

علم و بدن انسان:

مفهوم هیکل اشراقی از منظر سهروردی^۱

نوشتهٔ فارس حاجم‌الدین^۲

ترجمهٔ سعید انواری^۳

چکیده

اسلام بر رابطهٔ میان «معرفت» (علم) و «نور» تأکید زیادی دارد. از پیامبر اسلام نقل شده است که فرمود: «العلم نور» (علم نور است) و خداوند علیم را به مثابهٔ نوری خیره‌کننده توصیف کرده است. این رابطه در قرن ششم هجری با آثار فیلسوف و عارف شهیر، شهاب‌الدین سهروردی ابعاد تازه‌ای یافت. وی بنیان‌گذار مکتبی معروف به «فلسفه اشراق» است. سهروردی در آثار خویش از دو استعارهٔ معماری برای تبیین رابطهٔ بدن انسان با نور بهره می‌گیرد: یکی بدن به مثابهٔ «معبد» (هیکل) و دیگری بدن به مثابهٔ «قلعه» (صیصیه). سهروردی از طریق این دو استعاره، درکی از واقعیت را ارائه می‌دهد که مبتنی بر «سلسله مراتب اشراق» است؛ این [دیدگاه] در تقابل با درک رایج یونانی در آن زمان بود که بر دو گانه‌های صورت و ماده، و محسوس و معقول استوار بود. این برداشت از واقعیت، رابطهٔ میان معرفت، اشراق و بدن انسان را با ساحت‌های تازه‌ای رو به رو می‌کند. این پژوهش با تمرکز بر دو اثر کلیدی سهروردی، *هیاکل النور* و *حکمة الاشراق*، دلالت کیهان‌شناختی مفاهیم هیکل و صیصیه را مورد بررسی قرار می‌دهد تا نشان دهد چگونه معماری بدن انسان، نقش شناختی-اشراقی کلیدی را در فرایند تحول از «قلعهٔ تاریکی» به «هیکل نورانی» ایفا می‌کند. در این فرایند، بدن و ذهن به مثابهٔ «سازه» یا «معبدی» واحد عمل می‌کنند؛ جایی که «فرم» و «فضا» به صورت یکپارچه در قالب «معماری» به یکدیگر کمک می‌کنند تا امکان افاضهٔ نور برای تجرید بدن و زدودن تاریکی آن فراهم گردد.

کلیدواژه‌ها: صیصیه، هیکل، بدن، سهروردی، معماری

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

"Ilm and the Human Body: Al-Suhrawardi's Concept of the Illuminated Temple", *Ilm: Science, Religion and Art in Islam*, by Samer Akkach, University of Adelaide Press, 2018.

۲. (Faris_Akbar_Hajamaideen@sp.edu.sg)، رئیس دانشکدهٔ معماری در پلی‌تکنیک سنگاپور (Faris Hajamaideen).

۳. استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (saeed.anvari@atu.ac.ir).

علم به مثابه نور: اشراق سهروردی

پیوند مفهومی میان معرفت، نور و اشراق ذهنی و معنوی، امری جهان‌شمول است. این پیوند را می‌توان در طول تاریخ در بسیاری از سنت‌های پیشامدرن و مدرن یافت. شاید مشهورترین و ماندگارترین نمونه این پیوند، «تمثیل غار» افلاطون در کتاب *جمهوری* وی باشد، جایی که یافتن حکمت با تمثیل خروج از تاریکی به سوی نور ارائه شده است.^۱ در سنت مسیحی از مسیح نقل شده است که فرمود: «من نور جهان هستم»، و بدین سان او محل تلاقی علم^۲ و نور^۳ در نظر گرفته می‌شود.^۴ در سنت اسلامی، پیوند میان علم و نور به همین اندازه بنیادین است.^۵ به پیامبر اسلام منسوب است که فرمود: «العلم نور» (علم نور است)، و قرآن نزدیک به ۳۰ آیه دارد که در آن‌ها واژه «نور» برای توصیف پرتو وحی به کار رفته است که تاریکی باطل را محو می‌کند.^۶ خود قرآن نیز عاملی توصیف شده است ﴿تا مردم را از تاریکی‌ها به سوی

۱. افلاطون، *جمهوری*، ص ۱۰۵۵-۱۰۵۸. «تمثیل غار» داستانی کهن‌الگو است که افلاطون برای تبیین نظریه مُثل خود به کار می‌برد. در این داستان با انسان‌هایی مواجه می‌شویم که در غاری زنجیر شده‌اند و رو به دیواری هستند که بر آن سایه‌هایی افکنده می‌شود که تنها واقعیتی است که آن‌ها می‌توانند ببینند. این تجربه به جهان زمانمند متغیر اشاره دارد. سرانجام، یکی از زندانیان موفق به فرار می‌شود و به بالا و بیرون از غار صعود می‌کند، جایی که خود را در معرض نور می‌یابد. او در ابتدا چیزی نمی‌بیند، اما پس از مدتی به باری نور قادر می‌شود اشیاء را آن‌گونه که حقیقتاً هستند ببیند. در نهایت، او منبع نور، یعنی خود خورشید را نیز می‌بیند. برای مطالعه بیشتر درباره این تمثیل، نک: Voegelin, 115; Adamson, 155-6.

2. logos.

3. lux.

۴. مسیحیان معنای «نوری» که خداوند با آن جهان را در آیات آغازین عهد عتیق می‌آفریند، و معنای «کلمه» (لوگوس) را که خداوند با آن جهان را می‌آفریند - چنان‌که در انجیل یوحنا در عهد جدید ذکر شده است - یکی و یکسان می‌دانند [و معتقدند که این آیات] به مسیح اشاره دارد؛ نک: Pelikan, 59.

۵. تک‌نگاری صبیحه خمیر (Sabiba Khemir) در مورد نمایشگاهی که وی درباره نور در هنر و علم اسلامی برگزار کرده است، مقدمه‌ای فوق‌العاده در تبیین شمول این رابطه است. وی در این کتاب بحث می‌کند که چگونه مبانی وحیانی نور، در گستره وسیعی از زمان و مکان، تأثیری الهام‌بخش و پایدار در درون عقلانیت و زیبایی‌شناسی اسلامی بر جای گذاشته است. همچنین نک: بررسی جامع فرانس روزنتال (Franz Rosenthal) از رابطه میان معرفت و نور، به‌ویژه در سنت عرفانی در اسلام.

۶. این گفتار که به پیامبر اسلام منسوب است، در کتاب سیدحسین نصر با عنوان: *تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز*، ص ۲۱۳ نقل شده است. نمونه‌هایی از آیات قرآنی که نور را به عنوان وحی توصیف می‌کنند شامل موارد زیر هستند:

نور خارج سازد^۱. یکی از نام‌های خداوند «النور» است و پیامبر در قرآن با عنوان ﴿سراجاً منيراً﴾^۲ (چراغ تابناک) توصیف شده است.^۳ آیه نور در قرآن شاید برجسته‌ترین توصیف از نور باشد که الهام‌بخش آثار بی‌شماری بوده و به طور مداوم توجه متکلمان، عرفا و فلاسفه مسلمان را به خود جلب کرده است. این آیه که آمیخته با اشارات عرفانی و نمادپردازی‌های دینی است، به شیوه‌ای تمثیلی نشان می‌دهد که چگونه خداوند، معرفت و نور ذاتاً در هم تنیده شده‌اند:

﴿خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغ‌دانی است که در آن چراغی باشد، آن چراغ درون شیشه‌ای است. آن شیشه گویی ستاره‌ای درخشان است که از درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. روغنش نزدیک است که روشنایی بخشد هر چند آتشی بدان نرسیده باشد. نوری است بر فراز نور. خدا هر که را بخواهد به نور خویش هدایت می‌کند و خدا برای مردم مثل‌ها می‌زند و خدا به هر چیزی بسیار داناست﴾^۴.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ «ای مردم! شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است و به سوی شما نوری آشکار فرو فرستادیم» (النساء: (۴): ۱۷۴). ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ «پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، آنان همان رستگارانند» (الاعراف: (۷): ۱۵۷). ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ «بگو: آیا نابینا و بینا یکسانند؟ یا تاریکی‌ها و نور برابرند؟» (الرعد: (۱۳): ۱۶). ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ «و موسی را با آیات خود فرستادیم که قوم خود را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون آور و روزهای خدا را به آنان یادآوری کن» (ابراهیم: (۱۴): ۵). ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ «و هر که خدا برای او نوری قرار نداده باشد، او را نوری نیست» (النور: (۲۴): ۴۰). ۱. ﴿كُتِبَ النَّورُ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ لُتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (ابراهیم: (۱۴): ۱؛ همچنین نگاه کنید به النساء: (۴): ۱۷۴ و نیز: المائدة: (۵): ۱۶ (م)).

۲. ﴿وَدَاعِبًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الاحزاب: (۳۳): ۴۶).

3. See Tosum Bayrak, 2000, *The Name and the Named* (Kentucky: Fons Vitae), 199–201.

۴. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْهَبُهَا يَبِضُّ وَيَوْمَ لَمْ تَمْسَسْ نَارُ نُورٍ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: (۲۴): ۳۵).

این آیه خداوند را نور همهٔ اشیاء معرفی می‌کند و تصدیق می‌نماید که تنها اوست که به همهٔ موجودات علم دارد. بنابراین، غایت تمامی معارف خداوند تعیین شده و سفر به سوی این مقصد تنها به هدایت نور او ممکن است. بنا به نظر اکثر مفسران سنتی از جمله جُنید (متوفی ۲۹۷ق)، طبری (متوفی ۳۱۱ق)، غزالی (متوفی ۵۰۵ق)، فخر رازی (متوفی ۶۰۷ق) و فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ق) چراغ‌دان (مشکوة) نورانی که در این آیه توصیف شده است، به حقیقت انسانی اشاره دارد.^۱ افاضهٔ نور الهی به انسان، عموماً توسط اندیشمندان به صورت اشراقی معنوی درک می‌شود که به خواص اعطا می‌گردد تا قادر به ادراک نور و فهم معرفت الهی شوند.

کتاب مشکوة الانوار غزالی یکی از مشهورترین رساله‌هایی است که به شرح آیهٔ نور پرداخته و معانی کلامی و نمادهای عرفانی آن را تأویل کرده است. با این حال، این شهاب‌الدین یحیی سهروردی (متوفی ۵۸۷ق)، استاد فیلسوف و عارف قرن ششم بود که ماندگارترین و عمیق‌ترین تأملات در مورد اهمیت نور و نقش آفرینی آن در «هستی» و «صیورت»^۲ را ارائه کرد. اندیشه‌های او مابعدالطبیعهٔ جدیدی را بر اساس تأویل نور بنا نهاد که بعدها الهام‌بخش [پیروان] مکتب اشراق گردید. سهروردی در مقدمهٔ اثر برجستهٔ خود، حکمة الاشراق بیان می‌کند که هدفش نگارش حکمت اشراقی است که آن را صرفاً از طریق شهود (یعنی روشنگری معنوی) دریافت کرده است.^۳ او امیدوار بود که خوانندهٔ آثارش

رتال جامع علوم انسانی

۱. برای مروری بر بررسی‌هایی که مفسران کلیدی قرآن در مورد این آیه انجام داده‌اند، نک: نصر و همکاران، تفسیر معاصرانة قرآن کریم، ج ۵، ص ۵۶۳-۵۷۱. در میان رساله‌های مستقلی که در مورد این آیه نگاشته شده است، نک: غزالی، مشکاة الانوار؛ ملاصدرا شیرازی، تفسیر آیه نور.

2. being and becoming.

۳. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۰؛ مارکوت می‌نویسد «شهودی» که سهروردی در اینجا مورد بحث قرار می‌دهد، به معنای مرسوم آن در تفکر ارسطویی نیست؛ یعنی آن حدس فلسفی استدلالی نیست که برای تمایز «کلیات» از «جزئیات» به کار می‌رود؛ بلکه نزد سهروردی، شهود تقریباً مترادف با «وحي» است که از طریق «ادراک یا رؤیت عرفانی» به دست می‌آید:

پیوسته از نزول نور الهی از [عالم] بالا بهره‌مند باشد، تا بتواند از طریق معرفت و اعمالی که وی آموزش می‌دهد از نردبان نفس صعود کرده و به خداوند یعنی «نور الانوار» تقرب جوید.^۱ به طور کلی، ایده‌های سهروردی از الگوهای «فیض» (یا صدور) فلاسفه مسلمان پیشین، به ویژه دو فیلسوف نامدار فارابی (متوفی ۳۳۹ق) و ابن سینا (متوفی ۴۲۸ق) پیروی می‌کند.^۲ بر اساس آثار ایشان، هستی بخشی از طریق سلسله‌ای از فیضان‌ها رخ می‌دهد. فرآیند فیض از «علت اولی» (خداوند) آغاز می‌شود که منجر به شکل‌گیری «عقل اول» می‌گردد. عقل اول با تعقل در علت نخستین، فلک اول یعنی زحل و همراه با آن «عقل دوم» را پدید می‌آورد. پس از آن، عقل دوم در تعامل با علت نخستین و عقل اول، مشتری و به همراه آن «عقل سوم» را پدید می‌آورد. این فرایند تا پیدایش ماه (فلک قمر) ادامه می‌یابد.^۳ بدین ترتیب اجرام آسمانی در سلسله مراتبی طولی مرتب می‌شوند.^۴ قمر (ماه) در انتهای این نظم کیهانی پدیدار می‌شود که از طریق آن آستانه‌ی تمایز تعیین می‌شود. هر آنچه در بالای این مرز وجود دارد بر مبنای حکمت و نظم پدید آمده است و از تغییر مبرا است. تمامی موجوداتی که «تحت القمر» شکل می‌گیرند تحت تأثیر زمان، دارای تغییر هستند و فاسد می‌شوند.^۵ این شرح مختصری از ساختار کیهان‌شناسی مبتنی بر فیض است.

اندیشه سهروردی از این ساختار پیروی می‌کند، اما با تفاوتی قابل توجه. او بر نظم کیهانی توصیف‌شده در [عالم] بالا، اصل فراگیر «اشراقی» را می‌افزاید. وی این کار را به این دلیل انجام می‌دهد که برای او هیچ چیز آشکارتر یا حقیقی‌تر از نور نیست:

۱. «و اقلّ درجات قریء هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الالهیّ و صار وروده ملكة له» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۲-۱۳).

۲. نک: فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۵۲؛ ابن سینا، نک: دیویدسن، عقل نزد فارابی ابن سینا و ابن رشد، ص ۷۵-۱۲۲.

۳. بنظر می‌رسد نویسنده مقاله در مورد پیدایش موجودات، متوجه تمایز دو دیدگاه متفاوت سهروردی در آثار مشائی و حکمة الاشراق نشده است و ترکیبی از این دو دیدگاه ارائه کرده است (م).

۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۳۸-۱۵۳؛ همچنین نک: امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۸۲-۸۵.

۵. برای شرحی منقح از این مدل کیهان‌شناختی، نک: نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۱۲۳-۱۳۶.

اگر در هستی چیزی باشد که بی‌نیاز از تعریف و شرح باشد، آن چیز «ظاهر» است. و هیچ چیز ظاهرتر از نور نیست. و هیچ چیز نسبت به نور، بی‌نیازتر از تعریف نیست.^۱

این بدان معناست که هستی‌شناسی تمامی موجودات از نظر سه‌روردی توسط ساختار اشراقی آنها مشخص می‌شود. او این ساختار هستی‌شناختی را به صورت زیر خلاصه می‌کند:

شیء به آنچه در حقیقت خود نور و روشنایی و آنچه در حقیقت خود نور و روشنایی نیست تقسیم می‌شود... و نور تقسیم می‌شود به آنچه که هیئت برای غیر است (که همان نور عرضی است) و نوری که هیئت برای غیر نیست (که همان نور مجرد و نور محض است). و چیزی که در حقیقت خود نور نیست، تقسیم می‌شود به آنچه بی‌نیاز از محل است (که همان جوهر غاسق است) و آنچه هیئت برای غیر است (که همان هیئت ظلمانی است).^۲

این فراز نشان می‌دهد که سلسله مراتب هستی‌شناختی جهان سه‌روردی صرفاً بر اساس انحاء مختلف نورانیت بنا شده‌اند. تمامی موجودات نتیجه فیضان اشراقی از سوی خداوند، یعنی «نورالانوار» هستند.^۳ بدین جهت علت اولی با عنوان نورالانوار توصیف می‌شود. عقل اول، «نور اقرب» (نزدیک‌ترین نور) نامیده می‌شود؛ و تکاثف حاصل از نور، که همان جسم کواکب است، با عنوان حاجز یا «برزخ» توصیف می‌گردد. در نتیجه، شکل‌گیری کیهان، خود را در قالب صحنه‌ای به نمایش در می‌آورد که در آن نور فروزان می‌شود، منعکس و

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. «ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه و شرحه فهو الظاهر، و لا شيء اظهر من النور، فلا شيء اغنى منه عن التعريف» (سه‌روردی، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶).

۲. «الشيء ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه... والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض، و الى نور ليس هو هيئة لغيره و هو النور المجرد و النور المحض. و ما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن المحل و هو الجوهر الغاسق، و الى ما هو هيئة لغيره و هي الهيئة الظلمانية» (سه‌روردی، حکمة الاشراق، ص ۱۰۷). برای طبقه‌بندی انوار گوناگونی که سه‌روردی به آن‌ها اشاره کرده است نگاه کنید به کوشش فوق العادة امین رضوی، سه‌روردی و مکتب اشراق، ص ۱۲۸-۱۳۲.

۳. «بنابراین، مرتبه وجودی همه موجودات بسته به درجه قرب آنها به نور اعلی و درجه اشراق و روشن شدن آنهاست» (نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۸۲).

منکسر می‌شود و در نهایت در قالب افلاک متکاثف می‌شود.^۱ بدین ترتیب، مطالعه فلسفه اشراق سهروردی با این پیش فرض همراه است که هر آنچه وجود دارد در قالب شکلی از نور مشاهده و تجربه می‌شود. همچنین با نور سنجیده می‌شود، با نور تبیین می‌گردد و به صورت [مرتب‌ای از] نور تعریف می‌شود.

در سلسله مراتب کیهان‌شناسی سهروردی، نزول طولی اشراق به مرز عالم تحت‌القمر می‌رسد که همان‌طور که در بالا اشاره شد، آستانه [جهان] متغیر است. در این آستانه، تحت تأثیر نیروهای متغیر تحت‌القمر: یعنی فضا (مکان) و زمان، کیفیت‌های اولیه نور نازل‌شده شروع به تغییر می‌کنند. از این نقطه به بعد، طی نزول مداوم خود، اشراقات، درخشندگی خود را به مرور از دست می‌دهند و در عوض، کدورت^۲ به دست می‌آورند. نورهای کدر و تیره‌تر^۳ (غاسق)، موجوداتی را تشکیل می‌دهند که جهان خاکی (ارضی) و از جمله انسان را می‌سازند.^۴ اگرچه انسان هنوز قادر است از این سطح خاکی، نورهای فوق‌القمری و آثار آن‌ها را تجربه کند و در شگفت شود، مثلاً هنگامی که به ستارگان در آسمان خیره می‌شود؛ اما نورهای خالص‌تر متافیزیکی و مجرد که وابسته به حکمت و نظم همیشگی کیهانی هستند، در حجاب هستند و دور و دست نیافتنی می‌باشند.^۵ با این حال، بر اساس مشیت الهی، اثری از اشراق سلسله طولی باقی می‌ماند. سهروردی این نور را «نور اسپهد» ملکوتی می‌نامد. انسان که سهروردی او را دارای «مزاج اشرف» می‌نامد، در میان اجسام خاکی تنها موجودی است

رتال جامع علوم انسانی

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۳-۱۷۰؛ همچنین نک: نصر، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ص ۲۲۶-۲۲۸.

2. opacity.

3. cloudier.

۴. برای شرح توصیفات کیهان‌شناختی سهروردی و تجربه متمایز انوار محض، نک: نصر، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ص ۲۲۷-۲۳۰. انطباق اصطلاحات مکتب اشراق توسط سهروردی بر الگوی کیهان‌شناختی مبتنی بر فیض، خوانش نوشته‌های وی را نسبتاً پیچیده و فنی ساخته است. رضوی و نصر در نوشته‌هایشان علاوه بر اینکه به کشف رمز کیهان‌شناسی اشراقی کمک می‌کنند، تأثیرات زرتشتی و اسلامی آن را نیز آشکار می‌سازند. نک: امین رضوی، سهروردی

و مکتب اشراق، ص ۱۲۸-۱۳۶؛ نصر، سه حکیم مسلمان، ۸۲-۸۷.

۵. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۶۲.

که می‌تواند با این اشراق ارتباط برقرار کند.^۱ این بدن انسانی مجدداً توسط سهروردی بر حسب نور توصیف می‌شود که در نوسان میان کدورت (برزخیت) و ظلمت^۲ (غاسقیت) است. این موجود ظلمانی، به اشراق ملکوتی اشتیاق دارد تا او نیز بتواند تابناک شود، یا چنان که سهروردی بیان می‌کند:

همان‌گونه که فقیر مشتاق غنا (بی‌نیازی) است، غاسق نیز مشتاق نور است.^۳

این رویکرد منحصر به فرد در چارچوب بندی هستی‌شناسی موجودات بر اساس مقیاس اشراقی تشکیکی، نوعی آشتی میان الگوهای فلسفی افلاطونی و ارسطویی را به نمایش می‌گذارد. در حالی که افلاطون جهان متافیزیکی را بر جهان تجربی مقدم می‌داند، ارسطو جهان تجربی (محسوس) را بر جهان متافیزیکی مقدم می‌شمرد و از طریق بررسی ساختار جهان مادی بر لزوم جستجوی پسینی^۴ استدلال می‌کرد.^۵ چنین تقابلهای دوگانه‌ای میان معقول و محسوس، میان ریاضی و زیست‌شناسی، و میان صورت و ماده، در فلسفه اشراق برداشته می‌شوند. تمام ساختار کیهانی به صورت پیوستاری یکپارچه از نورانیت در نظر گرفته می‌شود؛ چرا که واقعیت‌های متافیزیکی و فیزیکی هر دو تنها از ماده‌ای واحد: یعنی از نور تشکیل شده‌اند. این طیف پیوسته نور از شدت‌های متغیری ساخته شده است که بر اساس سلسله مراتب تشکیکی از کدورت غلیظ ماده زمینی (جسمانی) تا خداوند، یعنی «نورالانوار» را در بر می‌گیرند.^۶

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. «و المزاج الأشراف ما للصیفة الانسیة، و هی أولى بقبول الفیض الجدید الاسفهدی من النور القاهر» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۸).

2. duskinness.

۳. «و کما ان الفقیر مشتاق الی الاستغناء، فکذا الغاسق مشتاق الی النور» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۷).

4. a posteriori.

۵. برای بیانی مختصر از اینکه چگونه ارسطو تلاش کرد رویکرد فلسفی خود را از استادش افلاطون متمایز سازد، نک:

Shields, Aristotle, 8-15.

۶. برای شرحی دقیق از مراتب مختلف انوار در کیهان‌شناسی سهروردی، نک: امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق،

اصالت کار سهروردی در گسست از سنت غالب فلسفی یونان نهفته است. سنتی که مروج فهمی از واقعیت مبتنی بر دو قطب بنیادین: «صورت و هیولی» و «محسوس و معقول» بود. این تقسیم دوگانه، منجر به ایجاد ثنویت^۱ پایدار ذهن - بدن شد که توانایی‌های شناختی و عقلانی را به ذهن نسبت می‌داد و بدن را از آن‌ها محروم می‌ساخت. از این رو، علم، مبدل به امتیاز انحصاری ذهن شد که برای آن جایگاهی برتر از بدن در نظر گرفته می‌شود. علم به مثابه نور و روشنگری، مربوط به ذهن دانسته شد، در حالی که بدن به وادی تمتعات دنیوی و لذایذ جسمانی تنزل یافت. هر دو سنت یهودی-مسیحی و اسلامی، وابستگی‌های بدن به جهان مادی را نکوهش کرده و پیروان خود را ترغیب نموده‌اند تا از طریق اشراق عرفانی (گنوسی) و رهایی معنوی، از زندان تن فراتر روند. اندیشه‌های فلسفی سهروردی، همان‌طور که در بالا ترسیم شد، فهم جایگزینی از واقعیت را پیشنهاد می‌کند که به جای تقسیم‌بندی‌های مرسوم، بر پایه «تشکیک» یا شدت نور استوار است. در این فهم، بدن و ذهن به «سازه» یا «هیكلی» (معدی) واحد بدل می‌شوند که در آن، «فرم» و «فضا» به نحو یکپارچه با هم عمل می‌کنند تا «معماری» حقیقت را بنیان نهند.^۲ او این الگو را بر انسان‌ها تطبیق می‌دهد و از آن به عنوان نمونه‌ای برای تبیین ساختار بنیادین حقیقت بهره می‌جوید. در این درک از حقیقت، رابطه میان معرفت، اشراق و بدن انسان، افق جدیدی از قابلیت‌ها را نمایان می‌سازد.^۳

1. dichotomy.

۲. استفاده از الگوهای معماری برای بیان ایده‌های انتزاعی در دوره کلاسیک (یونان باستان) کاملاً جاافتاده بود. نمونه‌های آن شامل توصیف افلاطون از شهر آرمانی در محاوره کرتیاس، و توصیه ارستو در کتاب سیاست در این زمینه است که چگونه حکمت عملی باید در طراحی استحکامات دفاعی شهر نمود یابد. افلاطون، کرتیاس، ص ۱۸۰۳-۱۸۱۸؛ Aristotle, 2009, p. 276-8.

۳. در دوران اخیر، از وجهیات فضایی برای واکاوی ایده‌های فلسفی در آثار میشل فوکو (Michel Foucault متوفی ۱۹۸۴م)، هانری لوفور (Henri Lefebvre متوفی ۱۹۹۱م)، ژاک دریدا (Jacques Derrida متوفی ۲۰۰۴) و پیتر اسلوتردیك (Peter Sloterdijk) استفاده شده است. نمونه‌ای فوق العاده از اینکه چگونه فلسفه از طرح‌ها و وجهیات معماری بهره می‌گیرد را می‌توان در مجموعه مقالات ویرایش شده توسط نیل لیچ (Neil Leach) با عنوان: «Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory» (بازاندیشی معماری: خوانشی در نظریه فرهنگی) یافت. این مجموعه شامل نوشته‌های فلاسفه گوناگون قرن بیستم همچون مارتین هیدگر، هانری لوفور، ژیل دُلوز، ژاک دریدا و میشل فوکو است. لیچ در مقدمه خود، با ارجاع

هیکل: بدن به مثابه معبد نور

سهروردی ایده‌های اصلی الگوی هستی‌شناختی خود را در اثر کوچک اما تأثیرگذاری با عنوان *هیکل النور* طرح‌ریزی کرده است. او در این اثر، مفهوم خود از تشکیک نور را با استفاده از استعاره معماری «هیکل» (معبد) معرفی نموده است. واژه عربی «هیکل» در لغت به معنای «معبد» و «سازه» است و در ارتباط با معماری و مهندسی به کار می‌رود: هیکل هم [به معنای] مکانی برای عبادت و هم [به معنای] چارچوب اصلی ساختاری بنا است. به اسکلت حیوان و انسان [در عربی] «هیکل العظمی» گفته می‌شود. [این اصطلاح] از معماری و مهندسی وام گرفته شده است و به معنای تحت‌اللفظی «ساختار استخوانی» بدن است. با ارجاع به این دامنه معنایی، سهروردی متن *هیکل النور* را به هفت فصل تقسیم می‌کند و هر کدام را هیکل می‌نامد: «الهیکل الأول» (هیکل نخست)، و سپس «الهیکل الثانی» (هیکل دوم) و الی آخر. هیکل نخست نور، تاریک‌ترین و متکاثف‌ترین مرتبه است: این همان جوهر مادی سه‌بعدی است که بدن نمایانگر آن است؛ در حالی که هفتمین هیکل نور، روشن‌ترین و لطیف‌ترین مرتبه است: این همان «خود» (نفس) انسانی در مجردترین، روحانی‌ترین و متعالی‌ترین حالت آن است. در میان این دو، پنج حالت وجود دارد که نماینده درجات مختلفی از درهم‌تنیدگی میان بدن، نفس و ذهن هستند.

سهروردی در پیشگفتار *هیکل النور*، خوانندگان را در آستانه معبد خویش گرد هم می‌آورد تا برای ورود به این درگاه مقدس آماده شوند:

به اندرو بنجامین (Andrew Benjamin) و دریدا، نتیجه می‌گیرد که «فلسفه در معماری سکنی می‌گزیند، به همان نحو که معماری در فلسفه سکنی دارد» (صفحه xx). کتاب *سه گانه کرات* اثر پیتر اسلوتردیجک (Peter Sloterdijk)، تلاشی چشمگیر برای ریختن پروژه فلسفی‌اش در قالب اصطلاحات فضایی است. برای درک بهتر این پروژه، نگاه کنید به پیتر اسلوتردیجک، «Talking to Myself about the Poetics of Space» (گفتگو با خودم درباره بویقای فضا). هوبرت دامیش (Hubert Damisch) این تلاش را به عنوان «بعد معمارانه کارکرد اندیشه» توصیف می‌کند که در آن واژگان معماری برای حاضر ساختن ایده‌ها به شیوه‌ای ملموس و پدیدارشناختی تجربی، به کار گرفته می‌شوند. *Noah's Ark: Essays on Architecture*.

«ای پاینده ابدی! ما را به [یاری] نور نیرو بخش، و ما را بر [طریق] نور پایدار بدار، و ما را به سوی نور محشور گردان ... اسیران ظلمت بر درگاه تو ایستاده‌اند و منتظر رحمت و امیدوار به نیکی هستند»^۱.

این نیایش آغازین با بردن خواننده به سفری تأمل‌برانگیز در جستجوی اشراق، از میان هفت هیکل دنبال می‌شود. در اثر این سفر، بدن غرق در نور می‌شود و از کدورت خود رهایی می‌یابد:

سپس چون خود را از اشتغالات بدن پاک گردانیم و در عظمت خداوند و فره و نوری که از جانب او افاضه می‌گردد تأمل کنیم، در نفس خود بارقه‌هایی درخشان و اشراقاتی نورانی می‌یابیم و نورهایی را مشاهده می‌کنیم و به اهداف خود نائل می‌شویم.^۲

در هیکل هفتم (فصل پایانی)، سهروردی با تصویر معماری نهایی بازمی‌گردد. بدن که اکنون کاملاً به تصاحب نور درآمده است، رابطه خود را با جهان افقی دنیوی از دست می‌دهد و جهت‌گیری واحدی رو به عالم بالا پیدا می‌کند. با در نظر داشتن این امر، سهروردی معماری و بدن را در هم می‌آمیزد. ساختار هیکل (معبد) و بدن انسان به سرعت و به نحو صعودی ارتقاء می‌یابند، در حالی که تنها در نور پوشیده شده‌اند:

امر نورانی به همنشین خود نزدیک می‌شود، همچنان که او به سوی امر نورانی صعود می‌کند؛ تا اینکه راه به سوی عالم قدس برای صعود به منزلگاهی گشوده می‌شود، که اجسام (برازخ)، بیشتر مردمان را [از صعود به آن] بازداشته است.^۳

جلال‌الدین دوانی (متوفی ۹۰۸ق)، محقق مشهور قرن نهم هجری در مقدمه شرح خود بر *هیکل النور* سهروردی، از طریق تبیین تأویلی واژه «هیکل»، پرتویی ارزشمند بر اهمیت کیهان‌شناختی استعاره معبد افکنده است. او توضیح می‌دهد که اگرچه واژه هیکل در کاربرد

۱. «یا قیوم، آیدنا بالنور، و ثبتنا علی النور، و احشرنا الی النور ... أساری الظلمات بالباب قیام ینتظرون الرحمة، و یرجون الخیر» (سهروردی، *هیکل النور*، ص ۶۷).

۲. «ثم إننا إذا تطهرنا عن شواغل البدن و تأملنا کبرياء الحق و الخرة و النور الفائض من لدنه وجدنا فی أنفسنا بروقا ذات بریق و شروقا ذات تشریق؛ و شاهدنا أنوارا و قضینا أوطارا» (سهروردی، *هیکل النور*، ص ۸۸).

۳. «و الثیر یدنو فینة من صاحبها و هو یدنو من الثیر صاعدا أن انفتح سبیل القدس لیصعد الی رحال منعت البرازخ الأكثرین» (سهروردی، *هیکل النور*، ص ۱۰۵).

عام می‌تواند هم به معنای «معبد» و هم «بدن» باشد، اما این معنای اصلی آن نیست.^۱ او می‌گوید واژه هیکل در ایران پیش از اسلام برای اشاره به اجرام سماوی به کار می‌رفته است، و آنگاه این واژه از طریق ارتباطش با اجرام سماوی با معابد مرتبط گشته است. دوانی در توضیح اینکه چگونه تعامل با ستارگان سماوی نهایتاً منجر به توصیف معابد زمینی شده است، می‌نویسد:

هیکل در اصل به معنای شکل (صورت) بود. حکمای باستان بر این باور بودند که ستارگان، سایه‌ها و هیکل‌های (صور) انوار مجرد هستند. آن‌ها برای هر یک از هفت سیاره طلسمی از ماده‌ای مناسب با آن در زمانی مناسب آن ساختند. و هر یک از این طلسمات را در خانه‌ای قرار دادند که بر طبق طالع، در موقعیتی مناسب آن ستاره بنا شده بود. سپس در زمان‌های خاصی به آنها متوسل می‌شدند و مناسک خاصی از قبیل سوزاندن عودهای مختلف و مانند آنها که مناسب با آن خانه‌ها بود را انجام می‌دادند. بدین‌سان ایشان از خواص آنها بهره‌مند می‌شدند. و آن خانه‌ها را بزرگ می‌داشتند و آن‌ها را "هیکل النور" (معابد نور) می‌نامیدند، زیرا محل این طلسمات بودند؛ طلسماتی که خود هیکل‌های ستارگان بودند و ستارگان نیز خود هیکل‌های انوار علوی بودند.^۲

ساختمان معبدی که در اینجا توصیف شده است، گویی تصویری در آئینه از کیهان بالا است. برای آماده‌سازی معابد به نحوی که شایستهٔ عالم‌های صغیر^۳ باشند، آنها با دقت به عنوان ابزارهای نجومی و به صورت طلسم‌هایی بنا می‌شدند که اتصال به آسمان‌ها را تضمین

پرتال جامع علوم انسانی

۱. اگرچه «هیکل» به طور کلی به اجسام اشاره دارد، اما سهروردی در حکمة الاشراق آن را منحصرأ برای اشاره به انسان‌ها به کار می‌برد؛ Kuşpinar, 1996, p. 89.

۲. «الهیکل فی الأصل الصورة و الأوائل من الحکماء کانوا یعتقدون أنّ الکواکب ظلال للأنوار المجردة و هیاکل لها فوضوا لكل کوكب من الکواکب السبعة طلسماً مناسباً له من معدن یناسبه فی وقت یناسبه و وضوا کلاً من تلك الطلسمات فی بیت منبئی بطالع یناسبه علی وضع یناسبه فکانوا یعمدون إليها فی أوقات تخصّصها و یعملون أعمالاً یناسبها من التدخینات و غیرها فینتفعون بخواصّها و یعظمون تلك البیوت و یسمونها بهیاکل النور لکونها محلّ تلك الطلسمات الّتی هی هیاکل الکواکب الّتی هی هیاکل الأنوار العلویة» (دوانی، شواکل الحور، ص ۱۱۵).

می کردند. دوانی شرح می دهد که چگونه تحصیل احکام نجوم^۱ نه فقط برای انجام مناسک جادویی، بلکه برای انتخاب مکان معابد نیز به کار می رفت. او همچنین به خواننده یادآوری می کند که چگونه هر فصل از *هیاکل النور* سهروردی باید همچون یک معبد تصور شود؛ مکانی جادویی که از طریق آن مشاهده انوار مجرد امکان پذیر می گردد. دوانی با ارجاع به سهروردی می نویسد:

پس مصنف این رساله را *هیاکل النور* نامید، زیرا مقصود اصلی اش در آن، بیان احوال انوار مجرد است. پس هر فصلی از این رساله به همراه الفاظ و عباراتی که در بر دارد، جایگاه طلسمی است که مشاهده آن به مشاهده این انوار منجر می شود.^۲

تفسیرهای دوانی دامنه معنایی واژه «هیکل» را توسعه می دهد و ابعاد کیهان شناختی و اهمیت تمثیلی ساختار پیچیده حقیقت انسانی ای را در کانون توجه قرار می دهد که سهروردی به عنوان برپاکننده معابد نور به تصویر کشیده است. هر چند تفسیر او روشنگر است، اما دوانی منابع کلیدی ایده های سهروردی را شناسایی نکرد و روشن ساخت که این معابد متعلق به کدام جامعه دینی بوده اند. ساختارهای معابد حاکی از آن هستند که آن ها وقف پرستش ستارگان بوده اند و طراحان و سازندگان آن ها اعتقادی راسخ به نیروهای نجومی کیمیاگرانه^۳ داشته اند.

جان والبریج در کتاب *حکمت شرق عرفانی*^۴، از منظر یک مورخ، منابع کلیدی استعاره معبد سهروردی را بررسی کرده است. او مطرح می کند که این استعاره ممکن است از آثار تأثیرگذار در باب کیمیاگری و ایجاد طلسم الهام گرفته شده باشد که از حدود قرن پنجم

1. horoscopes.

۲. «فسمی المصنف تلك الرسالة بهياكل النور لأن المقصود بالذات فيها أحوال الأنوار المجردة فكان كل فصل منها بما يشتمل عليه من الألفاظ و العبارات موضع طلسم يتوصل بملاحظته إلى ملاحظة تلك الأنوار (هذا ما عندي فيه والله أعلم بأسرار عباده)» (دوانی، *شواکل الحور*، ص ۱۱۵-۱۱۶).

3. alchemy.

4. *The Wisdom of the Mystic East*.

هجری در جهان اسلام رواج داشته‌اند.^۱ مشهورترین این آثار، *غایة الحکیم* بود که بعدها با عنوان *Picatrix* به لاتین ترجمه شد.^۲ ایده‌های موجود در این دستورالعمل جامع برای ایجاد طلسم، عمدتاً از آموزه‌های گنوسی هرمس مثلث بالحکمه^۳ (حدود ۱۳۰۰ ق.م) الهام گرفته شده است که سهروردی از او با عنوان «والد الحکماء» (پدر حکماء) یاد کرده است.^۴ سهروردی در کتاب *التلویحات* خود، توصیف معماری ملموس‌تری ارائه کرده است. وی هرمس مثلث بالحکمه را به صورت زائری تصویر می‌کند که در درون معبد، در جستجوی نور است. در تصویرسازی او، تجربیات بدن و بنا، هم‌ارز یکدیگرند:

۱. (Walbridge, 2001, *The Wisdom of the Mystic East*, 17-50)، هرمس مثلث بالحکمه به عنوان سرچشمه باستانی دانش شناخته می‌شود. اگرچه وجود واقعی او محل مناقشه است، اما هرمس در دوران رنسانس که تصور می‌شد فردی واقعی است و در حدود زمان موسی می‌زیسته است، مجدداً مورد اقبال قرار گرفت. هرمس به عنوان مهم‌ترین و برجسته‌ترین منبع گنوسیس (عرفان)، کیمیا و جادو شناخته می‌شود. نگارش کتاب *هرمتیکا*، که مرجعی برای ساخت طلسم و جادوست، به او منسوب است. مطالعه مبسوط فرانسویس بیتس (Frances Yates) دربارهٔ هرمس مثلث بالحکمه همچنان منبعی مهم در درک اهمیت او در احیای جادو، کیمیا و طلسم‌سازی در رنسانس است: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 1-89.

2. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 52-65.

۳. لقب (Trismegistus) یا تریسمگیسوس به معنای سه بار بزرگ (بزرگ بزرگ بزرگان) را در متون فارسی «مثلث بالحکمه» و «مثلث بالنعمه» ترجمه کرده‌اند و گفته‌اند که وی دارای سه موهبت نبوت، حکمت و پادشاهی بوده است (م).

۴. سهروردی، *حکمة الاشراف*، ص ۱۰. برای مطالعه بیشتر دربارهٔ صابئین، نک: بیرونی، *آثار الباقیه*، ص ۲۸۳. بیتس (۲۰۰۲) تدوین عربی *غایة الحکیم* را در حدود قرن ششم هجری در نظر می‌گیرد. این متن دستورالعملی برای ایجاد طلسم است، با این حال ادعا می‌کند که حکمت هرمس را بیان می‌کند که از طریق تاثیر بر صابئین انتقال یافته است. برای بحث دربارهٔ هرمس در اندیشهٔ اسلامی، نک: (Walbridge, 2001, 23) که در توضیح اهمیت هرمس برای سهروردی می‌نویسد: «به نظر می‌رسد اهمیت هرمس نخست در قدمت او نهفته است؛ به عنوان «والد الحکماء» (پدر حکیمان)، او جد مشترک سنت‌های فلسفی یونانی، مصری و ایرانی است که در سهروردی دوباره متحد شده‌اند». طبق نظر بیتس، تاریخ‌گذاری هرمس مثلث بالحکمه در سنت مسیحی، او را هم‌عصر موسی قرار می‌دهد (2002, 12-15). والبریج می‌نویسد که در سنت اسلامی او را با ادریس نبی یکی دانسته‌اند (2001, 22-23). طبق نظر نصر و همکارانش، گفته شده است که ادریس بین دوران آدم و نوح می‌زیسته است (نصر و همکاران، *تفسیر معاصرانهٔ قرآن کریم*، ج ۵، ص ۱۸۴). بر این اساس، این مطلب [زمان حیات] هرمس را بر اساس روایت اسلامی در حدود ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد در نظر می‌گیرد.

هرمس شبی در مقابل خورشید در معبد نور به نیایش ایستاد. پس هنگامی که ارکان فجر شکافته شد، سرزمینی را دید که روستاهایش به زیر خشم خدا فرو رفته بودند. او فرو افتاد و گفت: "پدرا! مرا از همسایگی شر رهایی ده". پس به او ندا داده شد: "به ریسمان شعاع چنگ بزن و به جایگاه‌های رفیع عرش صعود کن". پس طلوع واقع شد درحالی که زمین و آسمان‌ها در زیر پاهایش فرارداشتند.^۱

سهروردی با این اشارات که زمین مسخر تاریکی می‌شود و ستون‌ها فرو می‌ریزند تا نور ملکوتی به درون سیلان یابد، قصد داشت توصیفی از وضعیت بشری ارائه دهد که دائماً در نوسان میان تاریکی و نور است. معماری معبد از تاریکی زمینی به تدریج به سوی روشنایی تعالی می‌یابد. با این حال، با محو شدن زمین، بدن به عنوان معبد نور، تنها به پاره‌ای نور عمودی تقلیل می‌یابد؛ یعنی آنچه سهروردی آن را «ریسمان شعاع» توصیف می‌کند. با این امر، ما با تصویری از لحظه‌ای مواجه می‌شویم که در آن ساختار (کالبد) انسانی به‌طور کامل مغلوب نور می‌شود و ترکیب حقیقی خود را به عنوان معبد نور پذیرا می‌شود.

والبریج مطرح می‌کند که دیدگاه‌های سهروردی دربارهٔ هرمس مثلث بالحکمه به احتمال زیاد متأثر از «صابئین حرّان» در شمال سوریه بوده است. این جامعهٔ دینی باستانی در حدود سال ۲۰۰۰ قبل از میلاد در بین‌النهرین تأسیس شد و در قرآن، در کنار یهودیان و مسیحیان، به عنوان جوامعی ذکر شده است که پیش از اسلام بوده‌اند.^۲ طبق نظر مورخان مسلمان پیشامدرن، از جمله مسعودی (متوفی ۳۴۵ق)، شهرستانی (متوفی ۵۴۸ق) و ابن کثیر (متوفی

پرتال جامع علوم انسانی

۱. «قام هرمس یصلی لیلۃ عند شمس فی هیكل النور، فلما انشق عمود الصبح فرأى ارضا تخسف بقری غضب الله علیها فهوی هوياً، فقال: یا اَبی نَحْنی عن ساحة جیران سوء، فنودی ان اعتمص بحبل الشعاع و اطلع الی شرفات الکرسی، فطلع فاذا تحت قدمه ارض و سماوات» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۰۸)؛ همچنین نک: هانری کربن، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ص ۷۳.

۲. (Walbridge, 2001, 37-42)؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِّئِينَ» (البقرة: ۶۲). همچنین: المائدة (۵): ۶۹ و الحج (۲۲): ۱۷. برای بحثی مختصر دربارهٔ دیدگاه اسلامی در خصوص صابئین، نک: نصر و همکاران، تفسیر معاصرانه قرآن کریم، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹.

۷۷۵ق) صابئین ستارگان را می‌پرستیدند و معابدی وقف آن‌ها «در هر یک از دروازه‌های هفت گانه دمشق» ساخته بودند.^۱ آن‌ها شکل خاصی را که این معابد داشتند توصیف کرده‌اند:

[معبد] زحل، شش ضلعی بود؛ مشتری، سه ضلعی؛ مریخ، مستطیل شکل؛ خورشید، مربع؛ زهره، سه ضلعی محاط در مربع؛ عطارد، سه ضلعی محاط در مستطیل؛ و قمر، هشت ضلعی.^۲

بنابراین، به نظر می‌رسد سهروردی به احتمال زیاد کاربرد استعاره معماری معبد انسانی را از طریق الگوی معبد صابئین بسط داده است.^۳ تقسیم‌بندی فصول در *هیاکل النور* سهروردی این نظر را تایید می‌کند. همان‌طور که صابئین به هفت شیوه به پرستش سیارات و ستارگان می‌پرداختند، سهروردی نیز متن خود را به هفت بخش تقسیم می‌کند و هر بخش را به درستی معبد می‌نامد.

محقق برجسته فرانسوی و مورخ تفکر عقلانی، هانری کربن (متوفی ۱۳۵۲ش)، در تلاش خود برای تفسیر صور خیالی عرفانی سهروردی، پیوندهایی میان اشارات معماری سهروردی و دسته‌ای از معابد صابئی یافته است.^۴ کربن در پژوهشی با عنوان *معبد و مکاشفه*^۵، به مروج الذهب اثر مسعودی مورخ و جغرافی‌دان مسلمان قرن چهارم استناد می‌کند تا این بناهای باشکوه را توصیف کند:

این معبد هفت در دارد و یک گنبد هفت ترک بر رویش قرار گرفته است. بر بالای گنبد گوهر گرانبهایی بزرگ و درخشان هست که همه اطراف از آن روشن است ... در این معبد چاهی هست که بالای آن هفت ترک است و چون انسان سر در آن چاه کند در آن سرنگون

۱. «و الذين عمروا مدينة دمشق كانوا على هذا الدين يستقبلون القطب الشمالي و يعبدون الكواكب السبعة بأنواع من الفعال و المقال. و لهذا كان على كل باب من أبواب دمشق السبعة القديمة هيكل لكوكب منها و يعملون لها أعيادا و قرايين. و هكذا كان أهل حران يعبدون الكواكب و الأصنام» (ابن كثير، *البدایة و النهایة*، ج ۱، ص ۱۴۰).

۲. (Walbridge, 2001, 39). همچنین نک: کربن، *معبد و مکاشفه*، ص ۱۲۰.

۳. با این حال، باید خاطر نشان کرد که هیچ‌یک از این معابد در زمان او وجود نداشتند. (Walbridge, 2001, 40).

۴. کربن، *معبد و مکاشفه*، ص ۱۱۱.

شود و از سر به ته چاه افتد ... زمین این معبد، یک زمین سنگی سخت به سختی یک کوه مرتفع است.^۱

کربن با ارجاع به مسعودی، طرح معبدی که «به هفت خانه تقسیم شده و هر خانه هفت پنجره دارد که در برابر هر پنجره تصویر یا تندیس قرار گرفته است»^۲ را ارائه می‌دهد. همان‌طور که ذکر شد، دوانی ادعا کرده است که هر معبد، طلسمی را در خود جای می‌داد که با همتای سیاره‌ای خود در «ارتباط و پیوند»^۳ بود. مسعودی در عبارات پیشین خود، توصیف روشن‌تری از بناهای باستانی مرتبط با طلسم ارائه داده است. کربن بیان می‌کند که مجسمه‌ها مرکب «از جوهر و رنگ منسوب به آن ستاره یا سیاره ساخته شده است و ... منطبق با عمل ستاره یا سیاره‌ای است که نماینده آن است».^۴

کربن در کتاب *انسان نورانی در تصوف ایرانی*^۵، اشارات سهروردی به هفت‌گانه‌ها را بررسی می‌کند. در حالی که نمادپردازی هفت اساساً به اجرام سماوی اشاره دارد و پیوند میان ستارگان و معابد را تقویت می‌کند، سهروردی ادعا می‌کند که این پیوند در درون بدن انسان نیز تنیده شده است. بر اساس کتاب *حکمة الاشراق وی*، بدن نیز از هفت مسیر یا مدار تشکیل شده است و تنها با پیمودن این مسیرهای معنوی درونی است که فرد قادر می‌شود «مفری به سوی الهامات نورانی» بیابد.^۶ کربن نشان می‌دهد که چگونه در نزد اشراقیان، تصویر سهروردی از بدن انسان که از بسته‌های نور تشکیل شده است، به هفت منزلگاه نور اشاره دارد که همان هفت اندام لطیف یا «لطیفه» هستند.^۷ این اندام‌های لطیف، نقاط عطفی را در

۱. همان، ص ۱۱۱، (ترجمه از انشاء الله رحمتی)، مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۶۰۱-۶۰۲.

۲. کربن، *معبد و مکاشفه*، ص ۱۱۲، (ترجمه از انشاء الله رحمتی)؛ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۵۹۱.

3. sympathetic.

۴. کربن، *معبد و مکاشفه*، ص ۱۱۲، (ترجمه از انشاء الله رحمتی). این مطلب را مقایسه کنید با توصیف خدایان مصنوع انسان در هرمتیکا که در (Yates, 2002, 39) نقل شده است.

5. *the Man of Light in Iranian Sufism*.

۶. «سیجدون من الله البشرى بالخلاص» سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۱۲ و ۲۴۹-۲۵۰.

۷. کربن در کتاب *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، در تحقیقاتش در مورد وارثان معنوی سهروردی، از جمله افراد، نجم‌الدین کبری، نجم‌الدین رازی و علاءالدوله سمنانی را معرفی می‌کند (ص ۱۵۹-۱۶۰).

اقلیم معنوی درونی انسان مشخص می‌کند.^۱ هر یک از این اندام‌های لطیف به همتای کیهانی خود متصل است، که آن نیز به نوبه خود با پیامبر [درونی] و رنگ کیمیایی متناظر خود ارتباط دارد.^۲ این امر بار دیگر یادآور جایگاه مجسمه‌های معابد صابئی است که در بالا ذکر شد. این نواحی جادویی بدن، نمودارهای مقطعی از درون انسان، اندام‌های لطیف آن و نواحی گذرانی که به آن متصل است را ارائه می‌دهند.^۳ این هفت ناحیه درونی بدن به شرح زیر هستند:

۱. لطیفه قلبیه؛ ۲. لطیفه نفسیه؛ ۳. لطیفه قلبیه؛ ۴. لطیفه سریه؛ ۵. لطیفه روحیه؛
۶. لطیفه خفیه؛ ۷. لطیفه حقیه

هر زائر در جستجوی خویش برای نور، این مقامات درونی را تجربه می‌کند که دارای شدت‌های اشراقی متفاوتی متناسب با استعداد معنوی وی هستند. هر یک از این هفت ناحیه، منزلگاه‌های معنوی هستند که از کم‌نورترین به نورانی‌ترین آنها ارتقاء می‌یابند. «لطیفه حقیه» مرکز و قلّه است و شبیه به معبد هفتم، متعالی و نورانی‌ترین است. در اینجا است که تمامی معارف تثبیت می‌شود و تابناک‌ترین نور یافت می‌گردد، جایی که ریسمان شعاع اشراقی به سوی زائر آویخته شده است. این مقام متعلق به محمد (ص) است.^۴ معبد آینه بدن انسان است که آن نیز به نوبه خود، آینه کیهان است.^۵

استعاره‌های معماری سهروردی در حکایت کوتاه منظوم وی با عنوان *قصه العربة الغریبه* (داستان غربت غربی) بیشتر تقویت می‌شوند. «غربت غربی» داستانی است که در آن سهروردی به همراه همسفری (نفس ناطقه خود) در حال سیر و سیاحت در سرزمینی غریب است. مسافران رهگذر، در سفر خود مورد حمله قرار گرفته و به زودی در «چاهی بی‌نهایت

۱. کرین، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ص ۱۷۵.

۲. همان، ص ۱۷۸.

۳. همان، ص ۱۷۸.

۴. همان، ص ۱۷۸-۱۸۰.

۵. سهروردی در مورد قوای نفس نیز می‌نویسد: «و هذه القوى فروع النور الاسفهد فی صیصيته، و الصیصية صنم للنور الاسفهد. فیحصل هذه القوى منه باعتبارات فیه و شركة احوال البرازخ» (سهروردی، *حکمه الاشراق*، ص ۲۰۵-۲۰۶) (م).

عمیق» که دارای تیرگی ترسناکی است افکنده می‌شوند که با ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾^۱ پوشیده شده است.^۲ به زندانیان تنها در شبانگاه فرصتی داده می‌شود. در این فرصت آنان می‌توانند از چاه بالا رفته و آنچه در بالای آن است را ببینند. آنان با صعود کردن از تاریکی عمیق بیرون آمده و بی‌پرده در برابر قله‌های هفت برج رفیع قرار می‌گیرند.^۳ این برج‌ها نماینده هفت فلک سماوی یا معابد ملکوتی هستند که در این هنگام همگی آنها را یکجا مشاهده می‌کنند. آنگاه که فرصتی به ایشان داده می‌شود تا از تاریکی بیرون آیند و با نور و به سوی نور صعود کنند، این مناسک تکرار می‌شود و تمثیلی از وضعیت بشری را بازگو می‌کند.^۴

صیصیه: بدن به مثابه قلعه تاریکی

سهروردی در حکمة الاشراق اصطلاح معماری غیرمتداولی را برای بدن به کار می‌برد. او برای توصیف بدن به عنوان موجودی تیره آن را «صیصیه» (دژ یا قلعه) می‌نامد.^۵ این واژه که به ندرت در ادبیات عربی استفاده می‌شود،^۶ [در آثار سهروردی] تنها مختص بدن انسان نیست، بلکه بر بدن سایر حیوانات نیز اطلاق می‌گردد. تمام موجودات تاریک در زمین در

۱. النور (۲۴): ۴۰ (م).

۲. «لَمَّا سَافَرْتُ مَعَ أُخِي عَاصِمٍ مِّنْ دِيَارِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ إِلَى بِلَادِ الْمَغْرِبِ ... أَحَاطُوا بِنَا، فَأَخَذُونَا مَقِيدِينَ بِسِلَاسِلٍ وَ اغْلَالٍ مِّنْ حَدِيدٍ، وَ حَبْسُونَا فِي مَقْعَرٍ بَثْرٍ لَا نَهَايَةَ لِسَمَكِهَا» (سهروردی، قصّة الغریبة الغریبیه، ص ۲۷۶-۲۷۷). شارحان مراد از چاه را دنیا و مراد از بند و زندان را تن انسان دانسته‌اند (م).

۳. «وَ كَانَ فَوْقَ الْبَثْرِ الْمَعْطَلَةُ الَّتِي عَمَّرَتْ بِحُضْرُونَا قَصْرَ مَشِيدٍ وَ عَلَيْهَا أَبْرَاجٌ عِدَّةٌ. فَقِيلَ لَنَا: لَا جَنَاحَ عَلَيْنَا إِنْ صَعَدْتُمْ الْقَصْرَ مَتَجَرِّدِينَ إِذَا أَمْسَيْتُمْ» (سهروردی، قصّة الغریبة الغریبیه، ص ۲۷۸).

۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۴۳-۱۴۷؛ همچنین نک: نصر، سنت عقلائی اسلامی در ایران، ص ۲۱۹-۲۲۲؛ کرین، معبد و مکاشفه، ص ۱۱۲؛ کرین، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ص ۷۱.

۵. سهروردی می‌نویسد: «النور المدبر ... إِنْ كَانَ غَيْرِ مَتْنَاهِي الْقُوَّةَ مَا انْحَبَسَ فِي عِلَاقِي الظُّلُمَاتِ ... وَ مَا جَذَبَهَا شَوَاطِلُ الْبِرَازِخِ عَنِ الْأَفْقِ النَّوْرِيِّ» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۶۸-۱۶۹). بر این اساس تعبیر بدن به قلعه (صیصیه) به معنای زندان دلالت دارد (م).

۶. به نظر می‌رسد سهروردی این واژه را از آیه قرآن اخذ کرده است: ﴿وَ أَنْزَلَ الْأَلْدِنَ ظَاهِرُهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكُتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ﴾ (الاحزاب (۳۳): ۲۶) (م).

پی «نور اسپهبد» ملکوتی هستند. اما این نور اسپهبد تنها مجذوب ترکیب نور متمایزی می شود که بدن انسان را شکل داده است. گفته می شود بدن انسان در کارکرد خود به عنوان صیصیه (قلعه)، نه تنها نور اسپهبد را جذب می کند، بلکه آن انوار را در بسته‌هایی در درون خود حفظ می کند. سهروردی با بازنمایی خصوصیات قلعه، «صیصیه انسانی» را هم به صورت یک حصار و هم به صورت منزلگاه انوار توصیف می کند.^۱ بنابراین هدف نور الهی، تضعیف تیرگی صیصیه انسانی است تا موجودات انسانی را به موجوداتی تابناک مبدل سازد. به زعم سهروردی، اگر این اتفاق رخ ندهد، «صیصیه انسانی فاسد [می شود]» و به جای آنکه نور اسپهبد از میان قلعه بتابد، عکس آن رخ می دهد: نور محبوس و گرفتار شده و «در اثر تاریکی‌ها کدر می شود».^۲ این تیرگی ناشی از سستی صیصیه انسانی در کوشش برای شناخت عرفانی^۳ خداوند است. در این حالت، قلعه شیفته «امیال پست‌ترین پست‌ها» (اسفل السافلین) می شود و با این امر، سرانجام نور اسپهبد خاموش می گردد.^۴

قلعه ذاتاً مکانی تاریک است زیرا اشراق را مخفی می کند، و به عقیده سهروردی صیصیه انسانی اگر در تاریکی و تیرگی خود رشد نیافته باقی بماند، تفاوتی با صیصیه جانوران نخواهد داشت؛ چرا که در متبلور شدن توسط انوار اسپهبدی مجرد ناکام خواهد ماند.^۵ اما در حقیقت اینگونه نیست، زیرا صیصیه انسانی «نخستین منزلگاه نور اسپهبد» است.^۶ پس از آن، نور اسپهبد

۱. «علاقته مع البدن ... وهی ... حقیبة لأنواره ... و معسكر لقواه» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۶).

۲. «فاذا انفسدت الصیصیه الانسیة، و النور الاسفهد عاشق للظلمات، لا یعلم ماواه؛ فهو بشوقه ینجذب الی أسفل سافلین» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۹).

3. gnosis.

۴. در حقیقت استفاده از این استعاره برای بدن، بحث طبیعیاتی بدن را به بحث عرفانی و سلوکی تبدیل می کند. به نظر می رسد وی همچنین به شعر معروف ابن سینا (هبط الیک من المحل الأرفع ...) و رساله الطیر وی که ترجمه فارسی آن به سهروردی منسوب است نظر داشته است (م).

۵. «فانّ النور الاسفهد اذا فارق الصیصیه الانسیة، و هو مظلم مشتاق الی الظلمات و لم یعلم سنخه و عالم النور و تمکنت فیه الهیئات الردیة، فینجذب الی الصیاصی المنتکسة لحيوانات اخرى، و جذبتة الظلمات» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۸).

۶. «والصیصیه الانسیة ... أول منزل للنور الاسفهد» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۷).

می‌باید برای «ارتقای ذوات [انسانی] به سوی نورالانوار» در آنها اشتیاق ایجاد کند.^۱ سهروردی معتقد است این امر زمانی رخ می‌دهد که فرد در راه خدا مجاهدت (سلوک) کند. این مجاهدت، نور اسپهبد را تقویت می‌کند و به کمک آن، تیرگی‌های قلعه کاهش می‌یابد. این امر منجر به پیوندی از بالا میان نور اسپهبد و دیگر اشراقات مجرد می‌شود. این زنجیر باید بافته و تقویت شود تا زمانی که به سرچشمه خود، یعنی نورالانوار برسد: هر که در راه خدا آن‌چنان که شایسته او است جهاد کند و تاریکی‌ها را مقهور سازد، انوار عالم اعلی را بهتر از آنکه اشیای قابل مشاهده اینجا را می‌بیند، مشاهده خواهد کرد. پس نورالانوار و انوار قاهره توسط نور اسپهبد و با رؤیت متقابل برخی از یکدیگر مشاهده می‌شوند.^۲

چنین بدنی، هنگامی که توسط انوار اشراقی دگرگون شود، دیگر یک قلعه (صیصیه) نیست. زمانی که قلعه در نور تحلیل رود، انسان‌ها نیز شروع به متمایز شدن از دیگر موجودات - یعنی از دیگر صیصیه‌های حیوانی بی‌خرد (غیرناطق) - می‌کنند. این امر از نظر سهروردی زمانی رخ می‌دهد که بدن انسان هستی وجودی راستین خود را می‌یابد. بدن، دیگر قلعه‌ای تاریک باقی نمی‌ماند؛ بلکه در آن زمان به «هیكلی اشراقی» (معبد نورانی) مبدل می‌گردد.^۳ سهروردی هیكل انسانی را حتی فراتر می‌برد و اعلام می‌کند که این هیكل همان «طلسم» یا «صنمی» (بتی) است که مورد پرستش واقع می‌شود. با این امر، تغییری قابل توجه رخ می‌دهد.

۱. «النور المدبر اذا لم يقهره شواغل البرزخ، يكون شوقه الى عالم النور القدسي أكثر منه الى الغواسق. فكلما ازداد نوراً وضوءاً، ازداد عشقاً و محبةً الى النور القاهر، و ازداد غنى و قرباً من نور الانوار... و الشوق حامل الذوات الدرّاکة الى نور الانوار» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۲۳-۲۲۴).

۲. «و من جاهد فی الله حقّ جهاده و قهر الظلمات، رأى انوار العالم الاعلی مشاهدة أتمّ من مشاهدة المبصرات هاهنا. فنور الانوار و الانوار القاهرة مرتبة برؤية النور الاسفهد و مرتبة برؤية بعضها بعضاً» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۳-۲۱۴).

۳. «فهذه القوى فی البدن کلّها ظلّ ما فی النور الاسفهد، و الهيكل أتمّ هو طلسمه» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۱۴)؛ «و هذه کلّها اشراقات علی النور المدبر، فتنعکس الى الهيكل ... و هذه غایات المتوسطین ... فیمشون علی الماء و الهواء. و قد یصعدون الى السماء مع أبدان» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۵۴ م).

زیرا نور ملکوتی که زمانی در حال نزول بود، قادر می‌شود دوباره به اصل خود متصل شده و به سوی آن صعود کند.^۱ هنگام بازگشت به معبد، نور اسپهبد تیرگی بنا را می‌زداید. این فرایند دیدگاه سهروردی را دربارهٔ اثر حاصل از معرفت عرفانی، یعنی تجربهٔ «معرفت»، نشان می‌دهد. وی می‌نویسد:

بر برادران تجرید انوار گوناگونی می‌تابد که چند دسته‌اند: نوری درخشنده که بر مبتدیان وارد می‌شود ... و همچنین بر غیر ایشان نوری درخشنده و بزرگتر از آن وارد می‌شود ... نوری بسیار لذت‌بخش ... نوری که از نفس بر تمام روح نفسانی می‌تابد و به نحوی نمایان می‌شود که گویی که بدن را با چیزی زره‌پوش کرده است، تا جایی که انگار روح تمام بدن، صورتی نورانی پذیرفته باشد و این نور بسیار لذت‌بخش است.^۲

از نظر سهروردی، انسان باید از «صیصیه» فراتر رود و به «هیكل» (معبد) مبدل شود. تنها از طریق این تغییر است که انسان به مثابهٔ آینهٔ عالم صغیر می‌شود.^۳ هرچه اشراق آشکارتر می‌گردد، پروژهٔ معماری، از قلعه به معبد تغییر می‌یابد و تیرگی مبدل به نور می‌شود. در حقیقت، شدت نور می‌تواند چنان شدید شود که «نزدیک است مفاصل را از هم بگسلد»^۴ و سرانجام ساختار [بدن] را به کلی از محدودیت‌های زمینی‌اش جدا کند.^۵ اگرچه استفادهٔ سهروردی از اصطلاحات معماری در حکمة الاشراق محدود است، اما همان‌طور که موارد

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. این بحث با نظریهٔ تناسخ روحانی که سهروردی بیان می‌کند ارتباط دارد (م).
۲. «و اخوان التجرید یشرق علیهم أنوار و لها أصفاف: نور بارق یرد علی أهل البدایا ... و یرد علی غیرهم ایضا نور بارق أعظم منه ... نور لذیذ جداً ... نور یشرق من النفس علی جمیع الروح النفسانی، فیظهر کأنه تدرج بالبدن شیء، و یکاد یقبل روح جمیع البدن صورة نوریة و هو لذیذ جداً» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۵۲-۲۵۴).
۳. «نور معه قوة تحرك البدن حتی یکاد یقطع مفاصله» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۵۴). همچنین نک: نصر، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ص ۲۳۰-۲۳۱ (ترجمهٔ دهقانی): «انسان چون جهانی کوچک، تصویر کامل جهان بزرگ را در خود داراست ... جسم انسان به نوبهٔ خود طلسم نور اسپهبدی است که بر هر انسانی حاکم است».
۴. «نور معه قوة تحرك البدن حتی یکاد یقطع مفاصله» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۵۴) (م).
۵. «و هذه کألها اشراقات علی النور المدبر، فتعکس الی الهیکل و الی الروح النفسانی ... و قد یحملهم هذه الانوار، فیمشون علی الماء و الهواء. و قد یصعدون الی السماء مع أبدان» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۵۴).

فوق نشان می‌دهند، او واژگانی فضایی^۱ را برای توصیف شدت یا ضعف معرفت فرد نسبت به خدا ابداع می‌کند.^۲

به نظر می‌رسد سهروردی در یکی از رساله‌های کوتاه‌تر خود با عنوان صغیر سیمرغ در باب معرفت و نور با پیشینیان بزرگ خود هم‌نظر است. او نیز دلایلی در حمایت از سلوک عرفانی ارائه می‌کند و به خواننده می‌گوید که با جنید بزرگ موافق است که «معرفت، شریف‌تر است از جمله علوم».^۳ پس از بیان این مطلب، سهروردی به اثر حاصل از این معرفت، یعنی تجربه معرفت، می‌پردازد:

اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلباب، طوابع و لوايح باشد و آن انوار است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد.^۴

بدنی که اکنون انحاء گوناگون نور را مشاهده می‌کند، آگاهی از زمان و مکان را تجربه می‌کند که در میان حالاتی از بیداری و رؤیا در نوسان‌اند.^۵ سهروردی علاقه‌مند بود تا در نوشته‌هایش انواع و آثار نور بر بدن را توصیف کند. سهروردی به‌طور منحصر به فردی در

1. spatial vocabulary.

۲. علاقه وی برای سیر به سوی خداوند، به بهترین وجه در دعای او که صرفاً با زبان نور بیان شده، خلاصه گردیده است: «أسألک بنور وجهک الذی ملأ أركان عرشک» [بارالها،] از تو می‌خواهم به حق نور و جهت (صورتت)، که ارکان عرشت را پر کرده است (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۶۴).

۳. «ثابت گشت که معرفت شریفتر است از جمله علوم. و جنید رحمة الله علیه گفت: اگر دانستی که زیر آسمان علميست شریفتر از آنکه محققان معرفت در آن خوض می‌کنند، بجز بدان مشغول بودمی» (سهروردی، صغیر سیمرغ، ص ۳۱۸)، در مورد جنید نک:

Ali Hassan Abdel-Kader, 2013, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd: A Study of a Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings* (Selangor: Islamic Book Trust), 96-103.

قشیری «معرفت» (عرفان الهی) را به عنوان غایت «علم» تعریف می‌کند، با بیان اینکه «فکل علم معرفة و کل معرفة علم» (قشیری، الرسالة القشيرية، ص ۴۳۸). همچنین نک: Rosenthal, 2007, 166.

۴. (سهروردی، صغیر سیمرغ، ص ۳۱۹)؛ همچنین نک: امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۱۱۰-۱۲۵؛ در اینجا رضوی درباره تمثیلات به کاررفته توسط سهروردی در توصیف مکاشفات عرفانی اش بحث می‌کند.

۵. «در حال بین اليقظة و النوم آوازه‌های هایل و نداهاى عجيب بشنود، و در وقت غشيان سكينه نورهاى عظيم بيند، و باشد که از غایت تلذذ عاجز شود» (سهروردی، صغیر سیمرغ، ص ۳۲۳).

حکمة الاشراف توصیف می کند که چگونه بدن با این نور خدایی قالب ریزی می شود و به هیكلی (معبد) مستتیر تبدیل می گردد.^۱ با این ادعای مهم، شبکه‌ای از روابط میان نور، معرفت، بدن و بنا شکل می گیرد.

عالم واسط^۲: بدن در تقرّب با نورالانوار

مفهوم پردازی سهروردی از بدن به صورت استعاره «هیكل نور» به منظور آشکار ساختن ظرفیت انسان برای تبدیل شدن به آینه‌ای برای نورانیت کیهانی است.^۳ او آن الگو را در قالب معماری معابد اشراقی تصور می کرد. این ساختار معابد، از لحاظ سازه‌شناسی^۴، مصالح ساختمانی^۵، تمثیل‌های کیمیاگری و مناسک آیینی خود، چشم‌اندازی پیچیده را در این مورد به ما ارائه می دهند که چگونه مفهوم اسلامی «علم نور است» در درون مکتب اشراق فهمیده شده و بسط یافته است. در این چشم‌انداز، معماری نظامی و محصور بدن [قلعه]، لطیف شده و از طریق مواجهه‌اش با نورانیت‌های سماوی اصلاح می گردد. در نظر هانری کربن، تصاویر معماری معبد به صورت عوامل واسطه‌ای عمل می کنند که قادرند عالم کبیر^۶ را در عالم صغیر منظوی کنند، تا از طریق آن معبد به عنوان بستر خیالی واسط (عالم واسط) عمل می کند. کربن در مورد «عالم واسط» توضیح می دهد که:

این عالم قدسی محل و محمل مناسک روحانی است؛ آسمان‌هایش نه آسمان‌های نجوم است و نه حتی آسمان‌های درونی ساحت انفسی محض، بلکه آسمان‌های باطنی است که طبقه به طبقه اوج می گیرد تا گنبد معبد معنوی امام شکل بگیرد.^۷

۱. در نهایت نفس از این هیكل نورانی نیز جدا می شود. چنانکه سهروردی می نویسد: «الأنوار القاهرة ... شاهدا المجرودن بانسلاخهم عن هیاكلهم مراراً کثیرة» (سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۵۵-۱۵۶) (م).

2. Mesocosm.

۳. (سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۲۵۴). غزالی در باب ظرفیت انسان برای آنکه ظرف معرفت کیهان باشد، می نویسد: «خداوند بر آدم نعمت عطا کرده او را صورتی مختصر و جامع همه اصناف عالم بخشیده است، بنحوی که گویی کلی است در عالم و یا نسخه‌ای مختصر از عالم است». نک: غزالی، مشکاة الانوار، (ترجمه از آینه‌وند)، ص ۷۱.

4. morphologies.

5. materiality.

6. macrocosm.

۷. کربن، معبد و مکاشفه، ص ۱۱۶، (ترجمه از انشاء الله رحمتی).

در این سفر زیارتی در عالم واسط، انسان‌ها می‌توانند حضور و استعداد خود را به عنوان عالم صغیر بازیابند. به فعلیت رسیدن انسان در قالب بدنی نورانی، تنها زمانی محقق می‌شود که او آیینۀ اشراق کیهان باشد، در مجاورت خدا سکنی گزیند و بدین‌سان به جایگاهی شایسته برای سکونت نورالانوار مبدل گردد.

بینش‌های کربن نسبت به اندیشه‌های سهروردی با نظرات حسین ضیایی بیشتر تقویت می‌شود. وی به اختصار چهار مرحله‌ای را بیان می‌نماید که ساختار دانش در معرفت‌شناسی اشراقی تعریف می‌کنند.^۱ ضیایی بیان می‌کند که مرحله نخست شامل ترک دنیاست، که در ادامه در مرحله دوم با تجربه مشاهدات اشراقی دنبال می‌شود. مرحله سوم «کسب معرفت نامحدود و نامقید» است، در حالی که مرحله نهایی شامل انتشار نتایج معرفت کسب‌شده است.^۲ با توجه به اینکه این تجربیات، شهودی و عرفانی هستند، به نظر ضیایی تنها می‌توان آن‌ها را با استفاده از «تصویرسازی‌های تمثیلی» توصیف کرد.^۳ به عنوان نمونه، ضیایی به توصیفات مؤثر سهروردی از نور و بدن انسان ارجاع می‌دهد.^۴

در نهایت، سهروردی از طریق تصور بدن انسان در قالب معبدی اشراقی و ارائه بدن به عنوان ابزاری واسط، بدن انسان را معبری برای سفر عرفانی در نظر می‌گیرد^۵ و هدف وی تصدیق این امر است که معرفت حقیقی تنها از آن خداوند است، که نورالانوار نامیده می‌شود. این سفر که به میانجی معماری منحصر به فردی از انوار تشکیکی - یعنی معبد - انجام می‌شود، «مزاج شریف» انسان و ابعاد متافیزیکی پنهان او را آشکار می‌سازد. در حقیقت، با این معرفت و نور آن است که فرد قادر می‌شود مسیر خود را از تاریکی قلعه (صیصیه)

۱. ضیایی، «معرفت و تجربه نور»، ص ۴۳۱.

۲. همان، ص ۴۳۰-۴۳۱.

۳. همان، ص ۴۳۲. خود سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق خود روشن می‌سازد که اثرش تنها شامل نمادها (رموز) است (ص ۱۲).

۴. نک: ضیایی، «معرفت و تجربه نور»، ص ۴۳۲-۴۳۳.

۵. این مطلب با دیدگاه فلاسفه اسلامی که نفس را برای رشد خود نیازمند به بدن می‌دانند مطابقت دارد (م).

دنبال کند تا به آستانهٔ تابناک معبد انوار برسد؛ جایی که پیشتر سهروردی را در حال نیایش دیدیم:

در نفس خود بارقه‌هایی درخشان و اشراقاتی نورانی می‌یابیم و نورهایی را مشاهده می‌کنیم
و به اهداف خود نائل می‌شویم.^۱

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، الهیات شفا، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

ابن کثیر، البداية و النهاية، بیروت: دار الفکر، ۱۹۷۸م.

افلاطون، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، دوره آثار افلاطون، ج ۴، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.

افلاطون، کریتیاس، ترجمه محمدحسن لطفی، دوره آثار افلاطون، ج ۳، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.

امین رضوی، مهدی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

البیرونی، ابی‌ریحان محمد بن احمد، آثار الباقیه عن القرون الخالیة، تصحیح و وضع حواشیه: خلیل عمران المنصور، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.

دوانی، جلال‌الدین، شواکل الحور، بخشی از کتاب: ثلاث رسائل، تصحیح: سیداحمد تویسرکانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، ۱۴۱۱ق.

دیویدسن، هربرت، عقل نزد فارابی، ابن سینا و ابن‌رشد، ترجمه حسن قنبری، تهران: نشر علم، ۱۴۰۳.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، جلد دوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

سهروردی، صفیر سیمرغ، جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، قصة الغریبة الغریبة، جلد دوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، هیاکل النور، تصحیح محمدکریمی زنجانی اصل، تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹.

۱. «وجدنا فی أنفسنا بروفاً ذات بریق و شروقاً ذات تشریق؛ و شاهدنا أنواراً و قضینا أوطاراً» (سهروردی، هیاکل النور،

ضیائی، حسین، «معرفت و تجربه نور»، ترجمه مصطفی امیری، سهروردی پژوهی، به کوشش علی اوجبی، تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۳، ص ۴۲۷-۴۴۶.

غزالی، ابو حامد، مشکاة الأنوار، ترجمه صادق آیینه‌وند، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.

فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تصحیح علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.

القشیری، ابوالقاسم، الرسالة القشیریه، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، قم: بیدار، ۱۳۷۴.

کربن، هانری، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری نیا، تهران: انتشارات گلپان، ۱۳۷۹.

کربن، هانری، معبد و مکاشفه، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، ۱۳۸۹.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

ملاصدرا، تفسیر آیه نور، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی، ۱۳۹۷.

نصر، سیدحسین، تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی، ۱۳۹۴.

نصر، سیدحسین و همکاران، تفسیر معاصرانه قرآن کریم، ترجمه و تحقیق انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا، ۱۴۰۱.

نصر، سیدحسین، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه و تحقیق: سعید دهقانی، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۳.

نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.

نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹.

Abdel-Kader, Ali Hassan, 2013, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd: A Study of a Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings* (Selangor: Islamic Book Trust).

Adamson, Peter, 2014, *Classical Philosophy: A History of Philosophy without any Gaps*, vol. 1 (Oxford: oxford University Press).

Aristotle, 2009, *Politics*, trans. E Barker (Oxford: Oxford University Press).

Bayrak, Tosum, 2000, *The Name and the Named* (Kentucky: Fons Vitae).

Damisch, Hubert, 2016, *Noah's Ark: Essays on Architecture*, trans. J Rose (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Khemir, Sabiha, 2014, *Nur: Light in Art and Science from the Islamic World* (Seville: Focus-Abenoga Foundation).

Kuşpınar, Bilal, 1996, *Ismail Ankravi on the Illuminative Philosophy. His Izhu 1 Hikem: Its Edition and Analysis in Comparison with Dawwānī s Shawakīl al-Hur, Together with the Translation of Suhrawardī s Hayākil al-Nūr* (Kuala Lumpur: ISTAC).

Marcotte, Roxanne, 2005, 'Reason ('aq) and Direct Intuition (Mushahada) in the Works of Shihab al-Din al-Suhrawardī', in T Lawson, ed., *Reason and Inspiration in Islam: Theology Philosophy and Mysticism in Muslim Thought* (London: IB Tauris with The Institute of Ismaili Studies).

Neil, Leach, 1997, ed of: *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory* (London: Routledge).

Pelikan, Jaroslav, 1985, Jesus Through the Centuries: His Place in History of Culture (New York: Harper and Row).

Rosenthal, Franz, 2007, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden: Brill).

Shields, Christopher, 2007, Aristotle (London: Routledge).

Sloterdijk, Peter, 2009, 'Talking to Myself about the Poetics of Space', Harvard Design Magazine, <<http://www.harvarddesignmagazine.org/issues/30/>, April 2017.

Voegelin, Eric, 2000, Plato (Columbia: University of Missouri Press).

Walbridge, John, 2001, The Wisdom of the Mystic East (New York: SUNY).

Yates, Frances, 2002, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, (New York: Routledge).

