





## A Re-reading of Suhrawardi's Religious and Philosophical Approach to the Concept of Light from the Perspective of Blumenberg's Metaphorology

Mohamadreza Asadi<sup>1</sup>  | Seyed Peyman Naghibi Rokni<sup>2</sup> 

1. Associate Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages at Allameh Tabataba'i University.

E-mail: [asadi63256325@gmail.com](mailto:asadi63256325@gmail.com)

2. PhD student in Philosophy of Religion at Allameh Tabataba'i University.

E-mail: [peymannr1374@gmail.com](mailto:peymannr1374@gmail.com)

Note: This article is adapted from the doctoral dissertation of Seyed Peyman Naghibi Rokni.

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received 2025/08/25

Received in revised form  
2025/11/15

Accepted 2025/11/16

Published online

2025/12/22

#### Keywords:

*Suhrawardi, Blumenberg,  
Light, Metaphorology,  
Absolute Metaphor.*

This study revisits the concept of light in Shihāb al-Dīn Suhrawardī's philosophy through the lens of Hans Blumenberg's metaphorology. Its primary aim is to reexamine the notion of light within Suhrawardī's philosophical system on the basis of Blumenberg's approach to metaphor. First, the central place and function of the concept of light in Suhrawardī's writings and his systematic thought are investigated. The dominant linguistic reading of Suhrawardī — situated in the history of rhetoric — is then outlined, followed by an analysis of Mullā Ṣadrā's interpretation of Suhrawardī. In the section proposing an alternative reading, and drawing on Blumenberg's metaphorological method, the metaphor of light in Suhrawardī's philosophy is reinterpreted. This study demonstrates that the prevailing reading of Suhrawardī is beset by shortcomings. Following Blumenberg, light is reconsidered as an absolute metaphor. The absolute metaphor of light performs both theoretical and practical functions: theoretically it operates as a metaphor for rupture and continuity; practically it opens a way for dialogue between traditions. Moreover, in the story of Rostam and Esfandiyār, in the reinterpretation of mythos into logos, and in the figure of the Red Intellect ('aql-e sorkh), light appears as the manifestation of human reason in the world.

**Cite this article:** Asadi, M; Naghibi Rokni, S.P (2025). A Re-reading of Suhrawardi's Religious and Philosophical Approach to the Concept of Light from the Perspective of Blumenberg's Metaphorology, *History of Islamic Philosophy*, 4 (4), 5-36. <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.543273.1161>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.543273.1161>

## Extended Abstract

### Introduction

This study offers a rereading of the concept of *light* (*nūr*) in Shihāb al-Dīn Suhrawardī's philosophy through the lens of Hans Blumenberg's *metaphorology*. It responds to the dominant interpretive tendency—chiefly the Ṣadrāean and linguistic/rhetorical readings—that treats Suhrawardī's light primarily as a figurative or terminological device. By contrast, and drawing on Blumenberg's notion of the *absolute metaphor*, the paper argues that Suhrawardī's use of light functions as a paradigmatic, non-reducible device that both frames ontological claims and orients practical thought and inter-tradition dialogue. The article therefore situates Suhrawardī's luminous vocabulary (including the term *al-nūr al-anwār*) within its broader intellectual antecedents (Qur'ānic exegesis, Platonic and Iranian symbolic traditions) and later receptions (notably Mullā Ṣadrā), and it proposes an alternative reading that recovers the theoretical and pragmatic density of the light-metaphor in Suhrawardī's system.

### Methods

The research employs a descriptive-analytic methodology grounded in close textual reading. Primary sources by Suhrawardī (including his Persian narratives and Arabic treatises) are analyzed alongside key commentaries (e.g., Shahrzūrī, Qutb al-Dīn Shirāzī) and later readings (especially Mullā Ṣadrā). These textual readings are coupled with a conceptual importation of Blumenberg's framework—his taxonomy of metaphorical functions and his definition of the *absolute metaphor*—to map how light operates within Suhrawardī's ontology, cosmology, and hermeneutics. Comparative analysis highlights where Ṣadrāean assimilation of Suhrawardī into an ontology of existence narrows or occludes alternative interpretive possibilities. The study also examines emblematic narrative passages (notably Suhrawardī's reworking of the Rostam and Esfandiyār episode and the motif of the *'aql-e sorkh* / “Red Intellect”) as case studies for the practical, orienting role of the light-metaphor.

### Results

1. Centrality and semantic range of *light* in Suhrawardī: The analysis confirms that light is not merely ornamental vocabulary but a systematic linguistic apparatus for ordering degrees of being, cognition, and proximity to the divine source (*al-nūr al-anwār*). Suhrawardī's distinctions between intrinsic (essential) and accidental light, as well as his hierarchy of illuminating degrees, function as ontological primitives that structure his cosmology and epistemology.
2. Limits of prevailing readings: Ṣadrāean readings that equate Suhrawardī's *nūr* with existence (*wujūd*) successfully translate parts of Suhrawardī's project into the vocabulary of *al-aṣālat al-wujūd*, but in doing so they tend to

domesticate its metaphorical and symbolical registers, thereby obscuring the irreducibly figurative—yet ontologically productive—status of light in Suhrawardī's work. Likewise, strictly rhetorical or linguistic accounts reduce light to a poetic device and miss its capacity to instantiate visions of totality and orientation.

3. Reframing via Blumenberg: Reading Suhrawardī through Blumenberg's *absolute metaphor* recovers two interrelated functions of the light-image. Theoretically, the absolute-metaphor of light serves both as a vehicle for expressing the idea of totality and as an index of rupture/continuity: it signals what cannot be fully conceptualized within propositional, conceptual language while still making a claim about the unity and structure of reality. Practically, the light-metaphor supplies orientation—an action-guiding horizon that shapes religious and philosophical praxis and facilitates dialogical bridging among Platonic, Qur'ānic, and Iranian symbolic idioms.
4. Case studies—mythos in logos and the *'aql-e sorkh*: (a) The reworked Rostam–Esfandiyār narrative functions as an instance of *mythos* that survives into the age of *logos* by being re-coded through the light metaphor: the blinding in Suhrawardī's variant is produced by reflected light rather than a literal arrow, linking mythic imagery to metaphysical illumination. (b) The figure of the *Red Intellect* (*'aql-e sorkh*), described as an old man of youthful appearance, embodies the hybridity of illumination and darkness—signifying a human reason that is at once luminous (divine origin) and marked by the opacity of embodiment. Both examples demonstrate how absolute metaphors operate simultaneously as conceptual limits and practical guides.

### Conclusion

Refracting Suhrawardī's thought through Blumenberg's paradigm of the *absolute metaphor* yields a richer and more faithful account of the role of light in his philosophy. Rather than treating *nūr* as merely allegorical language or collapsing it into Ṣadrāean categories of existence, the *absolute-metaphor* reading recognizes light's dual role:

- (1) epistemic-theoretical—providing a symbolic means for articulating ideas of totality, unity, and relational degrees of being that resist reduction to clear, conceptual predicates;
- (2) and practical-orienting—serving as a heuristic and normative matrix that invites dialogical engagement among traditions (Qur'ānic exegesis, Platonic imagery, Zoroastrian solar symbolism) and guides philosophical praxis (as visible in Suhrawardī's allegorical tales and the motif of the *'aql-e sorkh*).

This approach restores to Suhrawardī a philosophical modernity of sorts: his luminous idiom—previously marginalized by the rise of post-Kantian conceptual standards and by the dominance of Ṣadrāean ontologizing—can now

be revisited as a resource for contemporary metaphysical and hermeneutical debate. The study thus both rehabilitates an underappreciated dimension of Suhrawardī's heritage and offers a methodological template—Blumenbergian metaphorology—for rethinking scholastic and mystical vocabularies in modern philosophical terms.





## بازخوانی رویکرد دینی و فلسفی سهروردی به مفهوم نور از منظر استعاره‌شناسی بلومبرگ

محمد رضا اسدی<sup>۱</sup> | سید پیمان نقیبی رکنی<sup>۲</sup>

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجه دانشگاه علامه طباطبائی، asadi63256325@gmail.com  
۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبائی، peymanr1374@gmail.com

### چکیده

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

#### واژگان کلیدی:

سهروردی، بلومبرگ، نور،  
استعاره‌شناسی، استعاره مطلق.

این پژوهش به بازخوانی مفهوم نور در فلسفه سهروردی با رویکرد استعاره‌شناسی هانس بلومبرگ می‌پردازد. هدف اصلی این پژوهش، بازخوانی مفهوم نور در نظام فلسفی سهروردی، براساس استعاره‌شناسی بلومبرگ است. در بادی امر، جایگاه و نقش محوری مفهوم نور در آثار سهروردی و نظام فلسفی او مورد بررسی قرار می‌گیرد. بعد از آن خوانش رایج سهروردی از منظر زبان‌شناسی و در تاریخ علم بلاغت مورد اشاره قرار می‌گیرد و سپس خوانش ملاصدرا از سهروردی تحلیل می‌شود. در بخش خوانش بدیل، با بهره‌گیری از رویکرد استعاره‌شناسی بلومبرگ، استعاره نور در فلسفه سهروردی مورد بازخوانی قرار می‌گیرد. این پژوهش نشان می‌دهد که که خوانش رایج از سهروردی دارای کاستی‌هایی است. براساس نظر بلومبرگ نور به‌عنوان استعاره مطلق بازخوانی می‌شود. استعاره مطلق نور دارای کارکرد نظری و عملی است. از حیث نظری همچون استعاره‌ای برای گسست و پیوست و از حیث عملی راهی برای دیالوگ میان سنت‌ها است. همچنین در داستان رستم و اسفندیار، بازخوانی میتوس در لوگوس و در عقل سرخ، نمایانگر خرد آدمی در جهان است.

**استناد:** اسدی، محمد رضا؛ نقیبی رکنی، سید پیمان (۱۴۰۴). بازخوانی رویکرد دینی و فلسفی سهروردی به مفهوم نور از منظر استعاره‌شناسی بلومبرگ، *تاریخ فلسفه اسلامی* ۴ (۴)، ۳۶-۵.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2025.543273.1161>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.543273.1161>



## مقدمه

مقاله پیش‌رو درصدد آن است تا تمثیل نور را در آثار سهروردی مورد کاوش قرار دهد و سپس با نقد و بررسی خوانش‌هایی که از آن صورت گرفته به خوانش جدیدی از آن همت گمارد. خوانش‌های موجود از سهروردی به دو گروه متقدمین و متأخرین قابل تقسیم است. مهم‌ترین خوانش‌های متقدمین، شامل شروح شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا است. سرآمد خوانش‌های متقدمین از آن ملاصدرا است. او تلاش کرد تا با مبنا قرار دادن حکمت متعالیه به خوانش جدیدی از نور در حکمت اشراق دست یابد. ملاصدرا نور را مساوق وجود گرفت و آن را از ماهیت متمایز کرد. خوانش ملاصدرا تا دوران حاضر، به خوانش مسلط نزد فیلسوفان مسلمان مبدل شد؛ بنابراین او از طرفی راهی را برای فهم سهروردی گشود و از طرف دیگر، راه‌های بدیل را مسدود کرد. مهدی امین‌رضوی که از سهروردی‌پژوهان معاصر است به سه جریان تفسیری معاصر درباره سهروردی اشاره می‌کند. خود امین‌رضوی تلاش می‌کند تا سویه صوفیانه سهروردی را برجسته کند. سه جریان مورد نظر بدین شرح است: نخست سهروردی منطقی که از جانب حسین ضیایی عرضه می‌شود. ضیایی تلاش می‌کند که تألیفات مشایی و منطقی سهروردی را برجسته کند. دوم سهروردی نویسنوی است که از جانب مهدی حائری و سید جلال‌الدین آشتیانی مطرح می‌شود. سهروردی به‌رغم نوآوری‌ها و نقدهایش به دیدگاه مشائی، اما همچنان در قلمرو فلسفی ابن‌سینا قرار دارد. سوم سهروردی حکیم که از جانب سید حسین نصر و هانری کربن معرفی می‌شود. برخلاف دو نظر پیشین، آن‌ها نقش فلسفه عقل‌گرایانه را محدود می‌دانند و بر عنصر ذوق عقلانی تأکید می‌کنند (Aminrazavi, 2013, p. xvii-xviii). لازم به ذکر است که به علت محدودیت فیزیکی مطابق با استاندارد مقالات به همین توضیح در این باب بسنده می‌شود.

تمامی خوانش‌های فوق‌الذکر تلاش کردند تا از رهگذر نوآوری‌های خود به فهم حکمت اشراق پردازند و جایگاه نور در فلسفه او را توضیح دهند، اما خوانش آنان نتوانست حق مطلب را ادا کند. همه خوانش‌ها در این امر مشترک‌اند که نور را در معنایی تشبیهی فهم کرده‌اند. بدین معنا که نور تشبیهی است برای حقیقت دیگر و تنها باید آن را نوعی نوآوری زبانی تلقی کرد. حال آن‌که به نظر می‌رسد که نور در حکمت اشراق اشاره به حقیقت عالم

است. از همین رو خداوند به عنوان نورالانوار معرفی شده است. نورالانوار در حکمت اشراق اسم ذات خداوند است نه صفتی در میان صفات خداوند؛ بنابراین نورالانوار در حکمت اشراق مساوق با الله است. به همین سبب سهروردی در دعای هورخش اعظم، نورالانوار را ستایش می‌کند. برای فهم این وجه از فلسفه سهروردی می‌توان از نظریه استعاره‌شناسی بلومبرگ بهره برد. بنابر دیدگاه بلومبرگ، نور در حکمت اشراق نوعی استعاره مطلق است. استعاره مطلق آنگاه معنا می‌یابد که امکان صورت‌بندی مفهومی یک پدیده از میان می‌رود. در آن مرحله به قول ویتگنشتاین باید سکوت کرد و از دل سکوت در ساحت مفهوم است که بیان استعاری زاده می‌شود.

مقاله پیش‌رو از سه بخش درهم‌تنیده تشکیل شده است. بخش نخست به واکاوی جایگاه نور در فلسفه سهروردی می‌پردازد. بخش دوم با نظری اجمالی به جایگاه استعاره و تمثیل در تاریخ فکری مسلمین آغاز می‌شود و با پیوند آن با فلسفه سهروردی پایان می‌یابد. بخش سوم با تبیین استعاره مطلق نزد بلومبرگ به امکان خوانش جدید از جایگاه نور در فلسفه سهروردی همت می‌گمارد.

## ۱. جایگاه نور در حکمت اشراق

### ۱-۱. معنای نور نزد سهروردی

نور نزد سهروردی نقشی کانونی و بنیادین دارد. به همین سبب او در تعریف نور بیان می‌کند که هیچ چیز آشکارتر از نور نیست و بنابراین نور بی‌نیاز از تعریف است (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶). براساس این تعریف، بنیاد اشیاء بر نور است. سهروردی با تکیه بر این تعریف اشیاء را بر دو بخش تقسیم می‌کند. بخش اول اشیائی است که در حقیقت ذاتش نور و ضوء است و بخش دوم اشیائی است که در حقیقت ذاتش نور و ضوء نیست. سهروردی همچنین به نور طبیعی نیز اشاره می‌کند و بیان می‌کند که گرچه این نور مجازی است، اما آخر الامر به نور حقیقی بازمی‌گردد (همان، ص ۱۰۷). این گفتار روشن می‌کند که سهروردی میان نور حقیقی و مجازی پیوند برقرار می‌کند. به همین سبب او در دعای هورخش اعظم خطاب به خورشید نیایش می‌کند و خورشید را مظهر الهی می‌داند. اهمیت خورشید نزد سهروردی پیوند او را با آیین زرتشتی نشان می‌دهد.

دکتر نصر در تبیین دیدگاه سهروردی بیان می‌کند که واقعیت‌های مختلف چیزهایی جز نور نیستند و تنها از لحاظ شدت و ضعف نورانی از یکدیگر متمایز می‌شوند. واقعیت در نظرگاه سهروردی نیازمند تعریف نیست؛ زیرا بنابر قاعده، امر تاریک را با امر روشن تعریف می‌کنند حال آن‌که هیچ چیز از نور آشکارتر و روشن‌تر نیست؛ بنابراین نور را با هیچ چیز دیگری نمی‌توان تعریف کرد. حقیقت آن است که همه چیزها به وسیله نور آشکار می‌شود و براساس آن تعریف می‌گردد. سهروردی نور محض را نورالانوار می‌خواند که همان حقیقت الهی است و به دلیل شدت نورانیتش کورکننده است. نور اعلی منبع هر وجود است؛ زیرا که جهان در همه درجات واقعیت خود، چیزی جز درجات متفاوت نور و ظلمت نیست؛ بنابراین مرتبه وجودی همه موجودات بسته به این است که چه میزان به نور اعلی، قرب و بعد دارند و درجه اشراق و روشن شدن آن‌ها چقدر است. سهروردی به چند راه اشاره می‌کند که براساس آن‌ها قلمروهای مختلف جهان را از یکدیگر متمایز می‌کند و این تقسیم‌بندی براساس نور و ظلمت است. یکی از تمایزها این است که اگر نور باشد، آیا این نورانیت از خود آن‌هاست که در این صورت نور مجرد نام دارد. یا نورانی شدن آن‌ها از منبع دیگری است که در این صورت نور عرضی نامیده است. بر همین اساس در مورد ظلمت نیز می‌توان تمایز قائل شد. اگر ظلمت وابسته به ذات و گوهر است در این صورت غسق نامیده می‌شود و در صورتی که از چیز دیگری است هیئت نام می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۶، ص ۸۱-۸۲).

آشکارترین عنصر بنیادین فلسفه اشراق که بسیار سریع از نظر دور می‌ماند، بهره‌گیری سهروردی از زبان فنی خاص است. سهروردی با تکیه بر این زبان متفاوت برای توصیف مسائل وجودشناسانه و به‌طور خاص برای ترسیم ساختارهای جهان‌شناختی از نمادهای نور بهره می‌گیرد. به‌عنوان مثال، واجب‌الوجود مشایی را نورالانوار و عقول مفارق را انوار مجرده می‌نامد. مهم است متوجه باشیم که این ابداعات زبانی، تنها نوعی زایش اصطلاحات تازه نیستند، بلکه حکایت از نیتی فلسفی دارند. براساس این رویکرد، نماد نور برای بیان مبانی وجودشناختی و وجود مشکک مناسب‌تر است؛ زیرا به راحتی می‌توان دریافت که نورها در عین شدت و ضعف، دارای هویت واحدی هستند. همچنین مقبول‌تر به نظر می‌رسد هنگامی که از نماد نور استفاده کنیم، می‌توانیم براساس قرب و بعد از منبع نور، از درجات کمال

سخن بگوییم. به عنوان مثال هر اندازه که شیئی به منبع یعنی نورالانوار نزدیکتر باشد، شیء مستنیر، درخشانتر خواهد بود. بهره‌گیری از زبان نمادین ویژگی برجسته و ممتاز حکمت اشراق در کلیت خویش است. زبان نمادین، همچنین درباره تقدم معرفت‌شناختی عمل خلاقانه شهود به کار می‌رود. این تقدم معرفت‌شناختی به عنوان اصل اولیه به ما می‌گوید که علم نفس نسبت به خود که در اینجا شیء نورانی است، بنیاد و نقطه آغاز معرفت است. این معرفت به عنوان نور مجرد حاصل از منبع نور تبیین می‌شود. بحث در اینجا این است که هر نوری به محض تابش، خودبه‌خود تکثیر می‌گردد و با اراده یا در فواصل زمانی مجزا افاضه نمی‌شود. بدین معنا که همه هویات نورانی برخاسته از یک منبع نور هستند و ظهور آنها نه در زمان، بلکه با تابش منبع نور و در یک لحظه بدون امتداد انجام می‌گیرد (ضیایی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۶-۲۸۵).

سهروردی همچنین به تقسیم موجودات براساس درجه ادراک و آگاهی آنها همت می‌گمارد. بر این اساس یک موجود یا از وجود، آگاه است و یا از آن غافل است. اگر آگاه است دو حالت متصور است؛ یا این آگاهی از خود اوست، همچون نور اعلی و فرشتگان و نفس بشری و رب‌النوع‌ها، یا برای آگاه شدن به چیز دیگری نیازمند است، همچون ستارگان و آتش. در مورد غفلت نیز به همین ترتیب می‌توان گفت که یا وجود غفلت از خود است و عین تاریکی است همچون اجسام طبیعی و یا وجود آن وابسته به چیزی جز خود اوست همچون رنگ‌ها و بوها. براساس این تقسیم‌بندی، سلسله‌مراتب موجودات با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کند و ملاک تفاوت درجه موجودات بر مبنای نوری است که هر یک دارد و این نور همان معرفت و آگاهی است. به این ترتیب جهان از نور اعلی پدید آمده است بدون آن‌که یک پیوستگی مادی و جوهری میان آن دو وجود داشته باشد. علاوه بر این، نورالانوار در هر یک از حوزه‌ها و قلمروها دارای خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود است؛ همچون خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر، نور اسفهدی در نفس آدمی. به همین دلیل در هر جا نشانه‌ای از او دیده می‌شود و همه چیز همچون گواهی بر حضور اوست (نصر، ۱۳۸۶، ص ۸۲-۸۳). در حکمت اشراق، خودآگاهی و ذوات خودآگاه تحت عنوان انوار توصیف می‌شوند. بر این اساس، نور مجرد و غیرجسمانی، نمایانگر خودآگاهی محض است. سایر امور مادی نیز با وجود نورانیت کمتر، خودآگاه هستند، اما خودآگاهی آنان کمتر

است. در نظر سهروردی همه امور بالقوه خودآگاه هستند به جز ظلمت محض که دال بر فقدان کامل نور است (ضیایی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۲). در نظر سهروردی هر آنچه نور، ذاتیش باشد، نور مجرد است. نور عارض، نور ذاتی نیست، بلکه وجودش به غیر است. پس نور محض مجرد، نور ذاتی است و هر نور ذاتی، نور محض مجرد است (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۳، ص ۱۱۰). در نظر سهروردی، نفوس در ماهیتشان نورهای مجرد و قابل و پذیرنده انوار قدسی هستند. این نظرگاه را در نزد حکمای خسروانی نیز می‌بینیم (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۶۶).

سهروردی درباره احوال و خصوصیات انوار و افلاک چنین بیان می‌کند:

۱. حرکات افلاک ارادی است؛
۲. دارای نفوس ناطقه‌اند؛
۳. همه برازخ، از جمله برازخ سماویه، مقهور انوار مجرده‌اند؛
۴. در افلاک فساد راه ندارد؛
۵. در افلاک، شهوت و غضب راه ندارد؛
۶. از حرکات کثیره سیارات، برازخ کثیره صادر می‌شود.

همچنین سهروردی خصوصیات را برای برای انوار ذکر می‌کند. هر نور سافلی می‌تواند همه انوار بالاتر از خود را ببیند؛ چون حجابی بین او و سایر انوار نیست. هر نور عالی بر نور مادون خود، با واسطه یا بدون واسطه اشراق می‌کند. هر نور عالی نسبت به نور سافل، با واسطه یا بدون واسطه دارای عنایت و لطف است. هر نور سافلی نسبت به نور عالی، با واسطه یا بدون واسطه دارای قهاریت و سلطه است. هر نور سافل نسبت به نور عالی، با واسطه یا بدون واسطه دارای خضوع و ذلت است (سجادی، ۱۳۷۶، ص ۱۵-۱۶). کلیدواژه نور و ترکیب آن با دیگر واژگان، ب صورت مکرر در آثار سهروردی دیده می‌شود. شواهدی از این دست، مؤید این معناست که (فلسفه سهروردی را باید فلسفه نوری نامید) (دینانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۲).

تا این مرحله آشکار شد که نور در کانون فلسفه سهروردی قرار دارد، اما تبار نور نزد او به کجا باز می‌گردد؟ والبریج که از شارحان مدرن سهروردی است به سه پیشینه برای کاربرد

نور نزد سهروردی اشاره می‌کند: نخست در سنت اسلامی که در توجه به آیه نور است (خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته می‌شود نزدیک است که روغنش هرچند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست) (نور: ۳۵). قبل از سهروردی، متفکری نظیر امام محمد غزالی در کتاب *مشکوة الانوار* خود به تحلیل این آیه به‌نحو تفصیلی می‌پردازد. دوم سنتی کهن درباره نور و امر الوهی است که در سنت یهودی، یونانی و مسیحی وجود دارد. تبار این سنت را می‌توان تا مصر باستان به عقب برد. پرستش خورشید به‌مثابه آمون-رع رواج داشت و همچنین پرستش خورشید به‌مثابه آتون که توسط جنبش اصلاحی آخناتون رواج یافت. سوم سنتی کهن که هم خود سهروردی و هم شارحان قدیم و جدید بدان اشاره کرده‌اند که سنت ایرانیان باستان است که در سنت زرتشتی و زروانی قابل مشاهده است (Walbridge, 2001, p. 51-52). لازم به ذکر است که احتمالاً سهروردی در طرح مسئله نور از *مشکوة الانوار* غزالی تأثیر پذیرفته است.

## ۱-۲. رمز و تفسیر آیات قرآن

واژه رمز نزد سهروردی جایگاه مهمی دارد. او در توضیح نسب‌نامه اشراقی فلسفه خود، کلمات حکمای متقدم را رمزی می‌داند. درعین‌حال همچنان تأکید می‌کند که حکمای فرس بر مفهوم نور و ظلمت تأکید کرده‌اند. بنابراین عنصر رمز در تأویل و فهم قدما حائز اهمیت است. هر وی که از شارحان سهروردی است، در باب قول «کلمات الاولین مرموزه» چنین بیان می‌کند: «سبب رمز نمودن این است که جماعتی که اهل این فن نباشند گمراه نگردند؛ زیرا که فهمیدن آن معانی دقیقه که به عالم تعبیر آورده می‌شود به‌غایت دشوار است، پس اگر رمز کرده نشود احتمال دارد که بعضی نفوس ضعیفه به‌سبب قلت تدبیر، به‌معانی حقیقی انتقال نتواند کرد و به حیل مرکب مبتلا گردند» (هروی، ۱۳۶۳، ص ۸). این تفسیر هر وی که نزد دیگر شارحان نیز تکرار شده است بیشتر بر وجوه صوفیانه کلام سهروردی تأکید

می‌کند. حال آن‌که به نظر می‌رسد فلسفه نوری سهروردی تلاشی برای فراتر رفتن از چنین تفاسیری دارد. رمز در کلام سهروردی صرفاً تاکتیکی در جهت پنهان ساختن مقصود اصلی نیست تا از گزند نامحرمان پنهان بماند، بلکه در این امور الهیاتی، رازی نهفته است که جز از طریق رمز بیان نمی‌شود. استفاده از بیان رمزی در میان باطنیان مسبوق به سابقه است و از این طریق به تفسیر آیات قرآن می‌پرداختند. باطنیان در عین باور به مبین و آشکار بودن آیات قرآن اما باور داشتند که حقایق الهی در قالب زبان معمول قابل بیان نیست. سهروردی نیز متأثر از همین سنت است و آیات قرآن را بر همین اساس تفسیر می‌کند. همچنین بنا بر زندگی‌نامه سهروردی او آراء خود را به‌نحو عمومی انتشار داد و احتمالاً سرنوشت تلخ او به همین سبب بوده است.

سهروردی بیان می‌کند که قاعده اشراقی مبتنی بر نور و ظلمت، طریقه حکما فرس است. قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری و هروی در شرح این عبارت بیان می‌کنند که نور و ظلمت همچون رمزی برای وجوب و امکان هستند؛ پس نور نشان‌دهنده مقام وجود واجب است و ظلمت نشان‌دهنده مقام وجود ممکن است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۲-۲۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۷؛ هروی، ۱۳۶۳، ص ۹)؛ بنابراین شارحان سهروردی در سنت اشراقی تلاش می‌کردند تا نور و ظلمت را به‌معنای رمزی تأویل کنند.

یکی دیگر از وجوه مهم فلسفه سهروردی در نگارش آثار داستانی و تمثیلی به زبان فارسی است. سهروردی در عین توجه به زبان رمزی و تمثیلی در داستان‌ها، از روش تأویلی در مواجهه با قرآن بهره می‌گیرد. جالب اینجاست که بسامد استفاده از آیات قرآن در رسائلش به زبان فارسی، بیش از بهره‌مندی از آیات در دیگر کتب او است، اما حتی این امر هم موجب نشده که رسائل فارسی او مورد توجه بیشتری قرار بگیرد. سهروردی برای نخستین‌بار در فلسفه اسلامی به نگارش تعداد قابل توجهی از داستان‌های تمثیلی همت گماشت. گرچه ابن‌سینا با نگارش سلامان و آبسال و حی‌بن یقظان بر سهروردی فضل تقدم دارد، اما کار سهروردی گسترده‌تر و فراگیرتر بود. ضیایی درباره این حکایات چنین می‌گوید: «اهمیت این حکایات بیش از آن‌که به محتوای فلسفی‌شان باشد، به استفاده ویژه آن‌ها از زبان است، اما جملگی آن‌ها حاکی از دیدگاه‌های دیرپایی است مبنی بر این‌که شیوه گفتار تمثیلی و شاعرانه هم علاقه خوانندگان را برمی‌انگیزد و هم چه‌بسا معنای احساس

تجربی و ذوقی خاصی را انتقال می‌دهد که در متون بحثی محض حضور ندارد» (ضیایی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۵).

سهروردی در *التنقیحات* کسانی را که وجود مجاز در قرآن را انکار می‌کنند نقد می‌کند و بیان می‌کند که آن‌ها معنی مجاز را درک نکرده‌اند. همچنین او می‌گوید که شکی نیست که عبارات قرآنی نظیر «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ»، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»، «يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» و امثال آن از زمره مجازات است (سهروردی، ۱۴۲۷، ص ۱۰۷)؛ بنابراین او در مباحث اصول فقه قائل به وجود مجاز در قرآن است. حال این بحث پیش می‌آید که آیا تأویل در مورد مجازیات صحیح است؟ سهروردی تأویل را این‌گونه تعریف می‌کند: «والتأویل صرف اللفظ عن المحمل الظاهر إلى المحمل الخفي لدليل». او بعد از تعریف تأویل، آن را در کلام مجازی متعین می‌داند (همان، ص ۱۲۸-۱۲۹).

در پاراگراف پیشین، دیدگاه سهروردی در حوزه اصول فقه و بحث نظری از مجاز مورد اشاره قرار گرفت. در این پاراگراف از وجه مصداقی به آن می‌پردازیم. سهروردی در کتاب *الواح عمادی* نفس را به دو نوع سماوی و ارضی تقسیم می‌کند و در این باره به آیه هفتم سوره فتح استناد می‌کند: «وانگه نفس منقسم می‌شود به نفسی که متصرف است در اجرام سماوی و نفسی که متصرف است در اجرام ارضیات و آیتی که بدین‌گواهی می‌دهد آنست که می‌گوید: وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۷۳، ص ۱۶۳). جالب اینجاست که با جست‌وجو در تفاسیر صوفیانه متقدم به موارد مشابهی برمی‌خوریم که از این آیه برای اشاره به نفس بهره برده‌اند: «جنوده مختلفه، فجنوده فی السماء الانبیاء، و فی الارض الاولیاء، و جنوده فی السماء القلوب، و فی الارض النفوس» (التستری، ۱۴۲۵، ص ۲۵۰). سلمی نیز به همین تفسیر سهل تستری ارجاع می‌دهد (سلمی، ۱۴۲۱، ص ۲۵۵).

این نوع از تفسیر رمزی سهروردی که در پی تأویل آیات قرآن مطابق با دستگاه فلسفی خود است، در فلسفه فارابی، اخوان‌الصفاء و ابن‌سینا نیز وجود داشته است. به‌عنوان مثال ابن‌سینا در تأویل آیه ۱۷ سوره الحاقه: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ» عرش را به فلک نهم تفسیر می‌کند که همانا فلک‌الافلاک است و فرشتگان هشت‌گانه‌ای که حاملان عرش هستند را به‌عنوان افلاک هشت‌گانه که تحت فلک نهم هستند تفسیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۰۸، ص ۱۲۸-۱۲۹).

سهروردی در تأویل آیات قرآن تلاش می‌کند تا ظاهر را کنار زده و به باطن دست یابد. نمونه‌ای از آن در تأویل آیه ۱۱ سوره انفال قابل مشاهده است. او این بخش از آیه: «وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» را این‌گونه تأویل می‌کند که مقصود از «سما» همان عالم عقلی است و «ماء» به معنای علوم حقیقی است. او سپس ادامه آیه: «لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ» را این‌گونه معنا می‌کند که از طریق علوم حقیقی، شما را از آلودگی این عالم پاک کند. مقصود از آلودگی این عالم، اشاره به مشغولیات و علایق ظلمانی است (سهروردی، ج ۳، ۱۳۷۳، ص ۱۹۳).

## ۲. تحلیل خوانش رایج از سهروردی

### ۲-۱. تأمل در باب استعاره و تمثیل

پیش از بحث از نظرگاه ملاصدرا به عنوان یکی از خوانش‌های رایج، لازم است که مبانی زبان‌شناختی آن تحلیل شود. در ادامه تاریخچه کوتاهی از نظرگاه متفکران مسلمان نسبت به استعاره و تمثیل بیان می‌شود. به نظر می‌رسد که ملاصدرا با تکیه بر دیدگاه مسلط در سنت است که با واژه «نور» نزد سهروردی مواجه می‌شود. خوانش‌های مختلفی که از فلسفه سهروردی صورت می‌گیرد بیش از همه متأثر از نظرگاه فلسفی نسبت به زبان به طور عام و نسبت به زبان دین به طور خاص است. همان‌گونه که پیش از این مطرح شد، سهروردی برای مفهوم رمز جایگاهی مهم قائل است. مفهوم رمز به بیان دیگر همان بحث از استعاره است؛ بنابراین درک فلسفه سهروردی متوقف بر شناختی از تاریخچه مفهوم استعاره است؛ زیرا ابتدا باید کاویده شود که در سنت‌های گوناگون برای فهم استعاره چه امکاناتی وجود دارد. سرآغاز بحث از استعاره را باید در یونان باستان و نزد ارسطو جست‌وجو کرد.

ارسطو سه حوزه را در زبان مشخص کرد: منطق، فن خطابت و فن شعر؛ بنابراین این سه حوزه مجزا از یکدیگر هستند و آنچه شعر را از دو حوزه دیگر مجزا می‌سازد «محاکات» است. آنچه بیش از همه در محاکات اهمیت دارد به کار بردن استعاره است و استعاره آن عنصری است که زبان شاعرانه را از زبان منطقی و زبان خطابه متمایز می‌کند. ارسطو بیش از همه در «بوطیقا یا فن شعر» و «ریطوریقا یا فن خطابه» به بحث از استعاره می‌پردازد. او در تعریف استعاره می‌گوید: استعاره عبارت است از استعمال نام چیزی برای چیزی دیگر؛

بنابراین می‌توان گفت که نزد ارسطو، استعاره چیزی است تزئینی که به زبان افزوده می‌شود. استعاره نوعی عمل شکوه و جان‌بخشی است (هاوکس، ۱۳۷۷، ص ۱۹-۲۱). او در کتاب *بوطیقا* فصل ۲۱، به چهارنوع از استعاره اشاره می‌کند: (۱) از جنس به نوع «کشتی من در اینجا ایستاده»: «ایستادن» جنس است و «لنگر انداختن» نوع. (۲) از نوع به جنس «ده هزار کار بزرگ: رقمی معین که در اینجا به جای جنس بسیار قرار گرفته است». (۳) از نوع به نوع «زندگانش را با روئینه‌ای بیرون کشید، بیرون کشیدن» به جای «قطع کردن» آمده است. (۴) حسب قیاس تناسب (ارسطو، ۱۹۴۸، ص ۱۳۲-۱۳۳). سنت اسلامی نیز در این زمینه بسیار متأثر از سنت ارسطویی است.

برای درک بهتر سیر تحول تعریف استعاره نزد بلاغیون مسلمان به ترتیب تاریخی به آن‌ها اشاره می‌کنیم: «**جاحظ**: تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه. **عبدالقاهر الجرجانی**: أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفاً تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلاً غير لازم فيكون هنا كالعارية. **السكاكي**: أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به» (شیخون، ۱۴۱۵، ص ۶۴-۶۵). همان‌گونه که روشن است تعریف استعاره از جاحظ آغاز می‌گردد و نزد جرجانی است که به اوج ادبی خود می‌رسد. جرجانی در تعریف استعاره این‌گونه بیان می‌کند که استعاره عبارت است از انتقال کلمه یا عبارت از معنای اصلی یا متعارف آن به معنایی دیگر بر سبیل عاریت. نگاهی که از جانب جرجانی مشاهده می‌کنیم کاملاً تحت سیطره نگاه ارسطویی است و استعاره را در زمره امور ادبی طبقه‌بندی می‌کند؛ لذا استعاره همچون حجابی برای حقیقت است و تنها از حیث بدیع بودن است که از آن بهره گرفته می‌شود و مبتنی بر مبالغه است. اولین کسی که در حوزه بلاغت اسلامی نوعی نگاه جدید را در باب استعاره مطرح می‌کند سکاکی است. او استعاره را ابلغ از حقیقت می‌داند. نگاه متفاوت سکاکی به علم بلاغت برخاسته جغرافیای خاص او است. ویلیام اسمیت در این باره توضیح جالب توجهی دارد: «فخر رازی و سکاکی همگی جزو مکتب شرقی مطالعات متن بودند. اعضای این مکتب دانش عربی قرص و محکمی داشتند، اما خود عرب نبودند. شرقیان گاهی به دلیل تحلیل‌های دقیق، اما خشک خود مورد انتقاد بودند؛ بنابراین بی‌معنا نیست اگر

سکاکی - که ترک است و شاید از همه خشک تر - علم البلاغة را به معنانشناسی منطق تبدیل کند، حال آن که وقتی نوبت به عرب قزوینی می‌رسد، علم البلاغة را به نفع بلاغت و ادبیات احیاء می‌کند». (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

سنت غالب در فلسفه اسلامی در باب تمثیل، تحت سلطه سنت ارسطویی است. فارابی از قول ارسطو می‌گوید: «ولذلك قال أرسطو طاليس في المثال شيء لا ككل الی جزء، ولا كجزء الی کل، لكن كجزء الی جزء». آنچه ارسطو می‌گوید تنها شامل انتقال از جزئی به جزئی است و تمثیل مشمول امر کلی نمی‌شود، اما جالب است که فارابی این قول را به چالش می‌کشد: «والنقلة في المثال ليست هي نقلة من جزئی علی الاطلاق بلا کلی، ولا أيضا فی کلی علی الاطلاق بلا جزئی، لكن من جزئی مقرون بکلی، أو کلی مقترن بجزئی. فلهذا السبب صار هذا الجزئی کالکلی، وهذا الکل الی کالجزئی» (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۱۹۲-۱۹۳). فارابی در اینجا به نوعی دیالکتیک میان جزئی و کلی قائل می‌شود؛ بنابراین راهی برای تفسیر عقلانی از تمثیل گشوده می‌گردد. باری، جمهور منطق دانان با تکیه بر اصل «الجزئی لا یكون کاسباً ولا مکتسباً» راه را بر نفی اهمیت تمثیل می‌گشایند.

سهروردی در تعریف تمثیل، نوآوری جالب توجهی را عرضه می‌کند: «شیخ اشراق در هیچ یک از آثارش، مفهوم جزئی را در تعریف تمثیل اخذ نمی‌کند. وی در لمحات و تلویحات از مفهوم شیء استفاده می‌کند. این تعبیر به بیان جمهور منطق دانان نزدیک است، اما در حکمة الاشراق تعبیر «امر» را برمی‌گزیند. مفهوم امر لزوماً مساوق با جزئی نیست، بلکه می‌تواند شامل جزئی و کلی باشد» (قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۱۹)؛ بنابراین آنچه فارابی تلاش می‌کند تا نوعی از دیالکتیک میان جزئی و کلی ترسیم کند، توسط سهروردی امتداد می‌یابد و او واژه «امر» را برمی‌گزیند، اما نسخه نهایی که قبل از قتل او به یادگار مانده است، ارائه اصطلاح «امر معقول» است: «والتمثیل هو الحکم علی أحد الأمرین المعقولین بما وجد فی الآخر، لمشابهتهما فی معنی جامع بینهما» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۰۷).

## ۲-۲. خوانش ملاصدرا

ملاصدرا که از شارحان حکمة الاشراق است، تلاش می‌کند تا فلسفه نوری سهروردی را براساس دیدگاه اصالت وجود تبیین می‌کند؛ لذا خصلت نور را «ظاهر بذاته و مظهر لغيره»

بیان می‌کند. او با تأویل نور بدین صورت، آن را مساوق با وجود می‌داند. به واقع، نور تنها عبارة الاخرای وجود است: «واعلم ان النور ان ارید به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه، فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية و... حتى الأجسام الكثيفة فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام والإمكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الإشراق» (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۸۸-۸۹). ملاصدرا نور و وجود را این‌همان می‌انگارد؛ لذا درباره نور نزد سهروردی چنین می‌نگارد: و بدان که هر آنچه در باب وجود گفته شده از مسائل و احکام همه آن‌ها در باب نور نیز صادق است؛ زیرا وجود و نور حقیقتی واحد هستند و اقسام هر یک از آن‌ها عیناً اقسام دیگری است و میان آن دو تفاوتی جز به حسب تفاوت اصطلاحات نیست (همان، ص ۶). خوانش ملاصدرا گرچه بدیع و تازه است، اما امکان خوانش‌های جدید را در سنت ما مسدود ساخته است. شارحان قدمایی سهروردی نظیر شهرزوری، هروی و قطب‌الدین شیرازی تلاش می‌کردند که در سنت حاشیه‌نویسی به شرح افکار و احیای آن بپردازند. با شرح منصور دشتکی بر هیاکل‌النور و تعلیقات ملاصدرا است که تلاش می‌شود تا حکمت اشراقی در ذیل سنتی نوپدید فهمیده شود. ملاصدرا با طرح اصالت وجود و بنای حکمت صدرایی، با نگاه فلسفی خاص خود به شرح افکار شیخ اشراق می‌پردازد؛ لذا همان‌گونه که شرح دادیم، ملاصدرا نور را مساوق وجود می‌فهمد. خوانش متفاوت ملاصدرا، مسیر بحث از حکمت اشراقی سهروردی را دگرگون ساخت و او را ذیل نزاع متأخر اصالت وجود و اصالت ماهیت قرار دارد. حتی افرادی نظیر حاجی سبزواری نیز مسئله را به همین صورت طرح کرده‌اند. این خوانش تا متفکران معاصر نظیر مطهری نیز ادامه یافت. گرچه مطهری نسبت به عدم نگاه تاریخی قدما اعتراض می‌کند، اما همچنان سهروردی را در زمره اصالت ماهیت قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۶۱-۶۲)؛ بنابراین مطهری نیز سهروردی را ذیل دوگانه اصالت وجود و اصالت ماهیت توضیح می‌دهد.

إن بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم في الهيات على الوجود (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۳، ص ۶۷). سهروردی در اینجا با کنایه بیان می‌کند که برخی از فیلسوفان مشائی، تمام الهیات را بر وجود بنا کرده‌اند. شهرزوری در امتداد رویکرد سهروردی بر متفی بودن موضوعیت

وجود برای متافیزیک تأکید می‌کند: «ستظهر لك عن قریبه ان الوجود والموجود من حیث هو موجود امران اعتباریان. لا وجود لهما فی الاعیان. وما لا وجود له فی الاعیان، لا یصح ان یکون معروضا للامور المحققه الوجودیه، فلا یصح ان یکون موضوعا لعلم مابعدالطبیعه. فالوجود لا یصح ان یکون موضوعا له» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۷۱). از این عبارات به خوبی روشن است که سهروردی روشی متفاوت از مشائیان اتخاذ می‌کند و فلسفه خود را بر نور بنا می‌کند. همچنین نشان می‌دهد که خوانش ملاصدرا و تکیه او بر وجود با فلسفه سهروردی ناهمخوان است. در حقیقت سهروردی با نقد مابعدالطبیعه دوران خود از دوگانه وجود و ماهیت عبور می‌کند و دوگانه نور و ظلمت را جایگزین آن می‌کند.

### ۳. خوانش بدیل

بلومبرگ در دوران معاصر با طرح استعاره‌شناسی، ما را با یک نظریه جدید در باب استعاره مواجه نمی‌کند، بلکه او سخن از پارادایم‌هایی برای استعاره‌شناسی می‌کند؛ بنابراین در اینجا با نظریه‌ای در میان نظریه‌ها روبه‌رو نیستیم، بلکه با ساختار پارادایمی مواجه می‌شویم که امکان فهم استعاره را فراهم می‌کند. فهم پارادایم‌های استعاره‌شناسی زمانی میسر است که ما با مفهوم استعاره مطلق درگیر شویم. بلومبرگ، نخستین استعاره مطلق فلسفه را نزد هراکلیتوس می‌یابد؛ زیرا هراکلیتوس اندیشه را به‌مثابه آتش می‌داند، نه فقط به این دلیل که آتش نزد هراکلیتوس عنصری الهی است، بلکه بدین سبب که آتش دارای این کیفیت است که بیگانه را جذب کند و آن را به خویشتن مبدل سازد (blumenberg, 2020, p. 254)؛ بنابراین استعاره مطلق از آغازگاه فلسفه قابل رهگیری است و می‌تواند تاریخ فکر بشری را نمایان سازد.

و تس که از شارحان بلومبرگ است، اظهار می‌دارد که بلومبرگ در استعاره‌شناسی خود به‌دنبال آموزه‌ای در باب تصاویر است. انسان برای وجود انسانی خویش و عالم به خلق این تصاویر می‌پردازد، اما بلومبرگ در اینجا به‌دنبال این نیست که در پس این تصاویر چه چیزی نهفته است، بلکه در پی نقش و کارکرد این تصاویر در فرایند تاریخی مفاهمه انسان در باب خویشتن و عالم است. او استعاره‌ها را همچون ابزارهایی کمکی برای انسان می‌داند که او را قادر می‌سازد تا از عهده خود و عالم برآید. به‌عنوان مثال، بلومبرگ، نور و برهنگی

را استعاره‌هایی برای حقیقت، دریانوردی را استعاره‌ای برای جریان عمر آدمی و ساعت و ماشین را استعاره‌هایی برای واقعیت می‌داند و درباره هر کدام به پژوهش می‌پردازد. بلومبرگ به سه کارکرد برای استعاره قایل است: ۱. در سنت درسی فلسفه، پرسش از معنای استعاره در ذیل خطابه بررسی می‌شود. در این کارکرد، استعاره‌ها به‌عنوان آرایه‌های کلام در زمره زینت‌هایی برای افزایش گیرایی خطابه هستند. این نوع استعاره‌ها به‌دنبال تأثیر بر بینندگان و شنوندگان هستند. استعاره در این معنا، چیزی را بیان نمی‌کند که نتوان آن را به‌نحو نظری و مفهومی بیان کرد. ۲. کارکرد دوم استعاره، فهم آن به‌عنوان پیش‌مفهومی نادقیق یا صورت اندیشه‌ای ناروشن است. در این نگاه، استعاره به‌گونه‌ای مبهم خبر از چیزی می‌دهد که فلسفه و علم به‌نحو دقیق‌تری بیانش می‌کنند؛ بنابراین استعاره همچون مرحله گذار از میتوس به لوگوس است. در این نگاه حذف استعاره مطلوب است. دکارت در کتاب *گفتار در روش در پی چنین آرمانی است*. در این رویکرد استعاره‌ها همچون ته‌مانده‌ها و مراحل اولیه، فهم می‌شوند. بلومبرگ در مقابل این رویکرد تحقیرآمیز، استعاره‌ها به‌عنوان صورتی تحویل‌ناپذیر از اندیشه ارج می‌نهد. ۳. رویکرد سوم مسیر تاریخ دفاع از استعاره‌ها در مقابل کم‌ارج شمردن آن است. این مسیر با ویکو آغاز می‌شود و با هامان، نوالیس، برادران شلگل، نیچه و کاسیرر ادامه می‌یابد تا به بلومبرگ می‌رسد و از او فراتر می‌رود. در این رویکرد، استعاره‌ها ته‌مانده‌هایی صرف نیستند که مفاهیم منطقی را جایگزینشان کنیم، بلکه در حکم اجزای اصلی زبان فلسفی هستند؛ بنابراین استعاره‌ها واجد معنای غیرمفهومی مختص خودشان هستند که بسط‌دهنده گزاره است. بلومبرگ این تصاویر زبانی را استعاره‌های مطلق می‌نامد (وتس، ۱۳۹۳، ص ۲۳-۲۶).

ما در فکر فلسفی با پرسش‌هایی بنیادین درگیر می‌شویم نظیر حقیقت چیست؟ زمان چیست؟ جهان چیست؟ می‌توان استعاره‌های مطلق را همچون پاسخ‌های ناگفته‌ای به این پرسش‌ها توصیف کرد. آنچه استعاره‌ای را مطلق می‌سازد مقاومت آن در برابر ترجمه شدن به روشنی مفهومی و سرسختی‌اش در برابر اصطلاح تک‌معنایی است. استعاره‌های مطلق، ایده‌های شبه‌مفهومی با چنان نامعینی‌ای هستند که اگر در موقعیت فاعلی یک جمله قرار گیرند و به‌دنبال آن یک فعل ربطی بیاید، نمی‌توانند استعاره‌هایی در پی خود نکشانند. تعریف ناگفته یک استعاره مطلق اندکی متناقض است؛ استعاره مطلق یعنی آنچه که نمی‌توان

به عنوان مفهوم منتقل کرد. این البته مستلزم فرضیاتی درباره مفاهیم است. در این زمینه سودمند است که تمایز کانت میان «مفاهیم» (Begriffe) و «ایده‌ها» (Ideen) را به یاد آوریم؛ مفاهیم به فاهمه (Verstand) و ایده‌ها به عقل (Vernunft) نسبت داده می‌شوند. به زبان کانت، مفاهیم تنها زمانی «واقعیت‌ابژکتیو» دارند که به نوعی بتوانند ابژه ممکن شهود باشند. بنابراین مفاهیم واقعیت‌ابژکتیویشان را تنها از طریق تجربه ممکن یا «شهود» به دست می‌آورند. ایده‌ها را اما نمی‌توان مشمول همین الزام ساخت؛ زیرا به هیچ وجه شهودی مناسب برای آن‌ها قابل تخصیص نیست. از این رو ایده‌ها واقعیت‌ابژکتیو ندارند چون بنیاد شهودی ندارند، اما این به معنای آن نیست که هیچ واقعیتی ندارند، بلکه می‌توان گفت «واقعیت» آن‌ها گونه‌ای دیگر است نسبت به آنچه به مفاهیم نسبت داده می‌شود. به نظر می‌رسد بلومبرگ با این سخن کانتی همدل است که «مفهوم توان انجام همه آنچه عقل می‌طلبد را ندارد» (Rasmussen, 2009, p. 28). میراث اندیشه کانت خود را در ایده بلومبرگ درباره استعاره‌های مطلق به خوبی نشان می‌دهد. بلومبرگ در کتاب *پارادایم‌هایی برای استعاره‌شناسی* به صراحت به «نقد قوه حکم» ارجاع می‌دهد؛ به خصوص به بند ۵۹ که سخن از نیاز تمثیلی عقل بشری می‌کند. به نظر کانت، گونه‌هایی از استعاره وجود دارد که او با به کارگیری زبان عصر خود، آن‌ها را نماد می‌نامد. نمادها با این مشخصه شناخته می‌شوند که چیزی را ابراز می‌کنند که هیچ شهود حسی مناسبی برای آن قابل تخصیص نیست یا حتی چیزی را ابراز می‌کنند که شاید هرگز شهودی متناظر آن وجود نیابد. دقیقاً همین نظر است که به زعم کانت سزاوار یک بررسی عمیق‌تر است و همین امر در استعاره‌شناسی بلومبرگ دنبال می‌شود. اصطلاح «نمادین» که کانت به کار می‌برد با نظر بلومبرگ درباره «استعاره‌های مطلق» متناظر است. به نظر کانت، از این نظر که خدا ابژه تجربه ممکن نیست، همه معرفت ما درباره خدا نمادین است. این نظرگاه در اینجا اهمیت خاصی دارد؛ چنانکه بلومبرگ اشاره می‌کند با یک مفهوم «یا به قول کانت یک ایده» روبه‌رو هستیم و هیچ شهود ممکن متناسبی برای آن نمی‌تواند ارائه شود. از همین رو واقعیت‌ابژکتیو خداوند به هیچ روی قابل اثبات نیست، اما این به معنای فقدان واقعیت این ایده نیست، بلکه با ایده‌ای سروکار داریم که در صورت وجود، واقعیت خود را از طریق فرایند خود عقل به دست می‌آورد. کانت بارها تلویحاً نشان می‌دهد که عقل دارای منافع و مطرح‌کننده پرسش‌هایی است که از

محدوده صلاحیت فاهمه بیرون می‌افتد. همین منافع و پرسش‌ها را استعاره‌های مطلق حفظ می‌کنند؛ به این صورت که برای آن‌ها پاسخ فراهم می‌کنند؛ (Ibid, p 4.6) بنابراین آنچه که فاهمه قادر به صورت‌بندی و توضیح آن نیست، به مدد عقل ممکن می‌شود. استعاره‌های مطلق امکان پاسخ‌هایی را فراهم می‌کنند که از صلاحیت فاهمه بیرون است.

بلومبرگ استعاره‌های مطلق را مشخصه بارز آن تصاویر زبانی می‌داند که دارای محتوای معناشناختی هستند که از دسترس قدرت بیان زبان مفهومی و عینیت‌بخش فلسفه و علم خارج است. از نظر او، حیثی از امر استعاری غیرمفهومی وجود دارد که قابل ترجمه به امور منطقی مفهومی نیست. استعاره‌های مطلق در پی پاسخ به پرسش‌های برتر و انکارناپذیری هستند که زیر بار هیچ تبیین علمی نمی‌روند. بلومبرگ این پرسش‌ها را به پرسش‌های نظری در باب «تمامیت» و پرسش‌های عملی در باب «جهت‌گیری» تقسیم می‌کند. کارکرد نظری آن‌ها گشودن افق‌های تام است. استعاره‌های مطلق سبب می‌شوند تا تصویری از تمامیت واقعیت پدید آید. به‌عنوان مثال تصور کردن واقعیت به‌مثابه دولت‌شهر، موجود زنده، تئاتر و ساعت، از جمله این تصاویر از عالم است. این استعاره‌ها مدعی توصیف جزئی واقعیت نیستند، بلکه دعوی آن‌ها به حضور در آوردن تمامیت عالم است. کارکرد عملی آن‌ها این است که به‌مثابه الگویی برای جهت عمل می‌کنند. جزء محتوای استعاره‌های مطلق، ارزش‌گذاری‌ها هستند که به انتظارات، شوق‌ها و نویدی‌ها و غیره مجال ظهور می‌دهند. استعاره‌های مطلق هم بازنمایی می‌کنند و هم جهت می‌دهند. بلومبرگ برای روشن ساختن کارکرد نظری بازنمایی و کارکرد عمل‌گرایانه استعاره‌های مطلق در جهت‌گیری دو مثال می‌زند. یک مثال از رواقیان و مثال دیگر از اپیکوریان. رواقیان برای توضیح کائنات فیزیکی از استعاره مطلق «کاسموس» استفاده می‌کنند که به‌معنای «زینتی خوش‌انظام» است. کارکرد نظری آن، این است که تمامیت فاقد شیئیت واقعیت، قطعه زیوری تمام و کمال است. کارکرد عملی آن، این است که این قطعه زیور سزاوار نگرستن از سر تحسین است و چه‌بسا که دلیل آمدن انسان به عالم این بوده باشد تا این نظم آراسته، یعنی عالم طبیعت را نظاره کند. در مقابل، اپیکوریان اتمیست، عالم را متشکل از تعداد نامتناهی اتم‌ها می‌دانند که در جریان حرکتشان به هم می‌پیوندند و از یکدیگر جدا می‌شوند. مجموعه به‌هم‌پیوسته اتمی عالم یک استعاره مطلق است. کارکرد نظری آن، این است که

بی‌ارزش و بی‌تفاوت بودن طبیعت در برابر فرایندهایی که درون آن در جریان است را نشان می‌دهد. کارکرد عملی آن این است که عالم نه امری الوهی است و نه مخلوق، بلکه صرفاً امری طبیعی است. در اینجا طبیعی بودن در معنایی استعاری، به معنای میرا بودن از خدایان هراس‌انگیز است. در نزد اپیکوریان، عالم، اقتضای تماشای از سر تحسین را ندارد، بلکه چیزی است که باید از سر بی‌اعتنایی با آن برخورد کند. علاوه بر آنچه گفته شد می‌توان از این مثال‌ها برای استعاره مطلق نام برد: عالم، تاریخ، زندگی، من و زمان. همه این موضوعات از محدوده امکان شناخت فراتر می‌روند و خارج از توان آن‌اند (وتس، ۱۳۹۳، ص ۲۷-۳۱).

بلومبرگ به اجتناب‌ناپذیر بودن استعاره‌های مطلق پایبند است؛ چرا که پرسش از تمامیت و جهت‌یابی همچنان مطرح است. در دوران سطره مابعدالطبیعه، استعاره‌ها به‌نحو تحت‌اللفظی فهمیده می‌شدند، اما با رو به زوال نهادن مابعدالطبیعه، استعاره دوباره به جایگاه خودش بازگشت. کاربرد استعاره به‌عنوان یکی از دستاوردهای اصیل فهم روابط، در مرتبه‌ای پایین‌تر از مابعدالطبیعه و برتر از علم قرار دارد و مجال می‌دهد تا چیزی ظهور کند که نه می‌توان آن را اثبات کرد و نه ابطال و الزام‌آور بودنش از این راه به دست می‌آید که فراخور مقتضیات تمامیت و جهت‌یابی است (همان، ص ۳۲).

بعد از تحلیل مفهوم استعاره‌شناسی و استعاره مطلق نزد بلومبرگ حال باید به‌سراغ مصداق آن برویم. بلومبرگ در این باره استعاره نور را کاویده است. او در مقاله‌ای به تحلیل نور به‌عنوان استعاره‌ای برای حقیقت می‌پردازد و ویژگی‌ها مهمی را برای استعاره نور برمی‌شمارد.

در قوت بیانی و ظرفیت لطیف دگرگونی، استعاره‌های نور همتایی ندارند. از همان آغاز، تاریخ مابعدالطبیعه از این خصایص بهره جسته است تا به غایت نهایی خویش، که دیگر در مقولات مادی قابل ادراک نیست، ارجاعی درخور و بایسته دهد. بارها و بارها، این رمز برای آشکار ساختن آن که مفهوم «وجود» بسی فراتر است از انتزاعی تهی که بتوان آن را چون کلی‌ترین محمول حقیقی از موجودات استنتاج کرد، به کار رفته است. نسبت وحدت با کثرت، مطلق با مشروط و مبدأ و سرچشمه با مراتب فرود، همه در اینجا گونه‌ای «نمونه» یا «الگو» یافته‌اند. به احتمال زیاد، مفهوم «نور» در اصل به برداشتی دوگانه‌انگارانه از جهان

تعلق داشته است؛ چنان‌که بخش دوم منظومه پارمنیدس (راه گمان) این امر را برای ما گواهی می‌دهد (و بنا بر گزارش ارسطو، برای فیثاغوریان نیز چنین بوده است). نور و تاریکی، همچون آتش و خاک، از اصول نخستین و بنیادین‌اند. ستیز میان آن‌ها به این آگاهی می‌انجامد که «هستی» امری تضمین‌شده نیست و «حقیقت» نیز بدیهی و خودآشکار نمی‌باشد، اما این نکته که پارمنیدس این دوگانگی را در بخش دوم منظومه‌اش جای می‌دهد، خود نشانه‌ای است از امکان فراروی از آن؛ چراکه این دوگانگی به حوزه دوکسا (گمان و پندار) تعلق دارد. پارمنیدس در کانون اثر خویش، دوگانگی هستی و نیستی، حقیقت و نمود، نور و تاریکی را از ریشه برمی‌کند: هستی وجود دارد نه از آن‌رو که «نیستی» نیست (زیرا اگر نیستی ضرورت می‌یافت، برای هستی نیز لازم می‌بود) و نور، در ذات خویش، به‌راستی در برابر تاریکی تعریف نمی‌شود، بلکه در حقیقت نور، تاریکی محور و درهم‌شکسته می‌گردد. از این‌رو، افلاطون نخستین کسی نبود که مفاهیم «هستی»، «حقیقت» و «نور» را از وابستگی دوگانه‌انگارانه به متقابلشان رها ساخت. باین‌حال افلاطون نخستین کسی بود که با به‌کارگیری استعاره‌های نور نشان داد این «دوپاره‌سازی» در خود واجد چیزی است که می‌توان آن را «طبیعت‌مندی پیوند هستی و حقیقت» نامید (blumenberg, 1993, p. 31-32).

آنچه بلومبرگ برای ما تبیین می‌کند امکانات نظری و عملی را برای بازخوانی مفهوم نور در فلسفه سهروردی فراهم می‌کند. امکاناتی که نمی‌توان از فلسفه سهروردی و خوانش‌های رایج از او، از جمله خوانش صدرایی برداشت کرد. در ادامه به سه مورد از این بازخوانی‌ها اشاره می‌کنیم:

#### ۱. نور: استعاره‌ای برای گسست و پیوست

بلومبرگ نور را به‌عنوان استعاره‌ای برای حقیقت مورد تحلیل قرار می‌دهد. در سنت غالب فلسفی از زمان ارسطو، مفهوم وجود به کانون بحث از حقیقت مبدل شد؛ لذا پرسش از وجود همانا پرسش از حقیقت تلقی شد. بلومبرگ این سنت را به چالش می‌کشد و بیان می‌کند که تحلیل تاریخ فلسفه به مدد مفاهیم بر این گمان استوار است که تاریخ فلسفه با عبور از میتوس به لوگوس، با جهان اسطوره و داع کرده است؛ حال آن‌که چنین نیست! میتوس در شمایی جدید و به شکل استعاره در عالم فلسفی وارد شده است. بلومبرگ نور

را یکی از این امکانات می‌داند که قادر است به‌عنوان استعاره مطلق در فلسفه وارد شود؛ بنابراین نور به‌مثابه استعاره مطلق، قادر است تا تمامیت و جهت‌یابی را نمایان کند. نور در عین حال که نمایانگر گسست از مفهوم وجود است، اما در عین حال در پیوست با آن در تلاش است تا از آن فراتر رود. بنابر خوانش بلومبرگ، سهروردی با تکیه بر مفهوم نور امکانات جدید نظری و عملی را فراهم می‌کند. امکاناتی که چه‌بسا در فلسفه سهروردی به تمامیت ظهور نیافتند.

از منظر بلومبرگ طرح مسئله نور به‌جای وجود نشان می‌دهد که برای بحث از واجب‌الوجود به‌مثابه امری که تمامیت هستی را نمایندگی می‌کند، بهره‌گیری از مفهوم وجود کفایت نمی‌کند و لازم است که از استعاره مطلق مدد گرفته شود. استعاره مطلق نور، در عین این‌که در قالب نورالانوار از واجب‌الوجود سخن می‌گوید، آن را به مفهوم صلب فلسفی بدل نمی‌کند و پیوند آن را با تلقی ادیان ابراهیمی از خداوند، مستحکم می‌سازد. برطبق این نظرگاه آیه نور در قرآن نیز همچون ارجاعی به واجب‌الوجود تلقی می‌شود.

سهروردی برای توضیح ارتباط میان مراتب مختلف هستی، از دو اصطلاح قهر و محبت بهره می‌گیرد. براساس نظر بلومبرگ قهر و محبت همچون دو استعاره فهمیده می‌شوند که می‌توانند پیوند میان مراتب مختلف هستی را برقرار سازند و پیوند میان انوار را توضیح دهند. این دو استعاره در پیوند با استعاره مطلق نور، مراتب تشکیک در هستی را توضیح می‌دهند. مراتب عالی نور و مراتب سافل نور از طریق رابطه قهر و محبت به یکدیگر پیوند می‌خورند. دو استعاره قهر و محبت در عین حال نور را همچون موجودی زنده نمایان می‌کنند و کارکرد استعاری آن را بسط می‌دهند.

## ۲. کارکرد عملی: دیالوگ میان سنت‌ها

کارکرد عملی استعاره مطلق همانا جهت‌یابی است. عقل در اندیشیدن نیاز به جهت‌یابی دارد تا به مدد آن افق‌های جدیدی برایش گشوده شود. در نظر بلومبرگ استعاره مطلق نور دارای وجه جهت‌یابی است. این استعاره ما را به جهت‌های مختلفی می‌کشاند و سنت‌های مختلف را به هم پیوند می‌زند. همان‌گونه که پیش از این بیان شد ارزش صدق استعاره‌های مطلق، گفتمانی نیست، بلکه عملی است؛ یعنی آن‌ها انتظارات، کنش‌ها، آرزوها، امیدها، بی‌تفاوتی‌ها و منافع معینی را تحریک و سامان‌دهی می‌کنند. یکی از آرزوهایی که استعاره

مطلق نور تحریک می‌کند، اشتیاق به پیوند میان سنت‌ها است. نور قادر است تا سنت‌های ایرانی و یونانی و اسلامی را به هم پیوند بزند. استعاره نور هم‌زمان ما را به‌یاد افلاطون و تمثیل غار، آیه نور در قرآن کریم و ستایش میترا و خورشید در دین زرتشتی می‌اندازد و ما را تحریک می‌کند که به نسبت آن‌ها بیندیشیم و از خاستگاهشان سخن بگوییم. از نظرگاه بلومبرگ، ارجاعات پراکنده سهروردی به سنت‌های گوناگون، برخاسته از میلی است که استعاره مطلق نور به‌نحو عملی برمی‌انگیزاند.

### ۳. بازخوانی میتوس در لوگوس

بلومبرگ استدلال می‌کند که میتوس در فلسفه محو نمی‌گردد، بلکه به شکل جدیدی یعنی استعاره بازتولید می‌شود. میتوس در عصر لوگوس امتداد می‌یابد. بنابر خوانش بلومبرگ، داستان‌های رمزی سهروردی نمونه‌ای بارز از باقیمانده‌های میتوس است. سهروردی در داستان رستم و اسفندیار و ماجرای کور شدن اسفندیار، بیان می‌کند که اسفندیار نه با تیر، بلکه به‌سبب بازتاب نور کور شد و گمان کرد که تیر خورده است. در نگاه بلومبرگ، در دوران لوگوس ما به بازخوانی و بازآفرینی میتوس می‌پردازیم و آن‌ها را در قالب استعاره‌های مطلق بازآفرینی می‌کنیم. اسطوره رستم و اسفندیار نمونه‌ای بارز از میتوس است که در عصر لوگوس امتداد یافته است، اما این باقی‌ماندن نیازمند بازآفرینی است. براساس نگاه بلومبرگ، روایت سهروردی از داستان رستم و اسفندیار از یک‌سو آن داستان را بازآفرینی می‌کند و از سوی دیگر آن را با استعاره مطلق نور پیوند می‌زند. در اینجا می‌بینیم که اسطوره رستم و اسفندیار در بازآفرینی جدیدش در نسبت با استعاره نور صورت‌بندی می‌شود. در نگاه بلومبرگ این‌گونه روایت‌ها نمونه‌ای از بقای میتوس در عصر لوگوس است، البته در قالب و روایتی جدید.

در انتها باید تأکید کنیم که بازخوانی سهروردی به مدد استعاره‌شناسی بلومبرگ به ما امکان می‌دهد تا فلسفه سهروردی را در افق معاصر مورد تأمل قرار بدهیم. سهروردی فیلسوفی از دوران اسکولاستیک است؛ لذا تأمل فلسفی درباره او در آینه معاصرت، زمانی میسر است که اندیشه او را به محک مسائل عصر جدید بزنیم. طرح استعاره‌شناسی بلومبرگ نتیجه بحرانی است که در فلسفه معاصر مطرح شده است و درعین حال امکانی را برای بازخوانی فلسفه‌های اسکولاستیک فراهم می‌کند.

## ۴. بازخوانی وحدت و کثرت

سهروردی برای اشاره به ذات احدیت از اصطلاح نورالانوار استفاده می‌کند، اما پرسش اینجاست که چرا برای این کار با تکیه بر ادبیات عرب، از (ال) استفاده نمی‌کند و اسم (النور) را به کار نمی‌برد؟ از نگاه بلومبرگ، نورالانوار همچون استعاره مطلق فهمیده می‌شود. کارکرد نظری آن، این است که در نسبت میان وحدت و کثرت عالم، یکی را به نفع دیگری کنار نمی‌زند. در این عبارت در عین این‌که وحدت وجود دارد و اشاره به ذات احدیت است، اما کثرات نیز در این اصطلاح، لحاظ شده‌اند. به عبارت دیگر، کثرت عالم همچنان در این عبارت حضور دارد و به نفع وحدت کنار گذاشته نشده است. همچنین از طرف دیگر فیضان مداوم فیض الهی را نشان می‌دهد؛ زیرا نور در عالم، به‌طور مداوم در حال تابش است.

## ۵. عقل سرخ: آمیزه نور و ظلمت

سهروردی «عقل سرخ» را همچون پیرمردی جوان‌نما تصویر می‌کند که سالک با آن همراه می‌شود. به بیان بلومبرگ، عقل سرخ یک استعاره است که کارکرد عملی دارد. در این داستان تأکید می‌شود که سرخی چهره و محاسن پیر، ناشی از این است که در چاه سیاه انداخته شده است، حال آن‌که او پیری نورانی است. آن پیرمرد رنگ خود را با شفق اول شام یا آخر صبح که سرخ می‌نماید مقایسه می‌کند؛ بنابراین رنگ سرخ او ناشی از آمیزش سپیدی و سیاهی است. در اینجا استعاره عقل سرخ به آموزه‌ای گنوسی ارجاع می‌دهد که انسان را همچون نوری که در عالم مادی اسیر شده، تصویر می‌کند. رنگ سرخ در ترکیب «عقل سرخ» نشانگر سفیدی و سیاهی توأمان است. این استعاره جایگاه خرد انسان در عالم را تصویر می‌کند. خردی که دارای منشأ نورانی و الهی است، اما در عین حال مشوب به سیاهی و ظلمت این جهان مادی است. استعاره عقل سرخ در پی تصویر کردن وضع خاص انسان در این جهان است که سالک راه حقیقت با توسل به آن به درجات بالاتر نائل می‌شود.

## نتیجه‌گیری

اهمیت سهروردی در تاریخ فلسفه این است که استعاره نور را به کانون فلسفه خود تبدیل

می‌کند و آن را به تمام حوزه‌های هستی‌شناسی و جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفه تسری می‌دهد، اما مسئله این است که درک این سویه از فلسفه نوری سهروردی در دوران معاصر با مشکل روبه‌رو می‌شود. پس از کانت و گسست فلسفی که او ایجاد کرد، فلسفه‌های اسکولاستیک از درجه اعتبار ساقط شدند. تمام تلاش فلسفه‌های اسکولاستیک در جهت اثبات وجود خداوند و صفات او بود. در تمامی این فلسفه‌ها خداوند از رهگذر مفاهیم اثبات شد. بلومنبرگ با تکیه بر این نگاه کانتی به طرح استعاره مطلق پرداخت. در غیاب طرح مفاهیم، تمامیت چگونه باید مطرح گردد؟ جهت‌یابی عقل در اینجا به کدام سمت و سو می‌رود؟ سهروردی گرچه از طرح مفاهیم خالی نیست، اما یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها در دوران اسکولاستیک، برای درانداختن رمز و عبارات رمزی است. سهروردی با بحث از رمز تلاش می‌کند تا فکر دینی را به فکر فلسفی پیوند بزند. اسطوره‌های دینی و فلسفه از نظام مشروعیت متفاوتی برخوردارند، اما از حیث کارکردی با یکدیگر پیوند برقرار می‌کند. این پیوند با طرح بحث از طریق مفاهیم قابل بیان نیست، بلکه بیان رمزی است که می‌تواند این دو جهان فکری را به هم پیوند بزند.

در خوانش رایج از سهروردی، فلسفه او از طریق مفاهیم توضیح داده می‌شود و وجه استعاری آن به کلی غایب می‌گردد. خوانش صدرایی از طرفی موجب شد که فلسفه سهروردی در صورت دیگری، امتداد یابد، اما از طرف دیگر، آن‌ها در سیطره مفاهیم گرفتار کرد. بایسته است که در دوران معاصر با تکیه بر پارادایم‌های جدید، به امکانات نوینی در این باره بیندیشیم. هدف این خوانش، امکان معاصریت سهروردی است. براساس نظرگاه بلومنبرگ، طرح استعاره مطلق نور در فلسفه دوران اسکولاستیک، همچون تلاشی برای رهایی از سیطره نگاه ارسطویی است. در پرتو بهره‌گیری از استعاره مطلق نور، در ساحت نظری، تمامیت‌هایی نظیر خداوند و جهان هستی قابل بیان می‌گردند و در ساحت عملی، امکان جهت‌یابی جدیدی میسر می‌شود؛ جهتی که پیش از آن به نظر ناممکن بود.

می‌توان بیان کرد که فلسفه سهروردی به یک اعتبار نابهنگام بود. او توانست به صورتی از فلسفه دست یابد که در آن زمان، امکان توضیح نظری نداشت؛ لذا فلسفه صدرایی که مطابق منطق دوران بود توانست بر سریر فلسفه در ایران زمین بنشیند و به یگانه خوانش ما از فلسفه سهروردی مبدل شود، اما در دوران مدرن نوع نگاه به استعاره دگرگون شد و

امکانی را برای فهم جدید از فلسفه سهروردی گشود. براساس نگاه بلومبرگ، استعاره نور از حیث نظری همچون استعاره‌ای برای گسست و پیوست و از حیث عملی همچون دیالوگ میان سنت‌ها است. در داستان‌های رستم و اسفندیار و داستان عقل سرخ، با بازخوانی میتوس در لوگوس و آمیزش نور و ظلمت مواجه هستیم. همه این خوانش‌ها، که براساس استعاره‌شناسی بلومبرگ است، با بازخوانی نور در فلسفه سهروردی، امکانی را برای معاصرت سهروردی فراروی ما می‌گشاید.



## منابع و مأخذ

- ابن سینا، الشیخ الرئيس (۱۹۰۸ م). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، مصر: مطبعة هندیه.
- ارسطو (۱۹۴۸). *نامه ارسطوطالیس درباره هنر شعر*، مترجم سهیل افنان، لندن: ناشر لوزاک و کمپانی ال. تی. دی.
- اسمیت، ویلیام (۱۳۸۷). «شکل‌گیری یک کتاب درسی (شکل‌گیری یک کتاب درسی بلاغت در قلمرو فرهنگ اسلامی)»، مترجم ناصرقلی سارلی، پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی، ش ۱۹ ISC، صص ۳۲-۵۱.
- التستری (۱۴۲۵ ق). *تفسیر القرآن العظیم*، حقه طه عبدالرئوف سعد و حسن محمد علی، الطبعة الاول، دارالحرم للتراث.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵). *حکمت خسروانی*، تهران: نشر وایا.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۶). *شرح رسائل فارسی سهروردی*، تهران: انتشارات سوره مهر.
- السلمی (۱۴۲۱ ق). *حقائق التفسیر القرآن العزیز*، تحقیق سید عمران، الجزء الثاني، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲ ق). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کوربن، ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳ ق). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کوربن، ج ۲، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳ ق). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات*، تصحیح دکتر مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، نشر حق یاوران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۴۲۷ ق). *التنقیحات فی اصول الفقه*، حقه دکتر عیاض‌بن نامی السلیمی، مکتبه الرشد ناشرون.
- السید شیخون، محمود (۱۴۱۵ ق). *الاستعاره نشأتها و تطورها*، الطبعة الثانية، دارالهدایه للطباعه و النشر و التوزیع.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۹). *شهاب‌الدین سهروردی: بنیان‌گذار مکتب اشراق*، مترجمان دکتر یوسف

شاقول و سیما نوریخس، انتشار یافته در کتاب: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج دوم، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، جمعی از مترجمان، ویراستار سید مصطفی شهرآیینی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). *المنطقیات*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، قم. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۶). «مطالعه موردپژوهانه در نوآوری شیخ اشراق در منطق المشارع و المطارحات (به بهانه تصحیح منطق المشارع و المطارحات)»، نشریه آینه میراث، ش ۳۹.

قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۰). شرح حکمة‌الاشراق، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک‌گیل.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۹، چ ۶، تهران: انتشارات صدرا، چاپ ششم.

ملاصدرا (۱۳۹۲). *تعلیقات بر شرح حکمة‌الاشراق*، بخش الهیات، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نصر، سید حسین (۱۳۸۶). سه حکیم مسلمان، مترجم احمد آرام، تهران: انتشارات امیرکبیر. وتس، یوزف (۱۳۹۳). *درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ*، ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصری، تهران: نشر چشمه.

هاوکس، ترنس (۱۳۷۷). *استعاره*، مترجم فرزانه طاهری، تهران: نشر مرکز.

الهروی، محمدشریف (۱۳۶۳). *انواریه*، تصحیح حسین ضیایی، تهران: امیرکبیر.

Amin Razavi, Mehdi (2013). *Suhrawardi and the School of Illumination*, New York Routledge.

Blumenberg, Hans (1993). Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation." *In Modernity and the Hegemony of Vision*, edited by David Michael Levin, 30–86. Berkeley: University of California Press.

Blumenberg, Hans (2020). *History, Metaphors, Fables*; A Hans Blumenberg Reader, translated by Hannes Bajohr, Florian Fuchs, and Joe Paul Kroll, Ithaca and London, Cornell University Press.

Rasmussen, Ulrik Houliind (2009). "The Memory of God. Hans Blumenberg's Philosophy of Religion", København.

Walbridge, John (2001). *The Wisdom of the Mystic East\_ Suhrawardi and Platonic Orientalism*.

## References

- al-Fārābī (Abū Naṣr) (1408). *al-Mantiqīyāt*. Ed. Mohammad-Taqī Dāneshpazhūh. Qom. (in Arabic)
- al-Harawī (Muḥammad Sharīf al-Harawī) (1363). Sh. *Anvārīyah*. Ed. Ḥossein Ziyā'ī. Tehran: Amīrkabīr. (in Persian)
- al-Salmī (1421). *Ḥaqā'eq al-tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*. Ed. Seyyed Imrān. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- al-Sayyid Shaykhūn, Maḥmūd (1415). *Al-isti'ārah: Nash'atuhā wa tatawwuruhā*. 2nd ed. Dar al-Hidāyah l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. (in Arabic)
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (1372). q. *Majmū'at musannafāt Shaykh al-Isḥrāq*. Ed. & introd. Henry Corbin. Tehran: Anjoman-e Ḥikmat va Falsafeh-ye Irān, vol. 1. (in Arabic)
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (1373). q. *Majmū'at musannafāt Shaykh al-Isḥrāq*. Ed. & introd. Henry Corbin. Tehran: Anjoman-e Ḥikmat va Falsafeh-ye Irān, vol. 2. (in Arabic)
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (1373). q. *Majmū'at musannafāt Shaykh al-Isḥrāq*. Ed. Seyyed Ḥossein Naṣr. Tehran: Anjoman-e Ḥikmat va Falsafeh-ye Irān, vol. 3. (in Persian)
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (1385). *al-Mashāri' wa al-moṭārahāt*. Ed. Maqṣūd Muḥammadī & Ashraf Alīpour. Tehran: Ḥaqq-yāvarān. (in Arabic)
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (1427). *al-Tanqīhāt fī uṣūl al-fiqh*. Ed. 'Iyād ibn Nāmī al-Sulaymī. Riyadh: Maktabat al-Rushd Nashirūn. (in Arabic)
- al-Tustarī (1425). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Ed. Ṭahā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd & Ḥasan Muḥammad 'Alī. Dar al-Ḥaram lil-Turāth. 1st ed. (in Arabic)
- Amin Razavi, Mehdi (2013). *Suhrawardi and the School of Illumination*, New York Routledge.
- Aristotle (1948). *Letter of Aristoteles on the Art of Poetry*. Trans. Suheil Afnan. London: Luzac & Co., Ltd. (in Persian)
- Blumenberg, Hans (1993). "Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation." In *Modernity and the Hegemony of Vision*, edited by David Michael Levin, 30–86. Berkeley: University of California Press.
- Blumenberg, Hans (2020). *History, Metaphors, Fables; A Hans Blumenberg Reader*, translated by Hannes Bajohr, Florian Fuchs, and Joe Paul Kroll, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Dīnānī, Gholām-ḥosayn (1395). *Hekmat-e Khosrowānī*. Tehran: Vāyā. (in Persian)
- Farāmarz Qerāmalakī, Aḥad. Winter (1386). "Motāle'eh-ye morde-pazhūheshī dar nov'āvarī-ye Shaykh al-Isḥrāq dar Mantīq al-Mashāri' wa al-maṭārahāt." *Āyene-ye Mīrāth*, no. 39. (in Persian)
- Hawkes, Terence (1377). Sh. *Metaphor*. Trans. Farzaneh Tāheri. Tehran: Nashr-e Markaz. (in Persian)
- Ibn Sīnā (al-Shaykh al-Ra'īs) (1908). *Tis' Rasā'il fī al-ḥikmah wa al-ṭabī'īyyāt*. Egypt: Maṭba'ah Hindīyya. (in Arabic)
- Moṭahharī, Morteżā (1381). Sh. *Collected Works of Martyr Moṭahharī*, vol. 9. Tehran: Ṣadrā Publishing, 6th ed. (in Persian)
- Mullā Ṣadrā (1392). *Ta'liqāt bar Sharḥ Ḥikmat al-Isḥrāq*, theology section (vol. 4). Ed., trans. & introd. Najafqolī Ḥabībī. Tehran: Bonyād-e Ḥikmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. (in Arabic)
- Naṣr, Seyyed Ḥossein (1386). *Three Muslim Sages*. Trans. Aḥmad Arām. Tehran: Amīrkabīr. (in Persian)

- Quṭb al-Dīn Shīrāzī (1380). Sh. *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Ed. 'Abdallāh Nūrānī & Mahdī Moḥaqqueq. Tehran: Mo'assese-ye Motāle'āt-e Eslāmī, University of Tehran – McGill. (in Arabic)
- Rasmussen, Ulrik Houliind (2009). "The Memory of God. Hans Blumenberg's Philosophy of Religion", København.
- Sajjādī, Sayyed Ja'far (1376). *Sharḥ Rasā'el-e Fārsī-ye Suhrawardī*. Tehran: Soore-ye Mehr. (in Persian)
- Shahrzūrī, Shams al-Dīn Muḥadd (1372). Sh. *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Ed. Ḥossein Ziyā'ī. Tehran: Mo'assese-ye Motāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. (in Arabic)
- Smith, William. Autumn (1387). "The Formation of a Textbook (Formation of a Rhetoric Textbook in the Realm of Islamic Culture)." Trans. Nāserqolī Sārī. *Pazhūhesh va Nevesht-e Kotob-e Dāneshgāhī*, no. 19, pp. 32–51. (in Persian)
- Walbridge, John (2001). *The Wisdom of the Mystic East\_ Suhrawardi and Platonic Orientalism*.
- Wetz, Josef (1393). *Daramadī bar andīshe-ye Hans Blumenberg* (Introduction to the Thought of Hans Blumenberg). Trans. Farideh Farnoudfar & Amir Nasrī. Tehran: Cheshmeh. (in Persian)
- Ziyā'ī, Ḥossein (1389). "Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Bonyān-gozār-e Maktab-e Ishrāq." In *History of Islamic Philosophy*, vol. 2, ed. Seyyed Ḥossein Naṣr & Oliver Leaman; trans. collective; Tehran: Mo'assese-ye Enteshārāt-e Hikmat, pp. 271–318. (in Persian)

