

جایگاه نور در حکمت اشراق

دکتر سید محمدعلی دیباجی *

چکیده

زبان فلسفی شیخ اشراق، زبان نمادها و استعاره‌های اشراقی است. در این میان واژه‌ی نور از ویژگی خاصی برخوردار است. نور و واژه‌ی مقابل آن ظلمت، با ظرفیت معنایی زیاد خود بسیاری از معانی ناظر به خارج و اعتبارات مربوط به آن در فلسفه‌ی رسمی (مشایی) را در خود جای داده است؛ معانی وجود، شیئیت، حقیقت و واقعیت در نور و معانی عدم، امکان، ماهیت و اعراض در ظلمت قابل اندراجند، اما آن چه در این جا مهم است دو مسأله است، اول این که با توجه به دیدگاه مشهور سهروردی - که وجود را از اعتبارات ذهن دانسته - آیا مراد او از نور یک معنای اعتباری (یعنی ساخته‌ی ذهن) است؟ و به همین ترتیب در معنای ظلمت نیز این سؤال تکرار می‌شود؛ دوم این که آیا نور تنها استعاره‌ای ناظر به معنای واقعیات خارجی است یا در مورد فاعل شناسا و جریان شناسایی (یعنی علم) هم به کار رفته است؟

این مقاله ضمن بررسی معانی و کاربردهای نور به این دو مسأله پاسخ گفته است: در پاسخ سؤال نخست این مطلب مورد بحث قرار می‌گیرد که نور نزد سهروردی ظهور واقعیت است و نه تصور یا مفهوم واقعیت. و پاسخ سؤال دوم این است که نور با دو لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد توجه سهروردی بوده و به همین دلیل شناخت (یعنی علم) و فاعل شناسا (یعنی نفس آدمی) هم با همان نور تعریف می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: ۱- نور ۲- فقه‌الانوار ۳- حکمت اشراق ۴- سهروردی

۱. مقدمه

نور واژه‌ای است که به عنوان یک اصطلاح اشراقی، بیشترین فراوانی را در آثار

سهروردی دارد. هم‌چنین وی از نور به عنوان نماد، اشاره و استعاره‌ای در مورد هستی بهره گرفته است. شناخت نور، چنان‌که از تعریف آن برمی‌آید، در نظر اول، امر ساده‌ای است؛ نور آن است که خود روشن و ظاهر بوده، دیگر اشیا را هم روشن و ظاهر می‌سازد. اما با تأمل در این تعریف، مسایلی از قبیل ماهیت نور، رابطه‌ی نورها با یکدیگر، نور در عالم جسمانی و در عالم غیر جسمانی، معنای مقابل نور، نور و ایجاد نورهای دیگر، نور حسی و نور مجرد، رابطه‌ی نور با هستی، رابطه‌ی نور با شناخت، حقیقت عالم انوار، انوار قاهر و انوار مدبّر و... پیش می‌آید که باید دید این فیلسوف نوآور درباره‌ی آن‌ها چه گفته است.

شهاب الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ق) در شرایطی که باید آن را شرایط بحران اندیشه‌ی فلسفی در ایران و اسلام دانست، به احیای تفکر فلسفی و دفاع از آن پرداخت؛ او با اصلاحی که در فلسفه‌ی مشاء انجام داد مدافع فلسفه است و با تأسیس حکمت اشراق، یک فیلسوف مؤسس محسوب می‌شود. در این میان، ادبیات خاص سهروردی نقش ویژه‌ای در هر دو جنبه دارد. بررسی ادبیات فلسفی شیخ اشراق موضوعی است که مجال خاص خود را می‌طلبد، اما نماد نور که شاخص‌ترین واژه از این ادبیات می‌باشد موضوع مورد بررسی در این مقاله است. شناخت نور در حکمت اشراق اساس معرفت محسوب می‌شود؛ سهروردی در کتاب مهم خود، حکمت الاشراق، از این پایه و اساس با نام «علم الانوار» یاد کرده (۶، ص: ۱۰) و در آخر کتاب بزرگ *المشارع والمطارحات* (۷، ص: ۵۰۵) آن را «فقه الانوار» نامیده است. نورشناسی در این مقاله، تفسیری است بر علم الانوار و فقه الانوار با اشاره بر جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نور.

به این نکته باید توجه داشت که چون اساس حکمت اشراق بر پایه‌ی نور است و نور مقسم واقعیات محض و قسیم کل واقعیت است؛ بنابراین چه‌بسا مراد از نورشناسی، تمام حکمت اشراق باشد. اما شناختی که در این جا مورد بحث است، شناخت نور از جهت معنا و اصطلاح و جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. پس نورشناسی می‌تواند دو معنای عام و خاص داشته باشد؛ معنای عام آن همه‌ی حکمت اشراق و معنای خاصش شناخت آن اصطلاحی است که از جنبه‌ی هستی‌شناختی به واقعیت اشاره دارد و از جهت معرفت‌شناختی به علم.

۲. تعریف نور و ماهیت آن

سهروردی در مقاله‌ی اول از بخش دوم کتاب *حکمت الاشراق* می‌گوید: «اگر در هستی چیزی باشد که نیازمند تعریف و شناخت نباشد، امری است ظاهر و روشن؛ و چیزی

روشن تر از نور نیست، پس نور بی‌نیازترین چیزها از تعریف است» (۶، ص: ۱۰۶). هم‌چنین «نور ظاهر برای خود و ظهوردهنده‌ی غیر خود است؛ بنابراین روشن‌ترین امور از همه‌ی چیزهایی است که [روشن‌اند، چراکه] روشنی و ظهور آن‌ها امری زاید بر ذات آن‌هاست» (همان، ص: ۱۱۳).

در این‌جا مشخص است که نور امری بدیهی، بلکه بدیهی‌ترین امور دانسته شده است. شاید بدون تردید، همگان در ابتدا با شنیدن واژه‌ی نور، به نور حسی بیندیشند. اما مسلّم است که مراد سهروردی از نور صرفاً نور محسوس و مادی نیست؛ چه این‌که حتی نور مادی هم در همه‌ی انواع خود محسوس نیست و اساساً از نظر دانش نورشناسی،^۱ نور محسوس فقط بخش کوچکی از خانواده‌ی نور (یعنی انواع امواج رادیویی، امواج الکترومغناطیک، نورهای نامرئی، اشعه‌های ایکس، گاما و ...) است.

حقیقت این است که سهروردی کلمه‌ی نور را به عنوان یک استعاره‌ی چندوجهی در معنای واژگانی چون واقع، وجود، هستی و امثال آن به کار برده است؛ او - چنان‌که در حکمت‌الاشراقی گفته است - منظورش از نور نه معنای مجازی آن، یعنی واضح و آشکار، و نه فقط معنای نور محسوس، هیچ‌کدام، نیست، اگرچه معنای مجازی هم سرانجام به همان نور برگشت دارد و نور محسوس هم به عنوان نور عارض، یکی از انواع نورهاست. او می‌گوید: شیء تقسیم می‌شود به نور و غیر نور، و نور هم به نور مجرد و نور عارض؛ از طرف دیگر، غیر نور به جوهر غاسق (یعنی جسم) و هیئت ظلمانی (یعنی عرض) منقسم می‌گردد (همان، ص: ۱۰۷).

مراد از نور در فلسفه‌ی سهروردی، خداوند و تمام موجودات مجرد، یعنی فرشتگان و نفس ناطقه‌ی آدمی است؛ این‌ها موجوداتی هستند که نور محض محسوب می‌شوند. اما نور محسوس نوری است عارض که در اجسام حاصل می‌شود. این نور البته اشرف از جسم است و بنابراین نمی‌تواند از اجسام برآمده باشد، چراکه اگر این‌گونه بود، بایستی همیشه با آن‌ها همراه بود و با به کار بردن واژه‌ی مربوط به یک جسم نورانی، معنای نور هم به ذهن می‌آمد، در حالی که چه بسیار اجسامی که نور خود را از دست می‌دهند و نور همیشه با آن‌ها نیست و از کاربرد آن‌ها همیشه معنای نور به ذهن نمی‌آید.

به نظر جان کوپر،^۲ نورشناسی در حکمت سهروردی فرآیندی را نشان می‌دهد که می‌توان آن را حرکت از حکمت استدلالی^۳ به حکمت ذوقی دانست. این فرآیند در چهار کتاب مهم او سامان‌دهی شده‌اند؛ یعنی کتاب‌های *التلویحات*، *المقاومات*، *المشارع* و *المطارحات* و حکمت‌الاشراقی (۱۶، ص: ۲).

۳. نور و حقیقت

نور در فلسفه‌ی سهروردی دارای دو نقش معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است و این مدیون معنای موسعی است که در کلمه‌ی نور می‌توان یافت. از طرفی همه‌ی حقیقت عالم با نور تعریف می‌شود، چراکه هرچه بتواند مصداق امر واقع، حقیقت یا شیئیت قرار گیرد «یا ذاتاً نور است یا سرانجام برای موجودیت و ظهور خود، نیازمند نور است، زیرا آن چه ذاتاً نور نیست، یعنی جوهر غاسق - که تعبیر جای‌نشین جسم است - و هیأت ظلمانی - که تعبیر جای‌نشین اعراض است - برای موجود شدن به نور مجرد محتاج‌اند و برای دیده شدن به نور حسی؛ پس شیء یا نور است یا نورانی (منتسب و منور به نور) و اگر لحظه‌ای نور از اجسام برگرفته شود، در ظلمت فرو می‌روند و ظلمت همان عدم نور است. ظلمت عدم مشروط به امکان هم نیست، یعنی عدم ملکه نیست و هرچه که نور نداشته باشد (چه شأن نورپذیری در آن فرض شود یا نه) دچار ظلمت است (۶، صص: ۱۰۷ - ۱۰۸ با تصرف).

از طرف دیگر، موجودات مجرد نورند و به این ترتیب، نفس آدمی، که از نظر شیخ اشراق، موجودی است مجرد، نور است (همان، ص: ۱۱۴) و علم نفس به خود، علم حضوری است و علم او به اشیا دیگر نیز حضوری مثالی است و چون تحقق این علم به اتحاد عاقل و معقول است، معقولات نفس هم مجرد می‌شوند؛ و چون نفس نور است، اشیا متحد با آن هم نور می‌شوند. بدین صورت، علم هم نور است. نور بودن علم همان حیث معرفت‌شناختی نور است.

نور محسوس، به تعبیر سهروردی، غنی بالذات نیست، چراکه اگر چنین بود، نیازمند جوهر غاسق (یعنی جسم) که به آن قیام کند نبود؛ اما نور محسوس قائم به ماده یا جسم است و این با بی‌نیازی نمی‌سازد. البته نور محسوس از همه‌ی اجسام شریف‌تر است و به همین دلیل، معلول هیچ جسم یا جوهر غاسقی نیست، بلکه بر عکس، اکثر هیئات ظلمانی (یعنی اعراض) معلول نور محسوس‌اند!

۴. نور و ظهور

نور ظهور واقعیت و حقیقت است. چگونه از موجودیتی که خارج از ماست اطلاع پیدا می‌کنیم و آن را می‌فهمیم؟ پاسخ سهروردی این است که وجود ما به همان نفس و علوم او معنا پیدا می‌کند، علوم نفس از گونه‌ی خود نفس‌اند، یعنی مجردند، و هر مجردی نور است؛ پس علم مثالی و عقلی ما به جهان خارج، حتی ادراک حسی ما از جهان پیرامون، از قبیل‌ی نور است؛ بدین سان، واقعیت عالم از طریق نور برای ما مفهوم و مرتبط می‌شود. به تعبیر خود سهروردی، چنین نیست که ابتدا نوری حاصل شده، سپس ظهور لازم شود و

[واقعیت] در حد نفس خود، نور نباشد و شیء را چیز دیگری ظاهر کند؛ بلکه شیء ظاهر است و ظهورش همان نوریتش است (۶، ص: ۱۱۴).

شاید بتوان برای توجیه این دیدگاه، از سخن بعضی اگزیستانسیالیست‌ها کمک گرفت. در این باره، سخن بلاکهام در مورد توصیف هستی موجود از نظر هایدگر گویاست و ما می‌توانیم از تشابه نسبی آن با نورشناسی سهروردی، رابطه‌ی نور و حقیقت را به گونه‌ی دیگری بیان کنیم: وی می‌گوید: «هستی موجود، بنا به ماهیتش، روشنی طبیعی است، زیرا وجودش به معنی بیرون ایستادن از جهان و تبدیل شدن به چیزی در جهان است و با چنین کاری بر هرچه آن جاست پرتو می‌افکند و در واقع، نشان می‌دهد که جهانی وجود دارد» (۳، ص: ۱۴۴). و خود هایدگر در مقدمه‌ی *بر مابعدالطبیعه چیست؟* می‌گوید: «در هر مورد، موجود بما هو موجود در پرتو نور وجود ظهور پیدا کرده است. هر جا مابعدالطبیعه موجود را تمثیل کرده وجود خود را ظاهر نموده است» (۱۴، ص: ۲۱).

در نظر شیخ اشراق، ظهور واقعیت همان نور است. تا این‌جا سخن هایدگر با سخن سهروردی مشابهتی دارد؛ اما همین ظهور برای ما - که فاعل شناسا هستیم - نیز باید باشد؛ در حقیقت، شیء یک ظهور در عالم خارج دارد که به سبب آن، نور است و یک ظهوری برای ما دارد که آن هم نور است، اما در این بخش دوم، سخن هایدگر با سخن او متفاوت می‌شود.

در مقایسه‌ی نور با وجود، می‌توان به تفاوت‌های عمده‌ای دست یافت: در حالی که وجود در بدو امر، هیچ نشانه و مفهومی از تشکیک ندارد و باید به صورت استدلالی، تشکیک را در آن کشف نمود، اصطلاح نور خود به خود القاء‌کننده‌ی مفهوم تشکیک است. همین‌طور پویایی از ویژگی‌های نور است و کلمه‌ی وجود نمی‌تواند چنین ویژگی را برساند. پویایی در هستی مفهومی برگرفته از جهان‌بینی عرفانی است که سهروردی آن را از عرفان به فلسفه وارد ساخته است و بدین معناست که ما لحظه به لحظه با ظهور مکرر موجودات مواجهیم و این ویژگی در اصل، از منشأ موجودات، یعنی نورالانوار، است که دائماً فیضان دارد. واژه‌ی نور به خوبی این معنای پویایی را می‌رساند، اما کلمه‌ی وجود از این نظر، ایستا و فاقد این معناست.

بنابراین نمی‌توان سخن برخی منتقدان را پذیرفت که گفته‌اند: «ابداهت معنای نور] مغالطه‌ای ناشی از تشابه تعبیر روشنایی فیزیکی نور در خارج و وضوح ادراکی یک ماهیت در ذهن است ... نور همه‌ی واقعیت نیست، چون شیخ اشراق به جوهر بودن ظلمت معتقد است ... [عقیده به نور و ظلمت] بیشتر به صورت تأثر از واقعیت عینی شب و روز بوده است ...» (۱۵، صص: ۱۰۸ - ۱۰۹). این‌گونه انتقادات ناشی از عدم توجه به مبانی حکمت اشراق

و غفلت از این امر مهم است که سهروردی نور را هم‌چون استعاره‌ای برای اشاره به ظهور واقعیت دانسته است، به گونه‌ای که اجسام و اعراض هم برای ظهور خود، باید به نور منتسب شوند و بدین صورت، ظلمت دیگر جوهر نیست، بلکه عدم ظهور است. در واقع، به تعبیر مرحوم دکتر حائری، «تمایز افلاطونی بین بودن و شدن در مفهوم نور دیده شده، اما در مفهوم ظلمت، هیچ معنای مثبتی لحاظ نشده است» (۱۷، ص: ۱۲۹) تا بگوییم ظلمت نوعی جوهر یا بخشی از واقعیت در نظر سهروردی است. البته سهروردی از مفهوم ظلمانی بهره گرفته و آن را تقریباً مترادف با جسمانی می‌گیرد، اما ظلمانی با ظلمت یکی نیست و این مسأله از نظر منتقد پنهان مانده است.

۵. عالم انوار

همان‌گونه که بیان شد با دو نگرهی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌توان به نور در فلسفه‌ی سهروردی پرداخت. در این‌جا سخن از نگاه اول است. شیخ اشراق بر اساس مبانی خود، جهان فوق عالم ماده را متشکل از انوار قاهره، انوار مدبره و مثل معلقه می‌داند (۶، ص: ۲۳۲). در جای خود بحث شده است که این دیدگاه وی یک کشف معنوی است که بعد به صورت استدلالی طرح می‌شود. فوق این عوالم، نور الانوار، یعنی خداوند متعال، است. او نوری است که دیگر ورای او نوری نیست و با اوصاف نور محیط، قیوم، مقدس، اعظم، اعلیٰ، قهار و غنی مطلق توصیف می‌شود (همان، ص: ۱۲۱). نور الانوار نور مجردی است که همه‌ی انوار به او قائم‌اند و او قائم بذات (قیوم) است. مراد از تجرد، بساطت، یک‌پارچگی و وحدت است که مستلزم غیر مادی بودن و غیر مرکب بودن است؛ چنان‌که مراد از آن نداشتن جنبه‌های امکانی است و از این رو عدم در او راه ندارد.

انوار قاهره اولین اشراق‌های نور الانوارند. قوت‌مندی و شدت وجود در آن‌ها باعث تسلط و قیومیتی است که از آن به قاهر بودن یاد می‌شود. این انوار معادل عقول مجرد در فلسفه‌ی مشائیان است، اما نه از جهت تعداد؛ شمار آن‌ها از اندازه بیرون است. سهروردی در مورد نظام حاکم بین این انوار و تعداد آن‌ها راهی غیر از راه مشاء را انتخاب کرده است. به نظر شیخ اشراق، به دلایل متعددی، باید اذعان نمود که شمار انوار قاهره بی‌نهایت (به معنی بی‌شمار) است و اعداد ده، بیست، صد و دویست و ... نمی‌توانند حدود آن‌ها را نشان دهد (۶، ص: ۱۴۰). یک دلیل آن این است که اگر ما هر نوری را مقارن با یک جرم آسمانی (فلک یا ستاره) فرض کنیم (چنان‌که فرض مشاء بر این استوار است)، با نگاه عادی هم می‌توانیم دریابیم که تعداد اجرام آسمانی بسیار زیاد است. پس تعداد انوار هم به همان اندازه، بلکه بیشتر است. سهروردی در این‌جا مبانی نجوم بطلمیوسی را، که تنها قائل به

هفت فلک است، رد می‌کند و معتقد است افلاک، و به طریق اولی، ستارگان و سیاره‌ها بسیار زیادند (همان ص: ۱۳۹). دلیل دیگر آن که کاشفان حقیقت و صوفیان حقیقی جهان ماورا را بسیار متکثر یافته و در مشاهدات معنوی خود از وفور فرشتگان و موجودات الاهی آسمانی سخن گفته‌اند. و دلیل سوم آن که در متون مقدس دین اسلام، قرآن و حدیث پیامبر(ص)، از کثرت جنود خدا و فرشتگان الاهی سخن رفته است (۵، صص: ۱۶ - ۱۷). علاوه بر این‌ها، اگر از دیدگاه منطقی به مسأله نگاه کنیم، اگر آسمان مشهود ما این همه متنوع و متکثر است و این تنوع، که حس زیبایی و حیرت ما را برمی‌انگیزد، نشان کمال این عالم است، پس در جهان برین، یعنی آسمان‌های بالاتر که علت این جهان است این کمال (یعنی تنوع و تکثر) باید افزون باشد.

به این ترتیب، وقتی شمار انوار زیاد باشد، دیگر آن رابطه‌ی ساده‌ای که فارابی یا ابن سینا برای عقول تام، از عقل اول تا عقل فعال، فرض کرده، به صورت ثنائی (عقل + فلک یا آسمان) یا ثلاثی (عقل + فلک یا آسمان + نفس) آن‌ها را ترسیم می‌کردند نمی‌تواند مورد قبول سهروردی باشد. همین‌طور قاعده‌ی الواحد، که اساس توجیه این نظام به شمار می‌رود، نیازمند تعدیل خواهد بود (همان، صص: ۲۱ - ۲۲).

۶. عالم مثال‌ها

عالم انوار، چنان‌که گفته شد، متشکل از انوار قاهر و انوار مدبّر است. اصطلاح دیگر برای انوار مدبّر، همان مُثُل نوری است. این انوار کار تدبیر جهان زیرین را به عهده دارند و از جهتی، همان موجوداتی هستند که افلاطون آن‌ها را مثال‌های اشیا نامید و از این روی، شیخ اشراق هم به آن‌ها مُثُل می‌گوید. اما این مُثُل نوری‌اند. واژه‌ی نوری در این‌جا یک تفاوت آن‌ها را با مثال‌های افلاطونی بیان می‌کند، زیرا مثال‌های افلاطونی از زمره‌ی موجودات الاهی‌اند که توسط دمیورژ آفریده شده‌اند، اما سخن افلاطون در این‌که رابطه‌ی بین این‌ها با عالم زیرین چگونه است چیزی جز بهره‌مندی و تدبیر را نمی‌رساند؛ در صورتی که سهروردی با قواعد اشراق و مشاهده و قهر و محبت، این رابطه را به گونه‌ی خاص بیان می‌کند. تفاوت دیگر در کثرت عرضی مُثُل سهروردی است که مثل افلاطونی فاقد آن است. مثل نوری طبقه‌ی میانی نظام طولی عالم در حکمت سهروردی است. در این طبقه، بر خلاف حکمت مشاء، شمار موجودات مجرد بسیار زیاد است و رابطه‌ی آن‌ها با موجودات عالم ماده رابطه‌ی مستقیم است؛ اما در حکمت مشاء، به جز عقل فعال، موجود مجردی وجود ندارد که بتوان آن را دارای ارتباط مستقیم با عالم طبیعت دانست.

غیر از مثال‌های نوری، سهروردی از مثال‌های دیگری نیز یاد کرده است که بدان‌ها مثال‌های معلق می‌گوید. مثال‌های معلق (یعنی بی‌مکان) عالم جالب توجهی را تشکیل می‌دهند و از ویژگی‌های نوآورانه حکمت اشراق به شمار می‌روند.

سهروردی وقتی از عالم مثال سخن می‌گوید، علاوه بر مثال‌های نوری، از دو نوع مثال دیگر سخن می‌گوید که عبارت‌اند از مثال علمی، یعنی همان صورت علمیه و عالم مثال؛ این دو نوع را می‌توان مثال منفصل و مثال متصل نامید. مثال منفصل همان عالم مثال‌های معلق و بی‌مکان است که در بردارنده‌ی نفوس انسانی فارغ‌شده از بدن‌ها، موجوداتی مانند جن و حتی دسته‌هایی از ملائکه است؛ این‌ها به دلیل آن‌که در صفاتی، شبیه به موجودات عالم طبیعت‌اند، مثال نامیده شده‌اند، اما تفاوت اصلی و تعیین‌کننده‌ی آن‌ها با موجودات طبیعی بی‌مکان بودنشان است. مثال‌های متصل همان شؤنی است که ذهن و نفس انسانی در جریان علم خود به معلومات حسی و تجربی پیدا می‌کند، چراکه به نظر سهروردی، علم ما به اشیای محسوس از طریق بازآفرینی مثال آن‌ها تحقق پیدا می‌کند.

اما سؤال مهم در این‌جا این است که مثال‌های معلق کدام‌یک از صفات هستی‌شناختی حکمت سهروردی را دارا هستند؟ آیا از انوار مجرد محسوب می‌شوند یا از برازخ؟ پاسخ این است که به طور قطع، از برازخ نیستند، زیرا برزخ در اصطلاح حکمت اشراق، به جواهر جسمانی گفته می‌شود و نفوس انسانی در نظر سهروردی، جسم یا جسمانی نیستند. اما آن‌ها نور مجرد محض هم نیستند، زیرا در آن صورت، تعریف و جایگاه آنان غیر از آن خواهد بود که سهروردی گفته است. پس جزو کدام طبقه قرار می‌گیرند؟ پاسخ شیخ اشراق این است که آن‌ها خود یک طبقه از عالم‌اند به نام عالم مثال؛ این مثال‌های معلق فعال‌ترین موجودات و نزدیک‌ترین آن‌ها به انسان‌ها محسوب می‌شوند، زیرا بیشترین تأثیر را در عالم انسانی دارند؛ اما گونه‌ی آن‌ها یا مثال برزخ است یا مثال نور. پس آن‌ها از نوع واحدی نیستند، بلکه مثال‌های برزخ و مثال‌های نورند. به تعبیر خود او، این مثال‌ها (یا صور معلق) هم ظلمانی‌اند (یعنی متعلق به برزخ) و هم مستنیر (یعنی به وجود آمده از طرف انوار مدبر) ... نام دیگر این عالم اشباح مجرد است (۶، صص: ۲۳۳ - ۲۳۴). غیاث‌الدین دشتکی در شرح *هیاكل النور*، درباره‌ی عالم مثال سهروردی می‌گوید: در عالم مثال، مثال هر مادی و مجرد وجود دارد و به علاوه، این عالم مشتمل است بر بسیاری از چیزهایی که مثال آن‌ها در هیچ‌کدام از دو عالم نیست (۴، ص: ۲۵۵). حقیقت این است که جایگاه این مثال‌ها در حکمت سهروردی، از مثال‌های نوری مهم‌تر و روشن‌تر است و او با این ابتکار خویش، یعنی نظریه‌ی عالم مثال، توانست با توسعه‌ی مفاهیم متافیزیکی، حلقه‌ی مفقوده‌ی او را که حکمت مشائی، به‌ویژه در مسأله‌ی معقولیت بقای نفس داشت، بازسازی کند.

هم‌چنین با طرح عالم مثال منفصل، بسیاری از باورهای دینی در مورد عالم میان دنیا و آخرت، توجیه فلسفی یافت.

۷. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نور

نور در حکمت سهروردی، چنان‌که گفته شد، دارای دو جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است؛ از یک طرف، معادلی است برای عقل در مقایسه با حکمت مشاء، از طرف دیگر، نحوه‌ی شناخته شدن یک شیء را نشان می‌دهد. بنابراین مراد از انوار، همان عقولند که موجودات مجرد تام‌اند. اما این موجودات، که نظام طولی عالم را فراهم می‌آورند، با عقول فارابی و ابن سینا تفاوت‌هایی دارند که در این جا به آن‌ها می‌پردازیم:

۱) مجردات تام یا عقول بر اساس نظر ابن سینا و فارابی، ممکن است به موازات آسمان‌ها و افلاک (که بر پایه‌ی نجوم بطلمیوس، هفت فلک و دو آسمان بوده) با عدد ده همراه باشند، اگرچه بر آن تعداد، اصراری نداشته‌اند (عقل اول به صورت تنها و عقل‌های دوم تا دهم هرکدام به ازای یک آسمان یا فلک فرض می‌شده‌اند) (۲، صص: ۴۰۶ - ۴۰۷ و ۱۲، صص: ۱۲۸ - ۱۳۱ و ۱۳). اما انوار سهروردی بسیار زیادند و او در این مورد، انتقاد سختی را به مبنای ده در نظریه‌ی عقول عشره وارد کرده است (۶، صص: ۱۳۹ - ۱۴۰).

۲) ماهیت عقول را با کلمه‌ی «مجرد» نمی‌توان آن را بیان کرد، زیرا این واژه تعریفی سلبی از آن به دست می‌دهد (مجرد = غیر مادی)، اما نور، مفهومی ایجابی است که بیانگر ویژگی موجود مورد نظر است (ظاهر برای خود و مظهر برای غیر خود).

۳) وحدت و اشتراک بین عقول، در وجود است، با وجود این، عقل‌ها افراد یک ماهیت واحد نیستند و هر کدام ماهیتی منحصر به فرد دارند؛ اما وحدت انوار در همان نوریت است. نوریت هم ماهیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد و هم قدر مشترک آن‌ها را. در این صورت، سنخیت بین انوار از مسانخت عقل‌ها زیادتر و گویاتر خواهد بود.

سهروردی خود می‌گوید بین انوار، حجاب و مانعی نیست (۶، ص: ۱۳۳)؛ بنابراین آن‌ها باید یک حقیقت واحد را تشکیل دهند. از هر کدام آن‌ها راهی بر دیگری است و به همین دلیل است که هندسه‌ی انوار در حکمت اشراق، دارای اضلاع پیچیده‌ای می‌شود، زیرا وقتی تعداد انوار بی‌شمار بوده، بین آن‌ها مانعی در کار نباشد، همه‌ی انوار پایینی می‌توانند انوار بالایی را مشاهده کنند و همه‌ی انوار بالایی می‌توانند بر نورهای پایینی اشراق کنند (مشاهده و اشراق قواعدی از حکمت اشراق هستند که جای‌نشین استعداد، فیض، ایجاد و امثال آن در حکمت سینوی و فارابی است)، به گونه‌ای که دیگر سلسله‌مراتب نظام طولی‌ای

که فارابی و ابن سینا ترسیم کرده بودند چندان رعایت نمی‌شود؛ یک نور از انوار پایینی، اگرچه در مرتبه‌ی هزارم باشد، می‌تواند بدون واسطه، نور اول را مشاهده کند (یعنی طلب فیض کند) و نور اول هم بدون واسطه بر آن اشراق نماید، یعنی بر کمال آن بیفزاید (همان، ص: ۱۴۰).

عقل در فلسفه‌ی مشاء به روایت ابن سینا، هم به موجود مجرد اطلاق می‌شود و هم به فعل او؛ یعنی مجردات تام عقل نام دارند و فعل آن‌ها هم تعقل است. در حکمت اشراق نیز این معنا برای نور وجود دارد، با این تفاوت که فعل موجودات نوری دو نوع است: اشراق و مشاهده. این جنبه‌ی هستی‌شناختی نور است. اما از جنبه‌ی معرفت‌شناسی هم آن‌ها برای یک فاعل شناسا ظهور دارند و ظهور همان نور است. به تعبیر دیگر، «تعقل انسان جز مشاهده‌ی نفوس نوریه نسبت به عکوس مُثُل الاهیة و اشعه‌ی ارباب انواع چیز دیگری نمی‌باشد» (۱، ص: ۴۰۷). یعنی مجردات تام نورد و فعل آن‌ها هم اشراق و یا مشاهده‌ی نور است. پس ظهور آن‌ها برای فاعل شناسا هم نور است. آن موجودات ظهورهای متعدد دارند: ظهور به معنی تحقق در عالم عین، ظهور برای انواع دیگر و ظهور برای انسان، به عنوان فاعل شناسا.

۴) در نظام فلسفی فارابی و ابن سینا، هرکدام از عقول موجودی است که از طریق رابطه‌ی علی و معلولی با عقل دیگر در ارتباط است. این‌که آن‌ها همه در اصل وجود، شریک‌اند مطلبی مورد قبول و اذعان آن دو فیلسوف است، اما - چنان‌که بعدها ملاحظه در انتقاد از آن‌ها گفت - بین آن عقول با یک‌دیگر، نه تنها هیچ نقطه‌ی ارتباط و اشتراک به غیر از رابطه‌ی علی و معلولی وجود ندارد، بلکه آن‌ها تباین بالذات دارند و همین نکته است که در نظر پیروان اصالت وجود، با اسیل بودن وجود ناسازگار است، زیرا هستی موجودات را متفاوت از یک‌دیگر معرفی می‌کند و بنابراین اصل واقعیت را هزار تکه - آن‌طور که شأن ماهیات است - نشان می‌دهد. اما آیا موجودات نوری هم همان وضعیت عقول را در نظام طولی عالم دارند؟ و آیا موجودیت آن‌ها به تفاوت و تباین ذاتی با یک‌دیگر است؟

حکیم اشراق در جواب به سؤال‌های بالا، در چند موضع از آثار خود، بیان کرده است که انوار علت و سبب عالم مادون خود هستند و هر نور عالی علت نور سافل است (۶، ص: ۱۳۸). از طرف دیگر، بین نورها هیچ حجابی نیست، یعنی حتی بلندمرتبه‌ی نور بالا نسبت به نور پایین، حجاب و مانع نیست (همان، ص: ۱۴۰). معنی سخن این است که انوار به‌طور بی‌واسطه با یک‌دیگر مرتبط‌اند و این ارتباط همان رابطه‌ی قهر و محبت و اشراق و مشاهده است. نور پایینی نور بالایی را مشاهده کرده و به آن محبت می‌ورزد و نور بالایی نیز اشراق بر نور پایینی کرده، بر آن قهر دارد.

بدین صورت، انوار از یکدیگر جدا نیستند و نه تنها تباین ندارند، بلکه سلسله‌ی واحدی را تشکیل می‌دهند. این سلسله‌ی واحد یک واقعیت است با درجات مختلف از نوریت (همان، صص: ۱۱۹ - ۱۲۰). نوریت هویت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن‌ها را تشکیل می‌دهد، چیزی که در نظام طولی عقول، ظاهراً مغفول است، چراکه اگر سؤال کنیم عقول چه شناختی از یکدیگر دارند، پاسخ این است که آن‌ها چون مجردند علم دارند و همین تجرّد ملاک علم آن‌ها به یکدیگر هم هست؛ از طرفی، چون آن‌ها انواع منحصر به فردند، دارای تباین نسبت به یکدیگرند و این دو مطلب با یکدیگر ناسازگارند.

۸. ماهیت نور حسی و شناخت عالم واقع

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در ابتدای قسم دوم از حکمت اشراقی، گفته است که نور به دو نوع تقسیم می‌شود: نوری که هیئت برای غیر است، و این همان نور عارضی است، و نوری که هیئت برای غیر نیست، و آن نور مجرد است (همان، صص: ۱۰۷). وی در ادامه، از اصطلاح «هیئت ظلمانی» برای اعراض و امثال آن‌ها بهره می‌گیرد. هم‌چنین واژه‌ی نور عارض محسوس را نیز مورد بحث قرار داده و گفته است این نوع نور غنی فی نفسه نیست، زیرا اگر بود، به جوهر غاسق (یعنی جسم) نیاز نداشت، در صورتی که نیاز دارد. بنابراین در مورد نور محسوس، با دو اصطلاح و یک ویژگی مواجهیم که بررسی آن‌ها لازم است:

- نور عارض (یا عارضی)

- هیئت ظلمانی

عارضی بودن نور محسوس در مقابل ذاتی بودن نور مجرد و نور محض است، از طرفی، هیئت به جای عرض در فلسفه‌ی مشاء به کار رفته است. هیئت از نظر واژه، همان شکل شیئی است؛ پس سهروردی عرض را به معنای ارسطویی به کار نمی‌برد، بلکه آن را گویی نحوه‌ی وجود محسوس شیء قلمداد می‌کند. این نحوه‌ی وجود محسوس با هیئت‌های غیر نوری (یا ظلمانی)، یعنی اعراض کم و کیف و حرکت و نسبت (اعراض چهارگانه‌ای که او قائل است)، تعیین می‌شود، اما به شرط آن که هیئت نورانی (۶، صص: ۱۱) یا نور محسوس بر آن‌ها وارد شود. در واقع، نور محسوس روشن‌بخش به اعراض دیگر است. این نور حتی اشرف از جواهر غاسق است.

اصطلاح انوار حسی در مقابل انوار قائم، که در حکمت اشراقی به کار رفته است (همان، صص: ۱۲۱)، حاوی دو نکته‌ی مهم است: اول این که از نظر سهروردی، نور حسی هم تنها یک نور نیست، بلکه نوعی از نور است و این مطلب با اصول و قواعد نورشناسی امروزی هم

سازگار است؛ زیرا چنان که در ابتدای مقاله بیان شد، امروز از خانواده‌ی نور سخن گفته می‌شود تا از نور واحد؛ و اصطلاح انوار حسی می‌تواند تنوع نور حسی را برساند. دوم این که او ویژگی قائم را به جای جوهری یا مجرد به کار می‌برد تا با اصطلاح فلسفه‌ی مشائی خلط معنا ایجاد نشود.

بر اساس آنچه گفته شد، باید نتیجه گرفت که نور محسوس از نظر سهروردی، ماهیت فی نفسه و لغیره دارد. این ماهیت جنبه‌ی هستی‌شناختی آن نور است، اما در فهم و شناخت ما از برازخ دخیل است، زیرا آن‌ها در حالتی که نور ندارند ذاتاً غاسق و دارای هیئت ظلمانی‌اند؛ نه ذات آن‌ها در خور شناخت است، نه ظاهر آن‌ها؛ اما وقتی مستتیر شوند، ذات آن‌ها برزخ و ظاهر آن‌ها دارای هیئت نورانی می‌شود. بدین صورت، نور حیثیت معرفت‌شناختی هم دارد، زیرا به وسیله‌ی نور محسوس است که اشیا بر ما آشکار می‌شوند؛ بلکه حتی «اکثر هیئات ظلمانی معلول نور حسی‌اند (همان، ص: ۱۰۸) و این است دلیل آن که نور حسی در نظر سهروردی، از جواهر غاسق (یعنی اجسام) برتر است.

۹. ظهورشناسی (پدیدارشناسی) عالم محسوس

اما نور، این استعاره‌ی شگرف که از نور الانوار تا نور حسی را در بر گرفته و بدون آن هیچ واقعیتی در نظام فلسفی سهروردی جایگاه ندارد، چه نسبتی با واقعیت فی نفسه دارد؟ آیا نور واقعیت است یا ظهور واقعیت؟ به‌ویژه نور حسی که متمایز از انوار غیر حسی است با واقعیت جسمانی چه نسبتی دارد؟

پاسخ این است که نور خود واقعیتی است که برای ما ظهور پیدا می‌کند، اما این ظهور همه‌ی واقعیت آن شیء نیست و در عین حال، جدا از واقعیت شیء نیست، بلکه شأنی از آن واقعیت است، به گونه‌ای که بدون نور، امر واقع کامل نیست. نور در فلسفه‌ی سهروردی تمثیل همه‌ی واقعیت است. نور حسی صرفاً یکی از تجلیات نور حقیقی است که در اشیای جسمانی، برای تمایز و شناخت آن‌ها کارساز است. این نور حسی بر همه‌ی اعراض دیگر تفوق دارد و آن‌ها را روشنی و وضوح می‌بخشد. اگر نور حسی نبود، برازخ، یعنی اجسام، که به تعبیر ملاصدرا در شرح حکمت‌الاشراق، مابین ظلمت مادی و نور عقلی قرار دارند (۹، ص: ۲۸۳) به اعماق تاریکی، یعنی غسق رفته و جوهر غاسق می‌شدند. جوهر غاسق نه راهی به ظهور دارد، نه امر واقع کاملی است. ظهور آن در واقعیت و شناخته شدنش مشروط به مستتیر شدن است. اما نورهای قاهر و مدبّر همان‌ها هستند که عالم وجود را تشکیل داده‌اند. در این جا ما ابتکاری فلسفی از سهروردی می‌بینیم که خواسته است در مقابل عقل مشائی و نوافلاطونی، اصطلاح دیگری را که گویای ماهیت عالم ماوراء الطبیعه، بلکه کل

عالم وجود باشد در ادبیات فلسفی وارد کند و آن واژه‌ی نور است. فیلسوفان قبلی، هم‌چون افلاطون، فلوطین و گاهی برخی از حکیمان مسلمان از واژه‌ی نور استفاده می‌کردند، اما بیشتر آن را مترادف حیات، وجود و گاهی هویت الاهی به کار می‌بردند و از همین رو، حیث معرفت‌شناختی آن مغفول می‌ماند؛ اما سهروردی با دو جنبه‌ی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نور کار دارد و اصرار فراوانی بر این واژه می‌ورزد تا همه‌ی عالم و همه‌ی واقعیت را که ضمناً باید در وجه اول، معلوم انسان واقع شده و بعداً حکم به واقعیت آن شود، با آن تعریف کند.

اما واقعیت نوری این ویژگی را دارد که ساحت‌های ظهور متعدد به خود می‌گیرد و این است راز ارتباط وثیق بین جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نور. موجود نورانی، بدون آن که نیاز به نظریه‌ی مطابقت (در تطابق عین و ذهن) داشته باشیم، می‌تواند برای ما ظهور علمی، کشفی و شهودی داشته باشد. ما نسبت به همه‌ی موجودات نورانی می‌توانیم کاشف، شاهد و واصل باشیم، چنان‌که آن‌ها نسبت به ما این‌گونه‌اند، زیرا نفس آدمی نور است و آن‌ها هم نور و بین نورها تنها تمایز همان مراتب نوریت است نه چیز دیگری؛ و این تمایز عین اشتراک و اتحاد است، یعنی تمایز نیست، بلکه تشکیک است.

از نظر سهروردی، ظهور نور زاید بر ذات آن نیست. حتی در نور محسوس هم ظهور امر زائد بر ذات تلقی نمی‌شود (۶، صص: ۱۱۳-۱۱۴). چنین نیست که ابتدا نور حاصل شده، سپس ظهور لازم شود و در حد نفس خود نور نبوده و شیء را چیز دیگری ظاهر کند؛ بلکه ظهور شیء همان نوریت شیء است. این مسأله در مورد انبیت آدمی هم صادق است؛ یعنی انبیت انسان همان نوریت نفس اوست. شیئیت از صفات عقلی [و اعتباری] است. حتی حقیقت و ماهیت هم عقلی [و اعتباری] بوده و عدم غیبت از خویش [به عنوان وصفی برای شناخت خود] هم امر سلبی است. پس این‌ها هیچ‌کدام ماهیت نفس را تشکیل نمی‌دهند و بنابراین چیزی نمی‌ماند مگر ظهور و نوریت (همان).

۱۰. ظلمت در مقابل نور

در حکمت سینوی، وجود در مقابل عدم است و در حکمت سهروردی، ظلمت در مقابل نور؛ اما آیا ظلمت همان عدم است؟ پاسخ این است که اساساً واژه‌ی «عدم» چندان مورد استفاده‌ی حکما نیست، مگر در منطق، که سخن از نقیض وجود است. اما در فلسفه و حکمت، واژگان دیگری هم به کار برده می‌شوند؛ به عنوان مثال، ابن سینا در مقابل نظریه‌ی «خلق از عدم» متکلمان در بحث از نحوه‌ی آفرینش الاهی، از «ایس بعد از لیس» سخن می‌گوید تا خلق را با ایس و عدم را با لیس جای‌گزین کند. در این‌جا لیس کاملاً با

عدم یکسان نیست، چنان‌که ایس هم با خلق برابر نیست. ایس همه‌ی ظرفیت‌های ممکن را که توقع وجودی دارند در بر می‌گیرد، چنان‌که لیس گویای نیستی همه‌ی اشیایی است که وجود از خودشان نیست. با ذکر این توضیح باید گفت ظلمت شامل عدم هم می‌شود، ولی همان عدم نیست. قطب‌الدین شیرازی در شرح مقاله‌ی اول از قسمت دوم حکمت‌الاشراق، خروج از عدم به وجود را با خروج از خفاء به ظهور یا از ظلمت به نور جای‌گزین کرده است (۱۱، صص: ۲۸۳-۲۸۴).

گفته شد که نور چنان معنایی دارد که علاوه بر وجود، تأکد و دیگر ویژگی‌های مربوط آن را در بر دارد. به همین صورت، ظلمت هم معنای گسترده و مُشککی دارد: امکان، ماهیت و عدم، همه در مفهوم ظلمت جای می‌گیرند. شهرزوری می‌گوید: «نور و ظلمت رمزی است بر وجوب و امکان. نور قائم مقام وجود واجب بوده و ظلمت در مقام وجود ممکن است» (۹، ص: ۲۲). نبود نور ظلمت (عدم) است و ماهیت (به معنی مشایی آن، نه به معنای هویت و انیت که شیخ اشراق قائل است) هم تساوی نسبت به وجود و عدم دارد و بنابراین در معنای اشراقی آن حدود نور را می‌رساند و خود نور نیست پس نوعی ظلمت است. به همین صورت امکان که ویژگی ماهیت است نیز معنایی ظلمانی است زیرا دلالت بر نداشتن نور و درخواست نور می‌کند.

پس ظلمت صرفاً همان عدم نیست و این معنای مشکک توسعه‌ای در مفاهیم متافیزیکی است. باید دقت نمود که اندراج معانی امکان و ماهیت، به معنای مشائی، در مفهوم ظلمت، به معنی یکسانی آن‌ها نیست و نمی‌توان گفت امکان ظلمت است؛ بلکه باید گفت امکان و ماهیت ظلمانی‌اند، چنان‌که در حکمت مشائی، صورت نوعی، کم و یا کیف جسم نیستند، بلکه جسمانی‌اند. این نیز ناگفته نماند که شیخ اشراق گاهی ماهیت را مترادف با انیت و حقیقت شیء به کار می‌برد و آن را مجعول بالذات می‌خواند. بدیهی است که در این مواضع، ماهیت معنای مشائی ندارد و نمی‌تواند مشمول وصف ظلمانی باشد، بلکه آن ماهیتی ظلمانی است که طبق تعریف، نسبت به وجود و عدم، تساوی دارد و هنوز به نور مستنیر نشده است. در این جا توجه به دیدگاه شیخ اشراق درباره‌ی این‌که کدام یک از ماهیت یا وجود را مجعول بالذات می‌داند شایسته است. آن‌چه در کتاب حکمت‌الاشراق آمده این است که ماهیت مجعول بالذات است؛ اما این ماهیت، چنان‌که گفته شد، ماهیت به معنای مشایی نیست، بلکه به معنی هویت و انیت شیء است که در فلسفه‌ی صدرایی و سینوی مترادف وجود می‌شود. بحث درباره‌ی اعتباری بودن مفاهیم وجود، ماهیت، امکان و ... در نظر شیخ اشراق، بحثی دقیق و پیچیده است و در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست.

۱۱. جسم، برزخ میان نور و ظلمت

در این جا باید به مسأله‌ی جسم در دیدگاه سهروردی بپردازیم. شیخ اشراق در مورد جسم، مباحث مهم و زیادی مطرح کرده است که بخشی از آن در کتاب‌هایی چون *التلویحات و المقاومات* آمده و ناظر بر انتقاد به مبانی مشائی و ارسطویی است و بخش دیگر آن مربوط به مبانی تأسیسی خود او و با رویکرد نورشناسی در آثاری همانند حکمت *الاشراق* مطرح شده است.

ارسطو جسم را مرکب از ماده و صورت دانسته است. حکیمان مسلمان همین دیدگاه را پذیرفته و گسترش داده‌اند، اما سهروردی هر دو جزء مطرح‌شده برای جسم را وهمی و نادرست خوانده، حقیقت جسم را، با توجه به مبانی مقدماتی خود، همان بُعد یا امتداد می‌داند. از نظر وی، ماده‌ی مورد نظر ارسطو (هیولا) یک فرض باطل است و اگر آن را از جسم حذف کنیم، ضرری به ماهیت جسم نمی‌زند! تنها توجیهی که مشائیان برای پیش کشیدن هیولا داشته‌اند آن است که صفات متضاد اتصال و انفصال، که در جسم حادث می‌شود، باید بر موضوعی استوار باشد. این موضوع قطعاً صورت نیست؛ پس باید چیزی باشد که هر دو را بپذیرد و اگر بخواهد هر دو را بپذیرد، باید خودش هیچ فعلیتی از آن‌ها نداشته باشد (زیرا در صورت داشتن فعلیت، دیگر پذیرش و بالقوگی که ماهیت ماده را تشکیل می‌دهد معنا ندارد)؛ بدین صورت در این جا به آن چه نسبت به هر دو بدون اقتضا است نیاز داریم و این همان ماده است. سهروردی در این جا با انتقاد از این جوهر بی‌فعلیت، می‌گوید هیچ ضرورتی ندارد که جسم را مرکب از ماده و صورت دانسته، آن‌گاه ماده را محل اتصال یا انفصال جسم فرض کنیم؛ بلکه می‌توانیم جسم را امتداد بدانیم و این امتداد در درون خود هم اتصال را دارد و هم با انفصال جمع می‌شود (۶، صص: ۷۴-۷۶، با تلخیص).

شیخ اشراق پس از آن که فرض هیولا را باطل دانست، به سراغ صورت نوعیه می‌رود و می‌گوید این صورت چیزی بالاتر و مهم‌تر از عوارض شیء به ما نمی‌گوید.

بالاخره به این نتیجه می‌رسد که صورت نوعیه، اگر مورد قبول واقع شود، چیزی در حد یک عرض است (۷، صص: ۲۸۴-۲۸۵ و ۶، صص: ۸۰-۸۳).

اما آن جا که با مبانی نورشناسی به تعریف جسم می‌پردازد و با تقسیم‌بندی متعدد، آن را از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار می‌دهد. جسم از نظر او برزخ (یعنی حد میانی) بین نور و ظلمت است. این برزخ با نور یک موجود نورانی می‌تواند مستنیر شود. به طور کلی، دو نوع برزخ وجود دارد: برزخ قاهر و برزخ قابس. منظور از برازخ قاهر، آن اجرام آسمانی است که منورند و مراد از برازخ قابس، زمین و دیگر اجسامی است که از خود نوری ندارند. برزخ‌های قابس درجاتی از نورپذیری دارند: اگر مانند هوا، نور را پذیرفته، از خود عبور

دهند، لطیف نام دارند و اگر همانند آب، نور را پذیرفته، ولی چندان عبور ندهند، مقتصد نامیده می‌شوند و چنانچه مثل خاک، آن را بپذیرند ولی عبور ندهند، حاجز نامیده می‌شوند (۶، صص: ۸۷-۸۹، با تلخیص). در این جا می‌توان به این نتیجه توجه کرد که سهروردی با مبانی مشائی، جسم را امتداد تعریف کرده، ولی با مبانی خود، آن را برزخ می‌نامد.

چنان که مشخص است، ماهیت جسم و ملاک تقسیم اجسام با معیار نورپذیری تعریف شده‌اند. به تعبیری که در *هیاکل النور* آمده، اشرف اجسام همان نورانی‌ترین آن‌هاست (۸، ص: ۱۵). شیخ اشراق حتی بارزترین ویژگی اجسام، یعنی حرکت را هم به اصل نور نسبت می‌دهد، زیرا همه‌ی حرکات منتهی به حرارت می‌شوند و «حرارت هم حاصل نمی‌شود، مگر از پرتو اشیای نورانی یا آتشی که در نهایت، حاصل از موجودی نورانی است» (۸، صص: ۱۹۴-۱۹۵).

۱۲. نتیجه‌گیری

نور استعاره‌ای فلسفی است که در حکمت اشراق، با دو جنبه‌ی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به کار گرفته شده است تا بتواند بر اساس تعریفی که سهروردی از حکمت دارد، سلوک حکمی مورد نظر او را نشان دهد. برای فهم آن بخش از حکمت اشراق که در آثار سهروردی و شارحان وی «حکمت ذوقی» نام گرفته است باید به فقه الانوار (نورشناسی) پرداخت. سلوک حکمی، که مرتبه‌ای بالاتر از فهم یا مفاهمی فلسفی است، با نورشناسی میسر است، چراکه تعابیر و اصطلاحات و تعاریف به کار رفته در آن از قبیل واژگان و گزاره‌های حکمت مرسوم نیست و تقریباً تمام آن‌ها نیازمند رمزگشایی و رازشناسی خاص است. علت این امر هم سهل و ممتنع بودن آن‌هاست. کلمه‌ی نور سرآمد رمز و رازهای حکمت اشراق است و نباید تصور کرد که به سادگی و با قیاس به نور حسی می‌توان آن را شناخت.

در حکمت اشراق، نور عبارت است از خود حقیقت و شیئیت. این حقیقت و شیئیت در عین حال، دو مرتبه‌ی ظهور (در اعیان و در عالم مثال انسانی) دارد. انسان به وسیله‌ی اضافه‌ی اشراقیه‌ی نفس خود بر حقایق و اشیای جسمانی، آن‌ها را می‌شناسد و در این شناخت، فعال است نه منفعل. این شناخت از قبیل نور است. به عبارت دیگر، شیء مورد شناخت را - که شیئیت خود را از نور دارد - نفس آدمی، که نور است، می‌شناسد. خداوند - که مبدأ حقیقت و بالاترین مرتبه‌ی واقعیت است - منشأ نور بوده و نور الانوار است و عالم جسمانی - که پایین‌ترین مرتبه‌ی مفروض است - نیز اگر نسبتی با نور داشته باشد می‌تواند

واقعیت بیابد. یعنی جسمُ برزخ یا مرتبه‌ی میان نور و ظلمت است و در صورتی که نور دریافت کند، به اشکال مختلف لطیف، مقتصد و حاجز، دیده می‌شود، اما در صورتی که نور نیابد، جوهر غاسق خواهد بود. بدین ترتیب، مراد سهروردی از نور، همان ظهور است و ظهور مفهومی است که به دو طرف (ظاهر) و (مظهر) قائم است و مظهر ارتباط وثیقی به آدمی، که شناسنده است، پیدا خواهد کرد.

حقیقت آن است که سهروردی با ابتکار خویش در به کارگیری واژه‌ی نور، به سخت‌ترین مسأله‌ی فلسفی، یعنی ارتباط عالم ابژه‌ها با ذهن فاعل شناسا، جوابی بدیع داده است. این جواب در عین حال، اساس مکتب فلسفی او محسوب می‌شود. شیخ اشراق با تلفیق معنای ظهور از تفکر صوفیانه با نور، به معنایی از واقعیت و شناخت آن می‌رسد که تازگی دارد. او در عین حال که به جدایی عالم ذهن و عالم عین قائل است، آن‌ها را دو ظهور از واقعیت اشیا می‌خواند، بدان‌گونه که بین ظهورها نه دوگانگی، بلکه تفاوت مراتب وجود دارد، و این‌ها جز با نظر به دو جنبه‌ی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نور میسر نیست.

نور هم‌چنین می‌تواند یک پارچگی واقعیت را به ذهن القا کند و حتی مرزهای مادی و مجرد را برداشته، آن‌چه را که مادی است اما مستنیر یا منور نیست به کناری زده، همه‌ی عالم را، با تفاوت مراتب آن، یک حقیقت معرفی نماید.

یادداشت‌ها

1. optics
2. John Cooper
3. discursive philosophy
4. intuitive philosophy

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ پنجم، تهران: حکمت.
۲. ابن سینا، ابوعلی، (بی‌تا)، الشفاء، الالهیات، تصحیح دکتر ابراهیم مدکور، مصر.
۳. بلاکهام، هج، (۱۳۸۷)، شش متفکر اگزیستانسیالیسم، چاپ ششم، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران: مرکز.

۴. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۲)، شرح هیاکل النور، تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.

۵. دیباجی، سیدمحمدعلی، (۱۳۸۶)، «فاعلیت الاهی از دیدگاه سهروردی»، فصلنامه اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز، شماره ۲۴، صص: ۳ - ۲۴.

۶. سهروردی، شهاب‌الدین (شیخ اشراق)، (۱۳۷۳)، حکمت الاشراق، در مجموعه مصنفات، ج: ۲، به تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه.

۷. سهروردی، شهاب‌الدین (شیخ اشراق)، (۱۳۷۳)، المشارع و المطارحات، در مجموعه مصنفات، ج: ۱، به تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه.

۸. سهروردی، شهاب‌الدین (شیخ اشراق)، (۱۳۸۲)، هیاکل النور، تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.

۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۰)، شرح حکمت الاشراق، تصحیح دکتر حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه.

۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، (بی‌تا)، تعلیقات بر حکمت الاشراق، (چاپ سنگی)، قم: بیدار.

۱۱. شیرازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، شرح حکمت الاشراق، (چاپ سنگی)، قم: بیدار.

۱۲. فارابی، ابونصر، (۱۳۶۱)، آراء اهل المدینه الفاضله، ترجمه‌ی دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: طهوری.

۱۳. فارابی، ابونصر، (۱۳۸۷)، الدعاوی القلبیه، ترجمه‌ی دکتر سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۴. هایدگر، مارتین، (۱۳۷۳)، مابعدالطبیعه چیست، محمدجواد صافیان، تهران: نشر پرسش.

۱۵. یثربی، سیدیحیی، (۱۳۵۸)، حکمت اشراق سهروردی، قم: بوستان کتاب.

16. Cooper, John, (1998), "Al Suhrawardi", *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor: Edward Graig, UK: Churchill College University of Cambridge.

17. Hairi Yazdi, Mehdi, (1982), *Knowledge by Presence*, Tehran: Cultural Studies and Research Institute.