

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۵-۷»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۶/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۱، No.66/1، Knowledge

نور در فلسفه سهروردی

نصرالله حکمت*

محبوبه حاجی زاده**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۶/۱

چکیده

حکمت اشراق، حکمتی ذوقی و عرفانی است که سهروردی آن را به طور روش‌مند در آثار خود مطرح کرده است. شیخ اشراق خود را همچون نقطه کانونی می‌دانسته که دو میراث حکمی - که از شاخه واحد نخستین (هرمس) پیدا شده بود - دوباره در آن به هم رسیده و یکی شده است. اصول روش او در کتاب «حکمة الاشراق» به این ترتیب است که طی سه مرحله فیلسوف به اشراق نایل می‌گردد؛ در مرحله اول او باید از این جهان دست بشوید؛ سپس در مرحله بعدی به مشاهده نور الهی نایل می‌گردد (تجربیات معین)؛ و در مرحله پایانی علم نامحدود و مجرد یعنی علم اشراق برای او حاصل می‌شود. به نظر او تمام مراتب هستی و درجات معرفت جزء تطورات نور است. سهروردی مکتب فلسفی خود را بر اساس نور و ظهور استوار کرده و معتقد است نور چیزی جز ظهور نیست و ظهور نیز چیزی جز واقعیت نور نیست. مفهوم نور یک مفهوم بدیهی عقلی است؛ نور ظاهر بالذات و مظهر للغير است. به نظر وی حیات نیز ظهور و نورانیت است، یعنی چیزی که نزد خود ظاهر و عالم به ذات خود باشد؛ حیّ موجود دراک فعال است و از این رو، نور، ذاتاً مدرک خویش و فیاض و فعال است. هر چیزی در جهان یا نور است یا ظلمت و هر یک از این دو، به دو گونه جوهر و عرض هستند. نور بر دو قسم است؛ نور مجرد و نور عارض، که هر یک اقسام و انواعی دارد. ظلمت - آنچه حقیقتش نور نیست - نیز بر دو گونه است؛ جوهر غاسق و هیئت ظلمانی. او تقسیم بندی دیگری از موجودات ارائه می‌کند که بر اساس درجه آگاهی است.

واژگان کلیدی: نور، اشراق، ظهور، حیات، ظلمت، وجود، نورالانوار.

مقدمه

*. استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

n_hekmat@sbu.ac.ir

** فارغ التحصیل کارشناسی ارشد رشته فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

hajizadehm@rocketmail.com

سهروردی آثارش را در دوره جوانی نوشته و در غالب آنها نوعی استقلال جویی، ابداع و نوآوری نمایان است. اگرچه تعالیم صوفیه، از حدود سه قرن پیش از سهروردی در جهان اسلام رواج یافته بود، اما بیشتر جنبه عملی داشت و این سهروردی بود که نخستین بار آن را به صورت یک نظام معرفتی مطرح کرد.

گروهی اندیشمندان مقام بسیار والایی برای سهروردی قائل شده‌اند. فی‌المثل شهرزوری شیفته مشرب و اندیشه او بود، چنان‌که در شرح کتاب حکمة الاشراق، در فصل دهم از فن دوم درباره مثل افلاطونی و نیز در فصل یازدهم در عالم مثالی شبحی که سهروردی در آثار خود به اثبات آنها اهتمام ورزیده است، با شرح و تفصیل و تمسک به آیات و احادیث و سخنان بزرگان و آوردن استبصارات و قرائن، در گشودن ابهام‌ها و حل معضلات این مسائل بسیار کوشیده است.^۱

در این پژوهش، سعی بر این است تا «نور» را در مکتب اشراق بررسی نماییم و در خلال این بحث به آراء و نظرات اسلاف سهروردی و دیدگاه‌های ادیان توحیدی بپردازیم. پرسش‌هایی که تحقیق پیش رو را در این زمینه به پیش می‌برد، عبارتند از اینکه: نور در فلسفه سهروردی و ادیان توحیدی به چه معنایی لحاظ شده است و اینکه آیا سهروردی از «وجود» به «نور» عدول کرده و «نور» را دقیقاً به معنای «وجود» به کار برده است یا خیر. در این بین باید دید سهروردی - که تعریف مشائی را رد می‌کند - چه تعریفی برای نور ارائه می‌دهد؟

حکمت اشراق

قطب الدین شیرازی در شرح خود بر کتاب «حکمة الاشراق» می‌گوید:

«مقصود از حکمت اشراق یا اشراقی عبارت از حکمتی است مؤسس بر اساس اشراق. اشراق که هم به معنی متعدی «کشف» و «اظهار» و هم مترادف با «شروق» و به معنی لازم «انکشاف» و «ظهور» نور می‌باشد، مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که به وسیله آن، حقیقت وجود چنان‌که هست، برای انسان پدیدار می‌گردد.»^۲

^۱. شهرزوری ۱۳۷۲: ۲۱.

^۲. قطب الدین شیرازی ۱۳۶۹: ۱۰-۲۵.

^۳. همان: ۱۸.

^۴. جرجانی ۱۳۰۹ق: ۴۱.

نصرا لله حکمت، محبوبه حاجی زاده

همچنین مقصود از حکمت اشراق را عبارت از حکمت مشرقیان (مشارقه) می‌توان دانست؛ البته این مشرقیان نه فقط از اهل مشرق زمین، بلکه از اهل اشراق یعنی اشخاصی که سرچشمه حکمت آنها اشراق نور مجرد معنی است نیز می‌باشند؛ این دو معنا نه تنها طارد یکدیگر نیستند بلکه مرجع آنها یکی است.^۱

جرجانی در تعریفات خود اشراقیان را حکمای شاگرد و پیرو افلاطون معرفی می‌کند.^۲ ابن وحشیه نیز می‌گوید:

«اشراقیان طبقه‌ای از کاهنان مصری‌اند که از فرزندان خواهر هرمس می‌باشند.»^۳

از این تعاریف برمی‌آید که همگی حکمت اشراقی را مربوط به دوره پیش از ارسطو می‌دانسته‌اند، یعنی زمانی که فلسفه هنوز جنبه صرفاً استدلالی پیدا نکرده و کشف و شهود هنوز عالی‌ترین راه برای دست یافتن به معرفت بوده است.

سهروردی خود به این مطلب اذعان دارد که حکمت خود را از اسلافش گرفته و ابداع شخص او نیست، بلکه او وارث این حکمت است و می‌گوید:

«در بین پارسیان قدیم امتی بود که خدا هدایتش کرده بود، از هدایت خداوند بود که مغان بلندپایه‌ای متفاوت از مجوس پیدا شدند. من همان آیین نوری آنها را، که تجارب افلاطون و پیشینیانش نیز گواهی بر آن است، دوباره زنده کرده و در کتاب حکمة الاشراق خویش آورده‌ام و در این امر سلفی برای خود نمی‌شناسم.»^۴

با اینکه او بسیار از تمثیلات و رمزهای زرتشتی بهره برده، این امر مستلزم آن نیست که عقاید وی برخلاف اسلام بوده باشد. ویژگی اصلی حکمة الاشراق استفاده از نمادها و بیان حکمت اشراقی به طور روش‌مند است.

سهروردی سه موضوع را اساس اصلاح اشراقی حکمت می‌داند^۵ که در مقدمه حکمة الاشراق بیان می‌دارد:

۱. دلایل او برای تصنیف این اثر

^۵ . شریف ۱۳۶۵: ۲۸۷.

^۴ . ابن وحشیه ۱۳۸۴ق: ۱۰۰.

۲. توجه به مسئله روش شناسی

۳. بررسی تاریخ فلاسفه قبل از خود برای تبیین مقام حکمت اشراق

اصول روش او در این اثر به این ترتیب است که طی سه مرحله فیلسوف به اشراق نایل می‌گردد، در مرحله اول او باید از این جهان دست بشوید؛ سپس در مرحله بعدی به مشاهده نور الهی نایل گردد (تجربیات معین)؛ و در مرحله پایانی علم نامحدود و مجرد یعنی علم اشراق برای او حاصل شود.

نور از نظر لغوی و جایگاه آن در اندیشه سهروردی

سهروردی مکتب فلسفی خود را بر اساس نور و ظهور استوار کرده و معتقد است نور چیزی جز ظهور نیست و ظهور نیز چیزی جز واقعیت نور نیست.

مفهوم نور یک مفهوم بدیهی عقلی است؛ نور ظاهر بالذات و مظهر للغير است، لذا چیزی اظهر از نور نیست و از هر چیزی روشن‌تر و اجلی است، لذا امری بسیط است و جنس و فصل ندارد چون جنس یک ماهیت مبهم و ناقص است که به واسطه فصل تحصیل می‌یابد؛ نور نه جنسی دارد و نه فصلی پس حدی ندارد، به عبارت دیگر نور بی نیاز از تعریف است، زیرا چیزی اظهر و اعرف از نور نیست که نور با آن تعریف شود.^۱ از اینجا سهروردی نور را به عنوان حقیقتی بسیط و بدیهی و اولی می‌پذیرد و نظام فلسفی خود را بر آن پایه ریزی می‌کند.

به اعتقاد او نور مفهومی عقلی است که جایگاه آن در ذهن بشر و مصداق آن در جهان خارج، واقعیتی است که فی نفسه ظاهر بالذات و مظهر للغير است. نور در فلسفه شیخ اشراق نه تنها امری عینی و واقعی است، بلکه از هر امر عینی ظاهرتر و آشکارتر است.

او هم به استدلال توجه دارد و هم به شهود، به گونه‌ای که اساس فلسفه‌اش را مبتنی بر نور قرار می‌دهد و از طریق شهود قابل دریافت می‌داند، اما فلسفه‌اش را به صورت استدلال و با یک نظم قیاسی آغاز کرده است. چنان‌که مقاله اول از قسم دوم کتاب حکمة الاشراق را - که در نور و حقیقت آن است - با بیان برهانی در بی‌نیازی نور از تعریف آغاز می‌کند؛

^۱ سهروردی ۱۳۵۶: ۹.

^۱ همان: ۱۰۶.

«إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه فهو الظاهر، و لا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.»^۱

سپس می‌گوید غنی آن چیزی است که نه ذاتش و نه کمالش متوقف بر غیر نباشد،^۲ لذا بی‌نیازی نور از تعریف عین ذاتش است.

نخستین مطلب درباره این مبدأ (نور)، تبیین رابطه میان آن و نور محسوس است، زیرا که عقل پیوسته از محسوس به سوی معقول می‌رود و دائماً بر آن است که تقارن‌های جهان محسوس و غیر محسوس را با یکدیگر مرتبط سازد، خواه تقارن صحیح باشد و خواه ناصحیح. مقصود از نور محض، نور یا روشنایی نیست که بر دیدگان ظاهر می‌شود، بلکه نور مبدأ است و به حقیقت ارتباط میان نور محض و نور حسی فقط این است که ظهور حسی اثر ظهور عقلی است، زیرا ابصار در وقوع دیده بر شیء مرئی نیست، بلکه توجه نفس است به عقل که بر دیده نوری می‌تابد تا بدان نور، جسم مرئی مشاهده شود. پس ظهور نور تابع قوه باصره ما نیست، بلکه نور بذاته ظاهر است و فقط کافی است که توجه نفس حاصل گردد تا شیء مرئی رؤیت شود.

به نظر شیخ اشراق ظهور و ادراک، با هم مرتبطند. وی می‌گوید:

«هر موجودی که از ذات خود غفلت نکند، ذاتش برای او ظهور خواهد داشت. چنین موجودی ورای ذات خود است و او نور مجرد محض است که مشارالیه نیست؛ ذات او نزدش آشکار می‌باشد و می‌تواند ذات خود را ادراک کند، لذا ذات برای او نفس و بنفسه ظاهر است و خصوصیت دیگری با او نیست تا ظهور حال در آن باشد، لذا مدرک ذات، نور محض مجرد است و نفس، جوهر غاسق و یا هیأت ظلمانی نمی‌باشد و حتی ظهور هم به واسطه آنها نیست، زیرا آنها ظلمانی بوده و ظهور ندارند، بنابراین نمی‌توانند سبب ظهور ذات شوند. مشائیان معتقدند اگر چیزی ذات خود را ادراک کند، این ادراک به واسطه مجرد بودن او از ماده است، حال آنکه شیخ اشراق این ادراک را عبارت از ظهور او برای ذات خود می‌داند.»^۳

به نظر سهروردی حیات نیز ظهور و نورانیت است، یعنی چیزی که نزد خود ظاهر و عالم به ذات خود باشد؛ حی موجود دراک فعال است و از این رو نور، ذاتاً مدرک خویش و فیاض و فعال است. لذا هر نور محض مجردی، حی بوده و هر حی و زنده‌ای، نور محض مجرد است.

^۱. همان: ۱۰۶

^۲. همان: ۱۰۷

^۳. همان: ۱۱۰-۱۱۲

^۴. همان: ۱۱۷

^۵. فراهیدی ۱۴۰۹: ۲۷۵

شهرزوری در شرح خود بر حکمة الاشراق از این عبارت نتیجه می‌گیرد که در بینش شیخ اشراق نور و حیات حقیقتی واحد هستند.

توضیح بیشتر اینکه حیات عبارت است از: هی أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه و الحی هو الذّاک الفعّال؛^۱ یعنی مدرک ذات خود است و موجود حیّ یعنی موجود درآک فعال. از طرفی ادراک عبارت است از ظهور ذات چیزی برای ذات آن چیز و فعل نور نیز که عبارت از اشراق و تابش است خود ظاهر است و نور فیاض بالذات است پس نور محض حیّ است و هر موجود حیّ نور محض. حیات عبارت است از ظهور و نورانیت.

نور در لغت به معنی ضیاء^۲، ضوء^۳ و روشنایی است. اما در اصطلاح علوم ضوء و نور اندکی متفاوتند. در حکمت سهروردی، معنای واحدی از این دو کلمه مراد است و نور مجازی مورد نظر او نیست.^۴ نور حقیقتی بسیط است و ظلمت به معنای تاریکی، ذهاب نور^۵ و مقابل نور و ضوء آمده است. ظلمت، عدم نور، بدون شرط امکان است.^۶ ظلمت، عدم ملکه نیست، بلکه مطلق نبودن نور است. عدم نور از آن دسته عدم‌ها (عدم ملکه) نیست که مشروط به امکان وجود باشد.

اقسام نور و ظلمت

«الشیء ینقسم إلی نور وضوء فی حقیقة نفسه و إلی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه.»^۷

هر چیزی در جهان یا نور است یا ظلمت و هر یک از این دو به دو گونه جوهر و عرض هستند.

نور بر دو قسم است: نور مجرد و نور عارض؛

الف) نور مجرد که نور فی نفسه لنفسه یا نور محض نیز نامیده می‌شود، در خارج قائم بالذات است و برای خود ظاهر است، یعنی ذات خود را ادراک می‌کند و از خود غایب نیست. انوار محض مجرد به انوار قاهره و انوار اسپهبدیه تقسیم می‌شود.

^۶ غفاری: ۱۳۸۰: ۱۶۳.

^۵ سهروردی: ۱۳۵۶: ۱۰۷.

^۴ راغب اصفهانی: ۱۳۶۳: ۸۲۷.

^۸ همان: ۱۰۷.

^۶ سهروردی: ۱۳۵۶: ۱۰۸.

انوار قاهره بر دو دسته‌اند:

۱. انوار قاهره طولی: طبقه طولیه مرتبه در نزول علی که برخی انوار از انوار دیگر به وجود می‌آیند و به خاطر شدت نورانیت هیچ جسمی از آنها حاصل نمی‌شود. (عقول مفارق مشائیان) حکمای قدیم ایران، انوار قاهره طولی را عبارت از منبع اصلی وجود عموم موجودات می‌دانستند، لذا این انوار نسبت به موجودات دارای تدبیر و عنایتی هستند که برخلاف تدبیر و عنایت انوار اسپهبدی، مؤدی به استکمال آنها نتوانند بود.

۲. قواهر عرضی (صوری، ارباب اصنام): طبقه عرضیه غیر مرتبه در نزول علی و ارباب انواع جسمانی هستند. حکمای ایران باستان انوار قاهره عرضی را مبدأ فرعی وجود خصوص اجسام نوعی و طلسمات بساط فلکی و عنصری می‌دانستند. این انوار که از طبقه طولیه حاصل می‌شوند بر دو قسم‌اند: برخی از جهت مشاهده است که عالم مثال از آنها صادر می‌شود. برخی از جهت اشراقات است که عالم حسی از آنها صادر می‌شود.

انوار اسپهبدیه (مدبر برازخ) انواری هستند که منطبع در برازخ نیستند، ولی متصرف در آنها هستند، مانند نفس فلکی یا انسانی. این انوار مدبر نفوس ناطقه، با هیئت نوریه آنها از هر صاحب صنمی در ظلّ برزخی آن به اعتبار جهت عالی نوری حاصل شده و انوار «اسپهبد/اسفهد» نامیده می‌شوند.^۱

ب (نور فی نفسه لغیره یا نور عارض که قائم بالذات و مدرک خویش نیست، وجودش از غیر است و غیر را ظاهر می‌کند).^۲

این نوع نور نیز خود بر دو قسم است:

۱. آنچه در اجسام است.

۲. آنچه در انوار مجرده است و نور سانج نام دارد.

^۱. همان: ۱۴۵-۱۴۶

^۱. همان: ۱۱۷

^۲. همان: ۱۳۸

^۳. همان: ۱۲۲

نصرالله حکمت، محبوبه حاجی زاده

«فالنور الحاصل فی النور المجرد من نورالانوار هو الذی باسم النور السانح و هو نور عارض.»^۱

هر نوری که مشارالیه (به اشاره حسیه) باشد، نور عارض است، لذا هرگاه در جهان هستی نور محض باشد نه مشارالیه است نه حال در جسم و نه دارای جهتی از جهات یعنی از تمام جهات مجرد است.

نور عارض، نور لِنفسه نیست زیرا وجودش لغیره است، لذا مجرد محض نیست؛ اگرچه نور فی نفسه هم باشد وجود آن بغیره است لذا نور فی نفسه بغیره نور عارض است و نور عارض مدرک خود نیست.

نور الانوار

نور الانوار در حقیقت و ذات متفاوت از سایر انوار نیست، با توجه به این معنا نور الانوار بعد از گذشت زمان، شروع به فیضان نکرده است.^۲ جاودانگی، ذاتاً بخشی از فیضان نور الانوار است، زیرا این فیضان متغیر نبوده و شامل عدم نمی‌گردد. عالم جاودانه به بودن خود چنان که بوده با اتکا به بقاء نور الانوار، ادامه می‌دهد.^۳ تنها اختلاف میان نور الانوار و سایر انوار، در کمال است و این تغییرات در شدت «انوار» نشان داده شده است. به این معنا که «شکاف» یا اصل واسطی میان نور الانوار و سایر انوار نیست.

نور الانوار نور را افاضه کرده و «اشعه» انتشار می‌یابد و سرانجام به عالم کامل (مطلق) می‌رسد. کائنات به وسیله این اشعه منسجم می‌ماند و حرکت و تغییر، تنظیم می‌شود. وجود خودآگاه نور الانوار، متمایز از فعل اشراق او نیست و هر دو را افاضه کرده که سرانجام به گستره‌ای بنیادین می‌رسند. از نور الانوار «نور» دیگری صادر می‌شود که ضرورتاً متفاوت با آن نیست، لذا چون نور الانوار کما هو بوده و به همین گونه نیز فعل دارد، پس واحد است. نور الانوار، فیاض بالذات و دراک فعال است، زیرا هر فعل ادراک، متجلی و خودشناس و خودآگاه است. نور الانوار، خودآگاه و بدون تغییر محض بوده و دارای فیض جاویدان است.^۴ نور محض، که سهروردی نور الانوار نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن به علت شدت

^۴. همان: ۱۷۷-۱۸۳

^۲. همان: ۱۰۷

^۳. همان: ۱۰۷

^۴. همان: ۱۷۵

نصرالله حکمت، محبوبه حاجی زاده

نورانیت، کورکننده است. نور اعلی منیع هر وجود است، چه جهان در همه درجات واقعیت خود چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست.

سهروردی هم قائل به تشکیک در نور است و هم تشکیک در ظلمت، و هر دو را از اقسام وجود می‌داند و در تقسیم موجودات، آنها را به موجودات نورانی و موجودات ظلمانی تقسیم می‌کند؛ پس نسبت میان وجود و نور در فلسفه او عموم و خصوص مطلق است نه نسبت تساوی.

ظلمت

هرچه نور و نورانی نباشد، مظلّم است. ظلمت - آنچه حقیقتش نور نیست - بر دو گونه می‌باشد؛

الف) جوهر غاسق: بی نیاز از محل و ذاتاً مظلّم است؛ جوهر غاسق، فی نفسه ظاهر نیست پس نه لفسه است و نه فی نفسه، و اصولاً نورانیتی در آن نیست.

ب) هیئت ظلمانی: هیئتی که به محل نیازمند است.^۱

جسم برزخ است که موجودی تاریک و ظلمانی است و جوهر، که مشارالیه است و هنگامی که نور از آن زایل می‌گردد مظلّم باقی می‌ماند؛ «اذا زال عنه النور، بقی مظلماً»^۲

اجسام یا برازخ، که جواهر غاسق‌اند، به سه گونه‌اند؛

- جسمی که با از دست دادن نور به طور ظلمانی باقی می‌ماند.

- جسمی که با از دست دادن نور ظلمانی اما قائم به خود باقی می‌ماند.

- جسمی که هرگز از نور جدا نمی‌شود و نور هرگز از آنها زایل نمی‌شود، مانند خورشید زیرا نور آنها عارضی است و حامل آن نور جوهر غاسق است.

نور عارض محسوس ذاتاً غنی نبوده و نیازمند جوهر غاسق است و چون قائم به آن است نیازمند و ممکن است. وجود نور عارض نمی‌تواند از جوهر غاسقی باشد که این نور بر آن عارض شده، زیرا اگر جوهر غاسق علت وجودی نور عارض باشد، بنا بر ملازمه میان علت و معلول، این نور هرگز از جوهر غاسق خود انفکاک نمی‌پذیرفت و حال آنکه چنین نیست.

نصرالله حکمت، محبوبه حاجی زاده

همچنین وجود نور از وجود جوهر غاسق که ظلمت است اشرف بوده و چیزی نمی‌تواند علت وجود شیء اشرف از خود گردد؛ لذا علت انوار عارضی، جواهر غاسق، ماهیات مظلم و هیأت ظلمانی آنها نیست. حتی بیشتر هیأت ظلمانی معلول نورند اگر چه آن نور، عارضی باشد. لذا معطی انوار برآزخ، موجودی غیر از برزخ و غواسق است. او تقسیم بندی دیگری از موجودات ارائه می‌کند که بر اساس درجه آگاهی است. موجودات از وجهه نظر آگاهی دو قسم هستند:

- موجودات آگاه از وجود

۱. این آگاهی از خود اوست؛ نور اعلی، فرشتگان، نفس بشری، رب النوع‌ها.
۲. برای آگاه شدن به غیر خود نیازمند است؛ ستارگان، آتش.

- موجودات غافل از وجود

۱. وجودش بدون انضمام به چیز دیگری، ذاتاً مظلم و تاریک است؛ اجسام طبیعی.
 ۲. وجود آن به چیزی غیر از خود او وابسته و منضم است؛ رنگها، بوها.
- ملاک برای تفاوت درجه موجودات نوری است که هر یک دارد، و این نور همان معرفت و آگاهی است.^۱ این تقسیم مؤید دیگری بر این فرض است که شیخ اشراق وجود - یا موجود - را اعم از نور و ظلمت در نظر گرفته است.

جایگاه نور در تاریخ ادیان و فلاسفه سلف

نور در ادیان و مذاهب مورد احترام بوده است. در دین زرتشت، تفسیر هستی، فرشته شناسی و تقدس آتش بر مبنای نور است. در دین یهود، اولین مخلوق خدا نور است؛^۲ در مسیحیت، مسیح «کلمه» و «نور»^۳ و یا خدا و نور^۴ و یا پدر نورها است^۵ و در نور ساکن است.^۶

در اسلام بسیار بر نور تأکید شده است، احادیث، آیات و روایات بسیاری راجع به نور داریم که خود دلیلی بر توجه اسلام به این مطلب است. از جمله آیه شریفه:

^۱ همان: ۱۱۵-۱۱۶. ^۲ هاکس ۱۹۸۹: ۸۹۷. ^۳ انجیل لوقا، ۲: ۳۲. ^۴ رساله اول یوحنا، ۱: ۵. ^۵ رساله یعقوب، ۱: ۱۷. ^۶ رساله اول تیموتائوس، ۶: ۱۶.

نصرالله حکمت، محبوبه حاجی زاده

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۱

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید:

«نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مظهر للغير است، مظهر اجسام، خود قابل دیدن می‌باشد...؛ و چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، مصداق تام نور می‌باشد. و از سوی دیگر چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور می‌باشد، اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش است، و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود.»^۲

در عرفان و تصوف نیز به تاسی از قرآن، نور را اسمی از اسماء الهی دانسته‌اند که عبارت از تجلی حق به اسم «الظاهر» یعنی وجود ظاهر در تمام موجودات می‌باشد. از جمله عارفانی که بر این معنا تأکید دارد، عبد الرزاق کاشانی را می‌توان نام برد.^۳

در فلسفه اسلامی، فارابی، ابن سینا و غزالی بیش از دیگران به نور توجه کرده‌اند، اما هیچ یک به اندازه سهروردی این معنا را به کار نبرده‌اند، بطوریکه هیچ یک از آثار شیخ اشراق از این اندیشه خالی نیست.

حد اعلی یعنی وجود غنی مطلق نزد سهروردی مطابق با موجود واجب در هستی شناسی ابن سینا است؛ رابطه حد اسفل یعنی فقیر مطلق در نظریه سهروردی با معدوم در نظریه وجود شناسی ابن سینا قابل تأمل است. شیء که در وجود شناسی ابن سینا به واجب، ممکن و ممتنع تقسیم شده است، در وجود شناسی اشراقی «در حقیقت خود» یا نور است یا نور نیست،

^۱. النور: ۳۵. ترجمه: خداوند نور آسمانها و زمین است؛ مثل نور خداوند همانند چراغانی است که در آن چراغی (پر فروغ) باشد، آن چراغ در حیابی قرار گیرد، حیابی شفاف و درخشنده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پربرکت زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی؛ (روغنش آن چنان صاف و خالص است که) نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود؛ نوری است بر فراز نوری؛ و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خداوند به هر چیزی داناست.

^۲. کاشانی ۱۳۵۲: ۳۳۵.

^۳. طباطبایی ۱۳۷۸: ۱۶۹.

نصرا لله حکمت، محبوبه حاجی زاده

یعنی غنی یا فقیر است. این وجود شناسی به وجود واقعی اشیاء خارج از ذهن که کل مستمرند مربوط می‌شود و ترکیبی است از آنچه ممکن است آن را جوهر فرد خودآگاه و قائم به ذات بنامیم که جدا از کل نبوده و در اصطلاح، معلوم فی نفسه بنفسه است. این جوهر فرد، نور و وجود آگاه از «من» بوده و به طور مشترک کل کائنات را تشکیل می‌دهند.

به نظر او تمام مراتب هستی و درجات معرفت جزء تطورات نور است. او این نظام نوری را در تمام فلسفه خود حاکم کرده و با انتخاب نور به عنوان اساس فلسفه خود میان اندیشه خیر اعلی در افلاطون، صدور و فیض نوافلاطونی، امشاسپندان و ایزدان و فرشته شناسی زرتشتی، بحث ملائکه در اسلام، کشف و شهود در عرفان و تصوف، آیات و روایات جمع کرد، بطوریکه رگه‌هایی از آنها را می‌توان در «حکمت نوریه» او دید.

او در توجه به مذهب زرتشتی، بیشتر به جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خود را از متون زرتشتی گرفته است. اما او نه تنها از ثنویت گریزان بود بلکه خود را با گروهی از حکمای ایران (مغان) یکی می‌دانست که اعتقادی باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند که به عنوان سنتی نهایی و سری در مذهب زرتشتی وجود داشته است. با وجود این نباید تصور کرد که او با بهره برداری از منابع مختلف به دنبال تأسیس مکتبی التقاطی بوده است. شیخ اشراق خود را همچون نقطه کانونی در حکمت می‌دانسته که دو میراث حکمی - که از شاخه واحد نخستین (هرمس) پیدا شده بود - دوباره در آن نقطه به هم رسیده و یکی شده است.^۱ دو شاخه‌ای که خود چنین بیان می‌دارد:

«... من زمان والد الحکماء هرمس إلی زمانه [افلاطون] من عظاماء الحکماء و اساطین الحکمة مثل انباذقلس و فیثاغورس و غیرهما ... و طریقه حکماء الفرس مثل جاماسف و فرشاوشر و بوزرجمهر و من قبلهم ...»^۲

هرمس

اغانادیمون (شیث)

اسقلیبوس	شاه موبدان ایرانی (ملکان صدیق)
فیثاغوس	کیومرث
امپدوکلس (انباذقلس)	فریدون

^۱. سهروردی ۱۳۷۷: ۱۵۷.

^۲. سهروردی ۱۳۵۶: ۱۱ و ۱۰.

^۳. شریف ۱۳۶۵: ۵۳۲-۵۳۳.

کیخسرو	افلاطون
ابوزید بسطامی	نوافلاطونیان
منصور حلاج	ذوالنون مصری
ابوالحسن خرقانی	ابوسهل تستری

سهروردی^۳

اشکالات مطرح شده در بحث نور

ملاصدرا در تعلیقه خود بر حکمة الاشراق به ارتباط نور و وجود در فلسفه سهروردی توجه کرده و می‌گوید:

«هرچه درباره حقیقت نور صادق است، درباره وجود نیز صدق می‌کند. یعنی وجود نیز بسیط و بی نیاز از تعریف است. نور بدون جنس و فصل بوده و دارای شدت و ضعف و تقدّم و تأخّر تشکیکی است و در واقع خیر محض بوده و به غنی و فقیر و جاعل و مجعول تقسیم می‌شود و این احوال بر وجود هم صدق می‌کند. بنابراین نور و وجود دارای حقیقتی واحدند. تقسیم نور و وجود به انحاء گوناگون شبیه یکدیگر بوده و اختلاف میان آنها لفظی و اصطلاحی است و سهروردی تنها از لفظ وجود به نور عدول کرده است.»^۲

شیخ اشراق تعریف مشائی را نقد می‌کند و آن را ممکن نمی‌داند و معتقد است باید در شناخت اشیاء از مجموعه‌ای از لوازم هر چیز که اختصاص به آن دارد بهره جست.

ما از این جهت با صدرا هم عقیده هستیم که هر چه درباره حقیقت نور صادق است، درباره وجود نیز صدق می‌کند، لیکن معتقدیم که هر چه درباره حقیقت وجود صادق است، درباره نور صدق نمی‌کند و - در فلسفه سهروردی - نسبت میان «نور» و «وجود» - همانطور که قبلاً گفتیم - عموم و خصوص مطلق است.

^۳ . سهروردی ۱۳۵۶: ۱۰۷-۱۰۸.

^۲ . ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۴۸.

^۲ . ملاصدرا ۱۳۶۰: ۲۸۳.

نصرالله حکمت، محبوبه حاجی زاده

در مطابقت معانی و تقسیمات وجود و نور تنها موردی که ملاصدرا در این باب سخن سهروردی را نپذیرفته، غاسق بودن اجسام است و این شاید از این جهت باشد که نزد ملاصدرا نور مساوی با وجود است،^۱ اما سهروردی نور را مساوی وجود نمی‌داند، زیرا به موجود بودن جسم به عنوان شیء مظلّم، تصریح می‌کند.^۲ اگر نور را مساوی وجود هم بدانیم، همچنان مشکل وجود جواهر غاسق به عنوان ظلمت به قوت خود باقی است. سهروردی وجود را از اعتبارات عقلی محض می‌داند. از طرفی رتبه وجودی ظلمت به صورت اجسام، نازل تر از نور نیست.

در اینکه سهروردی قائل به اصالت وجود یا ماهیت است، باید به سخنان خود او استناد شود. او دو استدلال برای اعتباری بودن وجود بیان می‌کند:

۱. اگر میان جوهر خارجی و وجود آن تمایز حقیقی باشد، در این صورت چنانچه وجود جوهر به واسطه وجود خود باشد، در واقع به سبب امری عارضی موجود شده و بدین ترتیب، ماهیت باید پیش از وجود موجود باشد.^۳
۲. اگر وجود در خارج متحقّق باشد ناچار موجود خواهد بود. همچنین مسلم است آنچه موجود است، باید وجود داشته باشد و وجود آن موجود هم باید وجود داشته باشد و این تسلسل تا بی نهایت ادامه می‌یابد.^۴

پس به نظر سهروردی، وجود، اعتبار عقلی صرف است. دیگر اینکه بحث اصالت وجود و ماهیت اصولاً نزد سهروردی مطرح نبوده و دقیق تر آن است که بگوییم این موضوع قبل از صدرا مسئله نبوده، چه برسد به اینکه بخواهیم دلیل بیاوریم که شیخ اشراق اصالت ماهیتی بوده یا وجودی؛ تنها می‌توان گفت که ایشان وجود را از مفاهیم اعتباری و از معقولات ثانوی می‌داند و نیز در بخش اول کتاب خود در مقاله سوم اشاره می‌کند که ماهیت همان هویت است و میان هویت شیء و وجود شیء در خارج فرق نمی‌گذارد.^۵

نظریه او درباره نور و تقسیم اشیاء نزد وی، چندان با اصالت ماهیت سازگار نیست. او اشیاء را به آنچه در حقیقت نفس خود، نور و ضوء است و آنچه این گونه نیست تقسیم می‌کند.^۶ ملاصدرا معتقد است که:

^۳ همان: ۷۲.

^۲ همان: ۷۰-۷۲.

^۳ همان: ۶۶-۶۹.

^۵ ملاصدرا ۱۳۶۰: ۲۸۵.

^۶ همان: ۱۰۷.

نصراً لله حکمت، محبوبه حاجی زاده

«در این تقسیم اهمالی صورت گرفته است؛ اگر حقیقت شیء که همان ماهیت شیء از آن حیث که ماهیت است باشد، اقسام در دو نوع مذکور منحصر نمی‌گردند، زیرا آنچه در حد نفس خود، نور و ضوء نیست، ممکن است به حسب وجود عینی، نور و ضوء باشد، مانند ماهیات عقول و نفوس و یا چنین نباشد یعنی در حد ذات خود نور نباشد که در این صورت یا همیشه ملازم با نور است، مثل جرم خورشید یا اصلاً نور بر آن عارض نمی‌شود، مانند هوای شفاف، و یا گاه نور بر آن عارض می‌شود و گاه عارض نمی‌شود. اگر منظور از حقیقت وجود شیء، در نفس الامر باشد در این تقسیم، حالت چیزی که نور از حیث ذهن و خارج زائد بر ذات آن است، مشخص نخواهد بود، مانند انوار جوهری ابداعی که ماهیت کلی آنها ضمن اینکه در ذهن موجود است، اما از حیث ماهیت نه منیر و نه مظلم‌اند.»^۱

اما سهروردی که میان نور و ظلمت به تقابل تناقض قائل است، این تقسیم ثنایی را بر می‌گزیند و شقّ سومی برای آن قائل نیست.

«علم الانوار» بحث درباره انوار است. انوار مجرد، جزئی و عینی هستند و بالذات، ظاهر بنفسه و علّت ظهور اشیاء دیگرند. بدین ترتیب این انوار را باید «موجود»ات نامید نه «وجود» در عین حال که وحدت حقیقت نور را حفظ کرده‌اند. سهروردی بدین گونه میان وجود و ماهیت تمایز قائل نیست که از اعتباری بودن وجود، اصالت ماهیت را نتیجه بگیرد، لذا او را نمی‌توان در شمار قائلان به اصالت وجود یا ماهیت دانست، بلکه برای او تنها عالم انوار، اصیل بوده که در رأس آن نور الانوار قرار دارد و شاید بهتر باشد که او را قائل به «اصالت انوار» بدانیم.

او انوار را حقیقت واحدی می‌داند که اختلاف انوار مجرد، جز نقص و کمال در حقیقت نور نیست. امتیاز به کمال و نقص، نوعی امتیاز است که در متن یک حقیقت، تحقق پذیرفته و آن حقیقت نسبت به مرتبه کامل و ناقص، مقول به تشکیک است و شیخ اشراق به این معنا توجه کرده است، لذا تمایز تشکیکی در اقسامی که او مطرح کرده، مانند تمایز مقادیر و کیفیات و ذاتیات و انوار به معنای تشکیک در مفاهیم صرف نیست، بلکه او کمال و نقص و شدت و ضعف را در موجودات خارجی دارای تعین عینی، مطرح می‌کند.^۲

ملاصدرا در شواهد الربوبیه مشهد اول می‌گوید:

^۱. سهروردی ۱۳۵۶: ۱۲۰.

^۲. ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۳.

^۳. همان: ۱۴.

نصرا لله حکمت، محبوبه حاجی زاده

«عجیب است که شیخ اشراق بعد از آوردن براهین متعدد در تلویحات بر اینکه وجود امری اعتباری است و صورت و حقیقتی در خارج ندارد، مع هذا در اواخر همین کتاب تصریح می‌کند که نفوس انسانی و مافوق نفوس (یعنی عقول و عالم الوهیت) همگی وجوداتی بسیط و عاری از ماهیتند. این متناقض است چون اعتقاد به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت مستلزم این است که هر موجودی مقارن با ماهیت باشد و هیچ موجودی عاری از ماهیت نباشد، ولی شیخ اشراق با اعتقاد به اصالت ماهیت می‌گوید که نفوس و عقول و عالم الهی همگی وجودات خالص و عاری از ماهیتند.»^۱

ملاصدرا در شرح نظریه وجود سهروردی می‌گوید: «در نظریه اشراقی، موجود اصیل ماهیت است و «وجود» مفهوم منتج ذهنی است.»^۲ دکتر حسین ضیائی می‌گوید:

«باید دید آیا تصوّر ملاصدرا از ماهیت همان است که مورد نظر سهروردی بوده و آیا هر دو وجود را به یک معنا به کار برده‌اند؟! آنچه سهروردی به عنوان مفهوم ذهنی منتج در نظر می‌گیرد، وجود به معنای واحد است، یعنی به عنوان محمول هر چیزی که در معنا کاملاً شبیه به هم است. او اصطلاح «وجود» را تنها برای این معنای واحد از وجود اختصاص می‌دهد. آنچه ملاصدرا وجود نخستین (=مشکک) می‌داند، سهروردی برای آن اصطلاح «نور» را بکار برده است. این «نور» همان ماهیتی نیست که ملاصدرا آن را فهمیده است، یعنی این برای سهروردی، مفهوم ذهنی و منتج نیست، بلکه حقیقت وجود اشیاء خارجی است و به شدت و اولویت و شرافت و کمال توصیف می‌شود.»^۳

وی سپس اضافه می‌کند که سهروردی وجود را مفهومی منتج و منتزع می‌داند که مجزا و مستقل از ذهن نیست.^۴

سهروردی می‌گوید:

«واقعی‌ترین چیز، ذات الف، ب و ج است که خارج از ذهن تعین داشته و اصل هر مفهوم منتج یا منتزع است. بنابراین موجودات جزء مشترکی به نام «وجود» دارند و در جزء ذاتی متفاوتند. این جزء متفاوت در پاسخ پرسش «ما هو الشیء» می‌آید و پاس به خودی خود هست. با این اختلاف می‌توانیم صورت وجودی مثل سنگ را از درخت و یا اسب را از انسان درک کنیم. این جزء را «ذات» یا ماهیت (چیستی) شیء نامیده‌اند.»^۵

^۱. ضیائی ۱۳۸۴: ۵۰-۵۲.

^۲. همان: ۵۲.

^۳. سهروردی ۱۳۵۶: ۵۵-۶۱.

نصرالله حکمت، محبوبه حاجی زاده

اشکال دیگر در بحث رابطه نور و ظهور است. برخی این اشکال را وارد می‌کنند که چشم و نیروی باصره انسان است که نور خورشید را ظاهر می‌کند و اگر حس باصره نبود ظهور نور نیز معنی محصلی نداشت.

سهروردی ظهور نور را تابع قوه باصره ما نمی‌داند، بلکه ما در اثر پرتو نور می‌توانیم اشیاء را به روشنی مشاهده کنیم. حقیقت نور چیزی نیست که ابتدا تحصیل یابد و سپس ظهور و روشنایی عارض آن گردد. نور در حد ذات خود نور است و ظهور چیزی جز نور نیست که شیء دیگری به نور، نورانیت و ظهور ببخشد. ظهور صفت زائد بر ذات نور نیست، زیرا در این صورت نور در مرتبه ذات و با قطع نظر از صفت ظهور باید فاقد هر گونه ظهور باشد و به وسیله غیر خود ظاهر گردد. نور و ظهور از حیث مفهوم ملازمند و از حیث مصداق عینیت دارند. ظهور در عالم خارج و عالم نفس الامر عین نور است، لذا مبدأ هر ظهور و منشأ هر شهود، نور است.^۱

نتیجه گیری

بحث نور یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه شیخ اشراق است. سهروردی هیچ گاه در آثار خود به «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» نپرداخته است و اگر بخواهیم نامی برای فلسفه او قائل شویم، شاید بهترین عنوان «اصالت نور یا انوار» باشد. سهروردی وجود را از اعتبارات عقلی محض می‌داند؛ «نور» و «وجود» را به یک معنا به کار نمی‌برد، بلکه «نور» را مرادف «ظهور» و «حیات» گرفته و آن را «ظاهر بالذات» و «مظهر للغير» و «حی دراک فعال» و وجود را مشتمل بر نور و ظلمت می‌داند. ■

^۱. همان: ۱۱۳-۱۱۴

فهرست منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت، ۱۳۸۶.
- ابوریان، محمد علی، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، محمد علی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
- غزالی، ابی حامد، *المنقذ من الضلال و الموصل إلى ذی العزّة و الجلال*، علی بوملحم، بیروت، مکتب الهلال، ۱۹۹۳ م.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *حکمة الاشراق*، سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، انستیتو ایران شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۵۶.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ضیائی، حسین، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، سیما نوربخش، تهران، فرزانه، ۱۳۸۴.
- الهروی، محمد شریف نظام الدین احمد، *انواریه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- کربن، هانری، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
- کربن، هانری، شایگان، داریوش، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه، ۱۳۷۳.
- یثربی، سید یحیی، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

نصراالله حکمت، محبوبه حاجی زاده

نصراالله حکمت، محبوبه حاجی زاده