

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی
سال دوازدهم، شماره ۴۹، زمستان ۱۴۰۰
صفحات ۳۹-۱۳

مفهوم نور در اندیشه سهروردی و تطبیق شعر مولوی با آن

سیده طاهره هادی‌پور^۱

سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)^۲

چکیده

اهمیت دادن به نور و جایگاه آن با حکمت خسروانی و فلهوی ایران باستان و فلسفه یونانی قدیم آغاز شده است که شهاب‌الدین یحیی سهروردی به عنوان فیلسوف مسلمان ایرانی نظام فلسفی خویش را بر این مبنا یعنی نور و حکمت اشراق بنیان نهاد. نور در فلسفه سهروردی از لحاظ وجودشناختی و معرفت‌شناختی قابل بررسی است. از نظرگاه وجودشناختی، سهروردی هستی را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند و به رابطه تشکیکی با حقیقت نور قائل است و از لحاظ معرفت‌شناختی، سهروردی ارتباط نور و معرفت اشراقی را بیان می‌کند و بر این باور است که معرفت موجودات به انوار بالاتر خود به حالت شهود و معرفت انوار بالاتر به موجودات پایین‌تر به صورت اشراق است. در این نوشتار بر این بوده‌ایم تا به صورت توصیفی و تحلیلی، کاربرد واژه نور در آثار سهروردی و اشعار مولانا از دریچه نور-ظلمت و اشراق-شهود، مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. بررسی‌ها حاکی از این است که مولانا در اشعار خویش همچون سهروردی به بحث مراتب تشکیکی نور در مسیر حضور و خودآگاهی می‌پردازد و تمام جنبه‌های هستی را چه در بود و چه نمود، به نور نسبت می‌دهد.

واژگان کلیدی: نور، حکمت اشراق، سهروردی، شعر مولانا، عرفان.

۱. دانشجوی دکتری حکمت هنرهای دینی، دانشگاه غیرانتفاعی ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)

Tahereh.Hadipour@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی موسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی.

تاریخ پذیرش

۱۴۰۳/۴/۲۴

تاریخ دریافت

۱۴۰۳/۱/۲۵

مقدمه

سهروردی، جوانی ایرانی در سده ششم هجری بود که با استفاده از تعالیم ایران باستان و یونان اساطیری با گرایش اشراقی نگاهی متفاوت نسبت به نور داشت. شوشتری در باب تاثیرپذیری سهروردی از مزدائیان و مهردینان که هستی را نور مطلق و کائنات را تشعشع آن نور می‌دانند، بیان می‌دارد: «سهروردی که از عرفای بزرگ ایران به شمار می‌رود، در عرفان مکتبی خاص برای خود دارد که از پهلویون بوده است.» سهروردی در خلال آثار خود، هرمس را «والد الحکما» و زردشت را «حکیم فاضل» و افلاطون را «امام حکمت» خوانده است. (دینانی، ۱۳۹۸: ۱۰۲) سهروردی به حکمای باستان به خصوص به این سه حکیم توجه خاصی داشت. وی معتقد است که حکمای ایران باستان، به هیچ وجه، مشرک و دوگانه پرست نبوده‌اند و آنچه به عنوان مجوس و ثنویت مطرح شده، پس از گشتاسب به ظهور رسیده است. کفر مجوسی و سخنان ملحدانه مانی، با اندیشه‌های حکمای قدیم سازگار نیست؛ و جاماسب و بزرگ‌مهر در زمره منادیان توحید محسوب می‌شوند. سهروردی با کوشش فراوان در صدد احیای حکمت این اشخاص برآمده و آن را «حکمت نوری» نامیده است. (همان، ۱۴۰)

از منظر شیخ اشراق نور در جهان هستی مراتب دارد و با توجه به استعداد هر موجودی این نور دریافت می‌شود. در مرتبه ذات الهی که لاهوت نام دارد ما نورالانوار را داریم و در ادامه از اشتداد به ضعف می‌رسیم که به ترتیب طولی جبروت، ملکوت و ناسوت است. سهروردی با قرار دادن استدلال عقلی به عنوان مقدمه نیل به حکمت اشراقی، و ارائه تبیین‌های جدید از اصول و روش‌های فلسفه مشایی، تلاش کرد تا به تکامل آن فلسفه کمک کند که این امر هم در آثار انتقادی که در زمینه فلسفه مشایی نوشته و هم اصول جدید فلسفی او در حکمت اشراقی گویاست. ضمن این‌که در آن دوران، سهروردی تنها حکیمی بود که به نزدیک‌سازی آموزه‌های فلسفی با الهیات شیعی و عرفان نظری کمک فراوانی کرد. (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۲۷؛ نصر، ۱۳۸۹: ۲۶۴) در این مسیر سعی سهروردی در احیای حکمت

خالده و آموزه‌های حکیمانۀ انبیاء الهی نیز قابل تقدیر است. سهروردی حکیمی است که اندیشه فلسفی را با سلوک عرفانی و اشراقی پیوند زد. سهروردی به ترکیب کامل تجربه عرفانی و تفکر تحلیلی در یک ساختمان فکری فلسفه مدرسی به اسلوب منطقی و منظم نائل گشت. وی اظهار نمود که اگر کسی فکر کند که «می‌تواند تنها بوسیله مطالعه کتب، بدون سیر و سلوک طریق عرفان و بدون داشتن تجربه مستقیم انوار روحانی، فیلسوف حکیم یا خردمند شود اشتباه بزرگی مرتکب شده است. درست همان گونه که سالک طریق قدسی، یعنی عارف که فاقد نیروی تفکر تحلیلی است تنها یک عارف ناقص و غیرکامل است. همین‌طور هم جستجوگر حقیقت، یعنی فیلسوف، اگر فاقد تجربه مستقیم و بی‌واسطه اسرار الهی باشد فقط فیلسوفی ناقص و حقیر و کم‌قدر است.» (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۵) آشکار بودن هستی، همان است که در حکمت اشراقی سهروردی «نور» خوانده می‌شود. آنجا که نور مطرح می‌شود، طرح مسئله تشکیک و ذمراتب بودن آن نیز اجتناب‌ناپذیر شناخته می‌شود. (دینانی، ۱۳۹۸: ۳۳) علامه اقبال لاهوری در سیر فلسفه در ایران خود در مورد شیخ اشراق می‌گوید: «سهروردی گفت که علت نهایی هر نمود، نور مجرد است و جهان سراسر اشراق نور مجرد است، در روانشناسی از ابوعلی سینا پیروی کرد ولی روانشناسی او از روانشناسی ابوعلی منظم‌تر بود و بیش از آن به تجربه گرایش داشت. در عرصه فلسفه اخلاق، به راه ارسطو رفت و میانه‌گزینی او را با دقت تام تشریح کرد، از این بالاتر با دگرگون کردن آئین نور افلاطونی دیرین، نظام فکری مخصوصی ترتیب داد که از یک طرف به فلسفه افلاطون متمایل بود و از طرف دیگر به احیاء دوگرایی کهن ایرانی کشید و بدان صورتی روحانی بخشید، هیچ‌یک از متفکرانی که از ایران برخاسته‌اند نتوانستند مانند او با اصول اساسی چندی همه جنبه‌های وجود عینی را تبیین کنند. سهروردی در سراسر نظام فکری خود به تجربه گرایید و کوشید که همه چیزها و نمودهای جسمانی را با نظریه اشراق خود باز نماید، عینیت هستی که در همه خدایی افراطی و ذهنی پیشینیان گم و مستهلک شده بود، در نظام سهروردی اعتباری درخور یافت و مورد تدقیق و تبیینی تمام‌قرار گرفت. (لاهوری، ۱۴۰۲: ۹۳)

پیشینه پژوهش

نور و مراتب آن در کتاب حکمت‌الاشراق سهروردی با ترجمه و شرح سید جعفر سجادی (۱۳۷۷) مورد شرح و بسط قرار گرفته شده است. الهروی (۱۳۸۵) به زبان فارسی در کتاب *انواریه* به شرح کتاب حکمت‌الاشراق سهروردی پرداخته است. همچنین در مجموعه سوم *مصنفات سهروردی* که به زبان فارسی است در رابطه با نور و ظلمت و موضوع جوهر و عرض اشاراتی شده است. در مقاله «مقایسه تحلیلی آثار فارسی شیخ اشراق و مثنوی معنوی از منظر تمثیل‌پردازی» از مصطفوی و میرباقری‌فرد (۱۴۰۰) به موضوع تمثیل و حکایت پرداخته شده است؛ در مقاله «مراتب انوار و تطبیق آن با نصوص عرفانی و شعر مولوی» از عبداللهی اهر (۱۳۸۹) از سه منظر قرآن، حکمت و عرفان به موضوع نور و هاله‌های معنایی آن اشاره شده است و مناسبات و مشابهات آن‌ها را بررسی می‌کند؛ همچنین در مقاله «نور و مباحث مشترک آن در فلسفه اشراق و شعر مولوی» از عبداللهی اهر (۱۳۸۷) به مناسبات و مشابهات معنایی نور در آثار سهروردی و مولوی پرداخته شده است؛ در مقاله «مقایسه نور در مثنوی و آثار سهروردی» از کیخای پروانه و قوی کتف (۱۳۹۵) نوع نگاه سهروردی و مولوی را به مفهوم نور ارزیابی می‌کند؛ در مقاله «انواع، مراتب و کاربردهای نور در مثنوی» از روحانی و عربشاهی (۱۳۹۰) در مورد کسب نور و ارتباط آن با معرفت، خودشناسی و طریقت پرداخته شده است. در ادامه از پژوهش‌های قابل تامل انجام شده در این راستا همچون آثار هانری کربن، محمد اقبال لاهوری، پروفیسور ایزوتسو، سیدحسین نصر، اکبر داناسرشت، عطاءاله تدین، غلامحسین ابراهیمی دینانی، نجفقلی حبیبی، مهدی امین‌رضوی، فتحعلی اکبری و حسن سیدعرب بهره گرفته شده است.

با توجه به پژوهش‌هایی که در رابطه با نور از منظر سهروردی و تطبیق آن با شعر مولانا کار شده بود، به شرح مفهوم بود و نمود نور در میان واژگان شعری، توجه زیادی نشده بود؛ در این نوشتار سعی بر این شده است تا به این سوالات پاسخ داده شود: جایگاه اشراق

و مشاهده نور از منظر سهروردی چه مفاهیمی را در شعر مولانا انتقال می‌دهد؟ چه تطابق معنایی میان مفهوم نور و ظلمت از نگاه سهروردی و مولانا می‌توان یافت؟ جایگاه بود و نمود نور از منظر سهروردی با چه واژگان شعری مولانا ارتباط معنایی پیدا می‌کند؟ بنابراین در مقاله پیش‌رو بازتاب واژه نور در اشعار مولانا از منظر معرفت‌شناختی و وجودشناختی سهروردی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

حکمت اشراق

از دید سهروردی، حکمت اشراق حکمتی در اصل ذوقی و یافتنی است و آن، همان دریافت انوار الهی از طریق تابش آن انوار بر قلب انسان سالک است، که این مهم تنها زمانی محقق می‌شود که او ضمن دستیابی به حکمت استدلالی و کسب مهارت در قیاس عقلانی، با تزکیه باطن آمادگی لازم را کسب کرده باشد. (نصر، ۱۳۸۹: ۲۱۷ و ۲۱۸) از دید سهروردی، حکمت اشراقی مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که به وسیله آن، حقیقت هستی، چنان‌که هست، برای انسان پدیدار می‌گردد. (دینانی، ۱۳۷۶: ۲۷) فلسفه نوعی تفکر عقلانی و استدلالی است، اما حکمت نوعی شهود و سلوک رفتاری است، در واقع سهروردی با تفکیک حکمت از فلسفه، به این معنی که فلسفه نوعی تفکر عقلانی و استدلالی است، اما حکمت نوعی شهود و سلوک رفتاری است، بر نقش مقدماتی فلسفه برای تحقق حکمت تأکید دارد. پس حکمت اشراقی سهروردی نافی فلسفه استدلالی مشایی نیست، بلکه مکمل آن برای نیل به حقیقت است. (امین‌رضوی، ۱۳۷۷: ۹۳)

لفظ اشراق همان‌طور که در عالم محسوس دلالت دارد بر فروغ بامدادی و لحظه‌ای که در آن سپیده صبحگاهی در نخستین پرتو خورشید دیدار می‌آید، در آسمان معقول جان نیز دلالت دارد بر آنی که در آن نور مجرد معرفت به پیدایی می‌گراید و بدین اعتبار است که نسبت اشراقی بر این حکمت اطلاق می‌گردد. (معین، ۱۳۶۴: ۳۸۳) با توجه به این موارد مولوی در این ابیات به بحث اشراق و تشبیه آن به سپیده صبحگاهی می‌پردازد.

روز، آن باشد که او شارق شود شب، نماند شب، چو او بارق شود
چون نماید ذره پیش آفتاب؟ همچنان است که آفتاب اندر لباب
(مثنوی، ۵۸۷/۴-۵۸۴)

همان‌طور که مشاهده کردیم بازتاب نور در ابیات اخیر در قالب واژه شارق، روز، بارق و آفتاب به تصویر آمده است. لفظ شارق از نظرگاه معرفت‌شناختی اشراق و شهود و الفاظ بارق، روز، شب و آفتاب از نظرگاه وجودشناختی نور و ظلمت سهروردی است. با توجه به موارد گفته شده در حکمت اشراق سهروردی؛ اهمیت به شروع تفکر استدلالی به عنوان زیربنای حکمت اشراقی، توجه به شهود و علم حضوری به جای شناخت استدلالی صرف و علم حصولی، محوریت نور به جای وجود، حالت تشکیکی نور و تزکیه باطنی مورد تاکید است.

وجه وجود شناختی: نور و ظلمت

در مجموعه مصنفات آمده است که سهروردی نور را به «نور فی نفسه لفسه» (نور محض شامل انوار قاهره طولی و عرضی و انوار مدبره فلکی و انسانی) و «نور فی نفسه لغيره» (نور عارض بر اجسام یا بر انوار) تقسیم کرده است. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۵/۲-۲۳۲) انوار مجرد بر دو قسم است: انوار قاهر (طولی و عرضی) و انوار مدبر. این ارباب مدبر از ارباب اصنام در سایه برزخی آنها (= بدن) به سبب جهت عالی نوری آنها (استغنا) پدید می‌آیند. اما برزخ فقط به سبب جهت فقری پدید می‌آید. (همان، ۱۴۶-۱۴۵)

سهروردی به اصالت ماهیت معتقد بود و نور را یکی از چهار قسم ماهیت تعبیر کرده است. وی نور را دارای مراتبی می‌داند که بالاترین آن‌ها «نور الانوار» است. در «حکمت الاشراق» آمده است: «چون متصور نیست از نور الانوار با وجود وحدت ذاتی کثرتی صادر گردد پس نخستین موجودی که از نور الانوار حاصل می‌شود نوری مجرد و واحد است و آن نور اقرب بود از نور اقرب دو چیز صادر می‌شود: یکی برزخ و دیگری نور مجرد، بدین ترتیب از هر نور مجردی نوری و برزخی حاصل می‌شود و تا به نه افلاک و عالم عنصری پایان یابد.» (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۱۸).

نور در طبیعت دارای بالاترین و وسیع‌ترین طول موج است. در آیین زرتشت تفسیر واقعیت و به ویژه عالم ایزدی و تقدیس آتش، بر اساس نور صورت می‌گرفته است. (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۱۹) سهروردی بیان می‌کند که شیء تقسیم می‌شود به نور و غیرنور، و نور هم به نور مجرد و نورعارض؛ از طرف دیگر، غیرنور به جوهرغاسق (یعنی جسم) و هیئت ظلمانی (یعنی عرض) منقسم می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۹۸) سهروردی همچنین در تعریف نور تاکید دارد که نور آن است که در حقیقت ذات خود ظاهر بوده و ذاتاً عامل و سبب ظهور دیگران گردد، چون ظهور برای نور ذاتی است، پس نور از همه چیزهای دیگر، که ظهورشان عارضی است، پیداتر است. او همچنین بر خودآگاهی در تعریف نور اشاره دارد، به این صورت که هر خودآگاهی نوعی نور است، یعنی نور حضور بدون مانع حقایق نزد ماست. پس هر موجودی که خودآگاه باشد و ذات خود را بدون مانع و کمک عوامل دیگر دریابد، نور است. (همان، ۲۱۱) سهروردی عرصه هستی را به حسب تقسیم‌های نورانی و ظلمانی بر اساس دوگانگی و ازدواج استوار می‌داند. زیرا هر علت نوری نسبت به معلول محبت و چیرگی دارد و معلول نیز نسبت به علت محبتی توأم با ذلت دارد. پس او دو صدایی هماهنگ را همه جا می‌بیند. (اکبری، ۱۳۸۷، ۱۳۳) مصداق نور نزد سهروردی، خدا بعنوان نورالانوار، نفوس انسان‌ها، فرشتگان و نورهای قاهره، اعم از عالیه و سافله هستند. انوار قاهره موجودات مجرد و نوری محض‌اند که پس از خدا، بعنوان نورالانوار، در سلسله‌های طولی و عرضی قرار دارند. این نورهای مجرد تام از تمام ویژگی‌های مادی و جسمانی دور هستند و در تجرد تام بسر می‌برند. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۰-۳۱) نور ذاتا فیاض است و هستی با تمام تعیناتش، فیض اوست؛ و اجسام و اعراض که ظلماتند، بدین معنی که ذاتا نور نیستند، در فروغ نور تعین و تحقق یافته‌اند. نور دارای مراتب است که در جهت آغاز به نورالانوار که بی‌نهایت است، منتهی می‌شود و در سیر نزولی به مرحله‌ای تنزل می‌کند که دیگر از آن، نور قائم به ذاتی تحقق نمی‌یابد. در صدور کثرت از مبدأ، با طرح نظام طولی و عرضی انوار قاهره، که بر اثر اشراقات متعاکس و

مشاهدات متضاد، به تعداد بسیاری می‌رسند، محدودیت جهان عقلی مثالی را به جهان نوری بسیار وسیعی مبدل ساخته است و بر آن است که تمام ویژگی‌های مادّیات از انوار است که ارباب انواع‌اند و حتّی طبیعت از نور است. زادن و بالیدن و شدن و تباهی، از حرکت و حرارت است و آن‌ها نیز از نورند. پس تنها موثر هستی، نور است. (حییی، ۱۳۹۸: ۲۴۱) به نظر شیخ اشراق، نور چیزی است که ذاتاً ظاهر و ظاهرکننده است و باید توجه داشت که «ظهور» ذات اوست، نه اینکه نور چیزی باشد و ظهور، امر دیگری که لازمه آن است. نه تنها در نور محض، ظهور، ذات نور است، بلکه در انوار عارضی هم ظهور زاید بر ذاتشان نیست و اینکه گفته‌اند: «چشم نور خورشید را نمایان می‌سازد و نور بالذات ظاهر نیست»، پندار نادرستی است. زیرا اگر همه مردم، معدوم شوند، ممکن نیست نور باطل شود. بنابراین نور، حتی در انوار عارضی هم، همان ظهور است. (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۰۶ - ۱۱۳ و شرح آن، ۱۳۸۵: ۲۸۳) در فلسفه سهروردی عنوان «ظلمت» بالعرض و به عنوان یک صفت سلبی اجسام (= عدم نور) مطرح می‌شود و مستلزم قول به ثنویت نیست. (حییی، ۱۳۹۸: ۱۴۸) در المشارع والمطارحات سهروردی ظلمت را به جسم نسبت داده است و همچنین در این‌باره می‌گوید: «منظور از ظلمت، قوای بدنی است و مقصود از نور نفس است.» سهروردی می‌گوید که انواع نورهای مختلف با صفات متفاوت، به شرح زیر وجود دارد: نور مجرد، نوری که قائم به ذات است. نور عرضی، نوری که به چیزی غیر از خود متکی است. عَسَق، چیزی که طبیعت واقعی آن تاریکی است. هیأت ظلمانی، نوع تاریکی که به چیزی جز خود متکی است و به مکان نیاز دارد و دارای عَرَضِ ظلمت است. برزخ، شیء یا هویتی شیء مانند که انوار را پنهان و آشکار می‌کند. اجزاء پایین‌تر این سلسله مراتب شوقی ذاتی به اجزاء بالاتر دارند. (امین‌رضوی، ۱۳۸۵: ۱۲۹) در مجموعه مصنفات سهرودی گفته است که «نور ذاتاً پیدا (ظاهر) و ذاتاً موجب پیدایی (مُظهِر) دیگری است و ذاتاً از هر چیزی که پیدایی اش عین ذاتش نیست پیداتر (اظهر) است. پیدایی نورِ عارض نیز بر حسب امر دیگر نیست تا خودش ذاتاً پنهان (خفی) باشد بلکه نورِ عارض نیز

ذاتاً و فی نفسه پیداست] هر چند که لغیره است]. و نور اینگونه نیست که نخست تحقق پیدا کند، سپس پیدایی عارض و لاحق آن گردد- تا نور در حد ذات خود نور نباشد و دیگری آن را پیدا و ظاهر سازد- بلکه نور خود پیداست و پیدایی آن همان نور بودن آن است. (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۱۴-۱۱۳).

مولانا در این ابیات با مقایسه نور چشم، نور دل، نور عقل، نور حس و نور خدا به سلسله مراتب نور اشاره می‌کند:

نور نور چشم، خود نور دلست نور چشم از نور دل‌ها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست کو ز نور عقل و حس، پاک و جداست
(مثنوی، ۱۱۳۵/۱-۱۱۲۲)

مولانا در این بیت با مقایسه ظلمتِ ناسوت و نور لاهوتی به اشتداد و ضعف انوار در بالاترین و پایین‌ترین عوالم اشاره دارد:

هرچه ناسوتی ز ظلمت راه‌ها را بسته بود نور لاهوتی ز رحمت بسته‌ها را می‌گشاد
(دیوان کبیر، ۷۷۲۷/۲)

«مولانا درباره نور و ظلمت، شب و روز، تاریکی و روشنایی را دو قطب به ظاهر متضاد می‌داند و معتقد است حرکت و سرّیان حیاط وابسته به آنهاست.» (تدین، ۱۳۸۶: ۲۳۲)
این ابیات مولانا گواه بر این موضوع است:

روز و شب ظاهر دو ضد و دشمن‌اند یک هر دو یک حقیقت می‌تنند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش از پی تکمیل و فعل کار خویش
(مثنوی معنوی، ۲۱۲/۳)

بنابراین این‌طور برداشت می‌شود که همه بودن‌ها و شدن‌ها به واسطه نور صورت می‌پذیرد نور است که هستی می‌بخشد. کاملاً مبرهن است در پی مباحث نوری به سمت وجود هدایت می‌شویم به این صورت که نور، وجود است و وجود، نور.

نور و وجود

سهروردی نور را همان حقیقت هستی می‌داند و موجودات به میزان بهره‌مندی از نور، حیات دارند. نور در حکمت اشراقی سهروردی همان آشکارگی و ظهور واقعیت است. ساختمان «نور» سهروردی شباهتی قابل توجه به ساختمان «وجود» به مفهومی که ابن عربی و پیروان وی بسط و توسعه دادند دارد. کمی تعجب آور است که ملاصدرا بسیار تحت تأثیر تصور سهروردی از حقیقت نورانی در تکمیل ساختمان تصور خود درباره «وجود» به عنوان حقیقت نهائی ما بعدالطبیعی بوده است. (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۹۰) مراتب وجود حکمت متعالی در راستای مراتب نوری حکمت اشراق قرار می‌گیرد. نسبت و رابطه میان سه مرتبه وجود (وجود مطلق، وجود منبسط و وجودات خاص) را سبزواری تمثیل وار در یکی از اشعار خود توصیف کرده است:

بنور وجهه استنار کل شیء و عند نور وجهه سواه فیء

با نور وجه (ذات) او همه اشیاء منور می‌شوند. اما در حضور نور وجه او هر چیز دیگری فقط سایه است. در این بیت، خود خدا به عنوان وجود محض فهمیده شده است «وجه او» اشاره است به «وجود منبسط». فعل او همچون «نور» است که به خود ظاهر و ظاهر کننده همه چیز دیگر است. اینکه همه اشیاء با نور او منور می‌شوند اشاره است به این حقیقت که ماهیات که در حد خود اعتباری و غیر موجودند: به چشمان ما به واسطه فعالیت «نور» همچون «موجودات» پدیدار می‌شوند. اما وضع و حال حقیقی آن‌ها بوسیله رمز «سایه» نشان داده شده است. (همان، ۱۳۶)

همان‌طور که مشاهده می‌شود در وجه وجودشناختی نور و ظلمت از واژگان نور، استنار (منور شدن)، شیء و فیء (سایه) استفاده شده است.

طبقه‌بندی سهروردی مبتنی است بر درجات شدت نور یا ظلمت که با مفهوم ابن سینائی سلسله مراتب حقیقت تفاوت دارد، حقایقی که هر یک از آن‌ها از لحاظ درجه برخورداری از "وجود" متفاوتند. نور عادی که چشم می‌تواند آن را ببیند تنها یکی از

تجلیات نورالانوار و دارای شدت خاصی است. لذا همه اشیاء در عالم هستی درجات و شدت های مختلف نور و ظلمتند. مهم ترین این موجودات مخلوق نفس ناطقه است که سهروردی از آن به عنوان نور اسفهبندی یاد می کند، و می گوید این نور به سبب پاکی مستقل از ماده است. چون تمام موجودات در این سلسله مراتب بر آنچه فرود آنهاست تأثیر می گذارند و از آنچه فراز آنهاست تأثیر می پذیرند، تأثیر یک نور لطیف، لطیف است و تأثیر یک نور تند حتی تندتر است. (امین رضوی، ۱۳۸۵: ۱۲۹)

در نظر سهروردی بجای «وجود»، به عنوان چیزی واقعاً «حقیقی»، «نور» روحانی یا مابعدالطبیعی قرار دارد که حقیقت یگانه است و بر حسب شدت و ضعف درجات و مراحل نامتناهی دارد بالاترین مرتبه نور الانوار و پائین ترین درجه «ظلمت» است. باید توجه نمود که این مفهوم «نور» ما بعد الطبیعی دقیقاً با مفهوم «وجود» چنانکه فیلسوفانی مانند ملاصدرا فهمیده اند مطابق است. حکمای پیشین به شدت تحت تأثیر این مفهوم اشراقی بودند، تا آنجا که «وجود» با واقعیت نهائی را به عنوان چیزی که طبیعت «نوری» دارد به تصور می آوردند حقیقت وجود نور است، چنانکه طبیعت و ماهیت حقیقی نور این است که به خود ظاهر و ظاهر کننده اشیاء دیگر است ظاهر بنفسه و مظهر لغيره. ظاهرکننده حضور خود و اشیاء دیگر است. اما این همه را نمی توان بوسیله برهان عقلی دریافت این حقیقت را فقط بواسطه چیزی کاملاً غیر از تفکر و استدلال، یعنی بینش یا اشراق درونی، می توان فهم و تصدیق کرد. (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۶)

برخی اشخاص بیش از آن که از نور برای اثبات منور استدلال کنند، منور را علت ثبوت نور می شناسند. آنچه درباره نور و منور گفته می شود، در مورد وجود و موجود نیز صادق است. سخن گفتن از موجود، بدون درک و دریافت وجود، معنی معقول و محصلی ندارد؛ چنان که مشاهده کردن منور و ادراک نکردن نور نیز نوعی نادانی به شمار می آید. (دینانی، ۱۳۹۸: ۳۱-۳۲)

در این بیت مولانا آشکارگی نور را به وضوح به تصویر می کشد:

همه در نور نهفته، همه در لطف تو خفته غلط انداز بگفته که خدایا تو کجایی
(دیوان کبیر، ۶ / ۲۹۹۹۹)

مولانا در بیت پیش رو با واژگان سایه و آفتاب فنا شدن در نور را سلوک واقعی می‌داند:

سایه خویشی فنا شو در شعاع آفتاب چند بینی سایه خود؟! نور او را هم ببین
(دیوان کبیر، ۴ / ۲۰۳۹۵)

این‌طور دریافت می‌شود که وجود و نور در ظاهر با دو واژه مستقل و در اصل به یک حقیقت اشاره دارد. در جایی نورالانوار و در جایی دیگر به وجود مطلق در جایی انوار قاهره و در جایی وجود منبسط و این بازی واژگانی به همین صورت ادامه دارد.

وجه معرفت شناختی: اشراق و مشاهده

در مجموعه مصنفات آمده است که همه انوار فی نفسه و از لحاظ نور بودنشان اختلافی ندارند؛ تنها اختلاف آن‌ها به کمال و نقصان آن‌ها و اموری خارج از ذاتشان مربوط می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۹/۲) نور چیزی است که به واسطه شدت و ضعف خود در آن، هم ما به الاشتراک هم ما به الامتیاز همه نورهای موجود است. (امین‌رضوی، ۱۳۸۵: ۱۳۰) در مجموعه مصنفات اشاره شده است که سهروردی در مورد "قاعده در کیفیت تکثر" می‌گوید: چون بین نور سافل و نور عالی حجابی نیست، قهراً نور سافل نور عالی را مشاهده می‌کند و نور عالی بر سافل اشراق می‌کند بنابراین، از نورالانوار شعاعی بر نور سافل می‌تابد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۳)

ابصار همان اشراق حضوری نفس به قوه باصره است که از مجرای این قوه به رویت صور عینی مثالی نائل می‌آید و این که بیننده واقعی در عمل ابصار، نور اسفهد یا نفس انسانی است. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۳) اشراق عبارت از شعاع نوری است که از نورالانوار در نور مجرد و نورهای بعدی تابانده می‌شود به همان نحو که آفتاب نیز به اجسام می‌تابد و آن‌ها را روشنی می‌بخشد. (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۴۸) اشراق (پرتوافکنی یا درخشیدن) که

ذاتی نور است و مشاهده که عبارت است از اشراق حضوری نفس نسبت به امور دیدنی به شرط مقابله امر دیدنی روشن، با چشم سالم و نبودن موانع، نباید به هم اشتباه شوند. مشاهده عملی است اختیاری و مشروط از بیننده، اما اشراق یا پرتوافکنی خارج از اراده بیننده است. به همین جهت در مشاهده، چشم از یک مسافتی با خورشید باید برابر شود تا آن را مشاهده کند، اما در اشراق، چشم هر جا که باشد، شعاع خورشید بر آن اشراق می‌شود. در واقع، در مشاهده، چشم به دنبال خورشید است و در اشراق، شعاع که نتیجه اشراق است، به دنبال چشم است. (همان، ۱۳۵-۱۳۴) همان‌طور که خورشید اشراق می‌کند و از پرتو او اشیا روشن می‌شوند، همان‌طور هم مجردات و انوار محض اشراق می‌کنند. اشراق به این نحو نیست که از انوار مجرد و محض چیزی جدا شود. چه آن‌ها جزء ندارند و اصولاً انفصال نمی‌پذیرند. زیرا که جسم و جسمانی نیستند، بلکه اشراق آن‌ها درست مثل اشراق شعاع خورشید است. بنابراین، اشراق، نوری است پرتوی (= شعاعی) که از نور مجرد و اجسام حاصل می‌شود. (همان، ۱۳۷) انوار در حقیقت نوری مشترکند و اختلافشان در شدت و ضعف است. (همان، ۱۶۵) در جلد یکم دایره المعارف مصاحب در مورد افکار سهروردی آمده است که «نور نخستین منشأ تمام حرکات عالم است، اما حرکت خود او تغییر مکان نیست، فیض و اشراق است که لازمه جوهر اوست، اشراقات او نیز لایتناهی است و همواره اشراقات عالی‌تر منشأ و مبدأ اشراقات فروتر می‌شود و متدرجاً نور عالی منشأ نور سافل و نور سافل منشأ نور اسفل می‌گردد، هر نور عالی نسبت به نور سافل قاهر و غالب به شمار می‌رود و هر نور سافل نسبت به نور عالی شوق و محبت دارد، تمام این اشراقات وسائط بشماراند». (تدین، ۱۳۸۶: ۲۵۵)

کائنات چون از اشراقات نور نخستین است مثل خود او قدیم و ازلی است اما چون خود موضوع اشراقات متکثر است، ممکن الوجود است نه واجب الوجود. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که اشراق سهروردی به چیزی نظیر عالم مثل افلاطونی و دنیای امشا سپندان که وی آن‌ها را انوار متوسط میخواند قائل است و معتقد است که فلاسفه باستانی ایران انوار متوسط را به نام‌هایی چون خرداد، امرداد و اردی‌بهشت می‌خواندند.

(همان، ۲۵۵) با توجه به این موارد دریافت می‌شود که اشراق امری نزولی است و پرتوافکنی از بالا به پایین صورت می‌گیرد و مشاهده و شهود امری صعودی است و دریافت از پایین به بالا البته بدون مانع. در اشراق تابیدن است و داده‌شدن و در مشاهده و شهود، دریافت.

نور، حضور و آگاهی

وقتی نفس نورانی‌تر می‌شود، حیطه حضور گسترده‌تر می‌شود. در این صورت، وقتی فاصله موجودی از نورالانوار کم می‌شود، قدرت حضور شخص و همچنین حیطه علم او افزایش می‌یابد؛ پس کسی که بیشتر می‌داند، از لحاظ وجودشناسی نزدیک‌تر به خدا سخن می‌گوید و بنابراین از "هست بیشتری" برخوردار است. (امین‌رضوی، ۱۳۸۵: ۴۶) آن‌جا که مفاهیم ذات، نور، حضور و علم در قالب یک کل متحد در می‌آیند، خداوند هسته اصلی می‌شود. (همان، ۱۴۹) در معرفت‌شناسی سهروردی، نور اصل و محتوای علم می‌شود و علم، اصل و محتوای نور. (همان، ۱۶۳)

تجلی یا ظهور حقیقت حق همواره در یک امری از امور ظاهر می‌گردد. امر ظاهر نیز در عین این‌که می‌نمایاند و آشکار می‌کند، می‌پوشاند و پنهان می‌کند. به عبارت دیگر: می‌توان گفت مستوری و نامستوری، دو وجه ظهور شناخته می‌شوند که از یکدیگر جدایی نمی‌پذیرند و از اینجا می‌توان دریافت که وقتی ارباب معرفت درباره نفس هستی این جهان سخن می‌گویند، تنها به وجه پوشانندگی و مستور ساختن آن نظر دارند، اما از آن‌جا که بر اثبات هستی عالم اصرار می‌ورزند، به وجه آشکارکنندگی و شفاف بودن آن اشاره می‌کنند. (دینانی، ۱۳۹۸: ۴۳-۴۲).

مولانا در این شعر به نور سرشت تاکید داشته است و بی‌نوری را با زشتی قیاس کرده

است

زان همه‌کار تو بی‌نورست و زشت که تو دوری دوری از نور سرشت
(مثنوی، ۴ / ۱۷۳۲)

به بیان مولانا در نور بودن، خود نور آفریده می‌شود:

نور جستم خود بدیدم نور نور حور جستم خود بدیدم رشک حور
(مثنوی، ۱۰۸۷/۶)

با توجه به این مطالب خدا نور است؛ حقیقت و معرفت ذات، نور است؛ نفس و هویت نور است؛ آگاهی نور است؛ نور هم فقط در «حضور» درک می‌شود.

نور و خودآگاهی و مهر

سهروردی در خصوص نور مجرد از به کار بردن «وجود» به جای نور راضی نیست و بر آن است که «خودآگاه» نور مجرد است و بالعکس (= نور مجرد «خودآگاه» است). او بدین طریق از وحدت وجود فاصله گرفته و به وحدت شهود (وحدت شاهد و مشهود) در عرفان ایران باستان نزدیک شده است. (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۲۰) سهروردی نفس انسانی را نور مجرد و لذا خودآگاه می‌شمارد و چون انوار را متفق الحقیقه می‌داند، از این رو، همه نورها را خودآگاه می‌شمارد. (همان، ۱۲۲) در ایران باستان، پیش از آن‌که فلاسفه یونانی درباره وجود سخن بگویند، مسئله نور مطرح گشت و حکمای بزرگ این سرزمین، درباره نور و حقیقت روشنائی می‌اندیشند. «اندیشه» خود «نور» است و «اندیشیدن»، روشنائی و روشنائی بخشیدن است. جهل، ظلمت است و نادان باقی ماندن، همان چیزی است که «تاریکی» خوانده می‌شود. (دینانی، ۱۳۹۸: ۳۰)

در مجموعه مصنفات سهروردی اذعان داشته است که «من» یا «نفس ناطقه» همان ظاهر بودن و نور بودن است، نه مجرد آن از ماده - چنانکه مشائیان گفته‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۱) پس نور ظاهر لافسه و آگاهی است. (همان، ۱۱۵).

«سهروردی معتقد است که نفس می‌تواند با پیوند معرفت و فضیلت، از عالم ظلمت برهد، هر چه ذات اشیا را بیشتر بشناسیم به عالم نور نزدیک‌تر و مجذوب‌تر می‌شویم، تکامل روحانی هم مراحل بیشتر دارد اما پنج مرحله زیر دارای اهمیتی بیشترند: مرحله

«من» ۲- مرحله «تو نیستی» ۳- مرحله «من نیستم» ۴- مرحله «تو هستی» ۵- «مرحله من نیستم و تو نیستی».

نفس در هر یک از مراحل پنجگانه فوق، از انواری شدید که با اصواتی وصفناپذیر همراهند، نصیب می‌برد،

سیر تکامل نفس با مردن پایان نمی‌یابد. نفس انفرادی پس از مرگ با نفوس دیگر یکی نمی‌شود بلکه هر نفسی به فراخور نوری که در عالم جسم دریافتی است به تکاپو می‌پردازد و پیش می‌رود. (تدین، ۱۳۸۶: ۱۸۰) «آرمان انسانی رهایی از شائبه ظلمت است و نور هنگامی از ظلمت خواهد رست که بر خودشناسی دست یابد.» (لاهوری، ۱۴۰۲: ۹۳) «شیخ اشراق معتقد است که انسان‌ها مظهر مهر و محبت نورند بنابراین وظیفه انسان، پاشیدن بذر محبت در دل‌ها و آبیاری این بذرها بوسیله نور است.» (تدین، ۱۳۸۶: ۳۳)

مولانا در این ابیات به ساحت لامکان نور اعتقاد دارد و اذعان می‌کند گذشته و آینده مربوط به نفس جزئی است.

لامکانی که در او نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت به تست هر دو یک چیزند پنداری که دوست
(مثنوی معنوی، ۴۳/۳)

در این غزل مشاهده می‌شود که مولانا با واژگان غلام آفتاب و رسول آفتاب معتقد به خورشید شکست‌ناپذیر است و رهرو طریقت آفتاب و نور است. اساس آئین میتراپی و مهرپرستی در این اشعار اشاره شده است:

چو غلام آفتابم، هم از آفتاب گویم نه شبم، نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی پنهان از او به پرسم، به شما جواب گویم
به قدم چو آفتابم، به خرابه‌ها به تابم بگریزم از عمارت، سخن خراب گویم
چو ز آفتاب زادم به خدا که کیبادم نه به شب طلوع سازم نه ز ماهتاب گویم
(دیوان شمس، ۱۶۲۱)

مولوی در اشعار خویش نور پاک را ارج می‌نهد و به اهمیت شهود اذعان می‌دارد و بر این باور است که مسیر حق تنها از روزنه عقل انجام پذیر نیست.

نور الانوار

در مجموعه مصنفات بیان شده است که نورالانوار با آن که بلندمرتبه‌ترین نور است، با این حال، به شدت نور و ظهورش نزدیک‌ترین نور به ماست، انوار متوسط میان نورالانوار و ما نیز چنین است. بدین معنی که دورترین و بلندمرتبه‌ترین آن‌ها نزدیکترین آن‌ها به ماست. و چون نورالانوار نزدیک‌ترین است، پس موثرترین است. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۲-۱۵۱) شیخ اشراق در اثبات نورالانوار می‌گوید: «نور مجرد اگر در ماهیت خود فقیر باشد، نیازش به جوهر تاریک مرده (جسم) نخواهد بود. زیرا جسم صلاحیت ندارد که اشرف از خود و کامل‌تر از خویش را پدید آورد، آن هم بدون آن‌که در جهتی از جهات جسم باشد.» (همان، ۴۰۲) تاریک کجا می‌تواند نور ببخشد! پس، اگر نور مجرد در تحقق خود فقیر باشد حتماً به نور قائم [به خویش] و وابسته به یکدیگر (مرتبه) نباید نامتناهی باشد. زیرا چیزهایی که به هم وابسته (مترتبات) مجتمع هستند، متناهی‌اند. پس باید انوار قائم و عرض و برازخ و هیأت‌های آن‌ها به نوری منتهی شوند که ورای آن، نوری نیست. و آن نورالانوار، نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی و همان نور قهار و غنی مطلق است. زیرا چیزی دیگر ورای او نیست.» (همان، ۱۲۱) در حکمت اشراق انوار قاهر و نفوس مقدار ندارند. چون که دارنده مقدار جسم است و خودآگاه نیست. آنها بسیط بدون ترکیب‌اند و در نور بودن متفق‌الحقیقه‌اند و تفاوتشان به حسب نقص و کمال است. و نورالانوار به سبب شدت نورش از ما نماند. و قدرت او و علم او نیز همان نوریت اوست. و فاعلیت از خاصیت نور است. و دوام حرکات افلاک از انوار قاهر است. (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۴۸)

نور در حکمت اشراق، منتهی به نورالانوار می‌شود که به منزله اوج فرهنگ دینی ایران و اسلام در طرح اندیشه خداست. دو صفت بارز این نتیجه در حضور و ظهور نمایان شده است. (دینانی، ۱۳۹۸: ۲۴)

سهروردی می‌گوید: «علم شیء به ذات خود، چیزی جز این نیست که آن شیء برای خود ظاهر و آشکار باشد و چیزی که برای خود ظاهر است، نور شناخته می‌شود. زیرا «نور» همواره به خود ظاهر است و به غیر خود نیازمند نیست به این ترتیب می‌توان گفت که نورالانوار بالذات داری علم و حیات است؛ و علم و حیات به هیچ وجه، زاید بر ذات آن نیست.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۴) «کار قابل توجه و ماندنی سهروردی این است که نور را خلّاق و عصاره و جوهر همه آئین‌ها می‌پندارد و معتقد است همه افراد از یک کانون نورالانوار صادر می‌شوند و در پایان به آن باز می‌گردند مرغ باغ ملکوت عرفان یعنی جلال‌الدین بلخی صاحب شش دفتر مثنوی و دیوان کبیر هم، چنین اعتقادی داشت و اندیشه‌های متعال سهروردی را پذیرفت و به کشف و شهود انسان از خاک تا افلاک از طریق نهان خانه دل و نهایتاً خودشناسی را تایید می‌کرد.» (تدین، ۱۳۸۶: ۲۳۲)

مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر چهارم مثنوی در باب کرامات عارف بزرگ شیخ مغربی بیان می‌دارد که وی هر چه مشاهده کرده در کانون نور بوده است. در این ابیات اعتقاد شاعر مذکور به «نورالانوار» به وضوح دیده می‌شود:

مغربی را مشرقی کرده خدای	کرده مغرب را چو مشرق نور زای
نور این شمس شمس فارس است	روز خاص و عام را او حارس است
چون نباشد حارس از نور مجید	که هزاران آفتاب آرد پدید
تو به نور او همی رو در آمان	در میان ازدها و کژدهمان
پیش پشت می‌رود آن نور پاک	می‌کند هر ره زنی را چاک‌چاک
یوم لانجزی‌النبی را راست دان	نور یسعی بین ای‌دیهم بخوان
گر چه گردد در قیامت آن فزون	از خدا اینجا بخواهید آزمون
کو به بخشد هم به میغ و هم به ماغ	نور جان و الله اعلم با‌بلاغ

(مثنوی، ۲۳)

مولانا در این غزل وصال خود را به چشمه خورشید و نورالانوار به تصویر می‌کشد.

چشمه خورشید تویی، سایه‌گه بید منم
 تابش جان یافت دلم، وا شد و بشکافت دلم
 ژهره بدم، ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم
 شکر کند چرخ فلک، از ملک و ملک و ملک
 شکر کند عارف حق، کز همه بردیم سَبَق
 چون که زدی بر سر من، پست و گدازنده شدم
 اطلس نو یافت دلم دشمن این ژنده شدم
 یوسف بودن ز کنون، یوسف زاینده شدم
 کز کرم و بخشش او روشن و بخشنده شدم
 بر ز بر هفت طبق، اختر رخشنده شدم
 (دیوان شمس، ۱۳۹۳)

با نور شمع به اثبات نور خورشید پرداختن، علامت نادانی انسان است. (دینانی، ۱۳۹۸: ۳۱)
 و اصل، آن منبع حقیقی نور است که هر انسانی می‌بایست به آن توجه و در آن تدبر کند.

نور، معنویت و قرآن

در قرآن چهل و سه بار از کلمه نور- فقط به صورت مفرد- آمده است. در دوره اسلامی، هیچ‌کس به اندازه سهروردی به «نور» توجه نکرده است. (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۱۹)
 سهروردی بر این عقیده است که در پرتوی نور محمدی می‌توان به حقیقت ادیان گذشته و حکمت پیشینیان دست یافت. نوری که از وحی قرآنی ساطع می‌گردد، بر همه حقایق پرتو افکنده و درک صحیح آن‌ها را برای انسان امکان پذیر می‌سازد. (دینانی، ۱۳۹۸: ۱۱۳)
 در رساله کلمه‌التصوف از سه رساله شیخ اشراق آمده است: «تنها هنگامی به قرائت قرآن اشتغال ورزید که دارای وجد و سرور بوده و از فکر لطیف و اندیشه تابناک برخوردارید. قرآن را به گونه‌ای بخوانید که گویا فقط در شأن شما نازل گشته و درباره چیزی دیگر سخن نمی‌گوید.» عطاالله تدین می‌گوید: «گرایش سهروردی به نور برای روح وی پناهگاهی آرامش بخش بود، گرایشی مبتنی بر تعالیم زردشت و همچنین آیات قرآن مجید «الله نور السموات و الارض» که از برجسته‌ترین نکات عقاید عرفانی و فلسفی وی به شمار می‌رفت. سهروردی در تاریخ فلسفه و عرفان پایه‌گذار مکتب «نور» است، طریقتی که انسان سالک و مشتاق را از طریق مراقبه به اوج‌ها سوق می‌دهد و با نیروی معنوی به او پرواز بر فراز گردون را هدیه می‌کند. (تدین، ۱۳۸۶: ۱۰)

امام محمد غزالی رساله کوچکی با عنوان «مشکواه الانوار» دارد که در زمینه فلسفه باستانی ایران در مورد نور است. وی فلسفه نوری خود را با آیه نور شروع می‌کند و ذات نور را در تجلی آن می‌داند. در این باره علامه اقبال لاهوری نقل کرده است: «مشکواه الانوار تخمی بود که رفته رفته روید و به هنگام خود بار داد، ثمره آن فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی بود.» (همان، ۲۶۴) تدین همچنین می‌گوید: «در دنیای سهروردی نور حاکم است، نور قانون ساز است، نور است که نیروهای پنهان شده در بسیط طبیعت را کشف و به سود طبقات مردم در اختیارشان قرار می‌دهد.» (همان، ۱۲)

هجویری در کتاب کشف المحجوب نقل کرده است: «امیرالمومنین علی «ع» را پرسیدند از معرفت، گفت: معرفت الله بالله و معرفت ما دون الله بنورالله، خداوند را عزوجل بدو شناختم و جز خداوند را به نور او شناختم.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۴۴) «شیخ اشراق کسانی را که دل آنان منور باشد به حکمت الهی پیامبر و بالاتر از آن خلیفه و جانشین خدا می‌داند.» (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۱۱۵)

«فیلسوف جوان سهروردی برای نور جسمیت قائل نیست و تنها آن را «هیئت» می‌داند و معتقد است نور منشأ «حرارت» و «حرکت» است، حرارت خود موجد قوای شوقی است اعم از عشق و محبت و هیجان «غضب و بطش». حرکت را هم می‌توان به حرکت روحانی و جسمانی تقسیم کرد ولی به نظر سهروردی حرارت و حرکت عین نور و علت وجودی نور نیست، بلکه پدید آورنده نور «مُظْهَر». زمینه ساز وجود آن بعد حصول است.» (تدین، ۱۳۸۶: ۲۹۸)

بنابراین سهروردی به حکمت الهی پیامبر و دین اسلام کاملاً پایبند بود. و واکاوی ادیان و باورهای پیشین را عاملی سبب ساز برای حرارت و حرکتی اصیل در مسیر بسط آگاهی خود انجام داد. وی با پرورش و بسط نیروی معنوی خویش به فراسوی ظاهر و مظهر پیش رفت.

عشق، نور و آتش

گرایش مولوی به عشق، نور و آتش در دیوان کبیر و مثنوی کاملاً قابل دریافت است. مولانا در این ابیات به کانون نور و خود نور که از آتش عشق است سخن می‌گوید که این امر نشان از اعتقاد مولانا به نظریات سهروردی است. «مولانا وارسته ای است که به عقل جزئی اعتنایی ندارد و به عشق که کانون نور یا خود نور است در پویش و جوشش است، سریان نور را در همه موجودات آشکارا می‌بیند و دریافت‌های جوشش درونش از آتش است.» (همان، ۲۳۰)

آتش عشق است کاندلر نی فتاد جوشش عشق است کاندلر می فتاد
آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد، نیست باد
(مثنوی معنوی، ۸/۱)

«جلال‌الدین در یکی از غزل‌های ناب و لبریز از ریتم‌های موسیقی که سرمست از باده عشق است، ناگهان خود را در میان امواج و کانون نور می‌بیند و سرشار از اشراق و الهام و خلود و شهود می‌سراید.» (همان، ۲۳۱).

مولانا در این بیت عشق انوار ضعیف را که موجب حرکت و تعالی آنهاست به تصویر کشیده است.

نور او شمع های عشق فروخت تا بشد صد هزار سیر معلوم
(دیوان کبیر، ۴/۱۸۴۵۰)

«حالت عارفانه و عاشقانه جلال‌الدین مولانا در برابر کانون عشق که نور از وی تراود و جان و روح وی و محبوبش شمس تبریزی را منور می‌کند حالتی سکرآور و شورنده است.» (تدین، ۱۳۸۶: ۲۳۱)

در غزل جلال‌الدین مولانا آمده است:

روشنی روز تویی، شادی غم سوز تویی ماه شب افروز تویی، آبر شکر بار بیا
(دیوان شمس، ۳۶)

در این غزل از روشنی روز و ماه شب‌افروز سخن به میان آمده است. وی نور را با این قیاس ارج می‌نهد به دلیل این که به شادی منتهی می‌شود. عشق و ترادفات آن به طرق مختلف در اشعار مولانا استفاده شده است. در این میان آن‌چه مورد تاکید است که با ترکیب با نور در قالب نور عشق، آتش عشق و امثالهم پیدایی اصل خود را در منزلگاه نور بنیان می‌نهد.

نتیجه‌گیری

سهروردی عاشق نور، کانون نور و مجذوب نورالانوار بود. وی اعتقاد داشت در انسان واقعی، نور الهی و اشراق‌اتش می‌درخشد. در نظر سهروردی مبدأ و اصل نخستین، نورالانوار است و مرتبه وجودی موجودات به میزان منور شدن آن‌ها از نور نخستین شکل می‌گیرد. البته این تشکیک مراتب در هم راستایی با شهود و اشراق به میزان خودآگاهی و حضور انسان معنا می‌شود. یعنی هرچه خودآگاهی و حضور بیشتر باشد، به همان اندازه شدت نوری چه از بعد دریافت و چه از بعد اشراق، بیشتر می‌شود.

با توجه به این دیدگاه کاربرد اصطلاح نور در اشعار مولانا مورد بررسی قرار گرفت در ضمن ابیات مورد نظر، به تعریف نور و انواع آن؛ چیرگی نور برین بر نور زیرین و عشق انوار پایین‌تر به انوار بالاتر پرداخته شد. از واژگان خورشید، آفتاب، آتش و شمع هم به صورت منفرد و ترکیبی به مثابه نور بهره گرفته شده است. خود واژه نور چه به صورت منفرد و چه ترکیبی، با عباراتی چون نور جان، نور چشم، نور دل، نور عقل، نور سرشت، نور خدا، نور هدایت و نور پاک استفاده شده که اهمیت عقل و جسم را در کنار شهود، حضور و عشق نشان می‌دهد. در این اشعار بی‌نوری به زشتی و پلیدی توصیف می‌شود و آگاهی، مهر و زیبایی به نور نسبت داده می‌شود همچنین سلوک واقعی را فناشدن در نور معنا می‌کند. نکته مهم این است که در اشعار مولانا از اصطلاحات تخصصی سهروردی در باب نور کمتر استفاده شده است و بیشتر به بحث آشکارگی و مراتب تشکیکی نور در کنار حضور و خودآگاهی اشاره شده است و همان‌طور که حکمت اشراق تمام جنبه‌های هستی در بود و نمود را به نور نسبت می‌دهد در اشعار مولانا نیز این مورد به وضوح قابل مشاهده است.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۸). سرچشمه‌های فلسفه اشراق، چاپ اول، کرج: نشر دادور.
- اکبری، فتحعلی (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه اشراق، چاپ اول، آبادان: نشر پرسش.
- الهروی، محمد شریف نظام‌الدین (۱۳۸۵). انواریه، ترجمه و شرح حکمت اشراق سهروردی، متن انتقادی و مقدمه حسین ضیایی، تهران: امیرکبیر.
- امین‌رضوی، مهدی (۱۳۸۵). سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه دکتر مجالدین کرمانی، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- ایزوتسو، پروفیسور توشی هیکو (۱۳۵۹). بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه دکتر جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل.
- تدین، عطاء‌اله (۱۳۸۶). سهروردی شیخ اشراق، مدیحه سرای نور، چاپ سوم، تهران: انتشارات تهران.
- حبیبی، نجف‌قلی (۱۳۹۸). شیخ اشراق و آرای خاص او در فلسفه الهی، چاپ اول، کرج: نشر دادور.
- _____ (۱۳۸۵). «لزوم تمسک به شرع از نظر شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی». مجموعه مقالات همایش ایران و اسلام و عرفان، (نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی)، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، تهران: نشر حقیقت.
- دانا سرشت، اکبر (۱۳۴۸). خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا، تهران: کتابخانه ملی.
- سهروردی، شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۷). حکمت‌الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۷). حکمت‌الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چاپ ششم، تهران: دانشگاه تهران.

۳۶ _____ عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۹، زمستان ۱۴۰۰

- _____ (۱۹۴۵) م. مجموعه اول مصنفات، به اهتمام هانری کرین، مشتمل بر: التلویحات، المقاومات، المشارع و المطارحات، قسمت الهیات، استانبول.
- _____ (۱۹۹۳) م. مجموعه مصنفات، ج ۳، ویرایش و مقدمه از سید حسین نصر، تهران: انستیتوی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیّد عرب، حسن (۱۳۹۹). گفتارهایی در فلسفه سهروردی، چاپ اول، انتشارات شفیع‌ی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۹). شرح حکمت الاشراق، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۱۵) ق. شرح حکمت الاشراق، تهران.
- ضیایی، حسین (۱۳۹۳). شهاب‌الدین سهروردی: بنیانگذار مکتب اشراق، ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش، در تاریخ فلسفه اسلامی، سید حسین نصر و الیور لیمن، ج دوم، تهران: انتشارات حکمت.
- کرین، هانری (۱۴۰۱). ارض ملکوت، ترجمه دکتر انشاله رحمتی، چاپ چهارم، انتشارات سوفیا.
- _____ (۱۳۷۴). ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: نشر طهوری.
- _____ (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران.
- _____ (۱۳۵۶). سه فیلسوف آذربایجان، ترجمه محمد غروی، تبریز: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- لاهوری، محمد اقبال (۱۴۰۲). سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آریان پور، چاپ نهم، انتشارات امیر کبیر.

- معین، محمد (۱۳۶۴). مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، تهران.
- ملاصدرا (۱۳۶۲). تفسیر آیه مبارکه نور، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: مولا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). دیوان کبیر (کلیات شمس)، چاپ دوم، ۱۰ ج، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد: ا. نیکلسون، به اهتمام نصراله پور جوادی، چاپ دوم، ۴ ج، تهران: امیر کبیر.
- میدی، رشیدالدین (۱۳۹۳). ترجمه و تفسیر عرفانی قرآن کریم معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به کوشش سید رضا باقریان موحد، ۲ ج، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ارمغان طوبی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). جاودان خرد: مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر، نوشته سید حسن حسینی، چاپ اول، ج اول، انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۸۹). سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید فقیه، تهران: قصیده سرا.
- هجویری، علی‌بن عثمان (۱۳۸۳). کشف‌المحجوب، با تصحیح ژوکوفسکی روسی، چاپ چهارم، سروش.

Reference

- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (2018). Sources of the Philosophy of Eshraq, first edition, Karaj: Dadur Publishing House.
- Akbari, Fathali (1387). An introduction to the philosophy of illumination, first edition, Abadan: Eshraq publication.
- Al Harwi, Mohammad Sharif Nizamuddin (1385). Anvarieh, translation and description of Hikmat Eshraq Sohrawardi, critical text and introduction by Hossein Ziayi, Tehran: Amir Kabir.
- Amin-Razavi, Mehdi (2015). Suhrawardi and the school of enlightenment, translated by Dr. Mojdaluddin Kermani, third edition, Tehran: Center Publishing.

- Izutsu, Professor Toshi Hiko (1359). Hekmat Sabzevari Foundation, translated by Dr. Jalaluddin Mojtabei, Tehran: Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University.
- Taddin, Ataullah (1386). Suhravari Sheikh Eshraq, Madiha Sarai Noor, 3rd edition, Tehran: Tehran Publications.
- Habibi, Najafaqli (2018). Sheikh Eshraq and his special views on divine philosophy, first edition, Karaj: Dadur Publishing House.
- _____(1385). "Necessity to adhere to Sharia according to Sheikh Ishraq Shahabuddin Suhravari". The collection of articles of Iran, Islam and Irfan conference, (written by Sheikh Shahabuddin Suhravari), compiled and edited by Shahram Pazuki, Tehran: Haqirat Publishing House.
- Dana Sarasht, Akbar (1348). Summarizing the thoughts of Suhravari and Molla Sadra, Tehran: National Library.
- Suhravari, Sheikh Ashraq Shahabuddin Yahya (1357). Hikmat al-Ashraq, translated and explained by Seyyed Jafar Sajjadi, third edition, Tehran: University of Tehran.
- _____(1377). Hikmat al-Ashraq, translated and explained by Seyyed Jafar Sajjadi, 6th edition, Tehran: University of Tehran.
- _____(1945) m. The first collection of works, by the efforts of Henry Carbone, including: al-Talvihat, al-Zahzarat, al-Mashara and al-Mutarahat, theological section, Istanbul.
- _____(1993) M. Collection of works, vol. 3, edited and introduced by Seyed Hossein Nasr, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Seyedarab, Hassan (2019). Discourses in Suhravari's philosophy, first edition, Shafi'i Publications.
- Shahrzuri, Shamsuddin Mohammad (1389). Description of Hikmat al-Ishraq, proofreading, research and introduction by Hossein Ziaei Torbati, Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Institute.
- Shirazi, Qutbuddin (1315) Description of Hikmat al-Ishraq, Tehran.
- Ziayi, Hossein (2013). Shahab-al-Din Suhrawardi: The founder of the Ashraq School, translated by Yusuf Shakool and Sima Nourbakhsh,

- in the history of Islamic philosophy, Seyyed Hossein Nasr and Elijah Liman, second volume, Tehran: Hikmat Publications.
- Carbon, Henry (1401). *Arz Malkut*, translated by Dr. Anshallah Rahmati, 4th edition, Sofia Publishing House.
 - _____ (1374). *Arz Malkot*, translated by Seyyed Ziauddin Deshhiri, Tehran: Tahori Publishing House.
 - _____ (1377). *History of Islamic Philosophy*, translated by Seyyed Javad Tabatabai, Tehran: Kavir and French Iranian Studies Association in Iran.
 - _____ (1356). *Three philosophers of Azerbaijan*, translated by Mohammad Gharavi, Tabriz: Faculty of Literature and Human Sciences.
 - Lahori, Mohammad Iqbal (1402). *The course of philosophy in Iran*, translated by Amir Hossein Arianpour, 9th edition, Amir Kabir Publications.
 - Moin, Mohammad (1364). *A collection of articles*, by the effort of Mahdekht Moin, Tehran.
 - Mulla Sadra (1362). *Tafsir Aye Mubarak Noor*, translated and commented by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola.
 - Maulavi, Jalaluddin Mohammad (1355). *Diwan Kabir (Kliat Shams)*, second edition, 10 volumes, Tehran: Amir Kabir.
 - Moulawi, Jalaluddin Muhammad (1373). *Masnavi Mavini*, correction: Reynold: A. Nicholson, by the efforts of Nasraullah Pour Javadi, 2nd edition, 4 vols., Tehran: Amir Kabir.
 - Maybodi, Rashiduddin (2013). *The mystical translation and interpretation of the Holy Qur'an*, known as the interpretation of Khwaja Abdullah Ansari, by Seyyed Reza Bagharian Mowahed, 2 vols, 4th edition, Tehran: Armaghan Toubi Publications.
 - Nasr, Seyed-Hossein (1383). *Javadan Khord: A collection of articles* by Dr. Seyed Hossein Nasr, written by Seyed Hassan Hosseini, first edition, first volume, Soroush Publications.
 - _____ (1389). *Islamic rational tradition in Iran*, translated by Saeed Faqih, Tehran: Qaside Sara.
 - Hajviri, Ali bin Osman (1383). *Kashf al-Mahjub*, with correction by Zhukovsky-Russian, 4th edition, Soroush.