

تأویل اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس

طاهره کمالی‌زاده^۱

سحر کاوندی^۲

سمیرا بیگدلی^۳

چکیده

در میان فلاسفه مسلمان سهروردی نخستین فیلسوف مسلمان است که با تسلط بی‌نظیر به آیات نورانی قرآن بسیاری از مباحث حکمی و فلسفی را با استناد به آیات قرآنی طرح نموده است و همچنین، به تأویل آیات بر اساس مبانی حکمی و فلسفی می‌پردازد. نظریه تأویل سهروردی مبتنی بر نظریه شهود و جایگاه حکیم متأله در معرفت‌شناسی و عالم مثال در جهان‌شناسی اشراقی است و زبان رمز حاکی از آن هست.

هدف این پژوهش ارائه تأویلات اشراقی سهروردی از آیات مربوط به حقیقت نفس است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که از نظر سهروردی تأویل راه و روش رسیدن به باطن امور بوده و ذومراتب (تشکیکی) است و این امر به پذیرش تأویل به رأی در نزد سهروردی منتهی می‌گردد. بر این اساس با پذیرش تأویل به رأی، هر طالب معرفتی قادر است به میزان درجه شهودی و معرفتی خود به مرتبه‌ای از حقیقت دست یابد؛ لذا به تعداد نفوس بشری درک و دریافت از حقیقت واحد تکثر می‌یابد و این امر با وحدت حقیقت نیز سازگار است. این نحوه تأویل اشراقی آیات از ابداعات سهروردی محسوب می‌شود.

کلمات کلیدی: سهروردی، تأویل، آیات قرآن، نفس.

^۱ دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی / نویسنده مسئول

tkamali85@yahoo.com

drs.kavandi@yahoo.com

bigdelis60@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۰۹

^۲ دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان

^۳ دانش آموخته دوره کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۰۱

مقدمه

تأویل از ریشه «أول»، به معنی ارجاع سخن به معنای حقیقی و اولیه است. این علم از همان ابتدای نزول کلام الهی در جهان اسلام مطرح بوده است و از دلایل آن، دشواری فهم آیات قرآنی و درک معانی باطنی قرآن بوده است. زیرا هر آیه در قرآن دارای بطنی است که باید توسط کسی که عارف به باطن است آشکار گردد. بر این اساس تأویل از آن راسخون در علم است و راسخون در علم، حکمای متأله هستند که در رأس آن‌ها و در بالاترین مرتبه ائمه اطهار (ع) قرار دارند که به‌عنوان «قیمم بالکتاب» عهده‌دار تأویل آیات الهی هستند.

حکمت اشراق به‌عنوان فلسفه‌ای نور-محور، معرفت و آگاهی را اصل و مبنا قرار می‌دهد و با نگاهی متفاوت به بُعد معنوی (نفس) انسان، به‌عنوان حقیقتی از سنخ نور و معرفت، پیوندی محکم و اساسی بین معرفت و نفس آدمی بر مبنای نماد نور، برقرار می‌سازد. به این ترتیب که شناخت نفس در این حکمت، به‌عنوان مقدمه نورشناسی، باب ورود به معرفت‌شناسی اشراقی محسوب می‌شود و حکیم اشراقی از معرفت نفس آغاز می‌کند تا به شناخت مجردات، انوار عقلی و در نهایت به معرفت مقام شاهد نورالانوار نائل آید. با توجه به جایگاه کلیدی علم‌النفس در نورشناسی و معرفت‌شناسی اشراقی، پژوهش حاضر به تأویل آیات پیرامون نفس از دیدگاه سهروردی می‌پردازد.

۱- مفهوم شناسی تأویل (معنای لغوی و اصطلاحی تأویل)

معنی لغوی تأویل همواره متضمن بازگشت به اصل، مبدأ و آغاز بوده است و این امر از دلالت لغوی آن نیز آشکار است، سیوطی در معنای تأویل می‌گوید: «و التأویل: اصله من الأول و هو الرجوع». (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۲۶) در *لسان العرب* هم نظیر همین معنا آمده است: «أل الشيء يؤول أولاً و مآلاً: رجع و أول إليه الشيء: رجعه. و أما التأویل فهو تفعیل من أول يؤول تأویلاً و ثلاثیه آل يؤول أی رجع و عاد.» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ذیل ماده «أول»)

تأویل در نزد علما و پژوهشگران علوم قرآن و مفسران مسلمان واجد معانی و کاربردهای مختلفی است که اهم آن‌ها در شش معنای اساسی دسته بندی می‌شود:

- ۱- تأویل به معنای تفسیر و مرادف آن (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۹)
- ۲- تأویل به معنای خلاف ظاهر (ابن تیمیه، بی‌تا، صص ۱۲-۱۳)
- ۳- تأویل به معنای خارج و مراد واقعی از کلام (همان، ص ۱۳)
- ۴- تأویل به معنای واقعیت خارجی متعالی (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹ و ج ۱۳، ص ۳۷۶)
- ۵- تأویل به معنای تفسیر معنا (صدرا، ۱۴۲۶ق، صص ۲۶۶-۲۶۷)
- ۶- تأویل به معنای باطن مرتبط با متن (معرفت، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۸)

در هر حال در حوزه معرفتی جهان اسلام به نحو عام و در میان حکما و علمای مسلمان به نحو خاص، تأویل فرایندی قاعده‌مند است برای رجوع به اصل و باطن هر چیزی (نوربخش، ۱۳۸۶، ص ۱۵) رجوعی همراه با تفکر و تأمل و یا با کشف درونی که از طریق درک مستقیم و شهودی حاصل می‌شود. بر این اساس اولی را «تأویل عقلی» و دومی را «تأویل کشفی و باطنی» می‌نامند. (لوری، ۱۳۸۳، ص ۵۳)

با اینکه برخی پیدایش تأویل باطنی را از زمان امام صادق (ع) دانسته‌اند، ولیکن این علم از همان زمان نزول کلام الهی در میان مسلمین مطرح بوده است و امام اول شیعیان حضرت علی (ع) به عنوان اولین کسی است که به تأویل آیات الهی پرداخته است.

در میان فلاسفه مسلمان نیز سهروردی به عنوان نخستین کسی است^۲ که با اشراف و تسلط بی‌نظیر به آیات قرآنی در بیان نظریات فلسفی خود به این آیات استناد جسته و در ضمن آن به تأویل آن‌ها مطابق با نظریات حکمی و فلسفی خود پرداخته است.

۲- تأویل اشراقی سهروردی و مبانی آن

موضوع و محور حکمت اشراق سهروردی نور است و نور در این حکمت رمز آگاهی و خودآگاهی است.^۳ بنابراین، حکمت اشراق در کل دیدگاهی معرفتی محسوب می‌شود. معرفت اشراقی نیز نوعی شناخت و معرفت شهودی است که تنها از طریق درک باطنی و یا همان تأویل در معرفت شیعی دست یافتنی است. بر این اساس مبانی نظریه تأویل را نخست در معرفت‌شناسی اشراقی باید جست.

معرفت‌شناسی اشراقی در گروهی درک نظریه «إبصار» است، إِبصار در حکمت اشراقی اشرف ادراکات حسی است. بر اساس این نظریه ابصار نه به انطباق صورت مرئی از شیء و نه به خروج شعاع از بصر بلکه تنها به مقابله مستتیر (شیء نورانی با نور ذاتی و یا عرضی) با چشم سالم تحقق می‌یابد. البته به شرط عدم حجاب بین باصر و مبصر که این در واقع حضور این دو برای هم است. از این‌رو، سهروردی از إِبصار به «مشاهده» تعبیر می‌کند و همین امر به علم حضوری شهودی اشراقی منتهی می‌شود؛ لذا در حکمت اشراقی موجود نورانی از جمله نفس ناطقه که در زمره انوار اسفهبیده است به ذات خود آگاه است. زیرا بین او و ذاتش حجابی نیست و ذات نورانی او برای خود ذات حضور دارد. در این مورد سهروردی می‌گوید: «همه انوار مجرده باصرد و بصر ایشان به علمشان باز نمی‌گردد، بلکه علم ایشان به بصرشان باز می‌گردد.» این علم حضوری نفس به اضافه اشراقیه بین نفس و مدرک حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۱۴) و از آن تعبیر به علم حضوری شهودی اتصالی می‌کند. (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۴)

سهروردی مشاهده را تنها راه نیل به معرفت حقیقی اشیاء می‌داند؛ لذا معرفت از طریق تعریف به ذاتیات را رد می‌کند و معتقد است کسی که شیء را ندیده باشد نمی‌توان برای او شیء را آنچنان که هست تعریف کرد و شیئی که به مشاهده در آمد دیگر نیازی به تعریف ندارد. (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۳) وی طبق نظریه تشکیک مراتب سلسله انوار، شهود یا مشاهده را بر همه مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی

اطلاق می‌کند و بالاترین مرتبه آن را متعلق به «عقل شهودی» می‌داند که فوق ادراک عقل استدلالی است.^۴

ویژگی دیگر حکمت اشراق «زبان رمز» است، در بینش اشراقی فهم و بازگشایی رمز نردبان صعود به عالم معنا و کشف حقیقت است. از همین رو، در رساله *الابراج* خاطر نشان می‌سازد: «و أيقن أن من حلّ

الرمز، فظفر بالكنز.» (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۶۵)

در مراتب بالای معرفت اشراقی نفس ناطقه انسانی به میزان تجرد از ماده به ادراک باطنی (ادراک خیالی و عقلی) حقایق نورانی و مجرد نائل می‌گردد و به گنجینه معانی باطنی ظفر می‌یابد. ادراک باطنی نیز برای نفس همچون ادراک ظاهری بدون واسطه و با کشف و شهود تحقق می‌یابد و به علم شهودی نفس منتهی می‌شود. حکیم اشراقی مشاهده را برهان قاطع و استدلال عقلی را امری اقناعی می‌داند. او هرچند با عقل استدلالی آغاز می‌کند، اما به عقل شهودی که قله معرفت‌شناسی اشراقی است منتهی می‌گردد و با عقل شهودی به شناختی دست می‌یابد که حصول آن برای عقل استدلالی ناممکن است. گذر از عقل استدلالی به «عقل شهودی» از ویژگی‌های خاص حکمت اشراق و بیانگر ماهیت حکمی و ذوقی آن است.

بنابراین، حقیقت و معنای امور و پدیدارها تنها در سطح جهان محسوس ظاهر نمی‌شود. بلکه با توجه به کثرت عوالمی که در طول هم قرار دارند معنای حقیقت آن‌ها می‌تواند در مراتب عوالم دیگر آشکار شود. این امر در سلسله مراتب جهان‌شناسی اشراقی قابل بررسی است؛ لذا «جهان‌شناسی اشراقی» به موازات معرفت‌شناسی آن در نظریه تأویل اشراقی سهیم است.

جهان‌شناسی اشراقی عوالم سه‌گانه الهی، عقلانی و مادی، جهان‌شناسی مشائی را با عالمی میانی که در حد واسط عالم مجرد محض و مادی محض واقع است، تکمیل نموده است و طفره را از نظام عالم بر طرف می‌نماید. سهروردی این مرتبه را در آثار حکمی خود با عنوان عالم مثال، عالم خیال و شرق میانی و در آثار عرفانی به نام اقلیم هشتم می‌نامد و وجود این عالم را با برهان امکان اشرف و با استناد به مشاهدات اولیاء و انبیاء و اساطین حکمت اثبات می‌نماید. (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۲۳۲-۱۵۴) طبق این نظریه همانگونه که ادراک حسی در عالم ماده و محسوس رخ می‌دهد، ادراک خیالی نیز متعلق به عالم خیال و مثال است و صور خیال در این نشئه از وجود تحقق دارند. با توجه به ویژگی نیمه مجرد عالم مثال و سازگاری آن با دو عالم عقل و حس (که در عین تجرد از ماده واجد صورت و مقدار است)، سهروردی این عالم را عالم اشباح مجرده نامیده است که در آن هم صور محسوس که از عالم ماده انسلاخ یافته‌اند حضور می‌یابند و هم حقایق باطنی (عقلی) که سهروردی از آن‌ها با عنوان انوار مجردة عقلی یاد می‌کند از عالم عقلی تنزل و در قالب مثالی تمثل می‌یابند و به نحو ادراک شهودی خیالی ادراک می‌شوند. البته این مرتبه از ادراک برای نفس ناطقه‌ای که با قطع تعلق از بدن و انسلاخ از عالم

مادی به عالم مثال راه می‌یابد ممکن است، صاحبان این نفوس را سهروردی «اخوان تجرید» می‌نامد. (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۵۲)

بنابراین، اصل بعد در نظریه تأویل اشراقی نظریه «حکیم متأله» است که سهروردی در مقدمه حکمه الاشراق و در طبقه‌بندی دانایان و علماء، حکیم متأله را متوغل در حکمت بحثی و ذوقی تعریف می‌کند. بر اساس این نظریه در این میان حکیم متأله که نوعی تجربه عرفانی را از سر گذرانده است می‌تواند معنای حقیقی پدیدارها را با تأویل و ارجاع آن‌ها به اصل و مبدأیی که در عوالم بالاتر قرار دارد آشکار سازد. در نزد حکیم متأله که بصیرت و چشم باطنش به چشم‌اندازهای متکثر و در طول هم گشوده شده نه سیر تاریخی رویدادها در چارچوب جهان پدیداری بلکه رویدادهای باطنی و اشراقی مهم و قابل توجه- اند که در ساحت شهود عقلانی و یا خیالی رخ می‌دهد و حکیم متأله برخوردار از ادراک شهودی قادر به درک آن است.

اما اصل بنیادین تأویل اشراقی سهروردی، سطور پایانی رساله کلمه التصوف است آنجا که می‌گوید: «إقرأ القرآن كأنه ما انزل إلا في شأنك فقط.» (همو، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۳۹) این اصل نه تنها در مورد قرآن بلکه در مورد سایر متون نیز کاربرد دارد. خواندن متن چونان چیزی که در پرتو تجربه زیسته خواننده و تنها با توجه به آن معنا می‌یابد که در آن خواننده متن، ملاک کشف و درک معنای متن است و ساختار و قراردادهای زبانی و تاریخت متن تعیین کننده نهایی معنای متن نیستند و این به نوعی تأویل به رأی در نظریه تأویلی سهروردی منتهی می‌گردد. البته با توجه به اینکه مقام تأویل از آن حکمای متأله است که در رأس آن‌ها و در بالاترین مرتبه، ائمه اطهار (ع) قرار دارند؛ تأویل به رأی در نظریه تأویلی سهروردی به معنای نسبی بودن تأویل نبوده، بلکه بر اساس مراتب تشکیکی معرفت و شهود، هر طالب معرفتی قادر است به میزان درجه شهودی و معرفتی خود به مرتبه‌ای از حقیقت دست یابد. در نهایت شاید بتوان نظریه تأویلی سهروردی را نوعی تأویل اشراقی یا تأویل عقلی شهودی بدانیم که نه عقلی (استدلالی) محض است و نه عرفانی و ذوقی محض.^۵

۳- نفس ناطقه انسانی در سلسله انوار اشراقی

سهروردی با نقد نظریه عقول عشره در جهان‌شناسی مشائی و با ارائه نظریه تضایف انوار، قائل به انوار قاهر طولی بی‌شمار و انوار قاهر عرضی است. وی با ارائه این نظریه، عقول عشره مشائی را به عنوان مبادی عالی جهان، گسترش داده و تکمیل نموده است و مراتب انوار را بدین ترتیب مطرح می‌نماید:

۱- نورالانوار ۲- انوار قاهره طولی ۳- انوار قاهره عرضی (ارباب انواع) ۴- انوار اسفهدیه (نفوس ناطقه فلکی و انسانی). بنابراین، مبدأ انوار، نورالانوار است که همه نورها با واسطه یا بی‌واسطه به او منتهی می‌شوند. هرچند در نورشناسی اشراقی، سرآغاز نظام نوری سهروردی، حقیقت نور اسفهدیه است. نفس در فلسفه اشراق، از نظر تعلیمی، مبدأ قرار گرفته است و فهم هویت نظام نوری نیز براساس نوری بودن

آن سامان می‌یابد؛ لذا اگر حقیقت نفس به درستی درک نگردد فهم نظام نوری و شناخت نورالانوار نیز میسر نمی‌شود که «من عرف نفسه فقد عرف ربه.»

حقیقت نور اسفهدیه در حکمت اشراق شامل نفوس فلکی و نفوس انسانی می‌شود: «ما اصاب من مصيبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها» (الحدید/ ۲۲)

شیخ اشراق در ذیل این آیه، «کتاب» را که امور و وقایع قبل از وقوع در آن نقش می‌بندند، همان نفوس فلکی می‌داند که از اصل ملکوتند:

«نفوس فلکی از اصل ملکوتند و اگر نه شواغل بدن بودی متنقش شدی به نفوس فلکی؛ و نفوس فلکی عالم به لوازم حرکاتشان و آنچه باشد و بود.» (همان، ج ۳، ص ۱۷۶)

براین اساس همه موجودات و حوادث جهان مادی، با تمام ویژگی‌های خویش در افلاک نقش بسته‌اند و نقش هر موجودی از جمله انسان‌ها با تمامی اوصاف واحوال و حوادث زندگی‌شان در آنجا به نحو کامل و اتم موجود است.

بنابر آنچه بیان گردید، سهروردی حقیقت نفس ناطقه را «نوراسفهد» و در برخی موارد «سپهد ناسوت» خوانده است و نور اسفهد را همان معنایی می‌داند که در کلام الهی با عناوین «قلب» و «روح» در آیاتی همانند: «نزل به الروح الامین علی قلبک» (الشعراء/ ۱۹۴ - ۱۹۳) و «ان الله يحول بين المرء و قلبه و انه اليه تحشرون» (الانفال/ ۲۴)

و در فارسی با لفظ روان گویا آمده است. وی معتقد است این همان است که حکماء آن را «نفس ناطقه» می‌نامند. چنانچه در آیه «... و نفخت فيه من روحي» (سجده/ ۹) منظور از روح را همان نفس ناطقه دانسته که از جانب طلسم نوع انسانی که بخشنده نفس‌های ما و مکمل انسان است و شارع آن را روح القدس و اهل حکمت «عقل فعال» می‌نامند بر مزاج کامل انسان تعلق گرفته است که این دلالت بر تجرد، نورانیت و شرافت نفس ناطقه دارد. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۹۷، ۸۶، ۴۱۰، ۱۲۷)

سلسله انوار اشراقی بر دو قسم ذاتی (جوهری) و عرضی هستند و نورانیت نفس همانند انوار قاهره ذاتی است نه همچون نور خورشید که نور عرضی است. سهروردی در تحلیل این مطلب به آیه نور استناد می‌کند:

«مثل نوره کمشکوة» (نور/ ۳۵) و آیه «مثلاً کلمة طيبة» (ابراهیم/ ۲۴) یعنی نورانیت کلمه صغری. (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۱) در ذیل این آیات، شیخ اشراق تصریح می‌نماید خداوند کلماتی دارد که عبارتند از: کلمات کبری و کلمات وسطی و کلمات صغری. کلمات کبری نماد عقول است که اولین کلمه نور اقرب است و فراتر از آن کلمه‌ای نیست و آخرین این کلمات جبرئیل (ع) است و ارواح آدمیان نیز از این کلمه آخر هستند (منظور از روح در نزد سهروردی همان نفوس انسانی هستند؛ چنانچه خود بیان می‌دارد «هر که را روح است کلمه است، بلکه هر دو اسم یک حقیقت است در آنچه تعلق بیشتر دارد...»)

(همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۹)

طبق نظر سهروردی کلمه صغری تأویل از نفس ناطقه است و پاک بودن نفس ناطقه از هرگونه آلودگی، تأویلی از نورانیت نفس ناطقه است که این نورانیت ذاتی نفس محسوب می‌شود.

۴- نفس ناطقه و نورالانوار

در حکمت اشراق طبق نظر سهروردی نورالانوار سه خلیفه دارد: خورشید در آسمان، آتش در عناصر و نفس ناطقه انسانی در جهان مادی. بنابراین، نفس نورانی انسانی که در پایین‌ترین مرتبه عالم انوار واقع است، به عنوان خلیفه نورالانوار در زمین معرفی می‌شود؛ (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۹۵) وی در تأیید این مطلب به آیات زیر در قرآن استناد می‌کند:

«هو الذی جعلکم خلائف فی الارض و رفع بعضکم فوق بعض» (الأنعام / ۱۶۵)

«یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض» (ص / ۲۶)

«انی جاعل فی الارض خلیفه» (البقرة / ۳۰)

طبق نظر سهروردی در این آیات، منظور از «خلیفه» همان نفس ناطقه انسانی است و داود (ع) رمزی از این نفس ناطقه و کامله می‌باشد که جانشین خدا بر روی زمین است. مطابق آیات مطرح شده، نفس ناطقه به عنوان خلیفه خداوند بر اساس اعمال، همت و معرفت و کسب فضیلت، در مراتب مختلفی قرار می‌گیرد. بعضی از این نفوس تا مقام عقل مجرد تعالی می‌یابند و برخی در سایر مراتب تشکیکی طی طریق می‌کنند. سهروردی نیز با استناد به آیات فوق به بیان ویژگی‌های خلیفه نورالانوار می‌پردازد: «و قبیح باشد از خلیفه خدا که ملک فانی او سبب بطلان ملک عالم دائم او گردد و این در حق ملوک ظاهرتر است. زیرا که قبیح است که در آخرت پیشی گیرند بر ایشان کسانی که ایشان زیر دست او بوده باشد.» (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۹۴)

از بیانات شیخ اشراق استنباط می‌شود که نفس ناطقه به عنوان نوری از انوار الهی باقی به بقای مبدأ است و از بین نمی‌رود. هر چند با مرگ بدن او از بین برود. بر این اساس با توجه به اصل نورانی نفس ناطقه، سهروردی سیر تکاملی آن را با استناد به آیات قرآنی، در نهایت به سوی مبدأ نورانی ترسیم می‌نماید: «یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» (الفجر / ۲۷-۲۸) «الی ربک یومئذالمساق» (القیامة / ۳۰) «وان الی ربک الرجعی» (العلق / ۲۸) با توجه به مفهوم آیات، نفس انسان واجد دو سیر صعودی و نزولی است: الف) سیر نزولی که در این مرحله از مبدأ نورانی افاضه شده است و در عالم مادی به بدن مادی تعلق می‌گیرد. ب) سیر صعودی که در این مرحله به سوی مبدأ نورانی خویش تعالی می‌یابد و از عالم ماده فاصله می‌گیرد و این همان بالقوه بودن نفس ناطقه است که این بدن و قوای بدنی را به کار می‌گیرد تا بتواند به عالم انوار نائل شود و با نیل به این مرتبه نفس به تکامل می‌رسد و استعدادهای او بالفعل می‌شوند. بر اساس این آیات، سهروردی نفس را به نورالانوار ارجاع

می‌دهد که سوق و توجه نفس به سوی خداست؛ آن چنان که پرتوهای خورشید از او بوده و به سوی منبع خود که خورشید است باز می‌گردند. در این صورت نفس با مرگ بدن به مبدأ الهی خویش ملحق شده است و باقی به بقای اوست و این امر ارتباط ناگسستنی خداوند وانسان و مسیر تعالی او را بیان می‌کند. (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۱۶۹ - ۱۷۰)

به این ترتیب، علاقه‌ای که بین بدن و نفس وجود دارد علاقه شوقی است نه علاقه علی. به همین علت با مرگ بدن نفس از بین نمی‌رود و باقی است و در سیر صعودی خود به عالم ملکوت می‌پیوندد و در نهایت به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند بر جهان ملک فرمانروایی نماید. با توجه به این بیانات سهروردی، می‌توان به تأویل آیات زیر که سهروردی به کار برده است دست یافت: «لاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم و یرزقون» (العمران / ۱۶۹)؛ لذا سهروردی «عند ربهم» و «یرزقون» را چنین تأویل می‌کند: «اینها در حضرت حق تعالی زنده‌اند، زنده به ذوات مدبرک ایشان (عندربهم) هستند، یعنی متبری از جهت و حیز و برخاستن شواغل جسمانی‌اند، (یرزقون) یعنی از انوار الهی آنان را روزی می‌دهد.» (همان) از نظر سهروردی بر اساس این آیه نفوس به بقای علت خود که همان عقول و ذوات مدبرک ایشان هستند باقی‌اند. بنابراین، منظور از روزی‌ای که از انوار دریافت می‌شود نیز نور وجود و بقاء است که دائماً از انوار مافوق کسب می‌کنند. سهروردی به آیه دیگری نیز مبنی بر تأکید و اثبات این امر استناد کرده است: «ولاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء ولكن لاتشعرون» (البقرة / ۱۵۴) اما نفوس ناطقه‌ای که محصور در ابدان ظلمانی و محجوب در حجاب‌های مادی‌اند از درک این حقیقت محروم هستند؛ لذا رهایی از بند مادیت و غلبه نفس بر امور مادی و ظلمانی جهت نیل به حقیقت ضروری است.

۵- کیفیت وجود نفس و علت وجود آن

سهروردی آیات مربوط به نفس را با نظرگاه اشراقی و بر اساس مبانی اشراقی تأویل می‌نماید. در جهان-شناسی اشراقی سهروردی با اثبات انوار قاهر (عقول) طولی و عرضی بی‌شمار، تعداد عقول را بیش از ده عقل مشائی می‌داند و در این زمینه، نظر خویش را مستند به آیات الهی کرده است: «و ما یعلم جنود ربک الا هو» (المدثر / ۳۱) و «یخلق ما لاتعملون» (النحل / ۸) تأویل سهروردی از این آیات ارائه نظریه تضایف انوار و عقول طولی و عرضی بی‌شمار است و معتقد است که تعداد عقول فقط برای خداوند معلوم است. بنابراین، وی با رد نظر مشائین مبنی انحصار عقول در ده عقل، به اثبات عقول عرضی و رب‌النوع‌ها در نظام آفرینش نائل می‌گردد که از اساسی‌ترین اصول حکمت اشراق نیز اعتقاد به عالم رب‌النوعی و مثالی است. در دیدگاه اشراقی ارباب انواع مدبر عالم عنصریات هستند که این انوار در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند و جز به شدت و ضعف در رتبه وجودی نسبت به هم برتری ندارند و تدبیر عالم عنصریات را بر عهده دارند. هر موجودی در عالم ماده، دارای رب‌النوعی در عالم ملکوت است بر این

اساس مدبر امور انسانی رب‌النوع انسانی است و او همان «سروش» در حکمت باستان ایران و «جبرئیل» در تعالیم اسلامی است. به عبارت دیگر: سهروردی در ابتدا همانند مشائین نفس را صادر از آخرین مرتبه سلسله عقول یعنی «عقل فعال» می‌داند که جهان عنصری و مادی نیز از او صادر می‌گردد، درحالی که در حکمه الاشراقی با اثبات رب‌النوع‌ها، نفس مدبره از رب‌النوع انسان که در سلسله انوار قاهره عرضی است صادر می‌گردد. علاوه بر آیات فوق سهروردی برای اثبات نفس ناطقه انسانی به آیات دیگری از قرآن نیز استناد می‌کند: «قل الروح من امر ربي» (اسراء/۸۵) و یا آیه «... روح منه...» (نساء/۱۷۱) منظور از روح را در این آیات همان نفس ناطقه می‌داند که امری روحانی و از عالم ملکوت و مقید به ربوبیت است و زمانی که مزاج انسان که در مقایسه با حیوانات کامل‌ترین مزاج است به حد اعتدال خود رسید از جانب نور قاهری که صاحب طلسم نوع ناطق و از بزرگان عالم ملکوت است نور مدبری که «اسفهد ناسوت» نامیده می‌شود به انسان اعطا می‌گردد و این نور مدبر که مجرد و متصرف در بدن انسان است همان «انائیت» انسان است: «مزاج انسان کامل‌ترین و معتدل‌ترین مزاج است به همین دلیل از واهب‌الصور درخواست کمال کرد. نور چیره‌ای که رب‌النوع انسانی است یعنی جبرئیل (ع)، پایه بزرگان عالم ملکوت، روان‌بخش، روح‌القدس بخشنده دانش، توان، زندگی، فضیلت است. بر ترکیب عالی انسان، نور مجردی را می‌بخشد که در بدن انسان تصرف می‌کند و آن نور مدبر، سپهد جهان مادی است که با «من» به خود اشاره می‌کند. پس چون مزاج تمام شد و راست گشت، نفسی آن مزاج را حاصل شود لایق آن مزاج.» (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۲۰۲-۲۰۱، ۱۲۷) بر این اساس مطابق با مطالبی که مطرح گردید؛ رب‌النوع انسان در سلسله انوار عرضی در بالاترین رتبه قرار دارد؛ لذا نفس ناطقه انسانی نیز از مراتب عالی وجود بوده و از وجود کامل‌تری برخوردار است. این مطلب تأویلی است که سهروردی ذیل آیات زیر بیان کرده است: «فاذا سوئته و نفخت فيه من روحي» (سجده/ ۹) و «أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا» (التحریم/ ۱۲)

پس این نور مدبر، همان نفس ناطقه انسانی است و نفس ناطقه در نزد حکیم عبارت است از جوهر عقلی وحدانی که در عالم عنصری و عالم اثیری نمی‌باشد، بلکه در عالم سماوات است. (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۲۶۷-۲۶۶) وی برای اثبات این امر به آیه مقابل استناد می‌کند: «فی مقعد صدق ملیک مقتدر» (القمر/ ۵۵) که در دیدگاه تأویلی سهروردی (فی مقعد صدق...) اشاره به عالم مجردات دارد. به این صورت که نفس روح الهی بری از عالم اجسام است. از این رو، فرقی بین نفس و عقول نیست، مگر در تصرف در اجسام. (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۴۸) مطابق نظر شیخ اشراق، نفس و عقل هر دو از عالم نور هستند. اما عقول کاملاً بری از ماده و جسمانیت بوده و فقط واسطه فیض بر مخلوقات است، ولی نفس ناطقه به بدن مادی تعلق گرفته است و از این جهت کاملاً بری از ماده نیست؛ ولی در سیر تکاملی خود، مسیر تعالی و تجرد را طی کرده است و به مرتبه تجرد کامل نائل می‌گردد. سهروردی برای بیان این تفاوت به آیات مقابل اشاره نموده است: «فالسابقات سبقاً» (النازعات/ ۴) و «فالمدبرات امراً» (النازعات/

(۵) مطابق نظر وی، «سابقات» به عقول اشاره دارند که مفارق محض‌اند و هیچ تصرفی در ماده ندارند و این‌ها همان کلمات کبری هستند و «مدبرات» که کلمات صغری هستند همان نفوس‌اند که مدبر و متصرف در اجسام‌اند و به تدبیر آن‌ها می‌پردازند. در حکمت اشراق، عقول که در نظام آفرینش تدبیر امور را بر عهده دارند واسطه فیض خداوند بر مخلوقات هستند: «والسما بئینها باید» (الذاریات / ۴۷) و آیه «انا خلقنا لهم مما عملت ایدینا انعاماً» (یس / ۷۱) در تأویل سهروردی، منظور از عبارات «ایدینا و باید» این است که حق تعالی را دست‌ها جواهر روحانی‌اند نه جواهر جسمانی، یعنی خداوند برای فیض به مخلوقات واسطه‌هایی روحانی دارد نه جسمانی و عقول، همان واسطه‌هایی هستند که خداوند از طریق آن‌ها امور موجودات را تدبیر می‌کند. به این ترتیب طبق نظریه اشراقی سهروردی برای هر نوع مادی و ابدانی که دارای نفوس است، رب‌النوعی وجود دارد: «و حق تعالی را هم کلمات وسطی‌اند، اما کلمات کبری آنند که در کتاب الهی گفت: «فالسابقات سبقاً فالمدبرات امرأ» (نازعات/۵ و ۴)، «فالسابقات سبقاً» کلمات کبریست «فالمدبرات امرأ» ملائکه محرکات افلاکند که کلمات وسطی‌اند.» (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۹) طبق تأویلی که گذشت، منظور از مدبرات امر، طبق تصریح سهروردی، ملائکه مدبر افلاک یا همان نفوس فلکی‌اند. کلمات کبری عقول مجرد هستند و آخرین کلمه، جبرئیل (یا همان عقل فعال در حکمت مشاء) است که کلمات صغری یا همان نفوس انسانی از او صادر می‌گردند. سهروردی در رساله *آواز پر جبرئیل* که رساله‌ای رمزی است به این مسئله در قالب رمز پرداخته و می‌گوید: «چون از روح قدسی شعاعی فرو افتاد شعاع او آن کلمه است که او را کلمه صغری می‌خوانند. نبینی آنجا که حق تعالی گفت: «وجعل الذین کفروا السفلی وکلمة الله هی العلیا» (التوبة / ۴۰) کافران را نیز کلمه است الا آنست که کلمه ایشان صدا آمیز است. زیرا که ایشان را روان است و از پر چپش (جبرئیل) که قدری ظلمت با اوست سایه‌ای فرو افتاد، عالم زور و غرور آنست.» (همان، ص ۲۲۱) در اینجا «کلمه» رمزی است از هر آنچه جنبه روحانیت دارد و دارای روح می‌باشد و هر موجودی که مجرد از ماده و جسمانیت است. پس نه تنها عقول، بلکه نفوس انسانی و فلکی را هم شامل می‌شود. از این رو، کلمات خدا سه دسته است: الف) کلمات کبری که نماد عقولند. ب) کلمات وسطی که رمزی از نفوس افلاکند. ج) کلمات صغری که همان نفوس بشری‌اند. شیخ اشراق منظور از کلمه را همان نفس ناطقه انسانی می‌داند و عالم زور و غرور، در تفکر اشراقی رمزی از عالم جسمانیات است، عالمی که هم جهان محسوس و مادی شامل می‌شود و هم کالبد و جسم انسانی و در کل هر چیزی که جنبه جسمانی داشته باشد دربرمی‌گیرد و این تأویلی از بیان سهروردی است: «گفتم این قریه که حق تعالی گفت «اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها» (الأعراف / ۹۹) چیست؟ گفت آن عالم غرور است که محل تصرف کلمه صغری است و کلمه صغری نیز قریه‌ای است بسر خویش. زیرا که خدای تعالی گفت: «تلك القرية نقصه عليك منها قائم و حصید» (هود / ۱۰۰)، آنچه قائم است کلمه است و آنچه حصید است هیکل کلمه است که خراب می‌شود.» (همان، ص ۲۲۳)

کلمه که همان روح و نفس است باقی است، اما محل آن (عالم زور و غرور) از بین می‌رود. سهروردی با توجه به این مطالب به تأویل این آیات می‌پردازد: «ما نفدت کلمات الله» (لقمان / ۲۷) و «لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی» (الکهف / ۱۰۹) «و از کلمه کبری که آخر کبریاتست کلمات صغری بی‌حد ظاهرند که در حصر و بیان نگنجند؛ چنانکه در کتاب ربانی اشارت کرد.» (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۵۶)

۶- شرافت و کرامت نفس انسانی

نفس انسانی از نظر سهروردی شریف‌ترین مخلوقات بوده و شریف‌ترین حادثی است که به هیولا تعلق دارد؛ لذا در تأویل آیه شریفه: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» (التین / ۴) می‌گوید: «جانورانی که ایشان ناطق نیستند، چون از نبات شریف‌ترند لاجرم سرنگون نشدند، بلکه سر بالای ایشان میانه شدند و مردم چون بر همه زیادت شد بنفوس ناطقه سرش به سوی آسمان آمد راست؛ و قامت او راست گشت از بهر شرف نفس او و اعتدال تن او و مناسبت صورت‌های او.» (همان، ص ۱۵۸) از نظر شیخ اشراق خداوند به تمام موجودات آنچه را که شایستگی داشته‌اند اعطا نموده است. از این‌رو، در بین همه مخلوقات، به انسان که از مرتبه بالاتری از اعتدال برخوردار است نفس ناطقه که شریف‌ترین مخلوقات است اعطا شده است. در آیات دیگری نیز کرامت انسان به خاطر بهره‌مندی از نفس ناطقه مطرح شده است: «و صورکم فاحسن صورکم» (المؤمن / غافر) // (۶۴) و هم‌چنین آیه «و لقد کرما بنی آدم» (الأسراء / ۷۰) در تأویل سهروردی عبارت «کرما» در آیه فوق اشاره به این امر دارد که نفس انسانی که جوهر او باقی و ایمن از فساد بوده، مستعد تحصیل معارف و فضایل است. او با استناد به آیه ذیل این امر را بیان کرده است:

«... و فضلناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً»، مطابق دیدگاه سهروردی منظور از «البر» مدارک حسی و «البحر» مدارک عقلی است. منظور از «و رزقناهم من الطیبات» این است که علوم یقینی و حقیقی به او تعلیم دادیم و منظور از «و فضلناهم علی کثیرممن خلقنا تفضیلاً» بیان این مسأله است که انسان در نهایت آراستگی و اعتدال مزاج آفریده شده است و دارای قوه مدرکه و محرکه، عقل عملی و نظری است و بر این اساس بر سایر حیوانات زمینی برتری دارد (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۵۶) و در آیه «وأسبغ علیکم نعمة ظاهرة و باطنة» (لقمان / ۲۰) او منظور از ظاهر را مدارک حسی و منظور از باطن را مدارک عقلی می‌داند که مطابق با این امر، خداوند تمام علوم خود را در اختیار انسان قرار داده است و این امر به خاطر شرافت انسان و برتری او بر سایر مخلوقات می‌باشد.

۷- اوصاف و ویژگی‌های نفس

الف) حدوث نفس

با توجه به مطالبی که مطرح گردید سهروردی قائل به حدوث نفس است^۷ و آن را با استدلال عقلی اثبات می‌نماید. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۵۳ و همان، ج ۲، ص ۲۰۲) علاوه بر این، او به آیات قرآن نیز استناد می‌کند: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ الرُّوحَنَا» (مریم/۱۷) و «لَا هَيْبَ لَكَ غَلَامًا زَكِيًّا» (مریم/۱۹) و بعد از آفرینش جسم می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون/۱۴) طبق نظر تأویلی سهروردی آیات به این امر اشاره دارند که بعد از آفرینش جسم، خداوند نفس ناطقه را خلق می‌کند. بنابراین، نفس حادث با حدوث بدن است. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۴، صص ۵۴-۵۳). پس خداوند با آفرینش ابدان، نفوسی را برای آن‌ها خلق می‌کند که در آیه مبارکه فرموده: «أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» (تحریم/۱۲) و پس از ساخت بدن و آراستن آن از روح نفسانی خود در او دمید. وی منظور از روح را که در آیات فوق آمده است، همان نفس ناطقه انسانی می‌داند. (همان، ج ۲، صص ۲۶۷-۲۶۶)

ب) تجرد نفس

در حکمت اسلامی نفس امری مجرد از ماده است. هر چند همانند عقول، تجرد کامل ندارد. زیرا به تدبیر صیاصی مادی می‌پردازد، ولی خود امری غیر مادی است. سهروردی ابتدا دلایلی عقلی بر این امر ارائه می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۲۴ و ۲۵۹) و سپس به آیات قرآن استناد نموده است و نظرات خود را در تأویل آیات نورانی قرآن بیان می‌کند: «یا ایته‌ا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» (الفجر/ ۲۷-۲۸) و «تعرج الملائکة و الروح الیه» (المعارج/ ۴) از نظر سهروردی این آیات به تجرد نفس دلالت دارد و در عبارات «ارجعی و تعرج» بازگشت نفس به سوی پروردگار مطرح شده است. همچنین، در این بازگشت از تجرد نفس حکایت می‌کند؛ چرا که اگر مادی باشد ماده، قابلیت عروج به عالم مجردات را ندارد؛ و ظلمت صلاحیت ندارد تا قدم در وادی نور که سراسر ادراک و معرفت است بگذارد.

۸- تکامل نفس و مرگ

در علم النفس اشراقی، نفس متعلق به عالم انوار است که در بند صیاصی ظلمانی اسیر گشته است؛ لذا شوق و عشق به مبدأ داشته و در تلاش است از عالم ماده و ظلمات رهایی یابد و به سوی نور و وادی ابدی و نورانی خویش رجعت نماید. (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۲۲۵-۲۲۳)

بنابراین، طبق نظر سهروردی نفس ناطقه انسانی در عین حال که تجرد ذاتی دارد امری بالقوه است که قدم در راه سلوک نهاده تا به مقام عقل و عقول بالفعل نائل شود. سالک راه حق که در پی پیوستن به معشوق حقیقی خویش و حقیقت است، زمانی که شواغل مادی از او برخیزد مطابق آیه «فی مقعد صدق

عندمليک مقتدر» (القمر/ ۵۵) لذتی یابد بی‌نهایت و به مشاهده نورالانوار و ملاً اعلی و عجایب عالم نور رسیده و دائماً در آن لذت باقی مانده و به حرم امن الهی وارد می‌گردد، آنجا که سرای نور و وجود است. از نظر سهروردی وقتی نفس از چنین جایگاه رفیعی بهره‌مند گردد به عقول خواهد پیوست؛ چنان که در آیه «و اذا رأیت ثم رأیت نعیماً و ملکاً کبیراً» (الدهر/ ۲۰) اشاره شده است.

در این مرحله، نفس، از جمله فرشتگان مقرب می‌گردد و هرگز این جهان مادی و برزخی را به یاد نیاورده است و از نگریستن در آن ننگ دارد. سهروردی در تأویل آیه مذکور بیان می‌کند: «... اگر این شواعل (شواعل مادی) از بین برود آن کس که کمال دارد لذتی بی‌نهایت می‌یابد و حق تعالی از انوار جلال خویش او را شربت‌ها دهد روحانی چنانکه گفت: «وسقیهم ربهم شراباً طهوراً» (الدهر/ ۲۱) و این طایفه از مرگ شواعل طبیعت برهند و از ظلمات بیرون شوند، و بسر چشمه زندگی و دریاهاى نور حقیقی روحانی پیوندند... (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۱) وی منظور از شراب طهور را تأویل از نفس ناطقه می‌داند. اما باید دانست که رهایی از ظلمت مادی برای انسان به آسانی میسر نیست؛ چنانچه شیخ نیز این نکته را یادآور شده است آنجا که می‌گوید: «و بدن انسان بر مثال شهرست، اعضای او کوه‌های او و رگ‌های او جوی- هاست که در کوچه رانده‌اند و حواس او پیشه‌وران‌اند که هر یک به کاری مشغولند... نفس گاوپیست که در این شهر خرابی‌ها می‌کند و او را دو سراسر یکی حرص و یکی امل و رنگی خوش دارد، زردی روشن است فریبنده، هر که در او نظر کند خرم شود، «صفراء فاقع لونها تسر الناظرین» (البقرة/ ۶۹) نه پیر است که بحکم «البرکة مع اکابرکم» بدو تمسک جویند، نه جوانست که بفتوای «الشباب شعبة من الجنون» قلم تکلیف از وی بردارند، نه مشروع در یابد، نه معقول فهم کند، نه به بهشت نازد، نه از دوزخ ترسد که «لا فارض و لا بکر عوان بین ذلک» (البقرة/ ۶۸) نه به آهن ریاضت زمین بدن را بشکافد تا مستعد آن شود که تخم عمل درو افشانند، نه به دلو فکرت از چاه استنباط، آب علم می‌کشد تا به واسطه معلوم به مجهول رسد. پیوسته در بیابان خودکامی چون افسار گسسته می‌گردد، «لا ذلول تثیر الارض و لاتسقی الحرث مسلمة لاشیة فیها» (البقرة/ ۷۱) و هر گاوی لایق این قربان نیست و در هر شهری این چنین گاوی نباشد و هر کسی را در آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کردن و همه وقتی این توفیق به کسی روی ننماید.» (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۹۱)

سهروردی در این حکایت، نفس اماره انسانی را (بر اساس آیاتی که بدان‌ها استناد کرده است) مانند گاوی می‌داند که پر از هوی و هوس است. انسانی که بخواهد در مسیر سیر و سلوک گام نهد باید این گاو (دل بستگی به دنیا) را قربانی کند.

در مقابل آنان که جاهل به خدا و ملائکه هستند در جهل و شقاوت ابدی خواهند ماند؛ چنانچه سهروردی به آیاتی در این زمینه استناد می‌کند:

«من کان فی هذه أعمى فهو فی الآخرة أعمى و أضلَّ سبیلاً» (بنی اسرائیل / ۷۲)، سهروردی منظور از «أعمى» را ظلمت می‌داند و با استناد به آیه «ظلمت بعضها فوق بعض» (النور / ۴۰) ظلمت را دوری از خداوند و حجاب بین خدا و نفس ناطقه تلقی می‌کند و قائل است که این افراد دارای جهل مرکب بوده و نسبت به حقیقت، کر و کور هستند و حق را منکر و قائل به نقیض آن هستند. پس در این مرحله اگر کسی نفس خود را آماده دریافت انوار الهی نکند نفس او در عالم ظلمات باقی مانده و از عروج به جایگاه حقیقی ناتوان می‌شود. زیرا راه اکتساب حق به وسیله جهل او مسدود است. اگر نفس رذل باشد بعد از مفارقت از بدن دچار عذاب و تاریکی و ظلمت می‌گردد، بین او و آرزوهای او (آرزوی عالم حسی) حجاب می‌افتد؛ چنانکه در تنزیل نیز آمده است: «و حیل بینهم و بین ما یشتهون» (سباء / ۵۴) که به تأویل سهروردی، قوت‌ها از او ربوده می‌گردد. به عبارت دیگر: گوش شنوا و چشم بینا ندارد. روشنایی عالم محسوس از او گرفته می‌شود. ترس و بیم که از لوازم تاریکی است بر او مسلط شده و به مجالست و هم‌نشینی با حشرات دچار می‌شود. علت این امر، عدم توجه به عالم انوار و محسوس شدن در مادیات است.

نکته قابل توجه این است که مطابق با دیدگاه شیخ اشراق، لذت به دو نوع عقلی و حسی تقسیم می‌شود. منظور از لذتی که در تأویل آیات بیان گردید، لذت عقلی است نه لذت حسی. وی معتقد است سالک راه حق به لذت عقلی نائل می‌شود که قوی‌تر از لذات حسی است؛ چنانکه ادراک عقل قوی‌تر بوده و باطن را در می‌یابد و مدرکات عقل نیز بی‌نهایت است و در نهایت حقیقت مرگ در نزد سهروردی، فنا و نابودی نیست. بلکه مرگ یعنی قطع شدن ارتباط ارواح با ابدان و انتقال از حیات دنیوی به حیات برزخی؛ چنانکه حضرت علی (ع) در سخنی گوهر بار فرموده‌اند: «ایها الناس انا خلقنا و ایاکم للبقاء لا للفناء و لکنکم من دار تغفلون...؛ ای مردم همانا ما و شما برای ماندن خلق شده‌ایم نه برای نابودی و فنا، ولی از خانه (دنیا) منتقل می‌شویم.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳، ص ۹۶) سهروردی نیز با استناد به آیه شریفه «و ان الدار الآخرة لهی الحیوان لو كانوا یعلمون» (عنکبوت/۶۴) حیات ابدی را در عالم دیگر می‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۱)

نتیجه‌گیری

با توجه به اهمیت نفس و علم‌النفس در حکمت اشراق، سهروردی آرای خود پیرامون نفس را به آیات نورانی قرآن مستند نموده و تأویلی اشراقی از این آیات ارائه می‌دهد. میانی تأویل اشراقی سهروردی عبارتند از: نظریه «شهود» و مراتب آن در معرفت‌شناسی؛ نظریه «عالم مثال» در جهان‌شناسی اشراقی به عنوان عالم میانی و جامع عوالم عقلی و حسی که از سویی معانی مجرد در آن تمثیل می‌یابند و از سویی دیگر، نفوس ناطقه با خلع بدن به آن راه می‌یابند؛ «زبان رمز» که

باب ورود به این عالم است و «حکیم متأله» و در رأس آن و در بالاترین مرتبه ائمه اطهار (ع) که به عنوان «قیم بالکتاب» قادر به رمزگشایی و ادراک معانی باطنی و عهده‌دار تأویل آیات الهی هستند. اما اصل بنیادین تأویل اشراقی سهروردی، عبارت است از: «إقرأ القرآن كأنه ما انزل إلا في شأنك فقط» که به نوعی تأویل به رأی در نظریه تأویلی سهروردی منتهی می‌گردد. اما این به معنای نسبی بودن تأویل نبوده، بلکه بر اساس مراتب تشکیکی معرفت و شهود، هر طالب معرفتی قادر است به میزان درجه شهودی و معرفتی خود به مرتبه‌ای از حقیقت دست یابد. در نهایت شاید بتوان نظریه تأویلی سهروردی را نوعی تأویل اشراقی یا تأویل عقلی شهودی نامید که منحصر به فرد و مختص به او بوده و کمتر قابل مقایسه با سایر حکماء است.

پی‌نوشت

- ۱- بر گرفته از مقاله «تأویل قرآن کریم در باور صدرالمتألهین» (نهلۃ غروی، ۱۳۸۸، صص ۴-۱۷) با تصرف و تلخیص.
- ۲- هر چند پیش از سهروردی سایر تأویل در تفکر اسلامی مطرح بوده است و غزالی به عنوان مفسر و متکلم شافعی و عین القضات همدانی به عنوان عارف مسلمان به تأویل آیات قرآن پرداخته‌اند و حتی صاحب سبک و نظریه‌ای تأویلی هستند، اما در بین حکما و فیلسوفان مسلمان استناد به آیات و روایات و تأویل فلسفی آن‌ها به نحو مفصل و جامع، نخستین بار توسط سهروردی انجام گرفته است و پس از وی نیز این جریان در ملاصدرا و حکمت متعالیه تداوم و تکامل یافته است.
- ۳- سهروردی در *حکمه الاشراق*، به اجمال و به تفصیل تصریح می‌کند که نور به معنای خودآگاهی است. به عبارتی هر مدرک ذات خود نور لافسه است و هر نور لافسه مدرک ذات خود است. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۱۱۰-۱۱۱)
- ۴- رک: کمالی زاده، بررسی مراتب شهود در معرفت شناسی اشراقی، ۱۳۹۰، صص ۹۳-۱۱۵.
- ۵- رک: اصغری و کمالی زاده، هرمنوتیک سهروردی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵.
- ۶- توضیح کلمات صغری و کلمات کبری در ادامه بحث روشن می‌شود.
- ۷- هرچند سهروردی در برخی از رسائل عرفانی خود همانند *عقل سرخ*، نفس را همچون افلاطون «قدیم» می‌داند که در اینجا منظور، حقیقت نور اسفهدیه و یا رب‌النوع انسانی است، که قدیم است و نه نفوس خاص بشری؛ اما نظر اصلی او همان حدوث نفس است که با براهین عقلی و ادله‌ی نقلی اثبات نموده است

منابع و مأخذ

- ابن تیمیه، (بی‌تا)، *الاکلیل فی المتشابه و التأویل*، اسکندریه، دارالایمان.
- ابن منظور، (۱۴۰۸ق)، *نسخه و علق علیه و وضع فهارسه علی شیری*، بیروت، دار احیاء التراث عربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ و ۲، به تصحیح و مقدمه هانری کرین و دیگران، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سیوطی، جلال‌الدین عبد الرحمن، (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، الطبع الثانية، بیروت، دارالکتب العربی.

صدر، سید محمدباقر، (۱۴۲۶ق)، *علوم القرآن*، نجف، مؤسسه الشهدید المحراب.

ضیایی، حسین، (۱۳۸۴)، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیماداد نوربخش، تهران، نشر فرزاد روز.

طباطبایی، سید محمد حسین، (بی‌تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمدبن حسن، (بی‌تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۹)، *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی*، تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».

کربن، هانری، (۱۳۹۰)، *اسلام در سرزمین ایران (چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی)*، ج ۲، ترجمه رضا کوهکن، ویراستاران زینب پودینه آقایی و شهین اعوانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

لوری، پبیر، (۱۳۸۳)، *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه آقایی، چاپ اول، تهران، حکمت.

معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۲ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

نوربخش، سیماداد، (۱۳۸۶)، *آیت اشراق*، تهران، مهر نیوشا.

یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۶)، *حکمت اشراق سهروردی (گزارش حکمت اشراق، با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة الاشراق)*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مؤسسه بوستان کتاب.

یزدان پناه، یدالله، (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)*، تحقیق و نگارش: دکتر مهدی علی پور، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

اسکندری، حمیدرضا، (۱۳۸۷)، *نفس و عوامل مؤثر در تکامل آن*، مجله اخلاق، شماره ۱۲.

غروی، نهله و میراحمدی سلوکروئی، عبدالله، (۱۳۸۸)، *تأویل قرآن کریم در باور صدرالمتهلین*، خردنامه صدر، شماره ۵۸.

کمالی‌زاده، طاهره، (۱۳۹۱)، *قاعده مشرقیه «نور و ظلمت» و نظریه اشراقی «معاد»*، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۲.

کمالی‌زاده، طاهره، (۱۳۹۰)، *مراتب شهود در سلسله انوار اشراقی*، مجله فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و چهارم، شماره ۱.

کمالی‌زاده، طاهره و اصغری، فاطمه، (۱۳۹۱)، *هرمنوتیک سهروردی*، نشریه معرفت فلسفی، سال نهم، شماره ۳۵.

نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، *قرآن و حدیث: منبع و منشأ فلسفه اسلامی*، مترجم: جلیل پروین، ترجمه فصل دوم، فصلنامه متین، شماره ۱۸.