

زین‌الدین کشی، نخستین چهره اشراقی پس از سهروردی

علی‌اصغر جعفری ولنی*

چکیده

در تاریخ فلسفه اسلامی، شهرزوری نخستین و شاید مهمترین شارح حکمة‌الاشراق و مکتب سهروردی معرفی شده است. اما این ادعا زمانی میتواند درست باشد که در دوره زمانی میان سهروردی و شهرزوری حکیمی به فلسفه اشراق توجه خاص نکرده باشد؛ اگر بدانیم که شهرزوری خود از حکیمی دیگر بهره برده است، باید در این دیدگاه رایج تجدید نظر کنیم. این حکیم، زین‌الدین کشی، صاحب حدائق الحقایق است که پیش از شهرزوری چنین التفاتی به آموزه‌های فلسفه اشراق داشته است. تأثیرپذیری کشی از سهروردی، افزون بر ترتیب تدوین مواضع کتاب حدائق الحقایق، بطور ویژه در فصلی مستقل که به بحث نور و اقسام آن اختصاص یافته، خود را بخوبی نشان میدهد؛ این فصل در واقع چکیده‌یی از همه مباحث کتاب حکمة‌الاشراق است. مقاله حاضر با بررسی سیر مباحث کتاب و مقایسه و تحلیل فقراتی از حدائق الحقایق نشان میدهد که پیش از شهرزوری، زین‌الدین کشی به اندیشه سهروردی توجه نشان داده و میتوان او را در این رویکرد مقدم بر شهرزوری و نخستین اندیشمند اشراقی بعد از سهروردی دانست.

۹۹

کلیدواژگان: زین‌الدین کشی، حدائق الحقایق، سهروردی، حکمة‌الاشراق.

* * *

تاریخ پذیرش: ۹۹/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۱۲

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران؛ jafari_valani@yahoo.com



طرح مسئله

سهروردی بنیانگذار دومین حوزه فلسفی در جهان اسلام، یعنی فلسفه اشراق است که نفوذ بسیاری در اندیشه حکمای پس از خود داشت؛ از جمله شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی، ابن‌کموئه، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی، علامه حلی، میرسید شریف جرجانی و... . گرایش‌های اشراقی در حکمایی چون خواجه طوسی، میرداماد، ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه نیز مشهود است (نوربخش، ۱۳۸۳: ۳۴-۳۱). اما نباید پنداشت که این تمایلات محدود به فلاسفه‌ی است که در کتب تاریخ فلسفه به آنها اشاره شده؛ چه بسا فلاسفه‌ی هستند که اندیشه مندرج در آثار آنها بصورت گنجی مخفی و در قالب نسخه خطی بر ما مکشوف نشده است. یکی از این اندیشمندان، زین‌الدین محمد کشی، فیلسوف و منطق‌دان برجسته قرن هفتم است. اهمیت او در سنت فلسفه اسلامی بحدی است که بزرگانی مانند خونجی، ابهری، کاتبی، ارموی، شهرزوری و قطب‌الدین رازی به آراء او توجه نشان داده و درباره آن بحث کرده‌اند.

از این میان، توجه شهرزوری به کشی می‌تواند نقطه عطفی در تاریخ فلسفه محسوب شود؛ چراکه شهرزوری نخستین شارح فلسفه اشراقی محسوب می‌شود اما خود او در آثارش، از جمله الشجرة الإلهية، بارها (۱۳۸۳: ۱۲۹، ۱۳۱، ۲۰۵ و...) از کشی نام برده و بهره می‌گیرد؛ حتی در یک موضع (همان: ۲۱۰) از او در کنار ابن‌سینا و فخر رازی با عنوان «الأئمة الثلاثة» یاد کرده است^(۱). چنین تصریحی در ذکر نام زین‌الدین کشی توسط شهرزوری، می‌تواند مؤید توأمان این ادعا باشد که کشی پیش از شهرزوری (بعنوان نخستین شارح^{۱۰۰} حکمة‌الاشراق) میزیسته و بنابراین می‌توان گفت او نخستین حکیمی است که فلسفه اشراق را مورد بررسی قرار داده است. عباراتی که در ادامه از متن کتاب حدائق کشی نقل می‌شود و ناظر به شرح عبارات حکمة‌الاشراق سهروردی است، شاهدهی بر این مدعاست که کشی قبل از هر شارح دیگری (از جمله شهرزوری) به مؤلفه‌های فکری حکمت اشراق توجه داشته است؛ در واقع هر

یک از نقل قولهای ذکر شده که در قالب عناوین کتاب *حکمة الاشراق* آمده، مهر تأییدی است بر اینکه عمده مؤلفه‌های نظام فکری سهروردی مورد توجه زین‌الدین کشی بوده است.

البته میان توجه ویژه کشی و شرح شهرزوری تفاوت وجود دارد و آن اینکه شهرزوری در قالب شرح کامل کتاب *حکمة الاشراق* به توضیح و تبیین نظام فکری نویسنده (سهروردی) پرداخته، اما کشی نظام نوری سهروردی را بعنوان مرکز ثقل حکمت اشراق، بررسی کرده و حتی برای بیان مقصود خود، از عین عبارات سهروردی نیز استفاده کرده است. در واقع، نسبت بیان کشی در مقایسه با عبارات سهروردی به تفاوت در اجمال و تفصیل و جابجایی مواضع آنهاست. بدلیل همین تفاوت، عنوان «زین‌الدین کشی نخستین چهره اشراقی پس از شیخ اشراق» برای پژوهش حاضر انتخاب شده است.

زندگی و شخصیت علمی کشی

کشی در دیباچه کتاب *حدائق الحقائق*^(۲) که در واقع یک دانشنامه فلسفی است و مطابق رسم رایج دانشنامه‌های فلسفی آن دوره، بترتیب در حوزه‌های منطق، امور عامه و طبیعیات نوشته شده است، خود را «زین‌الدین عبدالرحمن بن محمد الکشی» معرفی کرده است^(۳). بنظر میرسد او اهل شهری به همین نام باشد. «کش، قش یا کیش»^(۴) یکی از زیباترین و رنگیترین شهرهای تاریخی ازبکستان است که در ۸۰ کیلومتری جنوب شهر سمرقند واقع شده است. این شهر همچون بسیاری از دیگر شهرهای تاریخی ازبکستان - مانند خوارزم، سمرقند و بخارا - در گذشته جزو قلمرو ایران بوده است. این شهر که شاید کمتر نامی از آن برده شده، یکی از قدیمیترین و باستانیترین شهرهای آسیای مرکزی است که قدمت آن به ۲۷۰۰ سال پیش باز میگردد. در دوران مدرن، نام «شهر سبز» که نامی فارسی است، را بر این شهر نهاده‌اند. بین قرنهای ۴-۶ پیش از میلاد، شهر سبز متعلق به امپراتوری هخامنشیان و کشور

۱۰۱



علی‌اصغر جعفری‌ولنی؛ زین‌الدین کشی، نخستین چهره اشراقی پس از سهروردی

ایران بود. در سال ۳۲۹ پیش از میلاد، اسکندر مقدونی به این شهر حمله کرد و آن را زیر سلطه خود گرفت. از قرن چهارم تا هشتم میلادی کش یکی از نواحی شهری سغد بود. در سال ۷۱۰ میلادی این شهر بوسیله اعراب فتح شد. امیر تیمور گورکانی - معروف به تیمور لنگ - در سال ۷۳۶ هـ. ق در همین شهر دیده به جهان گشود و بهمین دلیل این شهر در سالهای اولیه سلسله تیموری از حمایت قابل توجهی برخوردار بود.

بهرحال، کشی در زمره حلقه نخست و از بزرگترین و نزدیکترین شاگردان فخر رازی است که حوزه فعالیت او در خراسان بوده است (خونجی، ۱۳۸۹: بیست و شش). او در دیباچه کتاب حدائق الحائق از فخر رازی با تعبیر «شیخی و اُستادی مولای فخر الحق و الدین الرازی» یاد کرده است (کشی، بی‌تا: الخطبة). او در ادامه از دو پادشاه خوارزمشاهی به نامهای «علاءالدین محمد» و پسرش «جلال‌الدین منکبرتی» و مادرش ترکان خاتون، با عباراتی متضمن دعا، ستایش و بزرگداشت آنها، نام برده که نشان‌دهنده نزدیکی او (همانند استادش فخر رازی) به دستگاه سلطان محمد خوارزمشاه است (همانجا). در عین حال، نام بردن در یک کتاب از دو پادشاه پدر و پسر (که تاریخ سلطنتشان یکی نیست) بعنوان حاکم فعلی، باعث تعجب است و این ابهام را پدید می‌آورد که کتاب در زمان پادشاهی کدام شاه نگاشته شده است؟ آیا کتاب در زمان هر دو پادشاه در دست نگارش بوده و سالها بدرازا کشیده شده است؟ البته ممکن است نویسنده یا ناسخان بعدی نام شاه پسر را (برای تبرک، ریاکاری، ترس یا هر چیز دیگر)، بعدها افزوده باشند. با توجه به توصیفات که کشی از شاه پسر و دلاوریهای او در دفع فتنه مغول آورده، فرضیه ۱۰۲ دوم محتملتر بنظر میرسد.

البته در پایان حدائق الحقائق، تاریخ خاتمه نگارش کتاب سال ۶۲۵ هـ. ق. عنوان شده است اما نام کشی در پایان کتاب با دعاهایی که نشانگر مرگ مؤلف باشد (مانند «رحمة الله علیه» و «رَحْمَة الله») همراه نیست و این تأییدی بر زنده بودن او در این زمان است^(۵). اینکه کشی از جلال‌الدین منکبرتی که دوره پادشاهی او از

۶۱۷ تا ۶۲۸ ق. بوده است، نام برده نیز میتواند مؤید این باشد او زمان اتمام کتاب زنده بوده است. علاوه بر این، خونجی در کشف الاسرار از کشی با عبارت «بعض المحصلين من أهل هذا الزمان»، بدون واژه‌یی که دال بر مرگ او باشد، نام برده است (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۲۸)؛ کتابی که بنظر مصححش، نگارش آن بین سالهای ۶۲۵ تا ۶۳۵ بوده است (همان: ص سی و یک). ذکر این موارد و تاریخها به این منظور بود که نشان داده شود کشی پیش از شهرزوری (متوفی پس از ۶۸۷ ق) میزیسته است.

اهمیت حدائق الحقائق

اصلیترین دیدگاههای زین‌الدین کشی در مهمترین اثرش، حدائق الحقائق مطرح شده است. او خود معتقد است این کتاب بهترین اثری است که در نوع خود تألیف شده، چراکه بخشهای سه‌گانه آن بشیوه‌یی متفاوت از روش شناخته‌شده در دانشنامه‌های فلسفی تدوین شده است (کشی، بیتا: المقدمة الأولى).

برای فهم مبنای کشی در ترتیب و تقسیم مباحث کتاب، باید به دو مقدمه در آغاز کتاب توجه کرد که نویسنده در آنها مبانی خود را در طبقه‌بندی علوم و جایگاه هر علم تبیین کرده است. او در مقدمه نخست با طرح مباحثی از قبیل شرف علم، چگونگی اقسام علم و تباین مراتب علما بتناسب تنوع دانشهای آنها، دلیل تقدم و تأخر بخشهای کتاب را بیان کرده و در مقدمه دوم نیز پس از بحث عقل بشری، شناخت، اقسام علوم تصویری و تصدیقی، چیستی فلسفه و حکمت و چگونگی انقسام آن به حکمت نظری و عملی، به ساختار کلی کتاب اشاره کرده است. مقایسه توأمان ترتیب و تهذیب مباحث دو کتاب المباحث المشرقیة فخر رازی با حدائق الحقائق کشی و حدائق الحقائق کشی با الشجرة الإلهية شهرزوری، نشان‌دهنده تأثر کشی از رازی و تأثیر او بر شهرزوری است.

اعلم بأن هذا الكتاب مشتمل على مقدمتين وثلاث كتب: أما المقدمة الأولى: ففي بيان شرف العلم وكيفية أقسامه، وتباین مراتب العلماء في أنواع علومهم... وأما المقدمة الثانية: ففي بيان



علی‌اصغر جعفری‌ولنی؛ زین‌الدین کشی، نخستین چهره اشراقی پس از شهرزوری

العقل البشرى والمعرفة، وبيان حقيقة العلم وأقسامه... وأما الكتب، فأولها المنطق، وثانيها كتاب العلم الطبيعي، وثالثها كتاب العلم الإلهي. وكل واحد من هذه الكتب مشتمل على جمل وأبواب وفنون وأنواع وأقسام وفصول... (همانجا).

كشى علم الهى را مشتمل بر منطق، علم كلى يا امور عامه (موضوعاتى مانند وجود و عدم، وجوب و امكان، علت و ماهيت و...) و علم توحيد (مباحثى مانند ذات و صفات خدا) ميداند. او دليل آغاز كتاب با دانش منطق را اين ميداند كه منطق، ابزار كسب علوم نظرى و محفوظ مانند از لغزشهاى وهمى در سير تفكر آدمى است. كشى منطق را داخل در علم كلى ميداند و علم كلى بعنوان عامترين مبحث علم الهى، بايد پيش از ديگر بخشها باشد، بنابرين مباحث امور عامه (علم كلى) بلافاصله پس از دانش منطق مى آيد. او دانش طبيعى را ويژه بحث از آيات الهى و تصديقات ربانى و دلالات سبحانى و از نشانه‌هاى رهنمون به پروردگار حكيم معرفى کرده و بخش پايانى علم الهى را مشتمل بر درجات بلند و كمالات نورانى جانهاى پاكي ميداند كه از طريق همان نشانه‌هاى رهنمون به بيان حقايق ميپردازد.

فلهذا المعنى افتتحننا هذا المجموع بعلم المنطق... ثم بالعلم الطبيعي الذى هو البحث عن الآيات الإلهية والتصديقات الربانية والدلالات السبحانية... ثم بالعلم الإلهي الذى هو الدرجات العلية والكمالات البهية واللذات الهنيئة للنفوس الطاهرة النقية الملكية... وأما الكتب، فأولها المنطق؛ لأن العلم [الإلهي]، وهو الذى يجب أن لا يكون معلومة فى مادة تنقسم إلى ما يكون له فى اكتساب غيره من العلوم وإلى ما لا يكون كذلك. أما القسم الأول فهو المنطق... وأما القسم الثانى من العلم الإلهي، فمنقسم أيضاً إلى ما يجب أن لا يكون معلومة فى مادة،... ويسمى علم التوحيد والربوبية؛ وإلى ما قد تكون معلومة فى مادة، وقد لا يكون وهى مباحث الأمور العامة؛... ويسمى هذا القسم العلم الكلى، ويندرج

۱۰۴



سال دهم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۹

المنطق فى هذا القسم أيضاً... فلهذا المعنى أوردنا هذه المباحث جملة تالية للمنطق، ثم قفينا هذه الجملة بالكتاب الطبيعى لكونه طبعاً عن المصنوعات والمخلوقات التى هى الآيات والدلالات...، ومن حق الآيات والدلالات أن يقدم ذكرها على ذكر المطالب والمقاصد، ثم رتبنا عليه العلم الإلهى ترتيب المطالب على الدلائل وتوفير المقاصد على الوسائل... (همان: المقدمة الثانية)

بر اساس مطالب یاد شده میتوان گفت شباهت قابل توجهی میان آثار شهرزوری (بویژه الشجرة الإلهية) و حدائق الحقائق کشى در ساختار کلی کتاب (نحوه تدوین و ترتیب و تقسیم مباحث) دیده میشود که میتواند حاکی از تأثیر کشى بر شهرزوری باشد. در ادامه، برای اثبات مدعای پژوهش حاضر، میزان تأثیر تفکر اشراقی سهروردی بر کشى - بعنوان حلقه واسط میان سهروردی و شهرزوری - را با استناد به شواهدی از آثار خود وی، مورد بحث قرار میدهیم.

ضریب تأثیر سهروردی بر کشى

الف) تأثیر عام

کشى پس از بخش منطق کتاب حدائق الحقائق، به بحث در مورد امور عامه، طبیعیات و الهیات میپردازد. او از کتب فلسفی مختلفی مانند رسائل اخوان الصفا، آثار ابن سینا، ابوالبرکات بغدادی، غزالی، فخر رازی و دیگران بهره برده است، اما بنظر میرسد مباحث و ترتیب این بخش، بیشتر تحت تأثیر کتاب حکمة الإشراف سهروردی است. گرچه سهروردی نیز در طرح فلسفه ۱۰۵ اشراق خود از مشکاة الأنوار غزالی و نوعی فلسفه نور مطرح در آن متأثر است، اما گرایش کشى به فلسفه نور بیش از آنکه از طریق فخر رازی و پیروی از غزالی باشد، مستقیماً متأثر از فلسفه سهروردی و حکمت اشراق اوست^(۶). بنابراین گرچه فارابی، ابن سینا و غزالی بیش از دیگران در فلسفه اسلامی به



مسئله نور اندیشیده‌اند، اما هیچیک باندازهٔ سهروردی این معنا را بکار نبرده‌اند؛ بگونه‌یی که تقریباً هیچیک از آثار او از این اندیشه خالی نیست^(۷).
 از اینرو میتوان گفت تأثیرپذیری کشی از سهروردی، هم در ترتیب و تدوین بخشهایی از حدائق الحقائق و حتی روش فلسفی نویسنده دیده میشود و هم در برخی مباحث کتاب، مثلاً در باب چهارم از کتاب طبیعی با عنوان «الباب الرابع فی بیان أحوال النفس الناطقة»؛ مانند بحث احوال و اقسام نفوس ناطقه پس از مرگ بدن، ابطال تناسخ، مقامات عارفین، سر رؤیا، منامات کاذبه، درک مغیبات، معجزهٔ انبیا و کرامت اولیا، حقیقت معاد روحانی و بیان سعادت و شقاوت روحانی و اسباب آنها و...؛ بدان‌گونه که سهروردی در مقاله پنجم از قسم دوم کتاب حکمة الإشراف فهم کرده است.

وقد اتفق الأنبياء والحكماء الأقوياء بأسرهم من أولهم إلى آخرهم على خلاص هذه النفوس بعد فساد الأبدان إلى عالم الأنوار العقلية المحض الذي هو الحياة الطيبة والغاية في البهجة العظمى والسعادة الكبرى والغبطة العليا التي لا يمكن البشر أن يغيّر عن ماهياتها وكيفية كمالاتها أصلاً... وقد تصير هذه الأنفس الصالحة إذا كانت قاهرة للقوى البدنية عاشقة عالم الأنوار أنوار مجردة قدسية من الأنوار القدسية القاهرة يحبها ويحبهم ولغاية المحبة ترى كل واحدة منها ويتوهم أنه لا مباينة بينها وبينهم، كما كان ليتوهم في البدن أن لا مباينة بينهما عند كمال العشق عليه، وإن كان بينها وبينهم مباينة لشعور كل واحدة منها بذاتة وبأنواره وإشراقاته وأحواله وهياتته الصالحة المكتسبة من البدن إن كانت من الأنوار المدبرة. ومثل هذه النفوس بعد فساد البدن صياصياها لا ينتقل إلى صياصي أخرى باتفاق العقلاء بأسرهم، لعدم نزوعها إلى اللذات البرزخية أو لعلّة ذلك؛ بل يتخلّص إلى عالم الأنوار المحض، لكمال نور منها وشدة انجذابها إلى ينابيع الأنوار. وحينئذ ينكشف لها الوجود كلّ، كما هو عليه. ويلتذ بذلك غاية اللذة؛ لأنّ اللذة هي إدراك الملائم وملائم

للفوس البشرية... (کشی، بیتا: الجزء الثاني، الباب الرابع؛ مقایسه
شود با سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۲۴-۲۲۳)

ب) تأثیر خاص

نمونه واضح تأثیر کشی و گرایش او به مکتب فلسفی سهروردی در باب پایانی امور عامه (باب دهم) آشکار میشود که در قالب متنی نسبتاً مفصل، گزارشی موجز اما گویا - با عنوان «فی الأنوار و هی علی أقسام حسی و عقلی و مرکب منهما» - از فلسفه سهروردی در بحث کثرات نوری و مناسبات این کثرات با یکدیگر، چگونگی صدور کثرات و نزول آنها، پیدایش عوالم متعدد و طبقات نوری در هریک از این عوالم، تنوع و تکثر درون ساختاری هر یک از این عوالم و طبقات نوری، ارائه داده است؛ گزارشی از مقالات نخست تا چهارم از قسم دوم کتاب حکمة الإشراف سهروردی که تمام ویژگیهای فلسفه اشراق (از اصطلاحات گرفته تا نوع استدلال) را میتوان در آن دید. در واقع، کشی در تدوین این باب از کتاب، طرح کلی و خطوط اصلی نظر خود درباره نور و ظلمت، نورالانوار، عالم انوار و مراتب آن را از کتاب حکمة الإشراف سهروردی وام گرفته است.

شواهد تأثیر تفکر اشراقی سهروردی بر کشی

میتوان شواهد تأثیر تفکر اشراقی بر کشی را در دو گام متفاوت بیان کرد: در گام نخست مباحثی بررسی میشود که در عین تأثیر کلی از نظام نوری سهروردی، از اصطلاحات و تعابیر خاص خود کشی حکایت میکند؛ تعابیری که نه پیش از او سابقه داشته و نه پس از او مورد استقبال قرار گرفته است و در گام دوم به نقل قولها و تحریرهای وی از حکمة الإشراف پرداخته میشود.

الف) مواضع نوآورانه کشی

۱. اقسام نور: کشی در آغاز این باب به بیان اقسام نور؛ نور حسی^(۸) و نور عقلی میپردازد که حکایت از نوعی نوآوری دارد؛ چراکه بنظر میرسد اصطلاح نور حسی

۱۰۷

و نور عقلی در قالب تقسیم نور، در بیان حکمای قبل از کشی، از جمله غزالی و سهروردی (که مهمترین مدعیان فلسفه نوری هستند) استفاده نشده باشد. مراجعه به مشکاة الأنوار و حکمة الإشراق این موضوع را تأیید میکند، گرچه میتوان نور مجرد و نور عارض در سهروردی، یا نور فی نفسه لنفسه و نور فی نفسه لغيره در غزالی را با نور حسی و نور عقلی نزد کشی قابل تطبیق دانست. همچنین کشی در یک اظهارنظر عجیب، نور مرکب از آن دو را (بعنوان سومین قسم نور)، قویترین نوع نور و همان نورالأنوار یا واجب الوجود میداند. شاید بتوان در تطبیق نور مرکب بر نورالأنوار در اندیشه کشی، او را معتقد به قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء» دانست، گرچه خود او به این امر تصریح نکرده و تصریح به این قاعده تا زمان ملاصدرا به تأخیر افتاده است.

فی الأنوار، وهی علی أقسام: حسی و عقلی و مرکب منهما. أما الحسی، فهو الظاهر الذی لایتوقف إبطاره علی إبطار غیره، وهو علی قسمین... وأما النور العقلی، فهو المدرك للشیء، كالقوی المدركة من الظاهرة والباطنة العقلية والحسية... وأما النور الذی یكون نوراً حساً و عقلاً، فهو الذی یكون ظاهراً بنفسه من نفسه و بذاته من ذاته لذاته و لغيره و مظهراً لذاته و لغيره، فهو أقوى الأنوار وهو الله تعالى؛ لأنه هو الظاهر فی نفسه لوجوب الوجود المظهر للأشیاء کلها بإفاضة أنوار الوجود علیها (کشی، بیتا: الجزء الثاني، الباب العاشر).

۲. تطبیق انوار انسانی بر مراتب عقل بر اساس تأویل آیه نور: کشی در ادامه مانند ابن سینا (۱۳۷۵: نمط سوم، فصل ۱۴؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۵۴-۳۵۳) و غزالی (۱۴۱۶: ۸۹-۸۶)، در تأویل آیه نور، مراتب چهارگانه عقل انسانی (مراتب ادراک انسان) را طبق همان نظام نوری و با تطبیق اصطلاحات قرآنی - المشکاة، المصباح، الزجاجة، الشجرة الزيتونة، الزيت و نور علی نور، با تفاوتهایی که میتواند بیانگر نوآوری باشد- تبیین میکند؛ تطبیقی که در آثار سهروردی بچشم نمیخورد. البته همانگونه که نمیتوان طرح معرفتی ابن سینا



(صبغة فلسفی) و غزالی (صبغة اشراقی) را یکی دانست، بیان کشی نیز با هر کدام از آنها تفاوت‌هایی دارد و همزمان به ارزیابی آراء دیگران نیز می‌پردازد. تطبیق آیه نور با مراتب ادراک و معرفت در انسان، ویژگی بارز کشی و حکمای پیش از اوست که تمام درجات و مراتب روح را از سنخ نور میدانند.

فإذن هو نور السماوات والأرض، كما نطق به الكتاب الإلهي... وأول الأنوار الإنسانية العقل الهيولاني، وهي المشكاة القوة المدركة للضروريات من الحسيات والبديهيات الضابطة للمقدمات البرهانية، وهي العقل بالملكة المسمى بالزجاجة في الكتاب الإلهي. ثم العقل بالفعل وهو المصباح. ثم القوة المفكرة وهي الشجرة الزيتونة. ثم تركيب هذه البراهين المنتجة للنظريات وهي الزيت. وقيل (غزالي، ۱۴۱۶: ۸۶-۹۰): الزيت هو كمال هذه القوة المفكرة... وهو نور على نور؛ كما نطق به الكتاب. وقيل (همانجا): المشكاة هي الحس المشترك، والخيال هو الزجاجة، والعقل هو المصباح. والأول أصح (كشي، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر).

۳. اقسام ظلمت: صاحب حدائق بدنبال بیان نوآورانه خود در مرحله نخست این باب، متناظر با اقسام سه‌گانه نور، ظلمت^(۹) را نیز به سه قسم تقسیم کرده و برای هر یک مصادیقی معرفی میکند؛ ظلمت حسی مانند شب، ظلمت عقلی مانند جهل و ظلمت مرکب از حس و عقل، مانند قدم مطلق. او در بیان قسم سوم می‌گوید: نه حس و نه عقل قادر به درک قدم مطلق نیستند. چنین تقسیمی در بیان حکمای متقدم و متأخر بچشم نمی‌خورد و این امر میتواند مؤید نکته‌ی بدیع در بیان کشی باشد.

۱۰۹

وإذا كانت الأنوار ثلاثة: حسيّة وعقلية ومركبة منهما، كانت الظلمة - التي تقابل النور - أيضاً ثلاثة: حسيّة، كظلمات الليل؛ وعقلية، كظلمة الجهل؛ ومركبة منهما، كظلمة القدم المطلق، فإنه لا يدرك لا بالحس ولا بالعقل (همانجا).



۴. اسباب ظلمات عقلی: کشی تنوع اسباب ظلمات عقلی را نیز در تطبیق با اصطلاحات قرآنی «موج» و «سحاب» مندرج در ادامه آیه نور و مبتنی بر احادیث و روایات، ضمن تعیین جایگاه و بیان مراتب هر یک از آنها در نسبت با خودشان و منبع نور، مورد بحث قرار میدهد. او با تفکیک امواج دوگانه، میگوید: موج نخست منطبق بر ظلمت شهوت و موج دوم منطبق بر ظلمت غضب، عداوت، بغض، کینه، حسد و... است. او ظلمت موج دوم را برتر از ظلمت موج نخست میدانند. همچنین اصطلاح قرآنی «سحاب» را منطبق بر باورهای خبیث و گمانهای دروغین می‌شمارد.

وأسباب الظلمات العقلية كثيرة إلا أن الله تعالى جمع أصول أكثرها في آية واحدة، وسمى بعضها موجاً وبعضها سحاباً؛... فهذه ظلمات بعضها فوق بعض،... ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور؛ لأنه منبع الأنوار ومفيضها، فمن لم يفيض عليه نور من عند الله لا يكون له نور ضرورة (همانجا).

بنظر میرسد اصطلاحات کشی در باب اقسام سه‌گانه ظلمت و تطبیق اصطلاحات قرآنی بر اسباب ظلمت نیز توأم با نوآوری بوده و سابقه‌ی (نه در سهروردی و نه در دیگران) نداشته باشد.

ب) مواضع بیطرفانه کشی

کشی در مرحله دوم، با ذکر عنوان «حکیم رحمة الله» برای سهروردی، بخشهایی از کتاب حکمة الإشراف را انتخاب و تحریر کرده و گزارشی فشرده از فلسفه سهروردی را در اختیار خواننده کتاب خود قرار داده است. او هدف خود از این گزارش را تکثیر فواید و آسان کردن مطالعه آثار سهروردی، در عین حفظ عبارات و اصطلاحات وی بیان کرده و - قاعدتاً از سر مصلحت‌اندیشی و نه عدم پذیرش - در باب صحت و سقم مطالب منقول از سهروردی، موضعی بظاهر بیطرفانه گرفته است.

ومن هنا كلام الحكيم السهروردي - رحمة الله - في المباحث



النورية التقطناها من كتابه المسمى بالحكمة الإشرافية - صحيحاً
كان أو فاسداً - ؛ إلا أننا أوردناه تكثيراً للفوائد وتسهيلاً لمطالعة كتبه
المشعر به في عباراته واصطلاحاته (همانجا).

در گزارش کشی از کتاب حکمة الإشراف، میتوان مستنداتی از تأثیر
مستقیم تفکر اشراقی سهروردی بر کشی را در قالب عناوین زیر تبیین کرد.

۱. نور و ظلمت

نور بر دو قسم است:

الف) نور مجرد - که نور فی نفسه لنفسه یا نور محض نیز نامیده میشود -
در خارج قائم بالذات 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
میشوند. انوار قاهره نیز خود به دو دسته، طولی و عرضی تقسیم میشوند. انوار
اسپهبدیه انواری هستند که منطبق در برازخ نیستند اما متصرف در آنها
هستند، مانند نفس فلکی یا انسانی.

ب) نور عارض یا نور فی نفسه لغيره که قائم بالذات و مدرک خود نیست.
نور عارض، نور لنفسه نیست زیرا وجودش لغيره است، پس مجرد محض هم
نیست و اگرچه نور فی نفسه است، میتواند غیر را هم ظاهر کند. این بخش از
نور نیز خود دو قسم است: آنچه در اجسام است و آنچه در انوار مجرده است و
نور سانح نام دارد. در واقع، هر نوری که مشارالیه (به اشاره حسیه) باشد، نور
عارض است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۱۴). بدین ترتیب، نور حسی نیز از
مصادیق نور و مطلق ظهور است، یعنی نور حسی میتواند تحت مقوله ظهور یا ۱۱۱
نور، مورد بحث قرار گیرد.

از اینرو، هرگاه در جهان هستی نور محض باشد، نه مشارالیه است، نه حال
در جسم و نه دارای جهتی از جهات، بلکه از تمام جهات، مجرد است.
اعلم بأن الشيء إن كان نوراً في حقيقته قائماً بنفسه، فهو النور



المجرد والنور المحض؛ وإن لم يكن قائماً بنفسه مع كونه نوراً في حقيقته، بل هيئة لغيره، فهو النور العارض (كشي، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر)^(١٠).

اما كشي ميگويد: اختلاف حقيقت نور در نفس خود بسبب اموري بيرون از حقيقت نوري است، يعني نورالانوار در حقيقت و ذات خود متفاوت از ساير انوار نيست؛ به اين معنا كه «شكاف» يا اصل واسطی میان نورالانوار و انوار ديگر وجود ندارد. نورالانوار، خودآگاه و بدون تغيير محض بوده و داراي فيض جاويدان است. جاودانگي، بخشي ذاتي از فيضان نورالانوار است، بهمين دليل اين فيضان متغير نبوده و شامل عدم نميشود، چراكه كمال نورالانوار هيچ علتی ندارد و نور ناب است. تنها اختلاف میان نورالانوار و ساير انوار، در كمال و نقص است و اين تغييرات در شدت «انوار» قابل تشخيص است. كشي انوار را حقيقت واحدي ميداند كه اختلافشان جز نقص و كمال در حقيقت نور نيست. پس جوهر و عرض نور يك حقيقت است و اختلاف نوعی ندارد. نخستين صادر از نورالانوار، نور مجرد يگانه‌يي است كه از نورالانوار و هيئات ظلماني تمايز نوعی ندارد و آن همان نور اقرب و نور عظيم است، گرچه نسبت به نورانيت و اشراق نورالانوار ضعيفتر و نسبت به نورهاي مادون، از نورانيت و اشراق شديدتري برخوردار است.

ثم النور المجرد المحض القائم بالنفس، إن كان لا يتوقف في وجوده وكماله على غيره، فهو الله تعالى و هو نورالانوار؛ وإن كان يتوقف فهو الأنوار الإلهية وهي العقول المجردة والروحانية، وفيها كثرة إلا أنها تختلف بالكمال والنقصان.... والنور المقيد العالي يقهر النور السافل ولا يعيشه والسافل يعشق العالي ويحبّه. وألذ الأنوار بذاته عشقاً ومحبة نورالانوار؛ لأنه أعلمها وأجملها وأكملها بل هو الكامل كمالاً لا يتصور فوقه كمال البتة، وإلا لاحتاج في تخصصه بذلك القدر من الكمال إلى مخصص، وذلك محال. هذا إذا كان الشيء نوراً في حقيقته (همانجا)^(١١).

صاحب حدائق معتقد است، هرچه نور و نورانی نباشد، مظلّم است. ظلمت (آنچه حقیقتش نور نیست) دوگونه است: الف) جوهر غاسق: بینای 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. جوهر غاسق برزخ نامیده میشود و همان جسم است. ب) هیئت ظلمانی: هیئتی که نیازمند محل یا بتعبیری، مقوله‌های نه‌گانه عرضی است. جوهر غاسق نه ذات خود را درک میکند و نه اساساً غیر خود را. در واقع، مادون نفس که فاقد ادراک و شعورند، خود پیدایی ندارند؛ ازاینرو عالم ماده، ظلمت انگاشته شده است.

أما إذا لم يكن نوراً في حقيقته، فهو الجوهر الغاسق إن كان قائماً بنفسه، والهيئة الظلمانية إن لم يكن قائماً بنفسه بل هيئة لغيره. والجوهر الغاسق إن كان متحيزاً مشاراً إليه بالذات، فهو البرزخ؛ وإن لم يكن متحيزاً، فهو الجوهر المجرد الغاسق... (همانجا، مقایسه شود با سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۸-۱۰۷).

کشی در توضیح نظر سهروردی درباب ماهیت نور میگوید: طبق رمزگشایی سهروردی^(۱۲)، یکی از خصلتهای نور، آگاهی به ذات و داشتن شعور است. پس میتوان گفت نورشناسی، آگاهی‌شناسی است. در حکمت سهروردی، نفس ناطقه دارای هویتی نوری جوهری است و نوری از انوار بشمار می‌آید. حد وسطی که شیخ اشراق برای اثبات نورانی بودن نفس از آن بهره میگیرد، هویت ادراکی و علم به خود است. نور چیزی جز ظهور نیست؛ همانگونه که ظهور نیز چیزی جز واقعیت نور نمیباشد. ظهور چیزی نیست که بتوان آن را نوعی صفت زائد بر ذات نور قلمداد کرد، زیرا اگر ظهور، صفت زائد بر ذات نور بشمار آید، لازمه‌اش این خواهد بود که نور در مرحله ذات خود و قطع نظر از صفت ظهور، فاقد هر گونه ظهور بوده باشد؛ درحالیکه نور بهیچ وجه و در هیچ مرحله فاقد ظهور نبوده و پیوسته هم خود روشن است و هم غیر خود را روشن مینماید (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۳).

۱۱۳



علی اصغر جعفری‌ولنی؛ زین‌الدین کشی، نخستین چهره اشراقی پس از سهروردی

بنابراین، برای درک دقیق مفهوم نور باید متوجه عنصر «ظهور» بود و نباید ذهن ما در بکار بردن این مفهوم به اشتباه، سراغ نور حسی برود. ظهور مفهومی بدیهی است که حتی نور حسی را نیز در برمیگیرد. بعنوان مثال، ظهور و آشکارگی مفاهیم و صور علمیه برای انسان، ذیل مفهوم ظهور قرار میگیرند. در واقع تمام حقیقت انسان، هویت ادراکی و ظهور است و ظهور هم نور است، پس هویت نفس نوری است. نفس سراسر نور و ادراک و شعور است، نه شیئی که دارای ادراک باشد و نه چیزی که دارای نور است، بهمین دلیل ظهور برای خود دارد، خود پیداست و سراسر چشم است؛ ظاهر بذاته و مظهر لغیره است. البته بنظر سهروردی حیات نیز ظهور و نورانیت است، یعنی چیزی که نزد خود ظاهر و عالم به ذات خود باشد، حی موجود دراک فعال است؛ از اینرو نور، ذاتاً مدرک خود و فیاض و فعال است، چراکه ادراک عبارتست از ظهور ذات چیزی برای ذات آن چیز و فعل نور نیز که همان اشراق و تابش است، خود ظاهر است و نور فیض بالذات است. بنابراین هر نور محض مجردی، حی بوده و هر حی و زنده‌یی، نور محض مجرد است. از اینرو میتوان نتیجه گرفت که شیخ/شراق نور و حیات را حقیقتی واحد میدانند.

فإذن كل من أدرك ذاته فهو نور، وكل نور فهو ظاهر لذاته ومدرک لذاته، والنور العارض لا يكون نوراً لنفسه،... بل إنما يدرك بها ذلك الغير، فيكون ذلك الغير حياتها؛ لأنّ الحياة هي أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه.... لأنّ الحى هو الدراك الفعال. وكل نور مجرد فهو دراک فیاض، فيكون حياً بنفسه (کشی، بیتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقایسه کنید با سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۹-۱۱۰).

۱۱۴

۲. مشاهده و اشراق

کشی در تبیین فرایند مشاهده میگوید: از نظر سهروردی، ابصار نه به خروج شعاع است و نه به انطباع - نه چیزی از چشم خارج میشود و نه چیزی در آن وارد میشود- بلکه ابصار با اشراق نفس بر شیء مبصر حاصل میشود؛



بشرط مقابله. هنگامیکه شیء مستنیر در مقابل چشم قرار گیرد و حجاب و حائلی میان چشم و جسم نباشد، از احاطهٔ نفس و اشراق حضوری آن نسبت به شیء، مشاهده صورت میگیرد. بنابراین او ظهور نور را تابع قوه باصره ما نمیداند بلکه ما بر اثر پرتو نور میتوانیم اشیاء را بروشنی 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 آن، نورانیت و ظهور ببخشد.

در واقع، فرایند دوسویهٔ مشاهده و اشراق بر مراتب واقعیت اثر میکند و این فرایند در انسان با ادراک حسی (مانند ابصار) آغاز میشود. سهروردی در ابصار، دو نور باصر و مبصر را ضروری دانسته و میگوید: تکمیل ابصار به سه شرط نیاز دارد: الف) انتشار نور مناسب از نورالانوار؛ ب) فقدان حجاب میان مدرک و مدرک؛ ج) اشراق مدرک بر صورت مدرک. هنگامیکه مدرک دیده میشود، مدرک به دو طریق مشاهده و اشراق عمل میکند، بشرطی که مانعی میان مدرک و مدرک نباشد. بنظر سهروردی رویارویی چشم با شیء نورانی، زمینه علم حضوری نفس را فراهم میکند؛ در واقع ابصار زمانی رخ میدهد که مستنیر مقابل چشم سالم حاضر باشد و بوسیلهٔ آن، اشراق حضوری برای نفس واقع شود. احاطهٔ نفس هنگام مواجهه با موجودی روشن و مستنیر، رؤیت نام دارد و حقیقت آن، اشراق نفس و توجه حضوری به موجود است.

ثم اعلم بأن شرط الرؤية إنما هو المقابلة وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر.... وشروق الأشعة عن الأجسام المضيئة المنيرة إنها تحصل بالمقابلة. ثم تترتب عليها الرؤية والمشاهدة لها؛... ثم يترتب على ذلك رؤية القوى الباصرة لها.... ثم يترتب عليه المعرفة. ثم يترتب على المعرفة الرؤية والمشاهدة... (کشی، بیتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقایسه کنید با سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۳۵-۱۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۹).

۳. تبیین نحوه تکثر

صاحب حدائق در مقام بیان کیفیت تکثر و تنوع دائمی و رو به تضاعف این عالم، میگوید: این عالم همواره در زایش است و هیچگاه دست از نوآوری نکشیده است؛ بنابراین، هر لحظه پیچیده‌تر و متنوع‌تر میشود. ذات نخستین نور مطلق یعنی خدا، پیوسته نورافشانی (اشراق) میکند و از همین راه متجلی میشود و همه چیزها را بوجود می‌آورد و با اشعه خود به آنها حیات میبخشد؛ هر چیزی در این جهان منشعب از نور ذات او و هر زیبایی و هر کمالی، موهبتی از رحمت اوست و رستگاری عبارتست از وصول کامل به این روشنی. با افاضه نور توسط نورالانوار «اشعه» انتشار می‌یابد و سرانجام به عالم کامل و مطلق میرسد. کائنات بوسیله این اشعه منسجم میماند و حرکت و تغییر، تنظیم میشود. وجود خودآگاه نورالانوار، متمایز از فعل اشراق او نیست و هر دو را افاضه کرده که سرانجام به گستره‌ی بنیادین میرسند. از نورالانوار «نور» دیگری صادر میشود که ضرورتاً با آن متفاوت نیست بلکه نورالانوار فیاض بالذات و دراک فعال است، زیرا هر فعلی دراک، متجلی و خودشناس و خودآگاه است.

در واقع، نورالانوار حقیقت الهی و نور اعلی است که منبع هر نوری است، چراکه جهان در همه درجات واقعیت خود چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۶/۲). عقل اول حق تعالی را مشاهده میکند، همانگونه که شعاع اشراق ربوبی بر وی میتابد. بنابراین در عقل اول از جهت نور حاصل از مشاهده حق تعالی و اشراق حق تعالی بر وی، کثرتی ظاهر میشود که مصحح صدور عقلهای دیگر است. بهمین ترتیب، در هر عقل صادر ۱۱۶ شده، از حیث مشاهده بلاواسطه حق تعالی و همچنین اشراق مستقیم خداوند بر وی، عقلهای متعدد مترتب، ایجاد میشود. علاوه بر نورهای شهودی و شروقی که مستقیماً میان هر عقل و نورالانوار است، نورهای حاصل از مشاهده عقول نسبت به یکدیگر و نورهای حاصل از تابش و اشراق هر عقل به عقول مادون خود و همچنین انعکاس نورهای هر عقل مافوق بر مادون، جهات کثرت

زایدالوصفی را در عقول معین میکند.

او میگوید: 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. همچنین وجود نور از وجود جوهر غاسق که ظلمت است اشرف بوده و چیزی نمیتواند علت وجود شیء اشرف از خود باشد، بنابراین علت انوار عارضی، جواهر غاسق، ماهیات مظلم و هیئات ظلمانی آنها نیست؛ حتی بیشتر هیئات ظلمانی معلول نورند اگرچه آن نور، عارضی باشد. بنابراین معطی انوار برازخ، موجودی غیر از برزخ و غواسق است.

والأشعة تكثر في الأنوار الإلهية لانعكاسها من بعضها إلى بعض خصوصاً من العالیات على السافلات، لعدم احتجاب بعضها عن البعض أصلاً... بل كل شيء ما يناسبه حتى صارت المعلولات أقساماً أنوار مجردة الغالب عليها القهر وأنوار ذوات الأجرام، وهي المثل الأفلاطونية يتغالب عليها القهر والمحبة، وأنوار مدبرة الغالب عليها المحبة وغواسق مستنيرة في الحس وهي الكواكب، وغواسق غير مستنيرة في الحس وهي الأفلاك والقهر والتأثير، وغواسق آخر الغالب عليها المحبة والذل وهي العنصریات المطیعة لها العاشقة لأصولها القبيحة عند احتجابها عنها... (كشی، بیتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقایسه شود با سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۳۴-۱۳۳ و ۲۰۳-۱۹۸).

۴. سرچشمه‌های حکمت اشراق

زین‌الدین کشی در ادامه به این نکته اشاره میکند که منابع حکمت اشراق^(۱۳) هم آیات و روایات است و هم حکمت ایران باستان، تا جایکه سهروردی خودش را نه مؤسس حکمت اشراق، بلکه احیاگر حکمت نوری ایرانیان میدانند؛ یعنی حکمت



معنوی ایرانیان باستان را به حکمت بالندگی و دوره پس از اسلام متصل میکند.^(۱۴) شیوه فلسفی سهروردی جمع میان برهان و شهود و وجه مشترک میان افلاطون، ارسطو، هرمس و زرتشت است. در واقع، جوهره فلسفه اشراق، روش اشراقی، مابعدالطبیعه نوری و علم‌النفس اشراقی است.^(۱۵) سهروردی در پرتو مکاشفات و شهودات نوری خود، در حکمة الاشراق به یک همگرایی فلسفی - عرفانی مبتنی بر وسعت روح و نظر دست یافته^(۱۶) که در سایه یک جهانبینی وسیع و مبتنی بر یک نظریه تأویلی، اقوال حکمای هند و فارس و یونان و انبیای عظام - اگرچه در عبارت، متعدد و متکثر است، اما در زبان اشارات به وحدت میرسند. یعنی از منظر فلسفه نور و جهانبینی اشراقی او، دیدگاههای اساطین حکمت و نبوت، همگرایی دارند. در حقیقت عالم انوار سهروردی، عالمی است بوسعت همه انسانهایی که در هر زمان و مکان و با هر فرهنگ و زبان، خود را از ظلمتکده غرب رها کرده و به نورستان شرق رسانیده‌اند. بنابراین، در نورشناسی اشراقی سهروردی، ذوات ملکوتی هرمسی، مثل افلاطونی، انوار مورد مشاهده انبازدلس، ارباب اصنام زرادشت و ملائکه در زبان قرآن، وحدت پیدا میکنند. از دیدگاه او، تفکرات فلسفی انسان در صورتهای یونانی، هندی و ایرانی، جوهری از حقیقت را حمل کرده و انسان در سیر تاریخ حکمت، همواره وارث حقیقت یا دست‌کم، جنبه‌هایی از حقیقت بوده است.

وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه هرمس وأغاثاديمون وأنبادقلس كلهم يرون هذا الرأي. وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عللها. وحكي أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها في عالمها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلکیة، فكيف لايعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة في إرصادهم الروحانية. ومن لم يصدق بهذا ولم يمنع حجة، فعليه بالرياضات الكاشفة عن حقيقة الأمر وخدمة أصحاب المشاهدة (كشي، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقایسه شود با سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۷-۱۵۶).

فغسى تقع له خطفة، يرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت، ومال خلسة الملك الصديق كيخسرو والمبارك إليها، فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم كانوا متفقين على هذا حتى أن الماء كان عندهم ليتصاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما الأشجار سموه مرداد وما النار سموه أردبيهشت (كشي، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقياسه كنيد با سهروردى، ۱۳۷۳: ۱۵۷؛ شهرزورى، ۱۳۷۲: ۳۸۶).

والباردات النور الشريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم أردبيهشت، وهو نور قاهر فياض لها؛ كأنهم قالوا بأن الرجس أى الشمس طلسم شهرير والأرض طلسم اسفندار، وهو آخر الأنوار القاهرة.... والعقل الأول يسمى بهمن، والشمس يسمى رخش^(۱۷)، وسببها القريب يسمى شهرير (كشي، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقياسه كنيد با شهرزورى، ۱۳۷۲: ۳۷۶؛ شيرازى، ۱۳۸۳: ۳۴۵).

في لسان الفهلوية. وليس اعتقاد أفلاطون وغيره من القائلين بالمثل بنا على الإقناعيات... (كشي، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقياسه كنيد با سهروردى، ۱۳۷۵: ۱۶۲ / ۲؛ شهرزورى، ۱۳۸۳: ۴۹۳؛ همو، ۱۳۷۲: ۳۸۹-۳۸۸؛ شيرازى، ۱۳۸۳: ۳۶۳). ويمكن أن يكون تلك الأفلاك هي التي ورد في الكتاب الإلهي تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى ومشاهدها بعض الناس أيضاً في القيامة: ... ومما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور، وكذا العقلى نور ما صرح به أفلاطون وأصحابه أن النور المحض هو عالم العقل... (كشي، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقياسه كنيد با سهروردى، ۱۳۷۳: ۲۴۱).

وقال شارع العرب والعجم: «إِنَّ اللَّهَ سَبْعاً وَسَبْعِينَ حِجَاباً مِنْ نُورٍ...» وصرح بالنور في قوله تعالى: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». وقال عليه السلام: «إِنَّ الْعَرْشَ مِنَ النُّورِ». ومن الأدعية النبوية: «يا



نور النور احتجبت دون خلقك...». ومن الأدعية المأثورة: «أسئلك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك» (كشى، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقایسه کنید با سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۶۲/۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۱/۱۵۱).

۵. تبیین اختلاف انوار مجرد

کشی در بیان نحوه اختلاف، انوار مجرد میگوید: نور مفهومی مشکک است که در مصادیق مختلف خود از قبیل نور واجب، نور عقل، نور آفتاب؛ نور نفس و... با تفاوت و اختلاف، صدق میکند. نحوه صدق نور بر نور عقل، متفاوت از نحوه صدق آن بر نور آفتاب است؛ گویی در حمل نور بر عقل، درجه‌یی شدید از معنای نورانیت و ظهور بر آن صدق میکند و در حمل نور بر نور آفتاب، درجه‌یی ضعیف از معنای نورانیت و ظهور، صادق است. در حقیقت، واقعیت‌های مختلف، چیزی غیر از نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. نور محض که سهروردی آن را «نور الانوار» نامیده است، حقیقت الهی است که روشنی آن بعلت شدت نورانیت و فیض، بیمنتهاست. نور اعلی منبع هر وجود است، چراکه جهان در همه درجات واقعیت خود، چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست.

از اینرو، در بیان تفاوت نور الانوار با نور اقرب (عقل اول) میتوان گفت چون همه مجردات نوردند، پس تفاوتشان در سنخ حقیقت ذات نیست بلکه منشأ تفاوت، یا کمال و نقص است یا هیئتهای ظلمانی. اگر تفاوت به هیئات ظلمانی باشد، علت موجد آنها حق تعالی است، پس باید از جهتی، علت عقل اول و از جهتی، مقتضی آن هیئات باشد که لازمه اش کثرت جهات در ذات حق تعالی خواهد بود. بنابراین تنها فرض معقول اینست که تفاوت آن دو در شدت و ضعف نوریت باشد.

ثم اعلم بأن الأنوار المدبّرة غير كاملة بذواتها... وأما الأنوار القاهرة
فكاملة بذواتها غير متناهي القوة. ونور الانوار ما لا يتناهي بما



لايتناهي... وأما الأنوار القاهرة، فليست كذلك إلا أنها متفاوتة في الكمال والقوة... (كشي، بتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقايسه كنييد با سهروردي، ۱۳۷۵: ۱۲۶/۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۰-۱۶۶ و ۲۲۳؛ شهرزوري، ۱۳۷۲: ۴۰۸، همو، ۱۳۸۳: ۴۴۶).

۶. نحوه فعل انوار

كشي در تبیین کیفیت فعل انوار میگوید: شیخ مکتب اشراق، عالم انوار را بگونه‌ی دیگر مشاهده کرد. او اصل علیت و فروعات آن را در انوار و اشراقات نوری آنها، ساری و جاری دید. از این حیث، «اشراق» در حکمت ذوقی و «صدور» در حکمت بحثی، یک نحوه توازنی پیدا کردند. بنابراین، او نه تنها نظریه صدور را در فلسفه با مشاهدات خود منافی ندید، بلکه بمدد مشاهدات خود، نظریه صدور را توسعه داد و در همین توسعه بود که توانست، ابعاد جدیدی را در عالم عقول بگشاید.

در تبیین سنخیت عالم انوار و عالم مظلّم میتوان گفت: رابطه نور نسبت به ظلمت و جهان مظلّم، از نوع رابطه علی و معلولی میان دو ذات متعین عینی نیست و بنابراین سنخیت آن نیز از این قسم نخواهد بود، بلکه از نوع رابطه یک حقیقت عینی با مرز و قالب آن است که اساساً آن هم امری عدمی است. در چنین رابطه‌ی، مرز و قالب شیء، ضرورت خود را از خود شیء نمیگیرد نه بالعکس؛ یعنی تا شیئی نباشد، حد و مرزی نیز محقق نخواهد شد. تا نوری نباشد، ظلمت ضرورت نمی‌یابد. شاید با مسامحه بتوان این رابطه را رابطه علی و معلولی نامید، اما بهتر آنست که آن را رابطه «استلزام» بنامیم؛ بدین معنی که میان نور و ظلمت رابطه‌ی لزومی یکطرفه وجود دارد که آنها فقط و فقط از طرف نور به طرف ظلمت است. نور است که در عالم واقع، ظلمت را ایجاد میکند و ظلمت‌آفرین است. نور امری وجودی است و ظلمت امری عدمی امر عدمی، نمیتواند موجد و موجب امر وجودی باشد.

ثم اعلم بأنّ الأنوار علة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كلّ

۱۲۱

واحدة منهما مظهر للنور لا أنّهما علّتاها... والحركة والحرارة كلّ واحدة منهما تستدعى صاحبه فيما له صلاحية القبول بخلاف البرازخ العلوية... ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتمّ حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة وبها يستعان في الظلمات... وهو أخو النور الإسفهد الإنسي... فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليه فيما مضى من الزمان. والأنوار كلّها واجبة التعظيم من الله تعالى (كشى، بيتا: الجزء الثاني، الباب العاشر؛ مقياسه كنيد با سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۹۷-۱۹۳).

او در بیان مناسبت نفس ناطقه و روح حیوانی میگوید: نفس ناطقه (که مجرد و در نهایت لطافت است) نمیتواند در بدن (که ماده و از سنخ عالم عنصری است) تصرف کند و بناچار تأثیر هر موجودی در مادون خود باید بر اساس مناسبتی باشد؛ از اینرو نیازمند واسطه‌یی است که شیخ اشراق آن را روح حیوانی نامیده است؛ جسم لطیف و گرمی که مناسبات بیشتری با نفس ناطقه دارد. بنابراین نفس ناطقه که مجرد است تدبیر و تصرفش در بدن وابسته به روح بخاری است که مستقیماً در روح بخاری اثر میگذارد و بواسطه آن اثر خود را به بدن منتقل میکند. مناسبات روح حیوانی با نفس ناطقه موجب میشود نور اسفهد با این روح در بدن تصرف کند و هرگاه روح از بدن منقطع گردد، نفس ناطقه هم نمیتواند در بدن تصرف کند. نور اسفهد بطور مستقیم در روح حیوانی اثر کرده و با این تأثیر، اثر خود را در بدن آشکار میکند. شیخ اشراق در بحث روح بخاری، آن را بر اساس نظام نوری تقریر نموده است؛ به این معنا که نور مدبر یک امر مجرد جوهری محض و نورانی است و دم‌به‌دم از انوار قاهره عالیّه، سوانح و اشراقات نوریّه را دریافت میکند و از طریق روح بخاری (که در لطافت شبیه اجرام فلکی است) این فیوضات را به بدن (تاریکی) منتقل میکند. سهروردی معتقد است روح، چون از دو طرف تضاد دور بوده و در حد وسط میان افراط و تفریط کیفیات قرار گرفته، با اجرام فلکی و برازخ علوی شباهت دارد و ارتباط میان نفس و بدن را برقرار میسازد.



این روح حامل قوای نوریه است.

... ثمّ اعلم بأنّ النوع الإنساني نور مجرد متصرف في الصياصي الإنسانية مدبّر لها يسمّى إسفهد الناسوت، وهو طلسم الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة ويسمّى «روانبخش»، وهو روح القدس... وتصرف النور الإسفهدى في البدن إنّما يكون بواسطة الروح الحيوانى مادام معتدل المزاج لما فيه من الحركة الدائمة والحرارة المناسبة للنور.... والنور الإسفهد، وإن لم يكن مكانياً ولا ذا جهة إلا أنّ الظلمات التى فى صيبيته مطيعة له (كشى، بيتا: الجزء الثانى، الباب العاشر؛ مقيسه كنيد با سهروردى، ۱۳۷۳: ۱۴۸، ۱۹۶، ۲۰۱ و ۲۰۷-۲۰۴).

۷. شناخت شناسی اشراقی

كشى معتقد است سهروردى حصر حواس باطنى در پنج قسم را نپذيرفته بلكه آن را به مدرك واحدى بنام نور مدبر و متصرف (نفس) برميگرداند؛ همانگونه كه حس مشترك را در عين واحد بودن، مبدأ و مرجع ادراكات مختلف حواس ظاهرى ميداند.

ويمكن أن يكون حاصل القوى الباطنة المدركة راجعاً إلى مدرك واحد، وهو النور المدبّر... والنورية وعدم الحجاب في المجردات أنّهم، فكان أولى بالإبصار (كشى، بيتا: الجزء الثانى، الباب العاشر؛ مقيسه كنيد با سهروردى، ۱۳۷۳: ۹۹، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۰، ۲۱۳، ۲۱۶ و ۲۳۴).

۱۲۳

صاحب حدائق در تبیین حقیقت علم حضورى میگوید: اصطلاح شهود و مشاهده به تمام مراتب سه‌گانه (ادراک حسى، باطنى و خیالى) قابل تعمیم است و اصل ادراکات و معارف را هم میتوان در ادراک شهودى ترسیم کرد. بنابراین اوج معرفت در ادراک شهودى است، یعنی اوج معرفت در معرفت‌شناسى اشراقى، معرفت‌شناسى عقل شهودى محسوب میشود.



از نظر سهروردی، راه دست یافتن به عالم قدس و دریافت حکمت نوری، ریاضت و اعراض از تعلقات دنیوی و سیر و سلوک باطنی و اعتقاد و پایبندی به تعالیم و حیانی است. این انقطاع باید چنان باشد که حکیم نه تنها از بند خواهشها رهیده باشد، بلکه باید به آسانی بتواند خود را از قید بدن رها سازد و همچون افلاطون، خلع بدن نماید. او باید مسانخ با مفارقات و روحانیات شود تا انوار آنها را دریابد. عالم مادی عالم ظلمت و تاریکی است و معرفت حقیقی، که نور است، در آن یافت نمیشود. از اینرو، در طلب حکمت و معرفت، باید از غربت غرب عالم ظلمت دل کند و بسوی شرق عالم، که مشرق انوار است، هجرت نمود. او با ریاضات بدنی و روحانی و تقلیل شواغل حسی، باید نوری شود تا قابل درک انوار الهی گردد.

از نظر سهروردی، حقایق نوری با حواس درونی درک میشود. این حواس هنگامی عمل میکنند که انسان از دنیا اعراض کند؛ نخستین شرط برای بهره‌مندی از حکمت اشراق، انسلاخ از دنیاست. پس از آن مشاهده انوار الهی است و این را پایانی نیست.

از اینرو، میتوان منشأ انتزاع مفهوم ظهور را علم حضوری نفس به خود دانست.^(۱۸) سهروردی در مورد علم حضوری نفس به خود، تعبیر «ظهور» را بکار میبرد و میگوید انسان از خود غافل نبوده و برای خود ظهور دارد؛ ذات خود انسان، عین ظهور است. به بیان دیگر، ظهور مفهومی نیست که از عالم محسوسات به ذهن برسد بلکه ذهن این مفهوم را در سایه علم حضوری نفس به خود که عین ظهور و آشکارگی است، بدست می‌آورد. عدم ظهور یا ظلمت ۱۲۴ نیز در حوزه علم حضوری قابل درک است. او میگوید: واقعیات زیادی هستند که برای ما همانند ذات ما ظاهر نیستند و از ما پوشیده‌اند و این امر بنحو شهود درونی درک میشود؛ مانند عدم ظهور برازخ یا اجسام که بهیچ وجه مانند ذات ما برای ما، ظهور ندارند. از اینرو، عدم ظهور یا ظلمت نیز مفهومی است که میتواند در دانش حضوری ریشه داشته باشد.

وقد جَرَّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمَّ ممَّا للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقنون أنَّ ما يشاهدونه من الأمور ليست نقوشاً في بعض القوى البدنية. فالمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبَّر بعد المفارقة البدنية... فنور الأنوار القاهرة مرئية برؤية النور المدبَّر وبرؤية كلِّ واحد من المجردات الأخر. وكلُّ ما في البدن من القوى الدزَّاعة، فهو ظلُّ ما في النور المدبَّر من القوى والأنوار. وباللَّه التوفيق (كشي، بيتا: الجزء الثاني، الباب العشر؛ مقياسه كنيدي با سهروردي، ۱۳۷۳: ۲۱۴-۲۱۳).

جمعبندی و نتیجه‌گیری

زین‌الدین کشی که از بزرگترین و نزدیکترین شاگردان فخررازی است، مهمترین دیدگاههای خود را در یک دانشنامه فلسفی بنام *حدائق الحقائق*، که در حوزه‌های منطق، امور عامه و طبیعیات نوشته شده است، مطرح کرده و خود او معتقد است این کتاب بهترین اثری است که در نوع خود تألیف شده است. برای فهم مبنای کشی در ترتیب و تقسیم مباحث کتاب باید به دو مقدمه در آغاز کتاب توجه کرد که در پایان مقدمه نخست، دلیل تقدم و تأخر بخشهای کتاب را بیان کرده و در پایان مقدمه دوم به ساختار کلی کتاب اشاره میکند. تأثیرپذیری کشی از سهروردي، هم در ترتیب و تدوین بخشهایی از کتاب *حدائق الحقائق* دیده میشود و هم در برخی از مباحث باب چهارم از جمله دوم کتاب طبیعی تحت عنوان «الباب الرابع فی بیان أحوال النفس الناطقة». البته نمونه واضح تأثر کشی و گرایش او به مکتب فلسفی سهروردي، ۱۲۵

بویژه در باب پایانی امور عامه (باب دهم) بیشتر آشکار میشود که در قالب متنی نسبتاً مفصل، گزارشی موجز اما گویا تحت عنوان «فی الأنوار وهی علی أقسام حسی و عقلی و مرکب منهما» از فلسفه سهروردي ارائه کرده؛ گزارشی که تمام ویژگیهای فلسفه اشراق (از اصطلاحات گرفته تا نوع استدلال) را



میتوان در آن دید. در واقع کشی در تدوین این باب از کتاب خود، طرح کلی و خطوط اصلی دیدگاه خود درباره نور و ظلمت، نورالانوار، عالم انوار و مراتب آن را از کتاب حکمة الاشراق وام گرفته است. او هدف خود از این گزارش را تکثیر فواید و آسان کردن مطالعه آثار سهروردی در عین حفظ عبارات و اصطلاحات او بیان میکند. در چنین شرایطی با وجود فضل تقدم زمانی کشی بر نخستین شارح حکمت اشراقی سهروردی یعنی شهرزوری، میتوان ادعا کرد که او نخستین حکیم اشراقی پس از سهروردی در تاریخ فلسفه اسلامی است.

پی‌نوشتها

۱. ترتیب بزرگانی که شهرزوری از آنها نام یا بهره برده است را میتوان اینگونه دانست: فارابی، ابن سینا، ابوالبرکات بغدادی، غزالی، مجدالدین جیلی، سهروردی، فخر رازی، زین‌الدین کشی، ابهری، خواجه طوسی، ارموی، خونجی و کاتبی (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱/۱ چهل و دو).
۲. آثار دیگر کشی عبارتند از: الرسالة الاختیاریة که در کتاب حدائق الحقائق به آن اشاره شده است، رساله تحفة الأصحاب فی معرفة ربّ الأرباب و الموجز فی المنطق. نگارنده تصحیح و احیای کتاب حدائق الحقائق را در دست اقدام دارد که ان‌شاءالله در آینده نزدیک در اختیار علاقمندان قرار خواهد گرفت.
۳. «أما بعد؛ فإنه يقول أضعف عباد الله وأوجههم إلى رحمته ورضوانه وأفقرهم إلى لطفه وإحسانه عبدالرحمن بن محمد الكشّی ختم الله له بالحسنى وبلغه سعادة القصوى» (کشی، بی‌تا: الحقائق، الخطبة).
۴. از اینرو برخی از معاصران، او را «کیشی» دانسته‌اند که در عربی به «کشی» تحریف شده است. برخی دیگر نام «کشی» را بصورت «کاشانی» ذکر کرده‌اند (خونجی، ۱۳۸۹: بیست و شش).
۵. «تمّ الكتاب الطبيعي من حدائق الحقائق تصنيف الإمام الحكيم زين الدين الكشي في الحكمة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه. وذلك في بلخ رجب سنة خمس وعشرين وستة مائة. والحمد لله كفى إفضاله، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله

وأصحابه وسلّم تسليماً كثيراً» (کشی، بیتا: برگ پایانی).

۶. چراکه اگرچه سهروردی در پایان مقدمه حکمة الاشراق، شاید نگاهی به غزالی و مبانی او در مشکاة الانوار دارد، اما نورشناسی سهروردی در حکمة الاشراق، دارای ویژگیها و قلمروهایی است که نورشناسی غزالی در مشکاة الانوار، فاقد آنهاست.

۷. بنظر سهروردی تمام مراتب هستی و درجات معرفت و آغاز و انجام عالم و سعادت و نیکبختی انسان جزو تطورات نور است و همه انوار، تجلی نورالانوارند. هر نوری نور نازلتر از خود را پدیدار میکند و سراسر جهان برآمده از نور و متقوم از آن است. سهروردی این نظام نوری را در تمامی پیکره اندیشه و حکمت خود جاری کرد و در عین حال با انتخاب نور بعنوان اساس فلسفه خویش، میان اندیشه «خیر اعلی» افلاطون، «صدر و فیض» نوافلاطونیان، عقول و مفارقات یونانی، امشاسپندان و ایزدان و فرشته‌شناسی ایرانی، بحث ملائکه در اسلام، اشراق و کشف و شهود در عرفان و تصوف، و آیات و روایات جمع کرد، بطوریکه «حکمت نوری» او بر همه آنها قابل انطباق است (نوربخش، ۱۳۸۳: ۳۹).

۸. توجه امثال شهرزوری به نور محسوس و نور عقلی، یا استطرادی و در قالب مثال برای الفاظ مجازی است (۱۳۸۳: ۱ / ۴۵۳) یا متأثر از سهروردی در بحث ترتیب وجود و کیفیت حصول تکثر به انوار عقلی پنجگانه که خود ذیل نور مجرد قرار میگیرد (همان: ۳ / ۴۱۹).

۹. مفهوم ظلمت مقابل مفهوم نور است. مشائیان معتقدند تقابل میان نور و ظلمت، تقابل عدم و ملکه است، یعنی ظلمت، عدم نور در مورد چیزی است که شأن آن اینست که قابل نورانیت باشد. پس ظلمت آنگاه مقابل نور است که وجود ملکه نورانیت در شیء موجود باشد اما بالفعل منور نباشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۱). اما تقابل میان نور و ظلمت از نظر ۱۲۷

سهروردی را میتوان از نوع تقابل تناقض دانست؛ یعنی ظلمت چیزی جز عدم نور نیست (ابوریان، ۱۳۷۲: ۱۳۵-۱۲۶)، یعنی اگر چیزی مظلّم شد یا عنوان ظلمت یافت، در ذات خود، عدم‌النور است. پس اگر چیزی ذاتاً نور نباشد اساساً ملکه یا شأن نورانی شدن برایش معنا ندارد. بنابراین عدم‌النور برای یک شیء عدم ملکه نخواهد بود بلکه عدم مطلق است.



از اینرو همانگونه که مراد از نور، مطلق نور و مطلق ظهور است، در مقابل، مراد از ظلمت نیز مطلق عدم النور و مطلق عدم الظهور است، نه آنکه مراد عدم نور حسی باشد (هستی‌شناسی شیخ اشراق، ص ۱۰۷ و ۱۰۸). در واقع میتوان گفت ظلمت کناره، لبه یا مرز نور نیست؛ آنگاه که هستی نور به اتمام میرسد، ظلمت است. بنیاد جواهر غاسق و هیئات ظلمانیه همانا غسق (پوشیدگی) و خفاست؛ این امور خفی بالذات هستند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۸/۲).

۱۰. سهروردی نیز نور را به نور عارضی (آنچه هیئت برای غیر خود است) و نور مجرد و محض (آنچه هیئت برای غیر نیست) تقسیم میکند (همو، ۱۳۷۳: ۱۰۷).

۱۱. سهروردی نیز نور مجرد را به انوار قاهره و انوار اسفهدیه تقسیم میکند و انوار قاهره را شامل انوار قاهره طولی و عرضی میداند (همان: ۱۲۱-۱۱۹).

۱۲. فلسفه اشراقی، فلسفه نورمحور است، یعنی همه این فلسفه نظاممند، حول محور نور تشکیل شده است. از سویی، اصل و بنیاد همه فلسفه سهروردی، معرفت است؛ بنابراین نور رمز خودآگاهی و خداآگاهی است.

۱۳. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق نیز مآخذ و منابع حکمت نوری خود را برشمرده است.

۱۴. اندیشه ظلمت و نور قبل از سهروردی نیز دارای سابقه بوده است. این اندیشه در حکمت ایران باستان بوده اما سهروردی آن را گسترش داد و با یک بازسازی فلسفی مورد استفاده قرار داد. نور و نورالانوار که سهروردی بیان کرده از نوآوریهای مکتب اشراق است و نمیتوان گفت نور در فلسفه سهروردی جانشین وجود در فلسفه مشاء شده است. نور نه تنها جانشین وجود نیست، بلکه امری جدای از وجود است.

۱۵. سهروردی سیاق حکمة الاشراق را کاملاً متفاوت با سبک سایر کتب خود میداند و ۱۲۸ حکمت اشراقی خود را حاصل یک سیر فکری و مطالعاتی نمیشمارد بلکه در حقیقت، خود را واصل بدان میداند. در واقع یافته‌های دل را دستمایه یافته‌های عقل قرار داد و نور را از رهگذر دل بر عقل تاباند و مکاشفات نوری و شهودات اشراقی خود را بدست تعبیرات عقلانی سپرد.



۱۶. این همگرایی فلسفی - عرفانی، برای سهروردی آنچنان بنیادی است که در مقدمه حکمة الاشراق بدان تصریح کرده است.
۱۷. «رخش» واژه‌ی پهلوی است، بمعنای آفتاب و در اصطلاح حکمت اشراق نام طلسم شهریور است و شهریور نام بزرگتر انوار عرضیه است و رب النوع آنهاست.
۱۸. سهروردی در بحث منشأ انتزاع مفهوم ظهور، تأکید بسیار زیادی بر مسئله علم حضوری انسان به خود دارد و سرآغاز معرفت‌شناسی خود را چنین دانشی قرار داده است. او این نوع معرفت را مطمئنترین و نزدیکترین نوع معرفت به انسان می‌شمارد (۱۳۷۵: ۱۱۰ / ۲ و ۱۱۴).

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵) الاشارات والتنبیهات (بهمراه شرح محقق طوسی)، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴ق) الشفاء، الطبيعيات، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ابوریان، محمدعلی (۱۳۷۲) مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- اخوان الصفاء (۱۴۱۲ق) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیه.
- امید، مسعود (۱۳۸۴) سه فیلسوف مسلمان: شیخ اشراق، ملاصدرا، علامه طباطبایی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خونجی، افضل‌الدین (۱۳۸۹) کشف الأسرار عن غوامض الأفكار، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق) ارشاد القلوب الي الصواب، قم: شریف رضی.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۴) شرح الاشارات والتنبیهات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۲۹

- _____ (۱۹۸۶) لباب الاشارات والتنبیهات، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳) حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و دیگران،



تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی
تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
_____ (۱۳۸۳) رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، تصحیح نجفقلی
حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳) شرح حکمة الاشراق، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی
محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات، قم: نشر
البلاغه.
الغزالی، ابوحامد (۱۴۱۶ق) مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دار الفکر.
کشی، زین‌الدین (بی‌تا) حدائق الحقائق، نسخه خطی فاضل احمد پاشا، ترکیه، ش ۸۶۴.
نوربخش، سیما (۱۳۸۳) نور در حکمت سهروردی، تهران: محبی.