

بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی و نقد تأثیر آراء فلسفی سهروردی درباره نظریه عقول بر فهم او از آیات قرآن

چکیده

عالم عقول یکی از مراتب هستی است که فیلسوفان اسلامی، در تبیین و توضیح آن سعی کرده‌اند. سهروردی نیز یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی است که در آثار مختلف خود، به طریق حکماء مشاء و طریق اشراق که خود سرمدار آن است، از آن عالم سخن گفته است. وی در تبیین کیفیت عالم عقول دارای آراء اختصاصی است. شیخ اشراق علاوه بر تبیین‌های فلسفی خود از عقول، از آیات قرآن نیز برای تأیید و استشهاد بر نظرات خود بهره برده است. آراء فلسفی وی در فهم او از آیات قرآن بسیار تأثیر داشته و سبب شده است تا تفسیری فلسفی و در برخی موارد تأویلی فلسفی ارائه دهد. در این مقاله تأثیر آراء فلسفی سهروردی در مورد عالم عقول بر فهم او از آیات قرآن مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. به این منظور همه آثار سهروردی بررسی گردیده؛ برداشت‌های قرآنی او که تحت تأثیر نظریه عقول بوده است، استخراج و نحوه استشهادات او تبیین شده؛ سپس برداشت‌های مذکور با استفاده از معنای لغوی، علم تفسیر، آراء فلسفی و علوم نقلی مرتبط، به صورت روش جامع، مورد نقد و بررسی قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده است که اکثر برداشت‌های سهروردی از آیات قرآن، در این موضوع، غیر قابل قبول است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، عالم عقول، تفسیر فلسفی، تأویل فلسفی

عالم عقول یکی از مراتب هستی است. اثبات و تبیین عالم عقول مسأله‌ای چندتباری است، زیرا این مسأله، علاوه بر این که در فلسفه مطرح می‌شود، در مباحث کلامی و عرفانی نیز مطرح می‌گردد.

سهروردی یکی از حکماء اسلامی است که در آثار خود از این عالم یاد کرده است. وی در تبیین کیفیت آن دارای آراء اختصاصی است. سهروردی معتقد است که عالم عقول، نور محض است، در مقابل عالم ماده که ظلمت محض است. او برای ادعای خود مبنی بر نور بودن عالم عقول، شواهدی نقلی از بزرگان حکمت و قرآن ذکر کرده است.¹ همچنین در دیدگاه او، خداوند واحد است و آن چه از او صادر می‌شود نیز واحد خواهد بود. پس صادر اول یا عقل اول، جوهر وحدانی مجرد از ماده و عوارض آن و همچنین مجرد از تصرف در ماده است.² شیخ اشراق علاوه بر عقول طولی، به عقول عرضی هم معتقد است و تعداد عقول طولی را منحصر در ده عقل نمی‌داند، بلکه تعداد آن‌ها را بسیاری زیاده می‌داند.³ عقل فعال به عنوان مدبر عالم ماده در اندیشه سهروردی جای‌گاه ویژه‌ای دارد. او عقل فعال را موجب و مکمل نفس انسان می‌داند⁴ و صفاتی مانند معلم، توانمند، امین، مطاع و دارای جای‌گاه رفیع و ... برای او ذکر می‌کند.

عقول و نفوس در مجرد بودن با یکدیگر اشتراک دارند، اما از جهت تدبیر و عدم تدبیر اجسام، با یکدیگر اختلاف دارند؛ به تعبیری دیگر، عقول از همه جهات مجرد از ماده‌اند، اما نفوس از جهت علاقه و تصرف در جسم، مجرد نیستند.⁵

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 162/2.

2. همان، 64/4 و 65.

3. همان، 452/1 و 65/4.

4. همان، 118/4.

5. همان، 66/4.

آراء فلسفی سهروردی در برداشت‌ها و تفاسیری او از آیات قرآن بسیاری تأثیر داشته است. در این مقاله برداشت‌های تفسیری او که تحت تأثیر انگاره عقول بوده است، گردآوری و به صورت جامع، نقد و بررسی شده است.

1. اثبات عقول

یکی از قواعد فلسفی که از زمان ارسطو تاکنون مطرح بوده است و فارابی مبتکر آن را ارسطو می‌داند،¹ قاعده الواحد است. اصل قاعده، «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و عکس آن، «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» است. می‌رداماد این قاعده را یکی از مهم‌ترین اصول و قواعد فلسفی دانسته است.² سهروردی این قاعده را در برخی از کتاب‌های خود مانند حکمت‌الاشراق³، لمحات⁴، کلمه التصوف⁵ و الواح عمادی⁶ مورد بحث قرار داده است.

تقریری و توضیح این قاعده در آثار سهروردی، مانند تقریری و توضیح مشائیان است. وی در الواح عمادی به می‌نویسد: از واجب تعالی که از همه جهات واحد است، جز معلول واحد صادر نمی‌شود، زیرا اگر ذات واجب تعالی دو معلول اقتضاء کند، به دلیل این که اقتضاء هر یک از دو شیء، متفاوت از دیگری است، دو جهت در ذات واجب لازم می‌آید و در این صورت ذات واجب مرکب خواهد بود و حال آن که ذات واجب از همه جهات واحد است. بنابراین، آنچه از واجب تعالی صادر می‌شود، نیز واحد خواهد بود. پس صادر اول نه جسم است، زیرا جسم کثیر است و نه نفس است، زیرا نفس به سبب تصرف در ماده،

1. دی‌نانی، قواعد فلسفی، 451/1 و 452.

2. می‌رداماد قیاسات، 351.

3. سهروردی، مجموعه مصنفات، 125/2.

4. همان، 226/4.

5. همان، 116/4.

6. همان، 64/4.

در ذاتش اقتضای کثرت وجود دارد. درنتیجه، صادر اول (یا عقل اول)، جوهر وحدانی مجرد از ماده و عوارض آن و همچنین مجرد از تصرف در ماده است.¹ وی در حکمت الاشراق بیانی متفاوت دارد: او معتقد است که صدور نور و ظلمت؛ صدور دو ظلمت و صدور دو نور از کسی که از همه جهات واحد است، محال است، لذا از نور الانوار جز نور واحد، صادر نمی‌شود.²

سهروردی در الواح عمادی، المشارع و المطارحات معتقد است: عقل اول نسبت به واجب بالذات، وجوب بالغیر دارد و به همین سبب غنی است، ولی نسبت به ذات خود، امکان دارد و لذا فقیر است. هنگامی که عقل اول این دو نسبت را تعقل می‌کند، دو اقتضاء مختلف در او به وجود می‌آید که سبب ایجاد دو چیز خواهد شد. به سبب جهت غنی و اشرف بودن خود، اقتضاء ایجاد عقل دی‌گری را دارد و به سبب جهت فقر و امکان خود، اقتضاء ایجاد شیء اخس دی‌گری که آن شیء، جسم فلکی است. عقل دوم نیز همین دو نسبت را تعقل می‌کند و دو اقتضاء مختلف در او به وجود می‌آید که سبب ایجاد عقل سوم و جرم فلکی می‌شود. این سلسله همین طور ادامه می‌یابد، تا عقول و افلاک کثیر محقق شوند.³

سهروردی چنانکه گذشت، وجود عقول را اثبات نموده است. پدیرش اصل وجود عقول، در فهم او از آیات قرآن تأثیرهای داشته است که در 4 بخش، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

- بخش 1:

سهروردی در بستان القلوب برای انحصار مخلوقات در مجرد و مادی، به آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» استشهاد نموده، می‌نویسد: «مراد از «الْخَلْقُ»، عالم اجسام و مراد از «الْأَمْر»، عالم مجردات است. تقدیم خلق بر امر به این دلیل است که خداوند اول بدن و سپس جان را

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 4/64 و 65

2. همان، 2/125

3. همان، 1/452 و 4/65

می‌آفریند، همانطور که آیه می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَجْدًا».¹

نقد و بررسی

1- سهروردی از خلق و امر، اسم مفعول این دو کلمه؛ یعنی، مخلوق و مأمور را برداشت کرده است، زیرا او از این دو کلمه، مخلوقات جسمانی و مجرد را برداشت کرده است، در حالی که سخن از خلق (آفرینش) و امر (تدبیر) است، نه مخلوق و مأمور.

2- در این آیه امری که دلالت بر "انحصار" موجودات در مجردات و جسمانیات داشته باشد، وجود ندارد. تقدیم کلمه "له" بر "الخلق و الامر" در آیه، مفید حصر مبتدا برای خبر است؛ یعنی، خلق و امر فقط برای خداست، نه غیر او. چنین نیست که تقدیم، حصر وجود مبتدا در این دو را برساند.

3- با توجه به معنای لغوی کلمه خلق و امر که تقدیر و ایجاد ذات و صفات است² و با توجه به صدر آیه که سخن از خلقت آسمانها و زمینی و استوای حق تعالی بر عرش (تدبیر) و آمد و شد شب و روز و مسخر بودن خورشید و ماه و ستارگان به امر الهی است: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ»³، روشن می‌شود که خلق به معنای تقدیر موجودات و امر به معنای ایجاد و تنظیم صفات آن است. علامه طباطبائی نیز می‌فرماید: «در عرف دین، "خلق" به معنای ایجاد کردن بدون الگو است و کلمه "امر" هم اسم مصدر است به معنای نظمی که در هر چیزی است و آن چیزی را اصلاح و تنظیم می‌کند. فرق امر و خلق این است که خلق ایجاد چیزی است که در خلقت آن تقدیر و تألیف به کار رفته است، اما در امر تقدیر جهات وجود و تنظیم آن

1. همان، 334/4 و 335

2. ازهری، تهذیب اللغة، 7/16 و راغب، المفردات، 1280

وجود ندارد، لذا امر تدریج بردار نیست، ولی خلقت قابل تدریج است. پس خلق به معنای ای‌جاد ذات موجودات و امر به معنای تقدیر آثار و نظام آن موجود است».¹

4- سهروردی برای اثبات نظر خود مبنی بر تقدیم خلق بر امر، به تقدیم خلق جسم انسان بر نفس استدلال کرده است، در حالی که انسان نوعی از موجودات است، لذا این دلیل اخص از مدعاست، زیرا اولاً، تنها در انسان جسم بر نفس مقدم شده است، در حالی که ادعا در مورد همه مخلوقات است، نه فقط انسان و ثانیاً، طبق مبانی حکمی سهروردی، ابتدا عالم عقل و نفوس خلق شده‌اند و سپس عالم جسم و جسمانیات. با توجه به این مطلب، باید در آیه ابتدا امر ذکر می‌شد و سپس خلق! و حال آن که این چنین نیست.

- بخش 2:

سهروردی در الواح عمادی به تقسیم‌بندی موجودات را با تفصیل بیشتری ذکر نموده است. او ابتدا مخلوقات را به جسمانی و غیر جسمانی، و سپس غیر جسمانی را به عقل و نفس و سپس نفس را به نفوس متصرفه در سماویات و نفوس متصرفه در ارضیات تقسیم‌بندی نموده است. او برای تقسیم موجودات به مجردات و جسمانیات، علاوه بر استشهاد به آیه 54 سوره اعراف که شرح و نقد آن گذشت، به سه آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصَرُونَ وَ مَا لَا تَبْصَرُونَ» و «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» استشهاد نموده است.²

آیه اول- کیفی استشهاد: مراد از ما تبصرون موجودات جسمانی است، زیرا انسان آنها را می‌بیند و مراد از ما لا تبصرون موجودات غیر جسمانی است، زیرا آنها صفات جسم را ندارند و انسان آنها را نمی‌بیند.

نقد و بررسی

1. طباطبائی، المیزان، 147/19 و 152

2. سهروردی، مجموعه مصنفات، 76/4

«ما لا تبصرون» می‌تواند بر موجودات جسمانی هم دلالت داشته باشد، زی‌را برخی از جسمانیات برای ما قابل دیدن نیست. پس لفظ «ما لا تبصرون» عام‌تر است از آن چه سهروردی در نظر داشته است و دلیلی بر اختصاص نیست. برخی از مفسرین مانند علامه طباطبائی و فخر رازی نیز عمومیت در آیه را پذیرفته‌اند.¹

آیه دوم- کیفیت استشهاد: سهروردی توضیحی ارایه نکرده است. اما روشن است که وی آسمان‌ها را به مجردات و مفارقات و زمینی را به جسمانیات تفسیر نموده است.

نقد و بررسی

اختصاص آسمان‌ها به مجردات و زمینی به جسمانیات صحیح نیست، چرا که طبق لغت، معنای اصلی از آسمان و زمینی، آن چیزی است که بالا و پایینی است؛ چه بالا و پایینی حقیقی و مکانی باشد و چه مجازی و غیر مکانی ظاهر این آیه و همه آیاتی که کلمه سماء و ارض به کار رفته است، آسمان و زمینی است که انسان آن را مشاهده می‌نماید، مگر این که برای معنای معنوی قرینه‌ای وجود داشته باشد؛ مانند، «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ». لذا آسمان و زمینی می‌تواند هر دو جسمانی باشد؛ مانند، آسمان و زمینی و کهکشان‌ها و ... و هم می‌تواند هر دو مجرد باشد، زی‌را عوالم مجرد نسبت به یکدیگر مرتبه بالا و پایینی دارند.

آیه سوم- کیفیت استشهاد: سهروردی فقط غیب را توضیح می‌دهد که غیب به معنای چیزی است که دیده و حس نمی‌شود و قابل اشاره نیست.² پس او غیب را به مجردات و ظاهراً شهادت (به معنی آن چه آشکار و پیداست) را به جسمانیات تفسیر نموده است، زی‌را جسمانیات دیده و حس می‌شوند و قابل اشاره هستند.

نقد و بررسی

1. فخر رازی، تفسیر کبیر، 633/30 و طباطبائی، المیزان، 403/19

2. سهروردی، مجموعه مصنفات، 76/4

غیب و شهادت، مقابل هم بوده و معنای عامی دارند و شامل هر چیزی که مخفی یا آشکار است، می‌شود؛ چه غیب و شهادت مکانی و جسمی (مانند حضور و عدم حضور شخص، وجود ذرات بسیار ریز، فعل آشکار و مخفی) و چه غیر جسمی.¹ لذا معنا نمودن غیب به مجرد، خلاف قول اهل لغت است.

- بخش 3:

سهروردی برای تقسیم مجردات به عقل و نفس به این دو آیه تمسک نموده است: «یَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» و «لَمَّا خَلَقْتُ بَدِيَّ» ایشان معتقد است مراد از دو دست الهی در آیه، عقل و نفس است (نه دست جسمانی، زیرا واجب بالذات جسمانی نیست) که واسطه‌های فیض الهی هستند و دائماً جود و رحمت به واسطه این دو به سایر مخلوقات می‌رسد. خداوند به واسطه عقل، هیأت و نفوس مدرکه را افاضه و با نفوس سماوی، اجرام را خلق و ترکیب می‌کند.²

نقد و بررسی

در این که مراد از دو دست الهی چیست، مفسران با رویکردهای مختلف روایی، کلامی، فلسفی و ... تفسیرهای مختلفی کرده‌اند؛ مثلاً، سید مرتضی می‌نویسد: «الید هاهنا الفضل و النعمة، و ذلک معروف فی اللغة، متظاهر فی کلام العرب و اشعارهم»³؛ فیض کاشانی می‌نویسد: «تثنیة الید إشارة إلى تقابل أسمائه سبحانه و کنایة عن غایة الجود فان الجواد فی الغایة انما یدعی بیدیة جمیعا»⁴؛ صادقی می‌نویسد: «یَد الرحمة و الغضب»⁵ و طیب می‌نویسد: «در هر آنی افاضه وجود از مبدء فیاض می‌شود، و شاید تعبیر به تثنیه با

1. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، 353/7

2. سهروردی، مجموعه مصنفات، 76/4

3. سید مرتضی، نفائس التاویل، 186/2

4. فیض کاشانی، الصافی، 50/2

5. صادقی، الفرقان فی تفسیر القرآن، 66/9

این که آن‌ها تعبیر به مفرد کردند، این است که در هر آئی دو افاضه می‌شود: یکی احداث و ایجاد ماهیات معدومه و یکی ابقاء ماهیات موجوده»¹

با توجه به صدر آی: «یدالله مغلوله» و آیات دیگری که تعبیر دست خدا دارد؛ مانند، «یدالله فوق آیدیهم»² و استعمال دست در ضرب المثل‌های عرب؛ مانند، «لا یدین بها لك»، می‌توان گفت: مراد از دست در مورد خداوند، قدرت الهی است و تطبیق آن بر آراء فلسفی صحیح نیست. بسیاری از مفسرین و از جمله طباطبائی نوشته‌اند که «یدالله مغلوله»، در جواب سخن یهود است که گفتند: خداوند بخیل است (و دست او بسته است). علامه طباطبائی (ره) در توضیح می‌فرماید: «اما جمله «بَلْ یداهُ مَبْسُوطَتَانِ یَنْفِقُ کَیْفَ یشاءُ» جواب از سخن یهود است که با کلمه "بل" که اضراب و اعراض است، شروع شده است و جمله «یداهُ مَبْسُوطَتَانِ» جمله‌ای است معروف و شایع در عرب و کنایه است از داشتن قدرت. در اینجا سؤالی پیش می‌آید و آن این است که یهود گفته بود دست خدا بسته است و "ید" را مفرد ذکر کرده بود، با این حال چرا خدای تعالی در جواب آنان فرمود: "یداه" و "ید" را به صورت تثنیه ذکر فرمود. جواب این است که اصولاً در ادبیات عرب دست کنایه است از قدرت و دو دست کنایه است از کمال قدرت و از همین جهت خدای تعالی به صورت تثنیه آورد، تا به کمال قدرت خود اشاره کرده باشد».³

- بخش 4:

سهروردی نفوس را به نفوس متصرفه در سماویات و نفوس متصرفه در ارضیات تقسیم می‌کند و آی چهارم سوره فتح را شاهد بر این مطلب می‌گیرد: «هُوَ الَّذِیْ أَنْزَلَ السَّكِّیْنَةَ فِی قُلُوبِ الْمُؤْمِنِیْنَ لِیْزِدُوا إِیْمَانًا مَّعَ إِیْمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَیْهَا حَکِیْمًا» به نظر ایشان مراد از جنود در این آی، نفوس متصرفه است. جُنُودُ

1. طباطبائی، البیان، 4/419

2. فتح/10

3. طباطبائی، المیزان، 6/33

السَّمَاوَاتِ؛ یعنی، نفوس متصرفه در سماویات و جُنُودُ الارض؛ یعنی، نفوس متصرفه در ارضیات.¹

نقد و بررسی

آیه در مقام بیان این است که حق تعالی مؤمنان را با لشکریان خود در آسمانها و زمینیاری می‌دهد و آرامش را در قلوب آنان حاکم می‌کند. کلمه جنود با اضافه به سماوات و ارض، عمومیت پیدا می‌کند و شامل همه موجودات می‌شود. همه موجودات، لشکر و سرباز الهی و به فرمان اوی‌ند و لذا اختصاص آن به نفوس متصرفه در اجرام آسمانی و نفوس متصرفه در اجرام زمینی دلیلی ندارد. در مجمع البیان از ابن عباس نقل می‌کند: «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَعْنِي الْمَلَائِكَةُ وَالْجِنُّ وَالْإِنْسُ وَالشَّيَاطِينُ»² علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: «کلمه جند به معنای جمع انبوهی از مردم است که غرضی واحد، آنان را دور هم جمع کرده باشد، و به همین جهت به لشکری که می‌خواهند یک ماموریت انجام دهند، "جند" گفته می‌شود. و سیاق آیه به شهادت می‌دهد که مراد از جنود آسمانها، و زمینی، اسبابی است که در عالم دست درکارند، چه آن‌هایی که به چشم دیده می‌شوند، و چه آن‌هایی که دیده نمی‌شوند. پس این اسباب واسطه‌هایی هستند بین خدای تعالی و خلق او»³

2. قاهریت عقول

سهروردی معتقد است: در سلسله مراتب موجودات، مادون، مقهور ما فوق است. به طور کلی جرمانیات مقهور نفوس؛ نفوس مقهور عقول؛ عقول مقهور عقل اول و عقل اول مقهور نور الانوار است. آیات قرآن نیز به این مطلب اشاره دارد؛ مانند، «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ» یعنی خداوند قاهر بر مخلوق خود (عقل اول) است. «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» اشاره دارد به این که عقول از هیبت و قیومیت پروردگار ترسان و مقهور اوی‌ند. «وَيَفْعَلُونَ مَا

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 4/77

2. طبرسی، مجمع البیان، 9/169

3. طباطبایی، المیزان، 18/262

یُؤْمَرُونَ» می‌فرماید عقول یا نفوس واسطه در فیض‌اند. «هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ يَرْسِلُ عَلَىٰكُمْ حَفَظَةً» و «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ»¹ سهروردی در تلویحات نیز سلسله مخلوقات را از جسم و بدن انسان تا عقل اول بر می‌شمرد؛ هر کدام را مقهور ما فوق خود می‌داند و می‌گوید خداوند قاهر بر همه آن‌هاست «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» و «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ»²

کیفیت استشهاد: مراد از امر در آیۀ اول، عقل اول است. در آیۀ دوم، مراد از کسانی که از پروردگار می‌ترسند، عقول‌اند که خداوند فوق آنان است. آیۀ سوم به نفوس فلکی اشاره دارد که مطیع عقول‌اند. آیۀ چهارم هم به قاهریت حق تعالی بر انسان و هم قاهریت عقول بر نفوس اشاره دارد. بقیه آیات به قاهریت و احاطه حق تعالی بر تمام مادون و تمام مخلوقات اشاره دارد.³

نقد و بررسی

اگر مراد از غالب بودن بر امر، مطلق قاهریت الهی بر همه امور باشد، صحیح است، اما اگر مراد از امر، عقل اول باشد و تفسیر به مصداق شده باشد، صحیح نیست، زیرا اولاً، در صدر آیۀ سخن از خردمندی یوسف (ع) توسط عزیزی مصر و سپس به حکومت رسیدن او و تعلیم علم تعبیری خواب به اوست: «وَقَالَ الْكَلْبُ اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَأَمْرَأَةٍ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» و جمله مورد استشهاد به طور مطلق این را فرموده است که خداوند همواره بر امور و آن چه اراده کند، غالب و پیروز است و هیچ مانعی در برابر انجام رساندن کارها توسط او، متصور نیست. ثانیاً، در پایان آیۀ می‌فرماید: اکثر مردم به این که همه امور حقیقتاً به دست خداوند است، آگاهی ندارند: «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» و دانستن قاهریت حق تعالی بر عقل اول، تأثیر زیادی در سعادت انسان ندارد که قرآن از آن گله‌مند

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 75/4.

2. همان، 77/1.

3. همان، 75/4.

باشد! آیت الله جوادی آملی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «خدای سبحان همواره بر کار خود چیره است و آن را به مقصد می‌رساند و کسی را یارای مقابله با او نیست: «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ». علم و قدرت بی‌پایان الهی، دلیلی غلبه او بر همه کارهاست؛ چه آنجا که سخن از منازعه، چالش و درگیری است - مانند داستان برادران یوسف که خواستند مانع از تحقق اراده خدا در عزیزی کردن یوسف (علیه السلام) شوند؛ لیکن خدای علی‌م‌قدیر از همان راهی که آنان قصد به ذلت کشاندن یوسف (علیه السلام) را داشتند، او را عزیزی کرد: آن‌ها او را به چاه افکندند؛ ولی همان چاه مقدمه جابه‌اشد - و چه آنجا که جنگ و نزاعی نیست، ولی ممکن است رخدادهای ناگوار تکوینی مانع شوند که خدا کارش را به انجام می‌رساند: «إِنَّ اللَّهَ بِأَلْعِ أَمْرِهِ»¹.

در آیه سوم نیز اگر مراد از کسانی که اوامر را انجام می‌دهند، ملائکه باشد، صحیح است و اگر مراد نفوس باشد، صحیح نیست، زیرا در آیه قبل سخن از ملائکه است و آیه مورد استشهاد در ادامه توصیف آنان است: «وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ».

بقیه برداشت‌های سهروردی از آیات دیگر، قابل قبول است و اشکالی در آن‌ها نیست.

3. نور بودن عالم عقول

سهروردی معتقد است که عالم عقول، نور محض است، در مقابل عالم ماده که ظلمت محض است. او برای این ادعای خود، شواهدی نقلی از بزرگان حکمت و قرآن ذکر کرده است: برخی از انسان‌ها مباحث حکمی نظری؛ مانند، نورانی بودن عالم عقول را در کشف و شهودات خود دیده‌اند. عبارات صریح افلاطون و پیروانش، دلالت دارد بر اینکه عالم عقل نور محض است و روشن است که نظر افلاطون و اهل مکاشفه مانند فیثاغورث و انبازقلس، متکی بر مباحث نظری و اقناعی نیست، بلکه متکی بر مشاهدات آنان است. قرآن

1. جوادی آملی، تفسیر تسبیح، 286/40

هم اشاره دارد: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» همچنین حق تعالی نیز به پیامبرش وحی فرموده است: «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»¹

کیفیت استشهاد: در آیه اول، مراد از تبدیلی شدن به غیر از چیزی که هستند، این است که آشکار می شود که آسمان ها و عالم عقول، نوراند. در آیه دوم، مراد از آسمان ها، عقول است که طبق آیه نورانی است.

نقد و بررسی

اولاً، آیه اول در مورد قیامت است، زیرا یوم ظرف است و متعلق به ذو انتقام در آیه قبل. آیه بعد: «وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ» نیز در مورد روز قیامت است. همچنین آخر آیه سخن از این است که در آن روز همه حقائق روشن و مکشوف می شود.

ثانیاً، مراد از آسمان و زمین، آسمان و زمین مادی و یا شاید جسم و جان انسان است و هیچ دلالت و مناسبتی با عالم عقول ندارد! همچنین در آیه چیزی که دلالت بر نورانی بودن عالم عقول داشته باشد، وجود ندارد.

ثالثاً، سخن از تبدیلی است و همانطور که در تفسیر آلوسی² آمده است: تبدیلی گاهی در ذات است و گاهی در صفات و در آیه مذکور، هیچ قرینه و دلالتی صریح بر یکی از این دو نیست که ذات زمین و آسمان تبدیلی می شود، یا صفات آن دو.

4. مراتب عقول

سهروردی معتقد است: آیه «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» به حقیقت و ماهیت عقول و این که امتیاز هر یک از عقول از یکدیگر به سبب حقیقت و مرتبه اوست، اشاره دارد و در

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 162/2

2. آلوسی، تفسیر آلوسی، 239/7

آیه «وَ الطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ» مراد از طیر، مجردات و مراد از صافات، رها شدنشان از زندان بدن است.¹

نقد و بررسی

هرچند اصل مطلب که عقول از ی‌کدی‌گر ممتازند، صحیح است، اما مراد از مقام در آیه مورد استشهاد سهروردی، رتبه وجودی نیست، بلکه مراد این است که هر یک از فرشتگان پست و کار مشخص و معینی دارد که آن را بدون کم و کاست و بدون چون و چرا، انجام می‌دهد.²

5. تعداد عقول

سهروردی در الواح عمادی³ و المشارع و المطارحات⁴ در مورد تعداد عقول سخن رانده و برای تقویت نظر خود استشهاد قرآنی آورده است.

در مورد تعداد عقول بین مشائیان و شیخ اشراق اختلاف نظر وجود دارد. مشائیان، به عقول دهگانه معتقدند که نه تایی آنان، افلاک دهگانه را اقتضاء می‌کنند و عقل دهم، عالم عنصری را. اما شیخ اشراق علاوه بر عقول طولی، به عقول عرضی هم معتقد است و تعداد عقول را منحصر در ده عقل نمی‌داند، بلکه تعداد آنها را بسیار زیاده می‌داند. او در هر دو کتاب خود به آیه «وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» استشهاد می‌نماید، با این توضیح که مراد از جنود، عقول است که خداوند از تعداد آنها اطلاع دارد. همچنین در آیه «وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» مراد از «مالا تعلمون» نیز عقول است که انسان از تعداد آنها آگاه نیست.⁵

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 85/4

2. طباطبائی، المیزان، 176/17

3. همان، 65/4

4. همان، 452/1

5. سهروردی، مجموعه مصنفات، 452/1 و 65/4

با توجه به صدر آیه اول و آیه قبل آن، روشن می‌شود که سخن از ملائکه عذاب است که حق تعالی به جهت آزمون کفار و به جهت ایمان و یقین اهل کتاب به قرآن، تعداد آنها را که نوزده ملک‌اند، ذکر فرموده است. «عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ يَزِدَّادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيْمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ لِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَ مَا يَ عَلَّمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ».

در جمله مورد استشهاد، اولاً، سخن از تعداد آنها نیست و گرنه همانطور که تعداد را در آیه به صراحت با واژه «عِدَّتَهُم» ذکر نمود، در این جا هم می‌فرمود «وَمَا يَ عَلَّمُ عِدَّةَ جُنُودِ رَبِّكَ إِلَّا اللَّهُ»

ثانیاً، اگر جنود به قرینه ملائکه، منحصر در ملائکه عذاب معنا شود، تعداد آنان نوزده است، نه بی‌شتر و مراد سهروردی که کثرت عقول است را تایید نمی‌کند.

ثالثاً، جمله به طور مطلق فرموده است که به جنود پیروکار کسی جز او علم ندارد، لذا ممکن است مراد، حقیقت آنان، فرد آنان و یا خصوصیت آنان و... باشد.

رابعاً، جنود عام است و شامل هر مخلوقی که خداوند آن را جهت امر و اراده خود به کار گیرد، می‌شود «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» چه ملائکه، چه انسان، چه شن، باد و طوفان و... ..

آیه دوم نیز تعداد را نمی‌رساند و فعل مضارع یخلق، هرچند استمرار خلقت را می‌رساند، اما آیه تنها دلالت دارد بر اینکه خداوند همواره موجوداتی را می‌آفریند که شما نمی‌دانید و این می‌تواند شامل ملائکه و غیر ملائکه باشد، زی‌را بسیاری از حیوانات، حشرات، ماهی‌ها و انواع موجودات دی‌گر هستند که انسان به مرور از آنها اطلاع یافته است و

1. ن. ک. طباطبائی، المیزان، 91/20 و صادقی، الفرقان فی تفسیر القرآن، 255/29

خلقت آنان نیز مستمر است. شاید بتوان گفت ظهور آیّه در موجودات مادی بی‌شتر است، زیرا در آیات قبل می‌فرماید «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفْعٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» و در صدر آیّه مورد استشهاد می‌فرماید: «وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً»

6. زوجیت بین عقول حاصل از عشق و قهر

سهروردی معتقد است: بین موجودات، عشق و قهر جریان دارد. اولین ارتباط، بین جوهر قائم (معلول اول) با نور قیوم الهی است که شریف‌ترین ارتباط و نسبت‌هاست. جوهر قائم عاشق نور الهی شد و از احاطه به نور قیوم الهی عاجز بود و از طرف دی‌گر نور قیوم الهی، نسبت به او قاهر بود، لذا نسبت محبت و قهر بین آنان پدید آمد. سپس این نسبت در بین همه مخلوقات سرایت کرد و زوجیت بین آنها شکل گرفت؛ بین مجرد و جسم، بین مجرد عالی و نازل و جسم اثیری و عنصری؛ بین موجودات نر و ماده و سپس سهروردی شاهی از قرآن برای این مطلب می‌آورد: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» در این آیّه زوجیت بین همه اشیاء و موجودات (از جمله بین عقول) برقرار دانسته شده است.¹

سهروردی در حکمت الاشراف نیز به همین ارتباط اشاره کرده و برای علت و معلول نوری، رابطه‌ای را مطرح نموده است؛ به این صورت که علت، نسبت به معلول خود، هم محبت دارد و هم قهر و معلول نسبت به علت نوری خود، محبت دارد. سهروردی تقسیم‌های وجود را به سبب این سنجیدن‌ها می‌داند که به نورانی و ظلمانی، محبت و قهر، عزت و ذلت تقسیم می‌شود و به آیّه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.» استشهاد می‌کند.²

نقد و بررسی

در این جا تطبیق مبانی اشرافی با آیّه قرآن صورت گرفته است. نقدی که به سهروردی وارد است، این است که طبق مباحث اشرافی او، بین "دو شیء" نسبت قهر (ما فوق نسبت

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 103/3

2. سهروردی، مجموعه مصنفات، 148/2

به ما دون) و محبت (مادون نسبت به مافوق) است، در حالی که آی ه می فرماید: از هر چیزی؛ یعنی، از "هر یک از شیء"، زوج آفریدی م.

در این که مراد از زوجی ن چیست، نظرات مفسران و دانشمندان اسلامی مختلف است: برخی از آنان، نوعی ن (دو نوع) معنا نموده اند.¹ برخی دی گر، صنفی ن (دو صنف) معنا نموده اند.² برخی هردو نظر فوق را صحیح دانسته اند.³ برخی نی ز به مصادیقمانند زوجیت عقل و نفس؛ لوح و قلم و... معنا نموده اند.⁴ برخی نی ز به مذکر و مؤنث در همه چیز (برای تناسل و تکاثر) معنا نموده اند.⁵ هرچند بهترین تفسیری که مطابق با ظاهر آی ه و آیات قبل (که در مورد خلقت آسمان و گسترانی دن زمی ن است) است، تفسیر آخر است، اما با وجود این، نقدی که بر سهروردی وارد است، به آنان نی ز وارد است.

7. عشق بی ن عقول

سهروردی معتقد است: بی ن موجودات عشق سری ان دارد. عقول عاشق و متوجه ما فوق هستند و التفاتی به مادون خود ندارند، تا مشغول آنان شوند: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» در این آی ه مراد از کسانی که با امر الهی مخالفت نمی کنند، عقول اند. نفوس نی ز درگیری عشق و شوق برای معشوقات عقلی خود هستند و مراد از کسانی که هرچه امر شود، انجام می دهند، نفوس فلکی است و به خاطر همی ن عشق، به هر چه امر شوند، اطاعت می کنند.

عقول نی ز توسط نفوس مورد اطاعت قرار می گیرند، همانطور که در آی ه قرآن فرموده است: «مَطَاعٌ ثَمَّ أَمِيْنٍ». زی را مراد از مطاع، مورد اطاعت واقع شدن عقول توسط نفوس فلکی است.

1. مجلسی، بحار الانوار، 72/57

2. شحاته، مقاتل ابن سی مان، 133/4 و طبرسی مجمع البیان، 486/5

3. رازی، روض الجنان و روح الجنان، 114/18

4. شهرستانی، تفسیر شهرستانی، 121/1

5. طبرسی، مجمع البیان، 184/4 و جوادی آملی، تفسیر تسبیح، 392/29

سهروردی معتقد است به سبب وجود عشق و بهره‌مندی از اشراقات و شوق به خیر، اطاعت نفوس سماوی (فلکی) دائمی است و از اطاعت خسته و ملول نمی‌شوند: «فَإِنْ اسْتَكَبَرُوا فَاَلَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ» و «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» نزد او مخلوقات و نفوس آسمانی مجردی وجود دارند که همواره او را از روی عشق عبادت می‌کنند و خسته نمی‌شوند.¹

وی در تلویحات نیز با استفاده از آیات دی‌گری، وجود عشق و محبت بین سماویات (عقول، نفوس فلکی و اجرام فلکی) را تأیید می‌کند؛ به این صورت که هرکدام از مافوق خود اشراقات و انواری دریافت می‌کنند و لذا عاشق مافوق خود و خواهان تشبه به ما فوق خود هستند، همانطور که در قرآن فرمود: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهٖ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهٖ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»²

کی‌فیت استشهاد: طبق مبانی اشراقی و توضیحات گذشته سهروردی، مراد از امر، موجودی مجرد و عقل است که اجرام آسمانی (مانند خورشید، ماه و ستارگان) مسخر، مطیع و عاشق اویند.

نقد و بررسی

1- اولاً، آیه اول، توصیف ملائکه است و تفکیک قسمت اول و اختصاص آن به فرشتگان (عقول) و اختصاص قسمت دوم آن به نفوس فلکی، کاملاً بی‌وجه است، زیرا ضمائر در قسمت دوم همه به ملائکه بر می‌گردد: «مَلَائِكَةُ غَلَاظُ شِدَادٍ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ» و «وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ»^x یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون.

ثانیاً، ظاهر این آیات، از طرفی دلالت بر امر و اجبار بر انجام امور است و از طرف دی‌گر اطاعت از روی خوف و ترس است و دلالتی بر وجود عشق و شوق به انجام امور ندارد.

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 77/4

2. همان، 69/1

2- آیه پنجم نیز اولاً، در وصف جبرئیل است که مورد اطاعت واقع می‌شود و خود سهروردی نیز این را قبول دارد.¹

ثانیاً، این که از طرف چه کسانی مورد اطاعت قرار می‌گیرد، در آیه تصریح نشده است و اختصاص آن به نفوس فلکی، بدون قرینه قرآنی است و تنها دلیل آن مبنای فلسفی سهروردی است که مرتبه نفوس فلکی را پای‌ین‌تر از عقول و به ویژه عقل دهم می‌داند.

3- آیه ششم و هفتم نیز اولاً، دلالتی بر وجود عشق و شوق به انجام امور ندارد و خسته و ملول نشدن آنان، همانطور که احتمال دارد از روی عشق و علاقه باشد، احتمال دارد از جهت مجرد بودن آنان و نداشتن صفات و محدودیت‌های جسمانی باشد، بر خلاف انسان که از عبادت بدنی زیاده و پی در پی، خسته و ملول می‌شود. دلیل این احتمال این است که در صدر آیه فرمود: شاید شما انسان‌ها تکبر از عبادت داشته باشید، اما آنان بدون تکبر و دائماً عبادت می‌کنند.

ثانیاً، مراد از این افراد تنها نفوس فلکی نیست، زیرا «الذین عند ربک» در آیه اول و «وَمَنْ عِنْدَهُ» در آیه قبل از آیه هفتم، مطلق است و شامل ملائکه مقرب، انبیاء و اولیاء نیز می‌شود.

4- در آیه هشتم و نهم نیز مراد از تسخیر به امر الهی، اراده الهی بر تسخیر این اجرام است و هیچ دلالتی بر وجود عشق و شوق نسبت به ما فوق ندارد. امر نیز اراده اوست، نه عقل و موجودی مجرد! آیت الله جوادی آملی می‌نویسد: «این (تسخیر) از مصادیق تدبیر الهی است که خورشید و ماه و ستارگان آسمان‌ها به امر خدا برای بشر رام شدند. امر در جمله «مُسَخَّرَاتِ بَأْمَرِهِ» به معنای حقیقت ملکوتی و تکوینی و بی‌انگَر اراده خدای سبحان است که در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» بدان تصریح شده است؛ یعنی همه اشیاء به اراده او مؤتمرنند و جهان هستی به اراده وی کار می‌کند»² تفاوت‌ها و اشتراک‌های عقول و نفوس

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 88/4

2. جوادی آملی، نفس‌رستنی‌م، 130/29 و 132

سهروردی در کتب مختلف خود، اشتراک‌ها و تفاوت‌های عقول و نفوس را همراه با تأیید و استشهادهای قرآنی، مطرح نموده است که در اینجا، در 2 بخش، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

- بخش 1:

سهروردی می‌گوید: عقول و نفوس تفاوت‌هایی دارند:

1- از جهت تدبیر و عدم تدبیر اجسام، با یکدیگر اختلاف دارند؛ به تعبیری دیگر، عقول از همه جهات مجرد از ماده‌اند، اما نفوس از جهت علاقه و تصرف در جسم، مجرد نیستند. به این تفاوت در آیات قرآن اشاره شده است: «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا»¹ سابقات، عقولند که از همه جهات مجردند و سبقت در مجرد بودن از ماده دارند. مدبرات، نفوسند که جواهر مجردی‌اند که اجرام را تدبیر می‌کنند.

2- عقول، فعال و ابزارهای واجب تعالی در امر خلقت‌اند، بر خلاف نفوس: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» و «إِنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا»² مراد از دست‌ها در هر دو آیه، عقول است که واسطه و ابزار خلقت است.¹

عقول کلمات کبرای الهی و واسطه در امر خلقت‌اند، اما نفوس فلکی کلمات وسطی الهی‌اند و واسطه در خلقت نیستند. سهروردی معتقد است سابقات و صافون در «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا» و «وَلَا إِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ» کلمات کبری هستند و مدبرات و مسبحون در «فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا» و «وَلَا إِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ» ملائکه، یا نفوس محرکات افلاک‌اند که کلمات وسطی‌اند. و به همین جهت در قرآن همی‌شه «الصافون» مقدم است؛ مانند، «وَالصَّافَاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا»²

نقد و بررسی

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 66/4

2. سهروردی، مجموعه مصنفات، 219/3

اولاً، آیه اول و دوم که به تفاوت اول اشاره دارند، در سوره نازعات آمده‌اند و پنج آیه اول این سوره، با عبارات و سیاق و معانی شبیه به هم هستند. این شباهت نشان می‌دهد که مراد از آن‌ها یک معناست،¹ لذا این که سابقات به عقول و مدبرات به نفوس معنا شود، با ظاهر آیات تناسب ندارد.

ثانیاً، به قرینه آیات بعد، آیات در مورد قیامت است و در قیامت طبق مبانی سهروردی که آن را جسمانی نمی‌داند، اجرایی وجود ندارد که نفس آن را تدبیر نماید. پس مراد از مدبرات نمی‌تواند نفوس باشد. بانو امی‌ن در تفسیر «المدبرات امر» می‌نویسد: «مفسرین متفقاً می‌گویند مقصود ملائکه‌ای است که تدبیر امور عالم محوّل به آنان است»²

در مورد آیه سوم و چهارم که سهروردی از آن‌ها تفاوت دوم را برداشت نموده است، قبلاً گذشت که مراد از دست خدایند، قدرت مطلقه اوست و در این جا نیز می‌تواند شامل همه واسطه‌های مجرد و مادی جهت بقاء آسمان و خلقت موجودات باشد و واسطه بودن، منحصر در عقول نیست، لذا این برداشت نیز صحیح نیست.

در مورد آیات سوره نازعات، نقد برداشت، همراه با تفسیر آیات گذشت. در مورد آیات سوره صافات نیز این نقد وارد است که به طور کلی سخن در مورد همه فرشتگان است: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ». همانطور که روشن است، از زبان فرشتگان که خود را به صف کشیده و تسبیح گوی دانسته‌اند، ضعف برداشت سهروردی روشن می‌شود، زیرا در مقام تفکیک خود نیستند و تفکیک و رتبه‌بندی آن‌ها به کبری و وسطی، یا اختصاص مسبحون به نفوس فلکی بدون دلیل و قرینه است.

- بخش 2:

سهروردی می‌گوید: اشتراک‌های عقول و نفوس فلکی عبارتند از مجرد بودن و کتاب الهی بودن آن دو. وی معتقد است کتاب خدا که همه چیز در آن ثبت است، چیزی است که با

1. ن. ک. طباطبائی، المیزان، 180/20 و 181

2. بانو امی‌ن، مخزن العرفان، 315/14

عالم ملکوت مناسبت داشته باشد، لذا کتاب خدا نمی‌تواند از جنس کاغذ و جلد چرمی باشد. او عقول مدرکه و نفوس مدبره را همان کتاب الهی می‌داند که همه چیز در آن ثبت است. او به آیاتی استشهاد می‌کند که نفوس مدبره به عنوان صحیفه معرفی شده‌اند؛ مانند، «فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ» مراد از صحف، نفوس مدبره است که پلیدی عنصری بودن را ندارند (مَرْفُوعَةٍ) و از علاقه به عنصریات پاکند (مُطَهَّرَةٍ) و مقهور عقول مافوقی هستند که مقام والایی دارند (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ).

همچنین آیاتی بر کتاب بودن عقول دلالت دارند؛ مانند، «أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» و «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» و «فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسِي»¹

توضیح دلالت مذکور: مراد از کتاب در آیات فوق، عقولاند که به همه مخلوقات علم دارند. مراد از «ما فی السماء و الارض» و «رطب و یابس»، جمیع کائنات است و مراد از «بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى» علم به اتفاقات گذشته است. در دو آیه «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» و «عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» هم به کتاب قدسی او اشاره شده است.²

نقد و بررسی

1- اولاً، آیات قبل از آیه اول که برای نفوس مورد استشهاد واقع شده است، چنین است: «كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ» که مراد قرآن است و لذا طبق سیاق آیات، مراد از صحف (نوشته‌ها) قرآن است، نه نفوس!

ثانیاً، زمانی که روشن شد مراد از صحف، حقیقت قرآن است، صفات مذکور در آیه متناسب با قرآن معنا خواهد شد، لذا مُطَهَّرَةٍ یعنی پاکیزه از نجاست سخن باطل و لغو و

1. سهروردی، مجموعه مصنفات، 85/4 و 86

2. همان، 86/4

شک و تناقض،¹ نه مجرد از ماده! در ادامه نیز فرموده است این صحف در دست سفیران وحی (ملائکه)، یا رسولان الهی است و قرینه‌ای بر اختصاص به ملائکه نیست.

2- تفسیر کتاب به عقول، نیز صحیح نیست، زیرا اولاً، کتاب در آیات مورد استشهاد به صورت مفرد آمده است و عقول کثیری دارند! مخصوصاً طبق مبانی سهروردی که تعداد عقول را بسیار زیاد دانسته است. پس تناسبی ندارد که کتاب، به عقول تفسیر شود. ثانیاً اگر علوم در همه عقول به طور یکسان وجود داشته باشد، لازمه‌اش تساوی آنان در مرتبه است که سهروردی معتقد به آن نیست و اگر به اندازه رتبه آنان علم داشته باشند، در این صورت علم آن‌ها محدود خواهد بود و مراد سهروردی در استشهاد نیست! پس این برداشت نیز مخدوش است. علامه طباطبائی در مورد انواع کتاب در قرآن، دسته‌بندی جامع و کاملی ارائه داده‌اند که رجوع به آن بسیار مفید خواهد بود.²

- نتیجه

در این مقاله برداشت‌های تفسیری سهروردی که تحت تأثیر انگاره عقول بوده است، گردآوری و به صورت جامع، نقد و بررسی شد. سهروردی: 1- برای انحصار مخلوقات در مجردات و جسمانیات، به آیة «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ» و «فَاطَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» استشهاد نمود. در آیة اول اولاً، سخن از آفرینش و تدبیر است، نه مخلوق و مأمور. ثانیاً، با توجه به لغت و صدر آیة، خلق به معنای تقدیر موجودات و امر به معنای ایجاد و تنظیم صفات آن است. سه آیة آخر نیز دلالتی بر مراد او ندارد. 2- برای وجود عقل و نفس به آیة «إِنْدَاهُ مَبْسُوطَاتِنَ» و «لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِي» استشهاد نمود. نقد شد که به قرینه صدر آیة و آیات دیگر، مراد از دست در مورد خداوند، قدرت الهی است نه عقل و نفس 3- برای قاهریت عقول، به آیاتی مانند «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ» استشهاد نمود که ظاهر آنان بر مراد وی دلالت نداشت. 4- برای نورانی بودن عالم عقول به آیة «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» استشهاد نمود که اولاً، آیة دلالتی بر نورانی بودن عالم عقول ندارد. ثانیاً،

1. طباطبائی، المیزان، 20/202

2. همان 252/7

تبدیلی یا در ذاتی یا در صفات است و هیچ قرینه بر یکی از این دو نیست. 5- برای امتیاز حقیقت و رتبه عقول از یکدیگر به آیه «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» استشهاد نمود. نقد شد که مراد از مقام در آیه، رتبه وجودی نیست، بلکه مراد پست و کار مشخص داشتن عقول است. 6- برای کثرت عقول به آیه «وَمَا يَعلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» و «وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» استشهاد نمود. نقد شد که آیه اول با توجه به قرائن، سخن از ملائکه عذاب است که تعداد آنان نوزده است و کثرت مورد نظر سهروردی را تأیید نمی‌کند. ثانیاً، جمله نسبت به حقیقت، فرد و یا خصوصیت عقول اطلاق دارد. ثالثاً، جنود عام است و مالاتعلمون نیز عام است و منحصر در عقول نیست! 7- برای وجود عشق و زوجیت بین عقول به آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» و «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» استشهاد نمود. نقد شد که در نظر او، بین "دو شیء" نسبت قهر و محبت است، در حالی که آیه اول می‌فرماید: از هر "یک چیز" زوج آفریدی. همچنین آیه دوم دلالتی بر انجام امور از روی عشق ندارد. 8- (الف) برای اختلاف عقول و نفوس؛ از جهت تدبیر و عدم تدبیر اجسام، فعال بودن یا نبودن، واسطه در خلقت بودن یا نبودن، به ترتیب به آیات «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا» و «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا» و «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» استشهاد نمود. نقد شد که در این آیات به دلیلی شباهت به یک چیز اشاره دارد، نه دوتا (عقول و نفوس). ثانیاً، آیات در مورد قیامت است که به عقیده سهروردی آن جا اجرامی وجود ندارد تا نفس آن را تدبیر نماید. همچنین مراد از دست خداوند، قدرت مطلقه اوست نه عقول! (ب) برای اشتراک آن دو؛ کتاب الهی بودن که به «فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرَرَةٍ» استشهاد نمود. نقد شد که به قرینه آیات قبل، قرآن و صفات آن مراد است نه نفوس! عقول، نیز مراد نیست، زیرا اگر عقول همگی عالم به علوم باشند، لازمه‌اش تساوی آنان در مرتبه است که سهروردی معتقد به آن نیست.

A critical study on the influence of Suhrevardi's philosophical views about the theory of intellects on his understanding of the Quranic verses

Abstract

The world of intellects is one of the levels of existence that Islamic philosophers have tried to explain. Suhrevardi is also one of the greatest Islamic philosophers, who has spoken about that world in his various works, in the manner of Peripatetics and school of Illumination, which he himself is its leader. He has particular views in explaining the nature of the world of intellects. In addition to his philosophical explanations of the intellects, Suhrevardi has also used the verses of the Qur'an to confirm his views. His philosophical views have had a great influence on his understanding of the Qur'anic verses and have caused him to propose a philosophical commentary and in some cases a philosophical interpretation. In this article, the influence of Suhrevardi's philosophical views about the world of intellects on his understanding of the verses of the Quran has been studied and criticized. For this purpose, all of the Suhrevardi's works have been studied; His Quranic commentaries, which were influenced by the theory of intellects, have been extracted and the manner in which he confirms his views is explained. Then, the above-mentioned commentaries have been comprehensively studied and criticized, using literal meaning, the knowledge of commentary, philosophical views, and related narrative knowledges, and it has been concluded that most of Suhrevardi's commentaries of the verses of the Qur'an, on this issue, are invalid.

Keywords: Suhrevardi, world of intellects, philosophical commentary, philosophical interpretation

منابع و مأخذ

قرآن کریم

آلوسی، محمود بن عبدالله (1416ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. شمس الدین، ابراهیم، عبدالباری عطی، علی، و شمس الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابراهیمی دی‌نانی، غلام حسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۳۷۱). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. تصحیح: ناصح، محمدمهدی، و ی‌احقی، محمدجعفر. مشهد مقدس، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.

ازدی، عبد الله بن محمد (۱۳۸۷). کتاب الماء. تصحیح: اصفهانی، محمدمهدی، اصفهانی، محمدمهدی، و حمودی، هادی حسن. تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران. مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. اصلا، فاطمه محمد، اصلا، فاطمه محمد، سلامی، عمر، و حامد، عبد الکریم. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.

امین، نصرت‌بیگم بی تا. تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. ناشر: نامعلوم. مکان: نامعلوم

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). تفسیر تسنیم، ج ۲۹. مرکز نشر اسراء، قم.

----- (۱۳۹۵). تفسیر تسنیم، ج ۴۰. مرکز نشر اسراء، قم.

راغب، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، مترجم: حمزوی حسینی، غلامرضا، تهران مرتضوی.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح: سید حسین نصر، هانری کرین، نجف قلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی المسمی بن نفائس التأویل. تصحیح: موسوی، مجتبی احمد، بیروت - لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۲۹ق). تفسیر شهرستانی. تصحیح: آذرشب، محمدعلی، تهران، ایران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط.

صادقی تهرانی، محمد(1406ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم - ایران: فرهنگ اسلامی.

طباطبائی، سید محمد حسینی(1352). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن(1372). مجمع البیان فی تفسیر القرآن مصحح: یزدی طباطبائی، فضل الله مصحح: رسولی، هاشم. ناشر: ناصر خسرو. ایران- تهران.

طیب، عبدالحسینی(1369)، أطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران - ایران.

فخر رازی، محمد بن عمر(1420ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، دار احیاء التراث العربی، لبنان- بیروت.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵). تفسیر الصافی، تهران، ایران: مکتبه الصدر.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی(1368). بحار الأنوار لِذُرْرِ أخبارِ الأئمة الأطهار . تصحیح: مسترحمی، هدايت الله، غفاری، علی اکبر، بهبودی، محمدباقر، مصباح یزدی، محمد تقی، محمودی، محمدباقر، خراسان، محمد مهدی، و دیگران. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن (1430ه.ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت، دار الکتب العلمیه مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

مقاتل بن سلیمان. شحاته، عبدالله محمود، (1423ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.

میر داماد (1374). القبسات (قبسات حق الیقین فی حدوث العالم) دانشگاه تهران. ایران - تهران.