



A Comparative Reflection on Suhrawardī's Illumination and the Angelology of Pseudo-Dionysius the Areopagite

Mohsen Sarebannejad ¹ Zahra Rezayati ²

1. PhD Candidate, Advanced Art Studies, College of Fine Arts, University of Tehran, Iran. E-mail: sarebannejad@ut.ac.ir

2. PhD Candidate, Advanced Art Studies, Kish Campus, University of Tehran Iran. E-mail: zahra.rezayati@ut.ac.ir

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

7 December 2023

Received in revised form:

9 March 2024

Accepted:

9 June 2024

Published online:

5 January 2026

Keywords:

Suhrawardī, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Light, Hierarchy, Angelology, Neoplatonic Philosophy

Abstract: A system based on hierarchies—characterized by the omnipotence and domination of higher beings and the dependency and delight of lower beings—can, through a comparative approach, be identified as the common thread between the views of Shihāb ad-Dīn Yahya ibn Habash Suhrawardī in the second part of his *Ḥikmat al-Ishrāq* (The Wisdom of Illumination) and Pseudo-Dionysius the Areopagite in *De Coelesti Hierarchia* (On the Celestial Hierarchy). Suhrawardī, who categorizes all the substances of the world of possibility—both incorporeal and material—into the two realms of light and darkness, established a hierarchical system of lights based on the illumination wisdom of Fahlvion. Similarly, Dionysius describes the hierarchy of angels based on their intellectual and illuminated essence, aiming to explain the transmission of divine revelation from its highest source to the human world. The findings of this research reveal that Suhrawardī approaches the category of light from a purely philosophical perspective, whereas Dionysius interprets the concept within a Neoplatonic framework, focusing on biblical exegesis with particular attention to the thoughts of late Neoplatonists such as Iamblichus and Proclus. Despite their shared emphasis on hierarchy, their approaches differ significantly. Suhrawardī's angelology operates within a “horizontal” order, whereas Dionysius's hierarchical system adheres to a vertical relationship centered around the subject of “hierarchy.” This study, based on documentary (library) research, first examines the concept of light in the Holy Quran and the New Testament, then compares the hierarchical structures of lights and angels in the philosophies of Suhrawardī and Pseudo-Dionysius the Areopagite.

Cite this article: Sarebannejad, M. Rezayati, Z (2026). A Comparative Reflection on Suhrawardī's Illumination and the Angelology of Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Philosophical Meditations*, 15(36), 119-127. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2017353.2477>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2017353.2477>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: The foundation of Suhrawardī's philosophical system, widely interpreted as The Wisdom of Illumination, is the concept of "light." This central theme inspired Suhrawardī to name his works with titles such as *Ilm al-Anwar* and *Fiqh al-Anwar*. Furthermore, he revived the wisdom of ancient Iran, which he referred to as The Wisdom of Noble Light (Kamalizadeh, 1392: 29). As a prominent figure within Islamic culture and civilization, Suhrawardī employed a hierarchical view of light to explain the cosmology of illuminationist wisdom. He regarded the title *Hakīm* as applicable only to those who combined intellectual and mystical insight. His establishment of *Al-Hikmah al-Maṣraqiyyah* as the philosophy of illumination served as the fundamental principle of the Persian sages' worldview, where light and darkness formed the essential framework, while

suspensions of non-monotheistic dualism were excluded.

In Christian theology, the reliance of church fathers on Greek philosophy to defend the teachings of the Holy Bible against pagan criticisms opened the door for late Greek philosophy, particularly Neoplatonic thought, to enter Christian theology. This intellectual synthesis significantly influenced the reflections of Christian theologians and facilitated the integration of Neoplatonic concepts into Christian doctrine (McGrath, 2016: 9). The Christian adaptation of Plotinus's triadic theory—the One, the Intellect, and the Soul—not only provided rational foundations for the doctrine of the Trinity, a cornerstone of the New Testament, but also emphasized the hierarchical structure of the universe and the emanation of multitudes from God, whose "unity" is inherent and indivisible.

Pseudo-Dionysius the Areopagite, an anonymous writer of the late 5th and early 6th century CE, was long thought to be Dionysius the Areopagite, an Athenian priest converted to Christianity by Apostle Paul ('Ahd-e-Jadiid, 17:16–34). Dionysius is recognized as a key figure in early Christian theology, particularly for his reflections on light. His treatise *De Coelesti Hierarchia* prompted John Scotus Eriugena, a Carolingian scholar, to describe it as a “reference book in the symbology of light” (Rorem, 1993: 79). Dionysius's reflections on light influenced prominent 13th-century theologians such as Albertus Magnus and Thomas Aquinas (Garfagnini, 2012: 42).

This study focuses on hierarchical systems as a shared theme in the works of Suhrawardī and Dionysius. It explores the relationship between absolute and subordinate lights in

Suhrawardī's philosophy and the hierarchical order of angels in Dionysius's theology, highlighting key intellectual connections and divergences between Islamic wisdom and Christian theology.

Methodology: The data for this study was collected from written sources in both Islamic and Christian intellectual traditions and analyzed using a documentary (library-based) method. A comparative theoretical approach was employed to systematically examine the manifestations of hierarchy in the works of Suhrawardī and Pseudo-Dionysius. In the social sciences and humanities, comparative research is commonly used to study societies, cultures, systems, and structures over time and space, employing consistent tools to compare phenomena across different sociocultural settings (Hantrais, 2009: 2).

Findings: Suhrawardī conceptualizes the first emanation, or the “nearest light,” as a unity based on the principle of the One (Al-Wahid). Dionysius, however, focuses on the hierarchy of angels, particularly the Thrones, which are described as metaphysical and reasonable light beings. Despite the significant influence of Neoplatonic philosophy, particularly Plotinus, key differences emerge. While Plotinus asserts that only a singular intellect can emanate from the One, Dionysius rejects this strict principle and instead emphasizes the relationship of “procession” and “return” between angels and God, characterized by the dynamics of giving and receiving. In Suhrawardī’s illuminationist philosophy, the greatest similarity between Vahumana (the First Light) and the Light of Lights lies in their unity and simplicity, essential for the emanation of the One.

Dionysius, on the other hand, emphasizes the symbolic and functional roles of angels rather than their ontological unity. The etymology of terms such as Seraph, derived from Hebrew and meaning “flaming,” “shining,” or “luminous being” (Guiley, 2004: 37), demonstrates some conceptual overlap between Suhrawardī’s illuminationist framework and Dionysius’s angelology. Both thinkers address the problem of evil, though their approaches differ. Dionysius views evil as originating from Good but existing only as non-being or absence, whereas Suhrawardī attributes originality to darkness, encompassing the material world. While Dionysius equates darkness with ignorance and divine transcendence beyond God’s names and attributes (Dionysius, 2011a: 700D; 2011b: 997A), Suhrawardī offers a detailed explanation of illumination from supreme lights to subordinate ones, asserting that “the illumination

of abstract lights does not separate anything from them” (Suhrawardī, 1372 SH, 137:2). Dionysius’s works remain silent on this process. Suhrawardī further establishes causal relationships between supreme and subordinate lights through the principle of *imkān al-ashraf* (Possibility of the Nobler), stating that “vertical light types are prior to their people, that is, they have intellectual precedence, and *imkān al-ashraf* requires that these types should be abstract lights” (Suhrawardī, 1372 SH, 143:1). Dionysius, however, denies causal relationships between entities within the same or different hierarchical categories (Luscombe, 1997: 26).

Discussion and Conclusion:

Neoplatonic philosophy, particularly Plotinus’s triadic theory, was a significant influence on Christian theology during the era of the Greek church fathers. This framework provided rational support for the doctrine of the Trinity and

inspired reflections on the hierarchical structure of the universe. Pseudo-Dionysius’s *De Coelesti Hierarchia* exemplifies the synthesis of Neoplatonic philosophy with Christian theology, resulting in a uniquely Neoplatonic form of theology.

In contrast, Suhrawardī’s illuminationist philosophy, while influenced by Greek and Alexandrian thought, prioritizes Islamic sources, particularly the Holy Quran. The Quran’s Verse of Light profoundly shaped Suhrawardī’s reflections on hierarchy, surpassing external influences. Contributions from Avicenna and Al-Ghazali further enriched Suhrawardī’s hierarchical cosmology, emphasizing theoretical intellect and human souls.

While both Suhrawardī and Dionysius adopt hierarchical systems influenced by Neoplatonic philosophy, their intellectual contexts and sources lead to distinct

interpretations of hierarchy. Suhrawardī's emphasis on Quranic inspiration distinguishes his illuminationist philosophy from Dionysius's Christian Neoplatonism, showcasing the unique interplay between faith and philosophy in their respective works.

References

- Holy Qur'an [in Arabic].
- 'Ahd-e-Atiq; Based on Holy Bible of Jerusalem; Torah. (1394 SH). Translated by: Pirouz Sayar. Tehran: Nashr-e-Ney. [in Persian].
- 'Ahd-e-Jadiid; Based on Holy Bible of Jerusalem. (1402 SH). Translated by: Pirouz Sayar. Tehran: Nashr-e-Ney. [in Persian].
- Abdel Rahman Badawi. (1418 GH). *Aflatun Fi Al-Islam*. Beirut: Dar Al Andalus. [in Arabic].
- _____ (1413 GH). *Aflutin Ind Al- Arab*. Qom: Bidar. [in Arabic].
- _____ (1413 GH). *Aflatun al-Mostahdesa Ind Al- Arab*. Kuwait: Wakalah al-Matbu'at. [in Arabic].
- Abo el-Alaa Afifi (1393 SH). *Muqaddimah Mishkāt al-Anwār*. Translated by: Seyyed Naser Tabatba'ie. Tehran: Mola. [in Persian].
- Al-Ghazali (1393 SH). *Mishkāt al-Anwār*. Translated by: Seyyed Naser Tabatba'ie. Tehran: Mola. [in Persian].
- al-Mas'ūdī. (1433 GH). *Al-Tanbīh wa l-ishrāf*. Cairo: Dar al-Sawi. [in Arabic].
- Al-Shahrazuri. (1402 SH). *Sharh-e-Ḥikmat al-ishrāq*. Translated by: Masoud Ansari. Tehran: Mola. [in Persian]
- Henry Corbin. (1392 SH). *Islām dar sarzamīn-i Īrān (chashmandāz'hā-yi ma'navī va falsafī)* (4 volumes). vol. 2; Suhrawardī and Iranian Platonists. Translated by Reza Koohkan. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [in Persian]
- Ibn Sīnā. (1400 SH). *Al-Isharat wa'l-tanbihat*. research and regulation by: Mojtaba zare'i. Qom: Bostan-e- Kītab. [in

- Arabic].
- Ikhwān Al-Ṣafā. (1412 GH). Rasā'il Ikhwān al-ṣafā' (4 volumes). Vol. 1. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Islamiyah. [in Arabic].
 - Kamalizadeh. Tahereh. (1392 SH). Mabani Hekmi Honar va Zibayi az Didgah Shihāb ad-Dīn Suhrawardī. Tehran: Farhangestan-e Honar. [in Persian].
 - Kamalizadeh. Tahereh & Asghari. Fatemeh. (1396 SH). Aql al-Fa'al va teba'e tam Dar Ḥikmat al-ishrāq va Andishe Shi'i. Faslnameh Pajoohashhaye Falsafi. 11(20), 211-229. [in Persian].
 - Movahed. Samad. (1384 SH). Negahi be Sarcheshmehaye Ḥikmat al-ishrāq va Mafhoom-haye Bonyadi. Tehran: Tahoori. [in Persian].
 - Nasr. Seyyed Hossein. (1348 SH). Mofser Alam-e-Ghorbat va Shahīd-e-Rah-e-Ma'refat Shihāb ad-Dīn Suhrawardī. MAARIF ISLAMI. (10), 8-19. [in Persian].
 - Qutb al-Din al-Shirazi. (1402 SH). Sharh-e-Ḥikmat al-ishrāq. Translated by: Masoud Ansari. Tehran: Mola. [in Persian].
 - Sa'id Qomi. (1415 GH). Sharh-e-Kitāb al-Tawḥīd Al-Shaykh al-Saduq (3 volumes), vol. 1. By the efforts of Najafaqoli Habibi. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmi. [in Arabic].
 - Shihāb ad-Dīn Suhrawardī. (1372 SH). Majmu Ah- I Musannafat-I Shiykh al- 'Ishraq (4 volumes). By the efforts of Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, Najafaqoli Habibi, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian and Arabic].
 - _____ (1402 SH). Ḥikmat al-ishrāq. Translated by: Masoud Ansari. Tehran: Mola. [in Persian].
 - Augustine (1993), Tractates on the Gospel of John (28-54), trans. John W. Rettig, Washington: The Catholic

to Their Influence, Oxford:
Oxford University Press.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۲۶۱۵-۲۵۸۸

شماره چاپی: ۵۲۵۲-۲۲۲۸



انجمن منطق و منطق اسلامی ایران

تأملی تطبیقی در حکمت نوری سهروردی و فرشته‌شناسی دیونوسیوس مجعول

محسن ساریان نژاد^۱ | زهرا رضایتی^۲

۱. دانشجوی دکتری تخصصی رشته پژوهش هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه:

sarebannejad@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تخصصی رشته پژوهش هنر، پردیس کیش، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: zahra.rezayati@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۶

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۲۰

انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

واژگان کلیدی:

سهروردی، دیونوسیوس مجعول، تشکیک، نور، فرشته‌شناسی، فلسفه نوافلاطونی

چکیده: نظامی مبتنی بر سلسله مراتب که راوی قهر و غلبه از سوی ذوات عالی و فقر و شوق از جانب ذوات دانی است، بر بنیاد رویکردی تطبیقی می‌تواند به مثابه فصل مشترک دیدگاه‌های شیخ شهاب‌الدین سهروردی در بخش دوم حکمه‌الاشراق، و دیونوسیوس مجعول در رساله سلسله مراتب آسمانی لحاظ شود. شیخ اشراق که تمام جواهر عالم امکان اعم از مجرد و مادی را داخل در دو مقوله نور و ظلمت می‌داند، با تکیه بر حکمت نوری فلهویون، طرح نظام تشکیکی میان انوار را بنیان نهاد. دیونوسیوس نیز با هدف تشریح کیفیت ابلاغ وحی الهی از عالی‌ترین مرجع صدور آن تا عوالم انسانی، سلسله مراتب فرشتگانی که به جوهر معقول و نوری آنها نیز التفات دارد را تشریح کرده است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهند سهروردی در پایه‌ریزی حکمت نوری خود، نگاهی کاملاً حکمی - فلسفی به مقوله نور دارد، لیکن هدفی که دیونوسیوس دنبال می‌کند، بیان نصوص کتاب مقدس در قالبی کاملاً نوافلاطونی با توجهی ویژه به تفکرات نوالطونیان متأخر همچون یامبلیخوس و پروکلووس است. با این وجود، بحث تشکیک و وجود نظامی مبتنی بر سلسله مراتب، وجه اشتراک هر دو دیدگاه است. هرچند نظام فرشته‌شناخت سهروردی بنا به سامانی «عرضی» که بر آن حاکم است، با فرشته‌شناسی دیونوسیوس که در یک رابطه طولی و ذومراتب انتظام یافته، حول محور «تشکیک» قابل قیاس نیستند. این پژوهش که داده‌های آن با اتکاء به منابع مکتوب گردآوری شده و با استفاده از روش اسنادی (کتابخانه‌ای) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند، ابتدا جایگاه نور در قرآن و عهد جدید را مورد مطالعه قرار داده و سپس به مقایسه نظام تشکیکی انوار و فرشتگان در اندیشه سهروردی و دیونوسیوس مجعول می‌پردازد.

استناد: ساریان نژاد، محسن؛ رضایتی، زهرا (۱۴۰۴). تأملی تطبیقی در حکمت نوری سهروردی و فرشته‌شناسی دیونوسیوس مجعول.

تأملات فلسفی ۱۵(۳۶)، ۱۶۰-۱۱۹. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2017353.2477>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسنده‌گان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2017353.2477>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

مبنا و محور نظام فلسفی سهروردی که از آن به حکمت اشراق تعبیر می‌شود، «نور» است، به همین جهت وی از شالوده و اساس حکمی که بنیان نهاد در گستره آثار خود با عناوینی همچون «علم الانوار» و «فقه الانوار» نام بُرد و حکمت ایران باستان که خود را احیاگر آن می‌دانست «حکمت نوریه شریفه» نامید (کمالی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۹). شیخ مقتول فرهنگ و تمدن اسلامی با نگاهی تشکیکی به سلسله مراتب انوار، برای نور طبیعت و ماهیتی ذومراتب قائل شد و آن را در جهت تبیین کیهان‌شناخت اشراقی به کار بست. سهروردی که حکیم را صفت شایسته کسی می‌دانست که جامع برهان و عرفان است، در پایه‌ریزی فلسفه اشراق، «اصل مشرقی» یا «قاعده مشرقیه» را در مقام اصل اساسی جهان‌بینی حکمای فارس و مبنای حکمت نوری ایشان به کار گرفت. آموزه‌ای که چکیده و عصاره آن، البته با پیراستن شُبّهات ثنویّت غیر توحیدی، اصل «نور» و «ظلمت» بود.

اتکای نهضت آباء کلیسا به فلسفه یونانی در جهت دفاع از آموزه‌های کتاب مقدس در

برابر هجمه‌های مشرکان، راه را برای ورود فلسفه متأخر یونان و بالأخص جریان نوافلاطونی به الهیات مسیحی باز کرد و این خود فتح بابی در اختلاط اندیشه متألّهان مسیحی با فلسفه یونانی شد (McGrath, 2016: 9). اما تا آن‌جا که به اندیشه یونانی و فلسفه نوافلاطونی مربوط می‌شود، خوانش مسیحی از نظریه اقا نیم‌ثلاثه فلوطینی (احد، عقل، نفس) از یک سو به پشتوانه‌ای محکم در توجیه بنیان‌های عقلانی «ثلیث» که یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های الهیات مسیحی و رکن رکین عهد جدید است بدل شد و از سوی دیگر، توجه الهی‌دانان مسیحی را به مسئله «تشکیک» و ذومراتب بودن عالم و ترتیب «صدور» کثرات از خدایی که «وحدت» صفت ذاتی و غیر منفصل اوست، جلب کرد.

دیونوسیوس مجعول^۱ نویسنده گمنام سده پنجم که تا مدّت‌ها رسالات وی متعلق به دیونوسیوس آریوپاگی، کشیش آتنی قرن اول میلادی که به دست پولس رسول به مسیحیت گروید (اعمال رسولان، ۳۴-۱۷:۱۶)، دانسته می‌شد، بنا به قرائن موجود آثار خود را در حدود اواخر قرن پنجم و

محوری این پژوهش است. نظامی که ارتباط میان انوارِ قاهر و سافل از یک سو و نیز فرشتگانِ عالی و دانی را از سوی دیگر در دستگاهِ فکری دو چهره برجسته در حکمت اسلامی و الهیات مسیحی مورد مطالعه قرار می‌دهد. نور و تماثل مرتب با آن در قرآن کریم و کتاب مقدس که از یک طرف پرده از نسبت میان جوهر و گوهری پاینده و فرابشری با عالم کون و فساد بر می‌گرفت و از طرف دیگر الله را «نور آسمان و زمین» (نور، ۳۵)، و مسیح را «نور جهان» می‌خواند (یوحنا، ۸:۱۲)، جریان حکمت و فلسفه اسلامی و مسیحی از ابن‌سینا تا ملاصدرا و از نهضت آباء کلیسا تا متألهان دهه‌ها و سده‌های پایانی قرون میانه را به خود مشغول داشت. داده‌های این پژوهش از منابع مکتوب در دو حوزه فرهنگی - تمدنی اسلام و مسیحیت جمع‌آوری شده و با استفاده از روش اسنادی (کتابخانه‌ای) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند و رویکرد نظری تحقیق نیز تطبیقی است. در علوم اجتماعی و علوم انسانی، «پژوهش تطبیقی» اصطلاحی است که به‌طور گسترده برای توصیف مطالعات جوامع، کشورها، فرهنگ‌ها، سیستم‌ها،

اوایل قرن ششم میلادی نگاشته است. دیونوسیوس که صرفاً نامی قراردادی بر مجموعه آثاری است که تفکر مسیحی در قرون وسطی را سخت تحت تأثیر خود قرار داد، درخشان‌ترین چهره الهیات متقدم مسیحی در زمینه تأمل در باب نور است تا جایی که اریوگنا، عضو ایرلندی حلقه کارولژی دربار «شارل کچل» را بر آن داشت تا در شرح مبسوط و منحصربه‌فردی که بر رساله سلسله مراتب آسمانی نگاشت، آن را «کتاب مرجع در نمادشناسی نور» بخواند (Rorem, 1993: 79). با وجود اختلاف نظرهایی که همواره در باب اصالت آثار منسوب به وی و حتی سازگاری آن‌ها با مبانی ایمان مسیحی وجود داشته است، وی یکی از مهم‌ترین قدیسان نوافلاطونی مسلک مسیحیت بود که بازخوانی تأملاتش در باب نور متألهان سده سیزدهم، که نقطه اوج فرهنگ و تمدن قرون وسطی در تمام ابعاد آن بود، هم‌چون آلبرت کیبر و توماس آکوئیناس را متأثر کرد (Garfagnini, 2012: 42).

بر بنیاد آنچه ذکر آن رفت، تأمل بر نظامی مبتنی بر سلسله‌مراتب مسئله اصلی و

نهادها، ساختارهای اجتماعی و تغییرات در طول زمان و مکان به کار می‌رود، یعنی زمانی که این روش با هدف استفاده از ابزارهای تحقیقاتی یکسان برای مقایسه سیستماتیک مظاهر پدیده‌ها در بیش از یک محیط فرهنگی، اجتماعی، زمانی یا مکانی به کار گرفته می‌شود (Hantrais, 2009:2).

جست‌وجو در پایگاه‌های نمایه مقالات پژوهشی و نیز پژوهش‌های دانشگاه در سطوح تحصیلات تکمیلی طیف گسترده‌ای از تحقیقات صورت گرفته در زوایای گوناگون حکمت اشراق را نشان می‌دهند. کتبی هم‌چون *سهروردی* و *مکتب اشراق* که یکی از مجلدات سری سی و هفت گانه‌ای است که از سوی انتشارات راتلج در باب تاریخ تصوف منتشر شده در کنار آثاری که یا به‌طور خاص به فلسفه اشراق و اندیشه‌های سهروردی می‌پردازند مانند جلد دوم از مجموعه چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی در اسلام ایرانی با عنوان فرعی *سهروردی و افلاطونیان* پارس و نیز *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب الدین سهروردی* و یا آثاری که در قالب تاریخ‌نگاری فکر

فلسفی در جهان اسلام به نگارش درآمده‌اند مانند *سیر فلسفه در جهان اسلام* اثر ماجد فخری، مجموعه ۴ جلدی *تاریخ فلسفه در اسلام* نوشته میان محمد شریف، *تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز* به قلم سید حسین نصر، *تاریخ فلسفه اسلامی* نوشته هانری کربن عناوینی شاخص در این زمینه هستند. در میان مقالات منتشر شده نیز مقاله «عقل فعال و طباع تام در حکمت اشراق و اندیشه شیعی»^۱، با بخش‌هایی از پژوهش حاضر واجد اشتراک و قرابت مضمونی است. مقاله «رابطه نور فره با نور عصمت از دیدگاه شیعی»^۲، و نیز مقاله «بررسی مفاهیم «غنی» و «فقیر» از منظر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا»^۳ از دیگر پژوهش‌هایی است که در باب اندیشه شیخ اشراق صورت گرفته‌اند. آشنایی پژوهش‌گران داخلی با خطوط کلی تأملات دیونوسیوس معجول صرفاً وام‌دار کتب ترجمه شده تاریخ فلسفه از جمله جلد دوم *تاریخ فلسفه کاپلستون* و یا *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی* نوشته اتین ژیلسن است که در این منابع نیز بنا به ماهیت و چارچوبی که دارند، صرفاً به بیان کلیتی از

۱ پژوهش‌های فلسفی، دوره ۱۱، شماره ۲۰، شهریور ۱۳۹۶.

۲ تأملات فلسفی، دوره ۲، شماره ۸ و ۷، آذرماه ۱۳۸۹.

۳ تأملات فلسفی، دوره ۳، شماره ۱۱، آذرماه ۱۳۹۲.

داشتند، آیه ۳۵ سوره «نور»^۴، که پیش‌تر و بیش‌تر از هر آموزه برون‌دینی دیگری که قبل از ظهور اسلام در جزیره‌العرب در میان ادیان و نحل دیگر طرح و تثبیت شده بود، از یک سو بر موضوعیت و قداست نور در متن مقدس‌ترین کتاب مسلمین مَهْر تأکید نهاد و از سوی دیگر، برخی از حکما و فلاسفه مسلمان هم‌چون ابن‌سینا، محمد غزالی، ابن‌عربی و ملاصدرا را به تأملاتی وسیع و جدی در باب این آیه و معانی ظاهری و باطنی آن از جمله بحث «تشکیک»^۵ واداشت. سهروردی نیز که در سایه توجه و انس، از قرآن بهره‌های فراوانی برده و به همین جهت به مخاطبان خود وصیت می‌کند که با وجد و سرور و جمعیت خاطر و فکری لطیف و تابناک، قرآن را آن‌گونه قرائت کنید که گویی در شأن شما نازل شده (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۰۲)، در جای دیگر تمسک به کتاب خدا و سنت رسول او را برای سالک لازم دانست و وصول به سر منزل مقصود را تنها از این طریق میسر به شمار آورده است

تفکرات دیونوسیوس اکتفا شده است. این شرایط در کتبی که به صورت دایره‌المعارف تألیف و گردآوری شده‌اند نیز با اختصار بیشتر دیده می‌شود. در میان مقالات غیر فارسی زبان، مقاله «عرفان دیونوسیوس مجعول: افلاطونی یا مسیحی»^۱، و نیز مقاله «جایگاه تثلیث در اندیشه دیونوسیوس مجعول»^۲، از جمله پژوهش‌های صورت گرفته هستند. «مبانی متافیزیکی زیبایی در آثار دیونوسیوس مجعول و تأثیر آن بر زیبایی‌شناسی مسیحی»^۳، تا حدودی به بخش‌هایی از پژوهش حاضر نزدیک می‌شود. جست‌وجو در پایگاه‌های ثبت مقالات داخلی و خارجی پژوهشی مشابه با پرسش و هدف تحقیق حاضر را نشان نمی‌دهد.

۱. نور در قرآن و عهد جدید

هم‌چنان که قرآن کریم نخستین و موثق‌ترین منبع و مرجع نظوروزی‌های تمام اندیشمندانی بود که به صدق پیام و پیاوآور آن ایمان

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

۱ الکساندر گالیتزین، فصلنامه عرفان، جلد ۱۹، شماره ۳، سپتامبر ۱۹۹۳.

۲ جان ان. جونز، ژورنال دین، جلد ۸۰، شماره ۴، اکتبر ۲۰۰۰.

۳ کیمیای هنر، زمستان ۱۳۹۰.

(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۳۹).

مراتب ارواح نورانی بشری که به معرفت این انوار تمائیل قرآنی شناخته می‌شود است که غزالی به قرآن رجوع می‌کند و در موازنه ارواح پنج‌گانه با تمائیل آیه نور، هر یک از این مضامین را به یکی از مراتب ارواح بشری تأویل می‌کند (غزالی، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۱).

در کتاب مقدس در مجموع ۲۷ آیه با مضمون «نور جهان» وجود دارد، اما در میان تمام این آیات، آیه ۱۲ از باب هشتم انجیل یوحنا جایگاه بسیار منحصر به فرد و متفاوتی را به خود اختصاص داده است. در این باب عیسی پس از چشم‌پوشی از گناهان زنی ناپاک و خطاکار رو به پیروان و مرد عادی کرده بانگ بر می‌آورد که «من نور جهانم. آن کس که از پی من روان گردد، در ظلمت گام بر نخواهد داشت، بلکه نور حیات را خواهد داشت» (یوحنا، ۸: ۱۲). در بخش ۹ از همین انجیل آمده است «مادام که روز است، باید به اعمال او که مرا گسیل داشته پردازیم، شب فرا می‌رسد، که در آن کس کار نتواند کرد، مادام که در جهانم، نور جهانم» (یوحنا، ۹: ۵). عبارات و آیاتی از این دست توجه و تدبیر الهی دانان مسیحی را به شکل گسترده‌ای در باب جوهر و گوهر نورانی و درخشان عیسی مسیح به خود جلب نمود، اما در میان

شیخ‌الرئیس فلاسفه اسلامی که در کاربست مضامین مندرج در این آیه هیچ یک از عرفا و حکمای مسلمان بر او فضل تقدم ندارد، در فصل دهم از نمط سوم کتاب *اشارات و تنبیها*، مراتب تشکیکی «عقل نظری» را با استفاده از معانی ضمنی و مکتوم در این آیه مورد تأمل قرار داد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۸۶).

ابو حامد محمد غزالی (م ۵۰۵) متکلم فلسفه‌ستیز و اشعری مسلکی که مکتوبات واپسین سال‌های حیات وی آشکارا بر تغییر دیدگاهی به سمت و سوی عرفان و تصوف گواهی می‌دهند، در *مشکاه‌الأنوار* چنان بحث عمیق و نسبتاً مبسوطی از نور و ظلمت ارائه می‌دهد که برخی این اثر را از یک طرف شاهکار غزالی دانسته و از طرف دیگر وی را بانی و *مشکاه‌الأنوار* را مطلع ظهور نخستین بارقه‌های حکمت اشراقی و هستی‌شناسی مبتنی بر نور در فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی لحاظ کرده‌اند (عفیفی، ۱۳۹۳: بیست و هفت). بخش دوم رساله *مشکاه‌الأنوار* دارای دو قطب است. قطب اول آن که حکم مقدمه و پیش‌درآمدی برای قطب دوم را دارد، در بیان سر «تمثیل» است. در قطب دوم و در بیان

اصرار بر منحصر به فرد بودن این نور است. بر اساس بیانی از آموزهٔ تثلیث، نوری که آگوستین از آن سخن می‌گوید هم خلاق است و هم نوری است که در مسیح به ما رسیده، مسیحی که صورت بندگی به خود گرفت تا به ما صورت خدایی بخشد (فیلیپان، ۲:۷). از متن نامهٔ پولس به فیلیپان است که «مسیر» و «هدف» به آگوستین الهام می‌شود، هم‌چنان که در شرح *انجیل یوحنا* می‌نویسد: «در اتحاد با پدر، حقیقت و حیات، [پسر] تجسّد را برگزید تا طریقی به سوی پدر باشد» (Augustine, 1993: 63). حتی در میان متون غیر کُننی، انجیل جیمز (۱:۱۸) از نور خیره‌کننده‌ای سخن می‌گوید که غار بیت‌الحم را پر کرد و هنگامی که نور رو به افول گذاشت، عیسی نوباوه ظاهر گردید. به قرینهٔ مضامینی از این دست بود که اندیشهٔ مسیحی، نور را با عیسی مسیح هم جوهر و یکی از تجلیات او دانست (Eliade, 1985, 2:406).

۲. مکتب اشراق و فلسفهٔ نوافلاطونی

پیش از پرداختن به نقاط تشابه و تمایز اندیشه‌های شیخ اشراق و دیونوسیوس، تأکید بر این مهم را ضروری می‌دانیم که رجوع

آبای یونانی و لاتین کلیسای مسیحی، تأملات آگوستین جایگاه منحصر به فردی دارد.

آگوستین پس از رسیدن به مقام کشیشی، در مخالفت با پرستش خدای خورشید^۱ در دین رومیان، تفسیری از نور که همان خداوند و مسیح است با محوریت کتاب مقدس ارائه کرد. او این رسالت را در موعظه‌ها، در تفسیر *مزامیر* و در شرحی که بر انجیل یوحنا نگاشت به شیوه‌ای آمرانه انجام داد تا مسیحیان را به زندگی جدید در مسیح دعوت کند. عمدتاً در شرح *انجیل یوحنا* است که آگوستین ایده‌های بنیادین خود را تشریح و تأکید می‌کند که مسیح نور حقیقی است، نوری که بر هر انسانی را که به جهان آمده پرتوافشانی می‌کند و هم از این روست که مسیح پسر خدا خوانده می‌شود. آگوستین در معنایی وسیع‌تر، عیسی مسیح را «روز» می‌خواند و این پرسش را به میان می‌آورد که «روز، بدون روشنایی و بدون نور، چه خواهد بود؟» (Baun, 2010: 62). وی در

بخش‌های ۳۴ و ۳۵ از شرح خود بر *انجیل یوحنا* آیهٔ ۱۲ از باب هشتم، آن‌جا که مسیح می‌گوید «من نور جهانم» را در کانون تأملات خود قرار می‌دهد. هدف وی از این تأکید،

سهروردی به حکمت ایران باستان و قصد وی بر احیاء آن به شکلی ضمنی و ثانویه رجوع به فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی نیز بود. پیگیری و نشر دیدگاه‌های فلسفی افلاطون در اسکندریه به دست امثال فلوطین و شاگرد محبوب وی، فروریوس، یامبلیخوس و پروکلوس به شکل‌گیری و بالندگی فلسفه نوافلاطونی انجامید. تعطیلی آکادمی آتن به فرمان یوستی نیانوس (ژوستینین)، امپراطور بیزانس در ۵۲۹ میلادی، موجب پناه بردن بسیار از فیلسوفان یونان و اسکندریه به دربار انوشیروان ساسانی و سبب گسترش تفکرات فلسفی افلاطون و نوافلاطونیان در سرزمین پارس شد. به همه جهت پیشینه مواجهه فکری ایرانیان با اندیشه‌های افلاطونی و فلوطینی را دست کم تا دوره ساسانیان می‌توان پی گرفت. علی بن حسین مسعودی مورخ شیعه مذهب قرن چهارم هجری قمری در *التنبيه و الاشراف* از آشنایی تَسَرّ، روحانی نامدار دوره اردشیر ساسانی، با فلسفه سقراط و افلاطون سخن می‌گوید (مسعودی، ۱۴۳۳: ۸۷). پس از اسلام این ارتباط در قالب نهضت ترجمه و از قرون دوم تا چهارم هجری ادامه یافت و بخش قابل توجهی از آثار افلاطون و نوافلاطونیان به عربی برگردانده شد و اثر

خود را در سازمان فکری اخوان الصفا و حکمت اشراق به جا گذاشت. عبدالرحمن بدوی در *أفلاطون فی الإسلام* تصریح می‌کند که مترجمان و حکمای مسلمان با برخی از آثار اصیل افلاطون و نوافلاطونیان و یا تلخیص و تفسیر آن‌ها آشنایی داشته‌اند (بدوی، ۱۴۱۸: ۱)، در نتیجه دسترسی شیخ اشراق به این منابع هیچ‌گونه استبعادی ندارد. این که قفطی در *تاریخ الحكماء* مدعی می‌شود که تا زمان سهروردی هیچ یک از آثار فلوطین به عربی برگردانده نشده بود، به نظر دلیلی واضح دارد و آن این که کتاب *اثولوجیای فلوطین* برای قرون متمادی به ارسطو نسبت داده می‌شد، و گرنه به گواه *افلوپین عند العرب رساله فی العلم الالهی* فارابی در واقع تلخیصی از اثناذ پنجم تاسوعات است (بدوی، ۱۴۱۳: ۱۶۵). هم‌چنین کتاب *الایضاح فی الخیر المحض* یا *کتاب العلل* گزیده‌ای از کتاب *اصول الهیات* نوشته یکی از نوافلاطونیان نامدار یعنی پروکلوس است (بدوی، ۱۹۷۷: ۱۵) که تأثیری مستقیم و غیر قابل کتمان بر دیونوسیوس داشت.

آشنایی و اثرپذیری شیخ اشراق از مکتب نوافلاطونی را در محورهای مختلفی

افلاطونی و نوافلاطونی آن، همان جمع برهان و عرفان و انقلابی است که فرد را از درون متحوّل کرده و به تعبیر شیخ اشراق به مقام تأله می‌رساند. دیالکتیک حرکتی است که جان انسان برای رسیدن به مقام بینش حقیقت و معرفت ذات هستی انجام می‌دهد. در این سیر دیالکتیکی است که آئینه دل آدمی از زنگار ممتاز می‌شود و در پرتو اشراق در می‌یابد که «نیک» افلاطونی و «احد» فلوپینی، اصل و بنیاد همه چیز است (موحد، ۱۳۸۴: ۶۳).

۳. نور و مراتب آن در حکمت اشراق سهروردی

هرچند در باب احتمال تأثیرپذیری سهروردی از غزالی و مشکاه‌الأنوار علی‌رغم قرابت زمانی این دو حکیم اختلاف نظرهایی وجود دارد و برخی شواهد و قرائن مؤید عدم التفات سهروردی به غزالی و حکمت نوری او هستند، اما تحصیلات ابتدایی سهروردی در اصفهان و در محیطی کاملاً مشائی، جای هیچ‌گونه شک و تردیدی در آشنایی وی با اندیشه ابن‌سینا و به تبع آن با رگه‌های ذوقی فلسفه او و بالأخص «حکمت مشرقیه» باقی نمی‌گذارد. تا آن‌جا که شیخ شهاب‌الدین در حکمه‌الاشراق به صراحت از این که در برهه‌ای مدافع سرسخت روش و منش فلاسفه

می‌توان پی‌جویی نمود. نخست، تحصیل سهروردی در اصفهان و آشنایی نزدیک وی با آثار رمزی و تمثیلی ابن‌سینا مانند حی بن یقظان، رساله‌الطیر و قصیده عینیه که آشکارا مضمون و محتوایی نوافلاطونی دارند. دوم، از طریق ترجمه عربی تاسوعات هرچند که به اشتباه به ارسطو نسبت داده می‌شد. و در نهایت، شیخ اشراق رابطه‌ای مستقیم با مکتب نوافلاطونی سوریه و آنچه از میراث بابلیان قدیم در مراکزی مانند حران باقی مانده بود، داشته است. مناطقی از سوریه که سهروردی مدت زمانی نسبتاً طولانی از عمر خود را در آن مناطق به سر برده بود، خصوصاً حران به صورت آخرین پناهگاه بقایای مکتب‌های عرفانی یونان باستان از نحلّه نو فیثاغوری و نوافلاطونی گرفته تا کیمیا و جهان‌شناسی هرمسی درآمد و این افکار مانند رسوب در این مراکز به جای ماند به نحوی که سیل‌های بعدی نتوانست آن را به کلی از میان ببرد و دست سرنوشت این میراث را پاسداری کرد تا به تمدن اسلامی انتقال یافت و بار دیگر در جهان فکری اسلام و از آن جمله در آثار سهروردی جانی دوباره گرفت (نصر، ۱۳۴۸: ۱۳).

از سوی دیگر دیالکتیک در معنای

و حکمای مشائی در انکار مُثُل بوده و میل و اشتیاق فراوانی به طریقهٔ مشائی داشته، ابراز ندامت می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۶).

شیخ اشراق نخستین مقاله از بخش دوم حکمه‌الاشراق را به تشریح تقسیم کل هستی به نور و ظلمت اختصاص داده است. بر مبنای دیدگاه وی در مورد نور و ظلمت که البته نسبت «عدم و ملکه» را میان آن دو نمی‌پذیرد،^۱ سراسر هستی از مبدأ آن (نورالانوار) تا پایین‌ترین درجه، یا نور است و یا ظلمت.

سهروردی بر اساس نظام تشکیکی که اصل آن بر شدت و ضعف و بهرهٔ انوار از حقیقت نور استوار است، طرح نورشناسی اشراقی و سلسله‌مراتبِ عوالم وجود را پایه‌ریزی می‌کند و در تأملات خود التفاتی کامل به حکمت فلهوی دارد به گونه‌ای که هر یک انوار صادره از مبدأ نورالانوار ما به ازایی در فرشته‌شناسی مزدایی پیدا می‌کند. سرچشمهٔ این نظام نوری، آن ذات ازلی واجب‌الوجود، نورالانوار است که سهروردی به‌واسطهٔ شهودِ خویش، آن را از مفهوم و

جایگاه «خورنه» در حکمت فلهوی اقتباس کرده است. وی خورنه را سرچشمهٔ نور که با خود وجود عجین و اشراق همهٔ انوار و نور تمام اشراقات است، می‌داند. بر اساس همین شهودِ سرچشمه‌های خورنه بود که شیخ طرح جهان‌شناختی مشائی - سینوی را ناقص دانست، اما در عین حال و به دلیل اشتراک نظر با مشائون در باب «قاعدهٔ الواحد»، مخلوق و صادر اول از مبدأ آفرینش را نور اقربی دانست که «فقیر فی نفسه» و «غنی بالاول بود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲۸). در جهان‌شناسی سینوی فرایند صدور کثرت از وحدت با سه بُعد تعقلی عقل اول آغاز می‌شود. بر بنیاد این سه بُعد، عقل اول آنگاه که به مبدأ و منشاء حیات خود در مقام «واجب الوجود بالذات» می‌اندیشد، عقل دوم از او صادر می‌شود. در گام بعد زمانی که خود را از جهت «وجوب بالغیر» تعقل می‌کند، «نفس فلک» و هنگامی که خویش را «ممکن بالذات» می‌یابد، «جسم فلک» از او صادر می‌شوند. باید توجه داشت که تقدّم و تأخّر مطرح در این طرح

قابلیت محل نیاز نیست؛ به این معنی که ظلمت از قبیل عدم ملکه نیست.

۱ بر خلاف مشائیان که نسبت نور و ظلمت را عدم و ملکه می‌دانند، در نگاه سهروردی در هر چیزی، صرف فقدان نور برای ظلمانی بودن آن کفایت می‌کند و به شائیت و

تماثیل باطنی قوانین اُپتیک مدرن هستند، با یک‌دیگر ترکیب شده و حاصل مشارکت آن‌ها و نسبت‌های این مشارکت، نظامی بسیار پیچیده از انوار شکل می‌گیرد که در آن، هریک از انوار که فردانیت او ثمره همین تابش‌هاست، اشعاعات و انعکاس‌های بی‌حدی را از انواری که مافوق او هستند دریافت و به انواری که در زیر او هستند، می‌تاباند؛ عملی که هم می‌تواند با واسطه انوار دیگر انجام شود و هم بدون واسطه. به این ترتیب است که عالم «انوارِ قاهر» در ازل پیدا می‌شود که در سلسله‌ای طولی و در چارچوب نظامی علی، هر یک از انوار علت و منشاء صدور نور بعدی است. بدین ترتیب نظام نزولی تشکیل می‌شود که سهروردی عنوان «طبقه الطول» بر آن نهاده است. همین زنجیره از انوار است که شیخ اشراق از آن با عناوینی چون «الأنوار القاهرة»، «الأصول الأعلون» و نیز «الأمهات» یاد کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۷۹). «قاهر»، معادل عربی واژه فارسی «پیروز»، و مبین آن است که هستی این انوار جامع دو صفتی است که در زبان پهلوی «خورومند» (دارای خورنه) و

جهان‌شناختی، تقدّم و تأخّر ذاتی است و نه زمانی. اما شیخ اشراق خود را به استنتاج نظامی از افلاک تودرتو، خواه افلاک هم مرکز ارسطو فلک‌های غیر هم مرکز بطلمیوسی محدود نکرد، بلکه جهان‌شناسی وی بیش و پیش از هر چیز معطوف به تأمل در خصوص «فلک ثوابت» بود.

در نتیجه سهروردی در همان بدایت تأملات خویش که موضوع آفرینش ازل، اولین نور^۱ از نورالانوار را طرح می‌کند، جهات تعقلی فرشته‌شناسی فیلسوفان مشائی که شامل سه گنّش تعقلی عقلی بود که پایی از یک‌دیگر پدید می‌آیند را کنار می‌گذارد، و در مقابل، «جهات» کثیری را جایگزین آن گنّش‌ها می‌کند. این جهات شامل قهر و محبت، غنا و فقر، و نیز جهاتی کاملاً اشراقی چون شراق و مشاهده می‌شود. مشاهده و شهودی که به سوی نوری عالی (زبرین) برآمده و اشراقی که بر نوری سافل (زیرین) تأییده شده است. به دلیل نامتناهی بودن جهات این روابط، تعداد انوار برخلاف عقول سینوی که در عدد ۱۰ محدود می‌شد، بی‌شمار می‌گردد و از آن‌جا که این جهات،

۱ نور اقرب که وی آن را با بهمن فهلوی و وهومنّه اوستایی، نخستین امشاسپندان زردشتی که اهورامزدا آفریده است، یکی می‌داند.

«رایومند» (برخوردار از رأی) نامیده می‌شده است؛ این دو صفت، نعت موجوداتی است که نور جلال و شهریاری، نور آنان را در بر گرفته است (کربن، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۰۷).

نظام تشکیکی امهات دو دسته ذوات در مجموعه مینوی انوار می‌شود، دقیقاً به این دلیل که جهات موجد و وجودشان شامل دو مقوله است. مقوله اول وجه ایجابی آن است و مقوله دوم از نوعی فقدان به معنی قسمی فقدان یعنی نسبت ذاتی هر یک از انواری است که وجودشان نه قائم به ذات، بلکه دال بر فقر مطلق آنها نسبت به مبدأ خویش است. به واسطه مقوله نخست، یعنی فقر، استغنا، اشراق و مشاهده فعال، نظام دیگری از انوار قاهر صادر می‌شوند که بر خلاف نظام اول، رابطه علیت و تابعیت میان آنها حکم فرما نیست، بلکه در عرض یک دیگر قرار دارند. این دسته، انواری هستند که نظام عرضی یا «طبقه العرض» را می‌سازند که «صور مثالی» و «خداوندگاران انواع»^۱ نام گرفته‌اند و سرتاسر عالم محسوسات و یا حتی عالم مثال، طلسم و صنم این خداوندگاران هستند. فرشتگان زرتشتی و یا همان امشاسپندان که در حکمت زرتشتی و حکمت اشراقی نقش

یکسانی بر عهده دارند، به استثنای بهمن که نور اقرب و صادر اول بود، در این دسته جای می‌گیرند. سهروردی دقیقاً همان نام فارسی آنها را به کار می‌گیرد و تأکید می‌کند امشاسپندان دیگر باید در همان عالم امهات بلافاصله از نور اقرب یا بهمن صادر شوند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۷). تنها تفاوت حکمت زرتشتی با نظام نوری سهروردی در همین جاست که شیخ اشراق به نوعی آن نظام یک پارچه هفت گانه از مهین فرشتگان را دو پاره کرده است.

به واسطه مقوله دوم جهات تعقلی امهات که نشان از فقر ذاتی داشت، خصایصی نظیر محبت و شوق در قبال نور عالی، فقر و وابستگی به آن و نیز اشراق دریافت شده از آن، «فلک ثوابت» پدید می‌آید که مظهر تمام آنها و نقطه اشتراک همه آنهاست. بر خلاف فلسفه مشائی که فلک ماه را «برزخ» میان عالم سماوی و جهان کون و فساد می‌دانست، در اندیشه سهروردی، این فلک ثوابت است که مرز میان عالم ملکوتی نور و عالم هیئات است.

در نهایت سومین دسته از انوار، نظام نوری است که از دومین نظام انوار، یعنی

۱ ارباب الانواع به مذکر و ربّات الانوار به مؤنث.

واسطه رب‌التَّوَعی حضور دارند که آن نوع، صنم یا طلسم آن است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۶ - ۱۴۵).

نکته شاخص در حکمت نوری شیخ اشراق، حضور رب‌التَّوَعی انسان در نظام عرضی انوار است. خداوندگار نوع انسانی همچنین فرشته‌ای است که هم فرشته شناخت است و هم فرشته وحی، جبرئیل که در قاموس قرآنی با روح‌القدس و در ادبیات فلسفی با «عقل فعّال» یکی دانسته شده است. در واقع خداوندگار نوع انسانی، به هنگام برقراری ارتباط فردی با هر یک از افراد خاص نوع انسان، در قالب «طباع تام» وی ظاهر می‌گردد. قاضی سعید قمی، حکیم و عارف بلندآوازه شیعه مذهب در عهد خاندان صفوی، در تفسیر روایتی منسوب به امیر مؤمنان حضرت علی^(ع) که مخاطبین آن سلمان فارسی و جندب ازدی بودند، رابطه امام را با هر یک از شیعیان، همتای رابطه روح‌القدس، با قلوب هر یک از پیروان به مثابه «طباع تام» آنان می‌داند (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۶۲۲).^۱ به بیان دیگر، نور محمدی یا باطن و حقیقت محمدیه، همان

ارباب انواع فلکی عالم کواکب یا ارباب انواع عنصری عالم تحت فلک قمر، پدید می‌آید؛ به واسطه همین ذوات نوری است که نمونه‌های مثالی به تدبیر نوع خود می‌پردازند. دو گروه اول (امّهات و ارباب انواع)، انوار قاهر هستند، اما گروه سوم که نفوس باشند، «انوار مدبر» نام دارند. شیخ اشراق عنوانی ایرانی را که مشتق از دایره واژگان لشگری و پهلوانی است بر انوار این مجموعه اطلاق کرده و آن‌ها را انوار «اسپهدی» نامیده است که تداعی‌کننده اصطلاحاتی در زبان یونانی است که از آن‌ها معانی پیشرو، سردسته، فرمانده، راهنما و یا چیرگی و سلطه در نزد رواقیان مُراد می‌شود. اما از ظاهر کلام سهروردی چنین استنباط می‌شود که در گزینش این کلمه از حماسه پهلوانی و شهبواری ایران باستان و نیز آوردگاه اهورا و اهریمن در طلیعه پیدایش عالم که شرح آن در فصل اول کتاب بندهش آمده، الهام گرفته باشد. انوار اسپهدی، نفوس ناطق و مدبر و نفوس بشری هستند. این انوار همچنین از طریق به حرکت درآوردن افلاک به تدبیر انواع می‌پردازند، این انوار در انواع به مثابه

۱ علیه‌السلام، صفحه ۱۶۰ و نیز محمدباقر مجلسی در جلد ۲۶ بحارالانوار صفحات ۷-۱۰ نقل کرده‌اند.

۱ روایت مذکور را رجب بن محمد بن رجب بُرسی در کتاب مشارق انوار الیقین فی حقائق اسرار امیرالمؤمنین

باطنِ نبوت یعنی «ولایت» است و بر اساس نص صریح احادیث موجود در مجامع روایی معتبر شیعه، زمین هیچ‌گاه از امام یعنی شخصی که مقام ولایت را به عهده دارد خالی نخواهد ماند. از این رو حقیقت «امامت» و «ولایت» در هر عصری و برای جملهٔ ابناء بشر، با «سروش» هدایت حکمت ایرانی که همان «طباع تام» هرمسی و «دئنا»ی زرتشتی است، هم‌سانی پیدا می‌کند (کمالی‌زاده و اصغری، ۱۳۹۶: ۲۲۱). شیخ اشراق نیز در مقدمهٔ حکمه‌الاشراق و در راستای همین رویکرد باطنی که می‌توان آن‌را حلقهٔ اتصال تشیع، آئین هرمسی و زرتشتی دانست، تصریح می‌کند که «جهان هیچ‌گاه از حکمت و از شخصی که براهین و ادلهٔ روشن نزد اوست، تهی نمی‌ماند. او جانشین خدا در زمینش است و بدینسان تا هنگامی که آسمان‌ها و زمین برپاست، خدا در زمین جانشینی خواهد داشت» (سهروردی، ۱۴۰۲: ۶).

۴. نظام فرشته‌شناسی دیونوسیوس مجعول

در میان رسالات منسوب به دیونوسیوس

مجعول، رسالهٔ سلسله مراتب آسمانی به دلیل ارائهٔ طرح روش شناختی دیونوسیوس که در سایر مکتوبات وی تکرار شده و یا بسط می‌یابد، از اهمیتی مضاعف برخوردار است. در فرازهای آغازین این رساله دو نقل قول مستقیم از کتاب مقدس آمده که از دو آموزهٔ اساسی در تفکر دیونوسیوس که همانا «فیضان» و «رجوع»^۱ است، پشتیبانی می‌کنند: «هر هدیهٔ کاملی از بالاست، یعنی از پیش پدر نورها نازل می‌شود» (یعقوب، ۱:۱۷) و «همهٔ چیزها از او [فیض] و به اوست [رجوع]» (رومیان، ۱۱:۳۶). عبارت نقل شده از رساله به رومیان آشکارا از یک سو بیان‌گر خوانشی کاملاً نوافلاطونی در باب آموزهٔ فیض از متن کتاب مقدس و از سوی دیگر تقریری مسیحی از آیهٔ استرجاع در قرآن کریم است. در ابتدای بند دوم از همین رساله، با انتخاب و ترکیب آیاتی از انجیل یوحنا (۱:۹)، رساله به رومیان (۵:۲) و نیز رساله به افسسیان (۲:۱۸) و (۳:۱۲) بر ماهیت «نوری» ایمان مسیحی تأکید می‌کند: «پس بیایید عیسی، نور پدر را بخوانیم، نور حقیقی که هر انسانی را که به

در عرفان اسلامی بالأخص در اندیشهٔ ابن عربی و پیروانش از جمله صدرالدین قونوی دارد، دیده می‌شود.

۱ شبهات و قرابت بسیار قابل تأملی میان این نگرهٔ ذاتاً نوافلاطونی با آیهٔ استرجاع «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶) و نیز فکرت دوری بودن وجود که جایگاه ویژه‌ای

164D). این تعریف که بر سه رکن «مرتبه»، «فهم» و «عمل» استوار است، سطوح مختلف سلسله مراتب را قوام داده، به فهمی که این درجات از مرتبه عالی تر خود به مرحله سافل تر منتقل می‌کنند، به گنش آنها در «تزکیه»، «اشراق» و اعطای «کمال» اشاره دارد. عبارت «تا سر حد امکان نزدیک کننده به خداوند»، از یک سو منعکس کننده دیدگاه دیونوسیوس در چستی سلسله مراتبی مقدس و از سوی دیگر یادآور تعریفی است که اخوان الصفا در رساله موسیقی الرسائل از فلسفه ارائه کرده‌اند: «الفلسفه انها التشبه بالاله بحسب الطاقه الإنسیه» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۰۸). این اشتراک نظر حکمایی مسلمان با متألّهی مسیحی است که باور دارد «هدف هر نظام مقدس این است که موجودات را تا آنجا که ممکن است مشابه خداوند کرده و با او به وحدت برساند» (1987: 156A).

سه فعل تزکیه، اشراق و کمال بخشی در واقع افعالی الهی هستند. خداوند از آغاز تزکیه نموده، سپس اشراق کرده و آن‌گاه کمال می‌بخشد. ذات مقدس و منزّه احدیت، این افعال را به واسطه «سلسله مراتب» انجام داده، سلسله مراتبی که به تناسب، رسالت‌های خود در تزکیه، اشراق و کمال بخشی را برای

جهان می‌آید روشن می‌کند، به واسطه او به پدر، نوری که منبع همه انوار است، تقرّب جسته‌ایم» (Dionysius, 1987: 121A). بر بستر یک نگرش نوافلاطونی که دیونوسیوس آن را الگوی تأملات خود قرار داده، فیضان و رجوع دومین و سومین آموزه از تثلیثی هستند که عبارتند از بقاء، فیضان و رجوع: امر الهی در مقام ذات خود باقی است، در عین حال به بیرون یا پایین فیضان کرده، سپس به سوی خود باز می‌گردد. دو موضوع فیضان و رجوع برای ساختار فلسفی نوافلاطونیان متأخر که به روشنی دیونوسیوس را تحت تأثیر خود قرار داده‌اند، واجد اهمیتی بنیادی است. این ساختار به وسیله وی و سایر متألهان مسیحی، به شکلی عمیق در شکل‌گیری الهیات منسجم و مدون مسیحی و نظام اداری کلیسا نقش داشت (Rorem, 1993: 66).

دیونوسیوس در تعریف «نظام مقدس» یا «سلسله مراتب» که در قامت یک «نظریه» در دو رساله سلسله مراتب آسمانی و نظام سلسله مراتبی کلیسایی طرح می‌شود می‌نویسد: «یک مرتبه مقدس، کیفیتی از ادراک و عمل است که تا سر حد امکان عامل تقرّب به خداوند باشد» (Dionysius, 1987:)

متجلی ساختن خداوند، بلکه در واقع به عنوان بسط افعال او انجام می‌دهند. با این حال از آنجا که تعالی الهی مافوق تمام مقولات بشری است، خداوند، فراتر از ترکیه و فراتر از «نور» است، او خود منشاء فراتر از کمال هر کمالی است.

نظام مقدس و سلسله مراتب مورد نظر دیونوسیوس در رساله سلسله مراتب آسمانی، در واقع مراتب و منزلت «فرشتگان» در مقام پیام‌آورانی است که پیش از دیگران از عطیه اشراق محظوظ شده، وحی و الهاماتی را که از دسترس انسان‌ها به دور است، به آن‌ها انتقال می‌دهند. ذواتی که آشکارا به ساحت قرب ربوبی بار یافته و به همین جهت، مشارکت ایشان با منشاء درجات متفاوت است. از دیدگاه آریوپاگی، کلام خدا به روشنی به ما می‌آموزد که حضرات الهی و قوانین ربّانی به وساطت فرشتگان به ما اعطا می‌شود، هم از این روست که نظام الهی به ابناء بشر نشان می‌دهد که چگونه ذوات مرتبه سافل توسط موجودات مرتبه عالی تعالی می‌یابند. این نظام سلسله مراتبی، به شکل عمومی در جهت تبیین ارتباط فرشتگان و انسان به کار گرفته می‌شود و اساساً همین

آموزه برای تشریح ارتباط فرشتگان با جهت انسانی مسیح مورد استفاده قرار می‌گیرد. دیدگاهی که توسط حوashi نویسان علاقه‌مند به «شورای خالکدون»^۱ مورد توجه و تحسین قرار گرفت. به احتمالی قریب به یقین، دیونوسیوس در اتخاذ این دیدگاه به اناجیل متی و لوقا نظر دارد. چرا که در انجیل متی و در انتهای روایت تلاش شیطان برای فریفتن عیسی چنین آمده که «آن‌گاه شیطان دور شد و فرشتگان آمدند و عیسی را خدمت کردند» (متی، ۴:۱۱)، و نیز در در انجیل لوقا و در فصل مناجات عیسی در کوه زیتون آمده «آن‌گاه از آسمان فرشته‌ای ظاهر شد و او را تقویت کرد» (لوقا، ۲۲:۴۳). دیونوسیوس با حساسیتی قابل تأمل به وجود سلسله مراتب میان حاملان وحی اشاره و تأکید می‌کند «آنان که به خدا مقرب‌تر هستند باید دلیل و راهنمای گروهی باشند که از قرب کم‌تری برخوردارند و ایشان را به وصال الهی، اشراق و وحدت با او دلالت کنند» (Dionysius, 1987: 181A). در پایین‌ترین مرتبه از این نظام است که فرشتگانی واسطه انتقال وحی به انسان‌ها می‌شوند.

از دیدگاه دیونوسیوس، واژه «فرشته»

فرو دست‌تر اشراق و تزکیه برخوردار است، اما عکس این مطلب صحیح نیست. حفظ «تناظر» و «تعادل» میان نظام آسمانی و کلیسا از آن جهت ضروری است که ساختار سلسله مراتبی قادر باشد رسالت تعالی بخش خود را به انجام رساند و «همان‌طور که نظام فرشتگان، اسقف‌های عالی مقام را که از الهام ربوبی محظوظ گشته‌اند به سوی انوار الهی که به آن‌ها نوشانده شده تعالی می‌بخشند، به همان ترتیب نیروی مقدس عالی‌ترین موجودات، اعضای سافل سلسله مراتب فرشتگان را به سوی خداوند بالا می‌برد» (1987: 196C).

اقتضای کشف و الهام با واسطه‌ای که عزیمت‌گاه مباحث دیونوسیوس در باب سلسله مراتب است، علم به تعداد، مراتب و چند و چون دسته‌بندی آن‌ها صرفاً با اتکاء به داده‌های کتاب مقدس را ایجاب می‌کند. این که «ما تنها همان چیزهایی را می‌توانیم بدانیم که خداوند در نهایت رازآلودگی توسط ایشان [فرشتگان] به ما اعطا کرده است» (1987: 200D) و یا «من از خود هیچ ندارم که درباره این همه بگویم»، تمهید مقدّماتی از سوی نویسنده رساله سلسله مراتب آسمانی برای طرح غیر مستقیم این

می‌تواند هم بر یک سطح خاص از موجودات آسمانی و هم بر تمامی آن‌ها اطلاق شود. در واقع، در نظام مقدس و سلسله مراتبی که وی طرح آن را در انداخته فرشته‌عنوانی عام برای تمام ذوات مجرد است که آریوپاگی در موافق مختلف رساله سلسله مراتب آسمانی نشان داده که از طبیعت و ماهیت معقول و نوری آن‌ها غافل نیست (1987: 121D & 137B). وی با عطف نظر به این مهم که صرفاً ارتباط قراردادی یک لفظ کلی با مصادیق جزئی آن در دستور زبان مد نظر نیست، در دیدگاهی مشترک و قابل تأمل با حکمت اشراقی سهروردی متذکر می‌گردد «اکنون باید افزود که هر مرتبه از مراتب مقدس، درجه عالی تمام اشراقات و قوای مراتب سافل‌تر خویش را داراست، اما مراتب سافل از تمام آنچه که مراتب عالی‌تر از آن بهره‌مندند، برخوردار نیستند» (1987: 196C). همین قاعده به شکلی لطیف‌تر و رقیق‌تر درباره سلسله مراتب انسانی در رساله نظام سلسله مراتبی کلیسایی به کار گرفته خواهد شد؛ یک اسقف عالی مرتبه توانایی‌های کشیشان و دستیاران کشیش را که تابع او هستند داراست، او هم از قدرت رازآمیز کمال‌بخشی و هم نیروهای

مدعاست که هر آنچه می‌گوید و خواهد گفت، صرفاً مستند به نص صریح و یا تفسیر متکی بر الهام کتاب مقدس است. چرا که اگرچه در متون مقدس نه عنوان منحصر به فرد برای موجودات آسمانی یافت می‌شود، اما آنچه که در کتاب مقدس آمده به هیچ وجه سامان یافته نیست و نص کتاب مقدس هیچ توضیحی درباره ارتباط این موجودات با یکدیگر ارائه نمی‌دهد. در نتیجه سامان دادن ذوات آسمانی در سه گروه که هر گروه نیز متشکل از سه دسته فرشته است، طرحی از بنیاد دیونوسیوسی است که سنت فرشته‌شناسی قرون وسطی را در ابعاد وسیعی تحت تأثیر قرار داد. البته نباید از نظر دور داشت که این بدان معنا نیست که در کتاب مقدس هیچ صحبتی از فرشتگان نه گانه و یا سه گروه سه تایی از فرشتگان مطرح نشده، لیکن صراحتی که در باب این موضوع در رساله سلسله مراتب آسمانی دیده می‌شود، به هیچ وجه در کتاب مقدس وجود ندارد. از سوی دیگر و بر خلاف آنچه که از یک مؤمن به کتاب مقدس انتظار می‌رود، منبع الهام دیونوسیوس برای طبقه‌بندی عقول یا انوار، نه «بهشت‌های سه گانه» پولس، بلکه

شخصیتی به احتمال فراوان خیالی به نام «هیروتئوس»^۱ است که دیونوسیوس درباره او مدعی است «استاد قدسی من این مجموعه را به سه گروه سه تایی تقسیم کرده است» (200D: 1987). به احتمال قریب به یقین، استاد به گوینده یا مرشدی خیالی از تأثیر مستقیم رسائل افلاطون و کاراکترهایی مانند «دیوتیما» در رساله صیافت و پرسش‌گر رساله هیپیا س بزرگ خبر می‌دهد که سقراط افلاطون، سخنان خود را از زبان او بیان می‌کرد. در عین حال، نوافلاطونیانی مانند پروکلس و یامبلیخوس در حالی که اصطلاحات پرشماری برای وساطتی میان کرانه‌های موجود در هستی‌شناسی افلاطونی جعل کردند، سه گانه‌هایی نیز آفریدند تا به مدد آنها مراتب مختلف واقعیت را به هم متصل کنند. این ساختار سه گانه، به اصلی بنیادی در دو رساله سلسله مراتب آسمانی و رساله نظام سلسله مراتبی کلیسایی بدل شد. وجود سه گانه‌ای مشتمل بر سه جزء که حاصل ضرب آنها (عدد ۹) با عدد فرشتگان در کتاب مقدس برابر می‌شود، مسیری هموار برای متألهی است که مهم‌ترین دغدغه او بیان ماهیت ایمان مسیحی در قالبی نوافلاطونی

1 Hierotheus

قرار دارند. در این جا می‌توان وجوه اشتراک و افتراق اندیشه شیخ اشراق و دیونوسیوس مجعول را به شکلی واضح‌تر مشاهده کرد. در حالی که سهروردی بنا به قاعده الواحد، صادر اول یا نورِ اقرب را نیز واحد می‌داند، در اندیشه دیونوسیوس باید از فرشتگان اقرب سخن گفت چراکه ثرون‌ها خود مجموعه‌ای ذوات معقول و مجرد نوری هستند. در این صورت می‌توان نتیجه گرفت با وجود تأثیرپذیری عمیق از فلسفه نوافلاطونی و بالأخص فلوطینی که در آن از احدی واحد، عقلی واحد نیز فیضان می‌یابد، نه تنها صدور واحد از واحد در اندیشه دیونوسیوس دست کم در این رساله جایگاهی ندارد، بلکه تنها به قرینه دو اصل «فیضان» و «رجوع» می‌توان نسبت میان عقول طبقه اول، خاصه دسته اول، با خداوند را رابطه «افاضه‌کننده» و «دریافت‌کننده فیض» دانست. دیونوسیوس زمانی که از بیشترین میزان شباهت میان طبقه اول با خداوند سخن می‌گوید، بر اوست که وجه یا وجوه این شباهت را نیز به روشنی تبیین کند. حال آن‌که در حکمت اشراق سهروردی، مهم‌ترین و بیش‌ترین میزان

اولین مجموعه سه تایی از این فرشتگان که بدون هیچ واسطه‌ای با خداوند و در قرابتی که هیچ کس در لذت آن شریک نیست در ارتباطاند، «ثرون‌ها، کروبین و سرافیم»^۱ هستند. ذواتی که «هیچ موجود دیگری از ایشان به خدا «شبیهِ تر» نبوده و هیچ موجود دیگری مستقیم‌تر از آن‌ها، «اشراق» بلاواسطه را از خدا دریافت نمی‌کند» (: 1987 201A). به قرینه تکیه و تأکید دیونوسیوس بر نظام سلسله مراتبی به‌عنوان یک نظام مقدّس، می‌توان گفت که یک نظام تشکیکی وجود سلسله مراتب میان اعضای هر گروه را نیز اقتضا می‌کند. چنان‌چه این فرضیه مقرون به صحت باشد باید در دسته اول ابتدا ثرون‌ها (عرشی‌ها، حمله عرش)^۲، سپس کروبین و در انتها سرافیم قرار بگیرند. با این توضیح، در میان گروه اول که مقرب‌ترین فرشتگان و انوار به خداوند هستند، دسته ثرون‌ها از سایر دسته‌ها به خداوند نزدیک‌تر هستند. در نتیجه اعضای گروه اول در عرض یک‌دیگر گرداگرد خداوند حلقه زده‌اند بلکه در یک نظام طولی بنا به تعبیر محسوس پشت سر هم

۲ این دیدگاه به لحاظ مضمونی، قرابت قابل تأملی با آیه ۱۷ سوره «حاقه» دارد: «وَأَلْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَانِهَا ۖ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ».

1 Thrones, Cherubim, and Seraphim

شبهات نور اقرب با نورالانوار، وحدت و بساطتی است که لازمهٔ صدور واحد از واحد است. ناگفته نماند در تیمولوژی انوار طبقهٔ نخست است که حکمت نوری سهروردی با نظام مقدس دیونوسیوسی به میزان قابل توجهی به یکدیگر نزدیک می‌شوند. سراف، که کهن‌ترین صورت آن در زبان عبری یافت می‌شود، از نظر لغوی به معنای موجود «شعله‌ور، درخشان» و «وجود نوری» است (Guiley, 2004: 37). با وجود آن که افعال تزکیه، اشراق و کمال تمام نظام فرشته‌شناخت دیونوسیوس را در بر می‌گیرد، وی بر این باور است که خصیصهٔ اشتعال و آتش‌افروزی سراف‌ها به نحوی نمونه‌ای از ساز و کاری است که کل نظام مقدس در قالب آن عمل می‌کند. طبیعت و ماهیت آتش‌افروزی راه حل نسبتاً قابل قبولی برای برخی چالش‌های تفسیری در باب سرافیم من باب مثال در اشعیا (۶:۶) ارائه نمود. در این قطعه، سراف تمثیلی است از ذغال گداخته‌ای که از محراب آتش جدا شده و دولب پیامبر را لمس می‌کند (Davis, 2016: 32).

بسیار بدیهی می‌نماید که نویسندهٔ مجهول‌الهویهٔ سدهٔ پنجم میلادی که برای مقولهٔ تفسیر و به تبع آن فهم در پرتو این

تفسیر بالأخص در باب نمادهای مطرح در کتاب مقدس، اهمیت فراوانی قائل است، شرح و تفسیر معانی اسامی این فرشتگان، فتح بابی برای تبیین جایگاه ایشان در نظام مقدس باشد. چراکه از نظر وی «عناوینی که به این عقول داده شده، «حالاتی» را نشان می‌دهد که هر یک نقش یا مهر الهی را پذیرفته‌اند» (Dionysius, 1987: 205B). هم‌چنان که نص صریح کلام دیونوسیوس نشان می‌دهد، برای وی نیز همچون شیخ اشراق «حالات» و «نسبت‌های» این انوار با یکدیگر از اهمیت فراوانی برخوردار است. دیونوسیوس یادآور می‌شود که در زبان عبری کلمهٔ مقدس «سراف» به معنی آتش‌افروز یا حمل‌کنندهٔ آتش است و عنوان «کروبین» نیز «از دانش سیراب شده» یا «از خرد لبریز» معنی می‌دهد. چنان که مشخص است سرافیم که صورت جمع سراف در زبان عبری است، بستگی نزدیکی با ذات و ماهیت «آتش» از باب گرما، درخشش، تزکیه‌کنندگی، و رجم‌کنندهٔ سایه و تاریکی دارند. این شرح و تفسیر حکم مقدمه‌ای را دارد تا آریوپاگی در رسالهٔ نظام سلسله مراتبی کلیسایی و در جای خود از آن بهره‌برداری لازم را به عمل آورد. کروبین

اول و به‌طور خاص ثرون‌ها را در سایه آموزه‌های تزکیه، اشراق و استکمال که پیش‌تر بنای آن را نهاده بود، مورد تأمل قرار می‌دهد. از دیدگاه او وظیفه هر سلسله مراتبی دریافت و انتقال بی‌کم و کاست تزکیه، «نور الهی» و دانایی است که به کمال منجر می‌شود. برائت این ذوات نورانی از آلودگی‌ها و نقایصی که ممکن است دامن انسان‌ها را بیالاید، دیونوسیوس را ناگزیر از تبیین تفاوت استعمال این کلمات در مورد فرشتگان و انسان‌ها می‌کند. به باور وی، در درجه نخست فرشتگان پاک‌اند، اما نه از جهت که از آلاینده‌های مادی به دوراند، بلکه از آن جهت که دامن عصمتشان از هرگونه ضعفی و به‌طور خاص از «جهل» پاک است. در ثانی، اشتیاق ایشان به شهود، مراقبه و تأمل نه مانند تفکر انسان‌ها در موضوعات محسوس، بلکه بدان دلیل است که از «نوری» متعالی لبریز شده‌اند و این یعنی قسمی تأمل متعالی و نورانی و وحدت با مسیح. ثالثاً بر خلاف انسان که خصیصه کمال را بالقوه در خود دارد، «نوعی تأله اصیل و بسیار عالی سبب می‌شود گونه‌ای فهم درخور فرشتگان و متعالی که از جانب خداوند است» (1987: 208C)، ایشان را از کمالی بالفعل

به‌عنوان عقولی که ظرف وجودشان از دانش و حکمت لبریز است، رسالت صعب و سنگین «قدرت... آکنده از عطایایی که خرد با خویش به ارمغان می‌آورد و مشارکت این نعمات با «سافلان» به‌عنوان بخشی از فیضان کریمانه حکمت» (1987: 205C) را به دوش دارند. دیونوسیوس در انتخاب کلمه «ثرون‌ها» علاوه بر این که این کلمه در زبان مادری وی (یونانی) معنی سریر یا تخت پادشاهی را حمل می‌کند، به‌نظر می‌رسد به متن نامه پولس خطاب به مسیحیان کولوسی در ترکیه امروزی نیز نظر دارد. در این نامه ثرون فرشته‌ای است که تا بالاترین مرتبه عالم وجود عروج کرده و هم‌چنان مشتاق تعالی بیشتر است (کولوسیان، ۱:۱۶). توصیف این فرشته به‌عنوان محرم محرمانه‌ترین وادی قرب الهی و برترین حقایق او را به لحاظ وجودشناختی به «بهمن» که نور اقرب در حکمت اشراق است، بسیار نزدیک می‌کند. این فرشتگان نور سرشت مقرب «سراپا آماده لقاء الهی‌اند، آن‌ها [عرش] خدا را حمل کرده، همیشه چون خدمت‌کاران آماده‌اند تا به خداوند خوش‌آمد بگویند» (1987: 205D).

در گام بعدی، دیونوسیوس عقول طبقه

مقدس‌سی کریمانه است، این عطیه را به آنان که در مرتبه سافل‌تر قرار دارند انتقال خواهد داد» (1987: 212B).

طبقه میانه شامل سه دسته عقول با نام‌های «دومینیون‌ها، پاورها و اثاریتی‌ها»^۱ می‌شود که مانند طبقه بالاتر، دیونوسیوس بحث خود را با تحلیل نام آن‌ها آغاز می‌کند، از آن رو که این عناوین نشان‌دهنده کیفیت محاکات و مشاکلت ایشان با خداوند است. از دیدگاه وی، «کلمه دومینیون بر نوعی آزادی تعالی بخش دلالت دارد که در عین حال متضمن هیچ استیلائی خشونت‌بار منجر به پیدایش بردگان نیست. در مورد «پاورها» ی مقدس نیز این عنوان به نوعی تهوّر «مردانه» و استوار در تمام مساعی خداگونه ایشان اشاره دارد» (1987: 237D). چندان دور از ذهن نیست که تأکید بر صفت «مردانه» بر نوع نگاه منفی و تحقیرآمیزی که الهیات مسیحی به شکل عام و آباء کلیسا به‌طور خاص به زن به‌عنوان منشأ شر و معصیت داشتند، مبتنی باشد. این شهامت والا یک پاور را بر آن می‌دارد تا بدون تکبر به منبع تمام انوار و اشراقات خیره شده و در همان حال، قدرت محرک و الهی‌کننده خویش را به مراتب

لبریز سازد، هرچند این به معنای رسیدن به پایان مسیر کمال نیست که اساساً این مسیر پایانی ندارد، لیکن این عقول مقرب با دریافت لاینقطع اشراق الهی در معرض رشدی علی‌الدوام قرار دارند. هدف از این قیاس سه‌گانه میان فرشتگان و انسان‌ها، زمینه‌چینی برای ورود به مباحث رساله نظام سلسله مراتبی کلیسایی با توجه به تزکیه، تأمل و کمال یافتن انسان است. بدیهی است که حد اعلا می‌زان قرب به خداوند را نباید به معنای محسوس بعد و فاصله فهم کرد، بلکه مراد برخورداری از حد اکثر ظرفیت پذیرش نور الهی و انتقال آن به طبقه سافل‌تر است. دیونوسیوس مدعی است این گروه که به واسطه حد اکثر قرب به خداوند از بیشترین دانش و معرفت بهره‌مندند، انورای از دانش خود را از مجرای سلسله مراتب به انسان‌ها نیز منتقل کرده‌اند. آریوپاگی بارزترین مثال این دانش‌ها را سرودهای کتاب مقدس می‌داند، سرودهایی که کارکردشان با روند سلسله مراتبی کشف و الهام سازگار است بالأخص «زمانی که مرتبه نخست مستقیماً و به تناسب بهره فهم خویش از کلام الهی را، از خود خداوند خیر دریافت، چنان‌که سزاوار نظام

طولی واسطه‌ای میان عقول متکافئه و نور اقرب هستند، لیکن تصریحی در این زمینه در آثار سهروردی دیده نمی‌شود. از سوی دیگر سهروردی در طرح عالم خیال منفصل نه تنها به ماهیت و طبیعت برزخی آن اشاره‌ای نمی‌کند، بلکه اساساً هیچ‌گونه تحلیل هستی‌شناختی از این عالم ارائه نمی‌دهد^۱ و ما صرفاً به واسطه شروح شارحین حکمه‌الاشراق

پایین انتقال دهد. «اثاریتی‌ها»ی مقدس نیز از استبداد منزّه بوده و مراتب سافل‌تر را کریمانه یاری می‌کنند.

دیونوسیوس مجموعه سه تایی میانه از عقول آسمانی را «میانجی» و «واسطه» طبقه انوار زبرین و زیرین آن‌ها می‌داند، چراکه واسطه ارتباط میان عالی‌ترین و سافل‌ترین درجه فرشتگان هستند. این دسته آن‌چه را که به آن‌ها افزوده شده، از طبقه عالی‌تر دریافت و به طبقه سافل‌تر انتقال می‌دهند، هرچند در هر مرحله به واسطه افزایش بُعد روحانی از منبع، کاهش و تقلیل افاضات بدیهی و اجتناب‌ناپذیر است. در این جا بار دیگر می‌توان به مقایسه دو نظامی که سهروردی و دیونوسیوس طرح آنان را در انداخته‌اند، پرداخت. نخست آن‌که در گستره نظام تشکیکی انوار در حکمت اشراق، تصریحی مبنی بر شأن وساطت برای هیچ‌یک از طبقات انوار نمی‌بینیم. هرچند به صورت ضمنی یا ثانویه از سیاق و فحوای کلام شیخ اشراق می‌توان چنین برداشت کرد که انوار قاهره

تأکید می‌کند: «و لذلك كانت حضرة الخيال أوسع الحضرات لأنها تجمع العالمين عالم الغيب و عالم الشهادة فإن حضرة الغيب لا تسع عالم الشهادة فإنه ما بقى فيها خلاء».

۱ این در حالی است که ابن عربی در باب ۳۱۱ کتاب فتوحات مکیه، «الباب الحادی عشر و ثلاثمائة فی معرفة منزل النواشی الاختصاصیه الغیبیه من الحضرة المحمدیه»، از یک سو تحلیل هستی‌شناسانه مسوطی از عالم خیال ارائه می‌دهد و از سوی دیگر بر ماهیت برزخی و واسطه آن

همچون قطب‌الدین شیرازی^۱ و شهرزوری^۲، می‌توانیم تصویری کلی و یا حتی تا حدودی ظنی از این عالم داشته باشیم. در ثانی، شیخ اشراق «فقر» و «ظلمت» را از لوازم ضروریّه معلولات می‌خواند، بدین معنا که هرچه اشراق از مبدأ آن فاصله می‌گیرد، شدت انوار رو به ضعف نهاده و لاجرم به تناسب این فقر و ضعف، ظلمت جای آن را می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۳۵). این در حالی است که در نظام سلسله مراتبی دیونوسیوسی، تقلیل افاضات، مساوقتی با پیدایی شر و ظلمت ندارد. با این حال مرتبه سافل این گونه تعالی می‌یابد که «نخستین انوار، مراتب فرودین را چنان کمال بخشیده، در معرض اشراق قرار داده و تزکیه می‌کنند که این

منازل و مراتب توسط ایشان تا منبع کلی و متعال ارتقاء یافته، از مجرای این روند سهم خویش از تزکیه، اشراق و کمال را از آن یگانه خیر و نور مطلق، که منبع هر کمالی است دریافت کنند» (Dionysius, 1987: 240C).

آریوپاگی برای تبیین دیدگاه خود مبنی بر این که رابطه تشکیکی میان فرشتگان حتی پیش از وصول وحی به قلمرو انسانی حاکم است، شاهد مثالی از رساله دوم زکریا ارائه می‌کند. کتاب زکریا یکی از کتاب‌های عهد عتیق از بخش پیامبران کهن (برای مسیحیان) و تنخ از بخش نویم (برای یهودیان) و منتسب به زکریای نبی است. بر اساس شهود زکریا در این رساله، پیام خداوند از طریق

۱ قطب‌الدین شیرازی در شرح خود بر حکمه‌الاشراق می‌نویسد: «صُور خیلی در اذهان نیستند، زیرا نقش‌بستن بزرگ در کوچک محال است؛ و نه در اعیان، و گرنه هر حس سالمی آن را می‌دید؛ عدم محض هم نیست، اگر باشد، نه تصور می‌شود و نه از یکدیگر باز شناخته می‌شوند و نمی‌توان با احکامی متفاوت درباره آنها داوری کرد. از آنجا که موجودند اما نه در اذهان و اعیان و عالم عقول، پس صورت‌های جسمانی‌اند نه عقلانی؛ و ضرورتاً در گستره‌ای دیگر موجودند، عالمی نامبردار به عالم مثالی و خیالی در میانه دو جهان عقل و حس، در مرتبتی بالاتر از عالم حس و فروتر از عالم عقل قرار دارد، بیشتر از حس و کمتر از عقل تجرد دارد و همه اشکال و صور و اندازه‌ها و

اجسام و حرکات و سکنتات و اوضاع هیئت‌ها و ... که به آنها تعلق دارند، به خودشان استوار است و معلقند، اما نه در مکان و محل (شیرازی، ۱۴۰۲: ۵۸۸).

۲ شهرزوری نیز در بخشی از شرح خود بر گفتار چهارم از بخش دوم حکمه‌الاشراق می‌نویسد: «پس اگر تصاویر خیالی و رؤیایی، عدم محض و نیز در جزئی از دماغ نباشند، تنها راه باقی‌مانده این است که در عالمی دیگر موجود باشند که آن را «عالم مثالی و خیالی» می‌نامند، در مرتبتی فراتر از عالم حس و فروتر از عالم عقل؛ در مرتبتی میانه که همه شکل‌های متخیله، مقادیر، اجسام و حرکات و سکنتات و اوضاع و هیئت‌های وابسته ... در جهان میانه یا همان «مثال» موجودند (شهرزوری، ۱۴۰۲: ۴۷۰).

فرشتگان هستند. این کلمه در واقع از دو جزء [arch] + [angel] تشکیل شده است. جزء اول همان [arche] (آرخه) یونانی و به معنای ذات، جوهر، اصل و یا سرمنشاء است. آرک‌انجل‌های مقدس «چون مردی میان دو کرانه»، میان پرینسیپلیتی‌ها و انجل‌ها قرار دارند (1987: 257C). نکته بسیار مهمی که دیونوسیوس در باب اعضای این طبقه مورد تأکید قرار می‌دهد، دیدگاه نوافلاطونی نقش وسائط است که در سراسر رساله سلسله مراتب آسمانی آن را پیش چشم داشته و اگرچه بر بنیاد اصل ماهوی سلسله مراتب که مدعی است انوار عالی، کمالات مرتبه متوسط و دانی را دارا هستند، لیکن در دو مجموعه اول و دوم، نقش میانجی بودن عقول طبقه میانه مورد توجه و تأکید قرار نگرفته بود. هرچند در هر دو طبقه اول و دوم نظمی ویژه حکم فرما بود، اما نه درجه‌بندی صریح یا بحثی از نظام یا ارتباط میان آن‌ها به میان آمده بود و نه اساساً این نظم به شکلی مدلل شده در قالب عالی، متوسط و دانی به رشته تحلیل کشیده شده بود. دیونوسیوس در مواجهه با آخرین مجموعه سه‌گانه با استدلالی صریح و بر اساس نظمی درونی،

یکی از فرشتگان طبقه اول ابتدا به یکی از فرشتگان سافل‌تر داده شده و سپس او با زکریا سخن می‌گوید (زکریا، ۲: ۲۲ - ۱). حزقیال ۱۰ شاهد مثال دیگری است که در آن فرشته رداپوشی که مادون کروبین قرار داشته، وحی الهی را به فرودستان خویش که باید اوامر و فرامین خداوند را در میان ساکنان اورشلیم اجرا کنند، انتقال می‌دهد (حزقیال، ۱: ۱۰-۲۲). این مثال‌ها بر وجود نظمی الهی و موزون، درخور سلسله مراتب آسمانی دلالت داشته که سلسله مراتب انسانی می‌کوشد برای تعالی تا مبدأ تمام مراتب و درجات، آن را محاکات کند (1987: 241C).

«پرینسیپلیتی‌ها»، «آرک‌انجل‌ها» و «انجل‌ها»^۱ سافل‌ترین مجموعه سه‌عضوی از ذوات آسمانی هستند. دیونوسیوس مجعول تأملات اتمولوژیک خود را از ریشه [princ] شروع و سپس به [princes] به معنای شاهزادگان یا فرمان‌روایان مطلق و در مرحله بعد [principle] به معنای اصل، و در نهایت [principle of principles] به معنی اصل‌الاصول می‌رسد. آرک‌انجل به معنای فرشتگانی است که در مرتبه بالاتری قرار دارند و یا ریشه و اصل گروه دیگری از

آن‌ها را سامان می‌دهد، فلذا این سه گروه سه جزئی نقش واسطه میان خداوند و انسان‌ها را ایفا می‌کنند. آرک‌انجل‌ها با گشاده‌دستی اشراقی را که از انوار عالی دریافت کرده‌اند، به «انجل‌ها» اعطا کرده؛ این اشراق از طریق انجل‌ها به ابناء بشر می‌رسد. تا آن‌جا که سخن از دریافت باواسطه وحی است، انجل‌ها (عقول سافل‌ترین مرتبه آسمانی) نقطه اتصال سلسله مراتب آسمانی با سلسله مراتب انسانی و به شکل دقیق‌تر کلیسایی هستند. از طریق ساز و کاری که آریوپاگی آن را ترسیم و تصویر کرد «تعالی و رجوع به سوی خداوند و مشارکت و وحدت، می‌تواند منطبق بر نظمی متناسب تحقق یابد» (1987: 260B). شاهد مثال دیونوسیوس در باب ارتباط مستقیم انجل‌ها و آدمیان باب دهم کتاب *دانیال* در کنار متون دیگر است که در آن، «میکائیل» با «اسرائیل» و سایر انجل‌ها با ملل دیگر مرتبط شده‌اند (دانیال، ۱۰: ۲۱-۱).

دیونوسیوس در رساله *نظام سلسله مراتبی کلیسایی*، نظام اداری کلیسای مسیحی را نیز در قالب سه طبقه سه عضوی از عالی‌رتبه‌ترین مقامات کلیسا تا نوکیشان مسیحی ارائه می‌کند که تناظر آن با سلسله مراتب آسمانی اقتضا می‌کند این نظام نیز در

چارچوب نظمی مبتنی بر سلسله مراتب، سامان یابند. در واقع کاتولیک‌های رم استدلال می‌کردند که ساختارهای کلیسایی نه تنها ضرورت داشتند، بلکه شخص عیسی مسیح با انتصاب پطرس در میان نخستین رسولان به این ساختارها رسمیت بخشید و آن‌ها را مقرر داشت (Brown, 2002: 167). بر همین اساس، ادولف تانکری (۱۹۳۲ - ۱۸۵۴) از مجموعه تحقیقات گسترده خود در مورد سازمان و ساختار اداری کلیسای مسیحی در نهایت با اشاره به ۴ ویژگی ذاتی و بنیادی تصریح کرد که کلیسا ۱. جامعه‌ای خطاناپذیر است، ۲. جامعه‌ای کامل است، ۳. جامعه‌ای است دارای سلسله‌مراتب و ۴. جامعه‌ای پادشاهی است. تأمل بر ویژگی‌هایی از این دست نشان می‌دهند که، آموزه‌های مسیحی در باب کلیسا، چه پروتستان و چه کاتولیک، همواره جنبه نهادی داشته‌اند. لذا ژاک کالون و مارتین لوتر هر دو بر اهمیت نظام صحیح حکومتی در کلیسا تأکید کردند اما هیچ‌یک از این اصلاح‌گران عنصر نهادی بودن را در تعریف کلیسا دارای اهمیت حیاتی ندانستند. آن‌چه به شکلی نقادانه در تعریف ایشان لحاظ می‌شد، انجیل بود، نه نهادینه بودن

(McGrath, 2016: 368). از باب تنقیح و تکمیل بحث، هر دو نظام در قالب جدول ۱ به صورت زیر ارائه می‌گردند.

نظام سلسله مراتبی کلیسای			نظام سلسله مراتب آسمانی		
فصل ۲ تا ۴ رساله	غسل تعمید	آئین‌های سه‌گانه	فصل ۷ رساله	سرافیم	طبقه اول
	عشای ربّانی			کروبین	
	تدهین			ثرون‌ها	
فصل ۵ رساله	اسقف‌ها	طبقات سه‌گانه روحانیون	فصل ۸ رساله	دومینون‌ها	طبقه دوم
	کشیش‌ها			پاورها	
	خادمان کلیسا			اثاریتی‌ها	
فصل ۶ رساله	راهبان	گروه‌های سه‌گانه مردم عادی	فصل ۹ رساله	پرینسپلیتی‌ها	طبقه سوم
	مردم عامی			آرک‌انجل‌ها	
	نوآموزان			تائبان	

جدول ۱: نظام سلسله مراتب آسمانی و نظام سلسله مراتبی کلیسای

و صفات خداوند است که از آن با عناوینی هم‌چون ظلمت الهی یاد می‌کند (Dionysius, 2011^b: 997A). در حالی که سهروردی در فصل «فی ان اشراق النور المجرّد لیس بانفصال شیء منه» توضیح مبسوطی از فرایند اشراق از انوار عالی به سافل ارائه داده و معتقد است «اشراق نور مجرّد، به نحو انفصال چیزی از آن نیست» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۷)، آثار دیونوسیوس در باب این فرایند خاموش‌اند. و در نهایت شیخ اشراق با طرح «قاعده امکان اشرف» نوعی رابطه علی میان انوار عالی و سافل برقرار می‌کند به نحوی که از دیدگاه وی «انواع نوریّه قاهره بر افراد خود مقدمند، یعنی تقدم عقلی دارند، و امکان اشرف اقتضا

آراء سهروردی و دیونوسیوس مجعول هم‌چنان از ابعاد دیگری قابل مقایسه و تحلیل هستند. به‌عنوان مثال هم سهروردی و هم دیونوسیوس به مسئله «شر» و «شقاوت» و منشاء آن‌ها توجه نشان می‌دهند با این توضیح که از دیدگاه دیونوسیوس حتی شر نیز از خیر اعلی سرچشمه می‌گیرد و صرفاً امری عدمی است. در اندیشه شیخ اشراق «ظلمت» دارای اصالت بوده و دربرگیرنده جهان ماده است، هرچند که آراء وی در باب منشاء ظلمت به صورت کاملاً ضمنی و تا حدودی غیرمستقیم بیان شده است، در حالی که برای دیونوسیوس ظلمت از یک سو برابر نهادی برای «جهل» (Dionysius, 2011^a: 700D) و از سوی دیگر، طوری و رای طور ظهور اسماء

می‌کند که این انواع نوری مجرد وجود داشته باشند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۴۳: ۱)، و نیز: «إذا وجد الممكن الأخصّ فيجب أن يكون الممكن الأشرف حصل قبله» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۶۶: ۴). این در حالی است که دیونوسیوس معجول اساساً منکر هرگونه رابطه علی میان اعضای یک طبقه و یا میان طبقات است (Luscombe, 1997: 26).

نتیجه‌گیری

بدون شک یکی از سرچشمه‌های اثرگذار بر الهیات مسیحی بالاخص در دوره آبا یونانی کلیسا، فلسفه نوافلاطونی و به ویژه نظریه اکانیم ثلاثه فلوطین بود. نظریه‌ای که با ورود به جهان تأملات الهی دانان سده چهارم من جمله ترتولیان از یک سو به ایده‌ای بنیادین برای طرح آموزه تثلیث بدل شد و از سوی دیگر توجه متألهان مسیحی را به اصل تشکیک و ساختار سلسله مراتبی عالم جلب نمود. اصلی اساسی که هم بر کم و کیف تفسیر جایگاه و کارکرد ذات معقول و مجرد سماوی و یا همان فرشتگان آسمانی تأثیر مستقیم گذاشت و هم الگویی برای پی‌ریزی سازمان و ساختار اداری کلیسای مسیحی را پیش نهاد. در این میان، دو رساله سلسله مراتب آسمانی و نظام سلسله مراتبی کلیسایی

روایت دیالکتیک فلسفه نوافلاطونی و محتوای ایمان مسیحی است که در نصوص آیات کتاب مقدس ساری و جاری بوده و شاهدی غیر قابل تردید و انکار بر گرایش بیشتر دیونوسیوس به نوافلاطونیان و به‌طور خاص پروکلوس و یامبلیخوس است. به همین جهت، در نظروزی‌هایی که دیونوسیوس معجول عرضه می‌کند، اندیشه نوافلاطونی حکم قالبی را دارد که محتوایی مسیحی در آن ریخته شده و ثمره آن الهیاتی نوافلاطونی است. اما برای شیخ اشراق به‌عنوان حکیم و فیلسوفی مسلمان که در کنار اثرپذیری از فلسفه یونان و اسکندریه از معبر نهضت ترجمه، دل و جانی در خدمت حکمت ایمانی نیز داشت، قرآن کریم و تئاولی که تا روزگار حیات وی از ساختار تشکیکی آیه نور ارائه شده بود، بیش از هر منبع دیگری در توجه وی به مفهوم تشکیک نقش داشت. هرچند استبعادی ندارد که جریان حکمت و فلسفه اسلامی و مسیحی را میراث‌بر اندیشه یونانی و اسکندرانی و یا افلاطونی و نوافلاطونی بالاخص در رابطه با بحث تشکیک و سلسله مراتب بدانیم، اما وجود قرآن کریم در مقام نخستین مرجع الهام‌بخش حکما، عرفا و فلاسفه مسلمان از

قرآن کریم را نسبت به هر گونه مرجع برون
متنی در اولویت قرار می‌داد.

یک سو، و تأملاتی که ابن‌سینا و محمد
غزالی در باب مضامین مندرج در آیه نور در
جهت تبیین سلسله مراتب عقل نظری و ارواح
بشری از سوی دیگر انجام داده بودند، برای
تأملات و نظروزی‌های اندیشمندان مسلمان،

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

منابع

شهاب‌الدین یحیی سهروردی. (۱۴۰۲).

حکمه‌الاشراق. ترجمه مسعود انصاری.

تهران: مولی.

شهرزوری. شمس‌الدین محمد. (۱۴۰۲).

شرح حکمه‌الاشراق. ترجمه مسعود

انصاری. تهران: مولی

شیرازی. قطب‌الدین محمود. (۱۴۰۲). شرح

حکمه‌الاشراق. ترجمه مسعود انصاری.

تهران: مولی

قاضی سعید قمی. محمد سعید بن محمد

مفید. (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق

(۳ جلدی). جلد ۱. به اهتمام نجفقلی

حیبی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

کرین. هانری (۱۳۹۰). اسلام در سرزمین

ایران؛ چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی (۴

جلدی). جلد ۲: سهروردی و افلاطونیان

ایران. ترجمه رضا کوهکن. تهران:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

کمالی‌زاده. طاهره. (۱۳۹۲). مبانی حکمی

هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین

سهروردی. تهران: فرهنگستان هنر.

کمالی‌زاده. طاهره و اصغری. فاطمه.

(۱۳۹۶). عقل فعال و طباع تام در

حکمت اشراق و اندیشه شیعی. فصلنامه

قرآن کریم.

عهد جدید. بر اساس کتاب مقدس اورشلیم.

(۱۴۰۲). ترجمه پیروز سیار. تهران: نی.

عهد عتیق. بر اساس کتاب مقدس اورشلیم؛

کتاب‌های شریعت یا تورات. (۱۳۹۴).

ترجمه پیروز سیار. تهران: نی.

ابن سینا. (۱۴۰۰). الاشارات و التنبیها.

تحقیق و تنظیم مجتبی زارعی. قم:

بوستان کتاب.

اخوان‌الصفا. (۱۴۱۲). الرسائل (۴ جلدی).

جلد ۱. بیروت: دارالاسلامیه.

بدوی. عبدالرحمن. (۱۴۱۸ق). افلاطون فی

الاسلام. بیروت: دارالاندلس.

_____ (۱۴۱۳ق). افلوطنین عند

العرب. قم: بیدار.

_____ (۱۹۷۷). الافلاطونیه

المحدثه عند العرب. کویت: وکاله

المطبوعات.

سهروردی. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ

اشراق (۴ جلدی). به اهتمام هانری

کرین. سیدحسین نصر. نجفقلی حیبی.

تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

(پژوهشگاه).

- A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars. Oregon: Wipf and Stock.
- Eliade. Mircea (1985). A History of Religious Ideas. Vol. 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity. trans. Willard R. Trask. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis. Robert Glenn. (2016). The Weight of Love: Affect. Ecstasy. and Union in the Theology of Bonaventure. New York: Fordham University Press.
- Garfagnini. Gian Carlo (2012). Medieval Aesthetics in Aesthetics: The Key Thinkers. Alessandro Giovannelli (eds.). New York: Continuum.
- Guiley. Rosemary Ellen (2004). The Encyclopedia of Angels. New York: Checkmark Books.
- Hantrais. Linda. (2009). International Comparative Research: Theory. Methods and Practice. New York: Red Globe Press
- Luscombe. David (1997). Medieval Thought: History of Western Philosophy. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
- پژوهش‌های فلسفی. دوره ۱۱. شماره ۲۰. صص ۲۲۹ - ۲۱۱.
- عفیفی. ابواعلاء. (۱۳۹۳). مقدمه مشکاه‌الأنوار. ترجمه سید ناصر طباطبایی. تهران: مولی.
- غزالی. ابوحامد محمد. (۱۳۹۳). مشکاه‌الأنوار. ترجمه سید ناصر طباطبایی. تهران: مولی.
- مسعودی. علی بن حسین. (۱۴۳۳ق). التنبیه و الإشراف. قاهره: دار الصاوی.
- موحد. صمد. (۱۳۸۴). نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهومی‌های بنیادی آن. تهران: طهوری نصر. سید حسین. (۱۳۴۸). مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی. نشریه معارف اسلامی (سازمان اوقاف). شماره ۱۰. صص ۱۹ - ۸.
- Augustine (1993). Tractates on the Gospel of John (28-54). trans. John W. Rettig. Washington: The Catholic University of America Press.
- Baun. Jane (2010). Studia Patristica. Volume XLIX: St Augustine and his Opponents. Leuven: Peeters Publishers.
- Brown. Raymond E. (2002). Peter in the New Testament:

- McGrath. Alister E. (2016). *Christian Theology: An Introduction*. London: Wiley-Blackwell.
- Pseudo-Dionysius (1987). *The Complete Works*. trans. Paul Rorem & Colm Luibheid. New York: Paulist Press.
- _____ (2011a). *The Divine Names*. trans. John D. Jones. Milwaukee: Marquette University Press.
- _____ (2011b). *The Mystical Theology*. trans. John D. Jones. Milwaukee: Marquette University Press.
- Rorem. Paul (1993). *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. Oxford: Oxford University Press.