

## ماهیت تجربه‌ی عرفانی در اندیشه‌ی شهاب‌الدین سهروردی

عباس احمدی سعدی<sup>۱</sup>

### چکیده:

یکی از مسایل مهم فلسفه‌ی عرفان، چستی مکاشفات و تجارب عرفانی است زیرا هرگونه استناد به این مکاشفات وابسته به موضع مختار پژوهشگر یا فیلسوف عرفان در باره‌ی ماهیت آنهاست. دو نظریه‌ی مهم در این خصوص عبارت است از ذاتگرایی و ساختگرایی. ذاتگرایان به اوصاف مشترکی بین تجارب عرفانی قایلند و از این واقعیت در اثبات مدعیات عرفا به ویژه وحدت وجود استفاده می‌کنند. اما ساختگرایان، مکاشفه را بر ساخته‌ای از ذهنیات و باورهای مخصوصاً دینی عارف می‌دانند. سهروردی نیز در آثار مختلف خود به برخی ویژگیهای تجارب عرفانی پرداخته است و آنها را در میان ارباب ادیان و مذاهب دینی یکسان دانسته، اگرچه هرگز به وحدت شخصی وجود راه نبرده است. شیخ اشراق هر جا سخن از اتحاد عارف با حق تعالی باشد، آن را به شدت قرب و اتصال تأویل می‌کند. با این همه دیدگاه وی به ذاتگرایان نزدیکتر است. نوشتار حاضر ضمن واکاوی دیدگاههای مطرح در این زمینه، اندیشه اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی در این خصوص به تصویر کشیده شده است.

### واژگان کلیدی:

تجربه‌ی عرفانی، مشاهده و اشراق، وحدت وجود، خلسه، ذاتگرایی، اتحاد (اتصال) عرفانی

<sup>۱</sup> - استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

## طرح مسأله:

شیخ اشراق نسبت به مساعی سلف خود ابن سینا در تأسیس «حکمت مشرقی» به خوبی آگاهی داشته است. اگر چه وی را در انجام آن قرین توفیق نمی دانند. زیرا به نظر شیخ اشراق، ابن سینا از «اصل مشرقی» که نزد حکمای خسروانی ظاهر شده و همان حکمت الهی بود، آگاهی نداشت (کربن: ۲۹۰). اما به هر حال از رساله های تمثیلی ابن سینا تجلیل کرد و در داستان قصه ی غربت غربی به داستان حی بن یقظان و سلامان و ابسال اشاره می کند و این مطلب متضمن دو نکته است: نخست اینکه شیخ اشراق تمایلات اشراقی ابن سینا را پذیرفته است و این دو داستان را شواهدی بر صحت آن می داند. دوم آنکه ابن سینا را در این طریق کامل و واصل نمی داند و قصه غربت غربی را از جای شروع می کند که حی بن یقظان به پایان رسانده است. سهروردی کشف و شهود را با رویکردی پیشینی و با توجه به انسان شناسی، نفس شناسی و جهان نگری فلسفی - اشراقی خود مورد تحقیق قرار داده است. سهروردی از اقوال و گزارش های عرفا و صوفیه استفاده کرده است و آراء و بیانات خود را در کتاب حکمت الاشراق محصول تجارب و مواجید قدسی و عرفانی خود می داند (سهروردی: ۹).

### ۱- طرح مسئله و فرضیه ی پژوهش

یکی از مسائل مهم فلسفه ی عرفان، ماهیت کشف و شهود و یا تجارب عرفانی است. در این باره دو دیدگاه از اهمیت بیشتری برخوردار است:

الف) ذات گرایی<sup>۱</sup> که طبق آن تجارب عرفانی در اعصار و اقالیم مختلف جهان و در سنت های گوناگون دینی دارای اوصاف مشترکی هستند از این رو مکاشفات عرفا از حقیقت و ذات یکسانی - به ویژه در اینکه تجاربی وحدانی و یکتابین هستند - برخوردارند (استیس: ۱۳۶-۱۳۴).

ب) ساختگرایی<sup>۲</sup> طبق آن، اوصاف مشترک مکاشفات، تنها ظاهر قضیه است و زمینه های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی عرفا و انتظارات آن ها که اصولاً تفاوت بسیاری با هم دارند، در شکل دهی به تجربه ی عارف نقش اساسی دارند (katz: 65) در بیانی افراطی

این دیدگاه، زمینه‌ها نقش مکون و ایجاد نسبت به مکاشفه دارند (proudfot: 123). بنابراین تجارب عرفانی بر ساخته‌ای از زمینه‌های ذهنی عارف بوده است و دلالتی بر ذات مشترک میان آن‌ها ندارد.

به هر حال پاسخ به اینکه ماهیت کشف و شهود چیست؟ آثار و لوازم خاصی را در ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مکاشفات عرفانی در پی خواهد داشت، چنان‌که اگر با ذات گرایان هم داستان شویم؛ می‌توان عینیت محتوای مکاشفات عرفا را - به فرض صدق اخلاقی آن‌ها - باور کرد و این تجارب را به عنوان شاهدهی برای برخی گزاره‌های دینی تلقی کرد. در این نوشتار پاسخ شیخ اشراق به این پرسش مهم مورد تحقیق قرار می‌گیرد. فرضیه‌ی ما در اینجا آن است که مکاشفات عرفانی نزد سهروردی با وجود تنوع گسترده‌ای که دارد دارای اوصاف مشترکی هستند که در سنت‌ها و آیین‌های مختلف در طول تاریخ به وقوع پیوسته‌اند، از این رو دیدگاه وی به ذات‌گرایی نزدیک‌تر است.

## ۲- مکاشفه‌ی عرفانی: اتصال و اتحاد با نور

حکمت اشراقی سهروردی با آموزه‌های صوفیانه به ویژه عرفان علمی مشابهت و همدلی تام دارد و شرط اصلی نیل به حکمت را «تأله» می‌داند. از نظر وی:

حکیم متأله انسانی است که پیکرش همچون پیراهنی شود که هر گاه بخواهد بر کند و یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد... نبینی آهن که چون تفته شود و آتش در آن اثر کند خود بسان آتش گردد! روشنی بخشد و بسوزاند. همین‌طور نفس انسانی نیز که جوهری قدسی است آنگاه که به (عالم) نور متصل می‌گردد و لباس اشراق می‌پوشد، خود فاعل و مؤثر می‌شود و به هر چه اشاره کند تحقق‌پذیرد (سهروردی: ۵۰۳).

کسی که همت کرده است و در این طریق وارد می‌شود در حقیقت پا به وادی حکمت الهیه نهاده است که کلید و سرمایه‌ی اصلی آن معرفت‌النفس است و چنین معرفتی را سهروردی «فقه الانوار» می‌نامد (همان: ۳). و این همان فصل‌میز او از حکمت مشاء و اتباع آن است. به هر حال در اینکه پایه‌ی حکمت سهروردی بر اساس نور است و

جهان شناسی و انسان شناسی او نیز به نحوی بر همین مفهوم نهاد شده است تردیدی نیست.<sup>۳</sup>

مسئله ی مهم این است که اولاً ربط و نسبت تجربه ی عرفانی با نور و درک آن چیست؟ و اوصاف و ویژگی های چنین مکاشفات و تجارب نورانی کدامند؟ آیا می توان دیدگاه شیخ اشراق را ذیل یکی از دو رهیافت ذات گرایی یا ساخت گرایی قرار داد؟ اگر چه اصطلاح تجربه ی دینی و عرفانی در آثار عرفا و حکمای مسلمان شایع نبوده است، سهروردی واژه ی «تجربه» را در معنای مکاشفه ی عرفانی نیز به کار برده است.<sup>۴</sup>

### ۳- مبنای انسان شناختی تجربه ی عرفانی

شیخ اشراق همانند ابن سینا و بر اساس مبانی نفس شناختی خود معتقد است که لذت آدمی در گرو درک امر ملائم با نفس است و الم و رنج به خلاف آن است، که همان ادراک امر منافر است:

بدان که لذت، همان ادراک کمال درک شده و خیری است (که به مدرک) می رسد هنگامی که ضدی یا شاغلی برای آن نباشد و رنج و الم همان ادراک آفت درک شده است که (به مدرک) می رسد و هر یک از مشاعر را لذت و المی به حسب خود است. (همو، ۴: ۸۲) همین معنا را در کتاب اصلی خود حکمه الاشراق نیز این گونه بیان می کند:

لذت چیزی نیست جز شعور به کمال حاصل از آن حیث که کمال است، پس کسی که از حصول کمال، غافل است، لذت نمی برد (همو: ۱۳۶).

بنابراین کمال انسان در آن است که همت خود را مصروف نیل به چنین کمالی کند: "کمال جوهر عاقل ما، انتقاش به حقایق و معرفت حق و شگفتی های ملکوت و ملک حق تعالی است. و از آن جهت که (جوهر عاقل یا نفس ناطقه) با بدن علاقه ای دارد، (کمال انسان) آن است که بر قوای بدنی استیلا یابد و آن ها بر او (جوهر عقل) مسلط و مستولی شوند. (تا بدین وسیله) شهوت، غضب و فکر او در تدبیر حیات، به نحو معتدل و رأی صحیح باشد" (همو: ۸۲).

خیر و کمال نفس آدمی در معرفتی است که معروف آن نور در مراتب متفاوت آن است و آنچه به ویژه از متن فوق فهمیده می‌شود آن است که با وجود تاکیدی که شیخ اشراق در باب عرفان انفسی و نفس شناسی دارد؛ اما از سیر معنوی در آفاق نیز غفلت نورزیده و کمال نفس را همچنین منوط به معرفت حق در جلوات ملکوتی و ملکی او دانسته است. دست یابی به چنین ادراکاتی مستلزم تسلط عقل بر قوا و خواسته های جسمانی است. نفس ناطقه ی انسانی که از نظر سهروردی «نور اسفهدی» نامیده می‌شود (همو: ۱۴۷) که وظیفه و شأن آن مانند نفوس فلکی و دیگر انوار اسفهدیه، تدبیر بدن است. با این همه به علت هویت نورانی خود احکام و قوانین خاصی بر او حاکم است. بدین معنا که در نظام نورشناسی و جهان نگری نورگرایانه ی سهروردی، این قاعده ی کلی حاکم است که هر نور عالی بر نور سافل و مادون خود قهر و غلبه دارد و نور سافل نسبت به نور مافوق خود، دارای عشق و محبت است (همان: ۱۳۵). این رابطه ی متقابل قهر و محبت میان نورالانوار و جمیع ماسواء حاکم است:

پس نور عالی بر نور سافل قهر و غلبه دارد و نور سافل به سوی نور عالی شوق و عشق می‌ورزد و نورالانوار نسبت به ماسوا غالب و قاهر است. او به چیزی جز خودش عشق نمی‌ورزد و او عاشق خویش است. زیرا کمالش برای خودش ظاهر است و آن (کمال) زیباترین و کامل ترین اشیاء است و ظهور آن (کمال) برای خودش (نورالانوار) شدیدتر از هر ظهوری است و لذت هم چیزی نیست جز آگاهی و شعور به کمال حاصل از آن حیث که کمال است (همان: ۱۲۶).

بنابراین در جهان مملو از نور سهروردی نفس آدمی از آن حیث که نور است محکوم به همین احکام است. یعنی اولاً از جانب انوار مافوق خود اشراق و روشن می‌شود این دریافت نور یا اشراق شدن هم از نورهای متوسط یعنی انوار قاهره و هم مستقیماً از خود نورالانوار رخ می‌دهد، زیرا انوار مجردی عالی نمی‌تواند بین نور سافل خود و نورالانوار حجاب ایجاد کنند. چه حجاب از خواص ابعاد (اشیایی که طول و عرض و عمق دارند) و شواغل برازخ است (همان: ۱۴۰).

#### ۴- نسبت مشاهده و اشراق

اشراق همواره از جانب عالی به سافل است. زیرا شأن عالی آن است که بر مادون خود نور بتابد و سبب درخشندگی و روشنی و بلکه ایجاد آن ها شود. می توان گفت اشراق و مشاهده یک چیز است به دو اعتبار، اگر آن را به عالی نسبت دهیم اشراق و اگر به سافل منسوب کنیم، مشاهده است و این همان نسبت اشراقیه است که دو طرف نداشته بلکه یک طرفه است.

مشاهده یعنی موجودات و انوار سافله، ناظر و شاهد انوار عالی هستند (همان: ۱۳۵ و ۱۳۶). این معنا در خصوص نور اقرب یا بهمن یا جبرئیل نسبت به نورالانوار هم صادق است:

نور اقرب، نورالانوار را مشاهده می کند و برای او (نور اقرب) شروق و اشراقی از جانب نورالانوار است. نور اقرب نسبت به خود و به نورالانوار محبت دارد (اگر چه) محبت او به خودش نیز مقهور در محبت نورالانوار است (همان: ۱۳۷).

همان طور که ملاحظه می شود هر خیر و کمالی و از جمله محبت نور به خودش نیز سرانجام مستهلک و مقهور در محبت خداوند به خویش است. از نظر شیخ اشراق نفس انسان در اثر ریاضت از عالم ظلمانی و برزخی خود قطع ارتباط می کند و تدریجاً به سبب همان قاعده کلی که هر نور سافل عاشق و مشتاق نور عالی است، به سوی عالم انوار سیر می کند:

هنگامی که سرگرمی ها و شواغل بدن مرتفع گشت، نفس آگاه و عارف (به حقایق) از مشاهده ملکوت و اشراق انوار حق مسرور و ملتذ می گردد (همو: ۸۲).

ترک امیال و خواسته های جسمانی که در همه ی مکاتب عرفانی مورد نظر است؛ نزد سهروردی نیز به وسیله ی توصیه ها و آموزه های شرعی و دینی مورد تاکید قرار گرفته است. به نظر وی کسی که اهل بصیرت است؛ باید شرایط و مقدمات حضور در محضر نورالانوار را به شرح زیر مهیا سازد:

... کاهش غذا، شب زنده داری، تضرع به سوی خداوند برای تسهیل طی طریق به

سوی او، تلطیف باطن و سر به وسیله‌ی افکار لطیف، درک اشارات کائنات که معطوف به خداوند است و دوام ذکر و یاد عظمت و جمال خداوند به این امور منجر می‌شود و اخلاص در توجه به نورالانوار اصل و قرائت قرآن اصل و اساس این باب است (همو: ۲۵۷).

پس از این اعمال و ارتیاضات انوار حق بر قلب سالک ساطع و پرتوافکن و تجارب معنوی که همان ادراک لذت بخش نور اعلی است، برای سالک حادث می‌شود:

اول برقی که از حضرت ربوبیت به ارواح طلاب رسد، طوالح و لوائح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه درآید و زود برود. اوست خدایی که برق را برای بیم و امید، به شما می‌نمایاند، (رعد: ۱۲) «خوفاً من الزوال و طمعاً من الثبات» (همو: ۳۱۹).

#### ۵- مراتب مکاشفات عرفانی

طوالح و لوائح همان انوار یا برق‌هایی است که در اوایل سلوک حاصل می‌شود. سهروردی در این خصوص کاملاً متأثر از ابن سینا است. گرچه وی برای این نور یا برق نامی خاص ننهاده بود. سهروردی این انوار را خاطفه می‌نامد، یعنی نورهایی که بر قلب سالک اشراق می‌شود و دل او را می‌رباید و بدین وسیله شوق او را به عوالم نور شدت می‌بخشد:

اول چیزی که برایشان (سالکان) آشکار می‌گردد، انوار خاطفه (رباینده، گریزان) و لذیذی است که آن را طوالح و لوائح نامند و آن مانند پرتوی درخشنده است که سریع پنهان می‌شود (همو: ۱۱۴).

این متن تصریح دارد که تجارب عرفانی زودگذر و سریع الزوال است. این حالات زودگذر را شیخ اشراق به تبع صوفیه و اصحاب تجرید «وقت» می‌نامد و برخلاف ابن سینا که وقوع این حالات و اوقات را برای سالک همراه با لذت و ابتهاج می‌دانست، معتقد است که لزوماً همه‌ی اوقات چنین نیست، گاهی همراه با لذت است و گاهی که سالک را قبض حاصل آید، برای او لذت بخش نخواهد بود. بنابراین ویژگی وقت همان زودگذر

بودن آن است و اشاره به تجاری باطنی دارد که در بدایت سلوک بر قلب عارف می گذرد. معنای طوالح و لوایح همان انوار غیبی و وقوع چنین مکاشفاتی برای اصحاب بدایت است که:

هنوز قلب ایشان به آفتاب معرفت کاملاً منور و روشن نشده است. لیکن خداوند روزی دل ایشان می دهد... هر گاه آسمان دل ایشان تاریک شود. به میغ حظوظ برق کشف برایشان بدرخشد و لوامع قرب رخشنده گردد و در وقت ستر منتظر باشند (قشیری: ۱۲۰).

در اثر استمرار ریاضیات و مراقبت های سالک، حالات ناپایدار و گذران معنوی و قدسی به حالات ماندگار تبدیل می شود، شیخ اشراق چنین حالتی را «سکینه» می نامد: پس چون انوار سر به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند آن را سکینه گویند و لذتش تمام تر باشد از لذت لوایح و چون (سالک) از سکینه باز گردد و به بشریت باز آید، عظیم متندم شود بر مفارقت آن (سهروردی: ۳۲۱). به نظر شیخ اشراق دوام تجارب عرفانی، بسته به حالات روحی و نفسانی سالک، متفاوت خواهد شد و این به معنای درجه معنوی مکاشفات عارف در طول سلوک خود و نیز تفاوت تجارب عرفا با یکدیگر است. همچنین اینکه سالک پس از اشراق شدن از نور به حالت بشریت باز می آید گویای این واقعیت است که خلسه های روحانی، عارف را از خود بی خود کرده از صفات بشری - دست کم در لحظات جریان این خلسه - خلاصی و رهایی می بخشد، تجربه ی عرفانی «سکینه» از نظر سهروردی، تجربه و خلسه ای لذیذ است که مدت زمان بیشتری از لوایح می پاید. تجربه ی سکینه علاوه بر اینکه رؤیت صورت های غیبی را همراه دارد به نحوی عارف را منفعل نیز می سازد:

صاحب سکینه از جنت عالی ندهای به غایت لطیف بشنود و مخاطبان روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد چنانکه در وحی الهی است: «الا بذکر الله تطمئن القلوب». و صوری به غایت طراوات و لطایف مشاهده کند... و این مقام متوسط است از مقامات اهل محبت... و این سکینه نیز چنان است که اگر فرد (انسان) خواهد از خودش باز دارد میسرش



نگردد (همو: ۳۲۳).

وقوع این حالات چنان است که سالک، مقهور آن شده است و توان سلب آن را از خود ندارد. با این همه صفت انفعالی بودن در همه‌ی مکاشفات و در تمام مراتب سیر روحانی عارف، ثابت باقی نمی‌ماند و این نکته مهمی است که در تحقیقات کسانیه همچون ویلیام جیمز و والتر استیسی چندان بدان توجه نشده است. عارف تا زمانی که در مرتبه‌ی خاصی از قوت و استعداد روحی و باطنی و به تعبیر شیخ اشراق در بدایات تجرید به سر می‌برد، مورد هجوم انوار و دستخوش حالات و سوانح نوری قرار می‌گیرد. (همو، ۱۱۴:۷) به گونه‌ای که نه جلب و ایجاد آن حالات و نه سلب و رد آن‌ها در اختیار او نبوده و فقط منفعلانه پذیرای آن‌ها می‌گردد. اما همان طور که شیخ اشراق تصریح کرده است، پس از توغل در این سلوک معنوی و تقرب به نورالانوار، تشبه به او یافته و در درک و حصول حالات قدسی فاعل و صاحب اختیار می‌گردد<sup>۵</sup>:

پس مرد (عارف) چنان می‌گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلیٰ زند و هر گاه که خواهد و بایدهش، میسر باشد (همو: ۳۲۳). اگر بخواهیم این معنا را با زبان خاصی که در عرفان اسلامی رایج است بیان کنیم باید گفت که عارف در طول سیر و سلوک خود به علت تشبه به اسماءالله و معرفت حقیقی بدان اسمای حسنی، متحقق به آن اسماء شریفه شده که از آن جمله است اسم فاعل و مختار و مرید، لذا عارف هر گاه اراده و قصد خلع بدن کند برایش میسر خواهد شد؛ زیرا او مظهر اسم مرید حق است. ایم مقام متعلق به عارفی است که پس از توغل در ریاضت از مرتبه‌ی سکینه فراتر رفته و مشاهده‌ی انوار برای او به صورت ملکه در آمده است چنان که: اصحاب عروج نفس، مشاهده‌ی صریح و تمامی را در حالت انسلاخ شدید از بدن تجربه کرده‌اند و ایشان در این حالات یقین کردند که آنچه را که مشاهده می‌کنند، نقوش و صوری نیست که در قوای بدنیه باشد و مشاهده‌ی بصری به وسیله نور مدبر باقی است... (همو، ج: ۲، ۲۱۳).

این به معنای آن است که رؤیت در حقیقت فعل نفس یا نور مدبر است و در واقع

چشم خیالی و مثالی است که صور نورانی را مشاهده می کند. شیخ اشراق چنین مشاهدات و تجاربی را به کلی مستقل از ماده و محدودیت های مادی دانسته چنان که نعمات و اصوات غیبی که اهل مکاشفه آن را می شوند هرگز محتاج توجع هوا نیست زیرا این ها وجودات مثالی و خیالی اصوات هستند (همان: ۲۴۲).

## ۶- معنای اتحاد و فنا از نظر سهروردی

تجاریبی همچون خلع بدن و رؤیت انوار و فرشتگان و استماع نعمات غیبی و آنچه را که سهروردی سکینه می خواند تا بدان جا ارتقاء و ادامه می یابد که به فنای عارف از خویش و آگاهی خود منجر می شود:

چون از این مقام (یعنی خلع اختیاری بدن و حضور در عالم مثال و ملکوت) بگذرد چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود (به انانیت خود) باطل گردد و این را «فناى اکبر» خوانند و چون خود را فراموش کند و فراموشی را نیز فراموش کند، آن را «فناء در فناء» خوانند (همو، ج ۶: ۳۲۴).

از عبارات بعدی سهروردی معلوم می شود که مقصود او از فنا، فنای از تمام صفات بشری و بالتبع نفی هر گونه هویت برای غیر او جل جلاله است. وی این مطلب را در معنای توحید بیان می کند و هر مرتبه ای را نسبت به مرتبه ی عالی تر خود، توحید عوام می خواند اما عالی ترین مرتبه در این وادی آن است که:

... وقتی کسی، دیگری را خطاب تویی کند او را از خود جدا داشته است و اثبات اثینیت (دوگانگی) می کند و دویی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند در پیدایی حق و «لا انا الا انا» گفتند. محقق ترین ایشان گفتند اثینیت و انانیت و هویت همه اعتباراتی زاید بود بر ذات قیومیت «پس» هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند «کل شیء هالک الا وجهه» و اینان را مقام رفیع تر است (همان: ۳۲۶-۳۲۵). صفت محوری تجارب عرفانی، تجربه ی حقیقت واحد است و عبارات فوق به نحو صریح بر تجربه ی حقیقت واحد تاکید می کند، به گونه ای که در مقام شهود و مشاهده ی وجه باقی حق و نورالانوار، همه چیز و هر هویتی هالک و باطل می شود، با این همه و برخلاف

عبارت مذکور سهروردی در آثار دیگر خود از اضمحلال عارف در معروف و اتحاد او با خداوند به شدت تحاشی می‌ورزد و اگر چه گاه از اصطلاحاتی مانند فنای اکبر و فنای فنا استفاده می‌کند اما مراد نهایی او به تعبیر خودش «اتحاد عقلی و شدت قرب و اتصال» است:

اتحادی که بین انوار مجرده است اتحاد عقلی است نه جرمی... پس انوار مدبره (نفوس کاملان) هنگامی که مفارقت حاصل کرد، از شدت قرب و نزدیکی به انوار قاهره عالیه و نیز به نورالانوار و به خاطر علاقه عشقی و محبت آمیز با آن انوار، توهم می‌شود که (این نفوس) همان انوار قاهره هستند (همو، ج ۲: ۲۲۸).

همین معنا را در جای دیگری بیان کرده و سخن حلاج را بر اساس آن تفسیر می‌کند:

آنچه به عنوان اتحاد توهم می‌شود، همانا به علت شدت قرب است و حلاج نیز بدان اعتراف کرده است که «چنانم به خودت نزدیک کردی که توهم کردم تو منی» بلکه حکما و اولیاء به اتصال با عالم بالا اعتراف کرده اند و آن عبارت است از رفع حجب، پس اتحاد عقلی خواهد بود (همو، ج ۵: ۱۳۹).

باز در تمثیل عرفانی خود شهود نور حق را توسط عارف، مثل تالو نور خورشید در آینه می‌داند. بدین معنا که اگر آینه را چشم بودی هنگام رؤیت خورشید و درخشش و اشراق آن بر خود، چیزی جز نور خورشید را نمی‌دید:

اگر آینه را در برابر خورشید بدارند، صورت خورشید در او ظاهر گردد و اگر تقدیراً آینه را چشم بودی... و در خود نگریستی همه خورشید را دیدی اگر چه آهن است «انا الشمس» گفتی زیرا در خود الا آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق» یا «سبحان ما اعظم شأنی» گوید عذر او را قبول واجب باشد (همو، ج ۹: ۳۰۹).

چنان که ملاحظه می‌شود، نظر سهروردی بیشتر به وحدت شهود معطوف است. یعنی در پرتو نورالانوار، هر نوری یا چیزی نورانیت و هویت خود را می‌بازد. بنابراین نور مدبر با نورالانوار متحد نخواهد شد بلکه حداکثر چیزی که تجربه می‌کند خلسه و استغراق در

لذت حاصله از قرب به اوست:

اتصال و امتزاج و اتصال در معانی ظاهری آن‌ها، در میان غیر اجسام متصور نیست. زیرا نفوس اگر پس از مفارقت بعضی دیگر یا با واجب الوجود اتصال یابند یا با هم امتزاج پیدا کنند پس اجسام خواهند بود و این محال است... بنابراین معنای این الفاظ به اختلاس (خلسه) نفوس و استغراق آن‌ها در لذتو بهجت باز می‌گردد (همان: ۱۳۸).

مسئله معانی ظاهری اتصال و امتزاج مراد سهروردی نیست. این الفاظ دال بر ترکیب و کثرت است. در حالی که عارف، شاهد وحدت است و در اثر همین اتصال روحانی است که عارف صور گوناگون نورانی را مشاهده کرده و با آن‌ها که در واقع فرشتگان هستند به گفت و گو می‌پردازد:

هنگامی که ارباب ریاضت را علومی حاصل شد و ایشان در آن علوم به مسبب الاسباب و مبدعات مادون او با فکری لطیف، به تفکر و اندیشه پرداختند و قوایشان با تقلیل غذا، رو به ضعف نهاد آنگاه فکر ایشان با قلب و زبانشان با ذکر موافق و همراه می‌شود... پس (رویت) انوار روحانیه برای ایشان حاصل شده تا اینکه (تدریجاً) به ملکه و سکینه تبدیل می‌شود. سپس امور غیبی بر ایشان ظاهر شده و نفس با آن‌ها متصل می‌شود. آن هم اتصال روحانی و به متخیله سرایت می‌کند آن گونه که لایق و متناسب با متخیله باشد و حس مشترک آن‌ها را می‌بیند. پس اشباح روحانی را به زیباترین وجه قابل تصور رویت می‌کنند و از آن‌ها کلام دلنشین می‌شنوند و علوم را از آن‌ها اخذ می‌کنند (همو، ج ۱۰: ۲۷۱).

چنان که ملاحظه می‌شود سهروردی اصناف مکاشفات و تجارب صوری را برمی‌شمارد و به صراحت از اتحاد یا یکی شدن عارف و معروف اجتناب می‌ورزد. بنابراین آنچه او معتقد است اتصال و قرب با مبادی نورانی هستی و انوار روحانیه است.<sup>۷</sup>

## ۷- عالم خیال نزد سهروردی

از برخی عبارات شیخ اشراق چنین به نظر می‌رسد که عالم خیال خواه متصل یا منفصل که از آن به عالم مثال یاد می‌کند، دو ویژگی مهم دارد: یکی محاکات اضداد و

دیگری صورت بخشی یا نقش بندی به معانی:

چون معنی غیبی در نفس متصور شود، باشد که به زودی منظوی گردد و اثرش نماند و باشد که بر متخیله اشراق کند و از متخیله در حس مشترک افتد و صورت غیب مشاهده کرده آید، و باشد که صورتی خوب بیند که سخنی هر چه خوب تر می گوید یا ندایی شنود... و افتد که متخیله آن را رها کند و به ضد آن یا مانند او نقل کند، اگر در خواب بود به تعبیرش حاجت افتد و اگر در بیداری بود، تأویلش باید (کرد) (همو، ج ۸: ۸۰).

بنابراین خیال متصل در اینجا علاوه بر وظیفه و شأن اصلی خود که صورت بخشی به معانی غیبی است ممکن است بر آن معانی غیبی جامه و صورتی متضاد با اصل معنا پیشاند. از این رو اگر القای این معنی غیبی در خواب باشد، رویای صادقه و اگر در بیداری باشد، وحی صریح است که اولی محتاج تعبیر و دومی نیازمند تأویل است (همو، ج ۷: ۱۰۴).

می توان گفت خیال متصل نزد سهروردی محل ظهور معانی و صور غیبی است که نیازمند تعبیر یا تأویل هستند. از سوی دیگر عالم مثال یا خیال منفصل را سهروردی «اقلیم هشتم» نامیده و بر این باور است که عالم ذومقدار و جهان اندازه ها به هشت اقلیم قابل تقسیم است، و مقادر حسی، اقلیم سبعة را تشکیل می دهد اما در اقلیم ثامن جز مثل معلقه چیز دیگری نیست. در همین عالم است که حوادث عجیب و غریب مانند راه رفتن روی آب یا در هوا رخ می دهد. این ها همه از احکام اقلیم هشتم است که شهرهای جابلقا و جابلثا و هورقلیا در آن است (همو، ج ۲: ۲۵۴). از سوی دیگر هرگاه اشراقات علوی بر نفوس ادامه یابد، آنگاه این نفوس صاحب قدرت و علم شده است و ماده ی عالم به ایشان اعطا می شود. به گونه ای که قادر به تصرف در آن هستند و دعای این نفوس مصفا در عالم اعلی به اجابت می رسد. این ها همه چهره آفرینندگی و خلاقیت نفس یا قوه ی خیال عارف است که نمونه یا مثالی از «نور خلاق» است:

نور سانح از عالم اعلی است و آن اکسیر قدرت و علم است که عالم به نور (نور سانح) بخشیده است و در نفوس مجرده، مثالی از نور خداوند مستقر شده است و «نور خالق» در آن ها تمکن و استقرار می یابد (همان: ۲۵۲). سهروردی این نحو خلاقیت را به

عنوان «مقام کن» تعریف می کند:

و اخوان تجرید را مقامی است خاص که در آن قادر به ایجاد مثل هستند. (این مثل و انوار) قائم به همان صورتی هستند که آن ها اراده می کنند و آن را «مقام کن» نامند و کسی که بدین مقام نائل شود به وجود عالمی دیگر غیر از عالم برزخ (اجسام) یقین حاصل می کند (همو، ج ۲: ۲۴۳).

با این همه سهروردی از دام های خیال غفلت نورزیده و از برخی رفتارهای جاهلانه که به اسم تصوف شهرت یافته است انتقاد می کند: «در زمان ما جماعتی از جهال نقش بندی های متخیله را عنوان مکاشفه می پندارند.» (همو، ج ۵: ۱۳۶).

سهرزوری معتقد است که مراد وی توسل به داروهای روح گردان است که باعث اختلال در قوه خیال می شود.<sup>۸</sup> اما تاکیدات شیخ اشراق بر تصفیه ی نفس حاکی از آن است که خیال متصل غیر مزگی نیز می تواند باعث نقش بندی هایی غیر واقعی شود. به نظر سهروردی در عالم خیال منفصل، اشیاء در انتقالی سریع به هیئت و صورتی شبیه شیئی یا ضد آن متمثل و متصور می شوند و به همین دلیل نیازمند تعبیر یا تأویل هستند. سهروردی در این باب بیش از این تصریح نکرده است و در اینکه این امور با عقل سازگار است یا نیست سخن نگفته است، اما از اینکه او تصریح می کند اموری عجیب و غریب در اقلیم هشتم محقق است، نمی توان به سهولت به این نتیجه رسید که نزد او تحقق امور متضاد و متناقض در عالم مثال یا خیال منفصل امری ممکن و بلکه اجتناب ناپذیر است. به نظر می رسد کسی که وحدت تشکیکی هستی و سلسله مراتب نور را پذیرفته است، لزوماً با تضاد واحد و کثیر مواجه نخواهد شد و همچون سهروردی قول کسانی چون حلاج را نیز با مشرب خود تأویل می کند. سهروردی با وجود جنبه های قوی اشراقی در فلسفه اش، همچنان فیلسوف می ماند و فیلسوف بماهو فیلسوف نمی تواند به راحتی تناقض آمیز بودن تجارب عرفانی را امری ممکن بداند.

#### ۸- جمع بندی و نتیجه گیری

از نظر شیخ اشراق مکاشفه و تجربه ی عرفانی، واقعیتی از سنخ معرفت و ادراک

است. معرفتی که در حصول آن مقدمات اکتسابی یعنی علوم بحثی بدون تأثیر نبوده است. اگر چه شرط لازم آن هم نیست. متعلق این ادراکات، نور و بلکه انوار متفاوتی است که سراسر هستی را فرا گرفته و در رأس آن‌ها نورالانوار و خداوند است.

تجربه‌ی عرفانی نزد سهروردی از سنخ شهود است. یعنی ادراکی بی واسطه اما علم حضوری آن گونه که مستلزم وحدت عارف و معروف باشد، در سخن سهروردی مورد انکار قرار گرفته است، وی صریحاً سخن حلاج را به نحوه‌ی اتصال و قرب شدید روحانی تفسیر کرده است. او در تصریحات خود از «اتصال روحانی» سخن می‌گوید و استعمال الفاظی نظیر اتحاد و امتزاج را به معنای شدت قرب و استغراق در لذت وصول تلقی می‌کند. این مطلب با جهان‌نگری او که مبتنی بر تشکیک در مراتب نور است سازگار است. از این رو نمی‌توان به راحتی از آثار او به نظریه‌ی وحدت وجود راه برد. اوصافی را که او برای تجربه‌ی عرفانی قائل است می‌توان با توجه به سخنان او در فهرست زیر بیان کرد. اما پیشاپیش باید به این نکته‌ی مهم تصریح کرد که ذومراتب بودن مکاشفات عارفانه، استقصاء اوصاف را دشوار می‌سازد زیرا برخی از اوصاف تنها مربوط به مرتبه‌ی خاصی از مکاشفه است که مرتبه‌ی دیگر فاقد آن است؛ بنابراین اوصافی که خواهد آمد به گونه‌ی ای است که شامل مراتب متفاوت می‌شود. چنان که انفعال عارف دست کم نزد سهروردی ویژگی ثابت همه‌ی تجارب عرفانی نیست؛ بکه در مراتب عالی‌تر عارف در مشاهده‌ی عوالم غیب صاحب اراده و اختیار می‌شود. فهرست اوصاف مشترک تجربه‌ی عرفانی از نظر شیخ اشراق می‌تواند به شرح زیر باشد:

۱. مکاشفه و تجربه‌ی عرفانی پدیده‌ی از سنخ ادراک و آگاهی است؛
۲. متعلق چنین ادراکی، مراتب عالی عوالم هستی یعنی حقایق غیبی در عالم مثال و در نهایت نورالانوار است؛
۳. زودگذر بودن تجارب عرفانی در بدایت سلوک (برق‌های طوابع و لوایح)؛
۴. انفعال سالک در بدایات مکاشفه؛
۵. پایداری خلسات و تجارب و فعال شدن سالک در نهایت سلوک؛

## ۶. معرفت زایی.

ویژگی پنجم در واقع حالت تعالی یافته‌ی دو ویژگی سوم و چهارم است. این ویژگی باعث می‌شود که این فهرست از فهرست ذات‌گرایان متمایز شود. چنین واقعیتی در عرفان اسلامی این‌گونه تبیین می‌شود که عارف در اثر شدت معرفت و قرب به حق تشبه به اسماء و صفات او یافته است بنابراین مظهر اسماء مرید و فعال می‌شود. سهروردی درباره‌ی صفت بیان‌ناپذیری سخن صریحی ندارد و بلکه تصریح می‌کند آنچه بر قلب سالک الهام می‌شود؛ نیازمند تعبیر است. همان‌طور که وحی نیازمند تأویل است. از سویی می‌توان نحوه‌ی کثرت‌گرایی عرفانی را به سهروردی نسبت داد. زیرا او بهره‌مندی از مواجید و مکاشفات عرفانی را متعلق به قوم خاص و یا اشخاص متعلق به یک سنت دینی خاصی ندانسته است. این می‌تواند نشانه‌ی باشد که وی را ذات‌گرا بدانیم. به نظر او راه‌های متفاوتی که در میان حکمای اقالیم و سنت‌های مختلف در معرفت باطنی حق وجود دارد دارای یک هسته‌ی مشترک است و آن همان حقیقت واحده و متعالی است: حقیقت، خورشید واحدی است که به خاطر کثرت مظاهرش تکثر نمی‌یابد. شهر واحدی است که باب‌های فراوان دارد و راه‌های کثیری به آن می‌رسد (همو، ج: ۵، ۱۰۲).

از این رو سهروردی معتقد است که برخی از ملوک فارس که به آئین زرتشت بودند همچون فریدون و کیخسرو، از طریق تجرید به شهود عرفانی رسیده‌اند (همو، ج: ۴، ۹۳-۹۲). اصولاً وقتی فیلسوف با رویکرد پیشینی و بر اساس مبادی فلسفی انسان‌شناسی وارد بحث می‌شود آراء او ناظر به نوع بشر است و این بدان معنا است که در نوع بشر زمینه‌ی است که اگر در شرایط علمی و عملی خاص قرار گیرد، قادر به تجربه‌ی باطنی و مشاهده‌ی حقایقی فوق‌طبیعی می‌شود.

## یادداشت‌ها:

1. Essentialism

2. Constructivism

۳. البته ریشه‌ی بسیاری از اندیشه‌های سهروردی را در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی می‌توان در کتاب اثولوجیا فلوطین یافت که او نیز به اشتباه آن را از ارسطو دانسته است.



افلوپین می‌گوید: کسی که بتواند کالبدش را به در آورد و آن را به یک سو نهد و نیروهای دریافت‌کننده‌ی محسوسات و بداندیشی‌های جان و جنبش‌های خود را آرام گرداند و با خرد خود به جهان عقلی بالا رود، آنگاه زیبایی جهان و درخشندگی و نورانیت آنرا در می‌یابد... و ارزش هستی را بشناسد، آن هستی، فروغ همه‌ی روشنایی‌ها و نورالانوار است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱۵)

۴. «اما اصحاب السلوک فانهم جربوا فی انفسهم انواراً ملذذه غایه اللذه، و هم فی حیاتهم الدنیویه فللمبتدی نور خاطف و للمتوسط نور ثابت و للواصل نور طامس» (سهروردی، ج ۱: ۵۰۱)

۵. این معنا را نباید با مسئله «العارف یخلق بهمه مایشاء» در آمیخت، بحث خلق نیست بلکه شهود و مشاهده‌ی حقایقی الهی و غیبی است که عارف با اختیار خود و متناسب با درجه خود به آن می‌پردازد.

۶. أدنیته منک حتی توهمت انک انی.

۷. انوار روحانیه نزد سهروردی همان مراتب مختلف فرشتگان است که تدبیرکننده‌ی افلاک و کواکب و انواع موجودات هستند و یا آن‌گونه که برخی شارحین وی گفته‌اند: هر شیء را نوری و فرشته‌ای است و پیامبر<sup>(ص)</sup> فرمود: برای هر چیزی فرشته‌ای است بلکه فرمود: «با هر قطره بارانی که نازل می‌شود فرشته‌ای همراه است» (سهروردی، شرح حکمه‌الاشراق، م.م، ج ۲: ۱۵۷). فرشته‌شناسی شیخ اشراق که در تمثیلات وی نیز آشکار است، حاکی از این معناست که سالک در طی سلوک خود با فرشته دیدار دارد و مورد هدایت و راهنمایی اوست. فرشته در داستان‌های رمزی سهروردی به صورت پیر یا شیخی دانا ظاهر می‌شود. در فرشته‌شناسی او، جبرئیل همان عقل فعال مشائیان است و از او به عنوان رب و طلسم نوع انسانی و یا «پدر» یاد می‌شود که علم و اسرار بر قبالان افاضه می‌کند (سهروردی، م.م، ج ۳، هیاکل النور: ۶۹؛ م.م، ج ۴، الالواح العمادیه: ۸۸)

۸. «یرید بذلک الخیالات التی یجدونه من یاکل الحشیش» (نزهة الارواح، ج ۲: ۳۷)

## فهرست منابع

- ۱- ارسطو. (۱۳۷۸)، اثولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه فارسی، حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش.
- ۲- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ۳- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، مقدمه و تصحیح: هانری کرین، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۴- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲)، م.م، ج ۱، المشارع و المطارحات. \_\_\_\_\_
- ۵- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰)، م.م، ج ۴، الالواح العمادی ه، مقدمه و تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰)، م.م، ج ۴، کلمه التصوف \_\_\_\_\_
- ۷- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲)، م.م، ج ۳، صفیر سیمرخ، مقدمه و تصحیح: سیدحسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۸- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲)، م.م، ج ۱، التلویحات \_\_\_\_\_
- ۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲)، ج ۳، پرتو نامه. \_\_\_\_\_
- ۱۰- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲)، ج ۳، لغت موران. \_\_\_\_\_
- ۱۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲)، ج ۲، رساله فی اعتقاد الحکما. \_\_\_\_\_
- ۱۲- شهرزوری، شمس الدین محمد، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، (پاورقی حکمه الاشراق)، مقدمه و تصحیح هانری کرین، نشر پژوهشگاه، تهران ۱۳۷۲
- ۱۳- قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۱)، رساله، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۴- کرین، هانری. (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
15. katz Steven, ed. (1978), *Mysticism and philosophical Analysis*, London, Sheldon press.
16. proudfoot, Wayne. (1985), *religious Experience*, university of California.