

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۱۱۵-۱۳۰

تجارب مینوی در نظام فکری سهروردی

رضا حیدری نوری*

چکیده

حقیقت تجارب شهودی و چگونگی تحقق آنها، از جمله مسائلی است که همه افراد، فرهنگ‌ها و آیین‌ها با آن مواجه بوده و در خصوص آن دیدگاه‌هایی ابراز داشته‌اند. دو دیدگاه عمده در خصوص حقیقت چنین تجاربی مطرح شده است: نظریه ذات‌گرایی که بر انسجام این تجارب و مشترک بودن آن بین افراد و اقوام تأکید داشته و دیگری دیدگاه ساخت‌گرایی که ایده‌ها و تفکرات مکاشفه‌گر را در تکوین و شکل‌دهی تجارب پر رنگ دانسته است و لذا بین افراد و فرهنگ‌ها تفاوتی ماهوی در این تجارب وجود دارد. نظام فکری اشراقی، که با مطارحات حکیم سهروردی تنسیق شد، در این زمینه، دیدگاه خاص و ارزنده‌ای دارد. در چنین تفکری اتحاد با نور زمینه ساز مکاشفه عرفانی است و دیدگاه خاص نفس‌شناسانه این نظام در تحقق این تجارب دخیل است که با اشراق و مشاهده همراه بوده، با اتحاد و فنا پایان می‌پذیرد. گرچه در این تفکر ویژگی‌های ذوقی و اشراقی نقش اساسی دارد، ولی مجموعه ویژگی‌های تجارب مینوی از نگاه سهروردی، بیانگر نوعی ذات‌گرایی در مکاشفات عرفانی است، نه اینکه وحدت شخصی تجارب بر اساس نوع تفکر حاکم بر افراد، هر تجربه‌ای را از دیگر تجارب جدا کند؛ بلکه همه آنها دارای مشترکات و زمینه‌های واحدند. پژوهش حاضر ضمن اشاره به دیدگاه‌های مطرح در این خصوص به توضیح چستی و چگونگی تجارب مینوی از نگاه سهروردی پرداخته و به مجهولاتی در این زمینه پاسخ داده است.

واژه‌های کلیدی

سهروردی، اشراق، تجارب مینوی، اتحاد، فنا.

طرح مسأله

از جمله مسائل مهم در حوزه مباحث فلسفی و عرفانی، چیستی و چگونگی تجارب مینوی است. امکان وجود چنین تجاربی، مقدمات و لوازم آن، امکان و چگونگی انتقال آن، از مسائل مورد توجه است. دیدگاه‌ها و نظریات مختلف پیرامون این تجارب می‌تواند پیش‌زمینه اتخاذ موضعی خاص در این مورد باشد. از طرفی، فلسفه اشراق با ویژگی‌های ذوقی و اشراقی خود، دیدگاهی قابل توجه ارائه نموده است. شیخ اشراق در آثار مختلف خود به برخی ویژگی‌های تجارب عرفانی پرداخته و آنها را در میان ارباب ادیان و مذاهب دینی یکسان دانسته است؛ علی‌رغم اینکه آنها متعلق به پارادایم فکری متفاوت بوده و نظام حاکم بر فکر آنها یکسان نبوده است. با این وصف، از نظر سهروردی تجارب مینوی با تفکر خاص افراد شکل نمی‌گیرد و وجه مشترکی در بین افراد و اقوام دارد؛ گرچه سهروردی 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. گویا دیدگاه وی در این زمینه تداعی کننده اعتقاد وی به ذات-گرایی است، در نوشتار پیش‌رو، این مسأله در حد وسع مقاله بیان شده و علاوه بر اشاره به ملاک کشف حقیقت در مکاتب مختلف و نظام فلسفی سهروردی به دیدگاه ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی، با بیان چیستی و چگونگی این تجارب و نیز چگونگی هماهنگی تجارب عرفانی در نظام فکری اشراقی با نظریه ذات‌گرایی، مبرهن گردیده است.

راهیابی به حقیقت در پرتو حکمت

کشف حقایق با مدد عقل انسان‌ها صورت پذیرفته و حکیمان در دو مکتب مشاء و اشراق در این باور مشترکند، اما سهروردی علاوه بر استمداد از عقل، خمیر مایه حکمت را، کشف و شهود و تلطیف سر و صفای باطن می‌داند. مکتب اشراق حاوی تعالیم برگرفته از حکمت صوفیه و حکمت هرمسی و فلسفه فیثاغورسی، افلاطونی و ارسطویی و ترکیب آنها با عناصر دیگر است. سهروردی خود را احیاء کننده «حکمت عتیقه» یا «حکمت خالده» می‌داند (نصر، ۱۳۷۱: ۷۱). تفاوت مفهوم حکمت از نظر شیخ اشراق با فلاسفه دیگر، آن است که حکمت اشراقی دارای منبع قدسی است که خمیره‌ای ازلی نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۹۴).

به نظر وی در حکمت اشراقی که بارقه‌ای نورانی و سکینه ثابت الهی است، باید جویندگان این حکمت، کوشش دائم، ارتباط معنوی، طلب صادقانه به همراه مرشد و راهنما را، سرلوحه سلوک خویش قرار دهند و برای وصول به مقام حکمت اشراق، کسب تجربه مینوی و تصفیه باطن را، علاوه بر طلب و کوشش و هدایت مرشد و راهنمای کامل، نصب العین خویش سازند (همان: ۴۳۳).

سهروردی وارثان حکمت فیثاغورسیان را، ذالنون مصری و ابوسهل شوشتری و پیروان آنها می‌داند و نیز بایزید بسطامی، منصور حلّاج، شیخ ابوالحسن خرقانی و اتباع آنها را وارثان خمیره حکیمان فارس می‌داند که آنها را خسروانین نامیده است (نصر، ۱۳۷۱: ۷۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۰۳).

سهروردی خمیره ازلی را حقیقت علم دانسته که در سرشت پاک آدمی نهفته است و مانند خورشید از مشرق حقیقت می‌تابد و این باور، مرتبط با نام

رویکردی پیشینی به انسان شناسی، نفس شناسی، جهان بینی فلسفی- اشراقی، مورد تحقیق قرار داده است.

حقیقت تجارب مینوی و کشف باطنی

در اینکه تجارب مینوی از چه سنخ حقایقی است و شخص تجربه گر، چه واقعیاتی را مشاهده و آنها را چگونه یافته و چگونه منتقل می کند، آراء و نظریات مختلفی بیان شده است و سخن نهایی را روان شناسان دین که به جامعیت، اطراف مسأله را کاویده اند، باید ابراز کنند (ملکیان ۱۳۸۱: ۲۱۷؛ پراد فوت ۱۳۷۷: ۱۹۰) ولی در این مورد، دو نظریه، گویای چستی این تجارب می باشد:

الف) ذات گرایی (Essentialism): در این دیدگاه تجارب مینوی از خمیرمایه مشترکی در میان همه افراد، اقوام، فرهنگها و مکاتب برخوردارند و گویا مکاشفات از ذات و حقیقت واحد و مشترکی بهره مند بوده، در همه موارد چنین حقیقتی یافت می شود؛ که براساس آن، اوصاف مشترکی در تجارب عرفانی در روزگاران مختلف و اعصار و قرون متفاوت و در مکاتب و سنت های دینی وجود دارد و مکاشفات اهل عرفان از حقیقت و ذات یکسانی برخوردارند، بویژه در اینکه تجاربی وحدانی و یکتا بین هستند (استیس، ۱۳۷۵: ۱۳۴-۱۳۶؛ Schleier, 1928: 208).

ب) ساخت گرایی (Constructivism): این نظریه بر آن است که مکاشفات در هر مورد از ساخت و حقیقتی منحاز و مستقل برخوردارند؛ به این معنا که هر فردی تأملات و تفکرات و فرهنگ فکری اش پدیدآورنده ساختاری خاص در حوزه مکاشفه دینی اوست که براساس آن، این اوصاف مشترک

گذاری این حکمت به نام «اشراق» به معنی نوردهی و «مشرق» به معنای شرق و خاور است و هر دو از ریشه «شرق» به معنی طلوع خورشید مشتق شده اند (مسعود ۱۳۷۶: ۱۶۵).

سهروردی با عنایت به اینکه حکیم متوغل را خلیفه خدا می داند و به حکمت ذوقی، در نظام فلسفی اشراقی سخت معتقد است، اما از حکمت بحثی نیز غفلت ندارد و آن را با اهمیت می داند و به همین جهت، می توان گفت که اگر چه مقدمات این حکمت، بحث و استدلال نیز هست، اما در حکمت اشراق، حقیقت، الهامی و تجربه گرایانه است (رج: سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۷).

اشراق و شهود باطنی در حکمت سینایی

گرچه مبنای فلسفه سینایی متکی بر اشراق نیست و سهروردی نیز ابن سینا را در این مورد موفق نمی داند و او را از «اصل مشرقی» که در نزد حکمای خسروانی ظاهر شده، بی اطلاع می داند (کربن، ۱۳۷۳: ۲۹۰)، اما در خصوص برخی از آثار ابن سینا و تمثیلات عرفانی او مانند داستان غربت غربی و حی بن یقظان و سلامان و ايسال، او را بی نصیب از حکمت اشراقی نمی داند، با این وصف، وی را کامل ندانسته و به همین جهت داستان غربت غربی را از جایی آغاز می کند که حی بن یقظان به پایان رسانده است.

سهروردی نظریات خود را در خصوص کشف و شهود در کتاب حکمة الاشراق، حاصل تجارب و مواجهه قدسی و عرفانی خویش می داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹) و در این خصوص از آراء و نظریات عرفا و صوفیان استفاده نموده و او کشف و شهود را با

تجارب مینوی از نگاه سهروردی است و توضیح مطلب این حقیقت را مبرهن می‌کند.

اتحاد با نور اسفهدی، مقدمه مکاشفه عرفانی

نظام فلسفی اشراقی سهروردی با آموزه‌های صوفیانه، بویژه عرفان علمی، هماهنگی و مشابهت کامل دارد و از نظر شیخ اشراق، تأله، شرط اصلی دستیابی به حکمت است.

به 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، بسان آهن که چون تفته شود و آتش در آن اثر کند، خود بسان آتش گردد، روشنی بخشد و بسوزاند. همین‌طور نفس انسانی نیز که جوهر قدسی است، آنگاه که به (عالم) نور متصل می‌گردد و لباس اشراق می‌پوشد، خود فاعل و مؤثر می‌شود و به هر چه اشاره کند، تحقق می‌پذیرد (سهروردی، ص ۵۰۳) و سهروردی این مقام را مقام «کن» نامیده است که سالک می‌تواند مثل قائم به ذات را ایجاد کند و به هر صورتی که می‌خواهد آن را آشکار سازد و این همان مقام سالکان کامل و اخوان تجرید است و می‌گوید: «و لان التجرید مقام خاصّ فیه یقصدون علی ایجاد مثل قائمه علی ایّ صوره ارادوا و ذلک هو ما یسمی مقام «کن» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۴۲).

شیخ اشراق، معرفت نفس را کلید ورود به مرحله حکمت الهیه دانسته و این معرفت را «فقه الانوار» نامیده است (همان، ۳). این همان وجه تمایزی است که بین آراء او و حکمت مشاء وجود دارد. البته، ریشه بسیاری از اندیشه‌های سهروردی را در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، می‌توان در کتاب «تولوجیا» ی

مکاشفات، فقط ظاهر قضیه است و زمینه‌های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی اهل عرفان و انتظارات مختلف آنها، در شکل دهی به تجربه عارف، نقش اساسی دارند (Katz, 1978: 65).

چنین دیدگاهی، مکاشفات و تجارب عرفانی را معلول زمینه‌ها دانسته، به آن نقش مکون و ایجاد می‌دهد (Proudfoot, 1985: 123) و بنابراین، تجارب عرفانی ساخته زمینه ذهنی عارف است که برگرفته از اعتقادات اوست و بر ذات مشترک بین آنها دلالت ندارد.

پاسخ به چیستی ماهیت کشف و شهود، به شناخت ابعاد هستی و معرفت‌شناسی مکاشفات عرفانی بستگی دارد؛ چنانچه با نظر ذات‌گرایان همراه شویم و آنها را از نظر اخلاقی صادق بدانیم، می‌توانیم مکاشفات عرفا را، به عنوان شاهدهی برای برخی گزاره‌های دینی تلقی کنیم.

در پژوهش حاضر، براساس تعالیم شیخ اشراق نسبت به این مسأله مهم عطف توجه شده و چیستی، حقیقت و معیارهای تجارب مینوی از نگاه تفکر اشراقی سهروردی به تصویر کشیده شده است.

آنچه در این نوشتار می‌آید، گویای آن است که از نگاه سهروردی، مکاشفات عرفانی، در بین اهل سلوک که دارای سنت‌ها و آیین‌های متفاوت بوده‌اند، اوصاف و وجوه مشترکی دارند و به همین جهت، سهروردی دارای دیدگاهی است که به نظریه ذات‌گرایان نزدیکتر است. بنابراین، ادامه مقاله این جهت را بخوبی روشن می‌کند که از نظر سهروردی تجارب مینوی علی‌رغم اینکه بین افراد و مکاتب مختلف رخ می‌دهد، ولی به یک شیوه و دارای مشترکات واحد است و این معنا بیانگر ذات‌گرایی در

شگفتی‌های ملکوت و ملک حق تعالی است و از آن جهت که (جوهر عاقل یا نفس ناطقه) با بدن علاقه‌ای دارد، (کمال انسان) آن است که بر قوای بدنی استیلا یابد و آنها بر او (جوهر عقل) مسلط شوند (تا بدین وسیله) شهوت، غضب و فکر او در تدبیر حیات، به نحو معتدل و رای صحیح باشد» (همان، ۸۲).

سهروردی در عین اینکه بر نفس شناسی و عرفان انفسی تکیه دارد، در بیان فوق مشخص می‌شود که بر سیر آفاق نیز توجه دارد و کمال نفس را در گروه معرفت حق، در جلوات ملکی و ملکوتی او دانسته، که دست یابی به آن، مستلزم تسلط عقل بر قوا و خواسته‌های جسمانی است.

نفس ناطقه (نوراسفهد) که مدبر بدن است، به سبب هویت نورانی خود، احکام خاصی بر آن حاکم است؛ بدین معنی که هر نور الی بر نور سافل مادون خود قهر و غلبه دارد و نور سافل نسبت به نور مافوق خود، دارای عشق و محبت است (همان، ۱۳۵). و این رابطه قهر و محبت است که بین نورالانوار و جمیع ماسوا جریان دارد.

سهروردی می‌گوید: نور عالی بر نور سافل قهر و غلبه دارد و نور سافل به سوی نور عالی 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 زیباترین و کاملترین اشیاست و ظهور آن برای خودش، شدیدتر از هر ظهوری است و لذت هم، چیزی نیست، جز آگاهی و شعور به کمال حاصل، از آن جهت که کمال است (همان، ۱۲۶).

فلوطين يافت که وی به اشتباه آن را از ارسطو می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۷: ۱۱۵).

پاسخ به این سوال‌ها قابل اهمیت است که نور و درک آن چه نسبت و ربطی با تجربه عرفانی دارد؟ و ویژگی‌های مکاشفات عرفانی و تجربه‌های نورانی چیست؟ و سهروردی در خصوص معتقدات ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان چه دیدگاهی دارد؟ البته، با اینکه کاربرد اصطلاح تجربه عرفانی، در بین عرفا و حکمای مسلمان مرسوم نبوده است، سهروردی واژه «تجربه» را به معنی مکاشفه عرفانی به کار برده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۰۱).

نفس شناسی اشراقی و تجارب عرفانی

سهروردی براساس نفس‌شناختی خود در کتاب *المشارع والمطارحات*، در خصوص لذت حکمای متأله سالک، شرط لذت را، ادراک کمال، و شرط الم و درد را، ادراک امر منافر و ناملایم با نفس می‌داند و می‌گوید: بدان که لذت، همان ادراک کمال درک شده و خیری است که به مدرک می‌رسد، هنگامی که ضدی یا شاغلی برای آن نباشد، و رنج و الم، همان ادراک آفت درک شده است که به مدرک می‌رسد و هر یک از مشاعر را، لذت و المی برحسب خود است و لذت، چیزی جز شعور به کمال حاصل، از آن حیث که کمال است، نیست، پس کسی که از حصول کمال، غافل است، لذت نمی‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۸۲ و ۱۳۶).

سهروردی، اصحاب سلوک را در عالم، انسان‌هایی می‌داند که بر اثر وصول به انوار و دستیابی به کمال، در نهایت لذت به سر می‌برند. او می‌گوید: «کمال جوهر عاقل ما، انتقاش به حقایق و معرفت حق و

از نگاه سهروردی، نفس انسان، به دلیل نور بودن، مشمول همین قاعده است که اولاً از جانب انوار ماقبل خود نورانی می‌شود که این روشنی، هم از جهت انوار واسطه؛ یعنی انوار قاهره و هم از طرف نورالانوار انجام می‌شود، زیرا انوار مجردة عالیہ نمی‌توانند بین نور سافل خود و نورالانوار، مانع و حجاب ایجاد کنند و سبب آن این است که حجاب، از خواص ابعاد و شواغل برازخ است (همان، ۱۴۰).

اشراق و مشاهده و نقش آنها در کسب تجربه

از منظر سهروردی، اشراق، تابش نوراز عالی به سافل و مشاهده؛ یعنی، موجودات و انوار سافله، شاهد انوار عالیہ باشند (همان، ۱۳۵ و ۱۳۶). او معتقد است که نفس انسان در اثر ریاضت، از عالم ظلمانی و برزخی جدا می‌شود و به علت اینکه عاشق و مشتاق وصول به نور عالی است، به سوی آن سیر می‌کند و از مشاهده ملکوت و اشراق نورالانوار مسرور و ملتذ می‌شود (همان، ۸۲).

سهروردی اهل سلوک عرفانی را، اهل مشاهده عالم مثل می‌داند که مشاهدات آنها برای اهل معرفت، حجیت دارد. همچنانکه در رصدخانه، رصد افراد سابق، قابل اطمینان و یقین است، او مشاهدات حکمایی مانند افلاطون، سقراط، هرمس و حکمای پهلوی و هندی را دارای حجیت و قابل اطمینان می‌شمارد و می‌گوید: «الانوارالقاهره و کون مبدع الكل نوراً و ذوات الاصنام من الانوار القاهره، شاهد هم المجردون بانسلاخهم عن هیا کلهم مراراً کثیراً، ثم طلبوا الحجة علیها لغيرهم، و لم یکن ذو مشاهده و مجرد الاً اعترف بهذا الامر، و اکثر اشارات الانبیاء و اساطین الحکمه الی هذا. و افلاطون و من لم

یصدق بهذا و لم یقنعه الحجة، فعلیه بالریاضات و خدمه اصحاب المشاهده. فعی یقع له خطفه یری النور الساطع فی عالم الجبروت و یری الذوات الملکوتیه والانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون و الاضواء المینویه ینابیع الخره والرأی التی اخبر عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصدیق کیخسروالمبارک الیها، فشاهدها، و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۵ و ۱۵۶).

«کسانی که با خلع بدن تجرد یافته‌اند، انوار قاهره و نور بودن مبدع کل و انوار قاهره‌ای را که صاحبان اصنام باشند، بارها مشاهده کرده‌اند، پس برای غیر خود به دنبال برهان گشته‌اند. هیچ کس از اهل مشاهده و تجرد نیست، مگر اینکه به این مطلب اعتراف داشته و بیشترین اشارات انبیاء و اساطین حکمت به همین بوده است و افلاطون و قبل از او سقراط و کسانی که قبل از او بوده‌اند همه بر همین باورند و بیشتر آنها تصریح کرده‌اند که در عالم نور، به مشاهده مثل پرداخته‌اند و افلاطون در مورد خود حکایت می‌کند که او ظلمات تن را خلع نموده و مثل را مشاهده کرده است و حکمای فرس و هند نیز بر همین عقیده بوده‌اند. هنگامی که رصد یک یا دو نفر در امور فلکی اعتبار داشته باشد، چگونه سخن استوانه‌های حکمت و نبوت، بر چیزی که آنرا هنگام رصد روحانی خود مشاهده کرده‌اند، قابل اعتبار نباشد؟ نگارنده هم «اگر برهان پرودگارش را مشاهده نمی‌کرد» (همان، ۱۳۷۲: ۲۳۳)، در انکار این اشیا به حمایت شدید از طریقه مشاء باقی می‌ماند و به آن گرایش داشته، اصرار می‌نمود.

حال اگر کسی این سخن را تصدیق نکند و برهان، او را قانع نکند، بر او باد که با رضایت شرعی

باطن و استمرار ذکر و یاد عظمت و جمال خداوند و اخلاص در توجه به نور الانوار و قرائت قرآن را، اصل و اساس این موضوع می‌داند (همان، ۲۵۷).

تجارب مینوی و مراتب کشف باطنی

سهروردی تابش انوار حق بر قلب سالک را، پس از انجام اعمال و ریاضیات می‌داند و می‌گوید: «اول برقی که از حضرت ربوبیت به ارواح طلباب رسد، طوالح و لویح 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 در آید و زود برود» اوست خدایی که برق را برای بیم و امید، به شما می‌نمایاند (رعد/۱۲).

«خوفاً من الزوال و طعماً من الثبات» (همان، ۳۱۹) از نظر سهروردی، سالکان به سه گروه تقسیم می‌شوند که عبارتند از: مبتدی، متوسط و فاضل.

سالک مبتدی، از «نور خاطف» برخوردار است و سالک متوسط، از «نور ثابت» بهره مند می‌شود و سالک فاضل، از «نور طامس» بهره می‌برد و کسانی که لذت روحانی این انوار را منکر می‌شوند، مانند انسان های عینی هستند که از لذت جماع بی‌خبرند.

سهروردی حالات زود گذر را در تجارب عرفانی، «وقت» نامیده است، که گاهی سالک را با لذت همراه می‌کند و گاهی او را به حالت قبض می‌رساند و این همان حالتی است که در ابتدای سلوک، به قلب عارف خطور می‌کند و آنها کسانی هستند که: «هنوز قلب ایشان به آفتاب معرفت کاملاً روشن نشده است، لیکن خداوند روزی دل ایشان می‌دهد... هرگاه آسمان دل ایشان تاریک شود، به میغ حظوظ، برق

و خدمت به اصحاب شهود پردازد، تا سایه نوری از آن سو بدرخشد و نور ساطع را در عالم جبروت مشاهده نماید و ذوات ملکوتی و انواری را که هر مس و افلاطون دیدند و انوار مینوی و سرچشمه‌های فر و رویاهایی را که زردشت از آنها خبر داده و نیز خلسه پادشاه راستگو، کیخسرو مبارک بر آنها افتاد و آنها را مشاهده کرد، شهود کند، البته همه حکمای فرس هم همین عقیده را دارند».

سهروردی معتقد است که اثبات مثل، نیازمند دلیل نیست و مشاهدات اهل سلوک می‌تواند دلیل آن باشد و او برای مدعای خود مبنی بر اینکه اثبات عالم مثل نیازمند اقامه برهان نیست، سه دلیل می‌آورد:

۱- دلیل اول، قاعده امکان اشرف است که هر امر اشرفی، باید پیش از احسن تحقق یابد و عالم مثل، که اشرف بر عالم ماده است، حتماً قبل از ماده محقق شده است.

۲- دلیل دوم، نظم ثابت و دائمی در انواع است، مانند اینکه انسان از انسان، گندم، از گندم ایجاد می‌شود و حفظ انواع در آنها به نوع جوهری مجرد و ارباب انواع باز می‌گردد.

۳- دلیل سوم اینکه، روح و اعضا، دائم در حال سیلان و تغییرند و با تبدل محل، قوای حلول کرده در آنها نیز متبدل می‌شوند، و مزاج نباتی نمی‌تواند حافظ قوای نباتی حال در روح و اعضا باشد و این قوا در محل مادی نیستند و نیز نظم دقیق در نباتات، از قوای منطبع فاقد شعور صادر نمی‌شود و این نظم، حاکی از وجود عقل مجردی است که همان رب النوع است.

سهروردی مشاهده را در سایه ترک شهوات جسمانی و عمل به توصیه های دینی و شرعی می‌داند و کاهش غذا و شب زنده داری و تلطیف

اگر فرد خواهد از خودش باز دارد میسرش نگردد
(همان، ۳۲۳).

البته، شیخ اشراق موضوع شنیدن ندهای دل انگیز
را در این حالت، «تموج هوا» نمی‌داند و آن را از
اصوات جهان محسوس نمی‌شمارد، زیرا اگر این‌گونه
اصوات در عالم محسوس طنین افکنده باشد، باید هر
کس که از شنوایی سالم برخوردار باشد، آن را بشنود،
در حالی که این اصوات، فقط برای اهل کشف و
شهود، قابل شنیدن است.

آنچه حکیم سبزواری در خصوص حضرت
موسی (ع) که از درخت صدایی می‌شنید، آورده
است، گویای همین موضوع است که:

موسی نیست که دعوی انالحق شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست و گرنه اسرار
برش از عالم معنی خبری نیست که نیست
(سبزواری، دیوان اسرار، ص ۱۱۷)

سهروردی این‌گونه اصوات را مخصوص عالم
مثال و جهان افلاک مثالی به حساب آورده که آن‌را
عالم «هور قلیا» نامیده است، سخن او این‌گونه است:
«و ما یسمع المکاشفون من الاصوات الهائله لا یجوز
ان یقال انه لتموج الهواء فی دماغ ... بل هو مثال
الصوت و هو صوت. فیجوز فی الافلاک اصوات و
نغمات غیر مشروطه بالهواء والمصاکه ولا یتصور ان
یکون شوق مثل شوقها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲:
۲۴۲).

شیخ اشراق، در کتاب *المطارحات* خود اشاره دارد
که در هر ملت و مذهبی، سالکان راه حق، این‌گونه
اصوات را شنیده‌اند و از آنها اطلاع داشته‌اند،
همان‌گونه که برخی از حکمای اسلامی در مورد

کشف بر ایشان بدرخشد و لوامع قرب، درخشنده
گردد و در وقت سترمنتظر باشد (قشیری، ص ۱۲۰).

چنانچه ریاضت‌ها و مراقبت‌های سالک ادامه یابد،
حالات معنوی و قدسی او پایدار می‌ماند و چنین
حالتی «سکینه» نامیده شده است.

سهروردی در کتاب *صمیر سیمرغ* خود، در این
خصوص آورده است که: «این سکینه نیز چنین شود
که اگر مرد خواهد از خودش بازدارد میسرش نشود،
پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد، قالب
رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق
اعلی زند و هرگاه که خواهد و بایدهش، میسر گردد،
پس هرگاه که نظر بر ذات خود کند مبتهج گردد که
سواطع انوار حق بر خود بیند و این هنوز نقص
است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۲۴).

سهروردی زمان حالت «سکینه» را طولانی، و
لذت آن را تمامتر می‌داند و با اشاره به آیات قرآن
کریم می‌گوید: «و کسی را که سکینه حاصل شود، او
را از اخبار خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل
آید و فراستش تمام گردد» (همان، ۱۳۷۲ ج ۳: ۳۲۲).
وی بازگشت از این حالت را، موجب ندامت سالک
دانسته است و بازگشت به حالت بشری، نشان
می‌دهد که سالک، در حالت سکینه، از خلسه‌ای
روحانی لذت می‌برد و به رؤیت صورت‌های غیبی
نایل گردیده به حالت انفعال می‌رسد:

«صاحب سکینه از جنت عالی، ندهای بغایت
لطیف بشنود و مخاطبان روحانیت بدو رسد و مطمئن
گردد، چنانکه در وحی الهی است: «الا بذکر الله
تطمئن القلوب» (رعد/۲۸)، و صوری بغایت طراوت
و لطایف مشاهده کند ... و این مقام متوسط است از
مقامات اهل محبت... و این سکینه نیز چنان است که

این‌گونه رابطه ادراکات برزخی انسان‌ها، با ادراکات حسی آنها، از نوع رابطه عالی با دانی است و این حالات، ریشه در ذات انسان‌ها دارد و در سایه عقل است که شرافت علیت به تمام کمالات مادون خود دارد.

سهروردی این‌گونه انسان‌ها را، انسان‌های متوسط برزخی می‌داند که از نوعی تجرد برزخی بهره مند شده‌اند و در جهانی فراتر از عالم محسوس؛ یعنی در جهان مثال به سر می‌برند.

شیخ اشراق سالک معنوی را پس از توغل در سلوک روحانی و تقرب به نور الانوار، در مقام تشبّه به او دانسته است؛ به گونه‌ای که در درک و حصول حالات قدسی، فاعل و صاحب اختیار می‌شود، البته نه به این معنی که «العارف یخلق بهمتّه ما یشاء»، زیرا در اینجا بحث خلق نیست، بلکه مشاهده حقایق غیبی است که عارف با اختیار خود به آن می‌پردازد و به اسماء الله تشبّه یافته و متحقّق به اسماء شریفه حق می‌شود که اسامی فاعل، مختار و مرید، از جمله آن اسماء مبارکه است و چنانچه در ریاضت توغل ورزیده، از مرتبه سکینه فراتر رود، مشاهده انوار برای او به صورت ملکه در می‌آید؛ چنانکه: (اصحاب عروج نفس، مشاهده 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 مشاهده بصری به وسیله نور مدبّر باقی است (همان، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۱۳).

فیثاغورس حکیم آورده‌اند که او با قدرت روحانی خویش، به عالم علوی راه یافته و نعمات افلاک و صدای حرکت ستارگان را با گوش جان شنیده و پس از اینکه حالت عروج او پایان یافته و به کالبد عنصری خود باز گشته است، نغماتی را که شنیده بود، مرتب نموده و به ترتیب علم موسیقی پرداخته است.

به نظر سهروردی، افلاک مانند انسان دارای نفوس ناطقه هستند و سامعه آنها، نیازمند گوش و باصراً آنها نیازمند چشم و شامه آنها نیازمند قوه بویایی معمولی نیست و این حواس، محتاج وسائل و ابزار ظاهری در عالم افلاک و هور قلیا نیستند و در این مورد از قاعده «امکان اشرف» استفاده نموده است (سهروردی، همان: ۲۴۲).

آنچه از محتوای نظر سهروردی در این باب بر می‌آید، این است که گاهی انسان‌ها، با رکود قوای حسی خود می‌شنوند و می‌بینند و می‌بویند و می‌چشند و این، از تجربه‌های اهل سلوک به شمار می‌رود.

روایاتی منقول از پیامبر (ص) از این قبیل است که فرمود: «أنتی لأجد نفس الرّحمن من جانب الیمن» که حاکی از بوییدن است و اشاره به اوّس قرن دارد و فرمود: «أبیت عند ربّی یطعمنی و یسقینی» که به مفهوم خوراندن و چشاندن در عالم دیگر اشاره دارد و در خصوص رؤیت نیز فرمود: «زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها» که موضوع رؤیت را در عالم ماورای جهان محسوس تبیین می‌کند و در خصوص لمس، نیز فرمود: «وضع الله بکتفی یده فاحسّ بردها بین ثدیتی» که اشاره به معراج دارد که خداوند دست بر شانه‌اش نهاد و او بین پستان‌های خود احساس سردی کرد.

اتحاد و فنا در فلسفه اشراق

سهروردی، عارف سالک را پس از حالت سکینه، در مقام «فنا» قرار می‌دهد و در کتاب صفیر سیمرخ می‌گوید: «چون توغل کند از این مقام بگذرد، چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش بخودی خود باطل گردد و این را «فناء اکبر» خوانند و چون خود را فراموش کند و فراموشی را نیز فراموش کند، آنرا «فنا در فنا» خوانند و مادام که مرد به معرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آن را نیز از جمله شرک خفی گیرند، بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند و هر کس به معرفت شاد شود و به معروف نیز، همچنان است که مقصد دو ساخته است؛ مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد، آن حالت «طمس» است و مقام «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرَّحْمَنُ ۲۷ و ۲۶) (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۲۴).

سهروردی، در این مرحله سالک را فراموش کننده خویش و نافی هر گونه هویت برای غیر خدا می‌داند، که همان تجربه حقیقت واحد و مقام توحید است. او این مقام را به معنی اتحاد عارف در معروف ندانسته، بلکه آن را «اتحاد عقلی» و شدت قرب و اتصال می‌شمارد و نزدیکی را به گونه‌ای تعبیر می‌کند که در مقام شهود نور الانوار، هر هویت غیر او باطل و نابود است و این همان مقامی است که در اعترافات حلّاج بدان اشاره شده که: «چنانم به خودت نزدیک کردی که توهم کردم تو منی» و حکیمان و اولیا از آن به عنوان اتحاد عقلی یاد کرده‌اند.

شیخ اشراق، چگونگی مشاهده انوار را توسط سالک متأله، در کتاب‌های حکمة الاشراق و المشارع

و المطارحات، بدین گونه بیان می‌کند که اتحاد در عالم مفارقات، مانند اتحاد مادیات نیست و به معنی اتصال و امتزاج نبوده و به بطلان هویت نفس نمی‌انجامد و به مفهوم حلول که موجب نقص خواهد شد، نیست و فقط اتحاد، نوعی «التفات» ادراکی و استغراق علمی نسبت به مبادی عالی است.

او در کتاب التلویحات نیز، مشاهده نور برای سالکان، را به معنی اتصال نفس آنها به مبدأ نور و به مفهوم اتحاد ندانسته و می‌گوید: «لا یُتحد شیئان فانهما إن بقیا فهما اثنان، أولم یبق احدهما أوکلاهما فلا اتحاد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۰).

شیخ اشراق برای بیان موضوع، به تمثیل متوسل شده و چنین گفته است: «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، «أنا الشمس» گفتی، زیرا در خود آلا آفتاب ندیدی. اگر «أنا الحق» یا «سبحان ما اعظم شأنی» گوید، عذر او را قبول واجب باشد (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۳۰۹).

سلمان ساوجی از جمله ادیبانی است که به این موضوع توجه داشته و چنین سروده است:

ای آنکه تو طالب خدایی، بخوداً
از خود بطلب، کز تو خدا نیست جدا
اول بخوداً، چون بخودایی، بخدا
اقرار نمایی به خدایی خدا
(سلمان ساوجی، ۱۳۶۷: ۹۷)

سهروردی، اتصال و امتزاج را در غیر اجسام نمی‌پذیرد و عقیده دارد که نفوس، پس از مفارقت، چنانچه با نور الانوار اتصال و امتزاج یابند، لازم است که جسم باشند و این محال است و اتصال و امتزاج،

وجود دارد که در آن حقایق، به صورت کلی دریافت نمی‌شود، بلکه آنان را با قلب و جان، به طور جزئی و متشخص می‌یابد.

آنچه در تعبیر دینی، در خصوص وجود چشم و گوش، در قلب آمده است و یا تعبیر عرفانی که در اشعار و ادبیات، حاکی از ندای هاتف غیبی است، مبتنی بر همین شهود قلبی است، البته، شنیدن با گوش معمول نیست، زیرا که دیگران نمی‌شنوند.

آنچه را سهروردی به عنوان عالم مثال و عالم عقل بیان می‌کند، از انواع شهود قلبی است، که فراتر از شهود عقلی است. وصول به مقام شهود قلبی، بر اثر ریاضت و زدودن زنگار قلب و تلطیف روح و صفای باطن حاصل می‌شود و در نتیجه، حقایقی را آشکار می‌سازد که دیگران قادر به دیدن آنها نیستند.

در شهود قلبی، قوه برتر قلب، خود را در عقل، ساری و جاری می‌کند و عقل، به نور قلب منور می‌شود و در این هنگام «عقل منور» یا «عقل قلبی»، ایجاد می‌شود و عقل، به تبع قلب، امور را درک می‌کند و عقل نیز بر آن شهودات صحه می‌گذارد و به آنها گواهی می‌دهد، همان‌گونه که قیصری در شرح *فصوص الحکم* می‌گوید: «القلب اذا تنور بالانوار الالهی، یتنور العقل ایضاً بنوره، و یتبع العقل ایضاً بنوره، لأنه لا قوه من قواه، فیدرک الحقایق بالتبعیه ادراکاً مجرداً من التصرف فیها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰).

در این خصوص می‌توان به سخن ابن ترکه نیز اشاره نمود، که گفته است: «أنا لا نسلّم أنّ العقل لا یدرک تلك المکاشفات و المدركات التي فی الطور

دلیل بر کثرت دارد، در حالی که عارف سالک، در مرحله شهود، شاهد وحدت است.

سالکان اهل معرفت، در خصوص اتحاد، به تمثیل‌هایی اشاره نموده‌اند: برخی، اتحاد را مانند اتصال قطره به دریا و محکوم شدن به احکام دریا دانسته و برخی دیگر، اتحاد را مانند محو شدن نور ستارگان در برابر خورشید، توصیف نموده‌اند.

از نگاه شیخ اشراق، اتحاد و یکی شدن عارف و معروف، به معنی قرب نسبت به انوار روحانیه است که در نزد او، همان مراتب مختلف فرشتگان است که تدبیر کننده افلاک و کواکب و انواع موجوداتند، و یا آن‌گونه که برخی شارحان آثارش گفته‌اند: «هر شیء را نوری و فرشته‌ای است و پیامبر (ص) فرمود: برای هر چیزی فرشته‌ای است؛ بلکه فرمود: با هر قطره باران که نازل می‌شود، فرشته‌ای همراه است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۷). البته، فرشته شناسی سهروردی که در تمثیلات وی آمده است، حاکی از آن است که سالک در مسیر خویش، با فرشته دیدار دارد و به وسیله او هدایت می‌شود و فرشته در داستان‌های رمزی او، به شکل پیر یا شیخی دانا ظاهر می‌شود.

در فرهنگ واژه‌ای او، فرشته همان جبرئیل یا عقل فعال مشائیان است و از او به عنوان طلسم یاد می‌شود که علم و اسرار بر اهلش افاضه می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۹ و ج ۴: ۸۸).

شهود قلبی

یکی از گونه‌های شهود که مبنای کار سهروردی است، شهود قلبی است. حکما معتقدند که قوه دیگری به نام «قلب» در ورای قوه عقل انسان‌ها

الاعلی الذی هو فوق العقل اصلاً، نعم ان من الأشياء الخفیة ما لا یصل الیه العقل بذاته، بل انما یصل الیه باستعانة قوه اخرى هی اشرف منه» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۴۸).

ابن ترکه در این بیان، عقل را در مکاشفات عالم بالا دخیل می‌داند، زیرا عقل منور می‌فهمد، اما به دلیل عدم توانایی عقل در درک کامل مکاشفات، آن را نیازمند قوه‌ای برتر از عقل دانسته است.

شهود قلبی، باعث تلطیف سر و باطن انسان می‌شود و بستر ساز توجه به امور ظریف و خفی می‌شود و در عقل تأثیر گذاشته، آن را تلطیف می‌کند و امور پیچیده عوالم بالاتر را خوب می‌فهمد.

از نظر سهروردی، نیل به مقام تلطیف سر، با ریاضت و راز و نیاز همیشگی و تلاوت قرآن، همراه است و می‌گوید: «و من الطرائق العبادة الدائمة مع قراءة الوحی الالهی والمواظبه علی الصلوات فی جنح اللیل و الناس نیام، والصوم و قراءة آیات فی اللیل لرقه و شوق، و ینفعهم الافکار اللطیفه و التخیلات المناسبه للامر القدسی لیتلطف سرهم ...» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱؛ ۱۳۷۲: ۱۱۳).

سهروردی، در بیان احوال سالکان که تابش انوار برین را پذیرفته‌اند، آنها را مسلط بر جهان مادی و مستجاب الدعوه در عالم بالا می‌داند. نوری که بر آنها می‌تابد، کیمیای دانایی و توانایی است و جهان مادی، تحت فرمان دریافت کنندگان این انوار است و تابش این نور، به صورت‌های مختلف دسته بندی می‌شود که صفات آن عبارتند از:

درخشش کوتاه و لذیذ، شبیه برق آسمان، همراه با تکانی در مغز، لذت بخش، مانند ریزش آب گرم بر سر انسان، اختلال گر مغز، همراه با شادمانی لطیف، همراه با صدای طبل و شیپور، همراه با جذب (ربایش) بزرگ و روشتر از خورشید، نور چیره گر که گویی موی سر آدم را گرفته، می‌کشد، نوری که از یک حمله بر می‌خیزد و نفس را تصرف می‌کند، گویی نفس از جایی آویزان است و تجرد خود را تماشا می‌کند و نوری سنگین و تحمل ناپذیر که به بدن لرزه می‌اندازد، گویی مفصل‌هایش از هم جدا می‌شوند.

نقش خیال در کسب تجربه و شهود

سهروردی، بر خلاف مشائین، اعتقاد دارد که سه قوه خیال، وهم و متخیله، در واقع، یک قوه بیشتر نیستند و برای اثبات نظریه خود، به دلایلی نیز متوسل می‌شود. از دیدگاه سهروردی، قوه واهمه که قوه متخیله و خیال به او برمی‌گردد، غیر از نفس ناطقه و نور مدبر اسپهبدی است و برای اثبات مدعای خود، دو دلیل می‌آورد:

الف) گاهی مدرکات ما به عنوان نفس، با مدرکاتمان به عنوان وهم، با یکدیگر متفاوت است؛ مثلاً اگر کسی یک شب را در کنار جنازه مرده‌ای سپری کند، عقل می‌گوید که این مرده قادر به انجام کاری نیست، اما وهم از او می‌ترسد و می‌کوشد خود را از او دور کند، بنابراین قوه واهمه، غیر از نفس است، زیرا یک قوه، دو حکم صادر نمی‌کند.

جهال، نقش بندی‌های متخیله را، عنوان مکاشفه می‌پندارند» (همان: ۱۳۶). او خیال متصل غیر مزگی را نیز، باعث نقش بندی‌های غیر واقعی می‌داند.

شهرزوری می‌گوید که مراد سهروردی از این گفتار آن‌است که، این عده به داروهای روان گردان متوسل می‌شوند که موجب اختلال در قوه خیال آنها می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۷).

سهروردی معتقد است که در عالم خیال منفصل، اشیا در انتقالی سریع به صورتی شبیه شیء یا ضد آن متمثل و متصور می‌شوند و بنابراین، نیازمند تعبیر و تفسیرند.

او خیال متصل را، صورت بخش معانی غیبی می‌داند، که ممکن است بر آن معانی غیبی جامه و هیأتی متضاد با اصل آن بپوشاند و به همین جهت اگر القای این معنی غیبی در خواب باشد، رویای صادقه است و اگر در بیداری باشد، وحی صریح است، که اولی محتاج تعبیر و دومی نیازمند تأویل است.

سهروردی، در سازگاری این امور با عقل، اظهار نظری ندارد، اما به دلیل اعتقاد او به وجود امور عجیب و غریب در عالم هورقلیا، نمی‌توان او را طرفدار تحقق امور متضاد و متناقض در عالم مثال یا خیال منفصل دانست.

با توجه به اینکه سهروردی به وحدت تشکیکی هستی و سلسله مراتب نوری معتقد است، با موضوع واحد و کثیر، مواجه نیست و همین اعتقاد، می‌تواند توجیه گر سخنان حلاج و امثال او باشد.

ب) وهم، حقایق بالا و ماوراء عالم ماده را انکار می‌کند، اما اگر به عقل مراجعه کنیم و به حقیقت انسان بنگریم، وجود یک سلسله از موجودات را می‌پذیریم، در حالی که وهم، آنها را انکار می‌کند، بنا براین منکر حقایق، نمی‌تواند مثبت آنها نیز باشد و باید از هم جدا باشند.

از نظر شیخ اشراق، قوه خیال، مظهر صور ادراکی هستند که نفس آن صور را در عالم منفصل می‌یابد و منظور از مظهر در اینجا، به معنی محل انطباق نیست؛ بلکه جایی است محلی که تحریک می‌کند تا آن صورت در مثال منفصل دیده شود، بنابراین، صور ادراکی مثالی، در عالم منفصل است، که سهروردی آن را اقلیم «هشتم» نامیده و به اعتقاد او، جهان ذومقدار و عالم اندازه ها، به هشت اقلیم تقسیم می‌شود و مقادیر حسی، تشکیل دهنده اقلیم سبعة هستند، ولی در اقلیم هشتم، چیزی غیر از مثل معلقه وجود ندارد. اعمال عجیب و غریب مانند راه رفتن بر روی آب و یا در هوا، در همین عالم اتفاق می‌افتد و از احکام اقلیم هشتم است که شهرهای جابلقا و جابلثا و هورقلیا در آن است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۵۴).

سهروردی می‌گوید: «و هذا احکام الاقلیم الثامن من الذی فی جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجائب» (سهروردی، ۲۴۱).

شیخ اشراق، با انتقاد از برخی از اعمال جاهلانه‌ای که بنام تصوف انجام شده و حاصل غفلت بعضی از انسانها بوده است، می‌گوید: «در زمان ما جماعتی از

نتیجه

و کشف و مشاهده هستند و او، اوصاف مشترک

تجارب مینوی را بدین ترتیب می‌داند:

(الف) معرفت زایی و تجارب مینوی؛

(ب) زودگذر بودن این تجارب در ابتدای سلوک

(برق‌های طوابع و لوايح)؛

(ج) ادراکی بودن این تجارب مینوی و مکاشفات؛

(د) تلقی از نورالانوار، به عنوان متعلق این ادراک

در عالم مثال؛

(ه) انفعال سالک در ابتدای مکاشفه و کسب

تجارب و پایداری خلسه‌ها و فعال شدن سالک در

پایان سلوک.

شیخ اشراق، شهود و مکاشفه را به صورت

شنیدن، دیدن، بوییدن، لمس کردن، خوردن و چشیدن

می‌داند. وی، سالک را در مقام تشبیه به نورالانوار و

حصول حالات قدسی، صاحب اختیار و مستجاب

الدعوة و مسلط بر جهان مادی دانسته است، اما او را

در مقام خلق و آفرینش قرار نمی‌دهد. از نگاه

سهروردی، مقام «فنا»، نهایت سلوک عارف است.

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد.

(۱۳۶۰). تمهید القواعد، تصحیح: سید جلال الدین

آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه

ایران، چاپ دوم.

در فلسفه اشراقی سهروردی که مبنای نوری دارد،

تجربه مینوی و عرفانی، همان کشف و شهود است، که

از سنخ معرفت و ادراک است و متعلق این ادراک، نور

و در رأس آن، نورالانوار است.

شیخ اشراق، کشف و شهود را خمیرمایه حکمت

می‌شمارد و تجربه مینوی را نیازمند طلب، ریاضت،

تصفیه باطن، و همراهی با مرشد و راهنما می‌داند.

اوشراط دستیابی به حکمت را تأله دانسته است و در

عین حال، مقام کشف و شهود و تجارب عارفانه را

به انسان‌هایی که دارای عقاید و ادیان متفاوت هستند،

تعمیم می‌دهد، و نقطه مشترک آنها را، حقیقت واحده

و متعالی می‌داند که در آنها، زمینه علمی و عملی،

برای مشاهده و کسب تجارب مینوی وجود دارد.

از این جهت، دیدگاه شیخ اشراق به ذات‌گرایان

شباهت بیشتری دارد و با همین اعتقاد، برخی از ملوک

فارس را که آیین زرتشتی داشته‌اند، اهل تجرید و

شهود عرفانی به حساب می‌آورد.

از نگاه سهروردی، شهود قلبی فراتر از شهود

عقلی است و مشاهدات عالم مثال، از انواع شهود

قلبی است و عقل به نور قلب منور شده و به تبع

قلب، امور را درک می‌کند.

اعتقاد شیخ اشراق این است که سیر آفاق، مکمل

نفس‌شناسی و عرفان آنفسی است.

سالکان و اهل مکاشفه از نظر سهروردی به سه

گروه، مبتدی، متوسط و فاضل، تقسیم می‌شوند که هر

گروه از آنها، دارای اوصاف و مراتب خاصی از قرب

- ۳- ارسطو. (۱۳۸۷). **اثولوجیا**، ترجمه عربی: ابن ناعمه حمصی، ترجمه فارسی: حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش.
- ۴- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵). **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ۵- پرودوفوت، وین. (۱۳۷۷). **تجربه دینی**، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- ۶- سبزواری، حاج ملا هادی. (بی تا). **دیوان اسرار**، به کوشش مرتضی مدرس چهاردهی، تهران: کتابفروشی محمودی.
- ۷- سلمان ساوجی، جمال الدین. (۱۳۶۷). **دیوان**، مقدمه: تقی تفضلی، به اهتمام منظور مشفق، تهران: انتشارات صفی علیشاه، چاپخانه مروی.
- ۸- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، مقدمه و تصحیح: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۹- _____ . (۱۳۷۲). **المشاعر و المطارحات**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- _____ . (۱۳۸۰). **الملاحع العمادیه**، مقدمه و تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۱- _____ . (۱۳۸۰). **کلمه التصوف**، مقدمه و تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۲- _____ . (۱۳۷۲). **صغیر سیمرخ**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۳- _____ . (۱۳۷۲). **التلویحات**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۴- _____ . (۱۳۷۲). **پرتو نامه**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۵- _____ . (۱۳۷۲). **لغت موران**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۶- _____ . (۱۳۷۲). **رسالة فی اعتقاد الحکما**، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
- ۱۷- شهرزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، (پاورقی حکمه الاشراق)، مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- ۱۸- قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۱). **رساله قشیریة**، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۹- فیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم**، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۰- کربن، هانری. (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه اسلامی** (متن کامل)، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.

۲۱- نصر، سید حسن. (۱۳۷۱). سه حکیم مسلمان،

ترجمه احمد آرام، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

۲۲- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). راهی به رهایی،

تهران: مؤسسه نگاه معاصر.

۲۳- مسعود، جبران. (۱۳۷۶). الرائد، ترجمه: رضا

انزابی نژاد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس

رضوی.

24- katz Steven, ed., *Mysticism and philosophical Analysis*, London, Sheldon press, 1978.

25- proudfoot, Wayne., *religious Experience*, university of California, 1985

26-Schleier Macher, *The Christian Fait*, Edinburgh, t, and, t. Clark, 1928

Archive