

مکاشفه عرفانی در اندیشه سهروردی

- حسین هوشنگی
- عباس احمدی سعدی

چکیده: یکی از مسائل مهم فلسفه عرفان، ماهیت کشف و شهود و یا تجارب عرفانی است. در این باره دو دیدگاه از اهمیت بیشتری برخوردار است: ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی. در این نوشتار دیدگاه شیخ درباره ماهیت تجربه عرفانی مورد تحقیق قرار می‌گیرد. فرضیه ما در اینجا آن است که مکاشفات عرفانی نزد سهروردی با وجود تنوع گسترده‌ای که دارند دارای اوصاف مشترکی هستند که در سنت‌ها و آیین‌های مختلف در طول تاریخ به وقوع پیوسته‌اند. از این‌رو دیدگاه وی به ذات‌گرایی نزدیک‌تر است. **واژگان کلیدی:** تجربه عرفانی، اتصال با نور، فنا و اتحاد، قرب شدید، مشاهده و اشراق.

E-mail: h.hooshangi@yahoo.com

• استادیار دانشگاه امام صادق^(ع).

E-mail: aahmadi85@yahoo.com

•• استادیار دانشگاه شیراز.



مقدمه

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 نمی‌داند. زیرا به نظر شیخ اشراق، ابن سینا از «اصل مشرقی» که نزد حکمای خسروانی ظاهر شده و همان حکمت الهی بود، آگاهی نداشت (کرین: ۲۹۰). اما به هر حال از رساله‌های تمثیلی ابن سینا تجلیل کرد و در داستان قصه غربت غربی به داستان حی بن یقظان و سلامان و ابسال اشاره می‌کند 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 می‌داند. دوم آنکه ابن سینا را در این طریق کامل و واصل نمی‌داند و قصه غربت غربی را از جایی شروع می‌کند که حی بن یقظان به پایان رسانده است. سهروردی کشف و شهود را با رویکردی پیشینی و با توجه به انسان‌شناسی، نفس‌شناسی و جهان‌نگری فلسفی - اشراقی خود مورد تحقیق قرار داده است. سهروردی از اقوال و گزارش‌های عرفا و صوفیه استفاده کرده است و آراء و بیانات خود را در کتاب حکمت الاشراف محصول تجارب و مواجید قدسی و عرفانی خود می‌داند (سهروردی: ۹).

طرح مسئله و فرضیه پژوهش

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

الف) ذات‌گرایی^۱ که طبق آن تجارب عرفانی در اعصار و اقالیم مختلف جهان و در سنت‌های گوناگون دینی دارای اوصاف مشترکی هستند از این‌رو مکاشفات عرفا از حقیقت و ذات یکسانی - به‌ویژه در اینکه تجاربی وحدانی و یکتابین هستند برخوردارند (استیس: ۱۳۶-۱۳۴).

ب) ساخت‌گرایی^۲ طبق آن، اوصاف مشترک مکاشفات، تنها ظاهر قضیه است و زمینه‌های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی عرفا و انتظارات آن‌ها که اصولاً تفاوت بسیاری باهم دارند، در شکل‌دهی به تجربه عارف نقش اساسی دارند (katz: 65) در بیانی افراطی این دیدگاه، زمینه‌ها نقش مکون و ایجاد نسبت به مکاشفه دارند (proudfoot: 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 ذات‌گرایان هم‌داستان شویم؛ می‌توان عینیت محتوای مکاشفات عرفا را - به فرض صدق اخلاقی آن‌ها - باور کرد و این تجارب را به‌عنوان شاهی برای برخی گزاره‌های دینی تلقی کرد. در این نوشتار پاسخ شیخ اشراق به این پرسش مهم مورد تحقیق قرار می‌گیرد. فرضیه 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 این‌رو دیدگاه وی به ذات‌گرایی نزدیک‌تر است.

مکاشفه عرفانی: اتصال و اتحاد با نور

حکمت اشراقی سهروردی با آموزه‌های صوفیانه به‌ویژه عرفان عملی 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 هرگاه بخواهد برکند 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. همین طور 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 تحقق پذیرد (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 سرمایه اصلی آن معرفت النفس



است و چنین معرفتی را سهروردی «فقه‌الانوار» می‌نامد (همان: ۳). و این همان فصل ممیز او از حکمت مشاء و اتباع آن است. به هر حال در اینکه پایه حکمت سهروردی بر اساس نور است و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی او نیز به نحوی بر همین مفهوم نهاده شده است تردیدی نیست.^۳

مسئله مهم این است که اولاً ربط و نسبت تجربه عرفانی با نور و درک آن چیست؟ و اوصاف و ویژگی‌های چنین مکاشفات و تجارب نورانی کدامند؟ آیا می‌توان دیدگاه شیخ اشراق را ذیل یکی از دو رهیافت ذات‌گرایی یا ساخت‌گرایی قرار داد؟ اگرچه اصطلاح تجربه دینی و عرفانی در آثار عرفا و حکمای مسلمان شایع نبوده است، سهروردی واژه «تجربه» را در معنای مکاشفه عرفانی نیز به کار برده است.^۴

مبنای انسان‌شناختی تجربه عرفانی

شیخ اشراق همانند ابن سینا و بر اساس مبانی نفس‌شناختی 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 خیر 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 به حسب خود است. (همو، ۴: ۸۲)

همین معنا را در کتاب اصلی خود حکمه‌الاشراق نیز این گونه بیان می‌کند:

لذت چیزی نیست جز شعور به کمال حاصل از آن حیث که کمال است، پس کسی که از حصول کمال، غافل است، لذت نمی‌برد (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 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



در 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 به‌ویژه از متن فوق فهمیده می‌شود آن است که با وجود تاکیدى که شیخ اشراق در باب عرفان انفسی و نفس‌شناسی دارد؛ اما از سیر معنوی در آفاق نیز غفلت نورزیده و کمال نفس را همچنان منوط به معرفت حق در جلوات ملکوتی و ملکى او دانسته است. دست‌یابی به چنین ادراکاتی مستلزم تسلط عقل بر قوا و خواسته‌های جسمانی است. نفس ناطقه انسانی که از نظر سهروردی «نور اسفهد» 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 جهان‌نگری نورگرایانه سهروردی، این قاعده 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 متقابل قهر و محبت میان نورالانوار و جمیع ماسوا 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 کامل‌ترین 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 مجردة عالی نمی‌توانند 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).



نسبت مشاهده و اشراق

اشراق همواره از جانب عالی به سافل است. زیرا شأن عالی آن است که بر مادون خود نور بتاباند و سبب درخشندگی و روشنی و بلکه ایجاد آن‌ها شود. می‌توان 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 می‌کند 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 نور الانوار است (همان: ۱۳۷).

همان طور که ملاحظه می‌شود 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 می‌کند و تدریجاً به سبب همان قاعده کلی که هر نور سافل عاشق و مشتاق نور عالی است، به سوی عالم انوار سیر می‌کند:

هنگامی که سرگرمی‌ها و شواعل بدن مرتفع گشت، نفس آگاه و عارف (به حقایق) از مشاهده ملکوت و اشراق انوار حق مسرور و ملتذ می‌گردد (همو: ۸۲).

ترک امیال و خواسته‌های جسمانی که در همه مکاتب عرفانی مورد نظر است؛ نزد سهروردی نیز به وسیله توصیه‌ها و آموزه‌های 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 زنده‌داری، تضرع به سوی خداوند برای تسهیل طی طریق به سوی او، تلطیف باطن و سر به وسیله 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 لذت‌بخش 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).

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 نهاده بود. سهروردی این انوار را خاطفه می‌نامد، یعنی نورهایی که بر قلب سالک اشراق می‌شود و دل او را می‌ریاید 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 سریع‌الزوال است. این حالات زودگذر را شیخ اشراق به تبع صوفیه و اصحاب تجرید «وقت» می‌نامد و بر خلاف ابن سینا که وقوع این حالات و اوقات را برای سالک همراه با لذت و ابتهاج می‌دانست، معتقد است که لزوماً همه اوقات چنین نیست، گاهی همراه با لذت است و گاهی که سالک را قبض حاصل آید، برای او لذت‌بخش نخواهد بود. بنابراین ویژگی وقت همان زودگذر بودن آن است و اشاره به تجاربی باطنی دارد که در بدایت سلوک بر قلب عارف می‌گذرد. معنای طوالح و لوائح همان انوار غیبی است 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 می‌دهد... 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 ریاضات و مراقبت‌های سالک، حالات ناپایدار و گذران معنوی و قدسی به حالات ماندگار تبدیل می‌شود، شیخ اشراق چنین حالتی را «سکینه» می‌نامد:

پس چون انوار سر به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند آن را سکینه گویند و لذتش تمام‌تر باشد از لذات 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 می‌آید گویای این واقعیت است که خلسه‌های روحانی، عارف را از خود بی‌خود کرده از صفات بشری - دست کم در لحظات جریان این خلسه - خلاصی و رهایی می‌بخشد، تجربه عرفانی «سکینه» از نظر سهروردی، تجربه و خلسه‌ای لذیذ است که مدت زمان بیشتری از لوایح می‌باید. تجربه سکینه علاوه بر اینکه رؤیت صورت‌های غیبی را همراه دارد به نحوی عارف را منفعل نیز می‌سازد:

صاحب سکینه از جنت عالی ندهای به غایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد چنانکه در وحی الهی است: «إلا بذكر الله تطمئن القلوب»، و صوری به غایت طراوت و لطافت 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 حالت چنان است که سالک، مقهور آن شده است و توان سلب آن را از خود ندارد. با این همه صفت انفعالی بودن در همه مکاشفات و در تمام مراتب سیر روحانی عارف، ثابت باقی نمی‌ماند و این نکته مهمی است که در تحقیقات کسانی همچون ویلیام جیمز و والتر



استیس چندان بدان توجه نشده است. عارف تا زمانی که در مرتبه 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، ۷: ۱۱۴) 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 همان‌طور 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.^۵

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 هرگاه که خواهد و بایش، 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 اسماء الله 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 هرگاه که اراده و قصد خلع بدن کند برایش میسر خواهد شد؛ زیرا او مظهر اسم مرید حق است. این مقام متعلق به عارفی است که پس از توغل در ریاضت از مرتبه سکینه فراتر رفته و مشاهده انوار برای او به صورت ملکه درآمده است چنان که:

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 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 می‌کند. شیخ اشراق چنین مشاهدات و تجاربی را به کلی مستقل از ماده و محدودیت‌های مادی دانسته چنان که نغمات و اصوات غیبی که اهل مکاشفه آن را می‌شنوند هرگز محتاج تموج هوا نیست زیرا این‌ها وجودات مثالی و خیالی اصوات هستند (همان: ۲۴۲).



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 می‌خواند تا بدان‌جا ارتقاء و ادامه می‌یابد که به فنای عارف از خویش و آگاهی خود منجر می‌شود:

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 می‌شود که مقصود او از فنا، فنای از تمام صفات بشری و بالتبع نفی هرگونه هویت برای غیر او جل جلاله است. وی این مطلب را در معنای توحید بیان می‌کند و هر مرتبه‌ای را نسبت به مرتبه‌ی عالی‌تر خود، توحید عوام می‌خواند اما عالی‌ترین 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) می‌کند و دویی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند در پیدایی حق و «لا انا الا انا» گفتند. محقق‌ترین 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 رفیع‌تر است (همان: ۳۲۶-۳۲۵).

صفت محوری تجارب عرفانی، تجربه حقیقت واحد است و عبارات فوق به نحو صریح بر تجربه حقیقت واحد تاکید می‌کند، به گونه‌ای که در مقام شهود و مشاهده وجه باقی حق و نورالانوار، همه چیز و هر هویتی هالک و باطل می‌شود، با این همه و بر خلاف عبارت مذکور سهروردی در آثار دیگر خود از اضمحلال عارف در معروف و اتحاد او با خداوند به شدت تخاصی 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 محبت‌آمیز 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»^۶ بلکه حکما و اولیاء به اتصال با عالم بالا اعتراف کرده‌اند 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 تالؤل 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 با بعضی دیگر یا با واجب‌الوجود 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 لذت و بهجت باز می‌گردد (همان: ۱۳۸).



مسلماً 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-وگو می‌پردازد:

هنگامی که ارباب ریاضت را علمی حاصل شد و ایشان در آن علوم به مسبب‌الاسباب 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 می‌کند (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.^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 صورت‌بخشی یا نقش‌بندی 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 خوب‌تر می‌گوید 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 بیوشاند. از این رو اگر القای این معنی غیبی در خواب باشد، رویای صادق و اگر در بیداری باشد، وحی صریح است که اولی محتاج تعبیر و دومی نیازمند تأویل است (همو، ج ۷: ۱۰۴).

می‌توان 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 اندازه‌ها به هشت اقلیم قابل تقسیم است، و مقادیر حسی، اقلیم سابعه را تشکیل می‌دهد 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 می‌دهد. این‌ها همه از احکام اقلیم هشتم است که شهرهای جابلقا و جابلثا و هورقلبا 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 عالم به ایشان اعطا می‌شود. به گونه‌ای که قادر به تصرف در آن هستند و دعای این نفوس مصفا در عالم اعلیٰ به اجابت می‌رسد. این‌ها همه چهره آفرینندگی و خلاقیت نفس یا قوه خیال عارف است که نمونه یا مثالی از «نور خلاق» است:

نور سانح از عالم اعلیٰ است و آن اکسیر قدرت و علم است که عالم به نور (نور سانح) بخشیده است و در نفوس مجرد، مثالی از نور خداوند مستقر شده است و «نور خالق» در آن‌ها تمکن و استقرار می‌یابد (همان: ۲۵۲).

سهروردی این نحو خلاقیت را به عنوان «مقام کن» تعریف می‌کند: 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 آن‌ها اراده می‌کنند و آن را «مقام کن» نامند و کسی که بدین مقام نائل شود به وجود عالمی دیگر غیر از عالم برزخ (اجسام) یقین حاصل می‌کند (همو، ج ۲: ۲۴۳).



با این همه سهروردی از دام‌های خیال غفلت نورزیده و از برخی رفتارهای جاهلانه که به اسم تصوف شهرت یافته است انتقاد می‌کند: «در زمان ما جماعتی از جهال نقش‌بندی‌های متخیله را به‌عنوان مکاشفه می‌پندارند.» (همو، ج ۵: ۱۳۶).

شهرزوری معتقد است که مراد وی توسل به داروهای روح‌گردان است که باعث اختلال در قوه خیال می‌شود.^۸ اما تاکیدات شیخ اشراق بر تصفیة نفس حاکی از آن است که خیال متصل غیر مزگی نیز می‌تواند باعث نقش‌بندی‌هایی غیرواقعی شود. به‌نظر سهروردی در عالم خیال مفصل، اشیاء در انتقالی سریع به هیئت و صورتی شبیه شیبی یا ضد آن متمثل و متصور می‌شوند 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 می‌کند اموری عجیب و غریب در اقلیم هشتم محقق است، نمی‌توان به سهولت به این نتیجه رسید که نزد او تحقق امور متضاد و متناقض در عالم مثال یا خیال منفصل امری ممکن و بلکه اجتناب‌ناپذیر است. به‌نظر می‌رسد 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 می‌کند. سهروردی با وجود جنبه‌های قوی اشراقی در فلسفه‌اش، همچنان فیلسوف می‌ماند و فیلسوف بما هو فیلسوف نمی‌تواند به‌راحتی تناقض‌آمیز بودن تجارب عرفانی را امری ممکن بداند.

نتیجه

از نظر شیخ اشراق مکاشفه و تجربه عرفانی، واقعیتی از سنخ معرفت و ادراک است. معرفتی که در حصول آن مقدمات اکتسابی یعنی علوم بحثی بدون تاثیر 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.

تجربه عرفانی نزد سهروردی از سنخ شهود است. یعنی ادراکی بی‌واسطه 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 نحوه‌ای 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 این‌رو نمی‌توان به راحتی از آثار او به نظریه وحدت وجود راه برد. اوصافی را که او برای تجربه عرفانی قائل است می‌توان با توجه به سخنان او در فهرست زیر بیان کرد. اما پیشاپیش باید به این نکته مهم تصریح کرد که ذومراتب بودن مکاشفات عارفانه، استقصاء اوصاف را دشوار می‌سازد زیرا برخی از اوصاف تنها مربوط به مرتبه خاصی از مکاشفه است که مرتبه دیگر فاقد آن است؛ بنابراین اوصافی که خواهد آمد به گونه‌ای است که شامل مراتب متفاوت می‌شود. چنان که انفعال عارف دست‌کم نزد سهروردی ویژگی ثابت همه تجارب عرفانی نیست؛ بلکه در مراتب عالی‌تر عارف در مشاهده عوالم غیب صاحب اراده و اختیار می‌شود.

فهرست اوصاف مشترک تجربه عرفانی از نظر شیخ اشراق می‌تواند به شرح زیر باشد:

۱. مکاشفه و تجربه عرفانی پدیده‌ای 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 لوايح)؛
۴. انفعال سالک در بدایات مکاشفه؛
۵. پایداری خلصات و تجارب و فعال‌شدن سالک در نهایت سلوک؛
۶. معرفت‌زایی.

ویژگی پنجم در واقع حالت تعالی‌یافته دو ویژگی سوم و چهارم است. این ویژگی باعث می‌شود که این فهرست از فهرست ذات‌گرایان متمایز شود. چنین واقعیتی در عرفان اسلامی این گونه 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 در باره 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 نحوه‌ای 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 نشانه‌ای باشد که وی را ذات‌گرا بدانیم.

به نظر او راه‌های متفاوتی که در میان حکمای اقلیم و سنت‌های مختلف در معرفت باطنی حق وجود دارد دارای یک هسته 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 زمینه‌ای است که اگر در شرایط علمی و عملی خاص قرار گیرد، قادر به تجربه باطنی و مشاهده حقایق فوق طبیعی می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Essentialism

2 Constructivism

۳. البته ریشه 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 دریافت‌کننده 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 همه روشنایی‌ها و نورالانوار است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱۵)



۴. «اما اصحاب السلوک فانهم جربوا فی انفسهم انواراً ملذه 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 بهمته مایشاء» در آمیخت، بحث خلق نیست بلکه شهود و مشاهده حقایق الهی و غیبی است که عارف با اختیار خود و متناسب با درجه خود به آن می پردازد.
۶. ادبیتنی منک حتی توهمت انک انی.

۷. انوار روحانیه نزد سهروردی همان مراتب مختلف فرشتگان است که تدبیرکننده افلاک و کواکب و انواع موجودات هستند و یا آن گونه که برخی شارحین وی گفته اند: هر شیء را نوری و فرشته‌ای است و پیامبر (ص) فرمود: برای هر چیزی فرشته‌ای است بلکه فرمود: «با هر قطره بارانی که نازل می شود فرشته‌ای همراه است» (سهروردی، شرح حکمة الاشراق، 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 می شود. در فرشته‌شناسی او، جبرئیل همان عقل فعال مشائیان است و از او به عنوان رب و طلسم نوع انسانی و یا «پدر» یاد می شود که علم و اسرار بر قابلان افاضه می کند (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)

منابع

- ارسطو. (۱۳۷۸)، *اثولوجیا*، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه فارسی، حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.



- پژوهشنامه عرفان - سید علی میرزا
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، مقدمه و تصحیح: هانری کربن، تهران: نشر پژوهشگاه.
 - _____ . (۱۳۷۲)، م.م، ج ۱، المشارع و المطارحات.
 - _____ . (۱۳۸۰)، م. م، ج ۴، الالواح العمادی، مقدمه و تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - _____ . (۱۳۸۰)، م. م، ج ۴، کلمه التصوف.
 - _____ . (۱۳۷۲)، م.م، ج ۳، صفیر سیمرغ، مقدمه و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: نشر پژوهشگاه.
 - _____ . (۱۳۷۲)، م.م، ج ۱، التلویحات.
 - _____ . (۱۳۷۲)، ج ۳، پرتو نامه.
 - _____ . (۱۳۷۲)، ج ۳، لغت موران.
 - _____ . (۱۳۷۲)، ج ۲، رساله فی اعتقاد الحکما.
 - شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمه الاشراق، ج ۲.
 - قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۱)، رساله، ترجمه ابو علی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
 - کربن، هانری. (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
 - katz Steven, ed. (1978), *Mysticism and philosophical Analysis*, London , Sheldon press.
 - proudfoot, Wayne. (1985), *religious Experience*, university of California.