

بررسی تطبیقی مفهوم شهود ذات در دیدگاه حسین بن منصور حلاج و
رالف والدو امرسون در پرتو ایده‌آلیسم افلاطون

مارال کرامت^۱

جلال سخنور^۲

چکیده

فلسفه استعلایی امرسون، که در آن هستی و بشریت دخیل هستند، با تجلی «آبر روح» و مضمون وحدت با ذات مطلق در انا الحق حلاج همسو است. علاوه بر این، اندیشه هستی‌شناسی و لاهوت‌گرایی افلاطون، تأمل عمیق ذات و ارتباطات هستی را به گونه‌ای ایجاب می‌کند که شخص قادر به شهود ذات مطلق باشد؛ شهود ذاتی که حقیقت موجودات ملبس به هستی را آشکار ساخته و توجه ما را به ذات بنیادین معطوف می‌نماید. در عین حال، تعریف افلاطون از مطلق، برحسب تئوری فرم و مُثُل، راه را برای پذیرش جهانی تصوّف توسط پیروان آن می‌گشاید. برای درک شهود ذاتی نیاز مبرمی به یافتن زبان مشترک (زبان فطرت) میان فرهنگ‌های گوناگون احساس می‌شود. تحقیق حاضر با اعتقاد به اینکه خیر افلاطونی در قالب ایده‌آلیسم عرفانی وصول به چنین زبان مشترکی را محقق می‌سازد، کار خود را آغاز نمود. سپس در یک بررسی تطبیقی آرای حلاج و امرسون مشاهده شد که این دو صوفی با وجود تفاوت‌های زبانی، فرهنگی و فرقه‌ای به علت تفکر آرمان‌گرایانه مشابهت‌های حیرت‌انگیزی دارند که نشانگر پیوند عمیق فکری-فلسفی ایشان است و این دو از طریق لاهوت‌گرایی افلاطونی در مسلک عرفانی به هم پیوند می‌یابند و همدل می‌شوند. واژگان کلیدی: فلسفه استعلایی، تصوّف، لاهوت‌گرایی، شهود ذات، فرم/مُثُل

مقدمه

مکتب لاهوت‌گرایی بر این اصل استوار است که جهان مادی مستقل نیست بلکه قوای غیرمادی که جنبه ماوراءالطبیعی دارند آن را اداره می‌کند و سامان می‌بخشد. برخلاف طبیعت که فاقد شعور و حادث می‌باشد، مبدأ لاهوتی علت نخستین تلقی شده و همیشه ثابت و ازلی است. افلاطون نیز که پیرو مکتب لاهوت‌گرایی است جهان هستی را به دو عالم محسوس و مُثُل تقسیم می‌نماید. در اینجا جدایی ایده‌ها را از محسوسات تفارق می‌نامند، با وجود این، «افلاطون اصطلاحات chorismos -تفارق- و choriston -مفارق- را به کار نمی‌برد ولی به صراحت می‌گوید که ایده‌ها در زمان و مکان نیستند» (بورمان ۶۵-۶۴). اهمیت عالم مُثُل (اعیان ثابته) در این نکته نهفته است که تنها از طریق فریازی از ادراکات حسّی می‌توان به آنچه هست راه جست و تنها از طریق تفکر محض می‌توان بدان دست پیدا کرد (۵۲). براساس اصل لاهوت‌گرایی، مبدأ آغازین کائنات، موجودات و پدیده‌ها وجودی مطلق و شعوری لایتنهای است که آنان را نظام می‌بخشد. سه مقوله مابعدالطبیعی در مذهب لوگوس- که مبنای استعلایی هر سه اندیشمند حلاج، امرسون و افلاطون تلقی می‌شود- وجود دارد که عبدالکریم گیلانی آنان را چنین برمی‌شمارد: «اول، وجود مطلق که یکسره ناشناختنی است. این وجود ذاتی است فراتر از انواع تعینات و علائق و صور. دوم، واقعیت که به عنوان حق به نظر می‌رسد، که جنبه هویت یا الهیت است. و سوم، واقعیت که به عنوان خلق به نظر می‌رسد که جنبه انانیت یا انسانیت است» (حلبی ۷۳۳). در اینجا است که شناخت ذات برپایه لاهوت‌گرایی و تعالی‌گری اصل اساسی در تفکرات عرفانی و فلسفی محسوب می‌شود. در دیدگاه گیلانی وجود مطلق برابر با خیر افلاطونی است که با انالحق حلاج به عنوان ذات بسیط (مانند ذات الهی) همسو است. واقعیت که با نمود هستی برابری می‌کند هویت این جهان را در برابر علت آن جهانی آشکار می‌سازد. در آخر، جنبه انانیت است که جوهر الهی (لطیفه الهی) آن را دریافت کرده و پس از آن توسط ذات اقدس منور می‌گردد. صفات گوناگون ذات شهودی که ویژگی‌های دوگانه‌ی خدا و جهان را آشکار می‌سازد و دوگانه‌های افلاطونی را می‌توان تشبیهی دانست بر تزیه ذاتی یا ازلی. خورشید انگاری افلاطون در باب خیر در رساله جمهوری قرابت زیادی با نظر شبستری در باب شهود ذات اعلی دارد: «... ذات به عنوان نور مطلق به چشم ما همچنان نادیدنی است که عدم، ظلمت مطلق است. هیچکس مستقیماً نمی‌تواند به آفتاب بنگرد ولی آن را به نحوی که در

آب منعکس می‌شود می‌توان دید. عدم نسبی همچون آب است و به منزله مرآت است از نور مطلق که پرتو حق در آن تابیده باشد» (۶۱۲).

اثر متقابل تصوّرات شرق و غرب از عرفان عامل بسیار مهمی در عمومیت بخشیدن به این مذهب فکری تلقی می‌شود. در جستجوی منشأ آن درمی‌یابیم، عرفان اسلامی در زبان عربی تصوّف، اما در زبان‌های غربی از اوایل قرن نوزدهم به بعد عرفان نامیده شده است. در زمره مفهوم جمعی صوفی‌گری و تصوّف، واژه‌ی «عرفان» را می‌توان شامل حال دو شخصیت بلند آوازه در زمینه‌های پیشین که ذکر آن به میان آمد: امرسون و حلاج دانست. شهود ذات این حقیقت را آشکار می‌سازد که امرسون و حلاج تا چه اندازه‌ای سعی در درونی ساختن وجود خارجی داشتند. تجربه محسوس متقابل تصوّف در مرزهای شرقی و خط سرحد غربی حکایت از یگانگی مفاهیم و یکدلی پیروان ملیت‌های مختلف دارد. در حقیقت، مفاهیم پیچیده تصوّف در باورهای مشترک میان امرسون و حلاج در سایه آرمان‌گرایی افلاطونی قرار گرفته‌اند. اگرچه پیش‌تر ذکرگردید که تصوّف ریشه غربی دارد، اما توجه اصلی این مقاله بر روی تصوّف اسلامی می‌باشد زیرا قسمت اعظم آن به وحدانیت و لاهوت‌گرایی افلاطونی امرسون و حلاج تخصیص یافته است. هرچه بیشتر به تحلیل اعتقادات پیروان فلسفه استعلایی و لاهوت‌گرایی پرداخته شود، بهتر می‌توان تأثیرات افلاطون را در باب مقوله شهود ذات و نظریه کمال مطلوب مورد بررسی قرار داد.

مسلك متعالیه افلاطونی

چنانچه مبدأ پیدایش پدیدارها را به عنوان معرفتی عرفانی تلقی نماییم، باید اصل و عنصر اولیه ناکرآنمند را در چهار معنی تعریف کنیم: به یک معنی، چرایی نهایی و ماهیت است، به معنی دیگر ماده است و به معنی سوّم مبدأ و علت آغازین حرکت می‌باشد و به معنی چهارم خیر و غایت است (متافیزیک ۹۸۳ ب). برای افلاطون معنای چهارم به عنوان منش هستی است که با وجود جریان صیرورت در میان نموده‌ها و پدیده‌ها دارای وجودی بی‌همتا و واجد است.

این گفته که یونانیان هستی را به عنوان حضور مطلق^۲ تلقی می‌کردند، اهمیت طبیعت یا به عبارتی فوزیس را به عنوان نخستین جلوه و نمود هستی متبلور می‌سازد. این پویه

1. apeiron

2. dasanswesen

در تفکرات فلاسفه مدرن نیز یافت می‌شود. به عنوان مثال، هایدگر هستی را در قالب «نامستوری در عین مستوری» تبیین کرده و از این رهگذر، فوزیس phusis یونانی را به عنوان فرآیند شکوفایی مورد توجه قرار می‌دهد و آن را ذات و منش هستی تلقی می‌کند و در یک گزاره آن را با تفکر^۱ پیوند می‌دهد (ضمیران ۶۵-۶۴). طبیعت که خود نمود کثرت، و موجودات و پدیدارها که نمود و نماد یگانگی می‌باشند، خیر سرمدی را در پرتوی نور لوگوس نهفته و روح جهان و خویش می‌پندارند چرا که «فوزیس فعالیت است که هم آنچه را هست و هم آنچه را آشکار است، می‌نمایاند. هرچند فعالیت آشکارسازی در زمره مهم‌ترین کارکردهای فوزیس محسوب می‌شود، اما خود فوزیس چهره در حجاب دارد» (۷۷). از طرفی هایدگر بر آن است که نام بنیادین هستی در زبان یونانی فوزیس بوده است از ریشه phueiy به معنای فرآیند آمدن و پدیدارشدن که مستلزم وجهی از ثبات و دوام است (۱۰۴). از آنجا که هیچ‌گونه مغایرتی میان هستی و پدیداری برقرار نیست و این دو عنصر مکتوم در فوزیس هستند، اشراق از سرچشمه‌های مستوری به عرصه آشکارگی سیر می‌کند و در جایگاه درون ذاتی قرار می‌گیرد. انحطاط حقیقت تجربه‌ی اصیل هستی با افول تفکر پیش سقراطیان موجب شد که هستی^۲ به عنوان هستومند^۳ تأویل گردد و وجه میان تهی آن تفکر در باب ذات را اهمیتی تازه بخشید. تنها پس از به وجود آمدن چنین نحله‌ای بود که «افلاطون همه امور عالم را سایه‌ی مثل یا دیدارها^۴ و ارسطو آن‌ها را صور معقول نامید» (۱۰۵)، و همچنین «حقیقت متافیزیکی را در پرتو شهود ماهیات سرمدی اشیاء و به طور کلی معرفت نسبت به ذات مثالی و تغییر ناپذیر موجودات قابل تحصیل می‌شمرد» (۱۰۶). فهم فرایازی خیر مطلق^۵ نسبت به عرصه محسوسات و دیدارها تنها با نیروی دیالکتیک قابل وصول خواهد بود. تمامی موجودات عالم در لباس تصویر و امدار ایده‌ها یا صور معقول افلاطونی هستند. طرح آموزه‌ی صور مثالی در قالب «تمثیل غار» را می‌توان واسطه‌ای میان زبان تمثیل و زبان مفهومی به شمار آورد که بر طبق آن حرکت به سوی نور خورشید حقیقت و روشنایی معرفت پویه‌ای است گام به گام و مستلزم همراهی خردمندی است که آلودگی‌ها را از چشم آدمی بزداید و او را در مسیر اصیل قرار دهد. برای قدم گذاشتن در چنین طریقی

-
- | | |
|---------------|-----------|
| 1. einia | 2. dasein |
| 3. seined | 4. eidos |
| 5. to agathon | |

لازم است بدانیم که خیر اعلی تنها توسط سه مقوله‌ی مثالی یعنی زیبایی، تناسب و حقیقت نمودار می‌شود (فیلیبوس ۶۵ الف) و خود خیر اعلی خاستگاه وجود و گوهر عالم ناسوت تشریح گردیده است که دیگر صور مثالی را مشمول فیض خود قرار می‌دهد. لاهوت‌گرایی افلاطونی عالم مُثُل را علت و جهت وجودی عالم محسوس قرار می‌دهد و این بزرگترین دستاوردی است که از او در گفتمان فلسفی باقی مانده است. برای تعریف عالم مُثُل که عالم ایده‌ها و اعیان ثابت است باید گفت که «ایده‌ها نمونه‌ها و انگاره‌هایی هستند که در سرشت اشیاء وجود دارند. سایر پدیده‌ها به صورت آن‌ها ساخته می‌شوند و لذا شبیه آن‌ها هستند. وقتی گفته می‌شود چیزها از ایده‌ای بهره‌ورند مقصود این است که پدیده‌ها به‌طور کلی سایه‌ها، تصاویر و اشباح ایده‌ها محسوب می‌شوند» (ضمیران ۲۰۳). در اینجا است که مشخص می‌شود صورت‌های مثالی تنها در ذات خود مفروض می‌شوند و به بیان دیگر، مفارقتی قاطع میان آن‌ها که حقایق سرمدی هستند در ذهن متناهی ما برقرار است. این اصل در مکتب عرفانی محی‌الدین عربی در قالب «اصالت اسماء» اهمیّت تازه‌ای می‌یابد: «از آنجا که چیزها همه از راه صورت مثالی خود پدیدار می‌شوند و بدو باز می‌گردند، اصالت یافتن اسماء که در واقع همان ایده‌ی اشیاء است در فلسفه‌ی افلاطونی و نوافلاطونی سبب می‌شود که انضمامیّت اشیاء چیزی به حساب نیاید (آشوری ۱۴۹).

فراپویی و فروپویی در دیالکتیک افلاطونی سلسله مراتب وحدت و کثرت را از ویژگی تصادفی تجربه‌های نامشخص متمایز می‌سازد و آن را در زمره حقایق شهودی قرار می‌دهد. با پذیرش خیر به عنوان حقیقتی فراسوی هستی، معرفت استعلایی شکلی تازه به خود می‌گیرد چرا که افلاطون معتقد است «ایده‌ی خیر را باید چنان تصوّر کنی که علت معرفت و حقیقت قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر باید آن را علت معرفت و حقیقت بشناسی. اما چنانکه روشنایی و نیروی بینایی شبیه خورشیدند و خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز به خود خیر شبیه هستند اما هیچ کدام از آن‌ها خود خیر نیستند بلکه خود خیر چیزی است برتر از هردو» (جمهوری ۵۰۹). نکته‌ی قابل توجه اینجا است که متافیزیک افلاطون غایت مدار^۱ است که به واسطه‌ی آن هرچه در این نظام تقرّر دارد تحت اصل والاتری به عنوان خیر مطلق و یا روح کلی^۲ قرار می‌گیرد. از آنجا که مفاهیم استعلایی ما را از مرز مقوله‌بندی‌های متداول در اینجا فراتر می‌برند و امکان گذر از

1. teleological

2. Nous

جهان محسوس و ملموس را فراهم می‌نمایند، مقولاتی همچون واحد و کثیر، کرانمندی و ناکرانمندی نیز در زمره‌ی مفاهیم استعلایی افلاطون قرار می‌گیرند. شاید مناسب‌ترین معنای مفهوم استعلایی متبلور شود در این حقیقت که «آنچه ما در برخورد با پدیده‌های عالم در ذهن خود حاضر می‌یابیم» (ضمیران ۲۱۰). مفهوم خیر نیز در این چارچوب قرار می‌گیرد و ماهیت اجسام محسوس و وجه مابینتشان با اشیای دیگر را مبسوط می‌سازد چرا که بنا بر گفته‌ی افلاطون در رساله جمهوری «خیر فراسوی هر هستی^۱ قرار دارد» (۵۰۹ ب).

اندیشه‌های افلاطون هرگز نادیده گرفته نشده است. از میان عقاید اصلی او، شرح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بطورکلی با درک او از طبیعت و ذات ارتباط دارد. با در نظر گرفتن این موضوع، ارسطو اولین شخصی بود که موجودیت مرتبط دیگری را با نام فوزیس معرفی نمود. فوزیس به عنوان تنها نمود هستی و وجه تمایزی است میان عالم طبیعی و عالم تصنعی. با وجود این مطلب، افلاطون محدوده‌های طبیعی و تصنعی را به چالش کشید تا این نظریه‌ها را در محتوی وسیع‌تری از تاریخ کیهان‌شناسی قرار دهد. طبیعت همچون جهان بیرونی می‌تواند مضمون خود را از طریق همبستگی‌های خود گسترش دهد. با در نظر گرفتن طبیعت و ارتباطات هستی (هستی‌شناسی)، ممکن است با حالت‌های پیچیده‌ی روابط علت و معلولی در ساختار جهان، و اجزای تشکیل‌دهنده و سببیت آن مواجه شویم. اولین اصل حرکت در کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی، روحی است که آسمان را به حرکت درمی‌آورد و به بیانی دیگر «روحی که تعقل می‌کند و هماهنگی را به تمامی گونه‌های جنبش می‌آورد و آن طبیعت می‌باشد» (Routledge 126). حرکت‌ها، بی‌نظمی (آشوب ازلی) را نظام‌مند ساخته و آن را بسوی برقراری ساختار هندسی پیش می‌برند. در اینجا پرسشی مهم بر جای می‌ماند: هندسه چه اهمیتی در دریافت افلاطونی از طبیعت و ذات دارد؟

غیر منتظره نیست که افلاطون، به عنوان استاد هندسه، این عبارت را بر سر درآکادمی خود نصب می‌کند: «کسی که هندسه نمی‌داند به او اجازه ورود به اینجا داده نمی‌شود» (Bressler 22). هندسه، هنر استدلال نظری و تحلیل رسمی طبیعت است که بر طبق آن تمایز میان محدوده‌ی مادی و محدوده‌ی متعالی، فرم و مُثُل می‌باشد. بدین شیوه، افلاطون دو جهان را از هم تمایز داد: جهان ظاهری که ثابت نمی‌باشد

1. Epekeina tes oucias

و همیشه در حال تغییر است و جهان ناپیدای صور معقول که علت جهان نخستین است. تمثیل غار افلاطون تجلی قابل درک نظریه او درباره‌ی دیدارهاست. آرای افلاطون درباره‌ی فرم و مُثُل در دست تفسیر او از طبیعت ذات و محتوای ایده‌هاست: «ایده‌ها علت ذات دیگر موجودات هستند، اما در مورد خود ایده‌ها (علت) واحد است» (مصلح ۱۲۵). ساحت معنوی (ساحت اَحَد) متشکل از دیدارهایی به کمال -حقیقت، خیر و زیبایی- می‌باشد. اینجا، طبیعت به مثابه‌ی جهان خارجی چیزی نیست جز نسخه‌ی بدل ذات کل. این نسخه‌ی بدل، جهان مادی را مانند نسخه‌ی دسته دوم جهان واقعی سر جای خود قرار می‌دهد. بدون وجود کمال مطلوب، جهان مادی که چیزی بیش از یک سایه نیست نمی‌توانست وجود داشته باشد. جهان مطلوب، که معنی خود را از کیفیت مبهم دیدارها بدست می‌آورد، خصوصیاتِی دارد که آن را مطلق می‌سازد. شش شاخصه دیدارها/فرم‌ها وجود دارد که معرفت ما را از اَحَد شکل می‌دهد: اول، هیچ یک از ایده‌ها/فرم‌ها در زمان و مکان وجود ندارند. اگر شما بتوانید چیزی را ورای محدودیت‌ها و قیود آن تعریف کنید، در آن صورت ممکن است مطلق را بیابید. دوم، تمامی ایده‌ها/فرم‌ها می‌بایست منزّه باشند چراکه خلوص آن‌ها درید اختیار هستی آزاد آنها می‌باشد. سوم، ایده‌ها/فرم‌ها می‌بایست نمونه کامل وجود مادی آنها باشد. به این ترتیب، ما آن‌ها را همچون نسخه‌ی ثانویه‌ی صورت ازلی (الگوی نخستین) می‌یابیم. چهارم، ایده‌ها/فرم‌ها علت غایی تمامی هر آنچه که در این جهان وجود دارد، به شمار می‌آیند. به عبارت دیگر، سایه‌ها باز نمود نخواهند شد چنانچه مطلق حذف شود. بازنمایی حقیقی دیدارها متکی بر واکنش ذهن به حضور آن‌ها می‌باشد. در نتیجه علت‌ها از میان آگاهی درون‌گرایانه که اغلب نادرست است و حضور واقعی موجودات را متبلور می‌سازد، پدیدار می‌گردند. پنجم، تمام ارتباطات دیدارها در هم تنیده هستند چرا که آرای هستی‌شناسی ایجاب می‌کند که ایده‌ها/فرم‌ها بهم پیوسته باشند، به گونه‌ای که فرد بتواند تشریح کند چگونه طبیعت با اجزای خود و بدون تأثیرات ویژه‌ی آنها نقش خود را ایفا می‌کند. سرانجام، آخرین خصوصیات دیدارهای نظری ظرفیت و استعداد آنهاست که در نهایت می‌بایست حقیقی باشند. امکان بالقوه، براساس خصوصیات پیشین، می‌تواند به عنوان ارزش‌ها و موازینی توصیف شود که در تمامی آن گام‌ها به اَحَد نسبت داده شده‌اند. نمونه بارزی که به تمامی این خصوصیات وضوح می‌بخشد، مثال توپ است. ویژگی فیزیکی توپ به معنای اندازه، وزن، رنگ و مواد آن - سایه‌ای است از وجود مطلق آن: یعنی گرد بودن.

گرد بودن فارغ از زمان و مکان تلقی می‌شود زیرا که هیئت انتزاعی است که در آن واحد مستقل نیز هست و در نتیجه حقیقی است. گرد بودن توپ مادی وابسته به ژرفای شناخت انسان درباره‌ی آن و در مورد وجود واقعی آن در جهان است. در این حالت، تمام کیفیات انتزاعی بهم ارتباط می‌یابند تا به مفهوم گرد بودن شکل بدهند. علاوه بر نظریه‌ی افلاطون درباره ایده‌ها/فرم‌ها، می‌بایست به صورت اجمالی به نقطه نظری در مورد نحوه‌ی شهود دست یافت تا بتوان از این طریق صفتی عینی را یافت.

نگاه میان فرهنگی فلسفه استعلایی و عرفان اسلامی

عرفان تحت تأثیر فلسفه متعالیه / استعلایی معانی گسترده‌تری یافته است که در آن تمامی سنت‌ها و شعائر مذهبی بهم آمیخته‌اند. فلسفه استعلایی مخالف خردگرایی جزمی قرن هجدهم، در میان روشنفکران و زندگی فرهنگی انگلستان جدید در سال ۱۸۳۶ مورد قبول واقع شد. در میان اصل اعتقادات فلسفه استعلایی عقیده‌ای وجود دارد که تأکید بر اتکاء به نفس دارد. هر فردی با اتکاء به نفس می‌تواند استقلال خود را بدون در نظر گرفتن جامعه و رسوم آن پایه‌ریزی کند.

قدرت فردی و پیام‌های روحانی مشابه مکتب رومانیتیک می‌باشد. علم فلسفه استعلایی اولین بار توسط کانت ارائه شد - که همان آگاهی از نظام‌ها مانند مکان، زمان، کمیّت و علیّت می‌باشد که بر ذهن تکلیف شده است. بعضی از حکمای استعلایی، از میان آنها امرسون که از شهرت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، با اضافه کردن علم حضوری به عنوان حالت مجزایی از تجربه حسی، این تصوّر را گسترده کردند. اتکاء به نفس که پایه را در علم حضوری قوی کرده و به عنوان اصالت فرد محسوب می‌شود از طریق مشارکت دوجانبه‌ی انسان‌ها و چشم‌اندازهای طبیعی بدست آورده می‌شود. دنیای طبیعی از این نظر، به عنوان موجودیّت عینی و مفهومی است که به موجب آن ذهن فرد، وحدت را در کثرت اشکال طبیعت درک و این اشکال را در حالت تکامل یافته‌شان بیان می‌کند. دانش واژه فلسفه استعلایی گاهی اوقات به عنوان استنباط آرمان‌گرایی استعلایی کانت بکار گرفته می‌شود که او در آن اعتقاد داشت «تمامی معرفت استعلایی که نه به موضوع شناسایی بلکه به جهت ما در تشخیص موضوع‌های شناسایی می‌پردازد» (Routledge 134). همیشه در میان آنهایی که سعی در متصوّرشدن هستی ذات مطلق در عالم را دارند ابهام وجود دارد و این ابهام در فلسفه استعلایی هم وارد می‌شود.

فلسفه کلاسیک که در آن خدا (به عنوان مطلق) فراتر از جهان آشکار می باشد می تواند مشخصه ثانوی فلسفه استعلایی به شمار آید. هیچکس ماهیت خدا را نمی شناسد، و خود خدا نمی شناسد او چه هست، از این رو او خود را همچون هیچ تلقی می کند. این نیستی فراتر از هستی او می باشد که نمی توان با فلسفه تجربی مکتب فکری جان لاک شرح داده شود که بر طبق آن تمامی معرفت نشئت یافته از برداشت حس می باشد. امرسون که متکی بر فلسفه نظری اصالت عمل می باشد دیدگاهی انسجام یافته از انسان و طبیعت ارائه می دهد که در کل، سایه بر نقطه نظر فلسفه استعلایی می اندازد.

امرسون با تأکید بر واقعیت درونی خودآگاهی به عنوان عنصر پیوسته در واقعیت خارجی احساسات و نپذیرفتن مقدر بودن به مثابه نیروی مخالف اراده بشر، طبیعت را مانند هر چیز مجزا از فرد درونی و در عین حال به عنوان جوهره‌ی بنیادین چیزها توصیف می کند.

همانند فلسفه استعلایی، عرفان نکات بسیاری برای سهیم شدن با طبیعت دارد. تصوّف توصیف شده به عنوان شعائر مختلف، خطابه‌ها و سنت‌های هدفمند برای دگرگونی انسان ریشه غربی دارد. تمرکز اصلی آن بر تجربه‌های غیر معمول و حالات روحی می باشد. تجربه‌های غیر معمول در عرصه عرفان اسلامی مناقشه آمیز می باشند زیرا آنها به نظریه‌ی حضور مرتبط هستند. حضور، موجب دگرگونی می شود که از طریق سیر و سلوک باطنی صورت می گیرد. عرفان مذهبی مبتنی بر یکی از زمینه‌های اصلی شناخته شده تحت عنوان تصوّف می باشد. تصوّف بواسطه‌ی جهت‌گیری فطری روح انسان به وسیله سازگاری کامل با نظم متعالیه در زیر پوشش تجربه‌ی مذهبی می تواند شرح داده شود. ویلیام جیمز اولین شخصی بود که تجربه مذهبی را به عنوان تجربه متمایز برآورده کننده معرفت در نظر گرفت و تعبیر استعلایی را به زبان ساده بیان کرد: «در احوال عرفانی، ما با مطلق یکی می شویم و از این اتحاد آگاهی می یابیم» (Missen 24).

وحدت با ذات مطلق (یا همان «آبر روح» پیروان فلسفه‌ی استعلایی) تجربه‌ی درون‌گرایانه‌ی استحاله محسوب می شود. سالک، که با عنوان صوفی شناخته می شود، در جستجوی من آرمانی ناگزیر است هفت شیوه عمل بهم پیوسته را تجربه کرده و پشت سر بگذارد. با وجودی که فروید در زمینه‌های مختلف تجربه من را مطرح کرده

است، اما شناخت صوفی‌گری تجربه وحدت با ذات مطلق به "احساس اقیانوسی"^۱ فروید مربوط می‌شود، که در زمره‌ی آن احساساتی قرار می‌گیرند که بدون محدودیت‌های ملموس می‌باشند. آن من آرمانی، صوفی را وامی‌دارد در آستانه تجربه کردن موقعیت‌های شور و شعف، تزکیه نفس، فائق آمدن بر خویش، انبساط نیروهای فراحسی، شکستن شخصیت فردی، ارتباط با خدا و معرفت بالاتر هستی این آخرین گام، قرار بگیرد و به مقام شهود ذات برسد. تمامی این شیوه‌های عمل بر وحدت با ذات مطلق تاکید می‌ورزند و این در حالی است که منصور حلاج صوفی مسلمان ایرانی آنها را به مثابه سنت و عرف بنیاد نهاده است.

انأالحق و صورت ازلی ذات مطلق در اندیشه حلاج

حلاج به جرم کفرگویی بر زبان راندن «انأالحق» - «من حق هستم» - به مرگ محکوم شد. دیدگاه او در مورد طبیعت (در معنای ذات بنیادین پدیده‌ها) به عنوان بخش مهم ذات مطلق بر تصوّف اسلامی غالب است و حکایت از پذیرش آن در قالب احد، به عنوان وجودی مقدم بر عدم دارد. تصوّف با ارشاد حلاج بر آن است تا طبیعت فردگرایی («خوداتکایی» فلسفه متعالیه) و خدا («أبر روح» فلسفه متعالیه) را آشکار سازد و تأمل در باب حضور الهی در عالم را سلوکی تازه بخشد. باید در نظر گرفته شود که تصوّف به تمامی مکاتب فکری در طول دوران اسلامی تعلق دارد و بر پایه‌ی نظریه‌ی اسلامی بنا نهاده شده است، و دلیلی که حلاج را ملحد دوران خویش ساخت شجاعت و دلدادگی وصف ناپذیر او بود به گونه‌ای که در هر مجلس و محفلی از دگرگونی درونی و استحاله خویش دم می‌زد.

انأالحق حلاج معرفت مذهبی است، نه بدان سبب که با مسئله‌ی خداوند سروکار داریم، بلکه بدان علت که ما با تجربه‌ی بی‌بدیل هستی برین^۲ روبه‌رو می‌شویم که برطبق آن «آدمی در برخورد با آن دچار شور و انفعال^۳ می‌شود. انفعال و شور ناشی از نیاز به دریافت خود در مقام وجودی در مناسبت با ساحت قدسی» (ضمیران ۴۸). در اینجا حتی در نظر گرفتن انأالحق به عنوان شطحی اسرارآمیز که خود واژه‌ای است مأخوذ به معنای حرکت بر محتوای استعلایی‌اش صحه می‌گذارد. از آنجا که انگیزه‌ی اصلی

1. Oceanic Feeling

2. Transcendent

3. patio

پایدایی افلاطونی اتحاد وجود با نیروهای مینوی است، تذکار انالحق می‌تواند وسیله وصول به آرمانی صوفیانه تلقی شود. فلسفه افلاطون و اندیشه حلاج در خودشناسی متبلور می‌شوند به گونه‌ای که دیالکتیک افلاطونی و تعبیر انعکاسی انالحق حادث را به قدیم و عالم ناسوت را به ساحت ملکوت پیوند می‌دهد. «حق» حلاج حتی موقف خیر نیز هست که قدرت سیر از مرز عالم شهادت به عالم قدس را میسر می‌سازد. همین قابلیت و فضیلت حلاج است که انیت او را قوام می‌بخشد و محور اصالت و هویت او را در عالم تجربه تثبیت می‌کند. گفتمان فلسفی افلاطون در قالب انالحق حلاج مسئله‌ی خیر را صورتی زبانی بخشیده و بهره‌مندی ناشی از آن^۱، چنین مناسبتی را واجد شأن هستی‌شناختی نموده است. گادامر هم نظری موافق با افلاطون دارد در آن‌جا که می‌گوید: «سخن گفتن از عناصر و افراد و قطع نظر از مناسبت آن‌ها با اسرار قدسی، امری عبث خواهد بود» (۵۱). مبنای این مناسبت، زبان در قالب هم پرسه-گفتگو در خویش و با خویش- است. در این حالت است که قدرت وجودی در بطن جهان و در تجربه‌ی ادراکی پدیدار می‌شود و چنین حقیقتی را اصالت معنا می‌بخشد.

با توجه به مضمون انالحق حلاج، اندیشه خداکردن انسان^۲ به این نکته اشاره دارد که بنابر گفته‌ی هایدگر «تیین هستی در قالب ایده از سوی افلاطون راه را بر ظهور فرآیند تاریخی جدیدی هموار کرد که در چارچوب انکشاف حقیقت وجود متبلور شد (۷). سیر تاریخی این فرآیند در سده‌های میانه و در قالب فلسفه‌ی اسکولاستیک خاستگاه ایده‌ی متعالی را متمایز ساخت، چنانکه افلاطون هدف اصلی پایدایی خود را وصول به قابلیت آرته^۳ قرار داد که بر پایه‌ی آن «حکمت و دور اندیشی به درستی فهم و دریافت خیری واحد است که هر خیر دیگری به اعتبار آن نیک محسوب می‌شود» (۲۶). چنانچه پیش‌تر ذکر شد، درسنامه‌های فلسفی افلاطون بر مسئله‌ی هستی‌شناسی حقیقت متمرکز گردیده و او مسئله‌ی حقیقت را در مرتبه‌ی بنیادین خود، هم‌شأن مسئله‌ی هستی و معرفت می‌شمرد. از این رو، بار دیگر جایگاه متعالی انسان در نظام ناسوت و لاهوت در قالب تألیه^۴ انسان اهمیت‌ی تازه می‌یابد. تألیه^۴ الانسان تعبیری است که منزلت انسان را در طبیعت جهان ناسوت نمودار ساخته و نظریه حلول را به عنوان انقلابی عظیم در فلسفه صوفیانه پدیدار کرده است (حلبی ۹۵ و ۵۲۴). در نظر حلاج هر دو ساحت لاهوت و ناسوت، که بر پایه‌ی تقابل‌های دوگانه‌ی افلاطونی است، در وجود انسان نیز تعبیه

1. methexis

2. Deification

3. arete

شده است و این دو هیچ گاه اتحاد ترکیبی نمی‌یابند بلکه چنان در هم و با هم می‌آمیزند که به عنوان دو طبیعت متباین و مزجی شناخته می‌شوند.

دریافت اندیشه‌ی حلاج بدون تأمل در باب عامل زبان امکان‌پذیر نیست. پذیرش ان‌الحق به عنوان حرکتی دیالکتیکی که اندیشه‌ی آدمی را در ساحت لازمان و لامکان قرار می‌دهد، در چارچوبی زمانمند به لباس زبان در می‌آید («... که خود دارای ماهیتی گشاینده است، بدین معنا که زبان به حقیقت هرچیز امکان خودنمایی می‌دهد») (ضمیران ۲۲۹)، اما خود به تنهایی راه وصول به حقیقت نیست. تنها هنگامی که موضوع و مخاطب چنین سطحی هستی راستین^۱ باشد که هرگز دستخوش تغییر و صیرورت نمی‌گردد، سیر به سوی ماهیت مقدر می‌گردد: «آدمی همه صور مثالی را در نهاد خویش مکتوم دارد، اما در تجربه‌های گوناگون و برخوردهای مختلف با پدیده‌های این عالم است که صور مثالی آنها را به خاطر می‌آورد» (فایدون ۷۵ ب).

شایان ذکر است که حلاج را می‌توان صاحب دیالکتیک شمرد چرا که در جمهوری آمده است: «کسی را می‌توان صاحب دیالکتیک دانست که بتواند ماهیت و وجود حقیقی چیزی را شرح دهد^۲...»، و از آنجا که ارسطو نیز لوگوس را هم‌ارز با horos در معنای بیان حد می‌شمرد، تفکیک میان تعریف اعلی و تعریف لفظی ضروری می‌گردد (آنالوطیقای ثانی، بخش دوم، پاره پ). حلاج با به زبان آوردن ان‌الحق روی از حقیقت این جهانی برتافت و همه عنایت خویش را معطوف به خود حقیقت نمود. اگر انگیزه‌ی اصلی ایده‌ی افلاطونی را مسئله‌ی خیر بدانیم، مفهوم خیر (ذات اعلی) واجد شأنی هستی‌شناختی می‌گردد که در پرتوی آن هر آنچه که هست متمایل است به سوی آنچه که باید باشد. یکی از بهترین رهنمودهای موجود برای شناخت جایگاه متعالی انسان و مفارقت صور، پذیرش ویژگی خود ارجاعی ان‌الحق است که بر طبق آن هر صورت همان است که هست^۳ و جز آن نیست. تنها از طریق تفکر محض و بی‌واسطه می‌توان به ذات و ماهیت پی برد. از آنجا که ثنویت در هیچ صورتی راه ندارد^۴، خود محمول ذاتی محسوب می‌شود که مقوم اصلی نظریه‌ی صور معقول است. صور معقول از حیث وجود قائم به ذات بوده و مستقل و مفارق‌اند. شجاعت حلاج در برابر مرگ بزرگترین اجابت دعوت الوهی است و با این گفته سقراط به سیمیاس در رساله‌ی فایدون بی‌ربط نیست که:

1. ousia

2. logos

3. Auto kath auto

4. monooides

«فلسوفان راستین در آرزوی مرگاند و کمتر از همه‌ی مردمان از آن می‌هراسند. بنابراین اگر دیدی کسی از مردن هراس دارد، باید این امر را دلیل بر این بدانی که او دوستدار دانش نیست، بلکه تن را دوست دارد. شجاعت نیز خاص کسانی است که تن را حقیر می‌دارند و دل‌باخته‌ی حقیقت‌اند» (۶۸). در انا‌الحق حلاج نسبت صورت مثالی با مصداق خود به صورت استعاری بیان شده است و مهم‌ترین تمثیل و استعاره در اینجا بحث مناسبت تصویر(اناً) است با اصل (حق) و چون هر تصویر مستند به اصل می‌باشد، جهان مادی نیز بر صورت مثالی تکیه دارد. این مطلب ماهیت بسیط و غیرمرکب انا‌الحق را آشکار می‌سازد و آن را به عنوان موضوع دانش قرار می‌دهد: «صور معقول مظهر کلیات هستند. افزون بر این، ماهیت و ذات تنها به صور معقول تعلق دارد. افراد و مصادیق، نمود غیاب ذات و ماهیت می‌باشند. به دیگر سخن علت نقصان افراد را باید در ترکیب و آمیختگی آنها جست‌وجو کرد» (ضمیران ۲۶۲). این ویژگی امکان مصادیق محسوس است که عامل نقصان آنها محسوب می‌شود درحالی‌که صور امری قائم به ذات، ضروری و یقینی محسوب می‌شوند. خصلت طبیعی افراد(در اینجا اناً) آنان را در معرض تحوّل و ضرورت قرارداده و تعیین‌پذیری آنها را در زمان و مکان ممکن ساخته است چرا که امکان و عدم ضرورت آنها مشروط بر وجود ماده است. افلاطون بنیان‌گذار ایده‌الیسم است چرا که برطبق گفته‌ی هگل او نخستین کسی است که ادراک بلاواسطه‌ی پدیده‌ها را از طریق معرفت ایده‌ها ممکن ساخت (۳۸۳). برحسب این رویکرد، صورت انضمامی ایده‌ها در عالم تعین، آنها را از قالب انتزاعی و تجریدی خارج می‌نماید. بر اساس ذات خیر، نه تنها پدیده‌ها شناخت‌پذیر می‌شوند، بلکه ماهیت آنها فراپویی به ساحت قدسی را مقدر می‌سازد. خیر به عنوان ماهیت پدیده‌ها مطلقاً ایده محسوب نمی‌شود. در نظر لویناس، «خیر افلاطونی نامی است فلسفی برای خدای ابراهیمی. این خیر افلاطون (آگاتون) را نباید به هستی‌های دیگری و یا ایده‌ی هگلی فروکاست» (۴۱۲). حلاج را نمی‌توان صرفاً پیرو مکتب وحدت وجود دانست چرا که قرب به خدا تجربه‌ای است فراسوی وجود و وحدت وجود، با وجود آنکه تمامی امور متکثر این جهان نشئت گرفته از قدرت واحد هستند.^۱ از طرفی، تمامی موجودات با یکدیگر وحدت وجودی دارند چنانچه لاهیجی آن را این‌گونه بیان می‌کند: «پس همه‌ی موجودات می‌گویند انا‌الحق، زیرا وجود و هستی خود را از خدا گرفته‌اند و بدون او چیزی جز عدم

1. Theurgy

محض نیستند» (شایگان ۱۳۳).

اصول اخلاقی افلاطون برای دگرگونی خویشتن طراحی شده است: جهان خود – سازمان‌دهی شده بهترین نمونه‌ی اخلاقی در هیئت انسان‌نگاری می‌باشد. دیدارها فرصتی برای انسان فراهم می‌آورند تا او از جهان فرامادی کهن‌الگویی را غایت قرار دهد. افلاطون پیشنهاد کرد که با کنارگیری از دنیای مادی و ارتقای توانایی‌های جسمی و روحی در اثر ارتباط با هیئت انتزاعی، فرد ممکن است ارزشی را بیابد که همواره پایدار است و گسسته نمی‌گردد. در مورد حلاج تمامی گام‌های تصوّف می‌بایستی طی و منتهی به کمال مطلوب خویشتن شده باشد. کمال مطلوب خویشتن مظهر ذات مطلق در طبیعت می‌باشد و حجّتی که چرا حلاج حق و خویشتن را به مثابه‌ی احد می‌انگارد:

اکنون چیز دیگری میان من و حق باقی نمانده

یا دلیل و برهان آیات به کار نیاید

یا دلیلی برای کشف و شهود

اکنون، سرشار از سرخوشی، لایه‌های حقیقت

هریک خاموش و روشن می‌شود، روشنایی کمتر. (Arberry 12)

سخن بالا، همانند قطعه شعری موزون، حکایت از تندروی کیش او دارد؛ اعتقادی که با جملات پرشور او ابراز می‌شوند. نقطه نظرات حلاج درباره‌ی خدا تمامی خصوصیات انتزاعی دیدارهای افلاطون را دربرمی‌گیرد:

کتمان کردن او را پنهان نمی‌کند

هستی قبلی او پیش از زمان وجود داشته

وجودی است منبعث شده عدم وجود. (Ibid 29)

این ذات مطلق و رای محدودیت زمانی و مکانی است، بنابراین صورت ازلی خود و اتکاء به خود را حفظ می‌کند. می‌توان گفت که ذات مطلق، ماهیتی بسیار قدرتمند است که نمی‌توان آن را کتمان نمود و صورت ازلی است که مسبوق به معرفت بالاتر و ساحت متعالی است. به دلیل دارا بودن تمامی این کیفیات، می‌تواند در جایگاه غایت راستین قرار داده شود. مرگ و عدم وجود برای او ماهیت را دچار وقفه نمی‌کند، در حقیقت، انسانها زنده خواهند ماند به مانند قطره‌ای باران در اقیانوس حقیقت. یکپارچگی و اتحاد میان من و غیر من و بینش و آگاهی نسبت به آن، نقاب از چیستی هستی برمی‌کشد: «من با چشم دل خدای خود را دیدم. پرسیدم: تو کیستی؟ او پاسخ داد: تو» (Ibid 15).

سطر بالا تعبیری است از تمایل فطری روح بسوی سازگاری با نظم. نظم به مثابه نظم متعالی تحت مفهوم ایده‌ها/فرم‌های افلاطون. تجربه عرفان حلاج بخشی است از ادراک وسیع‌تری به منظور دگرگونی او. از آنجا که حلاج، در سخنان صریح خود، رویه‌ی عرفانی خود را بر پایه‌ی احساس خدا در موقعیت آگاهی به شمار می‌آورد، ناخودآگاه در اعمال درونی حضور پیدا می‌کند. حلاج همانند امرسون به درک شهودی حضور اعتقاد دارد که برطبق نظریه فرم و مُثُل افلاطون یکپارچگی شخصیت و در عین حال رهایی از قیود را پدید می‌آورد. رهایی، احساس آزادی از خود آگاهی است که به عنوان مهمترین معیار تعیین کننده‌ی تصوّف محسوب می‌شود. حلاج به‌عنوان صوفی شخص مرموزی نیست، اما در او حس عمیق درونی از زندگی و یگانگی با اَحد وجود دارد. حقیقت به آن اندازه که ادراک شود، مرموز نخواهد بود و چنین ادراکی نیازمند تعمق و تأمل است:

آیا به او هستی بخشیده
آیا نه اینست که او را از هستی محروم نمی‌کند
به جز این، او نمی‌تواند هم زمان با
دو فضیلت متضاد، فاعلی شناسا تلقی گردد
با ان حال، تضادها با او فراروی یکدیگر قرار نمی‌گیرند
و افکار با او در نمی‌آمیزند:
ماهیت او مشروط نیست و
افعالش بی‌تقلّاست و بی‌تکلیف است. (Ibid 42)

اصل بی‌کنشی شهود در افکار شاعران

بسیار جالب توجه است که حلاج و امرسون هر دو شاعر بودند و مضامین آنها، گاهی اوقات، به بسیاری از شیوه‌ها می‌تواند مورد مقایسه قرار بگیرند. نکته‌ی قابل تأمل در اینجا این است که نفس شاعریت، امری لوگوسی است و به جهان مادی اعتبار می‌بخشد. افلاطون تأکید می‌ورزد: «شاعر وارسته است و رها و مقدّس، و هیچ قدرت خلاقه‌ای در او وجود ندارد تا زمانیکه به او الهام شود و از حواس دور شود، و به سپس دیگر در او عقل زایل می‌گردد» (Bressler22). شاید اصطلاح شعر در اینجا حاکی از بیان رموزهای موزون باشد که از سرچشمه‌ی فیض به دل افاضه شده و جنبه‌ی لاهوتی

یافته است. در این حالت، آنچه از فهم بر آدمی پوشیده است در قالب کشف بر دل‌های اهل معرفت ظهور می‌یابد تا آنجا که به مقام دعوی برسد:

مواجید حق (مقامات حق) که خدا همه آنها را به وجود آورد
هرچند بزرگان عقل و هوش در فهم آن عاجزند
وجد چیست؟ مگر آنچه در ذهن جرقه می‌زند، آنگاه دیده می‌شود
و زبانه آتش را در میان رازهای درون برمی‌انگیزد
چنانکه خدا بر ضمیر نشیند و آتش فروزانتر شود،
بر اهل بصیرت سه حالت مضاعف می‌شود
حالتی که در آن سرّ (درون) روی آورد تا فناهای او را مشاهده کند
فناهایی که هیچ ناظری یارای نظاره آن نیست.^۱

در نظر افلاطون، «خدا به گونه‌ای در شاعر می‌خلد، در نتیجه عقل شاعر از میان می‌رود و بدین ترتیب شاعر به ابزاری در اختیار خداوند تبدیل می‌شود تا پیام الهی را به مردم برساند» (پنج تنی، به نقل از سینامطلق ۴۰). برحسب اظهارنظرهای افلاطون در مورد شاعران، استدلال هندسی دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد از آنجا که علم شهودی جایگزین منبع الهام شده است. منبع الهام در مقابل حجت و برهان قرار گرفته، و ارزش‌های خود را در دستان استاد کار از دست می‌دهند: «... اگر کسی گام در راه شاعری بنهد، بی آنکه از این دیوانگی الهی بهره‌ای یافته باشد و بپندارد که به یاری عروض و قافیه می‌تواند شاعر شود، شاعری ناکام و نامحرم خواهد بود. همانطور که شعر دیوانگان راستین به شعر آدم هوشیار غالب می‌گردد» (فایروس ۲۴۵a). لازمه‌ی الهام نیز آن است که شاعران توسط خداوند مسخرگردند بی آنکه به سرشت گفته‌هایشان آگاهی یابند. در همین راستا، شهود برای امسون نیز همان «بارقه‌ی ناگهانی الهام است که مجالی خواهد بود تا ذهن خیال‌پرداز و دلمشغول، ذهنی که با جان و دل در گفتگوست، به رمز و راز واقعیت هرآنچه هست واقف شود» (Guillen 99). افلاطون با اعتقاد به اینکه شاعران می‌بایست نفی بلد شوند آنها را سرزنش می‌کرد به دلیل غیرقابل اعتماد بودن علم حضوری آنها در پدید آوردن هنر نامعقول. این در حالی است که در کل، اشعار را نمی‌بایست به عنوان کهن‌الگوهای شاعران در حضور ثانویه‌ی

۱. اخبار الحلاج، ص ۱۸۱

آنها محسوب کرد چرا که «شاعری یک موهبت است نه دانش. از این رو هر چند سخن شاعر، سخن خداست و شاعر حقیقت را می‌گوید ولی به حقیقت، دانش ندارد» (پنج تنی، به نقل از سینا مطلق) ۴۰. دانش فلسفه نیز از نگاه افلاطونی هم مؤکد شاعر است و هم دربرگیرنده‌ی پیامبر. تفاوت این دو در اینجاست که این دیالکتیک است که فیلسوف را به وادی ایمن حقیقت می‌رساند در حالیکه شاعر بدون نیاز به دیالکتیک و تنها با یاری موساها و خاریس‌ها به سر منزل مقصود می‌رسد (همان ۴۱-۴۰).

اگرچه در نگاه اول، مفهوم افلاطونی از ذات مطلق و شهود ذاتی ممکن است مبالغه‌آمیز به نظر برسند، اما با این حال در نوشتار و سخنان حلاج و امرسون ماهیت تصوّف و فلسفه استعلایی را محرز می‌کنند.

آموزه نظری امرسون در باب طبیعت و ذات

وحدت عمیق میان خود درونی انسان و تجلّی دنیای مادی جزء باورهای مشترک میان حلاج و امرسون می‌باشد. امرسون در نشر اول طبیعت^۱ که در سال ۱۸۳۶ به چاپ رسید، با ذکر این مطلب که شکوفایی بی‌وقفه تمام هیئت‌های طبیعت متمایل به سوی بالاترین نمود است، از نظریه فرم و مُثُل افلاطون دفاع می‌کند. امرسون در مقاله‌ی مهم خود طبیعت، اول از طبیعت به‌عنوان جوهر بنیادی چیزها یاد می‌کند و پس از آن از جهان خارج. در این بحث، او باور دارد که اَحد چیزی نیست جز تجلّی خدا در ضمیر ناخودآگاه. اتّحاد رئالیسم آمریکایی و ایده‌آلیسم افلاطونی در اندیشه‌ی امرسون امری غیر قابل انکار است. اتّکای به نفس که تجلّی عینی «اَبَر روح» در نهاد آدمی است، همان اتّکا به نیروی واحد است که در قالب عنصری سیال هرگز گسسته نمی‌شود. ایمان به «اَبَر روح»، ایمان به وحدت موجود در ذات پدیدارهاست و همیشه متمایل به سوی نیروی متعالی خیر است. در اندیشه‌ی امرسون، «اَبَر روح»، عارف را به درجه‌ی والای آگاهی این جهانی و آن جهانی می‌رساند تا آنجا که نیروی الهی در لحظه‌ی شهود ذات پدیده‌ها شکفته و شکافته می‌شود و «قالب فردیت در چیزی توصیف‌ناپذیر، چیزی که سامانی کاملاً متفاوت با سامان معهود و مأنوس دارد، منحل می‌شود» (Suzuki 105). عارف فلسفی مشرب اکهارت^۲ (۱۲۶۰-۱۳۲۷م.) نیز می‌گوید «روح در این وادی ناپدید و مستغرق می‌شود و هویتش زایل می‌گردد» (استیس ۱۱۵).

1. Nature

2. Eckhart

شکل‌گیری فلسفه‌ی توحیدی در چارچوب تعالی‌گرایی آمریکایی در اوج پیشرفت‌های صنعتی، تکنولوژی و جزمیت مذهبی به وقوع پیوست. یکی از علل نگارش طبیعت امرسون، نضج‌گرفتن جنبش‌های فلسفی و عرفانی است که به دلیل فشارهای روحی فراوانی که بر زمانه‌ی امرسون اعمال می‌شد، زمینه‌ی رشد و ارتقاء یافت. شاید ابداع واژه‌ی "اَبَر روح" متضمن معصومیتی ازلی باشد که انسان را بر آن می‌دارد تا با احتراز از مادی‌گرایی و اتکای به نفس، توجّه خود را معطوف بدان روح برتری نماید که بر تمامی جهان چیره است تا خود را از خطر مستحیل‌شدن در جهان آشفته‌ی امروزی برهاند. اندیشه‌ی خودپالایی امرسون را باید مرهون فلسفه‌ی افلاطونی-نوافلاطونی، رمانتیسم انگلستان و عرفان شرق دانست: «آدمی باید تا سر حدّ امکان روح خود را مجرد از تن نگاه دارد و آن را عادت دهد که دامن از آلودگی‌های تن بکشد و بکوشد تنها و مستقل بماند. اصلاً هدف اصلی فلسفه، همین منزّه نگه داشتن روح از پلیدی‌های تنانی است» (فایدون ۶۷). از این رو، اشراق و شهود ذات شکوفایی قابلیت‌های بالقوه‌ی انسانی را میسر می‌سازد.

در اینجا پرسش مهمی به میان می‌آید: اگر مطلق در درون ضمیر ناخودآگاه جای گرفته که خودش موجودیت انتزاعی است، آیا طبیعت و ذات به عنوان کیفیتی ضمنی قابل بررسی هستند یا صرفاً به عنوان تلقی ذهنی در نظر گرفته می‌شوند؟

امرسون در سایه مفهوم طبیعت (ذات) در اندیشه‌ی افلاطون این پرسش را به دو شیوه پاسخ می‌دهد: نخست او منطق خود را به عنوان درک شهودی موجودات بیان می‌کند. امرسون که از شهود و قدرت تخیل الهام گرفته، طبیعت را به زعم حکم‌های خلاقانه‌ی خود ارتقاء بخشیده است. او مانند افلاطون عقیده دارد که شهود و نه منطق تنها منبع خرد می‌باشد و اعتقادی به منبع الهام شاعرانه هم ندارد چراکه او حقیقت را به عنوان استنباط شهودی در ذهن تلقی می‌کند. دوم، امرسون اعتقاد دارد که خط مرزی که میان محدوده معنوی و جهان مادی (یا نسخه بدل افلاطون) قرار می‌گیرد، سنت است. سنت به عنوان منبع قابل اعتماد شناخت، شیوه زندگی غیر اصیلی است که توسط حقایق زمان‌های گذشته معنای خود را می‌یابد. با توجّه به این حقیقت، طبیعت صرفاً مفهوم پذیرفته شده از طرف اکثریت می‌باشد. با در نظر گرفتن پاسخ‌های امرسون، نباید این مطلب نادیده انگاشته شود که او طبیعت را به مثابه بالاترین ترجمان روح محسوب می‌کند که در دنیای تغییر نیافته‌ی انسان وجود دارد.

حقیقت دیگری که ارزش مطرح شدن را دارد شیوه‌ای است که امرسون بر طبق آن سعی دارد تمامی نقطه نظرهای فردی افلاطون را عینیت ببخشد تا راه را بر خطا پنداشتن تلقی او از هستی و عالم متافیزیک ببندد: «ادراک زیبایی طبیعت بخشی بر عهده ساختار خود چشم، و بر عهده قوانین نور است. این دو با هم تصویری یکپارچه از اشیای متمایز بسیاری به عنوان کل خوشایند» (Routledge 126).

در عبارت بالا، امرسون طبیعت را به عنوان واقعیت خارجی محسوب می‌کند که بر طبق آن انگاره‌های متفاوت تحت تأثیر قوانین نظری نور شکل می‌گیرد. کلیت تصور و تصویر این معنا را به ذهن متبادر می‌سازد که ذات و موجودات این قابلیت را دارند که به الوهیت خودمدار (همان ایده‌های افلاطونی) نسبت داده شوند. واضح است که امرسون به عنوان پیرو فلسفه استعلایی و لاهوت گرایی همواره بر این نطه اصرار می‌ورزد که خدا فراتر از دنیای آشکار می‌باشد.

از آنجا که امرسون در اکثر مقالات خود تفکری جهان شمول دارد، هیچ‌گاه انسانی ویژه را مخاطب قرار نمی‌دهد بلکه مراد او انسان نوعی است. اگر سه مرحله‌ی مفروض در عرفان را وحدت ازلی، گسست و بازگشت بدانیم، امرسون هیچ‌گاه به بیان مستقیم این سه اصل نپرداخته است ولی تأکید وی بر گسست از اصل، اصل وحدت ازلی و ترغیب انسان به بازگشت به آن وحدت از طریق خودپالایی و درک طبیعت را می‌توان در معنای اعتقاد به هر سه مرحله‌ی عرفان تلقی کرد. امرسون بر شهود ذات در قالب تثلیث مسیحیت زیاد ابرام نمی‌ورزد چرا که تعالی‌گری وی تحت تأثیر فلسفه‌ی شرقی و وحدت‌گرایی^۱ قرار دارد. منشأ اندیشه‌ی امرسون در باب "اَبَر روح" با غنای مفاهیم طبیعت و پدیدارها صبغه‌ی بدیعی به خود گرفته است اما به مثابه‌ی صور معقول قائم به مصادیق و پدیدارها نیست چرا که بنا بر گفته‌ی افلاطون «آنچه سبب می‌شود شناختنی‌ها شناخته شوند و شناسنده بشناسد، پرتوی خیر است (به پرتوی خیر حقیقت نیز می‌گویند). بنابراین، منبع شناسایی نه در خود چیزهاست و نه در آدمی. از این رو اندیشه‌ی درست، اندیشه‌ای است که در پرتوی خیر حاصل می‌شود» (پنج تنی، به نقل از سینامطلق ۵۱). در اینجا شاید اشاره بدین نکته امری ضروری تلقی شود که دیالکتیک افلاطونی در اندیشه‌ی امرسون بسیار شبیه به سیر دیالکتیکی خودآگاهی در اندیشه‌ی هگل است چرا که استعاره‌ی طبیعت در سیر به سوی "اَبَر روح" در قالب

1. Unitarianism

سفری آموزشی مفروض می‌گردد: «...به منظور دستیابی به دانش حقیقی، روح ناچار است راه این سفر طولانی را بپیماید» (Hegel 280). به بیان افلاطونی، بخش پایانی این سیر دیالکتیکی همان مثال مطلق (خیر اعلی) است تا آنجا که به منصفی ظهور برسد و نقاب از چهره‌ی تکوینی پدیده‌ها و پدیدارها بردارد. در جریان حالت برون شد از خود، روح مطلق به وطن مألوف خود باز می‌گردد: «اصولاً چنین پیوندی میان معقول و محسوس لازمی معرفت به شیوه‌ی دیالکتیک است» (پنج تنی ۲۷). رستگاری انسان نیز بر مبنای چنین اشراق و شهود ذاتی میسر می‌شود تا آنجا که طبیعت را ورای نمود عینی هستی ادراک می‌کند و با جان بخشیدن به ارتباط‌های روحی-معنوی به تمامیت نخست خود باز می‌گردد. همانگونه که در اندیشه‌ی مولانا «عروج به کمال- که اتصال با مبدأ هستی است- از مقام تبطل که مقام پیوند با دنیاست، یعنی کلیه‌ی چیزهایی است که انسان را به تعلقات خدی محدود می‌کند، شروع می‌شود» (۹) و در این مرتبت، «سلوک خود را باختن نیست، بلکه به خود آمدن است و خود را یافتن» (۲۸۶). خورشید انگاری خیر افلاطون بی‌ارتباط با این مسئله نیست که شهود ذات، ارتباط میان روح مجرد علوی در باطن و عالم مجردات علوی را ممکن می‌سازد که منتهی به ذات نورالانوار می‌گردد. از دیدگاه امرسون، بازگشت به طبیعت همان رجعت انسان به اصل خویش است و بدین سبب می‌توان گفت جهان بینی امرسون بر اصالت طبیعت استوار است.

تجربه مستقیم ذات (شهود ذات) تنها در صورتی امکان‌پذیر است که نیروهای فردی و پیام‌های الوهی به سوی جوهر طبیعی و معنوی درونی هدایت شوند. امرسون توصیه می‌کند که هر فرد تجربه طبیعت را برای رسیدن به اوج متعالی بپذیرد: «چرا ما نمی‌بایست به جای سنت شعر و فلسفه روشن‌بینی داشته باشیم و چرا نباید مذهب بواسطه کشف و شهود به ما رسیده باشد و نه از طریق تاریخچه‌ای از پیشینیان» (Mc-Clenon 14) هرچند امرسون نظر می‌دهد که غایت دورنمای زندگی صرفاً متعالی را نمی‌توان در سلوک عملی به جای آورد، اما مقوله‌ی اتحاد با "أَبَرُ رُوح" را به گونه‌ای مطرح می‌کند که معادل با عنوان پیشروی تصوف اسلامی- من حق هستم- باشد: «...ایستاده در سرزمین برهوت، ذهنم سرشار از نسیم سرخوشی، و فضای برافراشته، همه به معنای محو شدن خودبینی است. من مبدل شدم به کره چشم شفاف: من هیچ نیستم، من همه را می‌بینم، جریان هستی جهان از دریچه من به گردش درمی‌آید؛ من جزء کوچک و ذره‌ای از خدا هستم» (Nature8).

نتیجه‌گیری

درحالی‌که امرسون اظهار می‌دارد که با یکی‌شدن با طبیعت، ما چون پذیرنده‌ای به سان کره چشم شفاف^۱ خواهیم شد که از دریچه آن، وجود کلی خویش را به آگاهی بریگانگی با "اَبَر روح" تسرّی می‌دهیم، حلاج در مقام یک صوفی مسلک، بر اصل دست‌یازی به ذات مطلق و حصول معرفت متعالی پافشاری می‌نماید. با یافتن تشابهات میان تصوّف اسلامی و فلسفه‌ی استعلایی، اثر گام‌های افلاطون در نسبت‌دادن کیفیات نظری به کمال مطلوب ("اَبَر روح" فلسفه استعلایی و "اَحَد" عرفان اسلامی) آشکار می‌گردد. امرسون قطره وجود خود را بخشی و ذره‌ای از خدا می‌بیند، خود کمال مطلوب می‌گردد و سخن ان‌الحق حلاج را بار دیگر در تاریخ بر زبان جاری می‌سازد. پرتو افکنی نظری عمیق به قطعات نوشتاری دو چهره بلند آوازه می‌تواند حاوی این مطلب باشد که چقدر آنها در عرصه‌ی عرفان و لاهوت‌گرایی بهم نزدیک هستند. حلاج با تأکید بر اصل وحدانی در کنار وجد و شور ناشی از حلول، فرایازی به ساحت لاهوتی را ممکن پنداشته است. امرسون نیز تزکیه‌ی نفسانی و یکی‌شدن با طبیعت و مظاهر آن را جهت نیل به ادراک درونی "اَبَر روح" ضروری می‌داند. آنجا که شهود ذات مطلق میسر می‌شود، معرفت دینی و فلسفه‌ی استعلایی یکی می‌شوند. از آنجا که انگیزه‌ی غالب و دائمی بر آدمی همان انگیزه‌ی شهود ذات است، تمامی تلاش‌های آدمی به تحقق وجود و ذات اصیل می‌انجامد. با وجود آنکه تجربه‌های انسانی در عقاید دینی متبلور می‌شوند، بررسی ذات یک عمل ذهنی محض تلقی می‌گردد. در پایان، تشابهات "اَبَر روح" امرسون و وحده حلاج را می‌توان نشأت یافته از مشابهت آنها در مضمون لاهوت‌گرایی افلاطون دانست.

1. Transparent Eyeball

منابع

- ارسطو. *آنالوطیقا؛ قیاس و برهان*. ترجمه پرخیده ملکی. تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۸۸.
- ارسطو. *متافیزیک*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۵.
- استیس، و. ت. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
- بورمان، کارل. *افلاطون*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.
- پنج تنی، منیره. *زیبایی و فلسفه هنر در گفتگو: افلاطون*. تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۸.
- حلبی، علی اصغر. *مبانی عرفان و احوال عارفان*. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۶.
- آشوری، داریوش. *عرفان و رندی در شعر حافظ*. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۳.
- شایگان، داریوش. *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایران*. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۱.
- ضیمران، محمد. *افلاطون، پایدیا و مدرنیته*. تهران: انتشارات نقش جهام مهر، ۱۳۹۰.
- مصلح، علی اصغر. *تجربه واحد: مطالعه ای تطبیقی در مبانی عرفان های جهانی*. تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۳.
- میرآخوری، قاسم. *مجموعه آثار حلاج طواسین، بستان المعرفة، کتاب روایت تفسیر قرآن، تجربیات عرفانی، اشعار و کتاب کلمات*. تهران: انتشارات شفیع، ۱۳۸۹.
- Adam, James, Ed. *The Republic of Plato, vol. I*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Arberry, A.J. *The Doctrine of The Sufis*. Cambridge: Documented Press, 1988.
- Bluck, R.S. *Plato's Life and Thought*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- Bressler, Charles E. *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*. New Jersey: Pearson Education, 2007.
- Emerson, Ralph Waldo. *Nature*. Nashville, TN: American Renaissance Books, 2009. print.
- Friedlander, Paul. *Plato: The Dialogues II*. Trans. Hans Meyerhoff. New York: Bol-

lingen, 1964.

- Gadamer, Hans-George. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1986(1978).
- Guillen, Claudio. "The Aesthetic of Influence". *Literature as System: Essays toward the Theory of Literary History*. Princeton: University Press, 1971.
- Halliwell, S. "Introduction". *Plato: Republic* 10. Warminster: Aris & Phillips, 1988.
- Hegel, G.W.F. *Preface to the Phenomenology of Spirit*. Wallace Ufmann. Trans. In Hegel: Reinterpretation, texts and commentary (380-400), New York, 1965.
- Mcclenon, James. *Mysticism: Encyclopedia of Religion and Society*. USA, 2005.
- Missen, Herbert. *Hallaj*. Trans. Majd-al-Din Keivani. Iran, 1999.
- Sheffield, Frisbee, James Warren. *Routledge: Companion to Ancient Philosophy*. Harvard, 2013.
- Suzuki, D.T. *Zen Buddhism: Selected Writings of D.T. Suzuki*, ed. William Barrett. New York: Anclon & Doubleday co, Inc.