

بحران‌های انسان امروز و پاسخ حکمت اشراق به آنها

دکتر حسینعلی قبادی - دکتر مریم عاملی‌رضایی^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس - استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

ادبیات عرفانی ایرانی - اسلامی، گنجینه عظیمی از دستاوردهای فکری و روحانی انسان است که در جهان امروز می‌تواند راهگشای بسیاری از مشکلات و آسیب‌های روحی و معنوی باشد. انسان امروز گرچه به پیشرفت‌های چشمگیری دست یافته، اما در حل بحران و چالش‌های روحی خویش چندان موفق نبوده است. این امر برآمده از جداسازی علم و معرفت از وجه قدسی آن و به فراموشی سپردن دیدگاه شهودی و عرفانی نسبت به هستی و عالم است. در این مقاله با تکیه بر دیدگاه عرفانی و شهودی سهروردی و حکایات تمثیلی وی و با در نظر گرفتن بحران‌های روحی انسان معاصر، به تناظر میان این بحران‌ها و حکمت اشراق پرداخته و چگونگی پاسخگویی معرفتی شیخ اشراق به مسائل انسان معاصر از خلال متون تمثیلی و عرفانی وی دنبال می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، حکمت اشراق، بحران، انسان امروز، نیازهای معاصر.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۷/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۳/۲۳

۱. این مقاله برگرفته از طرح پیام‌های جهانی ادبیات فارسی است که در شورای بررسی نهایی طرح‌های جهاد دانشگاهی به تصویب رسیده و با حمایت صندوق پژوهشگران کشور در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی در حال اجرا است.

Email: m_Rezaei53@yahoo.com

گفتم: ای پیر، این چشمه زندگانی کجاست؟
گفت: در ظلمات، اگر آن را می‌طلبی، خضروار پای‌افزار در پای کن و
راه توکل پیش گیر تا به ظلمات رسی. گفتم: راه از کدام جانب است؟
گفت: از هر طرف که روی، اگر راه روی، راه بری. (سهروردی ۱۳۸۸: ۲۳۷)

مقدمه

زندگی و اوضاع فکری زمانه سهروردی

شهاب‌الدین سهروردی که حکمت اشراقی او نقش بزرگی در شکل‌گیری حیات روحانی و عقلانی اسلام، به‌ویژه عالم تشیع، داشت، به گفته شهرزوری (زندگی‌نامه‌نویس سرشناس وی) در ۵۴۵ هـ. ق و به گفته سید حسین نصر (محقق سهروردی‌شناس) در ۵۴۹ هـ. ق در سهرورد (روستایی حوالی زنجان) دیده به جهان گشود.

ابتدا نزد مجدالدین جیلی در مراغه و سپس در محضر ظهیرالدین قاری در اصفهان تحصیل کرد. پس از اتمام تحصیلات متداول زمانه، به سراسر ایران سفر کرد و دیدارهایی با مشایخ گوناگون صوفیه داشت و از تعالیم و شرکت در جلسات آنان، بهره‌ها برد. در این دوره اوقات بسیاری را به تفکر و نیایش و عزلت روحانی گذراند و در همین زمان بود که از مناطق آناتولی و سوریه گذر کرد. در سفری از دمشق به حلب، ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی، فرمانروای مشهور آن روزگار را ملاقات کرد. ملک ظاهر مجذوب افکار و اندیشه‌های او شد و از وی خواست که در دربارش ماندگار شود. حضور و نفوذ او بر پادشاه، سبب شد که مورد بی‌مهری و رشک مقامات مذهبی شهر قرار گیرد. آنان سخنان سهروردی را خلاف اندیشه‌های دینی دانستند و خواستار مرگ او شدند. وقتی ملک ظاهر امتناع کرد، عریضه‌ای امضا کردند و نزد صلاح‌الدین (پدرش) فرستادند و او پسرش را تهدید به استعفا یا پیروی از فرمان رهبران مذهبی کرد.

شهاب‌الدین سهروردی زندانی شد و در سی و هشت سالگی در سال ۵۸۷ هـ. ق. به علت گرسنگی یا خفه شدن یا فرو افتادن از دیوار قلعه به دیدار حضرت حق شتافت.

در میان اندیشمندان جهان اسلام، بی‌شک سهروردی در شمار بزرگ‌ترین‌ها قرار می‌گیرد. نبوغ، عمق و وسعت فکر، استقلال اندیشه، خلاقیت و نوآوری، قدرت ترکیب آرا و افکار گوناگون، نگرش جهان‌شمول، نیروی بیان و ذوق، تسلط به زبان‌های فارسی و عربی به شیخ اشراق در تاریخ تفکر، جایگاه ویژه و ممتازی بخشیده که از بسیاری جهات قابل قیاس با جایگاه دیگران نیست. برجستگی سهروردی را به طور کلی می‌توان معلول سه عامل دانست: «تفکر جهان‌شمول و جامع، ابتکار و جسارت در بیان.» (امین رضوی ۱۳۷۷: ۲)

سهروردی در عین حال که مسلمانی مومن و کاملاً آشنا با علوم قرآنی بود، از جست‌وجوی حقیقت در سنت‌های فکری یونانی، زرتشتی، هندی، یهودی و مسیحی ابایی نداشت، بلکه عناصری از این سنت‌ها را در تار و پود نسج فکری خویش تنید و نظام فلسفی جامعی به وجود آورد؛ نظامی منسجم و هماهنگ که با ابتکار و توان ذهنی فوق‌العاده او تلفیق یافت. پی افکندن حکمت خسروانی بر مبنای سنت فلسفی ایران باستان و میراث فکری حکیمان ایرانی از بزرگ‌ترین کارهای او بود.

اوضاع فکری زمانه سهروردی بی‌شبهت به اوضاع فکری زمانه ما نیست. در آن دوره دو جریان فکری بزرگ وجود داشت. یکی نظام فکری ابن سینا که با نظام فلسفی مشایی و ارسطویی آمیخته بود و ماهیت آن بر استدلال و منطق و علم کلام بنا شده بود. سنت مشایی با تصوف تضاد داشت و کسانی که منطق و ما بعدالطبیعه ابن سینا را ابزار مفیدی برای تجزیه و تحلیل می‌دیدند، به سمت آن گرایش داشتند؛ این گرایش در آثار فخررازی به اوج رسید. از سوی دیگر، غزالی

در مقام معتبرترین استاد علم کلام از فلاسفه که برای حصول به یقین تنها به استدلال متکی بودند، انتقادهای سختی کرد. در اثر حمله غزالی به فلاسفه، راه برای صوفیان هموارتر شد و کم‌کم، تصوف مکتبی به شمار آمد که تنها در غلیان احساسات و شعر و ترانه و زهد و ریاضت خلاصه نمی‌شد بلکه صوفیان بزرگی چون حلاج و بایزید، الگوهای معرفت‌شناختی جدیدی عرضه کردند که با تکیه بر تصفیة نفس و زهد و پارسایی و اشراق درونی، می‌کوشید روش‌های جدیدی برای شناخت معرفی کند. در این دوران پرسشی که باید در فضای فکری زمانه به آن پاسخ داده می‌شد، این بود که آیا برقراری آشتی میان این دو مکتب فکری متضاد (فلسفه مشایی و تصوف) امکان‌پذیر است؟ سهروردی نشان داد که چنین ترکیب یا سنتزی نه تنها ممکن بلکه لازم است و اصولاً آشنایی کامل با فلسفه مشایی، شرط اولیه فهم فلسفه اشراق است. «اندیشه‌های سهروردی در سنت فلسفه اسلامی نفوذ کرد و وسیله‌ای به دست فلاسفه شیعی داد تا به کمک آن جنبه‌های باطنی‌تر اسلام را در مقایسه با برداشت‌های ظاهری‌تر و مبتنی‌بر نص متون، به طرز موجه‌تری از لحاظ عقلی تعلیل کنند. سهروردی متفکری بود که عقل‌گرایی و تصوف را در چارچوب یک نظام فلسفی واحد آشتی داد و شکاف عمیق میان این دو برداشت یا دو رویکرد را نسبت به پیام اسلام پر کرد. حکمت سهروردی که به "حکمت الاشراق" معروف است، عقلانیت را در بر می‌گیرد، اما با مبتنی کردن آن بر پایه رویت مستقیم حقیقت از عقلانیت هم فراتر می‌رود» (امین رضوی ۱۳۷۷: ۲۸). او پیشاهنگ چیزی است که هانری کربن آن را «علم تأویل» می‌خواند، نوعی تحلیل بین‌الادیان که باید به وسیله کسانی انجام شود که از درون یک مکتب سخن می‌گویند. کربن می‌افزاید:

آنچه در افکار و آثار سهروردی وجهه خاص و جنبه ابداعی دارد، نخست اساس نظری و شالوده مابعدالطبیعی اوست که دین عشق و مسلک محبت بر آن اساس استوار است. سپس

مناجات‌ها و ادعیه غنایی اوست که در آنها ادب را با مذهب آمیخته و عقد سخن را در سلک اوراد درآورده و دامنه گفتار را به پرستش پروردگار پیوسته است. از خلال این دو نوع فکر و اثر، معشوق مثالی با یک دنیا لطف و زیبایی به تجلی و خودنمایی مشغول است و بسا از گویندگان و عارفان ایران که از این سرچشمه فیض و کمال و منبع زیبایی و جمال برخوردار شده و الهام گرفته‌اند. (کربن ۱۳۸۲: ۷۱)

شباهت عصر سهروردی به عصر امروز (پاسخگویی حکمت اشراق به نیازهای معاصر) سهروردی در زمانه خود به پرسشی پاسخ داد که امروز هم جامعه مدرن، نیاز دارد به آن پاسخ گوید؛ این که تضاد و تقابل میان عقل و دل، مشاء و اشراق، فکر و قلب چگونه قابل جمع یا حتی قابل حل است؟ جهان امروز گرچه به پیشرفت‌های اساسی دست یافته و از مدار ماه گذشته است، اما از قرار مهر بسی دور و از حل بحران‌های روحی خویش عاجز است. ترس و اضطراب و ناامنی وجودی، احساس پوچی و خلأ و اضطراب‌های عمیق روحی، چیزی نیست که بتوان آنها را با عقل و خرد بشری حل کرد یا پاسخی برای آنها یافت. تکیه بیش از حد بر عقل و خرد انسانی در دنیای جدید، سبب شده که انسان‌ها از نیازهای روحی و معنوی خود غافل بمانند و به گمان اینکه با همین عقل جزوی می‌توان به شناخت و آرامش و سعادت دست یافت، از شناخت عمیق‌ترین و اساسی‌ترین ابعاد وجودی خویش غافل شوند. گرچه فیلسوفان، انسان را موجود عاقل تعریف کرده‌اند، اما چنانچه قوه عقاله از عقل کلی و وحی جدا شود، به صورت یک نیرو و ابزار شیطانی در خواهد آمد. «در جهان جدید، تحویل عقل کلی به عقل جزئی و محدودسازی تعقل به هوشیاری و زیرکی نه تنها موجب شده است که معرفت قدسی دست‌نیافتنی و حتی تا حدودی مهمل جلوه کند، بلکه باعث فروپاشی الهیات طبیعی شده است. یعنی الهیاتی که در بافت مسیحیت حداقل نمایانگر انعکاس شناخت یک نظام قدسی و نشان‌دهنده حکمت یا خرد شهودی

بود که وسیله اصلی نجات و کمال روحانی است. الهیات طبیعی که طبق نظر افلاطون همان خرد شهودی است و بعدها توسط آگوستین و دیگر مراجع مسیحی از معرفت امور الهی تنزل یافت، به طور کامل از قلمرو علم و ایمان خارج شد و روند تقدس‌زدایی معرفت و تحویل عقل به یک ابزار «این جهانی» و صرفاً انسانی ادراک، با آخرین مراحل توسعه فلسفه نوین غرب به واپسین منزلگاه خود رسید.» (نصر ۱۳۸۰: ۸)

نوع بشر ذات، طبیعت، ماهیت و خود ثابتی دارد که در زمان‌ها، جوامع و تمدن و فرهنگ‌های گوناگون، بیشتر یکسان است. طبیعت واحد بشر، امری فراتاریخی و فرافرهنگی است و در هر تاریخ و جامعه‌ای با هر فرهنگی گوهر و ذات انسان‌ها به یکدیگر شباهت دارد. تیلیش بر این باور است که اندیشه پیشرفت همواره در میان بشر وجود داشته است، متها این اندیشه، پیش از رنسانس جنبه دینی داشته است، یعنی ادیان مختلف درباره آینده مومنان خود وعده‌هایی می‌دادند و عملی شدن آن را نیز تضمین می‌کردند، اما پس از رنسانس اندیشه پیشرفت به انگیزه‌های دنیاگرایانه و مادی اختصاص یافت و بشر از فهم جنبه معنوی خویش غفلت کرد. (تیلیش ۱۳۷۸: ۱۰۴-۱۰۸)

متفکران معاصر بر این باورند که «اگر منظور از عقلانیت، عقلانیت همه‌جانبه و دقیق باشد، به معنویت می‌انجامد» (ملکیان ۱۳۸۹: ۲۷۸) زیرا در خرد که وسیله شناخت آدمی است، استعداد شناخت وجود مطلق به ودیعه نهاده شده است. این خرد همانند پرتوی است که از وجود مطلق ساطع شده و به آن رجعت می‌کند. سید حسین نصر معتقد است که انسان مدرن در نتیجه از دست دادن امر قدسی، معنای تعقل و حیرت را گم کرده است، تا حدی که نمی‌داند راز تعقل تا چه اندازه معجزه‌آسا است. انسان امروز از جنبه ذهنیت انسانی و قوه عینیت و استعداد شناخت عینی بی‌خبر است و این راز را فراموش کرده که می‌تواند در عالم

لایتناهی درونش سیر کند و جهان خارج را عینیت بخشد تا معرفت باطنی - ذهنی و نیز معرفتی به دست آورد که یک نظام کاملاً عینی دارد. (ر. ک. به: نصر ۱۳۸۰: ۶)

این همان خلأ امروزی بشر است که با دیدگاه شهودی مبتنی بر عقل شیخ اشراق، می‌توان به آن پاسخ داد. بدیهی است تهی‌ساختن معرفت از ویژگی قدسی‌اش و ایجاد یک علم «نامقدس» برای مطالعه اشکال و اصول مقدس ادیان، منجر به نادیده گرفتن اولویت بعد شهودی در سنت‌های گوناگون می‌شود. در واقع دیدگاه شهودی در جهان امروز به فراموشی سپرده شده و ادعاهای مکتب اصالت عقل مورد تأکید قرار گرفته است؛ مکتبی که قوه عاقله را به یک ابزار تحلیلی - بیرونی ذهن فرو می‌کاهد و سپس در برابر بنیان‌های دین موضع می‌گیرد. تا جایی که پاره‌ای از مردم به ایمان صرف پناه برده و اعتقاد و اصول اعتقادی را وانهاده‌اند. در حالی که در دیدگاه شهودی، ایمان از معرفت جدایی‌ناپذیر است. افزون بر آن، تعلیمات اساسی ادیان که هم بستر دین هستند و هم مقصود آن، به گونه‌ای مشتمل بر دیدگاه و منظر شهودی‌اند. این دیدگاه، معرفت را در نهایت چیزی می‌داند که متصل به عقل الهی است و منشأ تمام قدسی‌ها. این دیدگاه در سنت‌های ابراهیمی نیز وجود دارد، اما در دوران جدید ابزار شناخت، تقدس‌زدایی شده است و تفاسیر نوین ادیان یهود، مسیحیت و اسلام نیز رفته رفته ابعاد شهودی خویش را به فراموشی سپرده یا به آن بی‌توجهی می‌کنند.

چنین است که در نظر حکیم الهی، عالم رنگ و بوی دیگری دارد. آفرینش، قداستی دارد و فلسفه‌ای. در این نوشتار، برآنیم که با در نظر گرفتن اصول فکری فلسفه سهروردی، راز حکمت اشراق و چگونگی به‌کارگیری آن را در رفع بحران‌های بشر امروز پی‌گیریم و به مدد این چراغ شب‌افروز، راه تاریک

روحانی خود را روشن سازیم. ابتدا نظام اندیشگانی سهروردی را به اختصار تبیین کرده، سپس به تناظر این نظام با بحران‌های فکری و روحی دنیای امروز خواهیم پرداخت.

نظام فکری، آثار و اندیشه سهروردی (حکمت اشراق)

بنا بر آنچه شهرزوری عنوان کرده است، رسائل سهروردی مشتمل بر ۴۹ عنوان است. هانری کربن در تحقیقی که درباره زندگی و آثار او انجام داده است، آثار او را به چهار دسته تقسیم کرده است:

دسته اول، کتبی که به زبان عربی تألیف شده و می‌توان آنها را کتب بزرگ اصول عقاید نام برد. سه کتاب *تلویحات*، *مقاومات* و *مطارحات* و کتاب معروف *حکمت الاشراق* در این بخش قرار می‌گیرند.

دسته دوم، آثاری است که آنها را می‌توان دسته کتب کوچک اصول عقاید خواند. پاره‌ای از این آثار به زبان عربی و پاره‌ای به زبان فارسی است، مانند *پرتونامه* یا *هیاکل‌النور* که به دست مؤلف از عربی به فارسی برگردانده شده است. دسته سوم، مجموعه‌ای از رسالات کوچک ممتازی است که به زبان فارسی تألیف شده و زبان آن رمزی و به صورت قصه و تمثیل، برای ارشاد و هدایت سالکان نگاشته شده است و مجموعه عرفانی بسیار غنی را در ادب فارسی تشکیل می‌دهد، شامل: *الواح عمادی*، *رسالة الطیر*، *آواز پر جبرئیل*، *عقل سرخ*، *روزی با جماعت صوفیان*، *رسالة فی حالة الطفولیه*، *رساله فی حقیقه العشق*.

دسته چهارم نیز مجموعه‌ای جداگانه به نام *واردات* و *تقدیسات* است که مشتمل بر اوراد و اذکار و ادعیه‌ای است که در تقدیس خداوند و فرشتگان نگاشته شده است. (کربن ۱۳۸۲: ۲۷ و ۲۸)

ابتدا اصول فکری سهروردی را بر مبنای کتب دسته اول و دوم، به طور مختصر شرح می‌دهیم و سپس برای بررسی دقیق‌تر آرای او و مواردی که پاسخگوی بحران‌های روحی بشر امروز است، به کتب دسته سوم یعنی آثار رمزی و ادبی او استناد خواهیم کرد.

سهروردی درباره موضوعات مختلفی در کتاب‌های خود بحث کرده و در بیشتر موارد در پربارتر کردن نظریات گذشتگان، ابتکارات و ابداعات قابل توجهی اعمال کرده است. درباره پیشینیان بر او، باید گفت که هرمس، زرتشت و افلاطون که سه مظهر بزرگ عرفان و سه پیامبر حکمت الهی هستند، همواره در تفکر سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارند. سهروردی متأثر از غزالی و کتاب معروف او *مشکوة الانوار* بود و این کتاب در تنظیم و تدوین تعالیم اشراقی او نقش مهمی داشت. حسین بن منصور حلاج و بایزید بسطامی، از نظر وی نمایندگان کامل فیلسوفان متأله و حکمای الهی بودند و بالاخره ابن‌سینا، استاد فلسفه مشایی که سهروردی گرچه به او انتقادی داشته است، پاره‌ای از رگه‌های نظام فلسفی او مانند مفهوم مراتب وجود و مقوله فیض را دریافت کرده است.

سهروردی در هستی‌شناسی سنتی خود به سلسله‌مراتب وجودی و حقیقت باور داشت و می‌کوشید موضوعات فلسفی و عرفانی را در بافت سطوح وجود تشریح کند. وی فکر سلسله مراتب وجود را حفظ، ولی چارچوب هستی‌شناسی ابن‌سینا را از «وجود» به «نور» تبدیل کرد. همین تغییر بنیادی به وی اجازه داد تا به تبیین تعالیم عرفانی و باطنی از طریق فلسفه پردازد. سهروردی پس از اثبات طبیعت بدیهی نور و اینکه تمام اشیا به کمک نور شناخته می‌شوند، استدلال می‌کند که نور مرکب است از توالی نامحدودی از انوار ممکن وابسته، و هر نور، علت وجودی نوری است که پایین‌تر از آن قرار دارد. نور غایی که همان واجب‌الوجود است، از نظر سهروردی نورالانور و علت غایی همه اشیا و مرتبه

وجودی همه موجودات بسته به درجه قرب آنها به نور اعلی و درجه منور بودن آنهاست. در این میان ملاک تعیین مرتبه وجودی افراد این است که آیا آنها از وجود خود آگاهند یا خیر. بنابراین، خودآگاهی ملاکی است برای مرتبه وجودی عالی‌تر که در نظام حکمت اشراقی مستلزم درجه شدیدتری از نور است. به اعتقاد او، در نهایت آگاهی شخص از طبیعت خود است که مرتبه وجودی او را ارتقا می‌بخشد. او برای تبیین این مطلب از نمادهای نور و ظلمت آیین زرتشتی و اسلامی در ترسیم تضادها و کشمکش‌ها که در اندرون آدمی نهفته است، استفاده می‌کند.

کلید حل این معضل وجودی ناشی از نزاع درونی بین نفس که در جهان‌بینی زرتشتی و اسلامی ظلمت است و بین خود الهی انسان یعنی نور، دانش یا آگاهی او از واقعیت وجود خویش است. (امین رضوی ۱۳۷۷: ۶۲-۶۴)

حکمت اشراقی هم از نظر ما بعد الطبیعی و هم از نظر تاریخی به معنای تفکر غیر استدلالی قدیم است که بیشتر ذوقی است تا بحثی و در تلاش دستیابی به اشراق [نورانی شدن] از طریق زهد و صفای باطنی است. این مکتب فلسفه را بیشتر به معنای دانایی [تأله] می‌گیرد تا به معنای نظام‌پردازی عقلانی [بحث صرف]. از دیدگاه اشراقی، پدر فلسفه، هرمس یا ادریس نبی است که فلسفه را به عنوان وحی آسمانی دریافت داشت. پس از ادریس سلسله‌ای از حکما در یونان و ایران قدیم و بعدها در داخل حوزه اسلام ظهور کردند و حکمت‌های تمدن‌های پیشین را وحدت و اعتدال بخشیدند. از این منظر، فلسفه با افلاطون و ارسطو آغاز نشده، بلکه با آنها پایان پذیرفته است. ارسطو با پوشاندن لباسی عقلانی بر قامت حکمت، میدان آن را محدود و آن را از حکمت توحیدی حکمای پیشین جدا کرد. مکتب اشراقی، مکتبی است که فلسفه افلاطون و ارسطو را با فرشته‌شناسی زرتشتی و عقاید هرمسی به هم می‌آمیزد و کل این ترکیب را

در چارچوب تصوف جا می‌دهد. سهروردی خود در مقدمه حکمت‌الاشراق می‌نویسد که تمام مطالب این کتاب از راه تفکر و احتجاج به دست نیامده بلکه شهود عقلانی، تأمل ذهنی، بینش درونی و اعمال زاهدانه نقش مهمی در مباحث عقلی تألیف آن داشته است و در *مطارحات* می‌افزاید که حکمت اشراق در اختیار شاه و موبدان باستانی ایران کهن چون کیومرث، فریدون و کیخسرو بوده و سپس به فیثاغورث و افلاطون رسیده است و سرانجام عرفای مسلمانی چون ذوالنون مصری و بایزید بسطامی وارث آن شده‌اند. (نصر ۱۳۸۳: ۲۱۴-۲۱۸ و موحد ۱۳۷۴: ۶۱-۷۵)

اما اساس نظریه حکمت اشراقی را به شکل ساده می‌توان چنین شرح داد که سهروردی رابطه‌ای طولی در سلسله مراتب وجودی تعریف می‌کند و از طریق این رابطه، مراتب تکوین موجودات را تبیین می‌کند. «رابطه بدوی، همان رابطه‌ای است که در صبح ازل آفرینش، میان نورالانوار و نخستین ملک مقرب برقرار گردیده است. این رابطه که از آن به "قهر و مهر" یا "غلبه و محبت" تعبیر شده، تمامی ممکنات را مزدوجاً تنظیم کرده است و همین رابطه میان "رب النوع" و "نوع" نیز که از نور او صادر گردیده، برقرار می‌باشد و باز همین رابطه در میان هر "ذات" با علت ملکوتی او که عشق رابط آنهاست، تکرار می‌شود و هر موجودی را در جهان اعلی، معشوقی است که چشم دلش نگران اوست و از صمیم قلب، خواهان او.» (کربن ۱۳۸۲: ۷۴)

بنا بر آنچه از کتاب *هیاکل‌النور* مستفاد می‌شود، برای نوع انسان از نظر کلی، ملک انسانیت که «روح‌القدس» یا «جبرئیل» باشد، آفریده شده است و سهروردی او را «سروش» خوانده است. او همچنین بر این باور است که برای هر فرد انسانی پیش از تولد خاکی‌اش همزادی نورانی آفریده شده است که از روز ولادت همراه اوست و حمایتش را بر عهده دارد و چون بمیرد، همزاد نورانی نیز

به او می‌پیوندد. سهروردی این فرشته را «طباع تام» نامیده است. میزان مناسبت انسان با طباع تام براساس رابطه‌ای است که شخصیت خاکی او را به این فرشته پیوند می‌دهد. (کربن ۱۳۸۲: ۷۵ - ۷۸)

بر مبنای حکمت اشراق این جهان از سلسله انوار مجرد تشکیل شده و هر نور با نور زیرین خود که از او صدور یافته، همراه است. نور زبرین بر نور زیرین «تسلط» دارد، همچنان که نور زیرین نسبت به نور زبرین «تمکین» و «محبت» دارد و به واسطه این تمکین و محبت است که این دو نور به هم پیوسته‌اند. از این سلسله مراتب موجودات نورانی، حقیقت معرفت فراهم می‌شود و این معنی وقتی به حد کمال می‌رسد که از راه محبت در جهان عشق قدم گذارند. ضرورت مذهب عشق و لزوم مسلک محبت، سالک عاشق را به راه حقیقت آورده و به او خاطر نشان می‌کند که میان او و معشوق تنها رادع و مانع، همانا خودبینی و «من» گفتن و اثبات انانیت اوست که از طباع تام وی جدا و منفک گشته است. عاشق باید حیات وجود خود را به تمامی فدا کند و از تملک هستی خویش چشم‌پوشد، به گونه‌ای که جز عشق محض باقی نماند و تنها جمال محبوب، تحقق و تقرر جوهری داشته باشد. (کربن ۱۳۸۲: ۷۸-۸۲)

بنابراین، برای رسیدن به حقیقت باید این مراتب را به شکل معکوس از پایین به بالا پیمود. هر انسانی که در چاه ظلمات قرار دارد، اگر مانند هدهد زندگی آسوده را رها کند و قصد کوه قاف و دیدار سیمرغ کند، سالکی خواهد بود که صفیر او خفتگان را بیدار خواهد کرد و به آنان تولدی روحانی خواهد بخشید. سالکی که کوشش‌هایش به نتیجه رسیده و در طلب اشراق، رنج‌ها را تحمل کرده است، اکنون صاحب اسرار باطنی می‌شود و پرواز روحانی او در عالم قدسی، جهان صورت را در می‌نوردد و آن را زیر نگین خود خواهد آورد.

بر مبنای چنین برداشتی از عالم است که سیر کمالی انسان و جذبۀ سیر روحانی را که در اشعار و آثار شاعران و عارفان ما تجلی می‌یابد، می‌توان معنا کرد. شور عشق و جذبۀ شوق وجودهای نورانی به سمت منزل اولیه خود کشیده می‌شود و با حرکت از دنیای تاریک به سمت نیروی نورانی و قدسی، نیرویی که نظم و ترتیب را در میان همه موجودات برقرار می‌سازد و با نور و پرتو خود دنیا را روشن می‌سازد، کمال می‌یابد. این جذبۀ و حرکت روحانی، به کشف باطن و تجلی درونی وجود انسان به واسطه درک حضور ازلی خداوند می‌انجامد که انگیزه و اساس حرکت اشراقی و باطنی را در طول قرون متمادی در اشعار و آثار عرفانی فارسی منعکس ساخته است. این طرز نگاه به عالم، بر مبنای آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی استوار است. خودشناسی و علم‌النفس در واقع کلید درک این حکمت و بحث اساسی و اصلی آن را تشکیل می‌دهد. چنین است که حکمت اشراقی، نوری و آتشی را در درون انسان شعله‌ور می‌سازد که در جهان امروز خاموش گشته است.

زبان رمزی آثار سهروردی و تفاوت آن با زبان عصر مدرن

زبان آثار سهروردی، زبانی تأویلی و رمزی است. این زبان مربوط به دورانی است که عقل بشر، دنیوی‌سازی نشده بود و تقدس کیهان و انسان مدنظر بود. از قرن هفدهم با ظهور راسیونالیسم و ماشینی‌سازی عالم، زبان نیز در جهت دنیوی‌سازی سوق یافت. زیرا «دنیوی‌سازی کیهان به دنیوی‌سازی عقل وابسته است. اگر چه علل تاریخی و عقلی بسیاری برای تقدس‌زدایی کیهان وجود دارد، تحویل ذهن‌شناسا یا سوژه دکارتی به سطحی صرفاً راسیونالیستی، یقیناً یکی از علل آن است. این تصادف نیست که ماشینی‌سازی عالم و تهی‌سازی آن از وصف قدسی‌اش در همان زمان رخ می‌دهد که تقدس‌زدایی معرفت و جدایی نهایی

عقل جزئی شناسا از عالم ایمان از یک طرف و از عقل کلی از طرف دیگر رخ می‌دهد. بعضی‌ها حتی آشفته‌گی‌های روحی دوران جدید را به ماشینی‌سازی عالم در قرن هفدهم نسبت می‌دهند.» (نصر ۱۳۸۰: ۵۰)

به این ترتیب از آنجا که معرفت تعیین یافته از زبان جدا ناشدنی است، تقدس‌زدایی معرفت لاجرم در استعمال زبان مؤثر می‌افتد. از این رو، زبان‌های اروپایی در این قرن کم‌کم جنبه نمادین خود را از دست دادند و تک بعدی و تک ساحتی شدند. از میان رفتن بسیاری از معانی زبان‌های کلاسیک در این دوره به خاطر ارتباط این زبان‌ها با الگوهای فکری تک ساحتی است و می‌توان گفت که موضع‌گیری ضد مابعدالطبیعی فلسفه مدرن در کوشش برای تهی‌ساختن زبان از معانی مابعدالطبیعی آن بروز کرده است. مقارن دوران مدرن، تلاش دانشمندان و فیلسوفان بر این بود که زبان قدسی را که با معانی نمادین و تأویل‌پذیر، عجین شده بود، کنار بگذارند و از زبانی استفاده کنند که اساس آن ریاضیات و مفاهیم کمی باشد. دنیوی‌سازی زبان و کوشش برای جایگزین کردن کمیت صرف به جای معنای نمادین در قرائت متن کیهان بر زبان متون مقدس نیز تأثیر گذاشت و زبانی که تا آن زمان موهبت خداوندی به‌شمار می‌آمد به زبان انسانی تحقیرشده‌ای تبدیل شد که بر مبنای کمیات اندازه‌گیری می‌شد و زبان کتاب مقدس نیز اختراع انسان امی تلقی شد نه موهبت خداوندی که عالم مطلق است. بنابراین حلقه ارتباط میان زبان الهی و زبان انسانی قطع شد و زبان انسانی تنها ماند تا در معرض سقوطها در مراحل موفق سکولارسازی قرار بگیرد. (همان: ۵۱ - ۵۲)

در بررسی متون عرفانی سهروردی نیز که زبان آنها مملو از رمز و اشارت است باید این نکته موردنظر قرار گیرد و خواننده به این امر توجه داشته باشد که میان تهی‌سازی معرفت از محتوای قدسی و الهی آن با تقدس‌زدایی از زبان، هماهنگی و تطابق وجود دارد و اگر خواننده امروزی نمی‌تواند زبان قدسی و

رازآلود این متون مقدس را دریابد، به این دلیل است که زبان امروز که به جهان سکولار تعلق دارد، مملو از تجربه امور نامقدس و عادی است. بی‌تردید تجربه متفاوت امور قدسی، زبانی متفاوت نیز می‌طلبد و می‌توان گفت که کوشش برای ارتقای زبان به مرتبه نیایشی و نمادین آن با احیای دوباره معرفت قدسی که در زبان متناسب با خود بروز می‌یابد، هماهنگ و همسان است. این زبان حاوی بینش یگانگی‌بخشی است که معرفت را به عشق و ایمان، دین را به علم و الهیات را به تمامی بخش‌های گرایش عقلانی متصل می‌کند و به جای جهانی پر از تجزیه، تفرد و تفرق، جهانی هماهنگ و کارآمد را ترسیم می‌کند که براساس اصل یگانگی‌بخش پیوند عشق و عقل و ایمان، آدمی را قادر می‌سازد که زندگیش را از نو سامان بخشد.

رساله‌های عرفانی سهروردی به شکلی تمثیلی داستان روح انسانی را بیان می‌کند. حوادث این رساله‌ها در عالم مثال اتفاق می‌افتد. عارف در این حوادث، ماجرای تاریخ شخصی خود را در مرتبه عالم ماورای حس، درک می‌کند و به گفته کربن، این رساله‌ها و حوادث، «عالم حوادث نفس» است و مؤلف با صورت‌بخشیدن به رموز خاص خود معنای رموز و مکاشفات الهی را در می‌یابد. اینجا سخن نه از «کنایه‌ها که از تاریخ قدسی رمزی در میان است که به حواس ظاهری در نمی‌آید و در ملکوت حادث می‌شود و حوادث خارجی و گذرا رمزی از آن به شمار می‌رود.» (کربن ۱۳۷۷:۳۰۲)

در واقع اصلی‌ترین وظیفه حکمت اشراقی این است که عارف را به آگاهی از غربت غربی خود هدایت کند. «غربت غربی» در برابر «مشرق انوار» قرار دارد. جایی که عارف به اصل یا شرق خود هدایت می‌شود. امر خطیری که مایه دل‌مشغولی عارف اشراقی است، این است که چگونه غریب می‌تواند به وطن خود بازگردد. حکیم اشراقی در اساس کسی است که تحقیق فلسفی و کمال

معنوی را از یکدیگر جدا نمی‌کند. «در نظر سهروردی تجربه عرفانی بدون تعلیم مقدمات فلسفه در معرض خطر گمراهی قرار دارد، اما فلسفه‌ای که به کمال معنوی شخصی میل نکرده و به آن منجر نشود، صرف پوچی خواهد بود.» (کرین ۱۳۷۷: ۳۰۲-۳۰۳)

حکیم الهی از نظر سهروردی کسی است که در معرفت نظری و تجربه معنوی، هر دو، به کمال رسیده باشد. او حکیم متأله است (تأله با Theosis یونانی مطابقت دارد). از این رو، جریان حکمت اشراقی از یک سو با حکمای باستان یونان و سقراط و افلاطون پیوند می‌خورد و از سوی دیگر با حکمت ایرانیان باستان و صوفیانی چون بایزید و حلاج و ابوالحسن خرقانی ارتباط دارد و این هر دو جریان در «حکمت اشراق» به یکدیگر می‌رسند. از آنجا که در رساله‌های عرفانی سهروردی داستان روح انسان مطرح می‌شود، از این متون می‌توان مفاهیمی را استخراج کرد که پاسخگوی نیازهای روحی بشر امروز و بحران‌ها و چالش‌های اصلی انسان در روزگار مدرن است. اکنون به تناظر میان حکمت اشراق با بحران‌های دوران مدرن می‌پردازیم.

مهم‌ترین بحران‌های انسان امروز و پاسخ حکمت اشراق به آنها

بحران رهاشدگی، تنهایی، ترس و ناامنی

انسان امروز گرچه طبیعت را رام خود ساخته است، اما درباره مسائل روحی خویش به پیشرفتی دست نیافته است. اریک فروم بر این باور است که وعده بزرگ پیشرفت نامحدود بشر و رسیدن به سعادت و لذت نامحدود برای انسان‌ها شکست خورده است. انسان گرچه به بسیاری آرزوهای خود رسیده است، باز هم احساس ناامنی و تنهایی می‌کند چرا که با داشته‌های خود نیست که به خوشبختی می‌رسد، بلکه خوشبختی یک حس درونی است و فرد باید از درون

غنی شود. «داشتن»ها نیست که به انسان احساس هویت و آرامش می‌دهد بلکه «بودن» و وجود انسانی است که باید لبریز باشد. «بودن» نقطه مقابل «داشتن» و خودخواهی و خودپسندی است. بودن، فرایند جوشش و زاییدن آن چیزی است که در درون خود شخص جریان دارد.» (فروم ۱۳۸۲: ۹۲ و ۹۳)

«نارضایتی روزافزون ما از راه و رسم زندگی امروزی به دلیل اشتیاق به یک زندگی لذت‌بخش و پرمعنی است که بتواند نیازهای خاص انسان را که طی چند هزار سال تاریخ او رشد کرده و آدمی را از حیوان و همچنین کامپیوتر متمایز کرده، جواب بگوید. اضطراب مفرط، تنهایی و احساس عدم امنیت و فقدان شخصیت، امروزه روح انسان را از درون می‌تراشد و او را از پای درمی‌آورد.» (فروم ۱۳۸۰: ۱۴)

در تناظر با چنین بحرانی در کلام سهروردی پیوند میان جهان هستی با خداوند به شکل یک رشته طولی برقرار است. این پیوند هیچ‌گاه گسسته نشده تا انسان در مقابل جهان، احساس تنهایی و ناامنی کند. سهروردی خلقت جهان را بر پایه نور چنین توضیح می‌دهد که وجود خداوند نور است. این نور غنی بالذات و قیوم مطلق که هر موجودی به وجود او بستگی دارد، از خود انواری به شکل طولی صادر کرده است. این انوار به فرشتگان تشبیه شده است. نخستین موجودی که از سرچشمه فیض نورالانوار صادر شده است، نور قاهر و حقیقت بسیطی است که سهروردی آن را «نور اقرب» می‌داند (همان که در آیین مزدایی بهمن می‌دانند). این نور اقرب، عظمت و جلال نورالانوار را مشاهده می‌کند و نورالانوار بر او اشراق شعاع می‌کند، از این نسبت و اشراق، ذات بسیط و فرشته قدسی دیگری به نام «نور قاهر دوم» متولد می‌شود و همین‌طور از تکرار این نسبت «نور قاهر سوم» و به همین قیاس انوار قاهر دیگر تا نور دهم که جبرئیل است در طول یکدیگر، یعنی به ترتیبی که نسبت علی و معلولی با هم دارند، پیدا

می‌شوند. جالب این است که از نظر سهروردی نسبت میان نور عالی و نور سافل مثل نسبت میان معشوق و عاشق است. نور عالی را نسبت به نور سافل، قهر و تسلط و ناز است و نور سافل را نسبت به نور عالی، عشق و اطاعت و نیاز (کرین ۱۳۸۴: ۴۷). بنابراین، موجودات عالم و به‌ویژه انسان، که در متنها الیه این مسیر نورانی قرار گرفته است، با خداوند پیوند معنوی دارند. این رشته شاید همان ریسمانی است که در قرآن کریم از آن به نام «عروة الوثقی» یاد شده و یادآور آن است که بر خلاف تصور مکاتب جدید، پیوند انسان با خداوند گسسته نمی‌شود و این رشته را باید نگهداشت: «نگاهدار سر رشته تا نگهدارد»

این طرز تلقی از نظام خلقت، در عین ایجاد رابطه معنوی میان موجودات با خداوند به آنان عزت و کرامت و ویژه‌ای می‌بخشد. حضور آنها دلیل و نظم و ترتیب می‌یابد و نظیر حضور عاشق برای معشوق ضروری می‌نماید. این عشق عامل محرک و پیوندی قوی در ترک تعلقات جهان و ایجاد حس امنیت و تعلق به یک مبدأ بالاتر است. سهروردی در رساله مونس/العشاق می‌نویسد:

بنیان جهان بر سه اصل استوار است: معرفت، محبت، عشق. جهان عشق از همه بالاتر و این کاخ از دو کاخ دیگر رفیع‌تر است. وصول به این مرتبه جز با پیمودن راه معرفت و طی طریق محبت میسر نیست. بنابراین، دو راه است که سالک را به سرمنزل عشق وصل می‌کند و تا دو پایه از معرفت و محبت نسازی به خداوند نخواهی رسید و معنای «خطوتین و قد وصلت» همین است. عالم عشق، متهای عالم معرفت و محبت است. (سهروردی ۱۳۸۸: ۲۸۷)

در مراتب تکوین خلقت با دیدگاهی عارفانه، حسن، عشق و حزن را هم‌منزل یکدیگر می‌داند که هر سه در وجود انسان فرود آمدند و از یک چشمه‌سار پدید آمدند:

اولین چیزی که خدا آفرید، عقل بود و به او سه صفت داد: شناخت حق، شناخت خود و شناخت آن که نبود، پس نبود [موجودات و ممکنات]. از آن صفتی که به شناخت حق

تعلق داشت، حسن و نیکویی پدید آمد. از شناخت خود، عشق و مهر پدید آمد و از شناخت موجودات، حزن و اندوه پدید آمد. پس این هر سه از یک چشمه‌سار پدید آمده‌اند. (سهروردی ۱۳۸۸: ۲۶۸ و ۲۶۹)

سهروردی انسان را به این دلیل اشراف مخلوقات می‌داند که صاحب «نفس ناطقه‌ای است که قائم به نفس خود است نه به دیگری و زنده و عالم و مدبر بدن‌هاست». او همان‌طور که برای انسان به نفس ناطقه قائل است، بر این باور است که افلاک هم صاحب نفوس ناطقه‌ای هستند که «زنده عالم عاشق مشتاق مبدع خویش‌اند و در وجه دائم و لذت پیاپی به سر می‌برند». (همان: ۴۳ و ۴۴)

کل رسائل عرفانی سهروردی به شکل رمز و اشاره در پی تبیین مراتب سلوک انسان به عالم معناست. در *آواز پر جبرئیل سائلی* وارد خانقاهی می‌شود و از پیر خوش‌سیما و باهیتی رموزی را می‌پرسد که او را به سمت خودشناسی و سلوک سوق می‌دهد. در *عقل سرخ* نیز بازی که از دام صیادان می‌گریزد، به پیری برخورد می‌کند که پرسش‌های او را به رمز پاسخ می‌گوید. ارتباط میان انسان با خداوند، بیشتر به وسیله فردی (واسطه‌ای) برقرار می‌شود که آگاه به همه رمز و رازها و فراز و فرودهای مسیر پیوستن به خداوند است. «سهروردی با تأویل عناصر اساطیری، داستان را از سطح حوادث عینی و واقعی به سطح حوادث روحی و نفسانی و سرنوشت روح منتقل می‌کند و آن را رمز احوال خلق می‌سازد و معنایی عرفانی بدان می‌بخشد». (پورنامداریان ۱۳۷۵: ۱۹۰)

در واقع این داستان‌ها مسیر سفر روحانی سالک است تا جایگاه و وطن اصلی و حقیقی روح. دیدار سالک با فرشته راهنما در بیشتر موارد مقدمه مطرح‌شدن مسیر این سفر و مراحل و موانع آن است.

در این دیدار فرشته به سالک یا در واقع روح بیدار و آگاه می‌آموزد که برای رهایی از غربت و تبعیدگاه مغربی و پیوستن به اصل شرقی خود چه مسیری را

باید طی کند و از چه موانعی باید بگذرد. روح در این جهان اسیر زندان جسم و قوای مختلف آن است که هر یک چون بندی محکم پای او را به جهان خاک بسته است. زندان تن خود زندان کوچکی است در زندانی بزرگ‌تر یعنی زندان عالم خارج و جهان محسوسات که از خاک تا افلاک قد برافراشته است. روح در عروج به سوی وطن و جایگاه اصلی خود باید پله پله این دو زندان عالم کبیر و عالم صغیر و موانع نفسانی و علایق مادی ناشی از اسارت و تبعید در شرایط زیست جهان خاکی را طی کند. «از آن سوی این دو زندان که عالم جسم است و عالم ماده و صورت یا عالم محسوس یا مغرب زمینی و آسمانی، مشرق آغاز می‌شود. ابتدا عالم برزخ یا عالم مثال یا عالم صور معلقه، آن‌گاه عالم انوار و فرشتگان یعنی عالم نفوس انسانی و فلکی (انوار مدبره) و بعد عالم عقول مجرده یا فرشته-عقل‌ها (انوار قاهره) قرار دارد. نور با رهاندن خود از بطن ظلمت، مسیری را که نزول کرده است، صعود می‌کند. مراحل این سفر که در حقیقت یک رجعت است، به همان شکل و شیوه‌ای تصویر می‌شود که نفسی که حکمت ورزیده است، مورد تفکر و تأمل قرار داده است.» (پورنامداریان ۱۳۷۵:۳۳۵)

بنابراین، براساس دیدگاه یادشده، انسان در جهان خلقت تنها و رها شده نیست، بلکه هبوط او به این عالم خاکی بر مبنای مصالح و تدابیری بوده است که شامل سیر او به سوی خداوند و رسیدن به مراتب کمال و جایگاه اولیه اوست. سه‌روردی در این مسیر، برای هر کسی متناسب با مقام و جایگاهش مرتبه‌ای قائل است، چنان‌چه معتقد است مرتبه و خطاب «لا هو الا هو» به خداوند، مقام کسانی است که از مرتبه عوام بالاترند، اما بالاتر از آنها گروهی هستند که حق را با ضمیر خطاب، مخاطب قرار می‌دهند و می‌گویند «لا انت الا انت» و اشارت ایشان به حضور است. اما مرتبه بالاتر از همه، آنان هستند که حق را از خود جدا نمی‌بینند که خطاب تویی داشته باشند و دویی را از عالم وحدت دور می‌بینند و

می‌گویند «لا انا الا انا» این مرتبه که فنا در خداوند است، رفیع‌ترین مقام در سیر و سلوک است و بدین‌گونه روح انسان به روح کل می‌پیوندد. (سهروردی ۱۳۸۸: ۳۲۵-۳۲۶)

بحران علم‌زدگی

اندیشمندان دنیای جدید از لفظ علم^۱ تنها مفهوم کاربرد جاری آن در زبان انگلیسی را می‌فهمند، اما واقعیت این است که در گذشته مفهوم علم با آنچه امروزه به کار برده می‌شود، متفاوت بود. امروزه منظور از علم، معرفت به جهان مادی است که براساس خردورزی و تجربه‌باوری حاصل می‌شود، اما در مقام بازشناسی علوم سنتی از علوم جدید، می‌توان از علم مقدس و علم نامقدس سخن گفت. (نصر ۱۳۷۹: ۱۶۹)

سید حسین نصر می‌نویسد:

در آغاز «حقیقت»، توأمأ هستی، معرفت و سعادت بود و معرفت ارتباط عمیقی با آن حقیقت ازلی و اساسی داشت. در مسیر نزولی جویبار زمان و انعکاس‌ها و انکسارهای چندگانه «حقیقت» در آیینه‌های بی‌شمار تجلی «آفاقی» و «انفسی» معرفت از هستی و سعادت (یا سرمستی که مشخصه اتحاد هستی و معرفت است) جدا شد. معرفت به ویژه در میان آن بخش از نژاد انسانی که فرایند مدرنیته‌سازی آنها را دگرگون کرده، به کلی خارجی (بیرونی) شد و قدسیت آن زدوده شد و سعادت که ثمره اتحاد با «واحد» و جنبه‌ای از رایحه امر قدسی بود، تقریباً دست نیافتنی شد و از دسترس خیل عظیمی از آدمیان که امروزه بر این کره خاکی می‌زیند، خارج گشت. با این حال ریشه و ذات معرفت همچنان از امر قدسی جدایی‌ناپذیر است، زیرا اساس معرفت، شناخت آن حقیقتی است که «جوهر اعلی» یا «امر قدسی» است و تمام لایه‌های وجود و همه اشکال کثرت در مقایسه با آن چیزی جز اعراض نیستند. (نصر ۱۳۸۰: ۶)

شهرزوری در مقدمه حکمت‌الاشراق، نظر سهروردی را درباره علوم حقیقیه

بیان می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که او سعادت بشر را منوط به کسب علوم حقیقیه می‌داند که همان حکمت است و آنها را به دو قسم تقسیم می‌کند: حکمت ذوقی و کشفی - حکمت بحثی و نظری. حکیمی که دارای حکمت ذوقی و کشفی است، کسی است که بدون استمداد و استعانت از استدلال و نظم قیاسی و تنها با عنایت الهی از مشاهده انوار مجرده و معاینه معانی عالیه برخوردار بوده باشد.

این حکمت همان حکمتی است که وصول به آن برای همه اشخاص میسر نیست و تعداد کسانی که به حکمت کشفی و ذوقی دست یافته و از مشاهده انوار ملکوت برخوردارند، همواره به غایت اندک است. (دینانی ۱۳۷۹: ۴۵۵)

سهروردی بر این باور است که ظهور طایفه متفلسفان و فیلسوف‌نمایان در برخی دوره‌ها، سبب می‌شود که حکمت از روی زمین رخت بندد. فیلسوف‌نمایان در نظر وی، کسانی هستند که با انتشار سخنان بیهوده، مردم را سرگرم کرده و از پرداختن به حکمت حقیقی باز می‌دارند. این اشخاص همان کسانی هستند که نسبت به حکمای سابق و بزرگان اندیشه، زبان به طعن گشوده و قدر گوهر حکمت را نمی‌شناسند. (همان: ۴۵۹)

وی در فصل اول رساله صفیر سیمرخ مقدمه‌ای بر تفضیل علم شناخت خداوند بر سایر علوم می‌نگارد و بر این باور است از آنجا که معلوم این علم (خداوند) شریف‌تر از معلومات سایر علوم است و از آنجا که فایده این علم (معرفت الهی) بیش از فایده سایر علوم است و انسان مهم‌تر از سعادت در دنیا هدفی ندارد، دسترسی به معرفت الهی بیش از دسترسی به علوم مادی ارزش دارد. این معرفت نیز تنها از راه استدلال و بحث به دست نمی‌آید بلکه چنانکه گفتیم حکیم الهی از راه ذوق و شهود باید آغاز کند و به عقل جزوی و استدلال صرف اکتفا نکند.

سهروردی در تبیین جمله پیامبر که فرمود «رب زدنی علما» علم را علوم ظاهر مثل «طلاق و عتاق و خراج و معاملات» نمی‌داند بلکه علوم عرفانی «و انکشاف حالات قیومیت و کبریا و ربوبیت و ترتیب نظام وجود و عالم ملکوت و اسرار مخفی آسمان و زمین» می‌داند و بر این باور است هر که این علوم را می‌داند به سرّ هستی نزدیک‌تر و هر که عارف‌تر است، کامل‌تر است. (سهروردی ۱۳۸۸: ۳۲۷) و می‌گوید:

مرد صاحب‌نظر باید که پیوسته باحث غریب و حقایق باشد و بدان قدر که سزای خاطر اوست، نزول بکند. و چون غایت کمال بنده آن است که تشبه کند به حق تعالی و علم به کمال از صفت اوست، جهل نقص بنده باشد. پس لازم آید که هر که عارف‌تر بود به حقایق وجود، او شریف‌تر باشد. (همان: ۳۲۸)

این چنین است که مطلق علم ارزشی ندارد، بلکه علمی با ارزش است که هدف و معلوم آن با ارزش‌تر و برای رفع مشکلی از مشکلات معنوی انسان باشد. علوم ظاهری که به سعادت بشر ختم نمی‌شوند، جز بحران و سرگشتگی چیزی به ارواح انسانی اضافه نمی‌کنند. وقتی سهروردی از انسان کامل سخن می‌گوید منظورش انسان همراه با واقعیت ازلی است و علمی ارزشمند است که او را به سوی مبدأ خود رهنما گردد. منظور او از کمال یافتن خلقت نیز بازسازی کمال بهستی به یاری خود خداست و نه از راه فرایند زمانی تدریجی و به وسیله ابزارهای صرفاً این جهانی (نصر ۱۳۷۹: ۱۷۳). بنابراین در علمی که مورد نظر سهروردی است، طبیعت و انسان واجد معنایی معنوی است که بدون آن معنا، روح حیات و اخلاق از تمدن انسانی رخت برمی‌بندد.

بحران مادی‌گرایی

انسان متعلق به جهان مدرن که در دل مناسبات مجازی و صنعتی قرار دارد، می‌کوشد خود را با این نظام وفق دهد، اما به طبیعت انسانی و نیازهای روحی وی پاسخ داده نمی‌شود. اگر انسان کنش‌پذیر و انفعالی یا ملول و بی‌احساس

باشد یا مغزی یک بعدی داشته باشد، آثار بیمارگونه‌ای مانند اضطراب، یأس و ناامیدی، گم کردن شخصیت، بی تفاوت بودن به زندگی و شورش در او ظاهر می‌شود. «آثار درازمدت جهان مجازی (جهانی که در آن اتوماسیون و کامپیوتر ضبط و ربط امور انسان‌ها و ماشین‌ها را در دست دارند)، از نقطه نظر سلامت دماغی و روحی انسان، به‌راستی ترسناک است.» (فروم ۱۳۸۰:۱۶۳)

برای مقابله با بحران مادی‌گرایی و تهی‌دانستن عالم از معنویت، از خلال آثار سهروردی می‌توان دریافت که او ساختاری رمزواره برای عالم قائل است و ساختار ظاهری عالم را بر مبنای ساختاری درونی تأویل می‌کند. البته چنان‌که پیش از این ذکر شد، برای زبان و ذهن قدسی و سنتی روزگار باستان، بسیار طبیعی بود که برای عالم، قائل به رمز و رازی باشد و این راز را از چشم ناهلان پوشیده بخواهد. در سراسر روزگار باستان، قرون وسطی و رنسانس بر این عقیده تأکید می‌شد که فیلسوفان یا حکیمان برای حفظ رازهای مقدس از افراد نادان و کافر، حقایق روحانی و اخلاقی و علمی را در دل افسانه‌های زیبایی درباره خدایان و قهرمانان اساطیری پنهان می‌کردند. همین سخن درباره کلام خداوند و انبیاء و حکما نیز به تکرار ذکر شده است. «این انگیزه حفظ راز از نادان و کافر، از علت‌های بیان به صورت تمثیل به مفهوم Allegory است. زیرا مکتوم نگاه‌داشتن راز - که اصل مقصود است - از نا اهل، وقتی که بیان آن برای اهل ضروری است، مستلزم آن است که ظاهر کلام مطلبی جز مقصود اصلی را بنماید و باطن کلام مقصود اصلی را.» (پورنامداریان ۱۳۷۵:۱۴۶)

درباره رمزگشایی آثار سهروردی کتب و مقالات بسیاری نوشته شده است و قصد ما در این نوشتار، بازگشایی و بازخوانی این رموز نیست که با اصل بحث نیز ارتباط وثیقی ندارد، تنها به این امر اشاره می‌کنیم که قائل بودن به ساختار رمزواره عالم است که انسان را از صور ظاهری به صور باطنی رهنما می‌شود.

سهروردی در رسالهٔ روزی با جماعت صوفیان از قول پیر صاحب طریقت می‌نویسد:

شیخ گفت چون دیدهٔ اندرونی گشاده شود، دیده ظاهر بر هم باید نهادن و لب بر همه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند... چون این معنی حاصل آمد پیوسته مطالعهٔ سر آسمان‌ها کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود. پس آنگه پرسیدی چه بیند؟ خود بیند آنچه بیند و باید دیدن، از آن چیزها که در نظر وی آرند، حکایت نتوان کرد الا که به ذوق خود توان دانستن و این عالم کم کسی را میسر شود، زیرا ترک دنیا کردن بر ناهلان مشکل است و اهل در جهان کم به دست می‌آید. (سهروردی ۱۳۸۸: ۲۴۹)

سپس از مستی و غرور و بی‌خبری در عالم و تداوم این حال برای بی‌خبران می‌گوید و ادامه می‌دهد:

اگر کسی لذت خلوت بداند و هستی را به نیستی مبدل گرداند، پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند، از مغیبات وی را آن لذت باشد که از غایت لذت، حال خود باز نتوان گفتن و از حال انسانیت به در رود. (همان: ۲۵۰)

در فصل ششم (داستان خفاش و حربا) و هفتم (داستان هدهد و بومان) از رسالهٔ لغت موران نیز به این مسأله می‌پردازد که چگونه کسی که با اسرار و رموز الهی آشناست، باید این اسرار را از جماعتی که با احوال او آشنا نیستند، پنهان دارد. (همان: ۳۰۱-۳۰۴)

بحران تساهل و آسان‌گیری

سهروردی که سالک راه حقیقت است، برای رسیدن به آنچه معرفت حقیقی می‌داند، تلاش و کوششی شورانگیز و طاقت‌فرسا نشان می‌دهد. عارفان و حکیمان الهی در امور دنیوی بر خود سخت می‌گرفتند، تن به لذت و شادی‌های زودگذر نمی‌دادند و بر این باور بودند که برای رسیدن به حقیقت باید از بسیاری لذت‌ها چشم‌پوشی کرد. بنابراین، از نظر سهروردی ارزش جهان و هرچه در آن

است در مقابل حقیقت و رسیدن به آن، هیچ نیست. بلکه در تفکر اشراقی، فرد تا پشت پا به تعلقات خود نزند، هرگز نمی‌تواند راه معرفت، علم به خدا و عشق به او را بیابد. سهروردی معتقد است اگر پادشاهان عالم برحقیقت واقف شوند، از تملک دنیا و ادعاهای خود شرم خواهند کرد، چنانکه ابویزید این دولت را یافت و هر چه داشت، بگذاشت و ترک همه چیز کرد تا آن حقیقت اصلی را یافت (سهروردی ۱۳۸۲: ۲۵۹). از نظر او «نعمت و جاه و مال حجاب راه مردانست، تا دل به امثال این مشغول باشد، راه بیشی نتوان بردن. هرکه قلندروار از بند زینت و جاه برخاست، او را عالم صفا حاصل آید.» (همان)

راه حقیقت زمانی پیموده خواهد شد که انسان ترک تعلقات کند و به جای پرداختن به لذت‌های دنیوی همه چیز را ترک کند و برای آنها ارزشی قائل نباشد: هرچه به نزد تو عزیزست از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این، اخلاط است. برو و چهل روز به اندک غذای موافق که از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد، قناعت کن. آن‌گاه این اخلاط را در هاون توکل انداز، پس به دست رغبت آن را خردکن. (همان: ۲۴۸)

مرد واقعی کسی است که از بند هرچه دارد، برخیزد. این امر تنها با اعتقاد به معنادار بودن هستی و توکل بر ذات الهی میسر است:

شیخ را گفتم کس باشد که از بند هرچه دارد برخیزد؟ شیخ گفت کس آن کس بود. گفتم: چون هیچ ندارد، زندگانی به کدام اسباب کند؟ شیخ گفت آن کس که این اندیشد هیچ ندهد، اما آن کس که همه بدهد این نیندیشد. عالم توکل خوش عالمی است و ذوق آن به هر کس نرسد. (همان: ۲۵۹)

سهروردی دل نا اهل و بیگانه از حقیقت را به فتیله‌ای مانند می‌کند که جای روغن، آب در او ریخته باشند و هرچه بخواهی آن را آتش بزنی، در نمی‌گیرد. اما دل آشنا مانند شمعی است که آتش را از دور به خود می‌کشد و افروخته می‌گردد:

پس نور در شمع گیرد نه در فتیله تر و شمع، تن خود در سر سوز دل کند و چون شمع نماند، آتش نیز نماند. اهل معنی نیز تن در سر سوز دل کنند، اما چون تن نماند، روشنایی زیادت شود و به آشنایی کشد. (همان: ۲۵۵)

بحران خودمحوری و تکروی

یکی از اشکالات بشر امروز آن است که جز برای خود و منافع خود، برای هیچ چیز ارزشی قائل نیست. حرص و آز بشر امروزی از آن روست که همه چیز را برای خود می‌خواهد و برای ارضای نفس از هیچ کاری روگردان نیست. مهر و عشق و علاقه از دنیای امروز رخت بر بسته است. علاقه به این معنی است که فرد از «خود» فراتر رود و در برابر جهان، باز باشد و به عبارتی خود را به درون جهان پرتاب کند. علاقه بر پایه کوشش و فعالیت استوار است و شکلی از پیوستگی و ارتباط با دنیاست که به فرد اجازه می‌دهد در پیوند با روح هستی قرار گیرد. (فروم ۱۳۸۰: ۱۴۰)

عشق، در شکلی که در مکتب اشراق مطرح می‌شود، چنانچه گفتیم می‌تواند وسیله‌ای برای رفع خودمحوری و انزواطلبی انسان امروز باشد. شیخ اشراق، عشق را منتهای معرفت و محبت می‌داند و آن را یکی از اصلی‌ترین پایه‌های نردبان معارف الهی می‌داند و می‌نویسد:

محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند و عشق خاص‌تر از محبت است، زیرا که همه عشقی محبت باشد، اما همه محبتی عشق نباشد. (سهروردی ۱۳۸۸: ۲۸۶)

سهروردی عشق الهی را که از عشقه گرفته شده است، در عالم انسانیت به درختی تشبیه می‌کند منتصب القامه که «به حبه القلب پیوسته است» و «حبه القلب در زمین ملکوت روید» و آن «دانه‌ای است که باغبان ازل و ابد از انبارخانه» الارواح جنود مجنده «در باغ ملکوت «قل الروح من امر ربی» نشانده

است و به خودی خود آن را تربیت فرماید... و چون مدد آب علم «من الماء کل شیء حی» با نسیم «ان لله فی ایام دهرکم نفحات» از یمن یمین الله بدین حبه‌القلب می‌رسد، صدهزار شاخ و بال روحانی ازو سر بر می‌زند و شجره طیبه شود... و چون این شجره طیبه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد، عشق از گوشه‌ای سر برآرد و خود را درو پیچد تا به جایی رسد که هیچ نم بشریت در او نگذارد. و چندان‌که پیچ عشق براین شجره زیادت می‌شود عکسش که آن شجره منتصب‌القامه است، ضعیف‌تر و زردتر می‌شود تا به یکبارگی علاقه منقطع گردد. پس آن شجره روان مطلق گردد و شایسته آن شود که در باغ الهی جای گیرد که «فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» و چون این شایستگی از عشق خواهد یافتن، عشق عمل صالح است که او را بدین مرتبت رساند. (سهروردی ۱۳۸۲: ۲۸۸ و ۲۸۹)

آن‌گاه عشق را در برابر نفس می‌نهد و بازگو می‌کند که اگر فردی خواهد عشق، سلطان بدن او باشد، باید گاو نفس را که سر و دست او از حرص و امل است، در پای عشق قربانی کند و با آهن ریاضت زمین بدن را بشکافد تا مستعد عشق الهی گردد «و هر کسی را آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کردن و همه وقتی این توفیق به کسی روی ننماید.» (همان: ۲۹۱)

بحران از خود بیگانگی و غفلت از اصل خود

غربت انسان در جهان ماجرای غم‌انگیزی است که «از خود بیگانگی» را تحقق می‌بخشد. در قرون اخیر میان فلاسفه مغرب‌زمین مسأله از خود بیگانگی به شدت مطرح بوده است. البته این مسأله در میان فیلسوفان غرب و فیلسوفان اسلامی با دو دید متفاوت نگریسته شده است. فیلسوفان و نویسندگان مغرب‌زمین، بیشتر این مسأله را از دیدگاه اجتماعی درباره گفتار و کردار و پیشه انسان بررسی کرده‌اند. دکتر حمید عنایت می‌نویسد:

بزرگ‌ترین مصیبت انسان از خود بیگانه نداشتن قصد و اختیار است. چنین انسانی در

حقیقت اسیر ملاحظیات و فرمانگزار ضوابط نادرستی است که گویی رشته‌ای نادیدنی بر گردن او استوار می‌دارد و به هر سویش که بخواهد، می‌کشانند. (عنایت به نقل از ابراهیمی دینانی ۱۳۷۹: ۵۰۸)

انسان از خود بیگانه از طبع ذاتی و نهاد طبیعی و حقیقی خود می‌گسلد و واقعیت وجودی خود را گم می‌کند.

از این گفته برمی‌آید که «از خود بیگانگی انسان، با آنچه در عرف دورویی و ریا نامیده می‌شود، در ماهیت یکسان است، با این فرق که دورویی همیشه آگاهانه صورت می‌گیرد، ولی خود بیگانگی غالباً ناآگاهانه روی می‌دهد. به علاوه در دورویی اراده فردی دخالت دارد ولی انسان از خود بیگانه بیشتر به اجبار طبیعت اجتماعی از طبع ذاتی و نهاد حقیقی خود می‌گسلد. لذا می‌توان گفت از خود بیگانگی معلول ناروایی نظام اجتماعی است.» (همان: ۵۰۹)

فیلسوفان اسلامی از جمله سهروردی به این موضوع نه از دیدگاه اجتماعی که از دیدگاه فلسفی نگریسته‌اند. از دیدگاه سهروردی انسان از یک سو به عالم خلق و از سوی دیگر به عالم امر (عالم روحانی) وابسته است. در عالم روحانی بین امر حق و متعلق امر حق فاصله‌ای وجود ندارد. در حقیقت، موجودات آن جهان را باید از شئون امر الهی به شمار آورد. به این ترتیب موجود انسانی هم دارای جنبه تعلق و وابستگی است و هم مجرد و وارستگی. صرف بودن انسان در عالم هیولانی و جهان مادی موجب غربت وی نمی‌شود، آنچه سبب غربت او می‌شود، این است که وی عالم یگانگی را فراموش کند و در عالم ماده و پراکندگی محصور باشد.

به این ترتیب، غربت یا از خود بیگانگی انسان را در فراموشی نسبت به آنچه عالم امر و یگانگی خوانده می‌شود، باید جست‌وجو کرد. زیرا کسی که خدا را فراموش کند، خود را نیز فراموش کرده است و وقتی انسان خدا را فراموش

می‌کند، از خودی خود نیز خالی و نسبت به خویشتن خویش بیگانه می‌شود. رساله عقل سرخ به شکل تمثیلی داستان بازی (کنایه از روحی) است که روزی صیادان او را اسیر می‌کنند و به دنیای دیگری می‌برند (از عالم امر به عالم خلق منتقل می‌کنند). باز (روح) هر چه در آن عالم دیده است، به تدریج فراموش می‌کند و می‌پندارد که پیوسته در همین جهان و همین هیأت بوده است. او روزی که موکلان خود را غافل می‌بیند، بال می‌گشاید و به صحرایی (کنایه از عالم جان) می‌رسد و پیر و راهنمایی می‌یابد و با سخنان اوست که خود واقعی‌اش را می‌یابد. پیر پس از سؤال و جواب‌های بسیار از او می‌خواهد که به چشمه زندگانی (هیأت حقیقی) دست یابد و از ظلمات وجود رهایی یابد:

گفتم ای پیر چشمه زندگانی کجاست؟ گفت: در ظلمات. اگر آن را می‌طلبی خضروار پای‌افزار در پای کن و راه توکل پیش‌گیر تا به ظلمات رسی. گفتم: راه از کدام جانبست؟ گفت: از هر طرف که روی، اگر راه روی، راه بری. گفتم: نشان ظلمات چیست؟ گفت: سیاهی و تو خود در ظلماتی، اما تو نمی‌دانی... مدعی چشمه زندگانی در تاریکی بسیار سرگردانی بکشد. اگر اهل آن چشمه بود، به عاقبت بعد از تاریکی روشنایی بیند. (سهروردی ۱۳۸۸: ۲۳۷ و ۲۳۸)

در فصل هشتم رساله لغت موران نیز به شکلی تمثیلی داستان طاووسی آمده است که پادشاه او را در چرمی می‌دوزد و در قفسی نگاه می‌دارد تا کم‌کم طاووس هم نقوش خود را فراموش می‌کند و هم باغ زیبایی که در آن ساکن بوده است. گاه بوی ریاحین و الحان بلبلان را می‌شنود و در دلش اضطرابی پدید می‌آید و در خود شوقی می‌یابد، اما نمی‌فهمد که این شوق از کجاست چون وطن اصلی خود را فراموش کرده است. وقتی حجاب‌ها را از جلوی چشم او برمی‌گیرند، حسرت می‌خورد بر ایامی که غافلانه و بدون یاد اصل خویشتن سپری کرده است و نتیجه می‌گیرد:

هر چه مانع خیرست بدست و هرچه حجاب راهست کفر مردانست. راضی شدن از نفس

بدانچه او را دست دهد و با او ساختن در طریق سلوک، عجز است و به خود شاد بودن تبه است و اگر نیز بهر حق باشد به کلی روی به حق آوردن خلاص است. (سهروردی ۱۳۸۸: ۳۱۰)

اما زیباترین و شیواترین بیان سهروردی درباره «از خود بیگانگی» که گویی خطاب به انسان امروز در رساله *بستان القوب نگاشته*، این بخش است:

اکنون بدان که تو خود را گم کرده‌ای و نمی‌دانی که چستی، گاه به بدن حواله می‌کنی و می‌گویی من این بدنم و گاه چون دلت صفایی می‌یابد آن قدر می‌دانی که به شک می‌افتی که من این بدن هستم یا نه و این بدنم یا چیزی دیگر؟ فی‌الجمله هیچ نمی‌دانی و تو از این همه که می‌اندیشی، هیچ نیستی و تو ورای این همه‌ای و همه از آن است که حق تعالی را فراموش کرده‌ای که «نسوالله فنسیهم» لاجرم خود را نیز فراموش کرده‌ای. اگر حق تعالی را یاد کردی و گفתי آن خدایی که مرا بیافرید بدین شکل و بدین زیرکی، بزرگ خدایی باشد و من پیش از این نبودم، پس بودم و پس از این نباشم، پس بودن من به بازی نیست، گویی مرا از چه آفرید و چرا آفرید؟ و از کجا آمدم و به کجا خواهم شدن، باشد که طلبی در نهاد تو پدید آید به برکت آنکه تو خدای را یاد کردی، خود را یافتی و بدانستی و عجب این است که خود را در خود گم کرده‌ای و از جایی دور طلب می‌کنی. (همان: ۳۶۸ و ۳۶۹)

بحران بی‌معنایی و بی‌هدفی آفرینش

بشر امروز اگر معنا و هدفی برای آفرینش قائل نباشد، به پرستش بت‌های مصرفی دست‌ساخته خود می‌پردازد و ارزش‌هایی را بر زندگی خود حاکم می‌کند که هیچ کدام به سعادت و رفاه روحی او منجر نمی‌شود. «انسان در جست‌وجوی حقایق علمی به پیوندهای درخشانی رسید، اما با تأکید یک‌جانبه بر تکنیک و مصرف مواد، پیوستگی‌اش را با خود و زندگی از دست داد. با از دست دادن ایمان مذهبی و ارزش‌های انسانی، قابلیت تجربیات عمیق احساسی و رنج و سرمستی حاصل از آن، از دست رفت» (فروم ۱۳۸۰: ۱۱ و ۱۲)

علم اشراقی که لذات روحانی را اصل قرار می‌دهد، می‌تواند خلأ امروز بی‌معنایی بشر را با معنا بخشیدن به روح انسان پر کند. سهروردی در مکتب

اشراق ابتدا بیان می‌کند که نفس انسان قابلیت و استعداد رسیدن به مراتب بالای روحانی را دارد و سپس پیامبران و اولیاء الهی را نمونه کسانی می‌داند که هم نفس خود را قوت بخشیده‌اند و هم توانایی آن را دارند که انفس انسان‌ها را تعالی بخشند و هدف زندگی را به آنها بیاموزند، به عبارتی دست آنها را بگیرند و در راه روحانی به ایشان کمک کنند.

به اعتقاد وی، نفس آدمی آن‌گاه که عارف به خدا و فرشتگان او باشد، باقی می‌ماند و به درجه نقش برداشتن از حقایق دست می‌یابد، چه غایت کمال نفس در یافتن لذاتی است که نه چشمی آن را دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلبی خطور کرده است:

پیامبران - که بر ایشان سلام باد - مبعوثان به حقاند برای مصلحت نظام عالم و برای تذکر دادن به مردمان از آخرت. چرا که مردمان از آخرت غافلند و در احوال دنیا نیز بی‌انصافند. پس به ناگزیر به کسی نیازمندند که قانونی مضبوط برای ایشان قرار دهد. و این شخص، شریف‌النفس بایست باشد و به واسطه این شرف نفس، عالم و توانا بر انجام آنچه دیگری در زمان او بدان قادر نبود، چرا که نفس هرگاه که شریف بود، قوت‌ها را قوی گرداند، چنان‌که در عالم تأثیری بس بزرگ نهد، چه او به روح‌القدس متصل است و علوم را از او برمی‌گیرد و از او نیرویی نورانی کسب می‌کند که از خاصیت تأثیر برخوردار است، چنان‌که آهن هرگاه که در مجاورت آتش باشد، از او هیئت نورانی و خاصیت آتش‌زدگی کسب می‌کند. (سهروردی ۱۳۸۲: ۴۴ و ۴۵)

آن‌گاه در بیان احوال کسانی که به مدارج عالی انسانیت رسیده‌اند،

می‌گوید:

پس اینان [ارباب ریاضت]، اشباح روحانی را در بهترین صورتی که به تصور درمی‌آید، می‌بینند و از آنها سخنانی گوارا می‌شنوند و از علوم ایشان بهره می‌گیرند و گاه اشیایی پنهان (بر دیگر دیده‌ها) از ایشان را می‌بینند. پس اینان حظی وافر می‌برند و در دنیا و آخرت مقامی به فراز دارند. خوشا به حال کسی که پیش از مرگ، نفس خود را درک کند و برای نفس او در دنیا مقامی به دست می‌آید که در دار فنا از آن لذت برگیرد و در دار بقا بدان شادگردد. (سهروردی همان: ۴۶)

بحران منفعت‌طلبی

یکی از بحران‌های انسان امروز، بحران مصرف‌گرایی و منفعت‌طلبی است. هنجارهای رایج جوامع مدرن در مصرف بی‌رویه و ایجاد جاذبه‌های کاذب برای رسیدن به منتهای منافع فردی است. هر فردی می‌کوشد در به دست آوردن امکانات بیشتر برای خود، حتی سلامت جسمی و روحی خود را به خطر اندازد تا به لذت و منافع بیشتری دست یابد، به طوری که به گفته اندیشمندان، انسان به «سطح زیانبار مصرف» رسیده است. هدف «مصرف هر چه بیشتر» رفتاری آزمندانه پدید می‌آورد که از رهگذر آن، فرد نه تنها مایل است نیازهای مشروعش را برآورده سازد بلکه در رویای هوس‌ها و ارضای نیازهایی به سر خواهد برد که هرگز انتها ندارند. (فروم ۱۳۸۰: ۲۱۳)

در تفکر اشراقی، از آنجا که هدف و جهتی برای کمال انسان تعیین شده است، خلاف تفکر مصرف‌گرایی مدرن، رابطه معکوسی میان ارضای نیازها و پاسخ‌گویی به منافع فردی در عالم محسوس و عالم روحانی وجود دارد. به این معنی که هر کس بتواند تعلقات دنیوی را ترک کند، در عالم روحانی از چیز باارزشی برخوردار می‌شود: «هر که در عالم [روحانی] چیزی یافت، در این عالم از بند چیزی برخیزد» (سهروردی ۱۳۸۲: ۲۶۲). چنان که ملاحظه می‌شود این رابطه دوسویه است و گاه هست که فرد در آن عالم چیزی می‌یابد و سپس به واسطه این برخورداری، در این عالم از تعلق خاطر به چیزی دست می‌کشد و نسبت به آن دلسرد می‌شود. سهروردی استدلال می‌کند همان‌طور که اگر کسی در خواب ببیند که چیزی به دست آورده، تعبیرش آن است که چیزی از او گم می‌شود و اگر خواب ببیند چیزی از او گم شده، چیزی به دست می‌آورد، این اصل در جهان برقرار است، زیرا آنکه خواب می‌بیند، جان است که به آن عالم دسترسی دارد و هر چه آنجا (در جهان روحانی) از فرد کم شود، در این جهان مادی آن را به

دست می‌آورد. به عنوان نمونه اگر کسی خواب ببیند که فرزندش به دنیا آورده، کسی از او فوت می‌کند و اگر کسی خواب ببیند فردی مرده، عمر او زیاد می‌شود. سپس نتیجه می‌گیرد:

اکنون هر که در دنیا چیزی به سبب آخرت از سر حقیقت ترک کند، در آن عالم چیزی می‌یابد. و این در زمانی تواند دانستن که کسی را حالت پدید آید، هر چه به نزد خویش ببیند، ببیند. زیرا که این حال چیزی است که وی را از آن عالم دادند. پس او نیز از این عالم چیزی بدهد تا به تدریج مجرد شود، از اینجا همه به تدریج ببیند و از آنجا حاصل کند. (سهروردی ۱۳۸۲: ۲۶۳)

اعتقاد به این رابطه معکوس میان عالم روحانی و عالم جسمانی، فرد را از بسیاری خطرات منفعت‌طلبی و حرص و طمع بازمی‌دارد.

بحران ناآرامی و اضطراب

از مهم‌ترین مشکلات بشر امروز که روان‌شناسان و جامعه‌شناسان آن را مهم‌ترین اختلال روحی این دوران می‌دانند، اضطراب و ناآرامی است. بشر که پیوندی با جهان و طبیعت و ذات هستی ندارد، بی‌قرار و نگران شده است. خود را با دوستی، عشق، ارضای نیازها، خوش‌گذرانی و ... سرگرم می‌کند تا به آرامش برسد، اما اضطراب وجودی‌اش برطرف نمی‌شود و سکینه و آرامش لازم را نمی‌یابد. از مهم‌ترین کارکردهای تفکر اشراقی - الهی، یافتن آرامش و اطمینانی است که براساس ایمان به ذات هستی و داشتن پناه و تکیه‌گاه و مبدأ برای انسان امروز حاصل می‌شود که «الا بذكر الله تطمئن القلوب».

سهروردی به روشنی اشاره می‌کند که فرد وقتی آغاز به سلوک و ریاضت‌ها را تحمل می‌کند، آن‌گاه که در این راه پیش می‌رود، خداوند سکینه و آرامش را بر او نازل می‌کند:

پس چون انوار سر به غایت و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند، آن را سکینه گویند و لذتش تمام‌تر باشد از لذت لوایح دیگر، و مردم چون از سکینه بازگردند و به بشریت بازآید،

عظیم متقدم شود بر مفارقت آن... و در قرآن مجید ذکر سکینه بسی است، چنان که می‌گوید: «فانزل الله سکینته» و جای دیگر گفت «هو الذی انزل السکینه فی قلوب المومنین لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم» (سهروردی ۱۳۸۸: ۳۲۲)

از مزایای یافتن این سکینه و آرامش، فراست و زیرکی است:

کسی را که سکینه حاصل شود، او را اختیاری از خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد و مصطفی (ص) از آن خبر داده که: "اتقوا فراسه المومن فانه ينظر بنور الله"... و صاحب سکینه از جنت عالی ندهای به‌غایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد و این سکینه نیز چنان شود که اگر مرد خواهد از خودش باز دارد، میسرش نگردد. (همان: ۳۲۳)

نتیجه

در تمام طول تاریخ، تقابل و تعامل میان فرهنگ‌های گوناگون همواره وجود داشته است. علوم کهن غرب که شامل یونان باستان و فلسفه افلاطون و ارسطوست، به طرز اجتناب‌ناپذیری با علوم ایران باستان، علوم اسلامی و علوم هندی و بین‌النهرین پیوند خورده و تعامل و همفکری میان نحله‌های مختلف علم و حکمت و فلسفه، چیزی است که در طی تاریخ در برهه‌های مختلف، سبب تقویت و باروری و شکوفایی یک فرهنگ یا به عکس نابودی و فروپاشی و اضمحلال فرهنگی دیگر شده است. اما آنچه در طی رنسانس و به‌ویژه انقلاب علمی در سده هفدهم در غرب رخ داد، تحمیل صورت یا الگویی جدید و بیگانه بر محتوای این میراث علمی بود، صورتی که به‌طور مستقیم از سرشت تفکر انسان‌گونه و عقل‌باورانه آن عصر و از دنیوی‌سازی جهان نشأت گرفته بود که به رنسانس انجامید. این صورت جدید منجر به ایجاد علمی یک‌جانبه و انعطاف‌ناپذیر شد که از آن زمان به این سو باقی مانده و تنها به یک مرتبه از واقعیت ملتزم گردیده و راه را بر هرگونه امکان دستیابی به مراتب بالاتر وجود یا سطوح آگاهی بسته است. علمی که حتی در مقام تلاش برای رسیدن به دوردست‌ترین نقاط آسمان یا عمیق‌ترین بخش‌های درون روح انسان، به شدت دنیوی و برون‌گراست.

آنچه در تعالیم شرقی و به‌ویژه عرفانی در تقابل کامل با علوم جدید غربی قرار می‌گیرد، نگرش توحیدی و الهی و وحدت‌بخش به جهان است. در این نگرش، به برتری امور معنوی بر امور مادی، سرشت مقدس جهان، جدایی‌ناپذیری سرنوشت انسان از سرنوشت کیهان و جهان، وحدت معرفت و ارتباط متقابل میان تمام اشیا و موجودات تأکید می‌شود، در حالی که در جهان جدید شاهد پاره پاره و متفرق شدن اجزای جهان هستیم. نابودی کلیت حیات بشری که امروزه از آن بسیار انتقاد می‌کنند و بخش بخش کردن رو به گسترش ذهن بشر و تجزیه روان انسان در نهایت به بحران‌های عمیقی منجر می‌شود که امروزه در جهان صنعتی شاهد آن هستیم، در حالی که فرهنگ‌هایی که در آنها حکمت و علم سنتی وجود دارد، مبتنی بر هماهنگی در جهان کثرات و هماهنگی میان واحد مطلق و کثرت است.

بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان غربی نیز به این نکته توجه دارند و برای مقابله با بحران‌های جهان معاصر، کتاب‌ها و مقالات بسیاری نوشته شده است. در این شرایط است که می‌توان گفت آنچه در علوم سنتی و مقدس ما موجود است می‌تواند پاسخ‌گوی بحران‌های انسان امروز باشد.

در این نوشتار ما ۹ بحران امروز معاصر را شناسایی کردیم و روش‌های سهروردی را برای مقابله با آنها شرح دادیم.

جاذبه‌ها و پیام‌های سه‌روردی برای جهانیان

- ارتباط طولی خداوند با سایر موجودات با تفکر سلسله مراتب نورانی وجودی و ایجاد رابطه عاشقانه میان موجودات و انسان با خداوند.

- مقدس‌دانستن معرفت و تلفیق حکمت ذوقی و شهودی با حکمت استدلالی.

- ترک وابستگی و تعلق به مادیات و اعتقاد به اینکه جهان دارای راز و رمز و درون و باطنی است و نباید تنها به ظواهر قناعت کرد.

- تأکید بر تحمل مرارت و سختی‌ها و مهار نفس در راه رسیدن به سعادت و ترک لذت‌طلبی و شادخواری.

- ترک خودمحوری و خودخواهی با در نظر گرفتن عشق الهی که پالایش‌دهنده وجود انسان از رذایل نفسانی است.

- شناخت خود، مسیر و مبدأ و سیر حرکت کمال انسانی و لزوم توجه به سعادت حقیقی بشر.

- توجه به معنا و هدف هستی، علت برانگیخته شدن پیامبران و ظرفیت و قابلیت انسان در رسیدن به مراتب روحانی.

- ایجاد رابطه معکوس میان ارضای نیازهای این جهان با آن جهان، به منظور توجه به نیازهای کیفی و روحی انسان و قناعت.

- ایجاد آرامش وطمأنینه برای انسان، در صورت توجه به مبدأ و ذات هستی و ایمان به آن.

رهاشده‌گی و ناامنی

علم‌زدگی

مادی‌گرایی

تساهل

خودمحوری

ازخودبیگانگی

بی‌معنایی و بی‌هدفی

منفعت‌طلبی

ناآرامی و اضطراب

**عمده‌ترین بحران‌های
انسان معاصر**

کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۷۹. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چ ۵. تهران: حکمت.
- امین‌رضوی، مهدی. ۱۳۷۷. *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۵. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ ۴. تهران: علمی-فرهنگی.
- تیلش، پل. ۱۳۷۸. *آینده ادیان*. ترجمه احمدرضا خلیلی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۲. *رساله اعتقاد الحکما*. ترجمه محمد کریمی‌زنجانی‌اصل. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۸۸. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. با تصحیح و مقدمه سید حسین نصر. چ ۴. ج ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فروم، اریک. ۱۳۸۰. *انقلاب امید*. ترجمه مجید روشنگر. چ ۳. تهران: مروارید.
- _____ . ۱۳۸۲. *داشتن یا بودن*. ترجمه اکبر تبریزی. چ ۶. تهران: فیروزه.
- کربن، هانری. ۱۳۸۲. *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*. گزارش احمد فرید و عبدالحمید گلشن. چ ۲. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- _____ . ۱۳۷۷. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. چ ۲. تهران: کویر.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۹. *عقلانیت، معنویت و روشنفکری، حدیث آرزومندی*. تهران: نگاه معاصر.
- موحد، صمد. ۱۳۷۴. *سرچشمه‌های حکمت اشراق (نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق)*. تهران: فراروان.
- نصر، سیدحسین. ۱۳۸۳. *سنت عقلانی اسلامی در ایران*. ترجمه سعید دهقانی. تهران: قصیده‌سرا.

س ۷- ۲۲ - بهار ۹۰ _____ بحران‌های انسان امروز و پاسخ ... / *Archive of SID* ۵۵

_____ . ۱۳۷۹. نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میاننداری. ویراسته احمدرضا

جلیلی. تهران: موسسه فرهنگی طه.

_____ . ۱۳۸۰. معرفت و امر قدسی. ترجمه فرزاد حاجی میرزایی. تهران: فرزاد.