

مبانی معرفتی جریان‌های فکری تصوف در ایران عصر سلجوقی (با تأکید بر حوزه عراق عجم)

ناصر صدقی^۱

چکیده

جریان تصوف در ایران عصر سلجوقی از حیث اصول و مبانی فکری، شکل واحدی نداشت و بسته به شرایط تاریخی و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی هر منطقه از ویژگی‌های خاصی برخوردار بود. با توجه به گستردگی جغرافیایی و تنوع جریان‌های فکری تصوف در ایران عصر سلجوقی، پژوهش حاضر متمرکز در پرداختن به ویژگی‌های معرفتی و روش‌شناختی جریان فکری تصوف و ارتباط با زمینه‌های اجتماعی این مسأله، بر منطقه عراق عجم تمرکز نموده است و مباحث آن بر مبنای این مسأله شکل گرفته است که چه نسبتی بین ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی عراق عجم با مبانی معرفتی تصوف رایج در این منطقه وجود دارد؟

تصوف رایج در حوزه فرهنگی - جغرافیایی عراق عجم در عین برخورداری از مبانی فقهی و ویژگی‌های زهد و ریاضت در اسلام، دارای گرایش‌های عاشقانه و فلسفی متأثر از آموزه‌های مسیحی و یونانی و زرتشتی نیز بود. تصوفی مبتنی بر دو رویکرد معرفتی و روش‌شناختی متفاوت اما به هم پیوسته عقلی - فلسفی و ذوقی - عاشقانه که اصول و مبانی فکری شکل ذوقی - عاشقانه آن توسط عرفای اندیشمندی چون احمد غزالی و عین‌القضات و شکل بحثی - ذوقی یا عقلی - شهودی آن توسط شیخ اشراق سهروردی تئوریزه شده بود.

واژه‌های کلیدی: عصر سلجوقی، عراق عجم، اصول فکری، تصوف ذوقی، تصوف فلسفی.

مقدمه

جایگاه فرهنگی و اندیشه‌های ایران عصر سلجوقی در حوزه جریان‌های فکری مربوط به تصوف و عرفان، از این لحاظ برجسته و حائز اهمیت است که یکی از نخستین کانون‌ها و ادوار نظریه‌پردازی در عرصه عرفان و تصوف عالمانه در جهان اسلام است. چرا که برای نخستین بار، عرصه معرفتی عرفان و تصوف و اندیشه‌های متعلق به آن بر اساس نظریات مختلف در این دوره، توسط عرفای نظریه‌پرداز ایرانی تئوریزه گردید. هر چند سابقه پیدایش تصوف در بخش‌های مختلف جهان اسلام به قرون اولیه اسلامی برمی‌گردد و تا عصر سلجوقی در حوزه تصوف به عنوان یکی از عرصه‌های معرفتی دینی، افکار و اندیشه‌های مختلفی به شکل پراکنده مطرح شده بود، اما تا این دوره تصوف و عرفان نظری دارای اصول و مبانی نظری و روش‌شناختی معین و تعریف شده‌ای نبود و در آثار و نظریات عرفای نظریه‌پرداز این دوره بود که اصول و مبانی تصوف و عرفان تئوریزه گردید.

در ایران عصر سلجوقی، دو طیف مختلف از نظریه‌پردازان و صاحبان تفکر و اندیشه در عرصه عرفان و تصوف ظهور کردند که هر کدام بر مبنای اصول و مبانی فکری و روش‌شناختی خود، جایگاه عرفان و تصوف را به عنوان جریان معرفتی قدرتمند و ریشه‌داری در ایران تئوریزه و تثبیت کردند. نظریه‌پردازانی چون قشیری، خواجه عبدالله انصاری و امام محمد غزالی در حوزه فرهنگی-جغرافیایی خراسان بزرگ^۱، مبانی فکری و روش‌شناختی تصوف توحیدی منطبق با شریعت را پایه‌گذاری و تئوریزه کردند^۲ و طیف دیگری از نظریه‌پردازان چون احمد غزالی، عین‌القضات همدانی و شیخ اشراق سهروردی در حوزه فرهنگی-جغرافیایی عراق عجم با نگاه معرفتی و روش‌شناختی متفاوت به نظریه‌پردازی در حوزه تصوف مبتنی بر اندیشه‌های فراشریعت پرداختند.

۱- حوزه فرهنگی-جغرافیایی خراسان بزرگ در عصر سلجوقی از کانون‌های مطرح فرهنگی و تمدنی اسلامی-ایرانی بود با شهرها و مراکز فرهنگی مطرح و شاخصی چون، نیشابور، مرو، بلخ و هرات (رک. لسترنج، ۱۳۸۳: ۴۰۸-۴۰۹).

۲- ویژگی‌ها و مبانی فکری تصوف رایج در خراسان عصر سلجوقی به استناد اندیشه‌های نظریه‌پردازان شاخص تصوف و عرفان، چون امام محمد غزالی و خواجه عبدالله انصاری و قشیری در پژوهش جداگانه‌ای مورد بررسی قرار گرفته است (رک. صدقی، ناصر، ۱۳۸۹: ۷۳-۹۶).

به نظر می‌رسد که بخش مهمی از تفاوت‌های نگاه معرفتی و روش‌شناختی نظریه‌پردازان تصوف خراسان و عراق عجم، بیشتر ناشی از تفاوت در موقعیت تاریخی-جغرافیایی و شرایط خاص فرهنگی و اجتماعی و اندیشه‌ای حاکم در این دو منطقه بوده که بررسی ابعاد آن نیازمند پژوهش‌های گسترده و مستقل است. به طوری که با توجه به تنوع و تعدد جریان‌ها و نحله‌های مختلف عرفانی و صوفیانه در ایران عصر سلجوقی، در پژوهش حاضر، مبانی فکری و معرفتی و روش‌شناختی اندیشه‌های عرفانی رایج در حوزه عراق عجم^۱، در ارتباط با دو مقوله به هم پیوسته و تعیین‌کننده، یعنی زمینه‌های اجتماعی و سابقه تاریخی مؤثر در طرح این نظریات و نوع نگاه و نگرش نظریه‌پردازان تصوف این حوزه معرفتی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است. عراق عجم، منطقه‌ای بود که به لحاظ سابقه تاریخی و موقعیت جغرافیایی در حد فاصل برخورد و تعامل حوزه‌های تمدنی مسیحی، اسلام، یونانی- رومی و ایرانی قرار داشت و همین ویژگی هم منجر به آن شده بود که این منطقه به یکی از کانون‌های شکل‌گیری و تداوم افکار و اندیشه‌های دارای منابع و مبانی فکری مختلف اسلامی- مسیحی و یونانی- رومی و ایرانی- سریانی تبدیل شود. به طوری که همین زمینه‌های تاریخی و اجتماعی، در شکل‌دهی به نوع نگاه و قرائت‌های مؤلفان و نظریه‌پردازان تصوف این منطقه در عصر سلجوقی نقش اساسی داشته است. در واقع تصوف رایج در عراق عجم، به جهت موقعیت خاص جغرافیایی فرهنگی این ناحیه از دوره باستان که در حد فاصل برخورد و تعامل اندیشه‌ها و افکار صوفیانه اقوام و مذاهب مختلف مسیحی و زرتشتی و یهودی قرار داشت و بعد از ظهور اسلام به کانون گسترش دین اسلام تبدیل شد، در عین بهره‌مندی از سنت‌های صوفیانه اسلامی، تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی و فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی و برخی افکار زرتشتی نیز بوده است. به طوری رواج اندیشه‌های متعلق به تصوف صدوری و وحدت وجودی با نگاه‌های معرفتی و روش‌شناختی

۱- عراق عجم یا سرزمین جبال در غرب ایران با شهرهای مهمی چون اصفهان، ری، همدان و کرمانشاهان یکی از کانون‌های مهم فکر و اندیشه در عصر سلجوقی محسوب می‌شد. این سرزمین که دربرگیرنده بخش‌های مهمی از جغرافیای تاریخی ایران بود، به جهت کوهستانی بودن که در حوزه امتداد کوه‌های زاگرس قرار گرفته در آثار جغرافیانویسان مسلمان سرزمین جبال گفته می‌شد از سده ششم و زمان سلجوقیان به بعد در مقابل عراق عرب به عراق عجم معروف شد (رک. لسترنج، ۱۳۸۳: ۲۰۰-۲۰۱).

ذوقی - عاشقانه و بحثی - فلسفی، بیشتر حاصل موقعیت خاص فرهنگی و جغرافیایی عراق عجم بوده است. به طوری که تحت تأثیر تفکرات و اندیشه‌های عرفانی رایج در عراق عجم، تلاش‌های فکری علمای صوفی و عارف نظریه‌پردازی چون احمد غزالی، عین‌القضات همدانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی هم معطوف به تعریف و تئوریزه کردن جایگاه تصوف وحدت وجودی، مبتنی بر نگاه و روش‌های عرفانی ذوقی و عاشقانه و یا فلسفی و عقلی و یا آمیزه‌ای از آنها بود. اگر مبنای عرفان احمد غزالی بعد از گذار از عرفان شریعت محور، مبتنی بر عشق و ذوق صرف نسبت به وجود باری تعالی و جهان و عناصر خلقت به عنوان مظاهری از وجود ایشان است، مبنای عرفان عین‌القضات، علم به شریعت بر اساس تأویل‌های معنا محور و باطنی و در نهایت، معرفت ذوقی مبتنی بر عشق نسبت به وجود باری تعالی و مخلوقات حضرت حق است. در حالی که سهروردی، حکمت بحثی و عنصر عقل و اندیشه فلسفی را مبنای عرفان خود قرار می‌دهد، اما با گذار از آن در صدد درک و کسب معرفت ذوقی از وجود حضرت حق به واسطه اشراق و عشق ورزیدن به آن برمی‌آید. در واقع قربت‌ها و شباهت‌های قابل توجهی بین نظریات عرفانی نظریه‌پردازان مذکور از حیث تعلق آنها به تصوف وحدت وجودی و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و نگاه و روش مشترک در بیان تفکرات عرفانی‌شان با زبان ذوق و عشق نسبت به وجود باری تعالی وجود دارد. هر چند که هر کدام مطابق تجربیات و یافته‌های عرفانی‌شان تلاش کرده‌اند در پایه‌گذاری مبنای نظریات عرفانی خود و نحوه شروع سلوک عرفانی به شکلی متفاوت به بیان تفکرات و یافته‌هایشان درباره ابعاد وجودی حضرت حق و سلسله‌مراتب سلوک عرفانی بپردازند.

عراق عجم، کانون تصوف وحدت وجودی

از سده ۴ هجری به بعد در ایران و دیگر بخش‌های جهان اسلام که مصادف با تکوین و غنای اندیشه‌های عرفانی در جهان اسلام بود، دو جریان مهم فکری در عرصه تصوف و عرفان شکل گرفت: یکی تصوف توحیدی و اعتدالی مبتنی بر زهد اسلامی که بیشتر منطبق با شریعت اسلام و آموزه‌های قرآنی بود و دیگری تصوف وحدت وجودی مبتنی بر رویکردهای عاشقانه و فلسفی که چندان محدود به چارچوب شریعت اسلام نبوده و بخش

مهمی از آموزه‌های آن در کنار برخورداری از سنت‌های صوفیانه اسلامی، متأثر از میراث افکار صوفیانه نوافلاطونی و مسیحی بود (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۳۳۹-۳۴۰).

تصوف توحیدی در واقع حاصل روش عرفانی شریعت‌گرا و برخاسته از مقوله توحید در اسلام بود. در حالی که اندیشه‌های صوفیانه و عرفانی مطرح در تصوف وحدت وجودی، در اشکال اعتقاد فلسفی به صدور کائنات (تصوف صدور) از یک منبع واحد که همان وجود خداوند است و عشق به وجود باری تعالی و ضرورت فنا در آن وجود واحد و ابدی، حاصل اتخاذ روش‌های عقلی-فلسفی و شهود و اشراق در عرصه عرفان بود. در واقع تصوف وحدت وجودی، جریانی در عرفان اسلامی بود که اعتقاد به حلول نور الهی در وجود سالک و تبدیل شدن وجود سالک حق به وجودی الهی از مهمترین مبانی فکری آن محسوب می‌شد. ادعای برخی عرفا و صوفیان مبنی بر حلول روح الهی در وجود آنها و اتحادشان با وجود خداوند و «انا الحق» گفتن‌شان، میراثی از اندیشه‌های رایج در تصوف وحدت وجودی و برخاسته از اعتقادات «ترسایان» بوده که مدعی بودند در جریان آن «لاهورت با ناسوت یکی شده یا ناسوت را درپوشیده یا ناسوت را حلول» می‌کرد (غزالی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۲۹). تفکراتی که به شکل قابل توجهی در اندیشه‌های عرفانی نظریه‌پردازان تصوف عراق عجم از حلاج تا سهروردی قابل مشاهده است. اعتقاد به حلول روح الهی و ادغام سالک در وجود الهی و جنبه خدایی یافتن وی، حاصل مرحله‌ای از طریقت عرفانی در تصوف وحدت وجودی بود که از آن به فنای از خویشستن و وصال به وجود باری تعالی تعبیر می‌شد. در واقع فنای خویشستن مرحله‌ای از مراتب سلوک عرفانی بود که به وصال سالک به مقام حضرت حق ختم می‌شد. در تصوف وحدت وجودی، دست یافتن به چنین مرتبه‌ای به معنای ادغام و امتزاج وجود انسانی سالک در وجود الهی از طریق ترک وجود و نفس خویشستن بود که در نهایت منجر به حلول وجود الهی در وجود سالک و تبدیل شدن وجود سالک به وجود الهی می‌شد^۱ (غزالی، ۱۳۷۶، ج ۲، ۶۲۸؛ گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۹۳).

۱- غزالی در انتقاد از کسانی که قائل به حلول و صدور نور الهی در وجود سالک بوده و از این طریق دعوی انالْحَقی می‌کنند، این سؤال را مطرح می‌کند که آینه چگونه می‌تواند به غلط دعوی آن چیزی کند که در او انعکاس یافته است. به عقیده غزالی، دل انسان چون ظرفی است که با قرب به وجود الهی و اتخاذ اخلاص و کنار نهادن رنگ و نفس خویشستن، تنها می‌تواند رنگ نور و اوصاف الهی به خود گرفته و بازتاب دهد، نه اینکه تبدیل به خدا شود (غزالی، ۱۳۷۶، ج ۲، ۶۲۸ و ۶۲۹).

سابقه حضور قدرتمند افکار غالیانه صوفیانی چون منصور حلاج به عنوان نماینده شاخص تصوف وحدت وجودی مبتنی بر اتحاد و حلول (به معنای ظهور حق در مظاهر) در حوزه عراق (عابدی، ۱۳۸۵: ۳۹ و ۴۵) و تداوم اندیشه‌های وی در افکار صوفیانه احمد غزالی و عین‌القضات همدانی و اوج چنین تفکراتی در اندیشه‌های عرفانی سهروردی نشان می‌دهد که مبانی فکری عرفان و طریقت رایج در عراق به اندازه تصوف خراسان این دوره، محدود به آموزه‌های شریعت اسلامی نبوده و در عین برخوردارگی از صبغه اسلامی، عناصر قابل توجهی از سنت‌های صوفیانه ملل و مذاهب غیر اسلامی هم در آن راه یافته بود. به طوری که در نظریات اندیشمندان مذکور می‌توان گونه‌ای منحنی فکری در زمینه فاصله گرفتن تدریجی آنها از سنت‌های زهد و تصوف اسلامی به سمت تصوف وحدت وجودی، مبتنی بر سنت‌های صوفیانه عاشقانه، فلسفی نوافلاطونی، مسیحی و زرتشتی را به شکل محسوسی مشاهده کرد. به همین خاطر اندیشه‌های عرفانی نظریه‌پردازان مذکور همواره مورد انتقاد اهل شریعت یا عرفای شریعت‌گرا بود و آنها به علت تفکرات متفاوت عرفانی‌شان پیوسته در معرض اتهامات مختلف و گسترده چون الحاد و ارتداد و ترک شریعت قرار داشتند. اتهاماتی چون اعتقاد به حلول و برتری طریقت بر شریعت، ایراد شطحیات و ادعای کرامات و نشان دادن حال مبتنی بر سکر و سماع و رقص (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۲۶۹؛ گوهرین، ۱۳۷۶، ج ۱: ۷۱).

البته باید به این مسأله هم اذعان کرد که هر چند در آئین‌های غیر اسلامی جنبه‌هایی از گرایش‌های باطنی و عرفانی وجود داشت، «با این حال در دوره اسلامی عرفان که معروف به تصوف است، تقریباً با بعد درونی اسلام هماهنگ بود... و هرگز در ایران دوره اسلامی، مکتب عرفانی واقعی و خالصی خارج از حیطة اسلام وجود نداشته است و عرفان در تمامی اشکالش به نحوی با بعد درونی و باطنی اسلام مرتبط بوده است» (نصر، ۱۳۸۳: ۶۰). به طوری که مبانی تفکرات نمایندگان شاخص تصوف عراق عجم مانند احمد غزالی و عین‌القضات و شیخ اشراق، در مورد صفات ذات باری‌تعالی و نوع رابطه سالک طریقت با معبود و ماهیت این رابطه و نحوه وصال و درک مقام باری‌تعالی هر چند به شکل قابل توجهی متأثر از افکار ملل و مذاهب غیر اسلامی بود، اما این اندیشمندان همواره تلاش

می‌کردند که تفکرات عرفانی خودشان را با استناد به آثار و آموزه‌های قرآنی و اقوال عرفای اسلامی قبل از خود، رنگ و صبغه اسلامی بخشند.

مبانی فکری تصوف ذوقی - عاشقانه

اندیشه‌های مربوط به تصوف عاشقانه مبتنی بر حلول در حوزه عراق و فارس در دوره مورد بحث، حضور قدرتمندی داشته و ریشه‌داری و قدرتمندی آن به سابقه تاریخی حضور چنین تفکرانی در این مناطق برمی‌گردد. مجدالدین ابوالفتح احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ ق) به عنوان استاد عین‌القضات همدانی میراث‌دار و در عین حال منتقد و تکمیل‌کننده افکار صوفیانه حلاج در حوزه اندیشه‌های عرفانی عاشقانه بود (ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۲۳۴-۲۳۵). احمد غزالی، برادر کهنتر محمد غزالی هر چند متولد خراسان بوده، اما به علت حضور مستمر در حوزه عراق عجم و مسافرت‌های مکرر در مناطقی چون همدان و فارس و اصفهان و مراغه و بغداد و تبریز (رک. غزالی، ۱۳۷۶: ۲۰-۲۲). از اندیشه‌های صوفیانه مبتنی بر تصوف عاشقانه افراطی رایج این مناطق به طور قابل توجهی متأثر شده و به یکی از نمایندگان مطرح مکتب تصوف عاشقانه عراق تبدیل شده بود. اندیشه‌های وی به نوعی دارای سیری است از تصوف توحیدی و اعتدالی شریعت‌محور به سمت آموزه‌های متعلق به تصوف عاشقانه. به طوری که وی «نهایت علم» سالک عاشق به حقیقت وجودی معشوق یا حضرت حق را در «ساحل عشق» می‌داند (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۲). فرایند تغییر و تحول افکار عرفانی احمد غزالی را می‌توان به صورت مراحل سه‌گانه‌ای ترسیم کرد که در سیر و دگرگونی شناخت عرفانی وی از علم (فقه) به زهد (عزلت و خلوت) و از زهد به عشق (ذوق و شهود) روی آورده است. با توجه به همین منحنی تحول در افکار صوفیانه احمد غزالی، در مراحل نهایی طریقت عاشقانه وی عقل و علم را چندان راهی نیست. چرا که «عقول را دایره بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح و روح، صدف عشق است. چون به صدف علم، راه نیست، به گوهر مکنون (عشق) چگونه راه بود» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲۱). اینجاست که افکار صوفیانه مبتنی بر عشق احمد غزالی از افکار صوفیانه تصوف فقه‌ای مبتنی بر علم شریعت و تصوف اشراقی مبتنی بر فلسفه و عقل فاصله می‌گیرد. حتی احمد غزالی نهایت

عشق را گذار از علم و رسیدن به بی‌علمی به واسطه غرق و فنای عاشق در ساحل عشق می‌داند. عاشق «اگر بر ساحل بود از او (معشوق) حدیثی نصیب وی بود و اگر قدم پیش نهاد، غرقه شود. آنچه که یابد و که خبر دهد و غرقه شده را کجا علم بود؟» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۲).

البته افکار غزالی در مورد مفهوم فنای عاشق در معشوق و وصال وی به حقیقت وجودی باری تعالی، افکاری معتدل و نزدیک به خصوصیات مفهوم فنا و وصال در تصوف توحیدی است. چرا که وی وصال عاشق به معشوق و فنای عاشق از وجود خویشتن و بقای وی در وجود الهی را به معنای حلول و اتحاد و تبدیل شدن عاشق به معشوق نمی‌داند و عاشق حقیقت را در مقامی نمی‌داند که بتواند بیان‌کننده تمام وجود الهی باشد. «عاشق در حوصله معشوق تواند گنجید، اما معشوق در حوصله عاشق نگنجد. عاشق یک موی تواند گشت در زلف معشوق، اما یک موی معشوق را همگی نتواند مأوا کرد و برتابد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۴). وی از همین منظر طرح افکاری چون «ناالحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی»، از طرف برخی صوفیان قائل به وحدت وجودی را نوعی پندار دانسته و علیرغم تأثیرپذیری‌های گسترده از افکار صوفیانه حلاج، به منتقد روش و نگاه عرفانی وی مبدل می‌شود. (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲۶).

جوهره مباحث عرفان و تصوف احمد غزالی مبتنی بر مفهوم پیچیده و چندبعدی عشق است که با مفاهیمی چون عشق ازلی و روح و روز الست گره خورده است. عشقی که معانی آن برای خود غزالی هم چندان واضح و مشخص نبوده است (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۶۷). در تصوف عاشقانه، تمام موجودات و عناصر خلقت، بخشی از وجود الهی تلقی می‌شد و معتقدان به چنین تصوفی مدعی آن بوده‌اند که خداوند در هر چیز و عنصری حضور و وجود دارد و تنها چشم دل می‌خواهد که بتوان آن را مشاهده کرد و از همین منظر آنها بدون ملاحظه هر نوع اتهام و رسوایی و حتی استقبال از آن، نسبت به هر چیز و هر کس اظهار عشق و علاقه کرده و آن را بخشی از وجود الهی و به نوعی وسیله عشق ورزیدن به خدا تلقی می‌کردند. به طوری که افراط احمد غزالی در طرح تفکرات عاشقانه غالبانه نسبت به

مخلوقات خداوند و تلقی کل عالم خلقت و مظاهر آن از زشت و زیبا به عنوان عرصه و جلوه‌گاه حضور و تالولو وجود الهی منجر به آن شده بود که وی حتی نسبت به وجود ابلیس به عنوان رانده شده از درگاه الهی، عشق و ارادت ورزیده و او را «سید الموحدین» و «مهمتر مهجوران» خطاب کند (غزالی، ۱۳۷۶: ۶۰-۶۱). به طوری که وی در کتاب «مجالس» به طرح افکار عاشقانه مبتنی بر همدردی با ابلیس پرداخته و حتی در صدد تیرته‌آزاده و اختیار ابلیس در زمینه نافرمانی حق تعالی برآمده و آن را منتسب به جبر خواست الهی کرده است (غزالی، ۱۳۷۶: ۶۲-۶۵ و ۸۲-۸۴).

به نظر می‌رسد بخشی از افکار غزالی در زمینه عشق ورزیدن به وجود ابلیس به عنوان عنصری برای شناخت توحید الهی، ریشه در اندیشه‌های عاشقانه و عرفان غالبانه منصور حلاج داشته است (غزالی، ۱۳۷۶: ۶۵-۶۶ و ۷۴).

احمد غزالی به علت تعلق فکری‌اش به عرفان عاشقانه در مورد آداب صوفیانه‌ای چون سماع، قائل به سماع مبتنی بر سکر و حال بوده و از صوفیان دارای اقوال و اندیشه‌های غریب موسوم به «شطحیات» که برخاسته از حال و سکر عاشقانه در سماع است، محسوب می‌شد (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۶۷-۲۸۸). همچنین برخی از افکار و منش غالبانه وی در عرصه عرفان چون عشق ورزیدن به وجود ابلیس و اجرای سماع مبتنی بر سکر در تضاد صریح با آموزه‌های قرآنی و شریعت اسلامی بوده است. به همین خاطر وی همواره از طرف علما و فقهای دین به طرح افکار نامرسوم و انجام اطوار و حرکات غریب در مجالس سماع متهم بوده است (غزالی، ۱۳۷۶: ۵۵-۵۶). به طوری که ابن‌جوزی فقیه حنبلی مشهور بغداد در کتاب «تلیس ابلیس»، انتقادات شدیدی از تصوف احمد غزالی و افکار صوفیانه افراطی وی کرده و او را در مظان شدیدترین اتهامات قرار داده است (غزالی، ۱۳۷۶: ۳۴-۳۵ و ۶۴-۶۵). در واقع معتقدان به تصوف عاشقانه و وحدت وجودی و مروجان چنین جریانی از طرف اهل سنت و متشرعه و فقهای دین یا صوفیان شریعت‌محور، همواره متهم به اوصافی چون حلولی، مشبهی، عدم پایبندی به آداب شریعت، کفر و الحاد و ادعای خدایی کردن و دم زدن از وحدت وجود بودند (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۲۶۹).

صرف نظر از برخی افکار غریب و نامرسوم و موصوف بودن احمد غزالی به اجرای سماع مبتنی بر سکر، مضامین عارفانه و عاشقانه مطرح در کتاب «السوانح فی العشق» وی که بیان‌کننده افکار عاشقانه او به عنوان سالک طریق حقیقت نسبت به وجود الهی است و به نثر فارسی مسجع، درباره گونه‌ها و ماهیت عشق عاشق یا سالک نسبت به معشوق یا معبود نوشته شده، دارای چنان معانی عالی و پاک در رابطه عاشقانه بنده عاشق با معشوق و خدای خویشتن و چگونگی فنای عاشق (بنده) در وجود معشوق (الهی) است، که وی را از حیث مقام عرفانی در عرصه‌ای متفاوت از قضاوت‌های قشری‌گرایانه اهل شریعت قرار می‌دهد (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲۱).

بعد از احمد غزالی، اندیشه‌های صوفیانه عاشقانه که مبتنی بر ضرورت اتصال و فنای عاشقانه صوفی در وجود باری‌تعالی است، در افکار عین‌القضات ابعاد گسترده‌تری یافت. عین‌القضات همدانی^۱ با اینکه مرید و شاگرد احمد غزالی بود و او را با عباراتی چون «سید و مولانا»، «الشیخ الامام» و «سلطان الطریقه» مورد خطاب قرار داده (صفی، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۵۴)، اما عمیق‌تر و جامع‌تر از وی در مورد عرفان و موضوعات عرفانی می‌اندیشید. وی عارفی بود عالم به شریعت و حرمت دین و نماز و به همین خاطر برخلاف اتهاماتی که بر وی وارد شده، وی هیچ‌گاه حرمت دین را نادیده نمی‌گرفت. به طوری که وی حساسیت خاصی نسبت به وضعیت دین و جایگاه و رفتار علمای دین در جامعه و رابطه آنها با اهل قدرت داشته است.^۲ از نظر عین‌القضات نوع رفتار و سیرت علمای دین می‌توانست نقش تعیین‌کننده‌ای در وضعیت دین داشته باشد. عین‌القضات عارفی اجتماعی است که دنیاطلبی

۱- به روایت عماد کاتب، «عین‌القضاة میانجی همدانی در سال ۴۹۲ ه. ق در خانواده‌ای از تبار علمای میانه زاده شد. از بزرگواران پیشوا و اولیای صاحب کرامت عصر بود. از حیث جامعیت و احاطه در رشته‌های گوناگون معرفت به غزالی شباهت داشت و از نظر تألیفات دینی و تصنیفات جانشین وی بود. نادانان روزگار که خود را در لباس دانشمندان و اهل علم می‌نمودند بر وی رشک بردند. وزیر آنان را در آزار عین‌القضاة تحریک کرد. کار به آنجا رسید که درگزینی در همدان او را بر دار کرد و از خدا و ایمان تترسید» (بنداری اصفهانی، ۲۵۳۶: ۱۷۸). عین‌القضات هنگام مرگ، جوانی بود سی و سه ساله. گویند بعد از مرگ، جسدش را در بوریا پیچیدند و با نفت آتش زدند (زرین‌کوب، ۱۳۵۲: ۷۱).

۲- شخصیت و اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات به عنوان عارفی اجتماعی و منتقد فضای فکری و سیاسی جامعه ایران عصر سلجوقی، به تفصیل در یکی از بخش‌های اثر ذیل مورد بررسی قرار گرفته است: صفی، امید (۱۳۸۹)، *سیاست/دانش در جهان اسلام*، ترجمه مجتبی فاضلی، وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، فصل ششم.

و پیروی از اهل قدرت و ریاکاری و فخرفروشی را بزرگترین آفت برای علمای دین دانسته است. وی که چنین آفاتی را در زمان خود به شدت رایج می‌دیده، شدیدترین و گزنده‌ترین انتقادات را متوجه علمای همدست با ظالمان و اهل قدرت کرده که «از بهر صد دینار و ادرار و پنجاه دینار حرام، شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند، ده بار به سلام ایشان روند ... و اگر محتشمی در دنیا ایشان را نصف‌القیامی کند، پندارند که بهشت به اقطاع ایشان داده‌اند» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۲۴۴) به عقیده وی به علت انحراف علمای دین و همدستی آنها با اهل فسق و فجور در عرصه قدرت سیاسی «کنون دینی دیگر است در روزگار ما. فاسقان کمال‌الدین، عمادالدین، تاج‌الدین، ظهیرالدین و جمال‌الدین باشند. پس دین، شیاطین است و چون دین، دین شیاطین بود، علما قومی باشند که راه شیاطین دارند و راه خدای تعالی زنند» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۴۴).

عین‌القضات، عادت و تقلید را عاملی بازدارنده در علم به دین و حقیقت وجودی باری تعالی دانسته و آن را برای هر نوع معرفت آگاهانه و عالمانه‌ای مضر می‌داند. علم به فقه و شریعت و ظاهر دین، مبنا و سرآغاز عرفان عین‌القضات و مرحله بعدی آن گذار از ظاهر دین و تأمل و علم به باطن دین و تأویل و تفسیر آن است. اصالت عنصر معنا و تأویل در عرفان عین‌القضات، منجر به آن شده است که وی در راستای تأویل و تفسیر ابعاد معنایی مسائلی چون فاعلیت الهی و خیر و شر و نور الهی، جایگاه نبوت و حضرت محمد و ابلیس و عشق، در عین استفاده از آموزه‌های قرآنی و اسلامی از آموزه‌های زرتشتی‌گری و زروانیسم و مسأله خیر و شر و خلقت در آیین زرتشتی و جایگاه اهورامزدا و اهریمن در آن استفاده کند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۴۴-۲۴۵). به همین دلیل اندیشه‌های عمیق عارفانه عین‌القضات در مورد خداوند و نور الهی و ابعاد سفیدی و سیاهی وجود الهی و نسبت جایگاه ابلیس با مقام خداوندی که نشانی از تصوف عاشقانه غالبانه و تأویلی و معنامحور است، موجبات بدگمانی فقها و اهل ظاهر را فراهم ساخته و به کفر و زندقه متهم شده، به دار آویخته شد.^۱

عین‌القضات در عرصه عرفان، مطابق تجربیات و اندیشه‌های خاص عرفانی‌اش، مراتب و مراحل خاصی را پشت سر گذاشته است. وی ابتدا در نقش عالم دینی آگاه به دین و احکام

۱- برخی از مهمترین مصادیق اتهامات وارد بر عین‌القضات در جریان محاکمه وی عبارت بودند: تلقی از نبوت به عنوان امری فراعقلی، تلقی از خدا به عنوان کل جهان و مصدر وجود، قدیم دانستن جهان، رابطه پیری، مریدی و ادعای نبوت، ادعای ناتوانی انبیاء در درک کنه وجودی خدا (ر.ک. منزوی، ۱۳۷۷، در نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، ۱۱۳).

شریعت ظاهر می‌شود^۱ و بعد از جایگاه عالمی فیلسوف و عقل‌محور به تفسیر و تأویل اصول و مبانی دین و عقاید دینی پرداخته و در نهایت به سمت شهود و عرفان و تلاش برای درک حقیقت و باطن وجودی دین و وجود لم‌یزلی حضرت حق گرایش پیدا می‌کند. وی روش درک حسی را مقدمه، و روش درک عرفانی را نهایت فرآیند علم و معرفت به حضرت حق می‌داند. «آدمی تا در ادراک حسی بود، ادراکش خود متناهی صفت تواند بود و چون به ادراک عقلی رسد، آحاد مدرکات او نامتناهی گردد و چون به معرفت (شهود) رسد، او را مدرکاتی بود که آحاد آنرا نهایت نبود و نامتناهی عالم عقلی در ادراک او متناهی گردد. و همچنین دیگر بار، پای در عالم دیگر نهد که آحاد این عالم نو چون لاتناهی عالم گذشته بود و من درین عالمها گذر کرده‌ام» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۲۱۳-۲۱۴). مطابق چنین تفکر و روشی است که عین‌القضات، قائل به اصالت معنا و باطن و روح عمل در عرصه عرفان و خداشناسی است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۴۴ و ۵۶). در واقع قائل شدن به جدایی مقولاتی چون ظاهر و باطن دین و نیت و عمل در عرصه خداشناسی و تأکید بر اصالت باطن و نیت عمل، مهمترین مبنای معرفتی و عملی عرفان عین‌القضات است (همان: ۶۵-۷۰). «ان الله لا ينظر الى صوركم و لا الى اعمالكم و لكن ينظر الى قلوبكم و نياتكم» (همان: ۲۵۵). وی از همین منظر به عنوان عارفی عالم به قرآن و باطن دین ظاهر می‌شود و به شکل عالمانه و کاملاً متبحر با ادبیات خاص خود، قرآن را از نگاه عارفانه و مطابق روش مبتنی بر تأویل معنای آیات قرآنی مورد تفسیر قرار می‌دهد (به عنوان نمونه رک. همان: ۱۶۱-۱۶۷ و ۲۴۶-۲۵۲).

عین‌القضات با تقسیم‌بندی علم و معرفت به دو نوع «علم انسانی» و «علم ازلی» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۹۳-۱۹۴). معتقد است که انسان هر اندازه درک و توان معرفتی هم داشته باشد نمی‌تواند به اتکاء «علم انسانی»، وجود و اوصاف الهی را به شکل کامل دریابد و تنها قادر به درک و فهم بخشی از آن است. وی برای نشان دادن محدودیت

۱- عین‌القضات بر خلاف اتهامات وارد بر وی که بر سر آن و البته بی‌بروایی و عاشق‌صفتی‌اش که نهایت آن سوختن است، جان خود را از دست داد، عالمی است آگاه به معانی قرآنی و پایبند به ارکان دین و شریعت (رک. نامه‌های عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۲۶۱ و همان، ج ۱، ۱۹-۲۰-۲۰).

و محصوریت شدید معرفت انسانی، آن را با علم و معرفت الهی مقایسه کرده و فاصله و تفاوت بین دو گونه علم مذکور را حتی بیشتر از فاصله میان «جسمیت سنگ» و «ادراک آدمی» می‌داند. «اگر دانی که در حوصله سنگ تواند آمد که علم آدمی چنداست، می‌دان که در حوصله بشر تواند آمد که علم خدای تعالی چنداست». عین‌القضات با این تمثیل در صد نشان دادن این امر است که انسان و علم انسانی هیچ‌گاه چنان که شایسته است قادر به درک وجود الهی نخواهد شد و معرفت وی تنها محدود به بخشی از اوصاف الهی خواهد بود (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۱۹۵). با این مقدمات، عین‌القضات مراتب و مراحل معرفت به وجود الهی را نامحدود می‌داند و این امر را ناشی از ناقص و محدود بودن درک و علم آدمی و لایتناهی بودن اوصاف و وجود الهی می‌داند. با این وجود وی به عنوان عارفی عالم و متبحر در عرصه شریعت و عقل و عرفان علمی و ذوقی، مطابق تجربیات و اندیشه‌های عرفانی خود، چهار مرحله را در مسیر درک وجود حضرت حق و مراتب سلوک عرفانی شناسایی کرده و معتقد است که عموم علما بیشتر در همان مرحله اول قرار دارند و از درک و دسترسی به مراتب بالاتر ناتوان‌اند.

در واقع روش‌شناسی عرفان عین‌القضات معطوف به شناخت چهار عالم معرفتی است. عالم اول، همان مرحله محسوسات و عالم چهارم، همان عوالم روحانی و شهودی است. وی در زمینه چگونگی درک این عوالم عرفانی اظهار می‌دارد که «من تا چهارم عالم رسیده‌ام و این مدرکات مراست، و ایمان دارم از راه یقین علمی نه، از راه ذوق، که پس از این چندین هزار عالم است که وهم و فهم آدمی آنجا نرسد و این همه عالم در علم ازلی ذره‌بی ننماید» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۱۵-۲۱۶). عین‌القضات درک حسی، درک عقلی، معرفت یا عرفان علمی و معرفت یا عرفان ذوقی را روش‌ها و قوای ادراکی چهارگانه‌ای می‌داند که عناصر و ابزارهای درک مراتب چهارگانه معرفت به وجود الهی را شکل می‌دهند. از نگاه عین‌القضات، علم و معرفت ذوقی نهایت معرفت انسانی به وجود لایتناهی الهی است و چنین علمی را وی نه علم انسانی اکتسابی بلکه علم لدنی حاصل از سلوک و ریاضت و اخلاص می‌داند که توسط پروردگار در دل سالک طریق حق به ودیعه نهاده می‌شود. (همان: ۲۲۶). عین‌القضات بعد از طی این مراحل چهارگانه عرفانی، در نقش عارفی خودآگاه و عالم

به مقامات الهی و عاشقی دل‌سوخته ظاهر می‌شود که نهایت علاقه بین سالک و معبود را در همان عشق و نهایت عاشق بودن را همچون پروانه در سوختن می‌داند. به نظر وی به واسطه عاشق بودن و از خود گذشتن و سوختن و فانی شدن است که سالک به وادی «الله نور السماوات و الارض» قدم می‌گذارد و جلالت «کل من علیها فان» را درمی‌یابد. «در عالم عشق این را وصول خوانند. زیرا که راه عشق به سر آمد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۵۴-۲۵۵).

مبانی فکری تصوف فلسفی - اشراقی

اگر احمد غزالی و عین‌القضات، نظریه‌پردازان تصوف ذوقی - عاشقانه در مکتب تصوف عراق عجم در عصر سلجوقی هستند، شیخ اشراق سهروردی^۱ را می‌توان تکمیل‌کننده روش‌های عرفان ذوقی از طریق رویکردهای فکری مبتنی بر حکمت و فلسفه دانست. سهروردی هم به مانند عین‌القضات، قائل به تصوف وحدت وجودی بود و به علت متهم شدن به عقیده حلول و ادعای ظهور حق در قلوب سالکان طریقت و عرفان، مورد تکفیر واقع شده و به مرگ محکوم گردید. مسائلی چون چگونگی آفرینش و نظم کیهانی حاکم در منظومه خلقت، مسأله فاعلیت الهی و پیدایش کثرت در عالم در عین وحدت و رابطه خالق هستی با جهان خلقت، از مهمترین مسائل فلسفی هستند که در اندیشه‌های سهروردی در راستای حصول به معرفت ذوقی و عرفانی از وجود خداوندی به کار گرفته شده است (دیباچی، ۱۳۸۶: ۳). نظریات مطرح در عرفان سهروردی، در عین حال که مبتنی بر تعابیر فلسفی از آموزه‌های قرآنی و سنن تصوف اسلامی است، از فلسفه و عرفان یونانی و اندیشه‌های زرتشتی متعلق به ایران باستان^۲ هم متأثر است (سهروردی، ۲۵۳۵: ۱۹).

۱- شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک، متولد سال ۵۴۹ هجری در سهرورد زنگان، در سال ۵۸۷ هجری به سن سی‌وهشت سالگی توسط فقهای حلب به کفر متهم گردیده و با سفارش صلاح‌الدین ایوبی مدافع خلافت عباسی و فاتح جنگ‌های صلیبی به مرگ محکوم شد (رک. نصر، ۱۳۸۳: ۲۱۲).

۲- نسبت بخشی از زمینه‌های فکری و اندیشه‌های عرفان سهروردی با ادبیات و آموزه‌های متعلق به آیین زرتشتی و ایران باستان در اثر ذیل به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است: کرین، هانری (۱۳۸۴)، *بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*، ترجمه محمود بهفروزی، انتشارات جامی، تهران.

سهروردی به واسطه استفاده از آموزه‌های قرآنی و اسلامی در کنار آموزه‌های زرتشتی ایران باستان و فلسفه یونانی در اندیشه‌های عرفانی و نظام فکری متعلق به تصوف فلسفی‌اش، خود را نه تنها نماینده فلاسفه بزرگ یونان باستان همچون فیثاغورس، امپدوکلس، افلاطون و شاهان اسطوره‌ای ایران باستان چون کیومرث، فریدون و کیخسرو، بلکه ادامه‌دهنده راه عرفای بزرگی چون ذوالنون مصری، ابوسهل تستری، ابویزید بسطامی، منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی نیز می‌دانست (نصر، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

بخشی از منشأ و اساس عرفان سهروردی میراث نوافلاطونی- اسلامی و ایرانی مطرح شده در اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا و آموزه‌های زرتشتی است و بخش دیگر مربوط به نوآوری‌های فکری خود سهروردی است که در شکل حکمت و عرفان اشراقی نمود یافته است (دیباچی، ۱۳۸۶: ۱۰ و ۱۴ و ۲۲). حکمت استدلالی و عقلی (فلسفی) وی ریشه در فلسفه مشاء دارد و حکمت ذوقی و عرفانی (شهودی)‌اش ریشه در حکمت افلاطونی و حکمت اشراقی او، حاصل ابداع و نوآوری‌های خود سهروردی است که تمام این عناصر یکجا اصول و مبانی عرفان سهروردی را که همان حکمت اشراق است شکل می‌دهد و موضوع این حکمت متعالیه همانا شناخت نور است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳-۷؛ کوربن، ۱۳۷۳: ۲۶۴ و ۲۹۰).

در واقع در عرفان سهروردی، حکمت اشراق، حاصل ادغام عقل و شهود و در حکم پلی است بین عالم منطقی و جذب و وحدت روحانی (نصر، ۱۳۸۳: ۱۱۳). به همین دلیل در نظام عرفان اشراقی سهروردی، «بهترین جویندگان دانش الهی کسانی می‌باشند که هم طالب تالّه و هم خواستار حکمت بحثی باشند» (سهروردی، ۲۵۳۵: ۲۱). در کنار عنصر عقل و جهان معقولات که موضوع حکمت بحثی در بخشی از عرفان سهروردی است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳۴)، عنصر نور و جهان انوار هم از دیگر موضوعاتی است که موضوع حکمت اشراقی و الهی را در عرفان سهروردی شکل می‌دهد. در عرفان سهروردی در مرتبه بعد از جهان معقولات و حکمت، بحثی معطوف به تشریح ابعاد و مراتب آن، جهان انوار قرار می‌گیرد. به طوری که وی مفهوم نور و اشراق و سلسله مراتب آن در جهان هستی نسبت بین این جهان‌های نورانی را در نهایت به کانون مباحث مطرح در نظریات عرفانی خود تبدیل می‌کند. در واقع غایت و هدف رویکردهای فکری و روش‌شناختی به هم پیوسته عقلی

(حکمت بحثی) و ذوقی (حکمت ذوقی) در عرفان سهروردی، معطوف به تشریح جهان معقولات و تلاش برای درک جهان انوار است. جهانی که عقل را به تنهایی، یارای درک آن نیست و بیشتر به واسطه ذوق و شهود شناخته می‌شود.^۱ در واقع نورالانوار به عنوان متعالی‌ترین نور و به عنوان مصداقی از وجود باری تعالی، کانون محوری مورد توجه در حکمت اشراقی سهروردی است که وی تلاش می‌کند بخشی از وجود و جایگاه آن را در ارتباط با دیگر مراتب و درجات نور در افلاک و جهان خلقت که از همین نور قائم به ذات که همانا وجود خداوندی است نشأت می‌گیرد، به واسطه روش اشراق یا همان حکمت متأله درک و فهم کند. به همین خاطر تلاش عمده سهروردی در نظام عرفانی‌اش معطوف به ترسیم و تشریح جایگاه و نوع رابطه نورالانوار با مراتب و درجات خلقت و جهان هستی به واسطه روش عرفان اشراقی است. به طوری که همین فکر، چگونگی ارتباط با جهان انوار و نحوه وصول به خداوند به عنوان مصداقی از «نورالانوار» و «واحد حقیقی» و نوع رابطه آن با دیگر مراتب جهان نورانی در منظومه خلقت و درک چنین عوالم نورانی به واسطه ذوق و «حال»، اصل اشراق را به معنای درخشش و طلوع نور، در عرفان سهروردی به وجود آورده است (سهروردی، ۲۵۳۵: ۲۲۰-۲۲۷). به نظر می‌رسد جدای از نقش قرآن و مطرح شدن خداوند در آن به عنوان نورالسموات و الارض، آموزه‌های زرتشتی و «راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس» در «باب نور و ظلمت» در جهان هستی، نقش تعیین کننده‌ای در شکل‌دهی به مبانی فکری و روش‌شناختی عرفان اشراقی سهروردی با محوریت مفهوم نور داشته که وی تلاش کرده در نهایت با تفکرات روش‌شناختی و تجربیات عرفانی خاص خود و با دادن صبغه‌ای اسلامی، به تشریح معنا و جایگاه نور در نظام عرفانی خود بپردازد (سهروردی، ۲۵۳۵: ۱۹؛ پورجوادی، ۱۳۸۰: ۹۴ و ۱۳۹).

۱- به عقیده سهروردی، حکمت بحثی تنها به واسطه روش مشائیان حاصل می‌شود و کسانی که در این مرحله هستند و از این روش استفاده نمی‌کنند نمی‌توانند نائل به درک حکمت اشراقی وی باشند و درک قواعد حکمت ذوقی و اشراقی نیازمند آن است که طالبان و سالکان این طریق از کار و روش اشراقیان استفاده کنند. همچنین غیر از این مقدمات روش‌شناختی، به عقیده سهروردی، کسی توان درک مباحث و مطالب مربوط به حکمت ذوقی و الهی وی را دارد که «بارقه خدایی بر دل او تابش کرده و فرود آمده باشد و ورود آن ملکه وی شده باشد» (سهروردی، ۲۵۳۵: ۲۲).

«نورالانوار» یا عقل کل، نمودی از همان وحدت وجودی در عرفان سهروردی است که دیگر انوار جهان خلقت در مراتب پایین چون «نور اقرب» و «نور مجرد» به واسطه اشراق نورالانوار که همان نور قائم به وجود است، از آن نشأت گرفته و وجود پیدا می‌کند (سهروردی، ۲۵۳۵: ۲۴۹-۲۵۱). در واقع نورالانوار، جلوه‌ای از وجود نورانی حضرت حق، همان نور عالی است که بر دیگر مراتب انوار سافل، قهر و غلبه دارد و بر آنها اشراق می‌کند و تنها نوری است که هم خود و هم دیگر انوار جهان هستی بر آن عشق می‌ورزند و باز تنها نوری است که ظهورش تنها برای خودش به شکل کامل جلوه‌گر است و دیگر مراتب انوار جهان خلقت، تنها بخشی از وجود آن نور عالی را در جریان اشراق و مشاهده^۱ دریافت و درک می‌کنند و هیچ‌گاه نمی‌توانند تمام ابعاد وجودی آن را دریابند (سهروردی، ۲۵۳۵: ۲۴۶-۲۴۸). به نظر می‌رسد که سهروردی وجود انسان را هم بخشی از همان مراتب جهان‌های نورانی می‌داند که به واسطه اشراق نورالانوار و مشاهده آن، نور و وجودش را در چنین فرایندی دریافت می‌کند. همچنین وجود انسان، بخشی از همان مراتب جهان‌های نورانی است که حیات جاودانه را پیوسته در طریق عشق ورزیدن بر وجود نورالانوار و گسستن از حیات برزخ مادی و جهان ظلمانی و دستیابی به جهان نورانی و وصال به سرچشمه آن که همانا وجود نورانی باری تعالی است، جستجو می‌کند. وصالی که مقدمه آن فنا و ترک وجود خویشتن است.

سهروردی در نظام عرفانی خود با قائل شدن به هشت مرتبه عرفانی، سالکان طریق حق و حقیقت را از جهت اینکه در کدام درجه از مراحل عرفانی قرار گرفته باشند، در هشت رتبه طبقه‌بندی می‌کند. جست وجوی بحثی و اندیشه و جستار عقلانی «طالب و جوینده بحث» در وجود باری تعالی و هستی، نخستین مرحله و سرآغاز سلوک عرفانی است و

۱- به عقیده سهروردی بین اشراق و مشاهده، تفاوت زیاد است. اشراق یا همان درخشش نور از طرف نورالانوار است و مشاهده از طرف انوار دیگر. اشراق همیشه و همه جا از وجود لایتناهی نورالانوار همواره در حال جریان است، اما اینکه مراتب دیگر جهان خلقت و جهان‌های نورانی تا چه اندازه آن را مشاهده می‌کنند و درمی‌یابند مسأله دیگری است. هر کدام از مراتب جهان‌های نورانی و مراتب انوار مختلف هر کدام تنها به اندازه وسع و ظرفیتشان می‌توانند در جریان اشراق بخشی از وجود نورانی نورالانوار را دریابند (رک. سهروردی، ۲۵۳۵: ۲۴۵ و ۲۴۸).

دستیابی همزمان به حکمت بحثی و حکمت الهی از مراحل میانی و تبحر در مرحله «بحث و حکمت بحثی» و «فرورفتن در تاله» و رسیدن به مقام حکمت الهی و تبدیل شدن به «حکیم الهی»^۱، عالی‌ترین درجه از مراتب عرفانی می‌باشد. مرحله‌ای از معرفت عرفانی که به واسطه شهود و اشراق حاصل می‌شود و عقل را به تنهایی یاری ورود در آن نیست (سهروردی، ۲۵۳۵: ۲۰). همان مرحله‌ای که عارف و سالک طریق حق در آن به فنای از خویشتن و وصال در وجود الهی دست پیدا می‌کند. فنا در عرفان سهروردی بر خلاف مفهوم فنا در تصوف توحیدی، از طریق «حال» صورت می‌گیرد که همراه با ایراد «شطحیات» در حالات صوفیانه و به معنای برون شدن یا خروج از وجود من خویشتن است. در این حالت، صوفی شناخت من خویش را از دست داده و از طریق عشق الهی با «دوست- خداوند» معاوضه وظیفه کرده و از طرف او سخن می‌گوید. مبانی این تفکر در اندیشه‌های حلاج شکل گرفته بود که در اندیشه‌های صوفیانه سهروردی به اوج رسید (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۳۴۸). در واقع مقام و مفهوم فنا در افکار عرفانی سهروردی، خیلی افراطی‌تر و تکامل یافته‌تر از مفهوم فنا در اندیشه صوفیانی چون حلاج یا عین‌القضات است. چرا که وی «أناالحق» گفتن صوفیانی چون حلاج را نمودی از خودبینی و عدم فنای کامل سالک در نور الهی می‌داند. مثل اینکه آئینه با دیدن نور خورشید در خود أناالشمس گوید. از نظر سهروردی در این مرحله هنوز سالک هم خود (أنا) را می‌بیند و هم نور (حق) را. وی از این مرحله با عنوان مرتبه فنا ناقص یا فنای اصغر یاد می‌کند که در آن سالک هنوز دچار دویبنی بوده و میان حق و خویشتن مردد است. سهروردی با گذار از این مرحله، قائل به فنای اکبر یا فنای عارف از خود است. یعنی فنای در فنا. مرحله‌ای که عارف دیگر معرفت نسبت به فنای از خود را هم فراموش می‌کند و فقط به معروف (نورحق) نظر دارد نه به

۱- از نگاه سهروردی، ریاست و رهبری و هدایت معنوی جهان، متعلق به حکیم الهی یعنی کسی است که به عالی‌ترین درجه عرفان یا همان حکمت الهی دست یافته است و معتقد است در راستای تداوم این اصل «هیچ‌گاه جهان از حکیمی که متوغل در تاله است خالی نبود». به همین دلیل هم مدینه فاضله سهروردی در جایی و عصری قرار دارد که در آن حکیمی الهی که مرحله حکمت بحثی را پیموده و در آن به تبحر دست یافته است، «صاحب مقام خلافت» باشد و «امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد». «همان کسی که همه ویرا قطب خوانند و او راست ریاست عامه اگر چه در نهایت گمنامی بود» (سهروردی، ۲۵۳۵: ۲۱).

معرفت خود. مرحله نهایی در عرفان سهروردی که از آن با عنوان «حالت طمس» یاد می‌کند. یعنی حالت محو و نابودی کامل در وجود حق (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۲۹-۲۶).

نتیجه

در ابتدای امر چنین به نظر می‌رسد که مقوله‌ای چون عرفان یا تصوف، صرفاً تجربه‌ای شخصی و پدیده فکری و اندیشه‌ای مربوط به شناخت و تشریح وجود و مقام باری تعالی و نحوه دسترسی به چنان شناختی از طریق شهود است. شناخت و معرفتی که به واسطه مجاهده نفس حاصل می‌شود. واقعیت این است که عرفان نظری به مانند دیگر عرصه‌های معرفت، مقوله‌ای از معرفت بشری است که تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، شرایط زمانی، موقعیت اجتماعی و نوع نگاه و اندیشه‌های کسانی که در موضوعات متعلق به این حوزه معرفتی به تأمل و تفکر پرداخته‌اند، شکل گرفته است. بر همین اساس هم در پژوهش حاضر، از منظر جامعه‌شناسی معرفت که در آن معرفت به عنوان یک امری اجتماعی، فرهنگی و تاریخی تلقی می‌شود، مبانی فکری و روش‌شناختی جریان تصوف در حوزه عراق عجم به عنوان مقولات معرفتی اجتماعی، فرهنگی و تاریخی مورد توجه قرار گرفت، نه به عنوان عناصر فکری فردی و صرفاً شهودی و ذوقی.

اگر خراسان عصر سلجوقی در ارتباط با زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی آن، غالباً کانون عرفان و تصوف مبتنی بر نگاه معرفتی و روش‌شناختی فقهی و شریعت‌محور بود، در حوزه عراق عجم به علت تنوع و تعدد زمینه‌های اجتماعی و نگرش‌های فکری حاکم در آن، شاهد دو نگاه معرفتی و روش‌شناختی فلسفی و شهودی و عاشقانه در عرصه عرفان و تصوف هستیم که نتیجه آن رواج جریان تصوف وحدت وجودی در عراق عجم بود. همین نگاه‌های متفاوت معرفتی و روش‌شناختی، اموری فردی و مبتنی بر یافته‌های شخصی نظریه‌پردازان در عرصه عرفان نبوده، بلکه متکی بر سنت‌های فکری ریشه‌دار و قدرتمندی بوده که در خراسان و عراق عجم به شکل متفاوت جریان داشته است. در واقع بر مبنای همین سنت‌های فکری رایج در خراسان و عراق بوده که نظریه‌پردازان هر حوزه تلاش می‌کردند که ابداعات و نوآوری‌های فکری و روش‌شناختی‌شان را در عرصه عرفان پایه‌گذاری کنند.

جدای از تجربیات و برخی از اظهارات شخصی نظریه‌پردازان عرفانی مورد بحث در بیان معرفت و شناختشان از عوالم روحانی و نورانی، مبنا و اساس نگاه معرفتی و روش‌شناسی آنها در عرصه عرفان مبتنی بر سنت‌های فکری و اندیشه‌ای مطرح در جامعه و حوزه‌های فرهنگی‌ای بوده که در آن زندگی می‌کرده‌اند. به طوری که عواملی چون سابقه تاریخی و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و تفکرات و اندیشه‌های عرفانی رایج در حوزه عراق عجم در ارتباط با موقعیت جغرافیایی خاص این منطقه در حد فاصل برخورد جریان‌های فرهنگی و اندیشه‌ای برخاسته از عرفان و تصوف رایج در حوزه‌های تمدنی یونانی- رومی، مسیحی- اسلامی و سریانی- ایرانی و نوع تفکرات معرفتی و روش‌شناختی خاص نظریه‌پردازان تصوف حوزه عراق عجم که بیشتر بر مبنای نگاه معرفتی و روش‌های عرفانی عقلی- فلسفی و ذوقی- عاشقانه در صدد تشریح ابعاد وجودی مقام باری‌تعالی و نحوه درک آن و تشریح چگونگی وصال سالک طریق حق و حقیقت به مراتب و درجات معرفت به وجود باری‌تعالی بوده‌اند، نقش تعیین‌کننده‌ای در مورد چرایی رواج تصوف وحدت وجودی و نوع تفکرات معرفتی و روش‌شناختی عقلی و ذوقی در عرفان حوزه عراق عجم داشته‌اند. در واقع تلاش این بوده که بتوان به عنوان طرح مسأله رابطه بین نظریات و تفکرات مطرح در عرصه عرفان و تصوف را از حیث مبانی معرفتی و روش‌شناسی، به مانند دیگر عرصه‌های معرفت بشری به عنوان امری اجتماعی و تاریخی با زمینه‌های اجتماعی مؤثر در پیدایش و تکوین آنها و تفکرات اندیشمندان مطرح در آن نشان داد. بر همین اساس هم مسأله قابل توجه این است که حوزه معرفتی عرفان و تصوف در ایران عصر سلجوقی بسته به شرایط اجتماعی و موقعیت فرهنگی و نوع تفکرات معرفتی و روش‌شناختی اندیشمندی که به تأمل و تفکر در این عرصه پرداخته‌اند، حاصل سه موضع و نگاه معرفتی و روش‌شناختی فقهی و شریعت‌محور، فلسفی و عقل‌محور و عاشقانه و شهودی در اشکال به هم پیوسته یا مجزا از هم بود که مورد اول بیشتر در تصوف خراسان و موارد دوم و سوم بیشتر در تصوف عراق رایج بود.

کتابنامه

- ۱- ابوالقاسمی، سیده مریم. (۱۳۸۱)، *سیری در افکار و اندیشه‌های احمد غزالی*، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۳۳.
- ۲- بنداری، محمد. (۲۵۳۶)، *تاریخ سلسله سلجوقی*، ترجمه محمدحسین جلیلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
- ۳- پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ. (۱۳۵۰)، *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، پیام، تهران.
- ۴- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۰)، *اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- ۵- دیباجی، دکتر سید محمد علی. (۱۳۸۶)، *فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۲۴.
- ۶- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳)، *ارزش میراث صوفیه*، چ ۳، امیرکبیر، تهران.
- ۷- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۲۵۳۵)، *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۸- صدقی، ناصر؛ باقری توفیقی، ناهید. (۱۳۸۹ بهار و تابستان)، «*مبانی فکری تصوف خراسان در عصر سلجوقی*»، دو فصلنامه مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی- انسانی دانشگاه تبریز (سه علامه)، س ۱۰، ش ۲۶، صص ۷۳-۹۶.
- ۹- صفی، امید. (۱۳۸۹)، *سیاست/دانش در جهان اسلام*، ترجمه مجتبی فاضلی، وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران.
- ۱۰- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، ۳ جلد، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، اساطیر، تهران.
- ۱۱- غزالی، احمد. (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار احمد غزالی*، به اهتمام احمد مجاهد، چ ۳، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۲- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۷۶)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، جلد دوم، چ ۴، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۱۳- کربن، هانری. (۱۳۸۴)، *بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*، ترجمه محمود بهفروزی، انتشارات جامی، تهران.
- ۱۴- کوربن، هانری. (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبائی، چاپ اول، کویر، تهران.
- ۱۵- گوهرین، دکتر سیدصادق. (۱۳۶۸)، *شرح اصطلاحات تصوف*، جلد سوم، انتشارات زوار، تهران.
- ۱۶- گوهرین، دکتر سیدصادق. (۱۳۷۶)، *شرح اصطلاحات تصوف*، جلد اول، چ ۲، انتشارات زوار، تهران.
- ۱۷- لسترنج، گای. (۱۳۸۳)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت*، ترجمه محمد عرفان، چ ۶، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۱۸- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳)، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقان، قصیده سرا، تهران.