

ویژگی انسان عارف از نگاه حکیم سهروردی

مسعودرضا یوحنايي^۱

چکیده

سهروردی از فلاسفه اسلامی مهم به شمار می‌آید او به شیخ اشراق معروف است. وی معتقد است راه رسیدن به حقیقت علاوه بر استدلال و برهان از طریق تزکیه نفس میسر می‌شود. تزکیه نفس از نگاه او دارای سه مرحله است که به محبت، قهر و غلبه و آگاهی تقسیم می‌شود. شخص عارف باید به شهود رسیده باشد. سهروردی شهود را به پنج مرحله‌ی تجربه حسی، علم حضوری، شهود عقلی، شهود قلبی و شهود روحی تقسیم می‌کند. هدف این مقاله بررسی این پرسش است که شخص عارف از نگاه سهروردی کیست و دارای چه ویژگی‌های است. سهروردی معتقد است باید اعمال حکیم متاله^۲ مبتنی بر کتاب خدا و سنت رسول الله باشد، اما عارف شدن به معنی به تکامل رسیدن نفس و عقل است. عرفان باید دارای دو جنبه‌ی عملی یعنی حکمت مشاء و جنبه‌ی نظری یعنی حکمت اشراق باشد.

واژگان کلیدی: سهروردی، سلوک، عارف، اشراق، شهود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. کارشناسی ارشد فلسفه از دانشگاه مفید Masoodrezayouhanaei@gmail.com

۲. حکیم متاله همان theosophos است، یعنی کسی که به اوج معنویت باطنی می‌رسد. (کربن، ۱۳۹۶: ۱۷۴)

مقدمه

شهاب‌الدین سهروردی در روستای کوچک سهرورد در غرب ایران به سال ۵۴۹/۱۱۵۳ متولد شد، در زنجان و اصفهان درس خواند و در همانجا تحصیلات رسمی خود را در علوم فلسفی و دینی به پایان رساند و در عرفان وارد گردید. او سپس عازم آناتولی شد و در حلب اقامت گزید، مکانی که در اثر مخالفت برخی [دانشمندان] در دوران جوانی به سال ۵۸۷/۱۱۹۱ به دست مرگ سپرده شد..... او در طول عمر کوتاه خود بیش چهل رساله نگاشت. آثار عربی و فارسی او از شاهکارهای ادبی فلسفه اسلامی محسوب می‌شوند. کتابهای چون حکمته الاشراق، فی الحقیقه العشق، آواز پر جبرئیل و غیره. (نصر، ۱۳۹۴: ۲۰۹-۲۱۰) شیخ اشراق یا حکیم اشراقی به این دلیل از القاب سهروردی است که واژه‌ی اشراق به معنی روشنایی و نخستین پرتو صبح زود است که از شرق می‌تابد. شرق نه تنها شرق جغرافیایی، بلکه، اصل نور واقعیت است. فلسفه اشراقی^۱ هم شرقی و هم روشنائی است.....انسان معنوی و اشراقی کسی است که به ریشه شرقی خود واقف است، لذا او در این جهان غریب و بیگانه است. (همان، ۲۱۲)

«ما را بچشم سَر ببین، ما را به چشم سر ببین

آنجا بیا ما را ببین کینجا سبکبار آمدم.»^۲

بررسی واژه‌ی عارف به صورت العارف این گونه است که اسم فاعل عرف است. یعنی صبور و شکیبا که گفته می‌شود «هذا امرُ عارفٍ»: این موضوع معروف و مشهور و شناخته شده است که اگر به صورت مونث در نظر گرفته بشود آن العارِفَه علاوه بر معانی فوق معنی ببخش نیز دارد. (معلوف، ۱۳۷۳: ۱۱۶۵) گرچه صحبت در این مبحث خودکاری است دشوار و مقاله‌ای دیگر می‌طلبد و شاید تنها بتوان مسائلی را که فیلسوف برای عارف شدن باید طی کند را مورد بررسی قرار داد. به هر ترتیب از منظر شیخ اشراق انسان برای آنکه حکیم^۳ شود باید سه مرحله را طی کند. در مرحله‌ی اول باید قوه‌ی مفکره و معقله‌اش فعال باشد. در مرحله‌ی دوم علاوه بر فعال بودن قوه‌ی مفکره باید روش فلسفی را درست قرار بگیرد که همان حکمت مشاء است. در مرحله‌ی سوم که مهمترین مرحله است انسان از فلسفه رسمی عبور می‌کند و به عرفان می‌رسد. و به وسیله‌ی سیر و سلوک فیلسوف می‌تواند حجاب^۴ بین خودش و معلوم را بردارد. یعنی تنها در مرحله سوم است که می‌توان به صورت حضوری

1. Illuminationism

۲. کلیات شمس تبریزی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص. ۱۳، چاپ سوم، انتشارات جاویدان

۳. اصولا حکیم به کسی گفته می‌شود که طبیب دردها، موعظه‌گر و کاشف آلام و مرجع مشکلات مردم بود. (عروج‌نیا،

۱۳۹۳: ۹۲)

۴. حضرت محمد (ص) می‌فرماید: برای خدا هفتاد و هفت حجاب نوری است که اگر از روی حق برداشته شوند تشعشات چهره‌اش تا آنجا که نظرش بیفتد، بسوزاند. همچنین بر پیامبر خدا وحی شده است که (خدا نور آسمان و زمین است) و فرمود (عرش از نور من است) (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۱۲۶)

با معلوم ارتباط پیدا کرد که همانا مرحله‌ای است متعالی و انسان با توجه به آنچه ظرف وجودی و حد و استعدادش به او اجازه می‌دهد از نور الهی بهره می‌برد، چون به نظر می‌رسد همه به یک نوع استعداد ندارند و در بین عرفا کسانی هستند که بر دیگران و هم پیمانان خود برتری داشته باشند. در ادامه می‌توان اشاره کرد که «اختلاف ما بین حکمای پیشین و پسین^۱ تنها در الفاظ و اختلاف روششان در آشکار گویی و در پرده سخن گفتن است.» (شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۰)

راه و رسم عارف

«مسئله‌ای که حائز اهمیت آن است که اسیر هوی و هوای متعلق به امور دنیوی شدن خود موجب اختلال فکر اعوجاج در سلوک عقلی است، و طبعاً به مغالطه و کسب نتایج ناصواب می‌انجامد» (عبودیت، ۱۳۹۰: ۱۳) و تنها راه رها شدن از مسائل دنیوی و متمسک شدن و متوسل شدن به امور معنوی همچون دین است. گرچه بسیار سنگین و دشوار است انسان از آنچه در طبیعتش و غریزه‌اش نهادینه شده است بگذرد، مواردی چون: خوراک بیشتر، پوشاک بهتر، همسر بهتر، خانه‌ی بزرگ‌تر، و هر آنچه باعث آسایش بیشتر برای او است. گرچه در هیچ جا از آثار حکیم سهروردی نیامده است که حکیم متاله باید از دنیا دل ببرد و به گوشه‌ی عزلت برود بلکه بحث در این است که بهتر است این موارد را تعدیل کند، یعنی به گونه‌ای نباشد که از یاد معبود غافل شود و تنها فکرش مسائل مادی زندگی باشد زیرا مسائل مادی همه در سیلانند و زودگرند و تنها سایه هستند از حقیقت، و در واقع آنچه ماندنی است همان نور خداوند است، در واقع انسان دل بسته به دنیا (یعنی اخلاق معنوی را در خودش پرورش نداده) نمی‌تواند از امور دنیوی چشم پوشی کند و تحمل ندارد که آسایش مادی‌اش کم بشود پس توانایی این را هم نخواهد داشت که برای نزدیک شدن به خداوند اعمالی را به جا بیاورد، یقیناً چنین انسانی تحمل نور خداوندی را حتی در درجه‌ی مبتدیانه‌اش نخواهد داشت. انسانی که تنها هدفش در زندگی مادیات باشد مرز شناسی ندارد حرص و طمع آن چنان وجود او را در می‌نوردد که به هر آنچه تا به حال به دست آورده راضی نیست و می‌خواهد بالاتر از آن را داشته باشد و برای این هدف حاضر است به هر عمل تاریکی دست بزند. اما از منظر سهروردی راه درست کدام است؟ سهروردی معتقد است راه نور و حقیقت از معنویت که همان دین اسلام است می‌گذرد یعنی انسان باید متوسل به کلام خداوند سبحان که همانا قرآن و سنت رسول الله است بشود. برای همین است که سهروردی شهود عقلی صرف را نادرست می‌داند زیرا عقل تنها حساب‌گر امور مادی است و اما قلب یعنی شهود قلبی صرف تنها عواطف را در بردارد که این نیز از منظر سهروردی نادرست است. پس آنچه باقی ماند شهودی است که هم از عقل می‌گذرد و هم از قلب و این همان ایمان والایی است که تنها حکیم متاله دارای آن است. امیل بریه^۲ در مورد این مسئله می‌نویسد با

۱. منظور به لحاظ دوره‌ی تاریخی است به مانند زمانند زندگی حکیم سهروردی نسبت به حکیم صدرا

2. Émile Bréhier (1876 – 1952)

توجه به مطابقت فلسفه با دین با جنبه‌ی نوافلاطونی و اشراقی در فلسفه‌ی کسانی چون شیخ شهاب الدین سهروردی^۱ بیشتر از قبل دیده می‌شود. (بریه، ۱۳۷۷: ۱۴۳-۱۴۴) سهروردی خود در کتاب کلمه التصوف معتقد است حقیقت واحد است، تاکید دارد هرگونه ادعایی که دلیلی دینی بر آن گواه نباشد، باطل است. (اوجبی، ۱۳۸۶: ۲۹) پس عارف قطعاً باید دین دار باشد و لذا کسانی که سخن از عرفان و عارف بودن به میان می‌آورند دین‌دار نیستند بالطبع عارف نمی‌تواند باشند. چون حقیقت نورانی همانا دین مبین اسلام است. اینکه کسانی خود را عارف می‌دانند نیز عارف نیستند چرا که سالک هیچ‌گاه آنطور شیفته‌ی خویش نیست که خود را عارف بخواند.

نقطه‌ی آغاز حکمت اشراق هرمس^۲ یا همان ادریس نبی^۳ است و البته گاهی سهروردی از شخصی با نام آغاذائیمون نام می‌برد. از منظر شیخ اشراق در هیچ تاریخی نمی‌توان جهان را خالی از حکیم اشراقی دید. خواندن حکمت اشراق مقصد نیست بلکه اشراقی باید شد نه آنکه صرفاً حکمت اشراق را خواند زیرا در این صورت با حکمت مشاء تفاوتی ندارد. (نوربخش، ۱۳۹۱) آن چیزی که در کتاب حکمه الشراق آمده از روی فکر صرف نبوده است. البته حقایقی که سهروردی از راه شهود به آن رسیده را با برهان و حجت و دلیل به اثبات رسانیده، سهروردی احیاگر حکمت ذوقی است. از نگاه سهروردی، حکمت اشراق همان حکمت حقیقی است، معادل حکمت ذوقی و علم الانوار و در برابر حکمت مشاء یا حکمت بحثی قرار دارد. در حکمت اشراق، در کنار استدلال و برهان، از کشف و شهود بهره می‌گیرند و در این میان، بیشتر به عنصر شهود و ذوق تاکید دارند. (اوجبی، ۱۳۸۶: ۲۵) زیرا سهروردی اذعان دارد: زمانی که من به واقعیت رسیدم، به طوری که اگر تمام آنچه به آن رسیده بودم را از من می‌گرفتند در من هیچ شکی ایجاد نمی‌شد. از منظر سهروردی فیلسوف وقتی به مرحله‌ی عارفی می‌رسد نباید با کسانی که در این مورد اهلیت ندارند صحبت کند و باید رازدار باشد. «در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام.»^۴ و اگر در مسئله‌ای نتوانست درک درستی از آن داشته باشد نباید در رد آن بکشد. زیرا اولاً عقل و شهود (قلب) ضد یکدیگر نیستند بلکه مکمل یکدیگر هستند و این است راه نیل به حقیقت. ولی اگر در جایی شهود عارف با عقل سازگار نبود عارف این نکته را در نظر بگیرد که «به تحقیق و تامل باید نشست تا نقض فرآیند یاد شده آشکار شود. بنابراین، چنین نیست که عارفان در هر موردی که عقل به مشهودات آنان انتقادی داشت آن را محال یافت، بدون توجه به عقل و با سبک شمردن آن یا حکم به جهل مرکب عقل دهند و یا عقل را یاری رسیدن به آن جایگاه ندانند.» (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۲-۴۳) زیرا عقل

1. Yahya ibn Habash Suhrawardi (1154 – 1191)

۲. سهروردی هرمس را پدر فلسفه می‌داند. (نصر، ۱۳۹۴: ۷۴)

3. Idris_prophet

۴. اوجبی، ۱۳۸۶ ص. ۳۸

انسان محدود است و تنها قادر به درک ظواهر مادی است، در واقع قوای حسی ظرفشان به هیچ عنوان توانایی آن را ندارد که به امر فرا ماده علم یابند.

«عقل امور و حقایق را به صورت کلی و قلب امور را به صورت جزئی می‌بیند.» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۶۹) زیرا فیلسوف در این مرحله با توجه به سیر و سلوکی که دارد به حقیقتی می‌رسد که نتیجه‌ی ترکیه نفس و چله نشینی است. و بعضاً این حقایق امری کاملاً شخصی هستند. قطب الدین شیرازی^۱ حدیثی از پیامبر اسلام (ص) در همین راستا نقل می‌کند: «هر کس چهل روز خود را برای خدا خالص کند، چشمه سارهای حکمت از دلش بر زبانش جاری می‌گردد.» (شیرازی، ۱۳۹۱: ۷) اما بعضی معتقدند عارف نمی‌تواند بیان خود را به صورت زبان علم و عقل به دیگران برساند. بنابراین قلمرو عرفان به دلیل ماهیت شهودی، قلمرو متمایز از سایر ساحت‌های شناختی است و به همین دلیل در شرح و تفسیر، ابزاری دیگری می‌طلبد. زیرا ماهیت آن صحبت‌های راز و رازانه و اسرار آمیز است، پس نمی‌توان در مورد آنها با متدهای علمی پژوهش داشت زیرا این امر قابل بررسی به وسیله‌ی علوم عقلانی صرف نیست. (بلخاری، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۲۲) گرچه سهروردی نظرش اینگونه است که بالاترین درجه در فلسفه از آن شخص است که هم سیر و سلوک داشته باشد و هم فلسفه مشاء را به خوبی بشناسد. و این به معنای آن است که عارف می‌تواند بیان خود را به صورت برهان بیاورد. که همانا این کار فیلسوف متاله است و تنها باید گفت همانطور که در بالا اشاره شد هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد. یعنی تنها با کسانی باید در این باب صحبت بشود که خودشان در این مسائل اهلیت داشته باشند. شایان ذکر است که سهروردی خود با توجه به مشاهداتی که داشته است به نتایج که ذیلاً اشاره می‌شود نائل آمده است:

«[در پاسخ به] شیخ الرئیس^۲ که مُثُل را نفی می‌کند.....سهروردی با مشاهده‌ی عالم مُثُل، فهم درست و دقیقی از این امر می‌یابد، این فهم درست که بر شهود مبتنی است، به وی کمک می‌کند تا دقیقاً متوجه شود کدام بخش از اشکال‌های شیخ‌الرئیس و مشائیان نقص دارد و چگونه باید آن نقض‌ها را برطرف کرد. به این ترتیب می‌بینیم به واسطه‌ی شهود به رفع شبه‌ها و نقض مخالفان می‌پردازد.» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱: ۸۰)

شهود حسی و شهود فرا حسی

سهروردی معتقد است رویت نیز به سه بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از رویت حسی، رویت بصری، رویت غیربصری، در شهود حسی انسان نیازمند اعضای حسی سالم است. حواسی چون لامسه، باصره، شامه، حس شنیداری و حس بویایی. اما در شهود فراحسی انسان نیاز به شناخت حسی ندارد، زیرا کار عارف با فرا ماده است. اما امور فرا حسی نیازمند سیره‌ی ملک هستند و این

1 . Qutb_al-Din_al-Shirazi (1236 - 1311)

2 . Avicenna (980 D – 1037)

تنها از طریق تزکیه‌ی نفس میسر می‌گردد. و اولین گام برای برداشتن حجاب یا فاصله تزکیه نفس است. در مورد امور حسی و فرا حسی می‌توان به نگاه عامه در مورد نور و ظلمت اینگونه اشاره کرد؛ در نزد عامه نور اشیا را بر ما آشکار می‌کند و ظلمت باعث پنهان گشتن اشیا می‌شود. اما در سیر و سلوک عارفانه سر و کار فیلسوف تنها با ظواهر مادی اشیا نیست بلکه آن اشیا را می‌خواهد بفهمد زیرا در غیر این صورت فیلسوف حکیم اشراقی نیست و حکمت او با حکمت مشایی هیچ تفاوتی ندارد و شهود تنها پس از اشراق رخ می‌دهد. از منظر سهروردی «اساساً همه‌ی ادراک‌ها بر خواسته از قوه‌ی ادراکی نفس است؛ یعنی تنها نفس، مدرک است نه تک تک قوا. در اینجا نیز همه‌ی پنج قوه‌ی نفس را تدبیر و در خود جمع می‌کند و به نور خود، تمام این امور را در موطن قوا می‌یابد. در حقیقت، تمام این قوا سایه و شعبه‌ای از حقیقت نوری نفس‌اند.» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۵۱)

سهروردی از پرتوهای عالم نور بر نفس صادقانه تابش این نور را در ابتدا لحظه‌ای (خُطفه) از آن به صورت ملکه و بعد از آن به صورت نور تامس است. نور تامس نوریست «محو کننده که همانا مرگ کوچک نیز به آن گفته می‌شود.» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۲۴) حال نور تامس آن نوری است که انسان را فانی می‌کند. بین هر یک از مراتب یاد شده نیز مراتب بی‌شماری وجود دارد. مراتب این نورها و اشراق‌ها حاکی از بشمارای انسانهای سالک دارد که در سه گروه تقسیم می‌شوند: آغازگران (مبتدیان)^۱، متوسطان^۲ و انسانهای کامل^۳. پرتوهای نوری با توجه به مراتب و نوع آنها دارای آثار مختلف و متفاوتی است. «این انوار بر نور مدبر، اشراق می‌شوند و از آن بر هیکل و بر ارواح نفس منعکس می‌گردند. گاه این انوار به سالکان، قدرت می‌دهند که بر آب و یا در هوا راه روند و گاهی آنها با بدنهایشان به بالا [عالم مثال] می‌برد تا به بعضی از بزرگان پیوسته و با آنها دیدار کنند. این امور از غایات متوسطین سلوک است و فاضلان توجهی به این امور ندارند» (نوربخش، ۱۳۱: ۱۴۳) اما بعضی از سالکان به موجب حُب و به موجب قهر یا سلطنت، بعضی به موجب علم بعضی همه این کمالات را دارا می‌باشند. اشراقاتی که موجب قهر یا محبوبیتی باشد خُرد می‌باشد که شاید همان فره ایزدی باشد و اگر قهر و حُب و دیگر آثار اشراق باشند فره کیانی است که به عقیده‌ی سهروردی شخص در اینجا هم مظهر قهر و هم برخی دیگر از مظاهر را با خود دارد.

نور و اشراق

مشاهده نور با اشراق متفاوت است. تجربه اشراق تجربه‌ای کاملاً شخصی است و برای مشاهده اشراق باید علم و آگاهی داشت. سهروردی خود اینگونه مکاشفه را از مشاهده جدا می‌نماید: «(مکاشفه) عبارت از حصول علم است برای نفس، یا توسط فکر یا حدس و تخمین، و یا به سبب رویدادی غیبی

۱. نور رباینده - بر اساس شرح اردکانی

۲. نور ثابت - همان

۳. نور تامس - همان

که به امری جزئی تعلق دارد که در زمان گذشته واقع شده یا در آینده واقع می‌شود؛ اما مشاهده عبارت از تابش انوار است بر نفس، به گونه‌ای که منازعه و ستیزه‌گری را منقطع می‌سازد، بعضی آن را بدانچه از صور غیبی‌ای که در حس مشترک نقش می‌گردد اختصاص داده‌اند که در ظاهر به گونه‌ای محسوس دیده می‌شود، اگرچه در این زمان گروهی از جاهلان پیدا شده‌اند که آن را بازی و شوخی قوه‌ی متخیله پنداشته‌اند - وقتی آن را از راه مشاهده ریشخند می‌نمایند» (شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۳) سپس پس از آگاهی هنگامی است که نفس را آماده کند اشراق با خُطفه شروع می‌شود مرحله‌ی دوم ملکه است که به فنا نمی‌رساند زیرا فاقد شدت است. یعنی «نفس هرگاه بخواهد مشاهده می‌کند، امکان درنگ می‌یابد تا آنچه از آنچه احکام می‌خواهد بر آن بنا کند، این کمترین درجات است.» (همان، ۱۳۹۱: ۳۸) شدت نزد نور طامس است که حکیم را به اوج می‌رساند به عبارتی «همه‌ی اشیا صفات و شئون تجلیات خداوندند، نه اموری در برابر او» (مطهری، بی‌تا: ۷۷) زیرا «هدف اهل اشراق تنها شهود جمال و جلال حق است» (صفائی حائری، ۱۳۸۹: ۳۷)

همانطور که گفتیم عارف همه چیز را خدا می‌بیند او حتی خود را نمی‌بیند، او از تعصب و تکبر خالی می‌گردد او از خودخواهی‌ها و خودپسندی‌ها و خودپرستی‌ها رهایی می‌یابد و اینگونه است که او حکیم متاله می‌شود.

هانری کربن^۱ در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی^۲ مسئله‌ی اشراق را از منظر سهروردی اینگونه تفسیر کرده است:

«الف) به معنای فرزاندگی یا حکمت که اشراق، به عنوان ظهور وجود و عمل آگاهی که با کشف وجود آن را به پدیدار شدن سوق می‌دهد (یا آن را به پدیدار تبدیل می‌کند) منشاء آن است، بنابراین همان‌گونه که در جهان محسوس، واژه‌ی اشراق مبین نور افشانی صبحگاهی و نخستین درخشش ستاره است، در آسمان معقول نیز نفس اشراق مبین لحظه‌ی ظهور معرفت است. ب) در نتیجه، منظور از فلسفه یا حکمت اشراق نظریه‌ای است که حضور فیلسوف بر ظهور بامدادی انوار معقول و فیضان آن انوار به نفوس در حالت مجرد آن‌ها از ابدان مبتنی است. بنابراین، فلسفه مبتنی بر شهود باطنی و تجربه‌ی عرفانی خواهد داشت که سرچشمه گرفتن از مشرق عقول مجرد، معرفتی اشراق است. ج) نیز می‌توان اصطلاح معرفت اشراقی را به عنوان حکمت مشرقین لحاظ کرد و معنای این سخن، آن خواهد بود که فرزندانگان ایران باستان، نه تنها به واسطه‌ی امکان آنان بر روی زمین، بلکه به سبب معرفت خود، مشرق بودند، یعنی این معرفت مبتنی بر کشف مشاهده است. (کربن، ۱۳۷۷: ۲۴۳-۲۴۲)

1 . Henry Corbin (1903 – 1978)

2 . Histoire de la philosophie Islamique

مراحل تزکیه از نگاه سهروردی

سهروردی مراحل تزکیه را به سه مرحله‌ی زیر تقسیم می‌کند: مرحله‌ی اول محبت انسانها است که محبوب دیگران هستند و این محبوبیت را از طریق سیر و سلوک بدست آورده‌اند. مرحله‌ی دوم قهر و غلبه‌ی گروه دوم پادشاهان و اسطوره‌های چون فریدون^۱، کی خسرو^۲، جاماسب^۳، فرشاوشترا^۴، بوذرجمهر^۵ (نوربخش، ۱۳۹۱: ۲۰) مرحله‌ی سوم آگاهی است، همانا از شهود حسی شروع می‌شود و تا فراحسی می‌رود که همراه با اشراق است. در واقع آغاز این مهم با تزکیه است. آگاهی‌ای فراحسی برای موجوداتی مانند خداوند است که نمی‌شود با چشم ظاهر او را دید و دلیل آن است که در ادراک حسی آگاهی در مرتبه (ابتدایی) است که تنها می‌تواند امور مکانمند و جهت‌مند که جسم هستند را دریابد اما در ادراک فرا حسی می‌توان خدا را با عقل شناخت. روایتی از امام علی (ع) است که می‌فرماید: «خدا را با چشم سر نمی‌شود دید، ولی قلب‌ها با حقایق ایمان او را می‌بینند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۰۰) زیرا خدا فرا ماده است و امور مادی که انسان می‌بیند تنها تجلی‌ای هستند از نور قدسی خداوند بلند مرتبه و بنابراین برای درک این نور درخشنده باید سیر و سلوک داشت باید تاریکی‌ها را که همان جهل در رفتار، جهل در اندیشه و جهل در گفتار هستند را کنار زد تا دیده‌ی انسان قادر به درک نور شود.

شهرزوری^۶ در تفسیر گفتار شیخ شهید در باب حکمت ذوقی اینگونه می‌نویسد:

«هر که طریق خدا جویی مسلوک داشته باشد و توسن را در میدان افکار متوالیه و مجاهدات متعالیه ترتیب و تدبیر کرده باشد، در حالتی که تارک باشد از نفس خود مشاغل عالم ظلمانی را و طالب بود به همت والا مشاهده‌ی عالم روحانی را، پس چون در این حالت متمکن و مستقر گردد و به سرعت سیر، به مشاهده‌ی مجردات، آستار پندار را بشکافد تا آن که ظفر یابد به شناخت نفس خود و ناظر تامل کند به عقل خود در پرودگار خود، بعد از این، اگر واقف شود به سخنان او، در این هنگام می‌داند که او در مکاشفات ربانی و مشاهدات روحانی آیتی است از آیات سبحانی، بحری است که غور او در آن هنگام می‌داند که او در مکاشفات ربانی و مشاهدات روحانی آیتی است از آیات سبحانی، بحری است که غور او نرسیده‌اند غواصان روزگار بوقلمون و نشناخته‌اند غایت آن را مگر راسخون» (صادقی، ۱۳۹۲: ۸۹)

- 1 . Fereydun
- 2 . Kay Khosrow
- 3 . Jamasp
- 4 . Farshavashtar
- 5 . Bozorgmehr
- 6 . Al-Shahrazuri

نور و ظلمت

مبحث نور و ظلمت از آن جهت مهم است که «نور ذاتاً عاشق پرتو پاشی است، و این عشق او را بر می‌انگیزد که با پرتو پاشی خود همه چیزها را شور و زندگی بخشد.» (لاهوری، ۱۳۸۷: ۱۰۵) سهروردی موجوداتی را که وجود ندارند را دارای وجود تشکیکی می‌داند چرا که همانطور که می‌دانیم سهروردی به اصالت ماهیت معتقد بود که می‌توان گفتار وی را در دو گزاره خلاصه نمود که عبارتند از:

۱. واقعیت اصلی که جهان خارج از آنها تشکیل یافته ماهیت‌اند؛
۲. مفهوم وجود مفهومی است بی‌مصدق، یا به تعبیر دیگر، مصداق و حقیقت وجود فرض و اعتباری عقلی است نه واقعیت خارجی. (عبودیت، ۱۳۹۰: ۲۷)

سهروردی جهان را یک امر ثنوی در نظر می‌گیرد. جهان موجودات یا نور است یا ظلمت. خدا بالاترین نور است که نور ذاتی آن است. از منظر حکیم سهروردی نور سبب آشکار شدن می‌شود. هر لفظی یک گوهر معنایی دارد مانند میزان می‌تواند برای قرآن قرار بگیرد. گوهر معنایی نور مساوی است با ظهور و آشکارگی موجوداتی که از سنخ آگاهی هستند. آنچه ناآگاه است نه روشنی حسی دارد و نه آشکارگی. به نظر سهروردی همه‌ی موجودات (مادی) ظلمت هستند چون جسم دارند. گرچه ذهن انسان محدود است اما نفس انسان خود نور است و نسبت به شناخت نور بخشی می‌کند. (لاهوری، ۱۳۸۷: ۱۰۵) در واقع حکم مابین نور و ظلمت در حکم تناقض است.

و اما اختلاف نور و ظلمت در ویژگی آنهاست. ۱- ظلمت: مرکب است، ترکیب پذیر است، زوال پذیر است، قوه و استعداد آن بین داشتن و نداشتن است، دارای عدم آگاهی و عدم حیات. ۲- نور: بسیط است، تقسیم پذیر نیست، جاودانگی دارد، آگاهی دارد، حیات دارد، ثبات دارد، فاعلیت ایجاد دارد، در امور تغییر ایجاد می‌کند، مانع و حجاب بین موجودات نیست، یعنی مانعی بین موجودات نورانی وجود ندارد. دارای عدم تضاد و عدم تمنع است. نور به مانند صاحب سایه و ظلمت همچون سایه است.

ترک این مرحله بی‌همرهی خضر مکن

ظلمات است بترس از خطر گمراهی^۱

حکمت

قطب الدین شیرازی در صفحه‌ی ۶ از کتاب خود به آیه‌ی شریفه‌ی ۲۶۹ از سوره‌ی مبارکه‌ی بقره اشاره می‌کند: «و من یوت الحکمه فقد اونی خیرا کثیرا = هر کس که حکمت داده شد به او خیر و

۱. (شیرازی، شمس الدین محمد، ۱۳۶۲: ۹۷۲)

خوبی فراوان داده شده است.» در واقع آنچه از ظاهر آیه پیدا است حکمت موهبتی است از جانب خداوند تبارک و تعالی برای افراد خاص.

در فلسفه مشاء^۱ ما با حکمت عملی سر و کار داریم. مانند آنکه می‌خواهیم بدانیم ماهیت ظاهری انسان چیست، که در واقع همانا مفهوم عام است. اما در نزد شیخ اشراق حکمت مفهوم خاص باید داشته باشد. سهروردی معتقد است انسان از حکما نیست، مادام که بر آن خمیره‌ی مقدسه آگاه نباشد و مادام که نتواند خلع بدن کند و دوباره به آن بازگردد. و خمیره حکمت دو ویژگی دارد: ۱. خمیره‌ی حکمت حکمت از سوی رب النوع انسان به او اعطا می‌شود؛ ۲. خمیره حکمت ازلی و مقدس است؛ زیرا واقعیت امر پابرجا و ثابت و ماورایی است. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۴-۳۵) حکمت از منظر وی به سه دسته تقسیم می‌گردد: عقلانی و برهانی، شهودی، شهودی و برهانی، که نزد سهروردی دسته سوم برترین هستند. زیرا برهان تنها ظاهر امر را برای انسان آشکار می‌کند و شهود حقایق آن را نیز بر انسان می‌نمایند. حکیم نیز از منظر وی به دسته تقسیم می‌شود که عبارتند از حکیم برهانی که بحث است و حکیم شهودی که تالهی است و حکیم برهانی شهودی که هم بحث است و شهود دارد یعنی هم خدا را شهود کرده و هم در شهود او نه بحث صرف است و نه شهود کننده‌ی صرف، زیرا انسان کامل از منظر وی کسی است که هر دو ویژگی را داشته باشد. یعنی «انسان کامل، مظهر اسماء و صفات خداوند و نیز خلیفه کبری و حامل امانت اوست. در این عالم نیز خلافت صغری به آتش سپرده شده زیرا موجب اختلاف انوار علویه و اشعه‌ی کوكبیه در شبهای تاریک است و موجب انس انسان در تاریکی وحشت‌زا است و اشیای فاسد به وسیله‌ی آن اصلاح می‌شوند. (نوربخش، ۱۳۹۱: ۷۴-۷۵)

تشکیک در نور

در ابتدا با یک مثال تشکیک نور را در مورد انسان می‌توان اینگونه توضیح داد (یکی انسان است و دیگری انسان‌تر) چرا که آنکه انسان‌تر است از نور بیشتری بهرمنند است. اما خودآگاهی برای همه‌ی انوار ثابت نیست و تنها برای موجودی است که علم بالذات داشته باشد و به خودش متکی باشد یعنی انوار مدبره تا انوار قاهره تا انوار طولی و عرضی و نورالانوار. این نور آگاه و خودآگاه است مانند خداوند که روح مطلق است آگاهی مطلق است و نفس انسان در حد ذات خودآگاه است. خودآگاه است. خودآگاه بودن یعنی به خود علم دارد. علم و معلوم وحدت دارند. طریق دوم خودآگاهی نفس انسان آن است که هر نوری فی نفسه لفسه خودآگاه است اگر ثابت شد که انوار خودآگاه هستند و نفس نور است پس هر حکمی که برای نور باشد برای نفس و بالاتر از آن نیز صادق است. یعنی هنگامی که من نور را جستجو می‌کنم چیزی جز خودآگاهی نمی‌یابم. حکیم سهروردی استدلالی دارد که از طریق بیان عکس نقیض صورت می‌پذیرد. او می‌گوید: «نور عارض هرگز نمی‌تواند نور لفسه باشد.

زیرا وجود نور عارض همواره از برای غیر است؛ بنابراین نوری که برای غیر نیست، همیشه نور لئفسه است. پس نور لئفسه همواره مجرد از غیر است. و این جز معنی قاعده (کل عاقل ان یکون مجردا) چیزی دیگری نیست» (دینانی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰۶) به عبارتی اول نور آگاه است و بعد از این آگاهی حضوری می‌شود.

نفس نیز به دو دلیل به خودش علم دارد نور فی‌نفسه و لئفسه آشکار بودن شی در حدات برای ذاتش است و علم نفس است یعنی آگاهی هر انسانی نسبت به خودش آگاهی انسان این‌گونه ثابت می‌کند که همه‌ی انوار خودآگاه هستند زیرا خودآگاه بودن انسان به امور وجدانی برمیگردد و انسان زمانی می‌تواند اموری را برای خودش ثابت کند که به خودش آگاهی داشته باشد. در واقع انسان خود را می‌یابد و به آن علم حضوری دارد. علم حضوری به مانند علم انسان به درد و گرسنگی که در منطق به وجداینات معروف هستند. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۵) و اگر انسان به واسطه‌ی صورت خودش را بشناسد تنها دارای علم حصولی است. انسان باید برای خودش خودیتی قائل باشد تا از اشیا متمایز شود و اینجاست که انسان به خودش آگاهی دارد و از نور صحبت می‌کند. و در اینجا هیچ‌گونه شکی وجود ندارد. زیرا انسان دارای اندیشه است. هرگاه انسان به خودش رجوع کند خودش را می‌یابد. هر موجودی که نور فی‌نفسه لئفسه است عین آگاهی است.

نفس با رسیدن به معرفت می‌تواند خود را از ظلمت برهاند. و باید برای این منظور نفس اشیا را بهتر بشناسد تا به عالم نور نزدیک‌تر شود. زیرا همانطور که در بالا اشاره شد حکیم متاله می‌خواهد حقایق اشیا را دریابد پس برای آنکه فیلسوف بتواند به تکامل روحانی برسد باید مراحل طی کند، سهروردی پنج مرحله را در نظر می‌گیرد که به این شرح است:

۱. مرحله‌ی من. در این مرحله احساس شخصیت بسیار شدید است، و کنش انسانی از خود پرستی سرچشمه می‌گیرد.

۲. مرحله‌ی تو نیستی. در این مرحله شخص مجذوب ژرفای نفس خود می‌شود و از همه‌ی اشیا خارجی روی می‌گرداند.

۳. مرحله‌ی من نیستم. این مرحله دنباله‌ی ضروری مرحله‌ی پیشین است.

۴. مرحله‌ی تو هستی. در این مرحله نفی مطلق (من) و اثبات (تو) که در حکم تفویض کامل به اراده خداست، محقق می‌شود.

۵. مرحله‌ی من نیستم و تو هستی. در این مرحله هر دو حد فکر، نفی کامل می‌پذیرند و حالت (آگاهی کیهانی) دست می‌دهد. (لاهوری، ۱۳۸۷: ۱۱۵)

پس نتیجه می‌گیریم جسم به غیر جسم نیازمند است یعنی ظلمت به نور نیازمند است. زیرا نور یا وابسته است یا کامل و بی‌نیاز است که نور بی‌نیاز همان نورالانوار است. پس عارف نیازمند آن است که به نور کامل و بی‌نیاز یعنی خداوند تبارک و تعالی رجوع کند.

عارف باید علاوه بر خلع بدن و تجرد یافتن باید انوار قاهره و نور بودن مبدع کل و انوار قاهره‌ای را که صاحبان اصنام (ارباب انواع‌اند را بارها مشاهده کرده باشد، سپس برای غیر خود به دنبال آن برهانی اقامه کند. و در ادامه سهروردی می‌گوید کسی از اهل مشاهده و تجرد نیست مگر به این مطالب اعتراف نماید. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۵۹) و برهان آن بر مبنای حکمت مشاء است که سهروردی آن را ضروری می‌داند و معتقد است برای رسیدن به یقین حتما باید حکمت ذوقی داشت. وی در المشارع و المطارحات بر این باور است که سلوک غیر قدسی، سلوکی متفلسفانه است و آنها که تنها به دنبال شیوهی بحثی و برهانی‌اند، متشبه به حکمایند. و در توصیه پایانی التلویحات حکیم را منحصر در کسانی می‌داند که از علم شهودی بر خوردار باشند. (اوجبی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۷)

شهرزوری سهروردی را فیلسوفی عارف می‌داند و ویژگی‌های صفاتی وی را در همین راستا بر می‌شمرد مانند روزه بودن، کم غذا بودن، همواره در فکر مسائل الهی بودن و غیره. شهرزوری این مطلب را اینگونه بیان می‌دارد:

«بدان که فهمیدن کلام او و شناختن اسرار و رموزاتش در غایت صعوبت و دشواری است کسی را که طریقه ی او را مسلوک نداشته باشد و پی روی عادات و آداب او ننموده باشد، از برای آن که حکمت خود را مبتنی بر اصول کشفی و علوم ذوقی ساخته است و کسی که اصول آن را کما هو استوار نفرمود، فروع را از آن استنباط و استخراج نتواست نمود و کسی که عنان نفس و تعلقات دنیا و آخرت را نکشید، کام جاننش حلاوت سخنان او نچشید. و بالجمله، شناخت سخنان او و حل کتب و رموزات او موقوف است بر شناخت نفس و اکثر علما و حکما را از آن خبری نیست، مگر به نادر - که در هر عصر یکی ظاهر شود.» (صادقی، ۱۳۹۲: ۹۰)

از منظر سهروردی تنها به گوشه‌ای خلوت رفتن باعث داشتن سیر و سلوک نمی‌شود زیرا گوشه‌گیری تنها، باعث به کار افتادن قوه خیال و وهم می‌شود این دو اشتغال تنها باعث نابودی انسان می‌شوند. اما منظور سهروردی از به خلوت رفتن ترک محسوسات فریبده و قطع تعلق و وابستگی به امور وهمی و خیالی اشاره دارد. تردیدی نیست انسان اگر بتواند خود را از اسارت وهم و خیال رها سازد، در فراخنای گسترده ی عقل، پرواز می‌کند و به مشاهدات عقلی و معنوی دست پیدا می‌کند. (نوربخش، ۱۳۹۱: ۷)

شایان ذکر است اشراق مرحله‌ی آغازین دارد ولی مرحله‌ی پایانی ندارد زیرا نور اقدس الهی بی پایان است و نهایت ندارد. به هر ترتیب باید یک مرحله را به عنوان اوج در نظر آورد. که سهروردی در حکمه الشراق در باب سیر سلوک متعالی این گونه می‌نویسد: «مشرق همان معرفت است و آوازه‌ای عجیبی حاصل آید که خیال را قدرت بر محاکات^۱ (شباهت) آن نبود و شگفت آور این است که انسان در حال تجرد خود اینگونه آوازه‌ها را می‌شنود و بدانها گوش فرا می‌دهد..... این آوازه‌ها از جهان مثال

معلق بود و هر آن کس که تمرین کند و نفس خود را در سیاست الاهیة نیرومند و محکم گرداند در آن هنگام اگر به جهان مثالی صعود کند باز نمی‌گردد و از طبقه‌ای به طبقه دیگر از صورتها ملیح و زیبا رود هر اندازه صعود وی تمام‌تر بود مشاهدات وی نسبت بدان صورتها روشن‌تر و خوشایندتر گردد و به همین ترتیب سیر می‌کند تا به طبقه‌ای رسد که اشرف طبقات بود و شبیه با انوار مجرد بود و سپس از وصول به بالاترین طبقات از آنجا در جهان نور ظاهر شود و باز هم بالاتر رود تا به بالاترین درجه‌ی طبقات نور رود و به نورالانوار پیوندد و در آنجا مقام کند. (سهروردی، بی‌تا: ۳۸۸)

نتیجه

جمع بندی این مقاله در انتها این است که فیلسوف متاله که همانا فیلسوف و عارف است، باید ویژگی‌ها اخلاقی و رفتاری و گفتاری خاصی داشته باشد که به صورت اختصار آن این گونه است: خلوص در نیت، خلوص در قصد و عمل، همیشگی در مطالعه بودن، صبر داشتن و شکیبایی بودن، بخشندگی بودن، شب زنده‌دار بودن، فروتنی و خاضع بودن، کم خوراک بودن، توبه کردن به درگاه خداوند، ریاضت کشیدن، شب زنده‌داری کردن، قرائت قرآن، زیرا کلمات قرآن خود نور است که همان کلام نورانی خداوند است، محبت داشتن حتی نماز و روزه وی، باید تنها و تنها برای نزدیک شدن به خداوند خوانده شود زیرا خداوند که نور عظیم و بی‌انتهاست، بی‌نیاز از دیگری است اما انسان سالک هرچند نورانی باشد باز نیازمند است زیرا اگر از نور خداوندی هم لبریز باشد باز هم نیازمند است چرا که خدا نوریست نامحدود و او نوریست محدود. دلیل دیگر آنکه حُب عارف نسبت به معبود خویش از روی معامله‌ای چون بازرگانان نیست.

منابع

- ≠ قرآن مجید
- ≠ سهروردی، شهاب‌الدین، یحیی، (بی‌تا). حکمه الشراق، ترجمه‌ی جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ≠ _____، (۱۳۹۲). قصه‌های شیخ اشراق، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- ≠ کرین، هانری، (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه‌ی محمد جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کویر.
- ≠ _____، (۱۳۹۶). فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی، تهران: انتشارات مینوی خُرد.
- ≠ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۲، دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، ج ۱، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ≠ کلیات شمس تبریزی، ۱۳۵۲، ج ۲، چاپ سوم، انتشارات جاویدان.
- ≠ نصر، سید حسین، (۱۳۹۴). سه حکیم مسلمان، ترجمه‌ی احمد آرام، چاپ: نهم، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی وابسته به انتشارات امیر کبیر.
- ≠ _____، (۱۳۹۴). تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز، ترجمه‌ی دکتر مهدی نجفی‌افرا، تهران: جامی.
- ≠ عروج‌نیا، پروانه، (۱۳۹۳). مفهوم حکمت در تصوف و عرفان اسلامی. تهران: هرمس.
- ≠ یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۱). شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، ج ۱، چاپ دوم، قم: مرکز تحقیق و توسعه‌ی انسانی.
- ≠ یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۹۱). شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، ج ۲، چاپ دوم، قم: مرکز تحقیق و توسعه‌ی انسانی.
- ≠ شیرازی، قطب‌الدین، (۱۳۹۱). مقدمه‌ی شرح و حکمت الاشراق سهروردی، ترجمه محمد خواجه‌ی، تهران: انتشارات مولی.
- ≠ نوربخش، سیم سادات، (۱۳۹۱). نور در حکمت سهروردی، تهران: هرمس.
- ≠ لاهوری، محمد اقبال، (۱۳۸۷). سیر فلسفه در ایران، ترجمه‌ی آریان‌پور، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- ≠ عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۰). خطوط کلی حکمت متعالیه، چاپ دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، مرکز تحقیق و توسعه، علوم انسانی و موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

≠ بریه، امیل، (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره‌ی تجدد، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.

≠ بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۹). آنایی با فلسفه هنر، چاپ دوم، تهران: انتشارات سوره‌ی مهر.

≠ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹). قواعد کلی فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی، ج ۱، چاپ پنجم، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

≠ _____، (۱۳۸۹). قواعد کلی فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی، ج ۲، چاپ پنجم، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

≠ مطهری، مرتضی، (بی تا). آشنایی با علوم اسلامی کلام و عرفان، قم: انتشارات صدرا.

≠ معلوف، لوئیس، (۱۳۷۳). فرهنگ مبین، ترجمه‌ی قاسم بوستانی، تهران: انتشارات فقیه.

≠ صفایی حائری، علی، (۱۳۸۹). فوز سالک، قم: لیله القدر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی