

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره پنجاه و یکم، زمستان ۱۳۹۷: ۴۹-۷۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۴

الگوی تاریخ معرفت و معاد معنا در

اندیشه «شهاب‌الدین یحیی سهروردی»

* زهرا ماحوزی

** حسینعلی قبادی

*** احمد پاکتچی

**** مریم حسینی

چکیده

سهروردی در حکمت اشراق، الگویی از تاریخ معرفت را پی می‌گیرد که پیش از او در متون صوفیه صورت‌بندی شده است. این نقشه تاریخی که مبتنی بر حدیثی منسوب به پیامبر اسلام (ص) است، آینده معرفت باطنی اسلام را پس از پیامبر (ص) پیشگویی می‌کند و برای سرنوشت معرفت الهی در زمین، سه مرحله تعیین می‌کند: دوران علم حضوری، دوران امانت معنا در کلمه و دوران تبدیل استعاره به رمز. سهروردی به این نقشه تاریخی بازمی‌گردد و با تعریفی که از حکیم الهی و نقش وی در تأویل رموز عارفان عرضه می‌کند، تکمله‌ای را برای تاریخ معرفت رقم می‌زند. مرحله چهارمی که سهروردی بر این الگوی تاریخی می‌افزاید، مرحله معاد معنا به حقیقت آن است و تعریف آن تنها با رجوع به کلیت نظام حکمی سهروردی ممکن می‌شود. مقاله حاضر می‌کوشد تا این الگوی تاریخی را از متون صوفیه استخراج کند سپس به تبیین نقش سهروردی در تکمیل آن بپردازد.

واژه‌های کلیدی: سهروردی، حکمت اشراق، تاریخ معرفت، الگوی تاریخی و حکیم الهی.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات عرفانی)، دانشگاه تربیت مدرس

dr.mahouzi@gmail.com

Ghobadi.hosein@yahoo.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

*** دانشیار گروه علوم مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

apakatchi@gmail.com

**** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء

drhoseini@yahoo.com

مقدمه

در یکی از مشهورترین تعریف‌های «حکمت» گفته می‌شود که آن «علمی است که از حقیقت اشیا آنگونه در نفس الامر بر آن‌اند - در حد توانایی بشر - سخن می‌گوید» (جرجانی، ۱۴۰۵: ۱۲۳؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۳، ج ۱: ۶۷۶). پس فلاسفه اسلامی رسالت خویش را جست‌وجوی حقیقت از طریق استدلال عقلی می‌دانستند. از سوی دیگر، غایت اهل عارفان نیز علی‌رغم تفاوت‌هایی در مسیر، از جهت «حقیقت‌جویی» با فیلسوفان همسانی داشت. در کهن‌ترین متون عرفانی همچون «رسالات جنید» (۲۹۸) و «قوت القلوب» از اهل عرفان با تعبیر «اهل الحقائق» یاد شده است (جنید، ۱۴۲۵: ۱۶۷؛ مکی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۳۵). در این میان قابل انتظار است که سهروردی (۵۸۷) نیز که از یکسو مکتب فلسفی اشراق را بنیان گذارده و از سوی دیگر با تکیه بر اهمیت شهود در کسب معرفت، گام در مسیر عارفان نهاده و طریقه‌ای میان فلسفه و عرفان جسته است، در جست‌وجوی معرفت حقایق باشد.

آنچه مقاله حاضر بر آن تأکید دارد، استخراج الگویی برای تاریخ معرفت در عالم ماده از خلال متون صوفیانه و تعیین نقش سهروردی در تکمیل آن است. این الگو را می‌توان اسطوره عرفانی تاریخ و در عین حال اسطوره تاریخ معرفت نامید که ریشه در این‌همانی دو مفهوم وجود و معرفت نزد عارفان دارد. دیدگاه سهروردی در باب فهم کلام به وسیله حکیم الهی و نسبت آن با زمان، نقشی تعیین‌کننده در پیشبرد این جستار دارد. دیدگاه سهروردی در بستر اندیشه صوفیه شکل گرفته و روایتی از کلیت تاریخ را شکل می‌دهد. این مقاله رویکردی تاریخی دارد و با تکیه بر الگوهای تاریخ اندیشه شکل گرفته است.

بیان مسئله

پی‌جویی رابطه حقیقت و فهم متن، همواره اندیشمندان را با دوگانگی طیفی درگیر می‌کند که چگونگی تعامل با آن برای نیل به معرفت، سرآغاز مسئله در مقاله حاضر است. تمایز میان دو سطح از مواجهه با «معروف» یا هر آنچه در سیطره ادراک می‌گنجد، دست کم از سده چهارم هجری، مسئله اندیشمندان مسلمان بوده و به صورت تقابل دو سطح معنا و صورت مطرح شده است. اخوان الصفا در چارچوب مقدمات نظری بر فلسفه

خویش در این باب بحث کرده‌اند، همچنین ابن‌سینا از دو سطح معانی و صور سخن می‌گوید که در مخزن خیال مخزون هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۴۸-۳۵۸).

عارفان پس از سهروردی نیز به این تقابل توجه داشتند، از جمله ابن‌عربی (۶۳۸) در تفسیر یکی از آیات قرآنی (الزخرف/۳۱) می‌گوید که سخن منکران محمد^(ص) «از آن رو است که اهل معنا نبودند و جز از صورت، ایشان را بهره‌ای نبود» (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۲۴). همچنین جلال‌الدین رومی (۶۷۲) متذکر می‌شود که برای اهل معنا، سخن هر چند رازآلود، اما قابل فهم و رمزگشایی است؛ حال که اهل صورت همواره از فهم معنا ناتوان هستند و حتی سخن مشروح، نزد ایشان مجمل می‌نماید. این اندیشه در بخشی از غزلیات مولانا بازتاب یافته است:

بر اهل معنا شد سخن اجمال‌ها تفصیل‌ها
بر اهل صورت شد سخن تفصیل‌ها اجمال‌ها
(مولوی، ۱۳۴۱: ۳)

آنچه اهل معنا را قادر به ادراک ژرفای معانی می‌سازد، تفاوت دو مفهوم «علم حضوری» و «علم حصولی» است که در سنت فکری عرفای مسلمان به طور مفصل پرداخت یافته است. در این سنت، علم حضوری نوعی اتصال وجودی به منشأ معرفت و حقیقت است که صورت‌بندی آن به خداوند بازمی‌گردد و صاحب علم حضوری با قدرت تأویل می‌تواند حجاب‌های صورت را درنوردد؛ حال که علم حصولی، صورت‌بندی زبانی اهل ظاهر از معانی است که به واسطه کلمات انتقال می‌یابد.

اشارات مستملی بخاری (۴۳۴) همچون پلی برای عبور به اندیشه سهروردی در باب علم حضوری و کیفیت انتقال آن است. مستملی، طرحی از اسطوره تاریخ را ارائه می‌دهد که مبنی بر تقلیل درک حضوری به درک حصولی به واسطه حجاب زمان است و در غالب متون باقی‌مانده از صوفیه تأیید می‌شود. مستملی با نظر به روایتی منسوب به پیامبر^(ص) بر آن باور است که دوران حیات محمد^(ص)، به واسطه عینیت یافتن انسان کامل در عالم مُلک (عالم انسانی)، برترین زمان‌هاست و صحابه به دلیل ادراک حضور پیامبر^(ص) و دریافت معرفت حضوری از وی، برترین انسان‌ها هستند. حدیث یادشده این است: «بهترین مردم نسلی هستند که من از ایشانم. سپس آنان که در پی ایشان آیند. سپس آنها که در پی آنان. آنگاه دروغ رواج گیرد و مرد بی که از او بخواهند، سوگند

خورد و بی که گواه گرفته شود، گواهی دهد»^(۱) (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۲؛ با تفاوتی در عبارت: ابن حنبل، ۱۳۱۳، ج ۴: ۲۷۶؛ ابن حجاج، ۱۹۵۵، ج ۴: ۱۹۶۵).

مستملی، نظریه خود را چنین دنبال می‌کند که با دوری از زمان پیامبر^(ص) و استحاله معرفت ناب نبوی در حجاب زمان، انوار معرفت حضوری محو می‌شود، تا آنجا که تنها ظواهر دین باقی می‌ماند و معانی باطنی آن فراموش می‌گردد. در این دوران، اولیا که وارث معرفت محمد^(ص) هستند، در معرض تهمت و انکار عامه قرار می‌گیرند و مخاطب شایسته‌ای برای نگاه‌داشت میراث معرفت نمی‌یابند؛ پس دست به کتابت می‌زنند و معرفت حضوری را در قالب الفاظ، به استعاره بدل می‌کنند، تا زمانی که کتب آنان به دست اهل تأویل برسد. نخستین مؤلفان آثار صوفیه به بیان‌های گوناگون به تأیید نگاه مستملی می‌پردازند و این سرنوشت تاریخی را دلیل نگارش آثار خویش می‌دانند.

سیر نزولی معرفت با دور شدن از زمان محمد^(ص) همواره ادامه می‌یابد و اگر آن را الگوی نهایی تاریخ برای معرفت الهی به شمار آوریم، می‌توان آن را متناقض با وعده قرآنی خداوند مبنی بر غلبه نهایی حق در زمین دانست. با وجود این سهروردی با طرح نظریه اشراقی خویش، تکمله‌ای را برای این سرنوشت تاریخی ترسیم می‌کند. سهروردی که اثرپذیری آشکاری از متون عرفانی پیشین دارد، کلام عارفان را رمزی تلقی می‌کند که ضرورت دارد توسط اولیا برای مردم تفسیر شود. افول دور زمان و فراموشی علم حضوری و حقایق معنوی پنهان در استعاره‌ها، این ضرورت را ایجاد می‌کند تا این رموز به دست حکیم الهی رمزگشایی و تأویل شود. سهروردی این مسئولیت تاریخی را به عهده می‌گیرد که زبان عارفان را مجدداً به حقیقت معانی آن بازگرداند. او یادآوری می‌کند که معرفت زبانی‌شده را نمی‌توان با قواعد زبان تفسیر کرد؛ زیرا الفاظ صرفاً قالبی استعاری برای آن معانی هستند. سهروردی در طرح‌ریزی این نقشه تاریخی، برای خود خانواده‌ای معنوی را تعریف می‌کند که اعضای آن به عالم عقول اتصال داشته‌اند و در تمامی اعصار، وارثان گنج معرفت بودند که به بیان حقایق باطنی در قالب استعارات عرفانی پرداختند؛ اما الفاظ آنان به درستی ادراک نشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ط، ج ۲: ۱۰-۱۱).

عین القضاة نیز پیش از سهروردی، رموز عارفان را از متشابهات برمی‌شمارد که عوام ظاهر آن را بر گرفتند و عارفان را زندیق دانستند (عین القضاة، ۱۹۶۲: ۴). سهروردی با عنایت به حقایق باطنی پنهان در قالب کلمات در جست‌وجوی معاد معنا و بازگرداندن

استعاره به حقیقت آن است. البته توجه به اهمیت تأویل در اندیشه صوفیه مختص سهروردی نیست. اندیشه ابونصر سراج (۳۷۸) آشکارا بر مدار تأویل می‌گردد. او رسیدن از اشارات به حقایق را همان هنر صوفی می‌داند و در باب پیروی صوفیه از حقایق قرآن مدام یادآور می‌شود که الفاظ قرآن محدود، اما علم نهفته در آیات و تأویل آن بی‌نهایت است. (سراج، ۱۹۱۴: ۷۲-۹۲ و ۱۰۵).

با این حال تعریف سهروردی از تأویل که مختص انبیا و اولیا (حکمای الهی) است، از اساس با تعبیر پیشینیان او متفاوت است و ریشه در تعریف خاص او از عوالم وجود دارد. صوفیان پیش از سهروردی قائل به حدّ مقدّری از کمال برای هر انسان هستند که غایت سلوک او است. هجویری (۴۶۵) این کمال شخصی را غایت ممکن کشف برای هر محبوب می‌داند (هجویری، ۱۳۹۲: ۴). سلمی (۴۱۲) و مکی (۳۸۶) با تعبیر «روح» از آن یاد می‌کنند و محمد غزالی (۵۰۵) آن را «لوح محفوظ» می‌خواند (سلمی، ۱۴۲۴: ۳۳۰؛ مکی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۰۹ و ۴۱۴؛ ج ۲: ۲۲۹؛ غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۴۴). جنید رسیدن آدمی به این مرتبه را از لوازم توحید برمی‌شمارد؛ یعنی بازگشت نهایی همه چیزها به ابتدای خود، چنان که در علم خداوند موجود بودند (جنید، ۱۴۲۵: ۶۷).

تمامی این تعاریف حاکی از ظرفیت مقدّری برای کسب معرفت است که در ازل برای هر انسان معین شده و فرارفتن از آن ممکن نیست. اعتقاد صوفیه به وجود این کمال شخصی که در حال حیات از آدمی پوشیده است، تعریف آنان را از اولیا در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد. سهروردی نیز در رساله رمزی «عقل سرخ» به این مفهوم اشاره می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ک، ج ۳: ۲۲۹). سهروردی این حدّ مقدر را خاصیت نفس ناطقه می‌داند که هادی انسان به سوی کمال نوری خویش است. در عین حال او ارواح انبیا و اولیا را در مرتبه عقول جای می‌دهد و بر همین اساس به تعریف ماهیت حکیم الهی می‌پردازد که خارج از استحاله زمان و سیر تاریخ، با مدد انوار عقل، قدرت تأویل استعارات و رموز را دارد.

مقاله حاضر در چهار بخش تنظیم شده است. بخش نخست به تبیین این نکته می‌پردازد که چگونه صوفیان از ظهور جسمانی محمد (ص) در عالم مُلک به عنوان مبدأ تاریخ و مصدر وجود/ معرفت در عالم انسانی سخن می‌گویند. بخش دوم به تبیین

مقطعی از این تاریخ معنوی می‌پردازد که معرفت در صورت حقیقی آن یعنی علم حضوری و نوری که در قلوب ساری است، در عالم انسانی اشاعه می‌یابد. در بخش سوم، حقیقت با استحاله در حجاب زمان، صورتی استعاری می‌پذیرد و توسط صوفیان به قالب الفاظ و کتب درمی‌آید؛ یعنی علم حضوری به علم حصولی تقلیل می‌یابد.

الگوی تاریخی صوفیه حاکی از آن است که افول زمان تا آنجا ادامه می‌یابد که حتی تأویل استعارات عرفانی برای اهل زمان ناممکن می‌شود و معارف معنوی که در کتب صوفیه به امانت گذاشته شده است، الفاظی مهممل دانسته می‌شود. هر چند صوفیان تأکید دارند که در هر زمان گروهی از اولیای خداوند در زمین هستند و زمین از حجت خالی نمی‌ماند، اصرار آنان بر نزول مراتب اولیا در طیّ زمان، سرنوشت معرفت الهی را در این الگوی تاریخی مبهم می‌سازد.

بخش چهارم مقاله به شرح دیدگاه سهروردی در باب ماهیت حکیم الهی می‌پردازد که ریشه در نظام هستی‌شناسی وی دارد. به باور سهروردی، ارواح حکما با استقرار در عالم عقول، از دایره زمان خارج هستند. بنابراین حجاب زمان آنان را محجوب نمی‌گرداند. لاجرم حکیم الهی در هر زمان متصل به مصدر معرفت و قادر به تأویل استعارات و رموز عرفانی است.

میراث معنوی محمد^(ص) و علم حضوری

تاریخ از منظر صوفیان، سیری خطی ندارد. اسطوره تاریخ در اینجا شکل مدوری به خود می‌گیرد که از مرکز به محیط دایره اشاعه می‌یابد و مرکز این دایره، شخص محمد^(ص) است که مصدر نور وجود و معرفت به عالم پیرامون خویش است. بدیهی است که چنین تصویری، سیر زمان را به کلی بی‌اعتبار می‌سازد، تا آنجا که برخی از صوفیان افرادی را که پیش از عصر محمد^(ص) می‌زیستند، به امت وی ملحق می‌دانند (ترمذی، بی‌تا، ج ۱: ۳۳۸).

رشیدالدین میبدی (۵۳۰)، محمد^(ص) را «نقطه دایره حادثات» می‌خواند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۷). به گفته او، خداوند در ازل از چهار کلمه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، چهار عنصر را آفرید که هر زمان یکی بر دیگران غلبه می‌یافت، تا زمان پیامبر^(ص) که

جبرئیل آواز این عبارت را در آسمان سرداد و با تسری آواز او در ذرات عالم، عناصر تسکین یافتند و عصر رحمت آغاز شد (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۲۸۰-۲۸۱). این کلمات، نخستین عبارات وحی بودند (همان: ۲۴۰) که از جبرئیل به محمد^(ص) و از او به تمامی اجزای عالم ملک ساری شدند (همان: ۲۳۹).

احمد سمعانی (۵۳۴)، تبیین جالبی در این باب دارد. به باور او، محمد^(ص) همان نور معرفت ازلی است که در عالم انسانی تجسد یافته، باری تجلی آن منوط به وقت است و کمال آن در معراج اتفاق می‌افتد. به گفته او، خداوند هنگام خلقت آدم، نور محمدی را در حجاب خاک پوشاند و آن نور نسل به نسل منتقل شد تا سرانجام در محمد^(ص) تجسد یافت (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۲۵). ابلیس و فرشتگان که از وقت تجلی آن نور مستور آگاه نبودند، درباره آدم به خطا افتادند (همان: ۸۱ و ۵۹۸). این نور حتی در زمان بعثت نیز متجلی نمی‌شود؛ چنان که در آغاز، دریافت وحی از جبرئیل برای محمد^(ص) بسیار دشوار بوده است (همان: ۴۰۱). غلبه ظاهری جبرئیل تا زمان معراج ادامه می‌یابد و در آن وقت، توفیق الهی از جبرئیل به محمد^(ص) منتقل می‌شود (همان: ۲۰۸ و ۳۱۵ و ۴۸۸). در معراج، جبرئیل از پیامبر^(ص) مدد می‌گیرد و از سدرۃ المنتهی که علم عالم به آن ختم می‌شود، می‌گذرد. سپس پیامبر^(ص) تا عرش عروج می‌کند (همان: ۳۲۳) و خداوند علم اولین و آخرین را بی‌واسطه فرشتگان به او انتقال می‌دهد. پس محمد^(ص) در آن وقت بر تمام فرشتگان و رسولان مقرب فضیلت می‌یابد (همان: ۴۰۱).

به باور سمعانی، معراج، نقطه اوج تجلی نور محمدی است، اما او این وقت را تنها نقطه تبدیل قوه به فعل می‌داند. به گفته او، اصل پیامبر^(ص) از عالم روحانی بود و سفر او به معراج در حکم بازگشت به وطن (همان: ۳۲۲ و ۲۱۵). از همین رو محمد^(ص) مایل نبود که از معراج به غربت زمین بازگردد، اما خداوند او داعی بشریت خواند که لازم است برای دعوت نزد آدمیان بازگردد و واسطه انتقال معرفت به بشریت باشد (همان: ۳۲۲). بنابراین ظهور جسمانی محمد^(ص) حتی بر حادثات زمان پیش از خود نیز تأثیر می‌گذارد و تاریخ انسانی را قلب می‌نماید.

یکی از مضامین رایج در آثار صوفیه، شکایت از اوضاع زمانه خویش و گله از فراموشی سنت محمد^(ص) و تقلیل حقایق باطنی به رسوم ظاهری است. به علاوه مؤلفان

صوفی پیوسته به ستایش از متقدمان تصوف پرداخته‌اند و با ذکر سیره ایشان، در معرفی تصوف حقیقی به مخاطبان خود می‌کوشند. البته ستایش متقدمان کم و بیش در هر سنت فکری به چشم می‌خورد و تصوف اسلامی نیز از این قاعده برکنار نیست. با این همه به نظر می‌رسد که یادکرد متقدمان در این آثار همواره در مسیر اثبات همین روایت واحد از کلیت تاریخ حرکت می‌کند.

صوفیان، قلب محمد^(ص) را مخزن معرفت الهی می‌دانند که آن را با علم حضوری به قلوب نورانی اصحاب خود منتقل می‌کند. پس صحابه بهترین مردم در تمام زمان‌ها هستند که معرفت را بی‌واسطه از شخص نبی^(ص) دریافت نمودند. صوفیان، خلفای چهارگانه پس از پیامبر^(ص) را قطب زمان می‌دانند که بالاترین ظرفیت ادراک معرفت حضوری را داشتند. باری حجاب زمان ایجاب می‌کند که هر خلیفه بر خلفای بعد فضیلت داشته باشد. پس از درگذشت خلفا، عصر صحابه به پایان می‌رسد و نسل دوم، یعنی دوران تابعین آغاز می‌شود. نسل سوم، اتباع تابعین هستند و پس از آن عصر صوفیانی فرامی‌رسد که معارف دین را در کتب خویش به امانت می‌گذارند. صوفیان خود را وارث معرفت پیامبر^(ص) می‌دانند. در دوران صوفیان، حجاب زمان چنان شدت گرفته است که حاملان معرفت، قلوب اهل زمان را شایسته دریافت میراث خود نمی‌یابند. از این رو امانت معرفت را در کلمات باقی می‌گذارند تا به دست اهل معرفت برسد.

قشیری (۴۶۵) از پیامبر^(ص) نقل می‌کند که هرگز نمی‌شود که کتابی حاوی اسمای خداوند در موضعی از زمین بیفتد، جز آنکه فرشتگان آن را با بال‌های خود می‌پوشانند تا هنگامی که خداوند فردی از اولیای خود را برانگیزد که آن کتاب را از زمین بلند کند (قشیری، ۱۴۲۲: ۶۲). این معرفت که محمد^(ص)، منبع اشاعه آن در عالم انسانی است، به چراغی می‌ماند که هرچه از آن دورتر شویم، نورش کمتر می‌شود تا سرانجام به خاموشی می‌گراید. بنابراین صوفیان، زمان را مدام در حال افول می‌دانند و نسلی از نخستین مؤلفان صوفی که مجدّانه به کتابت مبانی تصوف پرداختند، اقتضای زمانه را دلیل نگارش آثار خود معرفی می‌کنند.

این الگوی ثابت از تاریخ با اختلافات جزئی در بسیاری از کتب صوفیه تکرار می‌شود و گویی جملگی آنان به همین روایت واحد از سرنوشت معرفت باور داشتند: از مرحله نزول معرفت از عالم بالا بر قلب پیامبر^(ص) و سپس تسری آن در عالم انسانی و سرانجام

غلبه حجاب زمان بر نور معرفت. به واقع صوفیان درصدد بودند تا با رجوع به روایت نبوی موسوم به حدیث نسل‌ها، تصویری کلی از سیمای این تاریخ معنوی در زمین ترسیم نمایند.

گفتنی است که دوام مرحله علم حضوری در این الگوی تاریخی، با ادامه توضیح روای در هاله ابهام قرار می‌گیرد: «نمی‌دانم پیامبر^(ص) پس از خود دو نسل را ذکر کرد یا سه نسل را»^(۲) (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۹۳۸). به هر ترتیب پس از گذشت دوران علم حضوری و تقلیل حقیقت به استعاره، افول زمان همچنان ادامه می‌یابد، چنان که معرفت مردم هر عصر بر نسل بعد برتری دارد. برای فهم بهتر این حدیث می‌توان به عبارتی از عالم نامدار اندلس، ابن عبدالبرّ نمری (۴۶۳) اشاره کرد که با الهام از برخی احادیث و تلفیق آنها درباره مردم آخر الزمان می‌گوید: «گمان تو درباره پرستش خداوند و اظهار دین در آن روزگار چیست؟ آیا مانند آن نیست که کسی ذغالی افروخته را در مشت گیرد (یا به دهان بگرد) تا بتواند با صبر بر ذلت و فقر، دین و سنت را برپا دارد؟»^(۳) (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷، ج ۲۰: ۲۵۲؛ به نقل از او: مقریزی ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۳۴۲).

او در ادامه حکایت می‌کند که عمر بن عبدالعزیز، خلیفه اموی (حک ۹۹-۱۰۱) در آغاز خلافت، ضمن نامه‌ای به نواده خلیفه دوم از سیرت عمر پرسید تا به آن عمل کند. نواده خلیفه در پاسخ او نوشت: «تو تا همین جا نیز به سیرت عمر عمل کردی، زیرا زمان تو چون زمان او نیست و مردم زمانه تو چون مردمان زمان او نیستند» (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷، ج ۲۰: ۲۵۲). مؤلف در اینجا اخلاق را به زمان پیوند می‌زند و خیر و شر را بر اساس اقتضای زمان می‌سنجد. به واقع از دیدگاه او، قصور مؤمن در زمانه نابسامان، گناه او نیست و فضیلت متأخران این دین، با وجود قصور و کوتاهی، همچون متقدمان ایشان است.

مستملی یکی از قابل توجه‌ترین تصاویر را در این باب با اشاره به حدیث نسل‌ها ارائه می‌دهد. به گفته او، صحابه برکت وجود پیامبر^(ص) را بی‌واسطه دریافته‌اند. سپس به سخنی منقول از صحابه اشاره می‌کند که «ما هنوز خاک را بر پیامبر^(ص) هموار نساخته بودیم که قلب‌های خود را انکار کردیم»^(۴). او در ادامه می‌افزاید که تابعین، علم حضوری را از صحابه دریافتند و سپس نسل سوم یعنی اتباع تابعین، آن را از تابعین دریافت کردند. مستملی درباره آمیختگی معرفت با شرور در این نسل می‌گوید: «درجه ثالث تبع

تابعین بودند که در عصر ایشان خیر و شرّ یافته شد و برکت خیر، شومی شرّ از ایشان بازداشت. سرانجام مستملی به دوران پس از اتباع می‌پردازد؛ دورانی که حقیقت با مجاز جایگزین شد و «اهل حقیقت در میان خلق پنهان ماندند» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۳).

به این نحو مستملی با استناد به حدیث نسل‌ها، مراحل نزول تدریجی معرفت را در طی زمان شرح می‌دهد. در این تصویر، حضور جسمانی پیامبر^(ص) به مثابه مصدر نور معرفت، مسلمانان زمانه خود را از آفات حفظ می‌کند. از برکت همین حضور، شرّ در وجود صحابه راه نمی‌یابد و تنها در زمان تابعین، خیر و شرّ در جهان پدیدار می‌شود. بنابراین معرفت دین در وجود نسل‌های پی‌درپی و وارثان معرفت به حیات خود در عالم ماده ادامه می‌دهد و تداوم میراث وحی به حیات این افراد در عالم ماده وابسته می‌شود.

یکی از روشن‌ترین توضیحات درباره علم حضوری را می‌توان در آرای حکیم ترمذی یافت. به باور او، خداوند کتاب الله را در قلب اولیا و ایمان را در قلب عامه مؤمنان مستقر می‌کند (ترمذی، ۱۴۲۲: ۳۸۰). کتاب در اینجا تعبیری برای علم حقیقت است و به زعم ترمذی، امانت خداوند به قلب انسان، همین گنجینه معرفت است (همان، بی‌تا، ج ۳: ۱۷۶). صورت اکمل کتاب الله بر قلب محمد^(ص) نازل شده است (همان، ۱۴۲۸: ۴۰).

به گفته ترمذی، تمام بهره انسان از معرفت الله در قلوب نورانی انبیا مخزون است. نور قلبی همان نور حیات است و پس از وفات جسمانی انبیا، تنها کسانی که قلبی نورانی دارند، میراث معرفت ایشان را به قدر ظرفیت نورانی خود دریافت می‌کنند. اما قلبی که به شهوات آلوده است، حکم مرده‌ای را دارد که از درگذشتگان ارث نمی‌برد. با این حال چه بازماندگان میراث معرفت را گرد آورند یا نه، این ثروت در عالم پراکنده است و از میان نمی‌رود تا بار دیگر در قلبی نورانی به تمامی جمع شود؛ همان‌گونه که سلیمان^(ع) مُدرک تمام میراث داوود^(ع) بود (همان: ۹۲).

بنابراین پس از وفات محمد^(ص)، صحابه برحسب ظرفیت نورانی قلب خویش، میراث معرفت پیامبر^(ص) را به واسطه علم حضوری دریافت کردند و به همین طریق، آن را به قلوب نورانی نسل پس از خویش انتقال دادند. علم حضوری به عنوان شیوه غالب اشاعه معرفت، تا چندین نسل ادامه می‌یابد. مؤلفان صوفیه در باب دوام این مرحله از تاریخ معرفت، آرای گوناگونی دارند.

ابوطالب مکی از پیامبر^(ص) نقل می‌کند که تا سی سال پس از من خلافت وجود دارد،

تا چهار خلیفه که هر یک بر خلیفه بعدی فضیلت دارد. سپس خلافت به پادشاهی بدل می‌شود (مکی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۰۷). لفظ «قرن» در تعریف مکی به معنای «نسل» نیست، بلکه شامل طبقه‌ای از مردم است که برحسب حال (معرفت) از یکدیگر جدا می‌شوند. هر قرن شامل بازه‌ای میان چهل تا صد سال است (همان، ج ۱: ۲۳۶). مستملی، تصویر واضح‌تری از این مرحله تاریخی ترسیم می‌نماید و امت پس از پیامبر^(ص) را در طبقاتی پنجگانه جای می‌دهد که هر طبقه عمری چهل ساله دارد. در این روایت سرنوشت، معنای باطنی دین به مدت دو سده پس از پیامبر^(ص) تعیین شده است (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۲).

به هر ترتیب در این مرحله از تاریخ، معرفت به صورت علم حضوری به نسل بعد منتقل می‌شود. در این میان، دوران صحابه به عنوان نزدیک‌ترین عصر به مبدأ تنزیل وحی و مرکز دایره تاریخ، بالاترین اهمیت را دارد و خلفای پس از پیامبر^(ص) به عنوان اقطاب زمان، به ترتیب رتبه معنوی به خلافت می‌رسند.

به روایت ترمذی، جبرئیل پیامبر^(ص) را از تفرقه امت، پس از وفات او آگاه می‌کند. در ادامه تأکید می‌کند که این تفرقه شامل اختلاف صحابه نیست و پس از آنان اتفاق می‌افتد، زیرا اختلاف صحابه، تفاوت در اجتهاد و مصداق رحمت بود و خداوند به واسطه آنان، علم نظر را برای علما بسط داد (ترمذی، بی تا، ج ۲: ۲۴۹-۲۵۰). همچنین به گفته او، «صدیق» کسی است که خداوند قلب وی را برگزیده است تا قول رسولان را تصدیق کند. پس تمام صحابه صدیق بودند، اما صدق ابوبکر بیش از تمام صحابه بود (همان، ۱۴۲۲: ۴۴۵).

سراج بر آن است که پس از پیامبر^(ص)، ابوبکر بالاترین درجه از فراست را داشت (سراج، ۱۹۱۴: ۱۲۲-۱۲۴). او سپس فصلی را به فراست خلیفه دوم اختصاص می‌دهد و می‌گوید که علی^(ع) نیز فراست عمر را ستود و فرمود که خلفای بعد خود را به رنج افکندی (همان: ۱۲۶). پس صحابه، وارث سنت پیامبر^(ص) هستند و پس از آنان، تابعین و سپس اولیا و صوفیان (همان: ۵). این معرفت از منظر سراج، صورت زبانی ندارد، بلکه متضمن مشاهده با قلب است (همان: ۶۸). در اینجا معرفت همواره رابطه مستقیمی با زمان دارد. سراج، علم صوفی را بر علم فقیه برتری می‌دهد، زیرا علم فقیه زمانمند است و صوفی فراتر از زمان (همان: ۱۸). او می‌افزاید که صوفیان شبیه‌ترین افراد به صحابه هستند (همان: ۲۵). اما صحابی را در زمان خود صوفی نخواندند، زیرا شرفی بالاتر از مصاحبت پیامبر^(ص) نبود و در دوران تابعین،

اصطلاح صوفی پدید آمد (سراج، ۱۹۱۴: ۲۱-۲۲).

هجویری نیز صحابی را به دلیل دریافت معرفت حضوری از شخص نبی^(ص)، برترین خلق در تمام زمان‌ها می‌داند (هجویری، ۱۳۹۲: ۱۲۲). او با اشاره به یکی از صحابه که عامل افک عایشه بود، می‌گوید که من او را دوست ندارم. وی به دلیل باور بنیادینی که به نظام اشاعه معرفت حضوری در زمان دارد، بلافاصله می‌افزاید که با این حال همه صحابه در یک درجه بوده‌اند (همان: ۱۲۲). او مراتب علم حضوری از عالی به دانی را در ترتیب خلفای زمان رعایت می‌کند و ابوبکر را نمونه صوفی کامل می‌داند (همان: ۹۵). همچنین نقل می‌کند که یکبار عمر و ابوبکر درباره موضوعی به اختلاف نظر رسیدند و هر دو بر حق بودند، اما در دو مقام متفاوت، و مقام مجاهدت عمر در برابر مقام مشاهدت ابوبکر ناچیز بود و «چون قطره ای بود اندر بحری» (همان: ۹۶). این ماجرا با اختلاف مختصر در بسیاری از متون صوفیه تکرار شده است (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۸۹۰-۱۸۹۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۱۳).

میبیدی به طور خاص بر قرابت وجودی پیامبر^(ص) و ابوبکر اصرار دارد. او نقل می‌کند که پس از معراج، ابوبکر به محمد^(ص) می‌گوید که آنچه را در بیداری به پیامبر^(ص) نمودند، او در خواب دیده است (همان، ج ۹: ۳۷۷). همچنین به طور ضمنی «فقر اختیاری» را که فضیلت خاص محمد^(ص) است، به ابوبکر نسبت می‌دهد (همان: ۴۸۰). این اصرار بر قرابت وجودی محمد^(ص) و خلیفه اول، به دیدگاه بنیادین صوفیه در باب سرنوشت تاریخی معرفت در عالم انسانی بازمی‌گردد.

به هر ترتیب در دوران صوفیه، علم حضوری به علم حصولی تقلیل می‌یابد و معرفت باطنی در ظرفی غیر انسانی به حاملان بعدی آن منتقل می‌گردد.

امانت معرفت در کلمه و استعاره عرفانی

چنان که گذشت، با دوری از عصر محمد^(ص)، معرفت حضوری به مرور محبوب‌تر می‌گردد و این اندراس به درجه‌ای می‌رسد که می‌توان آن را مرحله گم شدن معنا در کلمه نامید: «تا معنی برفت و نام بماند و حقیقت برخاست و رسم حاصل آمد» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۴). در این دوران، حقیقت معرفت فراموش می‌گردد و وارثان حقیقت در معرض تهمت اهل زمان قرار می‌گیرند؛ زیرا باطن حقیقت، چنان که هست، ادراک

نمی‌شود و ادراک آن منوط به تقلیل در قالب استعاره است. نخستین نویسندگان صوفی، افول زمان و فراموشی حقیقت را سبب نگارش آثار خود می‌دانند.

هجویری زمانه‌ای را که در آن دست به قلم می‌برد، چنین شرح می‌دهد: «اندر این زمانه ما، این علم به حقیقت مندرس گشته است... پس نیارند همت به چیزی که دست اهل زمانه، باسرها، از آن کوتاه بود به جز خواص حضرت حق» (هجویری، ۱۳۹۲: ۱۰). مستملی نیز از سرنوشت معرفت در زمانه خود شکوه می‌کند: «این علم برفت و اهل این علم با این علم برفتند... آن کسان که اهل بودند، از میانه برفتند و علم با خود ببرند. کس نماند که این مذهب را بیان کردی، و فعل نیز از میانه برخاست» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۱۲).

مصایبی که مردم زمان بر اهل معرفت روا می‌دارند، گاه به اختفای معرفت باطنی منجر می‌شود و نیافتن مخاطب شایسته، مانعی جدی برای انتقال میراث نبوی به نسل‌های بعد است. بنابراین صوفیان با اقتضای زمانه‌ای روبه‌رو هستند که وارثی شایسته برای انتقال معرفت حضوری خود نمی‌یابند. پس صوفیان به عنوان نمایندگان سنتی قالب‌گریز و عمل‌گرا که پیشروان آن به ندرت تمایلی به تألیف و یا تشریح مبانی اندیشه خود داشتند، به گونه‌ای دفعی به تألیف روی می‌آورند. این برهه را می‌توان دوران امانت معنا در کلمه نامید. نخستین مؤلفان تصوّف پیوسته به بیان ضرورت تألیف در زمانه خود می‌پردازند تا نشان دهند که اقدام به تألیف کتاب نه بدعت، بلکه ضرورتی برحسب اقتضای زمان است.

ابوبکر کلاباذی (۳۸۰) در این باب می‌گوید که اقتضای زمان، مرا به نگارش کتاب واداشت، تا آنان که از مشایخ را درنیافتند و از علم حضوری محروم ماندند، به این وسیله هدایت شوند (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۴). بنابراین معرفت حضوری مکتوب گشت و از حقیقت به مجاز بدل شد و در قالب استعاره الفاظ درآمد. با این حال بیان رمزی اهل حقیقت در عین پیچیدگی، الفاظی مهمل نیست و دلالت آن همواره برای اهل حقیقت قابل تأویل است. کربن در توضیح تمثیل عرفانی می‌گوید: «باطن حکایت دقیقاً همین آموزه یا تعلیم نظری است که وجوداً یا در وجود آدمی تحقق یافته، تبدیل به واقعه شده و در نتیجه به زبان حکایت به بیان آمده است» (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۲۵). بنابراین کلام عارف، هر چند مبهم و دیرپاب، اشاره به معنایی دارد که حقیقت آن نزد اهل تأویل آشکار است.

انحطاط زمان و تبدیل استعاره به رمز

الفاظ عارف به واسطه نسبتی که با حقیقت دارد، از سایر الفاظ متمایز است. این سخن از سخن، وفادار به معنا است؛ یعنی همان حقیقت باطنی که شخص عارف آن را به واسطه علم حضوری و شهود دریافته است. بنابراین صورت‌بندی آن در قالب الفاظ، از سویی تقریب آن به خرد بشری و از دیگر سو، تقلیل آن معرفت شهودی به عالم زبان است. زبان برای معنایی که تنها به صورت شهودی و حضوری ادراک می‌شود، قالبی تنگ است و گنجایش تمام مظهر خویش را ندارد. به واقع کلمات عارف، تشبیه امر شهودی به اشیای محسوس در قالب زبان است؛ یعنی استعاره‌ای که بویی از حقیقت دارد، اما معاین آن نیست. در عین حال عارفان که برحسب اقتضای زمان قادر به انتقال حقیقت معرفت از طریق علم حضوری نبودند، ناگزیر معرفت را در کلمه به امانت گذاشتند و همزمان به انتقاد از قالب تنگ زبان پرداختند.

مستملی یادآور می‌شود: «دانستن آتش، گرمی آتش نکند. دانستن حلاوت، دهان را شیرین نکند. دانستن طعام، شکم را سیر نکند و دانستن آب، تشنگی نبرد و اگر همه واصفان عالم گرد آیند تا چیزی را وصف کنند، به عبارت، پیش کسی که او آن چیز را ندیده باشد یا مثل آن ندیده باشد، هر چند وصف و عبارت بیشتر کند، کورتر گردد» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۱۶).

کلام عارف به قواعد زبان وفادار نیست و ضرورتی نیز برای آن نمی‌یابد. پس همواره مستعد رمزوارگی است. مقصد این استعاره زبانی، همواره آن است که سرانجام قالب عبارات را ویران کند و به خانه اصلی خویش در قلب انسان نورانی و مُدرک میراث معرفت بازگردد. این استعاره، تنها در دوران فترت و حایل شدن فواصل زمانی و مکانی میان دهنده و گیرنده، بر زبان اهل مشاهده جاری می‌شود و موقتاً در زبان مستقر می‌شود؛ مانند آنچه مستملی می‌گوید: «ما آن مقدار بیان کردیم که در وصف گنجید و چندان کشف کردیم که در عبارت گنجید. از بهر آنکه آنچه مقتضی حقیقت حق است، در بیان و عبارت نگنجد» (همان: ۱۱۴).

به این نحو با پرده‌افزایی زمان، استعاره به رمز بدل می‌شود و تأویل آن به سادگی ممکن نیست. در این دوران است که ظهور اهل تأویل برای بقای معنا در عالم انسانی ضرورت

می‌یابد. سهروردی که خود را اهل تأویل می‌داند، از شکل مواجهه مردم زمانه خویش با کلام عارف شکایت می‌کند. او صریحاً کلام عرفا را رمز می‌نامد و رد آن را بر اساس منطق رایج زبانی باطل می‌داند، زیرا رمز نیازمند تأویل است (سهروردی، ۱۳۷۵، ط، ج ۲: ۱۰).

کربن می‌گوید که زبان همه حکیمان، شجره اشراقی رمزی بود؛ اما رمز را نباید به معنای نماد یا مجازپردازی بی‌اثر دانست، بلکه رموز، تمثیل‌هایی از عالمی واسطه‌اند که تنها راه ما برای استشعار به عوالم برتر از آن است. این عوالم نسبت تمثیلی با هم دارند، به طوری که حقیقت مثال یا رمز را در آن ممشول (یا مرموز) برتر می‌توان یافت و آنچه در یک مرتبه، باطن است، در مرتبه وجودی برتر به حقیقت ظاهری تبدیل می‌شود (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۳۰).

بنابراین نویسندگان صوفیه، عمده هدف خویش را حفظ معنا در قالب استعاری عبارات می‌دانند، با امید به ظهور مخاطبی که با قوه تأویل و کشف حجاب زمان و مکان، عبارت را به معنا بازمی‌گرداند. درست پس از این فترت تاریخی است که رابطه عرفانی لفظ و معنا مجدداً در منظومه فکری سهروردی پیش کشیده می‌شود.

سهروردی و تأویل استعاره عرفانی

به باور سهروردی، معرفتی که به صورت استعاره کلامی بیان شده و سپس با فراموشی وجه استعاری آن به رمز بدل شده است، توسط حکیم الهی تأویل می‌شود. به باور او، تمایز حکیم الهی و سایر انسان‌ها، تفاوت میان دو سطح از «نور» در نظام هستی‌شناسانه او، یعنی تفاوت میان «عقل» و «نفس» است. او اصطلاح «نور» را در معنای «وجود» به کار می‌گیرد و شرح حکمت نوری خود را با تعریف «نور» آغاز می‌کند و این تعریف را در بی‌تعریفی معلق می‌گرداند؛ زیرا نور، ظاهرترین چیزها و تعریف‌ناپذیر است (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۸۳). با این همه سهروردی با شرح خصایص نور تلویحاً آن را تعریف می‌کند. او خداوند را «نور الانوار» می‌خواند که اساسی‌ترین خصلت وی، «غنا» یا واجب الوجود بودن است (سهروردی، ۱۳۷۵، ط، ج ۲: ۱۹۷-۱۹۸). وجود همان «نور مجرد» است که از «نور الانوار» در تمام مراتب آفرینش جاری می‌شود و ممکنات واجد همه صفات نور الانوار جز غنای او هستند. نور مجرد، ذات خود را به صورت حضوری ادراک می‌کند و با حواس

ظاهری قابل ادراک نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۰۳). با این تعاریف، «نور» را می‌توان به دو نام دیگر نیز شناخت که دقیقاً معادل آن هستند: «وجود» و «معرفت».

سهروردی، عوالم وجود را چهار قسم می‌داند: عالم عقول، نفوس، صور معلقه و برازخ. (همان: ۲۳۲). عقول و نفوس، مصداق نور مجرد هستند، اما صور معلقه و برازخ، حاصل از نور عارضی هستند که از عقول ساطع شده است. عالم عقول مستقیماً توسط نور الانوار خلق شده است و گروهی از عقول (عقول عرضی)، موجد سه عالم دیگر هستند. برخی از عقول، صور مثالی را ایجاد می‌کنند و برخی، برازخ را (همان: ۱۴۵). نفس نیز نور مجرد است. از این‌رو مدرک نور است، اما تحت امر عقل است و شدت نوری آن را ندارد (همان: ۱۸۵-۱۸۶). به تعریف سهروردی، انسان متشکل از یک برزخ (جسم انسانی) و یک نفس (نفس ناطقه) است که از عقل فعال صادر شده است و عقل فعال به واسطه «نفس ناطقه» در جسم تصرف می‌کند (همان ب، ج ۳: ۳۸۱-۳۸۲). قابلیت ادراک در اجسام نیست (همان ط، ج ۲: ۲۰۰-۲۰۱). نفس ناطقه به عنوان یک جوهر نوری، توانایی ادراک خویش و جواهر نوری دیگر (از جمله عقول و نور الانوار) را دارد. پس آنچه انسان به عنوان خویشتن خویش می‌شناسد، نفس ناطقه او است (همان ب، ج ۳: ۳۵۸-۳۶۵). بنابراین نفس به منزله نردبانی است که انسان را به شناخت حق می‌رساند (همان: ۳۷۵).

استعاره نردبان بیانگر حرکت نفس در جهت استکمال نور است. سهروردی نفس را نور جزئی گرفتار در برزخ جسم می‌داند که مطلوب او قرب به نور کلی عالم عقل است. سهروردی این حرکت را غالباً به صورت تمثیل پرنده‌ای اسیر تصویر می‌کند که ابتدا وطن خویش را فراموش کرده است، اما با تذکر و اشاره‌ای مشتاق بازگشت می‌شود (همان ج، ج ۳: ۱۹۹-۲۰۲؛ همان ک، ج ۳: ۲۲۷؛ همان ط، ج ۲: ۲۹۷-۲۹۸؛ همان و، ج ۳: ۳۰۴-۳۰۷). این بازگشت مقتضی کمال نیز هست. این معنا را در تمثیل هدهدی می‌یابیم که با سفر به کوه قاف و خروج از زمان و مکان به سیمرغ بدل می‌شود (همان ی، ج ۳: ۳۱۴-۳۱۶). او با اشاره به اقوال برخی صوفیه نظیر خرقانی و بوسعید تأکید می‌کند که نفس آدمی فارغ از مکان و ملکوتی است (همان ب، ج ۴: ۳۶۹-۳۷۱). کسی که خاطر صافی دارد، می‌تواند ارواح گذشتگان و صفوف ملاً اعلی را به یاد آورد (همان: ۳۲۱). پس سلوک انسان عبارت است از معرفت نفس و استکمال نور آن در مسیر شناخت حق؛ زیرا «شریف‌ترین دریابندگان، نفس انسان است

و حق، عظیم‌ترین معلومات» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۲۹).

تقریب نفس به عقل، متضمن معنای اتحاد نیست. به گفته سهروردی، اتحاد خاصیت اجسام است و انوار مجرد از جمله نفس و عقل از آن برکنار هستند (همان، ۱۳۸۸: ۲۳۷). پس نفس، قدرت ادراک تمامیت نور الانوار را ندارد (همان، ۱۳۷۵، ط، ج ۲: ۱۶۸). به واقع تمامی انوار محض مجرد برای یکدیگر قابل رؤیت هستند، اما علم آنها به حد رؤیتشان بازمی‌گردد (همان: ۲۱۳-۲۱۴).

تفاوت حکیم الهی و سایر انسان‌ها از نگاه سهروردی درست به همین نقطه بازمی‌گردد. حکیم الهی پس از پیامبر^(ص)، بالاترین ظرفیت ادراک نوری را دارد و مستقیماً به عالم عقول متصل است. سهروردی، عالم عقل را لایتناهی و مقام فرشتگان مُقَرَّب و کُروبیان و حمله عرش و ارواح انبیا و حکما و اولیا می‌داند (همان، ز، ج ۳: ۴۱۱). بنابراین ارواح حکما را در ردیف عقول و بالاتر از نفوس قرار می‌دهد. قرار دادن ارواح انسانی برگزیده در زمره عقول، برای سهروردی حکم مقدمه‌ای را دارد که با آن سرنوشت الگوی تاریخی معرفت را تبیین می‌کند. سهروردی نیز شخص محمد^(ص) را مصدر معرفت الهی در جهان برمی‌شمارد و می‌گوید: «بهترین موجودات این عالم به سبب دانش و مشابهت به مُقَرَّبان و فریشتگان، آدمی دانا و بهترین دانایان، پیغمبران و بهترین پیغامبران، رسولان و بهترین ایشان، اولوالعزم‌اند؛ آنها که شریعت ایشان عام به بسیط زمین برسیده است و بهترین اولوالعزم، پیغامبر ماست» (همان: ۴۵۶). حکمت تجسد پیامبر^(ص) در عالم انسانی آن است که لازم بود تا شخصی هم‌سنخ آدمیان در میان آنان به گسترش سنت الهی پردازد که مستقیماً به روح القدس اتصال دارد (همان: ۴۵۴-۴۵۵). به باور او، گاه نفس متوسطان به عالم فرشتگانی بالاتر از نفوس می‌رسند، اما ارواح متألهان از اساس در عالم متعالی عقول جای دارد که نفوس آن را ادراک می‌کنند، اما قابلیت اتحاد با آن را ندارند (همان، ط، ج ۲: ۳۷۷).

سهروردی در رساله «فی حقیقة العشق»، خصایص عقل را از زبان «عشق» بیان می‌کند. او عقل را «پیر جاوید خرد» می‌خواند که: «پیوسته سیاحی کند، چنان که از مقام خود نجنبد... فصاحتی عظیم دارد، اما گنگ است و به سال دیرینه است، اما سال ندیده است» (همان، د، ج ۳: ۲۷۶). عقل گنگ است، زیرا عقول مستقیماً در اجسام تصرف

نمی‌کنند و دیرینه (قدی) است، زیرا نور الانوار بر عقول تقدم وجودی دارد، نه زمانی. همچنین عقل حرکت ندارد، زیرا از دامنه زمان و مکان خارج است. عقول، محور حرکت افلاک یا محور زمان هستند و وجود آنان همچون نقطه پرگار در یک دایره همواره ثابت است که زمان در آن نقطه متوقف می‌شود. زمان حاصل از حرکت افلاک حول نقطه عقل است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۹-۵۰).

قرار گرفتن حکما در زمره عقول، خود به خود به معنای استقرار آنان در نقطه پرگاری است که زمان/ تاریخ حول آن می‌گردد. پس سهروردی ارواح اولیا را از دایره زمان و احوال آن خارج می‌داند، زیرا حرکت و زمان خاصیت عوالمی است که زاییده عقول هستند. سهروردی زمان را مقدار حرکت تعریف می‌کند (همان: ۱۴) و در ادامه به نتیجه‌ای جالب می‌رسد. به گفته او، اگر زمان مقدار حرکت باشد، قبل از هر زمانی، زمان دیگر و قبل از هر حرکتی، حرکت دیگر وجود دارد و این مستلزم دور تسلسل است. بنابراین زمان باید مستدیر (دایره‌وار) باشد. از این‌رو جهان خلقت از منظر او، شکلی مخروطی دارد که در هر سطح از محور این مخروط، یک نقطه ثابت یعنی عقل، دایره‌ای از افلاک را پیرامون خود شکل داده است. افلاک با قوای محرک عشق، پیرامون عقل می‌گردند و با حرکت خود زمان را ایجاد می‌کنند.

سهروردی، حرکتی را که از خارج بر جسم تحمیل می‌شود، «حرکت قسری» می‌نامد (همان: ۱۵). حرکت افلاک حول نقطه عقل نیز حرکتی قسری با محرک عشق است (همان د، ج ۳: ۲۷۵). عشق، نوری سانح است که از جانب عقول (از جمله حکیم الهی) بر نفس ناطقه می‌تابد و با حرکتی قسری، رؤیت نور عقل فعال را برای نفس ناطقه ممکن می‌کند.

سهروردی، لوایح را انواری زودگذر می‌داند که بر روان سالک اشراق می‌کند (همان ی، ج ۳: ۳۱۹). یکی از مصادیق لوایح، علم حضوری است که از عالم معنا در قالب کلمات از زبان حکیم الهی بیان می‌شود و نفوس مستعد را به قرب عالم عقل می‌رساند. به باور سهروردی، تمامی نفوس مستعد ادراک لوایح نیستند. او در قالب تمثیل، داستان هددهی را نقل می‌کند که شبی مهمان جغدان است و هنگام روز عزم سفر می‌کند که موجب شگفتی جغدان می‌شود. هددهد ابتدا با آنان مناظره می‌کند، اما چون درمی‌یابد که ذات آنان قادر به ادراک نور نیست، دست می‌کشد و در حفظ اسرار می‌کوشد (همان و، ج ۳: ۳۰۲-۳۰۴).

سهروردی متذکر می‌شود که سخنان حکما از اسرار است و از عهد یونانیان، حکما آن را مکتوب نمی‌کردند و شفاهی شرح می‌دادند و پیامبر^(ص) نیز افشای آن را منع کرده است. سهروردی خود نیز وصیت می‌کند که مکتوبات وی را جز به دست اهل آن نسپارند (همان: ۴۵۷). او زبان عرفان را «زبان مرغان» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۵، ط، ج ۳: ۲۲۶) و در جهت اثبات ابهامات ناشی از زبان مفصلاً به بحث دلالت الفاظ می‌پردازد (همان الف، ج ۱: ۱۰-۱۲؛ همان ط، ج ۲: ۱۴؛ همان ب، ج ۳: ۳۳۸-۳۳۹). به گمان او، این ابهامات می‌تواند به سوء تأویل کلام عرفا منجر شود. به زعم وی، تبدیل معرفت شهودی به کلمات، تقلیل حقیقت به استعاره است و همان که حقیقت را به استعاره بدل می‌کند، قدرت تأویل استعاره و بازگرداندن آن به حقیقت معنا را دارد. او برای تبیین نقش اولیا در انتقال معرفت الهی از مثال ماه و خورشید استفاده می‌کند که چگونه ماه، نور خورشید را چون آینه‌ای در خود انعکاس می‌دهد و با وجود تاریکی ذاتی خود به واسطه نور خورشید هم روشن و هم نوربخش می‌گردد (همان ه، ج ۳: ۴۶۵-۴۶۶).

چنان که از تمثیل سهروردی برمی‌آید، نقش حکما تنها بیان معرفت در قالب استعاره کلمات نیست. او قادر است با انتقال نور معرفت خود از طریق علم حضوری صوری از معانی را بر نفوس مستعد کشف کند و آنچه توسط عارف به زبان تمثیلی درباره عالم خیال گفته می‌شود، واقعی‌ترین واقعیت است. به تعبیر کربن، «اگر کسی نتواند حقیقی بودن این واقعیت را بپذیرد، نتواند واقعیت واقعه‌های ملکوت را تصدیق کند، تمثیل عرفانی را به تشبیه مجازی تنزل می‌دهد» (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۱۸).

سهروردی، انسان نورانی را «حکیم متأله» می‌نامد که بدن وی برای او در حکم جامه‌ای است که می‌تواند به خواست خود از آن منسلخ گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۵۰۳-۵۰۴). او خانواده‌ای معنوی برای خود تعریف می‌کند؛ برادرانی که بار حکمت الهی را در زمین به دوش کشیده‌اند. هر چند نقطه اوج آن عصر پیامبر^(ص) بوده، تاریخ هرگز از حکیمان خالی نبوده است و آنان در هر دوره با اتصال مستقیم به عالم عقل، حاملان نور معرفت در زمین بوده‌اند (همان ط، ج ۲: ۱۱).

به این ترتیب سهروردی برای اسطوره تاریخ معرفت نزد صوفیان، تکمله‌ای را رقم می‌زند که تنها به دست حکیم متأله ممکن می‌شود. به زعم وی، ارواح این حکما که از

اساس به عالم عقول تعلق دارند، انوار معرفت الهی را بی‌نیاز به علم حضوری و یا الفاظ استعاری دریافت می‌کنند و در زمانه‌ای که حقایق معانی معرفت الهی از یاد رفته و به رمز بدل شده است، معاد معنا به دست آنان صورت می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

با مطالعه متونی که عارفان مسلمان در آن به طرح آرای خویش پرداختند، می‌توان نتیجه گرفت که آنان به وجود الگویی ازلی برای سرنوشت معرفت در عالم انسانی باور داشتند؛ طرحی که مرکز آن، ظهور زمانی و مکانی محمد^(ص) در عالم ماده است. مطابق این طرح، دور شدن از زمان پیامبر^(ص) از شدت تأثیر معرفت حضوری که از وجود آن حضرت در عالم منتشر می‌شد، می‌کاهد. معرفت نورانی پیامبر^(ص) همچون میراثی از وجود او به صحابه، از صحابه به تابعین و از تابعین به اتباع آنان و نسل‌های بعد انتقال می‌یابد؛ تا آنجا که نسل‌های بشر، ظرفیت پذیرش معرفت حضوری را از دست می‌دهند و پس از آن، معرفت توسط اولیای خداوند و وارثان نور نبوی در قالب کلمات به امانت گذاشته می‌شود. با مرور زمان، وجه استعاری این الفاظ از یاد می‌رود و کلام عارفان توسط اهل قال و با منطق زبانی در معرض نقد قرار می‌گیرد. در این دوران، سهروردی با طرح رمزوارگی کلام عارف و تأکید بر تأویل کلام عارف به دست حکیم الهی می‌کوشد تا رابطه لفظ و معنا را در سنت عرفانی تبیین کند و به الفاظ دورافتاده از معنای حقیقی، حیاتی تازه بخشد.

پی‌نوشت

۱. عن النبی (ص): خیر الناس القرن الذی أنا فیهم، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یفشو الکذب حتی یحلف الرجل من غیر أن یتحلف، و یشهد من غیر أن یتشهد.
۲. لا أدری أذكر النبی (ص) بعد قرنه قرنین أو ثلاثة.
۳. فما تلك (ظنک) بعبادة الله و إظهار دینه فی ذلك الوقت. أليس هو كالقابض (كالعاض) علی الجمر لصبره علی الذل و الفاقة، و إقامة الدین و السنة.
۴. ما سوینا التراب علی رسول الله^(ص) حتی أنکرنا قلوبنا. این نقل مستملی است که در منابع نادری مانند طرح التثریب زین‌الدین عراقی (۸۰۶ق) چنین آمده است (عراقی، ۱۹۹۹، ج: ۷).

۱۴۸). اما در متون کهن بیان دیگری دارد و ظاهراً نزد مستملی نقل به معنا شده است. عبارت مشهور این است: ما نفصنا عنه الأیدی حتی أنکرنا قلوبنا (ابن حنبل، ۱۳۱۳، ج ۳: ۲۶۸؛ ابن ماجه، ۱۹۵۲، ج ۱: ۵۲۲؛ ترمذی، ۱۳۹۵، ج ۵: ۵۸۸) و گاه با این عبارت: ما فرغنا من دفنه حتی أنکرنا قلوبنا (ابن حنبل، ۱۳۱۳، ج ۳: ۲۲۱).



منابع

- قرآن کریم.
- ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد (۱۳۱۳) المسند، جلد ۳ و ۴، قاهره، المطبعة الميمنية.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی (۱۳۷۵) الاشارات و التنبيهات، جلد ۲، قم، البلاغة.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲) تفسیر القرآن، تحقیق عبدالوارث محمد علی، جلد ۲، بیروت، دارالکتب العلمية.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۹۵۲) السنن، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، جلد ۱، قاهره، دار احیاء الکتب العربية.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۸۷) التمهيد، تحقیق مصطفى علوی و دیگران، رباط، وزارة عموم الاوقاف.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷) الصحيح، تحقیق مصطفى ديب البغا، جلد ۲، چاپ سوم، بیروت، دار ابن کثیر.
- ترمذی، الحکیم (۱۴۲۲) ختم الاولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، بیروت، مهد الآداب الشرقية.
- (۱۴۲۸) كيفية السلوك الى رب العالمين، تصحيح عاصم ابراهيم الشاذلي، بیروت، دارالکتب العلمية.
- (بی تا) نواذر الاصول فی احادیث الرسول، تحقیق عبدالرحمن عمیره، جلد ۱ و ۲ و ۳، بیروت، دارالجيل.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵) الجامع الصحيح (السنن)، تحقیق احمد محمد شاکر و دیگران، چاپ دوم، قاهره، مکتبة مصطفى البابی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۵) التعريفات، تحقیق ابراهیم ابیاری، بیروت، دار الکتب العربي.
- جنید، ابوالقاسم بن محمد (۱۴۲۵) رسائل الجنید، تحقیق جمال رجب سیدی، دمشق، دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزيع.
- حاجی خلیفه، مصطفى بن عبدالله (۱۹۴۳) كشف الظنون عن اسامي الکتب و الفنون، استانبول، مطبعة المعارف.
- سراج، ابونصر الطوسی (۱۹۱۴) اللمع فی التصوف، تصحيح رينولد نيكلسون، لايدن، بريل.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۴۲۴) طبقات الصوفية، تحقیق مصطفى عبدالقادر عطا، چاپ دوم، بیروت،

دارالکتب العلمیة.

- سمعانی، احمد (۱۳۸۴) روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتح، به کوشش نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی‌بن حبش (۱۳۷۵ الف) المشارع و المطارحات: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، جلد ۱، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ ب) بستان القلوب؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ ج) رساله الطیر؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ د) فی حقیقة العشق؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ ه) کلمات ذوقیة او رساله الابراج؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ و) لغت موران؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ ز) یزدان شناخت؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ ح) پرتونامه؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ ط) حکمة الاشراق؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، جلد ۲، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ ی) صغیر سیمرغ؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵ ک) عقل سرخ؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح حسین نصر، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۸) التلویحات اللوحیة و العرشیة، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عراقی، احمد بن عبد الرحیم (۱۹۹۹) طرح التشریب فی شرح التقدیب، جلد ۷، مکه، مکتبه نزار مصطفی

الباز.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد بن علی میانجی (۱۹۶۲) شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان، تحقیق عنیف عسیران، پاریس، داربیبلیون.

غزالی، محمد (۱۳۸۶) احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیو جم، جلد ۳، چاپ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۴۲۲) شرح أسماء الله الحسنى، قاهره، دار الحرم للتراث.

کربن، هانری (۱۳۹۱) چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۲، تهران، سوفیا. کلابادی، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۳۳) التعرف لمذهب اهل التصوف، مصر، مطبعة السعادة.

مستملی بخاری، اسماعیل‌بن‌محمد (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.

مسلم‌بن‌حجاج (۱۹۵۵) الصحيح، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، جلد ۴، قاهره، مکتبه عیسی البابی.

مقریزی، احمدبن‌علی (۱۴۲۰) امتاع الاسماع، تحقیق محمد عبدالحمید النمیسی، بیروت، دار الکتب العلمية.

مکی، محمدبن‌علی (۱۴۱۷) قوت القلوب فی معامله المحبوب، تصحیح باسل عیون السود، جلد ۱ و ۲، بیروت، دار الکتب العلمية.

ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (بی‌تا) التعليقات على شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار.

مولوی، محمدبن‌محمد (۱۳۴۱) کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر و دیگران، تهران، جاویدان.

میبدی، ابو الفضل رشید الدین (۱۳۷۱) کشف الأسرار و عدة الأبرار، جلد اول و دوم، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.

هجویری، علی‌بن‌عثمان (۱۳۹۲) کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ هشتم، تهران، سروش.