

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، بهار ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۷

جستاری در معنای «حکمت» با توجه به دیدگاه داوود قیصری و امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۳/۲۶

مهدیه سید نورانی *

هادی وکیلی **

اندیشمندان اسلامی گاه «حکمت» را شاخه‌ای از علم در نظر می‌گیرند؛ علم به احوال موجودات به گونه‌ای که در نفس الامر است. تفسیر دیگر «حکمت» حکم نمودن است؛ چنان‌که حق تعالی حکم فرموده که نیکوکاران را به بهشت و تباهکاران را راهی دوزخ نماید. در تفسیر سوم «حکمت» معنای اتقان و انضباط را به خود می‌گیرد؛ یعنی درست و نیکو کار کردن. تمامی این تفاسیر حاکی از حکیم‌بودن خداوند است؛ صفتی که ثبوت آن برای ذات باری ضروری است. اما آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، مفهوم واژه «حکمت» از دیدگاه داوود قیصری و تعلیقه امام خمینی (ره) بر این دیدگاه است. نویسندگان این مقاله بنا به نظر این دو اندیشمند، واژه «پراج» حکمت را واکاوی کرد. به نقد و تحلیل این دو منظر و تطبیق آنها با دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان خواهند پرداخت. «حکمت» در این پژوهش مرتبه‌ای در نظر گرفته می‌شود که عارف و حکیم، مشتاق و مجذوب رسیدن به آن هستند. صاحب حکمت عارف متألهی خواهد

* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
(mahdiyeh.nurani@yahoo.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (hvakili@ihcs.ac.ir).

بود که در مراتب باطنی و سرّی آن از عقل استدلالی گذر و شهود را تجربه می‌کند. این بررسی به شیوه پدیدارشناختی انجام گرفته، تلاش می‌کند «حکمت» را در معنای سوم و به عنوان حکمت ذوقی و شهودی در برخی حالات و مشاهدات عارفانی اعم از شرق و غرب که این تجربه را داشته‌اند، بیان کند تا از این طریق ریشه‌یابی عملی، سلوکی و جایگاه دست‌نیافتنی حکمت را تقبی زند.

واژگان کلیدی: حکمت، حکیم متألّه، حکمت انبیا و عرفا، حکمت ذوقی،

داوود قیصری، امام خمینی(ره).

مقدمه

حکمت، آگاهی یافتن است و این آگاهی یا به صورت حصولی و برهانی به دست می‌آید یا مبتنی است بر شهودات قلبی؛ از این رو اغلب مباحثات یا مناظرات میان اندیشمندان از این طریق شکل گرفته است. باید گفت حکمی که از نتیجه‌گیری‌های حصولی به دست می‌آید، هرچند محکم و به اثبات رسیده باشد، در مقایسه با حقیقت و معرفت محض، جزء پایین‌ترین مراتب دست‌یابی به آگاهی است. معرفت برآمده از شهود به‌یقین محکم‌تر، روشن‌تر و پربهاتر از استدلال‌های برهانی خواهد بود و شهودات عارفان از هر خطّه و اقلیم نزدیک‌تر به حقیقت مطلق و دست‌نیافتنی می‌باشد؛ چنان‌که سخن امام خمینی(ره) در ایرادی که به تعریف قیصری از حکمت می‌گیرد نیز از اینجا ناشی می‌شود. مرکز توجه در سخن امام خمینی(ره) به حکمت قلب است و جایگاه حکمت در دیدگاه ایشان قلب دانسته شده است؛ از این رو ایشان وسیله دست‌یابی به حکمت را معرفتی حضوری می‌دانند نه فلسفی و حصولی که قیصری مد نظر قرار می‌دهد؛ امام خمینی(ره) همانند صوفیان و عرفای شهودی، حکمت را به مکاشفه و شهود

نزدیک‌تر می‌دانند تا معنای فلسفی و یونانی‌مآبی آن. در این پژوهش حکمت به عنوان معرفتی شهودی، یقینی و مرتبه‌ای که دارای درجات سرّی و لایتناهی است، بیان می‌شود.

تعریف و چیستی حکمت

حکمت در معنای لغوی از ریشهٔ حَکَم و در معنا، شناختی محکم نسبت به موجودات و اشیاست و انسان را از انجام افعال ناشایست باز می‌دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۲۷). از آنجا که در میان صوفیان، حکمت معنای والا و ارزشمندی ندارد و در معنای فلسفهٔ یونانی، حکمت مشائی، حکمت دنیایی و تجربی (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۴۴) یاد شده است. برخی از آنها همچون نجم‌الدین رازی به حکمتی که نزد فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سیناست، حمله کرده و آن را کفر تحقیقی دانسته‌اند (رازی، ۱۳۵۲: ۳۹۱-۳۹۳).

مولوی نیز در بیتی از دفتر دوم مثنوی تقسیم این دو حکمت و فایدهٔ هر کدام را بیان می‌کند:

حکمتی کز طبع زاید وز خیال	حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
حکمت دینی فزاید ظنّ و شک	حکمت دینی بود فوق فلک
(مولوی، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۴-۳۲۰۵)	

حکمت در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام «گمشدهٔ مؤمن» است. امام علیه السلام در نهج‌البلاغه درباره حکمت چنین می‌گویند: «خُذِ الْحِكْمَةَ أَنِّي كَانَتْ، فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ فَتَلْجُجُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ: حکمت هر کجا باشد، فراگیرد، گاه حکمت در سینهٔ منافق است، اما چون در جایگاه خود نیست، در آنجا بی‌قراری می‌کند تا بیرون آید و در سینهٔ

مؤمن و در کنار همگنان خود آرام گیرد» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰). این حکمت از روی موهبت و عنایت حق تعالی است و به استدلال‌های عقل جزئی مرتبط نیست؛ از این رو این حکمت به مرتبه وحی و نبوت تعلق می‌گیرد.

«و يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ (آل عمران: ۴۸) نیز مثالی است بر این نوع حکمت. خواجه عبدالله انصاری - عارف اهل شهود - در منازل السائرین حکمت را قراردادن هر چیز در جای خودش تعریف می‌کند و آن را در سه درجه مشاهده می‌نماید:

درجه اول: حق هر چیزی را عطا می‌کند، از حدش تجاوز و از زمان مقرّرش تعجیل نمی‌کند.

درجه دوم: حکمت، توجه حق تعالی را در تهدید او می‌بیند و عدل حق را در حکم او می‌داند و نیکی خداوند را در دور کردن او (دور کردن سالک از خطرات و گناهان) ملاحظه می‌کند.

درجه سوم: حکمت در استدلال تو را به بصیرت (شهود) می‌رساند. در هدایت تو را به حقیقت و به سمت نهایت و غایت رهسپار می‌کند (انصاری، ۱۴۱۷: ۹۳-۹۴). با کمی تأمل در درجات سه‌گانه حکمت، با اشاراتی مواجه می‌شویم که در تناسب با تفاسیر سه‌گانه حکمت در نظر اندیشمندان اسلامی قرار می‌گیرد:

۱. حکمتی که به اندازه ظرف وجودی هر موجودی عطا می‌شود، بیانگر همه آگاهی حضرت باری در نفس الأمر تمامی موجودات است و کسی به این عدل و آگاهی نایل نخواهد شد مگر با عنایت وی.

۲. حکمتی که عدل حق را در شایسته‌ها و ناشایسته‌ها نشان می‌دهد. این

حکمت چونان حکم محکم حق تعالی است که بر اعمال و رفتار انسان‌ها جریان می‌یابد.

۳. حکمتی که در ابتدا استدلالی، جزئی و برهانی است، انضباط حق تعالی را در درست و نیکو کارکردن در تمامی عوالم نشان می‌دهد؛ از این رو موجب رهیافت انسان به غایت بی‌منتها که همان فاعل و مقصود تمامی استدلال‌های برهانی است، شده و نشان می‌دهد غایت هر برهان شهود مکتوم در آن است نه مقدمات و دلایل جزئی و محسوس در طبیعت (امینیان، ۱۳۹۶: ۲۶۱-۲۶۳). در تمام این درجات، عنایت حق تعالی مطرح می‌گردد؛ اما مرتبه سوم اشاره‌ای ریزبینانه بر حکمت شهودی و الهی دارد؛ چراکه رهسپاری سالک به سوی حقیقت بیان‌شده و صعود از برهان به کشف را ارائه می‌نماید. باید خاطر نشان کرد عدلی که برای حکمت مطرح می‌شود، تنها برای پاداش‌ها و پادافره‌ها نخواهد بود، بلکه این عدل بنا به قابلیت هر انسان در دریافت هدایت و فیض از جانب حق است و این قابلیت همان ظرف قلب سالک است که با عنایت و راهنمایی حق می‌تواند هدایت‌گردد.

حکمت شهودی در سخن حکیم و کار حکیم تبدیل و تغییر ایجاد نمی‌کند؛ زیرا وی درست‌کار و درست‌گفتار می‌باشد و آن کار که بر حکمت رانده شده باشد، ذره‌ای پس و پیش نخواهد بود. از سر علم ناقص و حکمت ریزه خود در کار احکم الحاکمین نباید نگریست (جام، ۱۳۸۷: ۱۱۹).

پیر هرات در ابتدای تعریف خود از حکمت، آن را در حالت اعتدال توصیف می‌کند. محمد غزالی نیز حکمت را اعتدال قوه عقل می‌داند که تفاوت میان صدق و کذب، حق و باطل و خوب و بد را ادراک می‌کند (غزالی، ۱۴۱۲: ۱۷۷-۱۷۸). از

منظر عبدالرزاق کاشانی، حکمت در معنای حقیقت اشیا اوصاف و احکام آنها آن گونه که هستند و ارتباط اسباب با مسبباتشان و اسرار نظام و عمل به مقتضایشان می باشد. وی حکمت را به گفتنی، ناگفتنی، حکمت مجهوله و حکمت جامعه تقسیم می کند. «حکمت گفتنی» همان علوم شریعت و طریقت است که با عنایت حق به دست می آید و فهمیده می شود. «حکمت ناگفته» نیز همان حقایق و اسراری است که فهمش چه برای عوام چه برای خواص ممکن نیست یا دانستنش موجب زیان می شود. «حکمت مجهوله» آن معرفتی است که بر ما پنهان است. «حکمت جامعه» معرفت حق و عمل به آن و معرفت باطل و اجتناب از آن است (کاشانی (عبدالرزاق)، ۱۴۲۶: ۲۲-۲۳).

عزالدین کاشانی در جایی از «سر» سخن می گوید و آن را لطیفه‌ای از لطایف روحانی می داند که محل مشاهدت است و بیان می دارد که عده‌ای «سر» را از «معانی» می دانند که منظور از آن، حالی است مستور میان بنده و خدا که غیر بر آن مطلع نخواهد شد. وی «سر» را نیز حالتی می داند که حتی خود بنده هم از آن مطلع نیست. در همین باره صوفیان «سر» را لطیفه‌ای در کُنه دل دانسته‌اند که عقل از تفسیر آن و زبان از بیان آن معذور است. در اینجا است که گروه استدلالیان (فیلسوفان) از بیشتر مدرکات انبیا عاجز مانده، آن را انکار می کنند (کاشانی (عزالدین)، ۱۳۷۲: ۱۰۱-۱۰۲). آگاه نبودن بنده به «سر» را می توان در همان گروه «حکمت ناگفتنی» جای داد که تنها حق تعالی از آن آگاه است و آگاهی بنده از آن موجب زیان و هلاکت او می گردد.

حکمت عارفانه و ذوقی در منظر شیخ اشراق حکمت حقه است و شرط به دست آوردن آن پرهیز، ریاضت کشیدن، بی رغبتی به دنیا و خلع کالبد است تا

حقایق را با چشم دل مشاهده نماید. ایشان در تلویحات می‌گویند: «لایکون الإنسان من الحکماء ما لم یحصل له خلع البدن و الترقی، فلا یلتفت إلی هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة المخبطین المادیین، فإنَّ الأمراً عظم مما قالوا: مادامی که ملکه خلع بدن و ترقی برای انسان حاصل نگردد، از حکما شمرده نخواهد شد، به این فیلسوف‌نماهای [مشائیان] آشفته‌مغز و دل‌بسته به ماده ننگرید، حقایق فراتر از چیزی است که آنها می‌گویند» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱۱۳).

علم و بحث در مرتبه قشر و ظاهر برای سالکانند و حقیقت، امری پنهان و مخفی است که با طی پله‌های ظاهری، اتصال به آن برقرار می‌شود. حکمت به عنوان حقیقت و سرّ پوشیده در میان عرفاست که با عقل نظری به دست نمی‌آید. در اینجاست که قیصری به خوبی عقل نظری و استدلالی را مقدمه و پیش‌زمینه حقیقت و حکمت عملی دانسته، وجود آن را امری لازم و نه کافی بیان می‌دارد.

حکمت از دیدگاه داوود قیصری و امام خمینی (ره)

داوود قیصری در شرح فصوص الحکم حکمت را ادراک حقایق اشیا و اوصاف و احکام آن از آن جهت که هستند، و عمل کردن به مقتضای آن می‌داند؛ از این رو حکمت به علمی و عملی تقسیم می‌شود (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۳۷). «معنی الحکمة ما ذکر من أنّها علمٌ بحقائقِ الأشياءِ علی ما هی علیه و عملٌ بمقتضاه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۳). بنا بر آنچه قیصری در شرح فصوص بیان می‌دارد، استدلال و برهان بر راه باطن مقدم است. برهان، تنها روشی برای آگاهی و شناخت از حق است؛ در حالی که طریق باطن موجب اتصال به حق تعالی می‌شود و انبیا و سیله‌ای برای وصول به ذات مطلق‌اند. وی می‌گوید: اهل تصوّف لازمه داخل شدن در سلوک

باطنی را دانستن علم حکمت یا کلام می‌دانند و بر این باورند تا زمانی که صوفی آگاهی به طریق نظری نداشته باشد، طریق باطن رخ نمی‌نماید. قیصری سپس از دو نوع حکمت سخن به میان می‌آورد: حکمت اشراقی و حکمت مشائی. حکمت اشراقی را با طریق صوفیان یکی می‌داند و متکلمان را هم‌سنخ مشائیان به حساب می‌آورد. طریق اشراق را نیز طریق عرفا و سلوک باطنی قرار می‌دهد؛ اما نکته‌ای را در این میان بازگو می‌کند که افرادی که خود را در جرگه صوفیان قرار می‌دهند، ولی از علم نظری و براهین سودی نبرده‌اند، صوفیان دلق‌پوش، نیرنگ‌باز و جاهلانی‌اند که از بدیهیات نظری بی‌اطلاع‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۵: ۷۱-۷۲).

وی دوباره تأکید می‌کند راهی که انسان را به حقیقت می‌رساند، طریق باطنی و عملی است نه نظری و علمی؛ چراکه طریق باطنی، حقیقت وجود و ملکوت عوالم غیبی را بی‌پرده به سالک نشان می‌دهد و سالک نیز به عنوان مشاهده‌کننده، آن را با قلب و چشم دل بعینه رؤیت می‌کند و این راه مورد پذیرش و تأیید انبیا و اولیا قرار گرفته است. کسی که از شهود عاجز است، متوسل به کلام و حکمت (مشائی و استدلالی) می‌شود و در مدرکات کسب‌شده از این دو متوقف گشته، در عالم ماده و حیوانی باقی می‌ماند. فرق میان این دو گروه (اهل باطن و اهل ظاهر که اصحاب بحث و حکمت نظری‌اند) در شدت و ضعف است؛ یعنی اهل بحث، حقایق را با واسطه و حجاب ادراکات خود می‌بینند، در حالی که اهل مکاشفه عین حقیقت را مشاهده می‌کنند. انبیا نیز سعادت حقیقی را در مشاهدات اهل مکاشفه می‌دانند (همان).

قیصری ادامه می‌دهد که برهان و استدلال‌های عقلی در اصل با مکاشفات عرفا تباین وجودی ندارند، بلکه تنها اختلافشان در شدت و ضعف آنهاست.

معلوم به کشف، همان معلوم به برهان است و تفاوت در جلا و خفای آنهاست. چیزی با مکاشفه معلوم نمی‌گردد مگر با برهان آشکار شده باشد. کمال حقیقی هر دو روش را داراست؛ یعنی هم مکاشفه هم برهان؛ چه بسا بسیاری از صوفیان بلندمرتبه همچون محیی‌الدین بن عربی و عزالدین کاشانی علاوه بر دارا بودن مکاشفات، در کلام و حکمت نظری نیز مهارت کامل داشته‌اند؛ البته قیصری انبیا و کمّلین را از این قاعده مستثنا می‌داند و می‌گوید این قدّیسان تنها افرادی هستند که راه صدساله را با مشاهده آفاق و انفس به باطن آن یک‌شبه طی می‌کنند. هرچند طریق عرفا و اهل کشف برتر از اهل نظر است، عبادت و مجاهده و اعمال صالح، رکن اصلی این طریق است و ایمان حقیقی از کمال قوه نظری و علمی به دست می‌آید. او می‌گوید: پیرو حکمت نظری مراتب عالم سلوک را به اثبات می‌رساند تا بتواند به اصل حقیقت علم پیدا کند؛ اما سالک طریق کشف، مراتب سلوک را یکی بعد از دیگری نفی می‌کند تا حقیقت محض را تماشا کرده، در حقیقت مطلق محو شود. انبیا و اولیا مردم را به این طریق فراخوانده‌اند. آنان که راه توحید را انکار می‌کنند، در تخیل و اوهام خود سرگردانند و حجاب از مشاهده حق، آنان را هلاک خواهد کرد (همان: ۷۳-۷۴).

به نظر می‌رسد قیصری در بیان تفاوت میان دو روش کشف و برهان دارای نوعی نوسان و تشکیک است. او حقیقت و درستی طریق اهل کشف را به یقین قبول می‌کند، اما پیشینه آن را برهان و حکمت نظری می‌داند؛ ولی باز هم حکمت نظری و استدلالی را موجب پوشیدگی و مانع شدن از دیدن حق به طور تمام و کمال می‌بیند. در واقع قیصری در این شرح به دو حکمت قایل است: حکمتی که از آن فیلسوفان است و آن را به مشائیان و اهل علم و نظر اختصاص داده و

حکمتی که از آن متصوّفه، عرفا و اهل کشف است و آن را به نام حکمت اشراقی می‌خواند. اینکه قیصری چرا هر دو راه را که یکی فقط منجر به تحصیل آگاهی از طریق علوم بحثی و استدلالی می‌شود و دیگری منجر به یافتن عین حقیقت بدون واسطه علم و در قلب- به عنوان مرکز وجود انسانی- رخ می‌دهد در کنار هم قرار داده است، محل تأمل خواهد بود.

امام خمینی(ره) در باب حکمت از دیدگاه قیصری، نظری ارائه داده است بدین قرار: حکمت عبارت از شناخت حق تعالی از لحاظ شئون ذاتی و تجلیات اسما و افعال حق در حضرت علمیه که با مشاهده مستقیم و علم حضوری انجام می‌گیرد و از طرفی علم به تزاوج و ارتباطات اسماء الهی در حضرت اسماء و اعیان است. امام خمینی(ره) حکمت را علم تامی می‌داند که دربرگیرنده جلا و استجلاست؛ بدین معنا که جلاء ظهور حق در آئینه تمام و کمال خود حق است و استجلا مشاهده باری تعالی است بر خود در همان آئینه.

الحكمة عبارة عن معرفة الله شئونه الذاتية و تجلياته الأسمائية و الأفعالية في الحضرة العلمية و العينية بالمشاهدة الحضورية و العلم بكيفية المناكحات و المراودات و النتائج الإلهية في الحضرات الأسمائية و الأعيانية بالعلم الحضورى. و يمكن أن يكون الحكمة هي العلم بكمال الجلاء و الاستجلاء. فإن كمال الجلاء ظهور الحق في المرآة الأتم، و كمال الاستجلاء شهوده نفسه فيها، فتدبر الإمام خميني، ۱۴۱۰: ۵۵.

آن گونه که در این عبارات مشاهده می‌شود، حکمت، شناختی است از روی مشاهده و علم حضوری. این علم مختص قلمرو حضرت علمیه حق تعالی است که اسما به صورت اجمال در آن جمع‌اند و بعد از تجلی اسما بر اعیان (به عنوان قوایل اسما و صفات) به صورت تفصیلی نسبی در تعین ثانی قرار می‌گیرند. آن

که به شناخت حق تعالی در این مرتبه دست می‌یابد، در اصل گویی به اسرار و سرّ سر اعیان بار یافته که می‌تواند اسما و ارتباطات و تناکح آنها را مشاهده نماید. لفظ «آئینه» در این عبارت به مثابه «قلب» عارف است که مظهر انعکاس و تماشای حقیقت محض است؛ از این رو همچون مشاهده خود حق است که خود را نظاره می‌کند. عبارات طوری بیان شده‌اند که هم از علم سخن به میان آمده هم از مشاهده؛ اما تأکید بیشتر بر طریق مکاشفه و حضوری است؛ چراکه حضرت علمیّه حق جایگاه علم حصولی و کسبی نخواهد بود و معرفت بر اساس رسیدن و اتصال به حق تبارک و تعالی می‌باشد و جایی برای کسب و حصول باقی نخواهد ماند. حضرت علمیّه بارگاه انعکاس تجلیات اعیان و اسما و صفات است. از این جهت این مرتبه، مرتبه آئینه‌گردانی و بازتاب تجلیات است نه محلّ علم با واسطه و ادراکات حسّی. اما آئینه‌ای که مظهر ظهور و تجلی حقیقت مطلق است، می‌بایست به دست خود حقّ جلا یافته باشد؛ از این رو «قلب» جلا یافته توسط حقّ مجلا قرار می‌گیرد تا حق، ذات خود را در آن مشاهده نماید. حکمتی که در پایان گفتار به آئینه تبدیل می‌شود، حاکی از مخفی بودن و انعکاس داشتن از حقیقتی است که هر کسی شایستگی و توانایی گام نهادن در آن را ندارد.

می‌توان گفت هر دو شارح به نوعی حکمت اشراقی را اصل و بن‌آگاهی و شناخت قرار می‌دهند؛ اما تأکید قیصری بر علوم بحثی به عنوان پیش‌زمینه برای راه یافتن به طریق مکاشفه سرّ جای خود باقی خواهد ماند؛ هرچند قیصری در ابتدای «فصّ حکمة الهیّه فی کلمة آدمیّه» حکمت را در هر یک از انبیا بنا بر استعداد قلبی او در افاضه شدن اسمی از اسمای حق تعالی در حضرت اسما می‌داند که به روح آن نبی اعطا شده و علوم و اسرار در قلب وی نقش بسته

است: «فص کل حکمة، علی الأوّل عبارة عن خلاصة علوم حاصله لروح نبی من الأنبياء المذكورين ﷺ التي يقتضيها الإسم الغالب عليه، فيفيضها على روح ذلك النبي بحسب استعداده و قابليّة (قيصری، ۱۳۷۵: ۳۲۳). البتّه همین سخن هماهنگ با تعریف امام خمینی(ره) از حکمت خواهد بود، آنجا که ایشان حضور در حضرت علمیه و شهود اسمای حق را مختص حکمت می‌داند.

قیصری در شرح *فصوص الحکم* می‌نویسد: حکمت برای انبیا و کاملان نه اکتسابی است نه به‌دست‌آمده از نقل، بلکه مستقیم از منبع و معدن انوار و اسرار گرفته شده که «الله» است و بیان کردن نقل‌ها شاهدهی است برای معلومات آنان و استفاده از دلایل عقلی نیز برای بیدار کردن محجوبان است (قیصری، ۱۳۶۳: ۵۱ و ۲۵۲). شیخ شهاب‌الدین سهروردی به عنوان عارفی که حکمت بحثی و ذوقی را در کنار یکدیگر آورده است، معارف و علوم خود را ناشی از کسب و تحصیل نمی‌داند، بلکه آنها را به صورت مکاشفه‌ای می‌داند که نافث قدسی به او اعطا کرده و سپس بر آنها دلیل و برهان اقامه نموده است. وی اذعان می‌دارد که قطع نظر از ادله، هیچ زیانی به علم و عقاید او وارد نخواهد شد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰ و ۱۵۶). بر این اساس آنجا که قیصری حکمت اشراقی را به عنوان حکمتی باطنی، والا و متعالی نام می‌برد، به دلیل دارا بودن استدلالیات همراه با شهود است. تأله بدون برهان و برهان بدون مکاشفه راهی برای انتقال معنا و تصدیق شهودات نخواهد داشت. امام خمینی(ره) در برداشت خود از حکمت تنها متوجه مقصد و گنه حقیقت است، هرچند به سیر سلوکانه و ریاضت عابدانه نظر دارد؛ اما باید این نکته را نیز حائز اهمیت قرار دهد که آیا شهود بدون برهان برای تأیید سخن یک عارف، شک و ظن را دو چندان نخواهد کرد؟ هرچند در باریک راههایی که دست

برهان و عقل جزئی به پنهان‌ترین نکات حکمی نمی‌رسد، در ابتدای راه آیا حکمت نظری دستگیر و راهنما نخواهد بود؟ گویا امام خمینی (ره) تنها به نهایت و غایت نگریسته، قدم‌های استدلالی را خالی از شهود قلبی می‌داند.

از مطالبی که در سخن قیصری مطرح شده، چنین برداشت می‌شود که وی به تمام درجات حکمت توجه داشته و سعی دارد مُلک و ملکوت را در ارتباط با یکدیگر قرار دهد و آنچه میانجی این دو قلمروست - یعنی عقلی که در ابتدای راه به یاری استدلال و برهان جزء به جزء قدم بر می‌دارد و تا رسیدن و اتصال به حقیقت، مبدل به قلبی که مظهر و ظرف شهود حق می‌شود - آشکار گرداند. در حقیقت قیصری سیر عارف را با عنایت حق از پایین به بالا و سلوک یک سالک مجذوب می‌داند که البته در این میان انبیا و اولیا را مستثنا قرار می‌دهد.

اما امام خمینی (ره) بر این عقیده است که حکمت، همان غایت و نهایی است ناگفته و تنها با آینه قلب می‌توان به آن دست یافت؛ پس حکمت چیزی جز تماشا و ظهور حق تعالی بر خودش نخواهد بود. ایشان در جایی دیگر حکمت را متناسب با باور عالمان اخلاق جزو چهار اصل فضایل نفسانی می‌داند و آن را در کنار سه خصلت دیگر یعنی عفت، شجاعت و عدالت قرار می‌دهد و بدین سان تعریف می‌کند که حکمت فضیلت نفس ناطقه ممیزه است (خمینی، ۱۳۸۵: ۵۱۰-۵۱۱) و اخلاص را با استناد به این حدیث یکی از ویژگی‌های حکمت بیان می‌دارد: «کسی که از برای خدا چهل صباح اخلاص ورزد، چشمه‌های حکمت از قلبش به زبانش جاری می‌گردند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۲).

وی در شرح حدیث چهارم در کتاب چهل حدیث یکی از خصوصیات حکیم را تواضع دانسته و می‌گوید: حکیم آن است که دارای ملکه تواضع به واسطه علم

به مبدأ و معاد باشد. ایشان گاهی حکیم را در جرگه فلاسفه و اهل نظر قرار داده، در برخی مواقع او را در مرتبه حکیمانی از نوع رسل و انبیا جای می دهند؛ چنان که می گویند در میان حکما افرادی یافت می شوند که خود را دارای برهان و علم به حقایق می دانند و دیگران را در علم و ایمان ناقص در نظر می آورند (خمینی، ۱۳۱۵: ۱۲ و ۱۱۲).

امام در آنجا که نظم جهان را مربوط به قدرت حکیم علی الاطلاق (حق تعالی) می داند، بیان می دارد که حکیم، نظام عینی را مطابق نظام علمی، خالی از شر و نقص دانسته، سخن متکلمان درباره افعال حکما را چنین نقل می کند: حکیم افعالش از روی حکمت و صلاح است و عقول جزئی بشری از ادراک مصلحتها در تقدیر الهی کوتاه می باشد (همان). امام خمینی(ره) در جنود عقل و جهل نیز حکمت را چنین می نگرد: حکیم وقتی الهی و ربّانی می گردد که علمش ربّانی شده باشد. این علم تجربیدی و توحیدی خواهد بود نه نفسانی و طبیعی. خود علم تجربیدی نیز مقدمه ای است برای اتصال به توحید قلبی که توحید عملی است و با ریاضت، ذکر و عمل انجام می پذیرد. ایشان در ادامه می گویند: کسانی که عمر خود را صرف توحید علمی نموده اند و به مباحثه و تعلیم پرداخته اند، صبغه توحید پیدا نکرده اند. اینان عالم الهی و حکیم ربّانی نشده اند و تزلزل قلبی آنها از دیگران بیشتر است؛ تمامی علوم شرعیّه مقدمه ای است برای معرفت «الله» و حصول حقیقت توحید در قلب رخ می دهد (خمینی، ۱۳۷۷: ۹).

جایگاه حکمت

بر حسب تعریف و تقسیمی که اغلب اندیشمندان صوفیه از حکمت به دست داده اند، حکمت به عقلی و شهودی یا برهانی و ذوقی تقسیم شده است. در اینجا

می‌بایست جایگاه حکمت در مکاشفات انبیا را به بند پرسش کشید. آیا نهایت حکمت همراه با صور خیال است یا عقل مجردی است خالی از تصویر؟ در مکاشفه یا سیر صعودی الیاس نبی چنین آمده است که فرسی بر هیئت ناریه همراه با تمامی آلات ناری بر وی متجلی شد و الیاس بر وی نشست و آن هیئت ناریه بر حیوانیت الیاس نفوذ کرد و طبع حیوانی و شهوتش را ساقط و قوای روحانیه را بر او غالب کرد، تا بدانجا که وی عقل مجرد شده، بر صورت انسان و بر فلک چهارم عروج کرد (یعنی بر قلب افلاک که جایگاه فلک خورشید است) (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۵۹-۶۶۰). عروج و مکاشفه الیاس بنا بر معرفت او از باری تعالی است و آن‌چنان با حق مواجه می‌گردد که در انتهای معرفتش او را مشاهده می‌کند. شهود کردن حق تعالی در مرتبه عقلی حالت تنزیهی حق را بیان می‌دارد؛ مقام عقل مقام تنزیه است بدون تصویر و تشبیه. از این رو ابن عربی در فصّ الیاسی معرفت الیاس را معرفتی نیمه‌گون می‌داند؛ چراکه یک پای معرفتش لنگ می‌زند. حق تعالی خود را بر اساس تجلیاتش می‌شناساند و آنچه به عنوان معرفت اعطا می‌کند، همان تجلیاتی است که بر مشاهده‌کننده می‌نمایاند. پس زمانی که حق تعالی اعطای معرفت را با «تجلی» اش بر عارف آشکار می‌کند، آن معرفت، معرفت تامّ و آن عارف کامل‌المعرفة خواهد شد، از این جهت که سریان حق را در تمامی صورت‌های عنصری مشاهده می‌کند (همان). از آنجا که یکی از تعاریف حکمت، برقراری اعتدال میان خوب و بد و صدق و کذب است، می‌توان نقبی زد بر اینکه کار حکمت توازن برقرار کردن میان علم و عین (تحقق حقیقت) نیز هست. اگر حکمت در معنای علم ذوقی باشد، صوفیان می‌بایست تنزیه و استدلال عقلی را کنار گذاشته، تنها به گوشه‌نشینی‌ها و ذکرها و عباداتی

پردازند که نهایتش ختم‌شدن به ملاقات حق بدون فکراست؛ اما آیا در میانه این اذکار، افکار و تنبّهات عقلی وجود ندارد؟ ذکر بدون فکر، تقلیدی است از سرِ عادت. کار فلاسفه نیز که تنها به اثبات‌رساندن براهین و ادّله است؛ تنزیهی است بی‌مشاهده حق. گویی فقط انسان فیلسوف است که با ذهن خود مواجه شده و خود را بی‌توجّه به حق قانع می‌کند؛ اما حکیم همچون فیلسوف متألهی است که هم نظر را مشاهده می‌کند و هم روی به جانب صاحبِ نظر (ذهن) دارد. از اینجاست که میان فیلسوف بحاث و فیلسوف متأله تفاوت ایجاد می‌شود. حکیم فردی است که توانسته است تعادلی میان عقل و قلب و مُلک و ملکوت ایجاد کند. قلب مجلای حکمت معرفی شده و این مکان، حکایت از ژرف‌گونی حکمت دارد. قلب به مثابه لطیفه‌ای است واسط میان مُلک و ملکوت و به منزله آینه‌ای است که صور غیبی در آن انعکاس می‌یابد و از وجهی دیگر نشان‌دهنده صورت‌های عالم شهادت است (خمینی، ۱۳۸۵: ۴۰۰)؛ آن‌چنان‌که عزالدین کاشانی می‌گوید: قلب را از آن جهت قلب می‌خوانند که دوام تقلّب در مراتب احوال و ترقّی در مدارج کمال دارد؛ سرّ ازل و ابد در او به هم پیوند می‌خورد، برزخ میان غیب و شهادت است. حاصل ازدواج و اتّصال روح و نفس است و حامل سرّ امانت و لطف الهی. چونان‌که عرش، قلب اکبر است در عالم کبیر، قلب نیز عرش اصغر است در عالم صغیر (کاشانی عزالدین)، ۱۳۷۲: ۹۷-۹۸).

گویی قلب نه به عنوان مکانی محدّد و مادی بلکه مظهر و آینه‌ای است که هر حقیقتی از هر مرتبه‌ای را در جای مشخص خود نشان می‌دهد.

خاصیت آینه این است که هر اثر و صورتی را به حسب تشکّلات و وضع متغیّر آن آشکار می‌کند. آینه عین واحد است و صور در آن کثیر. آینه در صور

هیچ اثری ندارد و همان ذات احدیتی است که خود هیچ صورتی ندارد. در واقع دیدن صورت‌های متعدد در آینه یعنی نگریستن به اسما و صفات حق و چون نظر به حقیقت واحده مرآت شود، نگریستن به ذات غنی الهی است از حیث هی (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۷۲-۶۷۳) که البته نگریستن حق خودش بر خودش خواهد شد؛ چراکه او مظهر است در مظاهر.

اکنون باید گفت جایگاه حکمت در مرتبه‌ای میانی و برزخی قرار گرفته است، یعنی عالم خیال؛ جایی که نه معانی عقلی صرف خود را آشکار می‌کنند و نه صورت‌های محسوس مادی نمایان می‌شوند. با برداشت‌هایی که از حکمت انجام گرفته، می‌توان گفت حکمت در خیال مطلق حق واقع شده است که همان حقیقه الحقایق و همان عمائی است که میان عارفان مطرح می‌شود. سیطره حکمت در تعبیرات قیصری در مرتبه‌ای میانی و برزخی بین عقل و شهود واقع شده و در عبارات امام خمینی (ره) تنها شهود حق در آینه خود است که قلب را به تماشای خود حق وا می‌دارد. شاید در ظاهر تفاوتی میان دو عبارت قیصری و امام خمینی (ره) یافت شود؛ اما آنجا که پای آینه و مشاهده به صحنه می‌آید، عالم خیال و سیلان این حقیقت گسترده مطرح شده، همان تعریف قیصری را که حکمت میان دو مرتبه عقل و شهود قرار می‌گیرد، به ذهن متبادر می‌کند. شیخ سهروردی و حکمای اشراقی «حکیم مطلق و عاقل کامل» را کسی دانسته‌اند که جامع عالی‌ترین مراتب معرفت فلسفی و هم سیر و سلوک عرفانی - طبق سیر روحانی پیامبر ﷺ در شب معراج - باشد؛ از این رو رؤیت و شهود، چه نزد فلاسفه چه نزد انبیا، نه عقل است نه چشم ظاهر، بلکه دیدگان تیزبین خیال است (کرین، ۱۳۵۱: ۱).

به نظر می‌رسد نظم و عدالتی که در حکمت و شخص حامل آن - حکیم - وجود دارد، حکیم را همچون حاکمی قرار می‌دهد که میان دو قلمرو لطیف (ملکوت) و کثیف (مادی و هیولایی) حکم می‌راند و آنچه را در زیبایی و خیر شهر غیب دیده است، در شهر عین به ظهور می‌رساند. این نظرانداختن به بالا و حکم کردن (استدلال و تحقق‌دادن) در پایین حکایت از حاکم مرزبانی است که در جایگاه میانی قلب، هر دو قلمرو را مشاهدت و مراقبت می‌نماید.

حکیم متألّه (ربّانی) کیست؟

حکمت اشراقی که در سطور پیشین از آن به عنوان اصل و اساس حکمت و قسم متعالی و برین حکمت گفته شد، حاکی از حکمت حکیمی است که دو قابلیت را در خود جمع کرده است: ۱. بالاترین سطح معرفت؛ ۲. عمیق‌ترین سطح تجربه عرفانی که به بُن و ریشه نزدیک می‌گردد و وجود عارف را صیقل می‌زند تا زنگارهایش محو شده و دچار تابش‌های انوار مجرّده بر نفس آینه‌گونش شود. این حکیم اشراقی همان حکیم متألّه خواهد بود که خداوارگی می‌یابد. تأله در دو معنا به کار می‌رود: در معنای خداانگاشتن چیزی یا کسی و به معنای پرستش و بندگی خالصانه به درگاه الوهیت (همو، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۱۷).

میان حکیم متألّه و صنع قدسی خداوند ارتباطی برقرار است. برای آگاهی یافتن از اسرار می‌بایست فعلی انجام گیرد و این فعل چیزی جز صیقل‌دادن نفس و نفیس کردن آن همچون آینه نخواهد بود. نهایت این فعل، انسلاخ و خلع کالبد است از جان پیش از فرارسیدن مرگ. این جان است که می‌تواند سوار بر حامل لطیف خود «حوخما»^۱ شود و به بیرون‌رفتن از تن عادت کند. تا فرد نتواند جان

1. Okhema.

را از کالبد برکنند، چنان که جامه را از تن، درحقیقت او متأله نخواهد گشت. حکیم متأله با عقل برهانی منشأ و مبدأ کثرات را نخواهد دید، بلکه در اینجا امری فوق عقل حکم می‌راند تا حقیقت فرامعقول مشاهده شود. این حالت را حالتی مشعشع از نور الهی دانسته‌اند که بیانگر اتحاد میان فاعل حقیقی و وجود روشن شده حکیم متأله است (همان: ۱۱۸-۱۱۹).

مکاشفه به مثابه ورود در حکمت

اشراق و تابش شعاع‌های نوری همانند آتشی است که در خلسه‌ها و شهودهای انبیایی همچون الیاس (ادریس) ذکر شده و آن را مشاهده کرده‌اند. ادریس در واقعه‌ای که برایش رخ می‌دهد، اسبی را در شکل آتشین مشاهده می‌کند که او را بر مرکب خود نشانده، در فلک خورشید که میانه و قلب افلاک است، می‌برد (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۵۹-۶۶۰). در روایتی دیگر نیز ادریس که از آن به خنوخ هم نام برده‌اند، با مشاهده دو مرد تنومند که چهره‌شان مانند خورشید می‌درخشید و جسمشان چونان چراغی فروزان بود و از دهانشان آتش بیرون می‌زد، بر وی نمایان می‌شوند و او را به افلاک رهسپار می‌کنند (خنوخ، ۱۳۹۴: ۱۲).

آتشین بودن حاکی از دو معنای متناقض است: نزدیک شدن و دوری گزیدن. گویی آن که با واقعه‌ای مواجه می‌گردد، می‌بایست با دوری گزیدن و خلع کردن جسمانیت خود به آگاهی‌ای ورای دانایی جزئی رسد و آن را در عقلی فراتر و متعالی تر نظاره کند. آتش به مثابه درخشندگی‌ای است که از یک سو کالبد طبیعی را می‌سوزاند و از سویی تنویرگر صور مجردة مثالی برای راه‌یافتن به حقیقت معرفت است. آتش موهبتی است که از جانب عقل اعلی فرود می‌آید (کربن، ۱۳۹۰: ۱۲۰) و عقل اعلی به یقین فاعل حکمت است نه عقلی جزئی که با دلیل و

استدلال به حکم پردازد و حکمت را اثبات نماید.

در خلسهٔ هرمس آمده است: هرمس شبی برخاست و در پیشگاه خورشید در هیکل نور نماز گذارد. همین که ستون صبح شکافت، زمینی را دید که با شهرهایی که خداوند بر آنها خشم گرفته است، در حال فرورفتن است و سپس کاملاً فرورفت، سپس ندایی شنید که می‌گفت به ریسمان شعاع چنگ بزن و به ایوان‌های عرش بالا بیا. سپس بالا رفت و آن‌گاه زمینی و آسمان‌ها را در زیر پای خویش یافت (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۸).

در اینجا نیز از خورشید و نور سخن به میان آمده است؛ نوری که تمامی کالبد و نفسانیات آمیخته به طبیعیات و عنصریاتی را که بیانگر بُعد، دوری و حجاب از یافتن حقیقت است، سوزانده و آن سرزمین‌ها را فرو می‌ریزد. هیکل نور و شکافته شدن صبح نیز نمادی است از تجلی حقیقت و آگاهی محض (حکمت) که هرمس را به لطایفی و رای عالم مُلک می‌کشاند. خلسهٔ هرمس (خنوخ-ادریس) در شب بیان می‌شود که رمزی است از تکثر و کثافات عالم جسمانی و نور که به تعبیری با حالت ناری خود، خود را در عالم عنصریات و کثرات نشان می‌دهد. شکافتن و دریافتن آگاهی‌ای است که نه با چشم سر بلکه با چشم سِرّ که یادآور همان لطیفهٔ غیبی (قلب) در انسان است، انجام می‌گیرد.

عروج الیاس در فصّ الیاسی به قلب افلاک (خورشید) تلنگری از روی عمد است که می‌خواهد اوج عروج و شهود عارف را در میان نفوس فلکی بازگو کند؛ چراکه رسیدن به قلب و بطنِ آسمان به نوعی نمادی از راه‌یافتن به مرز و برزخ بین مُلک و ملکوت است. «حکیم متأله» همانند داوری است که میان جهان جسم و جان حاکمیت می‌کند و بر هر دو عالم پایین و بالا مسلط است.

«حکیم متآله» آن است که بدنش به حکم جامه‌ای باشد، زمانی آن را کنار زند و دیگر زمان آن را بر خود پوشاند. آدمی به زمره حکیمان در نمی‌آید مگر بر آن خمیره مقدس آگاه گردد. اگر اراده کند، به جهان نور بر شود و اگر اراده کند، به هر صورت که بخواهد، درآید. انسان نورانی دوست‌دار نظامی پیراسته از بدی است و به تأیید نور الهی حکم می‌راند؛ چراکه او زاده قدس است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۵۰۳-۵۰۵).

نوری که بر نفس غالب می‌گردد، نور قهر و جلال است که حکیم متآله یا ربّانی را در تمام مراتب چیره می‌گرداند؛ به نحوی که وی هم بر قوای جسمانی و هم بر نیروهای روحانی تسلط می‌یابد. این نور جلال است که منجر به شوق عارف در انسلاخ کالبد از جان می‌گردد. این شوق جامعیتی را بیان می‌دارد که هم شامل کشش و جذب به سمت امر متعال است و هم سوزشی است که موجب ازبین‌رفتن تعلقات می‌شود. دراصل نور جلال را می‌توان همان انکشافی دانست که تجلی حق بر آن استوار بوده و همین نور است که موجب اندکاک تاریکی‌ها و اجزای عنصری شده و شهود را در دیدگان قلب عارف آشکار می‌سازد.

این نور همان نوری است که در معارف عارفان یهودی به نام «کاود»^۱ بیان شده و حاکی از شعله الهی است که خداوند آن را بر تمامی انبیا آشکار ساخته است. رؤیت «کاود» غایت عارف یهودی است (پستاین، ۱۳۸۸: ۲۷۸). یکی از سروده‌هایی که در ستایش این نور و به نام «سرود نیایش جلال خداوند» است، چنین می‌گوید:

«... روح درون من بسیار مشتاق است

1. Kabod.

که به زیر سایه تو بازگردد
و اسرار پنهان تو را بشناسد.
جلال تو ورد زبان من خواهد بود...
اگرچه خود نمی توانم آن را ببینم
تنها در کلمات رازآمیز که
انبیاء و حکما آشکار ساخته اند

جلال شکوهمند خود را نشان داده ای
باشد که تأمل و مراقبه من در روز و شب
در نظر تو مقبول افتد» (Lucas, 1898: 3).

نور شکوهمند، معرفت پنهانی است که با عقل جزئی نگر خود را نشان نمی دهد و از این جهت جلالی است که اجازه ورود اثبات کنندگان استدلالی را به جرگه معرفت محض نمی دهد؛ مسیر تنها برای یابندگان سالکی است که علاوه بر اثبات، به نفی پله های برهان رسیده اند و راه را در تأملی بر مبنای مراقبه می دانند. کاود نیز به تحقیق از حکیم متألّهی سخن می گوید که مقصد نهایی عرفای اسلامی است. به دیگر سخن این معرفت از جنس جدایی میان مدرک و مدرک نیست، بلکه معرفتی است که در آن نور خالص و یگانه می تابد و تنها درک کننده یا به عبارتی تنها دریابنده آن روح است. مرتبه روح است که می تواند حقیقت را با یک فاعل کل شناسد و آن را در همه چیز و همه جا سریان دهد (Schuan, 1961: 152). این شناخت که مربوط به مرتبه روح یعنی بالاترین یا درونی ترین بخش آدمی است، همان آگاهی تاریکی است که هر انسانی به آن راه نمی یابد و هر زبانی را یارای بیان آن نخواهد بود؛ از این رو آن را «حکمت

ناگفتنی» (که در سطور ابتدایی آمد) نامیده‌اند. صاحب معرفت قدسی - حکمت - موجب می‌گردد خدا را در همه جا مشاهده کند و حقیقت خود را بیابد؛ چنان‌که دیگران از دیدن نور حقیقت خود نابیناوند و این نور نه به دلیل کمی روشنی، بلکه به خاطر فوران و ازدیاد درخشش است که دیده نمی‌شود (Nasr, 1981: 8).

مثال خلسه فلوپین نیز بی‌شبهت به مشاهده نور کاود نخواهد بود: «بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و اندر خود در می‌آیم، زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم: به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم و از جهان عقل می‌گذرم و از همه معقولات برتر می‌پریم و با خدا یکی می‌گردم» (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۶۳۹). دراصل آن که توانسته است بر قوای ظاهری و باطنی جسمش پیروز گردد و حاکم و پادشاه عالم ملک خود شود، می‌تواند حکومت تمام عوالم را بر عهده گیرد.

از خصوصیات الیاس نبی نیز همین بوده است، آنجا که ابن عربی نقل می‌کند: الیاس به سبب مزاج روحانی‌اش متناسب با صور ملکوتیه بود و بر حسب مزاج جسمانی‌اش هماهنگ با صورت‌های بشری؛ از این رو بر حسب اشتراک با ملکوتیات و روحانیاتش با ملائکه مؤانست کرد و از حیث مزاج بشری‌اش با اناس انس یافت، لاجرم جامع صورتین شد و در برزخ بین‌العالمین قرار گرفت (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۵۹).

تطبیقی میان نظر حکمت عارفانه اسلامی و حکمت شرق و غرب

بنا بر روش پدیدارشناختی این تحقیق جا دارد تطبیقی میان حکمت ذوقی و عارفانه اسلامی و حکمت در میان عرفای شرق و غرب صورت‌گیرد: با در نظر گرفتن تعبیری که توسط عرفای اسلامی از حکمت ذوقی شده است،

حکمت به عنوان سرّی است که ذهن و عقل به آن دست نمی‌یابند مگر با مراقبه و تأمل و رسیدن به عقل آتشین که به تعبیری «کُلِّ عَقْلٍ» نامیده می‌شود. مخفی بودن حکمت ما را به یاد سخن حق تعالی درباره «ذات مطلق خود» می‌اندازد که آن را فوق هر گونه تناسبات عالم می‌داند و این است که حق تعالی را در حجاب قرار می‌دهد. این گنج مخفی همان سرّی است که واقفان به آن را مبهوت خود کرده و آنان را وارد وادی‌ای جامع و بینابین (میان تشبیه و تنزیه) می‌نماید.

حکیم الهی در بردارنده مکاشفه و معراجی است که برای بیانش زبانی رمزگون دارد و برای اثباتش زبانی برهانی. از آن جهت که رمز است و تمثیل، به صورت‌ها تبدیل می‌گردد و از آن سو که می‌خواهد القای معانی کند، به برهان و عقل مبدل می‌شود. زبان حکمت به گونه‌ای است که اگر آن را دانشمند بشنود، علمش را خواهد افزود و اگر صاحب فطانت نباشد، نصایح حکمت را تحصیل می‌کند (کتاب مقدس، ۱۳۱۱: ۱۱۳۳).

گویی حق در همه چیز ساری است و در عین حال غیر قابل دسترس. تنها تشبیه است که حق را در مظاهر نمایان می‌کند و تنها از طریق عقل و ذهن تنزیهی است که حق مجزا و جدا از عالم قرار خواهد گرفت. آنچه هر دو وجه را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، علم قدسی است که می‌تواند اصل و مبدأ (گنج مخفی) [کنتُ کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف...] را دریابد و آن، همان چیزی است که در وجود حکیم متألّه قرار گرفته است (نصر، ۱۳۱۵: ۲۱۸-۲۱۹).

می‌توان گفت سرّی که به عنوان ویژگی حکمت بیان شده، یادآور همان نور جلال و اشعه برنده‌ای است که نمی‌گذارد هر کسی به آن راه یابد مگر خاصانی

که دریچه لطیف غیبی شان (قلب) به ملکوتیات باز شده باشد. آنچه امام خمینی (ره) در وصف حکیم ربّانی بیان می‌دارد، تواضع و خشوع است که بی‌شبهت با توصیفات حکمت ذوقی و صاحب آن حکمت در امثال سلیمان نخواهد بود؛ در این بندها گویی گفت‌وگو و تعاملی میان حکمت و حکیم ربّانی انجام می‌گیرد:

«منم حکمتی که در فطانت ساکنم و معرفت امتیازها را یافتم؛
خشیت از خداوند، شرارت را بغض نمودن است؛
من به غرور و تکبر و راه بد و به دهن کجی‌ها بغض می‌نمایم؛
مشورت و عین حکمت از آن من است و منم صاحب فطانت و قدرت از آن
من است؛

پادشاهان به من سلطنت می‌نمایند و قاضیان به عدالت فتوا می‌دهند؛
از من است که سروران و امیران و تمامی حاکمان زمین حکمرانی می‌نمایند؛
من دوست‌دارندگان خود را دوست می‌دارم و کسانی که به سعی تمام مرا
تجسس می‌نمایند، مرا خواهند یافت؛

در راه عدالت و در میان طریق‌های انصاف گردش می‌کنم...؛
خداوند در ابتدای راهش، پیش از افعالش از قدیم مالک من بود
و من از ازل و از اول و وقت نبودن زمین، نصب کرده شدم» (کتاب مقدس،
۱۳۸۱: ۱۱۴۲-۱۱۴۳).

در دو آیه آخر نشانی از ناپیدا بودن حکمت ذوقی، ازلی بودن و مخفی بودن آن در ذات حق وجود دارد که با تعبیر امام خمینی (ره) که حکمت را در حضرت علمیه حق می‌داند، یکی است. شبهت این مرتبه از معنای حکمت ذوقی به

تحقیق آن را در درجه آخر و نهایت تعریف حکمت قرار می‌دهد و بیانگر کنه حقیقت آن است و آنجا که دوست‌دارندگان و جست‌وجوگران حکمت را امید یافتن می‌دهد و تلاش آنان را با صفت «تمام» بیان می‌دارد، نشانی است از تمامی حالات و مراتب معرفت، یعنی هم تلاشی که از روی حصول و کسب است هم علمی از روی سلوک و حضور.

شوق در پرده نادانی و ناهوشیاری قرار گرفتن است و ناشی از نور جلال. نور جلال دراصل سه کار انجام می‌دهد: ۱. قلب را صیقل می‌زند و در حین صیقل زدن شوق را ایجاد می‌کند؛ ۲. با ایجاد شوق، به حیرت و خضوع منجر می‌شود؛ ۳. این هر دو (دو مورد قبلی) موجب میانه‌بودن بین دوری و نزدیکی می‌گردد.

نور جلال درحقیقت خود حکمت است که پنهان‌بودن، اعتدال و شوق را در عارف آشکار می‌سازد و اقلیمش همان حضرت علمیه حق تعالی خواهد بود. حق تعالی چون با زبان تجلی سخن می‌گوید، حکمت خیال مطلق می‌شود که در تمامی مراتب از «عقل تا قلب» خود را نمایان می‌سازد. آنجا که سخن از «حکمت‌ناگفته و ناشناخته» به میان می‌آید، تا حدی با عرفان ذن در بودای ژاپنی منطبق می‌گردد. حکمت‌ناگفته که به تعبیر عرفا چونان سر، نهفته و پنهان است، تنها در ذات حق قرار دارد و دل به عنوان مظهر اسرار تنها می‌تواند بخشی از آن را نظاره و دریافت کند؛ ارتباطی که میان دل یا قلب و «حکمت‌ناگفتنی» برقرار است و قلب را به عنوان جایگاه حکمت قرار می‌دهد، لحظه به لحظه تغییرکردن و آن به آن شدن قلب است که با تپش جسمانی آن نیز مرتبط می‌شود. در آموزه هویی ننگ به عنوان یکی از عرفای بزرگ ذن، قلب (در زبان چینی «سین» یا در

ژاپنی «شین») اندام محبت است که نشان‌دهنده محلّ تفکر و اندیشیدن است. واژه «نیشن» تبادر واژه «جیشن» در معنای اکنون و لحظه را در بر دارد. دراصل قلب جایگاه لحظه به لحظه بودن و اندیشیدن را در خود داراست. «اکنون و لحظه» اشاره به تفکر عمیق و دانستگی ژرفی است که حکمای اشرافی ما نیز از آن یاد می‌کنند و می‌توان با اصطلاح نورهای گذرنده یا «سوانح نوری» یا به گفته شیخ اشراق «طوالع و لوایح» (سهروردی، ۱۳۸۱: ۳۱۹) که از جانب حضرت ربوبیت بر ارواح طالبان می‌رسد و به سرعت پایان می‌پذیرد، تطبیق داد. «آن، لحظه و دانستگی ژرف» همان نادانستگی‌ای است که دست برهان به آن نمی‌رسد و هر لحظه در حال جدید شدن و حیات‌بخشیدن می‌باشد و عرفای «ذن» از آن به «بی‌دلی» یاد می‌کنند که با دو آموزه دیگر یعنی «بی‌صورتی (وو-سیانگ) و ناساکن‌بودن (وو-جو)» در ارتباط است. این «بی‌دلی» همان سرشت آغازین انسان است (سوزوکی، ۱۳۸۳: ۶۵-۶۷) که منجر به بی‌دریافتی و عدم ادراک می‌گردد و تنها بر حق تعالی آشکار خواهد بود. در مکتب کنفوسیوسی و دائوئی‌زم نیز از معرفتی یاد می‌شود مختص انسان کامل است؛ بدین معنا که او مطابق ذات و

سرشت خود زندگی می‌کند؛ چنان‌که چوانگ-تزو می‌گوید:

" این انسان با فضیلت...

می‌تواند هر جای تاریخ را مشاهده کند؛

می‌تواند بشنود هر چه را که خاموش و بی‌صداست؛

او در تاریکی تنها روشنایی را می‌بیند؛

در سکوت تنها می‌تواند نواهای هماهنگ را کشف کند» (Giles, 1961: 119).

تعریفی که امام خمینی (ره) از حکمت ارائه می‌کنند به تحقیق حاکی از همین

شهود است؛ بدین معنا که تنها حق تعالی است که خود را در آئینه خود مشاهده می‌کند. سرشت آغازین همان سرّ سرّی است که فقط باری تعالی از آن باخبر است و در قلب هیچ عارفی ظهور نمی‌کند، مگر در حالت محو و فنای او از بشریتش.

نتیجه

با توجه به معانی یادشده از حکمت در اندیشه عرفا و حکمای پیشین، حکمت را می‌توان به عنوان مقامی دانست که قلب عارف با آن مواجه شده و او را به یقین و استحکام می‌رساند؛ چنان‌که توانایی شهود و کشف حقایق را دارا می‌شود که با براهین و استدلال‌های منطقی منطبق نخواهد بود. نظرگاه هر دو اندیشمند (داوود قیصری و امام خمینی(ره)) در تأکید بر شهود وقایع و مراتب عالیّه یکسان و هماهنگ است؛ اما تفاوتشان در ابتدای راه و آغاز ادراک می‌باشد که قیصری آن را از جانب عقل برهانی دانسته، امام خمینی(ره) آن را از آن عقل شهودی می‌داند که با ریاضات و ممارست‌های سخت انجام می‌گیرد. امام خمینی(ره) حکمت را حکمت ذوقی و نوعی مقصد برای سلوک می‌داند که قلب عارف، محل تجلی و انعکاس آن واقع می‌گردد. در اصل حکمت، موهبتی است که در پایان ریاضات عارف شامل حال او شده و عارف را متألّه و قلب او را آئینه ظهورات حق می‌گرداند. اشتراک هر دو اندیشمند در حکمت شهودی است که در مرتبه انبیا و مرسلین کامل‌تر، جامع‌تر و محکم‌تر خواهد بود.

معنای حکمت در درجه متعالی و شهودی‌اش نه تنها میان عرفای مسلمان بلکه در بین عارفان و حکمای شرق و غرب نیز مطرح است؛ به طوری که آنان نیز به جایگاه سلبی و دست‌نیافتنی ادراک و عقل اشاره داشته، قَدَم قلب را در

ادامه راه، توانا و پراهمیت می‌دانند؛ چنان‌که در میان عرفای یهودی «مرکاب»^۱ از نوری (کاود) که تمامی قلب را دچار جذب می‌کند و عارف را به سمت و سوی حقیقت راهنمایی می‌نماید، سخن گفته شده و در میان عارفان «مکتب ذن» حکمت شهودی همان «بی‌دلی» است که گنه وجود و محض آگاهی به حساب می‌آید و با استدلالات ذهنی و زمینی بی‌رابطه است.



1. Merkabah.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۵ق)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، .. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ایستاین، ایزودور (۱۳۸۸)، یهودیت: بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۲.
- الإمام الخمینی، (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح لانس»، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- امینیان، مختار، (۱۳۹۶)، مبانی فلسفه اسلامی، بوستان کتاب، ج ۷.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ق)، منازل السائرین، تهران: دارالعلم، ج ۱.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.
- افلوطین (۱۳۶۶)، تاسوعات، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات میلاد.
- جام، احمد (۱۳۸۷)، کنوز الحکمه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵)، شرح جهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳۷.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۴)، شرح فصوص الحکم، ج ۲، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: نشر مولی.

- رازهای خنوخ (۱۳۹۴)، ترجمه حسین توفیقی، به کوشش حسن موسوی، تهران: انتشارات سایت بیگانگان باستانی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، *مفردات فی غریب القرآن*، تهران: دفتر نشر کتاب، چ ۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۶ق)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (تلویحات)، تحقیق هنری کرین، تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۲، تصحیح هنری کورین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سوزوکی، د. ت. (۱۳۸۳)، *بیدلی در زن*، ترجمه ع. پاشایی و نسترن پاشایی، م: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۱۲)، *احیاء علوم دین*، ج ۳، بیروت: دار الجیل.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱.
- قیصری، داود (۱۳۶۳)، *شرح داود بن محمود قیصری علی الفصوص الحکم محیی‌الدین بن عربی*، قم: بیدار، بی تا.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۷۲)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۴.
- کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۸۸)، ترجمه فاضل‌خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، انتشارات اساطیر، چ ۳.
- کرین، هنری (۱۳۵۸)، *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه سیدضیاء‌الدین دهشیری، نشر مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

- کرین، هنری (۱۳۹۰)، *اسلام در سرزمین ایران* (سهروردی و نوافلاطونیان ایران)، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۶۷، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۵۲)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۵)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ج ۳.
- *نهج البلاغه* (۱۳۸۷)، ضبطه نصه و ابتکر فهارسه العلمیه صبحی صالح (چاپ بیروت)، چاپ افسر، قم: حکمت، بی تا.
- Schuon, Frithjof (1961), *The Stations of Wisdom*, translated from the French by G. E. Palmer, London: J. Murray.
- H. A. Giles (1961), *Chuang -Tzu- Taoist philosopher Chinese Mystic*, London.
- Mrs. Alice Lucas (1898), *The Jewish year*, London.
- Nasr, seyed Hossein (1981), *Knowledge and The Sacred*, Suhail Academy Lahure Pakistan.