

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

رویکرد سهروردی

در درمان بیماری‌های نفس^۱

نادیا مفتونی^۲

محمد مهدی داور^۳

چکیده

سهروردی از جمله فلاسفه‌ای است که در مقایسه با سایر حکما نظام فکری خود را با نوآوری تدوین کرده است. نظام فکری اشراقی سهروردی حاصل اندیشه‌های او در فلسفه و عرفان است و غایت مشرب اشراقی او رسیدن به مقام ذوق و تأله با استفاده از کشف و شهود و استدلال است. نفس خالص، رکن مهمی در کشف و شهود سالک است و از آنجا که نفس از عالم انوار قاهر به عالم طبیعت نزول کرده است، مانند جسم ممکن است بیمار شود. شیخ اشراق در رساله‌های خود با طرح بحث بیماری نفس، دریچه جدیدی را در حکمت باز می‌کند و با طرز تفکر اشراقی خود به دنبال ارائه راهکار عرفانی و اخلاقی برای درمان نفس ناطقه انسانی است. شیوه درمانی سهروردی برای درمان بیماری‌های نفس، از این جهت که جزئی از مطالب عرفانی وی به شمار می‌آید، به صورت تمثیل بیان شده است و از این جهت که نسخه‌ای برای تمامی سالکان است، مطلبی اخلاقی محسوب می‌گردد. با بازشناسی نمادها در رساله‌های تمثیلی سهروردی، می‌توان شیوه اخلاقی او برای درمان بیماری‌های نفس را بازشناخت.

کلیدواژه‌ها: نفس، بیماری نفس، سهروردی، درمان بیماری نفس، اخلاق.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران؛ nadia.maftouni@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران؛ mohamadmahdidavar@ut.ac.ir

۱. مقدمه

شیخ اشراق از جمله حکمای است که آرای متعددی در حکمت و فلسفه ارائه کرده است و بسیاری از نظریات وی از جهاتی متعدد از سایر فلاسفه متمایز است و در آن نوآوری و خلاقیت دیده می‌شود. از جهتی دیگر، بسیاری از آرای این فیلسوف اشراقی هنوز مغفول مانده و درخور بررسی‌اند. سهروردی به‌عنوان یک حکیم اشراقی، نظام فکری خود را با فلسفه و عرفان تنظیم می‌کند و همچنین از منابع و سنت‌های مختلف فکری بهره می‌جوید. حکمت خسروانی و ایران باستان، سنت اسلامی، حکمت افلاطون، آرای عرفای سلف خود، حکمت مشائی و حکمت سینیوی از جمله منابع فکری اثرگذار در حکمت سهروردی‌اند.

بحث از اخلاق در اندیشه بسیاری از حکمای اسلامی یافت می‌شود. فلاسفه بیشتر از جنبه نظری به این مسئله نگاه کرده‌اند و عرفا نیز همواره نسخه‌های اخلاقی و بهزیستی را برای سالکان تجویز کرده‌اند. البته باید یادآور شد که اخلاق، در کل جنبه عملی دارد و نظریه‌پردازی‌های فیلسوفان در این راستا نیز در حوزه حکمت عملی است. برخی از فلاسفه اسلامی مانند فارابی (نک: فارابی، ۱۳۹۰)، و خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۴۱۳ق)، به‌صورت منسجم در باب اخلاق بحث کرده‌اند و بعضی نیز به‌صورت پراکنده، و برخی از راه فلسفه اخلاق وارد این بحث شده‌اند و برخی با دید عرفانی به آن نظر کرده‌اند. شیخ اشراق از جمله حکمای است که در مورد اخلاق دارای نظریات خاص است و هم از دید فلسفی و هم از دید عرفانی از اخلاق بحث کرده است. مباحث اخلاقی سهروردی از چشم بسیاری از اندیشمندان و پژوهشگران مغفول مانده و درخور توجه است. مباحث نظری سهروردی در باب اخلاق به‌صورت پراکنده در رساله‌های فلسفی وی و بیشتر در مباحث نفس‌شناسی مطرح گشته است؛ زیرا اساساً اخلاق از شئون نفس است و به همین علت مربوط به بحث نفس‌شناسی است، ولی رساله‌های عرفانی و تمثیلی شیخ اشراق، آکنده از مباحث اخلاقی و نسخه‌های اخلاقی‌اند. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد نظام اخلاقی سهروردی همان نظام عرفانی اوست.

بحث از نفس که مرتبط با مباحث اخلاقی است از موضوعات بسیار مهم در فلسفه سهروردی است. شیخ اشراق دارای نظام نفس‌شناسی خاص خود است و در بسیاری از مواضع آرای مستقل و بدیع خود را بیان کرده است و در مواضع دیگر نیز بر اساس نظام نفس‌شناسی سینیوی، نظریات خود را ارائه داده است. آنچه حائز اهمیت است این است که نفس‌شناسی سهروردی بر اساس تجرد نفس است و این را از راه علم حضوری که نظریه خود اوست^۱ و براهین دیگر در اثبات تجرد نفس اثبات می‌کند. از نظر بسیاری از

۱. براهین سهروردی در باب شناخت و اثبات نفس به‌تفصیل در مقاله‌ای با عنوان «ماهیت نفس از نظر سهروردی» بیان شده است (رضازاده، ۱۳۹۰).

رویکرد سه‌روردی در درمان بیماری‌های نفس

حکما، با اینکه نفس مجرد است، با بدن انسان مرتبط است و بدن در حکم مرکب نفس قرار دارد (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۵/۹). بر اساس آنچه گفته شد، اگر منشأ اخلاق نفس ناطقه انسانی باشد و نفس هم مجرد باشد، آنگاه منشأ اخلاق و حتی خود اخلاق دارای ماهیتی مجرد است.

شیخ اشراق در متون اخلاقی خود بحثی را به‌عنوان بیماری نفس و نحوه درمان آن مطرح می‌کند. آنچه او تحت عنوان بیماری نفس بیان می‌کند، اساساً با بیماری جسمانی دارای تفاوت ماهوی است؛ زیرا اساساً نفس دارای هویت متافیزیکی و مجرد است. به همین دلیل آنچه به‌عنوان بیماری در این بحث مطرح می‌گردد، با تعریف بیماری جسمانی دارای تفاوت بنیادین است. در این مقاله، فرض این است که بیماری نفس همان بی‌اخلاقی است و درمان آن، همان درمان بی‌اخلاقی است. با این اوصاف باید گفت از نظر سه‌روردی بحث اخلاق و عدم اخلاق، اساساً از نوع عدم و ملکه نیست و از این جهت نیز، نگاه دقیق به فلسفه اخلاق سه‌روردی حائز اهمیت است.

در این مقاله آرای سه‌روردی در مورد درمان بیماری نفس با روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای بررسی شده است. نگاه شیخ اشراق به اخلاق، نگاهی عرفانی است و نگاه او به نفس به‌عنوان منشأ اخلاق، شیئی مجرد است.^۱

۲. پیشینه تحقیق

درباره ماهیت نفس از نظر سه‌روردی تا کنون تحقیقاتی صورت گرفته است. ابراهیمی دینانی در کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سه‌روردی، درباره حقیقت نفس از نظر شیخ اشراق بحث کرده و تمایز آرای سه‌روردی را با آنچه در حکمت مشائی و حکمت سینوی بیان شده مشخص کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹). همچنین پژوهش‌های متعددی در باب نظام نفس‌شناسی سه‌روردی در قالب‌های متفاوت و از زوایای مختلف انجام شده است (برای مثال نک. رضازاده، ۱۳۹۰؛ کمالی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴؛ داور، بی‌تا؛ کامرانی، ۱۳۸۸). همچنین در باب اخلاق در فلسفه اشراق و اخلاق پژوهی شیخ اشراق نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است (برای مثال نک. بهشتی، ۱۳۹۳؛ موسوی‌نیا و احمدی طباطبائی، ۱۳۹۹؛ مفتونی، ۱۳۹۵). حسین احمدی نیز در مقاله‌ای، اخلاق در فلسفه سه‌روردی را معنانشناسی کرده است (احمدی، ۱۴۰۰). رکسان مارکوت نیز در مقاله خود تحت عنوان «سه‌روردی» که در دانشنامه فلسفی استنفورد منتشر شده است، به اخلاق در فلسفه سه‌روردی اشاره کرده است

۱. بر همین اساس، اگر نفس را دارای این‌همانی با ذهن بدانیم، ذهن موجودی مجرد خواهد بود و اگر نفس را با روان، به معنای روانی که در روان‌شناسی از آن بحث می‌گردد، اخذ کنیم، روان انسان نیز موجودی مجرد خواهد بود و آنگاه درمان بیماری‌های نفسانی نوعی درمان روانی خواهد بود. بنابراین می‌توان ادعا کرد این موضوعات نیز قابل طرح و تحقیق است. مهم این است که ما طرح ذهنی خود شیخ اشراق و مفروضات او در مباحث مطرح‌شده در نظام فکری اشراقی را در نظر داشته باشیم.

(Marcotte, 2007). برخی از معاصران نیز به جنبه‌های کاربردی اخلاق در فلسفه شیخ اشراق پرداخته‌اند و در همان مواضع از درمان بیماری‌های نفسانی از نظر سهروردی نیز بحث شده است (مثلاً مفتونی، ۱۳۹۶؛ همو، ۱۳۹۴). در پژوهش‌های فوق، درمان بیماری نفس از نظر شیخ اشراق صرفاً توصیف شده است، ولی در تحقیق حاضر، علاوه بر توصیف مواضع شیخ اشراق، به تحلیل آن‌ها نیز پرداخته شده است.

۳. ماهیت نفس در نظام فکری شیخ اشراق

سهروردی به‌عنوان یک فیلسوف صاحب مکتب، دارای نظام نفس‌شناسی منسجمی است که می‌توانیم آن را نظام نفس‌شناسی اشراقی بنامیم. همچنین او بسیاری از آرای خود در این باب را وامدار نظام نفس‌شناسی سینوی - مشائی است.

شیخ اشراق برای اثبات نفس و تجرد آن براهینی اقامه می‌کند که جای آن‌ها در این پژوهش نیست؛ زیرا در این مقاله، نفسی که سهروردی اثبات کرده به‌صورت مفروض اخذ می‌گردد، با این حال، ماهیت و تعریف نفس از نظر سهروردی باید ذکر شود.

در طول تاریخ اندیشه، فلاسفه درباره نفس تعاریف متعددی ارائه کرده‌اند. ارسطو در آرای خود درباره نفس اقوالی از پیشینیان خود نقل می‌کند. بر اساس نقل ارسطو، برخی نفس را آتش، برخی جزء لایتجزی، برخی هوا، برخی آب، بعضی خاک، برخی مترادف با عقل، برخی مرکب از تمام عناصر و برخی مانند افلاطون عدد می‌دانند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۴). در نهایت، تعریف ارسطو از نفس چنین است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» (همو، ۱۳۶۹: ۷۹). جمهور فلاسفه مسلمان تعریف ارسطو از نفس را پذیرفته‌اند. ابن‌سینا در شفا نیز چنین تعریفی از نفس بیان می‌کند، البته تعریف او دارای قیدی است که آن را از تعریف ارسطو متمایز می‌کند. عین عبارت ابن‌سینا چنین است: «فالنفس التي نحلّها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۲ ب). قید «له أن يفعل أفعال الحياة» تعریف ابن‌سینا را از تعریف ارسطو متمایز می‌کند. در تفکر ارسطویی «هر صورتی کمال است و هر کمالی صورت است» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۷، به نقل از ابوعلی، ۱۳۹۴: ۱۰). بر این اساس، بین کمال و صورت، رابطه تساوی برقرار است. در حالی که در تفکر سینوی هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست؛ یعنی رابطه بین کمال و صورت، عام و خاص مطلق است. لازمه تساوی کمال و صورت چنین است که با از بین رفتن ماده (بدن)، صورت (نفس) هم نابود می‌شود و این با تجرد نفس منافات دارد (ابوعلی، ۱۳۹۴: ۱۰). تفاوت تعریف ابن‌سینا و ارسطو، منشأ تمامی تفاوت‌های علم النفس در فلسفه اسلامی است (دیباچی، ۱۳۸۵: ۶۳). تعریف

فلاسفه مسلمان از نفس، بیشتر ناظر به تعریف سینوی است تا تعریف ارسطویی و مشائی. ملاصدرا نیز در اسفار اربعه همین تعریف را از نفس بیان می‌کند (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶/۸).

شیخ‌الرئیس در الحدود نیز این تعریف را ذکر کرده است (همو، ۱۹۸۹: ۲۴۱). همچنین او در النجاه و المبدأ و المعاد نیز چنین تعریفی را با تغییرات مختصر لفظی ارائه داده است (همو، بی تا الف: ۳۱۹؛ همو، ۱۳۶۳). خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات نیز چنین تعریفی از نفس ارائه می‌دهد: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۰).

سه‌روردی در تلویحات، نفس را به «کمال اول لجسم طبیعی آلی» تعریف می‌کند (سه‌روردی، ۱۳۸۸: ۱۵۰) و مانند اسلاف خویش کمال را به دو قسم اول و ثانی تقسیم می‌کند. ابن‌سینا معتقد است تعریف نفس به کمال بهتر است؛ زیرا هر صورتی کمال است، در حالی که هر کمالی صورت نیست. بنابراین تعریف نفس به کمال، به معنای هر کمالی نیست و مراد کمال اول است (رضازاده، ۱۳۹۰: ۷۵). شیخ اشراق در طبیعیات المشارع و المطارحات نیز چنین تعریفی را بیان می‌کند (سه‌روردی، ۱۳۹۳: ۳۱۵). وی در همان موضع نیز به معنی‌شناسی کمال می‌پردازد و برداشت سینوی را ترجیح می‌دهد و نه برداشت ارسطویی، ولی از سخنان وی بر می‌آید که وی تعریف حدی برای نفس قائل نیست (همو، ۱۳۹۳: ۳۱۶). البته باید به یاد داشت که سه‌روردی در کتبی مثل تلویحات و المشارع و المطارحات، در بسیاری از مواضع پیرو حکمای مشاء و اسلاف خود بوده و فقط در مواضعی آرای خاص خود را بیان کرده است. آرای بدیع و اشراقی وی را باید در حکمة الاشراق جست. دلیل نگارش تلویحات و المشارع و المطارحات این است که طالب راه اشراق، علاوه بر تزکیه نفس و آموختن مبانی حکمت اشراق باید با فلسفه رسمی و استدلالی نیز آشنایی کامل داشته باشد. همچنین به تصریح شیخ اشراق، دو کتاب ذکرشده، از بسیاری از مطالب زائد پیراسته شده است. وی در حکمة الاشراق تصریح دارد که ضوابط قلیل جامع، بهتر از ضوابط فراوانی است که انسان را به تکلف اندازد و به عذرخواهی‌های بی‌بهره وادارد (همو، ۱۳۸۰: ب: ۶۱). او در المشارع و المطارحات نیز گفته است که «کوتاهی عمر و فراوانی باطل و تنگی وقت، اجازه نمی‌دهد انسان هر آنچه هست را فرا گیرد. پس باید عمر را صرف آموختن دانش‌های ضروری و مفید کرد» (همو، ۱۳۹۳: ۱۶۷).^۱ شیخ اشراق اذعان کرده است که باید کتاب تلویحات قبل از المشارع و المطارحات خوانده شود و المشارع و المطارحات نیز باید قبل از حکمة الاشراق مطالعه شود (همو، ۱۳۸۰: الف: ۱۹۴؛ ابراهیمی دینانی،

۱. شیخ اشراق در لمحات (نک: سه‌روردی، ۱۳۸۰: الف: ۱۴۳، ۲۴۱)، مقاومات (نک: همو، ۱۳۸۰: الف: ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸)، و تلویحات (نک: همو، ۱۳۸۰: الف: ۱۲۰)، نیز به این مطلب اشاره دارد (همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۴؛ همو، ۱۳۹۶).

۱۳۷۹: ۴۷). نظر شیخ اشراق در این آثار مطابق با نظر اسلاف خود است؛ یعنی نفس را کمال اول لجسم طبیعی آلی تعریف می‌کند و آن را موجود قائم بالذات و مجرد می‌داند.

شیخ اشراق، بسیاری از نظرات خاص فلسفی و اشراقی خود را در حکمة الاشراق بیان کرده و آرای عرفانی خود را در رساله‌های تمثیلی خود ارائه داده است. بحث از تزکیه نفس که عنصر بسیار مهمی در عرفان عملی است در تمامی رساله‌های رمزی سهروردی دیده می‌شود. باید دید نفسی که سهروردی در رساله‌های عرفانی خود بیان می‌کند، همان نفسی است که اسلاف وی آن را تعریف کرده‌اند یا چیزی دیگر در ذهن وی بوده است. شاید آن نفسی که در حکمة الاشراق بیان شده است، مفروض شیخ اشراق در رساله‌های تمثیلی است؛ زیرا این کتاب بر اساس یک حکمت عرفانی است. البته این نکته را هم باید در نظر داشت که وجود نفس، چه مجرد و چه مادی، چیزی بدیهی است. بر فرض که تعریفی از نفس هم نداشته باشیم، خللی در اصل مطلب به ما نمی‌زند، ولی بحث درمان بیماری نفس را مبهم می‌کند. آنچه شیخ اشراق به‌عنوان نفس در حکمة الاشراق در نظر دارد، موجودی مجرد است (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۰۴، ۲۰۶). وی براهین اثبات تجرد نفس را نیز در حکمة الاشراق بیان می‌کند که موضوع سخن ما نیست؛ زیرا تجرد نفس، همان‌طور که گفته شد، مفروض ماست.

از آرا و عقاید شیخ اشراق در حکمة الاشراق برمی‌آید که بسیاری از مفاهیم تعریف حدی ندارند. بر اساس آنچه از عبارات وی در مورد نفس به ذهن‌خطور می‌کند، تعریف حدی برای نفس ممکن نیست. برخی از معاصران نیز چنین نظری را از قول سهروردی بیان کرده‌اند (حشمت‌پور، ۱۳۹۰). شیخ اشراق تعریف حدی از نفس ارائه نمی‌کند و برای فهم ماهیت نفس از نظر وی باید سراغ استدلال‌های او در اثبات نفس و تجرد آن رفت و همچنین باید علت نفس از نظر سهروردی و طبقه‌بندی وی در این باب را بررسی کرد.

سهروردی در حکمة الاشراق بیان می‌کند که انسان با خودآگاهی و انانیت خود می‌تواند به نفس خود پی‌برد و شناسایی نفس نوعی علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۱۲). سهروردی با طرح این مطلب، یعنی ادراک «من»، ساحتی از وجود انسان را که غیر از ساحت جسمانی اوست، عنوان کرده و ادراک نفس را به‌صورت تجربه درون‌گرایانه مطرح می‌کند. این تجربه درونی در دسترس همگان است. از نظر او این نوری است که منشأ آن عالم انوار است و به سبب اینکه نور است، وجود محض و مجرد است و قابل اشاره حسی نیست و ذاتاً دارای حیات و علم است (حسینی الموسوی، ۱۳۹۲: ۴۰؛ سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۲۱). او «من» را نفس انسان و هویت انسانی انسان می‌داند. افزون بر این، انانیت انسان خود دلیلی بر تجرد نفس و دوگانگی نفس و بدن است (حسینی الموسوی، ۱۳۹۲: ۴۰).

۳۱ رویکرد سه‌روردی در درمان بیماری‌های نفس

از سوی دیگر، سه‌روردی نفس ناطقه انسانی را مرتبه‌ای از انوار می‌داند. بر اساس نظام نوری شیخ اشراق، نظام هستی یک نظام سلسله‌مراتبی است که مبدأ آن نور الانوار است. هرچه از ابتدای سلسله به سمت پایین بیاییم، شدت نور کمتر می‌گردد و هرچه بالاتر برویم، غلظت نور بیشتر خواهد شد. نفس ناطقه انسانی خود جزئی از این سلسله‌مراتب نوری است و از این جهت که وارد عالم طبیعت شده، دارای نوری رقیق است. به‌صورت کلی، این سلسله نوری دارای مرتبه صعودی و نزولی است. انوار قاهره که دارای دو مرتبه صعودی و نزولی است، اگر در مرتبه صعودی نظر شوند، موجودات مجرد تام و عقلی‌اند و اگر در مرتبه نزولی نظر شوند، انوار اسپهبدیه و نفس ناطقه ملکوت از آن‌ها به وجود می‌آید و از نور اسپهبدی، نفس ناطقه انسانی به وجود می‌آید (همو، ۱۳۹۲: ۴۱). انوار قاهره تا مرتبه انوار اسپهبدی قائم‌بالذات‌اند، ولی در مرتبه نزول دیگر قائم‌بالذات نخواهند بود. نفس ناطقه انسانی وارد عالم طبیعت و بدن انسانی می‌شود و به نفسی واسطه به نام روح انسانی نیاز پیدا می‌کند (همو، ۱۳۹۲: ۴۱؛ همچنین نک: سه‌روردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۶۵، ۱۶۷). به این ترتیب، می‌توان ادعا کرد نفس ناطقه انسانی از جهاتی خصلت موجودات نوری عالی را دارد و از جهاتی خصلت طبیعی را پیدا می‌کند و از همین جا می‌توان پی برد که درمان بیماری نفسانی از سوی شیخ اشراق که موضوع بحث این نوشتار است، در واقع حرکت از نقص به کمال مجدد است.

از همین مطلب پی می‌بریم که آنچه سه‌روردی به‌عنوان ماهیت نفس در نظر دارد، موجودی نورانی است که در بدن انسانی تصرف کرده است و از زاویه‌ای موجودی مجرد محسوب می‌گردد و از جهاتی خصلت جهان ماده را داراست. هر فردی به دلیل داشتن رب‌النوعی در عالم مثال، دارای نفس خاص خود نیز هست و آن با علمی حضوری و از طریق انانیت هر فردی قابل دسترسی است.

شارحان شیخ اشراق نیز با بسیاری از اندیشه‌های سه‌روردی در باب نفس مخالف بوده‌اند. می‌توان گفت انگاره شیخ اشراق از نفس با آنچه در فلسفه رسمی تعریف و استدلال می‌شود متفاوت است. برای مثال قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق استدلال‌های شیخ در باب حدوث نفس انسانی را قبول نمی‌کند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۲۸). شارح دیگر آرای شیخ اشراق، شهرزوری نیز تعریف مشائی از نفس ارائه می‌دهد و البته اذعان دارد که نفس به‌عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی، نور مجرد، قائم‌بالذات، و ظاهر بالذاته است (شهرزوری، ۱۳۸۴: ۱۷/۲؛ حسینی الموسوی، ۱۳۹۲: ۴۸).

۴. ارائه مدل اخلاقی برای درمان بیماری نفسانی

نفس ناطقه انسانی جزئی از سلسله‌مراتب نوری شیخ اشراق است و در نهایت به بدن انسانی افاده می‌شود. هرچه نوری از بالا به پایین بیاید، شدت آن کمتر می‌شود؛ به همین علت نفسی که وارد عالم طبیعت شده است، مجرد تام عالم انوار را ندارد.

در بسیاری از رساله‌های تمثیلی شیخ اشراق، فردی وجود دارد که سالک را راهنمایی می‌کند. آن فرد که سهروردی او را به صورت یک پیر و مرشد برای سالک راه اشراق تصویر می‌کند، یا انسان کامل است که با جبرئیل در ارتباط است یا خود جبرئیل است. به زبان فلسفه، جبرئیل همان واهب صور یا عقل دهم یا عقل فعال است که مدبر عالم طبیعت است. در پارادایم حکمت مشاء به دلیل حاکمیت نظریه ماده و صورت، انگاره‌ای که از عقل فعال می‌شود، همانی است که صورت را به ماده می‌دهد و موجودات تحت تصرف خود را صورتگری می‌کند. انگاره دیگر از عقل فعال در حکمت مشاء، بر اساس جهان‌شناسی خود است که متوقف بر افلاک بطلموسی است و به همین علت است که قائل به عقول عشره‌اند. مرشدی که شیخ اشراق در رساله آواز پر جبرئیل ارائه می‌دهد، بر اساس این نوع جهان‌شناسی است. حال ممکن است سهروردی در زمان نگاشتن آن رساله، هنوز تحت تأثیر حکمت مشاء بوده یا صرفاً برای استفاده از نمادهایی که مطابق با آن جهان‌شناسی است، داستان خود را به این صورت روایت کرده است. چیزی که مسلم است، این است که موجودی حاضر است که سالک را هدایت کند. بنابراین آنچه به عنوان رمز و نماد در داستان‌های تمثیلی و رمزی شیخ اشراق می‌آید، ممکن است بر اساس فرهنگ‌ها و مکاتب گوناگون باشد، ولی بن‌مایه آن، جزء تفکر عرفانی و اشراقی شیخ اشراق است.

اصطلاح بیماری نفس به این دلیل به کار گرفته شده که سهروردی در رساله فی حالة الطفولیه تعبیر بیمار دل و بیگانه دل را برای کسی که دل او نابیناست به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵) و به همین مناسبت می‌توان آن را با نفس مدّ نظر سهروردی تطبیق داد. همچنین وی بیماری نفس را در رساله‌های الابراج، الواح عمادی، سفیر سیمرخ، پرتونامه، هیاکل النور، و فی حالة الطفولیه به بیماری‌های مختلف جسمی، محاکات کرده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۷۱، ۱۰۷، ۱۷۱، ۲۴۸، ۲۶۳، ۳۳۰، ۴۶۴). تأمل و تدقیق در این تمثیل‌ها، در جهت اخذ ویژگی‌های بیماری نفس، رهگشای ماست؛ از آن جهت که به دنبال الگو و راهکار اخلاقی برای درمان آن بیماری‌ها در مبنای خود شیخ اشراقیم. سهروردی بیماری نفس را در رساله الابراج به زکام (همو، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۴) و در فی حالة الطفولیه به دو بیماری سرسام و امتلا تشبیه کرده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۸). تمثیل بیماری امتلا در رساله روزی در جماعت صوفیان هم آمده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۸). بیماری نفس در هیاکل النور به سکنه ناگهانی و مستی سخت (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵) و در الواح عمادی به مستی شدید تشبیه شده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۱). بیماری نفس را می‌توان به معنای شواغل بسیار مانند غضب و شهوت بیش از اندازه، ناپاکی نفس، نزوع به لذات بدنی در مقابل لذات روحانی دانست (مفتونی، ۱۳۹۶: ۵۳).

رویکرد سهروردی در درمان بیماری‌های نفس

شیخ اشراق در الواح عمادی اذعان می‌کند که «ما با آنکه شواعل بسیار داریم، و نزوع به لذات بدنی، چون نفوس ما پاک شود و شهوات کم کنیم، و در ملکوت اندیشه کنیم و به مطالعه عجائب نسبت روحانی در ما پدید آید، بی‌درنگ بارقات الهی در ما حاصل شود و بر ما درخشد و انوار قدسی بر ما تابد و از آن لذت یابیم که هیچ لذتی مانند آن نباشد» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۵۲). او اصطلاحات دیگری نیز برای بیماری نفس به کار برده است، مانند نابینایی دل، نداشتن ذوق و ناتوانی از چشیدن لذت روحانی (همان: ۷۱)، انکار لذت روحانی (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۷ و ۱۷۱)، لذت نبردن از کمال، و بی‌اشتیافی نسبت به کمال (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۸۹؛ مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

سهروردی در لوح چهارم رساله الواح عمادی می‌گوید:

عالم لذت در نمی‌یابد و جاهل الم، از بهر شواعل که مانع است از دریافتن، چنان‌که مست سخت که چون معشوق او نزد او آید، از وصال او لذت نیابد و دشمن او را شماتت کند و بزند و او آن الم در نیابد، و چون مستی او برود آگاه شود. و بدن پرستان لذت روحانی را انکار کنند؛ از بهر آنکه ایشان در نیافته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۱).

در عبارت شیخ اشراق، عدم درک الم روحانی نیز همانند ناتوانی از فهم لذت روحانی به منزله بیماری نفس شمرده شده است؛ به این معنا که بیمار دل، نه از فضایل اخلاقی لذت می‌برد و نه از رذایل اخلاقی رنج می‌کشد (مفتونی، ۱۳۹۴). این خصوصیت در هیاکل النور نیز آمده است:

و باشد که چیزی مکروه برسد و الم پیدا نباشد، و این همچنان بود که کسی را ناگاه سخته رسد یا سکری شدید پیدا آید چنان‌که از ضرب خیر ندارد و از معشوق نیز خبر ندارد. نفس نیز همچنین مادام که مشغول است به تن، نه از فضایل لذت یابد و نه از رذایل الم (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵).

سهروردی در الهیات تلویحات، برای بیماری نفس از اصطلاحات دیگری چون بی‌اشتیافی نسبت به کمال و لذت نبردن از کمال نیز استفاده کرده است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۸۹).

از نظر شیخ اشراق شواعل عالم طبیعت، عوائق و موانع بدنی و جسمانی، مشغول بودن به تن و تسلط قوای بدنی بر نفس از جمله علل بیماری نفس‌اند (همو، ۱۳۸۰ الف: ۸۹؛ همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۵۲، ۷۰، ۱۷۱). سلامت نفس و قوت و قدرت آن، در وضعیت مقابل بیماری قرار دارد؛ یعنی در نفس سالم، شواعل و گرفتاری‌های جسمانی، نفس را از جهان خود، که عالم ملکوت است، باز نمی‌دارد و قوای بدنی بر نفس تسلط ندارند (مفتونی، ۱۳۹۴). عین عبارت سهروردی در هیاکل هفتم هیاکل النور چنین است:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل، از عالم خود بازداشته است و هر گه که نفس قوی گردد به فضایل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف

شود، به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفتها حاصل کند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۷).

نفس سالم از علائق عالم طبیعت می‌کاهد و به مبدأ روحانی خود نزدیک می‌شود، چنان‌که در الهیات تلویحات آمده است: «فسلام علی نفس قربت من مبداها بقطع علایق الناسوت» (همو، ۱۳۸۰ الف: ۹۳).

همان‌گونه که نفس بیمار از لذت روحانی بهره نمی‌برد، نفس سالم، از فضایل روحانی نهایت لذت را می‌برد: «و چون شواعل و موانع تن و قوای او برخیزد و نفس عارف شود به حقایق، لذتی عظیم یابد به مشاهده ملکوت و به اشراق انوار حق تعالی». در ادامه این سخن، تعابیر بهجت قدسی، لذت و شادی تمام، لذت وافر، لذت روحانی و «لذتی است که هیچ لذتی مانند آن نباشد و هیچ راحتی و سعادت بی‌بدان نرسد» نیز به چشم می‌خورد (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۲؛ همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۴).

شباهت‌های دیگری نیز میان بیماری نفس و برخی بیماری‌های جسمی وجود دارد. یکی از وجوه شباهت بین بیماری نفس و سرسام، غفلت و نا آگاهی از بیمار بودن خویش است. مبتلای سرسام، تا زمانی که بیماری وی شدید است، از بیماری خود آگاه نیست. آگاهی از بیماری اولین نشانه بهبود است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵). بنابراین می‌توان ادعا کرد که خودآگاهی یکی از شروط اساسی شیوه درمانی شیخ اشراق است. بیمار دل اساساً خود را بیمار نمی‌انگارد و تا وقتی خود وی از بیماری خود آگاه نباشد، شاید بتوان گفت راه درمان بر وی بسته است. شباهت دیگری که می‌توان میان بیماری روحی و نفسی با برخی بیماری‌های جسمی ذکر کرد این است که انسان بیشترین لذت‌های جسمانی را در حین بیماری جسمی نمی‌یابد. بیمار دل و بیمار نفس نیز از ذوق محروم است، به این ترتیب که از معقولات لذتی نخواهد برد، ولو اینکه آن لذایذ شدید باشند. عکس این قضیه نیز صادق است و فردی که بیماری نفسانی دارد، از رذایل و جهالت درد نمی‌کشد (همو، ۱۳۸۰ ج: ۷۰؛ مفتونی، ۱۳۹۴).

شیخ اشراق در این راستا تمثیلی در رساله الابراج آورده است: «و کون الاکمه یجحد و لا یشاهد نوراً غیر قادح فی افاضتها. و من شأن العنبر العبق أن یفوح، فیعطر مجالس الانس و مراقب طالب القدس. و حرمان المزکوم^۱ عن رائحته اللذیذه، لشدة حصلت فی مشام دماغه، لا یقدح فی طیبه شیئاً» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۴).^۲ سهروردی در این عبارت فرد سرماخورده‌ای را مثال می‌زند که بوی خوش را احساس نمی‌کند.

شیخ اشراق جز آنکه سلامت و بیماری نفس را بر اساس ذوق و عدم ذوق لذت روحانی

۱. مبتلا به زکام

۲. او به شباهت‌های دیگری میان بیماری نفس و تن اشاره دارد که ناظر به فرایند درمان است.

مفهوم‌سازی می‌کند، بلوغ و عدم بلوغ نفس را نیز در تمثیلی دیگر برای ذوق و بی‌ذوقی به کار برده است. همان‌گونه که برخی لذت‌های جسمی و مادی بهره انسان بالغ است و در سن کودکی نصیب نمی‌شود، لذت روحانی، به شکل انحصاری، بهره نفس بالغ است (مفتونی، ۱۳۹۴). عبارت سهروردی در فی حالة الطفولیه چنین است:

شیخ را گفتم از حال مردان مرا حکایتی کن. گفت از آنجا حکایت نتوان کردن. شیخ را گفتم که من وقتی دیگر بدان لوح می‌نگریستم که تو می‌نمودی و ذوقی زیادت نمی‌کردم، اما اکنون هر گه که می‌نگرم، حال بر من متغیر می‌شود و از ذوق چنان می‌شوم که نمی‌دانم که چگونه گشته‌ام. شیخ گفت در آن زمان هنوز نابالغ بودی، اما این زمان بالغ گشتی، اکنون این را مثالی است: مرد که نابالغ بود اگر مجامعت کند او را از آن ذوقی نباشد، اما چون بالغ شد و به مجامعت مشغول گشت، وی را از آن لذتی بود که اگر به وقت انزال منی دوستی عزیز وی را از آن عمل بازدارد، آن غایت دشمنی شمرد و خود را در آن لذت گم کند ... تو در آن عالم هنوز نابالغ بودی، ذوق آن معنا نمی‌دانستی و خود معنای ذوق نمی‌دانستی. اکنون بالغ شدی. بالغ شهوت دست به جنس خویش تواند زد. صاحب دست بی‌کران عالم غیب بازو در پرده اسرار، اسرار معاشرت با سرپوشیدگان آن ولایت کند. بنگر که از این لذت تا آن ذوق چند فرق باشد (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۶۳).

باید خاطر نشان کرد که پیش از سهروردی، شیخ الرئیس ابوعلی سینا تمثیل کودک را برای کسانی که از لذت عقلی و روحانی محروم‌اند به کار برده و آنان را صبیان‌العقول به معنای خردخردان نامیده است؛ به این دلیل که کودکان لذت‌ها و دردهای خاص بزرگسالان را درک نمی‌کنند. واضح است که برای کودکان اموری لذت‌بخش است که در حقیقت لذیذ نیست و انسان‌های بالغ آن امور را ناخوش می‌دارند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴؛ نیز نک: مفتونی، ۱۳۹۴؛ همو، ۱۳۹۶).

شیخ اشراق در رساله روزی با جماعت صوفیان نیز به این مطلب اشاره کرده است که بعد از آنکه سالک مسهلی را که در هاون توکل انداخته بخورد، استفراغ خواهد کرد و آلودگی‌های نفسش بیرون می‌آید و چیزی را خواهد دید که سرّ آن را نتوان به دیگران بازگفت (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۹).

سهروردی در رساله‌های خود اصطلاحاتی را مترادف با بیماری نفس به کار می‌برد. وی در رساله

فی حالة الطفولیه می‌گوید:

مثال دل نااهل و بیگانه از حقیقت، همچنان است که فتیله‌ای که به جای روغن، آب بدو رسیده باشد، چندان که آتش به نزد او بری، افروخته نشود. اما دل آشنا همچو شمعی است کی آتش از دور به خود کشد و افروخته شود. اکنون حدیث صاحب سخن از نور خالی نباشد؛ پس نور در شمع گیرد نه در فتیله تر (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵).

همچنین در رساله روزی با جماعت صوفیان بیان کرده است که «ترک دنیا کردن بر نااهل مشکل است و اهل در جهان کم به دست می‌آید» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۹). تعبیراتی چون نااهل و بیگانه از حقیقت اصطلاحاتی است که او به بیمار دل اطلاق می‌کند.

۵. درمان بیماری‌های نفس

سهروردی همان‌طور که در بحث بیماری نفس، ابتدا این بیماری را با بیماری‌های جسمانی مقایسه می‌کند، درمان بیماری‌های نفس را با مداوای بیماری‌های جسم مقایسه می‌کند و هر دو را امری ممکن قلمداد می‌کند. در واقع، درمان هر گونه بیماری اعم از جسمانی یا نفسانی، متوقف بر مراجعه به پزشک و اجتناب از خوددرمانی است (مفتونی، ۱۳۹۴). چنان‌که خود وی اذعان دارد: «اکنون هم بیمارتن را و بیمار دل را به طبیب باید رفتن» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵). درمان هر دو تدریجی است، یعنی مشتمل بر چند مرحله است که هر مرحله متوقف بر انجام درست و کامل مرحله پیشین است. نتیجه درمان کامل، علاوه بر سلامت، قدرت یافتن نفس است. چنان‌که خود سهروردی می‌گوید: «طیب رنج بیمار را شربت‌ها فرماید که به اخلاط تعلق دارد، چندان که تمام صحت یابد. چون صحت یافت، تدبیر قوت می‌باید کردن و هر دو بیمار به سه مقام، به مرتبه قوت توان رسانیدن» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵).

شیخ اشراق مراحل سه‌گانه‌ای را برای درمان بیماری جسمی بیان کرده است و متناظر با آن، مراحل سه‌گانه برای معالجه بیماری دل و نفس ارائه داده است و الگوی این درمان را البته به زبان رمز و نماد، در رساله فی حالة الطفولیه در قالب داستان و تمثیل تصویرسازی کرده است. فرایند درمان بیماری نفس مشتمل بر دو مرحله است.

۱-۵. مرحله اول: خودآگاهی^۱

خودآگاهی به این معناست که انسان بداند بیمار دل یا بیگانه دل است. در رساله فی حالة الطفولیه آمده: «شیخ را گفتم که هیچ ممکن بود که دل بیگانه آشنا شود و روشن؟ گفت هر بیگانه‌ای که بدانست که دل او بیگانه نیست، تواند بود که بیگانه شود». و در تعبیری مشابه، خودشناسی را مرتبه‌ای از درمان تلقی می‌کند: «حال بیگانه دل همچنان باشد. در آن زمان بدانست که دل او نابیناست، قدری بیگانه گشت» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵؛ همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۴؛ همو، ۱۳۹۶). می‌توان چنین ادعا کرد که

۱. خودآگاهی را می‌توان در مقابل ضمیر ناخودآگاه فروید قرار داد (Freud, 1963)، و می‌توان این الگوی درمان را توسعه داد و آن را به‌عنوان نظریه مقابل ضمیر ناخودآگاه فروید ارائه داد. همچنین با تأمل بیشتر و توسعه این نظریه می‌توان از اخلاق‌درمانی، مانند روان‌شناسی برای درمان بیماری‌های روانی و نفسانی بهره برد.

رویکرد سه‌رودی در درمان بیماری‌های نفس

خودآگاهی مهم‌ترین رکن درمان نیز هست، و شاید بتوان بنیان الگوی اخلاقی شیخ اشراق را بر خودآگاهی قرار داد؛ زیرا اگر بنیان علم‌النفس وی را بر اساس علم حضوری بدانیم، آنگاه بحث علم حضوری و خودآگاهی با یکدیگر مرتبط می‌گردد و بدین صورت، خودآگاهی می‌تواند جلوه‌ای از علم حضوری فرد به خودش باشد.

از سوی دیگر، در رساله عقل سرخ نیز عقل سرخ که نماد عقل فعال و به عبارت دیگر نماد عقل اول است، خودآگاهی را به‌عنوان نخستین گام درمان نفس به راهرو پیشنهاد می‌دهد. آنگاه که سالک از نشان ظلمات سؤال می‌کند، عقل سرخ چنین پاسخ می‌دهد: «سیاهی، و تو خود در ظلماتی، اما تو نمی‌دانی. آن کس که این راه رود، چون خود را در تاریکی ببیند، بداند که پیش از آن هم در تاریکی بوده است و هرگز روشنایی به چشم ندیده. پس اولین قدم راهروان این است و از اینجا ممکن بود که ترقی کند. اکنون اگر کسی بدین مقام رسد، از اینجا تواند بود که پیش رود» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۷). سه‌رودی از زبان عقل سرخ در کنار خودشناسی، بر اهمیت اراده تأکید می‌کند و در پاسخ این پرسش سالک که «راه از کدام جانب است؟» می‌گوید: «از هر طرف که روی، اگر راه روی، راه بری» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۷). سه‌رودی در رساله کلمة التصوف اراده را اولین حرکت کمال‌گرایانه نفس به سوی فضایل تعریف می‌کند (مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۴۴). عین عبارت شیخ اشراق چنین است: «الاراده، هی اول حركة للنفس الى الاستكمال بالفضائل» (همو، ۱۳۸۰ د: ۱۳۳).

از سوی دیگر، مفهوم خودآگاهی (self-awareness) در دوران معاصر بر اساس زویا و علوم دیگر تعریف شده است و البته از جهاتی نیز با خودآگاهی شیخ اشراق تناسب و تناظر دارد، ولی به دلیل تأیید و تثبیت بیشتر سخن خودمان در این مقاله لاجرم باید مفهوم خودآگاهی را از زاویه‌ای دیگر نیز بررسی کنیم و در این صورت شمول الگوی اخلاقی مد نظر ما ثابت می‌گردد.

خودآگاهی را عنصری از عناصر هوش عاطفی یا همان هوش هیجانی (EQ) دانسته‌اند (اردشیرزاده و فرهنگ، ۱۳۹۲: ۱۴). همچنین از آن به‌عنوان مهم‌ترین رکن هوش هیجانی یاد کرده‌اند. از نظر گلמן، ارکان هوش هیجانی چنین است: ۱. خودآگاهی؛ ۲. خودمدیریتی؛ ۳. آگاهی اجتماعی؛ ۴. مهارت اجتماعی (همان).

بر اساس این پارادایم، خودآگاهی همان توانایی شناسایی و درک عواطف، احساسات، ضعف‌ها و قوت‌های خود است (همان). به عبارت دیگر، خودآگاهی به معنای آگاه بودن از حالت روانی خود و نیز تفکر درباره آن حالت است (همو به نقل از گلמן، ۱۳۸۰). حال باید گفت که اگر بخواهیم فردی را از نظر هوش هیجانی و عاطفی هوشمند بدانیم، باید این مسئله را در نظر بگیریم که فرد هوشمند کسی است که چهار رکن یادشده را دارا است. اگر ملاک موفقیت‌های فردی و همچنین سلامت روانی فرد را

بر اساس تعادل یک شخص در استفاده از این چهار رکن در نظر بگیریم، می‌توان ادعا کرد خودآگاهی که ما آن را به‌عنوان رکن اول اخلاق‌درمانی ذکر کردیم، نقش مهمی در موفقیت‌های فردی، اجتماعی و سلامت روانی فرد دارد.

۵-۲. مرحله دوم: عشق‌درمانی

شیخ اشراق در بیتی از سنایی، راه رسیدن به چشمه زندگانی و حیات حقیقی را چنین نشان می‌دهد:

به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کسی احیا

(همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۸)

بویحیی نماد فرشته مرگ یا عزرائیل است که به تعبیر شاعر، کشتگان شمشیر وی، مردگان‌اند؛ در حالی که کشتگان تیغ عشق، به عمر ابدی، یعنی حیات حقیقی دست می‌یابند (مفتونی، ۱۳۹۶: ۵۶).^۱ در رساله فی حالة الطفولیه، دومین مرحله درمان نفس، به تفصیل و با زبان رمز بیان شده و خود مشتمل بر سه مقام و مرحله است، همان‌طور که درمان بیماری تن شامل سه گام است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵). این درمان سه‌مرحله‌ای، به تصریح شیخ اشراق، توسط طبیب دل صورت می‌گیرد و متوقف بر مراجعه به پزشک روحانی است. البته این طبیب نفس، ظاهراً خود سهروردی است که سه مقام درمان را همان‌جا شرح داده است: خوردن غذای کرم شب‌تاب؛ خوردن غذای گاو دریا؛ خوردن از میوه درختی که سیمرغ بر آن آشیان دارد.

در گام نخست، بیمار دل باید به صحرا رود و کرم شب‌تاب را بیابد و ببیند او از چه گیاهی تغذیه می‌کند. بیمار دل باید مدتی از همان گیاه تغذیه کند تا همچون کرم شب‌تاب، در انقباض او نیز روشنایی ایجاد شود. البته این روشنایی، مرتبه ضعیفی از سلامت نفس است، ولی به هر حال، آغاز بهبود است. شیخ داستان می‌گوید از کرم شب‌تاب پرسیدند چرا روزها در صحرا نمی‌گردی؟ گفت من که خود روشنایی دارم، چرا زیر منت آفتاب بروم و با روشنایی او جهان را بینم! بیچاره نمی‌داند که روشنایی او هم از روشنایی آفتاب است. این سخن به آن معناست که مقام کرم، مرتبه‌ای پست، نور او نوری ضعیف، و بصیرت او ناچیز است. مقام دوم درمان آن است که بیمار دل، پس از آنکه در نفس‌هایش نور کرم شب‌تاب پیدا شد، باید به کنار دریای بزرگ برود و تا شب‌هنگام منتظر گاوی بماند که شب‌ها از دریا به ساحل می‌آید و در نور گوهر شب‌افروز یعنی ماه، به چرا مشغول می‌شود. بیمار باید دقت کند و ببیند گاو از کدام گیاه می‌خورد، آنگاه از همان بخورد تا هنگامی که در دل او نیز عشق گوهر شب‌افروز پدید آید. سلامت گاو دریا نیز مرتبه ناقص و ضعیفی از سلامت است. او مانند کرم شب‌تاب به نور

۱. عشق‌درمانی از نظر شیخ اشراق می‌تواند موضوع پژوهش مستقلی باشد.

ناچیز گوهر شب‌افروز تفاخر دارد و بدان با آفتاب دشمنی می‌ورزد. «بیچاره نمی‌داند که هر روشنی از آفتاب است». در مقام سوم، بیمار دل باید به کوه قاف برود. آنجا درختی است که سیمرغ بر آن آشیانه دارد. آن درخت را به دست آورده، میوه آن را بخورد. بعد از آن، دیگر به طبیب نیاز ندارد و خودش طبیب می‌شود. گوهر شب‌افروز و درختی که سیمرغ بر آن آشیان دارد و میوه آن درخت، در رساله عقل سرخ نیز مطرح است و درخت، در آن رساله، درخت طوبی نامیده شده که اصل آن در بهشت است و در عالم طبیعت، نماد خورشید است (مفتونی، ۱۳۹۶: ۵۶).

اما آنجا گوهر شب‌افروز و درخت طوبی هم بر این مثال گرد بیننده برمی‌آید. پس پیر را گفتم درخت طوبی را هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه‌ای که تو در جهان می‌بینی، بر آن درخت باشد و این میوه‌ها که پیش توست، همه از ثمره اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد؟ گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه خود به در آید و پر بر زمین بازگستراند. از اثر پر او، میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۲).

مرحله اول و دوم درمان کاملاً ناظر به عالم طبیعت است و جنبه زمینی دارد، حال آنکه بیمار در مرحله سوم از میوه درخت طوبی تغذیه می‌کند که زمینی نیست. به قرینه واژه عشق که در مقام دوم به آن تصریح شده است (باید در دل بیمار، عشق گوهر شب‌افروز پدید آید)، می‌توان نور کرم شب‌تاب، گاو دریا، و سیمرغ و سه مقام را ناظر به مراتب عشق^۱ دانست یا برحسب متعلق عشق تفسیر کرد^۲ (مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۴۶).

بر همین اساس، باید ادعا کرد که الگوی درمانی شیخ اشراق یک درمان تدریجی است و اساس آن نیز بر اساس اخلاق است. همچنین می‌توان فرض کرد که اگر فردی از این دو مرحله اساسی آگاه باشد و همواره خودآگاهی داشته باشد، می‌تواند از بیماری‌های نفسانی پیشگیری کند.

۶. نتیجه

نظام نفس‌شناسی شیخ اشراق منحصر به کتب فلسفی وی نیست و مباحث او در باب نفس صرفاً درباره تعریف و استدلال بر وجود نفس از جهت فلسفی نیست. بحث از نفس، همواره در رساله‌های تمثیلی سهروردی که نوعی عرفان عملی است جاری است. نفس انسانی بر اساس نظام فکری سهروردی، از آن جهت که از عالم انوار قاهر وارد عالم طبیعت شده است، از جهتی خاصیت عالم علوی، و از جهتی

۱. عشق نطقی، وهمی، حسی (مفتونی، ۱۳۹۶).

۲. نک: اصطلاح همه‌عاشق‌انگاری (مفتونی، ۱۳۹۱).

دیگر خاصیت عالم سفلی طبیعی را دارد. یکی از خواصی که عالم طبیعت دارد و بر نفس نیز بار می‌شود، بیماری است. همان‌گونه که ممکن است جسم بیمار شود، امکان بیماری برای نفس نیز وجود دارد. سهروردی در رساله‌های خود، الگوهای اخلاقی برای درمان بیماری نفس ارائه می‌دهد. از آنجا که الگوها و راهکارهای اخلاقی سهروردی در رساله‌های تمثیلی و عرفانی وی بیان شده‌اند و عرفان و اخلاق شیخ اشراق دارای ویژگی این‌همانی‌اند، باید ادعا کرد که درمان نفس از سوی شیخ اشراق، نوعی درمان عرفانی و اخلاقی است و به همین مناسبت است که در رساله‌های سهروردی، عارف به ارائه راهکار درمان می‌پردازد.



منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۹۸۹)، الحدود، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. _____ (بی تا الف)، النجاه، تحقیق مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی‌الدین الصبری، قاهره: جامعة القاهرة.
۵. _____ (بی تا ب)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابوعلی، سکینه و قاسم پورحسن (۱۳۹۴)، «بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن‌سینا و ابن‌رشد در باب نفس»، حکمت و فلسفه، س ۱۱، ش ۳: ۷-۲۴.
۷. احمدی، حسین (۱۴۰۰)، «بررسی معناشناسی اخلاق نزد شیخ اشراق»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۲۹: ۳۵-۵۶.
۸. اردشیرزاده، مرجان و علی‌اکبر فرهنگی (۱۳۹۲)، «بررسی رابطه بین هوش عاطفی و ارتباط‌گریزی»، مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ش ۴: ۹-۲۷.
۹. ارسطو (۱۳۶۹)، درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع. م. د، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. بهشتی، محمد (۱۳۹۳)، «اخلاق در فلسفه اشراق»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۲۳: ۲۳-۳۸.
۱۱. حسینی الموسوی، مریم و غلامرضا اعوانی (۱۳۹۲)، «نگاهی به ماهیت نفس و چگونگی تعلق آن به بدن در فایده‌روس و حکمت الاشراق»، انسان‌پژوهی دینی، ش ۲۹: ۳۱-۵۰.
۱۲. حشمت‌پور، محمدحسین (۱۳۹۰)، درس‌گفتارهای شرح اشارات و تنبیهات، نمط سوم، ۱۳۹۰/۰۹/۰۸.
۱۳. داور، محمدمهدی و قاسمعلی کوچنانی (بی تا)، «اثبات وجود معاد بر اساس تحلیل و تبیین نظام نفس‌شناسی ابن‌سینا و سهروردی»، چاپ نشده.
۱۴. دیباجی، سید محمدعلی (۱۳۸۵)، «نوآوری‌های ابن‌سینا در علم النفس»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، س ۸، ش ۱: ۵۳-۸۹.
۱۵. رضازاده، حسن (۱۳۹۰)، «ماهیت نفس از نظر سهروردی»، انسان‌پژوهی دینی، س ۸، ش ۲۶: ۷۳-۸۴.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ الف)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (الهیات: کتاب التلویحات، کتاب المقامات و کتاب المشارع والمطارحات)، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۸۰ ب)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ (حکمة الاشراق، قصة الغربة الغریبه، رساله فی اعتقاد الحکما)، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۸. _____ (۱۳۸۰ ج)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. _____ (۱۳۸۰ د)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴ (الواح عمادیه، کلمة التصوف، اللمحات)، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۸۸)، التلویحات اللوحیه والعرشیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. _____ (۱۳۹۳)، المشارع والمطارحات (طبیعیات)، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۴)، رسائل الشجرة الالهیه، ج ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، تحشیه محمدحسین طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتبیهات، ج ۲، قم: نشر البلاغه.
۲۶. _____ (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة.
۲۷. فارابی، ابونصر (۱۳۹۰)، راه سعادت، به کوشش قاسم پورحسن، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. کامرانی، سمیه (۱۳۸۸)، «رابطه نفس و بدن از دیدگاه شیخ اشراق»، ذهن، ش ۳۹: ۱۱۷-۱۴۶.
۲۹. کمالی‌زاده، طاهره و دیگران (۱۳۹۴)، «تأویل اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، س ۴، ش ۸: ۵۷-۷۲.
۳۰. گلمن، دانیل (۱۳۸۰)، هوش هیجانی، ترجمه نسرین پارسا، تهران: مجلد.
۳۱. مفتونی، نادیا (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی همه‌عاشق‌انگاری نزد ابن‌سینا و شیخ اشراق»، حکمت سینوی، ش ۴۸: ۲۱-۳۷.
۳۲. _____ (۱۳۹۴)، نگاره‌های اشراقی، تهران: وایا.
۳۳. _____ (۱۳۹۵)، «اخلاق علم نزد شیخ اشراق»، همایش ملی اخلاق علم و اخلاق حرفه‌ای در مکتب علامه طباطبایی^{علیه السلام}، تبریز.
۳۴. _____ (۱۳۹۶)، «فلسفه به‌مثابه مشی زندگی نزد شیخ اشراق»، پژوهش‌نامه اخلاق، س ۱۰، ش ۳۷: ۴۳-۶۰.
۳۵. موسوی‌نیا، سید مهدی و محمدرضا احمدی طباطبایی (۱۳۹۹)، «زمینه‌های مؤثر بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سهروردی»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۱۲۲: ۱۳۷-۱۶۲.

36. Freud, Sigmund (1967), *General Psychological Theory*, New York: Collier Book, Macmillan Publishing Company, Retrieved from https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Freud_Unconscious.pdf
37. Marcotte, Roxanne (2019), "Suhrawardi", Stanford Encyclopedia of Philosophy, Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi/>

