

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۱- شماره ۸۰- تابستان ۱۴۰۳- صص: ۶۵-۸۲

مقایسه دیدگاه ابن عربی و سهروردی درباره نجات از حجاب‌های دنیوی

عباس بخشنده بالی^۱

عبدالرحمن باقرزاده^۲

چکیده

اندیشمندان مسلمان هر کدام به نوعی تلاش نمودند انسان‌ها را به مسیر حقیقی در زیستن رهنمون سازند. برخی از راه استدلال و برخی از راه نقل و برخی دیگر از راه علوم عرفانی و اشراقی در این مورد آثاری نگارش نموده‌اند. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی اندیشه‌های محی الدین ابن عربی و شیخ شهاب الدین سهروردی درباره دام دنیا و راه رهایی از آن می‌پردازد. ابن عربی در مهم‌ترین آثارش به تهذیب نفس به عنوان بهترین مسیر خروج از دام دنیا توجه نموده و انسان‌ها را به این راه دعوت نمود. شیخ اشراق در برخی آثارش تلاش نمود انسان‌ها را نسبت به بحرانی به نام غربی انسان در جهان خاکی هشیار نموده و هشدار دهد. جهان مادی دارای محدودیت‌های فراوانی است که شرطی شدن در لذائذ آن باعث می‌شود انسان از هدف اصلی در زیستن باز ماند. وی با طراحی تمثیلات اشراقی تلاش نمود غربت انسان در جهان خاکی را به نیکی ترسیم کند. در نتیجه، هر دو اندیشمند با روش‌های گاهی متفاوت به دام‌های دنیا اشاره نموده و انسان‌ها را به هشیاری و برون رفت از آن دعوت نمودند.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، شیخ اشراق، حجاب‌های دنیا، سلوک عرفانی، اشراق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مرکز مطالعات علوم انسانی

۱- دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. نویسنده

مسئول: a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

۲- دانشیار کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

پیشگفتار

محمی الدین ابن عربی یکی از مهم ترین اندیشمندان علوم عرفانی در حوزه اسلام است که در آثارش از جمله الفتوحات المکیه و فصوص الحکم انسان ها را به مسیر شهودی دعوت نمود. عرفان نظری و عرفان عملی مورد تاکید او است که در این مسیر به موضوعات متنوعی اشاره می کند. شهاب الدین سهروردی مکتب فلسفی خود را با محور قرار دادن «نور» آغاز و «نظام نوری» را ترسیم کرده و به زوایای آن می پردازد. وی در این دستگاه فلسفی از مکاتب و اندیشه های گوناگونی استفاده نمود (ر.ک: قفطی، ۱۳۷۱: ۱۵-۱۶؛ زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۶۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۳۶؛ اقبال لاهوری، ۱۳۸۰: ۱۰۵؛ رضی، ۱۳۷۹: ۸۸).

«اشراق» سهروردی را می توان به معنای تابیدن خورشید معنوی دانست که در موارد متعددی با واژه های «شرق»، «مشرق» و غیر اینها یاد می کند. مقصود وی از این واژه ها موقعیت جغرافیایی نبوده بلکه به معنی تابش خورشید معنوی و در مقابل «غرب» می باشد که در آن، خورشید غروب کرده و تاریکی به جای آن می نشیند. اگر چه در برخی مواقع به شرقی ها هم اشاره می کند ولی مقصود واقعی او همان اندیشه های آنها درباره نورهای معنوی و اشراق است. وی در بسیاری از آثارش به بهانه های گوناگون به غربت انسان در جهان غربی به عنوان بحران بسیار خطرناک توجه کرده و با عباراتی صریح و یا رمزی به آسیب های آن هشدار می دهد.

تحقیق مستقلی درباره مقایسه دیدگاه ابن عربی و سهروردی درباره برون رفت از دام دنیا مشاهده نشده است. این نوشتار با بررسی آثار ابن عربی و سهروردی و با روش توصیفی-تحلیلی نگارش شد.

۱- دیدگاه ابن عربی

در عرفان ابن عربی که نقش تاثیرگذاری در حوزه اسلامی داشته، به نفس آدمی و منشأ آن توجه شد. وی با پیروی از قرآن کریم و روایات اسلامی سرچشمه آن را حق تعالی می داند. برای پی بردن به این مطلب، سیری به جهان شناسی و آفرینش خواهیم داشت.

۱-۱- تجلی حق تعالی

«تجلی» یکی از مهم ترین واژگانی است که ابن عربی برای شکل گیری هستی به کار می برد. در مهم ترین اثر وی یعنی الفتوحات المکیه این کلمه را زیاد مشاهده می کنیم.

تجلی وجود حق تعالی، مظاهر هستی را از مرتبه ذات تا صور خارجی در طبیعت، به صورت نزولی سیر می‌دهد. وقتی وجود از ذات در سیر نزولی قرار می‌گیرد در اولین قدم، قید وصفی اطلاق را می‌گیرد. در مقام بعدی، شروطی دیگر مانند تفصیل و تمایز را کسب می‌کند و این مراحل را قدم به قدم پشت سر می‌گذارد تا به تیره‌ترین درجه می‌رسد. «حقیقت انسان در سیر نزولی از مقام تعیین احدی تنزل نموده به مقام علمی قدری می‌رسد و از آنجا متنزل به مقام قلم اعلی می‌گردد و همین‌طور تا به ماده ی جوهر جسمانی می‌رسد» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۷۴).

«تجلی حضرت الهی مصور به صورت دایره گشته و از مقام احدیت تا مرتبه‌ی انسانی به قوس نزولی و از مرتبه انسانی تا حضرت احدیت به قوس عروجی معبر شده است» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۴). در سیر نزولی، وجود غلظت یافته و کم کم لطافت خود را از دست می‌دهد تا این که به عالم خاکی فرود می‌آید. در این سیر دایره‌وار، آدمی باید صفاهای باخته را دوباره کسب کند و آنچه که از اعتبارات وجود کسب کرد، از دست بدهد تا به جایگاه وحدت خود باز گردد. برای رفع حجاب و برقراری دوباره رابطه با جهان وحدت و دریافت حقیقت وجود «باید تعیین خود و جمیع تعینات را در بحر وحدت مستغرق گرداند و بعد از فنا و رجوع به عدم اصلی، متحقق به بقاء بالله شود» (همان: ۴۵).

«انسان که در هر مرتبه‌ای در قوس نزولی، متلبس به لباس صفتی و اسمی که آن مرتبه مظهر آن است گشته، تا به مرتبه انسانی رسیده است که آخر مراتب ظهور وجود است، در عروج برخلاف سیر نزولی، باید که از لباس تمامت اسما و صفات منخلع گردد تا قوسین نزول و عروج به هم پیوسته، کمالات مبدأ و معاد به ظهور آید» (همان: ۱۹۲). با توجه به این نکته، انسان کامل فقط در سیر سلوکی خود متوقف نشده و سیری به سوی عالم خاکی به ویژه انسان‌های دیگر خواهد داشت.

۱-۲- انسان‌های در حجاب

ابن عربی در یک تقسیم بندی کلی، انسان را به دو قسم «انسان کامل» و «انسان الحیوان» تقسیم می‌کند. معمولاً مراد از انسان کامل، انسانی است که در مسیر کسب معرفت شهودی و سیر و سلوک عرفانی، مراحل تکاملی را در قوس صعودی دایره هستی طی کرده و وجود انسانی خود را ارتقا بخشیده است اما انسان غیرکامل در قاموس ابن عربی، با نام «انسان الحیوان» شناخته می‌شود؛ هر انسانی که از وادی معرفت و سیر و سلوک، بیگانه باشد. و مظهریت ربوبیت در او در حالت کمون و خاموشی قرار دارد. که با سیر نزولی و سقوط در ورطه‌ی انحطاط و حیوانیت، از اصل حقیقی خویش دور افتاده و به وجودی از خود بیگانه تبدیل خواهد شد. وی درباره انسان کامل می‌گوید: «انسان کامل مظهری اتم و اکمل از صفات و اسمای جامع الهی است و با مقام معرفتی مشاهده، به پرستش و عبادت معبود می‌پردازد» (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ۴۸).

برخلاف برخی از متصوفان که معتقد به عزلت مداوم سالک و پرهیز از جهان مادی و خلق آن داشتند، محی الدین به ارتباط با خلق در نهایت سلوک عرفانی توجه می‌کند. نهایت درجه عارف، در

این جهان و میان انسان‌هایی می‌باشد که به واسطه‌ی انسان کامل، هدایت و ارشاد خلق و حتی سیاست معنی پیدا می‌کند. قبل از پرداختن به وظایف اجتماعی و این جهانی انسان کامل، مسائلی درباره سفرهای عرفانی و سلوک عرفانی ابن عربی و نهایت آن که بازگشت به زندگی خاکی البته طبق وحدت وجودی که مطرح شده اشاره می‌شود.

ارسطو در تعریف انسان، به «حیوان ناطق» اشاره کرده است. «جوهر جسمانی حساس متحرک بالاراده» مساوی با «حیوان» است. وی که به جدایی ماده و صورت در اشیاء تمایل دارد، نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه، تعریف می‌کند» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۵۸) ابن عربی درباره‌ی یک شیء معتقد است که جنس آن، به عنوان ظاهر و فصل آن به عنوان باطن آن می‌باشد. به همین دلیل، درباره انسان ناطقیت، باطن انسان و حیوانیت، به عنوان ظاهر انسان می‌باشد. نطق، مظهر روح خداوند در انسان است که فقط در انسان به امانت نهاده شد. از نگاه ابن عربی، تعریف انسان به حیوان ناطق بدون اشکال نیست؛ چون که وی، نفس ناطقه را مختص انسان نمی‌داند. همه موجودات حی و ناطق بوده و تسبیح حق تعالی می‌گویند (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۴۷). مؤیدالدین چندی در تفحص الفتوح به این مسئله اشاره کرده و معتقد است که «خدای تعالی انسان را از دو جوهر مختلف شکل داد تا هر کدام از این دو به اعتدال برسد. روح، جوهر بسیط نورانی و وحدانی بالذات بوده و لطیف و شریف است. از طرفی دیگر، دارای حیات، حرکت، علم و طهارت است. میان روح و حق واسطه‌ای وجود ندارد. جوهر دوم، جسم است که به ماده هیولانی متقوم به عنصر ظلمانی محتاج است. حیات جسم به روح است و اگر نبود، جسم شکل نمی‌گرفت» (چندی، ۱۳۶۲: ۷۸). قیصری در شرح فصوص الحکم با توجه به مبنای عرفا به ویژه ابن عربی در ناطقیت هستی، چنین اشاره می‌کند: «مپندار که مبدأ نطقی که عبارت از نفس ناطقه است حیوان را نیست، تا با وی منظم شود و بدان، حیوان انسان گردد، با این که صلاحیت فضیلت را ندارد و در خارج موجود مستقلی است... زیرا هر چیزی را از عالم ملکوت و جبروت بهره و نصیبی است» (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۰).

دلیل شارح فصوص الحکم بر این بیان این است که در آیه‌ای از قرآن کریم چنین آمده: «و إن من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء: ۴۴). وی در ادامه چنین می‌گوید: «و آن چه متأخران گفته‌اند که مراد از نطق، ادراک کلیات است با این که مخالف وضع لغت است، آنان را بهره‌ای نمی‌بخشد؛ چون آن موقوف بر این است که نفس ناطقه مجرد، تنها انسان را باشد، و آنان را دلیلی بر این امر نیست و بر آن هم آگاهی ندارد که حیوانات را ادراک کلی نمی‌باشد» (همان). از نگاه ابن عربی، سنگ‌ها، درخت‌ها، پرنده‌ها، اعضاء و جوارح، حروف و حتی زمان هم ناطق هستند (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۵۷-۲۵۸ و ج ۲: ۴۵۷ و ج ۴: ۹۰). «در دانش ترازو، انسان به حیوان ناطق تعریف شده است. این تعریف، از نظر منطقی برای تمییز انسان از سایر حیوانات بتعریفی بتمام و کمال است... و چون از دانش ترازو، قدم فراتر نهمیم و به کتب حکمت و بخصوص به حکمت متعالیه و بالاخص به

صحف عرفانی اصیل برسیم وجود را مساوق حق و فصل حقیقی همه انواع و اشخاص موجودات از مجرد و مادی و صورة الصور آنها می‌یابیم، و تعریف منطقی را نیز امضا می‌کنیم و انسان را حیوان ناطق یعنی جانور گویا می‌شناسیم؛ ولیکن با این فرق که او را دارای قوه و لیاقت و قابلیت می‌یابیم که هرگاه آن دارایی را به فعلیت برساند، انسان حقیقی و واقعی خواهد بود. یعنی انسان واقعی حقیقی در عرف عرفان آن کسی است که به فعلیت رسیده است و متصف به صفات ربوبی و محاسن اخلاق و محامد آداب است و گرنه همان حیوان ناطق یعنی جانور گویا می‌شناسیم» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۲۴۶).

۱-۳-راه نجات

انسان از نظر ترتیبی، آخرین مخلوق خداوند بود «و با آمدن او خلق پایان پذیرفت و دایره‌ی خلقت کامل شد. او در زمین همانند عقل است در آسمان» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۰۰). «خداوند او را با دو دست خویش آفرید» (همان: ۹۳). در قرآن خلقت انسان در مقایسه با بقیه‌ی هستی متفاوت است و به گونه‌ای خاص گزارش شده است. ابن عربی این ویژگی را در مبدأ وجود انسان می‌داند: «تمام عالم از عدم به وجود آمده - جز انسان تنها- زیرا او از وجود به وجود برآمده و آشکار گشته است، یعنی از وجود «فرق» به وجود «جمع» آمده است؛ لذا حال بر او از افتراق به اجتماع تغییر پیدا کردن است، در حالی که عالم از عدم به وجود تغییر حال داده است؛ از این روی در عالم چیزی مانند انسان نیست» (همان، ج ۱۲: ۲۸۴) او صورت جسمانی خدا و خدا روح اوست (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۱۵) وی در کتاب المعرفه (دفتر دانایی) انسان را این‌گونه توصیف می‌کند که او محل ظهور همه‌ی اسماء حسنا‌ی الهی و دربردارنده‌ی همه‌ی حقیقت‌های اشیاست، آشکارکننده‌ی سرّ الهی است. همه‌ی عالم به مثابه‌ی جسمی آماده بود که روح نداشت، پس آدم روح عالم شد (ر.ک: همان: ۱۰۹). او ویژگی‌ها و صفات خدایی را در هستی به نمایش می‌گذارد. «در عین ظهورش، بطون است و در بطونش ظهور، در رحمتش، غضب نمان است و در غضبش، رحمت پنهان؛ انسان به جهت مقام قربت و خلیفه‌ی الهی مستجمع صفات متقابل است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۶۵). ابن عربی می‌گوید: «بدان که انسان کامل همانا حضرت جامعه است که همه‌ی اسماء الهی را در بر می‌گیرد، همان‌گونه که جامع حقیقت‌های همه‌ی ما سوی است» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۳۸).

اصل سفر عبارت است از حرکت از موطن و موقف «متوجهاً الی المقصد». اهل عرفان سفر معنوی را که برای درک مراتب و سیر الی الله است، در چهار سفر می‌دانند. سالک، با برداشتن حجب ظلمانی که شامل حجب امکانی و روحانی می‌شود، به سوی مقصد اصلی که همان وحدت صرفه است حرکت می‌کند. موانع گوناگونی است که در مسیر سلوک وجود دارد که ابن عربی هفتاد هزار حجاب که هفتاد هزار عالم است می‌داند (ر.ک: همو، بی تا، ج ۲: ۱۵۹).

محي الدين اشاراتي مستقيم و غير مستقيم به سير نزولي انسان كامل داشته و با اشاره به كاركردهاي پيامبران و اوليای الهی كه بخشي از انسان كامل را تشكيل مي دهند، رابطه‌ی با خلق را مهم مي داند. وی در فتوحات مكيه به اين نکته توجه مي كند كه برخي از اوليای الهی پس از وصول و وصال، به سوی خلق بازگشت داده مي شوند (ر.ك: همان، ج ۴: ۷۵ - ۷۷). سيد جلال الدين آشتيانی در شرح مقدمه‌ی قيصری برفصوص الحكم، به بسط سلوك عرفانی و بازگشت به سوی خلق اشاره مي كند. در پايان سفر سوم عرفانی به اين مسأله توجه مي كند كه سالک الی الله، سير خلايق، آثار و لوازم آن را شهود کرده و به تفصيل، منافع و مضار اجتماع بشري و احوال خلايق را خواهد شناخت. علم تفصيلی در او جمع شده و مي تواند خلق را به مقام جمع دعوت كند. در نهايت، چنين شخصي صالحيت را برای تشكيل مدینه فاضله پيدا مي كند (ر.ك: آشتيانی، ۱۳۷۰: ۶۶۸).

۲- دیدگاه سهروردی

يکي از موضوعاتی كه سهروردی در آثارش مورد توجه جدی قرار مي دهد، حجاب ها و دام هايی است كه برخي انسان ها در دنيا به آن مبتلا مي شوند. اين دام ها باعث مي شوند برخي انسان ها در وادی صحیح اشراقی قرار نگرفته و فاصله شان فراوان شود. برخي ديگر به تنبه رسيده و با تاخير وارد مسير مي شوند. در اين قسمت به دام های دنيوی و راه خروج اشاره مي شود.

۲-۱- دام های دنيوی

آن چه در آموزه های اسلامی آمده و در آثار اندیشمندان مسلمان و از جمله شيخ اشراق به طور آشكار بيان شده، زمینی نبودن نفس آدمی است. هر چند وی برخی دیدگاه های پیشینیان ۲ را كاملاً تايید نمی كند ولی خاستگاه نفس آدمی، جهان غير مادی است كه اين نفس مدتی است به همراه بدن در زندان مادیات به سر مي برد (ر.ك: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۰۷). جدا شدن از فضای گسترده و زیبای ماوراء و آمدن به جهانی پایین تر غم و اندوه نفس را فراهم مي سازد. هر يك از انسان ها بر اساس سطح معرفتی خود به گونه ای تلاش مي كنند از اين غم غربت رهایی يابند. وی نفس را نور مجرد دانسته و معتقد است تنها مانعی كه میان اين نور و جهان واقعی وی وجود دارد، بدن خاکی است. برطرف كردن اين حجاب موجب رهایی شده و در نتیجه، امور غیبی عالم بر انسان آشكار می گردد. وی در حکمة الاشراق اين چنين بيان می كند: «هرگاه از مشغولیت های حواس ظاهری آدمی كاسته شده و از اشتغال به تخیل خود هم رها شود، در اين هنگام از رازهای پنهانی عالم آگاه می شود كه بر اين امر خواب های واقعی گواهی می دهند» (همان، ج ۲: ۲۳۶).

وی در رساله های گوناگون (ر.ك: همان، ج ۳: ۳۰۵-۳۰۸) خود، غربت انسان در عالم خاکی را ترسیم کرده و اين پیام را یادآور می شود كه انسان ها بايد به معرفت درباره غربت خود و وجود عالمی ديگر كه سرای اصلی آن ها است برسند. اين مبنا كه سهروردی عالم مادی را دارای محدودیت هايی نظير غربت معرفی می كند، در آثار اندیشمندان مسلمان وجود داشته است. به عنوان نمونه، از

منظر‌کندی جهان مادی جهان تغییر، کون و فساد است و به همین دلیل جاودانه نمی‌باشد. با توجه به عدم جاودانگی مادیات، نباید انتظار این را داشت که همیشه انسان با آرزوها و دل‌بستگی‌هایش زندگی نماید (ر.ک: بدوی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۳۰۹). انسان از دیدگاه کندی باید نگرش خود را درباره جهان مادی تغییر بدهد تا بتواند زندگی منطقی یا متعادلی داشته باشد. تا زمانی که نگرش به این جهان درست نباشد. حزن به سراغ انسان خواهد آمد. وی معتقد است فقط در جهان‌های فراتر از مادیات که عوالم معقولات و مجردات است می‌توان جاودانگی را درک نمود (ر.ک: همان). به همین دلیل، کندی در نامه‌ای به معتصم خلیفه عباسی که درباره فلسفه اولی می‌باشد مهم‌ترین صناعت‌ها را فلسفه می‌داند. در علوم فلسفی، والاترین آن‌ها را فلسفه اولی می‌داند؛ زیرا در این علم به علت نخستین پرداخته می‌شود و به آن علم به وجود می‌آید (ر.ک: کندی، ۱۳۶۰: ۶۳-۶۴).

سهروردی به حکایتی ۳ رمزی اشاره می‌کند که پادشاهی باغی داشت که در آن همه زیبایی‌ها را جمع نمود و دسته‌ای طاووس نیز آنجا زندگی می‌کردند. پادشاه دستور داد یکی از طاووس‌ها را در چرمی بدوزند و در سله‌ای قرار بدهند که یک سوراخ برای تغذیه باشد و ارتباطش با زیبایی بیرون منقطع گردد. مدتی گذشت و طاووس به آن عادت کرد و سرزمینش را فراموش نمود. گاهی با وزش نسیمی به درون سله، یاد وطن می‌کرد و به نشاطی وصف‌نشده دست می‌یافت. این است نمادی برای سرزمینی که انسان از آن دور مانده و در جهانی مادی و تاریک به سر می‌برد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰۵-۳۰۶).

سهروردی تلاش نمود با این حکایت انسان‌ها را به غربتی که در آن درگیر شده هشدار بدهد. پایان این نوع زندگی را می‌توان در حسرتی مشاهده کرد که پس از زندگی مادی در انتظار آنها می‌باشد.

۲-۲- آن جهانی بودن نفس

سهروردی با ذکر این گونه نکات صریح و یا رمزی در پی توجه دادن به بحران‌های جهان تاریک مادی است که برای اثباتش از تجرد نفس ناطقه استفاده می‌کند. وی مانند دیگر اندیشمندان الهی انسان را موجودی دو بعدی می‌داند که از بدن مادی و نفس یا روح مجرد شکل گرفته است.

در رساله تمثیلی لغت موران به دلیل اصلی غربت انسان در این جهان خاکی می‌پردازد. در مثال طاووس‌ها، دلیل اصلی غربت آن‌ها فاصله گرفتن از زادگاه و جهان اصلی قلمداد می‌کند. وی تصریح می‌کند: «و این جهالت او از آن بود که خود را فراموش کرده بود و وطن را «تَسُوا اللّٰهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹)» (همان: ۳۰۷). وقتی نفس آدمی از سرای اصلی خویش فاصله می‌گیرد، غربتی قابل توجه سراسر وجودش را فرا خواهد گرفت. از دیگر سو، خدای تعالی نفخه نفس را به خود منسوب می‌کند: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۱۷). بنابراین خودفراموشی و خدافراموشی ارتباط

وثیقی با یکدیگر دارند. دوری نفس مجرد از سرای خویش، دلیل اصلی غریبانه زیستن انسان از نگاه شیخ اشراق است.

سهرودی برای جسمانی نبودن نفس آدمی دلیل هایی مطرح کرده که به چند مورد از آنها اشاره می شود. یکی از دلیل های بدیهی سهرودی برای تجرد نفس این است که نفس آدمی هرگز خود را فراموش نمی کند. وی مظاهر نفس انسان را گاهی جسم و گاهی مثال معلّقه می داند. نمونه قسم اول را می توان نفس هایی که به بدن های انسان وابسته هستند و نمونه قسم دوم را می توان نفس هایی که در عالم رؤیا پدید می آیند دانست. نفس انسانی هرگز خود را فراموش نمی کند ولی هر یک از این دو را گاهی فراموش می کند. بنابراین، نمی توان ریشه و اساس نفس را عالم جسمانی و یا مثال معلّقه دانست. به این دلیل وی در کتاب های پرتونامه، الواح عمادی، هیاکل النور و غیر اینها با عبارت های ساده این گونه اشاره می کند که تمام بدن انسان و برخی اعضای بدن در برخی وقت ها به فراموشی سپرده می شوند ولی هیچ گاه آدمی خودش را فراموش نمی کند وی این چنین بیان می کند: «بدان که تو غافل نباشی از خود هرگز، و هیچ جزوی نیست از اجزاء تن تو که او را فراموش نکنی در بعضی اوقات و هرگز خود را فراموش نکنی... پس توی تو نه این همه تن است و نه برخی از تن، بلکه ورای این همه است» (همان: ۸۵).

یکی دیگر از دلایل سهرودی در رابطه تجرد نفس انسان، چگونگی شکل گیری علم در انسان است. سهرودی در کتاب هیاکل النور به این نکته اشاره می کند برخی از معلومات انسان به صورت مفهوم کلی شکل می گیرند که بر مصداق های متنوع قابل انطباق است؛ به عنوان نمونه واژه «حیوان» درباره جانوران و انسان به صورت یکسان منطبق است که کوچکی و بزرگی آنها در انطباق فرقی نمی کند. این مفهوم کلی که با استفاده از موجودات خارجی در ذهن انسان شکل می گیرد ویژگی های امور خارجی که مادی هستند را نداشته و مجرد می باشد. این معلوم ذهنی که خواص ماده را ندارد باید محل و جایگاه غیر مادی داشته باشد؛ زیرا انطباق غیر مادی در مادی امکان ندارد. بنابراین، محل و خزانه صورت های علمی و معلومات آدمی که نفس می باشد مجرد می باشد (ر.ک: همان: ۸۶).

شیخ اشراق در کتاب هیاکل النور به دلیلی دیگر برای مادی نبودن نفس و یا روح انسان اشاره می کند. به این صورت که نرسیدن غذای مورد نیاز به بدن باعث لاغر شدن شده و با رسیدن غذا به آن کاستی بدن جبران می شود. این قاعده در تمام اعضای بدن جاری می شود. حال اگر نفس و یا روح که شخصیت اصلی انسان را شکل می دهد با همین بدن مادی مساوی باشد همیشه در حال تغییر و تحول می باشد. نتیجه این فرضیه عبارت است از اینکه یک انسان در هر روز یک شخصیت متفاوت داشته باشد که فرضیه درستی نمی باشد (همان: ۸۵-۸۶).

یکی از ویژگی های آشکار اجسام و چیزهایی که خواص آنها را دارند مورد اشاره حسی قرار گرفتن است؛ زیرا جسم و جسمانی دارای مقدار و جهت هستند. در مقابل، نمی توان نفس انسانی را

مورد اشاره قرار داد. وی نمونه ای برای دلیل خود بیان می کند که ویژگی های بینایی و کوری را نمی توان به دیوار نسبت داد؛ زیرا زمانی می توانیم صفتی را به چیزی نسبت دهیم که آن نسبت ممکن باشد. در حالی که این نسبت برای دیوار امکان ندارد. وی در پایان این دلیل می افزاید: «و هر چه جسم نباشد موصوف نشود به صفات جسم، و منزّه باشد از صفات جسم. پس نفس ناطقه جوهری است که بدو اشارت حسی نتوان کرد. و حال وی آن است که تدبیر جسم می کند و خود را داند و چیز هایی دیگر را داند. و چگونه جسم تواند بود که گاه باشد که در طرب آید و خواهد که عالم اجسام را فرو برد و طلب عالم بی نهایت کند» (همان: ۸۷).

سهروردی در آثار مختلفش به نگرش نامتعادل برخی انسان ها از جهان مادی توجه داشته و آن را باعث پیامدهای منفی در زندگی مادی می داند. وی در رساله های گوناگون خود، غربت انسان در عالم خاکی را ترسیم کرده و این پیام را یادآور می شود که انسان ها باید به معرفت درباره غربت خود در این جهان تاریک و وجود عالمی دیگر که سرای اصلی آن هاست برسند. از دیدگاه وی اصل و ریشه نفس آدمی جهان غیر مادی است ولی مدتی را در زندان بدن خاکی به سر می برد. جدا شدن از فضای گسترده و زیبای ماوراء و آمدن به جهانی پایین تر غم و اندوه نفس را فراهم می سازد. هر یک از انسان ها بر اساس سطح معرفتی خود به گونه ای تلاش می کنند از این غم غربت رهایی یابند.

مرغ پرنده چو ماند در زمین باشد اندر غصه و درد و حنین

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر پنجم: ۶۷۳)

وی در رساله فی حقیقه العشق یا مونس العشاق از عنوان مستعار «حزن» برای جهان مادی استفاده می کند. از منظر او اولین مخلوق نورالانوار «عقل» است. این گوهر سه صفت دارد که عبارتند از: شناخت حق، شناخت خود و شناخت آن که نبود پس نبود. اولی را «حسن» نام می نهد، دومی را «عشق» و سومی که به آسمان ها و زمین که مادیات محدود مربوط می شوند «حزن» می نامد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۶۸-۲۷۰). آن چه از این داستان فهمیده می شود این که حزن در عالم ماده وجود دارد و در عوالمی فراتر که ملکوت و جبروت و غیر این ها می باشد حسن و عشق مشاهده می شود.

با توجه به آن چه از سهروردی نقل گردید، نفس انسان از عالمی فراتر از ماده و مجرد است و در عالم ماده محدود شده است. این محدودیت ها گاهی نفس را به یاد خاستگاه اصلی اش انداخته و حزین می شود. با توجه به این وضعیت که به صورت بحرانی گاهی نفس به صورت مادی شکل گرفته و مسیر اصلی اش مغفول می ماند، باید راهکاری برای آن یافت تا رهایی صورت گیرد.

۲-۳-راه نجات

از منظر شیخ اشراق، تنها راهی که آدمی را از غم غربت جهان خاکی نجات می دهد ارتباط با جهان نور و ماوراء ماده است. راه یابی به جهان ماوراء جز از روش سلوک عرفانی که ریشه در

شریعت اسلام دارد ممکن نمی باشد. شیخ اشراق در اغلب آثار خود زاویه هایی از سیر و سلوک معنوی را با توجه به آموزه های اسلامی روشن می سازد.

وی در رساله لغت موران و در ادامه تمثیل رمزی درباره طاووس ها چنین تصریح می کند: «روزگاری در آن حیرت بماند تا پادشاه روزی بفرمود که آن مرغ را بیاورید و از سلّه و چرم خلاص دهید. «فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ» (نازعات: ۱۳)، «فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱)، «إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ وَ حُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ» (عادیات: ۹). طاوس چون از آن حجب بیرون آمد خویشتن را در میان باغ دید، نقوش خود را بنگریست و باغ را و ازهار و اشکال آن را بدید و فضای عالم و مجال سیاحت و طیران و اصوات و الحان و اشکال و امثال و اجناس، در کیفیت حال فرو ماند و حسرت ها خورد. «يَا حَسْرَتِي عَلَيَّ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶)، «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲)، «فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُقُومَ، وَ أَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ» (واقعه: ۸۳)، «وَ تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقعه: ۸۵)، «كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ» (تكاثر: ۳-۴)» (همان: ۳۰۸).

آن چه وی در این فراز مورد توجه قرار می دهد، حسرت طاووس هاست. در این که چقدر از جهان اصلی خود فاصله گرفته بودند و هیچ یک از زیبایی های آن جهان را نمی دیدند. وی با توسل به آیاتی از قرآن کریم، به رمزگشایی این آیات پرداخته و به زندگی ما انسان ها ربط می دهد. انسان هایی که غریبانه زندگی می کنند. انسان هایی که تصور می کنند زندگی خوبی دارند ولی اگر سرای اصلی خویش را دریابند و زیبایی های آن را درک کنند، حسرت ها وجودشان را فرا خواهد گرفت. در این قسمت راه برون رفت از غربت عالم غربی تبیین می شود. آن چه سهروردی در این رابطه در برخی آثار (رک: همان: ۴۳۶-۴۳۷) مطرح کرده شامل آموزه های سلوک عرفانی و مراحل ورود عملی در وادی سلوک عرفانی می شود.

۲-۴- سلوک عرفانی

سهروردی تصوف را تنها راه رسیدن به مقامات عرفانی دانسته و معتقد است ویژگی های انسان کامل در فرد صوفی دیده می شود. وی در رساله کلمه التصوف پس از بیان ویژگی های سلوک عرفانی صوفی را این چنین تعریف می کند: «بدان صوفی کسی است که همه این ویژگی های والا در او جمع شده باشد و مقصود از تصوف نیز چنین معنایی دارد» (همان، ج ۴: ۱۳۹). وی با تأیید روش صوفی در سیر و سلوک، به دقت کردن در شناسایی صوفی ها هشدار می دهد. آنچه وی را به این نکته حساس می کند وجود برخی صوفی نمایانی است که هدف آنها فریب دادن مردم است. وی آنها را خر سوارانی با ظاهر صوفی می داند که بعد جسمانی آنها از بعد روحانی شان قوی تر است. وی در ادامه می افزاید:

صوفی صفتان میان ایشان باشند

ارزق پوشان که بس فراوان باشند

کایشان همه تن باشند از جان خالی

و آنان چکنی تن که همه جان باشند

(همان: ۲۶۶)

در تاریخ کهن با گرایش‌های مختلفی مواجه می‌شویم که در روش خود افراط کرده و روش دیگران را نادرست می‌پندارند. نظیر کسانی که خود را از اندیشه کردن در حوزه دینی دور کرده و تنها به روش عرفانی می‌پردازند. و یا کسانی که تنها به روش عقلی پرداخته و از تذکیر نفس و عرفان برای رسیدن به سعادت فاصله می‌گیرند.

سهروردی پیامد خطرناک هر یک از این دو گروه افراطی را پیش بینی کرده و اعتقاد دارد برای کسی که قصدش سلوک عرفانی است خردورزی هم لازم است. وی در مقدمه کتاب مشارع و مطارحات (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۹۴) به این نکته اشاره می‌کند که راه فهم آموزه‌های اشراقی خود را بر فراگیری کتاب‌هایی می‌داند که بر طبق روش عقل‌گرایان مشائی نگارش شده است. بنا بر این، هر یک از خردورزی و سلوک عرفانی باید در کنار یکدیگر سعادت آدمی را فراهم سازند. طبق مبنای اشراقی سهروردی آنچه آدمی را از دنیای اصلی خویش دور ساخته و مانع رسیدن به جهان زیبا می‌شود، زندان وابستگی‌های خاکی است. با کم رنگ کردن این وابستگی‌ها و دل‌باختگی‌ها به آن جهان، مسیر رسیدن به آن فراهم می‌گردد. در آن هنگام است که نفس‌های انسانی با نفس‌های فلکی ارتباط برقرار کرده و حتی از امور غیبی هم آگاه می‌شوند.

وی برای مهار کردن بدن مادی و فراهم کردن مقدمات شهود عرفانی معتقد است که باید ریاضت درست را آموخته و به آن جامه عمل پوشاند. ریاضتی که وی برای سلوک عرفانی اشاره می‌کند بر ترک لذت‌های دنیایی و پرداختن به مسائل دیگری نظیر گرسنگی، ذکر، اندیشه در جهان خاکی و ملکوتی، شب‌زنده‌داری، تضرع و غیر اینها استوار است (ر.ک: همان، ج ۳: ۳۹۶-۴۰۱). مسئله قابل توجهی که در اغلب آثار سهروردی وجود دارد اینکه برای رسیدن به ریاضت درست باید به ریشه‌های آن که در شریعت اسلام وجود دارد توجه کرد. کسی که بدون توجه به آموزه‌های عرفانی شرع به این نوع کارها بپردازد، به هدف واقعی آن نخواهد رسید. وی در فصل اول کلمه‌التصوف توجه به دو منبع قرآن شریف و روایات را ضروری دانسته و معتقد است: «به شریعت الهی پای بند باش؛ چونکه شریعت تازیانه خدا است که بندگان خود را به رستگاری می‌رساند. هر ادعایی که با قرآن و سنت تأیید نشود بیهوده و ناپسند است. کسی که به ریسمان چنگ نزند گمراه می‌شود» (همان، ج ۱: ۱۰۲).

نفس آدمی به وسیله ریاضت درست پاک‌گشته و به نور حق تعالی روشنی می‌یابد. در آن هنگام است که قوای فکری فرد هم به «شجره مبارکه» تبدیل شده و به ثمر می‌نشیند. سهروردی در این رابطه می‌افزاید: «قوة فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد، او شجره

مبارکه است؛ زیرا که همچنان که درخت را شاخه است و میوه ها، فکر را نیز شاخه است. و آن، انواع افکار است که بدان میوه نور یقین رسد» (همان، ج ۳، ۱۸۸).

شناسایی واژه های عرفانی نقش مهمی در یادگیری عرفان نظری ایفا می کند. شیخ اشراق این واژه ها را در رساله کلمه التصوف (ر.ک: همان، ج ۴: ۱۲۹-۱۳۹) گرد آوری کرد. هر چند در رساله های داستانی و همچنین به صورت پراکنده در برخی آثار دیگرش هم به چشم می خورد. سلوک عرفانی در اسلام با خردورزی همراهی نزدیکی دارد؛ بر همین اساس، «معرفت» سالک از خود، جهان پیرامون و به ویژه خدای تعالی «محبت» را پدید می آورد که با «شوق» کامل می شود. شوق پیوستن به نور الهی وجود سالک را به حرکت در آورده که باعث «اراده» وی می گردد. ادامه سلوک عرفانی و درخشش انوار الهی بر قلب سالک حالت های خوشایندی نظیر «بسط»، «قبض»، «سکینه» و غیر اینها را در بر دارد که سرانجام به «توحید» می انجامد. وی از این واژه ها و واژه های دیگر عرفانی را به عنوان مقدمات عرفان یاد کرده و معتقد است: «بدان صوفی کسی است که تمام این ویژگی های والا در او جمع شده است» (همان: ۱۳۹).

وقتی سالک درباره عرفان نظری شناخت پیدا کرد باید به تکلیف های خود جامه عمل بپوشاند. شیخ اشراق این تکلیف ها را که هماهنگی کامل با آموزه های اسلامی دارند به چند مرحله تقسیم می کند. اولین قدمی که سالک برای رسیدن به عرفان بر می دارد، توبه است. شیخ اشراق توبه را این گونه تعریف می کند: «توبه عبارت است از این که نفس آدمی نسبت به کارهای نادرستی که انجام داده احساس دردمندی و پشیمانی کند و تصمیم بگیرد آن کارها را تکرار نکرده و همچنین آن چه از دست رفته را جبران کند» (همان: ۱۳۳).

وی در رساله الطیر (ر.ک: همان، ج ۳: ۱۹۸-۲۰۵) خود به داستان گروهی پرنده اشاره کرده که ضمن پرواز به سرای اصلی خود، گرفتار زیبایی دنیا و صید صیادان می شوند. سهروردی که در مقام یکی از مرغان سخن می گوید، نقل می کند وقتی دید بعضی از مرغان تا اندازه ای خود را از بند آزاد کردند، سرای اصلی خود را به یاد آورد. وی با راهنمایی یاران خود مقداری آزاد می شود و پروازش را از سر می گیرد که در نتیجه، مرغان پس از طی هشتمین شهر که نمادی از عالم مثال است به درگاه الهی می رسند.

ریاضت و مجاهده یکی از مراحل است که سالک راه نور باید به آن توجه کامل نماید. آنچه در تعریف آن دو آمده عبارت است از اینکه آدمی نفس خود را از آنچه دوست دارد که عبارت است از شتاب به سوی شهوت ها و سرکشی از تکالیف، باز داشته و آن را به تقوای الهی تشویق کند (ر.ک: القشیری، بی تا: ۹۹). وی در بستنالقلوب ریاضت و مجاهده را مقدمه ای برای معرفت دانسته و معتقد است هر چه آدمی بیشتر ریاضت بکشد، معرفت او هم افزون می گردد. وی می افزاید: «و چندانکه ریاضت بیشتر کشد و به استكمال نزدیک تر گردد معرفت زیاده تر می شود. و مثال این چنان باشد که

نور آفتاب به هر خانه به قدر روزن آن خانه تابد. مثلاً در سرای پادشاهی که سعتی عظیم دارد و روزن‌های فراخ، بیش از آن تابد که در خانه پیرزنی درویشی که خانه‌ای دارد کوچک و روزنی تنگ» (سهروردی، ج ۳: ۳۷۷). آن چه وی به عنوان ریاضت و مجاهده سالکان مطرح می‌کند عبارت است از ذکر پیوسته، ترک احساس، خلوت نشینی، بریدن از جاذبه‌های جهان خاکی، عبادت همیشگی، مواظبت بر نمازهای روزانه و به خصوص نماز شب، روزه داری، خواندن آیات قرآن شریف در شب هنگام و گوش فرا دادن به پندها و حکمت‌های انسان‌های پاک (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۱۳).

یکی دیگر از ویژگی‌های کسی که سلوک عرفانی و راه روشنایی را بر می‌گزیند، شکر است. شیخ اشراق شکر را پیامد نعمتی می‌داند که آدمی باید در خود تقویت کند. وی مقام شکر را از صبر برتر دانسته و معتقد است: «شکر به این معنی است که نفس آدمی به آنچه از دیگری به او رسیده نظر کند. فرقی نمی‌کند که آن چیزی به او بخشیده شود و یا اینکه زیانی از او دور گردد، و به نوعی این نعمت را به دیگری اطلاع دهد. شکر از صبر برتر است؛ زیرا شکر به نعمت بدنی و غیر بدنی گفته می‌شود در حالی که صبر به امور بدنی مربوط می‌شود» (همان، ۱۳۳-۱۳۴). وی صبر را ویژگی دیگر سلوک معرفی می‌کند و آن را از شاخه‌های قوه غضب آدمی دانسته در تعریف آن معتقد است: «صبر از شاخه‌های نیروی غضب آدمی است. به این معنی که اجازه ندهد امور ناخوشایند نفسانی که عقل توان تحمل آن‌ها را دارد بر او تأثیر بگذارد. و یا اینکه تلاش شود آدمی را از آنچه مورد تأیید عقل نیست، باز دارد» (همان: ۱۳۱).

برترین مقامی که رهرو راه عرفان به آن دست می‌یابد مقام توحید است. سهروردی با اشاره به این نکته، معنی آن را رها شدن از تمام بندهای زندان جسمانی دانسته و معتقد است: «توحید در عرفان به معنای مشهورش یعنی یکتایی و قیومیت الهی نیست بلکه در اینجا به معنی رها شدن نفس انسان از همه دلبستگی‌های مادی در حد امکان است؛ به طوری که در پیشگاه عظمت قیومیه الهی همه از یاد بروند. بنابراین، توحید والاترین مقام است گر چه خود نیز مراتبی دارد» (همان، ج ۴: ۱۳۶).

در این زمان است که انسان می‌تواند با ترک تعلقات جهان خاکی به سرای اصلی نفس که بدون محدودیت‌های مادی است رهنمون گردد. سهروردی معتقد است بدون اشراق نفسانی وصول به رهایی ممکن نیست. وی در رساله الطیر (ر.ک: همان، ج ۳: ۱۹۸-۲۰۵) به داستان گروهی پرنده اشاره کرده که ضمن پرواز به سرای اصلی خود، گرفتار زیبایی دنیا و صید صیادان می‌شوند. سهروردی که در مقام یکی از مرغان سخن می‌گوید، نقل می‌کند وقتی دید بعضی از مرغان تا اندازه‌ای خود را از بند آزاد کردند، سرای اصلی خود را به یاد آورد. وی با راهنمایی یاران خود مقداری آزاد می‌شود و پروازش را از سر می‌گیرد. مرغان پس از طی هشتمین شهر که نمادی از عالم مثال است به درگاه الهی می‌رسند. سهروردی در انتهای داستان به این نتیجه اشاره می‌کند که این انسان است که می‌تواند

خود را از قید و بند مادی رها سازد. در این هنگام سالک راه نور به درجه «اراده» سلوک عرفانی دست یافته و رنگ و نمایی نور و زیبای به زندگی خود می بخشد که در سلوک در عمل هویدا می شود.

نتیجه گیری

یافته های این تحقیق به دو بخش تقسیم می شود. در بخش نخست به دیدگاه ابن عربی درباره حجاب های جهان مادی پرداخته شد و مسیر شهود عرفانی از طرف ایشان پیشنهاد گردید. وی معتقد است برخی انسان ها به درجه انسانیت نرسیده و انسان الحیوان تلقی می شوند. در بخش دوم به دیدگاه سهروردی پرداخته شد. از نگاه سهروردی انسان ها در عالم غربت زندگی می کنند؛ زیرا از وطن اصلی خود که همان عالم ملکوت می باشد دور شده و با محدودیت های مختلفی زندگی می کنند. این را می توان نوعی بحران بسیار جدی تلقی نمود که آینده انسان را به طور جدی تهدید می کند. یکی از مهم ترین دلایل غربت انسان در این عالم، تجرد نفس است. سهروردی همانند دیگر اندیشمندان مسلمان برای تجرد نفس انسانی دلایلی نظیر فراموش نکردن خود، تجرد جایگاه معلومات و تغییر ظاهری در بدن مطرح می کند. انسان ها باید راهی برای رهایی از این غربت عالم غربی پیدا کنند. مسیر اصلی برای رهایی، تهذیب نفس است. برای تهذیب کردن نفس باید معرفتی درست از دلایل، مبانی و زوایای این مسیر پیدا کرد که این مهم باید در راستای مبانی دینی انجام بگیرد. در نهایت، سالک الی الله باید در عمل به هر یک از ریاضت و زهد، خوف و رجاء، شکر و صبر، معرفت و محبت و بالاخره مقام توحید به صورت عملی توجه نماید.

۶- یادداشت‌ها

۱- روش بحران مبتنی بر شباهت سازی میان کار پزشکان و متفکران و رهبران سیاسی و اجتماعی است. همان گونه که یک پزشک در مواجهه با بیمار، از آغاز تا پایان، چهار اقدام اساسی انجام می‌دهد؛ یک متفکر و رهبر هم، در مواجهه با یک جامعه بیمار، چهار مرحله را طی می‌کند. این مراحل عبارت‌اند از: یک. کشف بیماری، بحران، مشکل و معضله؛ در اولین قدم باید بررسی کنیم که از نظر متفکر مورد نظر جامعه و یا هر واحد دیگری که می‌خواهیم از نظر ایشان مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم، دچار چه بحرانها و مشکلاتی است؟ دو. در مرحله دوم باید به بررسی و کشف علل، عوامل و دلایل بروز بحران‌ها و مشکلات مذکور در سطح یا سطوح مورد نظر بپردازیم. سه. ترسیم جامعه مطلوب و آرمانی؛ در این مرحله باید مشخص کنیم که اگر وضع موجود، از نظر متفکر مورد نظر، وضع نامطلوبی است؛ از نظر ایشان، وضع مطلوب و آرمانی چگونه تصویر و ترسیم شده است. چهار. شیوه انتقال از وضع موجود به وضع مطلوب. در این مرحله، که آخرین مرحله در اندیشه‌شناسی است، باید مشخص سازیم که آیا متفکر مورد نظر قائل به شیوه‌های مسالمت‌جویانه و اصلاحی است یا این که شیوه‌های رادیکالی و انقلابی را پیشنهاد می‌کند. (اسپریگنز، ۱۳۶۵).

۲- در اندیشه‌های اندیشمندانی نظیر ابن سینا (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۶: ۴۱-۴۳؛ فروزانفر، ۱۳۴۴: ۱-۳۹) و ابن طفیل که متأثر از ابن سینا می‌باشد (ر.ک: هلال، ۱۹۸۷: ۲۳۴-۲۳۶) نیز این غربت به گونه‌ای دیگر مطرح گردید.

۳- پادشاه باغی داشت که البته در فصول اربعه از ریاحین و حضرت و مواضع نزهت خالی نبود، آبهای عظیم در آنجا روان و اصناف طیور بر اطراف اغصان انواع الحان می‌کردند، و از هر نعمتی که در خاطر متخلج می‌شد و هر زینتی که در وهم می‌آید در آن باغ حاصل بود، و از آن جمله جماعتی طواویس بغایت لطف و زیب و رعونت در آنجا مقام داشتندی و متوطن گشته بودند. وقتی این پادشاه طواوسی از آن جمله بگرفت و بفرمود تا او را در چرمی دوزند چنانکه از نقوش اجنحه او هیچ ظاهر نماند و بجهت خویش مطالعه جمال خود نتوانست کرد. و بفرمود تا هم در باغ سله‌ای بر سر او فرو کردند که جز یکی سوراخ نداشت که قدری ارزن در آنجا ریختندی از بهر قوت و برگ معیشت او مدتها برآمد، این طواوس خود را و ملک را و باغ را و دیگر طواویس را فراموش کرد. در خود نگاه می‌کرد الا چرم مستقذر بی‌نوا نمی‌دید و مسکنی بغایت ظلمت و ناهمواری، دل‌بدان نهاد و در دل مترسوخ کرد که زمینی عظیم تر از آن مقعد سله نتوان بود، چنانکه اعتقاد کرد که اگر کسی ورای این عیشی و مقری و کمالی دعوی کند کفر مطلق و سقط محض و جهل صرف باشد. الا این بود که هر وقت که بادی خوش وزیدن گرفت و بوی ازهار و اشجار و گل و بنفشه و سمن و انواع ریاحین بدو رسیدی، از آن سوراخ لذتی عجب یافتی، اضطرابی در وی پدید آمدی و نشاط طیران درو حاصل گشتی و در خود شوقی یافتی، و لیکن ندانستی که آن شوق از کجاست زیرا که لباس جز چرم ندانستی و عالم جز سله و غذا جز ارزن. همه چیزها فراموش کرده بود. مدتی در آن تفکر بماند که این باد خوش بوی چیست و این اصوات خوش از کجاست؟ معلومش نمی‌گشت و در این اوقات بی‌اختیار او فرحی در او می‌آمد. و این جهالت او از آن بود که خود را فراموش کرده بود و وطن را «نسوا الله فأنساهم أنفسهم». هر وقت که از باغ بادی یا بانگی بر آمدی او در آرزو آمدی بی‌آنکه موجبی شناختی یا سببش معلوم بودی. روزگاری در آن حیرت بماند تا پادشاه روزی بفرمود که مرغ را بیاورید و از سله و چرم خلاص دهید. طواوس چون از آن حجب بیرون آمد خویشتن را در میان باغ دید، نقوش خود را بنگریست و باغ را از ازهار و اشکال آنرا بدید و فضای عالم و مجال سیاحت و طیران و اصوات و الحان و اجناس، در کیفیت حال فرو ماند و حسرت‌ها خورد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰۵-۳۰۸).

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۳. ابن سینا، حسین، حی بن یقضان، شرح منسوب به جوزجانی، تصحیح هنری کربن، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، چ سوم.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه (دوره چهار جلدی)، بیروت، دار صادر، بی تا.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، دفتر دانایی، ترجمه‌ی سعید رحیمیان، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۱.
۶. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، قاهره، دار إحياء الكتب العربیة، ۱۳۴۶ م.
۷. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
۸. اسپرینگر، توماس، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه، ۱۳۶۵.
۹. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۴، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، چ دوم.
۱۰. اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه: ا.ح. آریان پور، تهران، نگاه، ۱۳۸۰.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، الموسوعه الفلسفه، ج ۲، قم، منشورات ذوی القربی، ۱۴۲۷ ق.
۱۲. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، چاپ اول، مشهد: انتشارات مشهد، ۱۳۶۲.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، چ سوم.
۱۴. رضی، هاشم، حکمت خسروانی، تهران، بهجت، ۱۳۷۹.
۱۵. الذهبی، شمس‌الدین محمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۴۱، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۷.
۱۶. حسن‌زاده‌آملی، حسن، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۷. موسوی خمینی، روح الله، شرح دعای سحر، ترجمه‌ی احمد فهری، چاپ اول، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۱.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، چ سوم.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، چ سوم.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه: حسین نصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، چ سوم.

۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، چ سوم.
۲۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، زهه الأرواح و روضة الافراح، ترجمه: مقصود علی تبریزی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۲۳. شهرستانی، عبد‌الکریم، الملل و النحل، ج ۱، ترجمه: مصطفی خالقداد هاشمی، تهران، اقبال، ۱۳۶۱، چ سوم.
۲۴. فروزانفر، بدیع‌الزمان، زنده بیدار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
۲۵. القشیری، عبدالکریم، الرسالة القشيرية فی علم التصوف، تحقیق و اعداد: معروف زریو. علی عبد الحمید بلطه جی، بیروت، دارالجليل، الطبعة الثانية، بی تا.
۲۶. قفطی، ابوالحسن، تاریخ حکماء، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۲۷. قیصری، داوود، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۷.
۲۸. کندی، ابویوسف یعقوب، نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش، ۱۳۶۰.
۲۹. مصاحب، غلامحسین و همکاران، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰، چ دوم.
۳۰. المعلوف، امیل، اللمحات السهروردی، بیروت، دارالنهار للنشر، ۱۹۹۱م، الطبعة الثانية.
۳۱. هلال، محمد غنیمی، الادب المقارن، بیروت، دارالعودة، ۱۹۸۷.

Received: 2022/12/6
Accepted: 2023/2/21
Vol.21/No.80/Summer2024

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Comparison of Ibn Arabi's and Suhrawardi's views on salvation from worldly veils

Abbas Bakhshandeh Bali^{*1}, *Abdolrahman Bagherzadeh*²

Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Babolsar, Iran. *Corresponding Author:

a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

Associate Professor of Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Babolsar, Iran.

Abstract

Muslim thinkers each tried to guide people to the true path in life. Some of them have written works on this matter through reasoning, some through narration, and others through mystical and illuminative sciences. This article examines the thoughts of Mohi al-Din Ibn In his most important works, Ibn Arabi paid attention to self-cultivation as the best way out of the trap of the world and invited people to this path. In some of his works, Sheikh Eshraq tried to alert and warn people about a crisis called the strangeness of man in the earthly world. The material world has many limitations that being conditioned in its pleasures makes a person stop from the main goal in living. He tried to depict human alienation in the earthly world in a good way by designing luminous illustrations. As a result, both thinkers pointed out the pitfalls of the world with sometimes different methods and invited people to be alert and get out of it. Arabi and Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi about the trap of the world and the way out of it with a descriptive-analytical method

Keywords: Ibn Arabi, Shaykh Eshraq, veils of the world, mystical conduct, Eshraq.