

مقایسه تطبیقی مراحل صعود و نزول عرفانی در اندیشه افلوطین و سهوردی

* سید مهدی ساداتی نژاد

چکیده

مسئله هبوط انسان از عالم علیا به عالم سفلی و آرزوی بشر برای بازگشت به عالمی که در عهد ازلی بدان تعلق داشته است، از اساسی‌ترین مباحث فلسفی - عرفانی در آثار بسیاری از فیلسوفان الهی است. با مطالعه آثار فلسفی - عرفانی ملاحظه می‌گردد که برداشت‌های گوناگونی در سیر مراحل نزول و سقوط، متناسب با اندیشه و نوع برداشت آنان مورد اشاره قرار گرفته است. جهت آشنایی با تمایزها و تفاوت‌های این موضوع عرفانی در دو حوزه جغرافیائی شرق و غرب، دو شخصیت بهنام و مطرح عرفانی یعنی افلوطین به عنوان پدر عرفان غربی، و شیخ شهاب الدین سهوردی بنیان‌گذار مکتب اشراقی در شرق مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته‌اند. علی‌رغم تشابه‌های اندیشه‌ای در مراحل سیر و سلوک، مهم‌ترین تمایز را می‌توان در استناد عرفان افلوطین بر انگاره‌های عقلی و عدم ابتنای بر دین دانست و در مقابل عرفان سهوردی را عرفانی مبتنی بر دین و متأثر از آموزه‌های وحیانی قلمداد نمود.

واژگان کلیدی

هبوط، صعود عرفانی، نزول عرفانی، افلوطین، سهوردی.

طرح مسئله

یکی از حوزه‌های دانش بشری، تلاش برای یافتن راهی به عالم شهود است که عارفان و واصلان زیادی در فراختای تاریخ، عمر خویش در آن سپری و اسراری از عالم شهود را هویدا نموده و به زمرة راه‌یافتگان به

msadatinejad@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۹

* استادیار دانشگاه تهران.
تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱۶

عالم معنا پیوسته‌اند. براساس اعتقادات ادیان اسلامی، انسان پس از خلقت بهدلیل ارتکاب گناه، از بهشت رانده شده و به زمین هبوط نموده است. در ادبیات عرفانی ما نیز متأثر از همین اعتقاد نوعی آرزو در حسرت بازگشت به بهشت برین در قالب تعابیری زیبا و عرفانی، ازسوی شاعران و حکیمان ابداع گردید. انسان مرغ باغ ملکوت است که در عالم ماده محبوس گردیده و باید به آنجا بازگردد و یا به تعابیر مولانا، انسان در این دنیای ناسوتی همچون نی است که از نیستان جدا افتاده است؛ لذا هر مکتب عرفانی براساس نیان‌های فکری خود راهی را برای کسب معرفت شهودی و صعود عرفانی بیان نموده است. شناخت نقاط اشتراک و افترق این برداشت‌ها و مسیری که عارفان برای پیروان خود به ارمغان آورده‌اند، ما را با حقایق بسیاری نسبت به بن‌مایه‌های فکری و اندیشه‌های انواع عرفان‌ها و مکاتب عرفانی آشنا می‌نماید و هنگامی که این مقایسه در دو حوزه فکری - جغرافیایی شرق و غرب صورت می‌پذیرد، معنای جذابی از ریشه‌های وحدت در عین کثرت را در اذهان تداعی می‌نماید. راهی که این مقاله آن را می‌پوید، بررسی ایده نزول و صعود انسانی در مراحل سیر و سلوک در اندیشه دو فیلسوف نام‌آشنای شرقی و غربی است. افلوطین و سهپوردی دو شخصیت نامدار غرب و شرقند که هر دو در مباحث عرفانی خود به بحث قوس صعود و نزول در ارتباط عالم ماده و معنا پرداخته‌اند. در این مقاله تلاش شده است مقایسه تطبیقی در خصوص افکار این دو شخصیت تاریخ فلسفه و عرفان صورت پذیرد. افلوطین یکی از فیلسوفان مهم و درحقیقت آخرین فیلسوف از عهد یونان باستان است که اشراق نظریات این فیلسوف تا به امروز، برای همه طالبان معرفت که قدم در وادی شناخت مردان علم و اندیشه می‌گذارند، باعث توجه و تأمل بوده است. گرچه نام وی را بهاندازه افلاطون و ارسطو نمی‌شناسند، ولی جایگاه او در فلسفه، ریاست بر نوافلاطونیان است. فلسفه‌ای که او بنیان گذار عرفان و اشراق تأکید دارد، ازسوی دیگر شیخ شهاب‌الدین سهپوردی فیلسوفی شرقی است که بنیان گذار مکتب اشراقی است. فیلسوفی که علی‌رغم بهره کم از عمر دنیا بی بهدلیل شهادت در راه اندیشه‌ها یاش در دوران پربار زندگیش، ایده‌ای نو در برابر حکمت بحثی و میراث بوعلی سینا به ارمغان آورد و خط فکری جدیدی در سپهر عرفان و اندیشه‌های عرفانی با حکمت ذوقی درانداخت. مبانی فکری او آتشخور بسیاری از عارفان پس از او گردید. بهدلیل تقدم زمانی افلوطین و تأثیری که اندیشه‌های او بر عرفان فیلسوفان بعد از او داشته است، ابتدا مبانی سیر و سلوک عرفانی در قوس صعود و نزول در اندیشه افلوطین را بررسی و سپس به اندیشه‌های شیخ اشراق می‌پردازم.

اندیشه‌های عرفانی افلوطین

برای بررسی اندیشه‌های عرفانی افلوطین مهم‌ترین منبع، آثار شاگردش فرفوریوس است. افلوطین زمان درازی هیچ نوشته و درسی که به شاگردانش داده است، برپایه تعالیم یک مسیحی مشرک شده به‌نام

آمونیوس ساکاس^۱ بوده است. ولی در سالهای پایانی عمرش به مدت ۱۶ سال به نوشتن پرداخته و شاگردش ففوریوس آن‌گونه که خود اذعان نموده است، مسئول تنظیم و تبییب آن گردید. «او خود مرا مأمور تدقیح و منظم ساختن نوشتۀ هایش کرد و من در زمان زندگیش به او وعده دادم و در برای بر دوستانمان عهد کردم که این وظیفه را به انجام برسانم.» (افلوطین، ۱۳۶۷: ۱۱۲۳ - ۱۱۲۷)

با مطالعه کتاب‌های افلوطین در رابطه با مسائل عرفانی به این نتیجه می‌رسیم که وی فلسفه خود را بر نظریات افلاطون بننا نهاده است. زیرا افلاطون به دو عالم معقول و محسوس اعتقاد داشت و عالم حس در نظر او، سایه عالم عقل محسوب می‌گردید؛ و افلاطون در تمثیل غار خود آن را ترسیم نموده است. انسان تعلق خاطر به عالم مثل دارد. بنابراین، همه صورت‌های موجود در این عالم از عالم مقولات می‌باشد و بههمین علت یک نوع میل و علاقه ذاتی در عالم حس به عالم معقول وجود دارد که هر چیز را به اصل خود بازگرداند. لذا فلسفه افلوطین را نوافلسطونی می‌نامند. بهنظر افلوطین مبدأ همه موجودات اخد یا واحد است. در نظر او این واحد همان کمال مطلق است و مصدر هر چیز که مانند چشمها ای فیاض در حال فیضان است و از فیضان آن همه‌چیز بهوجود آمده. ابتدا از حرکت این فیضان، عقل کلی یا عقل الهی ایجاد شده که به‌وسیله آن حیات و وجود و علم و کثرت ظاهر می‌شود که افلاطون به این حقیقت عالم مثل عنوان داده است. سپس از این عقل کلی نفس کلی صادر شده که حرکت نفس کلی منجر به کثرت می‌گردد و عالم محسوس و طبیعت را بهوجود می‌آورد و در این عالم کثرت به بی‌نهایت می‌رسد. درحقیقت این عالم نقطه مقابل عالم عقل است که وجود محض است. در اینجا امکان محض است و هرچه از بالا به‌سمت پائین می‌آییم، به کثرت افزوده می‌شود و از وحدت کاسته می‌شود.

افلوطین به این سه مرحله اقانیم ثلاثة می‌گوید. اقوم به معنای اصل هر چیز است. بهنظر افلوطین ما انسانها نیز موجوداتی دو بعدی هستیم که دارای جسم و روح هستیم. روح و جان ما جزئی از نفس کلی است که در عالم محسوس گرفتار شده است؛ ولی ماهیتی از عالم وجود محض است یا عالم مثل که میل به عالم بالا دارد. افلوطین معتقد است زمانی که نفس ما به عالم سفلی هبوط نموده، بهطورکلی از عالم عقلی مفارقت نکرده است. زیرا نمی‌توانست بهصورت تمام از آن عالم مفارق نماید. مگر آنکه فاسد گردد و از ذات خود خارج گردد و نفس گرچه هبوط کرده، ولی متعلق به عالم اصلی خود است. (همان: ۹۰) غاییت فلسفه افلوطین آن است که رستگاری انسان فقط از طریق بازگشت به مبدأ نخستین امکان‌پذیر است و افلوطین یک راه سیر و سلوک عرفانی را برای رسیدن به این مقصد بیان می‌دارد.

۱. آمونیوس ساکاس فردی بود که از آئین مسیح دست کشیده، به کیش مشرکان گرویده بود و میل داشت مسیحیت و فلسفه افلاطون را با هم سازش دهد. افلوطین پس از آنکه مدت ده سال نزد آمونیوس به تحصیل پرداخت، در لشکری که آماده رفتن به ایران بود، داخل خدمت شد؛ به امید اینکه مستقیماً با حکمت موبدان و برهمان آشنا شود. به بین‌النهرین رسید و از آنجا دوباره به انتاکیه بازگشت. در ۲۴۴ به رم رفت و تا هنگام مرگ در آنجا ماند. (دورانت، ۱۳۸۱: ۳ / ۷۱۱)

قوس صعود و نزول عرفانی در اندیشه افلوطین

برای فهم سیر و سلوک عرفانی در اندیشه افلوطین همان‌گونه که اشاره شد توجه به دو عالم معقول و محسوس که الهام‌گرفته از فلسفه افلاطون می‌باشد، بسیار تعیین کننده است. افلوطین در بحث قوس صعود و نزول، طبقات نفوس را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروه اول کسانی هستند که به این دنیا مادی دل‌خوش کرده‌اند و حتی از درک لذاید معنوی محروم هستند و نمی‌خواهند جز به خواسته‌ها و تمایلات و شهوت جسمانی به چیز دیگری فکر کنند. در مورد این گروه می‌گوید:

برخی از مردم در سراسر عمر خویش در مرتبه محسوسات می‌مانند. از نظر ایشان بدایت و نهایت هر چیز، امور حسی است و خیر و شر چیزی جز حلاوت و تلخی محسوسات نیست؛ ... این عده همچون پرندگان جسمی زمینی هستند که بر اثر سنگینی، زمین‌گیر شده‌اند و با وجود اینکه دارای بال هستند، یارای پرواز ندارند.
(افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۷۷؛ انتاد^۱: ۵، ۹)

گروه دوم کسانی هستند که در چهل مرکب نیستند؛ بلکه به این امر واقفند که این جهان مانند قفسی است که جان انسان در آن زندانی است، ولی بضاعت آنان برای صعود و رسیدن به جانان بسیار ناچیز است. افلوطین در مورد این گروه می‌گوید:

عده‌ای نیز هستند که از زمین برمی‌خیزند و اندکی به هوا می‌پرند. همت ایشان وادرشان می‌کند که به جای آنکه طالب چیزی آیند که در مذاق نفس دون‌لذیذتر است، به آنچه شریفتر است، روی آورند؛ اما چون ایشان را قوت آن نیست که به مدارج اعلی ترقی کنند و حقایقی را که در مراتب اعلی است، ببینند و به مقام تمکین نمی‌رسند، باز به زمین مذلت سرنگون می‌گردند و گرفتار فعالیتها و کارهایی می‌شوند که قصد داشتند از آنها بگریزند. (همان)

در توضیحات افلوطین در اثولوچیا، او ماهیت نفس انسانی را به‌گونه‌ای توضیح داده که یکی از ویژگی‌های نفس آن است که بستگی به جایگاهش متغیر می‌گردد، اگر در عالم عقلی باشد، با آن عالم متوحد می‌گردد و اگر در عالم جسمانیات باشد، رنگ آن را می‌گیرد و مستحیل در آن می‌گردد. (فرفوریوس، ۱۹۷۷: ۳۶)
گروه سوم کسانی هستند که در حقیقت جزء اولیا الله هستند و بسان طائران قدسی از ناسوت به ملکوت اعلی پرواز می‌کنند، و از قفس جسمانیت خود را رهایی می‌بخشند و به آشیانه اصلی باز می‌گردند. در این مورد نیز افلوطین می‌گوید:

۱. نوشه‌های افلوطین جماعت ۵۴ رساله است که شاگردش فرفوریوس آنها را جمع‌آوری و آنها را در شش دسته نه‌گانه تقسیم نموده و نام هر دسته نه‌گانه را انتاد نامیده است.

سومین گروه کسانی هستند که در عظمت قدرت وحدت بصر، همچون خدایان گشته‌اند و دیده بصیرت ایشان جمال الهی را به‌وضوح مشاهده می‌کنند. پس از میان ابرها و مه‌هایی که زمین را فرا گرفته است، اوج می‌گیرند و در آنجا ممکن می‌شوند و از بالا به زیر می‌نگردند و با اقامت در کوی حقیقت که آشیان اصلی ایشان است، غرق در سرور و شادی می‌شوند. (همان)

آنچه درمورد دیدگاه افلوطین قابل توجه است؛ آن است که وی برای صعود به عالم بالا دو مرحله را ذکر می‌نماید. در مرحله اول از عالم کثرت محسوسات به مراتب عالیه، یعنی به مرز معقولات می‌رسد و در مرحله دوم از نهایت مرحله اول پرواز خود را شروع می‌نماید، تا به اعلی درجه سیر عقلی خود برسد. اما راه بازگشت به‌سوی مبدأ نخستین، اندیشیدن است و ریاضیات. فلسفه و جدل به‌منظور تمرین همین اندیشیدن است. این تلاش در اندیشه افلوطین، درحقیقت همان حکمت نظری است که لازم است، ولی کافی نیست، مانند یک بال پرنده. ولی علاوه‌بر این به حکمت عملی نیز نیاز است و این حکمت، قدم گذاردن انسان در مسیر تزکیه نفس است. افلوطین در بحث تزکیه، سه مرحله استکمالی را برای نفس ذکر می‌کند: تصفیه؛ تجلیه و تحلیه. در نظر افلوطین تزکیه نفس و تحلیه از طریق حکمت عملی، نفس را تا ساحت عقل پیش می‌برد؛ اما به معنای کمال وصال و نهایت سفر نفس نیست. انتهای سفر، رسیدن به اقnon اول یعنی احد است که مبدأ موجودات است. اما چگونه می‌توان به این مرحله رسید. «پاسخ افلوطین کاملاً عرفانی است و در این عبارت خلاصه می‌شود. قطع همه پیوندها، حتی پیوندی که جان با عقل و تجلی حسن در این مرتبه دارد، باید قطع شود و جان از عقل یعنی از وجود و حیات و علم بگذرد. یکی از زیباترین تمثیلهایی که برای بیان این مطلب در عرفان اسلامی آورده‌اند، حکایت پروانه و شمع است. تا زمانی که پروانه به دور شعله شمع طوف می‌کند، صورت حسن را مشاهده می‌کند؛ چون خود را به آتش زد و از وجود خود نیست، شد، آنچه باقی می‌ماند، آتش است و بس؛ این کمال وصال است.» (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۹۲)

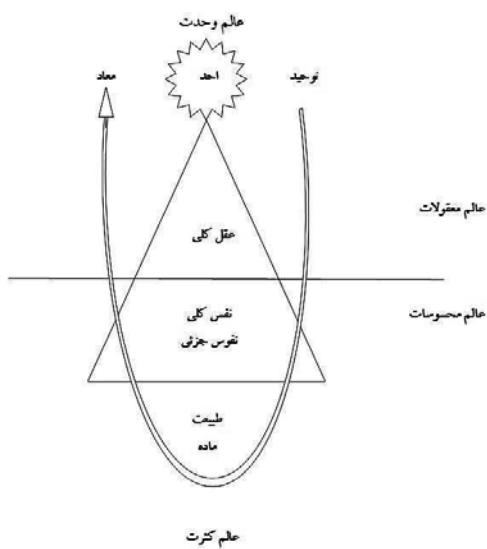
شاید بتوان ادعا کرد که مهم‌ترین مطلب در اندیشه افلوطین که لب کلام اوست و عرفان افلوطین در او خلاصه می‌شود، همان قوس نزول و صعود است که با عنوان اقانیم ثلاثه تبیین شده است. البته کیفیت هبوط نفس را دقیقاً بیان نکرده است و این خود یکی از اسرار است؛ ولی آنچه باید انسان بداند برنامه سفری است که در پیش دارد و شاید با مطالعه سیر بازگشت نفس، بتوان تا حدی از سیر نزولی نیز مطلع شد و در این راه اولاً باید به انسان معرفت داد که بداند جهان ماده و نفوس و طبیعت بسیار بی‌ارزش است و ثانیاً جهان حقیقت چیست و چگونه می‌توان به آن رسید و این نیز از طریق موضعه در ابتدا صورت می‌گیرد و پس از آمادگی شخص، باید راه خروج از غار زندگی مادی را به او نشان داد. اما چه کسی می‌تواند چنین راهنمایی بنماید و معلم انسان باشد؟ کسی که خودش این راه را طی کرده و از مراتب صعود آگاهی داشته باشد.

افلوطین مدعی است که خود بارها این راه را رفته است و فرفوریوس شاگردش می‌نویسد که در طول مدتی که با او آشنا شده بودم، چهار بار این حالت به افلوطین دست داده است:

بارها اتفاق افتاده است که بدن خود را ترک کرده‌ام و به خود آمده‌ام از همه‌چیز خارج شده و در خود فرو رفته‌ام و آنگاه جمالی خیره‌کننده در برابر چشم خود دیده‌ام، پس بیش‌ازپیش یقین حاصل کردم که جزئی از اجزاء عالم علوی هستم و حیات من شریفترین زندگانی است که به کمال خود رسیده است و با عالم الهی یکی شده‌ام.

(افلوطین، ۱۳۶۶: انداد ۴؛ ۸: ۱)

در نمودار ذیل با در نظر گرفتن مجموعه مباحث افلوطین، می‌توان قوس نزول و صعود در اندیشه وی ترسیم نمود. همان‌گونه که اشاره شد از نظر او همه‌چیز از احد صادر می‌گردد و جهان به دو عالم محسوس و معقول تقسیم می‌گردد. هبوط از مرحله توحید آغاز شده و انسان را از عالم وحدت به عالم کثرت و ماده تنزل می‌دهد، ولی انسان در مسیر صعود از عالم ماده شروع و به معاد که همان بازگشت به احد است، سفر عرفانی خود را آغاز می‌کند.



نمودار منظومه فکری افلوطین در قوس نزول و صعود

اندیشه‌های عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی

برجسته‌ترین و مهم‌ترین اثر عرفانی شیخ شهاب‌الدین کتاب حکمة الاشراق است که در آن رموز حکمت و

اسرار آن بیان گردیده و مراحل سیر و سلوک نفس را از حضیض عالم ماده به اوج مراتب هستی، بهشیوه اشرافی توضیح داده است. قطب الدین رازی در مقدمه‌ای که به حکمت الاشرافی نوشته است در فضائل و کمالات این کتاب می‌نویسد: «این کتاب یعنی حکمت الاشرافی اندوخته عجایب و مالامال از غرائب است، ... و سزد که سطور آن با مداد نور برگونه حور نوشته آید و معانی آن با خامه اعلی بر لوح نفس برنگاشته شود.» (سهوردی، بی‌تا: ۹)

شیخ اشراق «حکمت بحثی» را که معلم اول ارسسطو، و ابن‌سینا در عالم اسلامی برای شناخت مطرح کرده‌اند، قبول نداشت؛ در برابر آن «حکمت ذوقی» را تبلیغ می‌نمود. البته او خود ابتدا حکمت بحثی را خوانده و سپس به نقد آن پرداخته است. وی با مطالعه آثار پیشینیان و میراث عظیم مباحث عرفان در ایران که در ادیان گذشته و حتی اسطوره‌های ایرانی وجود داشته، بهاضافه مطالعات وسیعیش در اندیشه‌های فلسفی یونان باستان و حکمت بحثی حکماء اسلامی، سرانجام مکتب فکری اشراق را که یک نوآوری در حوزه فلسفه اسلامی محسوب می‌گردد، بنیان گذارد. و برای طی مدارج تکامل و سیر و سلوک عرفانی تحفه‌ای قابل تأمل به ارمغان آورد. سهوردی در بحث مدارج دانایی، کسانی را که در جستجوی معرفت می‌باشند، به چهار دسته تقسیم نموده است. گروه اول کسانی که بدنبال معرفت هستند و هنوز در آغاز راهند. گروه دوم کسانی که به معرفت ظاهری دست یافته‌اند، ولی این معرفت را از طریق استدلال و برهان کسب کرده‌اند، ولی از ذوق و عرفان بی‌بهره‌اند، مانند: فارابی و ابن‌سینا. گروه سوم کسانی که به صور استدلایل و برهانی توجهی ندارند، ولی با تصفیه نفس درون خود را به نور معرفت روشن ساخته‌اند، مانند: منصور حلاج و بازیزد بسطامی. و گروه چهارم کسانی که علاوه‌بر استفاده از صور برهانی از اشراق و عرفان برهه گرفته‌اند که سهوردی این گروه را حکیمان متاله نامگذاری نموده است. (ضیائی تربیتی، ۱۳۷۲: ۳۱۶)

فلسفه سهوردی بر حقیقت نور و ظلمت استوار است و علت نامگذاری آن به اشراف نیز به یک معنا مفهوم نور و ظلمت و به یک معنا جغرافیای مشرق است. بر این اساس فلسفه اشراق برقایه یک جغرافیای عرفانی استوار است که در مشرق جهان نور محض و در مغرب ظلمت و تاریکی است. براساس تعالیم قرآنی، ذات پروردگار که خالق همه‌چیز است، نور محض است. در سوره نور، آیه ۳۵ آمده: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». به‌نظر سهوردی این نور، نور الانوار می‌باشد و همه‌چیز در این جهان، پرتوی از نور ذات است. قطب الدین شیرازی در توصیف نور الانوار می‌نویسد:

نور مجرد عن جمیع المواد قائم بذاته لیس ورائه نور اصلا هو افضل الموجودات واشرفها و
اظهرها و اجلالها و اوضحها و هونور الانوار و النور الاتم الخیط بجمیع الانوار النافذة فيها
شده ظهوره وساير الانوار بالسننی اليه اشعة ضعیفة.

نورالانوار نوری است که مجرد از همه مادیات و قائم به ذات است و در ورای او نوری نیست و برترین، شریفترین، ظاهر و جای ترین موجودات است. نوری است که محیط بر تمام نورهاست و سایر نورها در برابر آن اشعه ضعیفی محسوب می‌گردند. (همان)

سهروردی مراتب و درجات شناخت و سیر انسان در مدارج معرفت و حقیقت را نیز با همین مفهوم و مشرق و مغرب توضیح می‌دهد. هرچه نفس آدمی نورانیت بیشتری کسب کند و علم حضوری در او تقویت شود، حقایق اشیا را بهتر رویت می‌کند و به شناخت عمیق‌تر و کامل‌تر دست می‌یابد. این نورانیت زمانی اتفاق می‌افتد که انسان شایستگی و لیاقت دریافت نور بیشتر از مبدأ نور را به دست آورد و هرچه از مشرقی به مشرق دیگر می‌رود، خورشید حقیقت با ظهور بیشتری بر او طالع می‌شود. نفس انسان ابتدا در مشرق اصغر است که مرتبه ضعیف علم حضوری به خویشن و نقطه آغاز سفر معنوی است، اما با ترکیه نفس و دوری از شهوت و لذاید دنیایی به تدریج از مغرب نفس فاصله می‌گیرد و به مشرق عالی‌تر صعود می‌کند. هر مشرق نفس نسبت به مشرق بالاتر در حکم مغرب است و هر مغرب نسبت به مغرب پائین‌تر در حکم مشرق؛ تا اینکه سرانجام به مشرق اکبر که نورانیت محض و نورالانوار است نائل گردد. (همان: ۳۱۶) اقبال لاهوری در کتاب سیر فلسفه در ایران افکار سهروردی را در بحث حکمت اشرافی و بحث نورالانوار چنین بیان نموده است:

«به طور کلی موجودات عالم در چند حوزه یا سطح وجودی قرار دارند:

(الف) حوزه نور قاهره، (ب) حوزه عقول یا اصل افلاک یا انوار طولیه، (ج) حوزه نفوس یا انوار عرضیه،
د) حوزه هیئت‌ها، شامل هیئت‌های مثالی و هیئت‌های مادی.» (اقبال لاهوری، ۱۳۵۷: ۹۹ - ۹۵)

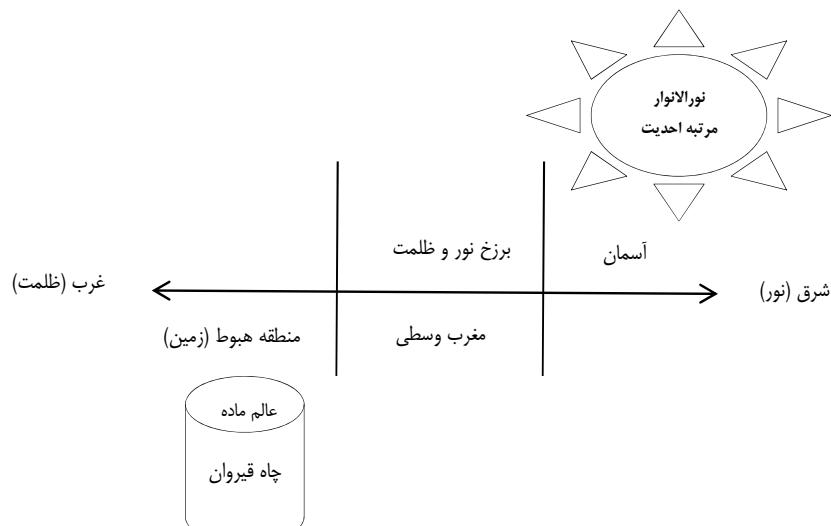
قوس صعود و نزول در اندیشه سهروردی

براساس آنچه سهروردی در حکمة الاشراق توضیح داده است، عالم مثال در حد فاصل مافق و مادون جهان هستی، حلقه اتصال عالم کاملاً مجرد عقول با عالم مادی طبیعت است. یکی از مشکلات مهم در بحث مراتب هستی، مسئله عدم سنتیت عالم مجردات محض با عالم مادی محض است. عالم مثال به عنوان عالم واسطه می‌تواند این مشکل را حل کند. چراکه این عالم دارای خاصیت نیمه‌محض است و با هر دو عالم مجرد و مادی سنتیت دارد. پس جریان انوار یا فیض یا صدور با تحقق این مرتبه امکان تحقق بخشیدن به عالم طبیعت را پیدا می‌کنند (ارشد ریاحی، ۱۳۸۸: ۸۱) هائزی کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی می‌گوید: «سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم واسطه را تأسیس کرده است و همه عارفان و حکماء اسلام به این بحث بازگشته و آن را بسط دادند.» (کربن، ۱۳۷۱: ۲۸۴)

در عالم مثال ما شاهد دو قوس نزول و صعود هستیم که از قوس نزول از اشرف به اخس و در قوس صعود از اخس به سمت اشرف حرکت صورت می‌گیرد. ماهیت این دو قوس با همدیگر متفاوت است؛ گرچه در جوهر

غیرمادی بودن و مشتمل بر صور عالم دنیا بودن مشترک است. اگر بخواهیم مباحثت سیر و سلوک عرفانی در اندیشه شیخ اشراق را بهطور خاص از میان آثارش برسی نماییم، شاید بازترین نوشته ایشان که با زبان داستان و بهصورت موجز نوشته شده، همان قصه غربت غربی است. این داستان سهورودی با زبان رمز، سیر و سلوک عرفانی را توضیح می‌دهد. در قصه سهورودی غرب و شرق به عنوان دو مفهوم جغرافیایی - عرفانی به کار رفته است و دارای معانی رمزی و سمبلیک است. در دیدگاه او علم مجردات و فراماده که جهان انوار ملکوتی است و نور از آن طلوع می‌کند، شرق حقیقت و جهان ماده که آدمی را در محاسبه داشته و امکان رؤیت انوار ملکوتی را از او بازستانده، غرب است. از منظر سهورودی، انسان از شرق نور به غرب ظلمت هبوط یافته و از فراخی انوار به تنگنای ازدحام ماده تبعید شده است. چاه قیروان محل هبوط انسان است و قیروان یعنی قیرگونه و همانند قیر که ماده‌ای کاملاً سیاه و ظلمانی است و در ادب کهن ما به معنای تاریکی و ظلمت به کار رفته و برای بیان تاریکی به آن تشبيه می‌کرده‌اند.

غرب برای سهورودی دلالت بر هرجیزی و هرکسی دارد که از شرق انوار الهی به دور افتاده و آفتاب حقیقت را گم کرده و از خود، بیگانه گشته است. این برداشت سهورودی از چاه قیروان مشابه تمثیل غار افلاطون است، ولی با تعبیری دیگر که سالک در اندیشه سهورودی کسی است که از غرب به شرق سفر می‌کند. این مفهوم از شرق و غرب با تعبیر قرآنی درمورد راست و چپ هم سازگاری دارد. زیرا راست در طرف شرق ما و چپ در طرف غرب ما وجود دارد. چنان‌که نامه اعمال انسان‌های سعادتمند به‌دست راست و نامه عمل افراد شقاوتمند به‌دست چپ آنها داده می‌شود.



نمودار سیر و سلوک در اندیشه سهورودی

در اندیشه سهپروردی مقصود از شرق و غرب، راست و چپ جغرافیایی و جسمانی نیست؛ بلکه ریشه در رموز و برداشت‌های معنوی و عرفانی دارد. در قرآن سوره زمر، آیه ۶۷ آمده: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِعِيمَينِ» که از دست راست خدا سخن بهمیان آمده است. در اندیشه عرفانی سهپروردی، جبرئیل متكلف امور مربوط به جهان ماست و در این زمینه نقش کلیدی دارد. در تصویر او (جبرئیل)، دو بال دارد، بال طرف راست درواقع رمز وجهی وجودی از این فرشته است که روی به جانب وجود مطلق دارد، در این نسبت نور وجود و بقا دریافت می‌کند. اما بال چپ او کنایه از نسبتی است که با زمینیان دارد. بال راست نماد عالم نور تجرد و جوب و بال چپ رمز نسبتش با عالم ماده ظلمت اکثربت و امکان. (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۱۴۹)

با نگاهی به آثار افلوطین، مفهوم نور در برخی از گفته‌های ایشان نیز آمده است که به نوعی با آنچه سهپروردی توصیف نموده، همسان است. در اثولوجیا در وصف مبدأ هستی آمده است: «واحد محض شبیه نور است.» و سپس در ادامه می‌گوید:

فالنفس فيها عقل مكتتب ينيرها بنوره و يصيرها عقلية و العقل ففيه نور ذاتي و ليس هو نور فقط لكنه جوهر قابل للنور فاما الشيء الذي ينير العقل و يفيض عليه النور وهو نور.

با استناد به این متن منسوب به افلوطین، عقل از مبدا اصلی نور، کسب نور می‌نماید و عقل همان نور مکتبه را پرتوافشانی می‌کند. (فرفوریوس، ۱۹۷۷: ۱۸۶)

برخی شارحان آثار سهپروردی تعبیر شرق و غرب در اندیشه او را طولی و عمودی دیده‌اند و معتقدند شرق در بالا و غرب در پائین است. ظاهراً این برداشت، ریشه هندی دارد و بودیست‌های هندی در ترسیم شرق و غرب، آن را این‌گونه بیان می‌کردند و این تعبیر را سهپروردی تحت تأثیر عرفان هندی به کار گرفته است. (همان: ۱۶۰) در نمودار ترسیمی نیز همان‌گونه که مشاهده گردید، جایگاه نورالانوار در شرق و بالا و جایگاه عالم ماده و چاه قیروان در غرب و پائین نشان داده است که بتواند این مفهوم عمودی را بیان نماید.

به‌نظر سهپروردی در سیرو سلوک عرفانی سه مرحله داریم: توحید، اتحاد و وحدت. توحید مرحله آغازین و شرط ایمان است که براساس آن، انسان از کثرت بریده و همه را از واحد می‌داند و موحد می‌گردد و با گفتن لا اله الا الله، به اولین شرط رستگاری دست می‌یابد. بالاتر از توحید، مرحله اتحاد است که همان یکی شدن با حقیقت وجود است که یگانه باوری و یگانه‌نگری به نهایت می‌رسد. اتحاد به‌معنای یکی شدن بنده با خدا نیست، بلکه معنای اتحاد آن است که سالک، همه او را ببینند و جز او را مشاهده نکند. اما بعد از اتحاد، مرحله وحدت است. وحدت یک مرحله بالاتر از اتحاد است؛ زیرا در اتحاد بُوی کثرت می‌آید، ولی در وحدت این شائبه نیست. در مرحله وحدت، سالک خود را فرموش می‌کند. «النالحق گفتن» منصور حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید بسطامی بیانگر همین مرحله بود که فانی فی الله شدن است. یعنی «کل من علیها فان و

بیقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام» این مرحله به معنای الوهیت عارف نیست. خود را در میان ندیدن و همه‌چیز را از حق دیدن و با حق دیدن است. (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۳۹۴)

سهوردی در بحث فنا می‌نویسد:

هنگامی که از آگاهی نسبت به خویشتن غیبت یافت و از لذات نفس غایب شد، از این هنگام به فنا رسیده است. هنگامی که از شعور خویش فانی شد، به بقای حق باقی است، پس مقامی دیگر در فنا وجود دارد که فنای در خلسه است و آن نزدیکترین حالات به مردن است. (سهوردی، ۱۳۵۶: ۱ / ۱۱۴)

در احادیث اسلامی ما نیز اشاراتی به این مرحله از قرب و وحدت شده است. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن؛ ما را حالتی با خداوند است که در آن حالات ما اوییم و او ماست.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۸۸)

قوس صعود و نزول عرفانی در مبحث حضرات خمس

بحث حضرات خمس که در آثار بسیاری از عرفان، از جمله سهوردی در حکمة الاشراف در قالب عوالم چهارگانه بیان شده، شباهت‌های زیادی با مراحل مطروخه افلوطین در قوس صعود و نزول دارد که از مرتبه احمد آغاز و به ماده ختم می‌گردد. (سهوردی، بی‌تا: ۴۴۲ - ۴۳۹)

این مطلب سخن گزافی نخواهد بود که دو مفهوم «قوس نزول» و «قوس صعود» در عرفان اسلامی مفاهیمی هستند که وابسته به مبحث حضرات خمس هستند که برداشت کامل‌تری از اقانیم ثلاثة افلوطین است. قوس نزول نشان‌دهنده نحوه آفرینش مراتب مختلف جهان خلقت است؛ و طبق اصطلاحات عرفانی این سیری نزولی است که سیر وحدت به کثرت را نشان می‌دهد.

در مقابل قوس صعود قرار دارد که سیر کثرت به وحدت را نشان می‌دهد و راهنمایی است برای کسانی که پای در وادی سلوک می‌گذارند تا از عالم ماده وارد عوالم بالاتر شده، مراتب کمال را طی کرده و به وحدت کامل دست یابند.

از آنجا که ذات حضرت حق مجھول مطلق است و ذهن و وهم هیچ بشری را بدان مرتبه راهی نیست، پس راه شناخت پروردگار شناخت تجلیات و ظهورات نور وجود حضرت حق سبحانه و تعالی است. عوالم یا مراتب یا حضرات خمس در عرفان نظری، مراتب مختلف همین تجلی هستند. «حضرت» در اینجا یعنی حضور و ظهور حق در مظاہر، و «عالَم» یعنی مَظْهَر و مرتبه‌ای خاص برای حقیقت وجود حق که حاضر و ظاهر می‌گردد. امام خمینی علیه السلام در تعلیقات خویش بر شرح فصوص الحکم درباره علت این نام‌گذاری می‌نویسد: «حضرات خمس را «حضرت» می‌نامند، به این اعتبار که در مظاہر، حضور دارند و مظاہر نزد آنها

حاضرند؛ زیرا عالم، محضر ربویت و مظہر ربویت می باشد و بهمین دلیل بر ذات حق بماهو، حضرت گفته نمی شود؛ چون ظہور و حضوری در محضر و یا مظہری ندارد» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۳۱) حضرات خمس در بسیاری از منابع عرفانی به این شرح مورد توجه قرار گرفته است:

۱. حضرت احادیث

سوره توحید را می توان تبیین کننده رمزگونه این حضرت دانست که فهم دقیق احمد در آن، برای هیچ کس ممکن نیست. از این حضرت به غیب‌الغیوب و عنقاء مغرب و غیب مطلق نیز تعبیر شده است. این حضرت نه اسم دارد و نه رسم؛ نه خبری از اعیان و مظاہر در آن هست و هیچ تعیینی به این مقام شامخ راه ندارد. بنابراین، صفات و اسمای الهی در این مرحله هیچ تمایزی از ذات ندارند و در آن فنا هستند. امام خمینی ﷺ در فصل پنجم تعلیقات مطلب را بالاتر برده و حتی پیامبران و فرشتگان را نیز ناتوان از درک ذات می داند: «مقام ذات، همان غیب مطلق است و حتی هیچ نبی مرسی و یا ملک مقری هم به آن ساحت راه ندارد و هیچ تجلی و تعیینی هم ندارد. بنابراین، هیچ اطلاق و تقیدی هم ندارد بهاین خاطر به آن غیب‌الغیوب و کنز مخفی می گویند.» (همان: ۱۴)

۲. حضرت واحدیت

این حضرت مقام ظہور تفصیلی مرتبه احادیث است. در این حضرت، نور ذات پروردگار طی دو مرحله «تجلى» می کند. اولین تجلی را «تعین اول» و دومین تجلی را «تعین ثانی» می نامند که از طریق «فیض اقدس» ظہور می کند. در تعین اول، ذات پروردگار برای خود تجلی می کند و در اینجا صفات و اسمای الهی به نحو اجمال ظہور می کنند. در تعین ثانی، ذات پروردگار تجلیات گوناگونی می کند و هر کدام از صفات او را ظاهر می سازند. در اثر این تجلی دوم صفات ظاهر می شوند و هر صفت به اعتبار ظہورش اسم نامیده می شود و هر اسم حقایق الهی را متنی می نماید. مثلاً تجلی ذات با صفت رحمت را اسم رحمن و تجلی با صفت قدرت را اسم قادر و تجلی ذات با صفت علم را اسم عالم گویند. به این ترتیب حقایق الهی در اسمای الهی تفصیل می یابند. بنابراین، برخلاف حضرت احادیث که هیچ صفت یا تعین را نمی توان به ذات الهی ابراز کرد، در حضرت واحدیت برای نخستین بار می توان به پروردگار صفت یا نسبتی را منسوب داشت. البته این صفات و اسمای چیزی زائد بر ذات الهی نیستند، بلکه «تجلى» ذات هستند: «و دانستی که صفات همچون حالات و عوارض نیستند که زائد بر ذات باشد، بلکه صفات عبارت از تجلی ذات است به فیض اقدس در حضرت واحدیت و ظہور ذات در پوشش اسمایی و صفاتی.» (فاراری، ۱۳۷۴: ۵۷) می توان گفت که در بین حضرات پنج گانه، حضرت واحدیت مهتمترین حضرت است. زیرا در این حضرت نخستین تجلی ذات پروردگار ظہور می کند و بهمین دلیل کامل ترین تجلی را دربر دارد. همچنین شناختی که ما نسبت به پروردگار داریم، محدود به همین حضرت می شود، و بالاتر از آن

یعنی شناخت حضرت احادیث برای هیچ کس امکان ندارد. پس شناختی که ما از پروردگار داریم، از راه اسمای حسنی او و نیز از طریق انسان‌هایی به ما رسیده که پیامبر نامیده می‌شوند. پیامبران الهی بالاترین ظرفیت وجودی را در بین انسان‌ها دارا هستند. آنها نیز حداکثر می‌توانند به معرفت اسماء و صفات پروردگار در این حضرت دست یابند و از این مرتبه برای انسان‌ها خبر بیاورند. انسان‌های دیگر غیر از پیامبران که پایی در وادی سلوک می‌گذارند، حداکثر می‌توانند این حضرت را درک کنند؛ همچنین آغاز قوس نزول در این حضرت است و انتهای قوس صعود، این نیز در این حضرت به پایان می‌رسد. (همان)

۳. حضرت جبروت

حضرت حق پس از حضور و ظهور در حضرت واحدیت در عالم کون و خلقت تجلی می‌کند که اولین مرتبه آن، ظهور ارواح مجرد و عقول کلیه است که از این حضرت به «جبروت» و عالم ارواح و عقول و نیز نامهای دیگر یاد کرده‌اند. بهیان دیگر عالم جبروت حضرتی است که اسماء الهی و اعیان ثابت‌های در آن ظهور و تجلی می‌کنند. پس حضرت جبروت، ظاهر حضرت واحدیت و حضرت واحدیت، باطن حضرت جبروت را تشکیل می‌دهد. ریشه کلمه جبروت از جبر به معنای عظمت و برتری و استقامت است. بنابراین، معنای آن ظهور عظمت و نفوذ و قدرت تسليط بر چیزی است. در این عالم، ماده و شکل و بُعد راه ندارد. موجودات آن از قید زمان و مکان رها هستند و از جسم و ویژگی‌های آن تجرد کامل دارند. این موجودات بر مراتب و موجودات حضرات پائین‌تر سیطره و سلطنت دارند (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴: ضمیمه مصباح الانس)

نکته مهم در این عالم و حضرت این است که از آنجا که جبروت را عالم عقل نیز گفته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که «عقل» اولین عین از اعیان خارجی است که ظهور یافته است. بر این اساس فرشتگان همان عقول مجردند که ساکن حضرت جبروت و از ماده مبرا هستند. این فرشتگان تجلی و آینه نامهای خداوند هستند. این موجودات چون بری از ماده هستند، لذا تنها اشتغال آنها عبادت و نیز اجرای فرامین الهی است. برخلاف انسان‌ها که به دلیل درگیر بودن در ساحت مادی باید بین عبادات خود و نیز اشتغالات دنیا ای تعادل برقرار کنند. از دیگر ویژگی‌های مهم حضرات بالا غیر از منزه بودن از ماده و ماهیت و محدودیت‌های همراه آنها، رهایی از قید زمان و مکان و نیز احاطه کامل بر ظاهر و باطن موجودات عوالم پائین‌تر از خود است.

(فناری، ۱۳۷۴: ۱۱۵)

۴. حضرت ملکوت

پس از حضرت جبروت، حضرت ملکوت قرار دارد که به آن «عالی مثال» یا «عالی بربخ» نیز می‌گویند. عالم مثال از آن جهت می‌گویند که موجودات حاضر در آن، صورت‌های مثالی هستند و عالم بربخ نیز به دلیل این گفته می‌شود که عالم ملکوت حائل و بربخ میان حضرت قبل و بعد از خود است. موجودات این عالم هم

برخی ویژگی‌های موجودات بالاتر و هم برخی ویژگی‌های موجودات پائین‌تر از خود را دارند. بنابراین، حضرت ملکوت هم بپرها از عالم ارواح دارد، زیرا غیرمادی است و هم شباخت به عالم ماده دارد. زیرا موجودات حاضر در آن صورت و شکل و مقدار دارند. معانی که از حضرت بالاتر فرود می‌آیند، قبل از ورود به حضرت ملک، وارد حضرت ملکوت یا عالم مثال می‌شوند و با پذیرفتن شکل و صورت و مقدار، سپس وارد عالم ماده می‌شوند. (همان: ۹۶)

۵. حضرت ملک

پائین‌ترین حضرت یا مرتبه ظهور وجود در نظام هستی، عالم ماده یا اجسام است. این همین جهان محسوس و قبیل مشاهده‌ای است که ما انسان‌ها در آن قرار داریم. از این حضرت با نام‌های عالم ناسوت، عالم شهادت مطلقه، عالم حس و غیره نیز یاد می‌شود. موجودات حاضر در این حضرت به غیر از انسان‌ها، جمادات و نباتات و حیوانات هستند که ویژگی همه آنها برخورداری از جرم و بُعد و ماده و ماهیت و محصور بودن در چارچوب زمان و مکان است. هریک از حضرات، نسبت به حضرات بعد از خود احاطه دارد و این احاطه بهنحو کامل است. یعنی هم بر ظاهر و هم بر باطن حضرت پائین‌تر است. از این حیث، حضرت ملک پائین‌ترین حضرت در مراتب عالم است و هیچ احاطه‌ای ندارد و تماماً «محاط» ازسوی حضرات بالاتر است. حضرت ملک با اینکه پائین‌ترین مرتبه در مراتب هستی است، اما نقطه شروع حرکت در قوس صعود نیز هست. بهدلیل دشواری‌هایی که قیدهای ماده، ماهیت، زمان و مکان بر انسان تحمیل می‌کنند، در عین اینکه آغاز و انجام این قوس سخت است، اما با رسیدن به انتهای آن، انسان می‌تواند به مقامی بالاتر از مقام موجودات تمام حضرات دیگر دست یابد. (همان: ۹۱)

وجوه اشتراک و افتراق قوس صعود و نزول در اندیشه افلوطین و سهوروی

با توجه به مطالب پیش‌گفته در تبیین اندیشه‌های دو اندیشمند عرفانی همان‌گونه که مشخص گردید، در یک نگاه تطبیقی می‌توان قوس صعود و نزول سهوروی را با افاییم ثالثه افلوطین و قوس نزول و صعود وی مشابه دانست. گرچه اختلاف آنها در وجود «عالم مقداری غیر مادی» است که مشتمل بر صورت‌های معلق می‌باشد. وجود در قوس نزول، از عالم لاهوت به عالم طبیعت عبور و در هر عالمی تجلی می‌یابد. در قوس نزول، اسماء الهی در عالم عقول تنزل نموده، سپس به عالم مثال و آنگاه به عالم محسوسات و مادیات نزول می‌نماید. سپس در قوس صعود به طور معکوس به مبدأ خود باز می‌گردد. در حد فاصل عالم ملکوت و ماده یک عالم بزرخی وجود دارد که همان‌گونه که اشاره شد، عارفان و فیلسوفان به آن عالم مثال می‌گویند. عالمی که نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی. رخدادهای آن از یک جهت همانند جهان خاکی و از جهت دیگر همانند جهان عقول است. سیر و سلوک عرفانی در تعامل با این عالم در قوس نزول و

صعود معنا می‌باید. همان‌کرین این عالم را این‌گونه توضیح داده است:

این عالم عالمی است که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آن جاست، اما همه‌چیز در حال لطف است آن عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل است که آستانه و باب عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جبلقا و جابرسا و هورقلیا در آن عالم است. (کرین، ۱۳۷۱ / ۲۸۴)

از دیگر وجوده مقایسه این دو شخصیت آن است که هر دو در طول زندگی‌شان، تجربه‌های عرفانی شهودی در انقطاع از عالم ماده و کشف حقیقی از عالم بالا را به استناد نوشتۀ‌هایشان داشته‌اند. در بیان اندیشه‌های عرفانی خود، به دو جهان محسوس و معقول اعتقاد دارند و در تقسیم‌بندی خود حوزه‌های مادی را از حوزه‌های عقلانی متمایز می‌نمایند. افلوطین برای صعود دو مرحله قائل است که در مرحله اول از عالم کثرت محسوسات به مرز معقولات و در مرحله دوم از مرز معقولات به اعلى درجه سیر عقلی حرکت انجام می‌گردد. سهوروی عالم مثال را به عنوان بزرخ بین مشرق اکبر و اصغر یا مغرب وسطی طرح نموده است. به نظر افلوطین راه بازگشت به مبدأ نخستین اندیشیدن است. لذا ریاضیات و فلسفه از این جهت مهم است. البته توجه به این نکته نیز مهم است که افلوطین این مسئله را از فلسفه یونان آموخته است؛ زیرا در فلسفه یونان باستان و طبق تعالیم افلاطون، ریاضیات باب ورود به عالم معقول است. چنان‌که کارل یاسپرس می‌گوید:

فلسفه به‌واسطه اندیشیدن تحقق می‌باید. (اندیشیدن) محیط میانگین است که در مرزهایش به (نیندیشیدن) برمی‌خوریم. در لحظات یگانه شدن با واحد از آن مرز می‌گذریم و فراتر می‌رویم ... معنا و فایده اندیشیدن برای افلوطین تنها همین است. از این‌رو، علاقه اش به شناختن اشیای این جهان برای خود آن اشیا نیست، بلکه برای این است که از آنها فراتر رود. (یاسپرس، ۱۳۶۳ : ۵۶)

در بحث عقل کلی هم بین اندیشه افلوطین و سهوروی تشابه وجود دارد. زیرا افلوطین آن را از عقل اول یا صادر اول ناشی و به آن اشاره می‌کند. و سهوروی هم به عقل اول که نورالانوار است، پرداخته؛ ولی با این تفاوت که در نظام افلوطینی عقل کل از واحد در مرتبه اول صادر می‌شود که از او منفصل و مجزاست. اما در فلسفه اشراق انوار تنها به‌نسبت شدت و ضعف نورانیت با یکدیگر تفاوت دارند.

موضوع دیگری که در مراحل سیر و سلوک عرفانی و تطبیق اندیشه‌های افلوطین و سهوروی قابل توجه است، چگونگی سفر سالک است. در اندیشه افلوطین در سیر و سلوک، برای رسیدن به عالم معقول، ابتدا به اندیشیدن نیاز است و سپس به تزکیه نفس؛ و برای رسیدن به اقتوم اول یعنی احد، تزکیه و اندیشیدن کافی نیست. فقط قطع همه پیوندها حتی پیوندی که جان با عقل دارد، راهگشاست. چنان‌که به این مسئله افلوطین بدین صورت اشاره نموده است: «شک نیست که نباید سخن از مشاهده بگوییم و بلکه از شاهد و مشهود و باید بی‌پروا سخن از وحدت محضه به‌میان آوریم. چه در این مشاهده نه تمایزی از هم داریم و نه دویی در کار

است. انسان به متعال می‌پیوندد و با آن یگانه می‌شود.» (استیس، ۱۳۸۴: ۲۴۲)

شیخ شهاب الدین نیز در رسیدن به معرفت عرفانی و رفتن از ظلمت غربی به شرق نور معتقد است، با شیوه اشرافی می‌توان این مسیر را طی نمود. او به خلاف افلوطین برای اندیشیدن بهشیوه ارسطویی اعتقادی ندارد و معتقد است نفس انسان ابتدا در مشرق اصغر است که مرتبه ضعیف و نقطه آغاز سفر معنوی است؛ اما با تزکیه نفس و دوری از شهوت و لذایذ دنیاًی به تدریج از مغرب نفس فاصله می‌گیرد و به مشرق عالی تر صعود می‌کند؛ تا اینکه سرانجام به مشرق اکبر که نورانیت محض و نورالانوار است، می‌رسد. این مرحله نیز با طرح او از توحید، اتحاد و سپس وحدت معنا می‌باشد که در مرحله وحدت فانی فی الله شدن اتفاق می‌افتد که نهایت انقطاع است.

در تقسیم‌بندی طبقات نفوس نیز تشابه‌هایی در دیدگاه‌های این دو شخصیت عرفانی دیده می‌شود. در منظر افلوطین، افراد به سه گروه تقسیم گردیده‌اند: کسانی که به دنیا مادی دل‌خوشنده‌اند. عده‌ای که در مرحله محسوسات مانده‌اند و بضاعت پرواز ندارند، با آنکه می‌دانند در قفس اسیرند و گروه سوم کسانی که قدرت پرواز و رهایی دارند و در سیر و سلوك عرفانی به کمال می‌رسند. در اندیشه سه‌پروردی نیز تقسیم‌بندی مشابه صورت گرفته و ایشان افراد را به چهار گروه تقسیم نموده که تنها گروه چهارم که هم از حکمت بخشی بهره دارند و هم از حکمت ذوقی می‌توانند به عنوان حکیم متأله راه کمال را طی نمایند. در یک جمع‌بندی در کنار نقاط افتراق با در نظر گرفتن مطالب کتاب اثولوچیا می‌توان نقاط اشتراک اندیشه‌های سه‌پروردی و افلوطین را به این صورت توضیح داد. (ابوریان، ۱۳۷۲: ۹۰)

۱. امکان اشرف را که سه‌پروردی فلسفه خویش را برآن بنا نهاده در چند جای اثولوچیا می‌یابیم.
۲. فقر و غنى در نوریت دونام‌اند که سه‌پروردی آنها را برای فرق میان مراتب انوار نهاده است. همچنین شدت و ضعف در نوریت.
۳. قهر و محبت دو مبدأند که از طریق انبادقلس بیان شده‌اند که گاهی در اثولوچیا به‌نام غلبه و محبت به کار می‌روند و دو مبدأ اشرافی نیز می‌باشند.
۴. قرب و بعد از واحد که توسط آنها مراتب شدت نوریت تعیین می‌گردد.
۵. ابداع عقل به ترتیب تنازلی شیء پس از شیء دیگر
۶. تجربه شهودی هر دو شخصیت.

اما نکته قابل توجه در مزینی بین این دو شخصیت عرفانی که تفاوت عرفان شرقی و غربی را نشان می‌دهد، در نسبت این دو شخصیت در مواجه با دین است. افلوطین را عده‌ای عارف و حتی پدر عرفان غربی خوانده‌اند. اما آنچه مسلم است گرچه تعالیم او عرفانی است، ولی نوع عرفان او با عرفان دینی که در ادیان آسمانی داریم، متفاوت است. زیرا افلوطین با یک نوع فلسفه عقلی، بحث عرفانی می‌کند. در عرفان دینی، ما به

و حی معتقدیم و برای سیر و سلوک به توفیق الهی و عنایت و لطف خداوند نظر داریم. ولی افلوطین معتقد به وحی نیست و رسیدن به این مقصد را فقط با تلاش انسانی ممکن می‌داند؛ زیرا طبق استاد موجود گرچه در زمان وی مسیحیت در روم روبه رشد بوده است، ولی او هیچ‌گاه مسیحی نشده است، و نسبت به مراسم مذهبی کاملاً بی‌اعتنای بوده و حتی به خدایان متعدد یونان که عرف دینی مردم بوده، گرایشی نداشته است؛ بلکه او فیلسوفی بوده که با اندیشه خود مستقل‌به‌دنیال کشف حقیقت بوده و مبدع یک عرفان غیر دینی است.

نتیجه

چنان‌که ملاحظه شد در مباحث عرفانی یکی از موضوعات مبنایی، قوس صعود و نزول است که هدف اصلی عارفان همواره شناخت نربانای بوده است که به‌وسیله آن انسان بتواند از فرش به عرش صعود نماید. در این راستا اندیشه‌های دو فیلسوف نام‌آشنا و تأثیرگذار مورد مطالعه قرار گرفت و نقاط اشتراك و افتراق آنان تبیین گردید. براساس یافته‌های این مقاله روش گردید که از لحاظ جهت‌گیری کلی در عرفان شرقی و غربی تصویر ارائه شده از انسان موجودی گرفتار در جهان ماده است که براساس حس فطريش به‌دنیال بازگشت به عالم مجرّدات و رهایی از عالم مادی است. اما عرفان افلوطین با آنچه در اسلام وجود دارد، از لحاظ مبنایی ناسازگار است. زیرا افلوطین فیلسوفی مشرک است. به این معنا که او به وحی و رسالت اعتقادی ندارد و در عصر ظهور مسیحیت آن دین را نپذیرفته است و مروج یک فلسفه خاصی در عرفان خود می‌باشد؛ درحالی‌که عرفان سهپوردی کاملاً دینی و مستند به آیات قرآن و روایات و در قالب دین معنا می‌باشد. گرچه شباهت‌های نظری این دیدگاهها بیانگر آن است که بنیان دیدگاه‌های برآمده از عقل، اگر از هواهای نفسانی تهی گردد با آنچه از سرمنشأ وحی و اندیشه‌های مستند به وحی بدست می‌آید، بسیار نزدیک بوده و می‌تواند در تعامل با همديگر ما را به حقائق امور جهان هستی آکاه نماید.

منابع و مأخذ

۱. ابوریان، محمدعلی، ۱۳۷۲، مبانی فلسفه اشراق از دیگاه سهپوردی، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲. ارشد ریاحی، علی و صفیه واسعی، ۱۳۸۸، «عالی مثال از نظر ملاصدرا»، *فصلنامه اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، بهار، شماره ۳۰، ص ۷۵ - ۱۰۲.
۳. استیس، والترنس، ۱۳۸۴، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر سروش.
۴. افلوطین، ۱۳۶۶، دوره آثار افلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۵. اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۵۷، سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آریانپور، تهران، امیرکبیر، چ ۴.

۶. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۸، تعلیمات علی شرح فصوص الحكم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. پور جوادی، نصرالله، ۱۳۶۴، درآمدی به فلسفه افلاطین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.
۸. دورانت، ویل، ۱۳۸۱، تاریخ تمدن، ترجمه حمید عنایت و دیگران، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ ۸.
۹. سجادی، سید جعفر، ۱۳۶۳، شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، تهران، انتشارات فلسفه.
۱۰. سهروردی، شهاب الدین، بیتا، حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. ———، مصنفات شهاب الدین سهروردی، ۱۳۵۶، تصحیح برفسور هانزی کرین، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، چ ۲.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربي، چ ۳.
۱۳. ضیائی تربیتی، حسین، ۱۳۷۲، شرح حکمة الاشراق، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
۱۴. عباسی داکانی، پرویز، ۱۳۸۰، شرح قصه غربت غربی سهروردی، تهران، نشر تنديس.
۱۵. فرفوریوس، ۱۹۷۷ م، افلاطین عند العرب (متن اثولوجیا)، تحقیق عبدالرحمن بدوى، کویت، وکالة المطبوعات.
۱۶. فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب صدرالدین قونوی)، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، انتشارات مولی.
۱۷. کرین، هانزی، ۱۳۷۱، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، چ ۴.
۱۸. یاسپرس، کارل، ۱۳۶۳، فلسطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.