



دانشگاه الزهراء (س)

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

پایان نامه

جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد

رشته الهیات فلسفه و کلام اسلامی

عنوان

اهمیت کشف و شهود از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی

استاد راهنما

دکتر فروزان راسخی

استاد مشاور

دکتر نرگس نظرنژاد

دانشجو

ساجده آقازاده آذر

دی ماه ۱۳۹۴

کلیه دسـ تاورد های این تحقیق متعلق به دانشگاه الزهرا (س) است.

چکیده

هدف این پژوهش نشان دادن میزان اهمیت کشف و شهود از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی است. ابتدا مبحث اصالت نور و علم حضوری در فلسفه‌ی سهروردی را بررسی کرده‌ایم. در ادامه نظر سهروردی درباره‌ی اهمیت و جایگاه شهود در وصول به مراتب کمال انسانی مطرح شده است. از نظر علامه طباطبایی عمل اخلاقی در مسیر سیروسلوک و بندگی اهمیت زیادی دارد. بحث دیگر اهمیت شناخت خود و ارتباط متقابل آن با معرفت خداست. علامه طباطبایی در مسیر معرفت به خدا به سیر آفاقی و انفسی و ارجحیت سیر انفسی اشاره دارد. در ادامه به نظر شیخ اشراق در مورد حکمت و راه ورود به جرگه‌ی حکیمان پرداخته‌ایم. بعد از بیان نظرات دو متفکر راجع به حقیقت شهود، به مسئله توحید اشراقی و عرفانی پرداخته‌ایم. هر دو متفکر معتقدند کشف و شهود، مرحله مهمی در شناخت خداست و پس از تزکیه نفس حاصل می‌شود. به نظر هر دو متفکر معارف بلند عرفانی نباید در سطح عموم مردم بیان شود.

واژگان کلیدی: کشف و شهود، عرفان، عقل، معرفت خدا، سیر آفاقی، سیر انفسی، شیخ اشراق، علامه طباطبایی

صفحه	فهرست مطالب
۱	فصل اول: کلیات
۲	مقدمه
۳	۱-۱- سؤال اصلی پژوهش
۳	۲-۱- پرسش های فرعی
۳	۳-۱- فرضیه های پژوهش
۴	۴-۱- روش پژوهش
۴	۵-۱- معرفی فصول
۴	۶-۱- پیشینه پژوهش
۵	۷-۱- پیشینه تاریخی موضوع
۵	۱-۷-۱- ابن سینا
۸	۲-۷-۱- سیدحیدرآملی
۹	۳-۷-۱- ملاصدرا
۱۰	۴-۷-۱- سید بحر العلوم
۱۲	۸-۱- تعاریف
۱۲	۱-۸-۱- عرفان
۱۳	۱-۱-۸-۱- تفاوت صاحب عرفان و صاحب علم عرفان
۱۳	۲-۱-۸-۱- اقسام عرفان
۱۴	۱-۲-۱-۸-۱- عرفان نظری
۱۴	۲-۲-۱-۸-۱- عرفان عملی

۱۵	۱-۸-۳- ارتباط عرفان نظری و عملی
۱۶	۱-۸-۲- تصوف
۱۸	۱-۸-۳- کشف و شهود
۱۹	۱-۸-۳-۱- فرق کشف و کرامت
۲۰	۱-۸-۳-۲- نیاز به میزان صدق در کشف و شهود
۲۲	۱-۹- خاتمه فصل
۲۳	فصل دوم: اهمیت کشف و شهود عرفانی از نظر شیخ اشراق
۲۴	۲-۱- مدخل
۲۷	۲-۲- منابع حکمت اشراق
۲۸	۲-۳- نظر شیخ اشراق درباره عرفان حکمای پیشین
۲۹	۲-۴- اوضاع تفکر و فلسفه پیش از سهروردی
۳۰	۲-۵- روش شناسی شیخ اشراق
۳۲	۲-۶- نور در فلسفه سهروردی
۳۴	۲-۶-۱- ظلمت و نور
۳۵	۲-۷- معیارهای شهود حقیقی
۳۵	۲-۷-۱- عقل
۳۶	۲-۷-۲- شرع
۳۶	۲-۷-۳- اصول اخلاقی
۳۷	۲-۸- تشخیص عارف حقیقی
۳۸	۲-۹- نظر سهروردی درباره حکمت

- ۴۰- ۲-۹-۱- شروط تهذیب نفس
- ۴۱- ۲-۹-۲- مراتب حکما
- ۴۲- ۲-۹-۳- راه ورود به جرگه حکیمان
- ۴۳- ۲-۱۰- سعادت انسان
- ۴۴- ۲-۱۱- مشاهده
- ۴۵- ۲-۱۲- ربط و نسبت علم یقینی با شهود
- ۴۷- ۲-۱۲-۱- تفاوت علم حضوری با حصولی
- ۴۷- ۲-۱۲-۲- شدت و ضعف علم حضوری
- ۴۷- ۲-۱۲-۳- مؤلفه های علم حضوری
- ۴۸- ۲-۱۲-۴- ارتباط علم حضوری با کشف و شهود
- ۴۹- ۲-۱۳- لزوم خویشتن داری
- ۴۹- ۲-۱۴- لزوم وجود پیر و راهنما در سیر و سلوک
- ۵۱- ۲-۱۵- ریاضت، راه رسیدن به کشف و شهود
- ۵۲- ۲-۱۶- کشف و شهود عرفانی لازمه دریافت حقایق
- ۵۳- ۲-۱۷- قلب، جایگاه تابش شهود عرفانی
- ۵۵- ۲-۱۸- توحید و کشف و شهود
- ۵۸- ۲-۱۹- خاتمه فصل
- ۶۰- **فصل سوم: اهمیت کشف و شهود عرفانی از نظر علامه طباطبایی**
- ۶۱- ۳-۱- مدخل
- ۶۲- ۳-۲- علل ظهور سلوک عرفانی در جهان اسلام

۶۳	۳-۳- راه های کشف حقیقت
۶۳	۳-۴- تشخیص عارف حقیقی
۶۵	۳-۵- تقسیم بندی سالکان
۶۶	۳-۶- ارکان سلوک
۶۷	۳-۷- راه معرفت نفس
۶۸	۳-۸- علت تأثیر ریاضت بر روح
۷۰	۳-۹- معیارهای شهود حقیقی
۷۰	۳-۹-۱- عقل
۷۱	۳-۹-۲- دین
۷۲	۳-۹-۳- رعایت اخلاق، لازمه سلوک
۷۳	۳-۱۰- سیر انفسی و آفاقی نفس
۷۳	۳-۱۰-۱- سیر آفاقی
۷۴	۳-۱۰-۲- سیر انفسی
۷۵	۳-۱۱- علم از نظر علامه طباطبایی
۷۶	۳-۱۲- سعادت انسان
۷۹	۳-۱۳- پرداختن به عبادت و دوری از انزوا
۸۱	۳-۱۴- ارتباط کشف و شهود با معرفت پروردگار
۸۲	۳-۱۵- عرفان و توحید
۸۳	۳-۱۶- دشواری مسئله توحید و ژرفای آن
۸۴	۳-۱۷- توحید عرفانی
۸۵	۳-۱۸- محبت الهی

۸۵ ۳-۱۹- امکان شناخت خدا

۸۶ ۳-۲۰- جایگاه ولایت در سیروسلوک

۸۷ ۳-۲۱- خاتمه فصل

فصل چهارم: مقایسه آرای شیخ اشراق و علامه طباطبایی درباره اهمیت

۸۹ کشف و شهود

۹۰ ۴-۱- مقایسه در روش

۹۰ ۴-۲- مقایسه در مسائل مربوط به کشف و شهود

Error! Bookmark not defined. ۴-۲-۱- اشتراکات

۹۲ ۴-۲-۲- تفاوت ها

۹۴ ۴-۳- خاتمه فصل

۹۴ ۴-۴- پیشنهادات

۹۵ فهرست منابع

فصل اول

کلیات

مقدمه

گرایش به شناخت و کسب آگاهی در فطرت آدمی است. انسان موجودی است که تشنه حقیقت بوده و همواره می‌کوشد حقایق را هرچه بهتر و زلال‌تر دریابد و به رمز و راز جهان هستی و آفرینش، پی ببرد. برای رسیدن به حقیقت، روش‌های گوناگونی وجود دارد که هر یک از آن‌ها به انسان، معرفت می‌بخشد؛ ولی آنچه مسلم است همه آن‌ها در یک‌پایه قرار ندارند. برخی با روش‌های فلسفی و عقلی، برخی با روش‌های کلامی، برخی با استفاده از داده‌های معرفتی در حوزه علوم تجربی و برخی با روش‌های معرفتی نظیر عرفان و شهود درونی، خواسته‌اند به حقیقت برسند. عرفان در اسلام بر اساس تعالیم قرآن صورت گرفته است. گرایش به عرفان و همچنین دین، امری فطری است که مانند همه امور فطری، اکتسابی نبوده و در عموم انسان‌ها با شدت و ضعف وجود دارد. به سبب کشف و شهود حاصل از عرفان راستین، پرده‌های حجاب از دیدگان سالک کنار رفته و او بر باطن امور آگاهی می‌یابد؛ اما باید کشف و شهود حقیقی را از کشف و شهود وهمی شناسایی کرد. این مسئله از حساسیت بالایی برخوردار است و باید در آن، راه صحیح و بدون آفت را یافت و دنبال کرد. بسیاری از کسانی که در مسیر سیر و سلوک و منازل انسانیت می‌افتند، در کشف و شهود خود، گاهی دچار مشکل می‌شوند و در حقانیت آن شک و تردید می‌کنند و با این سؤال مواجه‌اند که آیا آنچه مشاهده کرده‌اند حقیقت است یا حقیقت‌نماست؟! زیرا شیطان هم می‌تواند در قلب انسان القائاتی داشته باشد. همه این مسائل، ضرورت بررسی و بیان مسئله‌ی کشف و شهود را می‌رساند.

ما در این نوشتار به اهمیت کشف و شهود از نظر شیخ اشراق و علامه طباطبایی می‌پردازیم.

دلیل انتخاب این دو متفکر این است که شیخ اشراق به‌عنوان کسی شناخته شده که از لحاظ اعتقاد

به عقل، مکتبش فلسفی است و از این نظر که عقل را تنها مرجع شناخت نمی‌داند و کشف‌وشهود و اشراق را شریف‌ترین و بلندمرتبه‌ترین مرحله‌ی شناخت می‌شناسد، مکتبش عرفانی است. علامه طباطبایی نیز به‌عنوان فیلسوفی شناخته‌شده است که به موضوع عرفان پرداخته و در آثارش مطالب عرفانی مشاهده می‌شود. او علاوه بر پژوهش‌های عقلی و قرآنی، آثار مهمی در زمینه عرفان و شناخت خدا از طریق کشف‌وشهود دارد.

در این نوشتار ابتدا دیدگاه‌های این دو فیلسوف را در باب اهمیت کشف‌وشهود و ماهیت آن استخراج کرده و سپس به مقایسه‌ی اندیشه‌های آنان می‌پردازیم.

۱-۱- سؤال اصلی پژوهش

علامه طباطبایی و شیخ اشراق از جمله بزرگانی هستند که به موضوع کشف‌وشهود توجه داشته‌اند و در آثار خود به بررسی ویژگی‌های کشف‌وشهود پرداخته‌اند. لذا تقریر نظرات آن‌ها و عرضه‌ی آن به‌صورت واضح به نسل امروز، می‌تواند راهگشای خوبی در جهت وصول به معرفت الهی باشد. لذا پرسش اصلی این پژوهش این است:

اهمیت کشف‌وشهود عرفانی از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی چیست؟

۲-۱- پرسش‌های فرعی

- ۱- اهمیت و ویژگی‌های کشف‌وشهود عرفانی از نظر شیخ اشراق چیست؟
- ۲- اهمیت و ویژگی‌های کشف‌وشهود عرفانی از نظر علامه طباطبایی چیست؟
- ۳- نظر شیخ اشراق و علامه طباطبایی درباره‌ی کشف‌وشهود چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی باهم دارد؟

۳-۱- فرضیه‌های پژوهش

- ۱- از نظر شیخ اشراق کشف‌وشهود، علاوه بر روش عقلی، راهی برای فهم حقایق جهان است.

۲- از نظر علامه طباطبایی کشف و شهود پس از تزکیه‌ی نفس پدید آمده و از مراحل معرفتی در تقرب به خدا محسوب می‌شود.

۳- هر دو متفکر معتقدند که کشف و شهود باعث تعمیق در فهم آموزه‌های دینی شده و شرط لازم برای سیر و سلوک و وصول به معرفت خدا در مراحل استکمال انسانی است.

۴-۱- روش پژوهش

پژوهش در این رساله به روش کتابخانه‌ای است. نگارنده با مطالعه‌ی منابع، اطلاعات لازم را از آن‌ها استخراج کرده، سپس از طریق تحلیل داده‌ها و اطلاعات، برنوشتن این اثر همت گمارده است.

۵-۱- معرفی فصول

این پایان‌نامه دارای چهار فصل است. در فصل اول، مقدمه، پیشینه‌ی پژوهش و کلیاتی درباره‌ی موضوع مورد بحث بیان می‌شود. فصل دوم در بردارنده‌ی نظر شیخ اشراق در مورد اهمیت و ویژگی‌های کشف و شهود عرفانی است. در فصل سوم اهمیت و ویژگی‌های کشف و شهود عرفانی از دیدگاه علامه طباطبایی مطرح می‌شود.

و در فصل چهارم، به مقایسه‌ی دیدگاه‌های این دو فیلسوف و ارزیابی آن می‌پردازیم.

۶-۱- پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه، پایان‌نامه‌های ذیل است:

۱- معرفت‌شناسی از دیدگاه شیخ اشراق، اشرف افشردی، ارشد، ۱۳۸۴.

نگارنده در این پایان‌نامه معتقد است که شیخ اشراق به دنبال دانشی بوده که قطعی باشد

و نتوان آن را مورد شک و پرسش قرارداد و این دانش به جز علم حضوری از راه دیگری به دست نمی آید.

۲- اسلوب‌شناسی کشف‌وشهود در عرفان اسلامی و مقایسه آن با عرفان مسیحیت،
مریم احمدی، ارشد، ۱۳۸۶.

در این پایان‌نامه کشف‌وشهود به‌عنوان یک اصل معرفتی اساسی در عرفان و تصوف مطرح‌شده و بر این موضوع تأکید دارد که از نظر عرفا، معرفت واقعی در پس خرق حجاب‌های قلب قرار دارد. لذا مکاشفات و مشاهدات را بیش از سایر ادراکات حسی و عقلی موجب یقین می‌دانند.

۳- شرح عرفانی رساله‌الولایه علامه طباطبایی، سیاوش رودگر، دکتری، ۱۳۸۰.

در این رساله نیز نگارنده به بحث درباره کمال حقیقی و ولایت، امکان وصول به مقام ولایت و راه دستیابی به آن، دستورالعمل‌های آن و امکان راه‌یابی به آن برای غیر معصومین پرداخته است.

۱-۷- پیشینه تاریخی موضوع

غیر از شیخ اشراق و علامه طباطبایی، فیلسوفان مسلمان دیگری نیز به مسئله کشف‌وشهود پرداخته‌اند و درعین حال که فیلسوف بودند، روش شهود عرفانی را به‌عنوان یکی از منابع شناخت و مرحله‌ای مهم در معرفت خدا می‌دانستند، لذا برای نمونه به معرفی رأی چند تن از فیلسوفان مسلمان در مورد کشف‌وشهود می‌پردازیم.

۱-۷-۱- ابن سینا

ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه ق)، حکیم، فیلسوف، طبیب و دانشمند بزرگ ایرانی است که در جهان غرب به نام (Avicenna) و با لقب امیر پزشکان، شناخته شده است. این حکیم بزرگ

که بعدها مؤثرترین چهره در علم و فلسفه در جهان اسلامی شد و القابی مانند شیخ‌الرئیس، حجت‌الحق و شرف‌الملک به او دادند، از آغاز کودکی استعداد و شایستگی عجیبی در فراگرفتن علوم مختلف داشت.^۱

ابن‌سینا در طرز تفکر خود مخالف هر نوع تحجر و تقلید بوده است؛ و برای انکار هر چیزی تا دلیل و برهان روشنی نمی‌یافت، آن را در بوتۀ امکان می‌نهاده است. از این رو شهود عرفا و کرامات اولیا را از دید عقلی ممکن می‌دانسته و در برخی از رسالات و کتاب‌هایش به توجیه فلسفی آن‌ها پرداخته است. پس او نسبت به اشراق و کشف‌وشهود عقیده‌مند است؛ یعنی حکمت افلاطون و نوافلاطونیان در فکر او بی‌تأثیر نبوده است. نظر ابن‌سینا راجع به حصول معرفت و وصول به‌حق این است که اولاً برای وصول به‌حق، هرچند که شوق و وجد و حال، مفید و احیاناً لازم است، ولی کافی نیست. بلکه باید حتماً تعلم در کار باشد تا نفس، استعداد تام برای اتصال به عقل فعال حاصل کند. باین‌حال، الهام‌ها و اقتباس‌های او از آموزه‌های متعالی و حیانی کاملاً قابل‌مشاهده است.^۲

وی همواره تلاش می‌کرده تا نظریات فلسفی خود را با تعالیم دینی سازگار نماید. در واقع اغلب نظریات وی ملهم از دین اسلام بوده است. او هرگاه در مباحث علمی و فلسفی با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شد و از حل آن عاجز می‌ماند، در مسجد جامع حاضر می‌شد و با نماز و تضرع، از خداوند متعال، حل آن مسئله را درخواست می‌کرد.^۳

او هیچ‌گاه از تحقیق و مطالعه خسته نمی‌شد. شب و روز به پژوهش می‌پرداخت و اگر خوابی نیز بر او مستولی می‌شد، در عالم رؤیا به حل مسائل علمی و فلسفی مبادرت می‌کرد.^۴

^۱ فاخوری، حنا و خلیل‌الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۴۴۹

^۲ همان، ص ۴۵۰

^۳ همان

^۴ همان، ص ۴۵۱

وی حتی بعضی از مسائلی را که با عقل و استدلال قابل درک نمی‌یافت، بر اساس باورهای دینی‌اش می‌پذیرفت؛ مانند مسئله معاد جسمانی.

علاوه بر نگرش‌های مذهبی وی، رویکرد اشراقی ابن‌سینا نیز قابل تأمل است. طبق این نگرش، عوام باید به کتاب ارزشمند *شفاء* و خواص باید به *حکمه‌المشرقیه*، مراجعه کنند که دربرگیرنده‌ی جوهره‌ی اصلی تفکر اوست.^۱ با کمال تأسف، این کتاب امروز در دسترس ما نیست تا از طریق آن به اصول و مبانی علم حقیقی آگاهی یابیم. اصول و مبانی‌ای که به قول ابن‌سینا: «جز برای ما و کسانی که از نظر علم و ادراک و عشق به حقیقت همانند ما هستند، قابل کشف نیست.»^۲

برخی ابن‌سینا را بهره‌مند از منابع غیر یونانی می‌دانند و می‌گویند که وی از آن‌ها مذهب فلسفی خاصی پدید آورده که باید آن را فلسفه‌ی اشراقی نامید.^۳

نویسندگان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، بر این اعتقادند که ابن‌سینا فلسفه‌ی اشراق را به صورتی تنظیم کرد که پیش از او سابقه نداشت و از آن‌پس کسی با او برابری نتوانست بکند جز شهاب‌الدین سهروردی که به‌حق باید او را حکیم بلامنازع دانست.^۴

باینکه *حکمه‌المشرقیه* اکنون در دست ما نیست، ولی خوشبختانه کتاب‌ها و نوشته‌های دیگری از او در دسترس قرار دارند که نگرش عرفانی و اشراقی این فیلسوف را به‌خوبی نشان می‌دهند؛ مانند سه فصل آخر کتاب *الاشارات و التنبيهات*، *رساله فی العشق*، سه داستان تمثیلی *حی بن یقظان*، *رساله الطیر و سلامان و ابدال*. بعضی از مورخین، تعداد رساله‌های ابن‌سینا در

^۱ ابن‌سینا، *منطق‌المشرقیین*، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی، ۱۳۶۴، ص ۴

^۲ همان، ص ۴

^۳ فاخوری، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ص ۵۰۴

^۴ همان

این باب را بیش از سی رساله شمرده‌اند.^۱

می‌توان گفت ابن‌سینا نیز روش کشف‌وشهود قلبی را معتبر دانسته و آن را یکی از راه‌های کسب معرفت تلقی کرده اما آن را کافی نمی‌دانسته است.

۱-۷-۲- سیدحیدر آملی

بهاء‌الدین حیدر بن علی حسینی (۷۲۰-۷۸۲ ه.ق)، از بزرگان عرفان و تصوف اسلامی و شیعی است. او در آمل به دنیا آمده و تا سی سالگی در همان‌جا زیسته است. وی به سمت وزارت رسیده و دارای وضعیت رفاهی خوبی بوده است؛ تا اینکه یک‌باره شور و شوقی در او به وجود می‌آید و از همه‌چیز می‌گذرد و به عرفان می‌پردازد. یکی از کتاب‌های مهم سید حیدر آملی، جامع‌الاسرار است که وی غرض خود را از نوشتن آن، نزدیک کردن جهان‌بینی عرفا به اعتقادات شیعه معرفی کرده است.^۲ بنابراین معلوم است که حقانیت هر دو طایفه را قبول دارد. گرچه معتقد است که یکی بر شریعت و دیگری بر طریقت تمرکز یافته است و هر دو را در صراط مستقیم می‌داند.^۳ بنابراین ضروری است که هر یک از دو گروه بکوشد تا از گروه دیگر، بخشی از حقیقت را فرابگیرد تا از هر جهت به کمال دست یابد. این ویژگی، یعنی بر حق دانستن دو طایفه متباین، از مختصات سید حیدر آملی است.

او یکی از شارحان بزرگ ابن‌عربی است که نه‌تنها به شرح آراء عرفانی وی پرداخته، بلکه در مواردی هم خود، دست به تأسیس این مسائل زده است. سیدحیدر آملی معرفت عرفانی را

^۱ فاختوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۴۹۸

^۲ آملی، سید حیدر، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴

^۳ آملی، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۵

این‌گونه تعریف می‌کند: «معرفت نزد صوفیه، چیزی است که برای اهلس تنها از جانب خدا به‌صورت وحی یا الهام، کشف می‌گردد.»^۱ او معرفت اصیل و علم واقعی را فقط از طریق کشف و شهود میسر می‌داند؛ یعنی شناخت واجب را که برترین شناخت‌ها و معرفت‌هاست از این طریق قابل حصول می‌داند. چنان‌که می‌گوید:

«از نظر عرفا، معرفت غیر از علم است و نیز معرفت در مورد واجب و ممکن، برتر از علم است. برای اینکه شناخت واجب، جز با کشف و شهود ممکن نیست، چنان‌که اگر به تحقیق بنگریم، علم به ممکنات هم جز با شهود و کشف امکان ندارد و بلکه محال است؛ زیرا چنان‌که گذشت، حقیقت ممکنات، چیزی جز واجب نیست.»^۲

مشاهده می‌شود که این دانشمند بزرگ نیز، روش شهود عرفانی را مرجع شناخت حقیقت دانسته و آثارش مؤید این روش است.

۱-۷-۳- ملاصدرا

صدرالدین محمد شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه ق)، معروف به صدرالمآلهین و ملاصدرا، حکیم، عارف، محدث و مفسر بزرگ شیعه در اسلام است. وی در دورانی از زندگی‌اش درس و بحث را رها کرده و اوقات خود را به عبادت و ریاضت گذرانده و مراحل و مقامات معنوی عرفانی را طی کرد. او در این دوران توانست کشف و شهود قلبی را تجربه کرده و نه تنها با ذهن بلکه با کمک بصیرت قلبی مکتب فلسفی خود را کامل سازد.

از نظر ملاصدرا، کشف و شهود به‌عنوان ساحتی ورای طور عقل، یکی از منابع مهم معرفت است اما ملاصدرا تصریح می‌کند که برخلاف عرفا، ملتزم به برهان است. وی مکاشفات خود را در جامه استدلالات عقلی بیان کرده است. از نظر ملاصدرا، شهود منحصر به دل نیست و مراتبی از

^۱ آملی، سیدحیدر، *نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، بخش ۳، رکن ۳، فصل ۱، تهران، توس، ۱۳۶۷، ص- ۴۷۴

^۲ همان، ص ۴۷۵

عقل و محل اطلاع از حقایق علمی و غیبی است؛ یعنی عقلانیتی که ابتدای عرفان محض و انتهای تعقل ناب است. اساس حکمت متعالیه بر تبیین معارف کشف و شهود به زبان فلسفه و عقل بنانهاده شده است. به همین جهت ملاصدرا پس از تبیین عقلی برخی مسائل فلسفی می‌گوید: «ما به فضل الهی، میان ذوق و وجدان و بین بحث و برهان جمع کردیم.»^۱

نمونه‌ای دیگر از بیان ملاصدرا در حکمت متعالیه این است که می‌گوید: «برای ما به نیروی برهان و نور کشف و شهود، آشکار است که مبدأ اعلی به جهت گستردگی و قوت وجودی، هم اول است و هم آخر.»^۲

همچنین در مقدمه/سفر بابیان گوشه‌ای از زندگی و سیر علمی خود به چگونگی رسیدن به مقام کشف و شهود اشاره می‌کند و می‌گوید:

«پس توجه غریزی به مسبب‌الاسباب کردم و تضرعی به آسان‌کننده کارهای دشوار نمودم. پس چون مدتی طولانی بر حال استتار و گوشه‌گیری ماندم، جانم به سبب طول مجاهدات، اشتعالی نورانی یافت و قلبم در اثر بسیاری ریاضت‌ها به شدت گداخته شد. پس انوار ملکوت بر او فیضان یافت و خیابای عالم جبروت، آن را آراست و انوار احدیت بر آن تابید.»^۳

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ملاصدرا روش کشف و شهود عرفانی را معتبر دانسته و آن را یکی از راه‌های کسب معرفت تلقی می‌کند.

۱-۷-۴- سید بحر العلوم

سید بحر العلوم (۱۱۵۵-۱۲۱۲ ه ق) فقیه، محدث، حکیم، ادیب و عارف بزرگ روزگار خود بوده است. وی مرد فضیلت و تقوا و نمونه‌ای کامل از اخلاق نیکوی انبیاء بوده است. سید بحر العلوم در تهذیب اخلاق در مرتبه‌ای قرار داشت که درک آن برای بسیاری از افراد مشکل

^۱ صدرالمتألهین، محمد، *الحکمه‌المتعالیه*، ج ۸، قم، منشورات مصطفوی، بی تا ص ۱۴۳

^۲ همان، ج ۹، ص ۱۴۰

^۳ همان، ج ۱، ص ۸

است. او می‌گوید: هرگاه خانه‌ی دل به مشاهده‌ی معنی آنچه زبان می‌گوید روشن نباشد، ایمان در دل نیست و مناسب نخواهد بود. شناختن نفاق دیگران از طریق آثار و علامات، دال بر بی‌اعتقادی نسبت به آنچه بیان می‌شود است. او مقتضای ایمان حقیقی و شهود دلی را ترک عبادت غیر خدا، شامل هوا و هوس، شیطان، مال و جاه و ...، در ظاهر و جوارح بدن و اطاعت از آنچه حضرت رسول صلی‌الله علیه و آله آورده (شریعت) می‌داند.^۱

سید بحرالعلوم همچنین در بیان ضرورت شیخ و استاد در سلوک از استاد خاص و استاد عام در مسیر سلوک می‌گوید: استاد خاص کسی است که مخصوص و منصوص به هدایت از جانب خداست مانند نبی و وصی؛ استاد عام کسی است که مأمور به هدایت نیست ولی داخل در مصادیق آیه‌ی اگر نمی‌دانید از آگاهان پرسید،^۲ است. سید بحرالعلوم تشخیص استاد عام را تنها از طریق مصاحبت دائمی با او و ملاحظه‌ی تمامیت ایمان جوارح و نفس او می‌داند.^۳

شایان ذکر است که رساله‌ی *لبّ‌اللباب* در سیر و سلوک *اولی‌الالباب* علامه طهرانی، درباره سیر و سلوک و احوالات معنوی سید بحرالعلوم است. در واقع آشنایان وادی معرفت، با خواندن این رساله، به یاد رساله‌ی معروف *تحفه‌الملوک* در سیر و سلوک، منسوب به سید بحرالعلوم می‌افتند؛ زیرا اساس و شالوده‌ی مطالب رساله *لبّ‌اللباب* برگرفته از رساله *تحفه‌الملوک* است و بیشتر مطالب هر دو رساله، همسان است. همان‌طور که از توضیحات برمی‌آید سید بحرالعلوم روش کشف و شهود عرفانی را معتبر می‌داند.

^۱ بحرالعلوم (طباطبایی نجفی)، سید مهدی بن سید مرتضی، *رساله سیر و سلوک*، با مقدمه و شرح سید محمدحسین حسینی طهرانی، بی‌جا، حکمت، ۱۳۶۰، صص ۵۳-۵۵
^۲ "فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون" (انبیاء: ۷)
^۳ بحرالعلوم، *رساله سیر و سلوک*، ص ۱۵۷

۸-۱- تعاریف

توضیح و تعریف برخی کلمات و اصطلاحات در ابتدای این نوشتار ضرورت دارد. لذا در این قسمت معنای اصطلاحاتی چون عرفان، اقسام آن و تأثیر و تأثر متقابلشان، تصوف و تفاوت آن با عرفان را بیان می‌کنیم. همچنین درباره‌ی میزان صدق در کشف‌وشهود و اعتبار آن مطالبی ارائه شده است.

۸-۱-۱- عرفان

از آنجایی که تعریف و شرح مختصری از عرفان مرتبط با موضوع است، اندکی به بحث در باب عرفان و کشف‌وشهود حاصل از آن می‌پردازیم.

عرفان در لغت به معنای شناختن و دانستن بعد از نادانی است.^۱

در اصطلاح آن را علمی از علوم الهی و روشی دانسته‌اند که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست.^۲ همچنین گفته‌اند راه و روشی است که اهل‌الله برای شناسایی حق انتخاب نموده‌اند و آن طریقه‌ی تصفیة باطن و تخلیة روح است که روش خاصّ انبیاء، اولیاء و عرفا است و این معرفت کشفی و شهودی جز برای مجذوب مطلق یا به سبب طاعت و عبادت قلبی، نفسی، روحی، سرّی و خفی برای کسی میسر نیست؛ و غرض از ایجاد عالم، دستیابی به معرفت شهودی است.^۳ گاه عرفان را به حال و مقام عارف تعریف کرده‌اند و آن را معرفتی دانسته‌اند مبنی بر حالت روحانی و وصف‌ناپذیر شخص که طی آن، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با وجود و ذات مطلق می‌یابد. البته ادراکی نه به برهان بلکه به ذوق و وجدان.^۴

^۱ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱، ص ۲۲۹۲

^۲ سجادی، سید جعفر، فرهنگ لغات عرفانی، ۱۳۷۰، ص ۲۳

^۳ همان، ص ۲۸۳

^۴ زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۰

با توجه به این تعاریف می‌توان گفت که عرفان، کشف حقیقت از طریق شهود و اشراق باطن، بدون استفاده از عقل و استدلال است. لذا متعلق معرفت شهودی، منحصر به خداوند نبوده و هر امر معنوی و باطنی مانند بهشت و جهنم، باطن افراد، حقیقت اشیاء و ... مکاشفه عرفانی دانسته می‌شود.

۱-۸-۱-۱- تفاوت صاحب عرفان و صاحب علم عرفان

البته علم عرفان و صاحب عرفان با یکدیگر تفاوت دارند. صاحب عرفان و عارف کسی است که دارای شهود بی‌واسطه در بعد معرفتی و نیز رفتار و سلوک ویژه‌ای باشد، اما علم عرفان مطالعه‌ی عرفان است که شامل مطالعه‌ی شهود و سلوک عارف است، بی‌آنکه الزامی برای تحقق آن در خود مطالعه کننده باشد. علم عرفان از سنخ علم حصولی است و نسبت صاحبان عرفان (عرفا) و صاحبان علم عرفان، عموم و خصوص من‌وجه است. مطلوب صاحبان عرفان نه تنها علم عرفان نیست بلکه خود عرفان نیز نیست و عارف، عاشق عرفان نیست بلکه عاشق خداست. توضیح اینکه صاحب عرفان با طی کردن مراحل سیر و سلوک در پی رهایی از تنگناهای قیود جزئی و پیوستن به مبدأ خویش است اما صاحب علم عرفان در پی مطالعه قوانین عرفان و پی بردن بر حالات عرفا است و لازم نیست که آن حالات در فرد مطالعه کننده وجود داشته باشد. صاحب علم عرفان ممکن است عاشق عرفان باشد و این عشق او را به مطالعه در این زمینه وادار کند اما صاحب عرفان فقط عاشق محبوب است.

۱-۸-۱-۲- اقسام عرفان

در کتب و منابع عرفانی همواره دو قلمرو برای عرفان قائل‌اند. قلمرو نظری و عملی. به عبارت دیگر علم عرفان شامل دو بخش است: عرفان نظری و عرفان عملی.

۱-۸-۱-۲-۱- عرفان نظری

عرفان نظری به مجموعه‌ای از اندیشه‌های عرفانی اطلاق می‌شود که موضوع آن ذات حق و ظهورات او یعنی اسماء و صفات و افعال اوست؛ یعنی ذات به لحاظ تعینی از تعینات. تعریف قیصری از عرفان به‌عنوان یک علم، دربرگیرنده‌ی موضوع و مسائل و فایده آن است:

«عرفان، علم به خداوند سبحان از حیث اسماء و صفات و مظاهر او و احوال و احکام مبدأ و معاد است. همچنین علم به حقایق عالم و نحوه‌ی رجوع آن به حقیقت واحدی که ذات احدی است و شناخت راه سلوک و تلاش برای رهایی نفس از تنگناهای قیود جزئی و درنهایت وصول به مبدأ نفس و پیدایش وصف اطلاق و کلیت برای آن.»^۱

عرفان نظری ناظر به معارف توحیدی و حقایق و معارف حاصل از شهود عارف است. عرفان نظری با علم حقایق، مشاهده و مکاشفه یا به تعبیر ابن عربی علم بالله، به چگونگی ارتباط حق تعالی با مخلوق و چگونگی پیدایش کثرت با همه مراتب و اضافاتش از وحدت حقیقی می‌پردازد.^۲

عرفان نظری در حقیقت، حکمت و هستی‌شناسی ارائه‌شده از سوی عارفان است. عارفان محقق به برکت شهودهای نهایی توانسته‌اند هستی‌شناسی ویژه‌ای را در باطنی‌ترین ساحت‌های هستی و سپس آن را در دیگر ساحت‌ها ارائه دهند.^۳

عرفان نظری در واقع جهان‌بینی عارفانه است. دیدگاه یک عارف به هستی و مراتب آن است و در کنار جهان‌بینی‌های دیگر فیلسوفانه، فقیهانه و متکلمانه قرار می‌گیرد.

۱-۸-۱-۲-۲- عرفان عملی

عرفان عملی عبارت است از طی مراحل کمالات انسانی بر اساس شیوه و برنامه‌ای خاص

^۱ قیصری، شرف‌الدین محمود، رساله التوحید و النبوت و الولایت، ۱۳۷۷، ص ۷

^۲ فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴، ص ۲۷

^۳ یزدان پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۹

برای نیل به قرب الهی و وصول به معرفت الهی و بالاترین مراتب ولایت.

عرفان عملی ناظر به سیروسلوک، طریق عرفانی و چگونگی وصول به کمال نهایی است. یا به عبارت دیگر توصیه‌های عارفان برای وصول به حالات معنوی و کسب شهود عرفانی است. عرفان عملی یا علم تصوف و سلوک یا به تعبیر ابن عربی علم منازل آخرت، علم آباد کردن باطن انسان با معاملات قلبی از طریق تخلیه قلب از مهلکات و آراستن آن به منجیات است.^۱ برخی دیگر آن را چنین تعریف کرده‌اند که علم شناخت راه سلوک و مجاهدت برای رهایی نفس از تنگناهای قیود جزئی و پیوستن آن به مبدأ خویش و ائصال آن به صفت اطلاق و کلیت است.^۲

به‌طور کلی قلب و هدایت آن به‌عنوان مهم‌ترین ساحت وجودی انسان مورد توجه اصلی عرفان عملی است که آراستن حالات، ملکات، تأثیر و تأثرها و فعل و انفعال‌های قلب با دیگر ساحات وجود انسان و مراقبت از آن برای دوری از مهلکات و رسیدن به منجیات قلب، اساس عرفان عملی را تشکیل می‌دهد.^۳

می‌توان «مجموعه دستورها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی در قالب منازل و مقامات که به تبعیت از آنها به حصول کمال نهایی انسانی (توحید یا مقام فنا و مشاهده‌ی حق) می‌انجامد»^۴ را عرفان عملی دانست.

۱-۸-۱-۳- ارتباط عرفان نظری و عملی

عرفان عملی و نظری رابطه‌ی دوسویه و تأثیر و تأثر متقابل دارند. توضیح اثرپذیری عرفان نظری از عملی به این بیان است که بنیاد اصلی عرفان نظری یعنی "حقیقت"، نتیجه‌ی

^۱ فناری، مصباح‌الانس، ص ۲۷

^۲ قیصری، داود بن محمود، رسائل قیصری، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۷، ص ۶

^۳ یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۶۲

^۴ همان، ص ۷۲

سیروسلوک درزمینه‌ی عرفان عملی و طریقت است.

عرفان نظری، بیان عارف از آن مشاهده‌ها و حقایق است. عارف با سلوک در طریق ترسیم شده در عرفان عملی به شهود دست یافته و حقایق و معارف حاصل از شهود، دست‌مایه‌ی عرفان نظری می‌شود و درواقع عرفان نظری ترجمان حقایق مشهود عارف سالک است.^۱

درباره‌ی تأثیر عرفان نظری بر عملی باید گفت آگاهی سالک از عرفان نظری که به‌گونه‌ای شامل تحلیل و تبیین حقایق و عوالم هستی و مراتب وجود از کلی‌ترین و بالاترین منظر ممکن است که می‌تواند در فهم بهتر رخدادها و تجربه‌های عرفانی و دستیابی به اسرار و ویژگی‌های هر مرحله وجودی مؤثر افتد.

همچنین عرفان نظری می‌تواند به‌عنوان معیاری در دست سالکان میانه راه، برای محک شهود خویش و نقشه‌ای برای تعیین دقیق موقعیت فعلی خویش از نظر رتبه وجود باشد.

۱-۸-۲- تصوف

نویسنده‌ی *عوارف المعارف*، حقیقت تصوف یعنی تعریف تصوف را در آرای بزرگان بیش از هزار مورد می‌داند.^۲ معروف کرخی در تعریف تصوف می‌گوید: «تصوف، گرفتن حقایق، گفتن به دقایق و ناامیدی از آنچه در دست خلاق است.»^۳ از جمله تعاریف دیگران: «تصوف عبارت از ترک کل حظ نفس است.»^۴ «صوفی آن است که در دوجهان چیزی جز خدای عزوجل نبیند.»^۵

«تصوف، ذکری در اجتماع، وجد با استماع و عمل با اتباع است.»^۶

^۱ یزدان‌پناه، *مبانی و اصول عرفان نظری*، ص ۶۶

^۲ سهروردی، *عمر بن محمد، عوارف المعارف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۳، ص ۵۷

^۳ عطار نیشابوری، *فریدالدین، تذکره الاولیاء*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران، اساطیر، ۱۳۷۹، ص ۳۶۴

^۴ هجویری، *ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۴، ص ۴۲

^۵ همان، ص ۴۴

^۶ قشیری، *عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان

فروزان فر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۱

«تصوف آن است که با خدا باشی بدون تعلق به دیگران.»^۱

تصوف صبر در برابر اوامر الهی و رضایت به قضای الهی و تسلیم قدر بودن است.^۲

شیخ اشراق در رساله‌ی لغت موران حرکت در مسیر قرب به حق و کمال و ترک آشیان

خود را تصوف می‌داند و در ادامه می‌گوید: «از جنید پرسیدند: تصوف چیست؟ گفت: هم اهل بیت

لایدخل فیه غیرهم. اینان از خانواده‌ای هستند که دیگری جز آن‌ها در سرایشان نگنجد.»^۳

حلاج نیز گفته است: صوفی از دوجهان برتر و از همه جهان‌ها فراتر است.^۴

سهروردی در رساله‌ی کلمه‌التصوف، صوفی را انسانی دارای تمامی کمالات نفسانی می-

شناسد و می‌گوید: بدان صوفی کسی است که همه‌ی این ملکات والا در او گردآمده باشد و مقصود

از تصوف نیز چنین معنایی است.

سهروردی نیز مانند دیگران به نکوهش عارف نمایان ظاهر فریب می‌پردازد و معتقد است

که در میان مجموعه‌ی کسانی که لباس تصوف پوشیده‌اند صوفیان واقعی اندک‌اند:

«بسا خرسواران صوفی شکل که در میان مردم عزم جولان کرده‌اند و به یک صدمه که از

مبارزان راه تحقیق بدیشان رسیده است عین وجود ایشان بمانده است. هر که رقص کرد حالت

نیافت... نه هر که از رزق در پوشید صوفی گشت.»^۵

اما مذمت و بار معنایی منفی در کنار صوفیه از قرن یازدهم و در لسان افرادی چون

ملا محمد طاهر قمی (۱۰۹۸ق) و ملا محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱ق) و نیز در برخی روایات، از

^۱ کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، هما، ۱۳۷۲، ص ۴

^۲ ابن منور، محمد، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲

^۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۸

^۴ همان، ص ۲۹۷

^۵ همان، ص ۲۶۶

ریاکاری و ادعای باطل برخی در این زمینه پرده‌برداری می‌کند.

رسول خدا صلی‌الله علیه و آله از لعنت فرشتگان آسمان و زمین بر پشمینه‌پوش‌های تابستان و زمستان خبر داده‌اند.^۱ و نیز امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به اعتراض مدعیان زهد، با نشان دادن لباس مندرس پنهان‌شده در زیر لباس نو و زیبای خود، لباس مندرس زیرین را برای خدا و لباس نو و رویی خویش را برای مردم خواندند.^۲ و ریاکاری و نفاق چنین مدعیانی را نمایان ساخته‌اند و در مواجهه‌ای دیگر با تلاوت آیه ۳۲ سوره اعراف: ای پیغمبر بگو زینت‌هایی را که خدا برای بندگانش خود آفریده و رزق‌های حلال و پاکیزه را چه کسی حرام کرده است؟^۳ و اشاره به نوع پوشش حضرت یوسف علیه‌السلام به آنان فهماندند که استفاده از زینت‌های خداوند اشکالی ندارد.^۴

به هر ترتیب می‌بینیم که تمایز قائل شدن میان تصوف و عرفان همیشه رواج داشته است. این مسئله احتمالاً به خاطر این است که میان این انحرافات و جریان اصیل سلوک به سمت خداوند، تمایز قائل شوند.

۱-۸-۳- کشف و شهود

کشف و شهود به معنی معرفت ناشی از قلب به وسیله تزکیه و تصفیه روح و سیر و سلوک که از راه تجربه و حس و یا اندیشه، فکر، فلسفه و یا مقولات و مآثورات، حاصل نشود. معرفتی که از سنخ معرفت حصولی از طریق مفاهیم نبوده، بلکه معرفتی شهودی، وجدانی و حضوری است.

^۱ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۷۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳، ص ۹۱

^۲ همان، ج ۸۰، ص ۲۲۲

^۳ "قل من حرم زینه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق"

^۴ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۳۵۱

۱-۸-۳-۱- فرق کشف و کرامت

نگاه عوامانه، گاهی کشف و کرامت را به یک معنی برداشت می‌کند که این موضوع باعث سوءبرداشت از آن می‌گردد؛ اما حقیقت این است که این دو باهم تفاوت دارند؛ زیرا کشف از مقوله کرامت نیست.

مکاشفه عبارت است از اینکه انسان در حال هوشیاری و بیداری و یا بین خواب و بیداری که از آن به خلسه تعبیر می‌کنند، چیزهایی را می‌بیند و یا درک می‌کند که دیگران از درک آن عاجزند؛ اما منظور از کرامت این است که از شخصی که دارای قدرت روحی است، کارهای خارق‌العاده‌ای سر بزند و بتواند تصرفاتی در عالم طبیعت و یا در اشخاص انجام دهد. مثلاً بیماری را شفا دهد یا طی‌الارض کند و یا بدون اسباب ظاهری چیزی را از مکانی به مکان دیگر منتقل نماید؛ که اگر مستند به اذن الهی و نشانه ارتباط با خدا باشد، کرامت نامیده می‌شود. ولی مرتبه‌ی والای آن که به وسیله‌ی انبیاء، برای اثبات نبوتشان انجام می‌پذیرد، معجزه نامیده می‌شود.^۱

و اما مکاشفات به اعتراف خود عرفا بر دو نوع است. کشف ربانی و القائنات شیطانی که صحت و سقم آن‌ها نیازمند به میزان و ملاک صدق است که بیان خواهد شد.^۲

نتیجه و حاصل اینکه اولاً: کشف و کرامت از دو مقوله‌اند و مترادف هم نیستند. ثانیاً شناخت اشخاص از راه داشتن قدرت بر تصرفات غیرعادی و یا از راه داشتن اطلاعات غیرعادی، معیار شناخت صحیح نیست؛ زیرا خداوند چنین قدرتی را به شیطان هم داد که قرآن از زبان ابلیس نقل می‌کند: به عزت سوگند، همه‌ی آن‌ها را گمراه خواهم کرد مگر بندگان خالص تو از میان آن‌ها.

^۱ قیصری، ابن محمود، شرح قیصری بر فصوص الحکم، قم، طبع بیدار، ۱۳۷۵، ص ۳۷
^۲ همان

۱-۸-۳-۲- نیاز به میزان صدق در کشف و شهود

بسیاری از عرفا به این حقیقت پی برده‌اند که کشف و شهود نیاز به معیار و میزان دارد؛ زیرا چه بسا القائات شیطانی و خیالات، در ذهن سالک جا خوش نموده و سراب را به جای آب جلوه می‌کند. مدعیان دروغین در طول تاریخ بوده‌اند و گاهی خود سالکان نیز تحت تأثیر القائات شیطان قرار می‌گیرند. قیصری، در مقدمه‌ی شرح فصوص می‌نویسد:

«چنین نیست که مکاشفات عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه باشند، بلکه در بسیاری از موارد آنچه مکاشفه، شهود و حقیقت به نظر می‌رسد، در واقع، ساخته‌ی خیال و جزء القائات شیطانی است که نه تنها پرده از حقیقت بر نمی‌گیرد، بلکه حقیقت را واژگونه می‌نمایاند و موجب گمراهی و ضلالت می‌شود. دلیل مطلب آن است که قلب آدمی که موضع شهود است مانند خانه‌ای است که درب‌های متعدد دارد و از طریق این دریچه‌ها، حالات مختلف عارض بر قلب و داخل وجود لطیف انسانی می‌شود.»^۱

از این رو برخی از عارفان، قلب را به منزله‌ی هدفی می‌دانند که مورد اصابت تیرهای مختلف واقع می‌شود. برخی دیگر، قلب را به آینه‌ای تشبیه کرده‌اند که صورت‌های مختلف در آن منعکس می‌شود و قلب، آن صورت‌ها را یکی پس از دیگری شهود می‌کند. معیارهایی که عرفا برای کشف و شهود حقیقی ذکر کرده‌اند عبارت است از: عقل، شرع و اصول اخلاقی

ملاصدرا هرگونه به خطا افتادن در این تشخیص را ناشی از سفاهت و عدم به‌کارگیری عقل و غفلت و بی‌فکری می‌داند.^۲ چون فصل انسان از سایر انواع حیوانات نطق است و از آثار نطق، ادراک معقولات و تصرف به مقتضای فکر و درایت در صنایع و تمیز خیر و شر است و هر قدر این قوه در انسان قوی‌تر و تمام‌تر باشد، دارای کمالات و مرتبه‌ی انسانی بیشتری است.^۳

^۱ قیصری، شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۷

^۲ شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، کسر اصنام الجاهلیه، ترجمه محسن بیدارفر، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶ صص ۶۷-۶۹

^۳ همان، ص ۱۳۲

می‌توان گفت میزان عقلی که ملاصدرا آن را معیاری برای تمیز مضامین عرفان راستین از غیر آن معرفی نموده است، همان عقل خدادادی و فطری اولیه است که فصل تمیز انسان از حیوان است. هرچند که به نظر او انسان با علم و عمل بیشتر می‌تواند از عقل بیشتری بهره‌مند شود و از این حیث انسان‌تر شود. به این ترتیب مضامین عرفان و یافته‌های کشف، مانند یافته‌های طریق فلسفه گشته و حتی اگر یافته‌هایی از عرفان، وراء عقل هم باشد باز امکان تفسیر عقلی آن باقی است هرچند که راه کسب آن متفاوت است.^۱ باید یادآور شد که برهان و استدلال توان آن را ندارد که بتواند همه‌ی کشف‌وشهودهای عرفانی را ارزیابی کند، چراکه برخی از مطالب عرفانی به‌طور مطلق، دور از طاقت بشری است و در مواضعی درک عرفانی برتر از طاقت ادراک مفهومی است و در این موارد جز از طریق مراجعه به کتاب و سنت، راه دیگری وجود ندارد.

بر این اساس ره‌آورد انبیاء و اولیاء، یعنی وحی یکی دیگر از میزان‌های صدق کشف‌وشهود عرفانی است. ملاصدرا پایبندی به شریعت را مؤثر در دستیابی به شهود و عرفان حقیقی می‌داند. به این ترتیب که ملاصدرا عمل، خلق‌و‌خو و ملکات و عقیده را مؤثر در کشف برای نفس می‌داند. پس عارف برای رسیدن به کشف‌وشهود نیازمند اجرای شریعت است.^۲

از دیدگاه ملاصدرا عمل همراه با نیت متناسب با خودش، می‌تواند مؤثر در احوال باشد که تکرار آن، ملکات و صفات را ساخته و سبب تصفیه یا مکدر شدن قلب می‌شود و نهایتاً در مواجهه با حقایق یا دوری قلب از آن‌ها نقش دارد. واقعیت دیگری که ملاصدرا به آن می‌پردازد این است که هر عمل و نیتی، یا قلب را به مکاشفه و شناخت حق تعالی نزدیک می‌کند و یا سبب دوری از آن می‌شود که اولی اطاعت و دومی گناه نام دارد.^۳

^۱ خواجوی، محمد، *لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین*، تهران، مولی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۰
^۲ ملاصدرا، *کسر اصنام الجاهلیه*، ص ۱۲۸
^۳ همان، ص ۸۵-۸۷

بر اساس آنچه گذشت، در جمع‌بندی میزان کشف و شهود می‌توان همانند قیصری گفت: به دلیل پیچیدگی تمیز مضامین شهود حقیقی از غیرحقیقی، سالک عارف باید تحت مراقبت استاد کامل متوجه به حق و اهل مکاشفه، بر طریق موازین و قوانینی که شریعت اسلام و رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام مقرر کرده‌اند، وارد سیر و سلوک شود. پس می‌توان گفت که مضمون یافته‌های عرفانی و کشف و شهود، اگر حقیقی باشد، نباید با عقل و شرع و اصول اخلاقی ناسازگار باشد.

۹-۱- خاتمه فصل

کشف و شهود در اصطلاح به معنای اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی از راه علم حضوری است. مکاشفه گاه در بیداری و گاه در خواب و گاهی در بین خواب و بیداری اتفاق می‌افتد؛ و همان‌طور که خواب، صادق و کاذب دارد، مکاشفات نیز ربانی و شیطنی و خیالی دارند. آن شهودی که در این بخش مورد نظر است، معرفت ناشی از صفای قلب به وسیله تزکیه و تصفیه روح و سیر و سلوک است که معرفتی شهودی، وجدانی و حضوری است. در این میان، از آنجاکه شیطان هم می‌تواند در قلب انسان القائاتی داشته باشد، شناسایی شهود حقیقی از غیرحقیقی، ضرورت دارد. به همین خاطر است که پای میزان‌های صدقی به میان می‌آید که سالک با مقایسه شهود خود با آن موازین، می‌تواند حقیقت را دریابد. آن معیارها عقل، شرع و اصول اخلاقی است؛ و سالک باید آنچه را در شهود خود می‌یابد، با آن موازین بسنجد و اگر یافته‌هایش مخالف با آن موازین بود، بر باطل بودن یافته‌هایش حکم کند و اگر باعقل و شرع و اصول اخلاقی، مطابقت داشت، می‌تواند بر آنچه در سلوک خود یافته است، تکیه کند.

فصل دوم

اهمیت کشف و شهود عرفانی از نظر

شیخ اشراق

۲-۱- مدخل

شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۷۸ ه. ش) یکی از مهم‌ترین متفکران مسلمان است که برخلاف سنت فلسفی رایج زمان خود، یعنی فلسفه مشاء، علاوه بر عقل، بر شهود تأکید کرده است. در این فصل به معرفی رأی شیخ اشراق در باب کشف‌وشهود می‌پردازیم؛ و نظر وی را در باب تفاوت‌های کشف‌وشهود با تجربه و عقل بیان می‌کنیم؛ یعنی در مکتب اشراق جایگاه عقل و نحوه جمع میان عقل و شهود چگونه می‌تواند باشد.

در این فصل بیان خواهد شد که حکمت اشراق هرچند حکمتی ذوقی است، ولی در عین حال استدلال را پایه و لازمه‌ی خود به شمار می‌آورد و نیروی استدلال را اولین مرحله‌ی کمال طالب معرفت می‌شمارد. به بیان دیگر، حکمت اشراقی، حکمتی است که می‌کوشد از سویی بین علم و استدلال یا تفکر استدلالی و از سویی دیگر شهود و اشراق، ارتباط ایجاد کند. به عبارت دیگر «طریقه‌ی اشراقیان عبارت است از: طریقه‌ی سلوک راه باطن، آنگاه که مسبوق به سلوک راه ظاهری باشد که مطابق با قوانین و ضوابط فلسفه باشد.»^۱ به قول سبزواری، «اشراقیان

^۱ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۷

هردوی فکر و تصفیه‌ی نفس را باهم دارند.»^۱

در خصوص نام‌گذاری این حکمت به حکمت اشراق، دو وجه مطرح شده است:

۱- اشراق به معنی کشف و شهود است و چون این حکمت بر کشف و شهود مبتنی بوده، حکمت اشراق نامیده شده است.

۲- اشراق به معنی مشرق جغرافیایی است و منظور آن است که این حکمت، در مشرق زمین ظهور کرده است؛ چون حکمت حکمای مشرق که حکمای پارس می‌باشند، حکمت شهودی و ذوقی بوده، آن را حکمت اشراق نام نهاده‌اند. البته می‌توان گفت که وجه دوم به وجه اول برمی‌گردد.^۲

سهروردی مدعی است که آثار فلسفی‌اش با استفاده از مشرب مشایی و مشرب اشراقی

نوشته شده‌اند. آثار مؤخر او همان آثاری هستند که بر اساس تفکر اشراقی او نگاشته شده‌اند.

این آثار عبارتند از *تلویحات، مشارع و مطارحات، مقاومات و حکمه‌الاشراق*.

از نظر سهروردی فیلسوف واقعی کسی است که علاوه بر تسلط بر مبانی فلسفی و منطق

صوری، بتواند با تهذیب نفس و تصفیه‌ی باطن، مراتب کمالات معنوی را طی کرده و استعداد

مظهریت انوار الهی را پیدا نماید. خود او در کتاب‌هایش تأکید می‌کند که فلسفه‌اش برای کسانی

است که علاوه بر حکمت بحثی و استدلالی، دنبال شهود حقایق عالم بالا نیز هستند و شرط فهم

فلسفه‌ی خود را تابش بارقه‌ی الهی بر قلب خواننده می‌داند و تأکید می‌کند کسانی که فقط طالب

بحث فلسفی صرف هستند و دنبال تأله و کشف الهی نمی‌باشند، بهتر است سراغ فلسفه‌ی مشاء

بروند. به اعتقاد شیخ اشراق کار اشراقیون جز با سوانح نوری سامان نمی‌یابد.^۳ از نظر شیخ اشراق

^۱ سبزواری، شرح منظومه، امور عامه، ۱۳۴۸، ص ۳۹۹

^۲ شیرازی، صدرالمتألهین، اسفار، تهران، حیدری، ۱۳۸۳، ص ۱۱

^۳ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مصنفات، ج ۲، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷، ص ۱۲

نور، همان وجود است که در موجودات مختلف، دارای شدت و ضعف است و خداوند، نور محض است که همه موجودات، نور خود را از خداوند می‌گیرند. سهروردی می‌گوید هرگاه بخواهی برای مطلق نور ضابطه بیابی، آن ضابطه این است: نور امری است که در حقیقت نفس خود، ظاهر و ظاهر کننده موجودات دیگر بوده و آن فی‌نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور زائد بر حقیقتش باشد.^۱

از نوشته‌های سهروردی معلوم می‌شود که حکمت اشراقی بر استدلال و کشف‌وشهود، هردو، تکیه دارد که یکی از پرورش نیروهای عقلی حاصل می‌شود و دیگری از صفای نفس. سهروردی بنابراین یکی از این دو ملکه یا هردوی آن‌ها رشد کرده باشد، کسانی را که در جست‌وجوی معرفت هستند به چهار طبقه تقسیم می‌کند:

۱- آنان که تازه نسبت به معرفت، احساس عطش کرده و به راه جست‌جوی آن گام نهاده‌اند.

۲- آنان که به معرفت صوری واصل شده و در فلسفه‌ی استدلالی به کمال رسیده‌اند ولی از عرفان بیگانه‌اند. سهروردی، فارابی و ابن‌سینا را از این دسته می‌شمارد.

۳- آنان که اصلاً به صورت‌های استدلالی معرفت توجه نداشته، بلکه مانند حلاج و بسطامی و تستری به تصفیه‌ی نفس پرداخته و به کشف‌وشهود و روشنی درونی رسیده‌اند.

۴- آنان که هم در فلسفه‌ی استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست‌یافته‌اند. وی افراد این گروه را حکیم متاله می‌خواند و فیثاغورث و افلاطون و در جهان اسلامی، خودش را از آنان می‌شمارد.^۲

^۱ همان، ج ۲، ص ۱۱۳

^۲ نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، چاپ چهارم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱، ص ۷۵

۲-۲- منابع حکمت اشراق

سهروردی را وارث دو سنت و حکمت ایران و یونان می‌دانند. او علاوه بر فلسفه‌ی مشاء، با حکمت خسروانی ایران نیز آشنایی کامل داشته است و شاید همین آشنایی شیخ را برمی‌انگیزد تا فلسفه و حکمت ایران باستان را احیا کند. او حکمت اسلامی و ذوق و عرفان را با آن‌ها ترکیب کرد و از آمیختگی آن، حکمت اشراق را بنا نهاد. منابعی که سهروردی از آن‌ها عناصری را بیرون آورد و از ترکیب آن، حکمت اشراقی خویش را به دست آورد، مقدم بر همه، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است که مشکوه/الانوار غزالی، تأثیر مستقیمی بر ارتباط میان نور و امام، آن‌گونه که سهروردی فهم کرده، داشته است. مواردی که شیخ اشراق از سخنان حلاج ذکر کرده و یا در تبیین توحید و مراتب آن، به‌نوعی به دفاع از انالحق منصور پرداخته، ما را بر آن می‌دارد که آثار حلاج را یکی از زمینه‌های مورد استفاده‌ی وی بدانیم.

منبع دیگر، فلسفه‌ی مشایی اسلامی و مخصوصاً فلسفه‌ی ابن‌سیناست. گرچه سهروردی در برخی آثار خود مانند مشارع، مطارحات و تلویحات که بر مبنای حکمت مشاء تدوین شده است، نسبت به حکمت مشاء دید انتقادی ندارد، با مراجعه به دیگر آثار او می‌توان وی را از زمره منتقدان بزرگ آرای حکیمان مشایی به شمار آورد. شیخ اشراق در مواردی از جمله مهم‌ترین اثر فلسفی‌اش به نام حکمه/لاشراق، فلسفه مشاء را نقد کرده است.^۱

«از منابع پیش از اسلام، مکتب‌های فیثاغورثی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت و بعدها توسط صابئین حران، محفوظ ماند و انتشار یافت که آثار هرمسی را همچون کتاب آسمانی خود تصور می‌کردند، کمال استفاده را کرده است.»^۲

^۱ مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۶، ص ۹۷

^۲ نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۷۰

از منابع مهم دیگر سهروردی، قرآن و سنت است. استفاده‌ی مناسب از آیات قرآن و تفسیر بسیاری از آیات، بیانگر احاطه‌ی کامل او بر قرآن و احادیث نبوی است.

سهروردی اتصال خود را با اسلاف روحانی و حکمای ربانی بر اسناد تاریخی مبتنی ساخته و از رسایل مکتوب و کتب مضبوط در این باب سخن به میان نمی‌آورد. در بسیاری از مسائل به کلمات حکمای قدیم و فلاسفه‌ی باستان استفاده می‌کند ولی از ذکر هرگونه مأخذ و مدرکی در این باب خودداری می‌نماید. کسانی که با آثار این فیلسوف اشراقی آشنایی دارند به‌خوبی می‌دانند که وی بیش از آنکه به بررسی اسناد تاریخی بپردازد و آن را سند گفتار خویش سازد، به تأمل در آیات شریفه‌ی قرآن می‌پردازد و در پرتو نور آن، راه خود را به‌سوی حقیقت می‌گشاید.^۱

وی می‌گوید: همان‌طور که خلق و ایجاد به دست خداوند انجام می‌گیرد، ارشاد و هدایت نیز تنها به راهنمایی او تحقق می‌پذیرد. جایی که نیرو و توان همه‌ی مخلوقات، از ایجاد تو عاجز و ناتوان‌اند، آثار و سخنان آن‌ها نیز از ارشاد و هدایت تو ناتوان خواهند بود. قدرت مطلق و کامل خداوند است که تو را لباس هستی می‌پوشاند و کلمه‌ی روشن و نورانی است که تو را ارشاد و راهنمایی می‌کند. به‌این‌ترتیب کسانی که به کلمه‌ی خداوند توجه نکرده و به رشته‌ی محکم قرآن اعتصام نمی‌جویند، سرنگون می‌گردند. هرگونه ادعا و سخنی که در کتاب خدا و سنت رسول صلی‌الله علیه و آله، شاهده‌ی بر آن وجود نداشته باشد، از درجه‌ی اعتبار ساقط است و از امور بیهوده به شمار می‌آید.^۲ همان‌طور که ملاحظه می‌شود، شیخ اشراق قرآن را از مهم‌ترین منابع خود ذکر کرده است و مطابقت هر سخن و ادعایی را با قرآن از ضروریات می‌شمارد.

۲-۳- نظر شیخ اشراق درباره‌ی عرفان حکمای پیشین

^۱ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، کلمه/التصوف، سه رساله از شیخ اشراق، اسلام‌آباد، لاهور، موسسه انتشارات اسلامی، ۱۹۸۴ م، ص ۸۲

^۲ همان، ص ۸۲

سهروردی حکمای گذشته‌ی خود را با روش خودشان، معتبر می‌خواند و معتقد است که دانش مرحله‌به‌مرحله جلو می‌رود و رشد می‌کند. به نظر او در تاریخ فلسفه، مرحله‌ای از تفکر با هرمس شروع می‌شود و تا یونان تداوم می‌یابد. افرادی مثل فیثاغورث، سقراط و افلاطون، همین روش را داشته‌اند.^۱

«بنا بر ادعای شیخ اشراق تا پیش از معلم اول یعنی ارسطو، همه‌ی حکیمان راستین، بدون اهمیت داشتن سنت فکری‌شان، دو راه شهود و بحث را باهم و در کنار هم داشته‌اند.»^۲

برای مثال، در سنت یونانی، افلاطون از سقراط چنین گزارش می‌دهد که ناگاه فرشته‌ای، برخی حقایق و معارف را بر او القا کرد. از مثل افلاطونی نیز همین مضمون برداشت می‌شود. در همین مورد، مطالبی هم از فلسفه‌ی فیثاغورث نقل شده است. شیخ اشراق حکیمان ایران باستان را نیز پیرو چنین سنتی می‌داند. از نظر او تنها پس از ارسطو بود که با جدا شدن حکمت بحثی از حکمت ذوقی، مشکلاتی در این زمینه پدید آمده است.^۳

سهروردی خود را پاسدار سنت دیرین پیش از ارسطو و احیاکننده‌ی آن می‌داند:

«علم به حقیقت را در کتابمان به نام حکمه الاشراق به یادگار نهادیم. در آن حکمت باستانی پیش از ارسطو را که پیشوایان حکمت در هند، فارس، بابل، مصر و پیشینیان یونانی تا افلاطون بر محور آن بوده و از آن حکمت خود را استخراج می‌کرده‌اند، یعنی همان خمیره‌ی ازلی احیا نمودیم.»^۴

۲-۴- اوضاع تفکر و فلسفه پیش از سهروردی

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۱۵۶

^۲ یزدان پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰

^۳ همان

^۴ سهروردی، مصنفات، ج ۲، ص ۴۱

پیش از ظهور حکمت اشراق، فلسفه‌ی رایج در جهان اسلام، فلسفه‌ی مشایی بود و بزرگان آن، فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد بودند؛ که اساس اندیشه‌ی فلسفی آن زمان، عقل‌نظری و روش آن، منطق قیاسی ارسطویی بوده است؛ که سیر و سلوک و ذوق و شهود در آن فلسفه، مطرح نبوده است.

عرفا و صوفیان نیز بر سلوک و شهود، تکیه داشتند و به منطق، بی‌اعتنا بودند و آن را تحقیر می‌کردند.

سهروردی با الهام از تعالیم اسلامی و استفاده از سنت فلسفی و عرفانی در جهان اسلام و استفاده از حکمت ایران باستان و یونان قدیم، به احیا و بازسازی حکمتی پرداخت که به نظر او همان حکمت جاوید انبیاء و حکمای الهی پیشین است. سهروردی این میراث حکمی را احیا و با حکمت مشایی و عرفان اسلامی و تعالیم قرآن و سنت به هم پیوند داد و حکمت اشراقی را بنا نهاد.

۲-۵- روش‌شناسی شیخ اشراق

روش‌شناسی حکمه/الاشراق مبتنی بر تطهیر باطن، دریافت واقعیت و تبیین آن دریافت-هاست که در نظام نوری شیخ اشراق نمود پیدا می‌کند.

مکتب شیخ اشراق مهم‌ترین مکتبی است که کشف و شهود را به صورت نظام‌مند وارد فلسفه کرده و از آن برای رسیدن به حقیقت، در کنار روش عقلی استفاده می‌کند. مهم‌ترین ویژگی حکمه/الاشراق، توجه و اهتمام به نقش تجلیات و اشرافاتی است که پس از تزکیه و طهارت باطنی، بر قلب و جان آدمی می‌تابد و ضمیر او را روشن می‌کند. از این رو به نظر شیخ اشراق حکیم کسی است که شهود داشته و این نور بر جان او تابیده باشد.^۱

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۱۹۹

شیخ اشراق معتقد است که شرط فهم کتاب *حکمه/الاشراق*، درخشش آن نور مذکور در قلب آدمی است.^۱

شیخ اشراق در جایگاه ارائه، متکی بر استدلال عقلی است. چون او به مشرب تعقلی و تدوین منطق بر اساس اسلوب مشایی، ملتزم بوده است. پس می‌توان گفت که حکمت اشراق به لحاظ روش، نوعی فلسفه است نه عرفان. خود شیخ اشراق در کتاب‌هایش تأکید می‌کند که مطالب این کتاب گرچه از راه فکر و اندیشه برایم حاصل نشده است، اما به هنگام اثبات آن‌ها از روش جستجوی دلیل و برهان استفاده کرده‌ام.^۲

از آثار شیخ اشراق می‌توان فهمید که به همین علت التزام به عقل و منطق، او همواره کوشیده است تا معیارهای کلی بر حجیت و اعتبار شهود اقامه نماید. در حقیقت روش و شیوه‌ای که شیخ اشراق اختیار کرده بود، ترکیب فلسفه و عرفان بود.^۳

شهرزوری مهم‌ترین شارح شیخ اشراق، او را فیلسوفی می‌خواند که جمع بین‌الحکمتین کرده است؛ یعنی جمع میان حکمت بحثی و ذوقی.^۴

در روش شیخ اشراق، نقش علم‌النفس، اهمیت می‌یابد. چون تجلی‌گاه اشراق، جان و نفس انسان است که با اولین تأمل، بر آن آگاهی می‌یابد.

به بیان دیگر از آنجاکه درک حکمت اشراقی بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی، استوار است، خودشناسی و علم‌النفس، در واقع، کلید درک این حکمت و بحث اساسی و حیاتی آن را تشکیل می‌دهد.^۵

^۱ همان، ج ۲، ص ۱۲

^۲ همان، ص ۱۰

^۳ همان، ج ۳، ص ۴۶۲

^۴ همان، ص ۲۱

^۵ سهروردی، *مصنفات*، ص ۳۵

به‌طور کلی می‌توان گفت که شیخ اشراق در مقام گردآوری مطالب از کشف‌وشهود و در مقام بیان از روش فلسفه و بیان فلسفی استفاده کرده است.

۲-۶- نور در فلسفه سهروردی

از دیدگاه حکمت اشراقی، حقیقت علم و ادراک، نور است. نور، ظاهر بالذات و مظهر بالغیر است.^۱ ارتباط بحث نور با موضوع مورد بحث ما یعنی کشف‌وشهود، این است که در فلسفه‌ی سهروردی، نور دارای مراتبی است و کشف‌وشهود باطنی یکی از مراتب آن است. به همین دلیل لازم دانسته شد که درباره‌ی نور در فلسفه‌ی سهروردی توضیحاتی آورده شود.

«هیچ چیز در هستی، آشکارتر از نور نیست. از این رو، نور نیازی به تعریف ندارد.»^۲ شیخ اشراق در توصیف مفهوم نور، نخست به ارائه‌ی ملاک بدهت از نظر خود می‌پردازد و آنگاه مفهوم نور را واجد این ملاک می‌داند. او می‌گوید اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد، باید خود آن، ظاهر و آشکار باشد و در عالم، چیزی آشکارتر از نور نیست. پس بنابراین چیزی از نور بی‌نیازتر نسبت به تعریف نیست.^۳

نور محض که سهروردی آن را نورالانوار نامیده است، حقیقت الهی است که روشنی آن به علت شدت نورانیت و فیض بی‌منتهاست. نور اعلی منبع هر وجودی است. چون جهان در همه‌ی درجات خود، چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست.

به نظر سهروردی، ذات نخستین نور مطلق یعنی خدا، پیوسته نورافشانی می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه‌چیز را به وجود می‌آورد و با اشعه‌ی خود به آن‌ها حیات می‌بخشد و هر چیز در این جهان منشعب از نور ذات او و هر زیبایی و کمال، موهبتی از رحمت اوست و

^۱ همان، ج ۲، ص ۱۰۶
^۲ همان
^۳ همان، ج ۱

رستگاری، عبارت از وصول کامل به این روشنی است.^۱

سهروردی می‌گوید هرگاه بخواهی برای مطلق نور، ضابطه بیایی، آن ضابطه این است: نور، امری است که در حقیقت نفس خود، ظاهر و ظاهر کننده‌ی موجودات دیگر بوده و آن فی‌نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور، زائد بر حقیقتش است.^۲ همان‌گونه که نور دارای مراتب شدید و ضعیف است، علم نیز مراتبی دارد. ادراک حسی، مرتبه‌ای از نور است و علم عقلی و شهود باطنی، مراتب دیگر آن هستند. نفس انسانی، نور مجرد است؛ زیرا از خودآگاهی برخوردار است و چیزی که ذات خود را درک کند، نور مجرد است.^۳

از این‌رو حقیقت نفس، مانند هر مجردی نور و روشنایی است. به همین دلیل است که از مشاهده‌ی نور انبساط می‌یابد و از ظلمت بیزار است. پس نفس، نور است و با عبودیت و تهذیب نفس، به منبع نور که نورالانوار است، نزدیک می‌شود و نورانیت نفس بیشتر می‌گردد. هم وجود او کامل‌تر می‌شود و هم معرفت او بیشتر می‌شود. چون معرفت و وجود یک حقیقت‌اند و آن نور است. چون خدا عین نور و منبع نور و شدیدترین نور و نور آسمان و زمین است. علم و احاطه و حضور او فراگیر و نامتناهی است. حکمای الهی و صوفیان و اهل تجرید، راه حکمت و معرفت راستین را پیدا کرده و به سرچشمه‌ی نور رسیده‌اند.^۴

اصحاب سلوک در دنیا انوار را در وجود خود تجربه می‌کنند و به لذتی فوق وصف نائل

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۱۰۷

^۲ همان، ص ۱۱۳

^۳ همان، ص ۱۱

^۴ همان، ص ۱۱۱

می‌آیند؛ و برای واصلان، نور طامس^۱ و محوکننده و شهود عوالم نوری حاصل می‌شود.^۲

۲-۶-۱- ظلمت و نور

سهروردی هستی را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند. قلمرو علم و جهل یا حضور و غیبت؛ یعنی مقابل مفهوم نور، ظلمت است؛ اما تقابل نور و ظلمت چه نوع تقابلی است؟ مشایبان معتقدند که تقابل میان نور و ظلمت، تقابل عدم و ملکه است؛ یعنی ظلمت، عدم نور در مورد چیزی است که شأن آن این است که قابل نورانیت باشد. پس ظلمت آنگاه مقابل نور است که وجود ملکه‌ی نورانیت در شیء موجود باشد اما بالفعل منور نباشد.

«برای مثال، سکون، عدم حرکت شیء است اما آنگاه که شیء، امکان و ملکه‌ی حرکت را داشته باشد. وگرنه در آن شیء، سکون مقابل حرکت واقع نمی‌شود. از این رو نمی‌توان در مورد واجب‌الوجود گفت که ساکن است. چون شأن حرکت در واجب‌الوجود نیست تا عدم آن را به او نسبت دهیم. پس هیچ‌یک از دو مقابل در مورد واجب، صدق نمی‌کند. چون شرط چنین تقابلی در واجب‌الوجود، وجود ندارد.»^۳ ولی از نظر سهروردی، ظلمت چیزی جز عدم نور نیست و از نوع اعدامی نیست که در آن‌ها وجود ملکه و شأن چیزی شرط باشد. وقتی که به چیزی عنوان ظلمت اطلاق می‌شود، به این معنی نیست که آن چیز، شأن نورانیت را دارد؛ اما حالا بی‌نور است. بلکه به این معنی است که نقص ظلمت و عدم امکان نور با آن همراه و ملازم است. به بیان دیگر اگر چیزی مظلّم شد یا عنوان ظلمت یافت، در ذات خود، عدم‌النور است. پس اگر چیزی چنین شد

^۱ سهروردی معتقد است که در سیر و سلوک معنوی به ترتیب انوار خاطف یا بارق بر مبتدیان، انوار ثابت بر متوسّطان و نور طامس بر واصلان کامل ظاهر می‌شود. به این ترتیب در حکمت اشراق، فناء محض با تابش نور طامس محقق می‌گردد و مقام طمس پس از دو مقام برق و حرق، پایان مراتب صعود نفس است: سهروردی، *مصنفات*، ج ۱، ص ۵۰۱

^۲ همان

^۳ الهروی، احمد، *انواریه*، مقدمه حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸

یعنی اگر ذاتاً نور نباشد، اساساً ملکه یا شأن نورانی شدن برای او معنا ندارد.^۱

مراد از اصالت در عنوان فوق یعنی مبدئیت برای وجود و هستی‌ها. پس باید پرسید که آیا در دار هستی و عوالم وجود، آنچه مبدأ پیدایش و تحقق موجودات است و هستی آن‌ها در گرو آن است نور است یا ظلمت؟ نقش هستی را در دار هستی نور بازی می‌کند یا ظلمت؟ از نظر سهروردی «از آنجاکه نور عین کمال و دارایی و فعلیت است و در مقابل، ظلمت عین نقص، نداشتن و فقدان است، پس نور است که مبدأ و نظم بخش سراسر عالم وجود است و این نور است که مبدأ وجودی است.»^۲

۷-۲- معیارهای شهود حقیقی

معیارهایی که شیخ اشراق برای تشخیص شهود حقیقی و عرفان راستین از عرفان کاذب قرار می‌دهد شامل موارد زیر است:

۷-۲-۱- عقل

یکی از معیارهای اصلی شهود عرفانی، مطابقت آن با عقل است. همانطور که قبلاً گفته شد، شیخ اشراق علوم عقلی و قلبی را مکمل هم می‌دانست و کسب حکمت بحثی یا علوم عقلی را مقدمه حکمت ذوقی و اشراق و شهود تلقی می‌کرد. او برای عقل، شأن و منزلتی قائل بود و خلافت و ریاست ظاهری و باطنی را مخصوص کسانی می‌دانست که هم از حکمت بحثی و هم از حکمت ذوقی برخوردارند.^۳

^۱ الهروی، *انواریه*، ص ۱۰۸

^۲ ابوریان، محمدعلی، *مبانی فلسفه‌ی اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه‌ی محمد علی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶

^۳ لاهوری، اقبال، *سیر فلسفه در ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲

شیخ اشراق با فلسفه آغاز می‌کند و با تصوف به اوج می‌رسد. او در رساله فی حقیقه/العشق می‌گوید: «اولین چیزی که خدا آفرید گوهری تابناک بود که او را عقل نامید.»^۱ او عقل را مقدمه شهود می‌داند و آن دو را لازم و ملزوم هم می‌پندارد. به نظر او هرگونه یافته‌های شهودی که با عقل انطباق نداشته باشد، از جمله القائنات شیطنی به حساب آمده و از مضامین شهود حقیقی نیست.

۲-۷-۲-۲ - شرع

با توجه به اینکه کاربرد قواعد عقلی در بررسی معارف عرفانی، محدود به موارد خاص است، نیازمند به میزان دیگری هستیم که رهاورد انبیاء و اولیای الهی است و آن وحی است؛ بنابراین یکی دیگر از موازین صدقی که شیخ اشراق به آن توجه کرده است، شرع یعنی کتاب و سنت است و معتقد است که تعالیم و یافته‌های شهودی که با اصول شرعی منطبق نباشد، از درجه اعتبار ساقط است. شیخ اشراق در رساله *الالواح/العمادیه* در بیش از دویست مورد به آیات قرآنی استناد کرده است. او در رساله *کلمه/التصوف* می‌نویسد: «بر تو باد قرائت قرآن با وجد و طرب و فکر و لطیف. قرآن را چنان بخوان که گویی بر خود تو نازل شده است.»^۲

شیخ اشراق معتقد است که هرگونه ادعایی که دلیل دینی بر آن گواه نباشد، باطل است و کسی که اهتمام به قرآن نکند گمراه گشته و عمر خود را بر باد داده است.^۳

۲-۷-۳-۲ - اصول اخلاقی

از نظر شیخ اشراق هدف اخلاق، عبارت است از بریدن از عالم ظلمت و چاه ظلمانی و

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۳، ص ۲۶۸

^۲ همان، ج ۴، ص ۱۳۹

^۳ همان، ص ۱۰۲

رسیدن به عالم نور، اتصال به نورالانوار و خلیفه الهی شدن در زمین؛ و راه رسیدن به این مقام، تخلّق به صفات نیک اخلاقی و دوری از صفات بد و ناپسند است. سهروردی همواره زندگی اخلاقی را توصیه می‌کند. به نظر او هرگونه یافته‌ای که با اصول اخلاقی مغایرت داشته باشد بی‌اعتبار است و مطابقت با اصول اخلاقی یکی از معیارهای راستین بودن یافته‌های شهودی است.

۲-۸- تشخیص عارف حقیقی

از نظر سهروردی، راه دست یافتن به عالم قدس و دریافت حکمت نوری، ریاضت و اعراض از تعلقات دنیوی و سیر و سلوک باطنی و اعتقاد و پایبندی به تعالیم وحیانی است. این انقطاع باید چنان باشد که عارف نه‌تنها از بند خواهش‌ها رها باشد بلکه باید به‌آسانی بتواند خود را از قید بدن رها سازد و مثل افلاطون، خلع بدن نماید. کسی که از ملکه‌ی خلع بدن برخوردار نیست، شایسته‌ی عنوان حکیم نیست.^۱

شیخ اشراق می‌گوید:

«ریاضت و سیر و سلوک و بریدن از غیر حق و پیوستن به او را نباید از یاد برد تا بلکه انسان بتواند به حقایق پیشینیان به آن رسیده‌اند دست یابد. افلاطون و ارسطو که به مقام دریافت حقایق رسیده بودند بر اثر ریاضت به مقامی قدم نهاده بودند که قدرت داشتند بدن خود را خلع کنند و آن را به کناری بنهند. هرمس نیز به عالم برتر گام نهاده بود و جز این‌ها کسانی دیگر که اهل عروج بوده‌اند همگی به این مقام رسیده بودند و هنگامی انسان می‌تواند در زمره‌ی عارفان و حکیمان قرار گیرد که بتواند بدن خود را خلع کند؛ بنابراین فیلسوف نمایانی که در عالم ماده غرق شده‌اند هیچ ارزشی ندارند.»^۲

شیخ اشراق همچنین می‌گوید که باید به دنبال حکمت و معرفت از غربت عالم ظلمت دل بکند و به سوی شرق عالم که انوار است، هجرت کند. او باید با ریاضت‌های بدنی و روحانی و کم

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۳
^۲ همان

کردن مشغولیت‌های حسی، نوری شود که قابل‌درک انوار الهی گردد. از نظر شیخ اشراق، حقایق نوری با حواس درونی درک می‌شوند. این حواس، هنگامی عمل می‌کند که انسان از دنیا اعراض کند. اولین شرط برای بهره‌مندی از حکمت اشراق، دل‌کندن از دنیاست و پس از آن، مشاهده‌ی انوار الهی.^۱

بنابراین عارف حقیقی، آراسته به وارستگی در گفتار و کردار خویش است که به همین واسطه، معارف راستین را از مبدأ حقایق دریافت می‌کند. سهروردی در التلویحات، عنوان حکیم را شایسته کسی می‌داند که امور علوی را مشاهده کرده است و به آن‌ها ذوق دارد و به خروج نفس از بدن خویش توانا است.^۲

سهروردی از حکیم، تصویری نو به دست می‌دهد و در این نگرش، عارف و حکیم، وحدت می‌یابند. از دیدگاه او کسی که صرفاً به دنبال علوم عقلی و استدلال و برهان صرف می‌رود و رابطه‌ای با ذوق و شهود ندارد، حکیم شمرده نمی‌شود. بلکه حکیم کسی است که علاوه بر جنبه نظری و برهانی، در مراتب تحقیق عرفانی نیز گام نهاده باشد؛ بنابراین باید گفت عارف همان حکیم است و حکیم متحقق به کمالات عرفانی، همان عارف است.

۲-۹- نظر سهروردی درباره حکمت

از نظر لغوی حکمت به معنای منع و بازداشتن برای اصلاح است. «به همین جهت افسار اسب را «حکمه» می‌گویند زیرا اسب را از سرکشی و تمرد بازمی‌دارد و او را مطیع و رام می‌سازد. همچنین فرمان‌های مولوی را از آن جهت «حکم» می‌گویند که مکلف را از انجام کارهای دلخواه خود بازمی‌دارد و قاضی را حاکم می‌نامند»^۳؛ زیرا حکم او مانع ضایع شدن حق و تعدی به دیگری

^۱ سهروردی، مصنفات، ص ۱۹۵

^۲ همان، ص ۱۱۲-۱۱۶

^۳ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۴۸

می‌شود و نیز تزلزل در نزاع را برطرف می‌کند. تصدیق علمی را نیز به اعتبار اینکه از عارض شدن شک و تردید بر ذهن مانع می‌شود «حکم» می‌نامند. شایان ذکر است که لازمه مصونیت مورد حکم از هرگونه امر منافی، استواری و استحکام آن است بنابراین کلمه «حکمت» ملازم با خلل‌ناپذیری، استواری و استحکام است خواه مربوط به علم باشد و خواه مربوط به عمل.^۱

سهروردی حکمت را علم یا صورت عقلی نمی‌داند. هرچند که علم و صورت عقلی و حکمت بحثی را برای حکمت حقیقی، مقدمه‌ای ضروری می‌شمارد.^۲ اما می‌گوید: «هذا سیاق آخر... و لم یحصل لی بالفکر، بل کل حصوله بامر آخر...»^۳ این حکمت اشراق، سیاقی دیگر است و نخست با فکر برای من به دست نیامد بلکه به برکت امری دیگر (مشاهده و اشراق) به دست آمد.

او همچنین می‌گوید:

«اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهده بر این اقناعات بنا نشده بلکه بر امر دیگر بنا شده است. افلاطون از خود، حکایت کرده است که او در بعضی احوال خود به‌گونه‌ای شد که بدن را رها کرد و مجرد از هیولی شد و در خود نور و روشنی دید. آنگاه به‌سوی علت الهی محیط بر همه چیز، ارتقا یافت.»^۴

سهروردی در عبارت فوق، اشراق را با ارتقا به الوهیت، قرین یکدیگر قرار داده است.

می‌توان گفت که حکمت واقعی از نظر سهروردی، همان چیزی است که با شهود باطنی و اشراقی به دست آمده است. آن حکمت، علم راستین و حقیقی است که به‌عنوان یک جریان واحد، به منشأ حقیقی هستی و نورالانوار متصل بوده و سهروردی آن را حکمت عتیق و خمیره ازلی می‌نامد.^۵ حکمت، موصوف به جریانی ازلی است که منشأ آن را باید در اندیشه حکمای باستان جستجو کرد. از نظر سهروردی حکمت حقیقی، علاوه بر اینکه با برهان و استدلال همراه است،

^۱ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۴۸

^۲ سهروردی، مصنفات، ج ۲، ص ۱۰

^۳ همان، ج ۲

^۴ همان، ص ۱۶۲

^۵ همان، ج ۱، ص ۵۰۳

مبتنی بر ذوق و شهود نیز هست؛ بنابراین در ابتدای حکمه/الاشراق با اولویت قائل شدن به ذوق می‌گوید: «من مسائل حکمت ذوقی را ابتدا از راه دریافت درونی و کشف و شهود به دست آوردم و سپس در جستجوی برهان و دلیل برآمدم.»^۱

بنابراین او حکمت حقیقی را با فرا رفتن از عقل استدلالی، از نورالانوار و از طریق ذوق شهودی دریافت می‌کند. به نظر می‌رسد داعیه اصلی سهروردی در طرح حکمه/الاشراق، احیای معنای حقیقی حکمت است که به نظر او حکمتی ذوقی است.

۲-۹-۱- شروط تهذیب نفس

شیخ اشراق همواره در تعالیم خود مواردی را تذکر می‌دهد که نشان از هدایت گام‌به‌گام دوستداران حکمت دارد؛ یعنی برنامه‌ای که با عمل به آن می‌توان امیدوار بود که ریاضتی که انسان به آن پرداخته است، می‌تواند نتیجه‌بخش باشد. به نظر او برای ریاضت و تهذیب نفس، پنج امر لازم است:

- ۱- گرسنگی و روزه‌داری؛ زیرا هر آفتی از سیری و پرخوری است.
- ۲- کم‌خوابی و بیداری شب و خواب را به حداقل رساندن.
- ۳- ذکر نام‌های خدا که از ذکر زبانی آغاز می‌شود تا آنجا که جان به ذکر درآید.
- ۴- پیروی از پیری که طی طریقت کرده باشد و راهنمایی و تلقین ورد کند و بر اعمال سالک، به‌خصوص چله‌نشینی او مراقبت کند.
- ۵- اتصاف به فضایل و خصال نیکوی اخلاقی مثل صدق و تواضع و شفقت و اخلاص.^۲

با رعایت این امور، درهای ملکوت گشوده می‌شود و حقایق مشاهده می‌گردد. حکمای

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۱۰
^۲ همان، ج ۳، ص ۳۹۶

الهی، همواره به یاد خدا هستند و از ماده و تعلقات آن بریده‌اند و از خواطر دنیوی که پریشانی می‌آورد، دورند. در تاریکی‌های شب، نماز به پا می‌دارند و با تلاوت قرآن، به وجد می‌آیند و از اندیشه‌های لطیف قدسی برخوردارند. آن‌ها بر ریاضت، مداومت می‌کنند تا بارقه‌های پی‌درپی الهی بر آن‌ها فرود آید و نور در آن‌ها ثبات پیدا کند و به سکینه برسند و نیروی پرواز در آسمان‌ها را پیدا کنند و از خودبی‌خود شده و به مقام فنا برسند. آن‌ها از آن مرتبه نیز عبور کرده و به نور طامس می‌رسند که مرحله‌ی فنای در فناست.^۱

۲-۹-۲- مراتب حکما

سهروردی بر اساس دیدگاه اشراقی خود، اصناف حکما را طبقه‌بندی می‌کند. حکیم راستین و صاحب برترین مقام اشراقی، کسی است که هم در حکمت بحثی و هم در حکمت ذوقی، در کمال باشد. حکیم جامع کمالات، فیلسوف و صوفی است. چنین کسی، قطب و امام و دارای ریاست تامه‌ی ظاهری و باطنی است. او انسان کامل و خلیفه و حجت خداست.^۲

پس از او کسی است که در حکمت ذوقی به کمال رسیده و در حکمت بحثی، متوسط است. پس از وی، کسی است که در حکمت الهی متوغل (نیک مشغول شونده در کاری) است. هرچند اهل حکمت بحثی نباشد و زمین از چنین کسی خالی نیست. او فاضل‌النفس و مؤید به تأییدات الهی است. اگر حکیم الهی علاوه بر ریاست باطنی، ریاست ظاهری هم داشته باشد، روزگار او بهترین و نورانی‌ترین روزگار است. نازل‌ترین مرتبه‌ی حکمت، از آن کسی است که در حکمت بحثی، متوغل است؛ مانند فارابی و ابن‌سینا؛ اما متبحر در فلسفه‌ی بحثی صرف، هیچ‌گاه شایسته‌ی ریاست تامه نیست. تاریک‌ترین دوره‌ها آن است که خالی از تدبیر مدبر الهی باشد.^۳

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۱

^۲ همان، ج ۲، ص ۱۱

^۳ همان، ص ۱۱

حکمت بحثی به‌عنوان مقدمه برای حکمت ذوقی و گمراه نشدن در تزکیه‌ی نفس لازم است و برای فهم حکمه‌الاشراق ضروری است. همان‌گونه که سالک فاقد قوه‌ی بحثی، ناقص است؛ همچنین بحث‌کننده‌ی ناتوان از مشاهده‌ی آیات، ناقص است.^۱

از این‌رو حکمت اشراق با منطق، آغاز می‌شود؛ اما آن غایت کار نیست. فهم اسرار این کتاب، بدون تفکر و تهذیب نفس، ممکن نیست؛ اما اصل، روش کشفی است و مشاهده، قوی‌تر از استدلال است.^۲ شیخ اشراق می‌گوید حقایق ذوقی را نخست از راه کشف و شهود به دست آورده و سپس برای تعلیم به دیگران، از برهان استفاده می‌کند؛ اما خود، نیازی به استدلال ندارد. سهروردی در جایی تصریح می‌کند که این معارف را از طریق تفکر و استدلال به دست نیاورده، بلکه از راهی دیگر، آن حقایق را شهود نموده است. به‌گونه‌ای که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد و سپس برای آن برهان اقامه نموده است.^۳

۲-۹-۳- راه ورود به جرگه حکیمان

از نظر سهروردی کسی که طالب حکمت است و می‌خواهد جزو گروه حکیمان باشد، غیر از کسب علم و دانشی که باید برای آن تلاش بی‌اندازه کند، شرایطی دارد که با عمل به آن شرایط می‌توان به جاری شدن حکمت در زندگی طالب آن امیدوار بود.

شیخ اشراق می‌گوید:

«اگر می‌خواهی در جرگه‌ی حکیمان درآیی به علم اتصالی شهودی روی آور و اسرار علم از نامحرمان پنهان دار و از شر تبهکاران پروا داشته باش زیرا من خود از آنان دشواری‌ها دیده‌ام.»^۴

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۳۶۱

^۲ همان، ج ۳، ص ۳۱۷

^۳ همان، ج ۲، ص ۱۰

^۴ فعلیک بالعلم التجری الاتصالی الشهودی لتصیر من الحکماء و لا تبدلن العلم و اسراره الا لاهله و اتق شر من احسنت الیه من اللئام فلقد اصابتنی منهم شداید... سهروردی، مصنفات، ج ۲، ص ۱۰

به نظر سهروردی هنگامی انسان از حکیمان به شمار می‌رود که به مرحله‌ای از نیرومندی نفسانی رسیده باشد که بتواند بدن خود را خلع کند و به کناری بنهد.^۱

شیخ اشراق کسی را حکیم به حق رسیده می‌داند که علاوه بر حوزه نظر، در مراتب سیر و سلوک و حوزه تأله نیز قدم برداشته باشد

۲-۱۰- سعادت انسان

شیخ اشراق می‌گوید که بدن انسان از سنخ عالم ظلمت و روح انسان از سنخ حقایق نوری است. پس روح، در تن غریب است و گرفتار و مشغول تن. سعادت او در دل کردن از تعلقات جسمانی و رجعت به عالم انوار است که وطن اصلی اوست. نفس از عالم ملکوت است که به دلیل اشتغال به بدن، از آن بازمانده است. راه بازگشت به وطن، عبادت و تجرید از بدن با کم خوردن و کم خوابیدن است.^۲

«حکیم متأله، کوشش می‌کند پیش از مرگ طبیعی، تجرد یابد و از مواهب عالم انوار برخوردار شود و به ذوات نوری مبدل گردد و از سعادت و بهجت ابدی بهره‌مند شود. برای این سفر روحانی، وجود پیر و راهنمای راه‌رفته لازم است.»^۳

در حقیقت سعادت انسان، درگرو سیر و سلوک معنوی و ستایش و پرستش خدا و تطهیر دل از آلودگی‌هاست. «از این راه است که بارقه‌های نور ازلی بر او می‌تابد؛ به کروبیان و عالم انوار مجرد می‌پیوندد و در جوار رحمت بی‌کران و نعمت جاودان حق قرار می‌گیرد. اگر نفس آدمی در معرض تابش اشراقات حق واقع شود، بهجت و انبساط برای او حاصل می‌گردد. قدرت تصرف در اشیاء را می‌یابد و دعایش مستجاب می‌گردد و سرانجام قدرت تصرف در نفوس آدمیان برایش

^۱ سعیدی، حسن، عرفان در حکمت اشراق، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۷۴

^۲ سهروردی، مصنفاً، ج ۳، ص ۱۰۷

^۳ همان، ج ۱، ص ۵۰۵

حاصل می‌شود.^۱ شدت و دوام مشاهده‌ی انوار، همراه با آرامش درونی بی‌مانندی است که در قرآن، سکینه نام دارد. در این مرتبه از بهشت عالی، نداها و خطاب‌های بسیار لطیف می‌شنود و اطمینان قلب حاصل می‌کند. عالی‌ترین مراتب آن برای کاملان از گروه اولیاء و حکما و در رأس آن‌ها، انبیاء است که از عالم مثالی عبور کرده و به مفارقات و انوار مجرد، نائل شده‌اند.^۲

۱۱-۲- مشاهده

در مورد مشاهده و دیدن اجسام دو نظریه وجود دارد. گروهی از حکما معتقد بوده‌اند که پرتو نوری از جسم می‌تابد و پس از برخورد به مردمک چشم، اثری آنجا می‌گذارد که آن عمل را دیدن می‌نامیم؛ یعنی صورت‌های اشیا در چشم، نقش می‌بندد؛ سپس از چشم به حس مشترک می‌رود و در آنجا نفس ناطقه آن را مشاهده می‌کند؛ و گروهی دیگر معتقد بودند که شعاع نوری از چشم صادر می‌شود و به جسم برخورد می‌کند و این، عمل دیدن را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، هنگام دیدن، نوری مخروطی شکل از چشم خارج می‌شود که سر آن در خود چشم و قاعده‌ی آن روی جسم مرئی است.^۳

سهروردی ابتدا این دو نظریه را رد می‌کند و سپس نظر خود را در مورد مشاهده بیان می‌دارد. به این صورت که:

«چون دانستی که دیدن عبارت از منطبع شدن صورت اشیا در چشم نیست و به خروج

شعاع، از چشم نیز بستگی ندارد؛ پس دیدن به جز به واسطه‌ی مقابله‌ی شیء مستنیر با چشم سالم

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۳، ص ۳۱۴

^۲ همان، ص ۳۱۴

^۳ امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۱۴۴

رخ نمی‌دهد و حاصل این مقابله برمی‌گردد به نبود حجاب بین باصر و مبصر.^۱

مطلب شیخ اشراق را می‌توان این‌گونه توضیح داد: اولاً لازم به یادآوری است که نفس از نظر سهروردی، نور است؛ یعنی کسی که مطلبی را می‌داند، آن شخص که همان نفس است، همان نور است. به نظر سهروردی به هنگام رؤیت چیزی، این‌طور نیست که شخص چیزی را می‌بیند؛ بلکه وجود نفس است که بر حضور شیء، احاطه می‌یابد و برای آنکه این کنش و واکنش صورت پذیرد، نباید حجاب بین داننده و دانسته وجود داشته باشد. چون داننده (همان نور) با شیء که آن‌هم نورانی است در تماس می‌آید؛ آنگاه نفس، آن شیء را مشاهده می‌کند. چون نفس از نظر سهروردی نور است و دیدن هم به نور بستگی دارد. پس در جمله‌ی «من فلان را می‌شناسم»، من در مقام عالم و فلان در مقام معلوم، هر دو وابسته به نور هستند. نور شرط لازم برای من است که فلان را بشناسم.^۲

مشاهده به نظر سهروردی یکی از شیوه‌های وجود است که اهمیت معرفت‌شناختی آن، این است که راه و روش شناخت و معرفتی را که با افتادن در مسیر حیات معنوی حاصل می‌شود، پیش پای داننده می‌گذارد. اما اجزاء متعدّد این حیات معنوی را سهروردی در آثار مختلف خود به شیوه‌ای رمزی و نمادین‌تر بحث می‌کند. ولی مقصود همه‌ی آن‌ها یکی است: تجربه اشراق از طریق تجرید نفس از جسم و جهان مادی.

۲-۱۲- ربط و نسبت علم یقینی با شهود

شیخ اشراق فلسفه‌ی خود را حکمتی ذوقی و بحثی معرفی کرده است. حکمت بحثی مبتنی بر استدلال و حکمت ذوقی مبتنی بر مشاهده است. به نظر سهروردی، استدلال امری

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۲، ص ۱۳۴
^۲ امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۱۴۵

اقتناعی و مشاهده امری یقینی است. در حکمت ذوقی اشراقی، شهود، جایگاه خاصی دارد و از استدلال عقلی معتبرتر است. سهروردی در تقابل با علم حصولی مشایی که از نظر او علمی به کلی انتزاعی است، نوعی از علم که علم اتصالی و شهودی است را معرفی می‌کند و علم حضوری می‌نامد. سهروردی تقسیم صوری مشایی از علم را به تصور و تصدیق می‌پذیرد؛ اما معتقد است علم به هر چیز، ارزشی بیش از جنبه‌ی صرفاً صوری دارد و همواره باید الهام الهی صورت گیرد.^۱ بنابراین به نظر سهروردی علمی یقینی است که متکی بر مشاهده‌ی فطری باشد که از یک سو به عنوان اصل منطقی، برای ارزش صوری علم، عمل می‌کند و از سوی دیگر به عنوان اصل معرفت‌شناسانه‌ی یقین علمی محسوب می‌شود. او روش مشایبان برای نیل به یقین در علم را کافی نمی‌داند و مدعی است که علم باید انطباق گسترده‌تری میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی به عنوان رابط میان آن دو در فاعل شناسایی ایجاد کند.^۲

به عبارت دیگر از نظر سهروردی بین ادراک حسی و درونی رابطه‌ای است. از نظر وی، حصول دانش با ادراک حسی آغاز می‌شود و همین‌طور که تصفیه‌ی درونی ادامه می‌یابد، شخص رفته‌رفته با حواس درونی ادراک می‌کند و علم به امور مختلف پیدا می‌کند؛ بنابراین دانستن حقیقت، مستلزم عملکرد حواس درونی است که صورت نمی‌پذیرد مگر آنکه شخص از مال و متاع دنیا قطع علاقه کند. شیخ اشراق برای تشریح طبیعت علمی که با حواس درونی حاصل می‌شود مثال کودک نابالغی را می‌زند که از درک لذت مجامعت عاجز است.^۳ یعنی احراز دانش از طریق حواس درونی، به بلوغ روحانی نیاز دارد.

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۴۷۴

^۲ ضیائی، حسین، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱

^۳ سهروردی، مصنفات، ج ۳، ص ۲۶۳

۲-۱۲-۱- تفاوت علم حضوری با حصولی

از نظر شیخ اشراق این دو علم، تفاوت‌های اساسی باهم دارند. اول اینکه: علم حصولی از نظر سهروردی، ظهور مثال یا صورت شیء، نزد عالم مجرد است اما دانش حضوری، ظهور و حضور خود شیء، نزد عالم است.

دوم اینکه: علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد؛ اما علم حضوری به حصولی بر نمی‌گردد؛ یعنی برای تحقق علم حصولی باید این مفاهیم و صورت‌ها نزد نفس حاضر باشند تا علم حصولی تحقق یابد.

و سوم اینکه: در علم حصولی و مثالی، مسئله‌ی انطباق با اشیاء مطرح است ولی در علم حضوری، مسئله‌ی مطابقت، معنایی ندارد و تحقق پیدا نمی‌کند.^۱

۲-۱۲-۲- شدت و ضعف علم حضوری

به نظر سهروردی، علم حضوری دارای شدت و ضعف است و هر نفس، به اندازه‌ی تجرد خویش به ادراک ذات و آنچه از او غایب است نائل می‌شود. درک ذات و آنچه از او غایب است اعم از جنبه‌ی ذات یا موجودات هستی، دارای شدت و ضعف است و هر مقدار بر درجه‌ی تجرد وجودی افزوده شود، آگاهی حضوری او نیز افزون می‌گردد.^۲ به عبارت دیگر هر قدر نفس، در نظر مرتبه‌ی وجودی ضعیف‌تر باشد علم حضوری‌اش ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هر قدر مرتبه‌ی وجودی نفس کامل‌تر شود علم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌گردد.

۲-۱۲-۳- مؤلفه‌های علم حضوری

شیخ اشراق امور متعددی را با عنوان مؤلفه‌های علم حضوری معرفی می‌کند که عبارت‌اند

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۷۲

^۲ همان، ص ۷۲

از:

ظهور برای عالم، احاطه و تسلط عالم بر معلوم، اضافه‌ی اشراقیه‌ی معلوم نسبت به عالم، عدم حجاب ماهیت بین عالم و معلوم (در مورد انسان).
با توجه به این ملاک‌ها و ضوابط، شیخ اشراق اقسام مختلفی از علم حضوری را بیان می‌کند که عبارت‌اند از: علم حضوری به خود یا من و به قوای خود یا به بدن، علم حضوری علت به معلول و مجردات نسبت به همدیگر و علم واجب تعالی به اعیان مادی و ماسوا.^۱

۲-۱۲-۴- ارتباط علم حضوری با کشف و شهود

ویژگی‌های علم حضوری عبارت‌اند از:

۱- متصف نشدن به صدق و کذب

۲- خطاناپذیری

۳- فقدان واسطه

۴- عینیت علم و معلوم

۵- اتحاد عالم و معلوم یا اتصال وجودی میان آن‌ها

۶- شخصی و غیرقابل انتقال بودن

۷- وحدت علم و ذات عالم

۸- شناخت هستی و نه چیستی

با دقت در ویژگی‌های این علم، به نظر می‌رسد که کشف و شهود از سنخ علم حضوری است. کشف و شهود به مرتبه‌ای از سیر و سلوک گفته می‌شود که در آن پرده‌های حجاب از دیدگان

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۷۷

باطن کنار رفته و سالک بر باطن امور آگاهی می‌یابد. پس وقتی صحبت از باطن امور است، ناخودآگاه ویژگی‌های علم حضوری در ذهن انسان تصور می‌شود.^۱

در هر صورت این مسئله بسیار دشوار است که آیا همه مکاشفات و شهودات عرفانی را باید حضوری دانست یا می‌توان برخی از آن‌ها را حصولی شمرد؟ کسی می‌تواند به حریم این مسئله وارد شود که از شراب طهور شهود، سیراب شده و دیده‌ی تیزبینی داشته باشد. بدون شهود یا تعلیم کسی که خود به‌راستی شهود کرده است، نمی‌توان در این باره سخن قاطعی گفت. بدون آن، هر سخنی گمانه‌زنی و تخمین خواهد بود.

۲-۱۳- لزوم خویشتن‌داری

خویشتن‌داری و رازداری جزء اصلی طریقت و شرط لازم برای گذر از طفولیت و کسب دانش از راه حواس است. به نظر سهروردی عدم خویشتن‌داری باعث از بین رفتن آنچه در طی مسیر سلوک به دست آمده است، می‌شود. شیخ اشراق در اثر خود به نام *فی حاله الطفولیه*^۲ می‌نویسد که طفلی به شیخی برمی‌خورد که وی را علوم باطن می‌آموزد؛ اما طفل این اسرار را به ناهلان بازمی‌گوید و به این وسیله، گوهر اسرار را پیش خوک بی‌استعدادی و عدم اهلیت می‌ریزد که نتیجه‌ی آن، ضایع شدن آنچه آموخته بود، می‌شود.

۲-۱۴- لزوم وجود پیر و راهنما در سیر و سلوک

سهروردی همواره در توضیح راه و روش سیر و سلوک و نحوه‌ی طی کردن طریق معنوی، به لزوم و اهمیت وجود یک راهنمای راه و یک شیخ هدایتگر برای سالک راه، تأکید دارد. به نظر سهروردی طی طریق کردن بدون وجود پیر راهنما امکان‌پذیر نیست. از نظر شیخ اشراق سالک

^۱ فعالی، محمدتقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱
^۲ سهروردی، مصنفات، ج ۳، ص ۲۵۲

باید خود را تسلیم پیر راه کند تا به‌درستی هدایت و راهنمایی شود. سهروردی می‌گوید:

«چون پیر، مرید را ببندد و داند که او را استعدادی هست، تلقین آن ذکر کند که لایق داند و در جای نشاند و نگذارد که هیچ فکر کند و دائماً ذکر کند چنانکه هیچ‌گونه منقطع نشود؛ و به مقدار استعداد مرید، قدر طعام فرماید و هرروز پیش مرید آید تا اگر واقعه یا خوابی دیده باشد، تعبیری چنانکه لایق باشد، بکند.»^۱

شیخ اشراق به‌طور کاملاً صریح، تأکید می‌کند که بی‌پیر به‌جایی نرسد؛ و یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های شیخ را مراقبت کردن بر چله‌نشینی سالک می‌داند.

«کم از چهل روز نباید که مرید، به خلوت نشیند و اگر از یک خلوت نگشاید، به دو، سه و

همچنین به چهار و پنج و بیشتر کند.»^۲

سهروردی در رساله فی *حاله الطفولیه* نیز همراهی با شیخ را برای آموختن، لازم می‌شمارد و در بیشتر بندهای این رساله تکرار می‌کند: «شیخ را گفتم ...، شیخ را گفتم ...» که تأکید بر لزوم توجه به شیخ دارد.^۳

او در رساله‌ی صغیر سیمرخ نیز، واژه‌ی پیر را بسیار به‌کاربرده است و همراهی با وی را در

جریان سیر و سلوک، امری لازم می‌شمارد.^۴

در کتاب *مطارحات* نیز، همراهی با شیخ را برای رسیدن به مقام حکمای الهی لازم می‌-

شمارد و می‌گوید:

«اگر می‌خواهی که دانشمندی الهی باشی، بدون تحمل رنج و درد و بدون توجه به عوامل قرب که آدمی را به‌حق نزدیک می‌کند، نمی‌توان بدان دست‌یافت و امری ممتنع است؛ و برای طالب حکمت، زشت است که در این راستا نکوشد و به راه‌های وصول، نیندیشد. اگر این راه‌ها را همراه با مرشدی جستی و کوشیدی، زمان بسیاری بر تو نخواهد گذشت که به بارقه‌ی نورانی و به سکینه‌ی الهی می‌رسی؛ و چون به مقام برتر رسیدی، به افلاک و برتر از افلاک می‌پیوندی و بر بسیاری از اخبار، آگاه می‌شوی و بیشتر حقایق را از رهگذر کمین‌های

^۱ سهروردی، *مصنفات*، ج ۳، ص ۳۹۹

^۲ همان، ص ۴۰۰

^۳ همان، ص ۲۵۲

^۴ همان، ص ۲۲۶

روحانی به چنگ می‌آوری.»^۱

شیخ اشراق در حکمه الاشراق که اساسی‌ترین اثری است که معرف افکار و اندیشه‌های اوست، قطب و مرشد را خلیفه‌ی الهی معرفی می‌کند و معتقد است که هیچ‌گاه زمین از او خالی نیست و او حجت الهی بر همگان است و ریاست حقیقی در جهان، شایسته‌ی اوست. گرچه از دیدگان، پنهان باشد.^۲

۲-۱۵- راه رسیدن به کشف و شهود

مجاهده یکی از کارهایی است که عارف در سیروسلوک خود باید به آن اهتمام ورزد. در قرآن و حدیث نیز ریاضت و مجاهده، جایگاهی ویژه دارد، به‌گونه‌ای که پیامبر (ص) آن را جهاد اکبر خوانده و از جهاد با دشمن خارجی برتر دانسته است.^۳ حضرت علی (ع) نیز، ریاضت نفس را شیوه‌ی انسان‌های نیک‌سرشت می‌داند.^۴ شیخ اشراق راه رسیدن به شهود باطنی و باز شدن دیده‌ی باطن را جز از طریق یک سری ریاضت‌ها و تمرین‌ها برای سالک، امکان‌پذیر نمی‌داند. سهروردی نسخه‌ای را به‌صورت بسیار زیبا و به سبک ادبی و با عبارت‌های رمزی برای سالک می‌نویسد تا با عمل به آن نسخه، چشمی که با آن حقیقت را بتوان دید، باز شود. در آن نوشتار بسیار دل‌نشین، شیخ اشراق رابطه‌ی تامی بین شوق روحی، نقش هادی و رهبر در درمان بیماری روح و جایگاه ریاضت در این کار را به‌وضوح نشان می‌دهد.

به دلیل اینکه این قطعه از سهروردی، نقش و جایگاه ریاضت را در کل مکتب اشراق به‌خوبی نشان می‌دهد، تمام آن را در اینجا نقل می‌کنیم:

«شیخ را گفتم من آن نظر ندارم، تدبیر چیست؟ گفت تو را امتلاء است. برو چهل روز احتراز کن، بعد از آن

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۴۴۳

^۲ همان، ج ۲، ص ۱۱

^۳ نوری، میرزا حسین، مستدرک‌الوسایل، بیروت، آل‌البیت، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱، ص ۱۳۷

^۴ محمدی ری‌شهری، محمد، میزان‌الحکمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۹

مسهلی بخور تا استفراغ کنی، مگر دیده باز شود. گفتم آن مسهل را نسخت چیست؟ گفت اخلاط آن هم از پیش تو به دست آید. گفتم آن اخلاط چه چیز است؟ گفت هر چه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این، اخلاط این مسهل است. برو و چهل روز به اندک غذای موافق که از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد، قناعت کن. آنگاه این اخلاط را در هاون توکل انداز، سپس به دست رغبت، آن را خرد کن و از وی مسهلی ساز و به یکدم بازخور. اگر زود به مستراح، حاجت افتد، پس دارو کارگر آمد، زود دیده روشن شود؛ و اگر حاجت نیفتد، دارو اثر نکرده بود. باز چهل روز دگر همچنان احتراز کن و باز همان مسهل بخور که این بار کارگر آید؛ و اگر این بار نیز کارگر نیاید، هم برین وجه بار دیگر و بار دیگر بخور که هم کارگر آید. شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود، بیننده چه بیند؟ شیخ گفت چون دیده‌ی اندرونی گشاده شود، دیده‌ی ظاهر بر هم باید نهادن و لب بر هم بستن و این پنج حس ظاهر را دست، کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن. تا این بیمار، چیز اگر گیرد، به دست باطن گیرد و اگر بیند، به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود. سپس خود، بیند آنچه بیند و باید دیدن.^۱

انسان در آغاز آفرینش و تولد از مجموعه‌ی میل‌ها و کشش‌ها و غرایز، مانند غضب و شهوت و شیطنت برخوردار است که به نظر شیخ اشراق، در طول زندگی با نجات نفس از این امیال و غرایز می‌تواند به کمال برسد. به نظر شیخ اشراق ریاضت و سعادت اثر متقابل بر یکدیگر دارند و سرکوبی امیال، آغاز حرکت به سوی سعادت است. به‌طور کلی اهمیت از بین بردن نفس و امیال شهوانی جسم به کمک ریاضت، موضوعی است که به‌طور مکرر در رساله‌های شیخ اشراق دیده می‌شود.

۲-۱۶- کشف و شهود عرفانی لازمه دریافت حقایق

شیخ اشراق روش عقلی همراه با کشف و شهود را لازمه‌ی دریافت حقایق و راه دستیابی به آن می‌شمارد:

«برخی پنداشته‌اند که با این بحث‌های نظری و با خواندن کتاب می‌توان راه عالم قدس را پیموده، انوار روحانی را مشاهده نمود. همان‌گونه که اگر سالک نیرو و توان نظری‌اش ضعیف باشد، ناقص است، کسی هم که در حوزه‌ی نظری تلاش می‌کند اگر اهل مشاهده‌ی آیات ملکوتی نباشد ناقص است و ارزش ندارد.»^۲

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۳، ص ۲۴۸
^۲ همان، ج ۱، ص ۳۶۱

در جای دیگر می‌گوید که اگر کسی بخواهد حکیم باشد ضرورتاً باید به مسائل شهودی

توجه داشته باشد:

«اگر می‌خواهی دانشمند الهی باشی باید سختی و رنج را تحمل کنی و به مسائلی که تو را به مقام قرب الهی نزدیک می‌کند روی‌آوری. اگر چنین نباشد به چیزی ناممکن دل بسته‌ای. برای کسی که در جست‌وجوی حکمت است، زشت است که برای رسیدن به راه‌های قرب الهی نکوشد و در جست‌وجوی آن برنیاید. اگر در این راه درآیی زمان بسیاری بر تو نخواهد گذشت که بارقه و درخشش انوار الهی را درمیابی و به مقام سکینه‌ی الهی که مقامی پایدار است قدم خواهی گذاشت»^۱.

در ادامه می‌گوید:

«چون تو به مقام بالاتر رسیدی و به عالم عقول پیوستی به بسیاری از خبرها دست میابی و از رهگذر کمین کردن معنوی، بسیاری از آن‌ها را می‌توانی بشناسی. اگر راهنمایی آگاه بر حقایق و اسرار پنهان خود داشته باشی و اگر به این جایگاه نرسیدی مانند انسانی نابینا و بی‌خرد هستی که می‌خواهد در زمین به سیر و سیاحت پردازد و یا همچون آدمی زمین‌گیری که آهنگ راهبری دیگران کرده باشد»^۲.

ملاصدرا نیز در *ایقظ‌النائمین*، سخن شیخ اشراق را درباره‌ی لزوم توجیه روش ذوقی و

شهودی مطرح می‌کند و آن را می‌ستاید و می‌گوید کسانی که می‌خواهند به حقیقت و زلال معرفت برسند، راهی جز این ندارند.^۳

۲-۱۷- قلب، جایگاه تابش شهود عرفانی

شیخ اشراق نیروی عقل را ویژه‌ی آدمی می‌شمارد که به آن وسیله، با جهان برین مشابَهت

دارد و به همین دلیل است که موجودات آن جهان را ادراک می‌کند و خدای متعال را می‌شناسد.

راز حدیث پیامبر صلی‌الله علیه و آله در این نهفته است که فرمود: به‌جز گستره‌ی قلب بنده‌ام

هیچ‌یک از آسمان و زمین گنجایش مرا ندارند.^۴

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۴۴۳

^۲ همان، ص ۴۴۴

^۳ شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، *ایقظ‌النائمین*، تصحیح و تحقیق محسن مویدی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱، ص ۵۹

^۴ مجلسی، *بحار‌الانوار*، ج ۵۵، ص ۳۹

سهروردی قلب را همان نفس و روح می‌داند و می‌گوید:

«و به معنی قلب این قوت عقلی می‌خواهد که نخست از او تأثیر به دل آدمی رسد از اجزای بدن، آنگاه به دماغ... در قرآن فرمود: ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب ۱ و نزل به الروح الامین علی قلبک. ۲ و این قلب را نفس ناطقه‌ی انسانی خوانند و قلب حقیقی نه آن پاره گوشت است که در سوی چپ آدمی ... و بدین قلب نفس ناطقه‌ی انسانی می‌خواهد و آن در تن آدمی نیست بلکه نظری از آن او به تن آدمی است و نظری به عالم ملکوت و او را روح هم خوانند و به زبان پارسی روان گویند و حکما نفس خوانند تا اشتباه نیفتد.»^۳

از نظر سهروردی، نفس حقیقتی آسمانی و خدایی دارد و از گونه‌ی مادیات نیست بلکه جوهری قدسی و آن سویی است که ساختارش تجردی است.

شیخ اشراق نفس را موجودی دارای گوهر ملکوتی می‌داند که در جهان مادی اسیر گشته است. وی نفس به دام افتاده را گمشده‌ی انسانی می‌داند و می‌گوید نخست انسان تصور می‌کند که حقیقت وی همان بدن اوست ولی هرچه درونش بیشتر صفا پیدا کرد، دچار این تردید می‌شود که آیا حقیقت او همین بدن است و یا چیز دیگر؟ و علت اینکه انسان، حقیقت خود را از یاد برده آن است که خدای خود را فراموش کرده است و وقتی انسان بیدار شود و خورشید آگاهی در درون او بدرخشد، به این حقیقت می‌رسد که بیراهه می‌رفته و پیوسته با حقیقت فاصله می‌گرفته است.^۴

به نظر سهروردی، این جدایی از حقیقت بر اثر اسارت نفس در حوزه‌ی تخیل و حواس پیش آمده است که اگر شرایط رهایی نفس از این دام آماده گردد، نفس می‌تواند مثل آینه، حقایق جهان غیب را در خود بنمایاند و به اهل خود بپیوندد و از دام قفس تن رهایی یابد.^۵

به‌طور کلی، معرفت و ادراک حقیقی، فوق ادراک عقلانی و همانا شهود قلبی است که به

^۱ ق: ۳۷

^۲ شعرا: ۱۹۳

^۳ سهروردی، مصنفات، ج ۳، ص ۴۱۰

^۴ همان، ص ۲۰۰

^۵ همان، ص ۲۰۱

همین دلیل، حقیقت و گوهر وجود انسان، قلب دانسته شده است؛ بنابراین با اندیشیدن به توضیحات شیخ اشراق می‌توان گفت که با تلطیف روح و صیقل دادن به جان و نفس، می‌توان تابش شهود عرفانی را در دل حس کرد که این امر در اثر سلوک عملی حاصل می‌شود.

۲-۱۸- توحید و کشف و شهود

عرفان اسلامی با فهم عمیق آیات قرآن و بر اساس توحید شکل گرفته است. توحید عرفانی، وجود را تنها برای خداوند یکتا ثابت دانسته و سایر پدیده‌های عالم را مظاهر و تجلیات آن می‌داند. برای رسیدن به این عرفان باید عقاید را با صحت و استحکام در قلب جای داد و با عمل به عبادات، اسرار باطنی آن‌ها را مدنظر داشت. در این صورت، فرد مسلمان می‌تواند با بهره‌مندی از عرفان اسلامی به درک حقیقت هستی برسد و از ثمره دین که تعالی و تکامل انسان است، استفاده کند. به نظر سهروردی، حکمت اشراق در حقیقت به توحید اشراقی و غرق شدن در نور اقهر ارتباط دارد. وی در آخر/المشارع، حکمت اشراق را پس از کلمه‌ی توحید آورده و گفته است:

«وصیت آخر من همانا اعتصام به حبل توحید و اشراق است.»^۱

سهروردی همه را از اشراق نورالانوار برخوردار می‌داند و می‌گوید: مبتدی دارای نور خاطف و گذراست و متوسط دارای نور ثابت است و فاضل دارای نور طامس و مشاهده علوی است.^۲

سپس می‌گوید:

«بعضی مردم ظن بد برده که قصد ما از این انوار، اتصال نفس و اتحاد آن با مبدع است و برهان اقامه‌شده بر محال بودن این اتحاد؛ اما مگر نه این است که منظور از اتحاد، حالت روحانی لایق مفارقات است که از آن به‌هیچ‌وجه، اتصال جرمی و امتزاج فهمیده نمی‌شود و به معنی بطلان یکی از دو هویت نیست. پس در این صورت هیچ اشکالی پیش نمی‌آید.»^۳

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۶

^۲ همان، ج ۱، ص ۵۰۱

^۳ همان

شیخ اشراق به پرده‌داری حلاج درباره‌ی توحید اشراقی نیز اشاره کرده و گفته است: «حسین بن منصور حلاج و سایر اصحاب تجرید، همانا اقمار آسمان توحیدند. همین که زمین دل‌های آنان با نور پروردگارشان روشن شد، راز واضح خفی را آشکار نمودند» و خدایی که همه‌چیز را به سخن وامی‌دارد^۱ «آنان را به سخن گفتن واداشت و حق بر زبان اولیای خود، سخن خود را جاری می‌سازد.»^۲

شیخ اشراق از حلاج نقل می‌کند که: «محبت میان دو کس، آن وقت مستحکم شود که در میان ایشان هیچ سرّ مکتوم نماند.»^۳

سهروردی در همه‌ی آثار خود، مخصوصاً حکمه *الاشراق*، شرح و بیان پیوند روان آدمی با جهان نور در حالات مختلف خواب‌وبیداری را وجهه‌ی همت خود قرار داده و در مقدمه‌ی حکمه *الاشراق*، از خلوات و منازل خود گزارش کرده است.^۴

شیخ اشراق در *هیاکل النور*، به اثبات توحید نور پرداخته و گفته است: «نفس ناطقه، حیّ قائم است که دلالت می‌کند بر حیّ قیوم و معنی قیوم، آن است که او ظاهر بود ذات خود را و او نور جمله انوار بود...»^۵ و این همان توحید اشراقی است. سهروردی می‌گوید توحید، متضمن اشارات بسیاری است. از شناخت عوامانه‌ی فنا گرفته تا آنچه خاصان از این مفهوم درک می‌کنند. وی می‌گوید توحید پنج مرتبه دارد.

اول " لا اله الا الله " که به نظر سهروردی توحید عوام است.

مرتبه‌ی دوم که شناخت عمیق‌تری را نشان می‌دهد، " لا هو الا هو " است. قائلین به این

^۱ فصلت، آیه ۲۱

^۲ سهروردی، *مصنعات*، ج ۳، ص ۴۶۶

^۳ همان، ج ۱، ص ۳۲۸

^۴ همان، ج ۲، ص ۱ و ۲

^۵ همان، ج ۳، ص ۹۴

توحید، خداوند را به‌عنوان محبوب می‌نگرند و در معرض هویت حق تعالی، همه‌ی هویت‌ها را نفی می‌کنند.

گروه سوم، کسانی هستند که خدا برای آنان، نه " او " بلکه " تو " است و این اشاره‌ی خاص‌تری است که حاکی از حضور و مشاهده نیز هست. سهروردی در صفیر سیمرغ می‌نویسد:

«چون کسی دیگر را خطاب تویی کند، او را از خود، جدا داشته باشد و اثبات اثنانیت می‌کند و

دویی، از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند در پیدایی حق.»^۱

چهارمین گروه صوفیه، آن‌هایی هستند که می‌گویند: " لا انا الا انا ". شمار این‌ها معدود و اعلی از دیگران‌اند؛ زیرا از دوگانگی منزه‌اند و آن‌ها با ضمائر " او " و " تو " کاری ندارند و این دلالت بر طبیعت رابطه‌ی آنان با حق دارد. این گروه می‌دانند که تنها حقیقت، از آن خداوند است و " انانیت " آن‌ها، مرهون " نفس ناطقه " ی واقعی است که عبارت از خداست.

بالاخره گروه پنجم قائل به‌نوعی توحیدند که تنها معدودی صوفی به آن دست‌یافته‌اند. این توحید، درست در وجود کسانی متجلی می‌شود که ارواح آنان شهادت می‌دهند که: همه‌چیز نابود می‌شود جز نفس او.^۲ " کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام. " ^۳ در این وضعیت غیر ثنوی وجود، انسان، خداوند را نه به‌عنوان " او " یا " تو " یا حتی " من " می‌بیند، بلکه او هیچ نمی‌بیند. چون چیزی وجود ندارد که دیده شود. این، از نظر سهروردی نمایانگر عالی‌ترین مقام ممکن برای یک صوفی است.^۴

^۱ سهروردی، مصنفات، ج ۲، ص ۲۵۹

^۲ امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۱۲۱

^۳ قرآن، سوره ۵۵، آیه ۲۶ و ۲۷

^۴ سهروردی، مصنفات، ج ۲، ص ۲۵۹

۲-۱۹- خاتمه فصل

شیخ اشراق معتقد است که کسانی که تجربه‌ای از مشاهده و علم حضوری نسبت به حقایق باطنی عالم ندارند، نصیب و بهره‌ای از حکمت واقعی ندارند. سهروردی حکمت اشراق خود را دستاورد یک اشراق و شهود می‌داند و در انتهای کتاب *حکمه/الاشراق* خود درباره آن می‌گوید: «این کتاب را دمنده‌ای قدسی در روزی عجیب در روح من دمید. گو اینکه نوشتن آن به جهت موانعی که در سفرها پیش می‌آید، زودتر از چند ماه میسر نگشت.» وی در موارد متعدد، طالبان حکمت را به سعی برای تحصیل مشاهده دعوت می‌کند و بر عدم کفایت مطالعه‌ی تنها برای فهم مطالب حکمی تأکید می‌ورزد.

او همچنین راه رسیدن به معرفت پروردگار را معرفت نفس می‌داند و این معرفت از سنخ علم حضوری است. راه معرفت نفس را نیز ریاضت می‌داند و این ریاضت منجر به کشف و شهود عرفانی می‌شود که در نهایت به کمک عشق الهی به معرفت خدا می‌انجامد. او به تبعیت از عرفا بر مقوله‌ی عشق به حق، تأکید می‌ورزد و تسلیم شدن به عشق حضرت حق را راهی برای رسیدن به حقایق می‌داند.

پس به‌طور کلی از بررسی مجموعه آثار سهروردی معلوم می‌شود که وی به عارفان، کاملاً خوش‌بین بوده و با حسن ظن به گفتارها و رفتارهای ایشان نگاه می‌کرده است.

سهروردی شیفتگی خود را نسبت به شخصیت عارفان، با عبارات مختلف بیان کرده است. از جمله اینکه در رساله *فی حقیقه/العشق*، عارفان را که اصحاب عشق‌اند، بالاترین مصادیق علمای راسخ و حکمای متأله برشمرده است. او همچنین اعتقاد دارد که هر که عارف‌تر باشد، کامل‌تر است؛ یعنی اولیای الهی، هرچه پیش‌تر روند، علم و معرفتشان به حقایق عالم هستی، افزون‌تر می‌گردد. تشبه آن‌ها به حق تعالی بیشتر می‌گردد و چون غایت کمال انسان نیز همین تشبه

به حق است، آن‌ها که عارف‌اند، به لحاظ روحی، تعالی نسبت به دیگران دارد.

به‌طور کلی می‌توان گفت که از نظر شیخ اشراق در مسیر انسان به سوی خدا، کشف‌وشهود

و آثار مترتب بر آن، اهمیت زیادی دارد و معارف حاصل از کشف‌وشهود عرفانی، به انسان در رسیدن

به هدفش که همان قرب الهی است، کمک می‌کند.

فصل سوم

اهمیت کشف و شهود عرفانی از نظر

علامه طباطبایی

۳-۱- مدخل

علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱- ۱۳۶۰ ه ش)، مفسر، فیلسوف، متکلم، اصولی، فقیه، عارف و اسلام‌شناس قرن ۱۴ ه ق از تأثیرگذارترین عالمان شیعه در فضای فکری و مذهبی معاصر در ایران بوده است. او ضمن تحصیل معارف عقلی به کسب کمالات روحی نیز پرداخت. او علاوه بر تفسیر *المیزان* و آثار دیگرش، دارای چند اثر عرفانی نیز است. *رساله الولایه* یکی از نوشته‌های اوست که در آن از ولایت الله و امکان و چگونگی دستیابی به آن سخن گفته شده است. در این رساله طی ۵ فصل، ابتدا با دلایل عقلی و نقلی، علاوه بر ظاهر، وجود مراتب باطنی برای دین را اثبات نموده است. سپس با روشن شدن کیفیت و نوع اسرار و حقایق دین، ارتباط میان عالم ماده، مثال و عقل را تبیین و چگونگی عبور از عالم ماده و دستیابی به ورای آن را شرح داده‌اند. علامه در کل *رساله الولایه*، هیچ‌گاه از زبان و اصطلاحات خاص عرفانی استفاده نکرده و عمدتاً از زبان‌هایی که خود قرآن به کار گرفته، بهره برده است. این امر نشان می‌دهد که علامه درصدد بوده تا عرفانی پالایش شده را در *رساله الولایه* به منصفه ظهور برساند. او در این اثر بابی را گشود که در آن ما را به سمت عرفان قرآنی و اهل‌بیتی (ع) سوق می‌دهد. علامه، مبانی عقلی و نقلی عرفان عملی را با مبنا و جان‌مایه معرفت‌النفوس آورده است. او عرفان عملی را نیز با یک

رهیافت کاملاً عقلانی، استدلالی و برهانی و با استشهاد به آیات قرآن و روایات معصومین (ع) مطرح کرده است. عرفان علامه طباطبایی، عرفانی در متن جامعه بود که هیچ شطحیات و متشابهاتی در آن نبوده و خود علامه نیز در عرفان عملی خود، گرفتار متشابهات و شطحیات، نشد. او هرچه در حوزه عرفان داشت، حتی در حوزه سلوکی و عملی، جزء محکمت عرفانی بود. در این فصل از پژوهش، سعی بر استخراج آراء علامه طباطبایی درباره‌ی شهود و اهمیت آن و نشان دادن معیارهایی برای تشخیص شهود حقیقی از غیرحقیقی از آثار ایشان داریم.

۲-۳- علل ظهور سلوک عرفانی در جهان اسلام

توجه به سلوک عرفانی مانند هر دین دیگری پس از وفات پیامبر (ص) در میان گروهی از مسلمانان پدید آمد. به نظر علامه طباطبایی علل و عوامل ظهور این جریان متعدد و متنوع است؛ که عبارت‌اند از:

۱- نخست اینکه دین و دین‌داری، فی‌نفسه هرگاه باذوق و محبت و شوق آمیخته و توأم

گردد، انسان را به‌سوی عرفان سوق می‌دهد. پس اسلام فی‌نفسه اقتضای سلوک عرفانی را دارد، به شرطی که توأم با شوق و محبت شخص باشد.

۲- نفوذ و سرایت تعلیمات معنوی اهل‌بیت علیهم‌السلام و در رأس آن‌ها حضرت علی علیه‌السلام.

۳- گرفتاری‌های دوران بنی‌امیه، ستمگری بیش‌ازحد و بی‌بندوباری عمال حکومت که زمینه را برای روی‌گردانی از امور دنیوی و توجه به امور معنوی در عده‌ای از مردم فراهم آورد.

۴- بیان حقایق معنوی و عرفانی توسط جمعی که تربیت‌یافته‌ی مکتب اهل‌بیت بودند. علامه در ادامه می‌گوید که یک دلیل بر اینکه عرفان و ظهور آن ناشی از تعلیم و تربیت

امامان شیعه است، این است که از میان ۲۵ سلسله کلی تصوف، غیر از یک طایفه، همه‌ی آن‌ها سلسله‌ی طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه یعنی امام علی (ع) منتسب می‌سازند.^۱ از بیانات علامه معلوم می‌شود که ماهیت دین اسلام، اقتضای ورود تعالیم عرفانی را داشته و مسلمانان اوایل اسلام و همچنین مسلمانان بعدازآن، حتی غیر از شیعیان هم گرایش به امامان شیعه داشته‌اند که همان‌طور که می‌دانیم در سیره‌ی امامان شیعه، سلوک عرفانی کاملاً مشهود است. پس ظهور چنین تعالیمی در جهان اسلام، دور از تصور نمی‌تواند باشد.

۳-۳- راه‌های کشف حقیقت

در مسئله کشف حقیقت ابتدا این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا انسان ابزار مناسبی برای کشف حقایق هستی در اختیار دارد یا نه؟ برای این امر لازم است راه‌های کشف حقیقت از نظر علامه روشن شود. علامه راه‌های کشف حقیقت را به این ترتیب بیان می‌کند:

۱- راه عقلی به معنای مسائل و مقدمات بدیهی یا مبتنی بر بدیهیات.

۲- راه تصفیه نفس یا ولایت و کشف.

۳- ظواهر دینی یا امرونی‌های دینی با ارشاد مولوی.

راه کشف یا ولایت و یا تصفیه نفس، همان طریقی است که از آن در پیمودن راه عرفان استفاده می‌شود.^۲ یعنی سیر و سلوک معنوی یا تصفیه‌ی نفس و تطهیر باطن منجر به کشف حقیقتی خواهد شد که عارفان به دنبال رسیدن به آن هستند.

۳-۴- تشخیص عارف حقیقی

مدعیان دروغین همواره در طول تاریخ بوده‌اند. اگر به توصیف بزرگان از عارفان حقیقی

^۱ طباطبایی، محمدحسین، رسالت تشیع در دنیای امروز، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ص ۹۸

^۲ طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۵۴

توجه شود، می‌توان بین عارفان حقیقی و مدعیان دروغین تشخیص داد. علامه درباره‌ی ویژگی‌های عارف حقیقی در کتب مختلف خود سخن گفته است. او سیمای عارف حقیقی را این‌چنین ترسیم می‌کند:

آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه‌چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، همه‌ی قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته، دیده به نور پروردگار پاک، روشن کرده‌اند و با چشم واقع‌بین، حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده‌اند؛ زیرا در اثر اخلاص و بندگی به‌یقین رسیده‌اند و در اثر یقین، ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت، برایشان مکشوف شده است.^۱

علامه در جای دیگری اضافه می‌کند: این رهرو و یا سالک که همتی جز یاد خدا و فراموش کردن همه‌چیز ندارد، وقتی می‌شنود که خدای متعال در قسمتی از کلام خود می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نفس خود را دریابید. وقتی که شما راه را یافتید، دیگران که گمراه می‌شوند، به شما زبانی نخواهند رسانید.»^۲ خواهد فهمید که یگانه شاهرهی که هدایتی واقعی و کامل را دربر دارد، همان راه نفس او است و راهنمای حقیقی وی که خدای اوست، او را موظف می‌دارد که خود را بشناسد و همه‌ی راه‌ها را پشت سر انداخته، راه نفس خود را پیش گیرد و به خدای خود از دریچه‌ی نفس خود نگاه کند که مطلوب واقعی خود را خواهد یافت.^۳

علامه طباطبایی جدا کردن طریقت و شریعت را توسط مدعیان عارف نما، ناصحیح می‌داند و آن را از ریشه باطل دانسته و در این زمینه می‌گوید:

«اگر دعوای آن مدعیان در تقسیم دین به شریعت و طریقت و حقیقت درست باشد یعنی آنچه آنان می‌گویند مغز و لب و حقیقت بوده و ظواهر دینی به منزله پوسته و رویی آن باشد و نیز اگر اظهار و علنی کردن آن مغز و

^۱ علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۱

^۲ مانده: ۱۰۵

^۳ طباطبایی، شیعه، ص ۱۴۶

دور ریختن آن پوسته، کار صحیحی بود، خوب بود آورندهٔ شرع، خود، این کار را می‌کرد و مانند این مدعیان، به همهٔ مردم اعلام می‌نمود تا همه به پوسته اکتفا نکنند و از مغز، محروم نشوند؛ و اگر این کار صحیح نیست باید بدانند که بعد از حق، چیزی جز ضلالت نمی‌تواند باشد.^۱

علامه طباطبایی، عارف حقیقی را کاملاً پایبند به شریعت و عمل به دستورات آن می‌داند و ذره‌ای انحراف از آن را برای حکم کردن به عارف حقیقی نبودن شخص منحرف، کافی می‌داند. در بستر همین شریعت است که دل رقیق شده و یقین در آن به وجود می‌آید. به نظر او تا یقین در دل سالک ایجاد نشود، هیچ شهودی برای انسان امکان ندارد و راه رسیدن به یقین هم چشم بستن بر غیر خدا و خلوص در عبادت است. پس عارف واقعی حتماً به یقین رسیده است.

۳-۵- تقسیم‌بندی سالکان

سالکان راه خدا از نظر مراتب روحی و هدف یکسان نیستند. علامه طباطبایی سعی دارد با تقسیم کردن آن‌ها به گروه‌های مختلف آن دسته از سالکانی که هدفشان معرفت پروردگار است را متمایز کرده و نشان دهد که چه ویژگی‌هایی در سالک سبب رسیدن به آن هدف می‌شود.

از نظر علامه، سالکان به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- آن‌هایی که هدفشان این است که می‌خواهند آثار غریب نفس را که از حیطة‌ی اسباب مادی و عادی خارج است، کسب کنند و از این طریق، راهی برای معیشت و یا سایر اغراض بیابند.

۲- آن‌هایی که با خود نفس کار دارند و می‌خواهند با دل کردن از امور مادی و دل بستن به نفس، از حقیقت آن آگاه گردند. این گروه، خود بر دو قسم قابل تقسیم‌اند: الف: طایفه‌ای که تنها برای این جهت سیر و سلوک می‌کنند که به این عالم (نفس) علاقه دارند. ب: دسته‌ای که طریقه معرفت نفس را از این نظر دنبال می‌کنند که

^۱ طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۲۸۷

این معرفت، خود وسیله معرفت به پروردگار است.^۱

دسته اول به دنبال مطامع دنیوی هستند و دسته دوم به دنبال شناخت خود و خدا.

۳-۶- ارکان سلوک

ایمان و عمل صالح دو رکن مهم یا دو بال پرواز در سلوک تا قرب الهی از دیدگاه علامه طباطبایی هستند. تبیین جایگاه ایمان و عمل صالح که در قرآن همواره در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند، نظام عرفان نظری علامه که برگرفته از قرآن است را روشن ساخته و پیگیری آن به‌عنوان نشانه برای عرفان حقیقی کارآمد است.

علامه طباطبایی با اشاره به آیه «هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، درحالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم.»^۲ کسب حیات طیبه را در سایه ایمان و عمل صالح و به‌عبارت‌دیگر همان بندگی و اخلاص در آن دانسته است.^۳

به این ترتیب ایمان و عمل صالح در سلوک به سمت خدا و نظام معرفتی علامه طباطبایی جایگاه مهمی دارند. از دیدگاه علامه طباطبایی علم تصدیقی، شرط ایمان است نه خود ایمان؛ و حتی ایشان دانستن را ملازم با ایمان نمی‌دانند.^۴ یعنی صاحب علم می‌تواند صاحب ایمان نباشد. ایمان عبارت است از علم به همراه پذیرش و قبول خاصی از ناحیه نفس که این پذیرش باید به‌گونه‌ای باشد که نفس تسلیم اقتضائات و آثار آن نیز باشد؛ و آثار این تسلیم نفس باید در سایر قوا و جوارح پیدا باشد.^۵ و در همین موضع، لزوم عمل در کنار ایمان حقیقی روشن می‌شود. علامه با تأکید بر شاهره بودن عمل و اخلاص در دستیابی به حقیقت، رستگاری یا حرمان انسان را

^۱ طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۹۲

^۲ "من عمل صالحاً من ذکر او انشی و هو مؤمن فلنحیینه حیاه طیبه" نمل: ۹۷

^۳ رخشاد، محمدحسین، در محضر علامه طباطبایی، قم، نه‌اوندی، ۱۳۸۴، ص ۱۶

^۴ طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۳۸۸-۳۸۹

^۵ همان، ج ۱۱، ص ۴۸۴-۴۸۵

مبتنی بر احوال انسان و نفسانیاتی می‌داند که آن احوال مبتنی بر اعمال هستند.^۱ از سوی دیگر علامه، وزن، ارزش و روح عمل را همان ایمان دانسته و عمل بدون ایمان را لاشه‌ای بدون روح می‌داند.^۲

همان‌گونه که بیان شد و از گفتار علامه پیداست، ایشان سلوک معنوی و کشف‌وشهود را تنها در درون دین‌داری و عمل به دستورات قرآن میسر می‌داند؛ و آن همان ایمان و عمل صالح است که بارها در آیات مختلف قرآن تکرار شده است. اینکه اصولاً رکن‌های طی طریق و سلوک و کشف‌وشهود را ایمان و عمل صالح بیان کرده است، نشان از این دارد که عرفانی که علامه به ما معرفی می‌کند، عرفان قرآنی و برگرفته از کلام خداست.

۳-۷- راه معرفت نفس

راه معرفت نفس، راهی است که موجب حصول معرفت حقیقی می‌شود؛ و آن راه این است که انسان روی دل خویش را به سوی حق بگرداند و از هر مانعی خود را جدا سازد و دل ببرد و به دل خویش رجوع کند و به خود بپردازد تا اینکه به مشاهده‌ی خویشتن خویش نائل آید. آن خویشتنی که حقیقتش عین نیاز به خدای سبحان است؛ و هر که شأنش چنین باشد، مشاهده‌ی آن از مشاهده‌ی مقوم آن جدا نخواهد بود. معرفت نفس، نزدیک‌ترین و مطمئن‌ترین راهها است که همان انقطاع و بریدن از غیر خدا و توجه کامل به ذات غنی و قیوم است. این مرحله از سیر، مقام فنا است. انسان در سیر خویش به سوی حق تعالی، ناگزیر به گذر از جمیع مراتب افعال و اسماء و ذوات است.

علامه طباطبایی این مطلب را به شیوه برهانی چنین تقریر می‌نماید:

«زآنجا که انسان به کمال هیچ مرتبه‌ای نمی‌رسد مگر به فنا از آن مرتبه و بقای آن کمال در همان محل، پس

^۱ طباطبایی، *المیزان*، ج ۶، ص ۲۴۶

^۲ همان، ج ۹، ص ۲۷۳

در هر مرتبه‌ای از کمال، بر جمیع فیوضاتی که بر مراتب مادون مترشح می‌گردد، و قوف می‌یابد و بدان متحقق می‌گردد تا اینکه به مقام توحید ذات می‌رسد که در آنجا نه اسمی بر جای می‌ماند و نه رسمی.^۱

علامه در توضیح روایت علوی که فرمود: «معرفت نفس سودمندترین معرفت‌هاست.»،

می‌نویسد:

«انسان وقتی به سیر درباره نفس خود پردازد و اغیار را از دل بیرون رانده و با دل خلوت کند، از هر چیزی منقطع و به خداوند متعال می‌پیوندد که این خود باعث معرفت پروردگارش می‌شود؛ البته معرفتی که در حصولش چیزی واسطه نشده است و علمی که هیچ سببی در آن مداخله نداشته است. چون انقطاع به تنهایی، تمامی حجاب‌هایی را که در بین است را کنار می‌زند. اینجاست که آدمی با مشاهده‌ی ساحت عظمت و کبریایی حق، خود را از یاد می‌برد؛ بنابراین باید این معرفت را معرفت خدا به خدا نام نهاد؛ و در نفس به این مطلب اذعان می‌شود که انسان، فقیر و محتاج به خدای سبحان و مملوک اوست به ملکی که در قبال آن هیچ استقلال از خود ندارد.»^۲

می‌توان گفت که از نظر علامه، انسان دو ساحت دارد: الف- ساحت ملکوتی؛ ب- ساحت مادی که سالک باید اهتمامش بر عبور از ساحت مادی و رسیدن به ساحت ملکوتی و دستیابی به خود حقیقی باشد؛ که در این راستا باید نفس خود را شناخته و معرفت‌النفس پیدا کند؛ که این راه را برای وصول به معرفت‌الله باز می‌کند. علامه در بحث معرفت‌النفس هم روی متابعت از شریعت و مطابقت با آن تأکید می‌کند و می‌گوید در هیچ مرحله‌ای از سلوک، مسئله‌ی پایبندی به شریعت ساقط نمی‌شود.

۳-۸- علت تأثیر ریاضت بر روح

می‌دانیم که تحمل ریاضت بر روح انسان اثراتی دارد. علامه طباطبایی راجع به علت تأثیر ریاضت بر روح انسان و ایجاد قدرت‌های خارق‌العاده برای او می‌گوید: گمان نکنید که این عمل‌ها از آن جهت که عمل است، این نتیجه را دارد و مثلاً درد کشیدن، اثرش این است. خاصیتی که در

^۱ طباطبایی، محمدحسین، ولایت‌نامه، ترجمه همایون همتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۹۵
^۲ طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۹۴

این عمل هست، این است که در اثر منصرف شدن انسان از دنیای بیرون و متوجه شدن به دنیای درون، یک یقین و یک اراده برای انسان پیدا می‌شود. گویی انسان تدریجاً خودش به خودش تلقین می‌کند که من باید چنین باشم. بعد علم و یقین پیدا می‌کند که همین طوری که می‌خواهد باشد هست.^۱

«علامه معتقد بود که بشر هر کاری را که به آن علم و ایمان پیدا کند و از روی علم و ایمان اراده کند، می‌تواند انجام دهد.»^۲ اگر ما همین‌جا که نشستیم واقعاً یقین و ایمان داشته باشیم که اگر بپریم می‌رویم بالا، می‌رویم بالا؛ اما این ایمان در ما پیدا نمی‌شود؛ یعنی همه‌چیز در آن قدرت علمی بشر است. پس ریشه اثر گذاشتن ریاضت‌ها روی روح و نفس انسان این است که باید علم و ایمان و اراده پیدا شود.^۳ علامه برای این مطلب شواهدی از احادیث نقل می‌کند. از جمله این حدیث معروف که امام صادق (ع) می‌فرماید: «بر هر چیزی که نیت انسان قوت و نیرو بگیرد، بدن ناتوانی ندارد.»^۴ و همچنین این حدیث: «به حضرت رسول (ص) عرض کردند: حضرت عیسی (ع) روی آب راه می‌رفت و غرق نمی‌شد. پیغمبر فرمود: اگر یقینش بیشتر می‌بود، روی هوا هم پرواز می‌کرد.»^۵

پس به‌طور کلی باید گفت که ریاضت بر روح انسان آثار فوق‌العاده‌ای دارد و البته شرط تأثیر ریاضت در انسان، یقین است.

^۱ مرتضی مطهری، نبوت، ص ۱۴۹

^۲ همان، ص ۱۵۰

^۳ همان

^۴ "ما ضعف بدن عما قویت علیه النیه"، *مالی*، شیخ صدوق، ص ۲۹۳

^۵ "ذکر عند النبی صلی الله علیه و آله ان عیسی بن مریم کان یمشی علی الماء. قال رسول الله (ص) لو زاد یقینه لمشی علی الهواء"، *بحار*، ج ۷۰، ص ۱۷۹

۳-۹- معیارهای شهود حقیقی

علامه طباطبایی کشف و شهود حقیقی را برخواسته از عرفان حقیقی و عرفان حقیقی را برخواسته از شریعت و مطابق با عقل خدادادی می‌داند. عقل و دین دو مقوله مهم و مرتبط با عرفان هستند. با توجه به تعریف و جایگاهی که علامه از آن‌ها دارد، این دو را می‌توان مبنای عرفان راستین در مجموعه آثار علامه دانست.

۳-۹-۱- عقل

از نظر علامه طباطبایی عقل، به معنای بستن و گره زدن است و از این رو ادراکاتی که انسان دارد و در دل پذیرفته و پیمان قلبی به آن‌ها بسته، عقل نامیده می‌شود. مدرکات آدمی و قوه تشخیص و تمیز حق از باطل، همان عقل است. در مقابل عقل، جنون، سفاهت، حماقت و جهل قرار دارند که از کمبود عقل نشئت می‌گیرند. در جایی دیگر، علامه عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند می‌شود و به وسیله آن، راه را به سوی حقایق معارف و اعمال صالحه می‌یابد و پیش می‌گیرد. عقلی که در چنین مجرای قرار نگیرد و قلمرو علمش محدود به دنیا شود، دیگر عقل نامیده نمی‌شود. عقل، ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست می‌دهد.^۱

عقل نظری در جستجوی کشف واقع است. انسان به حکم اضطرار، گزینه و فطرت به تطابق

صورت‌های ادراکی و واقعیات خارجی حکم می‌دهد.^۲

عقل عملی، نیازها، خواسته‌ها و توانایی‌ها در تغییر جهان را ادراک می‌کند، یعنی عقل

^۱ طباطبایی، *المیزان*، ج ۲، صص ۳۷۱-۳۷۶

^۲ همان، ج ۸، ص ۶۳

عملی، ادراکات اعتباری دارد. از جمله جستجوی کمال و سعادت.^۱

با وجود اعتبار و ارزشی که علامه برای عقل و ادراکات آن قائل است، آن را در دستیابی به برخی حقایق عاجز دانسته است. حقایقی که تنها از راه شهود شخصی یا وحی، به دست می‌آیند؛ و می‌گویند حتی با تنزل یافتن آن حقایق از رتبه عالی‌شان، عقل‌های عادی یا آن معارف را بدیهی ندانسته یا آن حقایق را با یافته‌های قبلی به دست‌آمده از عقل‌های معمولی، ناسازگار می‌بینند.^۲

۳-۹-۲- دین

به نظر علامه طباطبایی دین، «اصول علمی و سنن و قوانین عملی است که اگر به آن‌ها عمل شود، سعادت واقعی انسان‌ها را تضمین می‌کند؛ یعنی غایت این سنت، سعادت است و برای دستیابی به سعادت بر انسان واجب می‌شود.»^۳

به عبارت دیگر، روش خاص زندگی در دنیا که هم صلاح و مصالح زندگی دنیایی را تأمین کند و هم در عین حال موافق کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار حق تعالی باشد.^۴ علامه قائل است که دین دارای بطن و حقایق و اسراری است که هر فرد به اندازه استعداد و ظرفیت و درک وجودی خویش از آن بهره‌مند می‌شود. چنانچه نشئه ماده و طبیعت هم بر اساس علیت، مسبوق و ذی‌ظل نشئه‌ای دیگر (عالم مثال) است و این سلسله تا ختم شدن به غنی بالذات و واجب تعالی ادامه دارد، یعنی دین و خلقت، دارای ظاهر و باطن‌ها و لایه‌های متعددی هستند. ظاهر دین الهی یعنی همان احکام با نشئه‌های دیگر عالم، پیوند عمیقی دارند؛ یعنی ظاهر و باطن دین با یکدیگر نیز دارای نسبت هستند.^۵ ظاهر دین یعنی مواد دینی و احکام

^۱ طباطبایی، المیزان، ج ۲، صص ۱۷۳-۱۷۵

^۲ طباطبایی، محمدحسین، رساله الولایه، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، بخشایش، ۱۳۸۳، ص ۱۶

^۳ طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۲۶۶

^۴ همان، ج ۲، ص ۱۹۴

^۵ طباطبایی، رساله الولایه، صص ۷-۱۵

آسمانی از امور اعتباری و قراردادی‌اند که سیر باطنی انسان با التزام به این احکام، به سوی کمال و سعادت حقیقی را دست‌یافتنی می‌کند.^۱ عرفان همان باطن دین است و این ظاهر و باطن در طول و نه در عرض یکدیگرند. علامه طباطبایی در بیان ظاهر و باطن قرآن و دلالت‌های آن، گویی ظاهر را تنزل یافته‌ی باطن دانسته و اساساً ظاهر و باطن داشتن آن را به سبب ذو مراتب بودن مخاطبین و وجود استعدادهای مختلف در آن‌ها می‌داند.^۲

علامه راه عقل و برهان را در کسب حقایق، جزء سرشت و طبیعت انسان می‌داند و آن را راهی برای درک حقایق دانسته است؛ که با بهره‌مند بودن از آن، این امکان فراهم است که حتی زمانی که وحی منقطع شده و نبوت پایان پذیرفته، بتوان معارف حقیقی را به دست آورد.

۳-۹-۳- رعایت اخلاق، لازمه سلوک

علامه طباطبایی ذیل آیه ۸ سوره عبس می‌گوید: محور اخلاق به انسان الهام شده و این از ویژگی‌های خلقت انسان است؛ یعنی نهادینه در فطرت اوست.^۳ فطرتی که او را به اعمال متناسب با کمال و سعادت و موافق با نظام اتم و احسن حیات زمانی به‌صورت باید‌ها و نبایدها فرامی‌خواند^۴ و باید به جایگزینی خلق برسد؛ یعنی صورت ادراکی درون انسان که در مواقع مناسب انسان را به اراده و عمل بکشانند.

از منظر علامه طباطبایی اخلاق، همچون دین و عرفان، ریشه در فطرت انسانی دارد. پس می‌توان گفت مسیر سعادت آدمی که همان مسیر فطرت و دین است، از گذر اخلاق‌مداری می‌گذرد و هرگز آنچه مخالف با اخلاق است، نمی‌تواند به سعادت ختم شود.

^۱ طباطبایی، شیعه، صص ۱۶۶-۱۶۸

^۲ طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶، صص ۴۶-۵۰

^۳ طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، صص ۳۳۰-۳۳۳

^۴ همان، ج ۱۶، ص ۸۴

با توضیحاتی که داده شد، معلوم می‌شود که به نظر علامه، عقل و دین و اصول اخلاقی، سه مبنای حقیقی بودن عرفان هستند که با شناخت این سه مقوله، می‌توان عرفان راستین را از عرفان کاذب، تشخیص داد.

۳-۱۰- سیر انفسی و آفاقی نفس

رسیدن انسان به کمال حقیقی که همان معرف به خدا است، نیازمند عمل است و عمل یعنی عبور از ظاهر، تقلیل قیود و حدود و ورود به باطن است. دستیابی به این مطلوب از دو راه سیر آفاقی و سیر انفسی امکان‌پذیر است و سیر انفسی بر سیر آفاقی ارجحیت دارد. دلیل ارجحیت آن در ادامه بیان می‌گردد.

۳-۱۰-۱- سیر آفاقی

سیر آفاقی عبارت است از تفکر و تدبّر و نظر کردن به موجودات آفاقی از مخلوقات و مصنوعات خداوند و نشانه‌های او در آسمان و زمین که همگی خارج از لوح نفس می‌باشند؛ تا اینکه این اندیشه و تدبیر، مایهٔ پیدایش یقین نسبت به خداوند و اسماء و افعال او می‌گردد؛ زیرا همهٔ این نشانه‌ها، آثار و ادله وجود خداوند هستند و علم و آگاهی از دلیل، موجب علم و آگاهی به مدلول می‌گردد.^۱ علم فوق، علم حصولی و فاقد شاخص‌های علم حضوری و شهودی است. چنین شناختی، به یک قضیهٔ دارای موضوع و محمول ختم می‌شود که اجزاء آن، هر دو از مفاهیم اند. درحالی‌که برهان اقامه‌شده است که خداوند تعالی وجود محض و هستی صرف است و هیچ‌گونه ماهیتی ندارد. پس تصور او در ذهن، محال است. با این حساب، هرچه را که ذهن، تصور می‌کند و آن را واجب می‌پندارد و نسبت به آن حکم می‌کند و محمولاتی بر آن حمل

^۱ طباطبایی، محمدحسین، ولایت نامه، ترجمه همایون همتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۷

می‌کند، غیر از وجود واقعی خداوند خواهد بود.^۱

۳-۱۰-۲- سیر انفسی

راه دوم برای شناخت خدا سیر انفسی است که عبارت است از رجوع و بازگشت به نفس و شناخت و معرفت خداوند از طریق آن؛ زیرا نفس، از نظر وجودی، هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و شناخت موجودی که کاملاً وابسته و غیرمستقل است، از شناخت موجود مستقلی که مقوم و نگه‌دارنده‌ی اوست، جدا نیست؛ و هر دو شناخت، به یک اعتبار است.^۲ حقیقتی که در باطن نفس است، از خود نفس، آشکارتر و بدیهی‌تر است و آنچه در باطن این باطن است، از آن نیز روشن‌تر و بدیهی‌تر است و همین‌طور پیش می‌رود تا می‌رسد به حقیقتی که هر حقیقتی به او ختم می‌گردد و او خود، آشکارترین معلوم‌ها و بدیهی‌ترین بدیهیات است.^۳

علامه بر مرجح بودن سیر انفسی بر آفاقی تأکید دارد و می‌گوید:

«راه رسیدن به هدف، همین دو طریقی است که گفته شد؛ اما حقیقت این است که سیر آفاقی به‌تنهایی موجب پیدایش معرفت حقیقی و عبادت راستین نمی‌گردد؛ زیرا شناخت موجودات آفاقی از آن‌جهت که آثار و آیات و نشانه‌های خداوند هستند، تنها مایه پیدایش علم حصولی به وجود صانع و صفات او می‌شود.»^۴

علامه در جای دیگر فرموده است: «نظر در آیات آفاقیه و معرفت حاصل از آن، نظر و معرفتی است فکری و عملی است حصولی. به خلاف نظر در نفس و قوای آن و اطوار وجودی آن و معرفتی که خود، از تجلیات و آثار آن است که نظر در آن‌ها، نظری است شهودی.»^۵

علامه استلزام اصلاح نفس بامعرفت نفس را دلیل دیگر ترجیح سیر انفسی می‌داند و می‌گوید: «اما اینکه چرا معرفت و سیر انفسی از سیر آفاقی بهتر است، شاید از این‌جهت باشد که

^۱ طباطبایی، ولایت نامه، ص ۷۶

^۲ همان، ص ۷۶

^۳ همان، ص ۵۸

^۴ همان، ص ۷۷

^۵ طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۹۲

معرفت نفس، عادتاً خالی از اصلاح اوصاف و اعمال نفس نیست؛ به خلاف معرفت آفاقی»^۱

به نظر می‌رسد که علامه با توضیح و تعریف سیر آفاقی و انفسی نفس، می‌خواهد به این نتیجه برسد که برای وارد شدن به وادی عرفان و کشف و شهود حقیقی، لازم است که سالک سیر انفسی در نفس داشته باشد تا با شناخت نفس، به معرفت خدا برسد؛ یعنی وقتی باطن نفس روشن شد، باطن باطنِ نفس، وضوح و روشنی‌اش به مراتب بیشتر است؛ و همین‌طور روشن می‌شود تا برسد به معلوم‌ترین معلوم‌ها؛ که همانا ذات اقدس الهی است.

۳-۱۱- علم از نظر علامه طباطبایی

اینکه در بعضی علوم، خطا اتفاق می‌افتد، امری غیرقابل تردید است. پس باید مشخص شود که خطا چگونه رخ می‌دهد. برای شناخت خطا و توضیح چگونگی آن، چاره‌ای جز شناخت علم نداریم؛ زیرا خطا، نبود علم است. بحث از چیستی علم، ما را به بحث از هستی علم می‌کشاند. این هستی از طرفی با موضوع و محمول به‌عنوان جهان واقع و از طرفی با نفس انسان به‌عنوان مدرک جهان واقع، مرتبط است؛ بنابراین برای جستجو دربارهٔ چگونگی رخ دادن خطا به بحثی به نام هستی‌شناسی علم، وارد می‌شویم.

علامه علم را به «حضور امری مجرد برای امری مجرد»^۲ تعریف می‌کند. علامه می‌گوید: «مقتضای مجرد بودن علم، آن است که عالم نیز مجرد باشد. حضور علم برای عالم، اقتضا دارد که عالم نیز مثل علم، تام و دارای فعلیت باشد و از جهت برخی کمال‌هایی که برای او ممکن است، ناقص نباشد؛ و این همان مجرد بودن عالم از ماده و تهی بودنش از قوه است.»^۳ پس علم از جنس ماده نیست. منطبع در ماده هم نیست؛ چراکه «ماده در طبیعت خود، سیال است و

^۱ طباطبایی، المیزان، ص ۲۹۴

^۲ طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه‌الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، الزهراء، ۱۳۸۰، ص ۵۰

^۳ همان

سیال، قرار و ثبات ندارد و صورت علمیه، قار و ثبات است و غیر قار نمی‌تواند باشد.^۱ همچنین جسم و آنچه طبیعت، ذات آن است و ذاتاً در حرکت و تغییر است، نه عالم به خود است و نه عالم به دیگری. جوهر جسم که طبیعت، ذات آن‌هاست، در حرکت است و به عبارت دیگر، طبیعت، جوهر سیال است. لذا جسم، عالم به خود و به غیر خود نیست؛ زیرا علم، ادراک است و ادراک، حضور صورت‌شیء نزد مدرک است. چون طبیعت قرار و ثبات ندارد، حضور نیز ندارد و چون حضور ندارد، ادراک هم در آنجا نیست.^۲

۳-۱۲- سعادت انسان

سعادت در فرهنگ هر ملت و حتی هر انسان، مفهوم و تعاریف مختلفی دارد. هر گروهی سعادت را به شکل خاصی و با ذوق خود تعریف می‌کند و به اندازه فهم خود تعریفی از آن ارائه می‌دهد. این عبارت در قرآن کریم چنین معرفی شده است: «سوگند به روح آدمی و آنکه آن‌ها آفریده، سپس شر و خیرش را به او الهام کرده، هر کس نفس خود را پاک و تصفیه کرد رستگار شد و آنکه نفس خویش را با گناه آلوده ساخت محروم گشت.»^۳ از معنای این آیات معلوم می‌شود که سعادت انسان در گرو تزکیه نفس است. فلاح همان کمال نفس انسانی است. چون باعث رستگاری و رها شدن انسان از مشکلات می‌شود. این نکته نیز تردیدناپذیر است که انسان‌ها برای رسیدن به معراج سعادت، برای خود، راه‌ها و وسایل مختلفی را پیش‌بینی می‌کنند.

«برخی انسان‌ها رسیدن به سعادت و خوشبختی خود را در رسیدن به لذت ظاهری می‌دانند.»^۴ و برخی دیگر لذت‌های باطنی را باعث سعادت و خوشبختی انسان معرفی می‌کنند.

^۱ حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۳۲۷

^۲ همان، ص ۳۲۶

^۳ و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها قد افلح من زکّاه و قد خاب من دساها، شمس: ۷-۱۰

^۴ کاپستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال مجتبیوی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۶۷

ابن‌سینا سعادت را به فعلیت رسیدن استعدادهای انسان به‌طور یکنواخت و هماهنگ که موجب کمال انسان می‌شود، معنا کرده است.^۱ او در تعریف سعادت می‌گوید: هر قوه‌ای فعلیتی دارد که کمال آن قوه است و حصول کمال آن قوه، سعادت آن قوه است.^۲

علما و فلاسفه و اخلاقیون اسلامی می‌گویند: «به هراندازه که انسان از کمال بهره‌بردار و به‌غایت خودش نزدیک شود، به سعادت رسیده است.»^۳

مسکویه در این زمینه می‌گوید: سعادت هر چیز در تمامیت یافتن آن شیء است و اینکه آن شیء به کمال مخصوص خودش دست یابد.^۴

ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به‌وسیله آن، وجودش کمال یابد؛ و شقاوت، رسیدن به چیزی است که ضدیت باکمال داشته باشد.^۵

عده‌ای همچون کانت، عقیده به جدایی کمال و سعادت دارند و این‌گونه می‌گویند که در همه دنیا فقط یک کمال وجود دارد و آن، اراده نیک است؛ و اراده نیک هم به معنای مطیع بودن در مقابل فرمان‌های وجدان است. خواه به دنبال آن خوشی باشد یا نباشد؛ اما سعادت، آن لذت و خوشی است که با هیچ درد و رنجی همراه نباشد؛ و اخلاق باکمال سروکار دارد نه باسعادت؛ اما علما، مانند کانت کمال را از سعادت جدا نمی‌دانند. البته می‌پذیرند که اگر منظور از سعادت، سعادت حسی و دنیوی باشد، قاعدتاً کمال از چنین سعادتی جدا است.^۶

امام علی (ع) در نهج‌البلاغه به این مضمون تأکید دارند که سعادت انسان در گرو تقرب به خداست؛ یعنی بازگشت به مبدئی که از آنجا نشئت گرفته است. به عبارت دیگر، روح، جوهر آدمی

^۱ رسایی، حمید، رساله سیمای خوشبختی، ص ۱۷

^۲ موسوی خمینی، سید روح‌الله، مبدأ و معاد، ص ۱۰۹

^۳ نراقی، احمد بن محمد مهدی، معراج‌السعادة، قم، هجرت، ۱۳۷۸، ص ۱۸

^۴ ابی احمد بن محمد یعقوب رازی، تهذیب‌الاخلاق و تطهیر‌الاعراق، ص ۸۳

^۵ سجادی، سید علی، سعادت و شقاوت از دیدگاه قرآن، نشریه، ص ۱۴۷

^۶ مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۰، ج ۲۲، ص ۳۴۳

و از خداست که در جهان طبیعت، رحل اقامت افکنده و سعادتش در این است که با مرکب عشق و مرگ اختیاری،^۱ از جهان طبیعت کوچ کند و به آنجا برسد که به همان جا تعلق داشته است. چنین انسانی گرچه با بدنش در این دنیا است، اما روحش به جای دیگری بسته شده است.^۲ البته این به معنای بی‌توجهی به امور مادی نیست. چون بهره‌مندی از سلامتی و نعمت‌های مادی هم از سعادت انسان شمرده می‌شود؛ و توصیه شده است که انسان با رعایت اصول بهداشتی، به تقویت جسم خود پردازد؛ زیرا جسم سالم، زمینه روح سالم است.^۳ بلکه منظور این است که روح، جوهره انسان را تشکیل می‌دهد و هدف از خلقت چنین موجودی، تقرب به خداست. «ای نفس مطمئنه به‌سوی پروردگارت بازگرد درحالی که تو از خدا خشنود و خدا از تو خشنود است. پس در زمره بندگانم وارد شو و به بهشت درآی»^۴ و در جای دیگر می‌فرماید: «جن و انس را نیافریدیم مگر برای آنکه بندگی مرا بکنند»^۵

پس با توجه به مطالب بیان شده می‌توان گفت که در فرهنگ ما، سعادت حقیقی انسان، در رسیدن به قرب الهی و همان سعادت اخروی است که تنها از طریق یک سری فعالیت‌های عقلی، اخلاقی و دینی به دست می‌آید. البته از نظر اسلام، انسان موجودی است مختار و اختیار انسان از محکومات معارف اسلام است و در سراسر متون دینی اسلام، بر اختیار انسانی تأکید شده است. دست یافتن به این سعادت نیز امری کاملاً اختیاری است و لذا از دیدگاه اسلامی، کوشش و تلاش هر شخص در دستیابی او به سعادت حقیقی‌اش تأثیرگذار است و نتیجه کارهای انسان به خود او برمی‌گردد و هرگونه جبر انسان، مردود است.^۶

^۱ نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۰

^۲ همان، نامه ۱۴۷

^۳ کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، قم، اسوه، ۱۳۷۵، ص ۵۵۰

^۴ یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی، فجر: ۲۷

^۵ ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، ذاریات: ۵۶

^۶ رجبی، محمود، انسان‌شناسی، صص ۱۴۹-۱۷۷

و اما سعادت از نظر علامه طباطبایی عبارت است از اینکه هر چیزی به خیر وجودی‌اش برسد و سعادت انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن، عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی‌اش و متنعم شدن به آن.^۱

علامه درجایی دیگر چنین می‌گوید که این چیزهایی که نعمت به شمار آمده‌اند، تنها در صورتی نعمت هستند که با غرضی که خدا از خلقت آن‌ها برای انسان داشته، موافق باشند؛ زیرا این‌ها به این منظور آفریده شده‌اند که از طرف خدا کمکی برای انسان باشند که در راه سعادت حقیقی خود که همانا قرب به خدا بر اثر بندگی و فروتنی در برابر پروردگاری او است، در آن‌ها تصرف کنند.^۲

قرآن به پیروان خود تلقین می‌کند که دل به غیر خدا نبندند و به آن‌ها این باور را می‌دهد که تنها مالکی که مالک حقیقی هر چیزی است، خداست. هیچ چیزی جز به وسیله خدا، روی پای خود نمی‌ایستد. کسی که هیچ هدفی را جز برای او دنبال نمی‌کند، در دنیا چیزی به جز سعادت برای خود نمی‌بیند. آنچه می‌بیند یا هر دو سعادت جسم و روح خویش است یا تنها سعادت روح خود است و غیر این دو چیز را عذاب و دردسر می‌داند. به خلاف انسانِ دل‌بسته به مادیات و هوای نفس که چنین فردی چه بسا خیال می‌کند، آن اموال و ثروتی که برای خود جمع‌آوری کرده، مایه خیر و سعادت اوست. ولی به زودی بر خبط و گمراهی خود واقف می‌شود و همان سعادت خیالی، تبدیل به شقاوت یقینی می‌گردد.^۳

۳-۱۳- پرداختن به عبادت و دوری از انزوا

به عقیده علامه، شریعت الهی با در نظر گرفتن همه مسائل جزئی و کلی در مسیر تکامل،

^۱ طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۱

^۲ همان، ج ۵، ص ۲۸۱

^۳ همان، ج ۳، صص ۱۴-۱۵

عامل و وسیله شکل‌گیری ملکات در راستای تعالی و قرب به حضرت حق را برای همه مردمان با درجات متعدد، بیان نموده و همگان ملزم به انجام واجبات و ترک محرمات هستند.^۱ علامه طباطبایی می‌گوید: «عبادت، تجسم و ترسیم عبودیت در برابر خدا و پذیرش ربوبیت او و اظهار عجز و نیاز به او و انقطاع از ماسوای اوست.»^۲ او قول جدایی شریعت، طریقت و حقیقت و پیوسته بودن شریعت برای لبّ و مغز حقیقت و لزوم کنار نهادن آن از سوی منحرفان صوفیه را طرح و در نقد آن، این نظر را مخالف ظواهر دین و ناسازگار با عقل دانسته و قائل است که در صورت صحت، می‌بایست آورنده شرع، خود، چنین می‌کرد و آن را عمومی اعلام می‌نمود.^۳

علامه می‌گوید خود پیامبر اسلام (ص) مانند سایر امت تا پایان عمر، مکلف به دستورات دینی است؛ یعنی تکلیف الهی در این دنیا ملازم آدمی است؛ چه در علم و عمل به تکامل رسیده باشد و چه نرسیده باشد.^۴ تکالیف الهی که به عهده هر انسانی است در حد وجودی او و برای تکامل خود اوست.^۵ حتی ایشان معتقد است که سالک و عارفی که هدفش قرب به خدا و فناء فی‌الله است، علاوه بر انجام واجبات و ترک محرمات، باید به رعایت امور مستحب و مکروه، اهتمام داشته باشد و به آن‌ها به چشم تکلیف بنگرد؛ و هرچه افراد به خدا تقرب بیشتری داشته باشند، تکالیف، سنگین‌تر است.^۶

با وجود همه تأکیدهای علامه طباطبایی بر روی مسئله عبادت و انجام تکالیف، ایشان شیوه تہذیب نفس و سیروسلوک را از راه انزوا و عزلت از جامعه، نمی‌داند. ایشان می‌گوید: آنچه از لابه‌لای کتاب و سنت در این باره به دست می‌آید، این است که اسلام انقطاع از غیر خدا را مطلوب

^۱ طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۶، ص ۲۶۷

^۲ همان، ج ۱۸، ص ۵۸۲

^۳ همان، ج ۶، ص ۴۵۶

^۴ همان، ج ۱۲، ص ۲۹۴

^۵ همان، ج ۲، صص ۶۸۴-۶۸۵

^۶ طباطبایی، *الولایه*، ص ۴۶

دانسته اما عزلت و رهبانیت را الغا نموده و تربیت‌شدگانش را از متن اجتماع و مشارکت با دیگران به سرمنزل مقصود می‌رساند.^۱

۳-۱۴- ارتباط کشف و شهود با معرفت پروردگار

شناخت نفس و در پی آن رسیدن به کشف و شهود، راهی است برای معرفت به خداوند متعال. همه عارفان در دستورهای خود، گاهی سالک را به فکر فرامی‌خوانند. گاهی او را به مراقبه، سفارش می‌کنند و گاهی به منظور نفی خواطر، دستور توجه به نفس می‌دهند. همه این‌ها یک نتیجه دارد و آن شناخت خویش و در نتیجه اتصال نفس، به عالم قدس ربوبی است.

علامه در تفسیر *المیزان*، ذیل آیه ۱۰۵ سوره مائده که می‌فرماید: یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لایضرنکم من ضلّ اذا اهتدیتم الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم تعملون^۲ می‌گوید: «اگر فرمود علیکم انفسکم، مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را از جهت اینکه نفس شما، راه هدایت شماست؛ نه از جهت اینکه نفس، یکی از رهروان راه هدایت است. نفس مؤمن، همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید؛ بنابراین نفس مؤمن، طریق و خط سیری است که منتهی به پروردگار می‌شود. نفس مؤمن، راه هدایت اوست؛ راهی است که او را به سعادت می‌رساند.»^۳

در نگاه علامه طباطبایی، خویشتن‌داری و مراقبت نفس، موجب هجرت استکمالی انسان و ورود در عبودیت واقعی می‌گردد. اینجاست که ادراک و شعور نفس عوض شده و نفس از افق شرک به موطن عبودیت و مقام توحید می‌رود، اگر عنایت الهی دستگیرش شود و توفیق، شامل حالش گردد. شرک و اعتقاد به موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطنی و استغنائی پوشالی و خیالی را یکی پس از دیگری به توحید و درک حقایق و نزدیکی به خدا و تواضع رحمانی و فقر

^۱ طباطبایی، محمدحسین، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۲

^۲ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شما باد رعایت نفس خودتان؛ چه آن‌ها که گمراه شده‌اند، گمراهی‌شان به شما ضرر نمی‌رساند، اگر شما خود، راه را از دست ندهید. بازگشت شما به خدا است و پس از آن آگاهتان می‌کند به آنچه عمل می‌کردید.» مائده: ۱۰۵

^۳ طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۱، ص ۲۸۱

و عبودیت تبدیل می‌نماید.^۱

آنچه نزد اهل حق، حقیقت به شمار می‌آید و از کتاب و سنت آشکار می‌شود، این است که شریعت اسلام به هیچ وجه، توجه به غیر خدا و اعتماد و گرایش به غیر او را به سالک راه اجازه نمی‌دهد؛ مگر اینکه خود به لزوم آن و انجام آن فرمان داده باشد. همانا شریعت اسلام هیچ چیزی از لوازم سیر به سوی خدا و اندکی از آنچه مربوط به سعادت و نیک‌بختی یا شقاوت شود، خواه ریز یا درشت را فروگذار نکرده است بلکه آن‌ها بیان و آشکار ساخته است.^۲

از بیانات علامه معلوم می‌شود که راه رسیدن به معرفت پروردگار، رسیدن به شهود حقایق است که این مطلوب، میسر نمی‌شود مگر اینکه سالک راه با توجه و شناخت نفس و در پی آن، پاک کردن و تزکیه نفس از پلیدی‌ها و آلودگی‌ها، به نفسی معتدل دست یابد که به وسیله آن نفس، به رستگاری ابدی برسد؛ زیرا با شناخت آن نفس به شناخت باری تعالی، هدایت می‌شود و رستگاری حقیقی، همانا معرفت خداست.

۳-۱۵- عرفان و توحید

علامه طباطبایی تنها راه شناخت خدا را با خدا می‌داند^۳ و می‌گوید همه چیز حتی خود شناسنده با حق سبحانه شناخته می‌شود.^۴ ایشان عرفان حقیقی را برخاسته از دین دانسته و آن را صاحب توحید خالص معرفی می‌کند. او در عرفان ناب و وحیانی‌اش در ذیل آیه «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید»^۵

^۱ طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۸۶

^۲ طباطبایی، ولایت نامه، ص ۷

^۳ طباطبایی، الولایه، ص ۸۹

^۴ طباطبایی، محمدحسین، ظهور شیعه، انتشارات الست و فقیه، ۱۳۶۸، ص ۱۴۲

^۵ به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است، آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟ فصلت: ۵۳

معنای شهید را به مشهود (مشهود بودن پروردگار در همه چیز) مناسب سیاق آیه دانسته و از شناخت خدا با خدا و برهان لمّی یا شناخت آیه‌ای سخن می‌گوید.

از نگاه علامه، سالک حقیقی و کسی که در او ولایت و عبودیت حقیقی، حاصل شده کسی است که علم و ایمان به خدا و عمل صالح که همان عدالت است، داشته باشد. ایشان صلاحیت تلبس به اعتقاد الهی و عمل صالح و سیرووسلوک برای حصول ولایت را همان امانت الهی دانسته- اند که از این جهت، عارفان حقیقی، امانت‌داران خداوند هستند.^۱

انسانی که حقیقتاً در پی یافتن عرفان ناب است و خود را سالک می‌داند، باید دین خدا را اطاعت کند که لازمه‌اش حبّ او، یعنی وجود محبت الهی در قلب سالک است؛ که او را به شریعت‌گرایی بکشاند. کسانی که به دنبال عرفان و کشف‌وشهود هستند اما از وحی و قرآن، پیروی نمی‌کنند، درواقع به دنبال هواهای نفسانی خود می‌باشند.

۳-۱۶- دشواری مسئله توحید و ژرفای آن

علامه در مجموعه رسائل خود، نمونه‌ای از بیانات حکیمان و عارفان اسلامی را می‌آورد؛ و با ذکر این سخنان می‌خواهد به این نکته برسد که مسئله توحید، مسئله دشواری است که باید سعی در بازاری نشدن و عامیانه نگشتن معارف بلند عرفانی داشت. برای مثال در کتاب تمهید/القواعد چنین آمده است: «همانا توضیح مسئله توحید، طبق روش عارفان و محققان، یکی از مسائل پیچیده و دشواری است که اندیشه اهل نظر و جدل را بدان راهی نیست و ذهن‌های اهل بحث و نظر از درک و دریافت آن ناتوان است.»^۲

همچنین ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات خود، در فصلی که به مقامات عارفان و حالات

^۱ طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۵۲۷

^۲ تمهید/القواعد، ص ۴۸

ایشان اختصاص دارد، چنین می‌گوید: «آستان حضرت حق از آن والاتر است که هر رهگذری بر آن وارد شود یا هرکسی از آن آگاه گردد، مگر یک نفر بعد از نفر دیگر.»^۱ مقصود ابن‌سینا این است که تعداد واصلان به حق، اندک است و جناب حق به روی هر کس بازنیت و تعداد واصلان، قلیل است و بسیار اندک‌اند آنان که به وصال حق باریافته‌اند. گرچه مدعیان و شیادان و دکان‌داران و دغل‌بازان فراوان‌اند.

با این توضیحات، به‌خوبی نمایان است که اصل توحید در جهان‌بینی اسلامی، جایگاه رفیع و ارجمندی دارد و تنها منحصر به اثبات وجود خدا نمی‌شود و حتی منحصر به اثبات وحدانیت خداوند نیز نیست. بلکه اساس جهان‌شناسی و هستی‌شناسی اسلامی و زیربنای تمامی اعتقادات یک مسلمان را تشکیل می‌دهد.

۳-۱۷- توحید عرفانی

علامه طباطبایی در بسیاری از کتاب‌های خود، بر این موضوع تأکید دارد که مسئله توحید، تنها در قضیه " خدا هست " خلاصه نمی‌شود. بلکه توحید، یک جهان‌بینی است. یک نگرش جامع به هستی یا یک هستی‌شناسی عمیق است. «اعتقاد به توحید، از حدّ یک مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش خود می‌گیرد؛ به‌طوری‌که خودِ موحد، در بینش و رفتار و کنش و در اعتقاد و عمل، توحیدی می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او، حضور توحید است.»^۲

لذاست که عرفای موحد و حکیمان متأله ضمن اعتراف به دشواری و ژرفای مسئله توحید، آن را تنها در حدّ یک اعتقاد خلاصه نکرده‌اند. چنانکه حق هم همین است. بلکه آن را نوعی

^۱ ابن‌سینا، *اشارات و تنبیهات*، ج ۳، ص ۳۹۴

^۲ طباطبایی، *محمدحسین، مجموعه رسائل*، ج ۱، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ص ۴۳

سیروسفر رفتار و عمل می‌دانند. آن را نوعی وصول و رسیدن و مشاهده و دیدن می‌دانند که آدمی به آن بار می‌یابد و به توحید می‌رسد؛ نه اینکه تنها توحید را می‌داند و به آن اعتقاد دارد. رسیدن به توحید، غایت آمل عارفان است. نهایت سیر عارفان، فنای در توحید است که با عبارت‌های گوناگونی از آن، تعبیر می‌کنند.^۱

۳-۱۸- محبت الهی

به عقیده علامه طباطبایی عارفان حقیقی، با استعداد فطری خود طی طریق می‌کنند و دل‌باخته جمال و جلال حق تعالی هستند. ایشان بر اساس مهر و محبت، نه ثواب و شوق به بهشت و نه ترس از عقاب و جهنم، خدا را عبادت می‌کنند.^۲ به عقیده علامه تنها راه، مهر و محبت است که نفس را به واسطه کششی که به سوی محبوب پیدا می‌کند، مجذوب وی نموده و همه چیز حتی خود را از لوح دل خویش محو کرده و شعور و ادراکش را تنها و تنها به محبوب اختصاص می‌دهد. از اینجا روشن می‌شود که معرفت حقیقی به حق سبحانه، غیر از راه محبت صورت نمی‌گیرد.^۳

۳-۱۹- امکان شناخت خدا

اگر به ادعای برخی، شناخت و معرفت خداوند سبحانه، محال هم باشد، شناخت و معرفت فکری و از راه اندیشه و نظر است، نه شناخت شهودی و از طریق مشاهده. به فرض پذیرش این قول هم مقصود از محال بودن شناخت خداوند، شناخت احاطی و کامل و معرفت کنه ذات او مراد است؛ اما معرفت و شناخت خداوند به فراخور توانایی و قدرت امکانی، محال نخواهد بود. بالجمله اینکه معرفت نفس، برترین راهها و نزدیک‌ترین راه به کمال است. چیزی است که هیچ

^۱ طباطبایی، مجموعه رسائل، ج ۱، ص ۴۴

^۲ طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۶۰

^۳ طباطبایی، شیعه، ص ۱۷۳

تردیدی در آن نمی‌توان کرد. تنها سخنی که می‌ماند در مورد کیفیت سیر و پیمودن مسیر این راه است.^۱

در این تحلیل، علامه، هم به امکان معرفت پروردگار در شریعت تصریح شده است و هم نقشه راه وصول علمی و عملی، به روشنی تبیین شده است. پس سالک می‌تواند از طریق معرفت نفس به شناخت شهودی خدای سبحان نائل شود.

۳-۲۰- جایگاه ولایت در سیروسلوک

در صراط ولایت، انسان مراتب کمال باطن خود را طی می‌نماید و به برخی از مراتب آن و انکشاف برخی واقعیت‌های باطنی مانند ارتباط حقیقت با اعتبار دین و شریعت الهی و یا ارتباط ظواهر دین و بواطن آن و درنهایت به قرب الهی دست می‌یابد.

علامه طباطبایی معتقد است که همه حقایق دین، در درجه اول از قرآن و بعد از تفسیر ائمه طاهیرین علیهم‌السلام از آن، سرچشمه گرفته‌اند و اگر این معارف درست فهم شوند، هیچ انحراف و خطایی در آن راه ندارد. پس به نظر ایشان، انحرافات عارف نمایان از کج‌فهمی در معارف اولیای دین است که این از دو چیز نشئت می‌گیرد: ۱- عدم ارتباط و اتصال با معارف ایشان، ۲- عدم سلوک انفسی و عدم تصفیه باطن از راه مشروع.^۲

علامه در تبیین معنای ولایت می‌نویسد که «ولایت به معنای نفی واسطه و حائل میان دو چیز و نزدیکی خاص یک‌چیز به چیز دیگر به لحاظ نسبت مکان، منزلت یا غیر آن است و به هر کدام از دو طرف ولایت، ولی گفته می‌شود. به خصوص به طرفی که به دیگری قرب و ولایتی دارد که دیگری ندارد.»^۳ پس خداوند ولی بنده مؤمن است، زیرا به امور بنده، نزدیک (مراد، قرب

^۱ طباطبایی، ولایت نامه، ص ۷

^۲ طباطبایی، رسالت تشیع در دنیای امروز، صص ۹۴-۹۶

^۳ طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۸۸

تکوینی خداوند به مخلوقات است) و بر شئون او تدبیر دارد و او را به دین و صراط مستقیم هدایت می‌کند. مؤمن حقیقی نیز ولی پروردگارش است زیرا نزدیک (مراد، قرب سلوکی است که از طریق سیر و سلوک بنده مؤمن نسبت به خدا حاصل می‌شود). به اطاعت پروردگارش در امر و نهی است و نزدیک به برکات هدایت معنوی و توفیق نیل او به جنت و رضوان است.^۱

علامه طباطبایی نیل به مقام ولایت را مرهون ایمان عقلی، باور قلبی، عمل صالح و سلوک تا نیل به مقام "خلوص فعلی" (مُخْلِص) و "خلوص ذاتی" (مُخْلِص) می‌داند. مقام ولایت، مقام مشاهده جریان و سریان ولایت مطلقه الهی در ملک و ملکوت است.^۲

«ولایت مطلقه از آن امام معصوم و از طریق اختصاص الهی همراه با لیاقت ذاتی و استعداد فطری خود امام حاصل گشته است؛ و البته مرتبه تنزل یافته آن یعنی ولایت مقیده از راه سعی و تلاش خالصانه، نصیب عارفان واقعی می‌شود.»^۳

باطن شریعت، عرفان و راه حیات معنوی است و طی نمودن آن نیز تنها در پرتو اولیای دین است. امام که از اختصاصات و ویژگی‌های شیعه است، حامل، حافظ و قافله‌سالار سالکان این طریق است. خداوند در هر عصری فردی را با تائید خود به این مقام برمی‌گزیند.^۴

علامه امام را زمامدار هدایت معنوی و راهبردی از جانب خدا معرفی کرده است که کانون انوار ولایت هستند و موهبت‌های معنوی از سوی پروردگار نزد ایشان به ودیعه سپرده شده است.^۵

۳-۲۱- خاتمه فصل

علامه طباطبایی عقل و دین را دو مبنای عرفان حقیقی معرفی می‌کند. او معتقد است

^۱ طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۸۹

^۲ همان، ص ۴۵۷-۴۵۸

^۳ طباطبایی، شیعه، صص ۱۶۶-۱۶۸

^۴ طباطبایی، رسالت تشیع در دنیای امروز، صص ۱۰۴-۱۰۵

^۵ طباطبایی، شیعه، صص ۱۶۷-۱۶۸

انسان فطرتاً قادر به تشخیص حق از باطل در مسائل نظری و خیر از شر در مسائل عملی است. این نیرو همان عقل است که انسان از آن بهره‌مند می‌شود و به‌وسیله آن، راه را به‌سوی حقایق معارف می‌یابد. عقل باینکه مستقل، دائمی و برای همه افراد است و به حکم غریزه و وحی معتبر و دارای حجیت است، اما از ادراک برخی حقایق عاجز است. به همین دلیل بحث از طریق وحی و شهود به میان می‌آید. دین نیز همان روش خاص زندگی است که صلاح دنیوی و اخروی را تأمین می‌کند؛ یعنی همان قوانینی که اگر به آن‌ها عمل شود، سعادت واقعی کسب می‌شود. دین در لسان علامه طباطبایی، سنت حیاتی برای دستیابی به سعادت تعریف می‌شود که دارای مراتب متعدد و ظاهر و باطن است و سیر باطنی انسان یعنی همان طریق عرفان را از طریق التزام به احکام ظاهری فراهم می‌کند. علامه همچنین به علل ظهور سلوک عرفانی در جهان اسلام را بیان کرده و متذکر می‌شود که ماهیت دین اسلام اقتضای ورود تعالیم عرفانی را داشته است. یکی دیگر از نکات مهمی که علامه طباطبایی به آن اشاره می‌کند اهتمام به مسئله‌ی عبادت و اعمال صالح است. رعایت اصول اخلاقی به همراه توجه به خدا و اعمال صالح موجب گشوده شدن چشم قلب شده و انسان را به معرفت نفس و به دنبال آن معرفت خدا می‌رساند.

فصل چهارم

مقایسه آرای شیخ اشراق و علامه

طباطبایی

به منظور انجام مقایسه‌ی شبکه‌ای، بر اساس تفکر شیخ اشراق و علامه طباطبایی لازم است این مقایسه در دو محور روش و مسائل انجام گیرد.

۴-۱- مقایسه در روش

شیخ اشراق حیطه‌ی مسائل فلسفی را از مرتبه‌ی اثبات و تبیین عقلی محض به مرتبه‌ی کشف و دستیابی به حقیقت ارتقا بخشید و در این زمینه از روش شهودی علاوه بر روش برهانی بهره گرفته است؛ که این امر وجه تمایز مکتب اشراق از سایر مکاتب فلسفی است. در واقع شیخ اشراق در مقام گردآوری معارف خود از کشف و شهود استفاده کرده و در مقام ارائه آن معارف به دیگران از استدلال عقلی بهره برده است.

اما علامه طباطبایی در هر قلمرو و هر علمی که وارد شده، مقید به رعایت روش آن علم بوده است. او در نوشته‌های فلسفی، فقط روش عقلی را دنبال می‌کند و در نوشته‌های عرفانی و دینی خود از روش شهودی و نقلی استفاده می‌کند.

۴-۲- مقایسه در مسائل مربوط به کشف و شهود

مسئله اصلی این پژوهش بررسی اهمیت کشف و شهود عرفانی از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی به عنوان دو متفکر در حوزه‌ی فلسفه و عرفان است. لذا اشتراکات و تفاوت‌های آرای ایشان درباره‌ی این مسئله به طور خلاصه بیان می‌شود.

۴-۲-۱- شباهت‌ها

مشترکات نظرات شیخ اشراق و علامه طباطبایی بدین قرار است:

۱- شیخ اشراق و علامه طباطبایی، هر دو به جامعه‌ی روزگار خویش توجه داشته و متوجه تمایل عموم انسان‌ها به مسئله‌ی معنویت و شهود باطنی بوده‌اند و برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های ممکن که از این تمایل عمومی می‌شده است، با ارائه‌ی ملاک‌هایی شهود

حقیقی را از شهود باطل تمیز داده و معیارهایی را معرفی کرده‌اند.

۲- هر دو متفکر بر لغافه گویی و به‌کارگیری زبان ویژه در تعالیم عرفانی تأکید می‌کنند. تا همه طبقات، مناسب با درک ویژه‌ی خود از آن تعالیم بهره ببرند. این به‌کارگیری زبان ویژه، عرفان ناب را از انحرافات و نتایج زیان‌بخش مترتب بر تعلیمات دریده‌ی برخی معنویات دیگر حفظ می‌کند

۳- محبت الهی، محرک سلوک از نگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی است. محبت الهی درنهایت به قطع تعلق از ماسوی‌الله و دوری از حب دنیا ختم می‌شود و نتیجه‌ی این انقطاع رسیدن به قرب خدا است.

۴- از نظر هر دو متفکر پایبندی به تکلیف و عبادات لازمه‌ی سیروسلوک حقیقی است. ضرورت شریعت‌گرایی تا پایان عمر از نظر شیخ اشراق و علامه طباطبایی مورد تأکید است.

۵- هر دو فیلسوف به نشانه‌هایی از عرفان و عارفان حقیقی اشاره کرده‌اند. انطباق یافته‌های حاصل از کشف‌وشهود با عقل و شرع و اصول اخلاقی از نشانه‌های عرفان حقیقی در نگاه هر دو متفکر است.

۶- هر دو متفکر به نقش و تأثیر قرآن در رسیدن به شهود حقیقی تأکید دارند. نقش و تأثیر قرآن در اندیشه شیخ اشراق در رساله‌های عرفانی و رمزی وی به‌خوبی دیده می‌شود. در واقع سهروردی کوشیده است به سمت عرفان قرآنی پیش رود و به عرفان رنگ و حیانی ببخشد، زیرا به نظر وی اگر درستی سخنی در قرآن تأیید نشود، باید آن را بیهوده شمرد. سهروردی در چند بند از رساله *الغریبه العربیه* می‌کوشد تا مسائل رمزی عرفانی را با آیات قرآنی هماهنگ سازد. علامه طباطبایی نیز قرآن را تنها مأخذ معرفت حقیقی معرفی می‌کند؛ زیرا معتقد است مرجع معارف اعتقادی باید واقعیت و حقیقت خالص باشد. قرآن در دلالت خود مستقل است یعنی از معنی، مراد خود را کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود مبهم نیست. علامه

وحی و قرآن را منبع اصیل عرفان اسلامی می‌داند. به نظر او عرفان راستین و صحیح از قرآن جدا نیست و عرفانی که رو در روی قرآن قرار بگیرد مشاهدات باطل و تخیلاتی بیش نیست. ۷- به نظر هر دو متفکر گرایش به عرفان و کشف‌وشهود امری فطری است و مسئله‌ی معنویت مطابق با فطرت انسانی است.

۸- شیخ اشراق و علامه طباطبایی هر دو راه وصول به معرفت‌الرب را معرفت‌النفس می‌داند. به نظر شیخ اشراق راه رسیدن به معرفت پروردگار معرفت‌النفس است و راه معرفت‌النفس را ریاضت می‌داند. به نظر علامه طباطبایی در معرفت‌النفس شهود همه‌ی حقایق باطنی نفس، رخ می‌دهد. وی در بیان معرفت‌النفس و نسبت آن با معرفت‌الله، به حصر طریق قائل است یعنی هیچ طریقی جز طریق معرفت نفس را موجب پیدایش معرفت حقیقی نمی‌داند.

۹- هر دو متفکر روش عقلی را به‌تنهایی برای طی کردن راه سعادت کافی نمی‌داند و معتقدند عقل به‌تنهایی از دریافت حقایق عاجز است و هر دو کشف‌وشهود را لازمه‌ی دستیابی به حقیقت دانسته‌اند.

۱۰- هر دو متفکر به لزوم وجود یک راهنما در تزکیه نفس و طی کردن راه سعادت اذعان دارند.

۴-۲-۲- تفاوت‌ها

تفاوت‌ها و نکات متمایز در آرای شیخ اشراق و علامه طباطبایی در مسئله‌ی کشف‌وشهود

عبارت‌اند از:

۱- شیخ اشراق بر اهمیت توحید اشراقی و روشن شدن معنای آن تأکید زیادی دارد. وی می‌گوید توحید، متضمن اشارات بسیاری است از شناخت عوامانه‌ی فنا گرفته تا آنچه خاصان از این مفهوم درک می‌کند. شیخ اشراق برای توحید پنج مرتبه قائل می‌شود و تنها یک گروه از آن پنج گروه را واصل به عالی‌ترین مقام ممکن برای یک صوفی می‌داند و آن گروهی است که

ارواحشان بر نابود بودن همه چیز جز نفس او شهادت می دهد اما تأکید علامه طباطبایی در مسئله‌ی توحید بیشتر بر روی این موضوع است که مسئله‌ی توحید یک جهان بینی و نگرش جامع به هستی است و سراسر زندگی را تحت پوشش خود می گیرد. لذاست که به عقیده علامه طباطبایی موحد در بینش و کنش و اعتقاد و عمل، توحیدی می اندیشد و عمل می کند و سراسر زندگی او حضور توحید است.

۲- دیدگاه شیخ اشراق درباره صوفیه نیز با دیدگاه علامه طباطبایی متفاوت است. شیخ اشراق صوفی را انسانی دارای تمامی کمالات نفسانی می شناسد؛ اما علامه طباطبایی آن‌ها را فرقه‌ای منحرف از شریعت و نکوهیده می خواند. البته این تفاوت نگاه به دلیل آن است که تعریف دو متفکر از تصوف متفاوت بوده است. شیخ اشراق، عارفان حقیقی را بر طریق تصوف می دانسته و عارف‌نمایان ظاهر فریب را غیر از متصوفه خوانده است؛ اما علامه طباطبایی کلاً عرفان حقیقی را غیر از تصوف می داند و متصوفه را فرقه‌ای جدا شده از شریعت معرفی می کند.

۳- شیخ اشراق شناخت شهودی را کاملاً برتر از شناخت عقلی می داند و معتقد است که شناخت شهودی از اعتبار بیشتری نسبت به شناخت عقلی برخوردار است؛ اما علامه طباطبایی در عین اعتراف به جایگاه و توانایی شهود درونی و راه دل برای ادراک حقایق، اما در آثار مکتوب خود به تناسب موضوع از روش عقلی و استدلال‌های عقلی استفاده کرده است. به بیان دیگر مشاهده نشده که وی برای بیان مطلبی فلسفی از کشف و شهود درونی بهره ببرد.

۴- شیخ اشراق در بیانات مربوط به دین بی‌باک بوده و همین صراحت بیان او بود که سرانجام، فقهای قشری عامه علیه او شوریدند و او را مرتد نامیدند. در حالی که علامه طباطبایی در آثار خود کاملاً مخاطبان را در نظر گرفته است.

۵- شیخ اشراق در بحث کشف و شهود علاوه بر قرآن از منابع دیگری مانند حکمت ایران نیز استفاده کرده است اما تأکید علامه در بحث کشف و شهود بر آموزه‌های قرآن است.

- ۶- شیخ اشراق تربیت عقلی (حکمت مشاء) را برای حکمت ذوقی لازم می‌داند اما کافی نمی‌داند.
- ۷- تأکید علامه بر روی تزکیه نفس و اصول اخلاقی است، نه تربیت عقلی.
- ۸- شیخ اشراق حکیم متأله را همان عارف حقیقی می‌داند؛ اما علامه طباطبایی حوزه حکمت و عرفان را دو حوزه کاملاً متمایز با اقتضائات ویژه خود می‌داند.

۴-۳- خاتمه فصل

شیخ اشراق و علامه طباطبایی هر دو از فیلسوفانی هستند که روش‌های عقلی و نقلی و باطنی و شهودی را معتبر دانسته و با استفاده از آن‌ها در پی کشف حقیقت بودند. آن‌ها هر دو رسیدن به سعادت و کمال را در گرو دل‌کنندگی از تعلقات جسمانی و رجعت به عالم انوار که عالم اصلی او است، می‌دانند. به عقیده‌ی آن‌ها نفس از عالم ملکوت است که به دلیل اشتغال به بدن از آن باز مانده است و سعادت یعنی بازگشت به وطن که به وسیله‌ی عبادت و تجرید بدن و کم‌خوردن و کم‌خوابیدن به دست می‌آید. آن‌ها عمل را مهم‌ترین عامل در دستیابی به سعادت و کمال می‌دانند یعنی به عقیده ایشان رسیدن به سعادت با عمل ممکن است. به نظر می‌رسد شیخ اشراق و علامه طباطبایی هر دو هدف مشترکی داشته‌اند که هر کدام با توجه به اقتضائات جامعه و زمان خویش، تفاوت‌هایی در روش و مسائل و بیان مسائل دارند. مطالعه آثار هر دو متفکر از جمله گرانمایه‌ترین آثار موجود در حوزه عرفان و کشف شهود است.

۴-۴- پیشنهادات

به منظور روشن‌تر شدن مسائل مربوط به کشف و شهود، پژوهش در رابطه با موضوعات زیر پیشنهاد می‌شود:

- ۱- تأثیر تحولات جامعه بر گرایش به نحله‌های عرفانی

۲- نسبت عرفان نظری با شریعت و عقل.

۳- عرفان نظری و عملی از دیدگاه امامان شیعه

فهرست منابع

- ۱- آملی، سید حیدر، *نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، تهران، توس، ۱۳۶۷
- ۲- -----، *جامع الاسرار و منبع الانوار (به انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود)*، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸
- ۳- ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۴
- ۴- -----، *منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی، ۱۳۶۴
- ۵- ابن منور، محمد، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۸۵
- ۶- ابوریان، محمدعلی، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه‌ی محمدعلی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲
- ۷- رازی، ابی احمد بن محمود یعقوب، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، زاهدی، ۱۳۹۳
- ۸- الهروی، احمد، *انواریه*، مقدمه حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸
- ۹- امین رضوی، مهدی، *سهروردی به مکتب اشراق*، ترجمه مجد الدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷
- ۱۰- بحر العلوم (طباطبایی نجفی)، سید مهدی بن سید مرتضی، *رساله سیر و سلوک*، با مقدمه و شرح سید محمدحسین حسینی طهرانی، بی جا، حکمت، ۱۳۶۰

۱۱- اصفهانی، صائن الدین بن ترکه، تمهید/القواعد، ترجمه محمدحسین نائیجی، قم،

مطبوعات دینی، ۱۳۸۸

۱۲- حسن‌زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲

۱۳- خواجه‌وی، محمد، *لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین*، تهران، مولی، ۱۳۶۶

۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم الدار

الشامیه، ۱۴۱۲ ق

۱۵- رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱

۱۶- رخشاد، محمدحسین، *در محضر علامه طباطبایی*، قم، نهانندی، ۱۳۸۴

۱۷- رسایی، حمید، *رساله سیمای خوشبختی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵

۱۸- زرین‌کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲

۱۹- سبزواری، شرح منظومه، امور عامه، قم، بوستان کتاب ۱۳۸۷

۲۰- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ لغات عرفانی*، تهران، طهوری، ۱۳۷۰

۲۱- سعیدی، حسن، *عرفان در حکمت اشراق*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۰

۲۲- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *کلمه‌التصوف*، سه رساله از شیخ اشراق، اسلام‌آباد، لاهور،

موسسه انتشارات اسلامی، ۱۹۸۴

۲۳- -----، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن،

تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳

۲۴- سهروردی، عمر بن محمد، *عوارف المعارف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۳

۲۵- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، *ایقاظ النائمین*، تصحیح و تحقیق محسن مویدی،

تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱

۲۶- -----، کسر اصنام الجاهلیه، ترجمه محسن بیدارفر،

تهران، الزهرا، ۱۳۶۶

۲۷- -----، اسفار، تهران، حیدری، ۱۳۸۳

۲۸- -----، الحکمه المتعالیه، ج ۸، قم، منشورات مصطفوی،

بی تا

۲۹- ضیائی، حسین، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز،

۱۳۸۴

۳۰- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات

اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴

۳۱- -----، الولایه، ترجمه صادق حسن زاده، قم، بخشایش، ۱۳۸۳

۳۲- -----، رسالت تشیع در دنیای امروز، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷

۳۳- -----، قرآن در اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم،

بوستان کتاب، ۱۳۸۶

۳۴- -----، بررسی های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم،

بوستان کتاب، ۱۳۸۷

۳۵- -----، ظهور شیعه، انتشارات الست و فقیه، ۱۳۶۸

۳۶- -----، مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷

۳۷- -----، نهایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، الزهرا، ۱۳۸۰

۳۸- -----، ولایت نامه، ترجمه همایون همتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶

۳۹- -----، شیعه در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳

۴۰- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران، اساطیر،

۱۳۷۹

۴۱- فاخوری، حنا و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تهران، سازمان انتشارات و

آمورش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷

۴۲- فعالی، محمدتقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷

۴۳- فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴

۴۴- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی،

تصحیح بدیع‌الزمان فروزان فر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵

۴۵- قیصری، ابن محمود، شرح قیصری بر فصوص‌الحکم، قم، طبع بیدار، ۱۳۷۵

۴۶- کاپستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال مجتبوی، تهران، علمی فرهنگی،

۱۳۶۸

۴۷- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین

همایی، تهران، هما، ۱۳۷۲

۴۸- کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، قم، اسوه، ۱۳۷۵

۴۹- کربن، هانری، ابن‌سینا و تمثیل های عرفانی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، جامی،

۱۳۸۷

۵۰- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، ۱۳۷۷

۵۱- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳

۵۲- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۰

۵۳- -----، مقالات فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶

- ۵۴- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱
- ۵۵- نراقی، احمد بن محمد مهدی، معراج السعاده، قم، هجرت، ۱۳۷۸
- ۵۶- نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، چاپ چهارم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی،
۱۳۶۱
- ۵۷- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، آل بیت، ۱۴۰۸ ه.ق
- ۵۸- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران،
سروش، ۱۳۸۴
- ۵۹- یزدان پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی، ۱۳۸۸
- ۶۰- -----، شرح و گزارش حکمت الاشراف، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱

ABSTRACT

The purpose of this paper is to illustrate the importance of mystical experience according to Shaikhe-e-Eshragh and Allameh Tabatabaei. First we studied the topic of authenticity of illumination and presence knowledge in Sohrevardi's philosophy. In the following, the thoughts of Sohrevardi about the importance and the place of intuition in attainment to human perfection is proposed. From Tabatabaei's point of view morality action in the spiritual wayfaring and the obedience of God has a lots of importance. Another topic is the importance of self-knowledge and its relation with God Knowledge. Tabatabaei is noticing the Inward and external journeys and the preference of Inward journey in the way toward God knowledge. Next we discuss the viewpoint of sheykhe-e-Eshragh on wisdom and how to enter to the group of Hakims. After elaborating on the comments of these two thinkers on the reality of intuition, we discuss the illuminated and mystic monotheism. Both thinkers believe that mystical experience is an important level in God knowledge and will be obtain after self-purification. In the thoughts of both thinkers, the knowledge of mysticism should not be expressed publicly and the perception of these matters, especially monotheism, needs special qualifications.

Key Words: mystical experience, Mysticism, Inteligence, Inward journey, God knowledge, External journey, Sheykhe-e-Eshragh, Allameh Tabatabaei



Alzahra University

Faculty of Theology

M.A. Thesis

Title of the thesis

**The importance of Mystical Experience according to
Shaikhe-e-Eshragh and Allameh Tabatabaei**

Thesis Advisor

Dr. Forouzan Rasekhi

Thesis Reader

Dr. Narges Nazarnejad

By

Sajede Aghazade Azar

Dec. 2016