

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

سید مهدی ساداتی نژاد*

چکیده

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

واژگان کلیدی

هبوط، صعود عرفانی، نزول عرفانی، افلوطین، سهروردی.

طرح مسئله

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

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

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

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

اندیشه‌های عرفانی افلوپین

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

آمونویوس ساکاس^۱ بوده است. ولی در سالهای پایانی عمرش به مدت ۱۶ سال به نوشتن پرداخته و شاگردش فروریوس آن گونه که خود اذعان نموده است، مسئول تنظیم و تبویب آن گردید. «او خود مرا مأمور تنقیح و منظم ساختن نوشته‌هایش کرد و من در زمان زندگی‌اش به او وعده دادم و در برابر دوستانمان عهد کردم که این وظیفه را به انجام برسانم.» (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۱۲۷ - ۱۱۲۳)

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

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

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

قوس صعود و نزول عرفانی در اندیشه افلوپین

برای فهم سیر و سلوک عرفانی در اندیشه افلوپین همان گونه که اشاره شد توجه به دو عالم معقول و محسوس که الهام گرفته از فلسفه افلاطون می باشد، بسیار تعیین کننده است. افلوپین در بحث قوس صعود و نزول، طبقات نفوس را به سه گروه تقسیم می کند: گروه اول کسانی هستند که به این دنیای مادی دل خوش کرده اند و حتی از درک لذایذ معنوی محروم هستند و نمی خواهند جز به خواسته ها و تمایلات و شهوات جسمانی به چیز دیگری فکر کنند. در مورد این گروه می گوید:

برخی از مردم در سراسر عمر خویش در مرتبه محسوسات می مانند. از نظر ایشان بدایت و نهایت هر چیز، امور حسی است و خیر و شر چیزی جز حلاوت و تلخی محسوسات نیست؛ ... این عده همچون پرندگان جسیم زمینی هستند که بر اثر سنگینی، زمین گیر شده اند و با وجود اینکه دارای بال هستند، یارای پرواز ندارند. (افلوپین، ۱۳۶۶: ۷۷۷؛ انشاد^۱؛ ۵؛ ۹؛ ۱)

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

عده ای نیز هستند که از زمین برمی خیزند و اندکی به هوا می پرند. همت ایشان وادارشان می کند که به جای آنکه طالب چیزی آیند که در مذاق نفس دون لذیذتر است، به آنچه شریف تر است، روی آورند؛ اما چون ایشان را قوت آن نیست که به مدارج اعلی ترقی کنند و حقایقی را که در مراتب اعلی است، ببینند و به مقام تمکین نمی رسند، باز به زمین مذلت سرنگون می گردند و گرفتار فعالیت ها و کارهایی می شوند که قصد داشتند از آنها بگریزند. (همان)

در توضیحات افلوپین در اثولوجیا، او ماهیت نفس انسانی را به گونه ای توضیح داده که یکی از ویژگی های نفس آن است که بستگی به جایگاهش متغیر می گردد، اگر در عالم عقلی باشد، با آن عالم متحد می گردد و اگر در عالم جسمانیات باشد، رنگ آن را می گیرد و مستحیل در آن می گردد. (فرفوروس، ۱۹۷۷: ۳۶)

گروه سوم کسانی هستند که در حقیقت جزء اولیا الله هستند و بسان طائران قدسی از ناسوت به ملکوت اعلی پرواز می کنند، و از قفس جسمانیت خود را رهایی می بخشند و به آشیانه اصلی باز می گردند. در این مورد نیز افلوپین می گوید:

۱. نوشته های افلوپین جمعاً ۵۴ رساله است که شاگردش فرفوروس آنها را جمع آوری و آنها را در شش دسته نه گانه تقسیم نموده و نام هر دسته نه گانه را انشاد نامیده است.

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

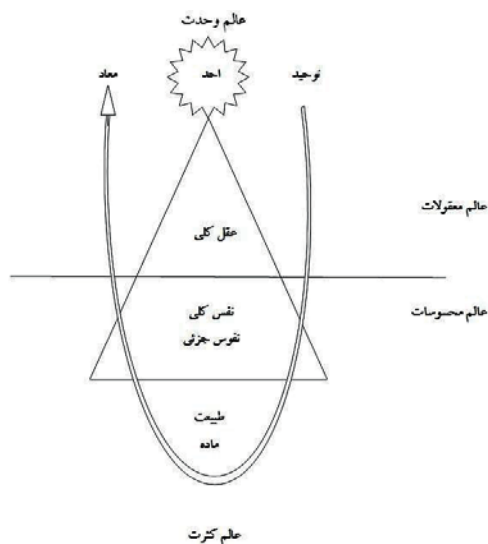
آنچه در مورد دیدگاه افلوطین قابل توجه است؛ آن است که وی برای صعود به عالم بالا دو مرحله را ذکر می‌نماید. در مرحله اول از عالم کثرت محسوسات به مراتب عالیه، یعنی به مرز معقولات می‌رسد و در مرحله دوم از نهایت مرحله اول پرواز خود را شروع می‌نماید، تا به اعلی درجه سیر عقلی خود برسد. اما راه بازگشت به سوی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

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

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

بارها اتفاق افتاده است که بدن خود را ترک کرده‌ام و به خود آمده‌ام از همه چیز خارج شده و در خود فرو رفته‌ام و آنگاه جمالی خیره‌کننده در برابر چشم خود دیده‌ام. پس بیش از پیش یقین حاصل کردم که جزئی از اجزاء عالم علوی هستم و حیات من شریف‌ترین زندگانی است که به کمال خود رسیده است و با عالم الهی یکی شده‌ام. (افلوپین، ۱۳۶۶: انشاد ۴؛ ۸؛ ۱)

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



نمودار منظومه فکری افلوپین در قوس نزول و صعود

اندیشه‌های عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی

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

اسرار آن بیان گردیده و مراحل سیر و سلوک نفس را از حضيض عالم ماده به اوج مراتب هستی، به شیوه اشراقی توضیح داده است. قطب‌الدین رازی در مقدمه‌ای که به حکمت الاشراق نوشته است در فضائل و کمالات این کتاب می‌نویسد: «این کتاب یعنی حکمت الاشراق اندوخته عجایب و مالمال از غرائب است، ... و سزد که سطور آن با مداد نور بر گونه حور نوشته آید و معانی آن با خامه اعلی بر لوح نفس برنگاشته شود.» (سهروردی، بی‌تا: ۹)

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

فلسفه سهروردی بر حقیقت نور و ظلمت استوار است و علت نامگذاری آن به اشراق نیز به یک معنا مفهوم نور و ظلمت و به یک معنا جغرافیای مشرق است. بر این اساس فلسفه اشراق برپایه یک جغرافیای عرفانی استوار است که در مشرق جهان نور محض و در مغرب ظلمت و تاریکی است. براساس تعالیم قرآنی، ذات پروردگار که خالق همه چیز است، نور محض است. در سوره نور، آیه ۳۵ آمده: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». به نظر سهروردی این نور، نورالانوار می‌باشد و همه چیز در این جهان، پرتوی از نور ذات اوست. قطب‌الدین شیرازی در توصیف نورالانوار می‌نویسد:

نور مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراءه نور اصلا هو افضل الموجودات واشرفها و اظهرها و اجلاها و اوضحها و هونورالانوار و النور الاتم المحيط بجميع الانوار النافذه فيها شده ظهوره وسايرالانوار بالسنة اليه اشعة ضعيفه.

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

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

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

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

قوس صعود و نزول در اندیشه سهروردی

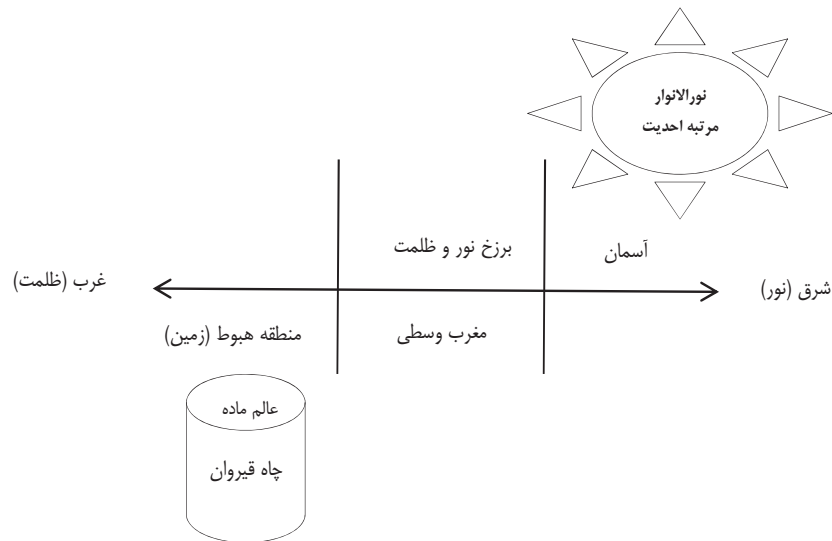
براساس آنچه سهروردی در *حکمة الاشراق* توضیح داده است، عالم مثال در حد فاصل مافوق و مادون جهان هستی، حلقه اتصال عالم کاملاً مجرد عقول با عالم مادی طبیعت است. یکی از مشکلات مهم در بحث مراتب هستی، مسئله عدم سنخیت عالم مجردات محض با عالم مادی محض است. عالم مثال به عنوان عالم واسطه می‌تواند این مشکل را حل کند. چراکه این عالم دارای خاصیت نیمه‌مجرد است و با هر دو عالم مجرد و مادی سنخیت دارد. پس جریان انوار یا فیض یا صدور ... با تحقق این مرتبه امکان تحقق بخشیدن به عالم طبیعت را پیدا می‌کنند (ارشد ریاحی، ۱۳۸۸: ۸۱) هانری کربن در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* می‌گوید:

«سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم واسطه را تأسیس کرده است و همه عارفان و حکمای اسلام به این بحث بازگشته و آن را بسط دادند.» (کربن، ۱۳۷۱: ۲۸۴)

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

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

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



نمودار سیر و سلوک در اندیشه سهروردی

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

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

فالفلس فیها عقل مکتسب ینیرها بنوره و یصیرها عقلیه و العقل ففیه نور ذاتی و لیس هو نور فقط لکنه جوهر قابل للنور فاما الشئ الذی ینیر العقل و یفیض علیه النور و هو نور.
با استناد به این متن منسوب به افلوطین، عقل از مبدا اصلی نور، کسب نور می‌نماید و عقل همان نور مکتسبه را پرتوافشانی می‌کند. (فرفور یوس، ۱۹۷۷: ۱۸۶)

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

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

مقایسه تطبیقی مراحل صعود و نزول عرفانی در اندیشه افلوطین و سهروردی □ ۱۳۳

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

سهروردی در بحث فنا می‌نویسد:

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

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

قوس صعود و نزول عرفانی در مبحث حضرات خمس

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

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

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

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

حاضرند؛ زیرا عوالم، محضر ربوبیت و مظهر ربوبیت می‌باشند و به‌همین دلیل بر ذات حق بماهو، حضرت گفته نمی‌شود؛ چون ظهور و حضوری در محضر و یا مظهري ندارد» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۳۱)
حضرات خمس در بسیاری از منابع عرفانی به این شرح مورد توجه قرار گرفته است:

۱. حضرت احدیت

سوره توحید را می‌توان تبیین‌کننده رمزگونه این حضرت دانست که فهم دقیق احد در آن، برای هیچ‌کس ممکن نیست. از این حضرت به غیب‌الغیوب و عنقاء مغرب و غیب مطلق نیز تعبیر شده است. این حضرت نه اسم دارد و نه رسم؛ نه خبری از اعیان و مظاهر در آن هست و هیچ تعینی به این مقام شامخ راه ندارد. بنابراین، صفات و اسمای الهی در این مرحله هیچ تمایزی از ذات ندارند و در آن فنا هستند. امام خمینی رحمته‌الله در فصل پنجم تعلیقات مطلب را بالاتر برده و حتی پیامبران و فرشتگان را نیز ناتوان از درک ذات می‌داند: «مقام ذات، همان غیب مطلق است و حتی هیچ نبی مرسلی و یا ملک مقربی هم به آن ساحت راه ندارد و هیچ تجلی و تعینی هم ندارد. بنابراین، هیچ اطلاق و تقیدی هم ندارد به‌این‌خاطر به آن غیب‌الغیوب و کنز مخفی می‌گویند.» (همان: ۱۴)

۲. حضرت واحدیت

این حضرت مقام ظهور تفصیلی مرتبه احدیت است. در این حضرت، نور ذات پروردگار طی دو مرحله «تجلی» می‌کند. اولین تجلی را «تعین اول» و دومین تجلی را «تعین ثانی» می‌نامند که از طریق «فیض اقدس» ظهور می‌کند. در تعین اول، ذات پروردگار برای خود تجلی می‌کند و در اینجا صفات و اسمای الهی به‌نحو اجمال ظهور می‌کنند. در تعین ثانی، ذات پروردگار تجلیات گوناگونی می‌کند و هر کدام از صفات او را ظاهر می‌سازند. در اثر این تجلی دوم صفات ظاهر می‌شوند و هر صفت به اعتبار ظهورش اسم نامیده می‌شود و هر اسم حقایق الهی را متعین می‌نماید. مثلاً تجلی ذات با صفت رحمت را اسم رحمن و تجلی با صفت قدرت را اسم قادر و تجلی ذات با صفت علم را اسم عالم گویند. به‌این‌ترتیب حقایق الهی در اسمای الهی تفصیل می‌یابند. بنابراین، برخلاف حضرت احدیت که هیچ صفت یا تعین یا نسبتی را نمی‌توان به ذات الهی ابراز کرد، در حضرت واحدیت برای نخستین‌بار می‌توان به پروردگار صفت یا نسبتی را منسوب داشت. البته این صفات و اسما چیزی زائد بر ذات الهی نیستند، بلکه «تجلی» ذات هستند: «و دانستی که صفات همچون حالات و عوارض نیستند که زائد بر ذات باشند، بلکه صفات عبارت از تجلی ذات است به فیض اقدس در حضرت واحدیت و ظهور ذات در پوشش اسمایی و صفاتی.» (فناری، ۱۳۷۴: ۵۷) می‌توان گفت که در بین حضرات پنج‌گانه، حضرت واحدیت مهم‌ترین حضرت است. زیرا در این حضرت نخستین تجلی ذات پروردگار ظهور می‌کند و به‌همین دلیل کامل‌ترین تجلی را دربر دارد. همچنین شناختی که ما نسبت به پروردگار داریم، محدود به همین حضرت می‌شود، و بالاتر از آن

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

۳. حضرت جبروت

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

نکته مهم در این عالم و حضرت این است که از آنجا که جبروت را عالم عقل نیز گفته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که «عقل» اولین عین از اعیان خارجی است که ظهور یافته است. بر این اساس فرشتگان همان عقول مجردند که ساکن حضرت جبروت و از ماده مبرا هستند. این فرشتگان تجلی و آینه نام‌های خداوند هستند. این موجودات چون بری از ماده هستند، لذا تنها اشتغال آنها عبادت و نیز اجرای فرامین الهی است. برخلاف انسان‌ها که به دلیل درگیر بودن در ساحت مادی باید بین عبادت خود و نیز اشتغالات دنیایی تعادل برقرار کنند. از دیگر ویژگی‌های مهم حضرات بالا غیر از منزّه بودن از ماده و ماهیت و محدودیت‌های همراه آنها، رهایی از قید زمان و مکان و نیز احاطه کامل بر ظاهر و باطن موجودات عوالم پائین‌تر از خود است. (فناری، ۱۳۷۴: ۱۱۵)

۴. حضرت ملکوت

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

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

۵. حضرت ملک

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

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

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

صعود معنا می‌یابد. هانری کرین این عالم را این‌گونه توضیح داده است:

این عالم عالمی است که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آنجاست، اما همه‌چیز در حال لطافت است آن عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل است که آستانه و باب عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا و هورقلیا در آن عالم است. (کرین، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۸۴)

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

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

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

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

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

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

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

۱. امکان اشرف را که سهروردی فلسفه خویش را بر آن بنا نهاده در چند جای اثولوجیا می‌یابیم.
۲. فقر و غنی در نوریت دوناامند که سهروردی آنها را برای فرق میان مراتب انوار نهاده است. همچنین شدت و ضعف در نوریت.
۳. قهر و محبت دو مبدأند که از طریق انبیاذقلس بیان شده‌اند که گاهی در اثولوجیا به‌نام غلبه و محبت به‌کار می‌روند و دو مبدأ اشراقی نیز می‌باشند.
۴. قرب و بعد از واحد که توسط آنها مراتب شدت نوریت تعیین می‌گردد.
۵. ابداع عقل به‌ترتیب تنازلی شیء پس از شیء دیگر ...
۶. تجربه شهودی هر دو شخصیت.

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

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

نتیجه

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

منابع و مأخذ

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

۶. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۸، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. پورجوادی، نصرالله، ۱۳۶۴، *درآمدی به فلسفه افلوپین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.
۸. دورانت، ویل، ۱۳۸۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه حمید عنایت و دیگران، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ ۸.
۹. سجادی، سید جعفر، ۱۳۶۳، *شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق*، تهران، انتشارات فلسفه.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین، بی‌تا، *حکمة الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. _____، *مصنفات شهاب‌الدین سهروردی*، ۱۳۵۶، تصحیح پرفسور هانری کرین، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، چ ۲.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
۱۳. ضیائی تربتی، حسین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
۱۴. عباسی داکانی، پرویز، ۱۳۸۰، *شرح قصه غربت غربی سهروردی*، تهران، نشر تندیس.
۱۵. فروریوس، ۱۹۷۷ م، *افلوپین عند العرب* (متن اثولوجیا)، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، وكالة المطبوعات.
۱۶. فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب صدرالدین قونوسی)*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی.
۱۷. کرین، هانری، ۱۳۷۱، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسداله مبشری، تهران، امیرکبیر، چ ۴.
۱۸. یاسپرس، کارل، ۱۳۶۳، *فلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.