

هرمنوتیک سهروردی

فاطمه اصغری*

طاهره کمالی زاده**

چکیده

حکمای مسلمان در سلوک معرفتی خود، همواره به دنبال حقایقی بوده‌اند که هرگونه شک و شبهه‌ای از آن زدوده شده باشد. در این مسیر، سرچشمه و حیانی کلام الهی و کلام اولیای الهی راه‌گشا و مدد رسان ایشان است. در این میان شیخ شهاب‌الدین سهروردی نخستین حکیم مسلمان است که با استشهاد و استناد به آیات و روایات، دیدگاه‌های خود را در مسیر نیل به حقیقت اعلا قرار داده است. در این مقاله دیدگاه ویژه هرمنوتیکی سهروردی، که در حکمت اسلامی با عنوان تأویل از آن یاد می‌شود، مورد تحلیل قرار گرفته است. سهروردی با اتکا به نظریه خیال در حوزه معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی خود، فرایند تأویل را برای درک و شهود حقایق باطنی ضروری می‌داند و با ذومراتب دانستن این فرایند مشکل نظریه تأویل به رأی را با واحد بودن حقیقت، دفع می‌کند.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، روایت، تأویل، خیال، مشاهده.

مقدمه

هرمنوتیک واژه‌ای یونانی است و از فعل یونانی «هرمنیوین» به معنای «تأویل کردن» و اسم «هرمینیا» به معنای «تأویل» گرفته شده است. احتمالاً همه این لغات در «هرمس» ریشه دارند. هرمس نامی اسطوره‌ای است که یونانیان باستان، آن را بر یکی از خدایان خود نهاده بودند. هرمس پیام‌آور خدایان دیگر از آسمان به زمین و مفسر آن پیام‌ها بوده است. به همین خاطر، یونانیان هرمس را خالق زبان و خط می‌دانستند؛^(۱) زیرا با زبان و خط که قالبی برای الفاظ حاصل از زبان است عمل انتقال معنا و مفهوم از دنیایی به دنیای دیگر انجام می‌گیرد.

انتقال معنا و مفهوم (که مبنای کار هرمس نیز هست)، از یک جهان ناشناخته به جهانی که برای اهالی آن فهم‌پذیر است، نوعی تفسیر و تأویل به شمار می‌آید؛ زیرا رسالت تفسیر و تأویل چیزی جز تبدیل معنای مبهم و بیگانه به معنای آشنا و فهمیدنی نیست.^(۲)

هرمنوتیک در میان آرای متفکران غرب، تا پیش از اینکه مسیر جدید خود را با معرفت‌شناسی کانت آغاز کند، در عرصه متون مقدس مطرح بوده است؛ اما با تأثیرپذیری از نظریه معرفتی کانت، به منزله دانشی در عرصه متون عام و سرانجام برای تأویل و شناخت کل هستی و هر آنچه در آن است، درآمده و متفکرانی چون شلایرماخر، دیلتای، هوسرل و هایدگر نظراتی گوناگون درباره‌اش مطرح ساخته‌اند.

این دانش در حوزه معرفتی جهان اسلام به نحو خاص و در میان حکما و عرفای مسلمان به نحو عام، با معنای تفسیر (و یا تفسیر باطنی) و تأویل نیز مطرح بوده و از همان آغاز، متون مقدسی چون کتاب خدا و احادیث، و متونی که محتوایی رمزی داشته‌اند، مورد تفسیر و تأویل حکما و عرفا قرار گرفته‌اند. تفسیر در حوزه متون دینی، بیان معانی الفاظ و عبارات است، براساس اصولی که در حد امکان بتوانند متن را از خطرات تفاسیر شخصی و ذوقی در امان نگاه دارند؛ اما تأویل، فرایندی قاعده‌مند برای رجوع به اصل و باطن هر چیزی است؛^(۳) رجوعی که یا با تفکر و تأمل همراه باشد و یا با کشف درونی که

از طریق درک مستقیم و شهودی حاصل می‌شود. بر این اساس، اولی را «تأویل عقلی» می‌نامند و دومی را «تأویل کشفی یا باطنی».^(۴)

برخی ادعا کرده‌اند که هرمنوتیک در تمدن اسلامی (و شرقی) سه جهت‌گیری اصلی دارد: تفسیر سنی که شرح متن در سطح الفاظ است؛ تفسیر شیعی که اغلب تأویل بوده و فراتر از معنای الفاظ در جست‌وجوی معانی پنهانی است که در اعتقاد شیعی سرّ آن نزد اهل بیت است (این نوع تأویل خود مشتمل بر تأویل عقلی و تأویل کشفی و باطنی است) و سرانجام تفسیر عرفانی که در واقع گونه‌ای تأویل است و صوفیان آن را «استنباط» می‌خوانند.^(۵) استنباط اصطلاحی است که سرچشمه قرآنی دارد و در لغت به معنای عمل جهانیدن آب از چشمه است؛ یعنی به سطح آوردن معنای چیزی که در عمق آن نهفته است. نزد عرفا و صوفیان، متون رمزی نیز همچون قرآن باطنی دارند که در ظاهر آن نهفته است و این معنا از راه استنباط آشکار می‌شود.

از آنجا که هرگونه تأویلی که هم بر اساس افکار و هم بر اساس کشف و شهود عقلی و عرفانی هر فردی است، متفاوت با تأویلات افراد دیگر است، طرح تأویلات گوناگون و یا همان تأویل به رأی از یک متن ممکن است؛ اما نباید وجود تأویل به رأی را به معنای نسبی بودن این تأویلات بدانیم و تصور کنیم که به خاطر طرح آرای گوناگون تأویلی، حکم به حقیقی بودن برخی از آنها ناممکن است. این مسئله را براساس دیدگاه ویژه سهروردی درباره تأویل، در ادامه بحث بررسی خواهیم کرد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، نخستین حکیم مسلمانی است که آرای حکمی و ذوقی خود را با آیات و روایات مستند می‌سازد و در حین تفسیر برخی آیات و روایات در آثار فلسفی و عرفانی خود، آنها را تأویل می‌کند؛ تا جایی که خود در حکایات عرفانی (که به تعبیر کرین، باطن آموزه‌های حکمی وی به شمار می‌آیند)،^(۶) به رمزگویی می‌پردازد و خواننده را برای دریافت پیام آنها به تأویل فرامی‌خواند.

از آنجا که حکمت اشراقی سهروردی، بر پایه مفهوم نور بنا شده و نور در این حکمت،

رمز آگاهی و معرفت است، بنابراین حکمت اشراقی در کل دیدگاهی معرفتی به شمار می‌آید. برترین معرفت از دیدگاه شیخ اشراق، معرفتی است که با کشف و شهود عقلی به دست آمده باشد و این معرفت، تنها از طریق درک باطنی و یا همان تأویلی که در معرفت شیعی مطرح است، دست‌یافتنی است. از این رو سهروردی برای این نوع معرفت، وجود شاهدهی از قرآن و سنت را ضروری می‌داند.^(۷)

تأویل از دیدگاه سهروردی

دیدگاه سهروردی دربارهٔ تأویل، ارتباطی تنگاتنگ با نظریهٔ معرفت‌شناختی وی دارد و نظریهٔ معرفت‌شناختی وی نیز با دیدگاه او دربارهٔ جهان هستی و مراتب آن گره خورده است. بنابراین نخست به دیدگاه معرفت‌شناختی و در ادامه، به دیدگاه جهان‌شناختی اشراقی می‌نگریم تا بتوانیم به بینش تأویلی وی پی ببریم.

دیدگاه معرفت‌شناختی - ادراک حسی

چنان‌که گفته شد، سهروردی حکمت اشراقی خود را بر پایهٔ نور بنا نهاده است. نور در حکمت اشراقی وی، رمز و نماد آگاهی و معرفت است. بر این اساس، وی دستیابی به آگاهی حقیقی و معرفت یقینی را هدف اساسی و غایت نهایی حکمت اشراقی خود قرار داده است. او با طرح نظریهٔ «ابصار» راهیابی به این هدف متعالی را ممکن دانسته است.^(۸) شیخ اشراق، درک حاصل از بصر و مشاهده با چشم را اشرف ادراکات حسی می‌داند؛^(۹) همان‌گونه که در ادراکات باطنی، کشف و مشاهدهٔ امور باطنی را موجب یقین به معرفت حاصل از آن قلمداد می‌کند.

بر پایهٔ این نظریه، «ابصار»، نه به نحو انطباق صورت مرئی از شیء در چشم است، و نه به خروج شعاع از بصر است؛ بلکه تنها با مقابلهٔ مستنیر (شیء نورانی که یا نور ذاتی دارد و یا عارضی) با چشم سالم تحقق می‌یابد، به شرط عدم حجاب بین باصر و مبصر.

استتاره و نوریت نیز شرط مرئی بودن، و لذا ناگزیر از دو نور است: نور باصر و مبصر.^(۱۰) باصر همان نفس ناطقه انسانی است. وی نفس ناطقه انسان را امری ملکوتی می‌داند که در سنخیت با ملکوتیان، از جنس نور است.

نکته اساسی و مهم نظریه ابصار، که سهروردی آن را شرط اساسی علم و آگاهی حقیقی در همه ادراکات ظاهری و باطنی قرار داده است، عدم حجاب بین باصر و مبصر و در واقع حضور آن دو برای هم است. از نظرگاه سهروردی، حضور تنها برای امر نورانی ممکن است و آنچه مجرد از ماده و غیر جسم باشد، موجودی است ذاتاً نورانی. نفس ناطقه نیز چنین است و سهروردی از آن به «نور مدبره» یا «نور اسفهدیه» یاد می‌کند.

با توجه به اینکه نور در حکمت اشراق نماد آگاهی است، موجود ذاتاً نورانی، نسبت به خود ادراک ذاتی دارد و به ذات خود آگاه است؛ زیرا امری که ذاتاً نورانی باشد، بین او و ذاتش به عنوان باصر و مبصر حجابی نیست و نسبت به خودش حضور دارد. به نظر سهروردی: «همه انوار مجرد باصردند و بصرا ایشان به علمشان باز نمی‌گردد؛ بلکه علمشان به بصراشان بازمی‌گردد.»^(۱۱) بر این اساس نفس به خود آگاهی دارد و از این نوع آگاهی و معرفت به «علم حضوری اشراقی» یا «مشاهده حضوری اشراقی» یاد می‌شود.^(۱۲)

سهروردی محور همه آگاهی‌های نور مدبر را خود آگاهی می‌داند و در علم نفس به غیر نیز همان شرایط لازم برای رسیدن به خود آگاهی را لحاظ می‌کند؛ یعنی شیء برای نفس ناطقه ظاهر و آشکار است؛ بین آن دو هیچ حجابی نیست و نفس به آن احاطه و اشراف دارد. این امر به نحو اضافه اشراقیه نفس به مدرک (معلوم) حاصل می‌شود.^(۱۳) وی مشاهده را حقیقی‌ترین راه رسیدن به معرفت دانسته و در رد شناخت اشیا از طریق تعریف ذاتیات آنها، معتقد است کسی که شیئی را ندیده باشد، نمی‌توان برای او، آن شیء را آنچنانکه هست تعریف کرد و شیئی که به مشاهده در آمد، دیگر نیازی به تعریف ندارد.^(۱۴)

سهروردی نظریه اشراقی ابصار را در حکایات رمزی به واقعیت مبدل می‌کند. در

فصل نهم از لغت موران، آنجا که ادیس نسی از ماه می پرسد «تو را چرا وقتی نور کم شود و گاه زیادت؟» ماه پاسخ می دهد:

بدان که جرم من سیاه است و صیقل و صافی و مرا هیچ نوری نیست، ولیکن وقتی در مقابله آفتاب باشم بر قدر آنکه تقابل افتد از نور او مثالی در آینه جرم من همچو صورت های دیگر اجسام در آینه ظاهر شود [...] تا به حدی که هر گه که در خود نگرم در هنگام تقابل خورشید را بینم؛ زیرا که مثال نور خورشید در من ظاهر است. [...] نبینی که اگر آینه را در برابر خورشید بدارند، صورت خورشید در او ظاهر گردد، اگر تقدیراً آینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگرستی همه خورشید را دیدی اگر چه آهن است. «انا الشمس» گفتی زیرا که در خود انا آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق»... گوید عذر او را قبول واجب باشد. (۱۵)

دیدگاه معرفت شناختی: ادراک خیالی و عقلی

نور مدبر از سنخ نور است و مشاهده و درک حقایق نورانی انوار مجرد برای او حاصل است؛ چرا که در سلسله انوار مجرد برخلاف برازخ، حجابی نیست که مانع ادراک آنها شود. لذا در مراتب بالاتر معرفت شناسی اشراقی، نفس ناطقه انسانی به میزان تجردش از ماده قادر به ادراک حقایق نورانی و مجرد است و معرفت به آنها با درک باطنی (ادراکات خیالی و عقلی) ممکن است. درک باطنی برای نفس بدون واسطه حاصل می شود؛ در مقابل ادراک ظاهری که با حواس ظاهری به دست می آید. ادراک باطنی با کشف و شهود تحقق می یابد؛ کشف و شهودی که به علم شهودی نفس به حقایق انوار مجرد می انجامد.

مکاشفه، ظهور شیء است برای قلب به نحوی که شک و ریب در آن باقی نماند و یا حصول امر عقلی به الهام دفعی، بدون فکر و طلب، یا بین بیداری و خواب، و یا رفع حجاب در امور متعلق به آخرت. مشاهده، اشراق انوار (حقایق نورانی) برای نفس و اخص از مکاشفه است. (۱۶)

حکیم اشراقی مشاهده را برهان قاطع می‌داند و مدعی است که انبیا و حکمای یونان و ایران نیز چنین مشاهداتی داشته‌اند؛^(۱۷) هرچند برای نظرات خود استدلال عقلانی هم ارائه می‌دهد، آن را امری اقتناعی می‌داند. در حکمت اشراقی عقل استدلالی نقطه آغازی است برای عقل شهودی؛ چنان‌که عقل شهودی با شهود خود به شناختی دست می‌یابد که حصول آن برای عقل استدلالی ممکن نیست.^(۱۸) وی مشاهده را بر همه مراتب ادراکات حسی، خیالی، عقلی و قلبی اطلاق می‌کند و بالاترین مرتبه آن را متعلق به مشاهده و مکاشفه قلبی که معرفتی فوق ادراک عقلی است، می‌داند.

کیفیت ادراک خیالی

برای اینکه بدانیم حقایق باطنی (خیالی و عقلی) چگونه به دیده شهود درمی‌آیند، علاوه بر آشنایی با دیدگاه معرفت‌شناسی سهروردی، باید از دیدگاه جهان‌شناختی وی نیز آگاه شویم؛ زیرا همچنان‌که برای مشاهده محسوسات علاوه بر باصر باید مبصر (که همان عالم محسوسات است) نیز باید موجود باشد تا باصره قوه ادراکی این عالم محسوب شود، ادراک و مشاهده حقایق مجرد عقلانی که ادعای سهروردی است نیز به دو نحو حاصل می‌شود: یک بار به نحو شهود عقلانی که قله معرفت اشراقی است و نفس به مرتبه‌ای ارتقا می‌یابد که حقایق مجرد عقلانی را بلاواسطه مشاهده می‌کند؛ اما یک بار این شهود در مرتبه پایین‌تر رخ می‌دهد، به نحو ادراک خیالی. این مرتبه از ادراک، شایسته عالمی است میانه که در آن امکان مشاهده این حقایق برای نفس ناطقه وجود داشته باشد؛ یعنی مرتبه‌ای از جهان هستی که در آن حقایق عقلانی که به صورت معنا و مفهوم هستند، به شکل و صورتی تمثیل یابند. به موازات آن عالم، نفس ناطقه نیز واجد قوه ادراکی است که قادر به ادراک و مشاهده این حقایق تمثیل یافته است.

نفس ناطقه در کنار قوایی ظاهری چون سمع، بصر، لامسه، شامه و ذائقه، واجد قوای باطنی است. سهروردی به تبع حکمای مشایی ابتدا در آثار مختلف خود، پنج قوه باطنی

برای نفس ناطقه برمی‌شمارد.

اول حس مشترک است و آن قوه‌ای است که جامع و قابل همه ادراکات محسوس است؛ دوم قوه خیال است که خزانه حس مشترک به شمار می‌آید؛ سوم قوه وهم است که براساس محسوسات بر امور غیر محسوس حکم می‌کند و پیوسته در نزاع با عقل است؛ چهارم قوه حافظه است به منزله خزانه وهم، و پنجم متخیله است که به ترکیب صور می‌پردازد و غیر از خیال است؛ زیرا علاوه بر اینکه صور را داراست، ترکیب آنها را نیز بر عهده دارد. اگر عقل، متخیله را در اختیار خود بگیرد، مفکره نامیده می‌شود.^(۱۹) سهروردی در حکمت الاشراف قوای باطنی را منحصر در دو قوه کرده است: حس مشترک و قوه‌ای که به نسبت کارایی‌های مختلف می‌تواند یکی از این نام‌های ذکر شده برای قوای باطنی را به خود بگیرد.^(۲۰)

وی قوه حافظه را باطل می‌داند و معتقد است که ذکر و یادآوری در گرو رجوع نور مدبر به حافظه (خزانه احکام وهمی) نیست؛ بلکه ذکر به تسلط انوار اسفهدیه فلکیه‌ای که هیچ امری را فراموش نمی‌کند تعلق دارد. صور خیالی نیز در قوه خیال نقش نمی‌بندند؛ چراکه همیشه ادراک‌پذیر و در دسترس نیستند و نور مدبر آنها را از عالم ذکر و عالم انوار می‌یابد. به این ترتیب، سهروردی سه قوه وهم، متخیله و خیال را قوه‌ای واحد می‌داند، که با عبارات مختلف از آنها یاد می‌شود.^(۲۱)

به نظر سهروردی این همان قوه‌ای است که در شرایطی ویژه، امکان مشاهده انوار مجرد و حقایق عقلی را برای نور مدبر فراهم می‌سازد. هانری کربن، محقق آثار سهروردی درباره این قوه می‌گوید، این قوه ادراکاتی ما بین ادراکات عقلی و وهمی دارد؛ به این معنا که اگر قوه عاقله در انسان غالب بر این قوه باشد، تخیلی نیکو دارد و به دیدار انوار مجردی چون فرشته نایل می‌شود؛ ولی اگر قوه وهم بر آن چیره شود، در قالب دیو، تخیلی ناپسند و توهم‌زا خواهد داشت.^(۲۲) نور مدبر توسط این قوه می‌تواند انوار مجرد عقلیه را به صورتی تمثیل یافته در «عالم خیال» یا به تعبیر دیگر «عالم مثال» مشاهده کند.

در فلسفه مشاء، هستی واجد سه مرتبه «الهی، عقلانی و مادی» بود؛ اما در حکمت اشراقی، عالمی واسطه بین مرتبه مجرد محض و مادی محض لحاظ شد تا طفره از نظام عالم برطرف شود؛ لذا چنان‌که هانری کربن اذعان می‌کند، سهروردی نخستین کسی است که عالم خیال یا مثال را کشف کرده^(۲۳) و این مرتبه را به مراتب سه‌گانه جهان‌شناسی پیشینیان افزوده و این نظام را تکمیل کرده است. وی در آثار حکمی خود از این مرتبه با عناوینی چون عالم خیال، عالم مثال، شرق میانی و در آثار ذوقی و عرفانی خود با نام‌های اقلیم هشتم، سرزمین شهرهای زمردین (خضرایبی)، و ناکجا آباد یاد کرده است. وی برای اثبات این مرتبه از هستی، تجارب و مشاهدات انبیا و حکما و خود را اصل قرار می‌دهد؛ هرچند استدلال عقلی نیز ارائه می‌دهد.

استدلال سهروردی بر وجود عالم مثال از حیث جهان‌شناسی، بر اساس قاعده امکان اشرف است؛^(۲۴) ولی در حیطه معرفت‌شناسی با نظریه ابصار، وجود عالم مثال را ثابت می‌کند. در اینجا به تناسب بحث، نظریه معرفتی وی را بررسی می‌کنیم.

سهروردی مبتنی بر نظام معرفتی اشراقی، معتقد است همچنان‌که محسوسات در عالم حسی مشاهده می‌شوند، برای مشاهده صور خیالی نیز باید عالمی باشد که با وجود صور خیالی در آن و ظهور آنها برای نفس، امکان ادراک خیالی برای نفس ناطقه حاصل شود. به نظر او این صور، در دماغ، که قوه خیال در آنجا قرار دارد، منطبق نیستند. از آنجا که نفس توسط قوه خیال می‌تواند صور خیالی را درک کند، پیداست که عالمی برای این صور هست و نفس با وجود این صور در آن عالم، می‌تواند با قوه خیال به درک آنها نایل شود.^(۲۵)

آنچه نظریه خیال را با دو حوزه معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی مرتبط می‌کند، میانجی بودن آن ما بین حس و عقل در هر دو حوزه است. اگر ادراکات خیالی در حوزه معرفت‌شناسی، ما بین ادراکات حسی و عقلی قرار گرفته، عالم خیال نیز در حوزه جهان‌شناسی ما بین عالم محسوس و معقول قرار دارد. قوای خیال انسان با عنوان خیال

متصل، باب ورود به عالم خیال و به اصطلاح اهل نظر، خیال منفصل است. بر این اساس، چه در نظام هستی و سلسله‌مراتب موجودات و چه در نظام معرفتی، گذر از محسوس به معقول بدون واسطه ممکن نیست و بین دو حوزه محسوس و معقول که یکی جسمانی و دیگری روحانی است، باید واسطه‌ای باشد تا به موجب آن، بین دو عالم کاملاً مجزا ارتباط برقرار، و مشکل طفره از هر دو نظام برداشته شود. در نظام معرفتی، برای گذر از ادراک حسی به ادراک عقلی «برای رفع مشکل طفره» حصول معرفت خیالی لازم است و این معرفت توسط قوه خیال به دست می‌آید. این واسطه در نظام هستی نیز همان عالم مثال است که با ویژگی‌های هر دو عالم سازگار است؛ نه مانند عالم جسمانی، کاملاً مادی است و نه همچون عالم عقل، مجرد محض؛ بلکه حالتی نیمه‌مجرد دارد. حال می‌توان برای گذر از عالم حس به عالم عقل، از عالم مثال گذشت. همچنین افاضه انوار از عوالم بالا به عالم اجسام از طریق این عالم میسر می‌شود. (۲۶)

سهروردی این عالم را «عالم اشباح مجرده» می‌نامد. وی می‌گوید: «به واسطه این عالم، حشر اجساد و اشباح ربانی و همه مواعید ربانی محقق می‌شود.» (۲۷)

عالم محسوسات محل مشاهده حقایق ظاهری است، هرچند که لباس ظلمت بر تن داشته باشند؛ اما عالم خیال جایگاهی برای شهود و درک حقایق باطنی است؛ حقایقی که از ظلمت جوهر غاسق، که همان جسم در نزد سهروردی است، مبرایند. حقایق باطنی (عقلی و قلبی) که سهروردی از آنها به انوار مجردة عقلی یاد می‌کند، (۲۸) زمانی که از مرتبه عقلی و قلبی که مراتبی بالاتر از مرتبه خیالی هستند، به مرتبه خیالی تنزل می‌یابند و قالب مثالی به خود می‌گیرند، که در این صورت واجد صورت مثالی اند و به کشف و شهود نفس ناطقه درمی‌آیند؛ نفسی که با قطع تعلق از بدن و انسلاخ از آن توانسته به عالم بالاتر از عالم جسمانی راه یابد. سهروردی این نفوس را «اخوان تجرید» می‌نامد. (۲۹)

صور تمثلی یافته در عالم مثال، همان صورتی است که پیامبر اکرم ﷺ در سخن خود بدان اشاره می‌فرماید: «ان الله خلق آدم علی صورت الرحمن»، (۳۰) و عالم مثال همان

تمثلی است که عین القضاة نیز در مقام اثبات و اهمیت آن می‌گوید:

بنای وجود آخرت بر تمثیل است. تمثیل شناختن نه اندک‌کاری است، بلکه معظم اسرار الهی، دانستن تمثیل است و بینا شدن به آن. دریغا ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مریم: ۱۷) جوابی تمام است سائلان را از تمثیل. جبرئیل خود را از آن عالم روحانیت در جامه بشریت به طریق تمثیل به مریم نمود و او جبرئیل را بر صورت اعرابی دیدندی و وقت بودی که جبرئیل خود را به مصطفی در صورت دحیه کلبی (جوان خوش سیمای معروف عرب) نمودی. اگر جبرئیل است روحانی باشد، اعرابی در کسوت بشریت دیدن صورت چه بسندد؟ و اگر جبرئیل نیست که را دیدند؟ تمثیل را نیک می‌دان... (۳۱)

کیفیت ادراک عقلی (عقل شهودی)

چنان‌که پیش‌تر گفتیم ادراک معانی و حقایق باطنی و عقلی در معرفت‌شناسی اشراقی به دو گونه ممکن است: یک بار به واسطه قوه خیال در عالم خیال و مثال که معانی به نحو صور مثالی تمثیل می‌یابند؛ بار دیگر بدون صورت و بدون واسطه از عالم انوار که به چنین ادراکی «عقل شهودی» می‌گویند. عقل شهودی مرکز و کانون نفس ناطقه انسانی (نور مدبر اسفهبدی) است و در واقع چیزی جز همین نفس ناطقه نیست. (۳۲)

عقل شهودی در مقایسه با عقل استدلالی انسان، که حقایق امور را از طریق دلیل و برهان می‌پذیرد، در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد، چنان‌که تکامل عقل استدلالی نقطه آغازی برای عقل شهودی به شمار می‌آید، و همین فرایند سیر و گذر از عقل استدلالی به عقل شهودی، بیانگر ماهیت حکمی و ذوقی حکمت اشراق است. در سراسر آثار سهروردی چنین تعالی و گذری مشاهده می‌شود؛ چرا که سهروردی در تمام آثارش در پی دستیابی به حقایقی فراتر از حوزه تجربه و استدلال است که هیچ شک و شبهه‌ای قادر به ابطال آنها نباشد. سهروردی با استناد به آیات قرآنی، گذر قوه عاقله به عقل شهودی را چنین ترسیم می‌کند:

قوة فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد. او شجره مبارکه است؛ زیرا همچنانکه درخت را شاخه است، فکر را نیز شاخه هاست که به واسطه آن به نور یقین رسند؛ چنانکه در قرآن آمد: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ (یس: ۸۰). الشجره، فکرت است و سبزی او آن است که مطلع شود بر طریق نظر و بازگشتن به عالم قدس. (۳۳)

وی در حکایات عرفانی خود از جمله داستان *الغربة الغریبه* مراحل و منازل را که سالک برای رهایی از خلسه های تن و در نهایت برای رسیدن به مرگ معنوی باید بیسپاید، در قالب آیات قرآن به رمز کشیده است. همچنین در داستان *عقل سرخ* شاگرد از طریق عقل قصه سرگذشت جان آدمی را از نخستین منزل او تا فرجامین منزلگه در دنیای دنی حکایت می کند. برای درک و تأویل این گونه حکایات باید خود گام در این راه نهاد.

کیفیت ادراک و شهود عقلانی نفس ناطقه انسانی بدین نحو است که نفس با تقویت قوای روحانی و تضعیف قوای مادی بدن می تواند به ادراک شهودی نایل شود. در این حالت یا به نفوس فلکی می پیوندد و از آنها کسب معرفت می کند و یا به عالم انوار عروج کرده و به مشاهده عالم عقول نایل می شود. سهروردی روش های کسب معرفت حقیقی و شهودی را چنین ترسیم می کند:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است و هر گه که نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدسی معرفت ها حاصل کند و نیز باشد که به نفوس افلاک پیوندد (و از آنها منقش گردد) و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند و یا حکمت ها شنود منظوم و لکن شخص نبیند (ادراک عقلی) و یا باشد که صورت غیب ببیند (ادراک خیالی).

در واقع، زمانی که نور مدبر توانسته با ریاضت نفسانی خود را از همه تعلقات مادی و

نفسانی رها سازد، می‌تواند در مراتب بالاتر به ادراک معانی بدون صورت و بلاواسطه بپردازد، که مدرک آن معانی قلب است و دریافت آن نیز با تجربه بارقه‌های نور همراه است. (۳۴)

ماهیت وحی و الهام

بررسی اجمالی معرفت‌شناسی اشراقی، دیدگاه سهروردی را درباره ماهیت وحی و الهام به منزله حکمت نازل شده الهی به شخصی از اشخاص هر روزگار که در مقایسه با اشخاص روزگار خود، در بالاترین مرتبه قرب الهی است، و انسان کامل و در اصطلاح نبی است، روشن می‌سازد.

از دیدگاه حکیم اشراقی و براساس مبانی معرفت اشراقی، وحی و الفاظ ناظر به آن و الهام و اشراقات روحانی نیز به دو گونه رخ می‌دهد: گاه تنزل فرشته وحی است به عالم مثال و سیر نبی نیز در آن عالم که در واقع باطن عالم مادی است، واقع می‌شود و لذا پیامبر فرشته وحی را در قالب مثالی مشاهده می‌کند، و در مرتبه عالی تر القای حقایق است یک‌باره بر قلب نبی و مشاهده حقایق است به نحو شهود عقلانی.

در توصیف کیفیت نزول وحی به نبی و الهام به اولیای الهی، با استنباط از دیدگاه شیخ اشراق چنین می‌توان گفت: زمانی که نور مدبر به مقام موت عظیم می‌رسد، یعنی خود را از همه علاقات بدن رها می‌کند و به انوار قاهره مجردة علاقه‌مند می‌شود، و تمام توجه خود را به سوی آنها معطوف می‌سازد (چنان‌که نفس او مانند لوح صافی می‌شود که آماده پذیرش نقشی از صور غیبی است)، در این حالت اشراقاتی از طرف عقل فعال بر نور مدبر ناطقه می‌شود. (۳۵) سهروردی عقل فعال را همان «جبرئیل» فرشته وحی خدا به انبیا معرفی می‌کند و کربن در تأویل سخن شیخ اشراق، جبرئیل را ترجمان عوالم علوی برای آدمیان می‌داند و می‌گوید: «اگر جبرئیل نمی‌بود، به دلیل فراتر بودن مرتبه عوالم برین از حد موجودات بشری، باب اسرار آنها برای همیشه مسدود می‌ماند.» (۳۶)

بنابراین انوار قاهره مجردة‌ای که همان حقایق غیبی‌اند، گاه به عالم خیال نزول

می‌کنند و به اشکال و رموزی تمثیل می‌یابند. نور مدبر توسط قوه خیال خود که مسلط به لوح حس مشترک شده، آنها را در نهایت حسن و زیبایی مشاهده می‌کند. این مشاهدات گاه در قالب صورتی زیبا، گاه به صورت نوشته و گاه با ندای غیبی در خواب یا بیداری انجام می‌پذیرد و برای نور مدبر، وحی و یا رؤیای صادق به شمار می‌آید؛ حال اگر به صورت آشکار باشد نیاز به تأویل و تعبیر ندارد، ولی اگر نفس ناطقه این مشاهدات را به صورت پنهانی دریافت کند، به گونه‌ای که تنها حکایت و نشانه‌ای از حقایق داشته باشد، در این صورت وحی و الهام، به تأویل و رؤیا به تعبیر نیاز دارد. (۳۷) سه‌روردی برای اثبات صدق این نوع از مشاهدات، از حکایات حکمای یونانی و ایرانی یاد می‌کند و اذعان می‌دارد که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز چنین مشاهداتی داشتند و از آنها حکایت کردند. (۳۸)

پیامبرشناسی مبتنی بر معرفت‌شناسی شیعی نیز ارتباط نفس مطمئنه را با فرشته که همان عقول و انوار در حکمت سه‌روردی است، بدین‌گونه تبیین می‌کند:

دیدن واقعی فرشته در بیداری، یا دیدن یا صرف شنیدن صدای فرشته بدون دیدن، در خواب یا حالتی بین خواب و بیداری برحسب درجات مختلف، معرفت قدسی را از وحی نبی تا الهام دسته‌بندی می‌کند. (۳۹)

قوه خیال، با صعود به عالم خیال که منزلگاه آمیزش عناصر ماورای محسوس با عناصر محسوس است، فرایند تبدیل ماده به معنا را انجام می‌دهد؛ (۴۰) یعنی به رمزگشایی معانی‌ای که به شکل رمزی تمثیل یافته‌اند، می‌پردازد. در واقع ظاهر و صورت تمثیلی را پس می‌زند و به باطن آن راه می‌یابد و این همان کاری است که از فرایند تأویل انتظار می‌رود. از این‌روست که هانری کربن میان تخیل و تأویل پلی می‌زند و معتقد است که وجود خیال دلیل بر وجود تأویل است. (۴۱) اگر حقایق نورانی در جامه خیال ظاهر می‌شوند، تأویل این جامه را از آن انوار برمی‌کند و آنها را به حقیقتشان چنان‌که هستند سوق می‌دهد.

ادراک نبی از وحی الهی و ادراک اولیا از الهامات ایزدی به نحو «عقل شهودی» که بلاواسطه تحقق می‌یابد، با حصول علم (لدنی) در قلب و القای معانی از عالم اعلا ممکن است و با

توجه به حال قلب و کیفیت القای روح القدس، دارای درجات و مراتب مختلف است. زمانی که علوم و معارف غیربدیهی به قلب القا می‌شود، اگر به صورت ناخودآگاه و بدون دلیل و اکتساب باشد، الهام نامیده می‌شود و اگر به طریق استدلال و تعلیم کسب شود اعتبار و استبصار گفته می‌شود. این علم مکتسب از آن علماست؛ اما مورد نخست (الهام) دو گونه واقع می‌شود: یا خرد نمی‌داند که چگونه حاصل شده است و از چه ناحیه است و یا می‌داند و مطلع بر سببی است و ملقبی معارف بر قلب، ملکی است که علم از او مستفاد می‌شود. اولی الهام است و نفت فی الروع و اختصاص به اولیا و اصفیا دارد و دومی وحی است و مختص انبیا می‌باشد.^(۴۲)

نمونه‌ای از این شهود و القای معانی از عالم اعلا، الهام دفعی طرح کتاب حکمت الاشراق است که یک‌بار در روزی شگرف سهروردی به آن ملهم شده است. در آن روز معارف این کتاب در اندیشه وی به نحو کامل ظاهر شده، و تحت الهام روح القدس طرح بنای حکمی او ریخته می‌شود. لذا سهروردی این کتاب را ماحصل خلوت‌ها و کشف‌های خویش می‌داند: «اذکر فیه ما حصل لی بالذوق فی خلوتی و منازلتی.»^(۴۳)

وحی و الهام و در کل علم شهودی، علم خداوند به خود و به مخلوقات است که همه جهان هستی را دربر می‌گیرد؛ و به موازات سلسله مراتب هستی، دارای درجات مختلفی است. بنابراین این علم مراتب نزولی مختلفی را می‌پیماید تا اینکه به نفس ناطقه انسانی می‌رسد. نفس ناطقه‌ای که با ریاضت و خلوت، لطیف شده، از قید تعلقات رهایی یافته و به عالم فرشتگان پیوسته و در موضع اشراق انوار قدسی الهی قرار گرفته است، از تجلی پرتو این انوار به مشاهده بی‌واسطه و بی‌حجاب حقایق نوری و معانی عقلی و الهی نایل می‌آید. سهروردی در توصیف چنین نفوسی می‌گوید:

کسانی که مراحل سیر و سلوک را چنان‌که در ازل مقرر است طی کنند و خوشی‌ها و لذت‌های دنیا آنها را از توجه به جهان روشنایی باز ندارد و گرمای شدید، ایشان را از سعی در مرضات الله مانع نگردد، مدام در طواف درگاه‌اند و بیمناک حول خدا، در

شب تاریک نماز می‌گزارند و در مناسک بردباری می‌کنند و در حین غفلت قوم خود، صدقه می‌پردازند و در راه حق جهاد می‌کنند. بدنشان در روی خاک و روحشان در افلاک است. آنان اصحاب سکینه بزرگ به شمار می‌روند. (۴۴)

علم شهودی نیز هنگامی که از دارندگان آنها به زبان رمز به دیگران القا شود، شرایطی چون درک پایین مخاطبان و یا ناامنی اجتماعی و سیاسی و... ممکن است عامل مخفی نگاه داشتن این حقایق در قالب رمز گردد. در این صورت نیز این حقایق و معانی عقلی نیازمند تأویل خواهند بود.

تأویل

آثار مورد تأویل

برخلاف برخی از صاحب نظران چون شلا بیرماخر که مدعی‌اند درباره هر سخنی می‌توان فرایند تأویل را به کار برد، (۴۵) شیخ اشراق معتقد است که هر آنچه قالب رمزی داشته باشد و معنای پنهانی در درون، نیاز به تأویل دارد. از دیدگاه وی، هر حقیقت باطنی‌ای از پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین آن، که به علم و حکمت نامتناهی ذات الهی می‌انجامد، با نزول خود در عالم خیال و گرفتن قالب رمزی، در حوزه فرایند تأویل قرار می‌گیرد. از همین روست که سهروردی برای بیان حقایق عالم نفس یا همان عالم ملکوت از آموزه‌های حکمی فراتر می‌رود و به بیان حکایت می‌پردازد؛ زیرا «حکایت جان آدمی عبارت است از بالا بردن حکمت به مرتبه رخدادهایی که در عالم ملکوتی نفس به وقوع می‌پیوندد.» (۴۶)

مقام تأویل و مراتب آن

باید دانست که از دیدگاه حکیم اشراقی، همان‌طور که انوار قاهره مجرد و حقایق باطنی ناظر به آنها، دارای مراتب مختلفی است، مراتب رسیدن به این انوار، با فرایند تأویل نیز درجات مختلفی دارد و ذومراتب بودن انوار و حقایق، دلیل بر ذومراتب بودن فرایند تأویل

است. این ادعا را می‌توان از برخی از سخنان و دیدگاه‌های وی نیز استنباط و اثبات کرد. سهروردی در رسالهٔ *هیماکل النور* معتقد است همان‌گونه که مقام تنزیل به پیامبران داده شده، بیان و تأویل نیز بر عهدهٔ مقام اعظم، فارقلیط که جداکنندهٔ حق و باطل است، گذارده شده است.^(۴۷) فارقلیط، واژه‌ای یونانی که در انجیل یوحنا نیز آمده، به معنای بسیار ستوده شده است، و در لغت‌نامهٔ عربی، واژهٔ «احمد» به این معنا آمده است. در انجیل یوحنا ظاهراً با واژهٔ فارقلیط، بشارت از پیامبر خاتم داده شده است که مسیحیان آن را تعبیر به روح‌القدس کرده‌اند.^(۴۸)

در تأیید سخن شیخ اشراق، می‌توان به حدیثی از امام رضا علیه السلام استناد جست. ایشان به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به رأس‌الجالوت فرموده‌اند: «در انجیل نوشته است که فارقلیط بعد از عیسی خواهد آمد و تکلیف‌های گران را بر شما آسان خواهد کرد و شهادت به حقیقت من خواهد داد. چنان‌که من شهادت به حقیقت او دادم و او تأویل هر علمی را برای شما ارائه خواهد داد.»^(۴۹) علّامه مجلسی نیز در *بحارالانوار* از بشارت عیسی صلی الله علیه و آله از آمدن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با لقب فارقلیط خبر داده است.^(۵۰)

عین‌القضات نیز در *تمهیدات* نام «محمد» را اشاره به جسم پاک پیامبر صلی الله علیه و آله، و «احمد» را ناظر به روح و جان نورانی ایشان دانسته است، که اشاره به باطن حقیقت محمدی و نور محمدی است و چنان‌که خود پیامبر فرموده‌اند: «اول ما خلق الله نوری.»^(۵۱) باطن و حقیقت محمدی، همان باطن نبوت یعنی «ولایت» است و بر اساس اندیشهٔ شیعی زمین هیچ‌گاه از شخصی که مقام ولایت را به عهده دارد خالی نیست. سهروردی نیز در مقدمهٔ *حکمت الاشراق* می‌گوید زمین هیچ‌گاه از حکیم متأله خالی نبوده است.

بنابراین سهروردی مقام تأویل را از آن حکیم متأله که در میان شیعیان همان ولی خدا در روی زمین است، می‌داند.

از طرف دیگر، وی در *کلمة التصوف* می‌گوید: «هر سخنی که شاهی برای آن در کتاب و سنت [رسول اکرم صلی الله علیه و آله] نباشد بیهوده است و کسی که به رشتهٔ محکم قرآن

اعتصام نجوید در چاه ضلالت و گمراهی سرنگون خواهد شد.»^(۵۲) بنابراین طبق نظر سهروردی سخنی ناظر به حقیقت است که مطابق با سخن خدا و پیامبر باشد. خود سهروردی نیز نخستین حکیمی است که در آثار خود از آیات قرآنی و روایات نبوی بهره جسته و با آرای خود به تأویل آنها پرداخته است؛ تأویلی که وقتی با تأویلات معاصران او چون غزالی و عین‌القضات سنجیده می‌شود جانب میانه را می‌رود؛ نه چون غزالی، که در *احیاء العلوم* خود با عقل استدلالی با آیات و روایات برخورد می‌کند و نه مانند *عین‌القضات* که در *تمهیدات* خود، آیات و روایات را در حوزه عرفان تأویل می‌کند؛ بلکه «عقل شهودی» را به منزله ابزار مواجهه با کتاب و سنت مطرح می‌سازد.

اینکه سهروردی مقام حقیقی تأویل را از آن حکیم متأله می‌داند و خود نیز در آثارش به تأویل می‌پردازد و حتی همگان را به سیراب شدن از سرچشمه حکمت الهی، که جامع همه حقایق باطنی است و در لباس الفاظ ظاهری نهفته است فرامی‌خواند، نشان از این دارد که همه کسانی که در راه رهایی از ظلمات و صعود به سوی عالم انوار و حقایق نورانی، گام برمی‌دارند به نسبت تلاششان در این راه، که با درجه قطع تعلقات نفسانی از امور بدنی و حیوانی سنجیده می‌شود، به نتیجه مطلوب نایل می‌شوند. به همین دلیل، از یک آیه یا روایت، تأویلات مختلف به چشم می‌خورد. این امر در مقایسه آثار سهروردی با معاصرانش به وضوح مشهود است. سهروردی روایاتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را از کتب غزالی و *عین‌القضات* برمی‌گیرد، که به غیر از این آثار در دیگر کتب حدیثی یافت نمی‌شوند؛ اما برخلاف غزالی و *عین‌القضات* برداشتی متفاوت از این روایات دارد.

فلاسفه و متفکران معاصر، از طرح تأویلات مختلف و به اصطلاح امروزی، «تأویل به رأی» در آثاری که به باطن آیات و روایات پرداخته‌اند «نسبیت» در تأویل را نتیجه گرفته‌اند^(۵۳) و معتقدند که چون هر کس بر اساس پیش فرض‌های متفاوتی که در ذهن دارد به سراغ اثر می‌رود و در فهم اثر اختلاف می‌افتد، بنابراین معیاری نیست که بر اساس آن فهمیده شود کدام فهم و در واقع کدام تأویل می‌تواند درست باشد. از این رو

رسیدن به مقصود اصلی و حقیقی اثر یک مؤلف غیرممکن است؛^(۵۴) اما شیخ اشراق با اینکه تأویل به رأی را می‌پذیرد، نه تنها غیرممکن بودن رسیدن به حقیقت را نفی می‌کند، اختلاف ذاتی در حقایق را نیز منکر می‌شود و از رسیدن به حقیقتی اعلا سخن می‌گوید.

تأویل به رأی

از بررسی آرای سهروردی در فصل نخست از هفتمین ضابط حکمت الاشراق، نظر وی درباره تأویل به رأی استنباط می‌شود. در آنجا می‌گوید:

براهین مبتنی بر مشاهدات که با قوای ظاهری و باطنی به دست می‌آید فقط برای خود شخص مشاهده‌کننده معتبر است و ممکن است به شخص دیگری که دارای همان شعور است و به عنوان کسی که آن شیء را مشاهده می‌کند منتقل شود.^(۵۵)

از سوی دیگر، سهروردی در فصل اول از رساله کلمة التصوف به صراحت از حقیقت واحد سخن می‌گوید و علت اختلاف در تأویلات مختلف را بیان می‌کند. چنان‌که می‌گوید: «حقیقت نورانی واحد است و با تعدد مظاهرش متعدد نیست. مدینه واحد است و درهایش بسیار.»^(۵۶)

حکیم اشراقی چگونگی رسیدن به این حقیقت واحد را، با تمسک به کتاب خدا و سنت رسول اکرم ﷺ ممکن می‌داند. اگر وی در آثار خود از حکمتی که نزد حکمای ایران و یونان و حکمتی که در کتب آسمانی سایر ادیان نهفته است بهره می‌جوید و در کنار بیان این حکمت‌ها آن را با شواهدی از قرآن و روایات پیامبر اکرم ﷺ زینت می‌دهد و مستحکم می‌سازد، بدین خاطر است که می‌خواهد چشمه‌های مختلف حقایق را به دریای حقیقت قرآن و سنت، سوق دهد؛ چراکه به اعتقاد وی تنها در پرتو آیات الهی و نور محمدی می‌توان به حقیقت اعلا دست یافت.

با بیان این دسته از آرا و عقاید سهروردی، دانسته می‌شود که اختلاف در تأویلات، اختلاف ذاتی نیست، بلکه هرکس بر اساس مرتبه درک و شهودش می‌تواند آیات و

روایات و یا هر اثری را که جنبه باطنی دارد بفهمد و به باطن آن دست یابد. سهروردی مرتبه کشف و شهود حقایق را برای هر کس، بر اساس خودآگاهی وی می‌داند.^(۵۷) هر کس که از نفس خود (که سهروردی آن را از جنس نور می‌داند) غافل نباشد و نسبت به ذات خود علم داشته باشد، نسبت به مرتبه ذاتی خود نیز، علم خواهد داشت، و با همین علم، به هر موجودی که مرتبه ذاتی آن، مطابق با مرتبه ذاتی خودش باشد نیز علم خواهد یافت.^(۵۸) حال اگر کسی با زهد و ریاضت و قطع تعلقات دنیوی، بتواند مرتبه نفسانی خود را تعالی بخشیده، به عالم انوار مجرده صعود کند، به مشاهده حقایق آن عالم نیز نایل خواهد شد.

بر این اساس همچنان که عالم انوار که عالم حقایق است مراتبی دارد و نفس انسانی نیز دارای مراتب و درجاتی است، کشف و شهود نفس ناطقه نیز دارای مراتب است و هر نفسی در مرتبه‌ای که در آن قرار دارد، در حیطه آگاهی از خود، از آن مرتبه‌ای که خودش در آن قرار گرفته نیز آگاه است. این خودآگاهی ویژه هر کس، همان پیش فرضی است که متفکران امروزی از آن یاد می‌کنند و می‌گویند هر کس برای خود پیش فرضی دارد و با پیش فرض ویژه خود به سراغ فهم آثار می‌رود.^(۵۹) حال اشخاصی که با مراتب نفسانی و آگاهی‌های گوناگون یا همان پیش فرض‌های مختلف به سراغ آثار مورد تأویل یا همان آثاری که معانی باطنی در پشت معنای ظاهری دارند، می‌روند درک و فهم‌های - طبق معرفت اشراقی، ادراک شهودی - مختلفی خواهند داشت و تأویلات گوناگونی حاصل خواهد شد. با این همه از دیدگاه سهروردی، اختلاف‌های تأویلی اختلاف‌های ذاتی نیستند که نتوان فهمید کدام حقیقی‌اند و کدام غیرحقیقی؛ زیرا همه آنها از ذاتی واحد نورانی، یعنی نفس ناطقه انسانی سرچشمه می‌گیرند؛ بلکه اختلاف مرتبه‌ای است که از مراتب مختلف نفوس انسانی ناشی می‌شود.

این اختلاف در تأویلات و ذومراتب بودن آن، از پایین‌ترین مرتبه که مطابق با پایین‌ترین مرتبه نفس انسانی است تا بالاترین مرتبه آن، یعنی تأویل مظهر اعظم یا

فارقلیط (نور محمدی) ادامه می‌یابد. تأویل نور محمدی یا همان پرتو نور محمدی، در کلام الهی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است و کلام خود نبی که مقام ولایت و پیشوایی جهانیان را به منزله باطن نبوت دارد و کلام همه کسانی که از سوی خدا صاحب مقام ولایت شده‌اند، نهفته است.

از همین روست که سهروردی مسیر حقیقی صعود به قله‌های حقیقت و چگونگی در امان ماندن از خطر بیراهه‌روی و گمراهی را، در پرتو وحی قرآنی و سنت نبوی دانسته و گفته است: «کل دعوی لم یشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهی من تفاریع البعث، و شُعب الرُفث.»^(۶۰)

در سیر تاریخ تأویل آثار، تنها سهروردی قایل به چنین دیدگاهی در نظریه تأویل نیست. عارف شیعی عبدالرزاق کاشانی نیز در تأویل آیات قرآنی، تأویل به رأی را پذیرفته و آن را چنین تبیین می‌کند:

گفته می‌شود هرکس قرآن را تفسیر به رأی کند مشرک است [این موضوع درباره تفسیر، صادق است] ولی تا جایی که به تأویل باطنی مربوط می‌شود، جای هیچ سرزنشی از این دست نیست. در واقع، سطح معانی بر حسب احوال و اوقات روحانی شنونده و منازلی از سیر و سلوک که طی کرده و مقاماتی که کسب کرده است، متغیر می‌باشد. هر بار که صوفی از مقام خود ترقی می‌نماید، باب فهم جدیدی بر او گشوده می‌شود و در آن لطافت، معنای جدید مهیاشده‌ای برایش مکشوف می‌گردد.^(۶۱)

نتیجه‌گیری

سهروردی نخستین حکیم مسلمان است که در بیان آرای حکمی و فلسفی خود از آیات و روایات بهره می‌جوید. وی همانند هم‌عصران خود چون غزالی و عین‌القضات به تفسیر و تأویل آیات و روایات پرداخته است؛ اما با دیدگاه حکمی و ذوقی ویژه خود، که دیدگاهی

اشراقی است.

دیدگاه سهروردی درباره تفسیر و تأویل حقایق باطنی، در کنار نظریه معرفت شناختی و نظریه جهان شناختی اشراقی وی تبیین می شود؛ به گونه ای که با کنار گذاشتن دست کم یکی از این دو دیدگاه، نمی توان به هرمنوتیک ویژه ای که در حکمت اشراقی اوست دست یافت. در واقع، شیخ اشراق تأویل را گشودن رمز از پوسته حقایق باطنی و گذر از ظاهر به باطن آنها می داند و ادراک این حقایق را با کشف و شهود نفس ناطقه، یک بار از طریق قوه خیال خود و با تمثل در عالم خیال یا عالم مثال ممکن می شمارد و بار دیگر بدون صورت و بدون هیچ واسطه ای با القای این حقایق و معانی بر قلب قابل حصول می داند که شهود عقلی به شمار می آید.

سهروردی با ذومراتب دانستن فرایند تأویل، نظریه هرمنوتیکی خود را از مشکلاتی که امروزه اهل نظر در زمینه هرمنوتیک با آنها روبه رو شده اند در امان نگاه می دارد. توهّم نسبی بودن حقیقت در مفاهیم باطنی که صاحب نظران آن را ناشی از تأویل به رأی می دانند، با اعتقاد به مراتب مختلف تأویل در حکمت اشراقی سهروردی از حقیقت واحد یادشده در این حکمت (که دارای مراتب مختلف باطنی است) برطرف می شود.

پی‌نوشت‌ها

- ۲۱- سیدخداایار مرتضوی، هرمنوتیک و روش‌شناسی علوم انسانی، ص ۲.
- ۳- سیماسادات نوربخش، آیت اشراق، ص ۱۵.
- ۴- پبیر لوری، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، ص ۵۳.
- ۵- بابک احمدی، ساختار و تأویل متن (شالوده‌شکنی و هرمنوتیک)، ج ۲، ص ۵۰۷، به نقل از: پل نوپا، «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی»، ترجمه آ. سعادت.
- ۶- هانری کربن، اسلام در سزمین ایران، ترجمه رضا کوهکن، ج ۲، ص ۱۳.
- ۷- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۴ (کلمة‌التصوف)، تصحیح هانری کربن و دیگران، ص ۱۰۲.
- ۸- حسین ضیایی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیماسادات نوربخش، ص ۱۳۵.
- ۹- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲ (حکمة‌الاشراق)، ص ۲۰۴.
- ۱۰- همان، ص ۱۳۴.
- ۱۱- همان، ص ۲۱۴.
- ۱۲- طاهره کمالی‌زاده، مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی، ص ۵۷.
- ۱۳- حسین ضیایی، همان، ص ۱۴۵.
- ۱۴- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۷۳.
- ۱۵- همو، ج ۳ (لغت موران)، ص ۳۰۹.
- ۱۶- طاهره کمالی‌زاده، همان، ص ۸۴.
- ۱۷- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۶.
- ۱۸- طاهره کمالی‌زاده، همان، ص ۹۹.
- ۱۹- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳ (پرتونامه)، ص ۲۹.
- ۲۰ و ۲۱- همان، ج ۲، ص ۲۰۸.
- ۲۲- هانری کربن، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۲۹۸.
- ۲۳- همان، ص ۶۷.
- ۲۴- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۴.
- ۲۵- محمدبن محمود شهرزوری، شرح حکمة‌الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی تربتی، ص ۵۰۹.
- ۲۶- طاهره کمالی‌زاده، همان، ص ۶۸.
- ۲۷- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۴.
- ۲۸ و ۲۹- همان، ص ۲۵۲.
- ۳۰- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۱.
- ۳۱- عبدالله بن محمد عین‌القضات همدانی، تمهیدات، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، ص ۲۹۳.

۱۴۸ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۱

- ۳۲- طاهره کمالی زاده، همان، ص ۱۰۳-۱۰۴.
- ۳۳- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۴ (الالواح العمادیه)، ص ۹۳.
- ۳۴- طاهره کمالی زاده، همان، ص ۷۶.
- ۳۵- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ۱۰۳-۱۰۴؛ ج ۴، ص ۱۲۲.
- ۳۶- هانری کربن، *اسلام در سرزمین ایران*، ج ۲، ص ۲۰.
- ۳۷- همان، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ ج ۴، ص ۱۲۲.
- ۳۸- همان، ج ۲، ص ۱۶۲.
- ۳۹- هانری کربن، *اسلام در سرزمین ایران*، ج ۲، ص ۲۴.
- ۴۰- طاهره کمالی زاده، همان، ص ۶۲.
- ۴۱- هانری کربن، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ص ۳۱۲.
- ۴۲- محمدبن محمد غزالی، *الاحیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۲۳.
- ۴۳- طاهره کمالی زاده، همان؛ شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۹.
- ۴۴- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۴۴.
- ۴۵- جعفر سبحانی، *هرمنوتیک*، ص ۵۳.
- ۴۶- هانری کربن، *اسلام در سرزمین ایران*، ص ۱۳.
- ۴۷- شهاب‌الدین سهروردی، *هیماکل النور*، ص ۸۸.
- ۴۸- ر.ک: محسن پورمحمد، «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عهدین»، *معرفت*، ش ۲۵.
- ۴۹- محمدبن علی صدوق، *التوحید*، ص ۴۲۸.
- ۵۰- محمدباقر مجلسی، همان، ج ۱۵، ص ۱۷۶.
- ۵۱- همان، ج ۱، ص ۹۷.
- ۵۲- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۴ (کلمة التصوف)، ص ۱۰۲.
- ۵۳- جعفر سبحانی، همان، ص ۶۴.
- ۵۴- همان، ص ۶۳-۶۴.
- ۵۵- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (حکمة الاشراف)، ص ۴۰-۴۵.
- ۵۶- همان، ج ۴ (کلمة التصوف)، ص ۱۰۲.
- ۵۷- همان، ج ۳ (پرتونامه)، ص ۳۷-۳۸.
- ۵۸- حسین ضیایی، همان، ص ۱۴۷.
- ۵۹- جعفر سبحانی، همان، ص ۶۳.
- ۶۰- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۴ (کلمة التصوف)، ص ۱۰۲.
- ۶۱- به نقل از: پییر لوری، همان، ص ۵۷.

منابع

- احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن (شالوده‌شکنی و هرمنوتیک)*، ج سوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- پورمحمد، محسن، «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عهدین»، *معرفت*، ش ۲۵، تابستان ۱۳۷۷، ص ۹۰-۹۷.
- سبحانی، جعفر، *هرمنوتیک*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹.
- سه‌رودی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، *هیاكل النور*، قاهره، بی‌نا، ۱۳۷۷ق.
- شهرزوری، محمدبن محمود، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- صدوق، محمدبن علی، *التوحید*، تهران، بی‌نا، بی‌تا.
- ضیایی، حسین، *معرفت و اشراق در اندیشه سه‌رودی*، ترجمه سیماسادات نوربخش، تهران، فرزانه‌روز، ۱۳۸۴.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۷۰.
- غزالی، محمدبن محمد، *الاحیاء علوم الدین*، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۲ق.
- کربن، هانری، *اسلام در سرزمین ایران (چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی)*، ترجمه رضا کوهکن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
- _____، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
- کمالی‌زاده، طاهره، *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سه‌رودی*، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۹.
- لوری، پیر، *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه‌الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مرتضوی، سیدخدایار، *هرمنوتیک و روش‌شناسی علوم انسانی*، تهران، کنگره علوم انسانی، ۱۳۸۷.
- نوربخش، سیماسادات، *آیت اشراق (تفسیر و تأویل آیات قرآن کریم در آثار سه‌رودی)*، تهران، مهر نیوشا، ۱۳۸۶.