

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

مبانی ذات‌گرایی شهود عرفانی در تفکر اشراقی

دکتر رضا حیدری نوری *

چکیده

سهروردی فیلسوفی اشراقی است که ابداعات قابل توجهی در حوزه فلسفه، عرفان و تفکرات معنویت محور بیان داشته است. چستی و چگونگی کسب تجارب معنوی و حقیقت آنها که در همه فرهنگ‌ها، مکاتب و اشخاص توجهی خاص به آنها می‌شود، از جمله حیطه‌های فکر آفرین سهروردی است. دو دیدگاه عمده در چستی این‌گونه تجارب مطرح است: ذات‌گرایی که بر انسجام چنین تجاربی و مشترک بودن آن بین افراد و مکاتب تأکید دارد؛ و دیدگاه ساخت‌گرایی که معتقد است تفکرات و ایده‌های مکاشفه‌گر در پیدایش و شکل‌دهی به تجارب مینوی نقشی اساسی داشته است؛ بنابراین، تفاوتی ماهوی بین تجارب افراد و آنچه متعلق به سنت‌های فکری مختلف است وجود دارد.

در تفکر سهروردی اتحاد با نور، زمینه‌ساز مکاشفه عرفانی و تجربه مینوی است، البته دیدگاه خاص نفس‌شناسانه و روان‌شناسی وی در تحقق آنها دخیل است که با اشراق و مشاهده همراه می‌باشد و با اتحاد و فنا صورت می‌پذیرد، با این توصیف، مجموعه ویژگی‌های تجارب مینوی در نگاه اشراقی سهروردی، گویای نوعی ذات‌گرایی در این مکاشفات است؛ نه اینکه وحدت شخصی تجارب مطابق تفکر خاص حاکم بر افراد، هر تجربه‌ای را از تجارب دیگری متفاوت کند، بلکه همه آنها دارای مشترکات و زمینه‌های واحدند. پژوهش حاضر با روش توصیفی، تحلیلی و

heydarinoori@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۲/۲۲

انبار کتابخانه‌ای و با تجزیه و تحلیل داده‌های مطالعاتی، ضمن اشاره به دیدگاه‌های مطرح در این زمینه، به مبانی ذات‌گرایی در شهود عرفانی از نگاه سهروردی پرداخته و به پرسش‌های اساسی در این زمینه پاسخ داده است.

کلید واژه‌ها: ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی، تجارب مینوی، اشراق، سهروردی.

مقدمه

بخشی از مطارحات شیخ اشراق، تجربیات شهودی و مکاشفات مینوی است که تجربیات خاص اشراقی وی است که هم خود به برخی از آنها تصریح می‌کند و هم شارحان او به آنها اشاره کرده‌اند. شایان ذکر است که توصیفات شهودی شیخ اشراق نه تنها با برهان، تعارض و تناقضی ندارد، بلکه هماهنگ و همراه با آن نیز می‌باشد؛ با این وصف که شیخ اشراق با توصیفات که از کشف و شهودهای خود ارائه می‌کند، آنها را به علم حصولی درآورده و مانند این است که از شهودهای خود عکس می‌گیرد و بعداً تبیین‌های خود را براساس همین عکس‌های گرفته شده تنظیم می‌کند. بخشی از کتاب حکمة الاشراق مبتنی بر همین تجاربی است که شیخ براساس آنها نظام اشراقی خود را بنا کرده است.

از جمله، برداشت‌هایی که از انوار لذیذ و اقسام آن دارد و آنها را با صراحت ناشی از تجربیات اصحاب سلوک می‌داند و بر هر برداشت، توصیفی خاص ارائه می‌دهد. مانند اینکه نور «خاطف» را نوری می‌داند که ناگهان بر نفس سالک و تجربه‌گر می‌تابد و لحظاتی او را از خود و اشتغال به خود برمی‌گیرد و به سرعت ناپدید می‌شود. البته این نور خاص افراد مبتدی و تازه‌کار است (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۱) و یا اینکه نور «ثابت»، نوری نسبتاً پایدار است که بر متوسطان در سیر و سلوک و تجربه‌گر نازل و ساطع است و نیز نور «طامس»، نوری ثابت و شدید است که اثر تعلقات مادی و اشتغالات حواس را در تجربه‌گر ریشه‌کن می‌کند و او را به گونه‌ای از هر چه منیت و تعلق مادی است می‌برد؛ به گونه‌ای که گویی اصلاً در این عالم نیست؛ سالک در این مقام ارتباط دائمی با عالم انوار دارد و کالبد برزخی برای او همچون پیراهن می‌شود که هرگاه بخواهد آن را خلع می‌نماید و با جسدی مثالی به عالم انوار عروج می‌نماید (همان، ص ۵۰۲).

نظر به باطنی بودن حالات اشراقی و یکسانی نسبی آنها در میان افراد و هماهنگی در تجارب اشراقی، می‌توان پذیرفت که دیدگاه سهروردی نوعی ذات‌گرایی در چنین مکتسباتی را ارائه می‌دهد. ادامه نوشتار به مبانی این مسئله می‌پردازد.

ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی در تجارب مینوی

حقیقت تجارب شهودی و چگونگی تحقق آنها از جمله مسائلی است که همه افراد، فرهنگ‌ها و آیین‌ها با آن مواجه هستند و در خصوص آن دیدگاه‌هایی ابراز داشته‌اند. در اینکه تجارب مینوی چه سنخ حقایقی است و شخص تجربه‌گر، چه واقعیاتی را مشاهده و آنها را چگونه یافته و منتقل می‌کند، دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است. البته سخن نهایی را باید روان‌شناسان دینی که اطراف و اضلاع مسئله را به خوبی و بین‌رشته‌ای کاویده‌اند، ابراز کنند (ملکیان، ص ۲۱۷؛ پراودفوت، ص ۱۹۰).

دو دیدگاه عمده در خصوص چیستی چنین تجاربی وجود دارد:

الف: ساخت‌گرایی: درک بینش ساخت‌گرا پیچیده نیست؛ گرچه تعریف واحدی از آن ارائه نشده است (خاتمی، ص ۵۲۹)، اما با عنایت به مفهوم ساخت در یک تعریف کلی و منتخب می‌توان این‌گونه گفت که ساخت‌گرایی، یکسری نظامات هستند با دوام و هم‌سامان‌بخش که ساختار با تعیین فرصت‌ها و محدودیت‌های الهام‌بخش رفتار و باورهای انسان می‌شود (همانجا؛ سیف‌زاده، ص ۲۵۱-۲۵۰) که پیش‌فرض‌هایی از قبیل عینیت‌گرایی و کل‌گرایی و تأکید بر نظم ساختاری در درون آن نهفته است. این نظریه بر آن است که مکاشفات در هر مورد از ساخت و حقیقتی ممتاز و مستقل برخوردارند؛ به این معنا که هر فردی تأملات و تفکرات و فرهنگ فکری و پرادایم ذهنی‌اش پدید آورنده ساختاری خاص در حوزه مکاشفه دینی‌اش می‌باشد و براساس همین اوصاف مشترک، مکاشفات تنها ظاهری از مسئله است و زمینه‌های ذهنی، اعتقادی و فرهنگی اهل عرفان و انتظارات مختلف از آنها، در شکل‌دهی به تجربه عارف نقشی اساسی بازی می‌کنند (Katz, p.65). چنین دیدگاهی، مکاشفات و تجارب مینوی را معلول زمینه‌ها می‌داند و به آن نقش‌مکون و ایجاد می‌دهد (Proudfoot, p.123). بر این مبنا، مکاشفات عرفانی و تجارب مینوی، ساخته زمینه ذهنی عارف است، که برگرفته از

اعتقادات اوست و دلالت بر ذات مشترک بین آنها ندارد.

ب: ذات‌گرایی: دیدگاه دیگر، ذات‌گرایی است که معتقد است، تجارب مینوی از خمیرمایه عرفانی مشترکی بین همه افراد، اقوام، فرهنگ‌ها و مکاتب برخوردارند و گویا مکاشفات از ذات و حقیقت واحد و مشترکی بهره‌مند و در همه موارد چنین حقیقتی یافت می‌شود و بر اساس آن، اوصاف مشترکی در تجارب عرفانی در ادوار مختلف و اعصار و قرون متفاوت و در مکاتب و سنت‌های دینی وجود دارد؛ بنابراین مکاشفات اهل عرفان از حقیقت و ذات یکسانی برخوردار است به ویژه آنکه تجاربی وحدانی و یکتا بین باشد (استیس، ص ۱۳۶-۱۳۴؛ Schleir, p.208).

در جواب به چیستی و ماهیت کشف و شهود باطنی و حقیقت تجارب مینوی، به شناخت ابعاد هستی و معرفت‌شناسی مکاشفات عرفانی باید توجه نمود؛ البته چنانچه با نظر ذات‌گرایان همراه شویم و آنها را از نظر اخلاقی صادق بدانیم، می‌توانیم مکاشفات عارفان را، به عنوان شاهدی برای برخی گزاره‌های دینی تلقی کنیم.

مقاله حاضر براساس تعالیم شیخ اشراق نسبت به این مسئله مهم عطف توجه کرده است و چیستی، حقیقت و معیارهای تجارب مینوی را از نگاه سهروردی و در فرهنگ اشراقی به تصویر کشیده و مشخص خواهد شد که براساس آن مبانی و معیارها، در تفکر شیخ اشراق نوعی ذات‌گرایی در تجارب مینوی را باید پذیرفت.

حکمت اشراقی و تجارب معنوی

در مکتب اشراقی سهروردی، علاوه بر استمداد از عقل، خمیرمایه حکمت، کشف و شهود و تلطیف سر و صفای باطن است. مکتب اشراق حاوی تعالیم برگرفته از حکمت صوفیه و حکمت هرمسی و فلسفه فیثاغورسی، افلاطونی و ارسطویی و ترکیب آنها با عناصر دیگر است، سهروردی خود را احیا کننده «حکمت عتیقه» یا «حکمت خالده» می‌داند (نصر، ص ۷۱). تفاوت مفهوم حکمت از نظر شیخ اشراق با فلاسفه دیگر، آن است که حکمت اشراقی دارای منبع قدسی است که خمیره‌ای ازلی نامیده می‌شود (سهروردی، المشارع والمطارحات، ص ۴۹۴).

به نظر وی در حکمت اشراقی که بارقه‌ای نورانی و سکینه ثابت الهی است، باید

جویندگان این حکمت، کوشش دائم، ارتباط معنوی، طلب صادقانه به همراه مرشد و راهنما را سرلوحهٔ سلوک خویش قرار دهند و برای وصول به مقام حکمت اشراق، کسب تجربهٔ مینوی و تصفیة باطن را علاوه بر طلب و کوشش و هدایت مرشد و راهنمای کامل، نصب العین خویش داشته باشند (همان، ص ۴۳۳).

سهروردی وارثان حکمت فیثاغورسیان را، ذالنون مصری و ابوسهل شوشتری و پیروان آنها می‌داند و نیز بایزید بسطامی، منصور حلاج، شیخ ابوالحسن خرقانی و اتباع آنها را وارثان خمیرهٔ حکیمان فارس می‌داند که آنها را خسروانین نامیده است (همان، نصر، ص ۵۰۳).

سهروردی خمیرهٔ ازلی را حقیقت علم دانسته که در سرشت پاک آدمی نهفته است و مانند خورشید از مشرق حقیقت می‌تابد، این باور، مرتبط با نام‌گذاری این حکمت به نام «اشراق» به معنی نوردهی و «مشرق» به معنای شرق و خاور است و هر دو از ریشهٔ «شرق» به معنی طلوع خورشید مشتق شده‌اند (مسعود، ص ۱۶۵).

سهروردی با عنایت به اینکه حکیم متوغل را خلیفهٔ خدا می‌داند و به حکمت ذوقی، در نظام فلسفی اشراقی سخت معتقد است، از حکمت بحثی نیز غفلت ندارد و آن را با اهمیت می‌داند و به همین جهت می‌توان گفت که اگر چه مقدمات این حکمت، بحث و استدلال نیز هست، اما در حکمت اشراق، حقیقت، الهامی و تجربه‌گرایانه است (رک. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۰۷).

مکاشفهٔ عرفانی در پرتو اتحاد نوری

نظام فلسفی اشراقی سهروردی با آموزه‌های صوفیانه به ویژه عرفان علمی، هماهنگی و مشابهت کامل دارد و از نظر شیخ اشراق، تأله، شرط اصلی دستیابی به حکمت است. به نظر وی، حکیم متاله، انسانی است که پیکرش همچون پیراهنی شود که هر گاه بخواهد برگردد یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد، بسان آهن که چون تفته شود و آتش در آن اثر کند، خود بسان آتش گردد، روشنی بخشد و بسوزاند. همینطور نفس انسانی نیز که جوهر قدسی است، آنگاه که به (عالم) نور متصل می‌شود و لباس اشراق می‌پوشد، خود فاعل و مؤثر می‌شود و به هر چه اشاره کند تحقق

پذیرد (مجموعه مصنفات، ص ۵۰۳) و سهروردی این مقام را مقام «کن» نامیده است که سالک می‌تواند مثل قائم به ذات را ایجاد کند و به هر صورتی که می‌خواهد آن را آشکار سازد و این همان مقام سالکان کامل و اخوان تجرید است و می‌گوید:

ولان التجرید مقام خاص فیه یقدرون علی ایجاد مثل قائمة علی ای صورة ارادوا و ذلك هو ما یسمى مقام «کن» (حکمة الاشراف، ص ۲۴۲)

شیخ اشراق، معرفت نفس را کلید ورود به مرحله حکمت الهیه دانست و این معرفت را «فقه الانوار» نامیده است. این همان وجه تمایزی است که بین آراء او و حکمت مشاء وجود دارد، البته ریشه بسیاری از اندیشه‌های سهروردی را در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، می‌توان در کتاب *اثولوجیای فلوطین* یافت که وی به اشتباه آن را از ارسطو می‌داند (ارسطو، ص ۱۱۵).

پاسخ به این پرسش‌ها حائز اهمیت است که نور و درک آن چه نسبت و ربطی با تجربه عرفانی دارد؟ ویژگی‌های مکاشفات عرفانی و تجربه‌های نورانی چیست؟ سهروردی در خصوص معتقدات ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان چه دیدگاهی دارد؟ البته با اینکه کاربرد اصطلاح تجربه عرفانی، بین عارفان و حکمای مسلمان مرسوم نبوده، سهروردی واژه «تجربه» را به معنی مکاشفه عرفانی به کار برده است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۱).

جایگاه روان‌شناسی اشراقی در تجارب مینوی

روان‌شناسی اشراقی، نوعی نفس‌شناسی خاص برگرفته از فلسفه نوری سهروردی است؛ براساس نفس‌شناختی خود در کتاب *المشارع والمطارحات*، در خصوص لذت حکمای متأله سالک، شرط لذت را، ادراک کمال، و شرط الم و درد را، ادراک امر منافر و ناملایم با نفس می‌داند و می‌گوید: بدان که لذت، همان ادراک کمال درک شده و خیری است (که به مدرک) می‌رسد هنگامی که ضدی یا شاغلی برای آن نباشد و رنج و الم، همان ادراک آفت درک شده است (به مدرک) می‌رسد و هریک از مشاعر را، لذت و المی برحسب خود است و لذت، چیزی جز شعور به کمال حاصل، از آن حیث که کمال است، نیست، پس کسی که از حصول کمال، غافل است، لذت نمی‌برد (همان،

ج ۴، ص ۸۲ و ۱۳۶).

سهروردی، اصحاب سلوک را در عالم، انسان‌هایی می‌داند که در اثر وصول به انوار و دستیابی به کمال، در نهایت لذت به سر می‌برند. او می‌گوید:

کمال جوهر عاقل ما، انتقاش به حقایق و معرفت حق و شگفتی‌های ملکوت و ملک حق تعالی است و از آن جهت که [جوهر عاقل یا نفس ناطقه] با بدن علاقه‌ای دارد، [کمال انسان] آن است که بر قوای بدنی استیلا یابد و آنها بر او [جوهر عقل] مسلط شوند [تا بدین وسیله] شهوت، غضب و فکر او در تدبیر حیات، به نحو معتدل و رأی صحیح باشد (همان، ص ۸۲).

سهروردی در عین اینکه بر نفس‌شناسی و عرفان انفسی تکیه دارد، در بیان فوق مشخص می‌شود، که بر سیر آفاق نیز توجه دارد و کمال نفس را در گروه معرفت حق، در جلوات ملکی و ملکوتی او می‌داند که دستیابی به آن، مستلزم تسلط عقل بر قوا و خواسته‌های جسمانی است.

نفس ناطقه (نوراسفهد) که مدبر بدن است، به سبب هویت نورانی خود، احکام خاصی بر آن حاکم است، بدین معنی که هر نور عالی بر نور سافل مادون خود قهر و غلبه دارد و نور سافل نسبت به نور مافوق خود، دارای عشق و محبت است (همان، ص ۱۳۵) و این رابطه قهر و محبت است که بین نورالانوار و جمیع ماسوا جریان دارد.

سهروردی می‌گوید:

نور عالی بر نور سافل قهر و غلبه دارد و نور سافل به سوی نور عالی عشق می‌ورزد و نورالانوار نسبت به ماسوا غالب و قاهر است. او به چیزی جز خودش عشق نمی‌ورزد و او عاشق خویش است، زیرا کمالش برای خودش ظاهراست و آن زیباترین و کامل‌ترین اشیاست و ظهور آن برای خودش، شدیدتر از هر ظهوری است و لذت هم، چیزی نیست، جز آگاهی و شعور به کمال حاصل، از آن جهت که کمال است (همان، ص ۱۲۶).

از نگاه سهروردی، نفس انسان، به دلیل نور بودن، مشمول همین قاعده است که اولاً از جانب انوار ماقبل خود نورانی می‌شود که این روشنی، هم از جهت انوار واسطه، یعنی انوار قاهره، و هم از طرف نورالانوار انجام می‌شود، زیرا انوار مجردة عالی، نمی‌توانند بین نورسافل خود و نورالانوار، مانع و حجاب ایجاد کنند، و سبب آن این است که حجاب،

از خواص ابعاد و شواغل برازخ است (همان، ص ۱۴۰).

نقش اشراق و مشاهده در کسب تجربه

از منظر سهروردی، اشراق، تابش نور از عالی به سافل و مشاهده، یعنی، موجودات و انوار سافله، شاهد انوار عالیه باشند (همان، ص ۱۳۵ و ۱۳۶). او معتقد است که نفس انسان بر اثر ریاضت، از عالم ظلمانی و برزخی جدا می‌شود و به علت اینکه عاشق و مشتاق وصول به نور عالی است، به سوی آن سیر می‌کند و از مشاهده ملکوت و اشراق نورالانوار مسرور و ملتذ می‌شود (همان، ص ۸۲).

سهروردی اهل سلوک عرفانی را، اهل مشاهده عالم مثل می‌داند که مشاهدات آنها برای اهل معرفت، حجیت دارد، همچنانکه در رصدخانه، رصد افراد سابق، قابل اطمینان و یقین است، او مشاهدات حکمایی مانند افلاطون، سقراط، هرمس و حکمای پهلوی و هندی را دارای حجیت و قابل اطمینان می‌شمارد و می‌گوید:

الانوار القاهرة و کون مبدع الكل نوراً و ذوات الاصنام من الانوار القاهرة، شاهد هم
المجردون بانسلاخهم عن هيا کلهم مراراً کثیراً، ثم طلبوا الحجة علیها لغيرهم، و لم
یکن ذو مشاهدة و مجرد الاعتراف بهذا الامر، و اکثر اشارات الانبياء و اساطین
الحکمة الی هذا و افلاطون...، و من لم یصدق بهذا و لم یقنعه الحجة، فعليه
بالریاضات و خدمة اصحاب المشاهدة. فعسى یقع له خطفة یری النور الساطع فی
عالم الجبروت و یری الذوات الملکوتية و الانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون و
الاضواء المینویة ینایع الخرة و الرای التي اخبر عنها زرادشت و وقع خلصة الملك
الصديق کيخسر و المبارک اليها، فشاهدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا
(حکمة الاشراق، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

کسانی که با خلع بدن تجرد یافته‌اند، انوار قاهره و نور بودن مبدع کل و انوار قاهره‌ای
را که صاحبان اصنام، باشند، بارها مشاهده کرده‌اند، پس برای غیر خود بدنیاال برهان
گشته‌اند، هیچکس از اهل مشاهده و تجرد نیست، مگر اینکه به این مطلب اعتراف
داشته و بیشترین اشارات انبیا و اساطین حکمت به همین بوده است و افلاطون و قبل
از او سقراط و کسانی که قبل از او بوده‌اند، همه بر همین باورند و بیشتر آنها تصریح
کرده‌اند که در عالم نور، به مشاهده مثل پرداخته‌اند و افلاطون در مورد خود

حکایت می‌کند، که او ظلمات تن را خلع نموده و مثل را مشاهده کرده است و حکمای فرس و هند نیز بر همین عقیده بوده‌اند، هنگامی که رصد یک یا دو نفر در امور فلکی اعتبار داشته باشد، چگونه سخن استوانه‌های حکمت و نبوت، بر چیزی که آن‌را هنگام رصد روحانی خود مشاهده کرده‌اند، قابل اعتبار نباشد؟ نگارنده هم اگر برهان پرودگارش رامشاهده نمی‌کرد، در انکار این اشیا به حمایت شدید از طریقهٔ مشاء باقی می‌ماند و به آن گرایش داشته و اصرار می‌نمود.

حال اگر کسی این سخن را تصدیق نکند و برهان، او را قانع نکند، براو باد که با رضایت شرعیه و خدمت به اصحاب شهود بپردازد، تا سایهٔ نوری از آن سو بدرخشد و نور ساطع را در عالم جبروت مشاهده نماید و ذوات ملکوتی و انواری را که هرمس و افلاطون دیدند و انوار مینوی و سرچشمه‌های فر و رؤیاهایی را که زردشت از آنها خبر داده و نیز خلسهٔ پادشاه راستگو، کیخسرو مبارک بر آنها افتاد و آنها را مشاهده کرد، شهود کند، البته همهٔ حکمای فرس هم همین عقیده را دارند (همان، ص ۲۳۳).

سهروردی معتقد است که اثبات مثل، نیازمند دلیل نیست و مشاهدات اهل سلوک می‌تواند دلیل آن باشد و او برای ادعای خود سه دلیل می‌آورد:

۱. قاعدهٔ امکان اشرف است که هر امر اشرفی، باید پیش از اخس تحقق یابد و عالم مثل، که اشرف بر عالم ماده است، حتماً پیش از ماده محقق شده است.
 ۲. نظم ثابت و دائمی در انواع است، مانند اینکه انسان، از انسان و گندم، از گندم ایجاد می‌شود و حفظ انواع در آنها به نوع جوهری مجرد و ارباب انواع باز می‌گردد.
 ۳. روح و اعضا، دائم در حال سیلان و تغییرند و با تبدل محل، قوای حلول کرده در آنها نیز متبدل می‌شوند و مزاج نباتی نمی‌تواند حافظ قوای نباتی حال در روح و اعضا باشد و این قوا در محل مادی نیستند و نیز نظم دقیق در نباتات، از قوای منطبع فاقد شعور صادر نمی‌شود و این نظم، حاکی از وجود عقل مجردی است، که همان رب النوع است.
- سهروردی مشاهده را در سایهٔ ترک شهوات جسمانی و عمل به توصیه‌های دینی و شرعی می‌داند و کاهش غذا و شب زنده‌داری و تلطیف باطن و استمرار ذکر و یاد عظمت و جمال خداوند و اخلاص در توجه به نور الانوار و قرائت قرآن را، اصل و اساس این موضوع می‌داند (همان، ص ۲۵۷).

مراتب کشف باطنی در تجارب مینوی

در تفکر اشراقی همه درجات حقیقت به صورت تشکیکی و مراتب نوری است و هرکس با پیشرفت معنوی و دریافت حقیقت نوری به تجربه نایل می‌آید، بر این اساس در تفکر شیخ اشراق تابش انوار حق بر قلب سالک پس از انجام اعمال و ریاضیات می‌باشد؛ وی می‌گوید:

اول برقی که از حضرت ربوبیت به ارواح طلاب رسد، طوالح و لویح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن، چنان ماند که برق خاطف ناگاه درآید و زود برود.

اوست خدایی که برق را برای بیم و امید، به شما می‌نمایاند (رعد/۱۲).

خوفاً من الزوال و طعماً من الثبات (همان، ص ۳۱۹).

از نظر سهروردی، سالکان به سه گروه تقسیم می‌شوند: مبتدی، متوسط و فاضل.

سالک مبتدی، از «نور خاطف» و سالک متوسط، از «نور ثابت» بهره‌مند می‌شود و سالک فاضل، از «نور طامس» بهره می‌برد و کسانی که لذت روحانی این انور را منکر می‌شوند، مانند انسان‌های عینی هستند که از لذت جماع بی‌خبرند.

سهروردی حالات زودگذر را در تجارب عرفانی، «وقت» نامیده است، که گاهی سالک را با لذت همراه می‌کند و گاهی او را به حالت قبض می‌رساند و این همان حالتی است که در ابتدای سلوک، به قلب عارف خطوط می‌کند و آنها کسانی هستند که:

هنوز قلب ایشان به آفتاب معرفت کاملاً روشن نشده است، لیکن خداوند روزی دل ایشان می‌دهد، هرگاه آسمان دل ایشان تاریک شود به میغ حظوظ، برق کشف بر ایشان بدرخشد و لوامع قرب، درخشند گردد و در وقت سترمنتظر باشد (قشیری، ص ۱۲۰).

چنانچه ریاضت‌ها و مراقبت‌های سالک ادامه یابد، حالات معنوی و قدسی او، پایدار می‌ماند و چنین حالتی، «سکینه» نامیده شده است.

سهروردی در این خصوص آورده است:

این سکینه نیز چنین شود که اگر مرد خواهد از خودش باز دارد میسرش نشود، پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد، قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلیٰ زند و هرگاه که خواهد و بایدش، میسر گردد، پس هرگاه که

نظر بر ذات خود کند مبتهج گردد که سواطع انوار حق بر خود بیند و این هنوز نقص است (سهروردی، صفیر سیمرخ، ص ۳۲۴).

سهروردی زمان حالت «سکینه» را طولانی، و لذت آن را تمام تر می‌داند، و با اشاره به آیات قرآن کریم می‌گوید:

و کسی را که سکینه حاصل شود، او را از اخبار خواطر مردم و اطلاع بر مغمیات حاصل آید و فراستش تمام گردد (مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۲۲).

وی بازگشت از این حالت را، موجب ندامت سالک دانسته است و بازگشت به حالت بشری نشان می‌دهد که سالک، در حالت سکینه، از خلسه‌ای روحانی لذت می‌برد و به رؤیت صورت‌های غیبی نایل گردیده و به حالت انفعال می‌رسد:

صاحب سکینه از جنت عالی، نداهای بغایت لطیف بشنود و مخاطبان روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد، چنانکه در وحی الهی است: «الا بذکر الله تطمئن القلوب» (رعد/۲۸).

صوری بغایت طراوت و لطایف مشاهده کند ... و این مقام متوسط است از مقامات اهل محبت ... و این سکینه نیز چنان است که اگر فرد خواهد از خودش باز دارد میسرش نگردد (همان، ص ۳۲۳).

البته شیخ اشراق موضوع شنیدن نداهای دل‌انگیز را در این حالت، «تموج هوا» نمی‌داند و آن را از اصوات جهان محسوس نمی‌شمارد، زیرا اگر این گونه اصوات در عالم محسوس بنشین افکنده باشد، باید هر کس که از شنوایی سالم برخوردار باشد، آن را بشنود، در حالی که این اصوات، فقط برای اهل کشف و شهود قابل شنیدن است.

آنچه حکیم سبزواری در خصوص حضرت موسی (ع) که از درخت صدایی می‌شنید آورده است گویای همین موضوع است که:

موسی نیست که دعوی اناالحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست و گرنه اسرار برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

(سبزواری، دیوان اسرار)

سهروردی این گونه اصوات را مخصوص عالم مثال و جهان افلاک مثالی به شمار آورده و آن را عالم «هور قلیا» نامیده است، سخن او این گونه است:

و ما یسمع المکاشفون من الاصوات الهائلة لا یجوز ان یقال انه لتموج الهواء فی دماغ ...

بل هو مثال الصوت و هو صوت . فيجوز في الافلاك اصوات و نغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة ولا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها (حكمة الاشراف، ص ۲۴۲).

شیخ اشراق، در کتاب *المطارحات* خود اشاره دارد که، در هر ملت و مذهبی، سالکان راه حق، این گونه اصوات را شنیده‌اند و از آنها اطلاع داشته‌اند، همان گونه که برخی از حکمای اسلامی در مورد فیثاغورس حکیم آورده‌اند که او با قدرت روحانی خویش، به عالم علوی راه یافته و نغمات افلاک و صدای حرکت ستارگان را با گوش جان شنیده و پس از اینکه حالت عروج او پایان یافته و به کالبد عنصری خود باز گشته است، نغماتی را که شنیده بود، مرتب نموده و به ترتیب علم موسیقی پرداخته است.

به نظر سهروردی، افلاک مانند انسان دارای نفوس ناطقه می‌باشند و سامعه آنها نیازمند گوش، و باصره آنها نیازمند چشم، و شامه آنها نیازمند قوه بویایی معمولی نیست و این حواس، محتاج وسایل و ابزار ظاهری در عالم افلاک و هور قلیا نیستند و در این مورد از قاعده «امکان اشرف» استفاده نموده است (همان، ص ۲۴۲).

آنچه از محتوای نظر سهروردی در این باب بر می‌آید، این است که گاهی انسان‌ها، با رکود قوای حسی خود می‌شنوند و می‌بینند و می‌بویند و می‌چشند و این، از تجربه‌های اهل سلوک به شمار می‌رود.

روایاتی منقول از پیامبر (ص) از این قبیل است که فرمود: «انی لأجد نفس الرحمن من جانب الیمین» که حاکی از بوئیدن است و اشاره به اوپس قرن دارد و فرمود «ابیت عند ربی یطعمنی ویسقینی» که به مفهوم خوراندن و چشاندن در عالم، دیگر اشاره دارد و در خصوص رؤیت نیز فرمود: «رؤیت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها»، که موضوع رؤیت را در عالم ماورای جهان محسوس تبیین می‌کند و در خصوص لمس، نیز فرمود: «وضع الله بکنتفی یده فاحس بردها بین ثدیتی» که اشاره به معراج دارد، که خداوند دست بر شانه‌اش نهاد و او بین پستان‌های خود احساس سردی کرد.

این گونه رابطه ادراکات برزخی انسان‌ها، با ادراکات حسی آنها، از نوع رابطه عالی با دانی است و این حالات، ریشه در ذات انسان‌ها دارد و در سایه عقل است که شرافت علیت به تمام کمالات مادون خود دارد.

سهروردی این گونه انسان‌ها را، انسان‌های متوسط برزخی می‌داند که از نوعی تجرد

برزخی بهره‌مند شده‌اند و در جهانی فراتر از عالم محسوس، یعنی در جهان مثال به سر می‌برند.

شیخ اشراق سالک معنوی را پس از توغل در سلوک روحانی و تقرب به نور الانوار، در مقام تشبه به او دانسته، به گونه‌ای که در درک و حصول حالات قدسی، فاعل و صاحب اختیار می‌شود، البته نه به این معنی که «العارف یخلق بهمهتہ ما یشاء»، زیرا در اینجا بحث خلق نیست، بلکه مشاهده حقایق و غیبی است، که عارف با اختیار خود به آن می‌پردازد و به اسماء الله تشبه یافته و متحقق به اسماء شریفه حق می‌شود که اسامی فاعل، مختار و مرید، از جمله آن اسماء مبارکه است و چنانچه در ریاضت توغل ورزیده و از مرتبه سکینه فراتر رود، مشاهده انوار برای او به صورت ملکه در می‌آید چنانکه: اصحاب عروج نفس، مشاهده صریح و تمامی را در حالت انسلاخ شدید از بدن تجربه کرده‌اند و ایشان در این حالات، یقین کردند که آنچه را که مشاهده می‌کنند، نقوش و صوری نیست که در قوای بدنیه باشد و مشاهده بصری به وسیله نور مدبر باقی است (همان، ج ۲، ص ۲۱۳).

اهمیت اتحاد و فنا در اشراق و تجربه مینوی

سهروردی، عارف سالک را پس از حالت سکینه، در مقام «فنا» قرار می‌دهد و در کتاب صفیر سیمرغ می‌گوید:

چون توغل کند از این مقام بگذرد، چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود باطل گردد و این را «فناء اکبر» خوانند و چون خود را فراموش کند و فراموشی را نیز فراموش کند، آن را «فناء در فناء» خوانند و مادام که مرد به معرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آن را نیز از جمله شرک خفی گیرند، بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند و هرکس به معرفت شاد شود و به معروف نیز، همچنان است که مقصد دو ساخته است، مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد، آن حالت «طمس» است و مقام «کل من علیها فان و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن ۲۷/ و ۲۶) (همان، صفیر سیمرغ، ص ۳۲۴).

سهروردی در این مرحله، سالک را فراموش کننده خویش و نافی هر گونه هویت برای غیر خدا می‌داند، که همان تجربه حقیقت واحد و مقام توحید است، او این مقام را به معنی

اتحاد عارف در معروف ندانسته، بلکه آن را «اتحاد عقلی» و شدت قرب و اتصال می‌شمارد و نزدیکی را به گونه‌ای تعبیر می‌کند که در مقام شهود نور الانوار، هر هویت غیر او باطل و نابود است، و این همان مقامی است که در اعترافات حلاج بدان اشاره شده که: «چنانم به خودت نزدیک کردی که توهم کردم تو منی»، و حکیمان و اولیا از آن به عنوان اتحاد عقلی یاد کرده‌اند.

شیخ اشراق، چگونگی مشاهده انوار را توسط سالک متأله، در کتاب‌های حکمة الاشراق و المشارع و المطارحات این‌گونه بیان می‌کند که اتحاد در عالم مفارقات، مانند اتحاد مادیات نیست و به معنی اتصال و امتزاج نبوده است و به بطلان هویت نفس نمی‌انجامد و به مفهوم حلول که موجب نقص خواهد شد، نیست و فقط اتحاد، نوعی «التفات» ادراکی و استغراق علمی نسبت به مبادی عالی است.

او در کتاب التلویحات نیز، مشاهده نور برای سالکان، را به معنی اتصال نفس آنها به مبدأ نور و به مفهوم اتحاد ندانسته و می‌گوید:

لایتحد شیئان فانهما إن بقیا فهما اثنان، أولم یبق احدهما أو کلاهما فلا اتحاد
(التلویحات، منطق، ص ۹۰).

شیخ اشراق برای بیان موضوع، به تمثیل متوسل شده و چنین گفته است:

اگر آینه را در برابر خورشید بدانند، صورت خورشید در او ظاهر شود و اگر تقدیراً آینه را چشم بودی و در خود نگریستی، همه خورشید را دیدی، اگر چه آهن است، «أنا الشمس» گفتم، زیرا در خود الا آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق» یا «سبحان ما اعظم شأنی» گوید، عذر او را قبول واجب باشد (حکمة الاشراق، ص ۳۰۹).

سلمان ساوجی از جمله ادیبانی است که به این موضوع توجه داشته و چنین سروده است:

ای آنکه تو طالب خدایی، بخود آ
از خود بطلب، کز تو خدا نیست جدا
اول بخود آ، چون بخود آیی، بخدا
اقرار نمایی به خدایی خدا

(دیوان اشعار)

سهروردی، اتصال و امتزاج را در غیر اجسام نمی‌پذیرد و عقیده دارد که نفوس، پس از مفارقت، چنانچه با نور الانوار اتصال و امتزاج یابند، لازم است که جسم باشند و این محال است و اتصال و امتزاج، دلیل بر کثرت دارد، در حالی که عارف سالک، در مرحله شهود،

شاهد وحدت است .

سالکان اهل معرفت، در خصوص اتحاد، به تمثیل‌هایی اشاره نموده‌اند. برخی، اتحاد را مانند اتصال قطره به دریا و محکوم شدن به احکام دریا دانسته و برخی دیگر، اتحاد را مانند محو شدن نور ستارگان در برابر خورشید توصیف نموده‌اند.

از نگاه شیخ اشراق، اتحاد و یکی شدن عارف و معروف، به معنی قرب نسبت به انوار روحانیت است که در نزد او همان مراتب مختلف فرشتگان است که تدبیر کننده افلاک و کواکب و انواع موجوداتند، یا آن‌گونه که برخی شارحان آثارش گفته‌اند: «هر شیء را نوری و فرشته‌ای است و پیامبر (ص) فرمود: برای هر چیزی فرشته‌ای است؛ بلکه فرمود: با هر قطره باران که نازل می‌شود، فرشته‌ای همراه است (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۵۷)، البته فرشته‌شناسی سهروردی که در تمثیلات وی آمده، حاکی از آن است که سالک در مسیر خویش، با فرشته دیدار دارد و مورد هدایت او واقع می‌شود و فرشته در داستان‌های رمزی او، به صورت پیر یا شیخی دانا ظاهر می‌شود.

در فرهنگ واژه‌ای او، فرشته همان جبرئیل یا عقل فعال مشائیان است و از او به عنوان طلسم یاد می‌شود که علم و اسرار بر اهلش افاضه می‌کند (مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۶۹ و ج ۴، ص ۸۸).

خلسه روحانی در تجربه اشراقی

از جمله تجاربی که شیخ اشراقی از آن توصیف دارد، خلسه‌ای روحانی است که بر وی رخ داده است و آن را تحت عنوان «حکایت و منام» در کتاب *تلویحات* یاد می‌کند (همان، ج ۱، ص ۷۰) که این خلسه را شهود قلبی دانسته که با اصطلاح خاص وی هماهنگ است.

آنچه را که سهروردی به عنوان عالم مثال و عالم عقل بیان می‌کند، از انواع شهود قلبی است، که فراتر از شهود عقلی است. وصول به مقام شهود قلبی، در اثر ریاضت و زدودن زنگار قلب و تلطیف روح و صفای باطن حاصل می‌شود و در نتیجه، حقایقی را آشکار می‌سازد که دیگران قادر به دیدن آنها نیستند.

در شهود قلبی، قوه برتر قلب، خود را در عقل، ساری و جاری می‌کند و عقل، به نور قلب منور می‌شود و در این هنگام «عقل منور» یا «عقل قلبی»، ایجاد می‌شود و عقل، به تبع

قلب، امور را درک می‌کند و عقل نیز بر آن شهودات صحه می‌گذارد و به آنها گواهی می‌دهد، همان‌گونه که قیصری در شرح فصوص الحکم می‌گوید:

القلب اذا تنور بالنور الالهي، يتنور العقل ايضاً بنوره، و يتبع العقل ايضاً بنوره، لأنه لا قوة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعية ادراكاً مجرداً من التصرف فيها (قيصری، ص ۷۰).

در این خصوص می‌توان به سخن «ابن ترکه» نیز اشاره نمود:

انا لا نسلم أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات و المدركات التي في الطور الاعلى الذي هو فوق العقل اصلاً، نعم ان من الأشياء الخفيه ما لا يصل اليه العقل بذاته، بل انما يصل اليه باستعانة قوة اخرى هي اشرف منه (ابن ترکه، ص ۲۴۸).

ابن ترکه در این بیان، عقل را در مکاشفات عالم بالا دخیل می‌داند، زیرا عقل منور می‌فهمد، اما به دلیل عدم توانایی عقل در درک کامل مکاشفات، آنرا نیازمند قوه‌ای برتر از عقل دانسته است.

شهود قلبی، باعث تلطیف سر و باطن انسان می‌شود و بسترساز توجه به امور ظریف و خفی می‌شود و در عقل تأثیر گذاشته و آنرا تلطیف می‌کند و امور پیچیده عوالم بالاتر را خوب می‌فهمد.

از نظر سهروردی، نیل به مقام تلطیف سر، با ریاضت و راز و نیاز همیشگی و تلاوت قرآن همراه است و می‌گوید:

و من الطرائق العبادة الدائمة مع قراءة الوحي الالهي والمواظبة على الصلوات في جنح الليل و الناس نيام، والصوم و قراءة آيات في الليل لرقه و شوق، و ينفعهم الافكار اللطيفة و التخيلات المناسبة للامر القدسي ليتلطف سرهم ... (التلويحات، ص ۱۱۳).

سهروردی، در بیان احوال سالکان که تابش انوار برین را پذیرفته‌اند، آنها را مسلط بر جهان مادی و مستجاب الدعوه در عالم بالا می‌داند. نوری که بر آنها می‌تابد کیمیای دانایی و توانایی است و جهان مادی، تحت فرمان دریافت کنندگان این انوار است و تابش این نور، به صورت‌های مختلف دسته بندی می‌شود که صفات آن عبارت‌اند از:

درخشش کوتاه و لذیذ، شبیه برق آسمان، همراه با تکانی در مغز، لذت بخش مانند ریزش آب گرم بر سر انسان، اختلال‌گر مغز، به‌همراه شادمانی لطیف، با صدای طبل و شیپور، با ربایش بزرگ و روشن‌تر از خورشید، نور چیره‌گر که گویی موی سر آدم را

گرفته و می‌کشد، نوری که از یک حمله برمی‌خیزد و نفس را تصرف می‌کند گویی نفس از جایی آویزان است و مجرد خود را تماشا می‌کند و نوری سنگین و تحمل‌ناپذیر که به بدن لرزه می‌اندازد گویی مفصل‌هایش از هم جدا می‌شوند.

نقش خیال در کسب شهود باطنی

سهروردی، بر خلاف مشائین اعتقاد دارد که سه قوه خیال، وهم و متخیله، در واقع، یک قوه بیشتر نیستند و برای ثبات نظریه خود، به دلایلی نیز متوسل می‌شود. از دیدگاه سهروردی، قوه واهمه که قوه متخیله و خیال به او برمی‌گردد، غیر از نفس ناطقه و نور مدبر اسپهبدی است و برای اثبات ادعای خود، دو دلیل می‌آورد:

الف: گاهی مدرکات ما به عنوان نفس، با مدرکاتمان به عنوان وهم، با یکدیگر متفاوت است، مثلاً اگر کسی یک شب را در کنار جنازه مرده‌ای سپری کند، عقل می‌گوید که این مرده قادر به انجام کاری نیست، اما وهم از او می‌ترسد و تلاش دارد که خود را از او دور کند، بنابراین قوه واهمه، غیر از نفس است، زیرا یک قوه، دو حکم صادر نمی‌کند.

ب: وهم، حقایق بالا و ماورای عالم ماده را انکار می‌کند، اما اگر به عقل مراجعه کنیم و به حقیقت انسان بنگریم، وجود یک سلسله از موجودات را می‌پذیریم، در حالی که وهم، آنها را انکار می‌کند، بنا براین منکر حقایق، نمی‌تواند مثبت آنها نیز باشد و باید از هم جدا باشند.

از نظر شیخ اشراق، قوه خیال، مظهر صور ادراکی هستند که نفس، آن صور را در عالم منفصل می‌یابد و منظور از مظهر در اینجا، به معنی محل انطباق نیست، بلکه جایی است محلی که تحریک می‌کند تا آن صورت در مثال منفصل دیده شود، بنابراین صور ادراکی مثالی، در عالم منفصل است، که سهروردی آن را اقلیم «هشتم» نامیده و به اعتقاد او، جهان ذومقدار و عالم اندازه‌ها، به هشت اقلیم تقسیم می‌شود و مقادیر حسی، تشکیل دهنده اقلیم سبعة هستند، ولی در اقلیم هشتم، چیزی غیر از مثل معلقه وجود ندارد اعمال عجیب و غریب مانند راه رفتن بر روی آب یا در هوا، در همین عالم اتفاق می‌افتد و از احکام اقلیم هشتم است که شهرهای جابلقا و جابلتا و هورقلیادر آن است (سهروردی،

همان، ج ۲، ص ۲۵۴).

سهروردی می گوید:

و هذا أحكام الاقليم الثامن من الذی فی جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجائب

(حکمة الاشراق، ص ۲۴۱).

شیخ اشراق، با انتقاد از برخی از اعمال جاهلانهای که به نام تصوف انجام شده و حاصل

غفلت برخی از انسانها بوده است، می گوید:

در زمان ما جماعتی از جهال، نقش بندی های متخیله را، عنوان مکاشفه می پندارند

(مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۱۳۶).

او خیال متصل غیر مزکی را نیز، باعث نقش بندی های غیر واقعی می داند.

شهرزوری می گوید که مراد سهروردی از این گفتار آن است که این عده به داروهای

روح گردان متوسل می شوند که موجب اختلال در قوه خیال آنها می شود (همان، ج ۲،

ص ۳۷).

سهروردی معتقد است که در عالم خیال منفصل، اشیا در انتقالی سریع به صورتی شبیه

شیء یا ضد آن متمثل و متصور می شوند و بنابراین نیازمند تعبیر و تفسیرند.

او خیال متصل را صورت بخش معانی غیبی می داند که ممکن است بر آن معانی غیبی

جامه و هیئت متضاد با اصل آن بپوشانند و به همین جهت اگر القای این معنی غیبی در

خواب باشد، رؤیای صادقانه است و اگر در بیداری باشد، وحی صریح است، که اولی

محتاج تعبیر و دومی نیازمند تأویل است.

سهروردی، در سازگاری این امور با عقل، اظهار نظری ندارد، اما به دلیل اعتقاد او به

وجود امور عجیب و غریب در عالم هورقلیا، نمی توان او را طرفدار تحقق امور متضاد و

متناقض در عالم مثال یا خیال منفصل دانست.

با توجه به اینکه سهروردی به وحدت تشکیکی هستی و سلسله مراتب نوری معتقد است،

با موضوع واحد و کثیر، مواجه نیست و همین اعتقاد می تواند توجیه گر سخنان حلاج و

امثال او باشد.

نتیجه

در فلسفه اشراقی سهروردی که مبناى نوری دارد، تجربه مینوی و عرفانی، همان کشف و شهود است، که از سنخ معرفت و ادراک است و متعلق این ادراک، نور، و در رأس آن، نورالانوار است.

شیخ اشراق، کشف و شهود را خمیر مایه حکمت می‌شمارد و تجربه مینوی را نیازمند طلب، ریاضت، تصفیه باطن، و همراهی با مرشد و راهنما می‌داند، او شرط دستیابی به حکمت را، تأله دانسته است و در عین حال، مقام کشف و شهود و تجارب عارفانه را به انسان‌هایی که دارای عقاید و ادیان متفاوت می‌باشند، تعمیم می‌دهد و نقطه مشترک آنها را، حقیقت واحده و متعالی می‌داند که در آنها، زمینه علمی و عملی، جهت مشاهده و کسب تجارب مینویی وجود دارد.

از این جهت، دیدگاه شیخ اشراق به ذات‌گرایان شباهت بیشتری دارد و با همین اعتقاد، برخی از ملوک فارس را که آئین زرتشتی داشته‌اند، اهل تجرید و شهود عرفانی به‌شمار می‌آورد.

از نگاه سهروردی، شهود قلبی فراتر از شهود عقلی است و مشاهدات عالم مثال، از انواع شهود قلبی است و عقل به نور قلب منور شده و به تبع قلب، امور را درک می‌کند. اعتقاد شیخ اشراق این است که سیر آفاق، مکمل نفس شناسی و عرفان آنفسی است. سالکان و اهل مکاشفه از نظر سهروردی به سه گروه، مبتدی، متوسط و فاضل تقسیم می‌شوند که هر گروه از آنها دارای اوصاف و مراتب خاصی از قرب و کشف و مشاهده هستند و او اوصاف مشترک تجارب مینوی را بدین ترتیب می‌داند:

الف: معرفت زایی و تجارب مینوی؛

ب: زودگذر بودن این تجارب در ابتدای سلوک (برقهای طوالع ولوایح)؛

ج: ادارکی بودن این تجارب مینوی و مکاشفات؛

د: تلقی از نورالانوار، به‌عنوان متعلق این ادراک درعالم مثال؛

ه: انفعال سالک در بدایه مکاشفه و کسب تجارب و پایداری خلصات و فعال شدن سالک

در پایان سلوک.

شیخ اشراق، شهود و مکاشفه را به‌صورت شنیدن، دیدن، بویدن، لمس کردن، خوردن

و چشیدن می‌داند.

او، سالک را در مقام تشبه به نورالانوار و حصول حالات قدسی، صاحب اختیار و مستجاب‌الدعوه و مسلط برجهان مادی دانسته است، اما او را در مقام خلق و آفرینش قرار نمی‌دهد و از نگاه او، مقام «فناء»، نهایت سلوک عارف است.

منابع

قرآن کریم.

ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

ارسطو، اثولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه فارسی، حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۷.

استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.

خاتمی، محمود، فلسفه معاصر غربی، تهران، علم، ۱۳۸۶.

سبزواری، حاج ملاهادی، دیوان اسرار، به کوشش مرتضی مدرس چهاردهی، تهران، کتابفروشی محمودی، بی‌تا.

سلیمان ساوجی، جمال الدین، دیوان اشعار، مقدمه تقی تفضلی، به اهتمام منظور مشفق، تهران، صفی‌علیشاه، چاپخانه مروی، ۱۳۶۷.

سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، نشر پژوهشگاه ۱۳۷۲.

_____، _____، المشارع و المطارحات، ج ۱، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.

_____، _____، الالواح العمادیه، ج ۴، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

_____، _____، کلمة التصوف، ج ۴، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، نشر

- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، _____، صفیر سیمرخ، ج ۳، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- _____، _____، التلویحات، ج ۱، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- _____، _____، پرتونامه، ج ۳، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- _____، _____، لغت موران، ج ۳، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- _____، _____، رساله فی اعتقاد الحکما، ج ۲، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، نشر پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- سیف‌زاده، سید حسن، مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست، تهران، نشر دادگستر، ۱۳۷۹.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، (پاورقی حکمة‌الاشراق)، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- قشیری، عبدالکریم، رساله قشیریة، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- نصر، سید حسن، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- مسعود، جبران، الرائد، ترجمه رضا انزابی‌نژاد، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶.
- Katz Steven, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, Sheldon Press, 1978.
- proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, University of California, 1985.

Schleier Macher, *The Christian Fait*, Edinburgh, t, and, t. Clark, 1928.