

جریان‌های تفکر و اندیشه عرفانی در ایران عصر سلجوقی

ناصر صدقی*

چکیده

برخلاف دیدگاه رایج که عصر سلجوقی را دوره انحطاط تفکر و اندیشه در ایران می‌داند، حوزه عمومی اندیشه و تفکر در ایران عصر سلجوقی دچار رکود و انحطاط نشد، بلکه در مسیر و شرایطی متفاوت از جریان غالب تفکر در دوره‌های پیشین جریان یافت که آن را می‌توان نوعی تغییر نگرش در عرصه‌های گفتمانی و بنیان‌های فکری دانست. در این دوره متفکران و اندیشمندانی چون امام محمد و احمد غزالی، خیام، عین‌القضات همدانی، شیخ اشراق سهروردی، فخر رازی، خواجه نظام‌الملک طوسی، قشیری، خواجه عبدالله انصاری و... در حوزه نظریه‌پردازی در عرصه‌های مختلف علوم، تفکر و اندیشه در ایران ظهور کردند، که با وجود آنها نمی‌توان دوره سلجوقی را عصر انحطاط تفکر و اندیشه عنوان کرد، چرا که به واسطه نقش آفرینی اندیشمندان مذکور، این دوره، به یکی از ادوار شاخص در زمینه نظریه‌پردازی‌های دینی و سیاسی در تاریخ ایران مبدل شد. بخشی از آثار و مصادیق آن را می‌توان در زمینه‌ی تألیف گسترده متون و طرح نظریه‌های مربوط به اندیشه‌های دینی در عرصه عرفان و تصوف مشاهده کرد. با عنایت به گستردگی جریان‌های تفکر و اندیشه و ابعاد آن در ایران عصر سلجوقی، هدف پژوهش حاضر نشان دادن بخشی از ابعاد جریان‌های تفکر و اندیشه در ایران عصر سلجوقی، با تأکید بر نظریه‌پردازی‌های دینی و عرفانی با محوریت دو حوزه فرهنگی - جغرافیایی خراسان و عراق عجم بر اساس افکار و نظریات اندیشمندانی چون قشیری، خواجه عبدالله انصاری و محمد غزالی در خراسان و احمد غزالی، عین‌القضات همدانی و شیخ اشراق سهروردی در عراق عجم است. واژه‌های کلیدی: عرفان، تفکر و اندیشه، اسلام، ایران، عصر سلجوقی.

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز (n_sedghi@tabrizu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۱۰ - تاریخ تأیید: ۹۱/۰۶/۰۶

مقدمه

هر چند سابقه پیدایش تصوف در بخش‌های مختلف جهان اسلام به قرون اولیه اسلامی باز می‌گردد، و تا عصر سلجوقی در حوزه تصوف به عنوان یکی از عرصه‌های معرفتی دینی، افکار و اندیشه‌های مختلفی به شکل پراکنده مطرح شده بود، اما تا این دوره تصوف و عرفان نظری دارای اصول و مبانی نظری و روش‌شناختی معین و تعریف شده‌ای نبود و در آثار و نظریات عرفای نظریه پرداز ایرانی این دوره، اصول و مبانی تصوف و عرفان تئوریزه گردید. در ایران عصر سلجوقی دو طیف مختلف از نظریه پردازان و صاحبان تفکر و اندیشه در عرصه عرفان و تصوف ظهور کردند که هر کدام بر مبنای اصول و مبانی فکری و روش‌شناختی خود جایگاه عرفان و تصوف را به عنوان جریان معرفتی قدرتمند و ریشه‌دار در ایران تئوریزه و تثبیت کردند. نظریه پردازانی نظیر قشیری، خواجه عبدالله انصاری و امام محمد غزالی در حوزه فرهنگی - جغرافیایی خراسان بزرگ^۱ مبانی فکری و روش‌شناختی تصوف توحیدی منطبق با شریعت را پایه گذاری و تئوریزه کردند، و طیف دیگری از نظریه پردازان چون احمد غزالی، عین‌القضات همدانی و شیخ اشراق سهروردی در حوزه فرهنگی - جغرافیایی عراق عجم^۲ با نگاه معرفتی و روش‌شناختی متفاوت به نظریه پردازی در حوزه تصوف مبتنی بر اندیشه‌های فرا شریعت پرداختند. به نظر می‌رسد بخش مهمی از تفاوت‌های نگاه معرفتی و روش‌شناختی نظریه پردازان تصوف خراسان و عراق عجم بیشتر ناشی از تفاوت در موقعیت تاریخی - جغرافیایی و شرایط خاص فرهنگی و اجتماعی و اندیشه‌ای حاکم در این دو منطقه بوده که بررسی ابعاد آن نیازمند پژوهش‌های گسترده و مستقل است.

۱. حوزه فرهنگی - جغرافیایی خراسان بزرگ در عصر سلجوقی از کانون‌های مطرح فرهنگی و تمدنی اسلامی - ایرانی بود با شهرها و مراکز فرهنگی مطرح و شاخصی چون، نیشابور، مرو، بلخ و هرات. نک: گای لسترینج، (۱۳۸۳)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت*، ترجمه محمد عرفان، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۴۰۹-۴۰۸.

۲. عراق عجم یا سرزمین جبال هم در غرب ایران با شهرهای مهمی چون اصفهان، ری، همدان و کرمانشاهان یکی از کانون‌های مهم فکر و اندیشه در عصر سلجوقی محسوب می‌شد. این سرزمین که در برگیرنده بخش‌های مهمی از جغرافیای تاریخی ایران بود به جهت کوهستانی بودن که در حوزه امتداد کوه‌های زاگرس قرار گرفته در آثار جغرافیای‌نویسان مسلمان، سرزمین جبال گفته می‌شد که از سده ششم و زمان سلجوقیان به بعد در مقابل عراق عرب به عراق عجم معروف شد. نک: *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت اسلامی*، صص ۲۰۱-۲۰۰.

خراسان کانون نظریه‌پردازی عرفان شریعت‌گرا و توحیدی

رواج و گسترش نظریه‌پردازی در عرصه تصوف فقهاتی و توحیدی در خراسان پس از روی کار آمدن سلجوقیان و بخصوص پس از مرگ ابوسعید ابوالخیر از صوفیان مشهور این منطقه صورت گرفت. سَهَلکی و ابوعلی دقاق، نخستین نسل از صوفیان فقیه و شریعت محور خراسان عصر سلجوقی بودند که نخستین تلاش‌ها را در فراهم ساختن زمینه‌های طرح تصوف منطبق با شریعت اسلامی و آموزه‌های قرآنی انجام دادند.^۱ اما به شکلی برجسته و نمادین در دوره نسل دوم از فقهای صوفی مشهوری چون عبدالکریم قشیری و خواجه عبدالله انصاری و بخصوص امام محمد غزالی بود که جایگاه تصوف غالب در خراسان در چارچوب شریعت اسلامی تثبیت گردید. مساعی صوفیان نظریه پرداز مذکور تدوین مبانی تصوف میانه رو و سازگار با اصول و مبانی زهد و شریعت اسلامی و ایجاد تصوف مبتنی بر صحو و ذکر در حال هشیاری بود.^۲ یکی از مشکلات اساسی نمایندگان تصوف اعتدالی و فقهاتی آن بود که آنها همواره از طرف دو جریان معارض فکری و مذهبی مورد تعرض بوده‌اند. یکی از طرف اهل ظاهر و شریعت پسندان افراطی قشیری‌گرا و دیگری از سوی اهل باطن و صوفیان افراطی غیر پایبند به اصول و مبانی شریعت معتدل اسلامی. ابوالقاسم عبدالکریم قشیری نیشابوری^۳ فقیه شافعی مذهب، از نخستین نظریه پردازان مکتب تصوف خراسان بود که در مقابله با افکار فقهای قشیری‌گرای ضد طریقت و صوفیان تندرو و افراطی غیر پایبند به شریعت، کوشید از موضعی میانه و اعتدالی جایگاه مشخصی را برای طریقت در ارتباط با مبانی و احکام دین و شریعت اسلامی تعریف کند.^۴ قشیری در اصل از شاگردان و مریدان ابوعلی دقاق صوفی فقیه و شریعت محور خراسان و میراث دار و ادامه‌دهنده و مروج افکار وی درباره‌ی ضرورت انطباق طریقت با شریعت و

۱. قشیری، (۱۳۷۴)، ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان فر، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۳۷، ۲۷، ۲۲.

۲. ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، (۱۳۵۰)، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، صص ۳۴۲-۳۴۱.

۳. قشیری در ربیع الاول سال ۳۷۶ هجری در ناحیه اُستوای نیشابور بدنیا آمد. خانواده وی از وجوه دهاقین استوا بوده و در کودکی پدرش را از دست داده بود. در اوایل عصر سلجوقی و بخشی از دوره وزارت خواجه نظام الملک طوسی، قشیری با اعزاز و احترام کامل زندگی کرد و با خیالی آسوده به وعظ و تدریس و املاي حدیث پرداخت و سرانجام در ربیع الآخر سال ۴۶۵ هجری وفات یافت.

۴. عبدالحسین زرین کوب، (۱۳۵۳)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، ص ۶۸.

فقه اسلامی بود.^۱ در اندیشه قشیری علم به شریعت اسلامی و عمل به احکام دینی مبنا و اساس تصوف است. در طریقت صوفیانه‌ی وی عالم بودن، مجاهد بودن و زاهد بودن، نخستین مراحل سه گانه گام نهادن در مسیر درک حقیقت است که صوفی با طی این مراتب و با مراقبت دل و پاس انفاس می‌تواند به مدارج اولیه در طریقت دست یابد.^۲ از نظر وی بعد از طی مدارج سه گانه مذکور، صوفی راه حق و حقیقت می‌تواند سه مرحله و تجربه متعالی طریقت، یعنی محاضره، مکاشفه و مشاهده را درک کرده و به بالاترین مراتب تصوف در زمینه شناخت حقیقت وجودی باری تعالی دست یابد.^۳ از نظر قشیری طی مراحل مذکور در سلوک عرفانی تا دست یافتن به مقام درک وجود الهی و فناى از خود و بقای در حقیقت الهی، مسیری انباشته از خطرات و لغزش‌ها و وسوسه‌های اغواء کننده است که تنها علم به دین و شریعت می‌تواند سالک راه حق را از انحراف و لغزش و دعاوی غریب بازدارد.^۴

هدایت جریان تصوف خراسان در حدود مرزهای شریعت بعد از قشیری ابعاد بیشتری یافت. به طوری که خواجه عبدالله انصاری و امام محمد غزالی سیری را که جریان تصوف خراسان در دوره ابوسعید ابوالخیر پیدا کرده بود متوقف ساخته و آن را در راستای اقدامات قشیری و حتی بیشتر از وی در چارچوب شریعت و گرایشات صوفیانه فقهی قرار دادند. خواجه عبدالله انصاری^۵ فقیهی متعصب در مذهب حنبلی و دارای گرایشات صوفیانه عمیقی بود که در کتاب «ذمّ الکلام» ضمن تأکید بر ناکارآمدی کلام و استدلال‌های عقلی و کاربرد جدل و احتجاج در امر الهیات اسلامی، علم به فقه و حدیث و تجربیات عرفانی را در امر شناخت دین و حقیقت الهی سودمند می‌دانست.^۶ خواجه چندین بار حضور ابوسعید را درک کرده بود، ولی طریقت وی را نپسندیده و انتقادات جدی به مشرب و تساهل و تسامح

۱. ترجمه رساله قشیری، صص ۲۷، ۲۲.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. همان، ص ۱۱۷.

۴. همان، ص ۶۷.

۵. خواجه عبدالله محمد انصاری از مشایخ بزرگ عرفان در قرن پنجم هجری است که در حدود سال ۳۹۶ ق. متولد و در سال ۴۸۱ ق. در شهر هرات درگذشت.

۶. عبدالغفور روان فرهادی، (۱۳۷۷)، خواجه عبدالله انصاری، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، صص ۳۸-۴۰.

ابوسعید در سنت صوفیانه‌اش داشت^۱ و به مانند قشیری بر این عقیده بود که «شریعت همه حقیقت است و حقیقت همه شریعت و بنای حقیقت شریعت است.»^۲ وی تصوف را جزء مکملی از اسلام می‌شمرد و بر این عقیده بود که تا شخص جوای حقیقت الهی از علوم دینی مطلع نباشد و مومن و مسلمان خوبی نباشد، نمی‌تواند سائر راه حق باشد.^۳ بعد از قشیری و خواجه عبدالله انصاری، مهم‌ترین صدایی که در خراسان سده پنجم به دفاع صوفیه در برابر طرد و نفی قشیری‌گرایان شریعت محور و تحریفات متصوفه غیر پایبند به شریعت برآمد، صدای ابوحامد محمد غزالی^۴ بود. حیثیت و نفوذ معنوی غزالی به عنوان عالم و فقیه دینی طراز اول و سوابق و تجربیات عمیق وی در عرصه عرفان و تصوف، سبب مزید اعتبار تصوف در بین کسانی شد که به سبب تندروی‌های صوفیه یک چند از آن دل‌سرد شده بودند.^۵ غزالی در زمان خود به عنوان اندیشمندی منتقد مطرح شد که بعد از پیمودن و تجربه عرصه‌های علوم زمان چون فقه و حدیث، کلام، فلسفه و تصوف و سنجیدن جایگاه هر یک در عرصه الهیات و خداشناسی به نقد کاستی‌ها و نواقص هر کدام و ذکر معایب و آفات علمای فعال در هر حوزه پرداخته^۶ و در نهایت با استفاده از تجربیات تجربیات فقهای صوفی پیشین و تجارب شخصی خود، به تئوریزه کردن مبانی آن نوع تصوفی اقدام کرد که منطبق با آموزه‌های قرآنی و مبانی شریعت اسلامی باشد.^۷ غزالی به‌رغم آن‌که بعد از عمری حیرت و سرگشتگی در نهایت به تصوف مبتنی بر شریعت، گرایش پیدا کرده و آشوب درونی‌اش در آن آرام گرفت، دلبسته‌ی کورکورانه‌ی عرصه

۱. محمدبن منور میهنی، (۱۳۷۶)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، صص ۴۲ - ۴۱.
۲. روان فرهادی، *خواجه عبدالله انصاری*، ص ۱۲.
۳. همان، صص ۱۴-۱۳.
۴. ابوحامد محمد بن محمد بن احمد غزالی ملقب به حجة الاسلام زین‌الدین طوسی، فقیه شافعی است که در سال ۴۵۰ هجری در طوس خراسان متولد، و به سال ۵۰۵ هجری درگذشت.
۵. *ارزش میراث صوفیه*، ص ۶۹.
۶. امام محمد غزالی، (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: جامی، صص ۷۰-۶۳؛ عبدالکریم سروش، (۱۳۷۹)، *قصه ارباب معرفت*، دفتر نخست، تهران: موسسه فرهنگی صراط، صص ۱۲۹-۱۲۶، ۲۰-۱۶؛ نصرالله پورجوادی، (۱۳۸۱)، *اسراق و عرفان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۱۳۸-۱۲۱.
۷. *قصه ارباب معرفت*، صص ۲-۱.

تصوف نبود، بلکه در نقش بزرگ‌ترین منتقد فرق و جریان‌های انحرافی تصوفی ظاهر شد که چندان بهره‌ای از اصول و مبانی قرآن و شریعت اسلامی نداشتند. غزالی پس از آسیب شناسی جریان‌های تصوف زمان خود و نقد مبانی فکری هر کدام^۱ پیوند بین علم به شریعت و زهد اسلامی را سرآغاز پاک‌ی روح و مقدمه حیات روحانی و گام گذاشتن در عرصه عرفان عنوان کرد. بر همین اساس، وی مطابق آموزه‌های اسلامی، برای طریق عرفانی مورد نظر خود مراتب و مقاماتی را تعریف کرد که نشان دهنده تلاشی جدی برای تعریف و تثبیت اصول و مبانی تصوف اسلامی میانه رو بود.^۲

غزالی رسیدن به معرفت شهودی قابل اتکاء درباره حقیقت وجود خداوندی را در علم و معرفت دینی نشأت گرفته از تأمل در آیات قرآنی و سنت و شریعت اسلامی دانسته و آن را اساس و سرآغاز «معرفت ذات باری تعالی» عنوان می‌کند.^۳ وی در برابر تصوف عامیانه عامیانه و صرف ریاضتی غیر برخوردار از معرفت به اصول دینی، قائل به اصالت تصوف و عرفانی عالمانه بود که اساس آن معرفت اکتسابی پایه‌دار و آگاهانه برخاسته از فقه و عقل باشد. به همین خاطر غزالی سرآغاز تصوف و عرفان را از علم‌های تعلیمی می‌داند نه صرف علم‌های الهامی، و بدین‌گونه صرف ترک دنیا و اتخاذ ریاضت و اختیار زهد و عزلت و پرداختن به فرایض و سنت و ذکر الله در گوشه‌ای راه، پایه‌ای استوار برای عرفان و اساس معرفتی قابل اتکاء در مورد باری تعالی نمی‌داند.^۴ به عقیده غزالی با توجه به این‌که دل مومن پیوسته در حال گردیدن، تحول و شدن است، در این شرایط اگر مبنای معرفتی آگاهانه‌ای وجود نداشته باشد، امکان استقامت دل سالک در مسیر سلوک عرفانی سخت، و بلکه غیر ممکن است. چرا که در شرایط نبود معرفتی پایدار «چه بسیار صوفی، سالک این طریق شده... پس بیست سال در خیالی مانده.»^۵ البته غزالی هیچ‌گاه منکر نقش ریاضت و مجاهده نفس در رسیدن به معرفت درباره حقیقت باری تعالی نبوده، بلکه برای چنین مرحله‌ای از عرفان و تصوف، قائل به مقدماتی ضروری و پیش شرط‌هایی بود که همان

۱. همان، صص ۶۳-۶۰؛ اشراق و عرفان، صص ۱۲۸-۱۲۱.

۲. اسلام در ایران، ص ۳۵۱.

۳. غزالی، (۱۳۷۵)، *احیای علوم‌الدین*، ج ۱، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۲۳۷-۲۳۶.

۴. همان، ج ۳، صص ۴۱-۴۰.

۵. همان، ص ۴۲.

علم به شریعت از طریق نقل و عقل بود. غزالی ضمن تردید در مبانی و دعاوی تصوف عامیانه‌ی متکی بر ریاضت و عزلت، عرفانی را اصیل و پایه‌دار دانسته که با آگاهی سالک از علوم دینی و تأمل عقلی در آن شروع شود و در گام بعدی مبتنی بر مجاهده نفس و ریاضت و زهد باشد تا شاید از این طریق بتوان به شهود و کشف معرفت الهی نایل آمد.^۱ غزالی در واقع مبنای عرفان و تصوف ذوقی و دست یافتن به شهود و معرفت حقیقت وجودی باری تعالی را در اکتساب آگاهانه و عالمانه علوم دینی و تأمل در آیات قرآنی دانسته و از همین موضع در مراحل سلوک عرفانی قائل به ضرورت برخورداری از هشیاری و معرفت آگاهانه بر وجود باری تعالی و آداب و مراسم سلوک عرفانی است. مبانی و سرآغاز عرفان مورد نظر غزالی مبتنی بر علم به شریعت و تعقل و تأمل در وجود باری تعالی است. مرحله‌ای که جنبه اکتسابی دارد و همه سالکان طریق حق به نوعی می‌توانند به آن دست یابند، اما مرحله بعدی یعنی اختیار زهد و خلوص در آن و نایل شدن به کشف و شهود حقیقت باری تعالی، جنبه تجربه شخصی و ذوقی دارد و رسیدن به آن دیگر شکل اکتسابی ندارد و در واقع سخت‌ترین وادی عرفان هم در چنین مرحله‌ای قرار می‌گیرد که تجربه آن لحظه‌ای و قابل انتقال و توصیف به غیر نیست.

متناسب با نگاه شریعت‌گرا به عرفان و مبتنی ساختن مبانی معرفتی آن به علم به دین و شریعت و کتاب الهی، از دیگر ویژگی‌های اندیشه‌های عرفای نظریه‌پرداز خراسان تأکید آنها بر تصوف توحیدی و انتقادشان از جریان‌های صوفیانه‌ی وحدت وجودی بود. همچنان که قشیری بر تصوف مبتنی بر مفهوم توحید در قرآن و سنت تأکید داشت،^۲ خواجه عبدالله انصاری هم از تصوفی سخن گفته که مبتنی بر اعتقاد به وحدانیت الهی مطرح در آیات قرآنی و به شکل «یکتا گفتن، یکتا دیدن و یکتا دانستن» باشد.^۳ خواجه در تصوف توحیدی خود قائل به سلسله مراتب «توحید عامه»، «توحید خاصه» و «توحید خاص الخاص» بوده که مرتبه آخر را متعلق به برگزیدگان الهی می‌دانست که طی آن پرتوی از نور الهی در ضمائر شماری از برگزیدگان به تابش در می‌آمد و امکان توصیف و بیان احوالات چنین مرحله‌ای از توحید را خارج از توان و درک آدمی می‌دانست.^۴ از همین

۱. همان.

۲. ترجمه رساله قشیریه، صص ۱۵، ۱۳.

۳. روان فرهادی، خواجه عبدالله انصاری، ص ۷۳.

۴. همان، ص ۹۷.

منظر هم وی به نقد احوال صوفیان وحدت وجودی قائل به اتحاد و حلول چون حلاج پرداخته که به فاش ساختن بخشی از مقام توحیدی اقدام کرده و یا دعوی خدایی نمودند و از آن طریق رسوای عالمیان شدند.^۱ متناسب با مبانی تصوف شریعت‌گرا و توحیدی، گرایش‌های عاشقانه مبتنی بر اتحاد و حلول در رابطه سالک و معبود که در اصل میراثی نوافلاطونی و متعلق به تصوف وحدت وجود بود، مورد انتقاد تند صوفیان و عرفای نظریه پرداز خراسانی بود. به طوری که غزالی هم به مانند خواجه عبدالله به جای مفاهیمی چون حلول و صدور که اساس تصوف وحدت وجودی بود، مفهوم وصال را به کار گرفته و عرفان خاص خود را بر مبنای مفاهیم مذکور پایه گذاری کرده است.^۲ اقرار زبانی، تصدیق دل، مکاشفه و درک توحید به واسطه نور حق که مقام مقربان است، مراتب سه‌گانه توحید در اندیشه‌ی عرفانی غزالی است که به ترتیب معادل با مراتب توحید عامه، توحید خاصه، و توحید خاص‌الخاص در اندیشه عرفانی خواجه عبدالله می‌باشد. با این تفاوت که غزالی مرتبه چهارمی هم برای توحید افزوده است که در آن سالک جز یکی را نبیند و آن مرحله مشاهده صدیقان است، و صوفیان آن را «فنا» خوانند در توحید که طی آن سالک از نفس خود در توحید فانی شود و جز یکی را نبیند.^۳ غزالی با آسیب شناسی این مرحله از سلوک سلوک عرفانی و با نظری انتقادی به دعوی حلاج در مقام ادعای انا الحقی، متذکر می‌شود که در این مرحله برای سالک و عارف هیچ ضمانتی از انحراف وجود ندارد و رسیدن به چنین مرحله‌ای خالی از آفت نیست و اگر سالک این طریق دچار آفت خودبینی و خیال درک کل حقیقت وجودی باری تعالی شود، در چنین حالتی است که دعوی انا الحقی می‌کند.^۴ غزالی بر اساس چنین دیدگاهی مفهوم و کیفیت «فنا» را که مرحله‌ای نهایی و مهم در سلوک عرفانی است، در معنایی متفاوت از نگرش صوفیان قائل به تصوف وحدت وجودی به کار برده است.^۵ وی دل انسان را چون ظرفی دانسته که با قرب به وجود الهی چون رنگ خویشتن را کنار بگذارد، لاجرم رنگ الهی به خود گیرد و جنبه‌ای الهی یابد و

۱. همان، صص ۶۳-۶۲.

۲. غزالی، (۱۳۷۶)، کیمیای سعادت، ج ۲، تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه، ص ۶۲۸.

۳. احیای علوم‌الدین، ج ۴، ص ۴۲۲.

۴. همان، ج ۲، ص ۶۲۹.

۵. مفهوم فنا در تصوف وحدت وجودی به معنای حلول خداوند در وجود سالک و ادغام سالک در وجود الهی است، در حالی که در تصوف توحیدی نه ادغام و امتزاج در وجود الهی، بلکه رنگ خدایی یافتن سالک است. (اسلام در ایران، صص ۳۴۸-۳۴۷، ۳۴۱)

با محو رنگ خویشتن در وجود خود، به بقای در وجود الهی رسیده و رنگ نور و اوصاف الهی را به خود گرفته و بازتاب می‌دهد، اما هیچ‌گاه به خدا تبدیل نمی‌شود.^۱ وی در انتقاد از کسانی که قائل به حلول و صدور نور الهی در وجود انسان هستند و از این طریق دعوی انا الحقی می‌کنند، این سوال را مطرح می‌کند که آیینی چگونه می‌تواند به غلط دعوی آن چیزی کند که در او انعکاس یافته است.^۲

عراق عجم کانون نظریه‌پردازی عرفان ذوقی و فلسفی

عراق عجم برخلاف خراسان منطقه‌ای بود که به لحاظ سابقه تاریخی و موقعیت جغرافیایی در حدفاصل برخورد و تعامل حوزه‌های تمدنی مسیحی، اسلام، یونانی - رومی و ایرانی واقع بود و همین ویژگی هم منجر به آن شده بود که این منطقه به یکی از کانون‌های شکل‌گیری و تداوم افکار و اندیشه‌های دارای منابع و مبانی فکری مختلف اسلامی - مسیحی و یونانی - رومی و ایرانی - سریانی مبدل گردد. به طوری که همین زمینه‌های تاریخی و اجتماعی نقش اساسی در شکل‌دهی به نوع نگاه و قرائت مولفان و نظریه‌پردازان تصوف این منطقه در عصر سلجوقی داشته است. در واقع، تصوف رایج در عراق عجم، به جهت موقعیت خاص جغرافیای فرهنگی این ناحیه از دوره باستان که در حد فاصل برخورد و تعامل اندیشه‌ها و افکار صوفیانه‌ی اقوام و مذاهب مختلف مسیحی، زرتشتی و یهودی قرار داشت و بعد از ظهور اسلام به کانون گسترش دین اسلام مبدل گردید، در عین بهره‌مندی از سنت‌های صوفیانه‌ی اسلامی، تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی و فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی و برخی افکار زرتشتی بوده است. به نحوی که رواج اندیشه‌های متعلق به تصوف صدوری و وحدت وجودی با نگاه‌های معرفتی و روش شناختی ذوقی - عاشقانه و بحثی - فلسفی بیشتر حاصل موقعیت خاص فرهنگی و جغرافیایی عراق عجم بوده است. بر همین اساس هم تحت تأثیر تفکرات و اندیشه‌های عرفانی رایج در عراق عجم، تلاش‌های فکری علمای صوفی و عارف نظریه‌پردازی چون احمد غزالی، عین‌القضات همدانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی هم معطوف به تعریف و تئوریزه کردن جایگاه تصوف وحدت وجودی مبتنی بر نگاه و روش‌های عرفانی ذوقی و عاشقانه و یا فلسفی و عقلی و یا آمیزه‌ای از آنها بود. سابقه حضور قدرتمند افکار غالبانه صوفیانی چون منصور

۱. احیای علوم‌الدین، ج ۲، ص ۶۲۸.

۲. همان، ص ۶۲۹.

حلاج به عنوان نماینده شاخص تصوف وحدت وجودی مبتنی بر اتحاد و حلول (به معنای ظهور حق در مظاهر) در حوزه عراق، و تداوم اندیشه‌های وی در افکار صوفیانه‌ی احمد غزالی و عین‌القضات همدانی و اوج چنین تفکراتی در اندیشه‌های عرفانی سهروردی نشان می‌دهد که مبانی فکری عرفان و طریقت رایج در عراق، به اندازه تصوف خراسان این دوره محدود به آموزه‌های شریعت اسلامی نبوده و در عین برخوردارگی از صبغه اسلامی، عناصر قابل توجهی از سنت‌های صوفیانه ملل و مذاهب غیر اسلامی هم در آن راه یافته بود. به طوری که در نظریات اندیشمندان مذکور می‌توان گونه‌ای منحنی فکری در زمینه فاصله گرفتن تدریجی آنها از سنت‌های زهد و تصوف اسلامی به سمت تصوف وحدت وجودی مبتنی بر سنت‌های صوفیانه عاشقانه و فلسفی نوافلاطونی و مسیحی و زرتشتی را به شکل محسوسی مشاهده کرد. به همین خاطر اندیشه‌های عرفانی نظریه پردازان مذکور همواره مورد انتقاد اهل شریعت یا عرفای شریعت‌گرا بود و آنها به علت تفکرات متفاوت عرفانی‌شان پیوسته در معرض اتهامات مختلف و گسترده چون الحاد و ارتداد و ترک شریعت قرار داشتند. معتقدان به تصوف عاشقانه و وحدت وجودی و مروجان چنین جریانی از سوی اهل سنت و متشرعه و فقهای دین یا صوفیان شریعت محور، همواره متهم به اوصافی چون حلولی، مشبهی، عدم پایبندی به آداب شریعت، کفر و الحاد و ادعای خدایی کردن و دم زدن از وحدت وجود بودند.^۱

مجدالدین ابوالفتوح احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ ق.) برادر کهنتر محمد غزالی، به عنوان استاد عین‌القضات همدانی میراث دار و در عین حال منتقد و تکمیل کننده‌ی افکار صوفیانه حلاج در حوزه اندیشه‌های عرفانی عاشقانه^۲ هر چند متولد خراسان بوده، اما به علت حضور مستمر در حوزه عراق عجم و مسافرت‌های مکرر در مناطقی چون همدان، فارس، اصفهان، مراغه، بغداد و تبریز^۳ از اندیشه‌های صوفیانه مبتنی بر تصوف ذوقی و عاشقانه‌ی رایج این مناطق، تأثیرات قابل توجهی برداشته و به یکی از نمایندگان مطرح چنین گرایش‌های تصوف مبدل شده بود. اندیشه‌های احمد غزالی دارای سیری است از تصوف توحیدی و

۱. اشراق و عرفان، ص ۲۶۹؛ سید صادق گوهرین، (۱۳۷۶)، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۱، تهران: زوار، صص ۷۱-۷۰.

۲. سیده مریم ابوالقاسمی، «سیری در افکار و اندیشه‌های احمد غزالی»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۳۳، ۱۳۸۱، صص ۲۳۵-۲۳۴.

۳. احمد مجاهد، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار احمد غزالی، تهران: دانشگاه تهران، صص ۲۲-۲۰.

اعتدالی شریعت محور به سمت آموزه‌های متعلق به تصوف عاشقانه و وحدت وجودی و بدین‌گونه «نهایت علم» سالک عاشق به حقیقت وجودی معشوق یا حضرت حق را در «ساحل عشق» دانسته است.^۱ فرآیند تغییر و تحول افکار عرفانی احمد غزالی را می‌توان به صورت مراحل سه‌گانه‌ای در سیر و دگرگونی شناخت عرفانی وی از علم (فقه) به زهد (عزلت و خلوت) و از زهد به عشق (ذوق و شهود) ترسیم کرد. با توجه به همین منحنی تحول در افکار صوفیانه‌ی احمد غزالی، در مراحل نهایی طریقت عاشقانه‌ی وی عقل و علم را چندان راهی نیست، چرا که «عقول را دایره بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح و روح صدف عشق است. چون به صدف علم را راه نیست، به گوهر مکنون (عشق) چگونه راه بود.»^۲ اینجاست که افکار صوفیانه مبتنی بر عشق احمد غزالی از افکار صوفیانه تصوف فقهاتی مبتنی بر علم شریعت و تصوف اشراقی مبتنی بر فلسفه و عقل فاصله می‌گیرد و بدین‌گونه وی نهایت عشق را گذار از علم و رسیدن به بی‌علمی به واسطه غرق و فنای عاشق در ساحل عشق دانسته است. عاشق «اگر بر ساحل بود از او (معشوق) حدیثی نصیب وی بود و اگر قدم پیش نهاد، غرقه شود. آنکه که یابد و که خبر دهد و غرقه شده را کجا علم بود؟»^۳ البته افکار احمد غزالی در مورد مفهوم فنای عاشق در معشوق و وصال وی به حقیقت وجودی باری تعالی، افکاری معتدل و نزدیک به خصوصیات مفهوم فنا و وصال در تصوف توحیدی است. وی وصال عاشق به معشوق و فنای عاشق از وجود خویشتن و بقای وی در وجود الهی را به معنای حلول و اتحاد و تبدیل شدن عاشق به معشوق ندانسته و عاشق حقیقت را در مقامی ندیده که بتواند بیان‌کننده تمام وجود الهی باشد. «عاشق در حوصله معشوق تواند گنجید، اما معشوق در حوصله عاشق ننگجد. عاشق یک موی تواند گشت در زلف معشوق، اما یک موی معشوق را همگی نتواند مأوا کرد و برنتابد.»^۴ وی از همین منظر طرح افکاری چون «انأ الحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» از طرف برخی صوفیان قائل به وحدت وجودی را نوعی پندار دانسته و بدین‌گونه به‌رغم تأثیرپذیری‌های گسترده از افکار صوفانه‌ی حلاج و جریان تصوف عاشقانه، به منتقد روش و نگاه عرفانی حلاج و گرایش‌های افراطی در چنین جریان‌ی مبدل می‌شود.^۵ با

۱. همان، ص ۱۱۲.

۲. همان، ص ۱۲۱.

۳. همان، ص ۱۱۲.

۴. همان، ص ۱۴۴.

۵. همان، ص ۱۲۶.

این وجود، احمد غزالی به علت تعلق فکری‌اش به عرفان عاشقانه در مورد آداب صوفیانه‌ای چون سماع، قائل به سماع مبتنی بر سکر و حال بوده و از صوفیان دارای اقوال و اندیشه‌های غریب موسوم به «شطحیات» که برخاسته از حال و سکر عاشقانه در سماع است، محسوب می‌شد.^۱ همچنین برخی از افکار و منش‌های غالیانه‌ی وی در عرصه عرفان چون عشق ورزیدن به وجود ابلیس و اجرای سماع مبتنی بر سکر در تضاد صریح با آموزه‌های قرآنی و شریعت اسلامی بوده است. به همین خاطر وی همواره از طرف علما و فقهای دین به طرح افکار نامرسوم و انجام اطوار و حرکات غریب در مجالس سماع متهم بوده است.^۲ بعد از احمد غزالی، اندیشه‌های صوفیانه عاشقانه که مبتنی بر ضرورت اتصال و فنای عاشقانه صوفی در وجود باری تعالی است، در افکار عین‌القضات ابعاد گسترده‌تری یافت. عین‌القضات همدانی^۳ به رغم آن‌که مرید و شاگرد احمد غزالی بود و او را با عباراتی چون «سید و مولا»، «الشیخ الامام» و «سلطان الطریقه» مورد خطاب قرار داده،^۴ اما عمیق‌تر و جامع‌تر از وی در مورد عرفان و موضوعات عرفانی می‌اندیشید. علم به شریعت، اندیشه و تعقل در وجود الهی و در نهایت معرفت ذوقی و عاشقانه به مقام باری تعالی، مراحل سه‌گانه عرفان عین‌القضات است و در این مورد وی به طرح دیدگاه‌های بدیع مبادرت ورزیده است. علم به فقه و شریعت و ظاهر دین، مبنا و سرآغاز عرفان عین‌القضات و مرحله بعدی آن گذار از ظاهر دین، تأمل و علم به باطن دین و تأویل و تفسیر آن است. وی ابتدا در نقش عالم دینی آگاه به دین و احکام شریعت ظاهر می‌شود، و

۱. همان، صص ۲۸۸-۲۶۷.

۲. همان، صص ۶۴-۶۵، ۵۵-۵۶، ۳۵-۳۴.

۳. به روایت عماد کاتب، «عین‌القضاء میانجی همدانی در سال ۴۹۲ ه. ق در خانواده‌ای از تبار علمای میانه زاده شد از بزرگواران پیشوا و اولیای صاحب کرامت عصر بود. از حیث جامعیت و احاطه در رشته‌های گوناگون معرفت به غزالی شباهت داشت و از نظر تالیفات دینی و تصنیفات جانشین وی بود. نادانان روزگار که خود را در لباس دانشمندان و اهل علم می‌نمودند بر وی رشک بردند. وزیر آنان را در آزار عین‌القضاء تحریک کرد. کار به آنجا رسید که درگزینی در همدان او را بر دار کرد و از خدا و ایمان نترسید.» (بنداری اصفهانی، (۲۵۳۶)، تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۷۸) عین‌القضات هنگام مرگ جوانی بود سی و سه ساله. گویند بعد از مرگ جسدش را در بوریا پیچیدند و با نفت آتش زدند. (ارزش میراث صفویه، ص ۷۱)

۴. امید صفی، (۱۳۸۹)، سیاست/ دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۳۵۴-۳۵۳.

سپس از جایگاه عالمی فیلسوف و عقل محور به تفسیر و تأویل اصول و مبانی دین و عقاید دینی پرداخته و در نهایت به سمت شهود و عرفان و تلاش برای درک حقیقت و باطن وجودی دین، و وجود لم یزلی حضرت حق گرایش پیدا می‌کند. وی روش درک حسی را مقدمه و روش درک عرفانی را نهایت فرآیند علم و معرفت به حضرت حق می‌داند. «آدمی تا در ادراک حسی بود، ادراکش خود متناهی صفت تواند بود و چون بادرک عقلی رسد، آحاد مدرکات او نامتناهی گردد و چون به معرفت (شهود) رسد، او را مدرکاتی بود که آحاد آنرا نهایت نبود و نامتناهی عالم عقلی در ادراک او متناهی گردد. و همچنین دیگر بار پای در عالم دیگر نهد که آحاد این عالم نو چون لاتناهی عالم گذشته بود و من درین عالمها گذر کرده‌ام.»^۱ هر چند عین‌القضات مراتب و مراحل معرفت به وجود الهی را نامحدود و این امر را ناشی از ناقص و محدود بودن درک و علم آدمی و لاتناهی بودن اوصاف و وجود الهی دانسته است، اما به عنوان عارفی عالم و متبحر در عرصه شریعت و عقل و عرفان علمی و ذوقی، مطابق تجربیات و اندیشه‌های عرفانی خود، چهار مرحله را در مسیر درک وجود حضرت حق و مراتب سلوک عرفانی شناسایی کرده و معتقد است که عموم علما بیشتر در همان مرحله اول قرار دارند و از درک و دسترسی به مراتب بالاتر ناتوان‌اند، در حالی که وی به علم و همت خود مراتب عالی چنین عرصه‌ای را که همان حصول به شناختی ذوقی و عاشقانه از وجود الهی است، تجربه کرده است.

اگر احمد غزالی و عین‌القضات نظریه پردازان تصوف ذوقی - عاشقانه در مکتب تصوف عراق عجم در عصر سلجوقی هستند، شیخ اشراق سهروردی^۲ را می‌توان تکمیل کننده اندیشه‌های عرفان وحدت وجودی از طریق رویکردهای فکری مبتنی بر حکمت و فلسفه دانست. سهروردی هم به مانند عین‌القضات قائل به تصوف وحدت وجودی بود و به علت متهم شدن به عقیده حلول و ادعای ظهور حق در قلوب سالکان طریقت و عرفان، مورد تکفیر واقع شده و به مرگ محکوم گردید. مسائلی چون چگونگی آفرینش و نظم کیهانی

۱. عین‌القضات همدانی، (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، ج ۱، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: اساطیر، صص ۲۱۴-۲۱۳.

۲. شهاب‌الدین یحیی بن حبیب بن امیرک متولد سال ۵۴۹ هجری در سهرورد زنجان در سال ۵۸۷ هجری به سن سی و هشت سالگی توسط فقهای حلب به کفر متهم گردیده و با سفارش صلاح‌الدین ایوبی مدافع خلافت عباسی و فاتح جنگ‌های صلیبی به مرگ محکوم شد. نک: سید حسین نصر، (۱۳۸۳)، *سنت عقلائی/اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقان، تهران: قصیده سرا، ص ۲۱۲.

حاکم در منظومه خلقت، مسأله فاعلیت الهی و پیدایش کثرت در عالم در عین وحدت و رابطه خالق هستی با جهان خلقت، از مهم ترین مسائل فلسفی هستند که در اندیشه های سهروردی در راستای حصول به معرفت ذوقی و عرفانی از وجود خداوندی به کار گرفته شده است.^۱ نظریات مطرح در عرفان سهروردی، در عین حال که مبتنی بر تعبیر فلسفی از آموزه های قرآنی و سنن تصوف اسلامی است، از فلسفه و عرفان یونانی و اندیشه های زرتشتی متعلق به ایران باستان هم متأثر است.^۲ سهروردی بواسطه استفاده از آموزه های قرآنی و اسلامی در کنار آموزه های زرتشتی ایران باستان و فلسفه یونانی در اندیشه های عرفانی و نظام فکری متعلق به تصوف فلسفی اش، خود را نه تنها نماینده فلاسفه بزرگ یونان باستان همچون فیثاغورس، امپدوکلس، افلاطون و شاهان اسطوره ای ایران باستان چون کیومرث، فریدون و کیخسرو، بلکه ادامه دهنده راه عرفای بزرگی چون ذوالنون مصری، ابوسهل تستری، ابویزید بسطامی، منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی نیز می دانست.^۳ بخشی از منشأ و اساس عرفان سهروردی میراث نوافلاطونی - اسلامی و ایرانی مطرح شده در اندیشه های فارابی و ابن سینا و آموزه های زرتشتی است و بخش دیگر مربوط به نوآوری های فکری خود سهروردی است که در شکل حکمت و عرفان اشراقی نمود یافته است.^۴ حکمت استدلالی و عقلی (فلسفی) وی ریشه در فلسفه ی مشاء دارد و حکمت ذوقی و عرفانی (شهودی) اش ریشه در حکمت افلاطونی و حکمت اشراقی حاصل ابداع و نوآوری های خود سهروردی است که تمام این عناصر یک جا اصول و مبانی عرفان سهروردی را که همان حکمت اشراق است شکل می دهد و موضوع این حکمت متعالیه همانا شناخت نور است.^۵ غایت و هدف رویکردهای فکری و روش شناختی به هم پیوسته عقلی (حکمت بحثی) و ذوقی (حکمت ذوقی) در عرفان سهروردی معطوف به

۱. سید محمدعلی دیباجی، «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲۴، ۱۳۸۶، ص ۳.
۲. شهاب الدین یحیی سهروردی، (۲۵۳۵)، حکمه الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۹.
۳. سنت عقلانی اسلامی در ایران، ص ۲۵۶.
۴. فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی، صص ۲۲، ۱۴، ۱۰.
۵. اشراق و عرفان، صص ۷-۳؛ هانری کرین، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبائی، تهران: کویر، صص ۲۹۰، ۲۶۴.

تشریح جهان معقولات و تلاش برای درک جهان انوار است. جهانی که عقل را به تنهایی یارای ورود در درک آن نیست و بیشتر به واسطه ذوق و شهود شناخته می‌شود.^۱ در واقع نورالانوار به عنوان متعالی‌ترین نور و به عنوان مصداقی از وجود باری تعالی، کانون محوری مورد توجه در حکمت اشراقی سهروردی است که وی تلاش می‌کند بخشی از وجود و جایگاه آن را در ارتباط دیگر مراتب و درجات نور در افلاک و جهان خلقت که از همین نور قائم به ذات که همانا وجود خداوندی است نشأت می‌گیرد، به واسطه روش اشراق یا همان حکمت متأله درک و فهم کند. به همین خاطر تلاش عمده سهروردی در نظام عرفانی‌اش معطوف به ترسیم و تشریح جایگاه و نوع رابطه نور الانوار با مراتب و درجات خلقت و جهان هستی به واسطه روش عرفان اشراقی است. به طوری که همین فکر چگونگی ارتباط با جهان انوار و نحوه وصول به خداوند به عنوان مصداقی از «نورالانوار» و «واحد حقیقی» و نوع رابطه آن با دیگر مراتب جهان نورانی در منظومه خلقت و درک چنین عوالم نورانی بواسطه ذوق و «حال» اصل اشراق را به معنای درخشش و طلوع نور، در عرفان سهروردی به وجود آورده است.^۲ سهروردی در نظام عرفانی خود با قائل شدن به هشت مرتبه عرفانی، جست و جوی بحثی و اندیشه و جستار عقلانی «طالب و جوینده بحث» در وجود باری تعالی و هستی را نخستین مرحله و سرآغاز سلوک عرفانی و دست‌یابی هم‌زمان به حکمت بحثی و حکمت الهی را از مراحل میانی و تبحر در مرحله «بحث و حکمت بحثی» و «فرورفتن در تأله» و رسیدن به مقام حکمت الهی تبدیل شدن به «حکیم الهی»^۳ را عالی‌ترین درجه از مراتب عرفانی دانسته

۱. به عقیده سهروردی حکمت بحثی تنها به واسطه روش مشائیان حاصل می‌شود و کسانی که در این مرحله هستند و از این روش استفاده می‌کنند نمی‌توانند نائل به درک حکمت اشراقی وی باشند و درک قواعد حکمت ذوقی و اشراقی نیازمند آن است که طالبان و سالکان این طریق از کار و روش اشراقیان استفاده کنند. همچنین غیر از این مقدمات روش شناختی، به عقیده سهروردی کسی توان درک مباحث و مطالب مربوط به حکمت ذوقی و الهی وی را دارند که «بارقه خدائی بر دل او تابش کرده و فرود آمده باشد و ورود آن ملکه وی شده باشد.» (حکمه‌الاشراق، ص ۲۲).

۲. همان، صص ۲۲۷-۲۲۰.

۳. از نگاه سهروردی ریاست، رهبری و هدایت معنوی جهان متعلق به حکیم الهی یعنی کسی است که به عالی‌ترین درجه عرفان یا همان حکمت الهی دست یافته است و معتقد است در راستای تداوم این اصل «هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تأله است خالی نبود.» به همین خاطر هم مدینه فاضله سهروردی در جایی و عصری قرار دارد که در آن حکیمی الهی که مرحله حکمت بحثی را پیموده و در آن به تبحر

است. مرحله‌ای از معرفت عرفانی که به واسطه شهود و اشراق حاصل می‌شود و عقل را به تنهایی یارای ورود در آن نیست.^۱ همان مرحله‌ای که عارف و سالک طریق حق در آن به فنای از خویشتن و وصال در وجود الهی دست پیدا می‌کند. مقام و مفهوم فنا در افکار عرفانی سهروردی متفاوت و تکامل یافته‌تر از مفهوم فنا در اندیشه صوفیانی چون حلاج یا عین القضاة است. وی انال‌الحق گفتن صوفیانی چون حلاج را نمودی از خودبینی و عدم فنای کامل سالک در نور الهی دانسته است. مثل این‌که آئینه با دیدن نور خورشید در خود انالشمس گوید. از نظر سهروردی در این مرحله، هنوز سالک هم خود (أنا) را و هم نور (حق) را می‌بیند. وی از این مرحله با عنوان مرتبه فنای ناقص یا فنای اصغر یاد می‌کند که در آن سالک هنوز دچار دو بینی بوده و میان حق و خویشتن مردد است. سهروردی با گذار از این مرحله قائل به فنای اکبر یا فنای عارف از خود است. یعنی فنای در فنا. مرحله‌ای که عارف دیگر معرفت نسبت به فنای از خود را هم فراموش می‌کند و فقط به معروف (نورحق) نظر دارد نه به معرفت خود. مرحله‌ای نهایی در عرفان سهروردی که از آن با عنوان «حالت طمس» یاد می‌کند. یعنی حالت محو و نابودی کامل در وجود حق.^۲

دست یافته است، «صاحب مقام خلافت» باشد، «امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد» و «همان کسی که همه ویرا قطب خوانند و او راست ریاست عامه اگر چه در نهایت گمنامی بود.» (همان، ص ۲۱).

۱. همان، ص ۲۰.

۲. اشراق و عرفان، صص ۲۹ - ۲۶.

نتیجه

اندیشه‌ها و تفکرات مربوط به عرفان یا تصوف مقوله‌ای صرفاً شهودی و مبتنی بر تجربه شخصی افراد نبوده، بلکه به مانند دیگر عرصه‌های معرفت، مقوله‌ای از معرفت بشری است که تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، شرایط زمانی، موقعیت اجتماعی و نوع نگاه و اندیشه‌های کسانی شکل گرفته که در موضوعات متعلق به این حوزه معرفتی به تأمل و تفکر پرداخته‌اند. یعنی با این‌که عرفان نظری در ظاهر عرصه معرفتی مبتنی بر تجارب شخصی و معطوف به توضیح و تبیین ابعاد وجودی باری تعالی و نحوه درک مقام حضرت حق و منظومه جهان هستی و شناخت رابطه آن با خالق هستی است، اما در عمل حوزه‌ای از معرفت بشری است که اصول و مبانی فکری و روش شناختی آن دارای جنبه اجتماعی بوده و از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی - تاریخی و نوع نگرش افرادی که در این عرصه به تأمل و نظریه پردازی پرداخته‌اند، متأثر بوده است. نظریه‌های مربوط به عرفان و تصوف در ایران عصر سلجوقی بسته به شرایط اجتماعی و موقعیت فرهنگی و نوع تفکرات معرفتی و روش‌شناختی اندیشمندانی که به تأمل و تفکر در این عرصه پرداخته‌اند، حاصل سه موضع و نگاه معرفتی و روش شناختی فقهی و شریعت محور، فلسفی و عقل محور و عاشقانه و شهودی بوده است. اگر خراسان عصر سلجوقی به علت فضای فکری و اندیشه‌ای و شرایط اجتماعی حاکم در آن کانون عرفان و تصوف مبتنی بر نگاه معرفتی و روش شناختی فقهی و شریعت محور بود، در حوزه عراق عجم شاهد دو نگاه معرفتی و روش شناختی فلسفی و شهودی و عاشقانه در عرصه عرفان و تصوف هستیم که نتیجه آن رواج جریان تصوف وحدت وجودی در عراق عجم بود. همین نگاه‌های متفاوت معرفتی و روش شناختی اموری فردی و مبتنی بر یافته‌های شخصی نظریه پردازان در عرصه عرفان نبوده، بلکه متکی بر سنت‌های فکری ریشه‌دار و قدرتمندی بوده که در خراسان و عراق عجم به شکل متفاوت جریان داشته است. بر مبنای همین سنت‌های فکری رایج در خراسان و عراق بوده که نظریه‌پردازان هر حوزه تلاش کردند نظریات، ابداعات و نوآوری‌های فکری و روش‌شناختی‌شان را در عرصه عرفان پایه گذاری کنند.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها و مقالات:

- ابوالقاسمی، سیده مریم، «سیری در افکار و اندیشه‌های احمد غزالی»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۳۳، ۱۳۸۱.
- بنداری اصفهانی، فتح بن علی، (۲۵۳۶)، تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بطروشفسکی، ایلیا یاولویچ، (۱۳۵۰)، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۸۱)، دو مجدد (محمد غزالی و فخر رازی)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، (۱۳۸۰)، اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دیباجی، سیدمحمدعلی، «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۲۴، ۱۳۸۶.
- روان فرهادی، عبدالغفور، (۱۳۷۷)، خواجه عبدالله انصاری، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۳)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قصه ارباب معرفت، دفتر نخست، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۲۵۳۵)، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- صفی، امید، (۱۳۸۹)، سیاست/دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضلی، وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- غزالی، امام محمد بن محمد، (۱۳۷۵)، احیاء علوم الدین، ج ۱، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۶)، احیاء علوم الدین، ج ۲، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۸۱)، احیاء علوم الدین، ج ۳ و ۴، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۶)، کیمیای سعادت، ج ۱، تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه.
- _____، (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، تهران: جامی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، (۱۳۷۴)، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبائی، تهران: کویر.
- _____، (۱۳۸۴)، بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- گوهرین، سیدصادق، (۱۳۷۶)، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۱، تهران: زوار.

جریان‌های تفکر و اندیشه عرفانی در ایران عصر سلجوقی ۶۷

- لسترنج، گای، (۱۳۸۳)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های شرقی خلافت*، ترجمه محمد عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجاهد، احمد، (به کوشش)، (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار احمد غزالی*، تهران: دانشگاه تهران.
- منزوی، علینقی و عقیف عسیران، (به کوشش)، (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، ۳ جلد، تهران: اساطیر.
- میهنی، محمدین منور، (۱۳۷۱)، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- _____، (۱۳۷۶)، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۳)، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقان، تهران: قصیده سرا.

