

بررسی تطبیقی رویکرد فلسفی کندی و سهروردی

درباره پیشگیری و درمان حزن دنیوی

عباس بخشنده بالی*

چکیده

هدف پژوهش حاضر، بررسی دیدگاه کندی و سهروردی درباره پیشگیری و درمان حزن عرفانی و حزن دنیایی است؛ حزن عرفانی موجب می‌شود سالک به مرتبه‌ای فراتر باور داشته و برای وصول به آن تلاش کند. کنترل حزن دنیوی در روان‌شناسی به صورت ریشه‌ای بررسی نمی‌شود؛ ولی فیلسوفان مسلمان با توجه به مبانی عقلی که ریشه در آموزه‌های دینی دارد، راهکارهایی ارائه کرده‌اند. این پژوهش کتابخانه‌ای و اسنادی که به روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته، با تمرکز بر آثار کندی و سهروردی به پیشگیری و درمان بنیادین حزن پرداخته است. یافته‌های پژوهش بیانگر وجود راه‌حل منطقی و البته قابل‌تطبيق بر متون دینی در آثار این دو است. هر یک از کندی و سهروردی عامل اصلی حزن را اشتباه انسان‌ها در جهان بینی مادی و زمین‌گیر شدن انسان در مادیات می‌دانند.

واژگان کلیدی: کندی، سهروردی، نفس، حزن، سرور.

الف) مقدمه

یکی از مسائلی که در جهان معاصر به‌طور چشمگیری مورد غفلت قرار گرفته، خاستگاه اصلی حزن و اندوه است. با توجه به بحرانی که در معرفت‌شناسی معاصر پدید آمده، ریشه مسائلی همچون حزن یا اندوه را در ظاهر انسان و رفتار خلاصه می‌کنند. دانش روان‌شناسی کنونی تلاش می‌کند آسیب‌شناسی را به حیطة رفتاری و ظاهری بدن محدود و موضوعی به نام نفس را به‌طور کلی فراموش کند که می‌توان از آن فراموشی به‌عنوان «بحران» یاد کرد، ولی آنچه فیلسوفان مسلمان در آسیب‌شناسی حزن و اندوه مطرح کردند؛ تنها توجه به رفتار ظاهری نبوده و آنها تلاش کردند با پرداختن به مسائل غیرمادی، از حزن کاسته و به سوی سلامت روانی ایده‌آل رهنمون سازند.

کندی^۱ به‌عنوان نخستین فیلسوف در عصر اسلامی نقش بسزایی در طرح مبنایی متفاوت برای کنترل مشکلات از جمله حزن ایفا کرده است. وی با پیوند این مسئله با علم النفس تلاش کرد به صورت بنیادین به کنترل حزن پردازد و مسیر اصلی زندگی انسان را یادآور شود. آنچه درباره کندی اهمیت دارد، توجه وی به مبانی اسلامی در عصر ترجمه بود. وی کوشید در عصری که اوج ترجمه به شمار می‌رود، فلسفه‌ای متفاوت با یونان و با تأثر از مبانی دینی را مد نظر داشته باشد. وی نجات از حزن را در گرو ترک تعلقات مادی و توجه نفس به فراتر از مادیات می‌داند. سهروردی^۲ نیز که از مبانی اندیشمندان فلسفی پیشین بهره برده است، در مبانی فلسفی خود از سرچشمه‌هایی مانند قرآن کریم و روایات بهره‌ها برده است، کوشید به نقشه‌ای توجه کند که جهان‌بینی توحیدی در آن چشمگیر باشد. در نقشه سهروردی نیز تعلقات مادی موجب حزن و اندوه در زندگی است.

مسئله بررسی تطبیقی دیدگاه کندی و سهروردی در مورد پیشگیری و درمان حزن در هیچ نوشتاری بررسی نشده است و دارای سابقه نیست. با توجه به تأکید این دو در تعلق به مادیات در شکل‌گیری حزن و با توجه به اشتراکات بنیادین و با توجه به نیاز انسان‌ها در کنترل این‌گونه مشکلات مناسب است به صورت ریشه‌ای به این مسئله پرداخته شود. نخست معنای حزن و سپس عوامل و راهکارهای کندی و سهروردی بیان می‌شود.

۱. ابویوسف یعقوب بن صباح کندی از سرزمین یمن بود که حدود سال ۱۸۵ قمری متولد شد. او نخستین عرب مسلمان علاقه‌مند به فلسفه بود و به همین دلیل به او لقب فیلسوف عرب دادند (القفطی، بی‌تا، ص ۲۴). وی که فیلسوفی التقاطی است (ر.ک: آئینه وند، ۱۳۸۵، ص ۲۰)، از یاران نهضت ترجمه یونانی به عربی به شمار می‌رود که در عصر مأمون، معتصم و واثق که از مکتب اعتزال حمایت می‌کردند به‌عنوان پزشک و ستاره‌شناس به خلیفه خدمت می‌کرد؛ در نهایت، به سبب بیماری‌ای که در زانویش پدید آمد در حدود سال ۲۵۲ قمری درگذشت (ر.ک: قمیر، ۱۳۶۳، ص ۱۰).

۲. شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی معروف به «شیخ اشراق» از حکمای بزرگ اسلام در قرن ششم هجری قمری است که در حدود سال ۵۴۹ هجری قمری در سهرورد دیده به جهان گشود (ر.ک: مصاحب و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۸۴-۱۳۸۵). سرانجام در حدود ۵۸۷ هجری قمری در ۳۸ سالگی به دستور صلاح‌الدین ایوبی و فرزندش ملک ظاهر به قتل رسید (المعلوف، ۱۹۹۱، ص ۱۲؛ النّهی، ۱۴۱۷، ج ۴۱، ص ۲۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۶۵، ص ۴۶۱).

ب) معناشناسی

«حزن» که مقابل «سرور» می‌باشد، یکی از دردهای نفسانی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۱۱). این واژه به معنای خشونت در زمین است و خشونت در نفس به دلیل غمی که برایش اتفاق می‌افتد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۳۱). «سرور» عبارت است از شادی و نشاط، یعنی حالتی ملایم نفس که تمام آن را فرا می‌گیرد. فرق سرور و لذت^۱ این است که سرور لذتی نفسانی یا حالتی ادراکی است که هنگام کسب نفع یا دفع ضرر، گسترده‌گی آن، تمام نفس را فرا می‌گیرد. در حالی که لذت یک حالت مفرد محدود است (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۳۹۰-۳۹۱).

در مواقعی گوناگون حزن به سراغ انسان می‌آید؛ گاهی حزن حسرت خوردن بر ما فاتست و تأسف خوردن بر امر ممتنع (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴). در این هنگام است که روح به تدریج به درون حرکت می‌کند و یا به عبارتی دیگر، حالت انقباض به خود می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۵۰). از عادات شخص حزین این است که چهره‌اش گرفته، پژمرده و سرافکنده و ساکت است و در عواقب کار خود بسیار می‌اندیشد (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۳۱۰). هریک از «هم»، «بث» و «الم» را می‌توان مترادف با این کلمه دانست که هر کدام به معانی خاصی از حزن به کار گرفته می‌شوند (ر.ک: فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۱).

نکته قابل توجه اینکه واژه «حزن» در دو معنا به کار می‌رود که یکی مناسب و یکی نامناسب برای انسان عاقل است. معنای نخست، حزن در مادیات است که با از دست دادن امور مادی و یا نبود وصول به آنها در انسان شکل می‌گیرد؛ در مقابل، گاهی در امور معنوی شکل می‌گیرد. انسان‌های سالک الی‌الحق در صورت نبود وصول به مقامات عرفانی و کوتاهی در آن حالت حزن به خویش گرفته و حزین می‌شوند (گیلانی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۷). حزن نخست که به امور گذرای مادی مربوط است، موجب می‌شود انسان در مادیات بماند و اندوهگین شود و نیز مذموم است، ولی حزن دوم که موجب می‌شود سالک به تلاش بیشتری برای ارتقای معنوی دست یابد، ممدوح است. به همین دلیل، در برخی روایات چنین وارد گردید که: «ان الله یحب کل قلب حزین» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۵۵).

۱. لذت از دید افلاطون امری مطبوع است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۶۲). وی در فرازی از قوانین، دوباره پر شدن با چیزهای بالطبع را لذت قلمداد می‌کند (همان، ج ۴، ص ۲۰۸۴). ارسطو این تعریف را درباره مادیات و به‌ویژه بدن محدود می‌داند و معتقد است این عبارت جامعیتی برای تعریف لذت را ندارد؛ زیرا لذت‌هایی دیگر وجود دارد که با پر شدن مادی ارتباطی ندارد. مانند لذت آموختن، استشمام بوی خوش، مشاهده مناظر زیبا (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۷۴-۳۷۵). ادراک از دیدگاه فارابی گاهی ملائم با طبع مدرک، گاهی غیرملائم و نیز گاهی با واسطه است. در این میان، ادراک ملائم همان لذت است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۴). خروج از حال حزن که غیرطبیعی می‌باشد و برگشت به حال طبیعی از دیدگاه رازی لذت نامیده می‌شود (رازی، بی‌تا، ص ۳۶). ابن‌سینا در الاشارات و التنبیهاث معتقد است: «لذت عبارت است از ادراک و وصول به آنچه نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷). فارابی و ابن‌سینا در تعریف لذت به جامعیت مناسب‌تری توجه داشته‌اند و افزون بر لذت‌های بدنی به لذت‌های غیرمادی مانند لذت‌های عقلی نیز توجه داشتند.

اهل عرفان در فرازهایی گوناگون از حزن عرفانی^۱ یاد می‌کنند و آن را با حزن در مادیات متفاوت می‌دانند. مولوی در مثنوی معنوی آن را پله‌ای برای ترقی عرفاتی می‌داند و می‌گوید:

شاد از غم شو که غم دام لقاست اندر این ره سوی دستی ارتقاست
(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، ص ۳۲۳)

مسئله اصلی پژوهش حاضر، حزن دنیوی مذموم است که از دیدگاه کندی و سهروردی بررسی و راهکاری برای کنترل آن ارائه می‌شود.

ج) دیدگاه کندی

۱. نگرش توحیدی

هرچند کندی فیلسوفی در ابتدای ورود فلسفه یونان در جهان اسلام بود، ولی توجه کاملی به مبانی دینی اسلام در آثارش وجود داشت. وی در مباحث خود میان فاعل نخستین حقیقی و فاعل‌های میانی تفاوت قائل می‌شود و دلالتی برای اثبات وجود خدا ارائه می‌کند (ر.ک: قمیر، ۱۳۶۳، ص ۱۶). خدای تعالی به‌عنوان نخستین فاعل‌ها اشیا را از عدم به وجود آورد، ولی موجودات دیگر، مخلوقات الهی هستند و تأثیر در غیر خواهند داشت (کندی، ۱۳۸۷، ص ۷۸). وی افزون بر طرح بحث‌های متنوع درباره خدای هستی بخش جهان، وارد مباحثی همچون توحید الهی می‌شود و با دلایل گوناگون به اثبات توحید می‌پردازد (همان، ص ۹۵-۹۹؛ ۱۰۵-۱۲۴).

کندی در نامه‌ای به معتصم خلیفه عباسی که درباره فلسفه اولی است، مهم‌ترین صناعت‌ها را فلسفه می‌داند. در علوم فلسفی، والاترین آنها را فلسفه اولی می‌داند؛ زیرا در این علم به علت نخستین پرداخته می‌شود و به آن علم به وجود می‌آید (ر.ک: کندی، ۱۳۶۰، ص ۶۳-۶۴).

۲. سبب شکل‌گیری حزن

از نگاه کندی، حزن ریشه در نفس انسانی دارد که با توجه به شکل‌گیری مادی نفس به وجود می‌آید. وی باور به وجود نفس در کنار بدن دارد و معتقد است نفس در کنار جوهر بدن وجودی جوهری دارد (بدوی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۴۵). کندی به این نکته مهم اشاره می‌کند که نفس دارای مراتبی مختلف است که برخی از آنها می‌توانند ادراکی فراتر از ماده در جهان مادی داشته باشند؛

۱. امام صادق (علیه السلام) درباره حزن عرفانی فرمودند: «الْحَزْنُ مِنْ شِعَارِ الْعَارِفِينَ لِكثَرَةِ وَاِرْدَاتِ الْغَيْبِ عَلَي سِرَاتِهِمْ وَ طَوْلِ مَبَاهَاتِهِمْ تَحْتَ تَسْتُرِ الْكِبَرِيَاءِ وَ الْمَحْزُونِ ظَاهِرُهُ قَبِيضٌ وَ بَاطِنُهُ بَسِطٌ يَعِيشُ مَعَ الْخَلْقِ عَيْشَ الْمَرْضَى وَ مَعَ اللَّهِ عَيْشَ الْقَوِيِّ وَ الْمَحْزُونُ غَيْرُ الْمُتَفَكِّرِ لِأَنَّ الْمُتَفَكِّرَ مُتَكَلِّفٌ وَ الْمَحْزُونُ مُطْبَعٌ وَ الْحَزْنُ يَتَدَوُّ مِنَ الْبَاطِنِ وَ التَّفَكُّرُ يَتَدَوُّ مِنْ رُؤْيَةِ الْمُحَدَّثَاتِ وَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ» (امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۷).

به همین دلیل، برخی انسان‌ها خواب‌هایی خوش دیده و لذتی را احساس می‌کنند و متنعم از رحمت الهی می‌گردند (همان، ص ۱۶۰).

یکی از دوستان کندی درباره دفع حزن و اندوه از وی راهی برای حل آن درخواست می‌کند که در اجابت به آن نوشتاری به نام فی الحیله لدفع الاحزان نگارش می‌شود. کندی در آغاز به ریشه‌یابی حزن پرداخته و اسبابی را برمی‌شمارد که موجب بروز آن می‌شوند. وی معتقد است: «حزن یا به دلیل از دست دادن چیزهایی است که مورد علاقه هستند و یا به این سبب رخ می‌دهند که فرد به آرزوهای خود دست نمی‌یابد» (همان، ص ۳۰۹). طبق این بیان، «فقدان محبوب» و «عدم تحقق مطلوب» دو ریشه اصلی حزن به شمار می‌روند.

از دیدگاه کندی جهان مادی جهان تغییر، کون و فساد است و به همین دلیل جاودانه نیست. با توجه به نبود جاودانگی مادیات، نباید انتظار این را داشت که همیشه انسان با آرزوها و دل‌بستگی‌هایش زندگی کند (ر.ک: همان، ص ۳۰۹). انسان از دیدگاه کندی باید نگرش خود را درباره جهان مادی تغییر بدهد تا بتواند زندگی منطقی یا متعادلی داشته باشد. تا زمانی که نگرش به این جهان درست نباشد، حزن به سراغ انسان خواهد آمد. وی معتقد است تنها در جهان‌های فراتر از مادیات که عوالم معقولات و مجردات است، می‌توان جاودانگی را درک کرد (ر.ک: همان).

۳. اصل تدریج یا گام به گام

یکی از اصول روان‌شناختی و تربیتی در مهار آسیب‌ها، «اصل تدریج» یا «روش گام به گام»^۱ است که محرک‌ها در آن با درجات کوچک و مشخص تغییر می‌یابند (پورافکاری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۳۵). کندی در نوشتارش در مورد مهار حزن به این اصل توجه کامل دارد و به آسیب‌شناسی و درمان آن به صورت تدریجی تأکید می‌کند. برخی معتقدند «بدون تردید کندی و دیگر اندیشمندان مسلمان که قائل به اصل تدریج در یادگیری بوده‌اند، آن را از قرآن کریم آموخته‌اند که این اصل را به‌گونه‌ای فعال در جهت خلاصی از برخی عادات زشت و نیرومند متداول در میان عرب، همانند نوشیدن شراب و ربا، مورد استفاده قرار داد» (نجاتی، ۱۳۸۸، ص ۴۷).

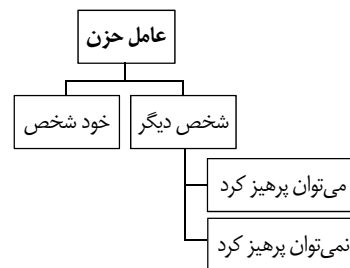
کندی در درمان ریشه‌ای امور نفسانی معتقد است که باید از کارهای آسان شروع کرد و سپس به کارهای دشوار پرداخت. در نتیجه، کندی معتقد است: «پس چون به این‌گونه کارها عادت کردیم، به مراحل بالاتر ارتقا می‌یابیم، تا آنجا که به انجام کارهای دشوارتر نیز چونان کارهای آسان‌تر عادت می‌کنیم؛ زیرا عادت، آسان‌کننده است و در نتیجه آن، صبر و آرامش در برابر امور فانی و از بین رفتنی نیز آسان می‌شود» (همان، ص ۴۶).

۴. راهکارهای کنترل حزن

کندی در کتاب مذکور به بیان راه‌حل اجمالی و بعد آن راه‌حل تفصیلی توجه می‌کند که درباره راه دوم به نکاتی چند اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱. فهم عامل حزن

کندی معتقد است گاهی حزن به سبب اراده خود شخص به وجود می‌آید و گاهی اراده غیر در آن دخالت دارد. در قدم نخست باید سبب بروز آن درک شود؛ در حالت نخست، شخص باید تصمیم بگیرد جلوی آن را بگیرد و اراده خود را تغییر بدهد.



در حالت دوم، دو قسم متصور است: گاهی می‌توان از دیگری پرهیز کرد که در این صورت باید این کار اتفاق بیفتد تا حزن پیشگیری یا درمان شود؛ ولی اگر نتوان از آن پرهیز کرد، از اختیار شخص خارج است و در این صورت نیز حزن معنایی ندارد و کاری خلاف عقل است؛ در این صورت، حزن به سبب اختیار کاری است که مقدر شخص نبوده و هیچ فایده‌ای نخواهد داشت. پس سزاوار است شخص عاقل پیش از واقعه کار اندوهگین نشود و بر آن سبقت نگیرد. کندی معتقد است حزن نیز در این فرض کاری احمقانه و ظالمانه خواهد بود که شخص در حق خود مرتکب می‌شود (نجاتی، ۱۳۸۸، ص ۴۶).

۲. پایان زمان حزن

یکی دیگر از راهکارهای عقلی کندی برای برخی حزن‌هایی که اتفاق افتاده، توجه به زمان حزن است. با توجه به گذر زمان، حزن نیز که در یک زمان اتفاق می‌افتد، خواهد گذشت و انسان آرامش و راحتی را احساس می‌کند. کندی به این نکته توجه می‌دهد که فرد حزن نباید خود را محکوم به فنا بداند بلکه واقعیت گذر حزن را نیز باید مد نظر داشته باشد (همان).

۳. ویژگی جهان مادی

یکی دیگر از واقعیت‌های عقلی این است که جهان مادی دارای فرازها و نشیب‌هایی می‌باشد و همچنین با توجه به مبانی دینی انسان در مشکلات و محدودیت‌هایی آفریده شده است. آرزوی یک زندگی بدون مشکلات مانند آرزوی یک امر معدوم است. اگر در این جهان مشکلات و محدودیت‌هایی نباشد وجودی نیز نخواهد بود (همان).

۴. اشتراک نیکی‌ها

هریک از انسان‌ها با توجه به تلاشی که در دنیا دارند به نتیجه آن خواهند رسید. با توجه به اینکه همه انسان‌ها در این اصل مشترک هستند، نباید تصور کرد که همه خوبی‌ها برای یک شخص باشد (همان). بنابراین، نعمت‌های مادی برای همه انسان‌هایی است که در راستای آن تلاش می‌کنند. این مسئله نباید موجب حزن و اندوه شخصی که به آن نرسیده بشود، بلکه باید در راه رسیدن به آن مسیری درست را انتخاب کند.

۵. امانت‌داری در دنیا

کندی معتقد است هر آنچه در دست انسان‌ها قرار دارد، ملک مشترکی است که به امانت از جانب حق تعالی می‌باشد. هر آنچه که بخواهد را پس می‌گیرد و به شخصی دیگر می‌دهد. گاهی در این انتقال، کل امانت را منتقل می‌کند و گاهی برخی از آن را. وی به این نتیجه می‌رسد که در این استرداد فرد باید در شادمانی باشد؛ زیرا بخش شریف‌تر و بیشتر عاریت را برای شخص باقی گذاشته است در حالی که می‌توانست کل آن را بازپس بگیرد (نجاتی، ۱۳۸۸، ص ۴۷).

۶. نبود تناقض

کندی در ادامه راهکارهای پیشگیری و درمان حزن، به این نکته توجه می‌دهد که انسان باید ظرفیت و توانایی کافی برای مدیریت حزن را داشته باشد. اگر سبب حزن از دست دادن املاک خارجی است، در صورتی که این املاک تعلق به شخص ندارد نباید موجب حزن شود؛ زیرا زمانی که چیزی را مالک نیست نباید بر فقدان آن تأسف خورد. اگر این نبود تملک موجب حزن می‌گردد، تناقضی پدید می‌آید که شخص همیشه محزون است و نیز همیشه محزون نیست و این فرض محال است (همان، ص ۳۱۰). در این صورت، بهتر است شخص به ظرفیت خود بیفزاید و تا زمانی که چنین نشد بر مادیات خود نیفزاید تا دچار حزن شود.

در این باره، کندی به حکایت «نیرون» پادشاه روم اشاره می‌کند. به این پادشاه شی‌ای گنبدی

بلورین هدیه شد که موجب مدح حاضران شد. پادشاه در میان جمعیت نظر فیلسوف حاضر را جویا شد. فیلسوف گفت: این شیء کاشف از فقری است که در توست. و از مصیبتی خبر می‌دهد که به زودی به تو خواهد رسید. پادشاه چگونگی آن را پرسید. فیلسوف گفت: زیرا اگر آن را از دست بدهی دیگر نمی‌توانی به مانند آن برسی و این کاشف از نیازی است که به آن داری. و اگر حادثه‌ای برای آن رخ بدهد و در آن حادثه از بین برود بدبختی بزرگی به تو خواهد رسید. گفته شده که این حادثه رخ داده است و در داخل یک کشتی غرق شد که موجب حزن پادشاه شد (همان).

۷. خردورزی

کندی در این قسمت توجه می‌دهد که خدای تعالی هریک از مخلوقات را به نیامندی‌هایشان مجهز کرده است تا بر حیوان مثلاً سیطره داشته باشد. حیوان نمی‌تواند بر خودش حکم کند و جاهل به امورش است؛ از سویی دیگر، نیامندی‌های انسان پایانی ندارد و برخی انسان‌ها هم خود را به اموری اختصاص می‌دهند که مالک آنها نیستند و بنابراین اندوه‌ها از او جدا نمی‌شوند (همان). برای رسیدن به این نتیجه، راه رسیدن به خردورزی نیز که استفاده از منطق و فلسفه است، نقش مهمی در نگاه کندی ایفا می‌کند (ر.ک: آئینه وند، ۱۳۸۵، ص ۱۹).

بنابراین، کندی انسان را به قوه عقل و خردورزی‌اش توجه می‌دهد که به حکم عقل باید امور دنیوی را به اندازه نیازش داشته باشد تا با فقدانش حزین نشود.

۸. شباهت دنیا به کشتی

کندی در راهکاری دیگر، عبور انسان‌ها از دنیا را به کشتی تشبیه می‌کند. کسانی که در دنیا زندگی می‌کنند مانند کسانی هستند که با کشتی سفر می‌کنند. ملاح آنها را در یکی از ساحل‌ها پیاده می‌کند تا زاد و توشه جمع نمایند. آنها از کشتی پیاده می‌شوند تا زاد و توشه جمع کنند که برخی از آنها مایحتاج خود را خریده و به کشتی باز می‌گردند و مکان آسوده‌ای را اشغال می‌کنند؛ برخی دیگر خود را به جاذبه‌های آن مکان، مانند دیدن مرغان مشغول کرده، زمان بیشتری در ساحل مانده‌اند، ولی نزدیک کشتی هستند و پس از تهیه حاجاتشان به کشتی برمی‌گردند. آنها نیز جاهای راحتی را در کشتی می‌یابند؛ و دسته سوم مشغول جمع کردن صدف‌ها و سنگ‌های کنار ساحل می‌شوند و با باری سنگین به کشتی برمی‌گردند. و در این هنگام مشاهده می‌کنند کسانی که بر آنها سبقت گرفته و زودتر سوار کشتی شده‌اند محل‌های راحت کشتی را اشغال کرده‌اند؛ بنابراین مجبور می‌شوند که در اماکن تنگ و سخت بنشینند و تمام اتمام خود را صرف محافظت و نگهداری از سنگ‌ها و صدف‌های جمع کرده می‌کنند؛

اما دسته چهارم و آخرین گروه آن چنان مشغول سیر و سیاحت در چمنزارها و بیشه‌زارها و غرق در جمع کردن سنگ‌ها، صدف‌ها و گل‌ها می‌شوند که کشتی و وطنشان را فراموش می‌کنند و هرچه ملاح مسافران را صدا می‌زند، این دسته صدای او را نمی‌شنوند. کشتی ساحل را ترک می‌کند و آنها در حالی که در معرض خطرهای فراوانی هستند، بر جای می‌مانند. برخی از آنها مورد هجوم حیوانات وحشی درنده واقع می‌شوند و عده‌ای در چاه‌هایی فرو می‌روند و برخی دیگر در خاک ناپدید می‌شوند و تعدادی از آنها را افعی‌ها نیش می‌زنند و به این صورت تبدیل به مرداری متعفن و بدبو می‌گردند. این مثل، منطبق بر حال ما در دنیا است.

بنابراین، ناپستی به هر آنچه که شما را به آلام نفسانی و غصه و اندوه می‌کشاند؛ از جمله جمع کردن اموال و فرو رفتن در شهوات مشغول شوید، تا بتوانید مکان وسیعی در کشتی‌ای بیابید که شما را به وطن اصلی و حقیقی تان منتقل می‌کند که همان عالم معقول و دار آخرت است (بدوی، ۱۴۲۷، ص ۳۱۰).

۹. تغییر نگرش

انسان‌ها از نظر کندی باید نگرش خود را به امور تغییر بدهند؛ برای نمونه، باید نسبت به آنچه بد و ناپسند نیست، اگراه نداشته باشند. این کار موجب می‌شود نسبت به بسیاری از اموری که در واقع بد نیست، اندوه و حزن نداشته باشند. وی به مثالی اشاره می‌کند که مرگ را بسیاری از انسان‌ها شر و بد می‌دانند و با آن دچار اندوه می‌شوند؛ در حالی که مرگ شر نیست. اگر مرگ نباشد انسان هم نیست؛ زیرا اگر انسان مرگ نداشته باشد از طبیعت خود خارج شده است. شر و بد آن چیزی است که مقتضای وجودی انسان نباشد (همان).

۱۰. توجه به قوت‌ها

کندی در آخرین راهکار مهار حزن به این نکته توجه می‌دهد که هرگاه فقدان چیزی را احساس کردید، دارایی‌های مادی و عقلی را که برایتان باقی مانده را به یاد بیاورید و موارد مفقود گذشته را به فراموشی بسپارید. این احساس به شما تسلی و آرامش می‌دهد (همان).

۱۱. توجه به عالم فراتر

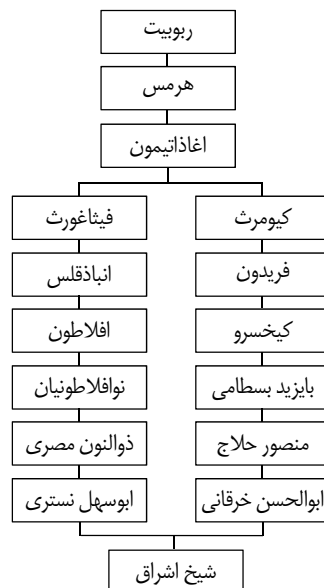
یکی دیگر از نکات مهمی که کندی به آن توجه دارد، تفکر و فعالیت در راستای پیوستن به عوالم فراتر از ماده است. محبوب‌های عقلی از نگاه وی همیشگی بوده و فقدان ندارند؛ در مقابل، محبوب‌های مادی که انسان‌ها به آن دل می‌بندند، زودگذر است و روزی به پایان می‌رسد. وی می‌گوید: «پس اگر خواهان آن هستیم که محبوب‌ها و مطلوب‌هایمان را از کف ندهیم، باید عالم

عقلی را مشاهده کنیم و در جستجوی محبوب‌ها و مملوک‌های خویش در آن عالم باشیم» (نجاتی، ۱۳۸۸، ص ۴۶).

د) دیدگاه سهروردی

۱. نگرش توحیدی

سهروردی دستگاه فلسفی خود را با محور قرار دادن «نور» و «ظلمت» آغاز کرده و «نظام نوری» را ترسیم کرده است و به زوایای آن می‌پردازد. وی در این دستگاه فلسفی از مکاتب و اندیشه‌های گوناگونی استفاده کرد (ر.ک: قفطی، ۱۳۷۱، ص ۱۵-۱۶؛ زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۲۶۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۶؛ اقبال لاهوری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵؛ رضی، ۱۳۷۹، ص ۸۸) که عبارتند از:



در میان ریشه‌های نظام نوری سهروردی (ر.ک: بخشنده بالی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۶۹)، توجه به آموزه‌های دینی و توحیدی به‌عنوان محوری مشهود است (ر.ک: بخشنده بالی، ۱۳۸۹، ص ۵۴-۵۵)؛ برای نمونه، در فصل اول کتاب کلمة التصوف راه رسیدن به خشنودی الهی را حفظ شریعت می‌داند و هر ادعایی را که با کتاب و سنت تأیید نشود، باطل می‌خواند. وی معتقد است: «نخستین چیزی که به شما توصیه می‌کنم، تقوای الهی است. کسی که به خدا پناه ببرد فقیر و بی‌نوا نمی‌شود و کسی که به او توکل کند، رها نمی‌شود. شریعت را حفظ کن؛ همانا شریعت تازیانه خداست که به واسطه آن، بندگان خود را به رستگاری می‌رساند. هر ادعایی که با کتاب و سنت

تأیید نشود، بیهوده و ناپسند است. کسی که به ریسمان قرآن چنگ نزند، گمراه می‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۰۲).

۲. سبب شکل‌گیری حزن

سهروردی انسان را موجودی دو بعدی می‌داند که از بدن مادی و نفس یا روح مجرد شکل گرفته است. وی برای جسمانی نبودن نفس آدمی دلیل‌هایی مطرح می‌کند که برخی عبارتند از: فراموش نکردن خود (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۴۴)، مادی نبودن جایگاه معلومات (همان، ج ۱، ص ۱۷)، تغییر اعضای بدن (همان، ج ۳، ص ۸۵) و عدم اشاره به نفس (همان، ص ۸۷).

سهروردی نیز در آثار مختلفش به نگرش نامتعادل برخی انسان‌ها از جهان مادی توجه دارد و آن را موجب پیامدهای منفی در زندگی مادی می‌داند. وی در رساله‌های گوناگون خود، غربت انسان در عالم خاکی را ترسیم می‌کند و این پیام را یادآور می‌شود که انسان‌ها باید به معرفت درباره غربت خود در این جهان تاریک و وجود عالمی دیگر برسند که سرای اصلی آنهاست. از دیدگاه وی اصل و ریشه نفس آدمی جهان غیرمادی است، ولی مدتی را در زندان بدن خاکی به سر می‌برد. جدا شدن از فضای گسترده و زیبای ماوراء و آمدن به جهانی پایین‌تر غم و اندوه نفس را فراهم می‌کند. هریک از انسان‌ها براساس سطح معرفتی خود به‌گونه‌ای تلاش می‌کنند تا از این غم غربت‌رهایی یابند.

مرغ پرنده چو مانند در زمین باشد اندر غصه و درد و حنین

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر پنجم، ص ۶۷۳)

وی در رساله فی حقیقه العشق یا مونس العشاق از عنوان مستعار «حزن» برای جهان مادی استفاده می‌کند. از دیدگاه او نخستین مخلوق نورالانوار «عقل» است. این گوهر سه صفت دارد که عبارتند از: شناخت حق، شناخت خود و شناخت آن که نبود پس نبود. اولی را «حسن» نام می‌نهد، دومی را «عشق» و سومی که به آسمان‌ها و زمین که مادیات محدود مربوط می‌شوند، «حزن» می‌نامد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۷۰). آنچه از این داستان فهمیده می‌شود اینکه حزن در عالم ماده وجود دارد و در عوالمی فراتر که ملکوت و جبروت و جز اینها است، حسن و عشق مشاهده می‌شود.

وی در رساله الطیر (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۹۸-۲۰۵) به داستان گروهی پرنده اشاره می‌کند که ضمن پرواز به سرای اصلی خود، گرفتار زیبایی دنیا و صید صیادان می‌شوند. سهروردی که در مقام یکی از مرغان سخن می‌گوید، نقل می‌کند وقتی دید بعضی از مرغان تا اندازه‌ای خود را از بند آزاد کردند، سرای اصلی خود را به یاد آورد. وی با راهنمایی یاران خود مقداری آزاد می‌شود و پروازش را از سر می‌گیرد. مرغان پس از طی هشتمین شهر که نمادی از عالم مثال است، به درگاه

الهی می‌رسند. سهروردی در انتهای داستان به این نتیجه اشاره می‌کند که این انسان است که می‌تواند خود را از قید و بند مادی رها سازد. در این هنگام سالک راه نور به درجه «اراده» سلوک عرفانی دست می‌یابد و رنگ و نمایی نور و زیبایی به زندگی خود می‌بخشد.

۳. راهکارهای کنترل حزن

سهروردی در آثارش کوشید راه رسیدن به سرور واقعی را به انسان‌ها بنمایاند. وی معتقد است زمانی این اتفاق خواهد افتاد که انسان بتواند مسیر اشراق و نور سلوک را پیدا کند. کشف و شناخت عوالم فراتر از عالم مادی و طی طریق عارفانه می‌تواند کلید حل معمای حزن مادی باشد. از دیدگاه وی، تنها راهی که آدمی را از غم غربت جهان خاکی نجات می‌دهد، ارتباط با جهان نور و ماورای ماده است. راهیابی به جهان ماوراء جز از روش سلوک عرفانی که ریشه در شریعت اسلام دارد، ممکن نیست. شیخ اشراق در بیشتر آثار خود زاویه‌هایی از سیر و سلوک معنوی را با توجه به آموزه‌های اسلامی مشخص می‌کند. آنچه سهروردی در این باره در برخی آثار (ر.ک: همان، ص ۴۳۶-۴۳۷) مطرح کرده است، شامل آموزه‌های سلوک عرفانی و مراحل ورود عملی در وادی سلوک عرفانی می‌شود.

هرگاه سالک درباره‌ی عرفان نظری شناخت پیدا کرد، باید به تکلیف‌های خود جامه عمل بپوشاند. شیخ اشراق این تکلیف‌ها را که هماهنگی کامل با آموزه‌های اسلامی دارند به چند مرحله تقسیم می‌کند. نخستین قدمی که سالک برای رسیدن به عرفان برمی‌دارد، توبه است. شیخ اشراق توبه را این‌گونه تعریف می‌کند: «توبه عبارت است از اینکه نفس آدمی نسبت به کارهای نادرستی که انجام داده، احساس دردمندی و پشیمانی کند و تصمیم بگیرد آن کارها را تکرار نکرده و همچنین آنچه از دست رفته را جبران کند» (همان، ص ۱۳۳).

آنچه ایشان در سلوک عرفانی بارها مورد توجه قرار می‌دهد، هماهنگی بودن آموزه‌های عرفانی با خردورزی است. انسان سالک و عارف از نگاه او کسی نیست که گوشه‌گیر شود و تمام وقت‌های شبانه روز را به عبادت و تهجد پردازد؛ بلکه باید در کنار ریاضت‌ها، زمانی را برای کسب علم و معرفت نسبت به خدای تعالی، ویژگی‌ها و کارهای او، جهان پیرامون، نفس خود و ارتباط اینها با یکدیگر اختصاص دهد.

معرفت نفس هم در کنار دیگر معرفت‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ وی در بستان القلوب به چند مرحله برای رسیدن به معرفت نفس اشاره می‌کند. نخستین قدم آگاهی از قوای ظاهر و باطنی است. سپس باید با فرمان دادن بر آن قوا، خود را از حاکمیت آنها خارج کند. پس از آن باید به شناخت خود پردازد که از کجا آمده و به کجا می‌رود؛ در این مرحله است که گاهی

سرای واقعی خود را می‌بیند. پس از گذراندن این مراحل، آدمی به مرحله‌ی رهایی روح از بدن به‌طور اختیاری خواهد رسید (سهروردی، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۵). با تکامل نسبی معرفت واقع‌بینانه زمینه محبت الهی شکل می‌گیرد که عشق و شوق به سیر و سلوک عرفانی پیوستن به جهان نور و حق تعالی را در پی دارد. وی معتقد است: «و عشق عبارت از محبتی است که از حد بیرون رفته باشد و عشق با یافتن مراد نماند و شوق نماند. پس هر مشتاقی به ضرورت چیزی یافته است و چیزی نیافته، اگر از جمال معشوق همه یافته بودی آرزوش نماندی و اگر هیچ نیافته بودی و ادراک نکرده، هم آرزوش متصور نشدی، پس هر مشتاقی یابنده‌ی نایابنده باشد» (همان، ص ۳۲۹).

ای عشق که جمله از تو شادند وز نور تو عاشقان بزادند

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۸)

ریاضت و مجاهده یکی دیگر از مراحل است که سالک راه نور باید به آن توجه کامل کند. آنچه در تعریف آن دو آمده عبارت است از اینکه آدمی نفس خود را از آنچه دوست دارد (شتاب به سوی شهوت‌ها و سرکشی از تکالیف)، باز داشته و آن را به تقوای الهی تشویق کند (ر.ک: القشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۹). وی در بستان القلوب ریاضت و مجاهده را مقدمه‌ای برای معرفت می‌داند و معتقد است هرچه آدمی بیشتر ریاضت بکشد، معرفت او هم افزون می‌شود. وی می‌افزاید: «و چندان که ریاضت بیشتر کشد و به استکمال نزدیک‌تر گردد، معرفت زیاده‌تر می‌شود. و مثال این چنان باشد که نور آفتاب به هر خانه به قدر روزن آن خانه تابد، مثلاً در سرای پادشاهی که وسعتی عظیم دارد و روزن‌های فراخ، بیش از آن تابد که در خانه پیرزنی درویشی که خانه‌ای کوچک دارد و روزنی تنگ» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۷۷). آنچه وی به‌عنوان ریاضت و مجاهده سالکان مطرح می‌کند عبارت است از ذکر پیوسته، ترک احساس، خلوت‌نشینی، بریدن از جاذبه‌های جهان خاکی، عبادت همیشگی، مواظبت بر نمازهای روزانه و به‌ویژه نماز شب، روزه‌داری، خواندن آیات قرآن شریف در شب هنگام و گوش فرا دادن به پندها و حکمت‌های انسان‌های پاک (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۱۳).

چون تو وردی ترک کردی در روش بر توفیضی آید از رنج و تپش
آن ادب کردن بود یعنی مکن هیچ تحویلی از آن عهد کهن

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، ص ۳۱۷)

یکی دیگر از این وظیفه‌ها در این مرحله زهد است. شیخ اشراق در تعریف زهد، به دست کشیدن آدمی از لذت‌ها و نیروهای بدنی اشاره می‌کند. البته برخی لذت‌ها و نیروهای بدنی را که ضروری هستند از این قاعده خارج می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۳۳). این کارها و

جز اینها، این توانایی را به انسان می‌دهند که به کنترل قوای بدنی پرداخته تا نگذارد بندهای خاکی توانایی پرواز کردن را از او بگیرند. به این سبب آدمی می‌تواند در حد امکان از غم غربت دنیا به سرای همیشگی خود پناه ببرد. دو ویژگی دیگری که شیخ اشراق برای سالک اشاره می‌کند، عبارتند از رجاء و خوف. وی رجاء را شادمانی نفس آدمی می‌داند نسبت به چیزی خوشایند و در قلب او حضور یافته و ممکن است در آینده هم پدید آید. در مقابل، خوف را دردمندی نفس آدمی می‌داند نسبت به چیز ناخوشایندی که در قلب او حضور یافته و ممکن است در آینده هم ظاهر شود (ر.ک: صهمان). نشانه دیگری که در سالک راه حق وجود دارد، توکل است. وی توکل را این‌گونه تعریف می‌کند: «توکل در اصطلاح اهل عرفان به این معناست که آدمی در همه حادثه‌ها تنها به اسباب طبیعی توجه نکرده، بلکه قضا و قدر الهی را هم دخالت دهد» (همان، ص ۱۳۴).

گفت رو هر که غم دین برگزید باقی غم‌ها خدا از وی برید

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر چهارم، ص ۶۱۱)

یکی دیگر از ویژگی‌های کسی که سلوک عرفانی و راه روشنایی را برمی‌گزیند، شکر است. شیخ اشراق شکر را پیامد نعمتی می‌داند که آدمی باید در خود تقویت کند. وی مقام شکر را از صبر برتر می‌داند و معتقد است: «شکر به این معناست که نفس آدمی به آنچه از دیگری به او رسیده، نظر کند. فرقی نمی‌کند که آن چیزی به او بخشیده شود و یا اینکه زبانی از او دور گردد، و به نوعی این نعمت را به دیگری اطلاع دهد. شکر از صبر برتر است؛ زیرا شکر به نعمت بدنی و غیربدنی گفته می‌شود در حالی که صبر به امور بدنی مربوط می‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۳۳-۱۳۴). وی صبر را ویژگی دیگر سلوک معرفی می‌کند و آن را از شاخه‌های قوه غضب آدمی می‌داند و در تعریف آن معتقد است: «صبر از شاخه‌های نیروی غضب آدمی است. به این معنا که اجازه ندهد امور ناخوشایند نفسانی که عقل توان تحمل آنها را دارد بر او تأثیر بگذارد و یا اینکه تلاش شود آدمی را از آنچه مورد تأیید عقل نیست، باز دارد» (همان، ص ۱۳۱).

گفت لقمان صبر هم نیکو دمیست که پناه و دافع هر جا غمیست

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، ص ۳۷۵)

برترین مقامی که رهرو راه عرفان به آن دست می‌یابد، مقام توحید است. سهروردی با اشاره به این نکته، معنای آن را رها شدن از تمام بندهای زندان جسمانی می‌داند و معتقد است: «توحید در عرفان به معنای مشهورش یعنی یکتایی و قیومیت الهی نیست بلکه در اینجا به معنای رها شدن نفس انسان از همه دلبستگی‌های مادی در حد امکان است؛ به طوری که در پیشگاه عظمت قیومیه الهی همه از یاد بروند؛ بنابراین، توحید والاترین مقام است گرچه خود نیز مراتبی دارد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۳۶).

هریک از انسان‌ها اگر بتوانند با توجه به وسع خود بر مسیر سلوک معرفت داشته و آن را طی نمایند، از حزن مادی رهایی یابد و سرور وجودی در آنها به وجود خواهد آمد. فاصله گرفتن از مسیر موجب می‌شود شخص در تاریکی و محدودیت‌های جهان مادی متمرکز شود و مقابل سرور و لذت حقیقی زندگی کند. جهانی که ذاتاً دارای محدودیت‌هایی ذاتی است.

سهروردی در تمثیلی رمزآلود (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۰۵-۳۰۸) که پادشاه دستور می‌دهد یکی از طاووس‌ها را در جایی تاریک و دور از دیگر زیبایی‌های باغ حبس نمایند. طاووس به مرور زمان همه گذشته و خاستگاه خود را فراموش کرد و سرور پیشین خود را از یاد برد. سهروردی با نقل این تمثیل به این نتیجه توجه می‌دهد که انسان‌ها در این جهان مادی تاریک حبس شده‌اند و از عالم اصلی و زیباییشان فاصله گرفتند؛ به همین دلیل، سرور اصلی‌شان را فراموش کردند. تنها راه برای بازگشت به سابق، معرفت و عمل در راستای سلوک عرفانی است که موجب می‌شود بهجت حقیقی نصیب انسان شود.

سهروردی نفس را نور مجرد می‌داند و معتقد است تنها مانعی که میان این نور و جهان واقعی وی وجود دارد، بدن خاکی است. برطرف کردن این حجاب موجب رهایی و در نتیجه، امور غیبی عالم بر انسان آشکار می‌شود. وی در حکمة الاشراق این چنین بیان می‌کند: «هرگاه از مشغولیت‌های حواس ظاهری آدمی کاسته و از اشتغال به تخیل خود هم رها شود، در این هنگام از رازهای پنهانی عالم آگاه می‌شود که بر این امر خواب‌های واقعی گواهی می‌دهند» (همان، ج ۲، ص ۲۳۶).

۱. پادشاه باغی داشت که البته در فصول اربعه از ریاحین و حضرت و مواضع نزهت خالی نبود، آب‌های عظیم در آنجا روان و اصناف طیور بر اطراف اغصان انواع الحان می‌کردند و از هر نعمتی که در خاطر متخلج می‌شد و هر زینتی که در وهم می‌آید در آن باغ حاصل بود و از آن جمله جماعتی طواویس به غایت لطف و زیب و رعونت در آنجا مقام داشتند و متوطن گشته بودند. وقتی این پادشاه طاووسی از آن جمله بگرفت و بفرمود تا او را در چرمی دوزند، چنان‌که از نقوش اجنحه او هیچ ظاهر نماند و بجهت خویش مطالعه جمال خود نتوانست کرد و بفرمود تا هم در باغ سله‌ای بر سر او فرو کردند که جز یکی سوراخ نداشت که قدری ارزن در آنجا ریختند از بهر قوت و برگ معیشت او مدت‌ها برآمد، این طاووس خود را و ملک را و باغ را و دیگر طواویس را فراموش کرد. در خود نگاه می‌کرد الا چرم مستقدر بی‌نوا نمی‌دید و مسکنی به غایت ظلمت و ناهمواری، دل بدان نهاد و در دل مترسوخ کرد که زمینی عظیم‌تر از آن مقعد سله نتوان بود، چنان‌که اعتقاد کرد که اگر کسی ورای این عیشی و مقری و کمالی دعوی کند، کفر مطلق و سقط محض و جهل صرف باشد. جز این بود که هر وقت که بادی خوش وزیدن گرفت و بوی ازهار و اشجار و گل و بنفشه و سمن و انواع ریاحین بدو رسیدی، از آن سوراخ لذتی عجب یافتی، اضطرابی در وی پدید آمدی و نشاط طیران درو حاصل گشتی و در خود شوقی یافتی، و لیکن ندانستی که آن شوق از کجاست، زیرا که لباس جز چرم ندانستی و عالم جز سله و غذا جز ارزن. همه چیزها فراموش کرده بود. مدتی در آن تفکر بماند که این باد خوش بوی چیست و این اصوات خوش از کجاست؟ معلومش نمی‌گشت و در این اوقات بی‌اختیار او فرحی در او می‌آمد. و این جهالت او از آن بود که خود را فراموش کرده بود و وطن را «نَسُوا اللّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر، ۱۹). هر وقت که از باغ بادی یا بانگی بر آمدی، او در آرزو آمدی بی‌آنکه موجبی شناختی یا سببش معلوم بودی. روزگاری در آن حیرت بماند تا پادشاه روزی بفرمود که مرغ را بیاورید و از سله و چرم خلاص دهید. طاووس چون از آن حجب بیرون آمد خویشتن را در میان باغ دید، نقوش خود را بنگریست و باغ را از ازهار و اشکال آن را بدید و فضای عالم و مجال سیاحت و طیران و اصوات و الحان و اجناس، در کیفیت حال فرو ماند و حسرت‌ها خورد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۰۵-۳۰۸).

ه) بحث و نتیجه‌گیری

۱. نخستین نکته در مسئله حاضر، تبیین محل نزاع است. «حزن» دست‌کم به دو معنا کاربرد دارد: «حزن مادی» و «حزن معنوی». حزن در مسائل معنوی و سلوک عرفانی یکی از مراحل سلوک عرفانی است که سالک حزن می‌بایست مقامات والاتر را سپری و نباید در این مقام توقف کند. این نوع از حزن، مناسب بوده و موجب می‌شود با توکل به حق تعالی مقامات عارفانه سپری شوند. مورد نزاع در این نوشتار، این‌گونه از حزن نیست. آنچه در این مسئله مورد نظر می‌باشد، حزن و یا اندوه جهان مادی و زندگی دنیوی است که برای بسیاری از انسان‌ها اتفاق می‌افتد و گاهی موجب می‌شود مشکلات روحی و حتی جسمانی در برخی افراد پدید آید. کندی به‌عنوان نخستین فیلسوف و حتی یکی از مترجمان آثار یونانیان به عربی به این مسئله پرداخته است که با دیدگاه سهروردی تطبیق می‌شود؛

۲. یکی دیگر از نکاتی که در اندیشه‌های کندی و سهروردی به چشم می‌خورد، نگرش توحیدی آن دو می‌باشد که در مسئله پیشگیری و درمان حزن مادی از آن بهره گرفته و کوشیده‌اند تا توجه به این نگرش به راهکارهایی توجه بدهند. کندی در آثارش به مهم‌ترین بحث، یعنی وجود خدا می‌پردازد و دلالتی برای اثبات حق تعالی ارائه می‌نماید (ر.ک: قمیر، ۱۳۶۳، ص ۱۶)؛ همچنین سهروردی در بیشتر آثارش به دلالت مشائی و اشراقی در اثبات نورالانوار توجه دارد و آن را در رأس مباحثش وارد می‌کند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۴-۳۳، ۱۸۷-۳۸۶؛ ج ۳، ص ۹۴، ۱۳۶). کندی خدای تعالی را نخستین فاعل می‌داند که جهان را از عدم آفرید (ر.ک: کندی، ۱۳۸۷، ص ۷۸). وی در نامه‌ای به معتصم خلیفه عباسی به موضوع «فلسفه اولی» می‌پردازد. وی در این نامه تلاش کرد تا از این موضوع به‌عنوان بهترین علم در فلسفه یاد کند که نشان از نگرش توحیدی وی دارد (کندی، ۱۳۶۰، ص ۶۳-۶۴). این اهمیت، در آثار سهروردی به روشنی مشاهده می‌شود. سهروردی که از منابع مختلفی مانند آثار ایران باستان، یونان باستان، عرفان اسلامی، مشاء استفاده کرد، به قرآن کریم و روایات اسلامی توجهی ویژه داشت (ر.ک: بخشنده بالی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۶۹). وی تقوای الهی را از مهم‌ترین امور انسان می‌داند و به این نگرش در زندگی تأکید می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۰۲)؛ بنابراین، نگرش هر یک از کندی و سهروردی با توجه به فاصله زمانی، توحیدی بوده است و با توجه به این نگرش، آنها تلاش کرده‌اند حزن مادی را بیان کنند؛

۳. نکته دیگر در این مسئله، ریشه‌یابی در حزن مادی است. کندی در رساله‌ای با عنوان فی الحیله لدفع الاحزان به دو دلیل «فقدان محبوب» و «عدم تحقق مطلوب» اشاره می‌کند. از دیدگاه وی انسان دارای نفس غیرمادی و بدن مادی است (ر.ک: بدوی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۴۵). حزن که از ویژگی‌های نفس انسان است، زمانی رخ می‌دهد که نفس انسان مجذوب امور مادی بشود؛ به

عبارتی دیگر، فاصله گرفتن از سرای غیرمادی نفس به عنوان خاستگاه، موجب می‌شود حزن به وجود بیاید و از سوی دیگر، سهرودی نیز به وجود نفس و بدن معتقد است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۴۴؛ ج ۳، ص ۸۵). از نگاه او، توجه نامتعادل به جهان مادی موجب می‌شود نفس انسان از سرای خود فاصله گیرد و سرور اصلی خود را فراموش کند و در نتیجه، حزن به وجود آید. وی در برخی رساله‌های خود، به تمثیل‌هایی اشاره می‌کند و فاصله گرفتن از عوالم فراتر از ماده و جذب امور مادی شدن را مساوی با حزن در انسان می‌داند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۹۸-۲۰۵)؛ بنابراین، اگرچه کندی به «فقدان محبوب» و «عدم تحقق مطلوب» در بروز حزن اشاره می‌کند، ولی هریک از کندی و سهروردی ریشه اصلی آن را جذب شدن انسان به امور مادی و فاصله گرفتن نفس انسان از سرای اصلی اش می‌دانند؛

۴. هریک از کندی و سهروردی تلاش کردند انسان را از امور مادی فاصله دهند و کمی به سوی عوالم فراتر هدایت کنند تا انسان بتواند از امور حزن‌آور مادی کمی دور بشود؛ برای نمونه، تغییر نگرش را می‌توان یکی از نکات اشتراکی کندی و سهروردی در نظر گرفت. کندی معتقد است برای مهار حزن باید دیدگاه خود را نسبت به جهان و زندگی تغییر داد. نگاه مادی موجب می‌شود گاهی در از دست دادن و نرسیدن به امور مادی حزن پدید بیاید (ر.ک: بدوی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۱۰). سهروردی نیز در بیشتر آثارش تلاش می‌کند دیدگاه جامعی از زندگی که شامل جهان مادی و غیرمادی است، رهنمون سازد. از دیدگاه وی، جهان مادی صرف حجابی است که موجب می‌شود انسان در مسیر انحرافی قرار بگیرد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۶). نمونه دیگر از اشتراک کندی و سهروردی، اشاره به تمثیلی نزدیک به هم می‌باشد. کندی درباره حزن، به این تمثیل اشاره می‌کند که عبور انسان از دنیا مانند عبور انسان به واسطه کشتی است؛ انسان‌ها برای تهیه مادیاتشان از آن خارج می‌شوند، ولی برخی از آنها مجذوب مادیات شده و از ادامه مسیر باز می‌مانند (ر.ک: بدوی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۱۰). سهروردی نیز در آثارش به تمثیل‌های مشابه اشاره می‌کند و مسیر درست در زندگی را توجه می‌دهد. وی در یک تمثیل، به این داستان اشاره می‌کند که گروهی از مرغان در مسیری راه می‌پیمایند که غذاهای مختلفی می‌بینند. وقتی به آنها می‌رسند مجذوب مادیات می‌شوند و در صید صیاد به دام می‌افتند که کم‌کم راهی برای خلاص شدن می‌یابند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۹۸-۲۰۵) و یا در تمثیلی دیگر، داستان باغ پادشاه و دستورش برای حبس طاووس را بیان می‌کند که سرای اصلی اش را فراموش کرد (ر.ک: همان، ص ۳۰۵-۳۰۸). هریک از کندی و سهروردی تلاش کردند با بیان این‌گونه تمثیل‌ها، انسان را فراتر از ماده و یا به عبارتی دیگر، سرای اصلی شان آشنا سازند؛

۵. با توجه به اشتراکاتی که میان کندی و سهروردی در مهار ریشه‌ای حزن البته با توجه به

نگرش توحیدی آنها وجود دارد، افتراقاتی نیز در این زمینه مشاهده می‌شود. کندی در راهکارهایی که درباره حزن مطرح می‌کند، به برخی مسائل روان‌شناختی نیز توجه دارد؛ برای نمونه، دقت و درک عامل حزن دنیوی، توجه روان‌شناختی به پایان زمان حزن، حسادت نداشتن و خیرخواه دیگران بودن، نیمه پر زندگی را دیدن از مسائلی است که در اندیشه‌های کندی وجود دارد (ر.ک: نجاتی، ۱۳۸۸، ص ۴۶-۴۷) و از سوی دیگر، با توجه به مبنای اشراقی و یا نوری سهروردی راه رسیدن به رهایی نفس انسان از مادیات به صورت جزئی‌تری بیان شده است. وی تلاش کرد به نخستین قدم رهایی که باور و معرفت درست به زندگی انسان است، توجه دهد و سپس مراحل مانده توبه، ریاضت، مجاهده، زهد، شکر، صبر و در نهایت رسیدن به مقام توحید را راهنمایی کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۳۳-۱۳۴).

منابع

* قرآن کریم.

۱. آئینه‌وند، صادق (۱۳۸۵)، دین و فلسفه از نگاه ابن‌رشد (با مروری به نظریه‌های فیلسوفان مسلمان از کندی تا ابن‌رشد براساس تلفیق، استقلال، توفیق)، تهران: نشر نی.
۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۱۳، چ ۳، بیروت: دارصادر.
۳. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۴. افلاطون (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ج ۳ و ۴، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۵. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۰)، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ح. آریان‌پور، تهران: نگاه.
۶. امام صادق (علیه السلام) (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۷. بخشنده بالی، عباس (۱۳۸۹)، آواز عقل سرخ (مروری بر اندیشه‌های شیخ اشراق)، تهران: کانون اندیشه جوان.
۸. بخشنده بالی، عباس (۱۳۸۹)، «ریشه‌های نظام نوری شیخ اشراق»، مجله معرفت، ش ۱۵۹.
۹. بدوی، عبدالرحمن (۱۴۲۷ق)، الموسوعه الفلسفه، ج ۲، قم: منشورات ذوی القربی.
۱۰. پورافکاری، نصرت‌الله (۱۳۷۶)، فرهنگ جامع روان‌شناسی-روان پزشکی، چ ۲، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۱. رازی، محمد بن زکریا (بی‌تا)، الطب الروحانی، بی‌جا: المکتب الشامله.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، دمشق: دارالقلم.
۱۳. رضی، هاشم (۱۳۷۹)، حکمت خسروانی، تهران: بهجت.
۱۴. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، دنباله جستجو در تصوف ایران، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
۱۵. الذهبی، شمس‌الدین محمد (۱۴۱۷ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۴۱، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۱)، الملل والنحل، ج ۱، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، ج ۳، تهران: اقبال.
۲۱. شهرورزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۵)، نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمه مقصود علی تیریزی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۴، چ ۳، بیروت: داراحیاء التراث.
۲۳. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۴. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۲۵. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، فصول منتزعه، تحقیق البیر نصیر نادر، تهران: المكتبة الزهراء.
۲۶. فیومی، احمد (بی‌تا)، المصباح المنیر، ج ۲، قم: دارالفکر.
۲۷. القشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴)، الرسالة القشیریه فی علم التصوف، تصحیح عبدالحمید محمود و محمود بن شریف، قم: انتشارات بیدار.
۲۸. القفطی، جمال‌الدین (بی‌تا)، اخبارالعلماء باخبار الحکماء، قاهره: مكتبة المتنبی.
۲۹. قمیر، یوحنا (۱۳۶۳)، الکندی (فیلسوف بزرگ جهان اسلام)، تهران: انتشارات فلسفه.
۳۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵)، شرح منازل السائرین، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، ج ۳، قم: دارالحدیث.
۳۲. کندی، ابویوسف یعقوب (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل فلسفی کندی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. کندی، ابویوسف یعقوب (۱۳۶۰)، نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
۳۴. گیلانی، عبدالرزاق (۱۳۷۷)، ترجمه و شرح مصباح الشریعه، تحقیق رضا مرندی، قم: انتشارات پیام حق.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تحقیق توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۳۶. مصاحب، غلامحسین و همکاران (۱۳۸۰)، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
۳۷. المعلوف، امیل (۱۹۹۱م)، اللمحات السهروردی، چ ۲، بیروت: دارالنهج للنشر.
۳۸. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴)، دیوان کبیر شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلائیه.
۳۹. نجاتی، محمدعثمان (۱۳۸۸)، علم النفس (روان‌شناسی از دیدگاه دانشمندان مسلمان)، ترجمه سعید بهشتی، چ ۲، تهران: انتشارات رشد.
۴۰. قفطی، ابوالحسن (۱۳۷۱)، تاریخ الحكماء، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.