

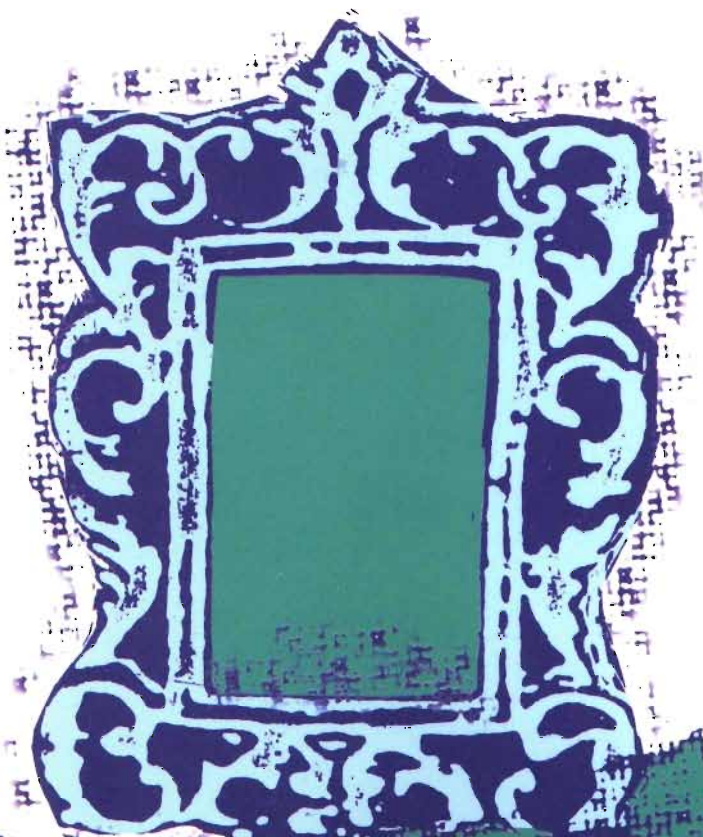


شرح

قصه غربت غربی

سهروردی

دکتر پرویز عباسی داکانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح
قصه غربت غربی

سهروردی

دکتر پرویز عباسی داکانی

نشر تندیس

بهار ۱۳۸۰

□ تقدیم به دکتر داریوش شایگان

دکتر عباسی داکانی، پرویز، ۱۳۳۹ -

شرح قصه‌ی غربت غربی / پرویز عباسی داکانی. - تهران: نشر تندیس، ۱۳۸۰.
۵۳۶ ص.

ISBN 964 - 6711 - 24 - 3

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتاب حاضر شرحی است بر قصه‌الغریبه‌الغریبه یحیی بن حبش سهروردی.

کتابنامه: ص. [۵۳۳] - ۵۳۶ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷؟ ق. قصه‌الغریبه‌الغریبه -- نقد و تفسیر.
۲. داستانهای عرفانی -- قرن ۶ ق. ۳. اشراقیان. ۴. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷؟ ق. -- سرگذشتنامه. ۵. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴ الف.
- سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷؟ ق. قصه‌الغریبه‌الغریبه. شرح. ب. عنوان. ج. قصه‌الغریبه‌الغریبه. شرح.

B

۱۸۱/۹

ع ش / ق ۸۴۸ س

۱۳۸۰

۲۲۵۶ - ۸۰ م

کتابخانه ملی ایران



کتابخانه

دکتر پرویز عباسی داکانی

شرح قصه‌ی غربت غربی

ناشر: تندیس

چاپ و صحافی: دلارنگ

نوبت چاپ: اول - بهار ۱۳۸۰

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

بهاء: ۲۵۰۰ تومان

کلیه حقوق برای نشر تندیس محفوظ است

شابک: ۳ - ۲۴ - ۶۷۱۱ - ۹۶۴ - ۹۶۴-۶۷۱۱-۲۴-۳ ISBN 964-6711-24-3

□ فهرست

- مدخل ۱۷
- سهروردی، زندگی و آثار ۱۷
- شهادت فیلسوف ۲۱
- کتاب‌شناسی سهروردی ۳۵
- تاریخ و سرچشمه‌های اشراق‌گیری ۴۲
- تاثر از متون مقدس ۴۵
- منابع هرمسی ۵۶
- منابع صابئی ۶۲
- منابع سریانی ۶۶
- پیوند شرق و غرب ۷۲
- پیوند شرق و غرب ۹۰

- متن قصة الغریبة الغریبه ۹۱
- آغاز شرح و تفسیر داستان ۱۰۴
- مسئله زبان در داستان غربت غربی ۱۱۳

- غربت غربی و تزه‌ای اساسی مبتنی بر آن ۱۱۸
- اصل ماورایی ۱۲۰
- هدایت «عقل فعال» ۱۲۱
- متافیزیک نور و جغرافیای مثالی ۱۲۲
- شرق و غرب مثالی از دید «ابن‌سینا» ۱۲۳
- چاه «قیروان» و هبوط در کثرات ۱۲۹
- هستی‌شناسی نور و ظلمت ۱۳۲
- تأویلات رمزی نور و ظلمت و ثنویت مزدیسنی ۱۴۳
- اصل تأنیث مکان و زمان ۱۵۱
- اسطوره‌ی آسمان و شرق و غرب عمودی ۱۵۶
- مسئله پیشباشی‌روح بر تن و دلایل تجرد نفس ۱۶۳
- اسطوره‌ی پرواز و عروج عارفانه ۱۸۴
- روزنه‌ای برای عروج ۱۹۰
- عالم‌المثال و مسیر روح ۱۹۷
- تعدد عوالم و مسیر بازگشت ۲۰۲
- فرشته، عقل و پدر آسمانی ۲۱۰
- اسطوره‌ی آسمان و سیمرغ منتشر ۲۱۵
- مرگ‌اندیشی و چشمه‌ی جاودانگی ۲۳۲
- عقول سماوی ۲۳۶
- حکمت یمانی و وادی ایمن ۲۵۲
- مرغان آسمانی ۲۵۶
- حقیقت شمس مثالی ۲۶۸
- آب و کشتی نوح ۲۷۳
- یاجوج و ماجوج نفس اماره ۲۸۶
- رمز عبور بر عاد و درهم پیچیده شدن افلاک ۲۹۵
- ثقلین، خانه‌ی قدس و مرتبه‌ی مطلق ۳۰۱

- سفر بر دریای آسمانی..... ۳۱۳
- کوه تن و مرگ زن خیالی..... ۳۲۳
- چراغ، چشمه و ماهی..... ۳۲۸
- خانه‌ای در آسمان مثالی..... ۳۵۱
- خانه‌ای در آسمان..... ۳۸۳
- همزاد مینوی و طبیعت تمام..... ۳۸۹
- بقای در فنا..... ۳۹۷
- سفر بازگشت..... ۴۲۴
- فرزندان خداوند..... ۴۳۵
- یکبار دیگر فنا؛ فنا از فنا..... ۴۴۳
- مسئله‌ی خودآگاهی و تصرف وجود..... ۴۵۰

□ پیشگفتار

«ما ایرانیان از نقد چه می‌دانیم؟» حقیقت آن است که دانش نقد همچون برخی دیگر از رشته‌های دانش در میان ما رشد چندانی نداشته است. دلایل این امر هرچه می‌خواهد باشد؛ به هر روی راهی پیش روی معرفت‌آموختگان است که می‌باید در آن گام زد، و تجربه کرد و نوآمدهگان را آموزگار بود.

نقد فلسفه اگر چند در میان قدمای ما متداول بوده، اما نقد فلسفی متأسفانه چنان‌که بایسته و شایسته است منظور نظر نبوده است. در حالی که ما اینک به هر دو سخت نیازمندیم، هم به نقد فلسفه و هم به نقد فلسفی.

نقد فلسفی چنان‌که از نام آن پیداست، به ارزیابی فلسفی متن می‌پردازد. اگر سخن منتقد برجسته‌ی روزگار نو «گئورگ لوکاچ» را بپذیریم که «انسان رمان، انسان پروبلماتیک» است، یا به تعبیر دیگر آدمی موجودی مسئله‌دار است، آنگاه اهمیت نقد فلسفی بیش از پیش بر آفتاب افکنده می‌شود. صد البته این شاخه از دانش نیز نوظهور نیست، و در شرق و غرب عالم می‌توان نمونه‌های بسیاری از آن را سراغ جست. در میان قدمای ما نیز برخی کسان از زاویه‌ی دید فلسفی به نقد آثار پرداخته‌اند. اما بی‌تردید حجم این آثار بسیار اندک است و این متون اغلب ناکارآمد و دیریاب و ناکافی به نظر می‌رسند. تفکر فلسفی نزد ما ایرانیان هیچگاه تعطیل

نشد. حتی در دو سه قرن اخیر که فتوت فرتوت شد و چراغ حکمت بی فروغی آغاز کرد، باز هم پت پت فانوس اشراق به گوش می‌رسید و کور سویی از حکمت باطن را می‌شد به نظاره نشست. فیلسوفان و نقادان بزرگ فلسفه در دامن فرهنگ ایرانی بود که پدید آمدند و بالیدند و رشد کردند و برگهایی زرین بر دفتر تفکر بشری افزودند. این امر اتفاقی نیست که فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، غزالی، فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی، قطب‌الدین رازی، صدرالدین دشتکی، ملا جلال دوانی، میرداماد، ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی، فیض کاشانی، قاضی سعید قمی، حاجی ملا هادی سبزواری و علامه طباطبایی قهرمانان تفکر حکمی در عالم اسلامی همه ایرانی‌اند. نمی‌توان فرهنگ اسلامی را نیز یکسره در پیدایش این جریان دخیل دانست. زیرا آنگاه باید بدین پرسش مقدر پاسخ گفت که چرا این جریان در جای دیگری شکل نگرفت و رشد نکرد و شکوفایی و باروری نداشت؟

ترجمه میراث یونانی و اسکندرانی و هندی سبب شد تا قدما خود را در برابر واقع‌های بدیع مشاهده کنند. همین امر آنان را برمی‌انگیخت تا به اسکات خصم و اثبات جزم بساط عزم بگسترنند و بسیط رزم از خون آراء اهل زندقه ترکندند.

به هر روی یونان‌زدگی اندیشه‌ی ایرانی چه به فال نیک گرفته شود و چه بد، کار خودش را کرد، و ایرانیان صورت نوع تازه‌ای به ماده‌ی اندیشه‌ی هلنی بخشیدند و آن را به عقد داماد تفکر اسلامی در آوردند، و حاصل این وصلت بروبچه‌های قد و نیم قدی بود که کوچه‌ی تاریخ را پر کردند. بعدها همین بچه‌ها قد کشیدند و به جوانانی برومند تبدیل شدند؛ جوانانی که سرنوشت تفکر ایرانی را در مشت گرفتند و آن را دیگر گونه رقم زدند.

پیدایش بزرگانی همچون فردوسی طوسی، سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، جلال‌الدین بلخی، فخرالدین عراقی، شیخ محمود شبستری، خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، عبدالرحمان جامی و بیدل دهلوی تیز در چنین زمین و زمینه‌ای تأویل و تفسیر شود. اگر حکمت افلاطون و ارسطو و افلوطن و فیلون نبود، قطعاً صورت‌بندی تفکر ایرانی امروز چیز دیگری بود.

خوب یا بد، یونان‌زدگی، گسترش اندیشه‌ی فلسفی را در میان ما سبب شد. مسلمین عموماً و ایرانیان خصوصاً در این چالش شکست را نپذیرفتند و عقب

ننشستند. خویش را در نار نمود سوختند تا ققنوس برآیند و سیاوشانه از آتش بگذرند و سیمرخ شدن کبوتر فرهنگ خویش را تجربه نمایند. البته این تجربه به بهایی بسیار گران فراچنگ آمد. حلاج‌ها و عین‌القضاة‌ها و نسیمی‌های بسیاری کشته شدند تا اهل ظاهر اجازت دهند سخنانی از باطنی مذهب‌ان به خلق خدا برسد. آشتی عرفان و برهان و قران - اگر این آشتی خالی از خللی باشد - ادعای اهل حقیقت بود، و همه می‌دانیم که تاریخ تفکر ما تا چه حد و امدار این جغرافیای مثلث است.

در دوره‌ی اخیر - به ویژه پس از عصر قاجاریه - ما یک بار دیگر به چالش با تفکر فلسفی غرب فراخوانده شدیم. این بار البته قضیه بسیار فرق داشت. پیشتر یونان حال نزار داشت و در حال احتضار بود، و به عکس ما قبراق و سرحال بودیم. اما این بار غرب در اوج جوانی و سرزندگی به میدان می‌آید و ما روی در سراسیمگی رخوت و رکون داریم.

حال حتی اگر کلاغ‌ها اجازه دهند، از مترسک‌های کاری ساخته نیست. آسمان سترون اندیشه‌ی ما آبستن ابری باران‌زانبود و روشنفکر ما از "هبوط در کویر" سخن داشت. اینک ما مییم و چالشی ناخواسته، و بدون اینکه خود متوجه شده باشیم در میان و میانه‌ی میدانی ایستاده‌ایم که آمادگی ورود بدان را نداشته‌ایم و کارزاری را تجربه می‌کنیم که اگر به خود نجنیم در آن کار زار خواهد بود. به هر روی در چنین میدانی نیاز به آگاهی از سنت حکمی گذشتگان شاید اجتناب‌ناپذیر باشد. اینکه زبان فارسی چقدر فلسفه آموخته، بحث مهمی است. میراث حکمت پیشینیان می‌تواند ما را به دانش ویژه‌ای مجهز نماید که از سویی بدانیم چه داریم، و از سوی دیگر در تعامل با فرهنگ معاصر چه می‌توانیم داشته باشیم؟

یکی از قله‌های تفکر ایرانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. تجربه‌ی او تجربه‌ی شگفت و ویژه است. سهروردی چنان که خود متذکر می‌شود - و در متن بدان اشاره خواهیم داشت و به تحلیلش خواهیم پرداخت - به حکمت خالده‌ای قائل است که جغرافیا نمی‌شناسد و فراتر از مرزهای طبیعی بروز و ظهور دارد.

او بر آن است که: "شاخ گل هر جا که می‌روید گل است". تفکر مرز نمی‌شناسد. کانونهای اصلی تفکر یعنی مصر، یونان، هند، ایران، عربستان، بابل و چین همه به یک میزان در رشد حکمت جاودان نقش داشته‌اند. او کار اصلی خویش را احیای

این حکمت می‌داند و بر آن است که در آثارش به تلفیقی موفق از این اندیشه‌های به ظاهر مختلف دست یافته است. او روح حکمت خالده را نسبت یافتن با امر قدسی، و تسری دادن این امر در حیات بشری می‌داند. زمینیان فروغ اشراق ایزدی را در غربت غربی از کف داده‌اند. غربت غربی حیات روزمره و روزمرگی حیات است. عالم طبیعت اگر تهی از فروغ تجلیات الهی در نظر گرفته شود، ظلمت آبادی است که چراغ روشنی‌بخشی ندارد. اما اگر آدمی به مدد سلوک معنوی پای از دایره‌ی بسته‌ی تقدیر خاکی خویش برون بگذارد، و جان خویش را آیین‌ای در برابر انوار آنسوی وجود بنماید، آنگاه هستی انسانی تقدیری دیگرگونه را تجربه خواهد کرد. در بارش تجلیات ماورایی بر کویر تفتیده خاک است که انسان بهار روح را تجربه می‌کند و می‌تواند پلی بکشد به پیوند دنیا و آخرت، ماده و معنی، جسم و روح، ظاهر و باطن، و انسان و خدا. قصه‌ی غربت غربی روایتی تراژیک از هبوط بشری است، بشری که می‌تواند چیز دیگری باشد، و تغییر همه چیز در گرو تغییر درونی اوست. قصه‌ی غربت غربی با روایت هبوط بشری آغاز می‌شود. آنگاه قصه در بسط پرتپش و پرهیجان خویش اندوه نهاد انسانی را در تبعیدگاه این مفاک به حکایت می‌نشیند. صور ازلی را به یاد می‌آورد و غربت آدمی را بانگ برمی‌دارد. انسانی که گویی به هستی پرتاب شده است. انسانی که نوستالژی بازگشت را در درازنایی به طول تاریخ خویش فریاد زده است. قصه‌ی غربت غربی شرح فراق است، و رنج مویه‌های روحی که سردی میله‌های قفس او را در هم می‌فشارد. پرنده‌ای که تنها و تنها به رهایی و مسیر بازگشت به خانه و آشیانه می‌اندیشد. جانی که از فراق جانان به تنگ آمده، زندانی چاهسار ظلمت شده و شبانگاهی را می‌طلبد تا فرصت بیابد و به خویشتن خویش باز گردد. هدهد سمبلی از الهامات غیبی است که در این فرصت به سراغ سالک می‌آید. او از آنسوی تاریخ به سراغ ما می‌آید. مرز تاریخ و فراتاریخ شکسته می‌شود و آدمی فرصت می‌یابد تا در جریان سیال ذهن و زمان شناور باشد. هدهد ما را با سلیمان پیوند می‌دهد. سلیمانی که منطق پرواز را شناخته است. منطق پرواز، شیوه‌ی ویژه‌ی برشدن روح بشری است.

“منطق الطیران خاقانی صداست

منطق الطیر سلیمانی کجاست؟”

هدهد پیک ناکجاست. او از یک نمی‌دانم کجا، از ژرفنای درونی می‌آید.

تجربه‌ی سهروردی تجربه‌ی فردی است. اما این تجربه به راحتی قابل بسط است. پدر در انتظار ماست. خدا در جستجوی آدمی است. انسان مقهور شرایط زیستی و تاریخی، پشت به حقیقت خویش کرده است. چراغی از بیرون برای او روشن نخواهد شد. تنها آنکه در خود آتش می‌افروزد، چراغ خویشتن خواهد بود. انسان در جستجوی خویشتن خویش است که به حق می‌رسد. فاصله‌ای نیست. فاصله توهم بشری است. وهم بشری ابلیس رهزن است که آدمی را می‌فریبد. هبوط بشری در درون خود اوست. دیوارهای فراق شکننده‌اند، اما می‌توان این قفس را شکست. نامه‌ی پدر دعوت به فراسوست. خداوند منتظر ماست؛ دعوت نامه‌ی او را نباید بی‌پاسخ گذاشت. غربت با هبوط به غرب آغاز می‌شود. پاشنه را که می‌کشی و به راه می‌افتی شرق آشکار می‌شود. شرق در بالاست: "ما ز بالاایم و بالا می‌رویم". شرق مطلق عالم نور محض است، و فلسفه‌ی سهروردی را می‌توان متافیزیک انوار نامید. شرق و غرب او را در جغرافیای طبیعی و تاریخی نمی‌توان باز جست. آنجا که انگشت اشارت بدان سو ندارد، شرق را می‌توان یافت. شرق در درون ماست و این آن معمای اساسی سهروردی و حکمت مشرقی است.

شرح قصه‌ی غربت غربی شرح به دورافتدگی ما از اصل خویشتن است. سینه‌ای شرحه شرحه از فراق باید تا شرح درد اشتیاق را بتوان باز گفت.

شرح این قصه در حقیقت جستجوی شرق گمشده است. نه شرق سیاسی و تاریخی، که مشرق حقیقت ازلی. این جستجو شاید هیچگاه به پایان نرسد. جستجویی ماورای جستجوست و لذا گونه‌ای همدلی و همدردی می‌طلبد. درد سهروردی و حکیمانی چون او در حقیقت جستجوی نهاد بشری است. نهادی که در فراسوی بنیادهای سیاست و جامعه و تاریخ قرار و استقرار یافته است.

در شرح این قصه کوشیده‌ایم تا از تمامی امکانات سود جوییم راه بردن به جهان ویژه‌ی حکیمی همچون سهروردی کار آسانی نبوده و نیست. من خود به دشواری این امر معترفم. اما به حکم آنکه:

"آب دریا را اگر نتوان کشید

هم به قدر تشنگی باید چشید"

کوشیده‌ام تا به ویژه به هم نسلانم و نوآمدگانی که قدم در حوزه‌ی تفکر و نقد می‌گذارند، گزارشی مشروح از یک متن کهن ارائه دهم. شاید این امر بیش و پیش از

هر چیز کوشش ما باشد در جستجوی هویتی که دیر زمانی است آن را در کوچه پسکوچه‌های تاریخ گم کرده‌ایم. نمی‌دانم چقدر به متن وفادار مانده‌ام، اما از آن فاصله نگرفته‌ام و کوشش داشته‌ام تا در درونش حرکت کنم.

به هر روی آنچه پیشاروی شماست، حاصل تلاشی مستمر و بی‌وقفه در طی این سالیانی است که می‌کوشیده‌ام به گوهر فرهنگ ایرانی نزدیک‌تر شوم. فهم سهروردی و هر متفکر بزرگی چون او از فهم کلیت فرهنگ این مرز و بوم منفک نیست و نخواهد بود. این امر آنگاه بیشتر اهمیت خود را باز می‌نمایاند که بدانیم تا چه اندازه تفکر ایرانی پس از سهروردی و امدا راوست. این و امداری را به وضوح در شعر ایرانی و آثار بزرگانی چون مولوی و حافظ و بیدل می‌توان مشاهده کرد. دلبستگی ما به سهروردی و امثال او زاییده‌ی تعصبی کورکورانه نبوده و نیست. من به تبعیت از تمامی راهیان طریقت اندیشه امیدوارم که میراث عظیم اندیشه ایرانی در مرزهای جهانی حضور یابد و خلاءهایی را پر کند. بی‌شک بشریت معاصر محتاج پیامی معنوی است که در کنار ولایت تکنیک، طرح نویی درافکند و مبشر آشتی بشر با خویشتن خویش باشد.

“من این حروف نوشتم چنان که غیر ندانست

تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی”

امید که اهل اندیشه در این مسودات به دیده‌ی لطف بنگرند و از ارشاد دریغ نوزند. در این جستار تنها از میراث حکیمان و عارفان بهره نبرده‌ام، بلکه به آموزه‌های جامعه‌شناسان و اسطوره‌شناسان و روانشناسان نیز توجه داشته‌ام، زیرا بر آنم که اندیشمندان این حوزه‌ها نیز با دستاوردهای علمی خویش ما را در فهم مشکل اصلی بشر یعنی خود بشر یاری کرده‌اند و می‌توانند بکنند.

یک نکته را نیز شایسته‌ی تذکر می‌دانم و آن اینکه مدافعه‌ی از سهروردی به هیچ وجه به معنای مطلق انگاری در باب اندیشه‌های او انگاشته نمی‌شود. حقیقت امری است جمعی که بشریت در کلیت خویش آن را جستجو می‌کند. “حقیقت نزد همگان است، و همگان خود هنوز از مادر زاده نشده‌اند.” اینکه بهره‌ی سهروردی از حقیقت به چه میزان است، محتاج بحث دیگری است.

شرح و نقد بنده بر “قصه الغربة الغریبة” رنگ فلسفی دارد. نقد فلسفه و نقد فلسفی بی‌شک برای کسی که گام در جاده‌های اندیشه می‌گذارد، امری

اجتناب‌ناپذیر است. فلسفه وادی مرید و مراد بازی نیست، که اگر کسی در این وادی چنین کند، مقلدی بیش نیست. کارمندان فلسفه بسیارند. تفکر این دیار محتاج بازاندیشی و نقدی جدی است. تنها در سایه‌ی چنین نگرشی است که می‌توان به تأسیس بنیادهایی نو در اندیشه‌ی ایرانی امیدوار بود.

اندیشه‌ی ایرانی سالها در جا زده است. اینک شاید فرصتی تاریخی پیشاروی اندیشمندان این قوم است تا از رؤیای تاریخی خویش برخیزند و برگه‌ایی نو بر کتاب کهن و زرین حکمت ایرانی بیفزایند. غفلت از این مهم گناهی است که آیندگان بر ما نخواهند بخشید.

و آخر دعوانا الحمد لله رب العالمین

□ پرویز عباسی داکانی

□ مدخل

سهروردی، زندگی و آثار

در میان و میانه‌ی قرن ششم هجری ستاره‌ای بزرگ در آسمان حکمت و اندیشه درخشیدن آغاز کرد. او شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی عارف، فیلسوف و ادیب بزرگ دوره‌ی اسلامی است.

وی بنا به قولی به سال ۵۴۹ و به روایت دیگر در سال ۵۵۱ هجری قمری در سهرورد دیده به جهان گشود. سهرورد که امروزه اثری از آن بر جای نیست، از توابع زنجان بوده است.

سهروردی در یک خانواده‌ی روستایی متولد شد، و در همان جا رشد کرد و بالید و برآمد. در دانشهای کلامی، فقهی و حکمی زمان خویش تبهر و تسلط یافت، و آرام آرام به چهره‌ای بی‌بدیل در تفکر اسلامی تبدیل شد. بیوگرافی نویسان مسلمان او را به قدرت فکر و تیزهوشی و پاکدلی و نیک‌اندیشی ستوده‌اند.

از خانواده و محیط زندگی و کودکی سهروردی اطلاع دقیقی در دست نیست. علامه «یافعی» در کتاب «مرآة الجنان» نام پدر سهروردی را «حبش» ضبط کرده است (حبش به فتح حاء و باء). و این قولی است که جملگی برآنند.

«ابن‌اصیبه» در «طبقات الاطباء» نام پدر او را «عمر» ضبط کرده که بی‌شک اشتباه است و احتمالاً حاصل خلط کردن میان شهاب‌الدین سهروردی فیلسوف با

شهاب‌الدین سهروردی صوفی است.

برخی از بیوگرافی نویسان او را خواهرزاده‌ی صوفی مشهور شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی دانسته‌اند که بی‌شک اشتباهی بیش نیست.

در سال تولد او اختلاف نظر وجود دارد. برخی وقوع این موضوع را بین سالهای ۵۴۵ تا ۵۵۱ نوشته‌اند. برخی آن را سال ۵۴۹ هجری قمری دانسته‌اند. برخی بین ۵۴۴ تا ۵۵۰ را سالهای محتمل الوالات او نگاشته‌اند. ولی احتمال قوی در سال تولد او سال ۵۵۱ هجری قمری است. پدربزرگش را امیرک نام برده‌اند که به معنای امیر کوچک است. این امر حکایت از آن دارد که این خانواده خانوادگی عادی و مستمند نبوده است. توجه سهروردی به دانش نیز این حدس را تقویت می‌کند. از ظواهر امر برمی‌آید که او تحصیلات ابتدایی‌اش را در زادگاهش انجام داده و پس از آن برای تکمیل دانش و افزودن بر اطلاعاتش ترک یار و دیار گزیده و به شهر مراغه سفر کرده است. در مراغه - که از شهرهای آذربایجان شرقی است - به محضر مفسر، فقیه، اصولی و متکلم برجسته و شهیر آن روزگار شیخ «مجدالدین گیلانی» (جیلی) رسیده است (۵۵۳ - ۶۰۶).

شیخ اشراق آرام آرام در محضر این استاد و شیخ «ظهیرالدین قاری» ادبیات فارسی، صرف و نحو زبان عربی، معانی و بیان و علوم بلاغی، کلام، تصوف، تفسیر، تاریخ، منطق، فلسفه، اصول فقه، فقه، عرفان، ریاضیات و رجال و حدیث را فراگرفت. نوشته‌اند که او در شانزده سالگی تمامی این فنون را آموخته بود و پس از این استادی بود که در علوم ظاهری و رسمی خود را نیازمند به استاد نمی‌دید. او پس از این به سیر و سیاحت پرداخت و سفر آغازید و در هر گوشه‌ای از سرزمین پهناور اسلامی که نام دانشمندی را می‌شنید بدان سوی می‌شتافت تا از محضر وی سود جوید.

او چنانکه رسم حکماست در همه چیز با تعمق و تأمل می‌نگریست. برای اینکه اسباب و وسایل سفر وی را مشغول نسازد، با پای پیاده مسافرت می‌کرد. به مشایخ و بزرگان صوفیه ارادت می‌ورزید، و هر کجا که نشانی از ایشان می‌جست خود را به محضرشان می‌رساند. اینکه استاد خاصی در این زمینه داشته یا نه، معلوم نیست، اما بی‌تردید فردی همچون سهروردی با اینهمه تعلق خاطر نسبت به عرفان و تصوف نمی‌توانسته استادی نداشته باشد. در آثار سهروردی ارادت و

علاقه‌ای خاص را نسبت به عرفان مشاهده می‌کنیم. سهروردی برای تزکیه‌ی نفس و صفا یافتگی باطنی اهمیت ویژه قائل است تا آنجا که دریافت و درک حقایق حکمت اشراق را منوط و وابسته به این امر مهم بر می‌شمارد.

تذکره نویسان و بیوگرافی نویسان مسلمان برای سهروردی القاب بسیاری را برشمرده‌اند که از جمله می‌توان به اسماء و القاب ذیل اشاره کرد:

الامام العامل، الفاضل الکامل، حکیم معظم، فیلسوف مکرم، عالم ربانی، المطلع علی الاسرار الالهیه، الراقی الی العوالم النورانیه، مظهر حقایق، مبدع دقایق، سلطان المتالیهین، پیشوای کاشفین، شهاب الملة والدين، ابوالفتح، شیخ اشراق، شیخ مقتول، شیخ شهید، قتیل الله، حکیم مقتول، شیخ نوری، شیخ اشراقی، صاحب کرامات و خارق عادات، خالق البرایا، آتش افروز، قدح زند، شگفتی آفرین، معلم ثالث، موید بالملکوت، مؤید بالفیض السرمدی، محیی حکمة الاشراق، شیخ طایقه‌ی اشراقی، شهید علم، مبلغ نور، حکیم زمانها، فدایی حق، مدافع بی‌باک، فرید دهر، وحید اعصار، شیخ الهی، رئیس مکتب مشرقین، عارف کامل، محقق واصل و شهاب‌الدین.

چند تن از استادان سهروردی نامبردار و شناخته شده‌اند. نخستین استاد او شیخ مجدالدین جبلی بود که علاوه بر او استاد متکلم و فیلسوف بزرگ آن عصر **فخرالدین رازی** نیز بود. سهروردی و فخر رازی با هم بر سر درس او حاضر می‌شده‌اند. جبلی متکلمی بود که تحت تاثیر آراء مشائیان قرار داشت، و به فقه و مسایل فقهی بیشتر از کلام و فلسفه اهمیت می‌داد. سهروردی در نزد او موضوعات کلامی و مسایل فلسفی را به قدر کفایت فرا گرفت، و چون دیگر چیزی برای آموختن باقی نمانده بود، این استاد را وداع گفت.

سهروردی پس از ترک مراغه به اصفهان رفت و در آنجا به حوزه‌ی درس «ظهری فارسی» ملحق شد. در اینجا او کتاب «البصائرالنصیری» تألیف «عمر بن سهلان ساوی» را نزد ظهری فارسی درس گرفت، و چنانکه از آثارش پیداست از کتاب بصائر سود فراوان جسته و در آن تامل فراوان داشته است. اگر به یاد آوریم که کتاب بصائر در منطق خلاصه‌ای از آراء منطقی ابن سیناست، آنگاه وامداری سهروردی به ابن سینا بیش از پیش آشکار می‌گردد.

دیگر استاد او در علوم فلسفی «فخرالدین ماردینی» بوده است. «ابو عبدالله

محمد بن عبدالسلام بن عبدالرحمان انصاری معروف به «فخرالدین ماردینی» در علوم زمان خویش یدی طولاً داشت، و در حکمت و فلسفه از صاحب نامان عصر خویش بود. زادگاه وی شهر ماردین بود و در همان جا حکمت را نزد مردی همدانی فراگرفت. در پزشکی نیز شاگرد امین الدوله ابن تلمیذ بود. او در سالهای پایانی عمر خویش به دمشق و سپس به حلب رفت و سپس به ماردین بازگشت و در همین جا به سال ۵۹۴ هجری قمری در حالی که هشتاد و سه سال سن داشت دار فانی را وداع گفت. او کاملاً تحت تاثیر آراء ابن سینا بود. به هر روی ماردینی نیز در شکل‌گیری اندیشه‌ی فلسفی سهروردی سهمی بسزا و نقش انکارناپذیر داشته است.

پس از آن سهروردی به آناتولی در ترکیه رفت و در دیاربکر سکنی گزید و مدتی را در نزد سلطان آن دیار «عمادالدین قره ارسلان» گذراند. در همین جا بود که نخستین اثر فلسفی خویش یعنی «الالواح العمادیه» را به نام همین سلطان به رشته‌ی تحریر در آورد.

ابن بی‌بی در مختصر تاریخ سلاجقه (اخبار سلاجقه‌ی روم)، وقتی که از پادشاهان بزرگ این سلسله سخن می‌گوید و به رکن‌الدین سلیمان شاه سلجوقی می‌رسد (۵۹۲ - ۶۰۰ ه.ق)، می‌نویسد که او با فیلسوف نامی شیخ شهاب‌الدین سهروردی از نزدیک آشنایی داشت:

«شهاب‌الدین مقتول را مقبول و مقرب خاطر و انیس خلوت و مقید حضرت فرموده بودی، اجزای حکمت را به کلی بر او اشتغال کرده و در آن باب تحقیق واجب داشته، و تعمق لازم شمرده تا به حظی وافر محظوظ شد. و در مبادی تحصیل مولانا شهاب‌الدین، پرتوانه را به نام همایونش تصنیف و تالیف کرد، و سلطان آن را در بحث و مذاقه آورد و بر کل رموز و اشارات آن مهارت یافت، و نفس علایش در وقت حصول شفا‌ی علمک ما لم تکن تعلم، از ورطه‌ی جهالت نجات محصل گردانید، و بر ضوابط قانون و اصلاح آن زمره، واقف».^۱

مرحوم استاد بدیع‌الزمان فروزانفر درباره‌ی مناسبات سلاجقه با اهل دانش و ادب می‌نویسد: «صدور امراء این دولت، اغلب در فنون و علوم دست داشتند و از فضایل نفسانی بهره‌ور بودند مانند کمال‌الدین کامیار از امراء علاء‌الدین کیقباد که از اعیان اکابر دهر و فضلالی عصر بود... و در فقه از مقتسبان نظام‌الدین حصیری، و در اجزای حکمت از مستفیدات شهاب‌الدین مقتول بود».^۲

پس از آن سهروردی به حلب رفت. جوّ عمومی حلب در آن زمان علیه فیلسوفان بود، نسبت به صوفیان و حکیمان موضعگیری وجود داشت. و به ویژه فقیهان و شریعتمداران بر اهل تصوف و حکمت خرده می‌گرفتند و آنان را آماج امواج سهمگین یورشهای خویش قرار می‌دادند. تهمتهایی همچون بی‌دینی، و بددینی، ارتداد، کفرگویی و خروج از دین مدام از سوی فقیهان نسبت به اهل حکمت ابراز می‌شد. در این میان اگر شانس با فقیهان رهیار می‌شد، می‌توانستند هر از گاهی نیز فیلسوف یا عارفی را بر سر دار بکشند، و این بار قرعه به نام شهاب‌الدین سهروردی افتاده بود. پیشتر منصور حلاج را بر دار کشیده بودند و پس از سهروردی در همین شهر حلب «عمادالدین نسیمی» عارف برجسته‌ی حروفی مذهب را زنده زنده پوست کردند.

امری که بویژه سبب قتل سهروردی شد رواج تشیع فاطمی و اسماعیلی در آن دوره از تاریخ بود. حاکمان سنی مذهب که از تشیع بیم داشتند برای تهییج مردم و جلب حمایتشان به طبقه‌ی روحانی نیاز داشتند تا با فتوا و فقه حمایت ملت نسبت به دولت را فراهم آورند. لذا به صورتی دیالکتیکال هر یک دیگری را در مقاصدی که دنبال می‌کرد، یاری می‌رساند. مسئله‌ی دیگر بی‌باکی و شجاعت فکری و روحی سهروردی بود که همواره سبب می‌شد تا دوستان و استادانش نسبت به آینده‌ی او ابراز بیم کنند.

دوست و هم مباحثه‌ی وی شیخ «سدیدبن رقیقه» می‌گوید: «شیخ فخرالدین ماردینی همواره از هوش و ذکاوت و فصاحت سهروردی تعریف می‌کرد، اما تاکید داشت که به سبب تهور و بی‌مبالاتی‌اش بر آینده‌ی وی بیمناک است».^۲

شهادت فیلسوف

کهنترین متن تاریخی که به شهادت سهروردی اشاره دارد، متنی است به نام «البتستان الجامع لتواریخ الزمان» از نویسنده‌ای به نام «عمادالدین اصفهانی» که نظر به اهمیت نوشته‌اش، ترجمه کامل آن را در اینجا نقل می‌کنیم:

«سال ۵۸۵ هجری قمری سالی است که در آن قتل فقیه شهاب‌الدین سهروردی و شاگردش شمس‌الدین روی داد. پس از چند روز دستگیری و توقیف در قلعه‌ی حلب، فقیهان آن شهر بر ضد او برخاستند، بجز دو فقیه یعنی فرزندان جهیل که

گفتند وی مردی فقیه است، و مناظره با شخصی همچون او در قلعه درست نیست. می‌باید به مسجد جامع آید، و فقیهان همگی گرد آیند و مجلس برای گفتگو با او ترتیب دهند به گونه‌ای که در مورد خلاف با حجت و دلیل بر وی چیره شوند... در مورد علم اصول نتوانستند با او گفتگو کنند. به او گفتند: تو در تالیفات خویش گفته‌ای خداوند قادر است پیامبری بیافریند و این محال است. به ایشان گفت: قدرت خداوند را حدی نیست. آیا چنین است که هر گاه آن قادر چیزی را خواست بر او محال باشد؟ گفتند: آری. گفت: پس خداوند بر هر امری قادر است. گفتند: کافر شدی. و برای تکفیرش وسایلی برانگیختند. چون به طور خلاصه وی را نقصی در عقل بود نه در علم. از آن جمله اینکه خود را موید از سوی ملکوت می‌خواند.^۴ دیگر متن کهنی که از شهادت سهروردی سخن به میان می‌آورد، کتاب زندگینامه‌ی صلاح‌الدین ایوبی است.

«ابن شداد» در کتاب «النوادر السلطانیة والمحاسن الیوسفیه» که به «سیرت صلاح‌الدین» مشهور است، از اهتمام سلطان صلاح‌الدین ایوبی به امر شریعت‌داری سخن به میان آورده و می‌نویسد:

«صلاح‌الدین ایوبی - رحمه‌الله علیه - نسبت به تعظیم شعائر دینی بسیار همت داشت... و نسبت به جمیع آنچه که شرایع از آن سخن گفته‌اند و پذیرش آن سینه‌ای گشاده داشت. او همچنین نسبت به فیلسوفان و معتزلیان و معاندان شریعت بغض شدید داشت، و از همین روی بود که فرمانروای شام یعنی فرزندش ملک ظاهر - که خداوند یارانش را عزت دهد - امر کرد تا جوانی را که تازه بالیدن گرفته بود و به او سهروردی می‌گفتند، به قتل برساند. درباره سهروردی گفته‌اند که او معاند شرایع بود و مبطل آنها. پس ملک ظاهر در مقابل این فرمان نخست سستی کرد، ولی سپس این امر را به انجام رساند».^۵

متن ابن شداد موید گزارش عمادالدین اصفهانی است، اما در هیچیک علت واقعی قتل سهروردی روشن نیست.

«ابن تغری» در کتاب «النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة» در حوادث سال ۵۸۷ هجری قمری به شهادت سهروردی اشاره دارد: «در این سال یحیی سهروردی وفات کرد. او را در حلب به قتل رساندند. او از علوم اوایل، منطق، سیمیا و انواع شعبه و سحر اطلاع داشت، و به همین دلیل خلقی کثیر او را قبول داشتند و از وی

تبعیت می‌کردند. او تصانیفی نیز در این علوم دارد. وی با ملک ظاهر فرزند صلاح‌الدین ایوبی همصحب بود، و سلطان حلب ملک ظاهر از کلام او دچار شگفتی شده و به سوی وی متمایل گشت. پس اهل حلب به سلطان نامه نوشتند که فرزند خویش را دریاب، و گر نه عقایدش تلف خواهد شد. پس پدرش صلاح‌الدین به وی نامه‌ای نوشت و در آن او را به دوری از سهروردی فرا خواند، اما ملک ظاهر این فرمان پدر را اجابت نکرد. بلکه در مقابل علما را به مناظره با سهروردی دعوت کرد. پس در این مناظره سهروردی بر علما فایز آمد. علما گفتند: در برخی آثار گفته‌ای که خداوند قادر است از آفریدن پیامبری دیگر و حال آنکه این امر شدنی نیست. سهروردی پرسید: وجه محال بودن این امر چیست؟ خداوند به هر کاری تواناست. چرا نباید بتواند پیامبری را مبعوث کند؟ پس بر او تعصب ورزیدند. ظاهر او را زندانی کرد. به همین دلیل طعن‌ها و تعریض‌ها پدید آمد. سهروردی خوش بر و رو، و خوش لباس نبود. او لباس و جسمش را کمتر می‌شست، و موی و ناخن کمتر می‌پیراست... هر که او را می‌دید از وی می‌گریخت از آنکه سوء منظر داشت و زندگی ظاهری‌اش نازیبا بود. امر او به درازا کشید تا آنکه سلطان فرمان قتلش را صادر کرد. او در روز جمعه از ماه ذی‌حجه سال ۵۸۷ به قتل رسید. او را مرده از زندان بیرون آوردند. سیف‌الدین آمدی (متوفی ۵۸۳ ه. ق) گوید: با سهروردی دیداری داشتم در شهر حلب. سهروردی می‌گفت: سلطنت زمین به ناگزیر از آن من خواهد شد. گفتم: از کجا چنین می‌پنداری؟ گفت: در خواب دیدم که آب دریا را نوشیدم. گفتم: شاید این امر کنایه از شهرت یافتن تو به علم باشد. اما او نپذیرفت. او را دارای علم بسیار و عقل کم دیدم.^۶

در کتاب «الوافی بالوفیات» دو شیخ یعنی شیخ «زین‌الدین» و شیخ «مجدالدین» فرزندان «جهبل» به عنوان دشمنان اصلی سهروردی در شام معرفی شده‌اند. مولف این کتاب نیز از «ابن جوزی» نقل می‌کند که سهروردی در مناظره‌ای که با فقیهان داشت بر ایشان غلبه کرد.^۷

نویسنده نام سهروردی را «محمد بن حبش» ذکر می‌کند، و حال آنکه خود از برخی منابع نقل می‌کند که او یحیی بن حبش است و نه محمد بن حبش.^۸ آنچه در متن قبلی مهم به نظر می‌رسد، تصویری است که سهروردی از آینده‌ی خویش چونان حکیم حاکم داشته است. او گویی آرزوهای بلندی را در سر

می‌پرورانده است. و لذا وجودش خطری بالقوه برای حکومت وقت محسوب می‌شده است. مطلب جالبی که در متن «وافی بالوفیات» مهم می‌نماید اشاره به غلبه‌ی سهروردی بر فقیهان است. ظاهراً سهروردی در فقه و اصول نیز یدی طولاً و ذهنی توانا داشته است که فقیهان و شریعتمداران را در پاسخگویی ناتوان می‌داشته است. به هر روی از کلیت این متون بر می‌آید که حکومت‌داران و شریعتمداران هر دو در توطئه‌ای مشترک علیه سهروردی توافق و همسویی داشته‌اند.

«ابن ابی اصیبعه» در «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» درباره سهروردی می‌نویسد:

«او امام عالم فاضل ابو حفص عمر بن... است. او در علوم فلسفی زمان خویش بی‌همتا بود، و در فنون فلسفی روزگار خویش جامعیت داشت. در اصول فلکی نیز مطلع بود. بسیار باهوش بود، و فطرت نیکی داشت، و فصیح می‌نوشت. هیچکس با او مناظره نکرد جز آنکه شکست خورد و هیچ دانشجویی با او بحث نکرد جز آنکه به استادی وی اعتراف کرد. اما علم او بیش از عقلش بود. او به نزد شیخ ماردینی رفت و آمد داشت، و شیخ فخرالدین ماردینی درباره‌ی او به ما می‌گفت: چقدر این جوان باهوش است و فصیح. من برای او در زمان خودمان نظیر نمی‌بینم اما از آخر کار او سخت بیمناکم چرا که وی بسیار بی‌باک است و سری نترس دارد».^۹

درباره علت قتل سهروردی می‌نویسد: «علمای شام نامه‌ها به مصر و به محضر سلطان صلاح‌الدین ایوبی گسیل داشتند که اگر این شخص بماند پسرش را گمراه خواهد کرد، و اگر او را تبعید کنی به هر دیار که رود گرد گمراهی خواهد افشاند.

وقتی سهروردی از تصمیم قتل خویش توسط سلطان مطلع شد گفت تا او را در محلی تنها رها کنند و او را از طعام و آشامیدن منع نمایند تا آنکه خدای خویش را در این حال ملاقات کند. این امر در اواخر سال ۵۸۶ در قلعه‌ی حلب رخ داده است. وقتی خبر مرگ او را به فخرالدین ماردینی دادند گفت: آیا نگفته بودم که او را خواهند کشت. من از او بر او می‌ترسیدم».^{۱۰}

نویسنده سپس از پشیمانی بعدی ملک ظاهر سخن به میان آورده و می‌نویسد: «سلطان شام ملک ظاهر پس از کشته شدن سهروردی، بر کسانی که فتوا به خون او دادند، بسیار سخت گرفت، و بسیاری از ایشان را زندانی کرد، و اهانتشان کرد، از آنان اموال بسیاری را به عنوان جریمه اخذ کرد».^{۱۱}

آیا قتل سهروردی حاصل شکافی درونی در میان ایوبیان باید تلقی گردد؟ به هر روی بی شک موضع واحدی در برابر مرگ سهروردی وجود نداشته است که ملک ظاهر بعدها بر فقیهان سخت می گیرد و آنها را معاقبه و معاتبه می کند.

«شمس الدین محمد بن احمد ذهبی» در کتاب «تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام» درباره کیفیت شهادت سهروردی می نویسد:

«یحیی بن حبش ابن امیرک شهاب سهروردی فیلسوف... سلطان صلاح الدین ایوبی را ترساندند از اینکه این شیخ شهاب اعتقاد پسر او را فاسد نماید، و بر این سخن، سخنها افزودند. پس این امر باعث شد تا سلطان صلاح الدین نیز به خط قاضی فاضل نامه ای به پسرش ملک ظاهر نوشت و در آن او را امر به قتل سهروردی کرد. در نامه تاکید شده بود که سهروردی نباید تبعید شود یا به وجهی از وجوه زنده بماند بلکه او حتماً باید کشته شود. پس چون راهی جز قتل باقی نبود، در اواخر سال ۵۸۶ در قلعه ای حلب او را به گونه ای که وی خود برگزیده بود، یعنی با قطع غذا و آشامیدنی اش کشتند. در این هنگام او سی و شش ساله بود».^{۱۲}

ذهبی از «بهاء الدین ابن شداد» نقل می کند که جنازه ی سهروردی مدتی نیز مصلوب بوده است.^{۱۳}

قاضی «ابن خلکان» در «وفیات الاعیان» درباره سهروردی می نویسد:

«حکمت و اصول فقه را نزد شیخ مجدالدین جیلی آموخت... و شیخ جیلی در فنون مختلف پیشوای اهل دانش بود... سهروردی در نظم و نثر نوشته های لطیفی دارد که به جهت شهرت حاجت به اطاله ی کلام در ذکر آنها نیست. او شافعی مذهب بود و به موید بالملکوت شهرت داشت. او را به انحلال عقیده و باورمندی به تصطیل متهم کردند. در حالی که او به مذهب حکیمان پیشین باور داشت و به این امر شهرت دارد. در حلب، فقیهان بر او شوریدند و به اباحتی قتلش به سبب اندیشه اش فتوا دادند. در این میان دو تن بیش از دیگران بر او برآشفته بودند. این دو تن یکی شیخ زین الدین بن جبهل بود و دیگری برادرش مجدالدین... او را به اشاره ی صلاح الدین ایوبی در روز پنجم ماه رجب سال ۵۸۷ هجری قمری در قلعه ی حلب حبس کردند، و در این هنگام او سی و هشت بهار از زندگی اش را پشت سر نهاده بود. قاضی بهاء الدین ابن شداد در اوایل کتاب بر سیرت صلاح الدین به بیان حسن عقیده ی سلطان پرداخته و سپس می نویسد: او فرزندش را به کشتن

جوانی به نام سهروردی امر کرد. درباره سهروردی گفته شده است که او معاند شرایع بود. پس از صدور امر سلطان، فرزندش که حاکم حلب بود سهروردی را بازداشت کرد و امر کرد تا او را بکشند. پس از مرگ نیز مدتی جنازه‌ی سهروردی بر دار باقی ماند. سبط ابن جوزی نیز در کتاب تاریخ بغداد از این شدداد نقل می‌کند که در روز جمعه بعد از نماز در ماه ذیحجه سال ۵۸۷ سهروردی را در حالی که جان داده بود از زندان حلب خارج کردند، و بدینسان جمع دوستان او متفرق گردید.

آنگاه ابن خلکان می‌افزاید: «من خود سالیانی را در حلب دانش‌اندوزی و معرفت‌آموزی اشتغال داشتم، و اهل آن دیار را درباره‌ی سهروردی دو گونه یافتیم؛ هر گروهی مطابق هوای خویش سخن می‌گفت. برخی او را به زندقه والحاد منسوب می‌داشتند، و گروهی او را اهل صلاح و دارای کرامات می‌انگاشتند. البته بیشتر مردم بر آن بودند که وی ملحد بود و به چیزی اعتقاد نداشت... آنچه درباره‌ی تاریخ قتل او بر شمرده صحیح است».^{۱۴}

عارف شوریده و رند قلندر مولانا «شمس‌الدین ملک‌داد تبریزی» در کتاب «مقالات» علت صوری به قتل رسیدن سهروردی را حسادت شبه عالمان و شریعتمداران می‌داند:

«شهاب‌الدین سهروردی که مقتول می‌گویند، سخت مقبول و عزیز بود پیش سلطان حلب. حسد کردند، گفتند: ملک، پیش فلان نامه بنویس به اتفاق تا در منجنیق نهیم. چون نامه بخواند، دستارش فرو گرفت. سرکش بسریدند. در حال پشیمان شد. بر وی ظاهر شد مکر دشمنان».^{۱۵}

شمس تبریزی بر آن است که سهروردی انگیزه‌های سیاسی داشته و بر خلاف ظاهر شریعت بر آن بوده است تا «درم و دینار برگیرد که سبب فتنه‌هاست». یعنی بدین ترتیب سهروردی با انباشتگی ثروت در نزد یک طبقه و محرومیت توده‌های مردم مخالفت داشته و با آن ناسازگاری احساس می‌کرده است. بنا بر عبارت شمس تبریزی، نفس وجود سرمایه از دید سهروردی سبب فتنه و فساد و گمراهی و باعث پدید آمدن مصائب اجتماعی و فردی است:

«شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار برگیرد که سبب فتنه‌است و بریدن دستها و سرها. معاملت خلق به چیزی دگر باشد. و ترک متابعت دین محمد (ص) گفت. اگر از من می‌پرسند متابعت خود او می‌کرد؟ نمی‌کرد».^{۱۶}

ظاهراً اندیشه‌ی سهروردی ناظر به عمل نیز بوده است، زیرا وجود برخی مسائل سیاسی و اجتماعی در آن روزگار زمینه را برای هراس حکومت از متفکر برجسته‌ای همچون سهروردی فراهم می‌کرد. صلاح‌الدین ایوبی شریعتمداری خشک‌مغز و متعصب بود که با هر نوع عقلگرایی اعم از معتزلی یا شیعی سر مخالفت داشت. او سخت از فاطمیان مصر می‌هراسید و می‌کوشید تا هر نوع آزاد اندیشی و حریت فکری و اعتقادی را سرکوب کند. دشمنی صلاح‌الدین ایوب و پسرش ملک ظاهر با فاطمیان بی‌تردید در شهادت سهروردی تأثیری تام و تمام داشته است. وجود شیخ شهاب‌الدین سهروردی با آن قدرت استدلال و نفوذ کلام و صلابت اندیشه همواره چنان خطرناک برای هر حکومتی رعب‌انگیز و هراس‌آور می‌توانست باشد. از برخی اشارات شمس تبریزی نیز بر می‌آید که حکومت هراسی پنهان نسبت به این حکیم و عارف ایرانی احساس می‌کرده است. خود عنصر ایرانی بودن و احتمال تمایلات شعوبی و شیعی داشتن نیز در این میان سهمی داشته است:

«آن روز با او صفت لشکری کرد. ملک ظاهر را گفت: تو چه دانی لشکر چه باشد؟ نظرها کرد زیر و بالا. لشکرها دید ایستاده، شمشیر برهنه کشیده، اشخاص با هیبت؛ و بام و صحن و دهلیز. برجست و در خزینه رفت. تأثیر آتش در دل بود که قصد او کرد پیش از تفحص».^{۱۷}

گزارش شمس تبریزی از طریق دیگری، یعنی از طریق «افلاکی» نیز نقل می‌شود:

«همچنان روزی [مولانا شمس تبریزی] فرمود که در دمشق آن شهاب مقتول را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا آن شهاب چون کافر باشد؟ چون نورانی است. آری پیش شمس شهاب کافر باشد. چون در آید به صدق تمام به خدمت شمس، بدر شود، کامل گردد. آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می‌باید که بر علم غالب باشد، حاکم باشد. دماغ که محل عقل است، ضعیف گشته بود. در عالم روح طایفه ذوقی یافتند. فرو آمدند، مقیم شدند و از عالم ربانی سخن می‌گویند. اما همان عالم روح است که ربانی می‌پندارند».^{۱۸}

موضع مولویه در برابر سهروردی با قضاوت ویژه‌ای که شمس تبریزی دارد، روشن است. فراموش نمی‌کنیم که مولوی نیز در مثنوی گرانسنگ خویش بارها و

بارها بی آنکه نام ببرد، به کلمات و جملات و ایده‌ها و آراء سهروردی اشارت و نظر دارد. اگر تحقیقی دقیق در این باره صورت پذیرد، موارد بسیار زیادی از همسانیها و تاثیر پذیريها را می‌توان مشخص داشت.

شمس تبریزی یک بار دیگر نیز به سهروردی اشاره می‌کند و در مقام مقایسه‌ی او با متکلم برجسته‌ی همروزگارش فخر رازی - که همدرس و هم مباحثه‌ی سهروردی نیز بوده - می‌نویسد:

«شهاب در دمشق می‌گفت که بر من، معقول صرف است که موجب است با لذات نه فعال مایرید. لما یرید گفت که بر من حیات همچنان است که کسی را بار گران شده باشد. پشت‌وار گردن در گردن و پای در وصل، و او پیر و ضعیف. یکی بیاید ناگاه و آن ریسمان ببرد، تا آن بار گران از گردن او بیفتد تا او برهد».^{۱۹}

در واقع شمس تبریزی میان سهروردی و فخر رازی محاکمه می‌کند و سهروردی را عارفی وارسته بر می‌شمرد، و فخر رازی را متکلمی دست و پا بسته. سهروردی به رهایی از مال و منال و ملک و دولت رسیده بود، و لذا دانش در او درونی بود و او را از منیت‌ها و شهرت‌ها و شهوت‌ها نجات می‌داد. اما فخر رازی دل بسته‌ی درهم و دینار و وزر و وبال بود. و لذا خری را می‌مانست که بارش کتاب است. دانش سهروردی را رهاوند و فخر رازی را به درکات کشاند.

شهرزوری شاگرد شهاب‌الدین و شارح حکمة‌الاشراق در تاریخ فلسفه‌اش «نزهة الارواح» در مورد حکمت ذوقی و بحثی و کار مهم شیخ اشراق می‌گوید:

«به درستی که او محکم گردانید اساس و بنیان آن را و استوار ساخت قواعد و ارکان آن را، و تعبیر کرد از معانی صحیحه و لطیفه‌ی آن به عبارات دلپذیر و الفاظ مختصر مفید بی‌نظیر به نوعی که مزیدی بر آن در همه اذهان متصور نیست، خصوصاً در کتاب (مشارع و مطارحات) که در آنجا استیفای ابّحاث متقدمین و متأخرین نموده است و اصول و قواعد حکمای مشایین را شکسته و بر هم زده است. و استوار گردانیده است آراء و معتقد حکمای پیشین را، و اکثر این سخنان و ایرادات و مناقصات و سؤالات از تصرفات ذهن سلیم و تدقیقات طبع مستقیم و از مکنونات علم قویم اوست، و این اقوی شاهی است بر قوت او در حکمت بحثی و علوم رسمی.^{۲۰}... بدان که هیچ کس را از حکما و علما و اولیا میسر نشده است آنچه این شیخ بزرگوار را میسر گشته است از استوار و محکم گردانیدن هر دو

حکمت، بلکه بعضی را همان مرتبه کشف حاصل بوده و به جانب حکمت بحثیه التفات و توجه ننموده همچو بایزید بسطامی و منصور حلاج و امثال اینها. اما محکم گردانیدن بحث صحیح بر وجهی که مطابق تحقق و وجود باشد بی آنکه سموم شبهه و شک را به ریاض آن راهی بود از حکمایی که همگی همتشان مقصور باشد بر بحث صرف صورت تیسیر پذیرفته است.^{۲۱} ... در حکمت علمی فائده کان من السابقین الاولین. به صورت قلندران می زیست، و مرتکب ریاضات شاقه آمده، به نوعی که ابنای زمان از ارتکاب و احتمال آن عاجز و قاصر بودند. هفته ای یک بار افطار می کرد و طعامش بیش از پنجاه درم نبود و اگر در طبقات حکما سیر کنی زاهدتر یا فاضلتر از او نیابی. اصلاً التفات به جانب دنیا نداشت، و اهتمام به حصول مرادات آن نمی نمود. و در باب پوشیدنی و خوردنی پروا نمی کرد؛ به آنچه بود می ساخت و سخنان شرف و ریاست و بزرگی را به گوش رضا اصفا نمی کرد. در بعضی از اوقات کسایی می پوشید و کلاه سرخ درازی به سر می نهاد، و بعضی اوقات مرقع می پوشید و خرقه بالای آن، و گاهی خود را به زی صوفیه می ساخت و اکثر عبادتش گرسنگی و بیداری و فکر و تأمل در عوالم الهی بود، و به خلق کم التفات بود و کثیرال سکوت و مشغول به خود بود. سماع و نغمات موسیقی را به غایت دوست می داشت. صاحب کرامات و مقامات بود.^{۲۲}

شیخ برای وصول به تزکیه نفس و تصفیه دل و توفیق به بصیرت حقیقی سالها مشغول ریاضات و مجاهدات گردید و در چله ها و خلوات به ایراد اوراد و اذکار پرداخت. به تدبر و تفکر اشتغال داشت و به مکاشفات و مشاهدات روحانی و عرفانی نایل آمد. او به امور دنیا و ظاهر حال و خوراک و پوشاک و جاه و مقام و صنایع و عقار و تمنیات شخصی و تشخصات اجتماعی و زن و بچه بی اعتنا بود و حتی گاهی به منظور در هم شکستن حدود و قیود عرف و عادت کسایی بر تن و لنگی بر سر می بست. و گاهی خرقه ای می پوشید و خرقه ی دیگری بر سر می انداخت و در میان کوچه و بازار به راه می افتاد. غالب ایام سال روزه دار بود، و شبها بیدار می ماند، و در سکوت به مناجات و تفکر در عوالم الهی می پرداخت و نظرش دایم به خالق عالم بود. غذای او از پنجاه درم بیشتر نبود و از جهت خوردن و آشامیدن قید نداشت و به آنچه فراهم می شد قانع بود. و به آواز خوش و ترانه و نغمات موسیقی و سماع عشق می ورزید.

«زکریاء قزوینی» در «آثار البلاد» چنین آورده است که یکی از دانشمندان قزوین گفت: من در یکی از کاروانسراها در سرزمین روم فرود آمدم. زمستان بود. آواز خواندن قرآن شنیدم. از کاروانسرادار پرسیدم: کیست که قرآن می‌خواند؟ گفت: او شهاب‌الدین سهروردی می‌باشد. گفتیم: دیرگاهی است که نام او و آوازه‌اش را شنیده‌ام. می‌خواهم که او را ببینم. مرا به نزد او ببر.

گفت او هیچ کس را نمی‌پذیرد و کسی را اجازه نمی‌دهد که بر بام او در آید. اما هرگاه که آفتاب بر آید او از خانه خود بیرون می‌آید و بر بام می‌رود و در آفتاب می‌نشیند. تو می‌توانی در آن هنگام او را ببینی. پس من بر کنار صفا نشستم تا او بیرون آمد. او را دیدم که لباده‌ای سیاه پوشیده و سرپوشی از نمد سیاه بر سر دارد. پس از جای برخاستم و به سمت او رفتم و از وی خواهش کردم تا دقایقی را در کنارش بنشینم. او فرش زیر پای مرا به یک سوزد و بر زمین نشست. و من شروع به سخن کردم. اما دیدم که او در جهان دیگر است. گفتیم: اگر چیز دیگر جز این نمد می‌پوشیدی هر آینه بهتر می‌بود. گفت: چرکین می‌گردد. گفتیم: آن را شستشو ده. گفت: باز هم چرکین گردد. گفتیم: باز آن را شستشو ده. گفت: من برای این زنده نیستم که جامه شستشو دهم. من کار مهمتر از این دارم.

نوشته‌اند که در سخن گفتن دلیر و بی‌باک بود و هر چه در دل داشت بدون آداب و ترتیب جستن با تهور و بی‌پروا بر زبان می‌آورد. قلندری که خشت زیر سر داشت و بر تارک هفت اختر پای می‌گذاشت. فخرالدین ماردینی (متوفی ۵۹۴) دوست وی پس از شهادت سهروردی درباره‌اش گفت: من در مدت عمرم کسی را به ذکاوت و فراست شهاب‌الدین ندیدم. اما همیشه به واسطه‌ی تهور و بی‌مبالائی در سخن، بر او بیمناک بودم و آنچه را که من حدس می‌زدم واقع شد.

«نورالدین عبدالرحمان جامی» در مورد شهادت وی و علت آن چنین آورده است:

«در تاریخ امام یافعی مذکور است که وی را به خلل در عقیده و اعتقاد مذهب حکمای متقدمین متهم می‌داشته‌اند. چون به حلب رسیده، علما به قتل وی فتوی داده‌اند. بعضی گویند: وی را حبس کردند و به خُناق کشتند. و بعضی گویند: قتل و صلب کردند، و بعضی گویند: وی را مخیر ساختند میان انواع قتل، وی چون به ریاضت معتاد بود، آن اختیار کرد که وی را به گرسنگی بکشند. طعام از وی باز

گرفتند تا بمرد. و عمر وی به سی و شش یا به سی و هشت رسیده بود و کان ذلک فی سنة سبع و ثمانین و خمس مائة. و اهل حلب در شأن وی مختلف بودند. بعضی وی را به الحاد و زندقه نسبت می‌کردند، و بعضی به کرامات و مقامات اعتقاد داشتند، و می‌گفتند که بعد از قتل شواهد بسیار بر کرامت وی ظاهر شد.^{۲۳} نقل کرده‌اند که پس از شهادت، وقتی کتاب «تلویحات» او را به همدرس دوری نوجوانی‌اش امام فخر رازی نشان دادند، با اینکه چندی از شهادت سهروردی می‌گذشت، کتاب را بوسید و بویید و به روی چشم گذاشت، و به یاد دوست دیرین قطرات اشک از چشمانش سرازیر شد. با اینکه امام فخر از بزرگترین مخالفان فلسفه در تاریخ فلسفه‌ی دوری اسلامی بوده است.^{۲۴}

محدث، مورخ و متکلم برجسته‌ی جهان سنت «ابن حجر عسقلانی» دیگر نویسنده‌ی بزرگی است که از سهروردی یاد می‌کند. وی در «لسان المیزان» می‌نویسد:

«شیخ شهاب‌الدین سهروردی فیلسوف و دارنده‌ی علم سیمیا به سبب سوء اعتقادش به قتل رسید. او یکی از انسانهای بسیار باهوش بود که در جوانی کشته شد. مرگ او به سال ۵۸۶ هجری قمری در حلب رخ داد. از او چیز بدی دیده نشده است... ابن ابی اصیبعه جد او را امیرک نوشته است، و او خود عمر نام برده است. این دانشمند او را در علوم فلسفی یگانه‌ی روزگار بر شمرده است. او جامع فنون فلسفی بود و در اصول فقهی خویشنداری و تابعیت داشت. هوش سرشار و عبارات فصیح داشت و در مناظره بر همگان غلبه می‌کرد. او در مدرسه‌ی علمیه‌ی حلاویه سکونت گزید و بر سر درس افتخار حلبی حاضر می‌گردید... او به چیزی از امور دنیا التفات نمی‌کرد».^{۲۵}

«یاقوت حموی» در «معجم الادباء» درباره‌ی نحوه‌ی کشته شدن سهروردی می‌نویسد: «او را در مکانی زندانی کردند، و از خوردن و آشامیدن منع نمودند تا آنکه جان سپرد. برخی نیز گفته‌اند که او را در زندان خفه کردند. این امر به سال ۵۸۷ رخ داد و سهروردی در این هنگام حدود چهل سال داشت. روایت شده است که ملک ظاهر پس از مدتی از این عمل پشیمان شد و کسانی که فتوا به قتل سهروردی داده بودند، به شدت و تندی برخورد کرد. برخی از ایشان زندانی شوند و برخی تبعید گردیدند و برخی دیگر به پریشانی دچار گشتند. برخی دیگر نیز مجبور به

پرداخت غرامت‌های مالی سنگین شدند».^{۲۶}

آنگاه یاقوت قصیده‌ی بلند شیخ را با مطلع:

«أَبْدَأُ تَحِيَّ الْيَكْم الْأَرَوَّاحُ وَ وَصَّالُكُم رِيحَانَهَا وَ الرَّاحُ»

نقل می‌کند. این قصیده دارای بیست و سه بیت بوده و عارفانه است.^{۲۷}

«عمر رضا کحاله» در کتاب «معجم المؤلفین» درباره سهروردی می‌نویسد:

«او در زنجان متولد شد، و در مراغه بالید، و در اصفهان زندگی کرد، سپس به بغداد رفت، و آنگاه به حلب عزیمت کرد. او را به سوء عقیده متهم کردند، و فقیهان فتوا به اباحه‌ی خونش دادند. پس ملک ظاهر او را محبوس کرد، و در زندان قلعه‌ی حلب او را خفه کردند. از آثار اوست: تلویحات، تنقیحات در اصول فقه، حکمت الاشراف، هیاکل النور، الواح عمادی».^{۲۸}

کتاب «تنقیحات در اصول فقه» را «ابن خلکان» نیز در «وفیات الاعیان» ذکر می‌کند.^{۲۹}

به هر روی این اجمالی بود از آنچه که بیوگرافی نویسان بزرگ و مشهور درباره‌ی زندگی و شهادت شیخ مقتول به رشته‌ی تحریر و تالیف در آورده‌اند. از تمامی متون بر می‌آید که ایده‌ها و آموزه‌های سهروردی به مذاق شریعتمداران خوش نیامده و لذا آنان فتوا به قتلش داده‌اند.

برخی از محققان نیز علت قتل او را گرایشهای شیعی‌اش بر شمرده‌اند. «فون کریمر» و «هور تن» دو مستشرق شهیر و برجسته بر آنند که موضوع امامت و طرز تلقی خاص سهروردی از آن به اندیشه‌های شیعی، صورتی نو و فلسفی بخشیده است. در این تلقی آراء سهروردی در باب امامت آشکارا به ایده‌های باطنیان در این جهت نزدیک شده و گفتار او درباره‌ی امامت انگیزه‌ای است ناشی از آراء شیعیان در این موضوع.

فون کریمر بر آن است که در تلقی سهروردی فرزندان امام علی بن ابیطالب صورتهای جلی خداوندند، و بدینسان آموزه‌های او در این باب مستلزم نفی هر نوع حاکمیت غیر علوی است. این رای انگیزه‌ای سیاسی برای واژگونی هر گونه حاکمیتی پدید می‌آورد. «هور تن» نیز بر این سخن سهروردی تکیه و تاکید دارد که آن فیلسوف گفته است: «زمین هیچگاه از حجت تهی نخواهد شد». این سخن آشکارا سخن شیعیان درباره‌ی امام است که:

«لو لا الحجة لساخت الارض علی اهلها».

سهروردی متذکر می‌شود که اگر در روی زمین کسی باشد که در تاله غوطه‌ور بوده و در بحث نیز قدرتمند باشد پس حاکمیت و حکومت از آن اوست. اگر چنین نبود پس کسی باید حاکم باشد که در تاله غوطه‌ور بوده و در بحث فلسفی متوسط باشد. اگر به اینچنین کسی نیز دسترسی نبود، حکیم متوغل در تاله و فاقد بحث خلیفه است. در حالی که باید توجه داشت از دیدگاه سهروردی زمین هرگز از شخص مستغرق در تاله تهی نخواهد بود. بشریت در امر حاکمیت و حکومت ناچار از تن دادن به خلافت الهی است، و این جانشین حتماً از سوی خداوند مقتدر و محتوم و معلوم است. زیرا خلیفه‌ی خداوند حتماً در عالم وجود دارد. دیگر آنکه این خلیفه چون خلیفه‌ی خداوند است پس حتماً و ناگزیر فیض از خداوند جهان می‌گیرد.

امام و پیشوایی که این صفات در او گرد آید، شایسته است به پذیرش حکومت و حاکمیت و کسی جز او شایسته‌ی تصدی منصب امامت نیست. گاهی در تاریخ چنین پیش می‌آید که اینچنین شخص حاکمیت را می‌پذیرد و بر امامت می‌نشیند. پس دوره‌ی او فروغ و تابناکی و درخشش دارد، و او ولی امر زمین و زمان است. گاهی نیز این شخص مخفی شده و در نهان حاکمیت و خلافت و هدایت دارد. این شخص در تلقی صوفیه «قطب» نامیده می‌شود. پس امام در هر زمانی موجود است و زمین هرگز از حجت تهی نمی‌ماند. امام در تلقی سهروردی دارای ویژگیهایی است که با ویژگیهای امام در تلقی اسماعیلیه همسانی و همگونی انکارناپذیر می‌یابد. امام در دید سهروردی و اسماعیلیه حق تاویل و تعدیل و تجدید در امور شریعت و طریقت را داراست. بدینسان شاید بتوان گفت که در دید حکیم مقتول نبوت نیز گونه‌ای امامت است که انقطاع نمی‌پذیرد و تداوم و گسترش دارد. حضور و حصول چنین ایده‌ای - یعنی نبوت - همواره برای حفظ نوع بشر ضروری است. چون نیاز انسانها به نبی نیازی اصیل و غیر قابل انکار است، پس با پایان نبوت اصل نیاز باقی مانده و لذا مسئله‌ی امامت مطرح می‌گردد. امامت بی‌تردید استمرار حرکت نبوت است. پرسش فقیهان شامی و حلبی از سهروردی در باب نبوت در واقع منبعت از این پیش فرضها بوده است. در حقیقت ایشان می‌خواستند طرز تلقی ویژه‌ی سهروردی در باب امامت بر آفتاب افتد، و اختلاف نظر او با ایده‌های

سنیان آشکار گردد.^{۳۰}

کهنترین متن مدافع سهروردی - چنانکه پیشتر نیز بدان اشارت رفت - کتاب «نزهة الارواح و روضة الافراح» تالیف شاگرد سهروردی، حکیم «شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری» است. این اثر توسط «مقصود علی تبریزی» به پارسی نیز بازگردانده شده است. این بخش را از ترجمه ی تبریزی نقل می کنیم تا ببینیم مدافعان سهروردی در باب به قتل رسیدن وی چگونه اظهار نظر کرده اند:

«و سبب کشته شدن او چنانچه به ما رسیده است، این است که او چون از روم بر آمده و به حلب رسید، و به حسب اتفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح الدین یوسف که صاحب مصر و یمن و شام بود، ملاقات افتاد. و ملک ظاهر شیخ را بسیار دوست می داشت و معتقد بود و علمای حلب بر شیخ جمع آمدند و کلام و کلمات از او می شنیدند و او در بحثها تصریح می کرد به عقاید حکما و تصویب آنها و تزییف آراء مخالف حکماء و در آن باب مناظره می کرد، و الزام می داد و اسکات ایشان می گردانید در مجالس، و در این هنگام به قوت روح القدس عجایب بسیار اظهار می ساخت، و [این امر سبب] زیادتی کینه و عداوت ایشان می شد. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اجتماع کردند. چیزهای بزرگ بزرگ به او نسبت دادند. چنانچه گفتند: او ادعای نبوت می کند. و حال آنکه او بری بود از این دعوی. حق - سبحانه و تعالی - حاسدان را بد روزگار سازد.

سلطان را بر قتل او تحریک کردند. او ابا کرد. آنچه نوشتند به پدر او صلاح الدین این بود که «اگر این مرد می ماند، دین و دنیا را بر شما می شوراند و فاسد می گرداند. [صلاح الدین ایوبی] به پسر خود نوشت باید که او را بکشی. او نکشت. مرتبه ی دیگر باز نوشت و تهدید بر آن اضافه نمود که اگر او را نکشی حکومت حلب را از تو باز می گیرم. در کیفیت قتل او سخنان مختلف شنیده ام. بعضی را گمان آن که او را در بندیخانه انداختند و منع شراب و طعام کردند تا مرد. و برخی گویند که او خود منع نفس از طعام نمود تا به مبداء خود پیوست. و بعضی بر آنند که او را خفه نمودند. و دیگری می گوید که به شمشیر کشتند و قومی بر آنند که از دیوار قلعه انداختند و سوختند».^{۳۱}

البته یک نکته را نیز نباید از نظر دور داشت، و آن این است که مرگ به واسطه ی تکفیر فقیهان امری رایج و عادی بوده و همواره این سنت سنیه ی مفتیان شامل

آزادگان و عارفان بوده است. چنانکه در همین قرن ششم هجری «عین القضاة همدانی» شاعر و ادیب و نویسنده‌ی مشهور اصفهانی به تیغ بی دریغ اهل فتوا به خاک و خون کشیده شدند.^{۳۲}

کتاب‌شناسی سهروردی

استاد دکتر «محسن کدیور» در مقاله‌ی ارزشمند خویش «کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه اشراق» آثار سهروردی را در شش دسته تقسیم کرده است که تقسیم‌بندی جالب توجه‌ی است.^{۳۳}

دسته‌ی اول آثار سهروردی آثاری است که مختص بیان آموزه‌های اشراقی وی است. در واقع یک کتاب سهروردی چنین است و آن نیز حکمة الاشراق اوست. سهروردی بارها بر اهمیت این کتاب تاکید می‌کند و متذکر می‌شود که حقیقت نظام فلسفی او را باید در این کتاب جستجو کرد. کتابی که سیستم اشراقی قوام یافته توسط او را باید در آن مورد پژوهش و ارزیابی قرار داد؛ فلسفه‌ای مشرقی که توسط او تجدید سازمان یافته و بنیادی نو پذیرفته است.

دسته‌ی دوم آثار سهروردی متونی است که سهروردی به تبعیت از حکیمان مشایی به تالیف آنها پرداخته است. این آثار در واقع گونه‌ای آثار تعلیمی است، چرا که سهروردی اساساً در پی عبور از متافیزیک مشایی است. چهار کتاب «التلویحات»، «المشارع و المطارحات»، «المقاومات» و «اللمحات» که همگی به زبان عربی تالیف شده‌اند، در زمره‌ی این آثار بر شمرده می‌شوند. تلویحات نسبت به سه کتاب دیگر حایز اهمیت فزونتری است. مطارحات به یک تعبیر، شرح و تفسیر تلویحات است. مقاومات شامل تاملات بعدی سهروردی در این نوشته است و حکم الحاقیه و تبصره و تعلیقات بر آن را دارد. لمحات را نیز می‌باید خلاصه و چکیده‌ای از تلویحات محسوب داشت.

دسته‌ی دیگر آثار سهروردی، رساله‌های میانه‌ی سهروردی است. رسایلی که نه کوتاهند و نه مبسوط. رساله‌هایی همچون «هاکل النور» و «الالواح العمادیه» از این دسته آثارند. این دو اثر به زبان عربی است، اما این دومی توسط خود سهروردی به فارسی نیز ترجمه شده است. رساله در اعتقاد حکما به زبان عربی نیز از این دسته آثار است. دو رساله‌ی «بستان القلوب» و «پرتو نامه» را نیز می‌توان در

زمره‌ی این آثار بر شمرده، به شرطی که مسئله‌ی انتساب اولی به سهروردی قطعیت یابد.

دسته‌ی چهارم آثار سهروردی داستانهای رمزی اوست که به تعبیر مرحوم دکتر «ذبیح‌الله صفا» از شاهکارهای ادبیات پارسی محسوب می‌گردند.^{۳۴} بجز رساله‌ی «قصه‌ی الغربة الغریبه» که به زبان عربی است، الباقی این نوشته‌ها به زبان فارسی است. رساله‌هایی همچون: «عقل سرخ»، «صفیر سیمرخ»، «آواز پر جبریل»، «لغت موران»، «رساله فی حالة الطفولية»، «روزی با جماعت صوفیان» از زمره‌ی این آثار محسوب‌اند.

دسته‌ی پنجم آثار سهروردی، تحریرها و ترجمه‌های او از آثار دیگران است، و همچنین شرحها و تفسیرهایی که حکیم اشراقی بر آثار دیگر حکیمان بر نگاشته است. تفسیرهای او بر برخی آیات و سوره‌های قرآنی و احادیث نبوی که هنوز منتشر نشده است، و همچنین ترجمه‌ی او از رساله‌ی الطیر ابن سینا در زمره این دسته از آثار وی است. اما به نظر می‌رسد که رساله‌ی «مونس العشاق» یا فی حقیقه‌ی العشق او را نتوان برگرفته از رساله‌ی العشق ابن سینا و یا حتی شرح و تفسیر آن محسوب داشت.

دسته‌ی ششم از آثار سهروردی نیایش نامه‌ها، مناجات‌ها و مناجات نامه‌ها و برخی اوراد و رمزهای خاص است که این دسته از آثار سهروردی هنوز منتشر نشده است، مگر برخی از آنها که جسته و گریخته در اینسوی و آنسوی به چاپ رسیده است.^{۳۵}

اگر سهروردی را به دلیل سروده‌های شعری‌اش - اگر چند تعداد زیادی از شعرهای او به دست ما نرسیده است - شاعر محسوب داریم - که بی‌شک چنین نیز بوده است - آنگاه بی‌وجه و بی‌مناسبت نخواهد بود که شعرهای بر جای مانده از او را نیز - علیرغم حجم اندکشان - در دسته‌ای جدا قرار دهیم و بر تقسیم‌بندی آقای کدیور دسته‌ی هفتمی را نیز بیفزاییم. با توجه به اینکه برخی از بیوگرافی نگاران همچون یاقوت حموی در معجم الادباء اساساً سهروردی را به مثابه ادیب و شاعر نامبردار نموده‌اند.

یک دشواری عمده در راه پژوهش آثار سهروردی مشخص نبودن زمان نگارش بسیاری از این نوشته‌هاست. جالب آن است که سهروردی در آثار متعدد و مختلف

خود به آثار دیگرش اشاره و ارجاع دارد.

نخستین کوششها در زمینه‌ی شناخت مجدد آثار سهروردی و ارائه‌ی علمی آنها توسط مستشرقان آغاز شد. «کارل بروکلمان»، «هلموت ریتز»، «لویی ماسینیون»، «اوتو اسپیس»، «اس. کی. ختک» و «هانری کربن» از جمله پژوهشگرانی بودند که در باب چاپ و نقد و تحلیل آثار سهروردی کمر همت بر میان بستند. اما در این میان نقش اصلی را هانری کربن بر عهده داشت. او برای نخستین بار به تصحیح علمی و انتقادی مجموعه آثار سهروردی روی آورد، و سه مجلد بزرگ از آثار سهروردی با همت وی و همکار ایرانی‌اش دکتر سیدحسین نصر به زیور طبع آراسته شد. علاوه بر این کربن تفسیرها و شرحها و آرای خود را در باب افکار و آموزه‌های سهروردی چاپ و منتشر کرد و از این راه نیز در جریان سهروردی‌شناسی تاثیر فراوان بر جای گذاشت.

آثار چاپ شده‌ی سهروردی عبارتند از:

۱. الالواح العمادیه.
۲. الواح عمادی (ترجمه فارسی الالواح العمادیه که توسط سهروردی به فارسی ترجمه شده است).
۳. آواز پر جبریل.
۴. رسالة فی اعتقاد الحكماء (اعتقاد الحكماء).
۵. بستان القلوب (روضة القلب، که منسوب به سهروردی است).
۶. پرتو نامه.
۷. التلویحات اللوحیه و العرشیه (التلویحات).
۸. حکمة الاشراق.
۹. هیاکل النور (الهیاکل النوریه).
۱۰. المقامات.
۱۱. المشارع و المطارحات (المطارحات).
۱۲. اللمحات فی الحقایق (اللمعات).
۱۳. کلمة التصوف.
۱۴. یزدان شناخت.
۱۵. هیاکل النور فارسی (ترجمه هیاکل النور عربی توسط خود سهروردی).

۱۶. لغت موران.
۱۷. مونس العشاق (فی حقیقة العشق).
۱۸. صغیر سیمرخ (احوال اخوان تجرید).
۱۹. قصه‌ی الغربة الغربیه.
۲۰. عقل سرخ.
۲۱. ترجمه رساله‌ی الطیر ابن سینا از عربی به فارسی.
۲۲. فی حالة الطفولیه.
۲۳. روزی با جماعت صوفیان.
۲۴. کلمات ذوقیه (رساله‌ی الابراج).
- برخی از آثار سهروردی هنوز به چاپ نرسیده است که عبارتند از:
 ۱. ادعیه و نیایشها.
 ۲. اشعار فارسی و عربی.
 ۳. المبارقات الالهیه (المبارقات الالهیه).
 ۴. التسیحات و الدعوات.
 ۵. تسخیرات الکواکب و تسیحاتها.
 ۶. تسیحات العقول و النفوس و العناصر.
 ۷. التفتیحات فی الاصول (نفحات فی الاصول).
 ۸. بخش طبیعیات کتاب التلویحات.
 ۹. الدعوات الشمسیه.
 ۱۰. رساله‌ی تفسیر من کتاب الله و خبر من رسول الله (ص).
 ۱۱. رساله‌ی غایة المبتدی.
 ۱۲. رساله‌ی المعراج.
 ۱۳. الرقیم القدسی (الرقم القدسی).
 ۱۴. الرمز المومی.
 ۱۵. شرح الاشارات.
 ۱۶. طوارق الانوار.
 ۱۷. کتاب الصبر.
 ۱۸. لوامع الانوار.

۱۹. منطق و طبیعیات المشارع و المطارحات.

۲۰. منطق و طبیعیات المقاومات.

۲۱. مکاتبات.

۲۲. النغمات السماویة.

۲۳. الواردات الالهیة.

۲۴. مبداء و معاد.

تفسیری بر «فصوص الحکم» منسوب به فارابی را نیز به سهروردی منتسب داشته‌اند که در صحت و سقم این انتساب تردید وجود دارد، و هنوز نشانی از آن به دست نیامده است.

آثاری از سهروردی شرح شده‌اند و بعضی از آثار او تعلیقات علمی نگاشته شده است. از جمله موارد مهم این شروح و تعلیقات می‌توان به متون ذیل اشاره کرد:

۱. شرح «آواز پر جبریل» از شارحی ناشناس. این رساله که متعلق به قرن هفتم یا هشتم هجری است به تصحیح آقای مسعود قاسمی در مجله معارف (دوره اول، ش ۱ فروردین/تیر ۱۳۶۱، ص ۹۹ - ۷۷) چاپ شده است.

۲. شرح مونس العشاق از شارحی ناشناس مربوط به قرون هفتم یا هشتم هجری و ظاهراً از همان شارح رساله‌ی «آواز پر جبریل» این شرح نیز به همت آقای مسعود قاسمی در مجله معارف (دوره چهارم، ش ۱، فروردین/تیر ۱۳۶۶، ص ۱۶۴ - ۱۴۹) به چاپ رسیده است.

شرح مونس العشاق دیگری نیز در دست است که به اهتمام پروفیسور نصر در انتشارات مجله دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی و در زمره‌ی مجموعه متون فارسی شماره یک به چاپ رسیده است.

۳. شرح حکمة الاشراق. حکمة الاشراق سهروردی همواره مورد توجه حکیمان و فیلسوفان بوده است و بر آن شروحنی بر نگاشته‌اند که از جمله شروح مهم آن شرحهایی است که «قطب‌الدین شیرازی»، «شمس‌الدین محمد شهرزوری»، «محمد شریف نظام‌الدین احمد هروی» و «ملاصدرا شیرازی» به رشته‌ی تحریر در آورده‌اند. تمامی این شرحها به چاپ رسیده‌اند. حکمة الاشراق توسط دکتر سیدجعفر سجادی به فارسی نیز ترجمه شده است.

۴. شرح قصة الغریبة الغریبه از شارحی ناشناس که در جلد دوم مصنفات

- سهروردی به همت مرحوم هانری کربن چاپ شده است.
۵. شرح هیاکل النور از ملا جلال‌الدین دوانی (م ۹۰۸ هـ) که این رساله چاپ شده است. هیاکل النور را غیاث‌الدین منصور دشتکی (م ۹۴۰ هـ.ق) نیز شرح کرده است.
۶. شرح اللواح العمدیه از ودودبن محمد تبریزی که نام آن «مصباح الارواح فی کشف حقایق اللواح» است.
۷. شرح تلویحات از شمس‌الدین محمد شهرزوری که آن را «التنقیحات فی شرح التلویحات» نامیده است. شرح دیگری نیز بر تلویحات در دست است از «ابن کمونه، سعدبن منصور» متعلق به قرن هفتم هجری. کربن این شرح را ستوده است.
- درباره‌ی سهروردی کتب و مقالات تحقیقی متعددی نیز تألیف شده است که اهم آنها را معرفی می‌کنیم:
۱. کتاب اصول الفلسفه الاشراقیه عند شهاب‌الدین سهروردی، قاهره، ۱۹۵۲، چاپ دوم ۱۹۶۹، چاپ سوم ۱۹۸۷، دارالمعارف الجامعیه، اسکندری. این کتاب توسط دکتر محمدعلی شیخ به فارسی ترجمه شد و به سال ۱۳۷۲ هـ ش توسط انتشارات دانشگاه شهید بهشتی چاپ و منتشر شده است.
 ۲. «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی»، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴، انتشارات حکمت.
 ۳. سهروردی و مکتب اشراق، مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، چاپ اول، نشر مرکز، سال ۱۳۷۷.
 ۴. هانری کربن (آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی)، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، نشر آگاه، سال ۱۳۷۱.
 ۵. رمز و داستانهای رمزی، دکتر محمدتقی پور نامداریان، چاپ سوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۸.
 ۶. روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، هانری کربن، ترجمه احمدفردید و گلشن، نشر ستاد انجمن ایران‌شناسی، تهران، ۱۳۲۵.
 ۷. سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام. نصر علاوه بر این در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱ نیز مقاله‌ی پر ارزش درباره سهروردی نوشته است.



بیتابی روح جستجوگر سهروردی را در این عبارات از کتاب «مطارحات» او می‌توان مشاهده کرد:

«اکنون سن من به سی سال رسیده است و بیشتر این عمر را در سفر و در جستجوی همراه و رهیاری که از علوم باطنی آگاه و مطلع باشد، گذرانده‌ام، ولی دریغ کسی را که از این علوم شریف آگاهی داشته باشد، و بد آنها باورمند بنماید، نیافتم.»^{۳۶}

سهروردی به لحاظ زندگی فردی نیز برای خودسازی و پاک کردن درون از آلاشات و کدورتها و کثافت‌های نفسانی اهمیتی ویژه قائل بود. او چنانکه خود در برخی رسائل و نوشته‌هایش می‌گوید اربعین‌ها را به اربعین رسانده است. یعنی چله‌نشینی و چهل روز ترک حیوانی کردن و از امور پست دنیوی دست بازداشتن را که مطابق برخی احادیث سهم عمده در خلوص یافتن و صفا بخشیدن به دل دارد، پیشه‌ی خود کرده و چهل بار به چله‌نشینی پرداخته است تا مراد خویش به دست آورد. پیامبر (ص) فرمود:

«من أخلص لله اربعین صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه الى لسانه». که «حافظ» اشاره‌ای به این حدیث دارد وقتی می‌سراید:

«سحر گه رهروی در سرزمینی همی گفت این معما با قرینی
که‌ای صوفی شراب آنگه شود صاف که در شیشه بماند اربعینی»
درباره‌ی شعر و شاعری سهروردی نیز بیوگرافی نویسان بحث‌های کوتاهی کرده‌اند، و اشاراتی کرده‌اند، او هم به فارسی و هم به عربی سروده‌های زیبای از خود به یادگار گذاشته است. برخی سروده‌های وی در آثارش مطرح می‌شود. برخی از سروده‌ها نیز در دیگر آثار مورد اشاره قرار می‌گیرد. برای مثال به رباعی ذیل اشاره می‌کنیم که از سروده‌های زیبای سهروردی است:

«هان تا سر رشته‌ی خرد گم نکنی خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
رهرو تویی و راه تویی، منزل تو هشدار که راه خود به خود گم نکنی»
دکتر «ذبیح‌الله صفا» درباره‌ی سبک نوشته‌های سهروردی می‌نویسد:

«شیوه‌ی نگارش شیخ شهاب‌الدین سهروردی در همه‌ی آثار فارسی او بسیار ساده و دلپذیر و نزدیک به لهجه‌ی مخاطب است. رسالات شیخ اشراق به جملگی

دارای جنبه‌ی تمثیلی و رمزی است، و گاه به صورت داستان همراه با سوال و جواب نگارش یافته است.^{۳۷}

«عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت اهری» از حکیمان قرن هفتم هجری در کتاب «الاقطاب القطبیه» که «البلغة فی الحکمة» نیز نامیده شده، به اشعار سهروردی استناد جسته است. «اهری» می‌نویسد:

«لله درّ السهروردی شهاب الشوق حیث یقول:

مِنْ حَسَنِ جَمَالِكَ أَقْرَأُ دَرْسِي ذَكَرَاكَ لِمَا سَوَاكَ غَيْرِي مَنْسِي
فِي الْحَشْرِ يَقُولُ كُلُّ نَفْسٍ نَفْسِي أَبْكِي وَأَقُولُ رَبِّ شَمْسٍ شَمْسِي»^{۳۸}

در جایی دیگر از همان کتاب با نقل بیتی دیگر از شیخ اشراق می‌نویسد:

«و قال الشيخ الامام الشهاب الثاقب السهروردی:

بالسران با حوا تباح دماؤهم و کذا دماء البائحين تباح»^{۳۹}

تاریخ و سرچشمه‌های اشراقیگری

سهروردی برای طرحی که به انجام آن می‌کوشید چه منابعی در اختیار داشت؟ آبشخورهای فکری و معنوی او کدام سرچشمه‌ها بوده است؟

پیش از ورود به بحث از منابع سهروردی، لازم است اهمیت این موضوع را از دید خود او مورد توجه قرار دهیم. سهروردی در قطعه‌ای درخشان از کتاب «مطارحات» به منابع خویش اشاره می‌کند، و در همین جستار خویشتن را وارث حکمتی جاودان معرفی می‌کند که بی‌مرز است و در شرق و غرب جغرافیایی عالم گسترده و منتشر بوده است. در شرق و غرب ارض وجود همواره آتش قدسی تفکر مینوی حرارت و نور داشته و زمین هیچگاه از نور معرفت بی‌بهره نبوده است. او حکمت معنوی خویش را ادامه‌ی منطقی سنتی بس کهن می‌داند که از ازل آغاز می‌شود و به ابد می‌پیوندد. احیا و یا شاید به عبارت بهتر و دقیقتر بسط و استمرار «حکمت خالده» کار هر متفکر راستین است، و سهروردی حکمت اشراقی خود را چونان فرزند معنوی این جریان مقدس بر می‌شمارد. این حکمت خالده درختی آسمانی است که شاخه‌ها و برگهایش تمامی تاریخ ارض را پوشانده است، و هیچ کام جانی از شیرینی میوه‌های قدسی‌اش بی‌نصیب نبوده است. تمدنها و فرهنگهای هندی، مصری، ایرانی، یونانی و بابلی دارای این خمیرمایه بوده‌اند، و در حقیقت حکمت اشراقی آن نقطه‌ی مشترک ویژه‌ای است که این خطوط به هم می‌رسند و

این آب‌ها به هم می‌ریزند و تداوم می‌یابند.

حکیمان الهی در تمامی این سرزمینها با عبارات متفاوت از حسنی واحد سخن گفته‌اند، و بر حکیم بصیر است که غبار کلمات را بنشانند، و به نظر معرفت در آن مایه‌های حکمت بنگرد، تا رمزها گشوده شود، و طلسم درک حقیقت بشکند تا آن گوهر جاودان آشکار گردد، و باطنی که رخ در خفا پنهان داشته، آشکار گردد. از دید سهروردی جغرافیای هبوط، ملاک صدق و کذب هیچ تفکری نیست، و شرق و غرب ارض ملاک و معیار حکمت خانواده‌ی آسمانی نمی‌تواند بود. تفکر اصیل که همان حکمت خالده‌ی اشراقی است، همانقدر وامدار یونان است که میراث‌دار ایران، و به همان اندازه مدیون هند است که دین بابل و مصر را برگردن دارد. بدین سان نزد سهروردی معیار ارزیابی و سنجش یک تفکر اصیل از اندیشه‌ی غیر اصیل قلبی بودن و قدسی بودن آن است. سهروردی از خاستگاه نژادی یا اصلی قوی یا مبدائی ناسیونالیستی به قضاوت درباره‌ی تفکرات نمی‌نشیند، بلکه بر مبنای گونه‌ای نسب‌شناسی مینوی درباره‌ی تفکرات به مباحثه می‌پردازد. برای سهروردی حکمت خالده یا جاودان فلسفه یک آرزو یا رویا نیست، بلکه ودیعت تبار آدمی است که تمام تاریخ را از حضور عطر آگینش آکنده است. سنت متعلق به گذشته نیست، بلکه تاریخی زنده است که تمامی آینده را نیز زیر سایه‌ی معنوی‌اش دارد. کار متفکر، آینده بخشیدن به گذشته‌ای است که سراسر تجلیات مینوی وجود را در خود منعکس کرده است.

سهروردی در «مطارحات» می‌نویسد: «ما علم حقیقت را در کتابمان حکمة الاشراق به ودیعت نهادیم. در این کتاب، حکمت باستان را که پیشوایان و امامان حکمت در هند و ایران و بابل و مصر و پیشینیان از حکیمان یونان تا زمان افلاطون به دور آن می‌گردیدند، و از آن حکمت باستان، حکمت خویش را به دست می‌آورند، احیا کردیم، و این تفکر همانا سرشت و میراثی ازلی است».^{۴۰}

نخستین منابع سهروردی بی‌شک استادان خود او بودند که او را با آثار فلسفی ابن‌سینا، فارابی، الکندی، ابوالحسن عامری و دیگر فیلسوفان پیش از وی آشنا کردند. از طریق همین استادان او می‌توانست با آثار متکلمان بزرگ اسلامی آشنا شده باشد. کلام معتزلی و اشعری تا قرن ششم رشد یافته و شایسته‌ای داشت. از طرف دیگر تصوف نیز بسط و گسترش شگفت و شگرف خود را به اوج و اعتلای

درخور توجهی رسانده بود. این سه جریان عمده‌ی تفکری در عالم اسلامی سهمی شگفت در دستگاه فکری سهروردی داشته‌اند که به هریک جداگانه خواهیم پرداخت، اما آبشخور این هر سه تفکر علاوه بر منابع بیرونی و غیر اسلامی منابع درونی و اصیل اسلامی نیز بوده است. به هر روی سهروردی به عنوان یک متفکر مسلمان نخستین و جدی‌ترین تاثیرها را از متون مقدس دینی کسب کرده است که در راس آنها قرآن شریف قرار دارد. اگر احادیث اسلامی را نیز شرح و تفسیر آیات مبارکات قرآنی فرض کنیم، آنگاه سهم قرآن در ذهنیت سهروردی افزونتر از پیش می‌نماید. سهروردی خود در آثارش خواننده را به این نکته توجه می‌دهد که هر نکته‌ی حکمی و هر امر معرفتی و هر استدلالی کلامی و هر مطلب فلسفی تازمانی که موید به تایید قرآن و حدیث نباشد شعبه‌ای از شعبات یاوه خواهد بود و باید آن را به دیوار کوبید و دور ریخت.

□ تاثر از متون مقدس

واژه‌های اساسی در تفکر سهروردی و در قصه‌ی غربت غربی در اصل واژه‌هایی قرآنی‌اند. نور، ضیا، غسق، شرق و غرب همه در قرآن به کار رفته‌اند.

واژه‌ی نور که کلیدی‌ترین اصطلاح در تفکر سهروردی است، با مشتقاتش کثرت استعمال دارد. خداوند در قرآن خود را نور معرفی می‌کند: «الله نور السماوات و الارض» (۳۵/نور). این آیه که در ذهن تاویلی تمامی عرفا پژواکی خوش آهنگ داشته در طول تاریخ تفکر اسلامی همواره مورد توجه بوده است. مطابق این آیه خداوند نور است، و چون او مطلقیت دارد پس نور مطلق می‌باشد. و چون از نور جز نور صادر نمی‌شود پس فعل آفرینش نیز گونه‌ای نوربخشی خواهد بود. خداوند خود ظلمت و نور را به خویش منسوب می‌دارد: «الحمد لله الذی خلق السماوات و الارض وجعل الظلمات و النور» (۱/انعام). آنچه از خدا می‌آید نور است: «قد جاءکم من الله نور» (۱۵/مائده). خداوند ولیّ مومنان است و آنان را از ظلمات به نور سوق می‌دهد: «الله ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور»، (۲۵۷/بقره). تورات، انجیل و قرآن نورند که از جانب خداوند بر زمینیان فرو فرستاده شده‌اند: «انا انزلنا التوراة فیها هدی و نور» (۴۴/مائده)، و: «آتیناه الانجیل فیہ هدی و نور» (۴۶/مائده). دین خداوند نور اوست و آنانکه می‌خواهند این چراغ را با پف دهانشان خاموش کنند سخت در اشتباهند: «یریدون ان یطفئوا

نورالله بافواهم» (۳۲/توبه). آنکه خداوند نورش ندهد، نوری از نزد خویش ندارد: «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» (۴۰/نور).

خداوند قرآن را فرو فرستاده است تا مردم از ظلمات به نور برسند (۱/ابراهیم). خداوند و فرشتگانش نیز می‌خواهند تا مردم را از ظلمات به نور راهنمایی کنند (۴۳/احزاب). کور و بینا مساوی نیستند چنانکه ظلمت و نور (۲۰/فاطر). و هر کس که سینه‌اش را خداوند گشایش بخشیده است به اسلام او بر نوری از خدای خویش استوار است (۲۲/زمر). در قیامت زمین به نور خداوند پر تلالو و نورانی خواهد شد (۶۹/زمر). واژه‌ی «تجلی» نیز به معنی نور و نوربخشی دو بار در قرآن آمده است. در داستان موسی (ع) و لقاء الهی را طلبیدن، نور خداوند بر طور، تجلی می‌کند، و موسی صاعقه زده بر جای می‌ماند: «فلما تجلی ربه للجبل جعله دكاً و خر موسی صعقاً» (۱۴۳/اعراف). درباره‌ی شب و روز نیز از «غشی» و «تجلی» سخن به میان است. شب به سکون است و روز به تجلی: «و اللیل اذا یغشی. و النهار اذا تجلی» (۲/لیل). واژه‌های شرق و غرب نیز در قرن به کار رفته است. کلمه‌ی اشراق نیز که ماخوذ از شرق است یک بار در قرآن به کار رفته است (۱۸/ص).

درباره‌ی مریم (ع) سخن از این است که او از خاندان خویش دور شد و به مکانی شرقی خلوت گزید (۱۶/مریم). و درباره‌ی موسی (ع) خطاب به پیامبر می‌گوید که تو در جانب غربی نبودی هنگامی که امر ما بر موسی حکمیت یافت: «ما كنت بجانب الغربی اذ قضینا الی موسی الامر» (۴۴/قصص).

ابراهیم (ع) به خصم خویش گفت خدای من خورشید را از مشرق بر می‌آورد. تو اگر می‌توانی آن را از غرب برون آر (۲۵۸/بقره).

خداوند پروردگار مشرق‌ها و مغرب‌هاست و هر آنچه در میان این دو قرار دارد: «رب المشرق و المغرب و مابینهما» (۲۸/شعرا). نور خداوند از درخت زیتونه تابناک می‌گردد که نه شرقی است و نه غربی: «یوقد من شجرة مباركة زیتونه لا شرقیة و لا غربیة» (۳۵/نور). خداوند پروردگار آسمانها و زمین است و پروردگار مشرق‌هاست: «رب السماوات و الارض و رب المشارق» (۵/صافات). در ترجمان‌های کهن قرآن شریف، شرق را به «سوی آفتاب بر آمدن» و «آفتابگاه»، «سوی آفتاب»، «روز بر آمدن»، «همیشه به آفتاب»، «آفتابی»، «خاوری» ترجمه کرده‌اند. در مقابل غرب به «سوی آفتاب فرو شدن»، «فرو شدن آفتاب»، «روز فرو

شدن»، «همیشه به سایه»، «در سایه»، «سایه‌گی»، «باختری» و «بی‌آفتاب» ترجمه شده است. قدمای از مترجمین قرآن نور را نیز به معانی «روشنایی»، «روشنی»، «چراغ»، «ره نمودار»، «روشن کننده»، «روشنایی دهنده»، «روشن دارنده»، «رهنما»، «تابنده»، «روشن»، «تابندگی» و «روشنی تابندگی» فهم کرده‌اند. واژه‌ی قرآنی «تجلی» نیز در ترجمه‌های کهن با «آشکار شد»، «پیدا شد»، «پدید آمد»، «روشن شد»، «پیدا آمد»، «بنمود»، «نمود»، «بدرفشاند» و «تابان نمود» معادل گزیده شده است.^{۲۱} «ظلمت» را نیز عموماً به «تاریکی» بازگردانده‌اند.

استاد «سیدحسن مصطفوی» در تحقیق خویش پیرامون کلمات قرآن درباره‌ی واژه‌ی شرق چنین می‌نویسد:

«اصل واحد در این واژه همانا طلوع همراه نور بخشی است... استعمال می‌شود در مقابل غروب به معنای دوری و غیبت... اشراق متعدی است یعنی نورانی کردن دیگری. از این نظر تفاوتی نیز ندارد که این امری که در مقام نور بخش است نورش از خودش باشد یا از دیگری اخذ کرده باشد... این نور بخشی دارای شدت و ضعف است... مشرق اسم مکان است از این ماده... در آیت قرآنی: «یوقد من شجرة مباركة زيتونه لا شرقية ولا غربية» (۲۴/۳۵)، این درخت متجلی متعالی شرقی نیست زیرا در آن صورت باید لزوماً طلوع کرده و بدرخشد و تجدید شود. غربی نیز نیست زیرا غایب نمی‌شود و دور نمی‌گردد و غروب ندارد. طلوع و غروب تجدید و تجدد لازم دارد، و آن حقیقت متعالی چنین نیست. در اینجا مشرق و مغرب معنوی منظور نظر قرآن است و نه مادی... در آیت دیگر: و أُشْرِقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (۳۹/۶۹)، آیه‌ی شریفه در پی بیانداشت قیامت بزرگی است که مالکیت مطلق خداوند بر هستی آشکار می‌شود. و این آشکارگی بستگی تام و تمام بر رفع منیت و آثار و مقتضیات و خصوصیات آن در عالم ماده دارد... در آن روز جهان به نور بیکرانه روشن می‌گردد».^{۲۲}

آنچه بدان اشارت رفت، تنها مشتی از خروار است که به عنوان نمونه مورد اشارت قرار گرفت. در واقع سهروردی را از این نظر باید پیشگام متفکران بعدی تلقی کرد که در کار خویش استدلالهای فلسفی را به تاویلات قرآنی می‌آرایند، و عقل را به وحی مستظهر می‌دارند.

سهروردی در رساله‌ی «کلمة التصوف» خود از امام «علی بن ابیطالب» به عنوان

«حکیم العرب» یاد می‌کند و کلام او را که فرمود خداوند «لا یوصف بالصفات» نقل می‌کند و سپس می‌افزاید: «فی کلام له طویل».^{۴۳} این جمله اخیر نشان می‌دهد که سهروردی لاقبل به بخشی از خطب حضرت امیر دسترسی داشته است. در همین رساله در جایی دیگر از علی (ع) به عنوان «عالم العرب» یاد می‌کند و حدیث: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» را بدو منسوب می‌دارد.^{۴۴}

در رساله «الالواح العمادیه» نیز قول آن حضرت را درباره کندن درب قلعه خیر ذکر می‌کند که: «قلعته بقوه ملکوتیه و نفس من نور ربها مضیئه».^{۴۵} سهروردی از احادیث اسلامی نیز اطلاع وافیه و کافی داشته، و در جای جای آثارش این امر مشهود است. لذا به برخی از احادیث نیز اشاره می‌رود تا سهم بحثهای حدیثی در کار او تاحدی روشن گردد.

در احادیث اسلامی از اشراق نور سخن بسیار گفته شده است. نور خداوندی که در جهان لمعان و فیضان دارد. خداوند آن موجودی است که از پس نور حجابها، نور روی او هویدا است: «فاشرق من نور الحجب نور وجهک».^{۴۶} اوست که هر پدیده‌ای روشن از اشراق اوست: «سبحان من اشرق کل شیء ضوؤه».^{۴۷} او که به عزت خویش شب را تاریک کرد و روز را روشن اشراقی نمود: «الذی بعزته اظلم اللیل و اشرق النهار».^{۴۸} خداوندی که اشراق نورش تمامی ظلمت‌ها را روشن می‌کند: «سبحان من اشرق نوره کل ظلمة»^{۴۹}... سبحان من اشرق کل ظلمة بضوئه».^{۵۰} اسماء خداوند است که آسمانها و زمین به نور آن اشراقی‌اند: «اسئلک باسمک الذی اشرقت به السماوات و الارض».^{۵۱} اوست خداوندی که قلوب اولیایش را از انوار خویش اشراق می‌بخشد: «انت الذی اشرقت الانوار فی قلوب اولیائک».^{۵۲} خداوندی که در اشراق خویش نوربخش و متجلی است: «سبحان من هو فی اشراقه منیر».^{۵۳}

مطابق این احادیث، اشراق نور کار اصلی حضرت ربوبی است، و عمل او در واقع چیزی جز اشراق نیست. لذا این امر در حکمت سهروردی که به اشراق شهرت یافته می‌توانسته نقش کلیدی داشته باشد. سهروردی به حدیث «رُش نور» نیز اشاره دارد و این حدیث در ذهنیت او حالتی محوری و مرکزی یافته است. ما باید پیش از اشاره به این حدیث به مسئله‌ی نور در احادیث اسلامی اشاره‌ای داشته باشیم تا بعد زمینه برای بحث از آن حدیث روشن‌تر گردد. مطابق احادیث بسیار زیادی که در

باره نور و نورانیت وارد شده، خداوند نوری است که ظلمت در آن نیست: «ان الله نور لا ظلمة فيه».^{۵۴} آنچه برای نخستین بار از او پدید آمده نیز نور است: «النور اول فعل الله الذی هو نور السماوات».^{۵۵}

اول چیزی که خداوند آفریده نور انسان کامل بوده است: «اول ما خلق نور حبیبه محمد».^{۵۶} خداوند نور همه چیز است: «هو نور کل شیء».^{۵۷} صفت خداوند نور است: «یا من صفته نور».^{۵۸}

اسم خداوند نور است و از نور است، و نوری است که بر هر نوری برتری دارد: «باسمک الذی هو نور و من نور و نور فوق کل نور».^{۵۹}

خداوند، فرشتگان را نیز از نور آفریده است: «إِنَّ الله خلق الملائكة من نور».^{۶۰} نور پیش از ظلمت آفریده شده است: «خلق النور قبل أن یخلق الظلمة».^{۶۱} از امام علی (ع) نقل است که گفت: «همانا خداوند وقتی خواست آفرینش را آغاز کند، خلقت را از آفریدن نور آغاز کرد، و آن را از چیزی پدید نیاورد، از نور بود که ظلمت آفریده شد. او می توانست ظلمت را نیز از چیزی پدید نیاورد، چنانکه نور را از چیزی پدید نیاورده بود. سپس از ظلمت نیز نوری پدید آورد...».^{۶۲} مطابق حدیثی که به «رش نور» شهرت دارد، پیامبر (ص) فرمود: «خداوند اشیاء را در ظلمت آفرید و سپس از نور خویش بر آنها افشاند».

به این حدیث به صورت مبسوط و مفصل در بحثهای مربوط به شرح قصه‌ی غربت غربی پرداخته‌ایم، اما در اینجا اینقدر باید متذکر شویم که در اینجا گونه‌ای تفسیر وجودی از نور و ظلمت ارائه می‌گردد، و از اصل و آغاز هستی سخن به میان است. لذا این حدیث در ذهن تاویل‌گرای سهروردی نقش مهمی داشته است.

سهروردی در نیایش می‌گوید: «سبحانک یا من اذا تجلی لشیء خضع له. یا من رش نوره علی ذوات مظلمة فتورها، و قذف شعله شوقه علی الافلاک فدورها و سیرها»^{۶۳}

علم نور است: «العلم نور».^{۶۴} در قلب آدمی نوری است که روشن نمی‌گردد مگر به تبعیت حقیقت.^{۶۵} روح مومن نوری است که به عقل تایید می‌شود: «فما کان من نفس المومن فهو نور موید بالعقل».^{۶۶} انسان کامل نور خداوند است در آسمانها و زمین: «هم والله نورالله فی السماوات و الارض».^{۶۷} انسان کامل زیتون است که در قرآن آن را به نه شرقی و نه غربی بودن می‌ستاید و او را نور معرفی می‌کند: «علی

(ع) زیتونه...^{۶۸} مومنان را نور انسان کامل که در ظلمات می‌درخشد کافی است: «اما کفاکم نور علی‌ المشرق فی الظلمات».^{۶۹} ورودگاه و خروجگاه و دانش مومن نور است: «المومن مدخله نور و مخرجه نور و علمه نور».^{۷۰} دعا نور است. نماز نور است. ذکر نور است. هر عبادت را نوری است. هر عقیده‌ی درستی ایجاد نورانیتی می‌کند. قرآن نور است. امام نور است نور عبرت و فکرت به واسطه‌ی طول آرزو و تبعیت از شهوات نفس خاموش می‌گردد.^{۷۱}

ارواح زنان و مردان مومن پس از مرگ در قالب‌هایی از نور خواهد بود: «ارواح کل مومن و مومنة فی قوالب من نور».^{۷۲}

در حدیث از امام جعفرین محمد صادق (ع) نقل است که گفت: «والله نور لا ظلام فیه... ربنا نوری الذات».^{۷۳} خداوند نوری است که هیچ جنبه‌ی ظلمانی ندارد... او در ذات خود نورانی است، و نور از غیر نمی‌ستاند و نستانده است.

از امام صادق نقل است که فرمود: «خداوند نورالانوار را آفرید که انوار نور خود را از آن می‌ستانند، و خداوند در نورالانوار نور خود را جاری ساخت که دیگر انوار همه از آن نور می‌ستانند، و این نور است که محمد و علی - علیهما السلام - از آن آفریده شده‌اند. پیش از این دو نور هیچ چیز دیگری نبوده است و این دو نور به صورت لایزال جاری‌اند».^{۷۴}

در حدیث دیگری از همان امام نقل است که در تفسیر آیه «الله نور السماوات و الارض» گفت: «به خدا سوگند که نور در این آیه امامان از خاندان محمد(ص) هستند تا روز رستاخیز. آنان نور خداوندند که نازل می‌شود و ایشان نور خدا در آسمانها و زمینند».^{۷۵}

در برخی ادعیه نیز خداوند به عنوان نور و مبداء نورانیت معرفی می‌گردد. در دعای نور حضرت فاطمه - علیها سلام - می‌خوانیم:

«بسم‌الله النور بسم‌الله الذی خلق النور من النور بسم‌الله الذی انزل النور علی الطور بقدر مقدور فی کتاب مسطور...»^{۷۶}

یعنی «به نام خداوندی که نور است و نور را از نور خلق کرده است. خداوندی که نور را به قدری که قابل تحمل باشد در کتاب مسطور بر کوه طور نازل کرده. از امام علی (ع) نقل است که موسی (ع) مسئله‌ی عظیمی را تقاضا کرد، پس پاسخ آمد که: «لن توانی فی الدنيا حتی تموت فترانی فی الاخرة». یعنی مرا در دنیا نخواهی

دید تا آنگاه که بمیری. پس آنگاه مرا در جهان دیگر خواهی دید.^{۷۷}

در «نهج البلاغه» نیز چند بار لفظ اشراق تکرار شده است. در خطبه‌ی یکصد و پنجاه و سه از «سبحات اشراق» سخن به میان می‌آید، و از «اشراق نور».

در خطبه‌ی یکصد و هشتاد و نه نیز از بهجت یا عدم بهجتی که در مواجهه‌ی با اشراق و درک کردن یا نکردن آن عارض آدمیان می‌گردد، سخن به میان است.

همچنین در خطبه‌ی هشتاد و نه از «سبحات نور» سخن گفته می‌شود. در خطبه‌ی یکصد و هشتاد و یک از تمامیت و کمال نور بحث می‌شود. در خطبه‌ی هشتاد و هفت نیز دنیا همچون تباهیگر نور معرفی می‌شود.

در برخی از احادیث اسلامی از اشراق نور در مظهر انسانهای کامل و بزرگ سخن به میان است. مثل در برخی از احادیث از اشراق نور در حضرت «شیث» سخن گفته شد. که با توجه به اهمیت خاصی که عرفا و حکما برای شیث در انتقال حکمت شرقی قائل بوده‌اند، این حدیث قابل توجه است: «... حتی بلغ شیث... والنور یشرق فی غرته».^{۷۸}

در مورد رسول‌الله وارد شده است که: «یشرق وجهه» یا «یشرق وجهه نوراً».^{۷۹}

در مورد ظهور موعود گفته می‌شود که با طلوع آفتابش هیچ کجای زمین نخواهد ماند، جز آنکه «أشرق» یعنی درخشان و نورانی خواهد شد.^{۸۰} در برخی از احادیث اصطلاح قرآنی «مشارق» به رسولان و پیامبران تفسیر شده است: «المشارق الانبیاء».^{۸۱} انبیا مشرقهای وجودند.

امام علی (ع) درباره‌ی اولیای خداوند گفت: «صبحوا الدنیا بآبدان ارواحها معلقة بالمحل الاعلی». یعنی با دنیا مصاحبت دارند به بدنهایی که ارواح متعلق به آن ابدان در ارتفاع بس رفیع عالم دیگر در جولان و پرواز است.^{۸۲}

از امام جعفر بن محمد صادق نقل است که گفت: «معرفت خداوند انس از وحشت است و مصاحب تنهایی آدمی. هر ظلمت بواسطه‌ی این نور از میان می‌رود و هر ضعفی به قوت تبدیل می‌گردد و هر بیماری به شفا می‌انجامد».^{۸۳}

آیا می‌توان نقش فرشته‌شناسی اسلامی را در نظام هستی‌شناسی سهروردی نادیده گرفت؟

مثالی ذکر می‌کنم. در خطبه نود «نهج البلاغه» در توصیف فرشتگان آمده است: «صُورٌ عاریة عن المواد. خالیة عن القوة والاستعداد. صورتهایی بدون ماده‌اند، و

تهی از هرگونه حالت قوه‌گی و امکان». آیا در این جمله طرحی از عالم المثال سهروردی را نمی‌توان سراغ جست؟ آیا انوار قاهره سهروردی شباهت به این فرشتگان ندارند؟

نظام فرشته‌شناسی اسلامی نیز در دستگاه جهان‌شناسی سهروردی بی‌شک صاحب سهم و تاثیر است. هم قرآن و هم احادیث اسلامی بحث‌ها و اشاراتی بسیار به نقش فرشتگان در هستی دارند.

امام سجاد علی‌بن‌الحسین (ع) در دعای سوم صحیفه سجادیه درباره‌ی فرشتگان الهی چنین نیایش می‌کند: «پروردگارا! درود فرست بر فرشتگان حامل عرش... و بر اسرافیل فرشته‌ی صور قیامت... و بر میکائیل فرشته‌ی آبرومند و بلندمرتبه درگاهت... و بر جبریل امین وحی که در میان آسمانیان مطاع و در نزد تو مقرب است... بر فرشته‌ی روح که بر حبابها و پوششها گمارده شده است... و بر فرشته‌ی روح که از امر تست... درود فرست بر فرشتگانی که از اینان فروترند... درود فرست بر اینان و بر فرشتگان مقرب... و بر فرشتگانی که برف و تگرگ را همراهی می‌کنند و آنان که با قطرات باران فرود می‌آیند و آنان که بر بادها گماشته شده‌اند...».

در خطبه‌ی یکم نهج‌البلاغه، امام علی (ع) از ملائکه چنین می‌گوید: «ثم فتق ما بین السماوات العلی فملاهن اطواراً من ملائکته. پس خداوند میان آسمانهای بلند را گشود و آنها را مملو از ملائکه کرد.»

در جایی دیگر حضرت درباره خلقت بدیع ملائکه می‌فرماید: «ثم خلق سبحانه لاسکان سماواته و عمارة صفیح الاعلی من ملکوتہ خلقاً بدیعاً من ملائکته. سپس خداوند برای آرامش و سکونت در آسمانهایش و عمارت گستره فرا ملکوتی‌اش خلقی بدیع از ملائکه را آفرید... صُوِّرَ عاریةً عن المَوَادِّ خالیةً عن القوة و الاستعداد. صورتهایی عریان از ماده و خالی از قوه و استعداد.»^{۸۴}

هر دو بخش این سخن را در آراء شیخ اشراق می‌بینیم. ضمن اینکه تهی بودن ملائکه از هرگونه استعداد بالقوه ما را به یاد تئوری تهی بودن مجردات از جنبه‌ی قوه‌گی ملاصدرا می‌اندازد.

در خطبه‌ی یکم نهج‌البلاغه درباره‌ی ملائکه، حضرت چنین می‌فرماید: «لا یغشاهم نوم العیون و لاسهو العقول و لا فترة الابدان و لا غفلة النسیان. بر آنها

خواب اشتباه عقلی و خستگی جسمانی و غفلت فراموشی عارض نمی‌گردد.»
 در برخی از روایات اسلامی از مناظره‌ی پیامبر (ص) با «ثنویه» یا «دوگانه گریان» سخن به میان آمده است. اینان مطابق کسانی بودند که نور و ظلمت را تدبیرگران اصلی هستی محسوب داشتند. سخن ایشان آن بود که خیر و شر ضد یکدیگرند، پس نمی‌توان فاعل واحدی برایشان تصور کرد. پس هر یک دارای فاعلی خاص خود هستند. دو صانع قدیم که یکی نور است و دیگری ظلمت. پیامبر (ص) در پاسخ ایشان می‌گفت اگر چنین است پس باید برای هر امر متضادی یک خدای واحد در نظر گرفت، زیرا تضداد عالم فقط نور و ظلمت نیستند، بلکه فی‌المثل حیات و مرگ نیز چنین‌اند. پس خوب است یک خدای حیات و یک خدای مرگ در نظر گرفته شود. در این صورت مجبوریم به وجود هزاران هزار خدا قائل شویم. سوال دیگر پیامبر (ص) از ایشان آن بود که اگر نور و ظلمت ضد هم هستند پس چرا اختلاط با یکدیگر پیدا می‌کنند؟ پس چگونه این امور متضاد در هستی با یکدیگر جمع شده و کنار آمده‌اند، و عالم از امور متضاد ترکیب و تالیف یافته است؟^{۸۵}

از امام جعفر بن محمد صادق (ع) نقل است که درباره‌ی تزگنوسیستی «بدن ظلمت است، و روح، نور»، گفت: کسانی که چنین می‌پندارند، می‌پذیرند که نور نمی‌تواند عمل شری انجام دهد، و در مقابل ظلمت نیز نمی‌تواند عمل خیری انجام دهد. پس ایشان نباید هیچ فردی را بر معصیت سرزنش کنند، و در مقابل بدیها و بی‌حرمتیها نباید رنجور گردند. زیرا وقتی که ظلمت فاعل است و فرا می‌خواند به بدی، چه کسی باید جلوی او را بگیرد؟ نور ربّ است، و ربّ به نفس خود تضرع نمی‌کند، و از غیر خویش نیز یاری نمی‌طلبد. باورمندان به این عقیده نباید کسی را تشویق کنند و کسی را سرزنش، زیرا بدی در ذات ظلمت است، و نیکی از ذات نور است، و هر دو به این امر مجبورند. اختیاری در کار نیست تا کسی تشویق یا توبیخ شود.

مطابق این تلقی ظلمت از نور مهمتر است، زیرا بدن با این قوام شگفت و شگرف کار ظلمت است و دیده می‌شود. اما روح که دیده نمی‌شود، و ضمناً زندانی تن نیز می‌باشد. ضمناً باید بپذیرند که وقتی روح زندانی تن است، پس خوب است افعال او نیز به بدن مستند داشته شود. اگر گویند که نور و ظلمت به اختیار عمل

نمی‌کنند، پس همان سخن موحدان مطرح می‌شود که فاعل و مدبر جهان خداوند یگانه است. این سخن مانی و یاران اوست. مانی متفحّصی بود که بعضی از ایده‌های زرتشتی را اخذ کرد و آن را با باورهای مسیحی شبیه‌سازی کرد، و هر دو گروه را دچار خطا کرد، و به مذهب یگانه‌ای از جمع این مذاهب رسید. او می‌انگاشت که تدبیر جهان را دو مدبر برعهده دارند: یکی نور و دیگری ظلمت، و نور در زندان ظلمت به اسارت آمده است.^{۸۶}

این نقد ثنویت در کار سهروردی نیز دیده می‌شود. در واقع مدام از سوی سهروردی تذکر داده می‌شود که مبدا رویکرد او به تفکر اصیل ایرانی و به پیامبر خداوند حضرت زرتشت (ع)، با ثنویت گرایی پسین زرتشتیان خلط شود. از دید سهروردی اصل واحد در تفکر زرتشتی اصیل، همانا اصالت نور الوهی است، و آنچه در باب ثنویت گرایی گفته شده که دو اصل نور و ظلمت کارگزاران عالم‌اند، اشتباهی محض و محرز است. سهروردی ثنویت گرایی بعدی را انحرافی از آموزه‌های اصلی و اساسی بسیاری زرتشت تلقی می‌کند.

این بحث به فرجام شایسته و بایسته نمی‌رسد مگر آنکه شرق و غرب نیز از دید احادیث اسلامی بحث شود. ضمن اینکه فراموش نمی‌کنیم مسئله‌ی غربت نیز حایز اهمیت است.

درباره‌ی آیه‌ی قرآنی «لا شرقیة ولا غربیة»، در متون اسلامی بحثهای صورت گرفته است. در حدیث می‌خوانیم: «لا غربیة ای لا شرق لها ولا شرقیة ای لا غرب لها».^{۸۷} این درخت مورد بحث، شرقی نیست یعنی غرب ندارد، و غربی نیست یعنی شرق ندارد. در برخی از احادیث از «غربت» سخن به میان است. دوری دوستان غربت است: «فقد الاحبة غربة».^{۸۸} در برخی از احادیث از غربت انسان در دنیا سخن به میان است: «اللهم ارحم فی الدنیا غربتی».^{۸۹} قبر نیز خانه‌ی غربت تصویر شده است. او می‌گوید: «أنا بیت الغربة».^{۹۰} در نیایشهای اسلامی آمده است که خدایا اگر مومنان را غربت آزد، ذکر خویش را انس ایشان قرار ده: «و ان او حشتمهم الغربة أنسهم ذکرک».^{۹۱} در برخی از احادیث از غربت اسلام و در بعضی دیگر از غربت انسان سخن به میان است: «ان المومن غریب و طوبی للغریب».^{۹۲} مومن در دنیا غریب است، و خوشا به حال غریبان.^{۹۳} انسان مومن باید موضع وجودی خویش در جهان را موضع مسافر یا غریب احساس کند: «کن فی الدنیا

کانتگ غریب»، یا: «کن کانتگ غریب او عابر سبیل». ^{۹۳} اسلام آغازی غریبانه داشت و به زودی غریب خواهد شد: «ان الاسلام بداء غریبا و سيعود غریبا». ^{۹۴}

از صفات اهل ایمان آن است که یار و یاور غریبان‌اند: «من صفات المومن أن يكون... للغریب عوناً». ^{۹۵} در برخی نیایشها آمده است خدایا بر خویش می‌گیرم آنچنان که غریبی بر طولانی شدن غربت خویش می‌گیرد: «کانی بنفسی... بکی علیها الغریب لطول غربتها». ^{۹۶}

□ منابع هرمسی

سهروردی - چنانکه اشارت رفت - از منابع مختلفی سود بسته است. مهمترین منابع او پس از متون اسلامی، منابع یونانی و ایرانی‌اند. البته او از منابع هندی و بابلی نیز بهره برده است. سهروردی «هرمس» را - که درباره‌ی او به تفصیل بحث خواهیم کرد - پدر حکمت و پایه‌گذار آن محسوب می‌دارد. از این والد الحکماء دو خط فلسفی جدا می‌گردد، و یکی در یونان و دیگری در ایران به بسط و گسترش تاریخی ادامه می‌دهد. انبیاذقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و سقلیوس (آسکلیپوس) وارثان یونانی حکمت هرمسی‌اند. در ایران باستان نیز اولیا و والیانی همچون جاماسب، فرشاد شور، بوذرجمهر، زرتشت، کیخسرو و فریدون تداومبخش و گسترش‌دهنده‌ی این میراث بزرگ حکمی بوده‌اند. از دید سهروردی، خرد جاودان از مرتبه‌ی ربوبی به عقول آسمانی رسیده است، و از آنجا در سه هیئت اصلی نزول کرده است. رسولان و فیلسوفان و عارفان مثلی از معرفت را تشکیل داده‌اند که مرزهای تاریخ معنوی و فکری بشر را مشخص داشته است.

گفتیم که سهروردی به هرمس توجهی ویژه دارد. او سابقه و پیشینه‌ی سنت اشراقی تفکر را به «هرمس آغانادیمون» می‌رساند. هرمسیسم مکتبی بود که در اسکندریه بسط و گسترش یافته، و در سراسر سرزمینهای اطرافش نفوذ داشت. به ویژه منطقه‌ی بین‌النهرین بسیار تحت تاثیر آرا و آموزه‌های هرمس‌گرایان بود.

صابین حرّان آثار هرمسی را متون مقدس می‌دانستند و آنها را کتاب آسمانی خویش معرفی می‌کردند. حرّانیان که پیروان ادیس نبی معرفی می‌شدند، آرا و آموزه‌های هرمس را پذیرفته، بسط و گسترش داده و تبلیغ می‌کردند.^{۹۷}

سهروردی درباره‌ی سهم هرمس در تفکر اشراقی و اندیشه‌ی خویش نوشت: «ما در این علم انوار که بر تو آشکار نمودم، و آنچه که این دانش ویژه بر آن مبتنی است و دانشهای دیگری غیر از این، کسانی یاری کردند. کسانی که در صراط مستقیم الهی گام بر می‌داشتند. این معرفت، ذوق امام و پیشوای فلسفه، افلاطون صاحب قدرت و روشنایی است. همچنین این دانش و این حکمت اشراقی به پیش از او تعلق دارد، و قدمت آن به زمان پدر فیلسوفان یعنی هرمس می‌رسد. ستونهای حکمت همچون انبازقلس و فیثاغورث و دیگران از زمان او تا اکنون بر این نهج سیر کرده‌اند».^{۹۸}

اما اندیشه‌ی هرمس گرایی از کجا آغاز می‌گردد؟ شاید نتوان پاسخ روشن و بایسته‌ای برای این پرسش یافت. اما رد پاهایی از آغاز هرمس و هرمس گرایی را می‌توان سراغ جست.

مصریان باستان خدایی به نام هرمس داشته‌اند که زبان و دانش و حکمت را به او منسوب می‌داشتند. به زعم مصریان، چهل و دو صحیفه‌ی آسمانی بر او نازل شده بود. برخی از نویسندگان قدیمی عرب، هرمس را همان ادیس، و ادیس را همان «اخنوخ» تورات می‌دانستند. برخی نیز ادیس را همدوره‌ی اخنوخ و غیر او مفروض می‌داشتند. برخی او را آترهاسیس بابلی دانسته‌اند. مطابق احادیث اسلامی سی صحیفه بر ادیس نازل شده است. او بر مصر تسلط یافته و با حاکمان فاسد آن دیار جنگیده و نخستین کسی است که برای جهاد مقدس بر پشت اسب نشسته است. بعدها برای اینکه رازهای الهی آشکار نشود کتب وی به آب دریا سپرده شد.

در مورد ادیس نبی که با هرمس یکی انگاشته شده، داستانهایی نقل کرده‌اند. مطابق داستان او سیصد و شصت و پنج سال عمر کرده است، و قبض روحش توسط عزرائیل به هنگام غروب آفتاب صورت پذیرفته است. بعد هم در آسمان چهارم ساکن شده که اختصاص به فلک خورشید دارد. بنا بر بعضی روایات نیز او را هر روز فرشته‌ی حافظ خورشید به شرق آفتاب منتقل می‌کند.^{۹۹}

جالب این است که در متون و منابع اسلامی بعدی، هرمس با «ادریس» نبی اینهمانی یافته است. برخی از مورخین ادریس را هرمس الهرامسه خوانده‌اند. مورخ شهر اسلامیه مسعودی می‌نویسد: خداوند علوم گذشته را به او آموخت، و سپس صحیفه به او عنایت فرمود. و مفسرین نوشته‌اند که صحف ابراهیم و موسی همان صحف بود که بر هبة‌الله یا ادریس نازل شد، و چون او بسیار درس می‌داد او را ادریس می‌گفتند. نوشته‌اند ادریس اول کسی است که قرائت می‌کرد و می‌نوشت، و سنن اسلام را پس از شیث اجرا می‌کرد. و اول کسی بود که لباس دوختن آموخت و در عصر او بیوراب به ظهور آمد. او از فرزندان قابیل بود و فراستی عظیم داشت و بر سحر مسلط بود. پیروان ادریس دارای فضایل اخلاقی و ملکات نفسانی بوده‌اند. و بیوراب بسیاری از مومنین و پیروان او را کشت. حضرت ادریس نامه به ملوک جبار عصر خویش می‌نوشت و به پیروان خود می‌داد که نزد پادشاهان ببرند. حضرت ادریس مکتب فضیلت و اخلاق را گشود و دهها دانشمند با فضیلت تربیت کرد و به اطراف جهان فرستاد. از قصه‌ی ادریس اینطور استفاده می‌شود که او اولین مدرس عالم بشریت بوده است، و آنچه به حضرت آدم از اسماء آموخته شده، توسط ادریس به فرزندان آدم درس داده شده، و تمام مبادی زندگی را از شئون مادی و معنوی او به ایشان آموخته است. وی اولین است که حق تعلیم بر تمامی آدمیان دارد. او در نجوم، هندسه، فلسفه، حساب، منطق، حکمت، رشد معنوی و ترقی مادی همه چیز را به مردم آموخت.^{۱۰۰}

هرمس در نزد صابئین و در مکتب اسکندرانی، تیر (عطارد) است که نشان و نشانه‌ای است بر کیمیای انسانی؛ انسانی که بر میان و میانه‌ی جهان محسوس و جهان معقول ایستاده است. هرمس چونان انسان کامل حلقه‌ی واسطه‌ی جهان خاکی و عالم افلاکی است. او مفسر و مبیین حقیقت‌های ازلی و ابدی و متعالی برای خاکیان و خاک‌نشینان است. او از اعلیٰ علّیین می‌آید و آتش آسمانی را برای ساکنان ظلمت آباد ارض به ارمغان می‌آورد.^{۱۰۱}

هرمس گرایان بر آن بودند که هستی دارای مراتب است. خداوند به مثابه اصل وجود و مبداء و منتهای آن بر قله‌ی وجود قرار دارد. شناخت او به عقل ناممکن است، و وصف او در بیان نمی‌گنجد. متفکران هرمسی مذهب گاهی هستی الوهی را برابر با کلیت وجود تلقی می‌کردند، و گاهی نیز حضرت حق را همچون پدری

مهربان برای فرزندش یعنی جهان تلقی می‌کردند. جهان در این تلقی گاهی خود خداوند و عین او محسوب می‌شد، و گاهی نیز فرزند یا پسر او به حساب می‌آمد. در این تلقی رمزی جهان چونان خداوند ثانی در نظر گرفته می‌شد. در مثلث آفرینش انسان نیز ضلع سوم به حساب می‌آمد.^{۱۰۲}

تحت تاثیر هرمس و هرمس گرایان، حکمت اشراقی و اشراقیان از حکما وجود را عین نور، و ماهیت را زندانی شدن نور و یا تقلید آن بر شمرده‌اند. بدینسان در هر ماهیتی نور و ظلمت امتزاج و اختلاط دارند. ماهیت در انقطاع نور وجود عین ظلمت و ظلمت محض است. از هرمس نقل است که از اوزیریس (osiris) و ایزیس (Isis) سخن گفته است. اوزیریس یا خورشید رمزی است از هستی که عین نور است، و ایزیس یا ماه نیز رمزی است از چیستی. به تعبیر دیگر خورشید رمز «وجود» و ماه رمز «موجود» است.^{۱۰۳}

هرمس گرایی گونه‌ای کیمیاگری معنوی نیز تلقی می‌شد. هرمسیان به گونه‌ای خاص و رمزگونه از عروج استعلایی روان به قطب نورانی وجود سخن می‌گفتند. روان در این عروج از مدارج عبور می‌کرد تا به دیار روشنان برسد. با تسخیر هر فلک سالک از نورانیت معنوی ستاره‌ی مربوط به آن فلک سود می‌جست، و قدرت می‌پذیرفت و فرا می‌رفت و از تیرگی درون می‌کاست، تا آنکه به فلک هفتم سر شاید که فلک پایانی بود. این فلک سراسر روشنایی بود، و نور مطلق در این فلک تلالو و تجلی داشت.^{۱۰۴}

به هر روی این مکتب نفوذ گسترده و پر دامنه‌ای در عالم اسلامی داشت، به حدی که تمامی سرزمینهای غرب آسیا و خاورمیانه و مدیترانه تحت تاثیر آموزه‌های آن قرار داشت. مانویان بسیار پیشتر از مسلمانان به هرمس گرایی علاقمند شدند، و به ویژه طبیعیات این مکتب را پذیرفتند و بدان علاقه نشان دادند. ایرانیان نیز سخت تحت تاثیر هرمس گرایی قرار گرفته و بدان علاقه نشان می‌دادند.^{۱۰۵}

مسیحیت نیز سخت تحت تاثیر این مکتب رمزی و عرفانی قرار داشت. «نظامی گنجوی» با اشاره به داستان هرمس و اسکندر می‌گوید: «که همت در آسمان کرد باز!» این امر از به خدمت داشتن نیروهای وجودی و قدرتهای غیبی و باطنی در نزد هرمس حکایت دارد.

در حکمت دوره‌ی اسلامی توجه به هرمس همواره موجود بوده است. ملاصدرا صدرالدین شیرازی بر آن است که حکمت نخست از آدم (ع) نشأت یافت و از او به فرزندان شیث و هرمس (یعنی ادریس) منتقل شد، و از ایشان به نوح رسید. زیرا که جهان هیچگاه از شخصیتی که بواسطه او دانش توحید و معاد بر پای بماند، تهی نخواهد بود. از دید صدرا، هرمس اعظم همان کسی است که حکمت را در اقالیم گسترش داد و آن را آشکار کرد و به بندگان خدا رساند. او پدر حکیمان و داناترین دانایان بوده است: «خداوند ما را در صالح دعای او شریک کند».^{۱۰۶} سهروردی به تعبیری ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با مکتب نو افلاطونی مناطق سوریه و لبنان فعلی و شامات آن روزگار داشته است. او از این طریق به میراث بین‌النهرین و ودایع معنوی ماندائیان و صابئین دسترسی یافت. مناطقی از سوریه و به ویژه حران مرکز گرد هم آمدن عارفان و حکیمان و کیمیاگران بود. فیلسوفان افلاطونی و نو افلاطونی در کنار متفکران فیثاغورسی و هرمسیان تحولی شگفت از عقاید و آموزه‌ها را به نمایش گذاشته بودند، و این منطقه به شکل نمایشگاهی زنده و پویا از مکتبهای مختلف فلسفی و کلامی در آمده بود. بقایای این افکار تا قرن‌ها بعد باقی بود، و زلزله‌های سیاسی و اجتماعی بعدی نتوانست بنیادهای این اندیشه‌ها را متزلزل کند یا آنها را ویران نماید. این افکار پس از اسلام نیز باقی بود، و در پرتو رأفت فکری مسلمین جانی دوباره گرفت.^{۱۰۷}

سهروردی در کتاب «المشارع و المطارحات» می‌نویسد:

«اما النور الطامس الذی یجرّ الی الموت الاصغر، فأخر من صحّ اخباره عنه من طبقه یونان: الحکیم المعظم افلاطون و من عظماء من انضبط عنه و بقى اسمه فی التوارخ: هرمس؛ و فی الفهلویین: مالک الطین المسمی بکیومرث، و کذا من شیعتہ: افریدون و کیخسرو».

آن نور درخشنده‌ای که منجر به مرگ کوچک می‌شود، آخرین کسی که آن را گزارش کرده و گزارشش مورد وثوق است، فیلسوف بس بزرگ افلاطون است. و از بزرگان حکمت کسانی که از این معنا سخن به میان آورده‌اند، و نامشان در تاریخ بر جای مانده است، هرمس می‌باشد؛ و در میان حکیمان ایران باستان صاحب خاک و مالک زمین کیومرث است و پیروان او یعنی فریدون و کیخسرو.^{۱۰۸}

اگر بخواهیم نظر سهروردی را درباره‌ی سهم هرمس در سلسله انتقال آئین‌های

اشراقی متذکر شویم، باید گفت که این امر در هیئت تاریخی‌اش به صورت ذیل منتقل شده است.

بنابراین طرح، حکمت اولاً امری جهانی است، اما ثانیاً باید توجه داشت که در هیئتی ایرانی - یونانی، حکمت از هرمس آغاز شده و سپس در یونان و ایران به صورت دو خط زنده و جاری بسط و تداوم یافته، و در فرجام این دو رود دوباره به یکدیگر رسیده‌اند، و در حکمت اشراقی سهروردی همدیگر را باز یافته‌اند. این دو خط، دو قوس یک دایره‌اند، که بدون هر یک از آنها دایره‌ای نخواهیم داشت.

وجود همین دو جریان نشان می‌دهد که سهروردی شرق و غرب جغرافیایی را از شرق و غرب سمبلیک تفاوت می‌نهد، و بر آن است که در مغرب جغرافیایی نیز حکیمان بزرگی می‌زیسته‌اند که به شرق مثالی تعلق داشته‌اند و حکمت مشرقی را انتقال داده‌اند.^{۱۰۹}



□ منابع صابنی

یکی از جریانهای بزرگ و مهم فکری در این مناطق صابئیان بودند که بسیار نیز تحت تاثیر آراء و عقاید هرمس و هرمسیان قرار داشتند. صابیان را بیشتر مورخان، مفسران و نویسندگان دوره‌ی اسلامی ستاره پرست معرفی کرده‌اند. مولف کتاب قدیمی «بیان الادیان» درباره‌ی ایشان می‌نویسد: «صائبین و صابة البطایح و ماندائیان و مغتسله و ناصوری اسامی مختلف یک فرقه است». اکثر عقیده‌شناسان و مورخان دوره‌ی اسلامی، صابیان را از جهت دینی پیرو حضرت یحیی (ع) دانسته‌اند. گروه مزبور که تابع عیسی نگردیدند و فقط یحیی را مقتدای خود می‌دانستند، مجبور به مهاجرت شدند. و چون مهمترین ارکان دین آنان تعمید و ارتماس در آب جاری بود سواحل نهرین یا رافدین را اختیار کرده در آن خطه مستقر شدند. در دین آنان آثار شرک دیده می‌شود. از جمله به ارباب انواع متعدد معتقدند. معبود اول آنان (پرارب) یعنی دریای بی‌پایان نامیده می‌شود که شناسایی او از محالات بوده و عقل بشر از درک حقیقتش عاجز است. معبود دوم (آیاز زیبایا) یعنی جوهر حقیقی وجود است. معبود سوم (ماناریا) یعنی روح جلال. فرزند وی (پاتایل) خالق زمین و بشر محسوب می‌گردد. به عقیده آنان یکی از ارباب انواع موسوم به اومر با مادر خود تزویج کرد و او نوزده فرزند آورد که عبارت از دوازده برج و هفت کره معظم آسمان است. اساس ۱۲ برج و کوکب در میان صابئیان معاصر هنوز به زبان کلدانی (باجی متاخر) یا یهودی است. صابیان قسمتی از تعالیم یهود و نصاری و ایرانیان باستان را اتخاذ کرده و در دین خود داخل کردند.

باید در نظر داشت که حرّانیان به غلط خود را صابیان نامیدند و در کتب اسلامی هم بدین نام شهرت یافتند.

درباره‌ی انتساب اینان به ستاره پرستی نیز محل تردید وجود دارد. زیرا آنان لفظ (ایل) و (ایلو) را در معنای ستاره برای خداوند به کار می‌گرفتند. بر بالای هر متن جدی و مقدسی علامت ستاره رسم می‌شد، و این علامت رمز اسماء الهی بود، و به جای بسم‌الله به کار می‌رفت. علامت ستاره حتی بر روی اموال نیز نقش می‌شد، و این امر دلالت بر تعلق آنها به خداوند و دستگاه روحانیت داشت. پس ستاره پرستی آنان بر همان توحید رمز گرایانه‌ی ایشان مبتنی بوده و نمی‌باید شرک آلود تفسیر و تعبیر گردد.^{۱۱۰}

درباره‌ی تاثیر پذیرهای احتمالی سهروردی از متفکران صابئی مذهب مرحوم استاد «محمد تقی دانش‌پژوه» می‌نویسد:

«اندیشه‌ی سهروردی را می‌توان به پندارهای صابیّان که شهرستانی در الملل و النحل (آغاز جزو دوم) گزارش کرده است نزدیک دانست. پندار او بیشتر به پندار پلوتینوس که خود شیفته‌ی فلسفه‌ی ایرانی و هندی بوده است، نزدیک است».^{۱۱۱}

درباره‌ی فلوطین پس از این سخن خواهیم گفت، اما درباره صابیّان هنوز سخن باقی است. برای فهم بهتر آرای صابیّان و تشخیص مواضع خاصی که سهروردی از ایشان متأثر شده، باید به عقاید ایشان نظری بیفکنیم.

کیهان‌شناسی صابئی فضا را زنده و انباشته و آکنده از نیروهای معنوی و قدسی تلقی می‌کرد. این کیهان‌شناسی که بعدها در افلاطون شاهد تبدیل آن به فضایی مینوی هستیم، فضای جهان را انعکاسی از جهانی برتر تلقی می‌کرد؛ کیهانی زنده که در نسبت بی‌واسطه با الوهیت بود.^{۱۱۲} در این سنت، جبرئیل چونان فرشته‌ی مقرب و جهان آفرین تلقی می‌شد.^{۱۱۳}

صابیّین حرّان اعتقاداتی داشتند که بی‌شک در فیلسوفان مسلمان و از جمله در سهروردی موثر بوده است. ایشان بر آن بودند که خدا، نفس، هیولی یا ماده اولی و نامتعین عالم، دهر یا زمان، و فضا یا خلاء پنج چیز غیر حادثند. از این قدمای خمسه، دو اصل قدیم فاعل حی‌اند یعنی خدا و نفس. و دو اصل قدیم غیر فاعلند و غیر حی یعنی دهر و خلاء. هیولی نیز متفعل است، و از واهب‌الصور قبول صورت می‌کند. توجه نفس به هیولی بر وجه تصادف اتفاق افتاده است. حرّانیان

جریان خلقت را به فیض بخشی و فیض ستانی تشبیه می کردند. به نظر ایشان خداوند دارای علم و حکمت تام و تمام است. او قدیم است و عالم به جمیع اشیاء. از خداوند عقل نخستین فایض شده است، درست به همانسان که نور از خورشید فایض می گردد. خداوند علت وجود و جوهر مجرد از ماده است. او نه مکانی است و نه در مکان جای می گیرد. درست به همانگونه که تابش نور از خورشید، و روشنی از چراغ، و گرمی از آتشی نه به قصد و اختیار، بلکه به ایجاب است، درست به همانسان نیز آفرینش خداوندی امری ضروری است. تنها موجودی که به قصد و اختیار از خداوند فایض گشته عقل اول است، و دیگر مخلوقات و موجودات همه از او و به واسطه او پدید آمده اند به حکم قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد. نفس جوهری مجرد است و قدیم، و علت حیات بدن ها.^{۱۱۴}

ابوریحان بیرونی، قول به سلبی بودن صفات خداوند و نه ایجابی بودن آنها را به صائبین حران نسبت می دهد: «نحن لا نعلم منهم الا أنهم اناس یوحدون الله و ینز هونه عن القبایح و یصفونه بالسلب لا بالایجاب؛ فیقولون لا یحد و لا یری و لا یظلم و لا یجوز، و یسمونه بالاسماء الحسن مجازا، از لیس له عندهم صفة بالحقیقة، و ینسبون التدبیر الی الفلک و اجرامه و یقولون بحیاتها و نطقها و سمعها و بصرها و یعظمون الامور... اما العذاب و الثواب فهو فی ادوار و هو یلحق الانفس».^{۱۱۵}

همچنین صائبین - چنانکه شهرستانی از ایشان نقل می کند - روحانیات را مجرد از ماده و هیولی می دانستند. روحانیات در نزد ایشان جوهرهای واحدی بودند از انوار محض که هیچ جنبه‌ی ظلمتی با آن آمیخته نبود، و از شدت نورانیت ایشان بود که حس درکشان نمی کرد و چشم آنها را نمی دید.^{۱۱۶}

برخی صائبین حران را متأثر از «بودا» معرفی می کنند، و بیرونی نیز بر این قول صحه می گذارد. از دید بیرونی مکتب صائبین حران آمیزه‌ای از یهودیت و آیین زرتشت بود.^{۱۱۷} محققین جدید، مکتب حران را نقطه تلاقی آراء افلاطونیان و نو افلاطونیان دانسته اند. بدینسان نزد صائبین حران جریانهای بزرگ فکری و دینی آن روزگار بهم در پیوسته اند: فلسفه یونانی، آیین زرتشت، بودیزم، یهودیت و مسیحیت.

در نگرش صائبین افعال روحانیات و مجردات مقدس است چرا که آنها واسطه‌های رسیدن فیض قدسی الهی از مراتب بالای وجود به مراتب پایین تر

هستند. این مجردات مدبران امور افلاک هفتگانه‌اند. هر مجردی دارای «هیکل» خاصی است. هیکل در واقع تندیس غیر مادی موجود مجرد است. نسبت موجود مجرد و هیکل او، نسبت روح و تن آدمی است. در واقع از ناحیه‌ی این هیکل‌هاست که انفعالات پدید می‌آید و موجودات از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر تحول می‌یابند. بدین ترتیب می‌بینیم عقایدی همچون فیض‌پذیری عالم ماده از واهب‌الصور، جریان آفرینش چونان روندی از فیض بخشیدن آسمانیان به زمین و زمینیان، صدور عقول از حق، جریان خلقت همچون تابش انوار مینوی، سلبی‌انگاشتن صفات خداوند، مجرد دانستن روحانیات و جوهر انگاشتن آنها و مشوب به ظلمی نبودن عقول از جمله مواردی بود که در نزد صابئیان مورد قبول واقع گشته و سه‌روردی نیز آنها در آثار خویش مورد تحلیل قرار داده و پذیرفته است.

□ منابع سریانی

داستانی که شباهت عجیبی به قصه‌ی غربت غربی دارد، قصه‌ی «قصیده‌ی مروارید» یا «جامه‌ی فخر» است که مربوط به قرن دوم میلادی است و به زبان سریانی نگاشته شده است. این داستان از کهن‌ترین داستانهای رمزی است که در آن تعارضات درونی بشر و دوگانگی نفس انسانی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. داستان شرح حال شاهزاده‌ای است از سرزمین پارت که در نوجوانی از طرف پدر و مادر ماموریت می‌یابد تا از شرق عالم که همانا زادگاه اوست، خارج شده و به سرزمین مصر رود که ملکی غریب است، بدان امید که مرواریدی گرانبها را که اژدهایی بزرگ مامور مراقبت از آن است، به چنگ آورد و به زادگاهش بیاورد. البته محققان ذکر سرزمین پارت و جرجانیه در متن را نشان احتمالی تاثیر فرهنگ ایرانی بر شمرده‌اند.^{۱۱۸}

وقتی که او عازم این ماموریت است، والدینش لباسهایی ارغوانی رنگ را که برایش آماده کرده‌اند، از او باز می‌ستانند و این شرط را پیش می‌کشند که این جامه‌ها زمانی به وی تعلق خواهد گرفت، که به سلامت و میمنت از سفر باز آید. با بازگشت از این سفر او به پادشاهی خواهد رسید. شاهزاده به مصر می‌رود، اما دست حوادث تقدیر او را به گونه‌ای رقم می‌زند که وی اصل و اصول خود را از یاد می‌برد و به خوابی سنگین دچار می‌گردد. والدین او این امکان را دارند که ناظر

اعمالش باشند، و لذا چون وضع را بدین گونه مشاهده می‌کنند، پس از رایزنی و همفکری با خاصان و خاصگان تصمیم می‌گیرند تا نامه‌ای برای شاهزاده بفرستند، و ماموریتی را که برای انجام آن به مصر رفته است، یادآوری نمایند. نامه فرستاده می‌شود و در آن دوباره بر امور محوله به وی تاکید می‌گردد. از او خواسته می‌شود تا به مروارید، جامه‌ها و حکومت بیندیشد.

عقاب‌ی قدرتمند وظیفه دارد تا نامه را به شاهزاده برساند. عقابی که با صدای بر هم خوردن بالهایش شاهزاده از خواب بر می‌خیزد و خاطرات خود را به یاد می‌آورد و ماموریت محوله به وی در ذهنش تداعی می‌گردد. سرانجام در پایان داستان شاهزاده موفق می‌شود تا مروارید را به چنگ آورد و به سلامت به سوی پدر بازگردد. او در این هنگام جامه‌ی آلوده و کثیف اهل مصر را از تن بدر می‌آورد، و جامه‌های متعلق به سرزمین اصلی خویش را دوباره بر تن می‌کند و رو به شهر و دیار خویش می‌گذارد. والدین وی که چشم به راه او هستند از ارتفاعات جرجانیه، جامه‌های فاخری را که به فرزند قول داده بودند، برایش می‌فرستند. پروفیسور «هانری کربن» این داستان را قابل مقایسه با غربت غربی سهروردی بر شمرده است. شاهزاده در این داستان از دیار شرق است که به غرب یعنی سرزمین مصر می‌رود. او نیز در پایان چونان فرزند شیخ هادی بن خیر یمانی که از زندان قیروان رهایی می‌یابد، از اسارت مصریان می‌رهد، و با دریافت نامه‌ی پدر رو به موطن اصلی خویش می‌نهد. به تعبیر مولانا که فرمود:

«حس خفاشت سوی مغرب دوان حس دُرپاشت سوی مشرق روان
حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد»^{۱۱۹}

در غربت غربی سهروردی، قیروان همان امر رمزی را تداعی می‌کند که در داستان «قصیده‌ی مروارید»، سرزمین مصر. تاثیر احتمالی این داستان نه فقط بر غربت غربی که بر دیگر قصه‌های سهروردی نیز ممکن است. نظر به اهمیت این داستان، آن را در اینجا نقل می‌کنیم:

«آنگاه که درست کودکی خردسال بودم

در خانه‌ی ملکوت پدر خویش بسر می‌بردم

و در ثروت و جلال آنها که مرا پرورش می‌دادند از لذت برخوردار بودم

از شرق که خانه‌ی ما بود، پدر و مادرم

مرا با توشه‌ی راه روانه کردند
 از سرمایه‌ی گنجهای ما نیز
 برای من بار توشه‌ی فراهم آوردند که
 بس کلان بود لیکن چندان سبک می‌نمود که
 خود می‌توانستم به تنهایی آن را با خویش برگیرم...
 جامه‌ی فخر را
 که از راه محبت برای من ساخته بودند از من بستند
 و قبای ارغوانیم را نیز
 که فراخور بالای من بافته شده بود از من باز گرفتند
 آنگاه با من عهدی کردند که
 آن را هم در قلب من نوشتند تا از یاد نرود:
 «اگر تو به سرزمین مصر فرود آیی
 و از آنجا، گوهر یکتایی را
 که درون دریاست و اژدهایی گران دم
 آن را نگه می‌دارد، باز آوری
 و آنگاه توانی که جامه‌ی فخر
 و قبای ارغوانی را که بر بالای آن می‌پوشند بر تن کنی
 و همراه با برادر خویش، دومین فرزند ما
 و ارث ملکوت ما گردی
 من شرق را فرو گذاشتم و به‌همراه
 دو تن ندیمان خویش فرود آمدم
 از آنکه راه سخت بود و پر خطر
 و من خردتر از آن بودم که به تنهایی در آن قدم گذارم...
 چون دورتر فرود آمدم به مصر رسیدم
 و ندیمان همراه، از من جدا شدند
 من یکسره به نزدیک اژدها آمدم
 و نزدیک جایگاه او نشست گرفتم
 تا مگر بدان هنگام که وی می‌خوابد یا دیده فرو می‌بندد

من گوهر خویش از آنجا بگیرم
 در آنجا من چون بیکسی بودم، تنها
 و در نزد همسایگان چون بیگانه‌یی می‌نمودم.
 با اینهمه، در آنجا بزرگ‌زاده‌یی را دیدم
 که از دیار سپیده‌دم برخاسته بود و با من خویشی داشت
 جوانمردی خوب دیدار و بختیار که آمد و به من پیوست
 وی را همدم خویش کردم
 - و رفیقی که در آنچه داشتم با من انباز شود.
 وی مرا از مصریان برحذر داشت
 و از در آمیختن با ناپاکان نیز.
 من لباس آنان را بر تن داشتم
 تا آنها را ظن نیفتد که من
 از راه دور آمده‌ام تا گوهر را فروگیرم
 و تا مگر ازدها را بر خویشتن نشورانم
 اما احوالی پیش آمد که
 آنها دریافتند من از سرزمین آنها نیستم
 آنگاه از روی خدعه با من آشنایی گرفتند
 و از خورش خویش به من نیز بدادند
 و من از یاد بردم که خود پادشاه‌زاده‌ام
 و به بردگی پادشاه آنها تن در دادم
 گوهر را نیز که پدر و مادرم
 مرا به خاطر آن فرستاده بودند از یاد بردم
 و از گرانی خورش‌های آنها
 به خوابی گران در افتادم
 اینهمه، که روی می‌داد
 پدر و مادرم از بالا عیان می‌دیدند و از آن نگران بودند
 آنگاه در قلمرو ملکوت، فرمان چنان رفت
 که همگان به درگاه بشتابند:

شاهان و سروران سرزمین پارت
 و جمله‌ی شهزادگان شرق آنجا حاضر آیند
 پس همگی، در آن انجمن چنان رای زدند
 که نمی‌بایست مرا در مصر رها کنند
 پس نامه‌یی برای من نوشتند
 و هر یک از بزرگزدگان نام خویش بر آن نهاد:
 «از نزد ما - شاه شاهان، پدر تو
 و از مادر تو - ملکه‌ی دیار سپیده‌دم
 و از جانب دومین فرزند ما، برادر تو
 به تو - ای پسر، که در سرزمین مصر فرود آمده‌یی
 درود باد!
 برخیز و از خواب خویش سر بردار
 به سخن و نامه‌ی ما گوش فرا ده،
 یاد آر که پادشاه‌زاده‌یی
 و بنگر تا در بردگی خویش چه کس را خدمت می‌کنی
 بدان گوهر بیندیش
 که به خاطر آن راه سفر مصر پیش گرفتی
 جامه‌ی فخر خویش را بیاد آر
 قبای پر جلال خویش را بیاد آر
 که بر تن کنی و خویشتن بدان بیارایی
 و آنگاه نام تو
 در کتاب قهرمانان خوانده خواهد شد
 و با خلف ما که برادر تست
 وارث ملکوت ما خواهی گشت
 آن نامه، صورت عقاب را
 که در بین همه‌ی بالداران پادشاه است بگرفت
 و به پرواز در آمد و کنار من فرو نشست
 و دیگر بار به صورت کلمه در آمد

از صدای او و از آواز بال او
 من از خواب ژرف خویش بیرون آمدم و برجستم
 آن را به سوی خویش کشیدم، ببوسیدم
 مهر از آن برگشودم و آن را خواندن گرفتم
 هم بدانگونه که در قلب من در نگاشته بودند
 حروف آن نامه نیز همچنان نبشته بود
 یاد آمدم که من پادشاه زاده‌ام
 و پایگاه من آنچه را اقتضای طبع اوست طلب می‌کند
 دیگر بار، به آن گوهر اندیشیدم
 که به خاطر آن مرا به مصر گسیل کرده بودند
 آنگاه، به افسون کردن
 آن اژدهای مهیب گراندم پرداختم
 وی را به خواب و بیخودی درافکندم
 نام پدر خویش
 نام برادر کهنتر خویش
 و نام مادر خویش، ملکه‌ی شرق را بر وی فرو خواندم
 و از آنجا گوهر را در ربودم
 و به خانه‌ی پدر خویش روی آوردم
 جامه‌ی پلید و ناپاک آنها را
 از تن برآوردم و هم در آن سرزمین فرو گذاشتم و
 از همان راه که آمده بودم
 باز به روشنایی خانه‌ی خویش و به دیار سپیده‌دم بازگشتم
 جامه‌ی فخر را که از تن برکنده بودم
 و قبایی را که آن را فرو می‌پوشانید
 از بلندیه‌ای سرزمین جرجانیه
 پدر و مادرم بدانجا نزد من فرستادند
 در یکدم، همانگاه که آن را دیدم
 جامه‌ی فخر همچون ذات و هستی خود من می‌نمود

همه‌ی آن را در همه‌ی وجود خویش
و همه‌ی وجود خویش را در همه‌ی وجود آن دیدم (و دریافتم که)
ما از جهت تعیین دوگانه‌ایم
و باز از جهت وحدت یگانه...
(و اکنون جامه‌ی فخر) با حرکت شاهانه‌ی خویش
به سوی من آهنگ داشت
و در دست آنکس که بخشنده‌ی آن بود شتابی داشت
که تا من آن را بگیرم و دریافت دارم
و من نیز، عشقی که داشتم، بر آنم می‌داشت
که تا بشتابم و آن را باز یابم و بگیرم
و من خویشتن را پیش می‌کشیدم تا آن را دریافتم
و خویشتن را به زیبایی رنگ آن بیاراستم
و قبابی خویش را که رنگهای درخشان داشت
بر سراپای وجود خود فرو کشیدم
خویشتن را با آن بیاراستم
و تا به دروازه‌ی سلام و سپاس بر آمدم
پس سر خویش فرود آوردم
و به پیش جلال آنکس که آن را فرستاده بود
و من اینک فرمان او را به انجام رسانیده بودم
و او نیز آنچه را وعده داده بود به وفا آورده بود، درود فرستادم
آنگاه بر دروازه‌ی خانه‌زادان وی
در میان انبوه شهزادگانش در آمدم
از آنکه وی مرا با شادمانی پذیره گشته بود
و من با وی در ملکوت وی بودم.^{۱۲۰}

پیوند شرق و غرب

دیگر منبع مهم سهروردی منبع یونانی است که به ویژه از طریق منطقه‌ی شامات و حوزه‌ی اسکندرانی به وی رسیده است. پس از وقوع نهضت ترجمه،

مسلمین متوجه آراء یونانیان و دیگر ملل شدند و خیلی زود با افکار و آموزه‌های هلنی آشنا گردیدند. فیلسوفان و متکلمان مستقیم یا غیر مستقیم، خواسته و ناخواسته، و دانسته و ندانسته تحت تاثیر این افکار قرار گرفتند، و به ویژه در فلسفه جریان مشایی به مدافع جدی فلسفه‌ی یونانی بدل شد. سهروردی که در جستجوی حکمت خالده و جاودان خرد تمامی اقالیم اندیشه‌ی بشری را پشت سر گذاشته بود، اینک به سرزمین یونان می‌رسید. تفکر یونانی با غنا و تنوع کم نظیرش آبخوری مناسب برای حکیم جوان ایرانی بود.

در عین حال سهروردی خود را احیاگر مکتب ایرانی حکمت نیز می‌دانست. او همچنانکه اشارت رفت حکمت را در دو شاخه‌ی اصلی دنبال می‌کرد که یکی شاخه‌ی یونانی بود و دیگری شاخه‌ی ایرانی.

مسئله‌ای که در منبع یابی آثار سهروردی مهم می‌نماید این است که بسیاری از آموزه‌های فلسفی به واقع در هر دو شاخه مشترک است، و در حقیقت با قاطعیت نمی‌توان پیش بودن تاریخی یکی را بر دیگری ثابت کرد. لذا این شاخه‌ی میانه و مختلط را شاید بتوان به مسامحه شاخه‌ی یونانی - ایرانی نامید. ما نخست به این بخش می‌پردازیم و سپس وارد بررسی مستقل شاخه‌ی یونانی و شاخه‌ی ایرانی می‌گردیم.

تعاطی فرهنگها و تبادل آراء امری اساسی در تطور ادوار تاریخی است. بی‌شک هر مکتب و ملتی از افکار و اندیشه‌های دیگر ملل و متأثر شده و متقابلاً نیز به قدر بضاعت در دیگران تاثیر داشته است. به این سخن مورخ مشهور «ویل دورانت» توجه کنیم: «حکمت مصری ضرب‌المثل یونانیان بوده و یونانیان خود را شاگرد مکتب مصریها می‌دانستند».^{۱۲۱}

بی‌شک فلسفه نه در یونان یگانه است و نه بیگانه. منکر نبوغ فکری یونانیان باستان نمی‌توان شد، اما از دیگر سوی نباید از یاد برد که در تمدنهای کهنتری همچون هند، ایران، مصر، چین، بابل و حتی آرتک عقاید و آموزه‌ها و افکار بلندی رایج بوده است، و این فرهنگها مستقیم یا غیر مستقیم در یکدیگر تاثیر داشته‌اند. داد و ستد متقابل این فرهنگها در رشد و گسترش تمامی آنها مدخلیت تام و تمامی داشته است. فرهنگ یونانی نیز از تاثیر و تاثر برکنار نبوده، و عناصری فلسفی و فکری از دیگر اقالیم در آن نفوذ کرده و بر آن تاثیر گذاشته است. سخن فیلسوفی

غربی را بشنویم که دانش بسیار داشته است. «نیچه» می نویسد:

«یونانیان از شرق بسیار جمع آوری کرده اند... به طور کلی در مورد پژوهشها و مقایسه کردن ها حرفی نداریم، مشروط بر اینکه دست اندر کاران این نوع کارها نخواهند بر ما تحمیل کنند که فلسفه صرفاً از ممالک دیگر به یونان صادر شده و پدیده ای رشد کرده و تکامل یافته در سرزمین یونان یعنی موطن اصلی اش نیست... ضمناً چنین ادعایی هم که فلسفه به خودی خود فقط از یونان سر در آورده است، ابلهانه است»^{۱۲۲}

چنانکه اشارت رفت، سهروردی در فصول پایان کتاب «مطارحات» خویش به مسئله ی تاریخ حکمت خالده می پردازد، و آن را در دو سلسله ی بزرگ از حکیمان مشرقی - متعلقان به شرق مثالی - بررسی می کند. او این شجره را در دو ساحت شرقی و غربی پژوهش می کند. در نظر او میان شرقیان و غربیان متعلق به جوهره ی حکمت خالده تفاوت واقعی و اختلاف اصولی وجود ندارد. اگر اختلافی نیز مشاهده شود مربوط به ظاهر عبارات ایشان است که رمز آمیز و راز آلود سخن می گفته اند، و باطن سخن ایشان دارای وحدتی بنیادی است.

این دو سلسله به هرمس می پیوندد که نبی، فیلسوف و حاکم بوده است. یعنی جایی که به مثابه آبشخور اصلی از آسمان آغاز می کند و دیانت و حکمت و حکومت را در وحدتی آغازین و مثالی سامان و سازمان می بخشد. همین سلسله ی معرفت در غرب به امپدوکلس، هراکلیت، پارمنیدس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و افلاطونیان می رسد، و در شرق از کیومرث آغاز شده و به فریدون، منوچهر، کیخسرو و بزرگمهر از ملوک افاضل انتقال می یابد. پس از اسلام سلسله ی غربی با «ذوالنون مصری» و «سهل تستری» تداوم و گسترش می پذیرد، و سلسله ی شرقی نیز با «بایزید بسطامی»، «منصور حلاج» و «ابوالحسن خرقانی» استمرار می یابد. دوباره توسط عرفای بزرگ سلسله های شرقی و غربی به یکدیگر می پیوندند و وحدتی نو و عمیق صورت می پذیرد.^{۱۲۳}

بی تردید ایرانیان باستان از آموزه های یونانیان باستان اطلاع داشته اند. به ویژه در زمان ساسانیان که آراء و آموزه های افلاطون و فلوپین و نو افلاطونیان رواج گسترش شگفتی یافته بود، و به مثابه مکتب فلسفی رایج متداول بود.^{۱۲۴}

در این دوره، در اثر تلفیق نوافلاطونگرایی با جهان بینی مزدیسنی گونه ای

حکمت اشراقی شکل گرفت که نه یونانی محض بود و نه ایرانی صرف. این نگرش که گنوستیکی به نظر می‌رسد، روح انسانی را امری فرا باشنده و متعلق به عالم انوار تلقی می‌کند که هبوط یافته و به عالم تن - که سراسر ظلمت است و ظلمانی - نزول کرده است. نتیجه‌ی فلسفی این آموزه خوار و حقیر شمردن تن است و ماده؛ و تمایل شدید به عروج و خروج از تنگنای ازدحام کثرات و رستن از آن است، و هجرت به سوی قطب نورانی هستی.

مطابق این نگره، جهان از فیض ایزدی منبعث شده و تجلی ایزدی سبب گردیده تا اشراقاتی مستمر و مداوم از نور الانوار جاری و ساری شده و به قطب ظلمانی وجود تنزل یابد. این قوس، قوس نزولی هستی است. از اعلی مراتب وجود، فیض نوری حق نازل می‌شود و به ادنی مراتب هستی یعنی منطقه‌ی ظلمت سرازیر می‌گردد. در برابر قوس نزولی، قوس صعودی است که در جریان آن انسان در صیوریتی وجودی و در تلاش به اتصال با مبدء اعلای وجود قصد عالم نور می‌کند، و می‌رود تا با عروجی از سر بصیرت خویشتن را از حصار ظلمت رهانده و به انوار ایزدی برساند.^{۱۲۵}

منابع معتبر و موثق یونانی گزارش می‌دهند که یونانیان به حکمت مغان و آیین مهری و میتراییکیش زرتشتی علاقمند بوده‌اند. یونانیان سعی می‌کردند تا از حاکمیت بی‌چون و چرای اندیشه‌ی ایرانی ممانعت به عمل آورند و تا می‌توانند در برابر میراث ایران گزینشی عمل نمایند. «اسکندر مقدونی» دستور داد تا تعدادی از آثار حکیمان باستانی ایران را به زبان یونانی ترجمه نمایند.^{۱۲۶}

از قرن دوم میلادی به بعد، مکتبهای گنوسی به سرعت و شدت در قلمرو روم بسط و گسترش یافت. پیش از آن این گونه آموزه‌ها در ایران و بابل پیدا شده و رشد کرده بود. مغان یونانی مآب این ایده‌ها را که در واقع تلفیقی از آراء و آموزه‌های هندی، ایرانی، یونانی و بابلی بود، به آیین زرتشت نسبت می‌دادند، و رسایل ساختگی منسوب به زرتشت مغ را نیز منبع و مستند این برداشتها و تلقیها بر می‌شمردند. اصل اساسی در این نوع آموزه‌های راز آلود و رمزآمیز باطنی نیز اعتقاد به دو عالم نور و ظلمت بود که ستیز این اضداد گردونه‌ی جهان را به حرکت وا می‌داشت، و کار اصلی آدمی رستن از ظلمت و رسیدن به نور تلقی می‌شد. عنصر اساسی در این رهایی کسب معرفت باطنی بود که از راه تبعیت از پیران راه رفته

حاصل می‌شد. این نجات در زمینه‌ای از عبادات و ریاضات ممکن بود. ثنویت گنوستیکی بر خلاف ثنویت زرتشتی که شکاف و شقاقی میان ماده و روح قائل نیست، به شکاف عمیقی میان روح و تن قائل بود و بدین سان زندگی را دو شقه می‌کرد. روح و تن مطلقاً جدا هستند. روح از نور است و تن از ظلمت. لذا هیچ نسبتی میان آنان متصور نیست.^{۱۲۷}

این آموزه‌ها همانقدر در ایران طرفدار داشت، که در یونان. یهودیان باستان نیز با آیین زرتشتی در بابل آشنا شدند. فرشته‌شناسی زرتشتی، و اعتقاد آنان درباره‌ی وجود اهریمن، یهودیان را تحت تاثیر قرار داد و آنان از اصول و فروع آیین زرتشتی اطلاع یافتند. آموزه‌های زرتشتی درباره‌ی سرنوشت روح پس از مرگ و ظهور نجات دهنده (= مسیح) و بحث پس از مرگ آراء و عقاید اصلی و اساسی بود که یهودیان از زرتشتیان به وام گرفتند: «این نکات و معانی در دین یهود نفوذ یافت، زیرا اثری از این مبادی در آثار اولیه‌ی قوم دیده نمی‌شود».^{۱۲۸}

محققان در تاریخ یونان باستان، متذکر می‌شوند که مضمون انسان همچون «کهجهان» یا «عالم صغیر» از ایران به یونان راه یافته است. یونانیان مفهوم کهجهان را از ایرانیان به عاریت گرفتند. آموزه‌ی ایرانی مربوط به ارتباط انسان و جهان همچون رابطه‌ی کهجهان با مهجهان یا جهان صغیر و انسان کبیر بی‌شک از ایران به یونان و به ویژه فلسفه‌ی افلاطون راه یافته است.^{۱۲۹}

تاثیر فلسفه‌ی ایرانی فقط بر افلاطون نبوده، بلکه تقریباً تمامی تفکر هلنی متأثر از آموزه‌های مغان ایران بوده است. محقق معاصر «لورنس میلز» بر آن است که «لوگوس» در فلسفه‌ی «هراکلیت» چنان نیرویی که خود را به تکاپو وا می‌دارد، همان (عقل فرشته‌ی) «اشا و هومنه» در تفکر مزدیسنی است. در واقع ثنویت گرای زرتشتی خاستگاه اصلی هرگونه ثنویت فلسفی است که پس از آن شکل گرفته است، و لذا از این طریق می‌توان تفکرات «آناکساگوراس»، «افلاطون» و «فیلون» را متأثر از آموزه‌های مزدیسنی تلقی کرد.^{۱۳۰}

در رساله‌ی «الکبیادس» یعنی نخستین نوشته‌ی «افلاطون» برای اولین بار نام زرتشت به صراحت ذکر شده است.

برخی از شاگردان افلاطون بعد از او درباره‌ی توجه و عنایتش به کیشهای مغانه سخن گفته‌اند، و تاکید کرده‌اند که او از عقاید ثنوی مغ‌های ایرانی کاملاً آگاه بوده

است. ۱۳۱

سنگ زیرین بنای عظیم متافیزیک افلاطون، بر رابطه‌ی میان جهان معقول و مینوی با جهان محسوس و مادی استوار است. در همین رابطه است که آموزه‌ی «مثل» به مثابه مقوله‌ای اصلی و اساسی در ایده‌گرایی افلاطون چهره می‌نماید. و درست در همین جاست که تاثیر پذیری بنیادی و ساختاری فیلسوف از جهان‌بینی مغان ایرانی به روشنی آشکار می‌گردد. امری که وجود دهها و صدها نوشته روشنی آن را بر آفتاب می‌افکند. به تعبیر «آندره برمون»: «آفتاب پرستی سقراط و حال جذبه‌آمیز وی قبل از پرداختن به نماز برای آفتاب امری بود که برای مصاحبین یونانی سقراط غریب و بیگانه می‌نمود». ۱۳۲

پژوهشگران در تاریخ ادیان و فلسفه به موارد متعددی از تاثیر پذیری افلاطون از متافیزیک ایرانی اشاره کرده‌اند که از آن جمله می‌توان موارد ذیل را یاد آور شد:

۱. مقوله «مثل».

۲. ثنویت جهان مینوی و جهان مادی.

۳. آرمان شهریاری و تشبیه عقل به شاه.

۴. تکوین عالم و خلق و ابداع.

۵. مدلول «دثنا» در مزدیسنا و مدلول «ایدوس» در افلاطون.

۶. روح و منشاء الهی آن.

۷. مسئله‌ی هبوط و پیشباشی روح نسبت به تن.

۸. ثنویت روان: روان نیک و روان بد.

۹. روان و میعاد دوباره‌ی آن با خدا.

۱۰. مسئله کهجهان و مهجهان یا عالم صغیر و عالم کبیر.

۱۱. هومنه زرتشتی و لوگوس افلاطونی.

۱۲. مشارکت جهان برین و جهان فرودین از راه ترکیب و تشابه و سلسله مراتب.

۱۳. نیروهای خیر و نیروهای شر در وجود.

۱۴. محاکمه‌ی روح پس از مرگ توسط سه خدای مینوس و ایاکوس و رد امنثوس

نزد افلاطون که مشابهت تام و تمامی با محاکمه‌ی روان پس از مرگ توسط سه

فرشته مهر، سروش و رشنو در آیین مزدیسنا دارد.

۱۵. تئوری استذکاری افلاطون به معنای یادگیری مساوی با یادآوری است،

پیشتر نزد زرتشت دیده می شود.

زرتشت در نظام فرشته شناسی خویش، برای باشنده های محسوس رب النوع هایی آسمانی در نظر می گرفت. هر باشنده ای دارای رب النوعی است. این سر دیسه ها مفارق اند، همچون هستی های استعلایی و باشنده های آرمانی بروز و ظهور یافته اند. ذاتی مقدس و ماورایی که نسبت به اشیاء عالم همچون شخص و عکس او در آیین هستند. آنها از هستی پیشین نسبت به پدیده های جهان برخوردارند. از آسمان نازل می گردند، و با اشیاء پیوند می خورند. اما با فانی اشیاء، نابود نمی شوند، و باقی اند.

آدم و عالم از همین هستی های متعالی که واسطه ی فیض خداوندی اند پدید آمده اند. پروردگاری اشیاء نیز به عهده ی ایشان است. آنها به دلائل ماهیت فرا مادی شان با استحاله ی اشیاء به جایگاه ماورایی خویش عروج می کنند و به سمت فروغ مطلق ایزدی باز می گردند. در حقیقت این آموزه ارمغان مغان برای افلاطون و افلاطونیان بود. به همین دلیل است که افلاطون هر گونه اندیشیدن را گونه ای استذکار بر می شمارد، و هر شیء را دارای صورتی آسمانی می داند. زیرا اندیشه نیز دارای رب النوع آسمانی است، و باید از ساحت قدس بدین جهان خاکی فرود آید. به تعبیر محقق معاصر «استفان پانوسی»: «تفاوت زیادی میان مدلول دثنا - که (پالیارو) آن را با (مثل) یکی می داند و ریشه ی آن را به مفهوم دیدن بر می گرداند - و میان (ایدوس) افلاطون به معنای مثالی و رب النوع - که آن هم به فعلی با مفهوم دیدن بر می گردد - به چشم نمی خورد».^{۱۳۳}

«جیمز دارمستتر» با مقایسه ی «امشاسپندان» زرتشتی و مفهوم «قوای الهی» در نزد «فیلون» اسکندرانی قضیه را در واقع بسیار جدید مطرح کرده است. «فیلون» حکیم و عارف نو اندیش یهودی مسلک که تورات را افلاطونی تفسیر می کرد، در قرن اول میلادی می زیست. در حالی که تاثیر زرتشت بر جهان غرب به پیش از افلاطون باز می گردد.

در واقع این مقایسه باید میان زرتشت و افلاطون و فیلسوفان پیش از افلاطون صورت می پذیرفت. اما به هر روی این مقایسه چه صورت بگیرد، و چه صورت نگیرد، در حکمت اشراقی سهروردی به گونه ای ویژه شاهد این مقایسه و آشتی مجدد هستیم. حق با «ژ. دوشن گیمن» است که می نویسد: «به راستی که سهروردی

(۵۸۷/۳۱۱۹۱ ه.ق) خویشتن را وارث حکمت یونان و ایران می‌پنداشت، و به همین سبب نخستین بار و همین یک بار فرشتگان مزدایی با خواهران خود که مثل افلاطون باشند، همسر و یکی شدند.^{۱۳۴}

سهروردی مثل افلاطون را بر مبنای رب‌النوع‌های زرتشتی تفسیری مجدد کرد، و بخشی از عظمت او در همین آشتی دادن افلاطون و زرتشت یا به عبارت بهتر یونان و ایران بود.

البته این ادغام با بصیرت فلسفی خاصی توأم بود. با در نظر گرفتن مثل افلاطون به مثابه فرشتگان متعالی به گونه‌ای خاص در این کالبدها روح دمیده شد و شادابی و طراوت زندگی به آنها بخشیده می‌شد. مثل دیگر سردیسه‌هایی فرا باشند نیستند، بلکه رب‌النوع‌هایی اند که وجود دارند و زنده‌اند و حیات می‌بخشند. از اینجا وارد یک منبع اصلی سهروردی یعنی سرچشمه‌ی ایرانی حکمت اشراقی می‌شویم. سهروردی کار اصلی خود را باز تفسیرآموزه‌ی «نور و ظلمت» به عنوان تز اصلی حکمت ایران باستان می‌داند. نور حقیقی همانا «هستی» است، و ظلمت چیزی جز «نیستی» نیست.

«قطب‌الدین شیرازی» شارح «حکمة الاشراق» سهروردی، به اینهمانی وجود و نور در اندیشه‌ی سهروردی اشارت دارد. او در شرح سخن سهروردی که نوشت: «و علی هذا یبتنی قاعدة الاشراق فی النور و الظلمة التی کانت طریقة حکماء الفرس مثل جاماسب و فرشاد شور و بوزرجمهر و من قبلهم»، می‌گوید: «ای و علی الرمز یبتنی قاعدة اهل الشرق و هم حکماء الفرس القائلون باصلین: احدهما نور والاخر ظلمة. لانه رمز علی الوجوب و الامکان، فالنور قائم مقام الوجود الواجب، والظلمة مقام الوجود الممكن. لان المبدء الاول اثنان: احدهما نور والاخر ظلمة. لان هذا لا یقوله عاقل فضل عن فضلاء فارس الخائضین غمرات العلوم الحقیقیه، و لهذا قال النبی (ص) فی مدحهم: لو کان العلم بالشریا لتناولته رجال من فارس».^{۱۳۵}

قطب‌الدین شیرازی این سخن سهروردی را که قاعده‌ی اشراق بر نور و ظلمت قرار یافته، و این طریقت فکری پارسایان پارس همچون جاماسب، فرشاد شور، بوزرجمهر و حکیمان پیش از ایشان است، چنین تفسیر می‌کند که قاعده‌ی اهل شرق بر رمز مبتنی است. حکیمان فارس قائل به دو اصل بودند: یکی نور و دیگری ظلمت. نور رمزی است از وجوب وجود و یا به عبارت بهتر وجود واجب. و

ظلمت رمزی است از مرتبه‌ی وجود ممکن. «مبدء یگانه دوگانه است: نور و ظلمت.» این سخن را هیچ آدم عاقلی بر زبان نمی‌آورد تا چه رسد به فاضلان فارس که در ژرفای دانش‌های حقیقی خوض و غور کرده‌اند، و پیامبر (ص) در مدحشان گفته است: «اگر علم بر ستاره‌ی ثریا باشد، مردانی از سرزمین پارس به آن دست می‌یازند.»

سهروردی مواجهه‌ای رمزگرایانه با متون کهن ایرانی دارد. اساس حکمت اشراق سهروردی بر نور است، و نور رمز اساسی حکمت ایران باستان است. سهروردی از احیای حکمت نوری پارسایان پارس سخن می‌گوید. همان نور سانح از نور الانوار است که ایرانیان قدیم آن را به نام خَرّه می‌خواندند. میان تعبیرات اضافی اشراقی و تسلط نوری و قهر ظهوری در زبان سهروردی با مفهوم خورنهی اوستایی هیچ اختلافی وجود ندارد.^{۱۳۶}

سهروردی متذکر می‌شود که در پارس امتی بودند هدایت شده به حق و عدالت؛ حکیمانی فاضل که شباهتی به ثنویت‌گرایان نداشتند. ما حکمت نوری ایشان را زنده کردیم؛ حکمت که ذوق افلاطون نیز بدان شهادت می‌دهد، و همچنین حکیمانی که پیش از او می‌زیسته‌اند. این حکمت را در کتاب حکمة الاشراق احیا نمودیم و پیش از این کتابی از این دست تالیف نشده بود.

برخی از مستشرقان همچون «آ. فون کریمر» سهروردی را چونان مدافع کیش زرتشت و نافی آیین اسلام معرفی کرده‌اند. او نوشته‌های سهروردی را ادعاینامه‌ای علیه آخرین پیامبر تلقی می‌کند. در نقطه‌ی مقابل او، مستشرق برجسته و فیلسوف شهیر «هانری کربن» این توجه سهروردی به آیین زرتشت را سعی در احیای حکمت خالده بر شمرده و این حرکت را نه نافی اسلام بلکه در جهت تثبیت و بسط آن تلقی می‌کند. کربن حرکت سهروردی را نه انقلابی علیه اسلام بلکه کامل‌کننده‌ی اساطیر ایرانی در منشور معنویت و روحانیت اسلامی بر می‌شمارد. اساساً هرگونه برداشت ناسیونالیستی از سهروردی منافی روح کلی حاکم بر آثار او و نهضت انقلابی‌اش در عرصه‌ی تفکر است. سهروردی اساساً به تثبیت یک عقیده‌ی فلسفی در برابر دیگر عقاید پای فشاری نمی‌کند، بلکه بالعکس می‌کوشد تا جوهرهای جاودانی را کشف نماید که به صورت جهانی گسترده‌اند و در هر فرهنگی عناصر اصلی آن را می‌توان شفاف و ملموس یافت. کشف اصلی و اساسی حکمت

اشراقی سهروردی همانا عبور از مرزهای ماهوی و رسیدن به حد وجودی است. سهروردی در پس تفاوتها و اختلافات صوری وحدتی ارگانیک و تام و تمام از حقیقتی استعلایی را مشاهده می‌کند و به سوی آن کشیده می‌شود. این حکمت خالده همان نور جاودان شرق است که در تمامی زمین‌ها و در همه‌ی زمان‌ها درخشش و تابناکی داشته است. این استعلاگرایی عرفانی نمی‌تواند در بند جغرافیایی خاص - اعم از اعتقادی، سیاسی، اقتصادی و حتی فرهنگی - باشد. در جغرافیای مثالی او تمامی تضادها به نفع وحدت بزرگ و متعالی مصادره می‌شود. این وحدت نسبت یافتگی ازلی و ابدی انسان و خداوند است.

سهروردی متذکر می‌شود که منظور او از احیای حکمت ایران باستان رجوع به «قاعده‌ی کافران مجوس» و یا «بی‌دینی مانوی» و هرگونه «شرک نسبت به خداوند» نیست. او از خواننده‌ی خویش می‌خواهد که سطحی به امور ننگرد و ژرف‌نگر باشد. نباید پنداشت که سرزمین پارس در طی قرون متمادی از حکمت حقیقی بی‌اثر و بی‌نشان بوده است. جهان هرگز و هیچگاه از حکمت بی‌اثر نخواهد بود، و از شخص یا اشخاصی که به حکمت اهتمام ورزند و برای آن دست همت به کمر بزنند و برپا خیزند. حکیم یعنی خلیفه‌ی خداوند بر ارض فراق و این چنین شخصی نمی‌تواند که نباشد، زیرا هدف آفرینش همانا پیدایش خلیفه‌ی خداوند بر روی زمین بوده است. براهین و بینات الهی به همراه حکیم ربانی است و او جانشین خداوند در زمین است، و چنین خواهد بود تا آن هنگام که آسمانها و زمین برپایند. اختلاف حکیمان پیشین و پسین همانا در ظاهر عبارات و الفاظ ایشان است، و در واقع اختلاف در نوع تبیین است و نه در اصل مطالب. به نظر سهروردی حکیمان پیشین پارس هرگز به ثنویت شرک‌آمیز باور نداشتند و ساحت ایشان بالاتر از آن است که چنین پنداری را به ایشان منسوب داریم. اینگونه آرای ثنویت گرایانه و شرک آلود پس از گشتاسب در سرزمین ایران نضج گرفت و گسترش یافت.^{۱۳۷}

علامه «قطب‌الدین شیرازی» در شرح حکمة الاشراق، عوالم نور و ظلمت در تعابیر سهروردی را قابل قیاس با عوالم مینو و گیتی در نزد «حکیم فاضل و امام کامل زرتشت» می‌داند. مینو رمزی از عالم نورانی روحانی است، و گیتی رازی از عالم جسمانی ظلمانی.^{۱۳۸}

پیش از طرح هر بحث احتمالی درباره‌ی مشابتهای میان افکار سهروردی و

آموزه‌های مغان ایرانی خوب است به یک پرسش پیشین که به صورت مقدر فرا راه ماست پاسخ گوئیم و آن این است که وسایل انتقال حکمت ایرانیان باستان به سهروردی چه بوده است؟ به عبارت دیگر سهروردی چگونه و از چه طرقی به حکمت مغان دسترسی داشته است؟ در پاسخ باید گفت که اولاً پیران زرتشتی مسلک و بهدینان و مغان در روزگار سهروردی حیات و حضور داشته‌اند و آزادانه در شهرها و روستاها زندگی می‌کرده‌اند. ثانیاً در دوره ی اسلامی برخی رسایل فهلوی و فهلویون به زبان عربی ترجمه شده بود. ثالثاً متونی درباره ی تاریخ حکمت و عقیده شناسی و پژوهش ادیان توسط برخی علماء و دانشمندان مسلمان نوشته شده بود که از این نظر می توانست به مثابه منبعی برای سهروردی باشد. از طرف دیگر با مسلمان شدن بسیاری از زرتشتیان و مزدائیان و مانویان و مزدکیان اطلاعات شفاهی - و حتی کتبی - به سهولت می توانست در اختیار متفکر بزرگی همچون سهروردی در آید. ضمن اینکه از یاد نمی بریم سهروردی آذربایجانی بوده و این منطقه از مناطق مورد نفوذ عقاید ایران باستان بوده است. منبع دیگری که می توانسته در اختیار سهروردی باشد، افکار صوفیان ایرانی بوده که به منابع کهن پارسی به هر طریق متصل بوده‌اند، و از حکیمان ایران باستان نقل مطلب می کرده‌اند.^{۱۳۹}

اما سهروردی از کدام بحثها در عالم ایرانی پیش از اسلام متأثر شده است؟ بی شک همانگونه که اشارت رفت بحث نور و ظلمت پیش از هر موضوع دیگری نظر سهروردی را به خود جلب کرده است. اما چنانکه اشارت رفت سهروردی تأکید می کند که این امر به ثنویت گرایسی^{۱۴۰} نباید تاویل شود. حال ببینیم ادعای سهروردی که حکیمان باستانی ایران ثنویت گرا در معنای شرک آلود آن نبودند، تا چه حد صحت دارد.

چنانکه اشارت رفت قرن‌ها پیش از عصر ساسانی، در تعالیم مغان ایران گونه ای حکمت متعالیه با برخی عناصر عرفانی وجود داشت. جهان بین مزدیسنی و تعالیم زرتشت مدافع پاکدینی و اعتقاد نیک بود. این جهان بینی که منبع مهمی برای تمامی جهان بینی های مذهبی و فلسفی و عرفانی است، دارای دو جنبه ی مهم بود. جنبه ی «ویدیا» یا آگاهی، و جنبه ی «آویدیا» یا ناآگاهی. حقیقت حق که همان ویدیاست برای ذهن بشری غیر قابل ادراک است. جنبه ی اویدیایی حق که قابل

فهم است، «سپنتا مینو» و «انگره مینو» نام دارد. هر دوی این جنبه‌های اخیر در تمامی افراد بشر پدیدار است. بدین ترتیب شاهد شکل‌گیری گونه‌ای وحدت در کثرت ایم. اهورا که در ذات خود یکی بیش نیست، به هنگام تجلیات متکثر می‌نماید.^{۱۲۱}

در فصل اول «بندهش» آمده است: «اورمزد هم مینوی و هم مادی است». یا به روایت دیگر: «برای اورمزد است هر دو آفرینش مادی و مینوی». یعنی برای حق تعالی همه چیز متعالی و مینوی است. خداوند می‌تواند در تمامی مراتب وجود نزول کند. او اول و آخر هر سلسله‌ی مادی و غیر مادی است. با این نزول و هبوط نیز گردی بر دامن کبریایی اش نمی‌نشیند.^{۱۲۲}

در «گات‌ها» که سخنان زرتشت را شامل است ردپایی از ثنویت گزایی شمرک آلود نیست. اهورامزدا و اهریمن نمی‌جنگند، و اهورامزدا یگانه آفریدگار جهانهای مادی و مینوی است. او سر آغاز و مبداء تمامی نیکیهاست، و در مقابلش اهریمن چونان خداوندگار شهر پدیدار نمی‌شود. انگره مینو یا خرد خبیث که بعدها به اهریمن تغییر چهره می‌دهد، و باعث زشتیها و تباهیها و پلشتیهاست، در مقابل اهورا نیست، بلکه در برابر سپنتا مینو یا عقل قدسی است.^{۱۲۳}

«زروان» یا خدای نامتعیّن ازلی، هستی محض و مطلق و بی دگرگونی است. او اشتیاق تحول دارد. انتظار می‌کشد و دستخوش تردید می‌گردد. لذا آبستن دو کودک هم شکم می‌شود: اهورامزدا و اهریمن. با پدید آمدن این دو، هستی زمانمند شکل می‌گیرد و بسط می‌یابد و تحول می‌پذیرد. اهورامزدا از اشتیاق زروان به تحول پدید می‌آید، و اهریمن زاییده‌ی تردید اوست. این دو برادر از هم دور می‌شوند و در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند. اینک هر یک قلمرویی یافته است. آسمان به اهورامزدا اختصاص دارد، و زمین در اختیار اهریمن است. بدین سان هستی علاوه بر زمانمندی دارای کرانمندی نیز می‌گردد. به عبارت بهتر کرانمندی زمانی اینک با کرانمندی مکانی توأم می‌شود. جوّ یا فضای بین زمین و آسمان معرکه‌ی نبرد این دو برادر است. آنان دست به کار می‌شوند و برای خود اعوان و انصاری می‌آفرینند. اهورامزدا که به جوهر افزایش تعلق دارد در سویی خیر وجود قرار می‌گیرد، و اهریمن که به جوهر کاهش متعلق است، در سویی شر هستی می‌ایستد. بدین ترتیب خیر و شر به مرز اصلی اهورا و اهریمن تبدیل می‌شود. «مهر» ایزدی است

که میان اهورا و اهریمن حکم می‌کند و حد واسط میان آن دو می‌باشد. اهورامزدا نمودار عالم نور است و اهریمن نماینده‌ی عالم ظلمت. در منابع اصیل زرتشتی مهر از فرشتگان مقرب درجه اول یعنی امشاسپندان نیست. او از ایزدان است که فرشتگان درجه دوم‌اند. مهر همچنین رابط میان خدا و خلق یا فروغ مطلق ازلی و فروغ محدث فانی است.^{۱۲۴}

در اندیشه‌های مانوی با دیالکتیک نور و ظلمت مواجهیم. اندیشه نبرد ضدین بگونه‌ای بنیادین در ذات این نگره قرار دارد و سیر جدلی نور و ظلمت به مثابه اندیشه‌ای محوری به صورتی ژرف و شگرف در مرکز ژرفکاوهای فلسفی قرار گرفته جنس روح نورانی است و ماده جسم ظلمانی. تن‌گور روان است. روح پرنده مهاجری است که به اسارت قفس تن آمده است. مرگ به مثابه شکستن قفس و رهایی روح و عروج آن به سوی خورشید وجود است. جهان بینی مانوی عالم را عرصه تاخت و تاز نیروهای خیر و شر، نور و ظلمت و به تعبیری ستیز یزدان و اهرمن می‌داند.^{۱۲۵}

اما نزد مانی با در نظر گرفتن زروان به مثابه خدای مطلق و ازلی و آفریننده، دوگانگی نور و ظلمت، و ثنویت اهورامزدا و اهریمن به ساختی وحدت‌گرایانه تقلیل می‌یابد (البته این ظاهر امر است).

نزد مزدک سیر جدلی نور و ظلمت به گونه‌ای دیگر مطرح است. ظلمت در این جهان بینی امری عدمی و سلبی است، و حاصل اتفاقی کور و ناآگاه است. نور مبدا آگاهی و روشنی است و سلطه و سیطره‌ی آن بر جهان بی‌چون و چراست. اما این غلبه، مطلق نبوده و آمیخته به ظلمت است. حرکت تاریخ به سمت و سویی است که در فرجام نور سلطه و سیطره‌ای بی‌چون و مطلق بر وجود و تاریخ بیابد. دیالکتیک وجود و تاریخ به این سمت و سوست، ولی اراده‌ی آدمیان در این میان نقش عمده و اساسی بر عهده دارد و می‌تواند تحقق این مهم را جلو بیندازد.

دین زرتشت و آیین مانی نخست بسیار شبیه به نظر می‌رسند، اما حقیقت آن است که این دو فاصله‌ی بسیار از یکدیگر دارند و حتی شاید بتوان گفت این دو در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. زرتشت جهان را در کلیت آن خیر می‌بیند و برای شر حیطه‌ای نسبی قائل است. شر و تباهی نفس اهریمن در جهان دمیده شده است. اما چون آفرینش در کلیت آن امری پسندیده و نیک است، شر از اهمیت و اصالت با

لذات برخوردار نمی‌باشد.

جهان باقی و عالم پس از مرگ، مثالی از همین جهان مادی است، با مرزهایی گسترده‌تر و الوهی‌تر، و لذا دارای تفاوت بنیادین با این عالم نیست. بهشت زرتشتی جهانی است بدون مرگ و پیری و رنجوری و ناتوانی. اهریمن روزی روزگاری از میان می‌رود و جهان رنگ آرامش به خود می‌بیند. تن آدمی شریف است، چنانکه جان او، و لذا خوارداشت تن چنانکه مانویان می‌انگارند، اساساً دیدگاهی است که از سوی آیین زرتشت رد و طرد می‌شود. جسم ارجمندی روح را ندارد، اما به هر روی تهی از شرافتی نیز نیست. این آموزه در مقابل تزه‌ای اساسی مانویت قرار می‌گیرد. مانویان تن را لانه‌ی فساد، و آشیانه‌ی ظلمت می‌پندارند، و برآنند که جسم بشری لاشه‌ای گندیده و فاسد است که جز تولید تاریکی و گناه کار دیگری از آن بر نمی‌آید. این طرز تلقی از دید زرتشتیان رویکردی بیمارگونه، منحرف و پلشت معرفی می‌شود.

فرض اینکه روانی نامیرا در تن میرا زندانی است - زندانی اهریمنی - با روح کیش زرتشت در تعارض است. تن و روان کلیت هماهنگی را تشکیل می‌دهند که در سایه‌ی آن زندگی جریان می‌یابد. مرگ فقط وقفه‌ای است در سمفونی حیات. پس از مرگ دوباره این نغمه دلکش‌تر از قبل از سر گرفته خواهد شد. رستاخیز یعنی بازگشت شکوهمندانه و فرهمند روح به کالبد؛ کالبدی که اینک روشنی فزونتری به خود گرفته است. زرتشتی‌گری مخالف ریاضات مشقت‌آمیز و رنجور داشتن بیمارگونه‌ی تن است. اگر بخواهیم به تعبیر دین شناسان معاصر سخن بگوییم، می‌توان گفت آیین زرتشت دین در معنای اجتماعی آن است، و آیین مانی به دیانت در وجه عرفانی آن نظر دارد. در میان زرتشتیان کمتر عارف و صوفی دیده شده است، در حالی که آیین مانی اساساً عرفانی است و مرتاض پرور. بنا بر زرتشت، میان روح و تن، دنیا و آخرت، آسمان و زمین، و خاک و افلاک تقابلی احساس نمی‌شود، بلکه هر چه هست هارمونی و هماهنگی است. تنها یک ستیز راستین وجود دارد و آن ستیز نیکی و بدی است. تنفر زرتشت‌گرایان از آیین مانوی نه یک نفرت سطحی که عداوتی ژرف است. استقرار آیین مانویت به انهدام زندگی می‌انجامد، و برداشته‌ای مانی از انسان و جهان اساساً انحرافی از صراط مستقیم زرتشتی است. خداوند نیک است و نیکی را دوست دارد، و جهان که آفریده‌ی

اوست به طور کلی نیک می باشد. زشتی و پلشتی موجود در جهان از ذات اشیاء و پدیدارها نیست. شر به انهدام زندگی می اندیشد، لذا پستیاریگی محض است. شر واقعی ازلی است، پس چرا باید به مسئله ای ابدی تبدیل شود؟ رهایی از تن در بیداری نیز مورد توجه ایرانیان باستان بوده است. در «دساتیر» آمده است:

«ای زردشت! ترا به پیامبری برگزیدم، و سه گونه سخن خویش را به تو سپردم: یکی در خواب و آن وخش نامه است. دوم در میان خواب و بیداری، و آن فرهنگناخ است. سوم در بیداری که از تن جدا می شوی و با فرشته از آسمانها می گذری و روح به من می رسد.»*

این معنا نیز در تفکرات سهروردی مورد توجه است. در همین قصه ی غربت غربی، سهروردی آغاز رهایی از چاه بی پایان قیروان را در خواب می داند. پس از آن به میان خواب و بیداری می رسیم، و سپس در مرحله ی سوم سلوک سالک به بیداری معنوی تام می رسد و می تواند با فرشته ی حکمت و عقل فعال از چنبره ی اسارت ماده و منطقه ی ظلمت رها شده و به آسمان بر شود.

سهروردی به تعبیری قایل به رجعت ادوار زمان و حوادث و امور عالم است: «اعلم أن النقوش الكائنات ازلا و ابدًا محفوظة فی البرازخ العلویة مصورة و هی واجبة التكرار... و لانعنی بوجود تكرار الضوابط أن المعدم یعاد».^{۱۴۶}

این اعتقاد را در میان ایرانیان پیش از اسلام نیز می توان سراغ جست. اعتقاد به سال بزرگ کیهان و بازگشت پیوسته اشیاء در جریان یک سال بزرگ هم در جهان بینی مزدیسنی و هم در آیین زروانی دیده می شود.^{۱۴۷}

یکی از آیینهایی که به لحاظ تاثیر گذاری احتمالی بر سهروردی باید مورد مطالعه ی جدی قرار گیرد، آیین مزدکی است. این آیین یک ایدئولوژی ویژه در عهد ساسانی است، و به دلیل پیوندهایش با زرتشتیگری و مانویت شایسته ی توجهی تام و تمام است. مزدک گرای حدافل تا حدود سه قرن پس از ورود اسلام به ایران حیات پر شور و پر کشاکشی در این زاد و بوم داشته اند، و نهضتهای ضد خلافت و حتی گاهی ضد اسلامی را رهبری و سازماندهی می کرده اند.^{۱۴۸}

ظاهراً این دین دو قرن پیش از خود مزدک در روم پدید آمده و تلفیقی از گنوسیزم مسیحی و حکمت مغان بوده است. تزاصلی این آیین کاستن از شهوات و

دوری از تعلقات است. لذا هر چیزی که مانع رستن انسان از دام شهوات و تمنیات است مردود اعلام می‌گردد، و هر چه که آدمی را به فلاح و رستگاری می‌کشانند، مطلوب و مباح تلقی می‌شود. مزدک گرایان ریاضت‌کشان شرعی بودند که خوردن گوشت حیوانات را مباح نمی‌انگاشتند. مزدک - به روایت شهرستانی - امر به قتل نفس می‌کرد، و مراد او از این امر همانا کشتن شهوات و اهواء و تمنیات نفسانی بود؛ خواهشهایی که سد راه نجات‌اند.

آموزه‌ی اجتماعی او ترویج گونه‌ای برابری توأم با برادری است. علت اصلی تعارضات و تضادهای اجتماعی، نابرابری و بیعدالتی اقتصادی است. اگر عدم مساوات را از میان نبریم، کماکان ستیزه‌های اجتماعی برقرار خواهد بود. «برگزیده» که بی‌شبهات به پیر در عرفان و روشنفکر در جامعه‌ی معاصر است، باید فشار بیشتری را تحمل کند. از جمله اینکه او حق انجام بسیاری از امور را که برای مردم عادی مباح است، ندارد. فی‌المثل او از ازدواج بهره‌ای ندارد و باید به تجرد زندگی بگذراند. گرایش به زهد و ترک دنیا اصل غالب بر مزدکی‌گرایی است. پیران مزدکی زاهدانه زندگی می‌کنند، اما مردم عادی به دلیل اینکه نمی‌توانند از امور مادی و قضای حوایج دنیوی چشم‌پوشند، لذا داشتن داراییهای مباح و همسرگزینی برای ایشان جایز است. عوام را امکان‌رهایی از تعلقات و شهوات نیست، پس ایشان مجازند که امیال طبیعی خویش را آزادانه و بلامانع ارضا کنند. خداوند وسایل معیشت را در روی زمین به اختیار آدمیان نهاده است، تا افراد بشر آن را به برابری در میان خود تقسیم کنند و به برادری مصرف نمایند. هیچ انسانی نباید بیش از احتیاج داشته باشد. هیچ انسانی حق ندارد برادر خود را از آنچه که باید محروم کند. هیچ انسانی نباید بیش از هموعان خود چیزی داشته باشد. بیعدالتی حاصل نابرابری است، و نابرابری در جهان به زور و زر پدید آمده است. هر کسی می‌خواهد گلیم خویش را از ورطه بیرون کشد، و لذا همین امر سبب می‌شود تا برخی از آدمیان بر بعضی دیگر ظلم روا دارند و ستم کنند، و خرج عیش خویش را از کیسه‌ی برادر بردارند، اما نه به عدل که به ظلم. باید از توانگران گرفت و به تهیدستان بخشید. اما اینک قضای روزگار وارونه است. از فقیران می‌گیرند و به اغنیا می‌بخشند.

مزدک نیز آغاز سخن خویش را نبرد نور و ظلمت قرار داد. او حرکات نور را منطبق با حقیقت و از سر اراده می‌دانست. در مقابل اعمال ظلمت را تهی از حقیقت

و تصادفی و اتفاقی می‌انگاشت. اختلاط و آمیزش نور و ظلمت که عالم مادی از آن توالد یافته، نتیجه‌ی طرح پیشینی و نقشه‌ای قبلی نبوده و بر حسب تصادف بوده است. پس برتری نور بر ظلمت در کیش مزدک بسیار بیش از مذهب مانوی است.^{۱۲۹}

به هر روی این اعتقادات به صورتهای مختلف در کار سهروردی نمود یافته است. بحث تاثیر پذیری سهروردی از مزدک گرایی بحث مهمی است که محتاج تامل و بررسی فراوان است. اما جالب است سخن «ابن عماد» که هنگام بحث از حالات سهروردی می‌نویسد: «شیخ را زهد مزدک بود و به پوشاک و خورد و نوش عنایت نداشت».^{۱۵۰} و به راستی چرا زهد مزدک، و نه کس دیگر؟

کیش مزدک پسر بامداد، مسلکی سیاسی - انقلابی بود که به سرعت در جامعه‌ی طبقاتی و سراسر ظلم و بیعدالتی ساسانیان رواج یافت و گسترش پیدا کرد. سرانجام این آیین و پیروان آن در عهد قباد به خاک و خون کشیده شد، و به شدت سرکوب گردید. پیروان این آیین پراکنده شدند، و اموالشان ضبط شد، و کتب دینی‌شان به آتش سپرده گشت. از این پس حیات مزدک گرایی به صورت پنهانی ادامه یافت. پس از ورود اسلام به ایران، آیین مزدکی که به صورت آتش زیر خاکستر هنوز زنده بود و حیات داشت، موجبات انقلاباتی چند را فراهم آورد. این آیین که «از دین زردشتی چیزی کسر نداشت، بلکه در همان سطح، بلکه اندکی بالاتر بود»^{۱۵۱} به ضرورت خشونت و فشارهایی که بر آن وارد می‌شد، صحنه را ترک کرد و به هزارتوی انزوای این قوم پناه برد و به گونه‌ای نهان روشنانه به حیات و هستی‌اش ادامه داد. «در زمان خلفای جور اموی و عباسی که روش قیصری و کسری را احیاء کردند، بار دیگر زمینه برای مزدکی گری فراهم شد، ولی توجه توده‌ی مردم که حساب اسلام را از حساب خلفا جدا می‌کردند، و معتقد بودند اسلام را باید از شر خلفای جور نجات داد، مجالی به مزدکی گری نداد».^{۱۵۲}

به هر روی مسایلی مثل دشمنی سهروردی با سیم و زر و این دو را منشاء و عامل تمامی بدبختیهای مردم فرض کردن - یعنی موردی که شمس تبریزی در مقالات به وی منسوب می‌دارد - و ازدواج نکردن سهروردی و ریاضتهای سخت او و نوع قضاوتش درباره‌ی متافیزیک نور می‌تواند زمینه‌ای برای مقایسه‌ی مزدک گرایی و اشرافیگری باشد.

تنها یک نکته‌ی مختصر در پایان این بررسی مجمل باقی می‌ماند و آن بررسی سهمی است که «شاهنامه» در ذهن و زبان سهروردی داشته است. در آثار سهروردی و به ویژه آثار فارسی او رد پای منظومه‌ی حکمت فردوسی دیده می‌شود. حکیم ابوالقاسم فردوسی بنایی را طرح ریخت که امکان رصدهای معنوی فزونتری را به روح آسمان سیر سهروردی می‌داد. به تعبیر زیبای استاد «داریوش شایگان» می‌توان پنداشت که سهروردی شاهنامه را به همان شیوه‌ای قرائت کرده که عرفا تورات یا قرآن را قرائت می‌کنند. یعنی درست مانند اینکه آن کتاب را برای خود وی ساخته باشند. در این صورت تمثیلی که در کتاب آمده به صورت تاریخ قدسی روان دوباره جان می‌گیرد، و به تجربه‌ای عارفانه می‌انجامد.^{۱۵۳}

به هر روی تاثیر شاهنامه بر سهروردی به ویژه در داستانهای رمزی او آشکار است. رساله‌هایی همچون «آواز پر جبریل» و «صفیر سیمرغ» در بسیاری جهات تحت تاثیر کار عظیم حکیم ابوالقاسم فردوسی است.

□ متن قصة الغربة الغربية

«بسم الله الرحمن الرحيم»

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصا على سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه اجمعين.

اما بعد: فأتى لما رايتُ قصة "حَيّ بن يقظان" صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية و الاشارات العميقة متعريّةً "من تلويحات تشير الى الطّور الاعظم الذي هو "الطامة الكبرى" المخزونة في الكتب الالهية، المستودعة في رموز الحكماء المخفيّة في "قصة سلامان و ابسال" التي رتبها صاحب قصة "حَيّ بن يقظان" وهو السّر الذي ترتّب عليه مقامات اهل التّصوّف و اصحاب المكاشفات، و ما اشيراليه في رسالة "حَيّ بن يقظان" الا في آخر الكتاب حيث قيل: "ولربما هاجر اليه افرادٌ، من الناس" الى آخر الكلمات. فاردت ان اذكر منها شيئا في طرز قصة سميتها انا "قصة الغربة الغربية" لبعض اخواننا الكرام، و على الله اتوكل فيما اروم. مبدأ القصة: لما سافرت مع اخي عاصم من ديار ماوراءالنهر الى بلاد المغرب، لتصيد طائفةً من طيور ساحل اللّجة الخضراء.

فوقعنا بغتةً في "القرية الظالم اهلها" اعنى مدينة قَيْرَوان.

فلما احسّ قومها اننا قدمنا عليهم فجأةً و نحن من اولاد الشيخ المشهور بالهادى ابن الخير اليماني.

احاطوا بنا، فأخذونا مقيدين بسلاسل و اغلال من حديد، و حبسوننا في مقعر بئر لانهاية لسمكها.

وكان فوق البئر المعطلة التى عمرت بحضورنا قصرٌ مشيدٌ و عليها ابراج عدة.
ف قيل لنا: لاجتاح عليكم ان صعدتم القصر متجربين اذا امسيتم، اما عندالصبح
فلا بد من الهوى فى غابة الحب.

وكان فى قعرالبئر "ظلمات بعضها فوق بعض" اذا اخرجنا ايدينا لم نكد نراها.
الانا فى آونة المساء نرتقى القصر مشرقين على الفضاء ناظرين من كوة. فربما
يأتينا حمامات من ابوك اليمن مخبرات بحال الحمى، احيانا يزورنا بروق يمانية
تومض من الجانب الايمن الشرقى و تُخبرنا بطوارق نجد، ويزيدنا رياح الاراك
وجدا على وجد. فتتحنن و نشاق الى الوطن.

فبيننا نحن فى الصعود ليلاً و فى الهبوط نهاراً اذا رأينا الهدهد دخل من الكوه
مسلماً فى ليلة قمراء، و فى منقاره رقعة صدرت "من شاطئ الواد الأيمن فى البقعة
المباركة من الشجرة".

و قال لنا: انى احطت بوجه خلاصكما و جئتكما من سباء ببناء يقين. و هو ذا
مشروح فى رقعة ابيكما.

فلما قرأنا الرقعة فاذا فيها أنه من الهادى ابيكما و انه: بسم الله الرحمن الرحيم.
شوقناكم فلم تشاقوا، و دعوناكم فلم ترتحلوا، و اشرناكم فلم تفهموا.
و اشار فى الرقعة الى بانك يا فلان ان اردت ان تتخلص مع اخيك فلانتيا فى
عزم السفر، و اعتصمابحبلنا و هو جوز هر الفلك القدسى المستولى على نواحي
الكسوف.

فاذا اتيت "وادي النمل" فانقض ذيلك، و قل: الحمد لله الذى احيانى بعد ما
اماتنى "و اليه النشور" و اهلك اهلك، و اقتل امرأتك "انها كانت من الغابرين" و
امض حيث تؤمر فان دابر هولاء مقطوع مصحبين "و اركب فى السفينة، و قل
"بسم الله مجريها و مرسيا".

و شرح فى الرقعة جميع ما هو كاين فى الطريق، فتقدم الهدهد و صارت الشمس
فوق رؤوسنا اذ وصلنا الى طرف الظل فركبنا السفينة و هى تجرى بنا "فى موج
كالجبال" و نحن نروم الصعود على جبل طور سينا حتى نزور صومعة ابينا. و حال
بينى و بين ولدى "الموج فكان من المغرقين".

و عرفت أن قومى "موعدهم الصبح أليس الصبح ب قريب؟"
و علمت أن "القرية التى كانت تعمل الخبائث" يجعل "عاليها سافلها" و يمطر

"عليها حجارة من سجيلٍ منضودٍ".
فلما وصلنا الى موضع يتلاطم فيه الأمواج و يندرج المياہ، أخذتُ ظئري التي
أرضعتنى وألقيتها في اليم.
و كنّا نسير في جارية "ذات الواح و دُسر" "فخرقنا السفينة خيفةً ملكٍ و راءنا"
ياخذ كل سفينةٍ غضباً".
و الفلك المشحون قد مَرَّنا على جزيرة يأجوج و مأجوج الى الجانب الأيسر
من الجودي.
و كان معي من الجنّ من يعمل بين يدي، و في حكمي عين القطر فقلت للجن
"انفخوا فيه حتى صار مثل النار" فجعلتُ سداً حتى انفصلتُ عنهم".
و تحقّق "وعدّ ربّي حقاً".
و رأيتُ في الطريق جماجم عادٍ و ثمود، و طُفْتُ في تلك الديار "و هي خاوية
على عروشها" و اخذتُ الثقلين مع الافلاك و جعلتها مع الجنّ في قارورةٍ صنعتها أنا
مستديرةً و عليها خطوط كأنّها دوائر.
فقطعت الانهار من كبد السماء
فلما انقطع الماء عن الرحي، انهدم البناء، فتخلّص الهواء الى الهواء. و ألقيتُ
فلك الافلاك على السماوات حتى طحن الشمس و القمر و الكواكب. فتخلصتُ من
اربعة عشرتاً بوتا و عشرة قبور عنها ينبعث ظل الله، حتى يقبضني الى القدس
"قبضاً يسيراً بعد أن جعل "الشمس عليه دليلاً. و لقيت سبيل الله ففطنت" أنّ هذا
صراطي مستقيماً.
و أختي و أهلي قد اخذتها "غاشية من عذاب الله" بيّاتاً، فباتت في قطعٍ من
الليل مظلماً و بها حُمى و كابوس يتطرّق الى صرعٍ شديدٍ.
و رايتُ سراجاً فيه دهن و ينبجس منه نور ينتشر في اقطار البيت و يشتعل
مشكاتها و يشعل سكّانها من اشراق نور الشمس عليهم.
فجعلتُ السراج في فم تَبْنين ساكن في برج دولاب تحته بحر قلزم و فوقه كواكب
ما عرف مطارح اشعتها الأبارئها "و الراسخون في العلم.
و رايتُ الاسد و الثور قد غابا، و القوس و السرطان قد طُويا في طيّ تدوار
الافلاك و بقي الميزان مستوياً "اذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم رقيقة متألّفة
ممانسجته عناكب زوايا العالم العنصري في عالم الكون و الفساد.

و كان معناغَمٌ، فتركناها فى الصحراء، فأهلكتها الزلازل و وقعت فيها نازُ صاعقه.

و لما انقطعت المسافة و انقرض الطريق "و فارالتُّنور" من الشكل المخروط، فرأيتُ الأجرام العلوية، اتَّصلتُ بها و سمعتُ نغماتها و دستاناتها، و تَعَلَّمْتُ إنشادها، و أصواتها تفرع سمعى كأنها صوتُ سلسلةٍ تُجَرُّ على صخرةٍ "صماء، فتكاد تنقطع أوتارى و تنفصل مفاصلى من لَذَّة ماأنال.

ولايزال الامر يتكرّر على حَتَّى انقشع الغمام و تخرّقت المشيمة.

و خرجتُ من المغارات و الكهوف حتى تَقَضَّيتُ من الحجرات متوجَّهاً الى عين الحيوه، فرأيتُ الصخرة العظيمة على قَلَّة جبل كالطود العظيم. فسالت عن الحيتان المجتمعه فى عين الحيوه المتنعمه المتلذذة بظل الشاهق العظيم: انّ هذا الطود ما هو؟ و ما هذه الصخرة العظيمة؟ فاتَّخذ واحدٌ من الحيتان سبيله فى البحر سربا. فقال "ذلك ما كُنْتُ تبغى، و هذا الجبل هو طور سيناء، و الصخرة صومعة أبيك." فقلت و ما هؤلاء الحيتان؟

فقال أشباهُك، أنتم بنوآبٍ واحدٍ، وقع لهم شبيه واقعتك، فهم اخوانك". فلمّا سمعتُ و حققت، عانقْتهم، ففرحتُ بهم و فرحوا بى؛ و سعدت الجبل، رأيتُ أبانا شيخاً كبيراً تكاد السماوات و الارض تنشق من تجلّى نوره.

فبقيت با هتأ متحيراً منه، و مشئتُ اليه، فسَلَّم على، فسجدتُ له و كدت انحق فى نوره الساطع.

فبكيتُ زماناً و شكوت عنده من حبس قَيْرَوان قال لى نَبِعمًا!

تخلَّصت، ألا أنك لا بد راجع الى الحبس الغربى، و انّ القيد بعد ما خلعته تاماً. فلما سمعت كلامه، طار عقلى و تأوَّهت صارخاً صُراخَ المشرفِ على الهلاك، و تضرعت اليه.

فقال "أمّا العود فضرورى الآن، و لكنى أبشرك بشيئين: احدهما انك اذا رجعت الى الحبس، يمكنك المجيء، الينا و الصعود الى جَنَّتنا هيناً متى ما شئت و الثانى انك تنخلص فى الاخير الى جنبابنا تاركاً للبلاد الغربيه بأسرها مطلقاً."

ففرحت بما قال ثم قال لى "اعلم انّ هذا جبل طور سيناء."

و فوق هذا جبل طور سينين مسكن والدى وجدك، و ما أنا بالاضافه اليه الامثلک بالاضافه الى.

ولنا اجداد آخرون حتى ينتهى النسب الى الملك الذى هو الجد الاعظم الذى لا جد له ولا أب. وكلنا عبيده "به نستضىء ومنه نقتبس، وله البهاء الاعظم وله الجلال الأرفع والنور الأقهر، وهو فوق الفوق ونور النور وفوق النور زلاً وابدأ، وهو المتجلى لكل شىء، و"كل شىء هالك الأوجه".

فانا فى هذه القصة، اذ تغير الحال على و سقطت من الهواء فى الهاويه بين قوم ليسوا بمؤمنين، محبوساً فى ديار المغرب وبقى معى من اللذة ما لا أطيق أن اشرحه فانتحيت و ابتهل و تحسرت على المفارقة، وكانت تلك الراحة احلاماً زائلة على سرعة.

نجانا الله من أسر الطبيعة و قيد الهيولى و "قل الحمد لله سيؤيكم آياته فتعرفونها، وما ربك بغافل عما تعملون" و "قل الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون" و الصلوة على نبيه و آله اجمعين.
تمت قصة الغربة الغريبة.



سهروردی می‌نویسد: چون داستان "حی بن یقظان" را خواندم هر چند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارتهای عمیق و شگرف است، آن را از تلویحاتی که به طور اعظم یا انسان کامل یعنی طامه‌ی کبری که در کتب الهیه‌ی مخزون و در سخنان رمزآمیز حکیمان مکنون است، عاری یافتیم. و این اندیشه در قصه‌ی "سلامان و ابسال" نیز - که این سینا آن را پرداخته، به فراموشی سپرده شده است. و این امر، رازی است که مقامات پیروان تصوف و صاحبان مکاشفه بر مبنای آن شکل گرفته است. پس بر آن شدم تا در شکل قصه‌ای که آن را قصه‌ی "غربت غربی" نامیده‌ام، شمه‌ای از این معنا را تبیین کنم.

وقتی که با برادرم عاصم از ماوراءالنهر به غرب سفر می‌کردیم تا از پرنندگان ساحل دریای سبز چیزی صید کنیم، ناگهان گذار ما به سرزمین ظالمان، یعنی شهر قیروان افتاد. مردم شهر که احساس می‌کردند ناگهانی و مهاجم‌وار بر ایشان وارد شده‌ایم، وقتی دانستند از پسران شیخ هادی فرزند خیریمانی هستیم، ما را احاطه کردند، و به غل و زنجیر کشیدند و در ژرفنای چاهی که قعر آن را پایان نبود، زندانیان کردند.

بر فراز چاه متروک قصری رفیع با برجهای بلند وجود داشت. به ما گفته شد مانعی ندارد که شبانه به قصر برآیید، اما بامدادان به ناچار باید باز گردید و به قعر چاه فرو روید.

ژرفنای چاه و آن تاریکی تو در تو و آن ظلمات، بعضیها فوق بعض چنان بود که اگر دست را بیرون می‌آوردی و پیش‌رو می‌گرفتی نمی‌توانستی آن را ببینی. این تاریکی همیشگی بود، مگر شبها که از چاه بیرون می‌آمدیم و به قصر می‌رفتیم. در آن حال از پنجره به فضای سیال می‌نگریستم.

بسیاری از اوقات کبوتران نامه بری از بیشه‌های یمن به سوی ما می‌آمدند و از حال معشوقه‌ی شوخ چشم آگاهمان می‌کردند. گهگاه نیز بارقه‌هایی یمانی از جانب یمن شرقی می‌درخشید و از سالکان سرزمین نجد خبرمان می‌داد. در این حال وزیدن نسیمهای اراک (سرزمین نزدیک مکه در عرفه، بخشی در جهت شام و بخشی در جهت یمن) شوق بر شوقمان می‌افزود. مهربان برانگیخته می‌شد و مشتاق بازگشت به وطن می‌شدیم.

ما میان صعودهای شبانه و هبوطهای روزانه روزگار می‌گذراندیم تا آنکه در شبی مهتابی هدهد را دیدیم که سلام کنان از پنجره‌ی قصر به درون آمد. در منقارش نامه‌ای بود که از کرانه‌ی وادی ایمن، از جایگاهی با برکت، از درختی صادر شده بود.

هدهد به ما گفت: "من راه آزادی شما را می‌دانم و به خاطر همین هم از ملک سبا با این خبر به سویتان آمده‌ام. این امر در نامه‌ی پدرتان به طور مشروح بیان شده است. نامه را گشوده آن را خواندیم.

نوشته بود:

"از پدرتان هادی

به نام خداوند بخشنده‌ی مهربان

مشتاقتان خواستیم و شوق نورزیدید. دعوتان کردیم و کوچ نکردید. اشارتتان نمودیم و زبان اشارت ندانستید."

همچنین در نامه به من اشاره شده بود که: "اگر اراده کرده‌ای که به همراه برادرت از این زندان خلاص شوی در عزم سفر خویش مستی مکن! به طناب ما که همان جوزهر فلک قدسی است و بر تمام نواحی کسوف مستولی است چنگ بزن. و افزوده بود: هنگامی که به وادی مورچگان رسیدید، دامان بیفشان و بگو: "سپاس و ستایش خدای را که پس از مرگ ما را زنده گردانید و به سوی او برانگیخته می‌شویم" پس از آن اهل خویش را هلاک کن و زنت را از میان بردار که او از

ایستایان و پس ماندگان است. و چنانکه امر شده‌ای بگذر که ما نسل این قوم را بر خواهیم کند. پس به کشتی درآ و بگو: به نام خداست حرکت و توقفش.

پدر در نامه تمام آنچه را که در راه برای ما پیش خواهد آمد به تفصیل شرح داده بود. هدهد پیشاپیش ما حرکت کرد. آفتاب پیوسته بالای سرمان می‌تابید تا هنگامی که به وادی سایه‌ها رسیدیم. سوار کشتی شدیم و کشتی در میان موجهای همچون کوه به راه افتاد. ما آرام گرفتیم، چرا که می‌خواستیم به طور سبک و صعود کنیم و صومعه‌ی پدر را باز ببینیم. در این هنگام موجی میان من و فرزندم حایل شد. او غرق شد و به دیگر غریقان پیوست. می‌دانستم که صبح موعود، سپیده دمان هلاکت قوم من است. آیا صبح نزدیک نبود؟ می‌دانستم قریه‌ای که در آن پلیدیها و پلشتیها صورت می‌گیرد، زیر و زیر خواهد شد، و بر آن بارانی از سنگ خواهد بارید. در این هنگام به نقطه‌ای رسیدیم که امواج تلاطم زیادی داشت و آبها متلاطم بودند. پس دایه‌ای را که شیرم داده بود گرفته و به دریا انداختم.

سوار بر کشتی به مسیرمان ادامه می‌دادیم، کشتی که از تخته‌ها و میخها استحکام یافته بود. به سرزمینی رسیدیم که حاکم قدرتمندش تمامی کشتیهایی را که در حال عبور از آنجا بودند به زور مصادره می‌کرد. ما قسمتی از کشتی خویش را شکستیم تا به بهانه‌ی خراب بودن از آن درگذرند. با کشتیمان از آنجا رستیم و به جزیره‌ی یاجوج و مأجوج که در طرف راست کوه جودی قرار داشت رسیدیم. همراهم جنی بود که از من تبعیت کامل داشت و چشمه‌ای از مس که تحت فرمانم بود. به جن گفتم: در این چشمه‌ی مس بدم تا همچون آتش شود. سپس سدی از مس ساختم و بدین شکل توانستیم از جنگ ایشان گریخته و آزاد شویم، وعده‌ی خداوند به رهایی خویش را محقق ببینیم.

در راه جمجمه‌های تهی و پوسیده‌ی عاد و ثمود را بر تخته‌هایشان دیدم. ثقلین و افلاک را گرفتم و آنها را همراه با جن در داخل ظرف مدوری که خود ساخته بودم زندانی کردم. بر این ظرف خطوطی رسم شده بود که گویی چندین دایره در آن وجود داشت. من نهرها را از جگر آسمان بریدم. وقتی که آب از آسیاب افتاد، بنای آسیاب نیز ویران شد، و هوا به هوا رفت. پس از آن فلک‌الافلاک را همچون تکه‌سنگی به آسمان پرتاب کردم، تا آنکه آفتاب و ماه و ستاره‌ها را درهم کوبید و به غبار تبدیلشان کرد. پس بدین شکل توانستم از چهارده تابوت و ده گوری که از

آنها سایه‌ی خدا برانگیخته می‌شد رهایی یابم.

پس از اینکه آفتاب راهنمایم شد، به آسانی و بدون زحمت به سوی قدس برده شدم. من راه خدا را دیدم و به زیرکی این آیه را دریافتم که این راه، راه مستقیم من است. شب هنگام خواهرم را در حالی که به عذاب خدا گرفتار شده بود گرفتم و او پاره‌ای از شب را در تاریکی محض به سربرد در حالی که تب و کابوس شدید بر او غلبه داشت، تب و کابوسی که به صرعی سخت انجامید.

چراغی دیدم که هنوز روغن داشت و از آن نور انعکاس می‌یافت و در تمامی فضای خانه پخش می‌شد. ظرفی که چراغ در آن بود فروخته شده بود، و ساکنان خانه از تابش آفتاب گرم می‌شدند. آن چراغ را در دهان اژدهایی فرو بردم که در برج دولا ب ساکن بود. دریای قلزم را در زیر گامهایش داشت، و بر بالای سرش ستارگانی می‌درخشیدند که شدت درخشششان را کسی جز خدا و راسخان در دانش نمی‌دانست.

در این هنگام شیر و گاو را دیدم که از دیده‌ها پنهان بودند و کمان خرچنگ را در جریان ادوار آسمانی به هم پیچیده و درنوردیده بودند. زمانی که ستاره‌ی یمانی از پس پرده‌های ریقی که عنکبوتان زاویه‌های مادی در عالم تنیده بودند طلوع کرد، دو کفهی میزان به حالت تساوی درآمد. به همراه ما گوسفندی بود که او را در بیابان یله کردیم. زمین لرزه‌ها هلاکش کردند و آتش صاعقه در او افتاد.

هنگامی که راه بریده شد و جاده به پایان رسید، از درون شکل مخروطی "تنور جوشید". در این هنگام من اجرام علوی را دیدم. پیش رفته بدانها پیوستم و نغمه‌ها و داستانهایشان را شنیدم و بازخوانی آنها را آموختم. صدای اجرام به گوشم می‌خورد گویی صدای زنجیری بود که بر صخره‌ای عظیم کشیده می‌شد. لذتی که در این حالت به من دست داد به حدی بود که احساس می‌کردم نزدیک است رگهایم از هم بگسلند و مفصلهایم از هم جدا شوند. این حالت تداوم داشت تا آنکه ابرها پراکنده شدند و پرده‌ی جنینی رحم پاره شد.

از غارها و شکاف سنگها بیرون آمدم و از حجره‌ها روان شدم و چشم به چشمی زندگانی دوختم. در این هنگام صخره‌ای را که شبیه پشته‌ای عظیم بود بر ستیغ کوه مشاهده کردم. از ماهیانی که در چشمه‌ی حیات جمع شده بودند و از سایه‌ی آن پشته‌ی عظیم در چشمه‌ی حیات بهره‌مند شده و لذت می‌بردند،

پرسیدم: این کوه و آن صخره ی عظیم چیستند؟

یکی از ماهیان راه خویش را در دریا پیش گرفت و در همان حال خطاب به من گفت: "این است آنچه در جست و جویش بودی. این کوه، طور سینا و آن صخره، صومعه ی پدر توست"

من گفتم: "این ماهیان کیستند؟"

گفت: "اینان همانندان تواند و شما همگی فرزندان پدری واحدید. اینان نیز سرگذشتی همچون سرگذشت تو دارند. اینان برادران تواند."

وقتی که حرفهای او را شنیدم و درستی حرفهایش برایم ثابت شد، ماهیان را در آغوش گرفتم و آنها را بوسیدم. خوشحال شدم و آنها نیز خوشحال شدند. سپس به راه افتادم و از کوه بالا رفتم و پدرمان را که پیری بزرگ بود، در آنجا دیدم. او چنان درخششی داشت که نزدیک بود آسمانها و زمین از شدت تابش نورش از هم شکافته شوند. لحظاتی بهت زده و متحیر برجای خشکم زد. سپس به سوی او رفتم. به من سلام کرد و من او را سجده کردم. نزدیک بود در انوار پر تلالو او محو شوم. پس از آن لحظاتی چند گریستم و نزد او از رنجهای زندان قیوان شکایت کردم. به من گفت: "خوب گریختی اما به ناچار باید دوباره به زندان غربی بازگردی. تو در حبس خواهی ماند تا زمانی که تمامی بندهای تعلق بریده شود."

حرفهای او را که شنیدم هوش از سرم پرید. ضجه زدم و مانند کسی که مشرف به موت است ناله کردم. به او التماس کردم که یاریم کند.

پدر گفت: "چاره ای نیست، باید بازگردی. اما من دو مژده و دو بشارت برای تو دارم: نخست اینکه اکنون که به زندان خویش برمی گردی، امکان بازگشت تو به نزد ما همیشه فراهم است. هر موقع که عزم کنی می توانی به بهشت ما بازگردی. دوم اینکه به زودی برای همیشه آزاد خواهی شد و از اسارت سرزمینهای غربی کاملاً خلاصی خواهی یافت و به جمع ما خواهی پیوست. از شنیدن حرفهای پدر خوشحال شدم.

سپس به من گفت: "این کوه طور سیناست و بر فراز آن پدر من و پدر بزرگ تو سکنا گزیده اند، نسبت من با او درست همانند نسبت تو با من است و ما پدران دیگری داریم و سلسله ی این اجداد به پادشاهی که جد اعظم ماست منتهی می شود. او دیگر نه جدی دارد و نه پدری ما همه بندگان اویم. از او روشنی

می‌گیریم و از او کسب نور می‌کنیم. برترین زیبایی و متعالی‌ترین جلال و خیره‌کننده‌ترین نور از آن اوست و او برترین برتر است. او به گونه‌ای ازلی و ابدی نورالانوار و برترین نور است و هر چیزی فنا شونده و هالک است بجز او.

من در این قصه بودم که ناگاه حالم دگرگون شد و از آسمان سقوط کردم و دوباره در مغاکی فرو افتادم، در میان مردمی بی‌ایمان که در دیار مغرب زندانی بودند. اما با من هنوز لذتی باقی بود که یارای شرح آن نداشتم. ضجه زدم و زاری کردم. ازین جدایی حسرتی بر جای ماند. آن آسایش و آسودگی خوابی بود که به سرعت گذشت. باشد که خدا ما را از اسارت و زندان طبیعت نجات بخشد.

بگو سپاس و ستایش از خداست. او بزودی آیات خویش را خواهد نمایاند و شما آنها را باز خواهید شناخت و خدا از آنچه انجام می‌دهید غافل نیست. "بگو ستایش از آن اوست و اکثریت مردمان نمی‌دانند."

□ آغاز شرح و تفسیر داستان

داستان "غربت غربی" سهروردی را پیچیده‌ترین و رمزآمیزترین داستانهای این حکیم بزرگ دانسته‌اند.^۱

این امر پیش و بیش از هر چیز زاده‌ی جریان ویژه‌ی این داستان است که می‌کوشد تا شهودی‌ترین مقولات معرفت را در قالب صورتهایی مثالی و رمزی به نمایش بگذارد.

به تعبیر استاد برجسته‌ی فلسفه‌ی اسلامی، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ سهروردی در این داستان می‌کوشد تا "با استمداد از ذهن خلاق خویش، اطوار وجود انسان و تحولات هستی وی را در قالب قصه، و با زبان رمز مورد ارزیابی قرار دهد."^۲

زبان سهروردی، زبان اشارت است، و فهم زبان اشارت محتاج گونه‌ای هم افقی وجودی است. زبان اشارت، زبان رمز است، برخلاف زبان عبارت که تفسیر و تعبیری از معانی و مفاهیم معمولی است و مواجهه با امور عالم در سطح عادی و افقی است. در زبان اشارت با نمایش دریافتهای ماورایی و معطیات بی‌واسطه‌ی ناخودآگاهی رویارویم. در اینجا امور در سطحی غیر عرفی و عمودی تصویر می‌شوند. رمز، حشر معانی ممثّل است برای نمایش صور مثالی و ایده‌های ازلی. شمس‌الدین شهرزوری شارح و مفسر اندیشه‌های سهروردی، در تاریخ فلسفه‌ی

خویش، شناخت اندیشه‌های سهروردی را متوقف بر رمزشناسی و معرفت نفس بر می‌شمارد: "بالجمله معرفه کلامه و حلی کتبه و مرموزاته، متوقف علی معرفه النفس."^۳

قدما، رمز را به "معنی باطن" که "مخزون تحت کلام ظاهر" است، معنی کرده‌اند. از دید ایشان حقیقت رمز همانا نهان شدگی "حقایق غیب" در اشاراتی معرفتی است که به "تلفظ لسان سر" در زبان منعکس است.^۴

سهروردی خود بر آن است که سخنان حکیمان پیشین به رمز بوده است.^۵ او در جمله‌ای به یاد ماندنی می‌گوید: "اختلاف عبارات، تو را به بازی نگیرد که در روز رستخیز هنگامی که مردمان در پیشگاه خداوند حضور می‌یابند از هر هزار تن، نهصد و نود و نه تن کشته‌ی عباراتند و ذبیح شمشیر اشارات."^۶

ادبیات عارفانه در ذات و جوهره رمزی است، چرا که اساساً در پی بیان تجربه‌هایی است که در سطحی فراتر از سطح تجارب معمولی رخ داده‌اند، و لذا زبان از تبیین آنها عاجز است. پس پای رمز به میان می‌آید و عارف می‌کوشد تا تصویری از امر برتر را به واسطه‌ی رمز بازسازی کرده و انتقال دهد. پس معرفت ادبیات و هنر عرفانی منوط به درک و دریافت معانی باطنی و مکتوم در پس صور رمزی است.

کار اصلی رمز فرابردن آدمی از سطحی به سطحی بالاتر است. رمز آدمی را وارد فضاهای جدیدی می‌کند، فضاهایی که زندگی او را فراتر می‌برند و افقهای نویی را پیش‌رو می‌کشایند؛ افقهایی که بیرون از تجربه‌ی عادی زندگی قرار دارند. رمز آیینی کل است. در اینجا کل، خود را در یک جزء به نمایش می‌گذارد؛ جزئی که در ظهوری پر معنا می‌تواند تمامیت کل را در مقیاس محدودتر تصویر کند. به تعبیر کومارا سوامی "وجود رمز عبارت است از وجود همان چیزی که رمز آن را بیان می‌کند."^۷

وجود رمز بدون فرض عوالمی که در طول یکدیگر به صورتی عمودی ارتقا می‌یابند، و یا کاهش می‌پذیرند، منتفی است. در این حالت، امکان فرارفتن از سطح عادی معرفت به سطحی برتر میسر نخواهد شد.^۸

به همین دلیل است که جهان رمز ناآشنا، بلافاصله به سطح مبتذل و عادی زندگی هبوط می‌کند. آنگاه این ناآشنایی با رمز به قداست زدایی از عالم می‌انجامد.

چراکه قداست در ذات خود مبتنی بر فرض وجود امر برتر و متعالی است. امری که با بسنده کردن به صور گذران جهان و همسطح انگاشتن تمامی تجارب بشری اعم از عادی و عالی الفا شده است. به تعبیری برای مقابله با چنین وضع و وضعیتی حکیم باید به عنوان وارث نبی و فلسفه همچون حکمتی نبوی ظاهر شوند.^۹

در این معنا "رمز" و "آیین" نسبتی تنگاتنگ دارند. رمز، آیین را معنا می‌کند و باطن آن را آشکار می‌سازد، و آیین نیز رمز را قوام بخشیده و بدان بینشی پر مقصود اعطا می‌کند. امر قدسی در رمز متجسد می‌گردد. امری که در ذات خود غیرقابل نمایش است، فرصت نمایش می‌یابد. رمز به ظهور آمدن باطن وجود است. در رمز، باطن وجود فرصت ظاهر شدن می‌یابد و این حرکت در یک مرتبه پایان نمی‌پذیرد. بلکه سیری بی‌پایان از ظواهر به بواطن، مدام در جریان است.

در اینجا هر شیء بر معنایی در ورای خود دلالت دارد. ولی ما زبان این رمزها و این زبان رمز‌آلود را نمی‌فهمیم. جهان چنان کتابی پیش روی ما گشوده است، اما ما طفلان مکتب ندیده تنها خطوطی درهم را بر صفحاتی سفید مشاهده می‌کنیم، و لاغیر. در جهان بینی عرفانی اشیا تماثیلی از عوالم دیگرند. عوالمی برتر و باطنی که در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند. پرده برگرفتن از ظاهر و راه یافتن به باطن هر عالمی، راه بردن به ظاهر عالمی جدید است و این دور تا پایان ادامه خواهد داشت. آدمی زندانی حجابهاست. رنگها پرده‌هایی در برابر دیدگان روح‌اند تا نتوانیم عالم بی‌رنگ و بی‌رنگی را مشاهده کنیم. در شهود شیء به مثابه رمزی برای شیء دیگر، عبوری از سطح پدیدار شناسانه‌ی اشیا به عمق وجودی را شاهدیم و این امر یعنی ژرفا یافتن معرفت. رمز در ادبیات عرفانی شبکه‌ای از دلالت‌های اعتباری نیست، بلکه در اینجا باطن وجود به ظهور می‌آید و صورت شیء، به آینه‌ای برای نمایاندن ژرفای معنوی آن بدل می‌شود.

طبیعت رمز بر فرض وجود موازات تام و تمام میان عالم شهادت و عالم غیب یا میان جهان مادی جسمانی از یک طرف و جهان فرامادی روحانی از طرف دیگر بنا شده است. بدین ترتیب که هیچ شیئی در جهان محسوس وجود ندارد، جز آنکه رمزواره‌ای از حقیقتی مثالی در جهان نامحسوس یا عالم ملکوت است. از این دیدگاه صور جهان محسوس، نردبانی برای فرا رفتن به سوی جهان نامحسوس است و اگر چنین نباشد و چنین در نظر گرفته نشود، معرفت بشری نسبت به امر

معقول معلق خواهد ماند. امر برتر هرگز نمی‌تواند و نباید چونان رموزاره‌ای برای شیء فروتر در نظر گرفته شود. چنین سیری همواره یکسویه است. یعنی مرتبه‌ای فروتر به مثابه رمزی برای تصویر یا تبیین مرتبه‌ای فراتر در نظر گرفته می‌شود. به تعبیری می‌توان رمزگرایی عرفانی را تفکر از راه تصویرها دانست.

رمز عالمی واسطه، میان آسمان و زمین مثالی است. حکیم بر میان و میانه‌ی زمین و آسمان مثالی ایستاده است؛ و حکمت فراخواندگی به ساحت قدس است، و نامیدن امر مقدس. نامیدن در این معنا یک قرارداد صرف نیست بلکه گفت و گو با حقیقت اشیا است. تنها حکیمانند که در مکاشفه‌ی وجود، حضور می‌یابند. آدمیان معمولی از این تجلی محرومند. بدین معنا حکیمان راستین می‌توانند از سرّ قدس سخن گویند، و شبانِ رمه‌ی وجود باشند. به تعبیری، حکیم کسی است که به "خانه" باز می‌گردد، در حالی که آدمیان معمولی بی‌خانمانند. "زبان، خانه‌ی وجود است" و حکمت در این معنا عین بازگشت به خانه است. بازگشت به خانه و قرب وجود، چیزی جز روشن شدگی و رازدانی نیست. حکمت راستین تجلی تام و تمام خود را در زبان می‌یابد، و زبان بیانداشت رمزآلود نهان گشتگی - آشکارگی توأمان وجود است، و طریقت حجاب زدایی از حقیقت.

تفکر، مدافعه از نسبتی است که حکمت آن را متذکر می‌شود، و آن نسبت انسان با وجود است. فتوح سرّ وجود به دو عنصر "مراقبه" و "انتظار" بستگی دارد، که صفات اصلی تفکر است. تنها با این دو صفت است که می‌توان تذکر شاعرانه نسبت به سرّ قدس را حراست کرد.^{۱۰}

رمز بدان سبب هستی می‌یابد، که مفاهیم معمولی در آینه‌گی به عجز می‌رسند. پس رمز در ذات خود خصلتی فرا مفهومی دارد.

رمز فعلیت بخشیدن به تمامی امکانات بالقوه‌ی وجود است. عرفای مسلمان از دو گونه "کشف" سخن گفته‌اند. نخست "کشف تام" یا "کشف مجرد" که در آن "روان روشن" به عوالم برتر وجود پیوسته و حقایق را بی‌واسطه و "مجرد از خیال" مشاهده می‌کند. در این گونه "کشف" عارفانه، "قوت متخیله" هیچ تصرفی ننموده و آن را لباسی خیالی نپوشانیده است. دو دیگر "کشف مخیل" و یا "کشف غیر تام" که در آن "روح انسانی" به جهت مداخله و مشارکت "نفس" و به جهت تشبث و تعلق بدو از اوج بایسته و شایسته به دور مانده، و با حجاب فاصله، موفق به مشاهده‌ای

با واسطه‌ی "خیال" می‌شود. در این حال آنچه را روح در این عروج استعلایی، ناتمام دریافت‌ه است، قوت متخلیه «آن را از خزانه‌ی خیال کسوت صورتی مناسب از محسوسات» پوشانده و در آن کسوتش مشاهده می‌کند. این گونه "کشف" است که محتاج تعبیر و تأویل است.^{۱۱}

خصلت جوهری رمز، خیال‌آلایی استعلایی است. "رمز" در ذات خود سامان و سازمان بخشیدن به عناصر متفرق، و گرد آوردن آنها و وحدت و کلیت بخشیدن به این اجزاست. رمز جریانی از تصاویر زنده است. در رمز، نظام دال و مدلولی بر بنیاد "تماثل" صورت می‌بندد. عناصر یک تصویر در یک نظام ویژه به گونه‌ای خاص در نسبت با یکدیگر قرار دارند. در رمز، این تصاویر علاوه بر آنکه خود برای بیننده‌ی فرم یا حالتی خاص را تداعی می‌کنند، در عین حال مدلی تصویری از چیزی هستند که هنوز قابل به تصویر آمدن نیست. و شاید هرگز نباشد. هر یک از عناصر تصویر نخست در حالت رمزی، به واسطه‌ی نسبتی که اجزای آن با یکدیگر دارند، وظیفه‌ی نشان دادن و نمایاندن عنصری خاص از تصور مبهم و انتزاعی تصویر رمزی را بر عهده می‌گیرند. چنانکه اشارت رفت، رمز را در این تلقی می‌توان "معرفت از راه تصاویر" دانست. معرفتی که به هر حال خصلت دوگانه‌ی "آشکاری" و "پنهانی" را توأمان داراست. از اینجا تفاوت "رمز" و "نشانه" نیز مشخص می‌شود. در نشانه، میان "دال" و "مدلول" نسبتی قراردادی و اعتباری برقرار است. حال آنکه رمز متکی و مبتنی بر امری وجودی است. تمثیل صرف یا تشبیه محض در برابر رمز، بسیار ایستا، محدود، و ابتدایی است و معمولاً نشانگرگذاری نیست. در سطح می‌ماند و ژرفا نمی‌یابد، در حالی که در جریان رمز، روان با شناوری در ژرفای وجودی تصاویر به مرز ناشناختنهای نزدیک می‌شود. در این معنا سیر رمز، استعلایی است. "رمز" را می‌توان و باید "عالمی" میان "باشنده‌ی جزئی" و "وجود متعالی" دانست. بنابر جهان‌شناسی عارفانه، هم طبیعت و هم تاریخ "کلام خدا" هستند. در مورد رمز، سخن گفتن از درستی و نادرستی و صدق و کذب بی‌معناست. تنها پرسش واقعی، پرسش از کارکرد رمز است. تأثیر این رمز خاص بر مخاطب بشری چگونه است؟ رمز در آینه نگریستن است. "علم" تنها می‌تواند از "شیء برای دیگری" گزارش دهد. اما "شیء چنانکه هست" یا "شیء برای خود" از دید علم همواره در حجاب است. کلیت هستی نیز چنین است. تنها رمز است که از حقیقت

شیء و هستی، یعنی از نسبت آنها با «حق» سخن می‌گوید.

در رمزگرایی استعلایی «رمز» و «معنا» مقولاتی همبسته‌اند. با فهم رمز است که معنا آشکارگی می‌یابد، و با دخالت معناست که رمز از تجسد صرف خارج شده و روح می‌پذیرد. معنا امری به خود باشنده نیست، چرا که بدون حضور رمز درک نمی‌شود و متصور نمی‌گردد. از دیگر سوی رمز نیز امری به خود باشنده نمی‌تواند باشد، زیرا در این صورت پوستی میان تهی خواهد بود که حیات و جان ندارد. نسبت رمز و معنا در این حالت همانند شیرینی حل شده در آب است. رمز، بهترین تصویر ممکن برای تجسم بخشی به امر ناشناخته‌ای است که نمی‌توان آن را به شیوه‌ای روش‌تر بیان داشت و یا تصویر کرد. رمز در ذات خود خصلتی اسطوره‌ای دارد. فیلسوف برجسته و شهیر دانمارکی کی‌یرکگور، در تفسیر فلسفی خود از آثار افلاطون، میان تفکر «اسطوره‌ای» و چالش با عقل، مساوقتی احساس می‌کند. اسطوره، بن بخشی ازلی است، و تفکر اسطوره‌ای تحفظ تصور ازلیت در زمان و مکان. اسطوره برانگیختگی روح است، روحی که کسی نمی‌داند کجایی است. برای افلاطون عشق مقصد و غایت است، و لذا اسطوره وظیفه‌ی برکشیدن عقل بدان اوج را بر عهده دارد.^{۱۲} وظیفه‌ی اسطوره و رمز به تصویر کشیدن وضع برتر است. حقایق مثالی به واسطه‌ی رمز و اسطوره، صورت زمانی و تاریخی می‌یابند. پس در اسطوره و رمز، انسان و هستی امکان ملاقات و گفت و گو می‌یابند. زمان بدین‌سان تصویر در حال حرکت ازلیت است. رمز و اسطوره، تجسم و تبلور امر مثالی در زبانند. طریقتی که در آن و با آن، امر مطلق و قدسی امکان تجلی و پنهان شدن می‌یابد. در رمز است که زبان به بوم صور نامرئی مبدل می‌گردد. اموری فراعقلی که اینک باید تا سطح مفاهیم و صور خیال تنزل یابند. رمز حکایت امری ناگفتنی است. در رمز تنها می‌توان احساسی از خاطره‌ای مبهم داشت. این احساس دوگانه هم حس فاصله‌ی ازلیت را از بین می‌برد، و هم در عین حال درد جدایی از اصل ازلی را به یاد می‌آورد.

مطلق را می‌توان و باید در میان باشنده‌های متناهی بازجست، این کار تنها از طریق بینش رمزی ممکن و میسر خواهد بود. در این حالت وجود «باشنده‌های ممکن» نفی نمی‌شود، بلکه هر باشنده به صورت رمزی متجلی می‌شود که آینه‌ای در برابر امر برتر است. پس رمز در این وجه، چنان ساحت شهود مطلق در مراتب

متنزل جلوه می‌کند. بینش رمزی، محصول استعلای آگاهی و آگاهی استعلایی است. حیوان مستقیم با جهان پیرامونش در رابطه است. تنها آدمی است که دارای شهود از طریق بینش رمزی است.

به تعبیر حکیم برجسته و بزرگ آلمانی **مارتین هایدگر**، وجود رازخیز و رمزآمیز است، در حالی که فلسفه و کلام سنتی این امکان را از وجود نفی می‌کنند. خدای فلسفه و کلام را نیز به همین دلیل نمی‌توان پذیرفت، زیرا انسان نمی‌تواند این خدا-خدای فلسفه- را پرستش یا تقدیس کند. انسان در برابر خدای فلسفه به عنوان علت خود، نه می‌تواند برای حرمت او به روی زانو خودش بیفتد، و نه در برابر این خدا، به سرود خوانی، سماع و رقص بپردازد.^{۱۳}

خدایی که **سهروردی** از او سخن می‌گوید، در تصویر فلسفی چنان است که **هایدگر** می‌گوید، اما در آثاری همچون داستانهای رمزی با تصویری از خداوند مواجهیم که چونان پدر با فرزندان خویش لطفها و عنایتها دارد.

قرنها پیش **سیسرون** گفته بود دین حقیقتی است که در ما احساس توقیر و پرستش نسبت به امر متعالی و وجود برتر که آن را الهی می‌نامیم پدید می‌آورد.^{۱۴} این حالت در هر نوع نگرش مبتنی بر دین وجود دارد، و معنایی خاص به حیات می‌بخشد. همین احساس و تفکر در اندیشه‌ی **سهروردی** نیز حضوری ساری و سیال دارد. تصویری که **سهروردی** در قصه‌ی "غربت غربی" از امکان ملاقات خداوند ارائه می‌دهد، نشانگر نوع نگرش او در این باب است. عنایت خداوندی در همه جا و همه چیز حضور دارد. این عنایت، حتی زندگی روزانه را نیز معنایی دیگرگونه می‌بخشد. جهان **سهروردی**، جهانی آکنده از قدس است. در طبیعتی که طبیعی نیست، انسان با خدا می‌زید. حتی ناسوت نیز بی‌بهره از فیض حق نیست، چراکه صورتهای این جهان همه از غیب عالم بر آن افاضه می‌شوند، و لذا در هر صورتی و با هر شیئی صورت زیبای صورت نگار الهی را می‌توان به نظاره نشست. حتی "ماده" نیز بی "معنا" نیست. دین برای **سهروردی** پاسخگوی پرسشهای وجودی و رمزی است. تقدیس در تجربه‌ی پرستش و مقدس در تجربه‌ی دینی حضور دارند. در حالی که فلسفه نمی‌تواند قداستی را بر پای دارد. خدای دین به کلی از خدای فلسفه جداست، ولی می‌توان این دو را در یک ذهنیت قدرتمند جمع دید، چنانکه در **سهروردی**، ابن‌سینا و غزالی می‌بینیم. آنچه

فیلسوف درباره‌ی خدا می‌گوید از سوی دیندار قابل پذیرش است، اما یک تفاوت جدی و بنیادی در اینجا رخ می‌نماید و آن اینکه نزد ابتدایی‌ترین ذهن مذهبی نسبت به بزرگترین فیلسوفان، معرفت فزونی نسبت به خداوند ملاحظه می‌کنیم. اساساً نسبتی که فرد دینی با خدا دارد، نسبتی است که بیرون از حوزه‌ی فلسفه و تفکر حصولی و مفهومی است.^{۱۵}

تز اصلی سهروردی، معنی یافتن در مواجهه با خداوند است. برای او متافیزیک نور تنها تقسیمی انتولوژیک درباره‌ی جهان نیست. او به سرنوشت و ویژه‌ی بشری می‌اندیشد. ایمان داشتن به خدا و عشق ورزیدن به او، در واقع تعین یافتن از سوی امر قدسی است و نشان دادن اینکه امری ورای هستی بشری، آن را معین می‌دارد و معنی می‌بخشد و لذا این معنایابی امری حقیقی است و غیر موهوم.^{۱۶}

سهروردی به دلیل نوع تفکرش نسبی‌اندیش یا شکاک نیست. او در جهان‌بینی ویژه‌ی خویش مطلق‌اندیش است، و ذهنی که با مطلقیت سرو کار دارد، مطلق را می‌بایستی در بیرون از مرزهای جهان متحول و نسبی بجوید. یا باید به خداوند معتقد بود و یا عبث بودن را پذیرفت. راه سومی وجود ندارد. برای سهروردی زمان و مکان اموری یگانه‌اند. پذیرش توحید، مستلزم قول به وحدت در اجزای زمان و مکان است. جهان یک کلیت واحد است، و لذا گذشته، آینده و حال نیز دایره‌ای واحد را تشکیل می‌دهند. حالیت، تمامیت نیست. لذا موحد نمی‌تواند حال را دریابد. او گذشته و آینده را دارای اعتبار بر می‌شمارد و تأکید بیش از حد بر اکنون نیز ندارد. او از ارزشهای دارای کلیت و مطلق دفاع می‌کند، لذا در اکثر مواقع رویاروی اکنون تاریخ قرار می‌گیرد. لذا دچار تعارض می‌شود و این تعارضات او را به بیرون شد از حالیت سوق می‌دهد.

دین در عامترین معنای آن مواجهه‌ای درونی است و نه بیرونی. این مواجهه‌ی درونی معلق و الغا شده نیست، بلکه معطوف به چیزی است مقدس. تجربه‌ی دینی، مقدس را تعین نمی‌بخشد، بلکه از جانب آن متعین می‌گردد. پی‌آورد اینچنین تجربه‌ای، برانگیختگی فرد دیندار در جهت قدس است.^{۱۷}

بدین ترتیب می‌بینیم که تجربه‌ی دینی با فرض جدایی قلمرو امر مقدس از امور غیر مقدس مشخص می‌گردد.^{۱۸}

به تعبیری زیبای هانری گرنین: "دیگر عالم، یک موضوع صرفاً خارجی و

نمونه‌ی دور و غریب از شرحهای نظری و تبیینات قیاسی نیست، بلکه عالم حقیقتی است که تجربه شده و به صورت مراتب پیوسته‌ی یک مهاجرت کم و بیش خطرناک که انسانی می‌خواهد آغاز کند و یا قبلاً آن را امتحان کرده، جلوه‌گر شده است. آنچه حاصل می‌شود درونی شدن آسمان و افلاک است. هر یک از ستارگان و افلاک مطابق با یکی از قوای نفس است. خروج از عالم ماورای فلک‌الافلاک برای عارف، نشانه‌ی خروج او از افلاک درونی اوست که هر یک مطابق با یکی از قوای نفس است.^{۱۹}

مارتین هایدگر فیلسوف شهیر روزگار ما، نیز بر خودشناسی چونان طریقتی برای معرفت الوهیت سخن می‌گوید. هایدگر بر آن است که نخست باید درک روشنگر استعلایی معنایی رسا از هستی انسان ارائه دهد، و پس از آن در سایه‌ی اینچنین درکی با توجه به حقیقت بشری، از نسبت انسان و خدا پرسش کرد.^{۲۰}

□ مسئله زبان در داستان غربت غربی

داستان "غربت غربی" از زبان دانای کل بیان نمی‌شود، و سهروردی از زبان اول شخص، داستان خود را روایت می‌کند. چرا چنین است؟ زیرا داستان در پی بیان تجربه‌هایی است که پیش و بیش از هر چیز تجاربی فردی‌اند و به ناچار تصویر کردن این تجارب جز از زبان من راوی ممکن نیست. خواننده از دریچه‌ی چشم یک شخصیت و از دیدگان خاص او به جهان می‌نگرد و در یک تعلیق ارادی ناباوری به خود اجازه می‌دهد تا جهانهایی را که او از آنها سخن می‌گوید به گونه‌ای آزاد و تا حد ممکن تصور کند.

در آثار سهروردی، هر اصطلاح یا تعبیری با دقت و وسواس انتخاب شده است. و این همه، شبکه‌ای از دلالتها و تداعیها را ایجاد می‌کند که در حرکت سیال ذهن به سوی مقصد مورد نظر، تجارب خاص و منظوره‌ای نویسنده را به طور کامل منتقل می‌سازد. هیچ واژه‌ای اتفاقی به کار گرفته نشده است و در انتخاب عناصر و نسبتی که میان این عناصر در داستان وجود دارد، طرحی پیش‌بینی شده در کار بوده است. درست بسان معماری که طرح یک ساختمان عظیم را نخست در ذهن خود می‌ریزد و سپس آرام آرام با استفاده از عناصری خاص و معین این طرح ذهنی را صورتی عینی می‌بخشد.

سهروردی برای بیانداشت و ترسیم یک جریان فرایاز عرفانی، از عناصری

خاص استفاده می‌کند. غربت، شرق، غرب انوار، اشراق و مفاهیمی دیگر از این دست او را یاری می‌کنند تا آنچه از رویا و آسمان ضمیرش می‌گذرد، برای مخاطب خود تصویر کند.

در "غربت غربی" سهروردی نیز با دو جهان که در امتداد هم تداوم و گسترش می‌یابند، مواجهیم. جهانی روان شناختی که در سیالیت خاص خود، رو به آینده‌ی ویژه‌اش در گسترش است، و جهانی مثالی که جغرافیای عرفانی خاص آن در هیئتی ملموس تمثیل می‌یابد.

یک تفاوت اساسی و بارز بین جریان سیال ذهن در آثار سهروردی و آثار نویسندگان معاصر وجود دارد و آن خود مسئله‌ی ذهن و جایگاه آن در بینش ایشان است. برای نویسنده‌ی معاصر، ذهن مرکزیت و محوریتی خودبنیاد دارد و در کلیت منظومه‌ی زندگی، اندیشه‌ی خود بنیاد، کانونی مرکزی است که تمامی اشیا بر حول آن می‌گردند. سوژ کتیویسم و اصالت ذهن معاصر که در تفکر غربی با "من" می‌اندیشم، پس هستم "ذکارت آغاز شد، بدین سان در روند رو به گسترش خود، به مرکزیت بی‌بدیل و بی‌رقیبی بدل گشت که به ظاهر تمامی هستی و حیات را سامان می‌بخشد. تمامی وجود بر حول محور ذهن می‌گردد و ذهن آن غایت و نهایتی است که همه چیز را نظم و نسق می‌دهد. اما ذهن چیست؟ این پرسشی است که می‌تواند تمامی طومار این منظومه را در هم پیچد. ذهن در تلقی نوین از آن (به ویژه در فلسفه‌ی انگلیسی) انباری از داده‌های با واسطه و بی‌واسطه و بازتابی از دریافت‌های خارجی و یا حالات روانی است. این داده‌ها و دریافت‌ها که با ضمیر خودآگاه پس زده شده و واپس رانده می‌شود، دنیای روانی دیگری به نام ضمیر ناخودآگاه را صورت می‌بخشد و تأثیر و تأثر متقابل این دو ضمیر و مناسبات دیالکتیکی‌شان وجود را سازمان بخشیده و حیات را معنا می‌کند.

اینجا با دوری کور مواجهیم. انسان و جهان از قداستی برخوردار نیستند و جهان هیچ معنای ماورایی ندارد. خیال، حقیقت است، و حقیقت، خیال. وقتی ذهن در مرکزیت احساس و حیات و هستی قرار یافت، دیگر فرارفتنی متصور نخواهد بود، و اصلاً فرارفتن از چه و به کجا؟

سهروردی به جریان سیال ذهن، و روند در تکوین و گسترش روان اهمیت فراوان می‌دهد، اما آنچه بینش او را از تلقی سوررئالیسم معاصر جدا می‌کند، عدم

محوریت خود بنیاد ذهن است. ذهن برای او نام دیگری برای روان است که در جریان گسترش خلاق خود، همه چیز را به پویه و تکاپو وامی‌دارد، اما این سیالیت به خلاف ذهنیت‌مداری معاصر، بی‌مبدأ و معاد نیست. ذهن نزد سهروردی چونان سیلانی از ازل به ابد در نظر گرفته می‌شود، که در تمامی جریان آن مشیت خداوندی حضوری تام و تمام دارد. ذهن قبله نیست بلکه تمامی سیلان آن معطوف جهتی است که جهان و انسان به سوی آن در جریان‌اند.

عنصر خیال (که در شعر و قصه‌ی معاصر این همه از آن سخن گفته می‌شود و به خلاف اعتقاد قدما، تنها به درون ذهن محدود می‌شود) نزد سهروردی با در نظر گرفتن دو عالم تخیل فعال یا خیال متصل و تخیل منفعل یا خیال منفصل و توازی این دو، گسترشی شگرف را برای جریانهای سیال وجودی به ارمغان می‌آورد. ادبیات و هنر معاصر به تبعیت از فلسفه‌ی معاصر، تنها یک جهان خیالی می‌شناسد و آن دنیای درون ذهنی آدمی است که با قدرت خاص و خارق‌العاده‌ی خویش می‌تواند مرزهای مثالی واقعیت را توسعه بخشیده و جهانهایی خاص خویش بیافریند. اما این عالم بدون در نظر گرفتن یک جهان آزاد عینی از تخیلات خلاق به توهمی بی‌پایان و بی‌بنیاد می‌ماند که سرانجام غوطه‌وری در یک عدم وقوف و هم‌آلود را به مثابه سرشت و سرنوشت خود خواهد پذیرفت. ذهن خودبنیاد (که مرکز و مدار کاینات محسوب شده) همان قدر به نوآوری نیاز دارد که پرنده به آسمان. چرا که توفقی چنین دقیقاً به معنای رویارویی شکننده با خشونت و سختی حیات و هستی است. نوآوری دما دم در واقع، مفری است تا ذهن از رویارویی عریان با حقیقت طفره رود. ذهنی که در نیهیلیسم ویژه‌ی خود وجود را موهوم انگاشته و پوچی را یگانه حقیقت و حقیقت یگانه می‌پندارد، و به سمت پیچیدگی بیشتر و حذف واسطه‌های فهم متن و توسل به نشانه‌شناسی و نمادگرایی افراطی پیش می‌رود و چنین است که فی‌المثل ناتالی ساروت آثار مارسل پروست را سطحی و ناکافی می‌شمارد.^{۲۱}

و این همه حدیث نفس انسان معاصر است که در چاه ویل تنهایی و سرگشتگی رعب‌آور خویش درغلطیده و لحظه به لحظه بیشتر فرومی‌رود، و در گریز از واقعیت وجود و حقیقت خویشتن به کرانه‌های بی‌دوام ناخودآگاهی پناه می‌برد. این واقع‌گریزی، حاصل بیگانگی با سویی ابدی وجود است، ابدیتی که پیوسته با ما

و در ماست. قصه‌ی سهروردی از اندیشه‌ها و ایده‌های ازلی و جاودان بهره می‌جوید و این کاری است که تمامی عارفان و حکیمان راستین در پی انجام آن بوده‌اند. حکمت خالده، خرد جاویدان و فلسفه‌ی جهانی مقصد غایی اندیشه و احساس سهروردی است. برای سهروردی این گام نهادن در گذشته در واقع نقطه‌ی عزیمتی به آینده است. سهروردی در داستان "غربت غربی" زبانی تأویلی را به خدمت گرفته است. تأویل در این دید به تعبیر زیبای هانری گربین: "کوچیدن از دنیای مجاز است و خروج از تبعید کلمات. خروج از غربت و از مغرب فریگاه ظاهر و حرکت به سوی مشرق مفاهیم اصلی و مطلع معانی مکتوم." سهروردی موفق به ایجاد تلفیقی میان فلسفه و هنر می‌شود و در واقع می‌توان او را به این اعتبار یکی از طلایه‌داران داستان فلسفی در تاریخ ادبیات جهان محسوب داشت. نکته‌ای که در اینجا باید به آن اشاره شود، زبان این داستانهاست که بسیار شیوا و زیباست. قصه‌نویسی که در فرم و محتوا بشدت احساس ضعف می‌کند می‌تواند چه به لحاظ مضمون و چه به لحاظ محتوا و چه به لحاظ فرم زبانی از این متون (و دیگر متونی از این دست) استفاده کرده و نقصهای خود را جبران کند و حداقل در این جهت گامی به سوی غنی‌تر شدن و تکیه بر خویش بردارد.

آنچه از پی می‌آید قصه‌ی "غربت غربی" سهروردی است. در این داستان کوتاه، عناصر مختلف داستانی را مشاهده می‌کنیم. شخصیت‌پردازی، توصیف، وجود حادثه و فراز و نشیبهایی که در قصه پدید می‌آورد، وجود دیالوگ، انتقال احساس و مسائل دیگری از این دست به مثابه تکنیکهای اصلی و اساسی قصه‌نویسی است که در این داستان به وضوح و روشنی مشاهده می‌شود.

ذکر یک نکته را در اینجا لازم می‌دانم و آن اینکه میان رمزگرایی شرقی و سمبولیسم غربی باید تفاوت گذارد. سمبولیسم غربی دبستانی بود که به دفاع از نهضت رمانتیک در برابر خشونت و فقدان احساس و تخیل در مکتب طبیعت‌گرایی تأسیس شد. سمبولیستها به فرا رفتن از زمان و مکان فیزیکی در دسترس می‌اندیشیدند و در جست و جوی مکان و زمان گم‌شده‌ای بودند که در ورای واقعیت عینی قرار داشت. سمبولیسم به ایجاد و کشف فضایی سیال می‌اندیشید که در آن آدمی دمی از گرانباری واقعیت بیاساید، کوله‌بار خستگی از دوش بردارد و بتواند در فضایی دیگرگون، روح خویش را به تنفس در هوایی تازه دعوت کند. این

تجربه، حرکتی فرا واقعگرایانه بود و زمینه را برای نهضت سوررئال فراهم می‌کرد؛ دنیایی تخیلی که می‌توانست سکوی جهش و نقطه‌ای عزیمتی برای بیشتر اسطوره‌ای و عرفانی به حساب آید. رمزگرایی در ادبیات جدید با سمبولیسم غربی صورت نوینی یافت، اما تفاوت ماهوی و جوهری سمبولیسم غربی و نمادگرایی شرقی در مبدأ و معاد این هر دو بود. سمبولیسم غربی با اعراض از امر قدسی آغاز می‌کرد و ادامه می‌داد و فضایی که در آن سیر می‌کرد فضایی اومانستی بود. فضایی که فرارفتن از خویش در آن معنایی موهوم دارد. اما رمزگرایی شرقی در مبدأ و معاد خود قدسی بود و در هوایی قدسی نیز تنفس می‌کرد. در سمبولیسم غربی دعوت به خود زبان بود و دعوت به توقف در زبان، و حال آنکه نمادگرایی شرقی (و از جمله داستانهای سهروردی) دعوتی داشت به عبور از زبان و وقوف به ذاتهای ماورایی که در زبان تمثیل می‌یافتند و تصویر می‌شدند.

برخلاف سمبولیسم غربی، کوشش نمادگرایانه‌ی سهروردی و عارفان مسلمان این بود که از ظواهر پدیدار شناسانه‌ی اشیا عبور کنند و مخاطب خود را متوجه وجود کنند. عارفان مسلمان بر آن بودند که از راه ظهور، راه به شناخت بطون ببرند. در این دید، ظواهر اموری رمزی تلقی می‌شدند که ما را به بطون هدایت می‌کردند. پدیدار امری است که خود را بر ما می‌نمایاند. به تعبیری در پس پدیدار چیزی هست که خود را آشکار می‌نماید و این آشکار کردن جز از طریق رخ پوشیدن در پس ظواهر و نمودها ممکن نیست. امری که جز با نهان شدن به ظهور نمی‌آید.

□ غربت غربی و تزه‌ای اساسی مبتنی بر آن

بنابر پیش‌سهروردی، سالک در این کاخ غربی غریب است، و این قصر مرتفع، ادامه‌ی زندان و جودی اوست. تشبیه آسمان به قصر، و آن را زندان زندگی دیدن و غربت خود را در حصار نای آن احساس کردن؛ آیا همان "قصری" است که کافکا از آن سخن می‌گوید؟ آیا کافکا هنگامی که از گم‌گشتگی و سرگشتگی در "قصر" سخن می‌گوید، متوجه چیزی شبیه آنچه که ذهن سهروردی را به خود مشغول داشته، بوده است؟ قصر کافکا به راستی چیست آیا جز جهان در غیبت خدا؟ کاخی زیبا و مرتفع که آدمیان خود را در آن گم‌شده احساس می‌کنند. "قصر" کافکا نماد روزگار ماست. در جهانی که به قصر می‌ماند ما غریب‌وار بدنبال خویش می‌گردیم. نکات اصلی که در "غربت غربی" مورد اشارت است، عبارتند از:

نوستالژی بهشت،

رؤیا و جهان رؤیا،

برگذاشتن و فرارفتن از مرگ، و مرگ اندیشی،

اسطوره‌ای بودن زبان،

شکستن زمان و مکان و ورود به ساحت زمان و فضای اساطیری، و پایین و

بالایی انتولوژیک،

فرارفتن به سوی آسمان،

نسبت طبیعت و ماورای طبیعت،
و مقولات دیگری از این دست.

داستان "غربت غربی" به خواب می‌ماند، اما خوابی که در نهایت بیداری دیده شده است. عروجی است که در طی آن آدمی به اصل ماورایی خویش باز می‌گردد. قصه‌ی غربت روح در حصار نای ماده است و بئالشکوائی غربی با خود بیگانه، که در ظهر حادثات چراغ در دست به جست و جوی انسان برخاسته است. آدمی در این داستان با سرشت و سرنوشت ویژه و تراژیک خویش مواجه است. انسان که می‌یابد تعلق به جایی دیگر دارد، آرام آرام در جریان داستان از چاه بی‌پایان بیگانگی از خویش برآمده و به افقهای روشن ماورا گام می‌نهد و سیالیت فضای مثالی را لمس می‌کند.

تاریخ بشر، تاریخ احساس غربت است. در تمامی ادیان و فرهنگها، تجلیات گوناگون این احساس جدایی از اصل را می‌توان به نظاره نشست. انسان در تمامی ادیان مسافری است که بدین مغاره تبعید شده است. در بینش عرفانی، آدمی در جریان خلقت از اصل خویش بدور افتاده و بدین چاه و بدین مفاک کوچیده است. تنها در دوره‌ی پس از رنسانس است که بشر غم غربت را از یاد برده و جدایی را با درد تنهایی تعویض می‌کند. ثمره‌ی این کار چیست؟ گم‌گشتگی در "قصر"ی که کافکا از آن خبر می‌دهد و "انتظار گودو"یی که بکت تصویرش می‌کند: ناجی‌ای که هرگز نخواهد آمد.

زمان و زمانه‌ی ما به تعبیر شاعر آلمانی هولدرلین، "زمانه‌ی عسرت" است. زمانه‌ای که به تعبیری، خدایان قدیم از میان ما رفته‌اند و خدای دیگری هنوز نیامده است.^{۲۲}

انسان امروز سرگشته و بی‌وطن است. وطن داشتن به تعبیری یعنی "سکنی گزیدن تاریخی در قرب حقیقت"^{۲۳} و به تعبیر عارفان مسلمان، وطن داشتن یعنی سکنی گزیدن در قرب وجود.

انسان، در وجودشناسی سهروردی از دیگر جای، از ناکجا به راه افتاده و در پی هبوطی غمبار بدین غریبستان تبعید شده است. تمامی سخن قصه‌ی "غربت غربی" این است که چگونه می‌توان از این غریبستان رهایی یافت و به مأوای نخستین بازگشت. بودن خاکی در نگاه سهروردی برابر است با عمری دراز در

ظلمت ویل زیستن. انسان زندانی چاهسار طبیعت است و رهایی از این زندان در اعتصام به ریسمانی که از ماورای عالم بدین جهان آویخته شده، ممکن است.

اصل ماورایی

قهرمان قصه از ماوراءالنهر می‌آید. *ماوراءالنهر* بی‌شک تعبیری سمبلیک از اصل ماورایی آدمی است. نورالانوار، یا نور مطلق، در بینش سهروردی دریای بیکرانه و بی‌انتهای نور است. در این صورت، آنچه از نور که ما با آن نسبت ازلی داشته‌ایم نه بخشی از آن یا نهری از نور که خود دریا بوده است: "ما ز دریایم و دریا می‌رویم". واژه‌ی ماورا ذهن را یاری می‌کند تا جنبه‌ی فراسوی و ماورایی آدمی تبیین شده و وضوح یابد.

ما از ماوراءالنهر آمده‌ایم، از نور مطلق، از دریای بی‌پایان نور مطلق، از ناکجاآباد، از سمتی که انگشت اشارت بدان سو راه نمی‌برد.

سهروردی بدین‌سان نحوه‌ای خاص از انسان‌شناسی را تبیین می‌کند. انسان یک موجود مادی و زمینی صرف نیست، بلکه امتدادی وجودی است که از ازل تا ابد کشیده شده و گسترش یافته است. روح مادی نیست، مسافری است از ماورا که در سیورت وجودی خویش از بهشت شهود و نعیم مشاهده‌ی مطلق به دور افتاده و به اسفل السافلین خاک که سراسر ظلمت و ظلم است، هبوط کرده است؛ در قیروان یعنی نگاهبان و نگاهدارنده‌ی تیرگی و ظلمت (یعنی زمین) و در چاهی که آن را نهایت نیست (یعنی اهواء).

ابن حوقل جهانگردی که در قرن چهارم از ماوراءالنهر عبور کرده است، در گزارش خود اوضاع جغرافیایی و اجتماعی - سیاسی این سرزمین را از هر جهت ستوده و از آن به عنوان ثروتمندترین، پربرکت‌ترین، دلگشا‌ترین و با طراوت‌ترین اقلیم‌های جهان یاد می‌کند. *ابن حوقل* مردمان این سرزمین را مردمی با همت، سلیم‌النفس، جوانمرد، ایثارگر، شوکت‌مند، نجیب، صالح و با دانش معرفی می‌کند. سرزمینی با ذخایر بی‌حد که وفور نعمت در آن باور نکردنی است. سرزمینی با معادن بی‌شمار طلا و نقره و جیوه؛ و با کاغذی که از لحاظ مرغوبیت نظیر ندارد: "جوانمردی مردمان این ناحیه به حدی است که گویی همگی در یک خانه زندگی می‌کنند."^{۲۲}

ماوراءالنهر در مشرق عالم اسلامی (در قرن چهارم) واقع بوده است. همین امر و دیگر عوامل مثل خوش آب و هوایی و مردم خوب داشتن سبب شده است تا سهروردی این سرزمین را تمثیلی از صورت نوعیه‌ی آن در عالم مثال و ملکوت بگیرد.

نام برادر قهرمان داستان عاصم است و نام پدرش هادی بن الخیر. شارحان فلسفه‌ی سهروردی عاصم را رمزی از قوای فطری یا قوای نظری دانسته‌اند.^{۲۵} می‌دانیم که منطق‌دانان مسلمان منطق، را به "آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر" تعریف می‌کردند.^{۲۶} قوانینی که مراعات آنها ذهن را از خطای در اندیشیدن معصوم می‌دارد پس منطق "عاصم" است. بدین ترتیب یکی از رمزهای آغازین این رساله گشوده می‌شود. روح در سفر خود از ماورا به دنیا تنها نیست، و عقل نظری نیز او را همراهی می‌کند.

هدایت «عقل فعال»

هادی نیز که نام رمزی پدر است در اصل به معنی هدایتگر است. چنانکه بعد خواهیم دید، این هادی کسی نیست جز "عقل فعال" یا "روح القدس" که مطابق رأی حکیمان و فیلسوفان مسلمان رهایی از نادانی و ظلمت جز به مدد انقاس او ممکن نیست. جهان مادی و ارواح بشری همه به واسطه‌ی او پدید آمده‌اند. و لذا او حکم پدر جهان و جهانیان را دارد. او هدایتگر عقول بشری است و امتیاز اولیا در پیوستن به اوست که مرزهای خاک را شکسته و به افلاک پیوسته‌اند.

"فیض روح القدس از باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد"

در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا (ع) نقل است که: "ان الله نور بمعنى انه هاد لخلق من اهل السماء و اهل الارض."^{۲۷}

با توجه به تفاسیری این گونه از آیه‌ی نور: "الله نور السماوات و الارض"، بدیهی است که سهروردی می‌تواند عقل فعال را که در جهان‌بینی خاص او از "انوار قاهره" است، هادی بنامد.

از طرف دیگر، هادی فرزند "خیر" است. خیر همان "نیک" است، که در فلسفه‌ی افلاطون "تعبیری از حضرت واجب‌الوجود است. افلاطون از خدا تعبیر به ایده‌ی

خیر یا ایده‌ی نیک می‌کند (در این باره در آینده بیشتر سخن خواهیم گفت). پس هادی بن الخیر در واقع کنایه‌ای است از جبرئیل یا عقل فعال یا روح القدس که نسبت ما با او همچون نسبت او با خداوند است. محی‌الدین ابن عربی نیز سیر و سفری در جغرافیای عارفانه دارد. در این سفر، او به عوالم دیگر وجود گذر می‌کند و نزد ارواح قدسیان و عالمان معرفت اشراقی می‌آموزد و نکاتی برایش حاصل می‌شود و جالب اینجاست که راهنما و همراه خود در این سفر را "عصام" می‌نامد که این نام بی‌شباهت به همراه سهروردی در قصه‌ی "غربت غربی" یعنی برادر او "عاصم" نیست. عاصم، برادر راوی داستان، نمادی از عقل نظری است، که در سفر به شرق او را یاری و همراهی می‌کند. به همراهی عقل است که روح سفر بلند و غریبانه‌ی خویش از غرب به شرق را آغاز می‌کند. سفری فراتاریخی که در جغرافیایی عرفانی صورت می‌گیرد. این داستان چنانکه خواهیم دید، آکنده از کنایات و استعارات و تلمیحات است.

ابن سینا طلایه دار تأسیس این حکمت تأویلی است. بوعلی بویژه در داستان "حی بن یقظان" خود کوشید تا به استفاده از زبانی رمزی، حکمتی تأویلی را پی ریزد که در ذات خود شرقی است و معرفت اشراقی را که معرفتی فرامفهومی است در مرکز توجه خود قرار دهد. ابن سینا، مشرق را محل فرود صورتهای ملکوتی می‌داند. صورتهای عقل فعال یا پیر داستان که به عبارتی همان جبرئیل در زبان وحی و واهب‌الصور در زبان فلسفه است به هیولا یا ماده‌ی اولی عالم یا همان مغرب افاضه می‌شود. غرب در این تلقی جهان هیولایی و مادی است.

متافیزیک نور و جغرافیای مثالی

پیش از سهروردی، امام محمد غزالی نیز از متافیزیک نور و جغرافیای نمادین سخن گفته بود. غزالی وجود را بر مبنای نور تفسیر می‌کرد، او در مشکاة الانوار خویش از هستی نورانی قایم به خویش و هستیهای نورانی قایم به غیر، سخن می‌گفت و در واقع طرح کلی فلسفه‌ی نور را پی می‌ریخت. ابن سینا نیز پیشتر، از جغرافیایی مثالی سخن گفته بود که قهرمانان داستانهایش به کشف آن موفق شده بودند. عقل فعال یا حی بن یقظان از سه اقلیم سخن می‌گفت. یکی اقلیمی که در پراتر شرق و غرب قرار می‌گیرد. دو دیگر، اقلیمی که به غیب شهرت یافته است. و

سوم اقلیمی غریب که حدی از آن در سپس مغرب و حدی دیگر از آن در سپس مشرق قرار گرفته است. این اقلیم در جغرافیای اتنولوژیک ابن سینا، عالمی واسطه میان جهان محسوس و عالم غیب است. پس اگر دقت کنیم می‌بینیم که بنای *عالم المثال* از همین جا ریشه می‌شود. صورتها از جهان غیب به واسطه‌ی عقل فعال که واهب الصور و افاضه‌کننده‌ی صورتها بر ماده‌ی اولی یا هیولا به تعبیر قدماست، نونو می‌رسد و در اجساد و اجسام مستمری می‌نماید.

جوزجانی شاگرد ابن سینا و شارح رساله‌ی «حی بن یقظان» مشرق را در این داستان، استعاره‌ای از عالم غیب می‌داند که جایگاه صورت است و از آنجا این صورتها به عالم مادی و هیولایی یا ماده‌ی اولی که جایگاه مغرب است، فرود می‌آید. از نظر جوزجانی، مغرب کنایه‌ای از همین جهان محسوسات است، چرا که بعدی بی‌نهایت از مشرق عقول و انوار دارد، و همچون ظلمت که نیستی و عدم محض است، ماده‌ی جهان و طبع هیولا نیز طبع نیستی است.

هیولا به خویشتن، دارای وجود و صورت نیست، بلکه هیولا به سبب صورت موجود می‌گردد، و صورت را وجود از ایزد است به میانجی فرشتگان. پس بزرگوارتر است از هیولی^{۲۸}.

شرق و غرب مثالی از دید «ابن سینا»

ابن سینا در رساله «حی بن یقظان» پرسش از حقیقت غرب را به میان می‌آورد. پرسش ابن سینا آن است که غرب کجاست و نسبت به دیار ما چه قرب و بعدی دارد؟ زنده‌ی بیدار در پاسخ می‌گوید:

در دورترین نقطه‌ی جغرافیای زمین، آنجا که خورشید غروب می‌کند، دریایی هست که در قرآن از آن به عینا *حامه* تعبیر شده است، و خورشید در نزدیک آن زوال می‌یابد و از نظرها پنهان می‌گردد. رودهایی که این دریا را تمدید می‌کنند، از دیاری ویران می‌آیند که حدود آن نامعلوم است. این دیار آبادکننده‌ای ندارد، جز غریبانی که از آن می‌گذرند. ظلمت بر آن دیار خیمه گسترده و در آن اعتکاف کرده است. مهاجران به این دیار بارقه‌ای از نور به دست می‌آورند، در هنگامی که آفتاب می‌رود تا غروب کند زمین آنجا کویر است هرگاه آبادگرانی به آبادانی آن بکوشند. آنان را ناامید می‌گرداند، و دیگرانی را به سوی خویش می‌کشاند. می‌سازند و پخش

می‌شوند، و بنا می‌کنند و ویران می‌گردند. هماره میان ساکنان این دیار کشمکش و جدال و کشتار هست. هرگاه گروهی بر سرزمین دیگران سلطه می‌یابند و آنان را مجبور به ترک خانه و کاشانه‌ی خود می‌کنند و قرار خود را در آن می‌جویند. این عادت هماره‌ی ایشان است و از آن نمی‌آسایند. این شهر، مثالی نیز در آسمان دارد. این شهر، نمادی از عالم محسوس است و غرب همین شهر یا سراسر عالم مادی است.^{۲۹} بی‌شک، چنانکه اشارت رفت، منظور ابن‌سینا از غرب، غربی که ما امروز می‌شناسیم نیست، بلکه شرق و غرب برای او معانی‌ای نمادین و رمزی دارد که در جغرافیایی مثالی معنا و مفهوم می‌یابد. برای ابن‌سینا وجود، امری دارای مراتب است که در رأس هرم آن واجب‌الوجود قرار دارد و پس از آن وجود عقول و جهان نفوس سماوی در نظر گرفته شده و اثبات می‌شود. و پس از آن، جهان مثالی قرار می‌گیرد که واسطه‌ی جهان عقول و عالم هیولایی و مادی است.^{۳۰}

به تعبیری "حکمت اشراق" هم از جهت قبول سیستم فیضان و تجلی در زمینه‌ی انتولوزی، و هم از جهت قبول اسلوب کشف و ذوق و اشراق برجای تعقل منطقی در زمینه‌ی بحث معرفت با فلسفه‌ی مشایی *ارسطو* تفاوت بین و بارز پیدا می‌کند. ابن‌سینا و سهروردی هر دو می‌خواهند این دو بخش متناقض را در مباحث وجود و معرفت به هم وصل کنند. ولی سهروردی از ابن‌سینا پیگیرتر است. یعنی ابن‌سینا مشایی‌تر و سهروردی نو افلاطونی‌تر؛ ابن‌سینا یونانی مآب‌تر و سهروردی ایرانی مآب‌تر مانده است. فرق بین فلسفه‌ی فلوطین و ابن‌سینا اندک است، و عرفان وحدت وجودی در سرپای نظام او از همان آغاز ریشه‌ی عمیق داشته است.^{۳۱}

به واقع این ابن‌سینا بود که نخست بار توجه سهروردی را به خاستگاه دیگری برای فلسفه جلب کرد. ابن‌سینا در مقدمه‌ی *منطق مشرقیین* خویش از این اندیشه سخن گفت که ممکن است متافیزیک فلسفی از راه دیگری جز طریق یونانی آن به ما رسیده باشد. "ولایب‌عبدان یكون قد وقع الینا من غیر جهة الیونانیین علوم."^{۳۲}

نزد ابن‌سینا و سهروردی، شرق سمبل عالم انوار یا کمال وجود است، و غرب عالم تاریکی و ماده. در جغرافیای عرفانی این دو، نفس انسانی از شرق نور به غرب ظلمت هبوط یافته و از فراخی انوار به تنگنای ازدحام ماده تبعید شده است.

در قصه‌ی "حی‌بن یقظان" ابن‌سینا و همین قصه‌ی "غربت غربی" سهروردی، غرب و شرق معانی رمزی و سمبلیک دارند. ابن‌سینا و سهروردی عالم مجردات و

فراماده را که جهان انوار ملکوتی است و نور از آن طلوع می‌کند، شرق حقیقت می‌دانند، و جهان ماده که آدمی را در حجاب داشته و امکان رؤیت انوار ملکوتی را از او باز ستانده است، غرب می‌نامند. جهان ماده که تیرگی و تاریکی از هر سو بر آن روی آورده و آن را در بر گرفته است، تمثیل مغرب است که آفتاب حق و انوار وجود در آن غروب می‌کند. جغرافیای اشراقی سهروردی صرفاً افقی - عرضی نیست، بلکه عمودی - طولی نیز هست. مشرق در این بینش، جهان انوار و عقل - فرشتگان است که از هستیهای تاریک، بعدی بی‌نهایت دارد. مغرب وسطی یا آسمان مرئی آنجاست که نور و ظلمت به یکدیگر می‌آویزند. زمین در این معنا غرب است و آسمان مرئی، برزخ نور و ظلمت. شرق در ورای آسمان مرئی است. هبوط در این داستان، به فرو افتادن در چاه قیروان تمثیل شده است. قیروان به لحاظ جغرافیایی، یکی از سرزمینهای غربی عالم اسلامی محسوب شده است. ضمن آنکه این واژه مغرب کاروان نیز هست. و این شاید کنایه از آن باشد که هبوط، داستان تبعید کاروان آدمیان از مشرق معنا به مغرب بیگانگی با خویش است. در یک تعبیر رمزی، مجموع عالم ماده از شرق تا غرب، قیروان است. قیروان، واژه‌ای مرکب از دو کلمه است. یکی قیر که ماده‌ای کاملاً سیاه و ظلمانی است و در ادب کهن ما به معنی تاریکی و ظلمت به کار رفته و همواره نزد قدما تیرگی یک شیء بدان تشبیه می‌شده است. و دیگر پسوند وان که دارای معانی متعددی همچون نگاهبان، نگهدارنده، شبیه و مانند، چشمه و محل آب است. در این صورت قیروان معانی مختلفی مثل قیرگون و همانند قیر، منبع تیرگی و تاریکی و چشمه‌ی ظلمت و همچنین معنی نگاهدارنده و پاسبان ظلمت خواهد داشت.^{۳۲} جهان مادی در نگاه سهروردی چیزی جز قیروان نیست. در جهان‌شناسی کلاسیک، مشرق و مغرب ثابتی برای عالم فرض می‌شد که بنا بر آن نقطه‌ای در شرق و نقطه‌ای در غرب (که گمان می‌کردند آن آبادی دورترین نقاط زمین و آخر آبادانی جهان است و پس از آن ظلمت و تاریکی است) به مثابه نقاط رمزی جهان در نظر گرفته می‌شد.

این تلقی جغرافیایی، ذهن خلاق و شگرف سهروردی را یاری داد تا طرح نمادین خاص خویش از جغرافیای عرفانی را پی‌ریزد. در جغرافیای فلسفی سهروردی نیز شرق و غرب ثابتی در نظر گرفته می‌شود. شرق مرتبه احدیت، و غرب عالم مادی است که در دورترین نقطه از مرتبه‌ی احدیت قرار گرفته است. در

واقع این طرح نمادی، جغرافیای عرفانی را در هیئت فراتاریخی آن تصویر می‌کند. "غرب" در لغت دارای معنای متعددی است: پنهان گردیدن، غایب شدن، دور شدن، فرو نشستن، ناپدید شدن، ریختن اشک، جای فرو شدن آفتاب، نهانگاه، دلولی که بدان آب از چاه کشند، آبله در چشم و آماس در آن، دوری از یار و دیار، غربت وطن، غریب و مسافر، ظاهر چشم و شراب سیم یا جام نقره‌ای برخی معانی است که در فرهنگها برای این واژه ذکر شده است. به غربزدگی نیز در فرهنگهای پارسی اشارت رفته است. غربزدگی در فرهنگنامه‌های فارسی به معنای اصابت تیر غربی (تیری که اندازه‌اش معلوم نیست) بر تن غریزه است و به انتقال بیماری غربی به آدم یا حیوان نیز غربزدگی گفته شده است.^{۳۴}

برای قداما، اهل غرب کسانی از مردمان فرنگ بودند که دینی جز دین اسلامیان داشتند و در مقابل اهل شرق قرار می‌گرفتند. غرب و کفر بدین معنا و از این جهت مترادف هم محسوب می‌شدند.^{۳۵}

غرب برای سهروردی دلالت بر هر چیزی و هر کسی دارد که از شرق "انوار الهی" به دور افتاده و آفتاب حقیقت را گم کرده است، و در "غروب حقیقت قدسی" و بیگانگی با خویش، اهوای خویشتن را سجده برده، و در ظلمات بعضها فوق بعض، عقل معاش را بر اریکه‌ی خدایی نشانده است. غرب تمامی ربع مسکون فراق است. آنکه در اسارت اهوای خویش است، در درون چاه غربی است. اسارت اهوای یا رهایی از آنها بستگی تام و تمامی با قرب و بُعد به حقیقت قدسی یا "شرق انوار" دارد. این حقیقت کلی می‌تواند بر تمامی مصادیق جزئی آن حمل شود. غربزدگی در این بینش "بیماری مخلوق و هم" نیست، بلکه حقیقتی است که فروافتادگان در چاه غرب خود از آن بی‌خبرند. غربیتی که تاریخ بشری، گرانباری آن را خودآگاه و ناخودآگاه بر دوش روح خویش احساس می‌کند.

غربزدگی مورد اشارت سهروردی اختصاص به یک برهه یا دوره‌ی خاص از تاریخ ندارد، بل سراسر تاریخ فراق را در بر گرفته است.

به تعبیر هانری گزین: "روشنتر از این نمی‌توان گفت که عرفی شدن انسان معاصر به معنای گم‌گشتگی یعنی گم شدن شرق به معنای فلسفی کلمه است. معنا و جهت‌یابی جهان ما جز در ورای جهان ما نمی‌تواند باشد."^{۳۶} و این جهت‌یابی امری است که ساختار داستان "غربت غربی" را تشکیل می‌دهد. غرب در تلقی

سهروردی جغرافیای فراق و تاریخ از خود بیگانگی است. غربزدگی در این تلقی چیزی جز "الیناسیون" و "بیگانگی از خویش" نیست. تا فراموشی خدا هست، فراموشی خویشتن نیز هست، که: "نسوالله فانسیهم انفسهم". و تا عقل معاش زمام بشر را در دست دارد، این قافله به تیهی جز ظلمت راه نخواهد برد. قهرمان داستان "غریب" است و غریزده. غرب او را زده است و این امر یعنی غروب "صورت" نورانی شرقی در چاه ظلمات ماده‌ی غربی. در این بینش وجودی، صورتهای به ترتیب از مشرق انوار فرود آمده‌اند و لذا آنها نیز غریبان این عالمند و شاید به همین سبب است که "روح" به "صورت" میل می‌کند، چرا که هر دو شرقی‌اند و از مشرق انوار به این عالم هبوط کرده‌اند. "صورت" در "ماده" بروز و ظهور می‌یابد و روح تنها آن را دوست می‌دارد و نه ماده را، که ماده در ذات خود از سنخ مغرب است. تا ماده هست مغرب هست، و در واقع ماده‌گرایی ذات غرب است. تنها در مرگ‌اندیشی و رستخیز آگاهی است که می‌توان بر ماده غلبه کرد و بر آن فایق آمد و از زندانش رست. هانری گربن نزدیک شدن به "قطب" در این سفر را نخستین مرحله‌ی سیر به سوی نور و سفر به شرق دانسته است، و لحظه‌ی تمیز و تمایز میان ماده و صورت را معنای این رمز می‌داند.^{۳۷}

ماده، جهان ظلمت و مغرب حقیقت است. مشرق در این بینش جهان انوار و فرشتگان مقرب است که از تاریکیهای هستی و هستیهای تاریک، بعدی بی‌نهایت دارد. مغرب وسطی (آسمان مرئی) آنجاست که نور و ظلمت به هم آمیخته‌اند. این نحوه‌ی نگرش به شرق و غرب تمثیلی را در آثار عارفان پس از سهروردی نیز می‌بینیم. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مولوی در کتاب گرانسنگش مشنوی شریف این تعبیر را مکرر مورد استفاده قرار داده است:

شرق خورشیدی که شد باطن فروز
قشر و عکس آن بود خورشید روز
این بدن مانند آن شیر علم
فکر می‌جنباند او را دمبدم
فکرکان از مشرق آید آن صباست
و آنکه از مغرب دبوربا وباست
مشرق این باد فکرت دیگر است

مغرب این باد فکرت زان سر است.^{۳۸}

حکیم بزرگ عهد قاجار حاج ملاهادی سبزواری، در شرح این ابیات می‌نویسد:
 “فکرتی که در صفات خدا و افعال خدا باشد آن به منزله‌ی صباست که از شرق
 عالم عقل آید و فکرتی که در امور دنیا باشد به منزله‌ی دبور است که دنیا مغرب نور
 است و عالم ظلمات و غواسق است و اتصال به جزئیات به وهم و خیال فکرت
 حقیقه نیست و عوام آن را فکرت گویند.”^{۳۹}

□ چاه «قیروان» و هبوط در کثرات

سهروردی بی شک تمثیل چاه را درباره‌ی دنیا از قرآن کریم اخذ کرده است. در قرآن می‌خوانیم: "لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین". ما انسان را در بهترین صورت و حالت آفریدیم و سپس او را به پایین‌ترین پایینه‌ها و به دورترین دورها فرو فرستادیم، (سوره تین، آیه ۵).

بنابراین می‌توان چنین گفت که مطابق این دید آدمی از ماوراءالنهر وجود از مقام احسن تقویم به چاه اسفل سافلین در قیروان غرب ماده هبوط کرده است. در کتاب *کلمة التصوف* سهروردی، اهوای نفسانی را چاهی می‌داند که برای در نیفتادن در آن می‌باید به ریسمان قرآن کریم چنگ زد: "کسی که چنگ به ریسمان قرآن نمی‌زند، سرگشته‌ای است که در ظلمات چاه اهوای خویش گم می‌شود."^{۴۰}

اندیشه چاهوار دیدن زمین، اندیشه‌ای دیرینه است. در جهان‌بینی زرتشتی - که سهروردی خود را به تعبیری احیاگر حکمت آن می‌داند -، جهان فرازین (مینوی) درست در برابر جهان فرودین (دنیوی) قرار دارد و فاصله‌ی این هر دو از هم بی‌نهایت است. و چون این جغرافیا طولی - عمودی است، جهان مادی ژرفترین اعماق ظلمت است و به چاهی می‌ماند که در دورترین فاصله از نور ایزدی قرار دارد. در این نگرش ظلمت مادی جهان فرودین در بردارنده‌ی صورتهای آغازین و تیرگی و تباهی نیز هست: "مثل ظلمت که در این جایگاه قرار دارد در جهانی که در

ژرفترین اعماق جهانسرای قرار دارد، چون قطب مخالف آسمان.^{۲۱} چاه قیروان بی اختیار ما را به یاد تمثیل غار افلاطونی می‌اندازد. افلاطون - که سهروردی سخت به او احترام می‌گذارد و در کنار زرتشت و هرمس او را در زمره ی جمله ی سه حکیم بزرگ تاریخ می‌داند -، بر آن بود که روح از جایگاهی رفیع بدین جهان هبوط کرده است. جهان محسوس حقیر است، و نیکی و زیبایی و حقیقت در افقهای جهان معقول، در جهان ایده‌های ازلی است. روح در سراچه ی ترکیب، تخته بند تن است و تن گور اوست. جهان خاکی همچون غاری زیرزمینی است. آدمیان در غار زندگی اسیر و در زنجیر، زاده می‌شوند و بدین ظلمت خو می‌گیرند و اصل خویش را از یاد می‌برند. در پس ایشان، آتشی افروخته است و روبروی آنان دیواری است. آن سوی کسانی در حرکت‌اند و سایه‌هایشان بر دیوار افتاده است. زندانیان غار، عبور سایه‌ها را بر دیوار تشخیص می‌دهند و می‌پندارند که این سایه‌ها از خود اصلاتی دارند و حال آنکه سایه‌ها نمودهایی از حقایق آن سوی دیوارند. آنان هرگز پی به درک حقیقت نخواهند برد، جز آنگاه که از بن غار به در آیند و به فضای بیرون غار راه‌برند.

غار این جهان است و جهانیان همه زندانیان آن. آتش نیز تمثیلی از خورشید حقیقت است. سایه‌ها، اشیای این جهان‌اند و رونندگان آن سوی دیوار، ایده‌های ازلی یا "مثل" هستند که در ورای این جهان قرار دارند. روح پیش از ورود بدین جهان ایده‌های ازلی را درک کرده و در سفر به عالم خاک آنها را از یاد برده است. در عروج و برآمدن از خاک و اتصال با ایده‌های ازلی است که آدمی به حقیقت راستین و اصیل خود باز خواهد گشت. مفاهیم اساسی اندیشه ی افلاطونی، در داستان "غربت غربی" سهروردی مورد تأکید مجدد قرار می‌گیرند. برای سهروردی نیز این جهان غار یا به تعبیر خود او چاه تاریکی است که آدمی در آن به اسارت آمده است. انوار حقیقت در بیرون چاه یا در جهان فرازین است. رستن از چاه تنها با شوق میسر است. چنانکه رهایی از غار افلاطونی به مدد عشق میسر بود. حقیقت در عالم مثال واقع است و این مثال بی‌شباهت با "مثل" افلاطونی نیست. ضمن آنکه با آن تفاوت نیز دارد. تشبیه حقیقت به خورشید نیز در کار هر دو فیلسوف اشراقی دیده می‌شود.

افلاطون که سخت مورد توجه سهروردی بود، در آثار خود روح آدمی را به

پرنده‌ای تشبیه می‌کند که از دیگر جای به این عالم هبوط کرده است. در رساله‌ی «فایدروس» افلاطون از زبان سقراط چنین می‌گوید:

«روحی که پاکی و کمال خود را از دست نداده است، در عالم بالا می‌گردد و جهان لایتنه‌ای را می‌پیماید، ولی چون بال و پرش بریزد، اختیارش از دست به در می‌رود و بی‌اختیار به سویی رانده می‌شود تا آنکه به چیزی سخت و ساکن بند می‌گردد و در آن خانه می‌گزیند و بدین سان کالبدی زمینی می‌یابد. آنگاه آن کالبد با جنبش روح، جنبش می‌آغازد و چنین می‌نماید که جنبشش از خود اوست. جنبش با هم یکجا موجود زنده نامیده می‌شود که از جسم و روح تشکیل یافته است و آن را موجود زنده‌ی فانی می‌خوانند. اکنون می‌خواهم بگویم که چرا روح، بال و پر خود را از دست می‌دهد. نیروی بال در این است که جسم سنگین را به بالا می‌برد و بدان جا که مسکن خدایان است می‌رساند. از این رو، پرو بال بیش از همه‌ی اجزای تن، از امور خدایی بهره دارد و امور خدایی عبارتند از: زیبایی، دانایی، خوبی و چیزهای دیگر از این دست. بال و پر هر چه از آن چیزها بیشتر بهره‌ور شود، شکفته‌تر می‌گردد و نیرو می‌گیرد، در حالی که زشتی و بدی و همه‌ی چیزهای دیگری که به خلاف امور خدایی هستند، بال و پر را پژمرده می‌سازند و خشک می‌کنند.»^{۴۲}

به تعبیر ودود تبریزی (۹۳۰ ه‍.ق) که از شارحان فلسفه‌ی سهروردی است، روح انسانی در جریان هبوط، بالهای خود را از دست می‌دهد و تا رویش بالهایی دیگر ناچار به سکونت در ربع مسکون فراق است. او نیز مرگ و فرا رفتن از مرگ را به مثابه یگانه امکان‌رهایی از غربت قیروان ماده می‌داند.^{۴۳}

در هبوط آدمی به مفاک خاک امر نامشکوف راز آن است، رازی که همواره مورد پرسش متفکران بزرگ بشری بوده است. قصیده‌ی «عینیه» ابن سینا، در واقع بیانگر پرسشی چنین است که هنوز پاسخی درخور نیافته است.

در حقیقت جغرافیای عرفانی سهروردی در هر مرحله دارای مشرق و مغرب دیگری نسبت به سالک می‌گردد. هر گامی که سالک به پیش بر می‌دارد به همان نسبت از غرب دور شده و به شرق نزدیک و نزدیکتر می‌شود. در این صورت، عبور از هر مرتبه‌ی وجودی به معنای آن است که در نسبت با سالک آن مرتبه مفهوم شرقی خود را از دست داده و به غرب بدل شده است، و این جریان تا نورالانوار

ادامه دارد. جهان مثال نسبت به عالم ماده، شرق، و در مقایسه با عالم "مثل" غرب است. عالم "مثل" نیز در نسبت به نورالانوار همین نسبت را دارد. پس در واقع سالک در یک خط سیر وجودی از غرب به شرق سفر می‌کند. و به اعتباری می‌توان گفت که این جغرافیای عرفانی یک شرق و غرب مطلق دارد و شرق و غربهای نسبی. شرق مطلق همان نورالانوار یا واجب‌الوجود است و غرب مطلق عالم ازدحام ماده، و میان این دو مدارج بی‌نهایتی است که هر مرحله نسبت به مرحلهی فرودین شرق و نسبت به مرتبهی فرازین غرب است.

شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن‌راز در باب "مشارق" و "مغارب"
می‌نویسد: "بدان که عالم الوهیت نسبت با عالم ربوبیت مشرقی است که فیض از او به عالم ربوبیت می‌رسد، و عالم ربوبیت نسبت با برزخ مثالی مشرقی است و برزخ مثالی نسبت با عالم شهادت مشرقی است که فیض از هر یکی به آنچه تحت آن است می‌رسد و باز هر عالم از عوالم و هر مرتبه از مراتب و هر فردی از افراد مشرقی است که آفتاب اسمی از اسمای الهیه از او طالع شده و به اعتبار دیگر مغربی است که در تعین او نور آن اسم مخفی گشته است و دل انسانی به حسب جامعیت، مظهریت صد مشرق و صد هزار مشرق بیش دارد که تمامیت نجوم اسمای الهی از آن مشارق تابان می‌شوند. و باز در مقابل هر یکی مغربی است"^{۴۴}

هستی‌شناسی نور و ظلمت

اندیشه‌ی تقسیم انتولوژیک جهان به دو بخش نور و ظلمت، اندیشه‌ای بس‌کهن است. در جهان‌بینی مزدیسنی سخن از دیالکتیک نور و ظلمت در میان است. درگیری و تضاد میان روشنی و تاریکی در تمامی زوایای این مکتب نفوذ دارد. معنویت از نور است و پلیدی از ظلمت. نور از اهوراست، و لذا سراسر نیکی و بهی است، و ظلمت از اهریمن است و لذا سراسر بدی و زشتی است. آتش و آفتاب محبوبند چون از سنخ نورند. روح نیز از نور است، و تن که ظلمانی است گور آن است. روح نوری است که در قفس تاریکی تن اسیر است و با مرگ از این قفس ظلمانی رها می‌شود و به سوی قطب نورانی وجود پر می‌کشد.

"چنان از دین مزدیسنا پیداست که اورمزد دارای بلندترین پایه به همه‌ی آگاهی و بهی، در روشنی همی بود. آن روشنی گاه و جای اورمزد است که آن را روشنی

بیکران گویند. اهریمن در تاریکی به پس دانی است، دانستن چیزی پس از وقوع آن و میل به نابودگری. آن نابودگری خیم (= خوی) آن تاریکی جای اوست که تاریکی بیکران گویند... بلند پایه آن روشنی بیکران را گویند و ژرفنایی آن تاریکی بیکران را که ایشان را میان تهی است و یکی با دیگری نیبوسته است و دیگر و دو مینو به خویشتن کرانه‌مندند و دیگر به سبب همه‌ی آگاهی اورمزد، هر چه اندر دانش اورمزد است کرانه‌مند است زیرا آن را که اندر پیمان هر دو مینوست داند. پادشاهی کامل آفریدگان اورمزد در تن پسین بود، آن نیز تا جاودان بیکرانه است و آفریدگان اهریمن در آن زمان نابود شود هنگامی که تن پسین بود آن نیز کرانه‌مندی است.^{۴۵}

ناصر خسرو قبادیانی حکیم و شاعر بزرگ در کتاب *خوان‌اخوان* از *ابوالحسن عامری* (متوفای ۳۸۱ ه‍.ق) که از نخستین فیلسوفان اسلامی است، نقل می‌کند که در کتاب *مقالات* خود می‌نویسد:

«مقدار ثنویان ایدون گویند که معنی برزخ از اول موجود است مردم را از آغاز کون (شدن) او، و لکن هر کسی به معنی دیگر گویند و نزدیک بزرگان ثنویان چنان است که ظلمت را دو قوت است هر دو نکوهیده؛ به یکی شهوت و دیگر جهل، و برزخ ظلمت است که روح اندرو بدین دو قوت نکوهیده نیاویزد که هر دو قوت دیوان است، و دیوان آن کسانند که این دو قوت نگاه دارند. و هر نفسی که بدین دو قوت اندر مانده باشد، اندر برزخ باشد همیشه، هرگز روح او عالم نورانی نرسد و آن وقت که نور از ظلمت جدا شود و نور بر ظلمت قادر شود، نفس این کسان اندر دایره‌ی ظلمت بماند جاودان. و چنین گویند که نور را دو قوت است هر دو ستوده‌ی یکی پارسایی و دیگر علم و این هر دو قوت‌های پسندیده‌اند و نورانی‌اند. و چنین گویند که هر روحی که پارسا شود و قوت شهوانی را بشکند آن وقت نور کلی بر ظلمت قادر شود. او بدان عالم نورانی رسد و بدان عالم بماند جاودان، با قدری تمام و نعمت دایم»^{۴۶}.

قطب‌الدین شیرازی در شرح سخنی از سهروردی که حکمت خود را مبتنی بر قاعده‌ی اشراقی که حکیمان پارس آن را بنا نهاده‌اند می‌داند، می‌نویسد: «بر این رمز قاعده‌ی اهل شرق یعنی حکیمان ایران باستان مبتنی است که به دو اصل قایلند: یکی نور و دیگر ظلمت، زیرا که این معنا رمزی است بر وجوب و امکان؛ پس نور، جانشین واجب‌الوجود است و ظلمت جانشین وجود ممکن است. نه اینکه مبدأ

اول، دو باشد: یکی نور و دیگر ظلمت، زیرا هیچ عاقلی آن را نگوید، تا چه رسد به دانایان ایران که در ژرفاهای دانش راستین فرو رفته‌اند»^{۲۷}

سهروردی تعبیر نور و ظلمت ثنوی را تفسیر و تأویل می‌کند:

«و من رموزهم مایحکی عن بعض المشیریین ان الظلمة حاصرت النور و حبسته مدة ثم امدته الملائكة فاستظهر على اهرمن الذي هو الظلمة. فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب و ان الظلمة حصلت عن النور لفكرة رديته»^{۲۸}.

سهروردی در تفسیر این رمز می‌نویسد که مقصود از نور، نفس انسانی است که به اعتقاد فهلویون جوهری نورانی است. از دید سهروردی ظلمت رمز تن است. بدین ترتیب زندانی شدن نور یعنی تسلط تن بر روح و هبوط روح به عالم جسمانی. یاری فرشتگان نیز رمزی از توفیق الهی و تقدیر ازلی است که شامل حال روح می‌شود، و بدین سان روح از اشراقات قدس بهره‌مند می‌گردد، و از قوه به فعلیت می‌رسد. و مراد از مهلت اجل خداوندی است که با آن بدن آدمی تا هنگام مرگ فرصت دارد و اندیشه‌ی ناپاک نیز میل نفس به امور مادی است.

همین تعبیر سهروردی را ملاصدرا عیناً در کتاب گرانسنگ *الاسفار الاربعة* نقل می‌کند، ولی به اسم سهروردی اشاره‌ای نمی‌کند: «آنچه از بعضی پارسیان مشرقی نقل شده است که همانا ظلمت محاصره کرد نور را و او را مدتی در زندان کرد، و سپس فرشتگان یاریش دادند و تأییدش کردند پس آنگاه او بر اهرمن که همان ظلمت است پیروز شد و ظلمت شکست خورد، جز اینکه ظلمت فرصت داده شده است تا اجلی خاص، و این سخن ایشان که ظلمت از نور حاصل شده است به واسطه‌ی یک فکرت مردود، این گفته‌ها درباره‌ی روح آدمی است که گوهری نورانی است از جهت عقلانیت بالفعل، کما اینکه بر آن برهان اقامه شده است. و ظلمت همان قوای حیوانی و طبیعی است و محاصره شدن روح کنایه از تسلط قوای حیوانی بر آن است، و کشیده شدن و جذب روح به عالم سفلی. و یاری فرشتگان اشارتی است به مصادقت توفیق تقدیر به هدایت نفس با اشراقی عقلی. و خروج ظلمت و مهلت یافتن آن رمزی است از بقای قوای حیوانی تا هنگام مرگ و یا قطع علایق و فکرت مردود استعاره‌ای است درباره‌ی توجه روح به امور مادی»^{۲۹}.

برخلاف دوگانه‌گرایی برخی حکیمان ایرانی پیش از اسلام که به دو منبع

مستقل خیر و شر و نور و ظلمت قایل بودند، سهروردی تقابل این دو را تقابل تضاد ندانسته است و لذا به دو منبع مستقل قایل نیست. به نظر او تقابل نور و ظلمت تقابل نور و فقدان نور یا تقابل سلب و ایجاب است. وقتی به کسی نابینا می‌گویند این سخن بدان معنا نیست که نابینایی خود امری وجودی است، بلکه معنای دقیق این سخن آن است که شخص فاقد بینایی است.

در «عهدین» نیز خدا به عنوان «نور» ستایش شده است:

«این است پیغامی که از او شنیده‌ایم، و به شما اعلام می‌نمایم که خدا نور است، و هیچ ظلمت در وی هرگز نیست».^{۵۰}

در تورات آفرینش مخلوقات توسط خداوند با تمثیل نور و ظلمت نمایانده می‌شود: «در ابتدا خدا آسمانها و زمین را آفرید و زمین تهی و بایر بود، و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آنها را می‌گرفت. و خدا گفت روشنایی بشود، و روشنایی شد، و خدا روشنایی را دید که نیکوست و خدا روشنایی را از تاریکی جدا ساخت. و خدا روشنایی را روز نامید، و تاریکی را شب نامید، و شام بود و صبح بود و روز اول».^{۵۱}

در این تصویر از آفرینش، جهان مادی یا زمین، تهی، بایر و ظلمانی است. پس از آن خداوند امر می‌کند و می‌گوید «روشنایی بشود» و روشنایی پدید می‌آید. به تعبیری در بینش اشراقی در قوس نزولی وجود عقول در مشرق که افق الوهیت است، طلوع می‌کنند و نفسها در مشرق عقول. نفوس بشری در مغرب ظلمت ماده غروب می‌کنند. برعکس در قوس صعود یا بازگشت هر عروجی رمزی دارد و آن مرگی در مغرب و طلوعی در مشرق است. روح در «شرق اصغر» ش که جهان نفس است بر می‌خیزد و با همین خیزش، از تن که مغرب اوست جدا می‌شود و آنگاه در «شرق اکبر» که جهان عقول است طلوع می‌کند. بدین سان از جهان نفس که اکنون دیگر نسبت به عقل مشرقی در حکم نوعی مغرب است بالاتر می‌رود. میان این دو شرق، شرق اوسط قرار دارد. شرق میانه یا «اقلیم هشتم» که سهروردی آن را **ناکجا آباد** می‌نامد.^{۵۲}

سهروردی بر آن است که اگر جهان خلاء یا فلکی تهی از نور فرض شود، تاریک خواهد بود.

نظام‌الدین هروی در شرح این سخن می‌نویسد: «مراد از خلاء مابعد موهوم

است. یا امتدادی است که قابل ابعاد ثلاثه است و قایم است بالذات و محتاج ماده نیست... و مراد از (فلکاً لانورفیه) فرض عدم کواکب است. یعنی اگر امکان خالی فرض شود، یا فلکی که کواکب ندارد تقدیر نموده شود، البته عالم مظلّم خواهد بود... ظلمت عبارت از عدم نور و نورانیت است پس شفاف و غیر آن - هر چه نورانی نباشد مظلّم است.^{۵۳}

اندیشه‌ی آکنده دیدن وجود از نور نزد عرفا اندیشه‌ای پذیرفته شده است. خاک و آب و هوا و آتش و حیوانات و نباتات و افلاک و انجم یعنی جمله‌ی موجودات مملو از نورند، و عالم مالا مال نور است و این نور است که جان عالم است... عالم دو چیز است: نور و ظلمت. یعنی دریای نور است و دریای ظلمت؛ و این دو دریا در یکدیگر آمیخته‌اند. نور را از ظلمت جدا باید کرد تا صفحات نور ظاهر شوند. انسان کامل این اکسیر را به کمال می‌رساند و نور را به تمامی از ظلمت جدا می‌کند: "از جهت آنکه نور، هیچ جای دیگر خود را کافی ندانست و ندیده و در انسان کامل خود را کماهی دید و دانست. ای درویش، این نور را بکلی از ظلمت جدا نتوان کردن، که نور بی‌ظلمت نتواند بود و ظلمت بی‌نور نتواند بود، از جهت آنکه نور از جهتی وقایه ظلمت است و ظلمت از جهتی وقایه نور است. هر دو با یکدیگراند و با یکدیگر بوده‌اند و با یکدیگر خواهند بود. اما نور با ظلمت در اول همچنان است که روغن با شیر. لاجرم صفات نور ظاهر نیستند. می‌باید که نور با ظلمت چنان شود که مصباح در مشکاة تا صفات نور ظاهر شوند."^{۵۴}

سهروردی انوار را "کلمه" می‌نامد:

"حق تعالی را چندان کلمات است کبری که آن کلمات نورانی است از سبحات وجه کریم او و بعضی بالای بعضی. نور اول کلمه‌ی علیاست که از آن عظیم‌تر کلمتی نیست. نسبت او در نور و بکلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتاب است با دیگر کواکب. همانا که مراد از لفظ پیغمبر علیه‌السلام که در خبر می‌گوید: "لوکان وجه الشمس ظاهراً لکانت تعبد من دون الله" اوست. و از شعاع این کلمه، کلمه‌ای دیگر، و همچنین از یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شده و این کلمات تامّات است و آخر این کلمات جبرئیل است علیه‌السلام. ارواح آدمیان از این کلمه آخر است. پس هر که را روح است کلمه است. بلکه هر دو اسم یک حقیقت است... و از کلمه‌ی کبری که آخر کبریات است، کلمات صغری بی‌حد ظاهرند که در حصر و

بیان ننگنجد... و حق را تعالی، هم کلمات وسطی اند.^{۵۵}

پس عالم ماده را به دلیل ظلمت ذاتی آن لکه‌ای سیاه بر پر چپ جبرئیل معرفی می‌کند: "چون از روح قدس شعاعی فرو افتاد شعاع او از آن کلمه است، که او را کلمه‌ی صغری می‌خوانند... و از پر چپش که قدری ظلمت با اوست سایه‌ای فرو افتاد، عالم زور و غرور از آن است. چنانکه پیغمبر علیه‌السلام گفت که: ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره. خلق الخلق فی ظلمة اشاره به سیاهی بال چپ است ثم رش علیهم من نور اشارت به پر راست است."^{۵۶}

از اینجا می‌توان رمز چاه قیروان را مشخص‌تر فهمید.

در رساله‌ی *آواز پر جبرئیل* سهروردی می‌گوید از "پیر" پرسیدم: معنی آیه‌ی "اخرجنا من هذه القرية التي ظالم اهلها" چیست؟ پیر پاسخ داد: "آن عالم غرور است که محل تصرف کلمه‌ی صغری است... آنچه قایم است کلمه است، و آنچه حصید است هیکل است که خراب می‌شود"^{۵۷}

اگر اندیشه‌ی چاهسار دیدن جهان را در میان اکثر عرفای مسلمان رایج می‌بینیم به دلیل شایع بودن این نوع جهان‌بینی در میان ایشان است.

عطار نیشابوری می‌گوید:

"در میان چاه ظلمت مانده‌ای

مبتلای حبس و تهمت مانده‌ای

خویش را زین چاه ظلمانی برآر

سر ز اوج عرش رحمانی برآر"

مولوی می‌سراید:

"تو درون چاه رفتستی ز کاخ

چه گنه دارد جهانهای فراخ"

حافظ نیز طبیعت را چاهسار می‌بیند:

"پاک و صافی شو و از چاه طبیعت بدرآی

که صفایی ندهد آب تراب آلوده"

پیشتر عارف و شاعر برجسته‌ی قرن هفتم هجری *مویدالدین جندی* گفته است:

"اگر ز ظلمت این نشأ هیولایی

گذر کنی و گذاری ز اهل انواری"

صائب تبریزی نیز در همین حال و هواست که می‌سراید:
 "به زور عشق زین زندان ظلمانی توان رستن
 که جز رستم برون می‌آورد از چاه بیژن را؟"
 برخی از عرفا نور و ظلمت را با روح آدمی همبسته دانسته‌اند.
 عزیزالدین نسفی عارف بزرگ و شهیر می‌نویسد:

"روح انسانی چون نزول می‌کند افول نور است و چون عروج می‌کند طلوع نور است. چون نزول، افول نور است، پس نزول روح انسانی شب باشد. و چون عروج طلوع نور است، پس عروج روح انسانی روز می‌باشد... و چون افول نور در جسم است و عروج نور از جسم است، پس جسم آدمی هم مغرب و هم مشرق باشد. و روح انسانی ذوالقرنین است یک شاخ وی نزول است و یک شاخ دیگر عروج است و این ذوالقرنین چون به مغرب رسید، آفتاب را دید که در چشمه‌ی گرم غروب می‌کند: حتی اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فی عین حامئه و وجد عندها قوماً* و این چشمه‌ی گرم، جسم آدمی است. جسم آدمی تا گرم است و حرارت غریزی دارد، آفتاب روح در وی نزول می‌کند... چون سرد می‌شود، آفتاب روح از وی عروج می‌کند... و می‌گویند ذوالقرنین به جهان تاریک رفت. جهان تاریک جسم است." ۵۸

دکتر ابوالعلاء عقیفی با توجه به کتاب مشکاة الانوار امام محمد غزالی، این متفکر بزرگ را طلایه دار حکمت اشراق در عالم اسلامی می‌داند. از دید او امام محمد غزالی نخستین متفکر اسلامی است که مطابق آنچه در کتاب مشکاة الانوار به وضوح دیده می‌شود، به فلسفه‌ی اشراق روی نهاده است. محور اصلی بحث غزالی در این کتاب برگرد تمیز بین نور و ظلمت و عالم انوار و عالم ظلمات می‌گردد. این گونه تمایز فلسفی مطابق آنچه در کتاب اوستا (Avesta) آمده اساس فلسفه‌ی قدیم ایران و نیز فلسفه‌ی نوافلاطونی است. ولی غزالی از تمیز بین نور و ظلمت فلسفه‌ی ثنوی - همچون ایرانیان - بنیان نهاده است. شاید او و بزرگان متصوفه‌ی اسلامی پیش از او در آنچه که در مبحث نور و ادراک ذوقی حاصل از عالم نورانی آورده‌اند بیش از همه متأثر از فلسفه‌ی نوافلاطونی جدیدند که از طریق کتاب ربوبیت

*. ترجمه‌ی "تا آنکه بر غروبگاه خورشید رسید. دریافت که در چشمه‌ای جوشان فرو می‌رود و در نزد آن چشمه سار قومی را دید."

(اثولوجیا) که اشتباهاً به ارسطو منسوب شده است، بدان دست یافته‌اند. در رساله‌ی مشکاة الانوار هسته‌های فلسفه‌ی اشراق به چشم می‌خورد.^{۵۹}

سخن دکتر عقیقی تا حدی قابل پذیرش است، ولی حق این است که ابن سینا قبلاً در رساله «حی بن یقظان» این زمینه را پدید آورده است و این ابن سیناست که از شرق و غرب انتولوژیک سخن می‌گوید.

البته چنانکه پیشتر اشارت رفت، سهم غزالی نیز قابل فراموشی نیست. هستی تقسیم می‌شود به آنکه ذاتاً هستی از خود دارد و آنکه هستی‌اش از غیر است. آنکه هستی‌اش از غیر باشد، هستی‌اش مستعار است. و از خود ثباتی ندارد، بلکه به اعتبار ذات، عدم محض است. پس موجود مربوط به غیر را هستی حقیقی نگویند. هستی حقیقی همانا وجود خداوند است همان سان که نور حقیقی هم اوست. هیچ ظلمتی شدیدتر از نیستی نیست. زیرا شیء تاریک را از این رو تاریک نامیده‌اند که بینایی را بدان راهی نیست زیرا اگر چه فی‌نفسه موجود است، ولی برای بیننده موجودیتی ندارد. پس چیزی که نه برای غیر خود و نه برای خود موجود نباشد چرا مستحق نهایت تاریکی و نهایت ظلمت است. در مقابل ظلمت محض، هستی قرار دارد که نور محض است.^{۶۰}

در عالم جوهرهای نورانی شریف و بلند مرتبه‌ای وجود دارند که از آنها به فرشتگان تعبیر می‌شود، و نور از آنها بر ارواح بشری فیضان می‌کند. به همین سبب آنها را ارباب نامیده و خدای را رب الارباب گفته‌اند. اینان در نورانیت متفاوت و دارای مراتبی هستند. شایسته آن است که تمثیل آنان در عالم شبیه شهود خورشید و ماه و ستارگان باشد. سالک طریق در آغاز راه به درجه‌ای می‌رسد که درجه‌ی کواکب نام دارد.

او در این مسیر به پیش می‌رود تا به چیزی می‌رسد که تمثیل خورشید است. هر باشنده‌ی ممکن در وجود، در مقام مثال، نسبت انوار خورشید را با خورشید دارد. خداوند شمس حقیقت است که از مشرق احدیت طلوع کرده و تمامی موجودات انوار و اشعه‌ها و پرتوهای آن ذات برترند.^{۶۱}

متافیزیک نوری که اینچنین در مشکاة الانوار عنوان می‌شود، بیش و پیش از هر چیز مبتنی بر فهم ویژه‌ی ابن عارف شهیر از قرآن است. غزالی اساساً رساله‌ی مشکاة الانوار خویش را در تفسیر و تأویل آیه‌ی نور به رشته‌ی تحریر در آورده

است. این آیه تأثیر بسیار در اندیشه‌ی حکمی در عالم اسلامی داشته است. خداوند در قرآن خود را نور آسمانها و زمین معرفی می‌کند. "الله نور السماوات والارض" یعنی "خدا نور آسمانها و زمین است."

از امام علی (ع) نقل است که در مقام توحید فرمود: "نور یشرق من صبح الازل فتلوح علی هیاکل التوحید آثاره"^{۶۲} یعنی "توحید نوری است که از صبح ازل سر می‌زند و بر تندیس‌های توحید آثار آن بر می‌تابد."

در احادیث معراج آمده است که پیامبر (ص) به همراهی جبرئیل به نهری به نام "نور" رسید. جبرئیل به پیامبر (ص) گفت: "این نهر را جز من احدی از مخلوقات حتی فرشتگان مقرب و انبیای مرسل ندیده است. من هر روز در این نهر فرو می‌روم و چون بیرون می‌آیم، از بالهایم قطرات نور می‌چکد. آنگاه از هر قطره از این قطرات فرشته‌ای به خواست خداوند خلق می‌شود."^{۶۳}

از امامان (ع) نقل است: "خداوند بود زمانی که بودی نبود. سپس مکان را آفرید و نورالانوار را پدید آورد که از آن تمامی دیگر انوار آفریده شده‌اند، و در آن نور خود را جاری ساخت."^{۶۴}

بنابراین آیات و احادیث خداوند نور است و مبدأ نور و نورانیت. نور او نیز امری ذاتی است و نه غیر ذاتی؛ لذا او عین نور است و روشنائی وجودی از او آغاز می‌شود. در عوض نیستی یا عدم که در ثنویت استعلایی در قطب مخالف وجود قرار می‌گیرد، به دلیل فاصله‌ی بی‌نهایتی که با وجود دارد بی‌نور و ظلمانی است. تفسیر خاصی که حکما و عرفای مسلمان از این آیات و احادیث ارائه کردند، گونه‌ای وجودشناسی خاص را رقم زد. در این وجودشناسی، آفرینش به تابش انوار تشبیه شد. شمس حقیقت مطلق از مشرق هویت غیبی تجلی کرده و با تجلیات خود روشنی را پدید آورده است. در این تلقی ویژه، پدیده‌ها به مقدار دوری یا نزدیکی‌اشان با خداوند به عنوان مبدأ نور از شدت یا ضعف در هستی برخوردارند. این تلقی ویژه چنانکه بعدها خواهیم دید، به عرفا اجازه می‌دهد تا هستی را به دو قطب روشن و تاریک تقسیم کنند.

یکی از احادیثی که بی‌شک مورد توجه حکیمان بوده حدیثی است بدین مضمون: "ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره" خداوند مخلوقات را در ظلمت آفرید. و سپس از نور خود بر آنها پاشید.

عرفا در تفسیر این حدیث، نور را به "وجود" و ظلمت را به "عدم" تفسیر می‌کنند. وجود، معارضی جز عدم ندارد. همچنین نور نیز معارضی جز ظلمت. میان نور و ظلمت "سایه" قرار می‌گیرد. همچنین میان "هستی" و "نیستی"، "امکان" قرار دارد. هستیهای سایه‌وش، باشندهای امکانی‌اند. هستیهای که تنها در پرتو اسم "نور" از اسمای الهی ظهور یافته‌اند. اسم "نور" همان "وجود" است که تحقق همه چیز بدوست. بدین‌سان باطن باشندها همانا نیستی است که عدمیت خود را به واسطه‌ی ظهور اسم "نور" نهان داشته است. ظهور سایه‌ها به واسطه‌ی نور است، و نیستی و ظلمت در ذات آنهاست. هر ظلمتی همانا فقدان نور در ذات چیزی است که فاقد نورانیت نهاده‌ی است. "ظلمت" همانا در حجاب قرار داشتن وجود یا نور حقیقی است. ظلمت، ظلمت غیریت و فرو رفتن در حجاب انانیت است. معنای خلقت خداوندی در ظلمت، این نیست که در شب یا مکان تاریک آفریدگاری آغاز شده است، بلکه منظور پیشباشی آفرینش آفریده‌ها در مرتبه‌ی علم اوست. از این دید تفسیر این حدیث آن است که خداوند باشندها را در علم خود پدید آورده و بدانها وجود علمی بخشیده است. این هستی علمی، نسبت به وجود عینی خارجی دارای پیشباشی است. به دیگر سخن چستی اشیا به گونه‌ی یک پیشباشی در مرتبه‌ی علم خداوندی تعیین یافته و سپس از آفتاب و وجود مطلق بر آنها قطرات نور پاشیده شده است.^{۶۵}

"رش نور" کنایه از افاضه‌ی وجود اضافی بر ممکنات و عدم متعقل در مقابل وجود است. عدمی که جز در مقام تعقل تحقق ندارد.^{۶۶}

عدم، ظلمت است؛ و وجود نوریت و ممکن‌الوجود جامع نور و ظلمت، لاجرم ممکن‌الوجود در ذات خود مظلوم است. خلق در این حدیث به معنی تقدیر است، و تقدیر سابق بر ایجاد، و رش نور کنایت است از افاضه‌ی وجود بر ممکنات.^{۶۷}

انسان عدم را با خود به "وجود" می‌آورد. عدم، چیزی نیست. عدم در واقع عدم ادراک است وگرنه همه وجود است.

میان نور وجود و ظلمت عدم، خطی است موهوم. هر باشندهای از باشندهای ممکن نسبتی با نور وجود دارد، و نسبتی با ظلمت عدم. باشندهای ممکن از جهت نسبتش با وجود، باقی است و از جهت نسبتش با عدم، فانی. حضرت

واجب‌الوجود - جل جلاله - عالم را از عدم به وجود آورده است. عالم در مرتبه‌ی "ضیاء" قرار دارد، که مجمع نور و ظلمت است و برزخ میان وجود و عدم. ظلمت عالم از جهت عدمیت آن است و نورانیت آن از جهت پذیرفتن نور وجود.^{۶۸}

ظلمت در ذات هستی امکانی است. وجود ممکن به ظلمت موصوف است و به وسیله و به سبب نور وجود است که موجودات ممکن ظهور می‌یابند و همانا این ظلمت در هستی امکانی از جهت جنبه‌ی عدمی آن است. و پیامبر در اشاره به این موجودات می‌فرماید: "ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیه من نوره".^{۶۹} در متافیزیک اشراقی سهروردی، حضرت حق با رمز "نور" نمایانده می‌شود. او نور الانوار محض و مطلق و مجرد است. سهروردی، جوهر بی‌محل جهان را "هیأت ظلمانی" می‌داند و جسم را که مرکب از "هیولا" و "صورت" است، برزخ می‌نامد؛ به دلیل اینکه "هیولا" یا ماده‌ی نامتعین جهان، به جهت فقر ذاتی عین ظلمت است، و "صورت" به دلیل آسمانی بودن و طلوع و تنزلش از شرق وجود نورانی است و اینک در "جسم"، نور و ظلمت به یکدیگر آمیخته‌اند و از این آمیزش برزخ پدید آمده است. "ظلمت" فقدان و غیبت "نور" است. اگر جهان چنان خلایق بی‌نور متصور شود، ظلمت محض است. هستی بدون نور مظلّم است. برزخ نیز اگر نور خود را از دست دهد، مظلّم خواهد بود. بخشنده‌ی نور به جواهر ما هیات مظلّم و هیاتهای ظلمانی نیستند، بلکه اینها خود معلولات نورند. هستیها بر دو گونه‌اند: هستیهایی که نور ذاتی آنهاست و هستیهایی که نور به گونه‌ای عرضی در آنها حضور دارد. تنها وجود خداوندی است که نور عین ذات اوست. دیگر هستیها همه نور از او می‌ستانند. جهان در غیبت خدا خلایق ظلمانی است. با تجلیات نوری اوست که جهان روشن می‌شود و نبض وجود تپیدن می‌آغازد.^{۷۰}

سهروردی ثنویت مزدیسنی را به رمز تأویل می‌کند. رمز این دو آلیسم وجودی در وجوب و امکان نهفته است. نور مظهر وجود واجب خداوندی است، و ظلمت رمز باشدگی ممکن. بدین ترتیب در آغاز آفرینش با دو اصل مواجهیم: نور و ظلمت. اما ظلمت، اصل و اساسی ندارد. ظلمت جز عدم نور نیست. پس در آغاز آفرینش نور را داریم و عدم نور را. نور در مرتبه‌ای و عدم نور در مرتبه‌ای دیگر.

□ تاویلات رمزی نور و ظلمت و ثنویت مزدیسنی

ما و تمامی باشندده‌ها، سایه‌های خدا و عقل کل ایم. سایه در برخی از احکام به شخص صاحب سایه می‌ماند و در برخی احکام، نه. باشندده‌های امکانی هستیهای سایه‌وش‌اند. پس جهان ماده سراسر سایه است. سایه برزخ نور و ظلمت است. یعنی اگر نور وجود نتابد، سایه‌ای شکل نخواهد گرفت و زمین و زمان در ظلمت عدم فرو خواهد خفت. پس هر چه هست، سایه‌ی خداست، و به تعبیر عطار نیشابوری، سایه‌ی سیمرغ:

”گر چهل مرغ و اگر سی مرغ بود

هر چه دیدی سایه‌ی سیمرغ بود“

از دید عرفا عدم - که اعیان ثابت‌اند - آینه‌ی وجود حق است و عالم عکس آن وجود است که به واسطه‌ی تقابل در آینه‌ی عدم ظاهر شده است. این عکس را سایه یا ظل نیز می‌خوانیم. زیرا سایه به نور ظاهر است، و قطع نظر از نور، عدم است، عالم نیز به نور وجود حقیقی پیدا و روشن است، و نظر به ذات خود، عین عدم و ظلمت است.^{۷۱}

برخی از عرفا همچون ”نفرّی“ شب را رمز مکتومی ذات مطلق یا به تعبیر دینی مرتبه‌ی ”عماء“ تلقی کرده‌اند. وقتی که خداوند هنوز تجلی نکرده، شب است، و تمامی باشندده‌ها فرو خفته در تاریکی عدمند. شب رمزی از غیریت خداوند و

باشنده هاست: "لیس کمثله شیء". در مقابل، روز رمزی از ظهور و تجلی اوست. و خروجش از مرتبه ی عماء و نزولش از مرتبه ی احدیت به مرتبه واحدیت.^{۷۲}

عطار در غزلیات خود به این معنا اشاراتی دارد. "روی" رمزی از ظهور خداوند است، لذا از آن تعبیر به روز می شود. زلف رمزی از کثرات تجلیات اسمایی و صفاتی اوست و چون سبب نمان شدگی روی در پس خود می گردد، از آن نیز تعبیر به شب می شود.

"روز و شب چون غافلی از روز و شب
کی کنی از سر روز و شب طرب
روی او چون پرتو افکند اینت روز
زلف او چون سایه انداخت اینت شب
گه کند این پرتو آن سایه نمان
گه کند این سایه، آن پرتو طلب".^{۷۳}

از دید عرفا در عالم انسان، شب و روز رمزهایی از خفا و ظهور خداوندند، و نمادهایی از ظلمت و نور. مبدأ با تصویر شب نمایانده می شود، و معاد با رمز روز. زیرا شب مستلزم نمان شدگی و پوشیدگی اشیاست و همه چیز در آن پنهان و پوشیده است. هر چه در شب نمان است، در روز آشکار می شود، لذا همگان را نسبت بدان اطلاع حاصل می گردد، پنهانی نور و عدم ظهور خداوند در این معنا به رمز تصویر شب نمایانده می شود و طلوع و تجلی و آشکار شدن با تصویر رمزی روز بیان می گردد.^{۷۴}

در این تلقی رمزی، نظر به اینکه اصالت با وجود نور است. لذا دیدار همه چیز به او ممکن است، و اگر او خود به چشم نیاید، ما با توجه به آثارش حکم به وجود و حضورش می کنیم. خداوند نیز علی رغم پنهانی خود جان جهان و اصل وجود است. پس آشکارگی همه از او و با او و در اوست.

در تئوری آفرینش عرفانی، "عالم جبروت" در واقع بن و باطن این عالم ظاهر است. عالم جبروت، آیینهای می خواست تا زیبایی خود را به شهود نشینند، و صفات خود را نظاره کند. تجلی جبروت عالم را از اجمال به تفصیل آورد. این تجلی "دو گوهر" پدید آورد: یکی گوهر نور، و دیگری گوهر ظلمت که "قرین نور" و "حافظ و جامع" آن است. این "هر دو جوهر، نزول کردند و به چندین مراتب

فرود آمدند". از این نظرگاه، عالم ملکوت دریای نور است، و عالم ملک، دریای ظلمت و این دریای نور یا ملکوت در باطن ملک یا دریای ظلمت قرار دارد.

اینکه گفته شده آب حیات در ظلمات است، از دید عرفا اشاره به همین قرار گرفتن ملکوت در باطن ملک و نور در ظلمت است. ملکوت یا دریای نور به دلیل فعال بودن و تأثیرگذاری بر دریای ظلمت یا ملک اباء نامیده می‌شود، و دریای ظلمت به دلیل قابلیت و پذیرندگی و انفعال، امهات خوانده شده است.

عطار در اسرارنامه از آیینگی "وجود" و "عدم" برای یکدیگر سخن می‌گوید: نیستی، آیینی "هستی" و "هستی" آیینی "نیستی" است. عطار هستیهای امکانی را معدوم و موهوم دانسته، و آنها را عکس و تصویر و شبی از تجلی وجود در آیینی عدم می‌داند:

"وجود آیینی است اما نهان است

عدم آیینی را آیینی‌دان است

چو تو جز عکس یک صورت نبینی

همه با عکس خیزی و نشینی

تو پنداری که هر آورد و هر کار

از آن عکس است کز عکسی خبردار

جهان و هر چه در هر دو جهان است

چو عکس است و تو را برعکس آن است

حلول و اتحاد اینجا حرام است

ولیکن کار استغراق عام است.^{۷۵}

مبدأ وجود، فطرت نخستین است و معاد بازگشت به فطرت نخستین است. اول خدا بوده و هیچ چیزی جز او نبوده است. سپس خلق را از نیستی به هستی درآورده است. در آخر نیز خلق به نیستی باز می‌گردد، و خدا تنها باقی می‌ماند. پس چنانکه هست شدن خلق بعد از نیستی مبدأ آنان بود، نیست شدن بعد از هستی نیز معادشان خواهد بود. از دید عرفا نیستی اول، بهشتی است که آدمی در آغاز در آن بوده است، و نیستی دوم، که فنای در توحید است، بهشتی است که معاد کاملان آنجاست. هبوط از بهشت به دنیا فرو افتادن از کمال به نقص است و در واقع سقوط از مقام فطرت است. بازگشت از دنیا به بهشت در واقع توجه از نقص به کمال است

و رسیدن دوباره به مقام نظرت؛ پس در آغاز نزول و «مبوط بوده است» و در پایان عمود است و صعود. در آغاز افول نور بوده است، و در پایان طلوع نور خوانند بود. به این سبب از مبدأ تعریف به شب کرده‌اند و از معاد به روز.^{۷۶}

از دید عرفاء مراتب نزول حقیقت وجود به اعتبار نهای شدگی شمس حقیقت در افق تعینات «شب» اند و مراتب صعود به اعتبار خروج شمس حقیقت از افق تعینات «روز» اند. این دو قوس امتداد نور نخستین یا حقیقت انسان کامل است و تمام تعینات از تعین اوست، که اسم اعظم است. بدین معنا، در حقیقت بیش از یک شب و روز وجود ندارد.^{۷۷}

علامه جلال‌الدین محمد دوانی در شرح «مباک‌ال‌نور» سهروردی می‌نویسد: «همانا هنگامی که دانستی عکس سایه‌ای از نور مجرد است و تمامی آنچه که در این عالم هست سایه‌هایی از صفات روحانی آن نور مجرد است، و همچنین پی بردی که اجسام و صفات آنها نیز سایه‌هایی از رب‌النوع‌های نوری و صفات آنهاست، در عین حال این انوار و صفاتشان نیز به نوبه‌ی خود سایه‌هایی از نورالانوار هستند، یا توجه به اینکه صفات نور الانوار عین ذات اوست، و این صفات مستهلک در ذات احدیت است و در مظاهر متکثر می‌نماید، پس تمامی عالم سایه‌ی نورالانوار است.»^{۷۸}

تمامی مراتب نازله وجود «عوالم لباس» است. «حضرت احدیت» به تعینات اسمایی و صفاتی خود نزول کرده و در واقع به این اعتبار تنزل او در خود اوست. در این مراتب، آن ذات به صفاتی متصف شده است؛ پس در هر مرتبه‌ی وجودی اسما و صفات لباس دیگر بر تن دارند. در عالم عقول، در عالم مثال، و در عالم حس مقام تنزل ربانی، همانا «نفس رحمانی» است. یعنی ظهور وجود حقانی در مراتب تعینات.^{۷۹} شرق در طرف راست ما قرار می‌گیرد و نه در طرف چپ و می‌دانیم که جهت‌های چپ و راست دارای معنای سمبلیک اند. راست، به معنای درست و صحیح و طبیعی به کار می‌رود، در حالی که چپ معنی غلط، منحرف، غیرطبیعی، دروغ و ناخالصی دارد.^{۸۰}

چپ دستی و چپ چشمی امور منفی یا حداقل غیرطبیعی تلقی می‌شوند. اکثریت مردم جهان راست دست‌اند. در سالیان اخیر برخی از روانشناسان چپ دست بودن را به مثابه گونه‌ای بیماری تلقی کرده‌اند. چپ و چپ بودن در تمامی

زبانهای هند و اروپایی و همچنین در برخی زبانهای دیگر دارای تعبیراتی تحقیرآمیز هستند. در مقابل، واژه‌ی راست، همواره راستی و درستی تداعی می‌کند. مسئله برتری راست بر چپ به دوران خورشید پرستی باز می‌گردد. بسیاری از ملل باستان نظیر ایرانیان، آشوریان، مصریان، یونانیان، رومیان و سرخپوستان، کیش "مهرپرستی" را پذیرفته بودند. مشرق محل طلوع خورشید در سمت راست است.^{۸۱} راست (مشرق، با محل طلوع خورشید) طلوعی روز است و مفاهیمی چون روشنایی، گرمی، بیداری، تولد دوباره، کوشش، دانش و زیبایی را در بر دارد. برخلاف آن، چپ (مغرب یا محل غروب خورشید) نماد فرار رسیدن شب است، و در نتیجه تداعی‌کننده‌ی تاریکی، سرما، ترس، خستگی، ناشناخته‌ها، توهمات و خیالات است. در مفهوم کیش پرستش خورشید (مهرپرستی) طلوع (سمت راست) به عنوان سمبل اشراق معنوی و رویارویی با پروردگار نمود می‌یابد. در صورتی که غروب (سمت چپ) نمادی از روی گرداندن خدا از بندگانش یا پیروزی نیروهای تبااهی و هرج و مرج است. از زمانهای ماقبل تاریخ اجساد مردگان بشر اغلب با سر به سوی مغرب دفن می‌شدند، چون مغرب سرای مردگان تلقی می‌شد. در اساطیر یونان نیز، دروازه‌ی اصلی عالم زیرین (نه لزوماً دوزخ) در منتهی الیه غرب قرار داشت.^{۸۲}

بنابر انجیل، خداوند خویان را در روز محشر، در سمت راست خود و شریان را در طرف چپ قرار می‌دهد.

در فرهنگنامه‌های پارسی، چپ بودن به معنای ناراست بودن و ناراستی ضبط شده است. خواب زن را چپ می‌گویند، یعنی بی‌اصل و اساس است و یا برعکس خواهد بود. چپ بودن در موسیقی یعنی بیرون شدن از دستگاه، و بی‌اصل شدن ساز. چپ معنای دغلباز و مخالف و ناسازگار نیز دارد. چپ به معنی ضد دشمن و بدخواه و شوم نیز به کار رفته است. معنی کج و معوج نیز دارد. به معنی لوچ و کج‌بین نیز به کار می‌رود. چپ چپ نگاه کردن کنایه از به خشم و نفرت نگریستن است. چشم چپ به کسی افتادن کنایه از عداوت و ورزیدن با کسی است. از دنده‌ی چپ برخاستن، کنایه از بدخلقی است. به کوچهای علی چپ زدن، کنایه از تهامل است. راه چپ کردن کنایه از بی‌اعتنایی است. لقمه چپ کردن کنایه از عجله در غذا خوردن دارد. سعدی در گلستان حکایتی نقل می‌کند که در این باره بسیار جالب

است. او می نویسد: "اول کسی که علم بر جامه کرد و انگشتی در دست چپ، جمشید بود. وی را پرسیدند که چرا زینت به چپ دادی، و فضیلت راست راست؟ گفت آن را زینت راستی بس است."

چپ افتادن نیز در فارسی کنایه از مخالفت و کینه به دل گرفتن است. چپ اندازی نیز معنی مکاری و حيله گری می دهد. چپ دادن نیز همین معنی را دارد. چپ شدن نیز کنایه از انحراف و واژگونی است. چپک زدن کنایه از راه رفتن بیهوده است.

نکته ی جالب این است که در قرآن کریم در مقام سخن گفتن از "دریافت سعادت‌مندان یا شقاوتمندان" نامی اعمال "در روز قیامت آمده است:" و اما آنکه داده شد نامی او به دست راست گوید بیاید و بخوانید نامی من و من بی‌گمان بودم که من برسم به شمار خویش و اندر زیستن باشد پسندیده اندر بهشتی برتر اما آنکه داده شد نامی او به دست چپ او گوید ای کاشکی که داده شدی مرا این نام و بدانستی که چیست حساب من. کاشکی می بودی مرا مرگ و سود نداشت از من خواسته ی من. هلاک شد از من حجت من. گویند بگیردش و غل بر نهید او را باز دوزخ اندر آریدش". مرحوم علامه ی سید محمد حسین طباطبایی در تفسیر این آیات اصرار دارند که مقصود از چپ جسمانی نیست. بلکه مراد از دو جنبه ی قوی و ضعیف وجود بشری و یا دو دست مرتبط با آن و دو جنبه ی سعادت و شقاوت است. مراد از دو جنبه ی قوی و ضعیف و مراد از چپ و راست از دید ایشان می تواند همان مبارکی و میمنت و نامبارکی و شومی باشد. اما یک نکته که ظاهراً ایشان نسبت بدان کم توجهند، مسئله تأکید است که خداوند در مقام نیکان و شریان بر موضوع چپ و راست به صورت نمادین دارد. در واقع پرسش این است که چرا میان خوبی و دست راست و بدی و دست چپ معادله ای نمادین فرض شده است؟ آیا این امر با توجه به روانشناسی خاص مخاطب نیست؟ انسانی که به صورت تاریخی، راست را مرادف راستی و نیکی، و چپ را مرادف ناراستی و کژی دانسته است.^{۸۳}

در قرآن از دست راست خدا سخن به میان است: "و السماوات مطويات بيمينه سبحانه و تعالی عما يشركون" (سوره ی زمر آیه ی ۶۷) مالکیت داشتن نیز در سه چهار آیه با دست راست نشان داده شده است.

در احادیث معراج آمده است که پیامبر در آسمان دنیا حضرت آدم را دید که دو نفر در کنارش نشسته‌اند. وقتی که آدم به راست می‌نگرد، متبسم می‌شود و آنگاه که به چپ نگاه می‌کند، می‌گریزد: محمد(ص) از جبرئیل که در این سفر همراه اوست می‌پرسد: او کیست و علت گریه و خنده‌اش چیست؟ جبرئیل پاسخ می‌دهد: او آدم است و اینان فرزندان اویند فرزندان دست راست او رستگارانند و لذا وقتی بدیشان می‌نگرد متبسم می‌گردد و فرزندان دست چپ او شیرانند وقتی بدیشان نگاه می‌کند می‌گریزد.^{۸۴}

معنای نمادین راست و چپ بویژه در آیین "مندایی" (از مندا به معنی دانش و آگاهی) که از زمره‌ی مکتبهای گنوسی است و با آیین یهود و مسیحیت پیوند نزدیک دارد، مشاهده می‌شود. این آیین احتمالاً مربوط به قرون اوایل مسیحی است. منداییان در قرون نخستین میلادی در نواحی ترکیه، سوریه، اردن، عراق و جنوب غربی ایران مستقر شده‌اند. جنبه‌ی سمبلیک "راست" و "چپ" در این آیین گسترده و شگفت‌انگیز است. "راست" در آیین مندایی اغلب به معنای فراسو و ماورای ماده به کار می‌رود و چپ بر جهان مادی دلالت دارد.^{۸۵}

این تصویر سمبلیک شباهت تام و تمامی با تصویر بالهای جبرئیل در تلقی سهروردی دارد. نزد سهروردی بال راست جبرئیل نمادی از نسبت او با عالم بالا، یعنی عالم نور، تجرد، وجود و وجوب است و بال چپ او رمزی از نسبتش با عالم ماده، ظلمت، کثرت و امکان. با توجه به اینکه سهروردی سالهایی از عمر خود را در سوریه و دیگر مناطقی که آیین مندایی در آن رواج داشته، می‌زیسته است، آیا احتمال ندارد که او از این آیین متأثر شده باشد؟ در هستی‌شناسی سهروردی و در نظام فرشته‌شناسی فلسفی او، جبرئیل نقشی کلیدی دارد. او در واقع متولی و متکفل امور مربوط به جهان ماست. فیض بخشی و فیض ستانی به واسطه‌ی او صورت می‌پذیرد.

سهروردی برای جبرئیل مثالی دو بال تصور می‌کند. بالی در طرف راست و بالی در سمت چپ. بال راست در واقع رمز وجهی وجودی از این فرشته است که روی به جانب وجود مطلق دارد و در این نسبت نور وجود و بقا دریافت می‌دارد. این نسبت، نسبت وجوبی است. اما بال چپ او کنایه از نسبتی است که جبرئیل با باشنددهای مادی و زمینی دارد. این وجه وجودی که در نسبت با باشنددهای ممکن

است جنبه ی عدمی فرشته ی مقدس است، و لذا با چپ نمایانده می شود. اگر نسبت خاص جبرئیل از طرف راست با واجب الوجود قطع شود، نیستی فرشته محرز و قطعی است. جبرئیل میان وجود و عدم پر می زند و سیر بر مسیر لحظه است. عالم ماده به نظر سهروردی از بال چپ جبرئیل آفریده شده است و این نکته کنایاتی است از ذات عدمی و ظلمانی عالم که در وجه هیولایی خود یکسره تاریکی و نیستی است.

"از پر چپش که قدری ظلمت با اوست سایه ای فرو افتاد و عالم زور و غرور از آن است." ۸۶

سهروردی گفته ی پیامبر (ص) را که فرمود: "خداوند خلق را در ظلمت آفرید و سپس از نور خود بر آنها پاشید" چنین تأویل می کند که ظلمت همان جنبه ی عدمی اشیا است که خود منبعث از سیاهی پر چپ جبرئیل است، و نور که وجوبی است، شعاع پر راست اوست. ۸۷

بدین ترتیب نزد سهروردی راست و چپ معانیی سمبلیک می یابند. راست رمز جنبه ی وجوبی و وجودی است، و چپ رمز جنبه ی امکانی و عدمی.

اساطیر آسمانی و زمینی

زمین چنان که اسطوره شناسان تذکر داده‌اند، همواره در اساطیر آفرینش کیهان، نقشی انفعالی دارد. زمین از خود چیزی ندارد. بلکه باید بذر و آبی در آن ریخت تا آنها را پذیرفته و در بطن خود آنها را پرورد، و بارور و بارآور گردد. زمین در اساطیر همواره به صورت زن و مادر در نظر گرفته شده است. از سوی دیگر زمین نستی نام و تمام با هیولای فلسفی دارد. هیولای اولی جهان یکسره پذیرنده و منفعل است، و "صور" باید از جهان دیگر بر او بیارند تا ماده تعین یابد. گستردگی هیولای اولی زمین آن را هائوای ظنمائی می‌نماید، چرا که بدون نطفه‌ی نور، رحم زمین و هیولای اولی سخت تاریک است. هیولا در این حالت به دریایی ژرف و گسترده و در نیم شبی تاریک شبیه است. و این حالت، تصور ارض وجود پیش از بارش باران اطلاق و صور غیبی است.

حکایتی کنایی از تناقض و تناسل رمزی این باروری با فجر زمان و زمان فجر قرین است. این تناقض ولادت وجود و زمان، و لحظه‌ی بدایت همه چیز است. همه چیز نو است. همانندی زن و زمین شخم خورده در اساطیر مورد تأکید است. قوانین "مانو" زن را همچون کشتزار و مرد را همانند بذری می‌دانست.^{۸۸}

در قرآن کریم نیز زنان به کشتزار مردان تشبیه شده‌اند: "سائکم حرث لکم".^{۸۹} همداتی و همگونی زن و زمین در اندیشه‌ی اساطیری روشن است. زمین نیز نظر به

اینکه تداعی گر چین خوردگی است می تواند نماد زمین شیاردار تلقی شود، که فرض بالا را تقویت می کند. زمین در این وضعیت، زهدان عظیمی است که درون آن تاریک است، اما دمام می زاید و پدید می آورد، و بار خود را فرو می گذارد و باری تازه می گیرد. امکان باززایی دمام، زمین را ساحت بذرافشانی آسمان می نماید. زمین دمام می زاید.

از ویژگیهای بارز و اساسی امر قدسی آن است که به سرعت پیرامون خود را نیز تقدس می بخشد. تقدس بخشی به اشیا پیرامون، ذاتی امری قدسی است. تولد، خروج از ظلمت زهدان مادر است. با هر ولادت کودکی از چین رحم مادر خارج می گردد. زمین یا هاویه، هیولای مادر مثالی است که باشنده ها را در بطن ظلمانی خود می پرورد. اندیشه ی اسطوره ای، آفرینش را بسان ولادت می بیند. باشنده ها از بطن مادر مثالی به نوبت خارج می گردند.

عرفا خود از اصل "ترینگی" و "مادینگی" در ذات وجود سخن گفته اند. تعبیر نکاح ساری در جمیع ذراری یا ازدواج وجودی و معنوی تأکیدی بر این اصل است که خداوند گنجی پنهان بود و می خواست تا از غیب خفا به ظهور آید. لذا تجلی کرد و تعینات پدید آمدند. بدین ترتیب میان خفا و ظهور وصلت صورت گرفته و همین وصلت است که از آن تعبیر به نکاح ساری در جمیع مراتب وجود می شود.^{۹۰} حکما بر این معنا تأکید داشته اند. حکیم ناصر خسرو قبادیانی گفته است: "آسمان به مثل مردی است و زمین به مثل زنی است. و موالید از نبات و حیوان، فرزندان این مرد و زن اند."^{۹۱}

در آرای چینیان نیز دو کارمایه ی اولیه و اصلی جهان یعنی "یین" و "یانگ" مؤنث و مذکرند. "یین" که تاریک و پنهان است، مؤنث تلقی می شود، چرا که کنش پذیر است و زن صفت است، و "یانگ" که روشن و منور است، مذکر محسوب می گردد. از طرف دیگر، یین با عنصر مؤنث به صورت مار نمایش داده می شود که افتاده و خاکی است، اما یانگ به گونه ی عقاب خورشیدی تصور می شود که در بلندی آسمان می زید و نماد بلندی و پرواز و آسمان است. این به اصطلاح پرنده، بی شباهت به سیمرغ سهروردی نیست.^{۹۲}

اصل تأنیث مکان را در سایر ادیان نیز می بینیم. در عهدین بارها این معنا مورد تأکید قرار می گیرد. در مکاشفه ی یوحنا از شهری سخن گفته می شود که: "پادشاهان

جهان با او زنا کردند، و ساکنان زمین از خمر زناى او مست شدند. "صورت مثالی این شهر به صورت زنی که ارغوانی و قرمز پوشیده تجسم می‌یابد. او آراسته به جواهرات است و پیاله‌ای زرین پر از نجاسات و کثافات در دست دارد. بر پیشانی او نوشته است: "بابل عظیم و مادر فواحش و خبائث دنیا، او مست از خون شهدا و قدیسان است."

در باب بیست و یکم همین "مکاشفه یوحنا" شهر مقدس اورشلیم از جانب خدا نازل می‌شود.

"همچون عروسی که برای شوهر خود آراسته است."

در تورات (کتاب اشعیاى نبی) بابل "دختره باکره" لقب گرفته است: "ای دختر کلدانیان! خاموش بنشین و به ظلمت داخل شو، زیرا که دیگر تو را ملکه‌ی ممالک نخواهند خواند."

توجهی دوباره به معنای رمزی و روانشناختی نیم شب نیز در اینجا بی‌مناسبت نیست. جهان شب، یعنی جهان تنگ مادی بدون آسمان، جهانی که آدمی محدود به حواس خویش است، پس به ناچار محدود است و تنها. شب رمزی از جهان در غیبت خداست و می‌دانیم که بدون خدا، در نظر عارف، جهان یکسره غوطه‌ور در عدم و نیستی است. شب به محبسی تاریک و تنگ می‌ماند که امکان نظر و عمل در آن یا نیست و یا بس محدود است. بدین ترتیب شب مظهر تنزل وجود تا پایین‌ترین مراتب آن است.

آفرینش در نیم شب یا "دوش" به تعبیر حافظ در ظلمت و تاریکی صورت می‌گیرد. به تعبیری در همه‌ی مراتب و جهات کیهان در پی دوران تیره، دورانی تابناک و پاک و جان نویافته می‌آید.^{۹۳}

در آیینهای رازآموزی یا در بینش ادواری، بی‌شک نیم شب *منطق الطیر عطار*، و دوش در شعر حافظ معنایی سمبلیک و فراتاریخی دارد. زمان نه زمان مادی بلکه زمان قدسی و معادی است که در نسبت با ابدیت معنا و مفهوم می‌یابد. نیم‌شب، نیم شب کیهانی و وجودی است، شب نمادی از عدم تعین و بالقوه بودن محض است. در عین حال شب فضایی بیکرانه را اشغال نکرده است. این نیستی محدود است و محصور. تنها زمین است که در نیم شب قرار دارد. "سیاهی" در پدیدارشناسی عارفانه و در سمبلیسم عرفانی رنگها، در مقابل سپیدی قرار می‌گیرد

و گاه صفت تاریکی است در برابر نور. سیاهی ظلمت است و نابینایی و لذا جهل و وحشت و سرمای وجود. سیاهی مظهر بی اطلاعی نیز هست. بلا تکلیفی، سرگردانی، نیستی، تاریکی و تیرگی است. سیاهی، فقر است و نیستی. امری وجودی نیست و لذا منفی و شر است. عرفاً "سیاهی" را که جزء لای تفک نیم شب می تواند محسوب گردد، کثرت تعین بخشی می دانند. وجود تا در وحدت و بی تعینی است، سراسر نور و روشنی و سپیدی است. اما وقتی تعین و کثرت می یابد، مشوب به عدم می شود و لذا از نورانیت آن کاسته شده و تیره و تیره تر می گردد. به تعبیر عرفا، کثرات به حسب ذات خود ظلمت و عدمند و نبود کثرات که موجود می نمایند از تجلی ذات است که به اسم "النور" به صور جمیع اشیا ظاهر گشته، و خود را به رنگ عالم به خود نموده است. درون این ظلمت کثرات، آب حیات وجود و احد مطلق مخفی و پنهان است. آنچه مرئی می گردد، نور مخلوط به ظلمت است که نام "ضیاء" بدان داده اند. هر ظهور از ظهورات خداوند نسبت به آفریده ها در واقع به واسطه تنزل آن حضرت است از کمال نوریت و بساطت، ذات، به مراتب اسما و صفات؛ و در مرتبه ای که ذات در تمامی وجوه به کمال نوریت و بساطت تجلی کند، کثرات به نهایت ظلمت ذاتی خود که عدم است باز می گردند، پس باشنده های ممکن به جهت جنبه ای امکانی دایماً دست به گریبان نیستی و ظلمت اند. فلذا شیخ شبستری سروده است:

"سیه رویی ز ممکن در دو عالم
جدا هرگز نشد والله اعلم"

سیه رویی یعنی ظلمت و نیستی که در دو عالم صورت و معنی، و ظاهر و باطن هرگز از باشنده ای ممکن، جدایی نمی پذیرد. پس سیه رویی که عبارت از ظلمت و نیستی جهت امکانی است هرگز از ممکن جدا نمی شود، چرا که انفکاک، شیء از نفس خود محال است.

مرحوم علامه مولانا محمد اقبال لاهوری بر آن است، که متصوفه تحت تأثیر "مانوی گری"، ثنویت استعلایی را در قالب دیالکتیک نور و ظلمت زنده کردند. آنان نور و ظلمت را "لازم و ملزوم" هم بر شمردند. این آموزه بر آرمان رهایی انسان از شایبه ظلمت و تطهیر معنوی به واسطه نور تأکید می کند، و رهایی از ظلمت را در خودشناسی ممکن برمی شمارد.^{۹۴}

مانی ظلمت را به مثابه اصل "مادینه‌ی هستی" تلقی می‌کرد. اصل مادینه‌ی هستی قرارگاه نیروهای اهریمن و تباهی است. "شیطان زشت پیکر" اولین زاده‌ی "زهدان آتشین ظلمت" است. شیطان به نیروهای نورانی وجود حمله می‌برد و بدین سان چالش و جدال وجودی نور و ظلمت آغاز می‌گردد. جهان مادی بدین سان عرصه‌ی آلودگی و آمیختگی این دو نیرو است. نور اینک اسیر ظلمت است. جهان ماده، خانه‌ی ظلمت شده است. در رستن از خانه‌ی ظلمت، نور به فراسوی خورشید و ماه می‌شتابد و به خطه‌ی نور به "جاودان خانه‌ی پادشاه بهشت" و "پدر عظمت" می‌رسد.

به واقع مفهوم مساوقت وجود و نور و خیر از یکسو، و مساوقت عدم و ظلمت و شر از سوی دیگر اصلی پذیرفته شده میان اکثر حکیمان و عارفان مسلمان است. اما با تأویل خاص ایشان از این ثنویت استعلایی، جریان به سوی یک وحدت‌گرایی مطلق سیر می‌کند.

عطار جنبه‌ی خاکی وجود آدمی را نیز سیاه و تاریک و ظلمانی معرفی کرده و اصل آسمانی و جنبه‌ی روحانی هستی او را نورانی و روشن و بامدادی می‌داند:

- "هر آدمی را که کفی خاک سیاه است

بی‌واسطه دادی تو وجودی ز سر جود"

- "دوست چهل بامداد در گل ما داشت دست

تا چو گل از دست دوست دست به دست آمدیم"

هزریود شاعر برجسته‌ی یونان باستان "اورانوس" کهن خدای یونان را چنین توصیف می‌کند: "او شب را با خود می‌آورد، و زمین را در بر می‌گیرد، این وصلت مینوی مبین سرشتی قدسی است."

در منطق الطیر، سیمرغ پری از بال خود را چونان "بذری" یا "نطفه" ای در زمین یا "رحم" نیم شب فرو می‌افکند، و آنگاه صبح است و حیات آفرینش. تعیین بخشی پیش از این در ظلمت عدم و در نیمه شب نیستی، تعیینی در کار نیست. آفرینش از عدم صورت نمی‌گیرد، بل در عدم صورت می‌بندد. و ظلمت کنایه‌ی سمبلیک از عدم است. آفرینش در تلقی عرفانی نه جدایی قطعه‌ای از خدا، و یا حلول او در چیزی یا خلق از نیستی، بلکه بسط اسما و صفات و ظهور تجلیات اسمائی و صفاتی اوست.

□ اسطوره‌ی آسمان و شرق و غرب عمودی

میرچا الیاده متفکر و اسطوره شناس برجسته‌ی معاصر این قول افراد قبایل EWE را نقل می‌کند که گفته‌اند: "جایی که آسمان هست، خدا نیز هست."^{۹۵} الیاده این اعتقاد را تقریباً جهانی می‌داند.^{۹۶} الیاده بر آن است که حتی بدون رجوع یا استناد به اساطیر نیز آسمان همچنان و مستقیم نمایانگر استعلا، قدرت و قداست است.^{۹۷} آسمان، بیکران و فایق و برتر پدیدار می‌گردد. رمز برتری آسمان از وقوف به ارتفاع بی‌انتهای آن حاصل می‌آید. "متعالی" لزوماً "صفت الوهیت" است. بلندی مقوله‌ای است که انسان بدان دسترسی ندارد لذا یادآور عجز آدمی است.

در اساطیر ایران نیز، روشنایی و نور برآمده از گنبد آسمانهاست. در این تلقی آسمان همچون گنبدی از سنگ تصور می‌شود که روشنی و نور از آن متولد شده‌اند. در آیین "مهر" میثرا هنگام تولد به دستی خنجر و به دست دیگر مشعلی دارد. مشعل نشان و نشانه‌ی نور و معرفت زاییده از پیدایش مهر است که ژرفای ظلمت را می‌شکافد و روشنی می‌بخشد خنجر نیز نماد قربانی کردن گاو و آغاز حیات و برکت است.^{۹۸}

این معنا را در اساطیر سایر ملل نیز می‌توان دید و سراغ جست. در عرفان اسلامی نیز این معنا مورد اشارت قرار می‌گیرد.

عزیزالدین نسفی عارف شهر قرن هفتم، تقابل اعتباری اساطیر ارض و سماء را مورد بحث قرار می‌دهد. او آسمان را عبارت از چیزی می‌داند که "علوی و مفیض" باشد. یعنی آسمان چیزی است که به مرتبه‌ی فروتر از خود فیض می‌رساند. از دید او زمین نیز عبارت از چیزی است که "سفلی و مستفیض" باشد. یعنی نسبت به مرتبه‌ی بالاتر از خود حالت قبول و پذیرش و انفعال داشته باشد.^{۹۹}

این تلقی ویژه، سبب می‌شود تا نزول نور از جانب آسمان به سوی زمین تصویر شود، و خلقت، جریان‌ی عمودی از بالا به پایین تصور گردد.

وجود از آسمان اطلاق به ارض تقیید تنزل می‌یابد و مرتباً از مرتبه‌ای شریف‌تر به مرتبه‌ای شریف‌تر فرو می‌آید، تا آنکه منتهی می‌گردد به پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مراتب باشندگی امکانی. در این هنگام سلسله‌ی نزولی هستی پایان می‌گیرد. سپس در قوس صعود، عروج تدریجی از پایین‌ترین مراتب به سوی مرتبه‌ی اعلا آغاز شده و انجام می‌یابد. هر چه مرتبه‌ای از مراتب وجود به خداوند تبارک و تعالی نزدیک‌تر باشد از بساطت، وحدت و غنای فزونتری برخوردار خواهد بود، و به همان نسبت از اختلاف و ترکیب و فقر دور خواهد شد. بدین سان دایره‌ی وجود پایان می‌پذیرد، و سلسله‌ی خیر و هستی به منتهای خویش می‌رسد.

صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) در تفسیر وجود شناسانه از نور و ظلمت، نور را مساوی وجود تلقی می‌کند:

"ان الوجود مرادف للنور، و معناه يرجع الى الظهور و مراتبه. و الظلمه عبارة عن عدم النور. و النور هو الوجود - كما علمت - فالعدم مرادف للظلمه فدرجات العدم كدرجات الظلمه في كونه قد يكون حقيقياً و قد يكون اضافياً. فالعدم الحقيقي يرجع الى ممتنع الوجود و هو الظلمه الحقيقيه التي لا خبر عنه و لا حكم عليه الا بحسب اللفظ او الفرض التقديرى و العدمات الاضافية عبارة عن قصورات الوجود و درجات نقصان الفعلية و الظهور، كمراتب ظلالات النور الشمسى الحسى الحاصله من شدة تراكم الحجب و رقتها، كالسحاب و الماء و الارض، فكما ان الفرق بين الظلمه و الظل الشديد، انما هو بأن الاول عدم اصل النور و الثانى عدم تمامها و كمالاتها، فكذا الفرق بين العدم المحض الذى لاحظ له من سنخ الوجود و هو الذى يقال له الممتنع، و العدم الاضافى الذى هو عبارة عن نقايص الممكنات و قصورات الذات الفاقره العقلية و النفسية و الحسية، و فقد الكمالات على حسب

مراتب بعدها عن ينبوع الوجود و مبدأ الفعلیه، و الفیض و النور.^{۱۰۰}
 عارف بزرگ و شهیر عبدالرزاق کاشانی نیز در تفسیر آیه "الله ولی الذین آمنوا
 یخرجهم من الظلمات الی النور"، "ظلمات" را صفات نفسانی و شبهات خیال و
 وهم می‌داند و "نور" را فضای عالم روح.^{۱۰۱}

در داستان "آواز پر جبرئیل" سهروردی با "عقل فعال" دیدار می‌کند. این عقل
 فعال چنانکه او خود در هیاکل النور بیان می‌دارد، رمزی از "روح القدس" یا جبرئیل
 در لسان شریعت است: "جميع نیروهای قاهر، اعنی عقلها یکی آن است که نسبت
 وی با ما چون پدر است. او رب طلسم نوع انسانی و بخشنده‌ی نفسهای ماست و
 مکمل انسان است و شارع او را روح القدس گوید و اهل حکمت او را عقل فعال
 گویند."^{۱۰۲}

در ادامه‌ی داستان، عقل فعال یا جبرئیل یا روح القدس به سهروردی می‌گوید:
 "مراجعتی نیست الا کنیزک حبشی... او در میانه‌ی آسیاها متمکن است. هر که در
 میانه‌ی گردش، حدقه‌ی کنیزک سیاه و نظرش بر من افتد، از من بچه‌ای در رحم او
 حاصل شود، بی‌آنکه در من تحرکی و تغییری افتد. گفتم این برابری و نظر و
 محاذات او به تو چگونه متصور شود؟ گفت مراد از این الفاظ، صلاحیتی و
 استعدادی بیش نیست."

عقل فعال بی‌اختیار ما را به یاد سیمرغ می‌اندازد: "این سیمرغ بپرد بی‌بال و
 حرکت کند بی‌جنبش". کنیزک حبشی رمزی از هیولای عالم است. حبشی اشاره به
 رنگ چهره‌ی کنیزک دارد. اهل حبشه به سیاهی مشهور بوده‌اند، لذا هیولا که از نظر
 سهروردی عین ظلمت است، حبشی نامیده می‌شود. اما چرا تعبیر "کنیزک" را بر
 هیولا اطلاق می‌کند؟ زیرا هیولا پست است و پذیرنده، و شوی مشخصی ندارد و
 فاقد ارزش و اعتبار است. هیولا از عقل فعال یا جبرئیل که واهب الصور و فیض
 بخش و صورت دهنده است، به صورتی منفعل پذیرای صورتهای می‌گردد و فرزندی
 از پس فرزندی دیگر پدید می‌آورد. هیولا استعداد محض است برای پذیرش
 القائات عقل فعال. لذا در ذهن و زبان تأویلی سهروردی، صورت مؤنث می‌یابد.

بدین ترتیب سهروردی تحت تأثیر این سینا و جوزجانی هیولا را به دلیل بعد
 بی‌نهایت با "نورالانوار" عین چاه ظلمت می‌داند. تن آدمی از هیولای عالم است، و
 لذا عین ظلمت است به همین دلیل سهروردی ورود به ملکوت نور را بر اجساد

تاریک حرام می‌داند: "ورود به ملکوت آسمان بر اجساد ظلمانی حرام است."^{۱۰۳} از دید سهروردی و دیگر عرفا و حکمای مسلمان مبدأ آدمی به لحاظ ولادت جسمانی هیولای ظلمانی است. پس ولادت او در شب است، و خروج از این عالم هیولایی ورود به روز است که همانا روز قیامت است که در باطن همین عالم است. مبدأ عبارت از شب قدر است، و معاد عبارت از روز قیامت. زیرا که حقیقت شب آن است که چیزی در وی پوشیده باشد، و در روز آشکارا شود، و همه کس را بر آن اطلاع افتد. افول نور، شب است و طلوع نور، به روز باشد.^{۱۰۴} "سهروردی تأکید می‌کند که با اشتغال به حواس ظاهری آدمی از راه یافتن به باطن عالم محروم می‌ماند. عالم ملک به برکت گماردن حواس بر آن آباد می‌گردد. به ملکوت عالم که در باطن ملک است، کسی راه می‌برد که از اشتغال حواس کاسته باشد، و روح خویش را از زندان تن تشویق به بیرون رفتن کند. عالم ملکوت، باطن جهان است که آن را عالم نور خوانند. و عالم ملک، این جهان که آن را عالم ظلمت خوانند."^{۱۰۵} سهروردی در رساله‌ی "بستان القلوب" بر این نکته تأکید می‌ورزد: "حواس آدمی - ظاهر و باطن - شواعلند نفس انسانی را از کار خویش، به حکم آنکه کار او جولان کردن است در عالم روحانی به تصور معقولات و در ابتدای کار از آنجا آمده است و اینجا غریب و بیگانه است."^{۱۰۶}

یک نکته که باید بدان توجه داشت تأثیر احتمالی گنوسیزم بر ابن سینا، غزالی و سهروردی است. گنوسیزم پس از قرن دوم میلادی در قلمرو امپراتوری روم گسترش یافت. ولی پیشتر در ایران و سوریه و عراق نفوذ فراوان داشت. یونانیان این عقاید را در کل به زردشت منسوب می‌داشتند.

تز مشترکی که در میان اکثر فرقه‌های گنوسی پذیرفته شده بود، آموزه‌ی ثنوی نور و ظلمت و لزوم رهایی آدمی از زندان ظلمت و گورتن بود.^{۱۰۷}

حتی **فرفورئوس** حکیم و مورخ یونان باستان از فیثاغورث نقل می‌کند که تحت تأثیر مغان ایرانی، مدام دعوت به راستی می‌کرد و می‌گفت این تنها راه تشبّه به "اله" است. **فیثاغورث** - بنا به روایت **فرفورئوس** - از مغان آموخته بود که خداوند را پیکری است بسان نور، و روانی چون راستی.^{۱۰۸}

در رساله‌ی "بستان القلوب" سهروردی به صراحت سخن از بیگانگی با خویش و گم کردن خویشتن به میان می‌آورد. او پس از طرح مباحثی درباره‌ی روح و تجرد

آن می‌نویسد: "اکنون بدان که تو خود را گم کرده‌ای و نمی‌دانی که چیستی؟ گاه به بدن حواله می‌کنی و می‌گویی که من این بدنم و گاه چون دلت صفایی می‌یابد، آن قدر می‌دانی که به شک می‌افتی که من این بدن هستم یا نه؟ و این بدنم یا چیزی دیگر؟ فی‌الجمله هیچ نمی‌دانی و تو از این همه که می‌اندیشی هیچ نیستی و تو ورای این همه‌ای و همه از آن است که حق تعالی را فراموش کرده‌ای که: نسوالله فانسیهم انفسهم. لاجرم خود را نیز فراموش کرده‌ای... و عجب این است که خود را در خود گم کرده‌ای و از جایی دور طلب می‌کنی." ۱۰۹

سهروردی دو بیت از سروده‌ی خود را نقل می‌کند و متذکر نسبت آدمی با خودش می‌گردد:

"یک چند به تقلید گزیدم خود را

نادیده همی نام شنیدم خود را

با خود بودم از آن ندیدم خود را

از خود بدر آمدم بدیدم خود را." ۱۱۰

سهروردی در رساله‌ی "عقل سرخ" نیز از "چاه سیاه" که تعبیری دیگر از چاه قیروان است، سخن به میان می‌آورد. در این داستان "باز" پرنده‌ای است که اسیر شده و به قفسش انداخته‌اند. او روزی می‌گریزد و به صحرا می‌رود. پیری سرخ می‌بیند. پیر به او می‌گوید: "آن کس که تو را در دام اسیر گردانید، و این بندهای مختلف بر تو نهاد، و این موکلان بر تو گماشت، مدتهاست که مرا در چاه سیاه انداخته و این رنگ من که سرخ می‌بینی از آن است؛ اگر نه من سپیدم و نورانی. هر سپیدی که نور به او تعلق دارد، چون با سیاه آمیخته شود، سرخ نماید؛ چون شفق اول شام با آخر صبح که سپید است و نور آفتاب باز و متعلق یک طرفش با جانب نور است که سپید است و یک طرفش با جانب چپ است که سیاه است، پس سرخ می‌نماید." ۱۱۱

یک نکته مهم که بد نیست در اینجا بدان اشارت شود، این است که این عمودی دیدن شرق و غرب یعنی شرقی که در بالا و غربی که در پایین قرار گرفته است، ظاهراً ریشه‌ای هندی دارد. بودیستهای هندی هماهنگ با جغرافیادانان بومی، شرق را در بالا در نظر می‌گرفتند. روی بیننده به محل درآمدن خورشید است. برخی حتی شرق را در پایین در نظر گرفته‌اند و غرب را در بالا، بدین معنی که رهرو در راه

رستگاری راه خورشید را دنبال می‌کند.^{۱۱۲} این بحث حایز اهمیت است و امید که روزی روشن شود.

یونانیان باستان شب را مادر خدایان می‌نامیدند، زیرا که شب و تاریکی را مقدم بر آفرینش می‌دانستند. شب رمز باروری و زایایی بود.

در نمادشناسی جدید، شب سمبل مرگ و تاریکی است، و تاریکی رمزی از اصل تأنیث و مادری است. شب جاده‌ای رمزی است که به مکاشفه‌ی راز و رمزهای زمان بدایت و ازلیت منجر می‌شود.^{۱۱۳}

وقتی که جنبه‌ی معنوی و روحانی زندگی و نشاط باطنی آن از دست می‌رود، زندگی همچون شبی جاودان تصویر می‌شود. چنین است که صادق هدایت در "بوف کور" زندگی یأس بار شخصیت داستان را به شب و تاریکی تشبیه می‌کند: "در شب تاریک، در شب عمیقی که سرتاسر زندگی مرا فرا گرفته بود، راه می‌رفتم."^{۱۱۴} و "در میان تاریکی شب جاودانی که مرا فرا گرفته بود و به بدنه‌ی دیوارها فرو رفته بود."^{۱۱۵}

در روانشناسی ژرفا و در روانکاوی تمثیلی "کارل گوستاو یونگ"، چشم سمبل ناخودآگاهی است و چشم دوختن در تاریکی به معنای آغاز تأمل باطنی و نگرستن به درون خویش است. نگرستن به اعماق ظلمت، نگرستن به ژرفترین لایه‌های آدمی است. جالب است سخن حکیم بابا افضل کاشانی مرقی: "شب طلبت آبستن سپیده دم یافتن باد."^{۱۱۶}

در استنباط روانشناختی، "چاه" رمزی از روان ناخودآگاه است و رمزی از روح، و به لحاظ سمبلیک نمادی مؤنث. چاه معمولاً در بن خود آب دارد، لذا می‌تواند رمزی از نسبت روح، و ابدیت نیز محسوب گردد. چاه قیروان شباهت به غار افلاطونی دارد، جالب است که در روانشناسی ژرفا، غار نیز رمزی از روان ناخودآگاه محسوب می‌شود. غار صورت مثالی قلب به عنوان قطب روحانی هستی انسانی نیز هست. "یونگ" غار را رمزی از امنیت و تسخیر ناپذیری روان ناخودآگاه می‌داند که همین تعبیر را شاید بتوان در مورد چاه نیز به کار برد. غار به صورتی سمبلیک دلالت بر "رحم" نیز دارد.^{۱۱۷}

ولادت معنوی و زایایی دوباره‌ی روح، منوط و وابسته به خروج از غار است. خروج از غار شباهت تام و تمام به خروج از رحم دارد. می‌دانیم که قدما مراحل

جنینی را به مثابه عبور از ظلمات ثلاث یعنی "ظلمة البطن" "ظلمة الرحم" و "ظلمة المشيمة" تلقی می‌کردند.

تولد در واقع به این تعبیر، خروج از ظلمات و چشم گشودن به نور است. چاه نیز از این جهت همانند رحم است. خروج از رحم مادر طبیعی، ولادت مادی است و چشم گشودن به نور فیزیکی؛ و خروج از چاه، تولد معنوی است و شهود انوار فرافیزیکی.

سهروردی در رساله‌ی فارسی "پرتونامه" درباره‌ی ظلمت درونی می‌گوید:
"اما آن کسانی که ایشان را جهل مرکب باشد، و آن، آن است که حق را ندانند و نقیض حق اعتقاد کنند، ایشان را عذابی باشد که از آن سخت‌تر نبود و هرگز خلاص نیابند، زیرا که فکرت و حواس از ایشان بستند و با عالم نور آشنایی ندارند و ظلمات در ایشان راسخ است."^{۱۱۸}

سهروردی احوای نفسانی را نیز به چاه مانده می‌کند. لذا مشخص است که در افتادن در ظلمات و چاه، چه معنایی دارد. سهروردی در آغاز کتاب کلمة التصوف می‌گوید هر دعوی که شاهی از شواهد کتاب و سنت مستند نباشد، از فروع عبث است و از شعبه‌های یاوه‌درایی. آنکه به ریسمان کتاب خدا چنگ نمی‌زند، گمراهی بیش نیست. او در ژرفای بی‌پایان چاه هواهای نفسانی در می‌غلند و فرو می‌رود:
"کل دعوی لم تشهد بشواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث و شعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القرآن غوی و هوی غیابة جب الهوی."^{۱۱۹} یعنی: "هر دعوی و ادعایی که بر آن از کتاب خدا و سنت پیامبر شواهدی ارائه نشود، آن از فروع عبث است و از شعبه‌های گناه و بیهودگی. هر آن‌کس که به ریسمان قرآن چنگ نزند گمراه می‌شود و در چاهسار نفسانیت سقوط می‌کند."

□ مسئله پیشباشی روح بر تن و دلایل تجرد نفس

در رساله‌ی "لغت موران" سهروردی داستان طاووسی را نقل می‌کند که پادشاهی او را صید کرده، و لباسی از چرم بر او می‌پوشاند و او را در قفسی کوچک زندانی می‌کند. طاووس تنها در آن قفس رشد کرده و بزرگ می‌شود، و چنان با چرم و قفس خو می‌گیرد که می‌پندارد، چرم جزو ذات اوست و تمام عالم نیز محدود به همان قفس است. اما گهگاه نسیم، بوهای خوش را از بیرون به درون قفس می‌آورد و طاووس بی‌آنکه خود علتش را بداند لذتی عجیب از این عطرها در خود احساس می‌کند، و نشاط طیران در وی حاصل می‌گردد. او نمی‌داند که منشأ این اصوات و انوار کجاست؟ این جهالت او از آن است که خود را فراموش کرده است.

سهروردی در اینجا به صراحت از بیگانگی انسان در جریان هبوط سخن می‌گوید. طاووس رمزی از روح آدمی است که در چرم که رمزی است از تن اسیر آمده و در قفس دنیا زندانی شده است. او اینک از خود بیگانه‌ای است که چیزی دیگر را با خود اشتباه گرفته است.

در رساله‌ی "صفیر سیمرخ" سهروردی فصل دوم را به آنچه اهل بدایات را ظاهر شود اختصاص می‌دهد. به نظر او در این مرحله از سلوک عارفانه نخست برقی از "حضرت ربوبیت" در می‌رسد و بر ارواح طالبان نورفشانی می‌کند. اشراق انوار عالم قدس، لذتی روحانی را به همراه دارد. این انوار در وهله‌ی نخست همچون

آذرخش هابند که روی می نمایند و نهان می شوند.

صوفیان این طوابع را اوقات خوانند. انگیزانده ی صوفیان به سماع درخشش همین انوار است که ناگهان بر سالک وارد می شود و او را به رقص روحانی و طرب معنوی وای دارد.

چون ریاضت بیشتر گردد، برق بسیارتر آید تا بدان حد رسد که مردم در هر چه نگرد، بعضی از احوال آن عالم با یاد آرد.^{۱۲۰}

پرسش این است که اگر روح به واقع پیشتر عالمی دیگر را ندیده باشد، پس دیگر به یاد آوردن احوال عالم پیشین چه معنایی می تواند داشته باشد؟

می دانیم که اندیشه ی پیشباشی روح نسبت به تن فکری بس کهن است. در اساطیر، نمونه های فراوانی از این معنا را می توان سراغ جست. افلاطون نیز در رسایل خود از میل جهان گریزی پرده بر می داشت. روح انسانی در این جهان غریب و غریبه ای است که رسیدن به عالم دیگر را جست و جو می کند. تئوری استذکاری افلاطون بر پیشباشی روان نسبت به تن تأکید می کند. رساله ی "تیمائوس" افلاطون صبغه ای از توحید خوشبینانه را داراست. در تلقی وی تنها یک شر راستین وجود دارد و آن اسارت مغاره و دور افتادگی از خداست. تصور غربت روح انسان در جهان پیش از افلاطون نیز در یونان باستان سابقه ای طولانی داشته است. افلاطون به واسطه ی این روح توانست در جهان بینی خود پیوندی میان عالم ماده و جهان مثل پدید آورد. برخی از محققان تاریخ فلسفه، مثل سیمون پترمان اندیشه ی افلاطونی را مأخوذ از گنوسیس و آموزه های مزدیسنا دانسته اند. سیمون پترمان باورمندی به خدای یگانه ی بیگانه با جهان را گونه ای ثنویت استعلایی فرض می کند که به نظر او از لحاظ روانی مقدم بر ثنویت عادی یعنی تضاد نیروهای خیر و شر است. به نظر او این ثنویت استعلایی همان چیزی است که ذهن سقراط و افلاطون را به خود مشغول می داشته است. وقوف به نیاز نجات در نظر سقراط مقدمه ی نجات راستین است.

به نظر سیمون پترمون این دوگانگی را پیشتر زردشت دریافته بود. اگر زردشت در حال جذبه و شوق، طعم جدایی از این جهان عادی را چشیده بود، آیا می توانست چنین بر قدرت شدید پیکار خیر و شر در جهان تأکید کند؟ به نظر او هم زرتشت و هم افلاطون هر دو گنوسیهای پیش از پیدایش این لفظ بوده اند.^{۱۲۱}

پوزیدونیوس روح جهان را واسطه‌ی این دو قطب دور و جدا از هم می‌دانست.^{۱۲۲} او یکصد سال پیش از میلاد مسیح گفت: "روح درون ما با روح خداوند که در هم حلول می‌کند یکی و هم گوهر است."^{۱۲۳} پلوتارک یونانی برای حل این معضل به "میترا" متوسل شده و او را میانجی اساسی در این ماجرا دانست.^{۱۲۴}

اورفئیستها تن را گور روح می‌دانستند و گنوسیان آفرینش را نتیجه‌ی هبوط تلقی می‌کردند.^{۱۲۵}

فیلسوف بزرگ نو افلاطونی یعنی فلوپتین بر ضد این فکر قیام کرده و آن را به لحاظ فکری خام و به لحاظ عرفانی کفر تلقی کرد. به نظر او جهان نه حاصل هبوط و سقوط که محصول تجلی است. تنها روح فردی سقوط کرده است. فلوپتین می‌کوشید تا بر ثنویت متافیزیکی غلبه کند. پس از او تمامی شاگردانش این تزا را پذیرفته و آن را تعلیم کردند. با این همه به نظر سیمون پترمون ثنویت در آثار آنان باقی مانده که میراث کهنتری است از افلاطون و آن این تز است ماده همچون عنصری شر از خدا جداست و با او آشتی ناپذیر است. هرودت نیز بر آن بود که ارواح سه هزار سال سرگردانی کشیده‌اند تا به عالم تن فرود آمده‌اند.

امپدوکلس گفته بود چون روح آدمی پشت به خدا کرد و از خدا گریخت، بدین جهان رانده شد تا دچار کشمکش بی‌پایان گردد.^{۱۲۶}

در عالم اسلامی نیز تقریباً این فکر پذیرفته شده‌ای است که روح نسبت به تن دارای پیشباشی است. روح از عالم علوی به مفاک خاک هبوط کرده است. آیاتی از قرآن کریم بدین معنا صحه می‌گذارد. از جمله داستان آدم که در طی آن آدم و همسر او حوا به عنوان نخستین آدمیان از بهشت رانده می‌شوند و از اعلیٰ علین، به اسفل سافلین تبعید می‌گردند.

در برخی از احادیث اسلامی نیز بدین معنا اشارت شده است. بخصوص حدیث مشهور؛ "خلق الله الارواح قبل الابدان" سخت مورد توجه اندیشمندان و متفکران مسلمان بوده است.^{۱۲۷}

اندیشمندان اسلامی در این باره بحثهای بسیاری داشته‌اند.

در رسائل اخوان الصفا داستان "طوق الحمامة" از کلیله و دمنه داستانی

سمبلیک تلقی شده است. صدرالدین - محمد شیرازی ملاصدرا نیز این داستان را رمزی از هبوط آدمی بدین جهان تلقی کرده است.

داستان به روایت کلیله و دمنه چنین است که صیادی دامی نهاده، و زاغ شاهد این دامگذاری است. کبوتران از راه می‌رسند و آتش گرسنگی شعله زدن گرفته، عنان اختیار را از کف اقتدارشان بیرون می‌برد. دانه چیدن همان و در دام صیاد افتادن همان. وقتی چشم کبوتران بر صیاد افتاد به اضطراب در آمدند و هر یک از ایشان در خلاصی خود کوشیده پروبال می‌زدند. مطوقه که رهبر کبوتران محسوب می‌شد گفت: "در مذهب محبت فتوا بر آن است که استخلاص یاران را از خلاص خود مهتر دانند... و اگر شما را قوت آن نیست که حیات یار را بر زندگانی خود ترجیح نمایید و نجات او را از رستگاری خود بهتر شمرد باری همه به طریق معاونت و موافقت قوتی کنید تا باشد که به برکت این وفاق و اتفاق دام از جای برگرفته شود و ما همه رهایی یابیم." کبوتران این فرمان را اجرا کرده و در اثر همفکری و مساعدت رهایی می‌یابند.^{۱۲۸}

ملاصدرا سخن از "عالم قدس" که یادآور بیت المقدس در "غربت غربی" است، به میان می‌آورد. به نظر ملاصدرا عالم قدس موطن "پدر مقدس" روح آدمی است، و انسان از نزد پدر و از عالم قدس جدا گشته و به این عالم که موطن طبیعت جسمانی و همانند گاهواره‌ای برای جنباندن روح آدمی است و موطن نفس حیوانی که به منزله‌ی مادری است که آدمی را می‌زاید، هبوط کرده است. حکایت هبوط در کتابهای آسمانی و سخنان رمزآمیز پیامبران و اشارتهای اولیا و فیلسوفان بزرگ بیان شده است و در نوشته‌ها و گفته‌های حکیمان پیشین اشارتی لطیف و رمزی با ارزش در باب هبوط روح انسانی بدین عالم و صعود آن وجود دارد. داستانهایی که هدایتگر بدین مسئله هستند، عبارتند از: داستان حمامه مطوقه در کلیله و دمنه، داستان "سلامان و ابسال". و داستان "زنده بیدار". ابن سینا قصیده‌ای نیز در علت هبوط نفسی دارد که آغاز آن قصیده چنین است:

هبطت الیک من المحل الارفع

ورقاء ذات تعزز و تمنع

و تمامی این سخنان افاده‌ی این معنا می‌کنند که روح پیش از پیوستن به تن از

گونه‌ای موجودیت در عالم شامخ الهی برخوردار بوده است؛ و برای آن بازگشت و رجوعی مجدد خواهد بود بدانجا که از آن هبوط کرده است، و طلوعی برای شمس حقیقت او و ستارگان قوایش از مغرب نفس.^{۱۲۹}

سهروردی در رساله‌الابراج با اشاره به سخن پیامبر(ص) که فرمود: "حب الوطن من الایمان" یعنی دوستی وطن از ایمان است، تأکید دارد که "آن وطن مصر و عراق و شام نیست"، چرا که آدمی هیچ خاطره‌ی ازلی و پیوند وجودی نسبت به این سرزمین احساس نمی‌کند و از دیگر سوی وطن مورد اشاره‌ی پیامبر(ص) نمی‌تواند جایی در جغرافیای خاکی باشد چرا که حب دنیا در تلقی نبوی رأس تمامی خطایاست که فرمود: حب الدنیا رأس کل خطیئه". وطن اصلی در دید سهروردی، دیگر جایی در عالم علوی است که رسیدن بدان در گرو خروج از "قریه‌ای که اهل آن ظالمند" یعنی دنیا، میسر است و این امر تنها در سایه‌ی تغییر دید عارفانه میسر می‌گردد.

در اثر ریاضت و خدمت اهل مشاهده سالک می‌تواند. نور ساطع در عالم جبروت را ببیند و ذاتهای ملکوتی انواری را که هرمس و افلاطون مشاهده کردند به شهود بنشیند و روشنیهای مینوی و سرچشمه‌های نورافشان‌تر از خورشید را که در زبان فهلوی خره یا فره نامیده می‌شود و جانهای تابناک را تأیید و رأی می‌بخشد مشاهده کند.

در کتاب الواح عمادی، سهروردی از عروج عرفانی کیخسرو پادشاهی که نزد سهروردی مصداق بارزی از حکومت حکیمان و تأیید به فره ایزدی است، سخن به میان می‌آورد:

"پادشاه پیروز یعنی کیخسرو مبارک، تقدیس و عبودیت را بر پای داشت. پس منطق پدر قدس به سوی او آمد و غیب جهان با او سخن گفت و به نفس خویش که به حکمت خدای متعال منقش بود، به سوی عالم اعلا عروج کرد و انوار ایزدی به گونه‌ای خاص او را در بر گرفتند، و این انوار و آنچه که کیان خره نامیده می‌شود و سبب گردن نهادن همگان بر یک نفس قاهر است را دریافت."^{۱۳۰}

حقیقت روح انسانی، نوری مجرد است. نوری از انوار خداوند که ادراک کننده‌ی خویشتن خویش است. نوری محض و از سنخ فرشتگان که تنها تفاوت آن با انوار مقدس در دوری یا نزدیکی به نور الانوار یا نور مطلق یا خداست.

سهروردی تأکید می‌کند که "نفوس بشری از اصل ملکوت‌اند، و اگر نه شواغل بدن بودی، منقش شدی به نفوس ملکوتی." ۱۳۱

سهروردی فایده‌ی تجرید را سرعت عروج و بازگشت به "وطن اصلی" و اتصال به "عالم علوی" می‌داند. او حدیث نبوی: "حب الوطن من الایمان" را به همین بازگشت به عالم علوی تعبیر می‌کند. از دید سهروردی آیه‌ی قرآنی: "یا ایته‌ا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة" نیز اشارت به همین معنا دارد. "رجوع" اقتضای "سابقه‌ی حضور" را دارد، زیرا هیچ رجعتی بدون سابقه‌ی پیشباشی معنا نخواهد داشت. فی‌المثل به کسی که هرگز در مصر نبوده نمی‌توان گفت که به مصر بازگردد! وطن مورد اشاره‌ی پیامبر (ص) بی‌شک بغداد و امثال آن نیست، چرا که این شهرها همه از دنیای ارض‌اند و می‌دانیم که پیامبر (ص) حب دنیا را رأس تمامی خطایا معرفی کرده است: "حب الدنیا رأس کل خطیئة". پس بی‌تردید منظور از وطن، اصل ماورایی آدمی است. پس برای رسیدن به وطن باید از این قریه‌ای که اهل آن ستمکارند خارج شد!

به واقع آیا حکمت و سیر و سلوک چه فایده‌ی خواهد داشت، اگر بدین خروج نینجامد؟ از دید سهروردی آن کس که صورت ملکوتی روح را از هیولای مادی و علایق طبیعی جدا ساخته، اما به وصول توحید نمی‌انداشد، همانند بیماری است که داروی شفا دهنده‌ی خویش را نمی‌خورد. رستگاری و در واقع تمامی رستگاری در عروج به سوی نور "توحید" است.

شعاع "آفتاب لاهوت" بر سطوح امکان می‌درخشد پس تاکی باید در "ظلمات زوایای اجسام" ساکن بود؟ ۱۳۲

در رساله‌ی "عقل سرخ" نیز سهروردی از پیشباشی نفس انسانی نسبت به تن به گونه‌ای تمثیلی سخن می‌گوید: "در ابتدای حالت، چون مصور به حقیقت خواست که به نیت مرا پدید کند، مرا در صورت بازی آفرید و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند. ما به یکدیگر سخن می‌گفتیم و می‌شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می‌کردیم. روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه‌ی ارادت در آنجا تعبیه کردند، و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند. پس از آن ولایت که آشیان ما بود، ما را به ولایتی دیگر بردند." ۱۳۳

این روایت هبوط از عالم علین به عالم اسفل ساقلین تصویری دیگر گونه از

آمدن از ماوراء النهر و اسارت در چاه قیروان است.
 نظر سهروردی در اینجا افلاطونی است: "آنگه مرا در عالم تحیر بداشتند.
 چنانکه آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود، فراموش کردم و
 می‌پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام."^{۱۳۴}
 سهروردی در همین جا از فرو بستگی بالهای روح در جریان هبوط سخن
 می‌گوید: "با خود می‌گفتم گویی هرگز بود که این چهار بند مختلف از من بردارند، و
 بال من گشوده شود، چنانکه لحظه‌ای در هوا طیران کنم از قید فارغ شوم."^{۱۳۵}
 در همین رساله‌ی "عقل سرخ" پس از دیدار پیر، و پرسش از او که از کجا
 می‌آیی؟ پیر می‌گوید:
 "از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آنجایگه بود. اما تو
 فراموش کرده‌ای."^{۱۳۶}

گویی شیخ بهایی به این معنا توجه دارد که بعدها می‌سراید:

"این وطن مصر و عراق و شام نیست
 این وطن شهری است کو را نام نیست
 زانکه از دنیا است این اوطان تمام
 مدح دنیا کی کند خیر الانام
 تو در این اوطان غریبی ای پسر
 خو به غربت کرده‌ای، خاکت به سر
 آن قدر در شهر تن ماندی اسیر
 کان وطن یکباره رفت از ضمیر
 رو بتاب از جسم و جان را شاد کن
 موطن اصلی خود را یاد کن
 تا به چند ای شاهباز پر فتوح
 بازمانی دور از اقلیم روح؟
 تا به کی ای هدهد شهر سبا
 در غریبی مانده باشی بسته پا"^{۱۳۷}

آرزوی وطن به تعبیری کنایه از این است که اینجا موطن ما نیست، و ما در
 اینجا غریبیم. وطن ما دیگر جایی در ماوراست. ما از ماوراءالنهر آمده‌ایم.

سهروردی در شعری روح را گنجشک مهاجری فرض کرده که تن قفس اوست.

”قل لاصحاب رأونی میتا فیکونی اذا رأونی حُرنا
لا تظنونی بأنسی میت لیس ذا المیت واللہ انا
انا عصفورو هذا قفصی طرت منه فتخلی رهناء...“

بگو به یارانی که مرده‌ام را می‌بینند و به ایشان که از دیدارم محزون می‌شوند.
مپندارید که من مرده‌ام. به خدا سوگند که من مرده و صاحب مردگی نیستم.
من گنجشکی هستم و این تن قفس من است که از آن پرواز می‌کنم و خالی‌اش می‌گذارم.

او در رساله‌ی ”الواح عمادی“، از واژه ”طیر“ در آیه‌ی ”الطیر صافات“ (سوره نور، آیه ۴۱) روح آدمی را مراد می‌داند، که از شبکه تن خلاص شده است.
همچنین در رساله ”فی حالة الطفولیه“ جسم را قفسی معرفی می‌کند که روح در آن اسیر است: ”شیخ را گفتم که رقص کردن بر چه آید؟ شیخ گفت: جان قصد بالا کند همچو مرغی که خواهد خود را از قفس به در اندازد. قفس تن مانع آید. مرغ جان قوت کند و قفس تن از جای برانگیزاند.“

سهروردی در فصل سوم پرتوانه به مسئله‌ی اثبات فلسفی ”من“ می‌پردازد. او بر مسئله‌ی نفس و بدن تأکید می‌کند: هر جزوی از اجزای بدن خود فراموش کنی و هر جسمی و عرضی که هست از او غافل توانی بود اما از خود غافل نباشی، و خود را دانی بی‌نظر به این همه. پس تویی تو به با این همه است، و نه به هیچ یکی از این. که اگر یکی از این اجزا و عناصر را در درک ”من“ نقش و دخالتی بود، هرگز نمی‌شد خود را بی‌او درک کرد، و حال آنکه ما خویشتن را درک می‌کنیم، و برای این درک نیازمند به غیری نیستیم و حضور چیز دیگری را لازم نداریم. پس ”من“ امری در ”ورای اجسام و اعراض“ است.

از دیگر سوی خود را ”من“ می‌نامیم و ”هر چه در تن“ هست ”همه“ را اشارت به او ”یا آن و این می‌کنیم و فرق میان من و جز من روشن است. آنچه را که او و آن می‌نامیم از خود و از من جدایش کرده‌ایم. پس اجزا و عناصر آدمی جزو من و خود نیستند. چرا که اگر بودند تصور من جدا از آنها ممکن نبود. در حالی که چنین امکانی فراهم است: ”پس چون همه را اشارت اویی می‌توان کرد از اعضای تو، و آسمان و زمین و هر چه در او هست، پس ورای این همه‌ای.“^{۱۳۸} در هیاکل النور

استدلالی دیگر را از سهروردی شاهدیم. او می‌نویسد: "بدان که تو غافل نباشی از خود هرگز، و هیچ جزوی نیست از اجزای تن که تو او را فراموش نکنی، در بعضی اوقات و هرگز خود را فراموش نکنی و دانستن هم موقوف است بر دانستن اجزا تا جزو ندانند، کل نتوان دانست. اگر تو عبارت بودی از همه‌ی تن یا بعضی از تن، خود ندانستی در آن حالت که تو خود را فراموش کرده‌ای. پس تویی تو، نه این همه تن است، و نه برخی از تن، بلکه ورای این همه است." ۱۳۹

در همین زمینه در *پرتو نامه* می‌نویسد:

"همچنانکه خواجه‌ی حکمت افلاطون گفت: در نفس او که دهنده‌ی حیات است چیزها را و هر چه خاصیت او دادن زندگی باشد زندگی او به ذات خویش باشد. پس هرگز ضد آنچه مقتضی ذات و لوازم ماهیت اوست، قبول نکند." ۱۴۰

این دلیل که سهروردی به افلاطون منسوب می‌دارد در رساله‌ی "فایدون" مورد بحث است:

"چيست که نمودار شدنش در تن باعث این است که تن زنده بماند؟

- روان.

- آیا زندگی ضدی دارد یا نه؟

- مرگ.

- آیا راست است که روان نمی‌تواند ضد چیزی را که خود او به چیزها می‌دهد

بپذیرد.

- چرا.

- چیزی را که هرگز مرگ نمی‌پذیرد چه می‌نامیم؟

- نامیرنده.

- آیا روان می‌تواند به خودی خود مرگ را بپذیرد؟

- نه.

- پس روان چیزی نامیرنده است؟

- آری نامیرنده است.

- پس از آنجا که نامیرنده است از میان نرفتنی است. روان که نامیرنده است نابود

نشدنی است." ۱۴۱

یکی از راههای دیگری که سهروردی برای اثبات تجرد نفس انسانی ارائه

می‌دهد بحث دوگانگی تن و روان است:

"هر روز چیزی کم می‌شود و چیزهایی باز به جای می‌آید. پس جمله اعضای تن در تبدیل و تغییرات است. اگر تویی تو عبارت بودی از این اعضای تن، او نیز پیوسته در تبدیل و تغیر بودی و تویی پارینه، تویی امسال نبود، بلکه هر روز تویی تو دیگر بودی، و نه چنین است. چون دانایی تو پیوسته و دایم است. پس او نه همه تن است و نه برخی از تن، بلکه ورای این همه است."^{۱۴۲}

سهروردی پس از این نتیجه می‌گیرد که: "پس نفس جوهری است که بدو اشارت حسی نتوان کرد و حال وی آن است که تدبیر جسم می‌کند و خود را داند و چیزهای دیگر را نداند و چگونه جسم تواند بود که گاه باشد که در طرب آید و خواهد که عالم اجسام را فرو برد و طلب عالم بی‌نهایت کند."^{۱۴۳}

سهروردی در آدمی قایل به سه عنصر است. یکی روح یا نفس ناطقه که کلمه‌ی منور قدسی و ملکوتی است. دو دیگر جسم و جسد آدمی که هیولایی و ظلمانی است، و سوم روح حیوانی که حد فاصل این دو است و حکم واسطه را در تأثیر این دو بر یکدیگر بر عهده دارد. روح یا نفس ناطقه از طریق همین روح حیوانی است که در ملک تن تصرف می‌کند. از دید سهروردی روح حیوانی، جسمی لطیف است که از لطافت تن و اخلاط تن حاصل می‌شود. این روح حیوانی از تهیگاه چپ دل بر می‌خیزد و در جمله‌ی تن پراکنده می‌شود. این روح واسطه‌ی تصرف نفس ناطقه است. تا این روح به سلامت است، نفس ناطقه به تصرف در تن تواناست و "چون منقطع شد تصرف نیز منقطع شود". از نظر شیخ اشراق این روح حیوانی در تمامی جانوران وجود دارد. او تأکید می‌کند که این روح غیر از روحی است که در قرآن یاد کرده شده است. آن نفس ناطقه است که نوری است از نورهای حق تعالی، و در هیچ جهت نیست، بلکه از خدا آمده و به خدا نیز بازمی‌گردد.^{۱۴۴}

از دید او، روح حیوانی حاصل جمیع قوا است.

در اینجا نیز باز سهروردی تأکید مجددی بر اصل قدسی روح مجرد انسانی دارد. این نحوه‌ی نگاه به حقیقت و اصل آدمی، نحوه‌ای قداست را در او سراغ می‌دهد که انسان‌شناسی عرفانی را به انسان‌شناسی استعلایی تبدیل می‌کند. سهروردی با اینکه بر پیشباشی روان نسبت به تن تأکید دارد، با این حال تذکر می‌دهد که این پیشباشی امری ذاتی است و نه زمانی. روح قدیم نیست، و حادث است. در کلیت

فکر سهروردی - و پیشتر ابن سینا - مسئله‌ی هبوط روح در برابر مسئله‌ی حدوث آن از دامن جسم یک معضل حل ناشدنی به نظر می‌رسد. کلمات این دو در این زمینه قدری پریشان و مشوش و حتی معارض می‌نماید.

”گروهی دیگر پنداشتند که نفس ناطقه جزوی است از خدا، و این پندار گمراهی تمام است. زیرا که برهان گفته آمد که خدای تعالی جسم نیست. چگونه پاره شود و او را که پاره کند؟ و گروهی پنداشتند که نفس ناطقه قدیم و ازلی است و این نیز پندار باطل است. زیرا اگر قدیم بودی چه ضرورت او را از عالم قدس و حیات به عالم مرگ و تاریکی آوردی؟ و چرا در قهر و حبس این عالم بودی؟ و در ازل چگونه از یکدیگر جدا شدند، زیرا که حقیقت همه‌ی نفس یکی است؟ آنجا چیزی و محل فعل بدرفتن نیست. زیرا آنهمه به واسطه‌ی تن تواند بودن، و در ازل تن با وی نیست. پس این اوصاف که در ازل نبود، پس تمیز در نفسها نباشد و این محلل است و نیز به اکتساب از یکدیگر جدا نشوند بعد از مرگ. زیرا که اکتساب با تن باشد و در ازل تن نیست و نشاید که یک نفس باشند و پاره شوند، زیرا گفته آمد که جسم نیست، بلکه او را توزیع نشاید کرد تا هر پاره از وی به تنی رسد. پس چون ازلی و قدیم نیست، حادث و نواست که حق تعالی او را می‌آفریند با تن، نه پیش و نه پس، بلکه با وی.“^{۱۴۵}

تمامی دلایلی که سهروردی در اینجا ذکر می‌کند، در عود و صعود ارواح از عالم ملک به ملکوت به دست فراموشی سپرده می‌شود. چرا که تمامی این حالات در ارواحی که از تن جدا می‌شوند، صدق می‌کند.

بحث دیگری که به جهت شناخت اندیشه‌ی سهروردی در باب نفس مهم است، مسئله‌ی تناسخ است. سهروردی با تناسخ به معنای انتقال روح از جسدی به جسد دیگر سخت مخالف است: ”بدان که تناسخ محال است به اتفاق علما، که چون مزاج تمام شود، از واهب الصور استدعای نفسی کند. و نفس دیگر از آن حیوانی اگر بدو تعلق می‌گیرد، یک حیوان را دو نفس باشد و هر کسی در خویشتن جز یک نفس نمی‌بیند و خود را یک ذات بیش نمی‌داند. و نیز واجب نیست که وقت گون یکی، وقت فساد دیگری باشد. و کاینات و فاسدات را اعداد با یکدیگر راست آید، و این بدترین مذاهب و حشو مطلق است.“^{۱۴۶}

سهروردی در بیان نظر خویش که بی‌شبهت به تئوری ”استذکاری“ افلاطون

نیست، برای حقیقت انسانی دو مرتبه هستی قابل است. هستی پیشین یا سیر نزولی در مراتب پیشین وجود که در نظام طولی هستی پیش از مرتبه‌ی وجود عنصری قرار دارند. دو دیگر هستی پسین که وجود مادی و عنصری آدمی است. انسان از عالم انوار می‌آید و روح نسبتی با قدس دارد و نسبتی با تن.^{۱۴۷}

لذا وقتی که به ظلمات زمین گام می‌نهد، در اعماق ناخودآگاه ضمیر خویش بارقه‌هایی را از آنچه پیش از این عالم در دیگر عوالم دیده، مشاهده می‌کند و در واقع معرفت در این حالت یک یادآوری و استذکار و مروری بر خاطرات مثالی و ایده‌ای ازلی است.

در دید عرفا جسم دنیاست و روح آخرت. پس عبور از جسم عبور از دنیاست، و عروج روح، عروج به آخرت. بهشت تحقق این عروج است و این عروج جز با شناخت خویشتن خویش و عبور از بیگانگی با خویش و رهایی از غرب ممکن نیست.

سقراط، بر شناخت حقیقت خویشتن تأکید می‌کرد: "خود را بشناس". این سخن او نه یک شعار، که حقیقتی بنیادین در مواجهه با سوفسطایی‌گری بود و تذکاری در برابر دعوای ایشان. هگل این شناخت را غیر انتزاعی‌ترین، دشوارترین و در عین حال عینی‌ترین شناختها می‌انگاشت. از دید او این سخن سقراط نه به معنای دستورالعملی اخلاقی یعنی شناخت منش و استعدادها و گرایشها و نقایص خویش، که به معنای معرفت ذات و جوهره و حقیقت انسانی است.^{۱۴۸} این معرفت آنگاه حایز اهمیت خواهد بود که به عبور از خویش و تأمل در ذات و چشم دوختن در روح و جهش به "مطلق" توأم باشد. تأملی که به عبور از فردیت بیانجامد و هستی انسانی را از تنهایی در میان جماعت رهایی بخشد.^{۱۴۹}

شناخت خویشتن جریانی یکسویه نیست، بلکه سیری جدلی است که در آن رودهای اراده و مشیت توأمان از هستی انسانی عبور می‌کنند. این شناخت کوششی برای عبور از شبانگاه تیره‌ی محسوسات به روشناییهای سپیده دم وجود است. "اشراق" که فلسفه‌ی سهروردی بدان شهرت یافته در واقع بارش انوار صبحدمان بر باغ جان سالک است و این همان بارقه‌هایی است که قهرمان داستان از آن سخن می‌گوید.

متافیزیک پیش از ارسطو این امکان را فرا چنگ می‌دید که گوش به سخنان

آسمان بسپارد و در باران الهامات غیبی، غبار توهّمات را از دل و جان بشوید. سقراط از سروش غیبی و ندای الهی سخن می‌گفت، ندایی که در بزنگاههای واقعه او را به راست راه بازگردانده بود. "آیتی الهی" که بر فیلسوف ظهور می‌یابد و دست اندیشه‌اش را در دست می‌گیرد و او را با خویش فرا می‌برد. این ظهور، ظهوری معهود و موعود بود، بویژه برای بازداشتن نفس از آنچه که به گونه‌ای سرشت و سرنوشت ویژه‌ی آدمی را تهدید می‌کرد و هستی انسانی را از حقیقت آن تهی می‌ساخت. رهیافت عملی و نظری به این معنا، برهانی مسلم بود بر اینکه فیلسوف "محرم راز" نیز هست.

در نگاه سقراط سروش غیبی نه یک رؤیا، بل به تمامی واقعیتی بود که به گونه‌ی یک ندای رمزآلود از ژرفنای وجود به فیلسوف به عنوان جست‌وجوگر حقیقت می‌رسید. این ندا ممکن بود در خواب به سراغ برخی کسان آید. برای سقراط و از دید او این تجربه‌ی شهودی در روز و در "غوغای شهوات" رخ نمی‌دهد. پس شبانگاه و در آرامش تن، در آن دم که آدمی از گرانباری تن آسوده است، این الهام چونان بارانهای آن سوی وجود بر او باریدن آغاز می‌کند.

فرشته یا پیام غیبی واسطه‌ی میان فیلسوف و "امر قدسی" است. برای سقراط امر قدسی "طریق کلی" فیلسوف را مشخص می‌دارد. سقراط خود معترف بود که این الهام وجود تنها مختص به او نیست، بل پیش از او تمامی حکیمان راستین جان خویش را صحن بارش این تجلیات غیبی و دریافتهای ماورایی یافته‌اند. فیلسوفانی که به تعبیری هم شاعرند و هم پیامبر: آناکسیماندروس، پارمنیدس، امپدوکلس، فیثاغورس و هراکلیت اینان همه الهام یافتگان از غیب جهانند. سخن هراکلیت ژرف و شگرف است.

"برای کسانی که نه سخن من، بلکه ندای لوگوس را شنیده‌اند، عاقلانه است که همه هم‌زمان شوند و اقرار کنند که همه‌ی کاینات یک کل واحد است."^{۱۵۰}

لوگوس همان امر یا کلمه‌ی متعالی است که با فانیان زمینی سخن می‌گوید، و کلام آسمانی را ارزانی ایشان می‌دارد. لوگوس آهنگ عزیمت هماهنگ جهان و سخن آسمان و آسمانیان است. باید آن را شنید و کمر به اجرای فرمانهایش بست. چیزی از جنس الهام و یا حتی وحی. لوگوس اما همواره در کسوت رمز، خود را بر آدمیان می‌نماید سخن او فراتر از اندازه‌های معمولی زبان است و لذا معنای ندای

او همواره در هاله‌ای از رمز و ارگی قرار می‌گیرد. بر فیلسوف است که این رمز را باز گشاید و گوهر معنی را از صدف لفظ جدا سازد. آدمی از آنجا به لوگوس نیاز دارد که وقوف او بر خویشتن خویش تام و تمام نیست. این عدم وقوف کامل، مسئله‌ی واسطگی در دریافتهای ماورایی را طرح می‌کند. در رهایی از هزار توی سرگشتگی است که آدمی از زندان زیستن رهایی می‌یابد و با خروج از دایره‌ی مرگ قدم در ساحت جاودانان می‌نهد. این مفهوم متعالی از لوگوس بعدها با پیدایی سوفسطاییان رخت بر می‌بندد. از این پس آتشی در اجاق کلمات نیست. رشته‌هایی که لوگوس را به آسمان می‌پیوست به مقراض عقل کارافزای بریده می‌شود و فلسفه با ارسطو - چنانکه سهروردی متذکر است - امکان تماس با ندای وجود و دریافتهای ماورایی را از دست می‌دهد. برای سهروردی شناخت خویشتن خویش به معنای غوطه‌وری در تالاب مقولات و مفاهیم نیست، بلکه آذرخشی الهی است که برآینه‌ی جان می‌تابد. این معرفت، گونه‌ای حجاب زدایی از حقیقت و پرده گرفتن از وجود و نفوذ در ژرفای پدیدارهاست. چالش پرتوان روح در جهت اشراق، گشایش و فتوح. آدمی به تعبیر زیبای بابا افضل کاشانی از "رتب یگانگی بیرون افتاده و به منزل آمیختگی و شرک" هبوط کرده است از وحدت به "ترکیب و مرکبات" رغبت نموده و "به صفای خود با جهان تاریکی آمیخته" است. تا آنکه نور 'پنهان گشته' و رواق روح را "این عالم، تاریک کرده" و آدمی "اسیر و گرفتار" بر جای مانده است. اما رهایی از "سراچه‌ی ترکیب" امری است که به دانایی بسته است و این دانایی، امری برون ذاتی نیست، بلکه در درون و در باطن نهفته است. "هیچ چیز از آنچه دانستن آن ناگزیر است بیرون از ذات" انسانی نیست بلکه "همه با توست و در توست".^{۱۵۱} سهروردی مرگ از خویشتن مادی و ولادت روحانی در خویش را سکوی پرتاب روح به ماورا و پرواز در فراسو می‌داند. مرگ آگاهی، در این معنا راه صعود عارفانه است.

پیشتر ابن سینا در "رساله الطیر" خویش از مرگ آگاهی سخن گفته و آن را طریقت جاودانگی می‌دانست: "مرگ را دوست دارید تا زنده مانید و پیوسته بپرسید و آشیانه مگیرید که همه مرغان را از آشیانها گیرند."^{۱۵۲} و این امر نزد سهروردی یعنی برآمدن بر "قصر".

در جهان‌بینی مزدیسنا، "ظلمت" دارای دو نیروی مقوم و اصلی است: الف -

شهوت، ب - جهل. و نور نیز دارای دو قدرت اصلی است: الف - پارسایی، ب - دانایی. و این هر دو بالهای اصلی روح در عروج به سوی نورند. به تعبیر فیلسوف اوایل **ابوالحسن عامری**: "روحنی که پارسا شود و قوت شهواتی را بشکند آنگاه نور بر ظلمت غلبه کرده و او به عالم نور می‌رسد و به جاودانگی می‌پیوندد".^{۱۵۳}

در متافیزیک نور، سهروردی نیز هنگامی که روح حالات جوهری خود را چنان که شایسته است به فعلیت در می‌آورد از اسارت ظلمت رها شده و به مرتبه‌ی انوار فرشته عقلها می‌رسد و "دیدار خدا، در این مرتبه"^{۱۵۴} برای او میسر می‌شود. در رهیافت سهروردی نیز میان وقوف به خویشتن، مرگ آگاهی و تجلیات نور، ملازمه‌ای وجود دارد، و این رهیافت به راحتی قابل مقایسه با رهیافت حکیم خردمند روزگار ما مارتین هایدگر است.

تلقی خاص هایدگر (بوژه در سالهای اخیر زندگیش) بسیار "شرقی" است. هایدگر "وجود" را "گشایشگر" و "روشنگر" می‌داند. این تلقی ساحتی است که آدمی در قرب آن "ظهور" می‌یابد و از خود فرا می‌رود نزد هایدگر دریافت حقیقت به واقع گونه‌ای "افشای راز" است. معرفت در نزد هایدگر "قدرت حضور در حقیقت" است، حقیقتی که چنان "گشایش" جلوه می‌کند. به تعبیری، همه‌ی اینها و سایر افکار اساسی متافیزیک هایدگری بیدرنگ در اذهان ما اندیشه‌ی سهروردی را درباره‌ی حقیقت و شناخت به عنوان حضور نور فرامی‌خواند.^{۱۵۵}

هایدگر گفته است: "تفکر هنگامی آغاز می‌شود که ما بدانیم این عقل که قرن‌ها مورد تجلیل قرار گرفته، بزرگترین دشمن تفکر است". معنای این سخن بی‌تردید ضدیت با "تفکر" نیست، بلکه این سخن در ذات خود مدافعه‌ای پرشور از "تفکر" راستین است. هایدگر بر آن است که فلسفه پس از افلاطون و ارسطو از وجود به موجود تنزل یافته است، و اساساً علت توجه او به فلسفه‌ی پیش از سقراط در همین است که از دید او تا این مرحله از تفکر، عقل در مکاشفه‌ی عریان و بی‌حجاب وجود است و وجهی اشراقی خود را حفظ کرده است. اما با افلاطون و ارسطو، فلسفه "حیرت" استعلایی در برابر وجود را یکسره از کف داده و بدین‌سان رهن آگاهی اشراقی یا "حضور در حقیقت" شده است و این نکته‌ای است که سهروردی قرن‌ها پیش از او به وجهی دیگر و به گونه‌ای دیگر متذکر آن می‌شود. سهروردی بر آن است که فلسفه‌ی پیش از ارسطو، نه ساحت فلسفیدن محض و

نشخوار کلمات، بل عرصه‌ی تجلیات روح است و مکاشفه بر اریکه‌ی عقل تکیه دارد. عقل در این دوره، عقل اشراق، و حکمت، حکمت ذوقی است. با ارسطو فلسفه از حضور در ذات حقیقت محروم شده و "بحث" و "حکمت بحثی" و اشتغال به الفاظ جای حکمت راستین را گرفته و لفاظی بر اریکه‌ی فلسفه می‌نشیند و شبه فیلسوفان حکمت را به ابزاری برای تحقق اهداف دنیوی تبدیل می‌کنند. بنابراین در اینجا نیز میان این دو فیلسوف، نزدیکی و تقابلی احساس می‌کنیم. بدیهی است سخنان این دو حکیم بزرگ را مجموعه‌ای از تصورات عرفانی - شعری تلقی کردن نهایت نادانی و یاکج سلیبگی است. مگر نه که برای سهروردی نیز شهود حقیقت امری فراتر از دسترس عقل عادی و عادت زده‌ی بشری است؟ مگر نه اینکه برای سهروردی نیز شهود حقیقت امری مفهومی نیست؟

برای هایدگر، تحقیق در باب "روشنگاه" تکلیف اصلی تفکر آینده است. کوشش سالهای پایانی عمر هایدگر متوجه بسط معانی روشنگاه است. روشنگاه عبارت از جای باز و روشنی است که نور در آن می‌تابد. وصول به روشنگاه تنها با تفکر حضوری ممکن است. وصول به روشنگاه بدون تفکر حضوری ممکن نیست. برای نیل به مرتبه‌ی تفکر حضوری متفکر می‌باید "قدم به واپس" گذارد. قدم به واپس گذاردن ما را به مرحله‌ی معیت انسان و وجود راهبر می‌شود.^{۱۵۶} این رهیافت و رویکرد که نزد هایدگر بر آن تأکید می‌شود، در واقع نقطه‌ی آغازین متافیزیک نور سهروردی است. بی‌شک توجه به اشراق، اساس فلسفه‌ی سهروردی و بنیان اصلی داستانهای اوست.

اشراق در فرهنگها و فلسفه‌های شرقی عموماً مورد تکیه و تأکید بوده است. در ذن بودیسم اشراق را "ساتوری" می‌نامند که معنای آن دریافت باطنی است و همچنین این دریافت را "کنشو" نیز می‌خوانند که به معنی بصیرت و جوهر هستی است. هر کوششی در جهت دریافت ساتوری یا کنشوبی نتیجه است و درک معنای آن تنها از راه بینش و تجربه‌ای درونی میسر است. راه وصول به اشراق، طریقه‌ی تعقل منطقی یا فلسفی نیست بلکه به وسیله‌ی بینش وجودی مقدور است.^{۱۵۷} یکی از اصحاب ذن به نام کوسن ایماکتیا این حالت اشراقی و تجربه‌ی خود از آن را چنین بیان می‌کند: "من مانند مرده‌ای بودم که نور بی انتهای در درونم درخشیدن گرفت. مانند کسی بودم که از مرگ برخیزد همه چیز را فهمیدم".

در پرتو اشراق، جان در گشایش آدمی از گونه‌ای آزادی جوهری برخوردار است، و می‌تواند تا درک هستی مطلق که به گونه‌ای بیکرانه در ورای تمامی مقولات و تصورات حضور دارد، گسترش یابد. به تعبیری انسان زمانی به اشراق و آزادی می‌رسد که دیگر انسان نباشد. یعنی در انکار خویش است که به خویشتن می‌رسیم: در خود بودن و خود نبودن. حل این پارادوکس است که آدمی را به آزادی، مسئولیت و خود انگیختگی می‌رساند.^{۱۵۸}

این معانی در متون عرفان و حکمت اسلامی همواره مورد تأیید و تأکید بوده است. در رساله‌الطیر شیخ احمد غزالی نیز شرط اصلی دیدار "سیمرغ" جهش به سوی مرگ تعیین شده است. مرغان که در جست و جوی سیمرغ پای همت در جاده‌ی طلب نهاده‌اند، "ارنی" گوی و دیدار طلب به میقات لقا آمده‌اند.

"گفتند: ما را آرزوی دیدار ایشان است. به کدام طریق بدیشان رسیم؟ گفتند: شما هنوز در بند بشریت و قید اجل و هراسان از کارید، ایشان را نتوانید دید. چون از این خدمت فارغ شوید و از آشیانه‌ی قالب بپريد، آنکه یکدیگر را ببینید و با زیارت یکدیگر شوید، که: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا".^{۱۵۹}

به تعبیر جی. ال. مهتا فیلسوف معاصر هندی و از شاگردان هایدگر؛ لطف حق هنگامی شامل حال ما می‌شود که از موجود بینی بمیریم و به دیدار وجود زنده شویم. در ساحت چنین تفکری است که حکیم صاحب بصیرت، قدم در راه می‌گذارد و به "خانه" باز می‌گردد و خود را از قید مجالات نفس خلاصی می‌بخشد.^{۱۶۰}

فلسفه، پیشتر ساحت حضور درد مقدس بوده است. این دردمندی نتیجه‌ی حضور عناصری همچون حیرت و هیبت بوده است. اما از زمان دکارت به این سوی کوژیتو جای حیرت و هیبت را گرفته و به همین جهت دردمندی که لازمه‌ی فلسفه بوده است، در فلسفه و تفکر دوره‌ی جدید به فراموشی سپرده شده، و مقام و موقعیت خاصی در اندیشه‌ی معاصر ندارد.^{۱۶۱}

سهروردی تمامی شناختها را به نحوی درونی می‌کند. او بر آن است که هدف هر معرفتی ر از جمله فلسفه در فرجام باید رساندن آدمی به شناخت خویشتن خویش باشد. دانشها اگر به این نهایت منجر نشوند، حجاب بر حجاب خواهند افزود و بحران در شناخت نفس بیداری بی‌بنیاد را نصیب آدمیان خواهد ساخت.

شناخت حضوری و بی واسطه‌ی خویشتن برای سهروردی سکوی پرتاب آدمی به مدارج عالی و استعلایی وجود است:

"بدان که شناخت حق تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود؛ چنانکه مصطفی - علیه السلام - می‌فرماید: من عرف نفسه فقد عرف ربه. و بایزید - رضی الله عنه - حکایت می‌کند از حق تعالی، که مرا گفت: سافروا من انفسکم تجدونا فی اول قدم. سفر از نفس آنکه توان کرد که اول به نفس رسند و نفس را بشناسند و بعد از آن سفر را ساز کنند. به اتفاق جمله خلائق معرفت حق تعالی واجب است. و چون معرفت حق تعالی که واجب است، موقوف است بر معرفت نفس، پس معرفت نفس نیز واجب باشد زیرا که وصول به معرفت حق تعالی صورت نبندد الا به معرفت نفس." ۱۶۲

در شناسایی حصولی، آدمی کنش‌پذیر است. در این نحو شناسایی خلوت آدمی بر می‌آشوبد و حضور معنی گم می‌گردد. شناسایی کنش‌پذیر محتاج برون آمدن از خویشتن و شریک شدن در شئیت و حضور دیگری است و این یعنی بیگانگی از خویش. آدمی تنها در خلوت با خود بیگانگی با خویشتن را تجربه می‌کند. خواست و آرزوی رجعت به اصل سبب می‌شود تا شخص از منفعل بودن خارج شده و فعال ظاهر شود و این "فعالیت" نقطه‌ی عزیمت او به قله‌های وجود است. به تعبیر مولوی: "هر چیز که در جستن آئی، آئی" و به تعبیر هگل: "من انسانی یک آرزوست." ۱۶۳

در حقیقت این اندیشه که حضرت احدیت را به استدلال‌های صرف و خشک عقلی نمی‌توان جست بلکه باید در صفای ضمیر و تطهیر درون از او سراغ گرفت اندیشه‌ای بسیار کهن است. اندیشه‌ای که به اعتباری به واداهای هندی و به اعتباری دیگر به افلاطون و نو افلاطونیان باز می‌گردد. در عالم اسلامی نیز این کتاب خدا و گفته‌های پیامبر بود که الهامبخش عرفا در بیان چنین اندیشه‌هایی می‌شد. قرآن تزکیه را مقدم بر تعلیم تذکر می‌کند. "ویزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة". می‌فرماید: "پرهیزکار باشید تا خداوند علمتان بیاموزد: و اتقوالله و یعلمکم الله". و از پیامبر (ص) نقل است که می‌فرمود: "علم به کثرت تعلیم و تعلم نیست، بلکه نوری است که خداوند آن را در دل هر کس که می‌خواهد بیفکند: لیس العلم بکثرة التعلم و التعلیم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء". و: "هر که چهل روز

اخلاص برای خداوند داشته باشد چشمه‌های حکمت از قلب او بر زبانش جاری خواهد گشت: من اخلص لله اربعین صباحا جرت ینابیع الحکمة من قلبه الی لسانه^{۱۶۴}

این اندیشه بعدها یکی از محورهای اساسی هستی‌شناسی عارفانه در میان عرفای مسلمان می‌شود. *افضل‌الدین کاشانی* نوشت: "گمان مبر که هیچ چیز از آنچه تو را دانستن آن ناگزیر است بیرون از ذات توست بلکه همه با توست و در توست."^{۱۶۴}

پیشتر خود سهروردی در یکی از سرودهایش گفته بود:

"هان تا سر رشته خرد گم نکنی

خود را ز برای نیک و بد گم نکنی

رهرو تویی و راه تویی منزل تو

هشدار که راه خود به خود گم نکنی"^{۱۶۵}

سهروردی خودشناسی را حرکت استعلایی می‌داند، که از ماده آغاز شده و به معنا می‌انجامد. این راه بی‌نهایت در دو سر خود دنیا و آخرت را دارد، که به دلیل همین بعد بی‌نهایت از یکدیگر ضد هم هستند. سالك از ظلمت محض سفر خود را آغاز می‌کند و از غرب به شرق می‌رود. وجود داشتن جبری است و آدمی در انتخاب آن هیچ نقشی نداشته است. مرگ نیز جبری دیگر است که آدمی از پذیرش آن ناگزیر است. بدین سان زندگی تقدیری تراژیک دارد. به نظر سهروردی عروج آدمی نیز امری محتوم است و آدمی به هر روی به اجبار یا اختیار مسافر این راه است.

"بدان که عالم جسمانی ضد عالم روحانی است، چنانکه دنیا ضد آخرت است. و بدان که درنگ ما در این عالم اندکی خواهد بودن و ما را اینجا نخواهند گذاشتن. همچنانکه آمدن ما به اختیار نبوده رفتن هم به اختیار نخواهد بودن. بدان که این مقامی که اینجا می‌خیزد لایق آنجا نیست و آن عالم را متاعی است خاص و آنچه از این عالم خیزد هم اینجا خرج می‌توان کرد اما این عالم یک خاصیت دارد که متاع نیم کاران آن عالم اینجا تمام کنند."^{۱۶۶}

پیشتر شیخ احمد غزالی نیز در رساله الطیر خویش عزم بر گام نهادن در مسیر سلوک عارفانه را نتیجه‌ی توفیق و موهبت الهی دانسته است. حاجبان سیمرخ

خطاب به مرغان مهاجر می‌گویند: "همانا شما گمان برید که به خود آمدید و آرزومندی شما از ذات شما برخاست نه لکن ما شما را آرزومند گردانیدیم و بی آرام کردیم و به نزدیک خویش آوردیم که حملنا هم فی البر و البحر".^{۱۶۷}

حکیمان و عارفان از سفر مستمر و مدام آدمی بسیار سخن گفته‌اند. از دید ایشان آدمیان از هنگامی که خدایشان آفریده در سیر و سفری مدامند و از مرکب به زیر نمی‌آیند مگر در بهشت یا دوزخ، و بهشت و دوزخ هر کس بر حسب اوست.^{۱۶۸} روش مردانِ مرد در این سفر بی‌پایان و قدسی جدا کردن عادات از خود است، و قطع منازل تعلق که آدمی به هر چه از راه بماند، از حق مانده است، و این ماندن بت اوست و هلاکتش.^{۱۶۹}

در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل است که فرمود: "الارواح طیور سماویه فی اقفاص البشریه اذا التفت بالعلم صارت ملائکه و اذا التفت بالجهل صارت حشرات الارض. ارواح آدمیان پرندگان آسمانی‌اند در قفسهای بشری. اگر التفات به دانش کنند از فرشتگان گردند، و اگر روی به جهل آرند حشرات زمین خواهند بود."^{۱۷۰} در این حدیث، ارواح انسانی پرندگانی آسمانی تلقی شده‌اند. اصل رهاننده در اینجا همانا فطرت وجودی است. این معنی در جهان‌بینی مزدیسنی و نزد ایرانیان پیش از اسلام نیز دیده می‌شود. در نظر ایشان آدمیان در نهاد و فطرت خویش "ذره‌ای مینوی" را به ودیعت دارند که این امر قدسی انسان را به اصل و مرکز دایره‌ی آفرینش متصل می‌کند. تنها این پرتو الهی است که نجات بشریت از عالم حیوانی را تحقق می‌بخشد و به مدارج فرازین وجود و مقامات علوی ملکوتی راهبر می‌گردد.^{۱۷۱}

این تجربه‌ی خاص که در نسبت یافتگی عرفانی شکوفا و بارز می‌گردد سبب برانگیختگی کل وجود آدمی است و او را به جستجوی نسبت اصیل خویش با اصل و منشأ فرا می‌خواند و این فرو رفتن در ژرفنای خود اعراض از بیگانگی با خویش است. بیگانگی از خود مصیبت بشر در تمامیت تاریخ است.^{۱۷۲}

بشر از خود بیگانه، بت‌پرست است، و بت‌پرست به ساخته‌ی دست خود سجده می‌کند. بت نماینده‌ی نیروهای زندگی آدمی در شکل بیگانه شده است. ولی برعکس اصل تأکید ادیان توحیدی بر نامتناهی بودن هستی انسانی است. به جزئی از او نمی‌توان شخصیت و ذات جداگانه‌ای بخشید. در بت‌پرستی انسان تبدیل به

شیء می شود. همسایه اش نیز تبدیل به شیء می شود. همان گونه که خدایش نیز شیئی بیش نیست.^{۱۷۳}

در دید سهروردی دو گرایش یکی گرایش برین که در فرارفتن از خویشتن متبلور می شود و دیگری گرایشی فرودین که بشر را به قعر غریزه می خواند، در نهاد آدمی ستیزی دمامد پدید می آورند. میل به پرواز و بازگشت به موطن آسمانی در عین حال متضمن احساس غربت و بیگانگی روح با جهان ماده است. وقوف به غربت در دنیای ظلمانی و زندانی بودن، نقطه‌ی عزیمت و پرواز روح به آسمان مثالی است. قصه‌ی "غربت غربی" و "حی بن یقظان" و داستانهایی که به پرواز مرغان در طلب سیمرغ می پردازند در واقع نمایانگر عروج استعلایی روان به سوی قطب نورانی وجود است و این عروج در برگیرنده‌ی آگاهی روح نسبت به غربت خویش در این عالم است. در عرفان نظری و حکمت اسلامی، هستی امری تشکیکی و دارای مراتب است. تمامی هستیها چنین‌اند، و لذا هستی انسانی نیز امری دارای مراتب است. متتها هستی انسانی این امکان را در اختیار دارد که از خود فرا برود و از مراتب ضعیف هستی به مراتب قویتر آن سیر کند. این صیورورت وضعیت انسانی را از دیگر باشنده‌ها ممتاز و متمایز می سازد. ترک مرحله‌ای از هستی و ورود به ساحتی فراتر محتاج عبور از خویش، و در عین حال اثبات آن در مرتبه‌ای برتر است. این تصعید دیالکتیکی پایان و پایانه‌ای ندارد، چرا که مدارج وجود بیکران است و لذا صیورورت وجودی صیورورتی بی پایان است.

هولدرلین شاعر آلمانی قرن هجدهم که سخت محبوب هایدگر بود سرود: «ما هیچیم، آنچه در پی آنیم، همه چیز اوست.»^{۱۷۴}

فرزند مولوی، سلطان ولد تبدل انسان سالک را به حالتی برتر، پرواز و عروج می نامد. "زیاد شدن و تغییر از حال به حال عملی باشد و عروج و معنی معراج که می گویند همچنین باشد که گفته شد. بنده از حال می گردد حال دوم به از حال اول و حال سوم به از حال دوم، الی مالانهایه. اینچنین عمل را غیر خدا نداند و نبیند."^{۱۷۵}

□ اسطوره‌ی پرواز و عروج عارفانه

تجربه‌ی عروج تجربه‌ای متعالی است که نیروهای متفرق زندگی را بر حول یک کانون گرد آورده و بدانها در یک سمت و سوی واحد جهت داده و از تفرقه و به هدر رفتن این نیروها جلوگیری می‌کند.

در سایه‌ی ارزشهایی که عروج برای حیات معنوی آدمی پدید می‌آورد سایر معانی آن که در سطوح آیین اسطوره‌ای، رویا یا روان تلقینی تشخیص‌پذیر است هوشمندانه شده و مفهوم پوشیده‌ی خود را آشکار می‌سازد. در عمل بالا رفتن از پلکان یا کوه در خوابی یا در رؤیای بیداری در ژرفترین سطح روان به معنای تجربه‌ی رستاخیز است.^{۱۷۶} طبایع شهودی اساساً از یاد می‌برند که جسمی دارند. آنان احساس می‌کنند که قادر به پروازند.^{۱۷۷}

هر هبوطی مستلزم نوستالژی صعودی است. تاریخ هبوط تاریخ فراق است، و لذا نوستالژی بهشت در واقع ایستادن در برابر تاریخ است. نوستالژی بهشت بدین سان در ذات خود مستلزم انحلال تاریخ است، تا با ختم باشندگی، زمان فراق به سرآید و آدمی به لحظه‌ی بدایت و میعاد ازلی رجوع کند. تاریخ یعنی بدر افتادن از بهشت اولیه و تحدید امر قدسی. در تاریخی که جغرافیای فراق را دربرگرفته است، آدمی روح ملتهمی است که با فریادی از صمیم دل بازگشت به زمان بی‌زمانی را از طریق انحلال تاریخ فریاد می‌آورد. در هیچ کجای زمین و زمان نوستالژی پرواز

فراموش نشده است و این امر مبین آن است که با امری ریشه‌دار در هستی انسانی مواجهیم. تمامی این اسطوره‌ها نمایشگر یک حقیقت است و آن اینکه "یک زمین و آسمان از اصل خود دوریم ما". اسطوره‌ی پرواز، رمزی از میل به عروج استعلایی به مثابه شوق به فرا رفتن از خود و بر شدن و دیگر شدن است. این عمل بیش و پیش از هر چیز محتاج مرگ از حالت و مرگ و زادنهای مکرر است که در واقع به معنای کمال‌یابی لحظه به لحظه و مداوم بشری است. بشری که در تخته بند شرایط تاریخی افقی را پیش‌روی خود نخواهد داشت.^{۱۷۸}

"قدمت عظیم و انتشار جهانی نمادها، اسطوره‌ها و افسانه‌های مربوط به پرواز، مسئله‌ای را پیش روی قرار می‌دهد که تا فراسوی حوزه‌ی تاریخ ادیان می‌رود، و به انسانشناسی فلسفی کشیده می‌شود. پرواز و تمامی نمادپردازیهای مربوطه، گویای گسستگی از حالت تجربی روزمره است و در این گسستگی هدفمندی مضاعفی وجود دارد: فراسو رفتن و در عین حال آزادی که هر دو از طریق پرواز به دست می‌آید. اصطلاحات فرا رفتن یا آزادی در سطوح باستانی فرهنگ، یافت نمی‌شوند، ولی تجربه‌اش وجود دارد (این امر) از سویی ثابت می‌کند ریشه‌های آزادی را باید در ژرفنای روان جست و نه در شرایطی که حاصل لحظات تاریخی معینی است که به کلامی دیگر، تمایلی به آزادی مطلق در میان اشتیاقهای سرشتین انسان - صرف نظر از مرحله‌ی فرهنگی که بدان رسیده و اشکال اجتماعی آن - قرار دارد. اشتیاق به بریدن پیوندهایی که او را اسیر زمین می‌سازد، نتیجه‌ی فشارهای کیهانی یا ناامنی اقتصادی نیست (بلکه) جزء جدایی ناپذیری از انسان است، از این لحاظ که موجودی است که از شیوه‌ی وجود یگانه‌ای در جهان بهره‌مند است... از سوی دیگر یافتن اشتیاق به زمین به فراسو و برفراز شرایط انسانی، تغییر شکل دادن این شرایط به یاری جلوه‌ی شدیداً روحانی بخشیدن به آن در باستانی‌ترین مرحله‌ی فرهنگ کم اهمیت نمی‌باشد. زیرا تمامی اسطوره‌ها، آیینها و افسانه‌های مذکور را تنها می‌توان به اشتیاق به دیدن، رفتار کردن تن بسان روح و تغییر شکل یافتن وجه جسمانی انسان به وجه روحانی تفسیر کرد."^{۱۷۹}

رمز پرواز، "جهشی هستی‌شناسی" در ژرفای هستی انسانی است. این تجربه‌ی ویژه وجهی استعلایی از روحانیت را پدید می‌آورد. پرواز، رمزی از استعلای معنای هوش است و رازدانی و تحریک عمیق حقایق فراسوی طبیعت. در

"ریگ ودا" آمده است: "هوش سریع ترین پرنده است."^{۱۸۰}

غزالی نیز همین نکته را در *مشکاة الانوار* مورد تأکید قرار می دهد. او بر آن است که عقل موحد، برترین امر جهان ماست که با آن می توان از آسمان عقل به منتهای معراج و مملکت فردانیت و تمامی طبقات آسمان بالا رفت، و بعد از آن بر عرش وحدانیت قرار گرفت.^{۱۸۱}

داستان "غربت غربی" به لحاظ روان شناختی و اسطوره شناسانه داستان بازگشت روان به بهشت آغازین و زمان بدایت است و رجعت به زهدان مادر مثالی و تولد مجدد. تمامی رمزهایی که مورد استفاده قرار می گیرند رمزهای صعودند. کوه، قصر، برج، درخت، پرنده، آفتاب، خانه آسمانی، افلاک، آسمان، ستاره ها، ماه و امثال آنها همه و همه فضایی رمزی از نمادها و اساطیر صعود را تصویر می کنند و اینهمه حاکی از حرکتی فرایاز و صیرورتی استعلایی است که در آسمان روح انجام می پذیرد. بالا رفتن در این داستان مساوق پرواز در "رساله الطیر" هاست. از دید شارحان "رساله الطیر" ابن سینا، پرواز کنایه از "قبول فیض از مبادی" و "انقطاع علایق" بوده و هدف از این پرواز کسب سعادت است. کمال انسانی در این پرواز روحانی است. پروازی که در واقع چیزی جز فیض ستاندن از باطن معنوی وجود، و رسیدن به معرفت نیست. این پرواز مستلزم استیلا بر خویشتن با اتصال به "عقل فعال" است.^{۱۸۲}

شارحان ابن سینا کوهها را در داستان اورمزی از آسمانها دانسته اند. و "طیور آن کوهها عبارت از نفوس انسان است."^{۱۸۳}

مرغان آزاد از قفسها نیز در نظر شارحان، "حکمای بزرگ" اند، که پیران این صعب راه خواهند بود.

آسمان همواره رمز تعالی و تقدس بوده است. لذا سمت و سوی حرکتهای قهرمانان در داستانهای رمزی همانا آسمانی است. آنان می روند تا آسمانی شوند و آسمانی شدن در حقیقت همانا الوهیت یافتن آدمی است.

شیخ "عزیزالدین نسفی" عارف برجسته ی قرن هفتم هجری می نویسد: "عرب هر چیز را که صفت فوق دارد، آن را اسماء می گویند؛ و هر چیز که صفت تحت دارد، ارض می گویند. پس ارض و سماء اضافی و اعتباری باشد... اکنون بدان که لطایف چیزها صفت فوق دارد و کثایف چیزها صفت تحت دارد... پس ملکوت که به

حقیقت لطیف است و ملک که به حقیقت کثیف است، به طریق اولی عالم ملکوت فوق عالم ملک باشد. از این هر دو مقدمه لازم آید که ملکوت هر چیز سمای آن چیز باشد.^{۱۸۲}

در جریان عظیم آسمانی شدن، سهروردی شرایطی را به عنوان مدخل ورود به ملکوت بر می‌شمارد. سهروردی در فصل دهم *بستان القلوب* بر نکاتی تأکید می‌کند که یاریگر سالک در این رهروی قدسی است. او بر این نکات تکیه و تأکید دارد:

- ۱- نهادن بنای ریاضت بر گرسنگی.
- ۲- ذکر مدام "الله" و "هو" به زبان و به جان.
- ۳- فکر دایم در آیات و نشانه‌های حق در ملک و ملکوت.
- ۴- تبعیت از پیری راه رفته.
- ۵- راستی و صدق پیشه کردن.
- ۶- شکستن نفس و زیون کردن آن و تواضع.
- ۷- پرهیز از آموختن ناشایست.
- ۸- به شفقت و رحمت با مردمان زیستن.
- ۹- اعراض از حسد.
- ۱۰- بیداری و تهجد در شب و تضرع به درگاه حق.
- ۱۱- همراه داشتن بوی خوش.
- ۱۲- ترنم اشعار عارفان.

سهروردی چهار اصل عدالت، حکمت، شجاعت و عفت را لازمه‌ی سلوک عملی می‌داند. او تأکید می‌کند که در اینجا منظور از حکمت، حکمت عملی است. اصل لازم در این چهار عنصر اصل توانایی و اعتدال است، نه افراط و تفریط.^{۱۸۵}

سهروردی در رساله‌ی *کلمة التصوف* در فصلی از فصول کتاب به شروط ورود "خلسات" اشاره کرده و می‌نویسد: "من ادام فکرة فی الملکوت و ذکر الله ذکر اصادر اعن خضوع و تفکر فی العالم القدسی فکراً لطیفاً و قلیل طعامه و شهواته، و اسهر لیلایه متملقاً متخشعاً عندربه، لایلبث زماناً طویلاً حتی تانیه خلسات لذیذة کالبرق، تلمع فتنظوی ثم تلبث فی نفسه و تبسطه و تطویه."^{۱۸۶}

کسی که مدام فکر خویش را در ملکوت مشغول دارد و ذکری از سر خضوع

بگوید و به عالم قدس بیندیشد، و از طعام و شهوات بکاهد، و سحرخیز باشد و خضوع و خشوع پروردگار داشته باشد، طولی نمی‌کشد که خلسه‌هایی لذتبخش چونان برق بر او درخشیدن می‌گیرد و او را درمی‌پوشد، و نفس او را وسعت و گنجایی می‌بخشد.

سهروردی نخست شوق و پس از آن عشق را شرط رسیدن به وصل می‌داند، سپس فناست و بقای پس از فنا و دیگر سفر به پایان رسیده است.^{۱۸۷}

سهروردی به عشق اهمیت بسیاری می‌دهد قطع این مرحله بی‌همراهی عشق نمی‌توان کرد. او در حکمه‌الاشراق می‌نویسد:

”الشوق حامل الذوات الدراکه الی نور الانوار، فالاتم شوقا اتم انجذابا و ارتفاعا الی النور الاعلی.“^{۱۸۸}

ترجمه: ”شوق رساننده‌ی ذاتهای مدرک به سوی نورالانوار است. پس هر کس راکه شوق بیشتر، جاذبه و ارتفاع او به سوی نور اعلیٰ فزونتر است.“

در مطارحات نیز می‌نویسد:

”اگر عشق نبود، هیچ موجودی پدید نمی‌آمد، و هیچ مخلوقی آفریده نمی‌شد.“^{۱۸۹} اما همانگونه که شیخ عطار در منطق‌الطیر پس از وادی طلب متذکر وادی معرفت می‌گردد، سهروردی نیز در کنار شوق، از دریافت حقیقت و آگاهی سخن به میان می‌آورد: ”شوق روح، زمانی چنانکه شایسته است به عالم نور تعلق می‌یابد که ذات خویش و عالم نور و ترتیب وجود و رستاخیز و مسایلی از این دست را به اندازه‌ی توان خود دریابد.“^{۱۹۰}

عشق و معرفت در عمل نیز باید با مجاهده‌ی نفس و ریاضت توأم باشد تا به نتیجه‌ی مطلوب منجر شود. سالک زمانی به حقیقت خواهد رسید که باطن او جای ظاهرش را بگیرد و در هر کاری روح به جای تن عمل کند.

در این هنگام می‌توان گفت که سلوک به نتیجه رسیده است:

”چون دیده‌ی اندرونی گشاده شود، دیده‌ی ظاهر بر هم باید نهاد و بر هم بستن، و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن، تا این بیمار چیز اگر گیرد، به دست باطن گیرد. اگر بیند به چشم باطن بیند، و اگر شنود به گوش باطن شنود، و اگر بوید به چشم باطن بوید، و ذوق وی از خلق جان باشد. چون این معنی حاصل آمد، پیوسته مطالعه‌ی سر آسمانها بکند، و از

عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود.^{۱۹۱}

سهروردی در رساله‌ی "روزی با جماعت صوفیان" می‌نویسد: "اگر کسی لذت خلوت بداند و هستی را به نیستی مبدل گرداند، پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند، از مغیبات او را آن لذت باشد که از غایت لذت حال خود نتواند گفتن. از حال انسانیت بدر شود و دیوانگان او را دیوانه خوانند."^{۱۹۲}

سقراط بر آن بود که "جنون فرزانه"، عطیه‌ای الهی است؛ و حال آنکه هشیاری جنبه‌ی کاملاً بشری دارد. دیوانگی هدیه‌ی خدایان دانش و هنر است که چون به روحی لطیف و اصیل برخوردند آن را به هیجان می‌آورند و بر آن می‌دارند با توصیف شاهکارهای گذشتگان به تربیت نسلهای آینده همت کند. اگر کسی گام در راه شاعری بگذارد بی‌آنکه از این جنون بهره‌ای، یافته باشد و گمان کند که به یاری وزن و قافیه می‌تواند شاعر شود، دیوانگان راستین، هم خود وی را نامحرم می‌شمارند و هم شعرش را که حاصل کوشش انسان هشیاری است به دیده‌ی تحقیر می‌نگرند.^{۱۹۳}

سقراط نوع دیگری از دیوانگی را نیز نام می‌برد که "جنون الهی" است. حکیمی که چشم دل به ماورا دوخته و از امور بشری چشم پوشیده و تماشاگر خداست و لذا از مردم غایب است، مردم دیوانه‌اش می‌خوانند. این بالاترین دیوانگی است. او مرغی شکسته بال است که چشم به آسمان دوخته و نسبت به زمین بی‌اعتناست. این دیوانه که دل در زیبایی می‌بندد، همان عاشق است.^{۱۹۴}

□ روزنه‌ای برای عروج

قهرمان داستان می‌گوید: "شبها از روزنها و پنجره‌های قصر به فضا می‌نگریستیم. بسیاری از اوقات کیوتران نامه بر از بیشه‌های یمن به سوی ما می‌آمدند. گهگاه نیز بارقه‌هایی یمانی از جانب ایمن شرقی می‌درخشید، و از سالکان سرزمین نجد خبرمان می‌داد."

روزن چیست؟ کبوتر دلالت بر چه دارد؟ بارقه‌ی یمانی از کدام ناحیت وجود می‌تابد؟ ایمن شرقی کجاست؟ سئوالهایی از این دست ما را به مطالعه‌ی پیگرد در منابع سهروردی می‌خواند.

در جهان‌شناسی مزدیسنا برای حرکت خورشید یکصد و هشتاد روزن به مشرق، و یکصد و هشتاد روزن به مغرب در نظر گرفته می‌شود.^{۱۹۵}

در جهان‌بینی مزدیسنا رهایی از تن و عروج روح نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. در دساتیر آمده است: "ای زرتشت! ترا به و خشوری (پیغمبری) گزیدم، و سه گونه سخن خود را به تو دادم: یکی در خواب و آن خوشنامه است. دوم در میان خواب و بیداری و آن فرهنگ‌آخ است. سوم در بیداری که از تن گسیختی و با فرشته از آسمانها گذشتی و روانت به من رسید."^{۱۹۶}

زندگی در این معنا یک "فرگشت" است؛ عبور بصیر روح از ظلمات ماده و جهش به ژرفای فروغ ایزدی. در این تلقی آموزه‌ی اساسی متافیزیک مزدیسنا مبتنی

بر پیشباشی روح نسبت به تن نقش اصلی را دارد. روح امری مینوی و قدسی است، و به سوی قدس و ماورا نیز میل می‌کند. زیستن در این معنا جمع آمدن موقت تن و روان است. روح روشن به درخشندگی جهان مینوی هجرت می‌کند.

این آموزه، بعدها در تلفیق با اندیشه‌های عرفانی - فلسفی سهروردی به مثابه یکی از قاعده‌های بنیانی سیستم متافیزیک نور او مورد تکیه و تأکید قرار می‌گیرد. در متافیزیک مزدیسنا عهد ساسانی این آموزه در تلفیق با آموزه‌های حکمت یونانی منجر به پیدایی گونه‌ای فلسفه‌ی اشراقی شد. مطابق این بینش روح متعلق به عالم انوار است و تن متعلق به ظلمت. روح هبوط کرده و در تن سکونت یافته است. حاصل این نگرش پست شمردن ماده و میل به رهایی از آن است. وجود دارای دو قوس نزولی و صعودی است. در قوس نزولی انسان با صیورت و گسترش وجودی به سوی اتصال با مبدأ نور و قطب نورانی جهان حرکت کرده، از ظلمت رهیده و به انوار ایزدی می‌رسد.^{۱۹۷}

خواجه حوراء مغربی نیز در رساله‌ی "نور وحدت" خود سخنی دارد، که برای درک بهتر این بحث نقل آن ضروری می‌نماید. او می‌نویسد: "چون به خواب روی، نیت کن که به عالم بطون می‌روم و رجوع به حقیقت خود می‌کنم. چون بیدار شوی بدان که به عالم ظهور آمدی و از بطون به ظهور تنزل نمودی."^{۱۹۸} و این سخن به تمامی سخن سهروردی است. توجه به محسوسات، روح را از توجه به باطن وجود باز می‌دارد. روح در توجه به معقولات همچون پرنده‌ای است که از دام محسوسات آزاد می‌شود و به وطن مألوف خویش باز می‌گردد. پرواز در حقیقت، اوج و عروج روح در طلب معرفت برین است. مادامی که در اسارت تن و محسوسات گرفتاری، راهی به رهایی نداری فاصله گرفتن از زمین، فاصله گرفتن از ظواهر و رستن از دامهایی است که پیش پای روح گسترده است. تصعید عارفانه در رساله‌الطیر ابن سینا و دیگر رساله‌الطیرها و معراج نامه‌ها و همین داستان "غربت غربی" به شکل پرواز روح تبیین می‌شود. این امر بی‌شک معلول نحوه‌ی نگاه خاصی است که آدمی نسبت به آسمان و زمین داشته و دارد. چنانکه پیشتر نیز به اجمال اشارت رفت آدمی همواره آسمان را پاک، متعالی، مقدس، روحانی و معنوی دانسته است؛ و زمین را پلید، دنی و بی‌تقدس. تصعید ماورایی در واقع عبور به باطن جهان است که همزمان با سیر و سلوک در درون روح صورت می‌پذیرد. فرا

رفتن در آسمان در واقع و همزمان با آن فرو رفتن در ژرفنای درون خویش است، و سیر باطنی در عین حال صعودی آسمانی است. نحوه نگاه خاص و سمبلیک سهروردی به روز و شب را نزد ابن سینا نیز مشاهده می‌کنیم. ابن سهلان ساوی در شرح سخنی از ابن سینا که نوشت: "چون خفاش باش" می‌نویسد:

"محسوسات را به روز مانده کرد، و حکما را که به شناختن محسوسات قناعت ننمایند و ورای آن چیزی طلب کنند از معقولات، به خفاش مانده کرد. چه، خفاش منزل متوسط طلب کند."^{۱۹۹}

ابن سینا، به تعطیل ارادی محسوسات برای عروج روح اشاره می‌کند. او بر آن است که روح بواسطه‌ی اشتغال به کالبد و تدبیر وی در مانده و ناتوان شده است. یکی از این اشتغالات عمده، مشغولی وی به یافتن محسوسات است. پس آنگاه که اشتغال به محسوسات از میان برود، روح آهنگ یافتن دانشها از عالم غیب کرده و آنچه را که در ذات و جوهره‌اش نهفته است، از قوه به فعلیت می‌رساند. برای مثال، شخصی که به خواب می‌رود، در آن حال از اشتغال به محسوسات رها شده و شغل حسها از او جدا می‌شود، و آنگاه روح، آهنگ عالم فرشتگان می‌کند و آنچه که آنان را معلوم است او را نیز معلوم می‌گردد. روحهای قوی و قدرتمند این امکان را در بیداری فراچنگ خود می‌یابند، چرا که این توانایی سرشتی آنها شده است و امری اکتسابی نیست. پس این حال، آنها را هنگام بیداری نیز از غیب عالم حاصل می‌شود. این همان امری است که درباره‌ی پیامبران به زبان شریعت، وحی گفته می‌شود.

سهروردی از قصری می‌گوید که قهرمانان داستان شبانه بدان صعود می‌کنند. قهرمان داستان "غربت غربی" شبها آزاد می‌شود و صبحها به اجبار به زندان ظلمانی و قیرگون خویش باز می‌گردد و این تعبیری است از خواب و بیداری. خوابهای شبانه مجالی است برای روح تا تن را ترک کند و از ظلمت آن رهایی یابد و به سیر در ماورا و در قصر نور برآید و این گشت و گذار شبانه تا صبح ادامه دارد. به هنگام صبح و با بیداری تن، روح به ناچار از سفر دور و دراز خود بازمی‌گردد تا با تن همراه شود. زندگی در این معنا خود غرب است و زیستن، برابر با زندان چاه غربی بودن. تا دل بسته‌ی تن و تعلقات آنی، اسیر غربت غربی. رهایی از غربت غربی، رهایی از خویشستن و تعلقات خویش است؛ رهایی از زندگی مادی و تعلقات

دنیای هستی. سقراط گفته بود زیستن یعنی مدتی مدید بیمار بودن. من به اسکلیپوس "خدای صحت" که از این بیماری "با مرگ" نجاتم داد، خروسی "به عنوان هدیت" بدهکارم، و نگرش سهروردی به حیات دنیوی نیز چنین نگرشی است.

خواب نیز حالتی شبیه مرگ دارد. در خواب نیز آدمی از گرانباری تعلقات دنیای آسوده می‌گردد و روح مجالی برای رهایی از چاهسار تن به چنگ می‌آورد. افضل‌الدین مرقی کاشانی (باباافضل) در مصنفات خویش در باب تفاوت میان "خواب و مرگ" تفاوت این دو مفهوم را فرق بین "تعطل" و "بطلان" می‌داند. خواب تعطل حواس بود و مرگ بطلان حواس.

روز، ساحت غلبه‌ی عقل معاش و توجه به محسوسات است! ارتباط آدمیان با یکدیگر که در روز صورت می‌گیرد، "حضور قدسی" را که محتاج خلوت با خویشتن است از آنان ربوده و ایشان را از حالت هستی برای خویشتن یا خودآگاهی خارج کرده و به شیئی برای دیگری یا هستی برای غیر مبدل می‌سازد. نگاهی که از خدا بازگشته و معطوف به خود می‌گردد بت تراش و بت ساز است، و شرک از همین جا عزیمت آغاز می‌کند. خروج هستی انسان از حالت برای خود بودگی و عبور برای "غیربودگی"، سبب می‌شود تا "آدمیت" از حالت هدف بودن خارج شده و به "وسیله" بدل شود، و این چیزی جز شیء وارگی و تبدل به شیء و بیگانگی از خود نیست. بازار عقل معاش در روز گرم است و روح چنان کالایی در "هیاهو" خرید و فروش می‌شود. انسان در یگانگی با خویش جزیره‌ای است، و در بیگانگی از خود زورقی شکسته. "شوخی نظاره" عالمی را ناهموار کرده است. مژگان گشودن سبب محصوریت در هجوم رنگهاست و غوغای ازدحام ماده، آدمی را از معرفت راستین که عبوری از سر بصیرت به ژرفای وجودی اشیاء میسر است، محروم می‌سازد. در بیش شهودی، وحدت، باطن کثرت است و کثرت ظاهر، وحدت و حقیقت در هر دو موطن یکی است! اما به تعبیری وقتی که به جهان چنین نگاه نکردی، هجوم رنگ تو را از تو می‌ریابد و توفان تیره‌ی غفلت‌روز، چشم روح را مجروح می‌سازد.

عرفا شب را گور فرقت و وداع زن و فرزند و انقطاع از خویش می‌دانند. و بی‌شک در میان نور و ظلمت، موحد در توحید، حد وسط را طلب می‌کند. میان

تعطیل و تشبیه، خفاش را هم بهترین پرندگان می خوانند چرا که او حد توسط دارد، در اسباب معاش و ظهور خویش. و خفاش صورت طیور ندارد، اما از او فایده ی پرندگی حاصل می آید. آدمی نیز باید که اگرچه صورت فرشتگان ندارد، به اخلاق فرشتگان متخلق شود.

روز ماده روح را از شب معنا محروم می کند.

این فکری مشترک است که تقریباً تمامی اقوام، خواب دیدن را نشان خروج روح از بدن و حرکت و سفر آن به عوالم دیگر می دانند. روح بدون اینکه حیات منقطع گردد، از بدن خارج شده و به عوالم دیگر پرواز می کند. پیشینه ی این عقیده به دوره پارینه سنگی می رسد که لااقل می توان آن را به حدود ۳۰ تا ۴۰ هزار سال پیش نسبت داد.^{۲۰۰}

چنانکه اشارت رفت، رهایی از تن در بیداری مورد توجه ایرانیان باستان نیز بوده است.

در میان برخی از قبایل سرخپوست این اعتقاد رایج است که روح همچون آدمی سایه ی اوست. این روح، شبانگاهان ترک تن می گوید و به جستجوی مسیر حیات گذشته اش می رود. آنکه بر روح خود مسلط است نمی گذارد تا بدون اراده ی او ترک تن گوید. غیبگو یا ساحر قبیله، تنها کسی است که می داند چگونه با روح خویش به دیار مردگان و دیدار ارواح دیگر برود و باز گردد. این شخص تسلط بر خواب خویش دارد.^{۲۰۱}

سهروردی درباره ی رؤیابینی می نویسد:

“در خواب اگر چه حواس ظاهر منع نمی کند، اما حواس باطن سیمایی متخلیه نفس را مشغول می دارد. پس چون شواغل کم شود، از همه ی نفوس ایشان را خلاصی باشد در خواب یا بیداری از علایق، و منقش گردند از نفوس فلک؛ همچو آینه ای بی نقش از آینه ای منقش نماید. و چون حجاب از میان برخیزد، آنچه طلب می کند متصور شود ایشان را.”^{۲۰۲}

عارف سرخپوست معاصر *دن خوان ماتیوس*، هنر رؤیابینی را “دروازه ای به سوی بی نهایت” نامیده است. جهان ما تنها جهان ممکن نیست، بلکه کثرتی از جهانها وجود دارد که در طول یکدیگرند و رؤیا این امکان را فراهم می آورد که ما آن جهانها را درک کنیم. برای رسیدن به این تجربه باید آرزوی آن را داشت. اما فقط

آرزو کافی نیست، بلکه باید کوشید تا انرژی لازم را برای رسیدن به آن فراهم آورد. رؤیا دیدن راهی برای شب بخیر گفتن به دنیا است. رؤیا دیدن قلمروهای دیگری را به روی ما می‌گشاید.^{۲۰۳}

دن خوان از "کالبد انرژی" سخن می‌گوید که رؤیابینی کار اوست. کالبد انرژی شکل دارد، ولی جسمیت ندارد از آن رو که انرژی ناب است، می‌تواند اعمالی اجرا کند که آن سوی امکانات کالبد مادی است. مثل بردن خویش در یک آن به آخر کیهان. رؤیا دیدن هنر پروردن و آماده کردن کالبد انرژی است. در اثر رؤیا دیدن، کالبد انرژی متراکم می‌شود تا به صورت یک وحدت قادر به کشف و شهود باشد.^{۲۰۴} رؤیا دیدن زمانی فعال می‌شود که آن را فرابخوانیم و به آن هدف دهیم و این چیزی شبیه بیدار شدن است.^{۲۰۵}

رؤیای کامل نه رؤیا، بلکه سفری به ناشناخته‌هاست، سفر به دنیای دیگر.^{۲۰۶} به نظر سهروردی هر آنچه در خواب دیده می‌شود، از قبیل کوهها و دریاها و سرزمینها، و آنچه شنیده می‌شود مثل صداهای شگفت‌آور خارق‌العاده، تمامی این امور صور اشباح قایم با لذات و منفصل و مثالی هستند. وقتی که رؤیا بین از خواب بر می‌خیزد و یا فاعل تخیل یا نظاره از حد فاصل بین خواب و بیداری خارج می‌گردد، از عالم مثالی جدا شده است، بدون اینکه حرکتی کند و فاصله‌ای نسبت بدان وضع حس کند. و درست به همین منوال است وضع و حال کسی که بمیرد. او بدون هیچ حرکتی عالم نور را مشاهده خواهد کرد.^{۲۰۷}

سهروردی درباره‌ی غیبت عارف از خویشتن و حضورش در عالم غیب می‌نویسد: "غیبت خلصه‌ی نفس است در غیب به گونه‌ای که از حواس خود غایب گردد. غیب از حواس حضور در غیب است و حضور حواس، غیبت از قدس است."^{۲۰۸}

هر روح هنگامی که ذکاوتش تمامت می‌یابد، و یا وقتی که از جانب قدس مؤید می‌گردد، دیگر جای شگفتی نباید باشد اگر قوایش فزونی پذیرد به گونه‌ای که گویی روحی در تن جهان است. در این حال دستیابی به علوم بدون آموختن ممکن است، و البته این امر با توجه به ذکاوت افراد متفاوت است و در اینجا حد و مرزی وجود ندارد. در این حال خبر دادن از دیگر عوالم نیز بعید نیست. ارواح افلاک از لازمه‌های حرکت‌های گذشته و آتی خویش مطلع‌اند و میان ارواح ما و ایشان حجابی

نیست، مگر علایق جسمانی. و لذا وقتی که موانع ضعیف می‌شوند - مثلاً در خواب برای برخی از مردم و یا در برخی بیماریها که حواس ضعف می‌یابند و در برخی ریاضات با تقویت قوای باطنی که اینها نفس را به ذکاوت سوق می‌دهد - ارواح به امر قدسی متنقش می‌گردد و به عالم تخیل سیر داده می‌شوند.

□ عالم‌المثال و مسیر روح

سهروردی در رساله‌الابراج مسیر سلوک را که مسیری به واقع درونی است، مشخص می‌دارد. "طریق حل طلسم بشری" آن است که به ریسمان الهی چنگ زند و شهوت و غضب را اسیر کند و با آن ببندد، سپس بر سیصد و شصت دریا، و دویست و چهل و هشت کوه که مربوط به چهار کوه اصلی شش جهتند، بگذرد و پس از آن به قلعه‌ای استوار و محکم می‌رسد که دارای ده برج است و این برجها بر قلل کوهها قرار دارند و متحرک به حرکت سایه‌ی کوه بلند و عظیم هستند.^{۲۰۹}

سیصد و شصت دریا اشاره به رگهای بدن است که مطابق طب قدیم تعداد آنها این مقدار بوده است. دویست و چهل و هشت کوه نیز اشاره بر استخوانهای بدن است که با چهار کوه اصلی یعنی عناصر اربعه مربوطند. شش جهت نیز جهات اصلی تحت، فوق، پیش، پس، چپ و راست است. قلعه‌ی استوار اشاره به سر آدمی دارد که تمامی حواس بدان مربوطند و چون این برجها نیز بالای بدن قرار گرفته‌اند، نسبت به استخوانها که به کوهها تشبیه شده‌اند، در بالا قرار می‌گیرند و لذا گفته می‌شود برجها در بالای کوهها قرار دارند. کوه بلند و عظیم نیز عقلی است که در قسمت فوقانی سر قرار دارد و همه‌ی اعضا و جوارح، متحرک به حرکت اویند.

پنج برج اول اشاره به پنج حس ظاهری دارد و پنج برج دوم اشاره به پنج حس باطن. سهروردی برجهای درونی را برجهای نورانی یا آسمانی می‌خواند: "حجره‌ای

می‌بینی که از انوار پنج برج اول روشن و نورانی است". و این حجره یا برج ششم همان حس مشترک در روانشناسی کلاسیک است. برج هفتم یا حس خیال خزان‌های تمامی شش برج پیشین است. برج هشتم اشاره به قوه‌ی وهم است. برج نهم نیز به اعتبار کواکب یا قمر فرق می‌کند. اشاره به اینکه این قوه اگر به وهم گراید همانا با کواکب نسبت دارد، و اگر به عقل گراید با قمر هم نسبت است. پس کواکب رمزی از خیالات هستند و ماه رمزی از عقل فردی. برج دهم نیز که حافظه باشد خزان‌های حجره‌های آسمانی است. پس از عبور از این "منازل" و گذار از این "مراحل" به "بلاد ثبات و تمکین" می‌رسی. اول چیزی که در آنجا می‌بینی، همانا پیری است گراندور که رویی روشنتر و نیکوتر از ماه کامل دارد. این پیر همانا عقل فعال یا عقل دهم است که مؤثر در عالم عنصری است و ارواح بشری بواسطه‌ی او از عالم عقول فیض می‌ستانند. سهروردی می‌گوید بر در او بایست و صحبت‌هایش را مغتنم دار و همچنین صحبت‌های نه تن برادر او را. این دو عقل "خلاصه‌ی وجود" و "مقربان معبود"ند.

سهروردی تأکید دارد که هرکس به صحبت این ده بزرگ نایل آید و به اخلاق آنان متخلق گردد، پس چه بسا که انوار قیومی بر او تابیدن گیرد و از بند عالم ماده خلاص گردد و به "قدیم منان" پیوندد.^{۲۱۰}

در رساله‌ی *فی حقیقه‌العشق* "پیر جوان" به سالک می‌گوید که سفر از "شمال" آغاز می‌شود. در اینجا شمال سمبلی از سر آدمی است؛ چراکه دست راست مشرق است و دست چپ نماد مغرب. پس شمال سر آدمی است. سفر از سر آدمی آغاز می‌شود. از شهرستان آن قسمت از ربع مسکون هستی انسان که قوای نفس حیوانی و نباتی در آن قرار دارند، از کوشک سه طبقه‌ای که منظور از آن سه قشر اول، وسط و آخر ذهن آدمی بنا بر روانشناسی ادراک در فلسفه‌ی کلاسیک است، باید گذشت. کوشک نماد عقل آدمی است. این کوشک سه طبقه یا سه مرتبه دارد. حسهای باطنی یعنی:

۱- حس مشترک

۲- خیال یا مصوره

۳- متخیله یا مفکره

۴- واهمه یا متوهمه، حافظه، در این کوشکها قرار دارد. دو کوشک از این سه

کوشک دارای دو حجره است و یکی از آنها دارای یک حجره. این امر نمادی از دسته بندی خاص سهروردی درباره‌ی حسهای درونی است. بنابر طبقه‌بندی سهروردی، حسهای درونی به صورت حس مشترک و خیال با هم در یک طبقه قرار می‌گیرند و این امر در بیان سمبلیک با قرار داشتن دو حجره در یک طبقه تعیین می‌شود.

باید توجه داشت که فهم سخنان سهروردی بدون فهم مسئله‌ی عالم‌المثال و جایگاه آن در تفکر اشراقی ممکن نیست. عالم‌المثال، عالم واسطه میان عالم عقول از یکسو و عالم ماده از طرف دیگر است. فهم رمزهایی اساسی از این رساله منوط به درک این عالم میانه است. در واقع نقطه‌ی عزیمت ذهن برای فهم این متون آشنایی با تلفی خاصی است که این فیلسوفان از عالم مثال دارند. عالمی که این نمایشها در آن صورت می‌بندد.

سهروردی تذکر می‌دهد که "جواهر روحانی متنقش‌اند به جمله‌ی چیزها و نفوس ما شاید که بدیشان پیوندد در بعضی اوقات، چنانکه در خواب، و متنقش شود به نقوش کائنات و مطلع شود بر غیب. زیرا که مشاغل حواس کم شد. و اگر نه تشویشهای متخیله بودی، بر ما سهل بودی اطلاع بر عالم غیبی الا آن است که در خواب نیز همچنان مشغول می‌دارد، و اگر اتفاق افتد که سلطنتش ضعیف شود به نفس متنقش شود به چیزهای غیبی و از این بابت، مقامات در امت. الا آن است که متخیله همیشه نقل می‌کند از صورتی به صورتی که مناسب و مشابه و یا مفاد آن چیز باشد... و انبیا و متألهان و فضلا میسر شود ایشان را در بیداری اطلاع بر مغیبات، زیرا که نفوس ایشان یا قوی‌اند در خطرات، و یا قوی شوند، طریقی که ایشان دانند... و نفوس ایشان متنقش شود زیرا که نفوس ایشان چون آینه زوده است. در او نقش ملکوت پدید آید... و باشد که غیب را به حس مشترک بینند، و باشد که آواز هاتفی شنوند."^{۲۱۱}

مولانا عزالدین کاشانی عارف و متفکر برجسته‌ی قرن هشتم هجری در کتاب گرانسنگ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه بحثی مفصل درباره‌ی عنصر رؤیا و جوهر تخیل در هستی انسانی دارد. در نظر او همچون هر عارف دیگری، رؤیا در پیچه‌ای به جهان غیب و مافوق طبیعت است.

اهل خلوت این قدرت یا امکان را دارند که حتی در حالت بیداری نیز رجوع به

باطن عالم داشته باشند، از محسوسات غایب شوند و در ذکر و استغراق حقایق امور غیبی را مشاهده کنند. غیبت از جهان محسوس، اهل خلوت را به مشاهده‌ی اموری می‌رساند که بیننده‌ی رؤیا آنها را در خواب می‌بیند. این مشاهدات را عرفا واقعه می‌نامند؛ واقعه در اکثر احوال، مشابه و مناسب است با رؤیا. مرتبه‌ی بالاتر نسبت به این مرتبه برای یک عارف مکاشفه است که در آن، عارف در حال حضور بی‌آنکه غایب شود به مشاهده‌ی امور غیبی و فرامادی می‌پردازد. علاوه بر این تفاوت یعنی شرط حضور عارف در این حالت فرق دیگری نیز میان مکاشفه، رؤیا و واقعه وجود دارد، و آن این است که مکاشفه هرگز کاذب نبود، اما از جمله‌ی واقعات بعضی صادق باشند و بعضی کاذب همچنانکه خوابها. چه مکاشفه عبارت است از تفرد روح به مطالعه‌ی مغیبات در حال تجرد او از غواشی بدن و در بیشتر وقایع و منامات نفس با روح شریک است، و در بعضی مستقل. و صدق صفت روح است، و کذب صفت نفس. پس مکاشفات همه صادق باشند، و واقعات و منامات بعضی صادق و بعضی کاذب.

عزالدین کاشانی هر یک از "واقعه‌ی" و "رؤیا" را به سه گونه تقسیم می‌کند: نوع اول کشف مجرد است که در جریان آن چشمان روح صورت حال و آینده را مجرد از خیال در وضوحی محض مشاهده می‌کند، و این امر سپس عیناً واقع می‌گردد. این رؤیا، کشف مجرد است چرا که قوت متخیله در آن هیچ تصرف نکرده، و آن را لباسی خیالی نپوشانیده است. کشف مجرد را رؤیای صادقانه نیز می‌خوانند، و این رؤیا جزئی از نبوت است. و در این نوع رویا به هیچ وجهی کذب صورت نمی‌بندد. چه روح در این کشف به مشاهده منفرد است، و کذب از او منتفی است. این کشف دلیلی است بر اینکه ارواح را بعد از مفارقت اجساد، شعور به جزئیات این عالم از مبصرات و مسموعات و غیر آن حاصل خواهد بود.

نوع دوم رؤیا و واقعه، "کشف مخیل" است که در جریان آن روح انسانی در واقعه یا رؤیا، حقیقتی از حقایق غیبی را مشاهده می‌کند، اما نفس به جهت "تشبث و تعلق" در جریان آن دخالت کرده و در خیال، این وارد غیبی را صورتی تخیلی می‌پوشاند. صورتی که مناسب با محسوسات است که کار تعبیرگر یا معبر خواب در این مرحله آن است که از راه تحلیل این صورتهای خیالی، راه به حقیقت الهام غیبی ببرد. در این گونه رؤیا "امکان مداخله‌ی کذب" وجود دارد، اما کذب محض

در آن صورت نمی‌بندد، زیرا که این نوع خواب نیز از ادراک روحی خالی نخواهد بود. در این حال معبر یا خواب‌گزار، به قوت علم تعبیر و تأویل می‌باید که حقایق مدرکات روحانی را از شوایب خواطر نفسانی جدا ساخته و خالص سازد.

نوع سوم از رؤیاها و واقعه‌ها، "خیال مجرد" است که در آن خواطر نفسانی بر دل غلبه دارد و در اثر این غلبه، روح از مطالعه‌ی عالم غیب محجوب است. پس در حالت خواب، خواطر نفسانی قویتر شده، و قوه‌ی خیال آدمی هر یک از این خواطر را کسوتی خیالی می‌پوشاند. مثل کسی که در بیداری به گنج می‌اندیشد، در خواب نیز گنج می‌بیند. هر کس در این حال به هر چه بیندیشد آن را در خواب می‌بیند، یا در واقعه مشاهده می‌کند. این رؤیا را "اضغات احلام" و این واقعه را "واقعه‌ی کاذبه" گویند و در این نوع از رؤیا وقوع صدق اصلاً صورت نمی‌بندد، چرا که در این حالت تنها "تن" دخیل است و روح مشارکتی ندارد. حکما دو شرط را در صحت "واقعه" فرض می‌دانند. نخست استغراق در ذکر و غیبت از محسوسات و دو دیگر وجود اخلاص و تجرید سرّ از ملاحظه‌ی اغیار. مکاشفه می‌تواند هم بر عالم غیب و هم بر عالم شهادت مربوط باشد.^{۲۱۲}

□ تعدد عوالم و مسیر بازگشت

سهروردی به سه و گاهی چهار عالم قایل است:
"بدان که عالمها پیش اهل حکمت سه‌اند. یکی را عالم عقل گویند و عقل نیز داخل حکمت و اصطلاح ایشان جوهری است که به وی اشارت حسی نتوان کرد و در اجسام تصرف نکند. و یکی را عالم نفس گویند و نفس ناطقه اگر چه جرم و -جرمانی در جهان نیست اما تصرف می‌کند در اجسام. و نفسهای ناطق منقسم است به آنچه تصرف می‌کند در سماویات و به آنچه تصرف کند در نوع آدمی و عالم دیگر را عالم جسم گویند و آن دو قسم است یکی اثیری و دیگر عنصری.^{۲۱۳}
و در جای دیگر می‌نویسد: "تجارب صحیحی دارم که عوالم چهارند:

عالم انوار قاهره (عقول)

عالم انوار مدبره (نفوس)

عالم برازخ (افلاک و عناصر)

عالم صور معلقه ظلمانی.^{۲۱۴}

در هر دو مدل عالم مثال یا برزخ در حد وسط عالم انوار و عالم ظلمت قرار می‌گیرد.

سهروردی و وارث صالح او ابن عربی عالم مثال قوه‌ی خیال آدمی را با رؤیا و مرگ مشابه تلقی می‌کنند. سهروردی در فصل پنجم از کتاب *حکمة الاشراق*، عالم

مثالی را "اقلیم هشتم" می‌نامد. اقالیم هفت‌گانه تمام مساحات جسمی زمین‌اند و اقلیم هشتم اقلیم مقادیر مثالی است، شهرهای خیالی جابلقا و جابلسا و عالم هور قلیا در جغرافیای اقلیم هشتم قرار گرفته‌اند.

فیلسوف بزرگ قطب‌الدین محمود شیرازی شارح شهیر آثار سهروردی تذکر می‌دهد که اقلیم هشتم همان عالم مثال یا جهان و سیط جهان تصاویر و صور مثالیه است. هفت اقلیم از جمله اقالیم جغرافیایی متضمن ابعاد و مقادیر کمی است، و با حواس ظاهره قابل درک می‌باشد، و اقلیم هشتم است که ابعاد و مقدارش با ادراک خیالیه قابل شناخت است. و این عالم، عالم تصاویر و صور قائم بالذات می‌باشد. عالم مثل معلقه یعنی اینکه ابتدا اختلاطی با هیولای فسادپذیر ندارند، بلکه مانند تصویر در آینه‌ی معلق‌اند. در این عالم است که ابدان لطیف وجود دارند که تنها آنها قادرند در آسمان به پرواز در آیند. در صورتی که بر خلاف آن اجسام مادی مرکب از عناصر را اصلاً صعود به افلاک محال است.^{۲۱۵}

به نظر حکما صور خیالیه نه در ذهن موجودند چرا که کبیر در صغیر نقش نبندد، و نه در اعیان و عالم واقع مشخصه و گره هر کس را حواس سلیم بود به مشاهده‌ی آنها توفیق می‌یافت، ولی آن صور عدم محض هم نیستند، چرا که اگر چنین بود متصور نمی‌شدند و بعضی از آنها از بعض دیگر تشخیص داده نمی‌شدند و نمی‌شد در باب آنها احکام مختلف صادر کرد. و چون وجود حقیقی دارند ولی نه در اعیان و نه در عقول زیرا صوری جسمانی هستند نه عقلانی، پس ناگزیر باید در ناحیه‌ای دیگر موجود باشند و همین ناحیت دیگر است که جهان مثل و ادراک خیالیه نام دارد و این جهان، جهانی است برزخ بین جهان عقلی و عالم حسی. زیرا مرتبت وجودی آن برتر از عالم حواس و فروتر از جهان عقلی است. این عالم از جهان حس مجردتر و نسبت به عالم عقلی از مجرد کمتری برخوردار است و جهانی است که در آن جمیع صور و اشکال و مقادیر و اجسام و آنچه بدان متعلق است موجود است. نظیر حرکات و سکانات، اوضاع هیئتها و غیره، همه قائم بالذات و معلقه، یعنی نامقرر در مکان‌اند^{۲۱۶} آنچه موجب شده تا فیلسوفان این عالم را عالم خیال منفصل بنامند، شباهت آن با خیال متصل است. خیال متصل همان خیال ذهنی فردی است که در آن اشیای بزرگ و عظیم تصور می‌شود، بدون آنکه این تصاویر نیازمند ماده و مدت باشند.^{۲۱۷} سالک سایر بحق در مقام سیر عوالم بعد از

اتصال به عالم مثال مطلق و عبور از خیال مقید، جمیع حقایقی را که از عالم ارواح به عالم مثل معلقه افاضه شده است شهود می‌نماید. چون عالم مثالی ظل و ظهور و مقام نازل عالم عقول است. عالم مثالی محل ظهور جمیع حقایقی است که در لوح محفوظ که مظهر علم الهی باشد، به نحو وحدت و صرافت موجود است و از راه عبور از خیال مقید و اتصال به عالم برزخ مطلق، انسان به عالم عقول متصل می‌شود، و از عالم عقول مرور نموده، به عالم اعیان ثابت و حضرت علمیه متصل می‌شود، و علم به عین ثابت خود پیدا می‌کند، و احوال مربوط به عین ثابت و استعدادات و لوازم آن را شهود می‌نماید.^{۲۱۸}

انسان غیر بالغ در توحید و عرفان نخست از عالم مثال فیض می‌ستانند و پس از رسیدن به مقام مجرد عقلی و تکامل ذاتی با عبور از عالم مثالی، به مقام فیض ستانی از عقول نایل می‌گردد.^{۲۱۹}

عالم مثال را به:

الف: عالم مثال منفصل معین که عالم مستقل از نفوس جزئی آدمیان است.
 ب: عالم مثال متصل یا عالم قایم به نفوس جزئی انسانی است، تقسیم کرده‌اند. بدین ترتیب "مثال" یا "خیال" یک جنبه‌ی انتولوژیک دارد و یک جنبه‌ی معرفت‌شناسانه. در نظام طولی وجود نزد سهروردی، عالم خیال منفصل، عالمی مستقل است که در آن صور جوهری تمثل می‌پذیرند و به اشکال گوناگون بروز و ظهور می‌یابند. این عالم ضمن تجردش از ماده، دارای انواع اعراض از کم و کیف و وضع و امثال آن است. این صور و اشکال دارای انواع قوام مادی و شکل طبیعی و تعلیمی مستمر و مداومی نیستند. بلکه دارای مظاهری هستند مانند تصویری که در آئینه معلق است و در آن جلوه می‌کند. در عالم مثال، تکثر و تنوع جهان محسوس وجود دارد، اما از کثافت و زمختی و سختی ماده در آن خبری نیست. در عوض آنچه هست لطافت است. این جهان که جهان رب‌النوعها و صورتهای باقی و اشکال ثابت و مستقل است، آستانه‌ی جهان غیب است.

مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو، و مادیات محضه متلبس‌اند به ماده و مقدار هر دو. موجود عالم مثالی مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار مانند صور خیالیه، با این تفاوت که صور خیالیه متحقق‌اند در ذهن و نه در خارج، و عالم مثال متحقق است در خارج؛ و این عالم میان آن دو عالم قرار دارد، زیرا از

جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات، و از جهت تلبس به مقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات. و هر موجودی از موجودات هر دو عالم معقول و محسوس را در این عالم متوسط، مثالی است قایم به ذات خود. وجود موجود مجرد در این عالم بر گونه‌ی تنزل است که قبول تلبس به مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بر گونه‌ی ترقی است. که خلع ماده و لوازم ماده نموده است. و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز می‌گویند. و گاه موجود عالم مثال در عالم مادی ظاهر می‌شود و به حواس ظاهری می‌توان آن را درک کرد. و اجسام لطیف و شفاف جهان مادی مانند آینه و هوا و آب مظهر موجودات عالم مثال می‌باشند. و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن است. صورتهایی نیز که انسان در عالم خواب می‌بیند از این قبیل است. و ملائکه و جن و شیاطین نیز از موجودات عالم مثال هستند. عالم مثال غیر از مُثُل افلاطونیه است که مثل افلاطونیه عبارت است از صور علمیه‌ی کلیه‌ی مجردة از ماده و از جمیع غواشی مادیه‌ی قایم به ذات خود، نه به ذات عالم و نه به موضوعی دیگر و موجودات عالم مثال صور جزئیة‌اند که مجردند از ماده، نه از مقدار و عوارض.^{۲۲۰}

سهروردی در کتاب تلویحات خود از نماز هرمس که او را از زمره‌ی سه حکیم بزرگ تاریخ می‌داند، سخن می‌گوید. این نماز شگفت و رمز آلود شبی نزد خورشید و در معبد نور اقامه می‌شود. "عمود صبح" ستون نور می‌شکافد و در این هنگام هرمس زمینی تیره و منخسف می‌بیند که با شهرها و روستاهایش مورد خشم خداوند قرار گرفته است. هرمس به دعا می‌گوید ای پدر از ساحت همسایگان پلید نجاتم بخش! پس آنگاه ندایی به گوشش می‌رسد که به ریسمان نور بیاویز و به سوی عرش اعلیٰ بالا برو! هرمس چنین می‌کند و آنگاه آسمانها و زمین را در زیر پای خویش می‌بیند.^{۲۲۱} هرمس در اینجا رمزی از حقیقت گسترش یابنده و فرا رونده‌ی آدمی است. انسانی که از چاه بیگانگی با خودش می‌گریزد و در جستجوی خویشتن خویش به افقهای آن سوی وجود چشم می‌دوزد. نماز رمزی از اراده‌ی معطوف به تعالی و انقطاع به سوی نور است. "شب نزد آفتاب" کنایه‌ای از نسبت ماده و معنا و ملک و ملکوت است. انسانی که از دل ماده بر می‌آید، و تا آن سوی افلاک پر می‌کشد. انسانی که در دل سیاهیهای ماده و در غربت غرب شایستگی تجلی می‌یابد و چشم در چشم نور می‌دوزد و با عوالم روشنی نسبتی قدسی

می‌یابد. شکافتن "عمود صبح" نیز رمزی از طلوع شمس حقیقت در مشرق روح آدمی و دمیدن سپیده دم انوار ماورایی در شب غربت مادی اوست. پدر "عقل فعال" یا "انوار عقلیه" است که چونان خضر راه سالک را به رهایی از خاک می‌خواند و راست راه عروجی سرمدی را به او می‌نمایاند. عقلی به مرتبه‌ی استفاده از عقل فعال می‌رسد که چنگ به ریسمان نور وحی زند. تنها راه رهایی این است. سهروردی در رساله‌ی "الواح عمادی" بازگشت به سوی پدر آسمانها را در مورد کیخسرو که در تلقی او قدیمی عارف و حکیمی ربانی است، متذکر می‌گردد:

"کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را بر پای داشت از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلی عروج کرد و منقش گشت به حکمت حق تعالی... انوار مشاهده‌ی جلال حق تعالی بر او متوالی گشت و در مواقف شرف اعظم او را بخواند منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید و او پیش باز رفت به فرمانبرداری و پدر او را بخواند و بشنید که او را می‌خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی."^{۲۲۲}

ابن سینا در آغاز داستان "حی بن یقظان" خویش از ملاقات با پیر "نورانی سخن می‌گوید که از پیری" تنها شکوه پیران را داشت. در شرح این سخن، شارح این رساله این پیر را فرشته‌ای مقرب و بزرگ می‌داند که از "کروبیان" است، و به سبب عقول مردمان از قوه به فعلیت می‌رسد.

ایزد تعالی تمامی "حاله‌های این جهانی" و جز آن از "بود و نیست شدن و از حال به حال گردیدن" را به اسباب و مسببات "بسته است". همچنین سبب بودن و نیست شدن چیزهای این جهانی، "فرشتگان آسمانی" هستند و بویژه "عقل فعال" که بواسطه‌ی ایشان "این چیزها پدید آیند". "بودن" این فرشتگان در عین حال "به فرشتگان کروبیان باز بسته است". "پیر" ابن سینا در واقع فرشته‌ای از فرشتگان کروی است که "داناست به همه‌ی حالهای این جهانی و جز از این" و "هر چه خواهد بودن او را معلوم است" و بر او هیچ چیزی از امور "این گونه پوشیده نیست". این فرشته را اهل فلسفه "عقل فعال" نام کرده‌اند که "همه‌ی دانستنیها او را معلوم است" نه بالقوه که بالفعل و همین عقل فعال است که "در زبان شریعت جبرئیل علیه السلام خوانند".

فرشتگان بواسطه‌ی خلقت بسیار کهنشان "دیرینه‌اند" و همانند ما نیستند که

"روزگار ایشان را پیر کند." ۲۲۳

"پیر" به ابوعلی که می‌خواهد او خود را معرفی کند، پاسخ می‌دهد که من "حی" فرزند "بیدارم". دیارم "بیت مقدس" است و پیشه‌ام جهانگردی است. روسوی "پدر" خویش دارم و از او "کلیدهای تمامی علوم" را دریافت‌ام. "پدر پیر" قهرمان داستان غربت غربی نیز "هادی" فرزند "خیر" است که از قضا او نیز در "بیت المقدس" زندگی می‌کند. پس این دو تن با توجه به قرائن در واقع یک تن بیش نیستند. حی بن یقظان در واقع همان هادی بن خیر است، فقط اعتبارات قضایا فرق کرده است. زنده بودن یک وجه "عقل فعال" یا "جبرئیل" است و "هادی" بودن و هدایتگری وجه دیگری از وجود اوست. نسبت "عقل دهم" یا همین "عقل فعال" با دیگر "عقول" نسبت پسری و پدری است. عقل دهم از دیگر عقلها پدید آمده است، پس همانند فرزند ایشان است. عقل فعال فرزند "بیدار" و "خیر" است، و این دو در واقع دو اسم برای یک فرد است و او همان "عقل نخست" است که هم عین بیداری است و هم عین خیر و نیکی.

شهر این عقل "بیت المقدس" است یعنی جایگاهی علوی و قدسی. او مادی نیست و سختیتی با ماده و محسوسات مادی ندارد. شهری فرامادی است که در جغرافیای مثالی تحقق دارد.

غربت دوگونه است:

الف: غربت در ماده

ب: غربت از ماده

خاکیان، اسیران غربت در ماده‌اند. عارفان از این غربت رسته‌اند و به غربت از ماده رسیده‌اند و این غربت، آستانه‌ی قربت و قرب حقیقت است. در رساله الطیر ابن سینا (که بی‌شک بازنویسی قصه‌ی طوق الحمامه کلیده و دمنه و بواقع برداشتی عارفانه از آن داستان است) پرندگان پس از رهایی از دام اوج می‌گیرند و به پیش می‌روند تا آنکه به "هشت کوه" می‌رسند. خستگی راه و تشنگی بر آنان فشار آورده است، لذا بر سر کوهی فرود می‌آیند. کوهی که همچون بهشت است. پس از ساعتی استراحت باز پرواز می‌کنند و تا "کوه هشتم" پیش می‌روند. کوهی که از بلندی، قله‌ی آن به آسمان رسیده است. صداهایی که بالها را راست می‌کند و مشاهداتی که بیننده را در حیرت فرو می‌برد، در این کوه فراوان است. والی آن ولایت به مرغان

می‌گوید: "در پس این کوه شهری است که حضرت ملک آنجاست."^{۲۲۴}

این صحنه از داستان رساله الطیر در واقع مشابهت بسیار با صحنه‌ی به فراز کوه رفتن قهرمان و داستان غربت غربی دارد. قهرمانی به نام همانند پرنده‌ی رساله الطیر که در حقیقت سالک فنای در خداست، و صد البته این فنا با نام و نشان نمی‌سازد. در غربت غربی نیز "پدر" که در بالای کوه ساکن است می‌گوید که والی و صاحب و بزرگ ما در پس این کوه زندگی می‌کند و او پدر شما نیز هست و او را باید جست و طلب کرد.

"پدر به من گفت: این کوه طور سیناست و بر فراز آن پدر من و پدر بزرگ تو سکنا گزیده‌اند. ما پدران دیگری داریم و سلسله‌ی این اجداد به پادشاهی که جد اعظم ماست منتهی می‌شود. او دیگر نه جدی دارد و نه پدری. ما همه بندگان اویم، از او روشنی می‌گیریم و او برترین است."

این "جد اعظم" یا "برترین برتر" همان "ملک" رساله الطیر ابن سیناست. در هر دو داستان "غربت غربی" سهروردی و رساله الطیر ابن سینا قهرمان داستان از رنجها و گله‌های خویش با آن "نور برتر" سخن می‌گویند، و در هر دو داستان قهرمان داستان ناچار به بازگشت و هبوطی دوباره به ربع مسکون فراق است، چرا که مرگ رهاننده هنوز نرسیده است.

اندیشه‌ی پدر نامیدن عقول آسمانی و یا حتی خداوند، اندیشه‌ای کهن است. در "انجیل متی" می‌خوانیم: "شما کامل باشید چنانکه پدر شما که در آسمان است، کامل است."

فلوطین عارف بزرگ نو افلاطونی نیز اصل آسمانی انسان را "پدر" می‌نامند: "چه می‌شود که نفوس، پدر الهی خویش را فراموش می‌کنند؟ با اینکه اصل ایشان الهی است و فطریشان خدایی، پس چرا از اصل الهی و فطرت خدایی خویش غافل می‌مانند؟ بلایی که دامنگیر ایشان شده است نتیجه‌ی گستاخی و دخول ایشان با جایگاه زایش و شدن و خواستار غیر گشتن و تمایلشان به خود مختاری است. هم اکنون چون کودکانی هستند که از بدو حیات از حریم خانوادگی خویش دور مانده و در دیار غربت بزرگ شده‌اند. دیگر والدین خود را نمی‌شناسند و نسبت خانوادگی خود را نمی‌دانند."^{۲۲۵}

آدمیان مسافرانی هستند که مبدأ و معاد خویش را گم کرده‌اند. انسان در دید او

پرنده‌ای است که از افقهای ازل می‌آید و در غار تاریک محسوسات گرفتار می‌شود. دیگر، نه اصل خویش را در می‌یابد و نه خودی خود را. تعلقات به بیگانگی از خویش می‌انجامد و گناه مقراض بریدن بالهای روح می‌گردد. تعلق به محسوس، خاطرات ازلی را از ذهن و ضمیر می‌روبد و غفلت وجود آدمی را اسیر موجودات می‌کند.

”چه شده است که ارواح که از آن جهان آمده‌اند و متعلق به آنند، پدر خود، خدا را از یاد برده‌اند و نه خود را می‌شناسند و نه او را؟!... دلبستگی بدین جهان محسوس و حقیر شمردن خود خویش سبب شد که جهان برین را به کلی از یاد ببرند.“

□ فرشته، عقل و پدر آسمانی

فلوطین روح را محصول عقل می‌داند و عقل را پدر روح محسوب می‌دارد. در "تیمائوس" افلاطون نیز اندیشه‌ی پدر عالم و خالق آن به چشم می‌خورد. اما این فکر بعدها منتقل شده و در آثار گنوسیست‌ها و نو افلاطونیان مرتب نمود می‌یابد.^{۲۲۶} هر مسیان نیز خداوند را در اوج قلّه‌ی وجود به عنوان پدر نام می‌بردند عالم نیز گاهی خود خدا و گاهی پسر نامیده می‌شد، و بدین ترتیب خدای دوم بود. انسان هم در مرتبه‌ی سوم جای داشت.^{۲۲۷}

در ادب پارسی نیز به این معنی اشاره شده است.

"چه معنی گفت عیسی بر سر دار

که آهنگ پدر دارم به بالا"^{۲۲۸}

"بود محبوس طفل شیرخواره

به نزد مادر اندر گاهواره

چو گشت او بالغ و مرد سفر شد

اگر مرد است همراه پدر شد

عناصر مرتو را چون امّ سفلی است

تو فرزند و پدر آبای علوی است

از آن گفته‌ست عیسی گاه اسرا

که آهنگ پدر دارم به بالا
 تو هم جان پدر سوی پدر شو
 بدر رفتند همراهان، بدر شو^{۲۲۹}

سهروردی توجه دارد که اطلاق پدر بر خداوند رمزی است، لذا در اعتراض به "نصاری" می نویسد: "خسرت النصاری حین قالت: لله ابن. بل کان فی صحیفتهم الالب بمعنی المبدع وهو واجب الوجود والكلمه هو الابن".^{۲۳۰} یعنی مسیحیان دچار خسران شدند وقتی که گفتند خدا را پسری است. بلکه در کتاب مقدس ایشان پدر به معنای پدید آورنده است که او همان خداوند واجب الوجود است و کلمه همانا پسر است.

سهروردی در رساله‌ی "عقل سرخ" خویش از درخت "طوبی" سخن می گوید که هر کس به بهشت رود آن درخت را در بهشت ببیند: "هر میوه‌ای که در جهان می بینی بر آن درخت باشد و اگر آن درخت نبود، هرگز نه میوه بود و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد و بامداد که از آشیانه‌ی خود بدر آید و بر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات در زمین".^{۲۳۱}

این تلقی بی شک برداشتی از متون زرتشتی است که با روایات اسلامی هماهنگی یافته است. درخت "همه تخم" (Wispoblish) یا "همه را درمان بخش" که در متون زرتشتی از آن سخن به میان آمده درختی است که بذر تمامی نهالها از اوست و در دریای "فراخکرت" قرار دارد این درخت جایگاه سیمرغ است. هرگاه که سیمرغ بر می خیزد هزار شاخه بر این درخت می روید، و هرگاه که بر آن فرود می آید، هزار شاخه از آن شکسته می شود و بذرها به هر سو پراکنده می گردد و از آن بذرها گیاهان می رویند. سهروردی سیمرغ را چنین تصویر می کند: پرواز کند بی جنبش، و ببرد بی پرو نزدیک شود بی قطع اماکن و همه‌ی نقشها از اوست و او خود بیرنگ، همه بدو مشغول اند و او از همه فارغ.^{۲۳۲}

با توجه به بسیاری از مشابهتها می توان میان درختی که سیمرغ بر آن می نشیند و از آن بر می خیزد با درخت "همه تخم" در متون زرتشتی و درخت "طوبی" در متون اسلامی مشابهتهایی یافت. سهروردی چنانکه اشارت رفت جایگاه سیمرغ را بر سر این درخت می داند. اما این درخت در کجاست؟ آیا بر روی زمین و کره‌ی

خاکی است؟ تصویری که آثار سهروردی و دیگر متون از این درخت و عوامل معنی شناختی مربوط به آن در اختیار ما می‌گذارند تصویری سمبلیک و مثالی است. در واقع تمامی این نامها کلیدهایی برای حل رمز ورود به جهان ایده‌های ازلی و صورتهای مثالین است. در روایات اسلامی طوبی نامی از نامهای بهشت است و نام درختی که شاخ و برگ آن تمام جنت را می‌پوشاند. و جالب است که در یک بیان رمزی اصل آن در خانه‌ی پیامبر (ص) و علی (ع) در نظر گرفته می‌شود. یعنی در یک دایره‌ی معنی شناختی تمامی این مقولات با مقوله‌ی "ولایت" مربوط و مرتبط در نظر گرفته می‌شوند، درختی که به تعبیر "ابن عباس" هر شاخه‌ی آن هفتاد سال راه است. درختی که خداوند خود آن را کاشته و پرورده است، و از گونه‌ای زیستن به نوعی والاتر برخوردار است. این استعلای وجودی گونه‌ای آیین‌گذر است. در ضمن بالا همواره نسبتی با آسمان و با امر قدسی دارد، و لذا بالا رفتن به معنی عروج به تعالی و قداست نیز هست. این حرکت مستلزم مرگ از یک مرحله و تولد مجدد در مرحله‌ای فراتر است. پس حرکتی دیالکتیکی است که وجود و عدم را با هم در بردارد. در نتیجه گذار به مدارج برتر وجود، حرکتی ما بعدالطبیعی است و بنیانی اسطوره‌ای دارد. در زبان آسوری، مرگ به معنای "چنگ زدن در کوه" است. اسطوره‌ی فرا رفتن، تمثیلی از برآمدن است. انسانی که در خود گرفتار است، می‌کوشد تا با فرا رفتن از وضعیتی که در چنبره‌ی آن اسیر است، وضعیتی نو بیافریند. وضعیتی که به آزادی او می‌انجامد. این حرکت در عین حال عبوری از جنبه‌ی سلبی به وجه ایجابی زندگی نیز هست. اسطوره‌ی عروج عرفان، معنای اصلی و راستین و متعالی خود را به دست می‌آورد. اسطوره‌ی عروج عرفانی، روح را تا خدا بالا می‌برد و این یعنی قرار گرفتن در بالاترین و والاترین سطح وجود. این تجربه، تجربه‌ی رستاخیز نیز هست. چرا که رسیدن به حضرت حق جز با عبور و برگزشتن از مرگ میسر نیست. این تجربه محتاج تعبیری اسطوره‌ای از زمان و مکان است. کوه رمز مرگ و زندگی است. رمز رهایی است، و رأس کوه (به طوری که در فرهنگ سمبل‌ها آمده است) رمز کلیت است. کوه به دلیل نزدیکی به آسمان، رمز ملکوت است. شکل کوه شکل مثلث و مخروطی است. شکل مثلث نماد تبدیل کثرت به وحدت است. مثلث دارای سه ضلع است و سه عدد مذکر است. کارل گوستاو یونگ تثلیث را رمزی منحصرأ دارای صفت نرینگی

می‌داند. کوه وقتی از بالا بدان نگاه کنیم حالت مخروطی دارد. در این وجه نماد وحدت روحی، کمال و مطلقیت است.

سهروردی در واقع حلقه‌ی واسطه‌ی فردوسی و عطار است و آن حکیم و این عارف به واسطه‌ی اندیشه‌های این فیلسوف و متفکر برجسته به هم متصل می‌شوند. در رساله‌ی "فی حالة الطفولية" سراغی از سیمرغ می‌یابیم. سهروردی از روزگار کودکی یاد می‌کند که شیخ پیری را می‌بیند و با او پرسشهای خویش را مطرح می‌سازد. در حین بحث سخن به "بیماری دل" کشیده می‌شود. سهروردی از پیر می‌پرسد که این بیماری چگونه شفا می‌یابد؟ پیر پاسخ می‌دهد که بهبودی از این بیماری سه مرتبه دارد. در مرتبه‌ی سوم باید به "کوه قاف" رفت. "آنجا درختی است که سیمرغ آشیان بر آن درخت دارد. آن درخت را به دست آرد و میوه‌ی آن درخت را خورد و آن مقام سیم است. بعد از آن به طبیب حاجت نباشد که او خود طبیب شود."^{۲۳۳}

چنانکه اشارت رفت، مطابق برخی از متون "قاف" به کوه "البرز" اطلاق شده است.^{۲۳۴} بدین سان نسبت سیمرغ و البرز که در شاهنامه و متون اوستایی مورد توجه است، تداعی شده و مورد تأکید مجدد قرار می‌گیرد. قاف اساساً کوهی رمزی و مثالی است. پس مکاشفه‌ی سیمرغ در این کوه نمایانگر وجه سمبلیک این اندیشه در دستگاه فکری سهروردی است. در واقع می‌توان و باید این رمز را رمز عروج روان به سوی ژرفای بن فروغ "ناکجا" و به جانب "مطلق" تلقی کرد. سفر "دار" در "جمهور" افلاطون به دیار مردگان و سپس بازگشت او از این سفر؛ سفر زردشت به ایرانویج؛ سفر به فراسو در ارداویراف نامه؛ معراج بایزید بسطامی؛ "کمدی الهی" دانته، و آثاری دیگر از این دست همه و همه حکایتگر و نمایانگر معراجهای روحانی‌اند. عروجی که در واقع با گونه‌ای مرگ آگاهی سرشته است و از باشندگی روحانی آدمی خبر می‌دهد.

چنانکه روانکاوان معاصر (بویژه در روانشناسی اعماق) متذکر شده‌اند، ساختارهای عمودی در اساطیر معمولاً سمبل حرکت‌های صعودی یا نزولی در سطوح مختلف زندگی روانی و معنوی‌اند. اغلب این نشانه‌ها، به منزله‌ی گذرگاهی بین دو جهان هستند.

رمز درخت با ریشه‌های رونده در عمق زمین و شاخ و برگ‌های سرکشیده به

آسمان نشانگر ارتباط یا گذر بین دنیای خاکی و جهان جاوید است. رابطه‌ی بین دو جهان فانی و جاوید از طریق تنه‌ی درخت صورت می‌گیرد. با صعود از "تنه‌ی درخت استعاری" انسان می‌تواند به خدایان پیوندد. تعالی روحی و معنوی در اثر تلاش فرد در نمادها و نمادهایی دیگر تجلی یافته‌اند، مانند نردبان، برج، پلکان، ریسمان، کوه و هرم و به طور کلی هر چیزی که از زمین به سوی آسمان سر برکشد. در میتولوژی یونان، کوه *آلمپ* جایگاه خدایان است. در همان حال ارواح شریر در قعر زمین جای دارند. در تلقی مسیحی، بهشت در آسمانهاست. در اسلام عرش خداوندی در بالای آسمان فرض می‌شود. جهنم مسیحی در اعماق زمین قرار دارد. در عرفان اسلامی نیز باطن همین جهان یا دنیا جهنم است. شیطان را نیز "فرشته‌ی چاه بی‌انتها" خوانده‌اند.

□ اسطوره‌ی آسمان و سیمرغ منتشر

در تلقی سهروردی، "سیمرغ" بر درختی به نام "طوبی" آشیانه دارد، و این درخت در کوه "قاف" است. هر چه از گیاهان و رستنیها می‌بینی در اثر پَر اوست: "سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد، سیمرغ از آشیانه‌ی خود به در آید، و پَر بر زمین بگستراند. از اثر پَر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین."

درخت و کوه هر دو نمادهای استعلاء و فرا رفتن‌اند. سیمرغ در اوج "جایگاه" دارد. او پَر که می‌گستراند، رویش و شکفتن آغاز می‌شود. عطار گفته است:

"هر لباسی کان به صحرا آمده‌ست

سایه‌ی سیمرغ زیبا آمده‌ست"

"گر چهل مرغ و اگر سی مرغ بود

هر چه دیدی سایه‌ی سیمرغ بود"

مشابهت تصویری که سهروردی از سیمرغ ارائه می‌دهد با سیمرغ در منطق‌الطیر عطار شگفتگی‌آور است.

گفتیم که کوه البرز در مزدیسنا، کوهی مذهبی و مقدس است. ایزد مهر هر روز پیش از طلوع خورشید بر فراز این کوه بر می‌آید، و سرزمین آریاییان را سراسر روشنایی می‌بخشد. کوهی که بر فراز آن شب و تاریکی نیست. کوهی که بر فراز قله‌ی آن خورشید، ماه و ستارگان در گردشند. بدین سان این کوه مرکز زمین و

آسمان تلقی شده است. "پل چینوت" یا همان پل صراط به روایت زرتشتیان، به این کوه پیوسته است. لذا این کوه، کوهی دینی - اساطیری است.

مطابق پاره‌ای روایات، چشمه‌ی آب زندگی یا چشمه‌ی حیوان در تاریکی پس کوه قاف قرار دارد؛ چشمه‌ای سپیدتر از شیر و شیرینتر از عسل. در "غربت غربی" سهروردی نیز قهرمان داستان در کوهی که پدر او می‌زید، چشمه‌ی آب حیات را می‌بیند. که این کوه می‌تواند قاف تلقی شود، چرا که سهروردی بارها از کوه قاف سخن به میان می‌آورد.

در قرآن شریف آمده است که "خداوند بر عرش نشسته است". این آیه می‌تواند در ذهن تأویلی عرفا، بیانی "مثالی" یافته و به رمز "سیمرغ قاف نشین" استحاله یابد.

جهان رمزی سهروردی جهان پیچیده‌ای است، که برای ورود بدان تأمل بسیار لازم است. نظام هستی‌شناسی سهروردی مبتنی بر تجلی انوار است. خدا مطلق نور و نور مطلق است و سایر انوار به حسب قرب و بُعدشان نسبت بدوست که شدت و ضعفشان معین گشته است. صادر اول یا همان نور نخستین، اسم اعظم یا "کلمه‌ی علیا"ست که "کلمه‌ای عظیم‌تر از او" ممکن نیست. خداوند در جریان آفرینش با گفتن "کُن" سبب خلقت مایوی الله شده است. پس تمامی پدیده‌ها کلمات اویند. صادر نخستین کاملترین کلمات است. کلمات به دو دسته‌ی "کبری" و "صغری" تقسیم می‌شوند. آخرین کلمه از کلمات کبری، حضرت "جبرئیل" است که تمامی "ارواح آدمیان" و "کلمات صغری" از او صادر شده است. "سهروردی" می‌نویسد: "حق را سبحانه و تعالی کلماتی است کبری. نور اول کلمه‌ی علیاست که از آن عظیم‌تر کلماتی نیست. نسبت او در نور و تجلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتاب است با دیگر کواکب. و از شعاع این کلمه، کلمه‌ای دیگر [حاصل شد] و همچنین از یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شد؛ و آخر این کلمات، جبرئیل است علیه السلام. و ارواح آدمیان از این کلمه‌ی آخر است... پس هر که را روح است، کلمه است. بلکه هر دو اسم یک حقیقت است... و از کلمه‌ی کبری که آخر کبریات است، کلمات صغرای بی حد ظاهرند، که در حصر و بیان نگنجند." ۲۳۵

سهروردی در همین بحث می‌گوید: "هر چه در چهار ربع عالم سافل می‌رود از پر جبرئیل حاصل می‌شود." ۲۳۶ اما نکته‌ی عجیب آن است که جبرئیل در نگاه

سهروردی شباهتی شگفت به سیمرغ دارد. در رساله‌ی "صغیر سیمرغ" سهروردی به توصیف سیمرغ می‌پردازد: "این سیمرغ پرواز کند بی جنبش و بپرد بی‌پر، و نزدیک شود بی‌قطع اماکن. و همه‌ی نقشها از اوست، و او خود رنگ ندارد. و در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ. همه از او پُر و او از همه تهی و همه‌ی علوم از صغیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده‌اند. و سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن صدا و رنات او بیرون آورده‌اند. و غذای او آتش است. و هر که پری از آن او بر پهلوی راست بزند و بر آتش گذرد از حریق ایمن باشد. و نسیم صبا از نفس اوست. از بهر آن عاشقان راز دل و اسرار ضمائر با او گویند. این کلمات که مستمر می‌شود اینجا نفته‌ی مصدور است و چیزی مختصراست از آن و از ندای او." ۲۳۷

به دو جمله از دو رساله توجه کنید. در رساله‌ی اول می‌نویسد: "هر چه در چهار ربع عالم سافل می‌رود، از پر جبرئیل حاصل می‌شود." و در رساله‌ی دوم در توصیف سیمرغ چنین داد سخن می‌دهد: "همه‌ی نقشها از اوست و او خود رنگ ندارد... و همه از او پُر و او از همه تهی." ۲۳۸

این امری شگرف و شگفت در تفکر پیچیده و رمزی عارف اشراقی است. آیا سیمرغ در نظر سهروردی همان جبرئیل است؟ نمی‌دانیم. اما این مقدار هست که در هستی‌شناسی سهروردی و در نظام فرشته‌شناسی او، جبرئیل نقشی کلیدی دارد. او در واقع متولی امور زمینیان است. و لذا هر فیض بخشی و فیض ستانی از طریق او صورت می‌پذیرد. سهروردی برای جبرئیل مثالی خویش دو بال در نظر می‌گیرد؛ بالی در طرف راست، و بال دیگر در طرف چپ. بال راست در واقع رمز وجهی وجودی از جبرئیل است که رو به جانب واجب الوجود دارد. در نسبت با "حق مطلق"، جبرئیل، وجود و بقا می‌یابد. اما جدای از این رابطه، او نسبتی نیز با باشنده‌های مادی و زمینی دارد. وجهی وجودی از جبرئیل که در نسبت با ممکنات و باشنده‌های ممکن است، جنبه‌ی عدمی اوست. اگر نسبت خاص جبرئیل از طرف بال راست با واجب الوجود قطع گردد، نیستی جبرئیل محرز است. جالب توجه است که "دون خوان" عارف معاصر سرخپوست نیز بر سر آن است که مرگ از سمت چپ می‌آید. یعنی نیستی مربوط به سمت چپ است. ۲۳۹

میان جبرئیل سهروردی و تصویر جبرئیل در برخی از احادیث اسلامی

مشابهتی تام و تمام وجود دارد. مطابق برخی از روایات اسلامی ماه نیز در زمانهای قدیم همچون خورشید پر نور بود. ولی خداوند برای تمایز روز و شب از یکدیگر به جبرئیل فرمان داد، تا بال چپ خویش را بر ماه بمالد تا از شدت نور آن کاسته شود. این کلفتی که بر روی ماه دیده می شود، اثر پر جبرئیل است.

“خدای عزوجل آفتاب و ماه را از نور عرش آفرید، و هر دو به روشنایی یکی بودند... اگر خدای عزوجل ماه را همچنان که بود بگذاشتی مردم روز از شب باز ندانستی و وقت آسودن ندانستی، و وقت کار کردن ندانستی. پس خدای عزوجل از لطف خویش جبرئیل را بفرمود تا پر بر روی ماه مالید، سه بار، تا نور او کمتر شد. و آن سیاهی که بر روی ماه پیداست اثر پر جبرئیل است.”^{۲۴۰}

با توجه به این حدیث، سهروردی در رساله ی “آواز پر جبرئیل”، بال چپ فرشته ی متولی فلک ماه را دارای لکه های تاریک همچون “کلفتی بر روی ماه” معرفی می کند: “گفتم مرا از پر جبرئیل خبر ده. گفت: بدان که جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است. همگی آن پر مجرد اضافت بود [= وجود] اوست به حق. و پری است چپ، پاره های نشان تاریکی بر او، همچون کلفتی بر روی ماه و آن نشانه ی بود [= وجود] اوست که یک جانب به نابود دارد.”^{۲۴۱}

در واقع سهروردی، جبرئیل را به مثابه یک هستی ممکن در نظر می گیرد. نظر به نسبت این هستی با خدا او دارای وجود و بود است. اما نظر به ذات او منقطع از خدا، وجودش عین عدم است. این دو وجه معنای رمزی دو بال جبرئیل است. جبرئیل میان وجود و عدم بال می زند. سیر بر مسیر لحظه است. بدین معنا که هستی امکانی، دمام از ذات مطلق خداوندی کسب فیض نوری وجود می کند. بال راست او نماد وجوب وجودی و بال چپش نماد امتناع عدمی است. عالم ماده از بال چپ جبرئیل خلق شده است. و این کنایتی است از ذات ظلمانی و عدمی جهان که در وجه هیولانی خود یکسره تاریکی و نیستی است. “و از پر چپش که قدری ظلمت با اوست، سایه ای فرو افتاد، عالم زور و غرور از آن است.”^{۲۴۲}

پیامبر اکرم (ص) فرموده است: “إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ. خداوند آفریده ها را در ظلمت آفرید و سپس بر آنها از نور خود پاشید.”

سهروردی در تفسیر این حدیث ظلمت را عبارت از سیاهی پر چپ جبرئیل

دانسته و نور را "شعاع پر راست" او تعبیر کرده است.^{۲۴۳}

سهروردی میان روانهای "تاریک" و روانهای "روشن" تفاوت می‌گذارد. روانهای روشن، و الهامات ربانی و فیوضات صمدانی همه از پر جبرئیل است. "عالم غرور، صدا و ظلّ پر جبرئیل است، اَعْنی پر چپ. و روانهای روشن از پر راست اوست. و حقایقی که القا می‌کنند در خواطر و ندای قدسی و غیر آن همه پر راست است از آن او. و قهر و صیحه و حوادث هم از پر چپ اوست علیه الصلاة و السلام." سهروردی سپس تأکید می‌کند که "اینهمه رمز است که اگر ظاهر بدانند طامات بی حاصل است."^{۲۴۴}

تصویری که سهروردی از جبرئیل ارائه می‌دهد، در واقع برداشتی تأویلی و رمزی از آیات قرآنی و احادیث پر برکات نبوی است.

در برخی از احادیث اسلامی جبرئیل فرشته‌ی حامل وحی، دارای بال معرفی شده است. بال او مشرق تا مغرب را می‌پوشاند. "إِذْ هَبَطَ جَبْرَائِيلُ فِي سُورَةِ الْعُظْمَى، قَدْ نَسَرَ آجِنَحَتَهُ حَتَّى أَخَذَتْ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ..."^{۲۴۵}

یک ویژگی بنیادی در تلقی سهروردی از سیمرغ، تلقی او از این رمز به طور کلی از آنچه که عطار در این نماد سراغ بسته متمایز می‌کند و آن اینکه سهروردی سیمرغ را دما دم در تجدد می‌بیند، و او را محتاج فیض ستانی از ماورای خویش معرفی می‌کند؛ همان گونه که جبرئیل چنین است. در واقع در تلقی سهروردی سیمرغ واسطه‌ی فیض است. در جغرافیای مثالی او، سیمرغ سایه بر ارض ملکوت انداخته و در تجدد وجودی دما دم، فیض از عالم اعلی و قطب نورانی وجود ستانده و آن را به عالم ناسوت و قطب ظلمانی عالم می‌رساند. هر سیمرغی پس از طی این جغرافیای مثالی معدوم می‌گردد، و در همان دم سیمرغ دیگر و سیمرغانی دیگر از "طوبی" برخاسته‌اند و در راه زمینند. این سلسله دما دم جریان دارد. سیمرغ سهروردی هر چه که باشد، رمزی از احدیت مطلق نیست. در حالی که سیمرغ عطار بی شک رمزی از ذات مطلق است.

"پیر را پرسیدم: گویی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت: آنکه نداند چنین پندارد. و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین می‌آید، و اینکه در زمین بود، منعدم شود؛ معاً معاً." بی شک این تصویر، رمزی از "تجدد امثال" عارفانه است. فیض همچون جوی نونو می‌رسد و در جسد مستمر می‌نماید. در حالی که

سیمرغ عطار در اوج هرم هستی قرار گرفته است. او بر ستیغ قاف وجود آشیانه دارد:

”دایماً او پادشاه مطلق است

در کمال عز خود مستغرق است

او بسر ناید ز خود آنجا که اوست

کی رسد عقل و خرد آنجا که اوست”

دیگر امکانی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، امکان رسیدن به مقام سیمرغیت است: ”هر آن هدده‌ی که در بهار به ترک آشیان خود بگوید، و به منقار خود پر و بال برکند، و قصد کوه قاف کند، سایه‌ی کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان. و این هزار سال یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند.“

این امکان بعدها بخوبی از جانب عطار مورد استفاده قرار می‌گیرد و به او فرصت می‌دهد تا از آن بخوبی سود جوید.

سفر مرغان عطار در کجا رخ می‌دهد؟ این حشر وجودی کی و کجا به وقوع پیوسته است؟ و این تجربه در کدام ساحت دست داده است؟ حقیقت آن است که این سیر، سلوکی در باطن وجود است و مکاشفه‌ای است که در فرازمان دست می‌دهد. این حشر وجودی، در قیام و قیامتی رمزی و در جغرافیایی مثالی صورت می‌بندد. این هفت وادی نه در بیرون که در ژرفنای روان است. روان در خود روان می‌شود و در خود سیر می‌کند. اما سیر درونی ایستا نیست، و پویایی آن، سمت و سویی قدسی دارد. ”خود“ در این معنا، تفاوتی بنیادین با ”خود“ روانشناسی رسمی و معمولی معاصر دارد. در اینجا روان ساحاتی از وجود را مکاشفه می‌کند که دست تجربه‌ی عادی از لمس آن کوتاه است. عارف بزرگ عزیزالدین نسفی گفته است: ”ره تویی، رهرو تویی و منزل تو“. این امر در واقع تأکیدی مجدد بر اهمیت شناخت خویشتن و یگانگی با حقیقت خویش است. این حقیقت نزدیکترین بخش وجود به حقیقت مطلق است، چراکه امانت و ودیعه‌ی اوست. خداوند چهل بامداد خمیره‌ی وجودی آدمی را به دست خویش سرشته است: ”خَمَرْتُ طِبْنَةَ آدَمَ بِیَدَی“. سپس از ”روح“ خویش در او دمیده است. ”وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِی“. منسوب داشتن روح آدمی به خود، در واقع تأکیدی مجدد بر شدت قرب روح به ذات مطلق است. درباره‌ی هیچ پدیده‌ای چنین تعبیر نشده است. پس آدمی

نزدیکترین موجود به وجود مطلق است. تفکر اسطوره‌ای همواره به گونه‌ای جوهری و جادویی بر قداست آسمان تأکید داشته است. در ریشه‌شناسی یا وجه اشتقاق، نامهای برخی از خدایان را می‌بینیم که اساساً این نامها در اصل و ذات به معنای "بلند" و "متعالی" و "آسمانی" است. آسمان، به رنگ آب است. آبی است، به رنگ آرامش. آسمان نه تنها در بالا بر ما سیطره و احاطه دارد، بلکه به هر جانب که می‌نگری این گستردگی و احاطه قابل لمس و احساس است. آسمان مظهر روشنی است و نور امری آسمانی است. "روشن شدگی" و "اشراق" با آسمان دارای پیوندند. باران نیز به مثابه‌ی منشأ برکت و باروری از آسمان فرود می‌آید. "آذرخش" نیز به مثابه‌ی منشأ آتش آسمانی است. رنگ آبی و گستردگی و فراگیری آسمان، آن را به دریایی بیکران مانده می‌کند. بدین سان "طهارت" و "پاکی" نیز به صورت جزء لاینفک آسمان ظاهر می‌گردد. آسمان منشأ حیات زمین است، پس اصل زیستن نیز آسمانی است. خورشید، ماه و ستارگان نیز آسمانی‌اند. از سوی دیگر شهابها، بارانهای شدید و توفانها همه منشأ آسمانی دارند. لذا مفهوم آسمان، حس هیبت و خشیت را نیز در عین حال در آدمی بر می‌انگیزد، و این روی دیگر سکه‌ی امر قدسی است. خورشید، ماه و ستارگان راه را می‌نمایند و آدمی را هدایت می‌کنند. پس آسمان هدایتگر نیز هست. بدین سان صفات جمال و جلال در "طبیعتی که طبیعی نیست" بروز و ظهور می‌یابد. آسمان، موقع و منشأ توانایی و قدرت نیز هست. این آسمان است که تقدیر زمینیان را معین می‌دارد.^{۲۲۶}

آسمان آبی است و آبی نمودار "خیال" است. آبی رنگ نفس مثالی است و بر برزخ عین و ذهن و نمود و وجود دلالت دارد. آبی را اساس و شالوده‌ی جهان اشیای همبود دانسته‌اند. آبی بیانگر ذات اشیا و نمودار جاودانگی و بقای مستمر آنهاست. و به اشیا و جهی باطنی و غیر قابل حصول می‌بخشد. جیمز هیلمن روانکاو برجسته‌ی معاصر که با توجه به آرای یونگ و کسربن روانشناسی رب‌النوعها را تأسیس کرد، "گنبد نبود آسمان" را "صورتی مثالی" از "عقل کل" می‌داند. مکانی اساطیری که "پشتوانه‌ی رمزی" اندیشه‌ی متافیزیکی است، و آن عبارت از "ارائه‌ی ما بعدالطبیعه با صور خیالی" است. هایدگر نیز در تفسیر شعرهای گئورگ تراکل از جستجوی ماورایی روحی سخن می‌گوید، که مرگ را "پایان حیات ارضی" تصور نمی‌کند و مرگ را "نه فساد، بلکه دورافکندن و رها

کردن صورت فاسد شده‌ی انسان" می‌داند. یعنی رها کردن آن وجه بشری که با رنگ "آبی شفاف" نسبتی ندارد، و از "تقرر در تقدس" سراغ نمی‌گیرد. بیگانه‌ای که برای کشف زمین، باید خودش را در "فجر روحانی آبی" گم کند. از دید هایدگر "آن کسی که به زیر می‌رود کسی نیست که رحلت کرده باشد به معنی مردن"، بلکه او کسی است که "به پیش می‌نگرد در کبودی شب روحانی". هبوط نفس "هبوط به خلأ یا فنا نیست" بلکه "رسیدن به اقامت موقت در سپیده دم است".

زن یا مرد مرده "از رگبارهای طلایی صبحدم" می‌گذرد.^{۲۴۷}

برخی از هایدگر شناسان این "عبارت مهیج" را اشارتی به "عالم مثال" می‌دانند: "آن زمینی که بیگانه باید به آن باز گردد چیزی جز ارض ملکوتی عرفانی نیست. عالمی که در آن، خروج از فضا و مکان قابل اندازه‌گیری، بدون اینکه انسان بتواند از امتداد خارج شود، امکان دارد."^{۲۴۸}

مفهوم و تلقی اسطوره‌ای از آسمان را در نزد برخی از عرفای اسلامی نیز می‌بینیم.

مولا صالح مازندرانی شارح شهیر اصول کافی مسئله‌ی "سماء" در احادیث اسلامی را، تعبیری نمادین از عالم فراماده یا "مجردات" دانسته است. در نظر مولا صالح مازندرانی از آنجا که آسمان دلالت بر تعالی دارد و خداوند متعال منزله از هر عیب و نقصی است، لذا اطلاق تعبیر آسمان برای موجودات فرامادی متضمن هیچ اشکالی نیست.^{۲۴۹}

در نسبت با آسمان اساطیری، هر امر زمینی نیز رنگ تقدس می‌یابد. مثال بارز این امر "کوه" است. کوه در قله‌ی خود به آسمان می‌پیوندد. لذا به قله رسیدن، چونان فرا رفتن از زمین و به آسمان نزدیک شدن گونه‌ای قداست می‌یابد.

در تعریف ماهیت دین گفته‌اند: "دین عبارت است از مواجهه‌ی درونی انسان با واقعیت قدسی و واکنش انسانی که در این مواجهه به نحوی از حیث وجودی از جانب قدسی متعین می‌گردد."

در این تلقی، سیر از "انانیت" به "مطلقیت" است و گوهر دین یعنی "وحيانیت" به فراموشی سپرده می‌شود، اما به هر حال می‌توان با اندکی مسامحه پذیرفت که بی شک تعین یافتگی وجودی از ناحیه‌ی "قدسی" خصلت اصلی و اساسی امر دینی است. در هستی‌شناسی عرفانی سهروردی نیز این امر دمامد تکرار می‌شود.

وجود توسط "سیمرغ" که رمز "عقل فعال" است متعین می‌گردد. تعین یافتن در اینجا همان پدید آمدن است. آدم و عالم سایه‌های سیمرغند. شناسایی یعنی شهود آفریده‌های خداوند؛ و این امر در ذات و جوهره پی آورد بینش عرفانی است. آنگاه در برابر درک هستی مطلق خداوندی، و هیبت فراگیر او، اشیای جهان شکننده و تهی می‌نمایند. جهان سایه‌ای یا عکسی در نیستی است:

"پس جهان بر چیست؟ بر هیچ است و بس

این همه هیچ است، این هیچ است و بس"

درک مهابت "مطلق"، احساس ناچیزی و لاشیئیت را پدید می‌آورد، و این احساس نقطه‌ی عزیمت تلقی عارفانه است: نیستی در برابر هستی مطلق.

شلایر مآخر فیلسوف برجسته‌ی آلمانی در قرن هجدهم، هسته‌ی جوهری ایمان دینی را، "احساس وابستگی" می‌دانست. این احساس بر خلاف وابستگیهای غیر عرفانی، مطلق است، و هستی انسان را تعین می‌بخشد؛ تعینی که توجه آدمی را به "مطلق" همچون علتی خارج از "من" معطوف می‌سازد.

بعدها رودلف اتو متفکر و دین شناس برجسته‌ی آلمانی نشان داد که "احساس وابستگی" مورد اشاره شلایر مآخر صرفاً در کمیت، متفاوت با دیگر وابستگیها نیست، بلکه این احساس وابستگی به گونه‌ای کیفی و ماهوی از سایر وابستگیها ممتاز و متمایز است. از دیگر سوی، این احساس وابستگی به "قدسی" نیست که وجود را متعین می‌سازد، بلکه این تعین وجودی به واسطه‌ی امر قدسی است که احساس وابستگی را پدید می‌آورد. از دیگر سوی احساس وابستگی نیست، که مصداقی را در خارج می‌جوید بلکه این امر خارجی است که با شدت حضور خود، احساس وابستگی را رقم می‌زند. اگر کودک از دیدن یک ناشناس احساس ترس کند، چنین نیست که او نخست خود و سپس مرد ناشناس و پس از آن ترس را حس کند، بلکه دیدن فرد ناشناس ترس را بر او مستولی ساخته و او را در فراموشی از خود فرو می‌برد. در این حال وجود کودک در وجود بزرگسال مستحیل شده و او تا سرحد، نیستی و فراموشی خود فرو غلتیده است: "احساس آفریدگی احساس نیستی محض آفریده است، بر اثر احساسی که وی از هستی مطلق قدسی دارد". رودلف اتو سه خصلت اصلی برای وجود خداوندی ذکر می‌کند: "سطوت"، "جذبه" و "جلال". خدا انسان را پس می‌زند و پیش می‌کشد، می‌لرزاند و امید

می بخشد، قهر می کند و بشارت می دهد. و تمامی صفات متضاد اینچنین که در دو صفت کلی "سطوت" و "جذبه" از دید اتو طبقه بندی می شوند. "جلال" نیز صفت شکوه و استغنا و بیگانگی و دست نیافتنی و دور از دسترس عقل بودن اوست. ۲۵۰

ویژگیهای امر قدسی چند چیز است: نخست "غیریت" که به معنی جدایی امر قدسی از دیگر پدیده ها و غیریت او از آنهاست. امر مقدس در مقایسه با سایر چیزها هماره به صورت یک "غیر" فهم می گردد. و هماره بخشهایی از واقعیت که به قدرت یا زیبایی و کمال مربوطند، با او مرتبط می شوند. هر چه امری ناآشنا تر و در عین حال پر هیبت تر باشد، از قداست فزونتری برخوردار می گردد. امر قدسی از عالم ما نیست، بلکه برتر است و لذا فراسوی است و از دیگر جای فرود می آید. زمان ازلی، مقدس است، زیرا "غیر" از دیگر زمانهاست. قداست امری وجودی است. در تمدنهای کهن، تفاوتی میان "وجود" و "قدسی" نیست. در این تمدنها "هستی" و "قداست" در هم تنیده اند، و درمیانشان اینهمانی وجود دارد.

در ادیان توحیدی، با تجلیات خداوند است که وجود، صاحب قداست می گردد. امر قدسی فرا تاریخی است، اما این وجود غیر تاریخی و سرمدی، به واسطه ای آنچه تاریخی و این جهانی است، بروز و ظهور می یابد.

در "میتراثیسم" نردبان سلوک و عروج، هفت پله داشت، که در واقع عارف راز آموخته با بالا رفتن از این نردبان، به گونه ای سمبلیک هفت آسمان را پشت سر می نهاد.

"شمنان" در آیین قربانی چنین سرود خوانی می کنند:

"بر فراز آسمان سپید

بالای ابرهای سپید

بر فراز آسمان نیلگون

بالای ابرهای نیلگون

ای مرغ بر آسمان بر شو!"

میرچا الیاده در باب بردن به آسمان می نویسد: "همه ی رؤیتهای باطنی و حالات وجد و خلصه ی عرفانی متضمن بردن و عروج به آسمانند. آموزه ی صعود روان به هفت آسمان چه به هنگام راز آموزی و چه پس از مرگ در آخرین قرون دوران باستان مقبولیت بسیار داشت. منشأ شرقی این آموزه غیر قابل انکار

است. اما مکاتب فیثاغوری و اورفئوس به پخش و نشر آن در یونان و روم کمک بسیار کرده‌اند.^{۲۵۱}

جایگاه سیمرغ، کوه قاف است. در تفکر اسطوره‌ای کوه دارای "قداستی دوگانه" است. به تعبیر الیاده از سویی از رمزپردازی فضایی علو و رفعت (بلند، عمودی، قائم، برترین و غیره) بهره‌مند است، و از سوی دیگر، علی‌الاطلاق قلمرو تجلیات قداست آثار جوی؛ و به این اعتبار اقامتگاه خدایان است. در میتولوژی یونان باستان، کوه "المپ" به مثابه "جای - گاه" خدایان محسوب می‌گردد. پیامبران برای عبادت به کوه رفته‌اند. کوه در پهنای پایینی بر زمین تکیه دارد، و در نازکای قله سر بر آسمان می‌ساید، و این امر رمزی از عروج، و سیر از کثرت به وحدت است. در قله‌ی کوه، زمین و آسمان به یکدیگر می‌رسند و بهم می‌پیوندند. پیمودن کوه، بالا رفتن و حرکت عمودی استعلایی است، و در نتیجه کنایتی است از آسمانی شدن. کوه قاف به مثابه جایگاه سیمرغ آشکارا متضمن امری "مثالی" و "اسطوره‌ای" است. کوهی که به گرداگرد زمین کشیده شده است، و سر در آسمان فرو برده است. کوه نماد شوکت و قدرت و عظمت نیز هست، لذا از این نظر با آسمان مشابهت دارد. پس کوه به این خصوصیات می‌تواند واسطه‌ی فیض بخشی آسمان به زمین باشد.

"سیمرغ" (= خدا) از پس "کوه" (= نقطه‌ی پیوند قدیم و حادث) به "پرندگان" (= نفوس ناطقه‌ی بشری و ارواح انسانی) فیض می‌رساند، و آنان را به سوی خود بر می‌کشد.

کوه از "اساطیر صعود" است. مرگ روان سالک را در آستانه‌ی فرارفتن از کوهستان یا درخت یا نردبان اسطوره‌ای قرار می‌دهد که رمزی از عروج روح به ملکوت است.

هم ریاضت‌کشان شرعی و هم ریاضت‌کشان غیر شرعی، این امکان را می‌یابند که از توده‌ی مردم جدا شده و روح را از تن جدا کرده و در آسمان پرواز کنند. اما آنچه این دو را از هم جدا می‌کند، آن است که متدینان بر شده‌ی خدایانند، و غیر متدینان بر شده‌ی نفس. در منطق الطیر آغاز سفر و مراحل ابتدایی پرواز با تصمیم و همت فردی صورت می‌گیرد و این رمزی از کوشش سالکان در پرواز آسوزی است. اما اندک اندک این تعداد سالکان کم و کمتر می‌شود تا آنکه در فرجام "سی

مرغ" باقی می ماند. بی شک این امر تأکیدی مجدد بر اصل "کشش" است که در پدیدارشناسی تصعید عارفانه از اصول اساسی به حساب می آید. در رساله الطیر شیخ احمد غزالی نیز تصریحی بدین امر می بینیم.

عطار خود نیز در منطق الطیر. در بیان وادی هفتم می سراید:

"هفتمین وادی فقر است و فنا

بعد از این روی، روش نبود تو را

در کشش افقی، روش گم گردت

گر بود یک قطره، قلم گردت"

در تفکر اسطوره ای پرندگان پیام رسانان آسمانند؛ آنانند که پیام فانیان زمینی را برداشته و به سوی آسمان بر می شوند. پس پرندگان واسطه های زمین و آسمانند. بدین سان در نسبت با آسمان و آسمانیان، زمینه ای برای تقدس یافتن پرندگان فراهم می آید.

پرندگان از آسمان فرود می آیند. پس بی شک میان آسمانیان و پرندگان باید شباهتی باشد. در اسطوره ها بسیاری از خدایان یا موجودات مقدس آسمانی به صورت "بالدار" در نظر گرفته می شوند. خدا - پرندگان در جهان شناسی اسطوره ای جایگاهی خاص دارند. بنابراین طرز تلقی ویژه، "خدا" یا "خدایان" نیز باید صورت پرندگان داشته باشند. این طرز تلقی کهن، به گونه ای صوری مثالی و ازلی در تمام فرهنگها تجلیات خود را به نمایش گذارده است.

در رساله ای "عقل سرخ"، سهروردی خود و دیگر آدمیان را به "باز"هایی تشبیه می کند که از ماوای خود به دور افتاده و در زمین اسیر شده اند؛ و این تصویر رمزی است از هبوط. این "باز - آدمی" در فرصتی مناسب موفق به گریز، به صحرا می شود. در آنجا "پیر" یا "عقل سرخ" را می بیند. او در پاسخ این پرسش که "از کجا می آیی؟" جواب می دهد: "از پس کوه قاف که مقام من آنجاست. و آشیان تو نیز آن جایگاه بود اما تو فراموش کرده ای... کوه قاف گرد جهان در آمده است و یازده کوه است. تو چون از بند خلاصی یابی آن جایگاه خواهی رفت." ۲۵۲

بدین ترتیب می بینیم که "سهروردی" بیشتر مسئله تعلق "ارواح - پرندگان" را به کوه قاف اعلام کرده است. رهایی از بند دنیا، تو را به قاف عشق می رساند. جالب این است که "پیر" از سرما و گرمای تبدیل ناپذیر راه سخن می گوید: "هوای آن

ولایت در هیچ فصل بنگردد.^{۲۵۲}

کوه البرز در جهان بینی مزدیسنا مرکز جهان و مرز جهان غیب و شهادت است. در بالای البرز نه شب است و نه تاریکی. نه باد سرد و نه باد گرم. نه بیماری نه مرگ و نه آلودگی دیو آفریده.^{۲۵۳}

قله‌ی البرز است که ستاره، ماه و خورشید به دور آن می‌گردند و بدان باز می‌آیند.^{۲۵۴}

"البرز تا هشتصد سال همی است. به دویست سال تا به ستاره پایه، به دویست سال تا به ماه پایه، و دویست سال تا به خورشید پایه، به دویست سال تا به آسمان است."^{۲۵۵}

یاقوت حموی ادیب، جغرافیدان و جهانگرد مسلمان قرن هفتم هجری می‌نویسد که کوه "قاف" را که جایگاه سیمرغ است، سابقاً "البرز" می‌نامیده‌اند.^{۲۵۶} کوه قاف همان کوهی است که دو شهر مثالی "جابلقا" و "جابلسا" در دامنه‌ی آن قرار دارند. ویژگی‌هایی که مؤلفان اسلامی برای این کوه در نظر گرفته‌اند چهره‌ای اساطیری و مثالی از این کوه در ذهن مخاطب تصویر می‌کند. کوهی از زمرد که گرداگرد جهان را فرا گرفته است. نخستین سؤالی که به ذهن می‌رسد این است که این کوه کجاست؟ کوهی که سیمرغ این پرنده‌ی اساطیری - مثالی بر بام آن خانه دارد در کجای جهان واقع است؟ بیدل دهلوی عارف بزرگ قرن یازدهم هجری جهان را "قاف حیرت" می‌داند:

"همه زین قاف حیرت صید عنقا می‌کنیم اما

هنوز از بی‌نیازی بیضه نشکسته‌ست عصفورش"

پیش از بیدل، مولانا جلال‌الدین محمد مولوی بلخی دل یا روح آدمی را "عنقا" دانسته است و بازگشت به حقیقت خویش را که امری ملکوتی و قدسی است، سفر به قاف و مسجد اقصای لاهوتی می‌داند:

"گر روی، رو در پی عنقای دل

سوی قاف و مسجد اقصای دل"

در رساله‌ی "عقل سرخ" پیری که با قهرمان داستان دیدار کرده، در پاسخ این پرسش که از کجا می‌آیی؟ بدو می‌گوید: من از کوه قاف می‌آیم. وطن اصلی تو نیز آنجاست، اما اینک آن زادگاه را از یاد برده‌ای و آن خاطرات را فراموش کرده‌ای.^{۲۵۷}

ابوریحان بیرونی در جایی می‌نویسد: "از سخن اسفندیار آورده‌اند به گاه مرگ که کاووس به مقدرات و اموری شگفتی‌زای که به کتاب دین مذکور است دست یافته بود. از آن‌روی که خمیده از پیری به کوه قاف شده و برنا باز آمد فرحناک و معتدل قامت و مملو از نیرو، و امر را به اذن الله مرکب گرفته." ۲۵۸

کوه "قاف" کوهی که به زعم قدما تمام زمین را در بر گرفته کناره‌های آسمان بر آن بنا شده؛ از زمرد سبز است؛ کیودی آسمان از روشنائی زمردین آن است (وگر نه آسمان سفیدتر از عاج خواهد بود)؛ در آن هیچ بشری نمی‌زید؛ و شهرهای جابلقا در مشرق و جابلسا در مغرب آن قرار دارند، براستی بر کدام کوه زمینی دلالت دارد؟ بی‌شک این کوه، کوهی رمزی و مثالی است. بنابه روایتی "قاف" به "ذوالقرنین" گفته است که اگر سرزمین پشت سر من نبود، جهنم، دنیا را می‌سوخت. این نکته نیز تعبیری کنایی از مثالی بودن این کوه است. گفته‌اند که فاصله‌ی این کوه تا آسمان به مقدار قامت آدمی است بی‌شک این نیز تعبیری رمزی از نسبت عالم مثال و عوالم برتر از آن است که به اندازه‌ی گسترش وجودی خود آدمی است.

در آغاز نوروزنامه، خیام، تصویری قدسی از این کوه ارائه می‌کند که بر آن چهار فرشته‌ی مقرب پاسداری می‌کنند. در متون عرفانی، قاف منزل و مأوای سیمرغ در نظر گرفته می‌شود و با توجه به قرابت و بلکه اینهمانی سیمرغ و جبرئیل با هم و با عقل دهم در سلسله‌ی طولی عقول در حکمت اسلامی تردید نمی‌توان داشت که این کوه همان عالم "مثال" است که سهروردی و دیگر حکیمان و عارفان از آن سخن گفته‌اند. در منطق الطیر سعی تمامی مرغان - که در واقع صورتهایی برای بیانداشت تیپهای روانی آدمیان هستند - رسیدن به مقام قرب سیمرغ است. عطار از زبان

هدهد خطاب به مرغان می‌گوید:

"هست ما را پادشاهی بی‌خلاف

در پی کوهی که باشد کوه قاف

نام او سیمرغ، سلطان طیور

او به ما نزدیک و ما زو دور دور"

در واقع عطار، سیمرغ را سلطان و ولی مطلق آدمیان معرفی می‌کند. جایگاه این وی مطلق نیز در پس کوه قاف است.

سهروردی در این باره می‌نویسد: "سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا

مثل آن در برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگیرد، خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنانکه جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سرش نهاد و آینه‌های مصقول بر اسبش بست. آنگه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آینه افتاد. از جوشن و آینه عکس بر دیده‌ی اسفندیار آمد. چشمش خیره شد، هیچ نمی‌دید توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید، زیرا دگر آن ندیده بود. از اسب در افتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دو پاره‌گزر که حکایت کنند دو پر سیمرغ بود.^{۲۵۹}

سنایی غزنوی حکیم و عارف بزرگ قرن ششم هجری نیز عالم بی‌تجلی را مغرب می‌داند و سیمرغ را نمادی از انوار مشرق می‌داند که باید بر این عالم بتابد و آن را فروغی شرقی بیخشاید:

“صحرای مغرب چارسو، بگرفت زاغ تنگخو

سیمرغ مشرق را بگو تا بال بگشاید زهم”^{۲۶۰}

شیخ محمد لاهیجی در شرح خود بر گلشن راز در تأویل “سیمرغ” و “قاف” می‌نویسد:

“سیمرغ عبارت از ذات واحد مطلق است و قاف که مَقَرّ اوست عبارت از حقیقت انسانی است که مظهر تام آن حقیقت است، و حق به تمامت اسما و صفات به او متجلی و ظاهر است. و آنچه گفته‌اند که کوه قاف از غایت بزرگی گرد عالم بر آمده و محیط عالم است در حقیقت انسانی آن معنی ظاهر است. چو حقیقت او چنانچه بیانش گذشت مشتمل بر تمامی حقایق عالم است. او احدیت الجمع ظاهر و باطن واقع شده، و منتخب و خلاصه‌ی همه‌ی عالم اوست. هر که به معرفت حقیقت انسانی رسید به موجب: من عرف نفسه فقد عرف ربه، رویت و شناخت حق آن کس را میسر است که: من رآنی فقد رأى الحق. چنانچه هر که به کوه قاف رسید به سیمرغ می‌رسد.”^{۲۶۱}

چنانکه اشارت رفت “البرز” در اساطیر ایرانی، با “پل چینود” یا “چینوت” که همان پل “صراط” در اعتقاد مسلمین است، نیز نسبتی دارد. “روان” که از تن جدا شد، “پس آن روان را تا بن کوه البرز راه نمایند.” این روح جدا شده از تن می‌رود تا به فراز قله رسد. پس اگر روحی پرهیزکار بوده، تیغ تیز کوه، به “پنهان” می‌ایستد تا او

بگذرد، بی آنکه گزندش رسد. "ایزدان مینوی" تاریکی را از بین برده و روح را به سلامت و پاکی از آن "تیغ" می گذرانند. تن مثالی نیز همراه او خواهد بود. اما اگر روان "دروند" و آلوده و شیریر باشد، هنگامی که به قله ی البرز رسد، قله ی کوه همچون تیغی نیز بایستد و او را گذر نبود. "او را به ناکامی بر همان تیغ رفتن باید." او به سه گام (که رمزی از پندار نیک، و کردار نیک و گفتار نیک است) فرو بریده شده و "از سرپل، سرنگون به دوزخ افتد." ۲۶۲

"درخت بسیار بذر" که در میان دریای "فراخکرد [= فراخ گرد] رویده، آشیان "سیمرغ" است. بذر تمامی گیاهان زمینی بر این درخت است. در ساقی این درخت نه کوه آفریده شده است. این کوههای "سوراخ دار" را ۹۹۹۹ نگاهبان است. آبهای زمین در آنجا پدید می آیند، و از راه جویها و گذرها به "هفت کشور" زمین می رسند. چشمه ی اصلی تمامی آبهای دریاهای زمین در آنجاست. سیمرغ بر درخت "بسیار بذر" آشیانه ساخته است. او هنگامی که پرواز می کند. بذرها ی خشک آن درخت را به آبها می اندازد، و باروری پدید می آید. در جنب درخت "بسیار بذر" یا "همه تخمه". "گوکرن درخت" یا "هوم سپید" آفریده شده که باز دارند ی پیری انوشه ی بيمرگی، زندگی مردگان و جاودان کننده ی زندگان است. ۲۶۳

در رساله ی "عقل سرخ" از توصیفی که "بیر" از "گوهر شب فروز" می کند، معلوم می شود که منظور او "ماه" است که روشنی از خورشید دارد. سهروردی در اینجا خورشید را با رمز "درخت طوبی" مشخص می دارد. ۲۶۴

در همین جا محل درخت طوبی را در کوه قاف می داند که در "کوه سیم" است. کوه قاف اشاره به عالم مثال دارد، و کوه سوم بی شک فلک سوم است در میان افلاک، که سهروردی گاهی آن را هفت و گاهی نه و گاهی یازده معرفی می کند. به نظر سهروردی بهشت نیز در همین فلک سوم یا عالم المثال است: "درخت طوبی، درختی عظیم است. هر کس که بهشتی بود، چون به بهشت رود، آن درخت را در بهشت ببیند. و در میان این یازده کوه که شرح دادیم کوهی است، و در آن کوه است." ۲۶۵

نظر به اینکه فلک خورشید مربوط به آسمان زمین است و جبرئیل یا روح القدس یا عقل فعال به عنوان عقل دهم متولی امور عالم مادی است، سهروردی جایگاه روح القدس را نیز فلک خورشید می داند.

سهروردی به تعداد عقول از سویی به فیض ستانی مستمر و دمامد آنها از مبدأ وجود و از سوی دیگر اشارتی لطیف دارد: "هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین آید، و اینکه در زمین بود، منعدم شود معامعاً. چنانکه هر زمان سیمرغی بیاید، اینچه باشد، نماند. و همچنانکه سوی زمین می آید. سیمرغ از طوبی سوی دوازده کارگاه می رود." ۲۶۶

دوازده کارگاه رمزی از برجهای دوازده گانه است. خداوند نخست ولایت عقول را آبادان کرد. سپس در کارگاههای دوازده گانه، انوار قاهره را ساکن گردانید. اداره‌ی دو سیاره یا کارگاه یا برج را به فلک اول سپرد. دو برج یا دو کارگاه یا دو سیاره دیگر در فلک دوم قرار می گیرند، همچنین تا فلک ششم. فلک هفتم فقط یک کارگاه دارد. برای او دو کارگاه دیگر نیز پدید می آورند و زیر کارگاهها نیز مزرعی بزرگ پدید می آورند که همانا رمزی از آسمان دنیاست. اداره‌ی این کارگاهها و مزرع با رئیس کارگاه هفتم یا فلک هفتم عقل فعال یا جبرئیل یا سیمرغ است. در این کارگاهها همه چیز پدید می آورند، و از جمله "زره داودی" که کنایتی است از چهار عنصر زمینی که در اختلاط با یکدیگر زنجیرهای تعلق را بر تن و جان آدمی سفت و سخت می کنند. این زره را تنها و تنها به "تیغ بلارک" می توان درید. تیغ بلارک تیغ عزرائیل است و رمزی است از مرگ که باید زخم آن را به هر حال بر زره داودی تن چشید. اما کسانی می توانند از تیغ زخم عزرائیل جان به سلامت بدر برند، که پیشتر در چشمه‌ی حیات تن شسته باشند. در اینجا نیز باز "چشمه" مطرح می شود. پیر درباره‌ی رهایی از مرگ و رسیدن به ولادت معنوی می گوید: "چشمه‌ی زندگانی به دست آور و از آن چشمه آب پر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد، و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنگ کند. و چون زره تنگ بود، زخم تیغ آسان بود." ۲۶۷

□ مرگ‌اندیشی و چشمه‌ی جاودانگی

سهروردی به رمز متذکر می‌شود که آب حیات در ظلمات است و "تو خود در ظلماتی اما نمی‌دانی!"^{۲۶۸}

نشان ظلمات سیاهی است. اولین قدم رهروان این است که برپودن خود در سیاهی وقوف یابند. اگر کسی بدین مقام رسد، از اینجا تواند بود که پیش رود. مدعی چشمه‌ی زندگانی، در تاریکی، بسیار سرگردانی بکشد: "اگر اهل آن چشمه بود، به عاقبت بعد از تاریکی، روشنایی بیند... اگر راه برد و بدان چشمه غسل برآورد، از زخم تیغ بلارک ایمن گشت."

"به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابدیابی

که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کسی احیا"^{۲۶۹}

شمشیر بویحیی اشارتی است به تیغ عزرائیل. بویحیی لقب فرشته‌ی مرگ یا عزرائیل است. پس جهش پیشاپیش به مرگ که به مدد عشق ممکن است، سالک را به رهایی از مرگ طبیعی می‌رساند، و امکان ولادت روحانی را فراهم می‌آورد. تن شستن در چشمه، در روان‌شناسی اعماق رجعت به زهدان مادر مثالی و تولد دوباره است. این ولادت مابعدالطبیعی امکان حیات دوباره و دیگرگونه را فراهم می‌سازد. تن شستن در این چشمه مرگ از مادّیت و انقطاع از اهواء را پی آورد خود دارد، لذا هر که "بدان چشمه غسل کند هرگز محتمل نشود"^{۲۷۰} و شهوت نفس بر او

غالب نیاید. هر که "معنی حقیقت" را بیابد "بدان چشمه" رسیده است. بر آمدن از چشمه‌ی امکان و "استعداد" خضر شدن و بر "قاف" گذشتن را فراهم می‌آورد. قاف چنانکه اشارت رفت، رمزی از عالم المثال است که سالک با ورود بدان بر آستانه‌ی ملکوت قرار می‌گیرد.

بر خاصیت طاهر و مطهر بودن آب در ادیان تأکید شده است. غسل در آیینهای مذهبی، نمایشی سمبلیک از تطهیر روح است. در واقع با تن شستن در جریان غسل، فرد احساس تطهیر از گناه و آلودگی می‌کند. در "تورات" می‌خوانیم: "در آن روز برای خاندان داوود، و ساکنان اورشلیم، چشمه‌ای خواهد جوشید تا گناهان و آلودگیهایشان را بشوید." ۲۷۱

مکاشفه‌ی روح انسانی به صورت ماهی در شمنیزم (شامانیسم) سابقه‌ای بس کهن و دیرپا دارد. در جلسات احضار ارواح شمنها، گاهی برخی ارواح ظاهر می‌شوند که شکل ماهی دارند. ۲۷۲

بابلیان اقیانوس را خانه‌ی حکمت می‌نامیدند. Oannes شخصیت اساطیری بابلیان که نیمی انسان و نیمی ماهی تصور شده است، از آبهای اریتره سر برمی‌کشد و کشت و کتابت و نجوم و هیئت را به مردمان می‌آموزد. ۲۷۳

در عرفان، "ماهی" رمزی از انسان کامل و انسان به کمال رسیده است که در دریای وحدت و معرفت غوطه‌ور است:

"چو ماهی باش در دریای معنی
که جز با آب خوش همدم نگردد
ملالی نیست ماهی را ز دریا
که بی دریا خود او خرم نگردد
یکی دریاست در عالم نهانی
که در وی جز بنی آدم نگردد"

مولوی در شعر زیبا و مشهور خویش خطاب به شهیدان عشق الهی، آنان را ماهیان دریای ملکوت می‌داند؛ دریایی که عالم ماده کفی از آن است:

"کجایید ای شهیدان خدایی
بلاجویان دشت کربلایی
کجایید ای سبکروحان عاشق

پرنده‌تر ز مرغان هوایی
 کجایید ای شهبان آسمانی
 بدانسته فلک را در گشایی
 کجایید ای ز جان و جار هیده
 کسی مر عقل را گوید کجایی
 در آن بحرید کاین عالم کف اوست
 زمانی بیش دارید آشنایی
 کف دریاست صورتهای عالم
 ز کف بگذر اگر اهل صفایی^{۲۷۲}

«الگوی اصلی و اسوه‌ی آب، آب حیات است که تأملات نظری متأخر، گاه آن را به مناطق آسمان اسناد داده و منتسب ساخته است... آب جاری و چشمه سارهای تجدید شباب و آب حیات و غیره، نسخه‌های اساطیری واقعیتی مابعدالطبیعی و مذهبی‌اند که یگانه است و یکی بیش نیست و آن اینکه حیات و قدرت و جاودانگی در آب مضمّر و کامن است.^{۲۷۵} جانوران آبری و خاصه ماهیان (که رمزه‌های جنی را نیز در خود جمع آورده‌اند) و موجودات عجیب الخلقه‌ی دریایی، آیات قداست می‌شوند، زیرا قائم مقام واقعیت مطلق می‌گردند که در آنها انباشته شده است.^{۲۷۶}»

در روان‌شناسی اعماق نیز به رمزپردازی آب اهمیت بسیار داده می‌شود. در این تلقی چشمه، سمبل مرکز و منشأ است. این چشمه، چشمه‌ی جوانی است که آبهای آن معادل جریان جاودانگی و بی‌مرگی است. و بدین ترتیب این آبها سمبل نیروی حیاتی هستند. چشمه، تمثیلی از روح آدمی به مثابه منشأ حیات معنوی و درونی و توان بالقوه‌ی روحی است. چشمه نمادی از طفولیت نیز هست که در آن ارتباط با ناخودآگاهی قویتر است. نسبت یافتن با چشمه زمانی حایز اهمیت تلقی می‌شود که بدانیم حیات و هستی فرد انسانی در معرض خشک شدن و نابودی است.^{۲۷۷}

سهروردی خود می‌نویسد: «اگر ما در این عالم از معقولات لذت نیابیم، و از رذایل و جهل دردناک نشویم، از آن باشد که سُکر عالم طبیعت بر ما غالب است و از عالم خویش مشغولیم. و چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد، لذتی

یابد بی‌نهایت به مشاهدت واجب الوجود و ملأ‌اعلی و عجایب عالم نور، و دایم در آن لذت بماند فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر، و عقلی شود نورانی و از جمله‌ی فرشتگان مقرب شود، و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیارد، و از نگریستن بدو ننگ دارد... و حق تعالی از انوار جلال خویش او را شربت‌ها دهد روحانی، چنانکه گفت: و سقیهم ربهم شراباً طهوراً. و این طایفه از مرگ شواغل طبیعت برهند و از ظلمات بیرون شوند، و به سرچشمه‌ی زندگی و دریا‌های نور حقیقی روحانی پیوندند... و بار خبث بدن از ایشان فرو افتد، و زندگی حقیقی در آن عالم است، چنانکه قایل حق گفت: *وان الدار الآخرة لهی الحيوان...* و جماعتی از حکیمان روشن روان و مجردان صاحب بصیرت از این لذت در این عالم نصیب یابند و بدان از این عالم فارغ گردند، و نور اعلی را صریح بینند و در نور غریق شوند و در آن خوشیها یابند هر چه عظیمتر.^{۲۷۸}

سهروردی جایگاه چشمه‌ی حیات را بیرون از تاریکی تن و در باطن عالم می‌داند: "و نفس، روح زندگی در نیاید الا بعد از مفارقت تاریکی تن... که سرای آخرت است که چشمه‌ی حیوان است یعنی عالم نور و زندگی... از آب حیات معارف قدسی و مشاهده‌ی عالم عقلی و لذت سرمدی."^{۲۷۹}

□ عقول سماوی

سهروردی در رساله‌ی "پرتونامه" چنین می‌نویسد:

"معلول اول را وجوب است به علت خویش، و امکان است در ذات خویش. از آن روی که تعقل وجوب کند و نسبت خویش به علتش، چیزی شریف از او حاصل شود و آن عقل دیگر است. و از آن روی که تعقل امکان خود کند و تعقل ماهیت خود، فلکی و نفسی از آن حاصل شود از او و این فلک اعلی است. و عقل به جهت شریفتر اقتضای شریفتر کند، و به جهت خسیس تر اقتضای خسیس تر. و از عقل دوم همچنین به اعتبار تعقل وجوبش به علت، عقلی حاصل شود، و به اعتبار تعقل ذاتش و امکانش فلک ثوابت و نفس او. و از عقل سوم همچنین، به اعتبار تعقل وجوب به علت، عقلی حاصل شود، و به اعتبار تعقل ذات خود و امکان او فلک سیم. و همچنین از هر عقلی، عقلی و نفسی و فلکی حاصل شود تا به عقل نهم رسد، که فلک قمر و نفسش از او به جهت تعقل امکان و ذات خویش حاصل شود. و به اعتبار تعقل وجوب به علت خود عقل دهم موجود گردد، و این عقل فعال است که کدخدای عالم عنصری است و هیولای مشترک و صور آن و نفوس ما جمله از این عقل است. و علوم ما که در خویشتن بدو حاصل توانیم کرد، پس وجود آن هم از این عقل است. و او ما را از قوت به فعل می‌آورد، و نسبت او با نفوس ما همچون نسبت آفتاب است با بصر. و این را معلولات بسیار است. زیرا که

حرکات افلاک معاون اوست. و چون قوابل مختلف باشند، از یک فاعل شاید که فعلهای متعدد و مختلف حاصل شود که آفتاب اگر چه یکی است، از او به اختلاف قوابل، الوان متعدد و مختلف حاصل می‌شود. و این عقل و دیگر عقول متغیر نشوند که اگر متغیر شوند تغییر ایشان مستدعی تغییر واجب‌الوجود باشد، و این محال است... و این اقل عدد است مر عقول را که بر آن بر همان قائم می‌شود. و صانعی نیست که بیشتر از این باشند به بسیاری، ولکن کم از این نشاید که باشد، و یاد کردیم در دیگر کتابها که عدد ایشان سخت بسیار است. والله اعلم.^{۲۸۰}

سهروردی قاعده‌ی «الواحد لایصدر منه الا الواحد» را می‌پذیرد: «بدان که از یکی که به حقیقت یکی باشد از جمله وجوه، جز یکی صادر نشود»^{۲۸۱} در واجب الوجود کثرت جهات و صفات محال است، و او از همه‌ی جهات یگانه است و وحدت دارد. پس آنچه از او صادر می‌گردد یگانه خواهد بود. این صادر نخست جسم نیست، که جسم مرکب از هیولا و صورت است. در جسم کثرت است، و کثرت از واحد صادر نمی‌شود. نفس نیز نظر به نیازش به جسم و جسمانی نمی‌تواند صادر نخست باشد. پس آنچه از واجب‌الوجود صادر می‌شود، جوهری مجرد از ماده است که نه مادی است و نه متصرف در ماده، و آنچه که چنین است، «عقل» است.

اما سهروردی این عقول را برخلاف فیلسوفان مشایی منحصر به ده عقل یا به اصطلاح عقول عشره نمی‌داند. در واقع مشاییان دلیلی ندارند که تعداد عقول را منحصر به ده بدانند. در کتاب دبستان مذاهب از کتب کلامی - فلسفی مربوط به عهد صفویه آمده است: «محققان گفته‌اند که انحصار عقول در ده، نه بدان است که زیاده از این عقل نیست، بلکه نیاز بدین است. و همچنین در افلاک برای حساب محتاج به اینهایم، نه آنکه منع کرده شده است بر وجود افلاک دیگر. و اشرقیان منع حصر عقول می‌کنند، چه نزد ایشان هر نوع را ربی است از جنس عقول و آن را رب النوع خوانند و به پارسی دارا گویند.»^{۲۸۲}

سهروردی صادر اول را در آثار مشایی خویش «عقل اول» و در آثار اشرافی اش «نور اقرب» و «نور اول» می‌نامد. البته در داستانهای رمزی او، این نامگذاری متناسب با شرایط داستان تغییر می‌کند. این نور اول یا اقرب قابل مقایسه با «اقنوم نخست» یا «عقل اول» در فلسفه‌ی نوافلاطونی است. «اقنوم نخست» فلوطین،

جایگاه "مثل" افلاطونی است. او مرتبه‌ی فاصله میان احدیت و واحدیت است. یا به تعبیر خود او همزه‌ی وصل میان "واحد" و "فیوضات" بعدی. صادر نخست مطابق نظر فلوپتین، تفاوتی با نورالانوار ندارد و به هیچ "هیأت ظلمانی" متعین نمی‌گردد، چرا که اگر چنین باشد ناچار به پذیرش "تعدد جهات" در واجب الوجود خواهیم بود، و این محال است. تفاوت این دو در شدت نوریت است، زیرا که واحد در کمال نوریت اشد از صادر نخست است. همین نسبت در سلسله انوار تسری دارد. هر موجودی نسبت به مرتبه‌ی پائین‌تر از خود دارای شدت نور بیشتری است.^{۲۸۳} همین آراء است که در متافیزیک نور سهروردی بازسازی و طرح مجدد می‌شود.

مطابق نظر سهروردی، نور اقرب دارای دو اعتبار وجودی است. از سویی دارای فقر ذاتی است که بواسطه‌ی امکان فی‌نفسه از او جدایی ندارد.

نظریه‌ی "عقول عشره" ظاهراً نخستین بار از سوی فارابی عنوان می‌شود. او اگرچه متأثر از افلاطون و ارسطوس است، اما نظریه‌اش درباره‌ی عقول کاملاً با نظریات آن دو فرق دارد. نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی نفس می‌تواند درباره‌ی جهان تعمیم‌پذیر باشد. یعنی به ما اجازه دهد که به نفس فلکی قایل نشویم. نظریه‌ی ارسطو نیز که برای هر فلکی نفسی قایل است، می‌تواند در فارابی تأثیر کرده باشد. اما در تبیین نسبت حضرت حق و موجودات تفاوت نظر ارسطو و فارابی از زمین تا آسمان است. فارابی و ابن‌سینا خداوند را واجب‌الوجود و ماسوای او را ممکن‌الوجود می‌دانستند. این اندیشه در واقع شاید گونه‌ای آشتی میان جهان‌شناسی ارسطویی و هستی‌شناسی نوافلاطونی بود. البته فارابی با طرح نظریه‌ی عقول دهگانه سعی نداشت تا در برابر ارسطو جبهه بگیرد. بلکه او در واقع می‌پنداشت که آراء و آموزه‌های ارسطو را به نتایج منطقی‌شان می‌رساند. از سوی دیگر او که کتاب *الجمع بین رای‌الحکیمین* را نوشت، بدین‌سان کوشید تا افلاطون و ارسطو را آشتی دهد. البته فراموش نمی‌کنیم این فلوپتین بود که نظریه‌ی صدور عقل از واحد را مطرح کرد. او به اقامه‌ی ثلاثه‌ی واحد، عقل و نفس قایل بود، ولی او تعداد عقول را مشخص نکرده بود.

صابئین حرّان - که بی‌شک تفکرات آنها یکی از منابع اصلی فلسفه‌ی سهروردی است - در کیهان‌شناسی قدسی خویش، نظریه‌ی "الوهیت کواکب

سبعه" را عنوان می‌کردند.^{۲۸۴}

پیشتر در جهان‌شناسی مزدیسنا نیز نظریه‌ی "امشاسپندان" مطرح بود. این بیمرگان مقدس، مجرداتی بودند که فیض اهورایی را به مخلوقات می‌رساندند. تعداد این فرشتگان مقرب هفت بود. اینان نخستین صادران از حق بودند، و سهروردی صادر نخست آنان را بهمن می‌خواند، که همان وهومن زرتشتی است. آنچه در عالم صورت می‌پذیرد جملگی توسط این هفت مجرد انجام می‌شود. خود متون زرتشتی نیز بهمن را فرشته‌ی مقربتر و برتر دانسته و او را به عنوان صادر نخست معرفی می‌کنند.^{۲۸۵}

بدین‌سان به تعبیری می‌توان نظریه‌ی عقول عشره را آن‌گونه نظریه‌ی اسلامی به شمار آورد که حکیمان مسلمان آن را با استفاده از منابع ایرانی، یونانی و حرّانی پدید آورده‌اند.^{۲۸۶}

"او [واجب الوجود] یکی است از جمله‌ی وجوه [= از تمامی جهات]. پس باید که اول چیز که از او وجود آید بی‌واسطه یک چیز بود که در وی بسیاری متصور نبود... آن چیز جوهری باشد قائم به ذات خویش، مدرک ذات خویش و ذات باری خویش. و اول نوری است ابداعی که سرحد شرف ممکنات است. اعنی در ممکنات از وی شریفتر نبود... از آن روی که ادراک نسبت خود می‌کند با خالق خویش، چیزی شریف اقتضا می‌کند و آن جوهری است قدسی مجرد. و از آن روی که ادراک مکان خود می‌کند که خسیس‌تر اعتباری است و اعتبار نقص ذات خود می‌کند به نسبت با کبریای خالق خود اقتضای جرم سماوی می‌کند. و از آن روی که ادراک ذات خود کند اقتضای نفس سماوی می‌کند. و همچنین جوهر دوم به اعتبار این سه مرتبه اقتضای سه چیز می‌کند."^{۲۸۷}

سهروردی در جای دیگر متذکر می‌شود که جمله‌ی عقول انوار مجرد الهی‌اند، و عقل اول آن است که به واسطه‌ی او وجود منتشر گشته و انوار الهی نخست بر وی اشراق کرده است. و از این اشراق کثرت عقول لازم آمده است در مراتب نزول. و وسایط اگرچه از روی سبب به ما نزدیک‌ترند، اما آنها که از ما دورترند از روی سبب، به ما نزدیک‌ترند از روی شدت ظهور ایشان؛ و از اینجا لازم آید که نزدیک‌تر از همه خدای باشد عزّ سلطانیه. نبینی که اگر بر سطح، سیاهی و سپیدی بود، سپیدی برای غایت ظهور نزدیک‌تر نماید. پس باری‌تعالی در علو، اعلی بود، و در دنو، ادنی. از

روی مرتبت، او دورتر از همه‌ی دوریهاست، و از جهت شدت ظهور او نزدیکتر از همه‌ی نزدیکهاست، زیرا که شدت ظهور وی نامتناهی است.^{۲۸۸}

سهروردی تأکید دارد: "اجرام مقهورند در زیر شعاع عقول، و عقول مقهورند در حیز نور عقل اول. و نور عقل اول در نور قیومیت و شعاع قدسی است، و مستغرق و خاضع لاهوتیت ازلاً و ابداً... عقل اول ید مقدس اوست، و جمله‌ی عالم ملک یعنی عالم اجسام زیر قهر ابداع اوست، و عالم ملکوت یعنی عالم مفارقات. و آیتی گواهی می‌دهد: تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ. یعنی که در زیر شعاع نور اوّلی است. و آیتی دیگر: فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ.^{۲۸۹}

سهروردی در جای دیگر یادآور می‌شود:

"و پیغمبر - علیه السلام - گفت: اول ما خلق الله العقل. و این عقل اول را جهت لازم می‌آید. یکی آنکه به باری تعالی واجب می‌شود. و دوم آنکه ممکن است در ذات خویش و تعقل ذات خود می‌کند. و وجوبش به حق اول شریفتر است از امکان او به نفس خویش و از ذات او تعقل ذات خویش. پس او غنی است به حق اول و فقیر است در ذات خویش. و تعقل ذات او متوسط است، میان هر دو. به جهت شریف اقتضای چیزی شریف کند، و او وجود جوهر و عقلی است؛ به اعتبار امکانش چیزی خسیس‌تر و آن جسم فلکی است. و با اعتبار تعقل ذاتش نفسی متصرف در آن جسم. و همچنین عقل دوم و سیّم تا نه فلک تمام شود. و عقل دهم از او فلک و عقل حاصل نشود و متأخران را رأی این است که عدد عقول ده است. نه آن است که نه فلک به ترتیب از ایشان حاصل می‌شود و از دهم عالم عنصری. و حق آن است که عقول بسیارند. چنانکه در قرآن آمده است: وَمَا يَعْلَمُ جُنُودُ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.^{۲۹۰}

در متافیزیک اشراقی مزدیسنا، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت مشاهده می‌شود. کثرتی از جهانهای همبود که در یک کلیت واحد و در نسبتی طولی - عمودی گسترش یافته‌اند. نظامی که از وحدت آغاز می‌شود و به وحدت سیر می‌کند. در این نگرش وجود به مثابه هرمی است که در رأس آن *اهورا مزدا* قرار دارد. نخستین مخلوق در سلسله مراتب وجودی "وهومنه" است که آن را می‌توان با "عقل اول" در فلسفه‌ی سهروردی سنجید. "وهومنه" نخستین ایزد از ایزدان مفارق یا فرشتگان مقرب است. هستیهای برتر که تعلق به افقهای ازلی دارند و در واقع

واسطه‌ی فیض ایزدی و جهانند. این "فرشته - عقل" ها که قابل مقایسه با عقول عشره در متافیزیک سهروردی‌اند، به گونه‌ای خاص و رازآلود با اهورامزدا وحدت و یگانگی دارند، البته نه به صورت حلول و نه به شکل اتحاد، بل به گونه‌ی وصالی عارفانه که تعالی ایزدی را مخدوش نمی‌سازد و تنزیه او را به توهّم تشبیه نمی‌آلاید. این فرشته - عقل ها واسطه‌ها و اسباب بروز و ظهور مشیت ایزدی است و بنابراین عمل آنها عمل اوست.

وجود ایزدان مفارق یا فرشتگان مقرب، عالم واسطه میان خدا و ماده پدید می‌آورد. این ذاتهای مقدس صورتهای اهورامزدا هستند که با مفهوم "وجه‌الله" در تأویل شیعی آن دارای مشابهت به نظر می‌آیند. "هومنه" یا صادر نخستین دارای معنای هوش و نیکی است که در تطور تاریخی‌اش با "مهر" ایزد آفتاب اینهمانی یافته است. این وهومنه یا مهر است که تمامی باشنده‌ها را از خرد خویش بهره می‌بخشد و درخشش آن چونان خورشیدی عقلی در تمامی مراتب وجود مشهود است. وهومنه مخلوق اهورامزدا و در عین حال به واسطه‌ی نسبت خاصی که با او دارد خالق دیگر مراتب وجود است. وهومنه، همانند "وجود منبسط" ملاصدرا، در تمام هستی و در تمامی موجودات جاری و ساری است. در فرارفتن تکاملی و در تصعید عارفانه یا به تعبیر عارفان مسلمان در قوس صعود نیز عروج بر قله‌های رهایی و یگانگی جز از طریق اتصال به این (عقل - فرشته) میسر و میسر نیست. اتصال با وهومنه قرار گرفتن بر آستان اهورامزداست.^{۲۹۱}

"اورمزد، در گنجی اهریمن، آفریدگان را آفرید. نخست بهمن را فراز آفرید که توسعه‌ی آفریدگان اورمزد از او فراز شد. گنامینو [اهریمن] نخست سخن دروغ و سپس اکومن را آفرید. اورمزد از آفریدگان مادی نخست آسمان را، او بهمن را از نیک روشی روشن مادی فراز آفرید، که او را دین مزدیسنا همراه بود. این بدان معناست که آنچه را تا فرشگرد [قیامت، رستاخیز] به آفریدگان می‌رسد، آنگاه او دانست. پس اوردیبهشت و پس شهریور و پس سپندرمذ و پس خرداد و پس امرداد را آفرید... اورمزد از آفریدگان مادی نخست آسمان، دوم آب و سوم زمین و چهارم گیاه و پنجم جانور و ششم انسان را آفرید."^{۲۹۲}

در "گاتها" از قول "زرتشت" آمده است:

"ای مزدا! من می‌کوشم تو را که آفریدگار کلی به توسط خرد مقدس به درستی

بشناسم. ۲۹۳

در کتاب دبستان مذاهب می خوانیم:

"عقل اول را به پارسی بهمن و کدخدای پروسو و فروسو و سروش سروشان و فرهنگ آمیغی گویند. و آدم معنوی او را نامند. برزخ و جوب و امکان و محیط طرفین است." ۲۹۴

محقق برجسته و شهیر انگلیسی که مطالعات عمیق او در عرفان اسلامی مشهور است، مرحوم استاد «رینولد نیکلسون» نور روحانی حضرت محمد(ص) را همان عقل کل (Logos) می داند که اولین موجودی است که خلق می شود، و به وسیله ی این نور است که سلسله ی انبیا با آدم آغاز می شود. نور محمدی در نزد عرفا همان روح الهی است که خداوند در حضرت آدم دمیده است. همان Yoys نوافلاطونی که نخستین صادر به شمار می رود و همان کلمه ی الهیه Logos است که بر طبق عقیده ی بعضی از عارفان مسیحی در پیامبران تجسد می یابد و منشاء وحی است. ۲۹۵

نیکلسون در شرح مثنوی همه جا عقل کل و نور محمدی را معادل هم می گیرد و آن را همان لوگوس، حقیقت محمدیه، و انسان کامل می داند. فیلون یهودی فیلسوف اسکندران که چند سال پیشتر از مسیح (ع) چشم به جهان فانی گشود، عالیتین نیروی الهی را لوگوس می دانست، و عالیتین جزء لوگوس را سوفیا یا حکمت تلقی می کرد. در پیش او لوگوس نزد آدمی همان عقل یا "کلمه ی ملفوظ" است. اما در کل، لوگوس دلالت بر صورتهای مادی و فرامادی وجود دارد. شاید بتوان گفت که نزد فیلون، لوگوس "جایگاه" ایده های ازلی یا "مثل" افلاطونی است که صورتهای مجرد در آن جای دارند و بازتاب این ایده های ازلی و صورتهای مجرد و غیرمادی، جهان مادی را ساخته و آن را نظم و نسق می بخشد. لوگوس بدین ترتیب معنایی عرفانی و الهی می یابد. لوگوس در این معنا، واسطه ای است برای رسیدن فیض خداوندی به جهان و اسباب آفرینش عالم و همچنین از دیگری سوی، پل جهش از فیزیک به فرافیزیک است. عقل انسانی پس از اتصال به لوگوس یا عقل آسمانی (که در اثر تزکیه زمینه ی آن فراچنگ می آید) قوس صعودی وجود را آغاز می کند. به تعبیری شاید بتوان لوگوس فیلونی را با لوگوس یونانی و "فرشته -عقل" های مزدیسنا مقایسه کرد و مشابه دانست، و با همان فضایل و

صفات الهی که در جهان‌بینی زرتشتی به گونه‌ای برای فرشته عقلها شخصیت قایل شده و آنها را امشاسپندان نامیده‌اند.^{۲۹۶}

اندیشه‌ی عقل اول به مثابه صادر نخستین قابل مقایسه با مقوله‌ی "لوگوس" در تفکر "فیلون" است. حکیم و عارف یهودی لوگوس را واسطه‌ی خدا و خلق می‌دانست. لوگوس ازلی نیست، اما چونان دیگر ممکنات فنا نیز ندارد. او بینابین وجوب و امکان قرار گرفته است؛ میان خدا و مخلوقاتش. او پسر خداست، و خدا پدر اوست. لوگوس صادر از خداست. فیلون گاهی لوگوس را صفتی از صفات خدا می‌داند و به این ترتیب لوگوس در دیدگاه او را می‌توان با "وجه‌الله" در تعبیر اسلامی آن مقایسه کرد. و از طرف دیگر گاهی نیز تذکر می‌دهد که او صادری است جدای از ذات و صفات خداوند. لوگوس به هر روی در مرتبه‌ی پایین‌تر از مرتبه‌ی ذات احدی است.

کلام دو گونه است. زمانی ما کلام را در ذهن خود داریم، که این کلام نفسی است؛ و زمانی دیگر این کلام را بر زبان می‌آوریم که آن را کلام لفظی و یا خارجی می‌گویند. لوگوس نسبت به ذات خداوندی کلام نفسی است؛ و نسبت به اشیا، کلام خارجی.

درباره‌ی نسبت لوگوس و جهان دو نظریه وجود دارد. تفسیر نوافلاطونی از نظریه‌ی لوگوس فیلون آن است که لوگوس محل و مقر "مُثُل" است. تفسیر رواقی از لوگوس فیلونی نیز آن است که لوگوس نیروی جاری و ساری در اشیا است که به واسطه‌ی آن هر حرکت و تغییر در وجود تمامیت می‌پذیرد.

بدین ترتیب به لوگوس فیلونی دو گونه می‌توان نظر کرد. اما یک نکته را نباید از یاد برد و آن اینکه لوگوس امری مفرد است و منفرد از اشیا ی جهان. پس لوگوس را نباید قوه‌ای در اشیا تلقی کرد. اصل در این اندیشه، اندیشه وجود و سایط میان خداوند و مخلوقات است. لوگوس توسط "قوای الهی" در جهان تصرف می‌کند. این قوای الهی تعابیر مختلفی دارد و از جمله‌ی این تعابیر، تفسیر آن مطابق فرشته‌شناسی آیین یهود است. فیلون این قوای الهی را چونان اقانیم در نظر می‌گیرد، و از طرف دیگر آنها را حال در اشیا تصور می‌کند. در میان این قواهای الهی دو قوه "خیر" و "قدرت" مهم‌ترند. بواسطه قوه‌ی قدرت، خداوند بر عالم تسلط دارد و فرمان می‌راند. لذا فیلون این قوه را به مالک یا حاکم دارای سیطره بر

عالم تشبیه می‌کند. از ترکیب دو قوه‌ی خیر و قدرت است که لوگوس پدید می‌آید. لوگوس حد فاصل نامتناهی و متناهی است. فیلون که شر را نمی‌تواند منسوب به خداوند بداند، به ناچار شر را به لوگوس و ماده منسوب می‌دارد.^{۲۹۷}

توجه به اندیشه‌ی مسیحی "کلمه" نیز در این بحث حایز اهمیت است: "نخست کلمه بود. و کلمه نزد خدا بود. و کلمه خدا بود." آفرینندگی خداوند در مسیحیت بواسطه‌ی "کلمه" صورت می‌گیرد و با همین کلمه است که خداوند هستی اشیاء را محفوظ می‌دارد. آسمانها و زمین از کلمه پدید آمده‌اند و اگر او نبود، هیچ چیز خلق نمی‌شد. پس کلمه واسطه میان خدا و خلق خداست. خدا در ازل الازل، به هنگامی که هیچ چیز دیگر جز او وجود نداشت، خود را در کلمه‌ی خویش بازگفت، و در همان کلمه‌ای که خود را بازگفت، کل وجود خویش و همه فیضی را که از آن می‌توان اشکار کرد، فرانمود. بدین‌گونه هر فیض وجودی که از خدا می‌توان برد در ازل در کلمه‌ی او درج شد، و به همین کلمه قائم گردید، و اینک اینهمه مانند خود کلمه غیرمخلوق و غیرمتحرک و واجب به وجود اوست. و این امر همان است که صور علمی یا مثل نام می‌گیرد.^{۲۹۸}

فیلسوف برجسته‌ی قرون وسطی توماس آکویناس از این نیز فراتر رفت و بعدها اعلام کرد که "مُثل" در خدایند و عین خدایند.^{۲۹۹} این اندیشه شباهت بسیار به "لوگوس" فیلون دارد، و در واقع بخش وسیعی از تحقیقات جدید در حوزه‌ی فلسفه‌ی مسیحی مصروف روشن کردن نسبت این دو اندیشه با هم شده است. تحقیقات جدید نشان می‌دهد که مسیحیت متأثر از فیلون است، و نه بالعکس. در "لوگوس" فیلونی و "کلمه"‌ی مسیحی، "مثل" افلاطونی مقرر و محلی یافتند و از حالت معلق و قائم به ذات بودن خارج شدند، و قوامشان به قوام لوگوس یا کلمه بستگی یافت. هستی خداوند منشأ ازلی آفرینش است، پس مُثل نیز ازلی‌اند و در خود او قرار دارند. "مثل" از "صمیم حیات" خداوند آفریده شده‌اند و لذا چون "عین حیات" اند، به جمیع ماسوی، حیات و فیض می‌بخشند. بر طبق این صورتهای علمی الهی، تمامی اشیای جهان صورت‌بندی شده، و اشیاء مطابق و منطبق بر آنها نظام یافته‌اند. بدین‌سان در نظریه‌ی فیلونی یا مسیحی، جهان نتیجه‌ی تصادفی کور و کر نیست، و ضرورتی نابینا و ناشنوا علت موجه‌ی اشیاء نمی‌باشد، بلکه جهان و هر چه در او هست، همه قائم به قوام فیض ازلی‌اند، و جهان مصنوع و

مخلوق صناعی است که از سر حکمت و عنایت دمبدم ماسوای خویش را مست شراب فیض خویش می‌دارد. در این حال تمامی اشیای جهان، ذوات ممکن هستند که اگر دمی فیض و جویی از آنها منقطع گردد، سر در نشیب نیستی می‌گذارند و راه عدم می‌پویند. نظریه‌ی وجوب و امکان در فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی مسیحی، دقیقاً مبتنی بر نظریه‌ی عنایت است. جهان نمی‌تواند آنچه را که فاقد آن است، خود به خویشتن ببخشد، و لذا این فیض ایزدی است که از مقام و مرتبه‌ی و جویی هر چه را که شایسته‌ی هر چیز است بدان افافه می‌کند، و این عین عنایت است.

در داستان غربت غربی نامه فرستادن پدر برای پسران زندانی، تأکیدی مجدد بر اصل "عنایت الهی" است. افلاطون تأکید داشت که نمی‌توان به وجود خدایان قایل شد، و در عین حال آنان را فارغ از احوال آدمیان انگاشت. خدایان نیکند و لذا عدم توجهشان به حال آدمیان که رذیلت است، نمی‌تواند در آنان تصور شود. پس باید بر آن بود که خدایان نهایت عنایت را به احوال انسانها دارند.^{۳۰۰}

پیش از افلاطون، در ادیان زرتشتی و یهودی نیز این عنایت مورد تأکید قرار گرفته بود. اساساً تلقی دینی در ذات خود نسبتی خاص میان انسان و خدا در نظر می‌گیرد که تنها می‌تواند مبتنی بر عنایت باشد. نزول وحی و بعثت برگزیدگان در ذات خود تأکیدی بر توجه و عنایت آسمان و آسمانیان نسبت به زمینیان است. لحظه لحظه‌ی تجربه‌ی حیات دینی آکنده از احساس فیض بخشی و رحمت و عنایت الهی است. در واقع بدون این عنایت، آدمی به خود و انواده‌ای است که در کویر وجود راه به هیچ ناکجایی نخواهد برد. سهروردی به عنوان کسی که از اسلام و آیین یهود و زرتشت متأثر است و توجه بسیار به افلاطون نیز دارد، بر عنایت الهی تأکید زیاد و فراوان می‌ورزد.

جهانی که در نظر لوکریئوس، دموکریت، و نیوتن به صورت یک ماشین از پیش تنظیم شده است، مطلوب و منظور نظر سهروردی نیست. جهانی که بسان یک ساعت کوک شده خودبخود و به صورتی مکانیکی تا قیامت کار می‌کند، و نیازی به مدیر و مفیض ندارد. جهان سهروردی چنین نیست. و در واقع جهان هیچیک از متفکران الهی چنین نمی‌تواند بود. جهان در تلقی حکیمان الهی زنده است. و طبیعتی که سخت مابعدالطبیعی است، دمبدم و لحظه به لحظه از ماورای

خود فیض می‌ستانند و عهد خود را با غیب عالم و عالم غیب تازه می‌کند. خدای ارسطو یا "فکر محض" از آغاز تا انجام، کاری به کار جهان ندارد. عالمی که "نه مخلوق خدا و نه معلوم اوست، بیهوده می‌کوشد تا به سوی خدا رو کند، بی‌آنکه بتواند به کمترین یاری او امید بندد." ۳۰۱

این بینش کجا و آن بینش که می‌گوید:

- "ما نبودیم و تقاضامان نبود

لطف حق ناگفته‌ی ما می‌شنود"

- "عاشقم بر لطف و بر قهرش به خُجْد

ای عجب من عاشق این هر دو ضد"

- "به رحمت سر زلف تو واثقم، ورنه

کشش چو نبود از آنسو چه سود کوشیدن"

- "احتیاجی با مزاج سبزه و گل شامل است

هر چه می‌روید از این صحرا زبان سایل است"

- "به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست"

- "این همه گفتیم لیک اندر بسیج

بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ"

- "حافظ طمع میر زعنایت که عاقبت

آتش زند به خرمن غم، دود آه تو"

این ابیات را به عنوان نمونه ذکر کردم و گرنه تمامی ادبیات عارفانه‌ی ما آکنده و مشحون از این گونه سخنان است.

عنایت خداوندی دوگونه است: عنایت سابق و عنایت لاحق. عنایت سابق آن است که جهان را آفریده و آن را نظم بخشیده است و هر دم فیض او در جسد عالم مستمری می‌نماید. عنایت لاحق شامل آدمیان است. خداوند تمامی مشتاقان خویش را دست می‌گیرد و به آنان عنایتی ویژه دارد.

در غربت غربی قهرمانان داستان زمانی نامه‌ی پدر را دریافت می‌دارند که دلشان هوای آزادی کرده و هر شب به مجاهدت از چاه بر می‌آیند و به جستجوی "قصر پدر" می‌روند. زبان حال کروبیان خطاب به آدمیان این است که:

"گرچه وصالش نه به کوشش دهند

هر قدر ای دل که توانی بکوش"

و زبان حال زمینیان اینکه:

"به رحمت سر زلف تو واثقم، ورنه

کشش چو نبود از آنسو، چه سود کوشیدن"

در یونان باستان، رواقیان انسان را متشکل از سه جزء سوم (تن)، پسوخه (روان) و نوس (عقل) تلقی می کردند. پسوخه از دید او امری مادی است اما نوس غیرمادی است و از عناصر چهارگانه تشکیل نیافته است. نوس یا خرد انسانی از عقل کل جهانی ناشی می شود که از جانب خداوند مأمور فیض رسانی به عالم است و مدیر و مدبر عالم هم اوست. عقل فرشته‌ی رهنمایی است که آدمی را به خدا می رساند. این سروش هدایت در وجود هر انسانی هست. سرپیچی از فرمان خرد، بی دینی است.^{۳۰۲}

رواقیان متوسط، عوالم وجود را به عالم "فوق القمر" و عالم "تحت القمر" تقسیم می کردند. عالم بالا، عالم جاودانان و عالم پایین، عالم فانیان است. این دو عالم در انسان که رابط (دسموس) بین آنهاست، با یکدیگر پیوند و اتصال دارند. انسان از لحاظ جسمانی در بالاترین مرتبه‌هاست و از نظر روحانی در پایین ترین مراتب. میان انسان و "الوهیت اعلی"، عقل فرشته‌ها یا موجودات فوق طبیعی قرار دارند، که هستیهای روحانی عالیت‌رند و مرتبه‌ای متوسط را میان انسان و خدا تشکیل می دهند.^{۳۰۳}

سهروردی می نویسد:

"و مکمل نفوس و بدر آورنده از قوت به فعل آن است که حکما آن را عقل فعال خوانند، و شرع آن را روح القدس می خوانند. نسبت او با عقول ما، مانند نسبت آفتاب است با دیده‌های ما... و آن واسطه‌ی وجود عالم عنصر است. و کدخدای عنصریات است به امر حق تعالی. و اوست که نفوس ما را منقش گرداند به فضایل... پس نفوس ما ارواح مجرند و او قلمی است که نفوس ما را منقوش گرداند به علوم حقیقی و معارف ربانی... بدان که تعلیم از قدس است: علمه شدید القوی.^{۳۰۴}

در جای دیگری می گوید:

"از جمله نورهای قاهر اعنی عقلها یکی آن است که نسبت وی با ما همچون پدر است و او رب طلسم نوع انسانی است و بخشنده ی نفسهای ماست و مکمل انسان است. و شارع او را روح القدس گوید و اهل حکمت او را عقل فعال گویند. و جمله عقول انوار مجرد الهی اند و عقل اول آن است که به وی وجود مستثنا گشت و نور باری عزّ و علا بر وی اشراق کرد اشراق اولی. و از این اشراق کثرت عقول لازم آمد بر مراتب نزول." ۳۰۵

سهروردی در حکمة الاشراق می نویسد:

"شمس و قمر مثال عقل و نفس اند." ۳۰۶

و در جای دیگر می نویسد:

"نسبت عقل فعال با عقول ما مانند نسبت آفتاب است با دیده های ما." ۳۰۷

و "اوست که نفوس ما را منقش گرداند به فضایل، چون بدو متصل گردیم. و نفوس ما الواح مجردند و او قلمی است که نفوس ما را منقوش گرداند به علوم حقیقی و معارف ربانی." ۳۰۸

در رساله ی "آواز پر جبرئیل" قهرمان داستان با ده پیر خوش سیما دیدار می کند که همان عقول عشره هستند، ولی پیری که با وی سخن می گوید، دهمین یا آخرین پیر است که همان عقل عاشر یا عقل فعال است. ۳۰۹

در قصه ی "عقل سرخ" قهرمان داستان با فرشته ای یا عقلی که رنگ و روی و محاسن او همه سرخ است، رویاروی می شود. و به همین دلیل است که او را عقل سرخ می نامد:

"در آن صحرا شخصی را دیدم که می آمد. فرمایش رفتم و سلام کردم به لطفی هر چه تاملتر. جواب فرمود: چون در آن شخص نگریستم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است. گفتم: ای جوان از کجا می آیی؟ گفت: ای فرزند این خطاب خطاست! من اولین فرزند آفرینش، تو مرا جوان همی خوانی؟"

عقل مرتبه ی میان و جوب و امکان است. از آن جهت که نسبت با واجب الوجود دارد، رنگ نور و روشنی و سپیدی دارد، و از طرف دیگر چون بدون نسبت با واجب الوجود، موجود ممکن محسوب می گردد، لذا رنگ ظلمت و سیاهی دارد و چون عقل مرتبه ی برزخ بین و جوب و امکان را دارد، لذا از آمیزش رنگ سپیدی و سیاهی، رنگ سرخ که رنگ برزخ است شکل می گیرد.

در حکایت "آواز پر جبرئیل"، سهروردی مکالمه‌ی خود با پیروان آسمانی را چنین توصیف می‌کند:

"آن پیر مرا جواب داد که ما جماعتی مجردانیم از جانب ناکجاآباد می‌رسیم. مرا بدان فهم نرسید. پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت: از آن اقلیم است که انگشت سبابه آنجا راه نبرد. پس مرا معلوم شد که پیر مطلع است."^{۳۱۰}

این اندیشه، اختصاص به سهروردی ندارد، و در فلسفه‌ی اسلامی به طور کلی اصلی پذیرفته شده است. به تعبیری برخلاف فلسفه‌ی ارسطویی که مطابق آن، ماده قدیم است، و هیولا احتیاج به علت ندارد؛ در نظر فیلسوفانی همچون الکندی، فارابی، ابن سینا و سهروردی موجودات و باشنده‌ها برای تحقق و قوام نیازمند علل مختلفند، و این عقل دهم یا جبرئیل یا روح القدس یا عقل فعال است که با افاضه‌ی صورت بر ماده‌ی "عالم تحت القمر" آن را از قوه به فعلیت می‌رساند.^{۳۱۱}

فیلسوف برجسته‌ی فرانسوی هانری کربن درباره‌ی جمله‌ی "پیر بر ما سلام کرد و تحیت کرد" که ابن سینا در *حی بن یقظان* آن را آورده، مبتنی بر این اعتقاد است که این امر — چنانکه برخی شارحین داستان متذکر شده‌اند — اشاره به قابلیت سالک دارد و اعطای فیض و صور از جانب عقل فعال (= پیر). برخی نیز "سلام و تحیت" عقل فعال به سالک را لحظه‌ی اشراق یا تجلی دانسته‌اند.^{۳۱۲}

کربن همچنین فهم موجودیت عقل فعال از طریق اثر وی را برابر با این امر می‌داند که عقل فعال یا فرشته خود را در جریان یک مفاوضه در عالم شهود به سالک می‌شناساند، و در واقع خود این شناخت توسط فرشته فعلیت بخشیده شده است.^{۳۱۳}

کربن بر آن است که "عقل فعال" با بیانداشت نام خویش، در واقع بر فرشتگی خویش تأکید دارد. زنده‌ی بیدار در این معنا یعنی نامیرای هشیار، و یا بیمرگ بی‌خواب.^{۳۱۴} بر این مبنا می‌توان گفت نامی که عقل فعال (= پدر پیر) در داستان "غربت غربی" دارد، در واقع بر شغل و اصل و نسب این فرشته‌ی مقرب دلالت دارد. هادی فرزند خیریمانی یعنی هدایتگر به نیکی، و یمانی از یمن به معنی دست راست که بنابر وجودشناسی خاص و سمبلیک سهروردی عالم انوار است. پس یمانی یعنی منسوب به نور و نورانی. در این تلقی هادی بن الخیر یمانی یعنی هدایتگر به نیکی و نور، یا پیر مشرقی.

در واقع عقل فعال نقشی محوری و سامان دهنده در تفکر سهروردی دارد. او در رساله های مختلف خویش - در واقع در تمامی رساله هایش - از عقل فعال یا روح القدس یا جبرئیل یاد می کند:

”وَ هَذَا الْغَائِشِرُ، سَمَاءُ الْحُكَمَاءِ الْعَقْلُ الْفَعَالُ، وَ هُوَ رُوحُ الْقُدُسِ، وَ هُوَ مُوجِبُ نَفْسِنَا وَ مُكَمِّلُهَا وَ نَسَبَتُهُ إِلَى كَلِمَاتِنَا كِنِسْبَةِ الشَّمْسِ إِلَى الْإِبْصَارِ. وَ هُوَ الَّذِي قَالَ لِمَرْيَمَ: إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا. وَ هُوَ وَاهِبُ نَوْعِ الْمَسِيحِ.“^{۳۱۵}

ترجمه: ”این عقل دهم که حکیمان او را عقل فعال می نامند و همان روح القدس است، او سبب پیدایش نفوس ما و کامل کننده ی آن است، و نسبت او به ارواح ما، همچون نسبت خورشید با دیدگان است. او کسی است که به مریم گفت: همانا من رسول پروردگار تو هستم تا فرزندی مطهر به تو ارزانی دارم. و او بخشاینده ی نوع مسیح است.“

نام جبرئیل در قرآن سه بار ذکر می شود. نخست در آیات ۹۰ و ۹۱ سوره ی بقره، و سوم بار در آیه ی چهارم سوره ی تحریم.

پیشتر در تورات و انجیل نیز از جبرئیل سخن به میان است. در کتاب دانیال نبی، این جبرئیل است که تعبیر خواب شاه را به دانیال گفته، او و دوستانش را از مرگ می رهاوند. در انجیل لوقا (باب اول) نیز این جبرئیل است که حضرت زکریا را به داشتن فرزندی در پیری بشارت می دهد، و از او می خواهد تا نام فرزند را یحیی بگذارد. در همین باب از انجیل لوقا، جبرئیل، مریم را نیز بشارت به عیسی می دهد.^{۳۱۶}

بنابر قرآن، این جبرئیل فرشته ی وحی است که سخن خداوند را بر قلب مبارک پیامبر خاتم (ص) نازل کرده است. قرآن این فرشته را ”روح الامین“، ”روح القدس“ و ”شديد القوی“ می نامد. پیامبر اسلام (ص) بنابر مضمون سوره ی نجم، جبرئیل را در صورت راستین او دیده است که از شدت بزرگی تمامی فضای آسمان و زمین را پر کرده بود. مفسرین مسلمان عموماً جبرئیل را یکی از چهار فرشته ی برتر دانسته اند، و برترین آنها.^{۳۱۷}

جبریل یا جبرائیل یا جبرئیل در اصل واژه ای عبری است که معنی ”مرد خدا“ یا ”قدرت الهی“ دارد. در اسلام، جبرئیل یکی از چهار فرشته ی مقرب است. و هم اوست که مأمور تنزیل وحی بر پیامبران بوده، و به همین سبب امین وحی نامیده

شده است. نامهای دیگری نیز برای جبرئیل ذکر شده است که از آن جمله می‌توان به نامهای روح الامین، روح القدس، طاووس ملائک، اقنوم سوم (نزد مسیحیان)، طاووس عرش و ناموس اکبر اشاره کرد. حکیمان بزرگی همچون ابن سینا و شیخ اشراق جبرئیل را همان عقل دهم و به اعتباری عقل اول تلقی می‌کنند.^{۳۱۸}

نزد *مندائیان* و در سنت مندایی - اصطلاح *آرامی* برای پیروان آیین گنوسی - جبرئیل فرشته‌ی جهان آفرین است.^{۳۱۹}

در تاریخ بلعمی می‌خوانیم:

"آن وقت که موسی، از مادر بیامد و فرعون فرزندان نرینه‌ی بنی اسرائیل را همی کشت و زنان چون بار خواستندی نهادن، از شهر بیرون شدند و به غاری اندر کوه بار نهادندی. اگر دختر بودی به خانه آوردندی و اگر پسر آوردندی آنجا گذاشتندی تا بمردی. و خدای عزوجل، جبریل را فرستاد تا ایشان را از پیر خود شیر دادی."^{۳۲۰}

استاد سید جلال‌الدین آشتیانی در این باره سخنی شنیدنی دارد:

"شاید حضرت رسول علیه‌السلام، جبرئیل را در همین مثال مطلق کلی شهود نمود، و فرمود: رایتہ فی السدرۃ ولہ ستماء جناح وانہ یدخل کل صباح و مساء فی نہر الحیاء، ثم یمخرج، فینھض اجنحتہ، فیخلق سبحانہ من قطرانہ ملائکۃ لا عدد لہا... سعه‌ی وجودی جبرئیل در حدی است کہ واسطه‌ی صدور کثرات حیرت‌آور در عالم مثال، و ظهور و سریان آن در حقایق مادون خود و ظهور ملائک‌ہی موکل بر حقایق نازلہ است از جمله عالم شہادت؛ چه آنکہ کلیه‌ی حقایق نازل از مقام جبرئیل دارای حیات و منزلت از جہات فاعلیہ در این ملک ساکن جبروت است.^{۳۲۱}

به هر روی رسیدن به پیر پدر در داستان "غربت غرب"، در واقع رمزی از اتصال به جبرئیل یا روح القدس در تعبیر دینی، و عقل فعال در تعبیر فلسفی است.

□ حکمت یمانی و وادی ایمن

“پدر” یا عقل فعال در “وادی ایمن” است. اما تعبیر رمزی ایمن چیست؟ در زبان عربی “یمن” معنی دست راست را افاده می‌کند، و به معنی شرق انوار نیز هست. چرا که اگر کسی رو به شمال کند، مشرق در طرف راست او خواهد بود. “میرداماد” فیلسوف شهیر عصر صفویه حکمت یمانی را به معنای حکمت مشرقی و ایمانی و عرفانی در برابر حکمت یونانی قرار داده است. در میان برخی فرقه‌های مسیحی مانند “روز یکروسیان” یا “اصحاب گل سرخ و صلیب” در قرن شانزدهم مسیحی نیز یمن نقشی بس اساسی و مهم داشته است. استادان این فرقه که به گونه‌ای از بستگی و قرابت باطنی عرفانی، دینی و فلسفی قایل بودند، مریدان و دانشجویان را برای کسب معرفت و آگاهی به یمن حواله می‌کرده‌اند. حتی نوشته‌اند که:

“کریستیان روزنکرویتس” مؤسس این فرقه پس از تبعید از اروپا، به یمن رفت و در آن دیار به حیات خود ادامه داد.^{۳۲۲}

شارح کهن رساله‌ی “غربت غربی”، وادی ایمن را کنایتی سمبلیک از “عالم علوی” دانسته است: “هر کجا یمین و یمن افتد، همین باشد. و یسار و اُیسر عالم سفلی را خواهد.”^{۳۲۳}

امام محمد غزالی، وادی را تعبیری از عوالم روحانی می‌داند. قلب انسانی در

پیوستن به عوالم روحانی تبدیل به وادی می‌شود. این وادیاها به وادی اول منتهی می‌گردند، و لذا آن وادی شریفتر از دیگر وادیاهاست، لذا بدان وادی ایمن گفته می‌شود.

غزالی بر آن است که اگر در میان موجودات عالی روحانی، موجوداتی باشند که این گنجینه‌ها را بعضی از بعض دیگر بیشتر دریابند، تمثیلشان وادی است. هرگاه این گنجینه‌ها بعد از پیوستن به دل‌های بشریت از دلی به دل دیگر جریان یابد، این دل‌ها را نیز وادیاها نام نهند. اگر این وادیاها جز وادی اول، ورودگاه باشد، بی‌شبهه باید اولی را به سبب کثرت توجه و علو درجه وادی ایمن نام نهیم.^{۳۲۴}

اما تعبیر برقهایی که از وادی ایمن می‌درخشیدند، چیست؟

عارف بزرگ شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز، "وادی ایمن" را "طریق تصفیه‌ی دل" می‌داند که "تجلی الهی را قابل است و مشاهده‌ی جمال ذوالجلال جز بدان طریق میسر نیست". "درخت" در این تعبیر حقیقت انسانیت است که مجلای تجلی ذات و صفات ربانی است. رسیدن به "وادی ایمن" بستگی تام و تمام با جذبات و اشراقات ماورایی دارد و در حقیقت مستلزم فیض و فتوح است. این امر مختص خواص ارباب کشف و شهود است. بقعه‌ی مبارکه نمادی از حقیقت انسان کامل است که "هر چه جویی از او حاصل" است و "مبارکتر از این بقعه، منزلی در مراتب کثرات واقع نیست".^{۳۲۵}

در کتاب دبستان مذاهب آمده است: "و جوب جانب ایمن، و امکان جانب ايسر آدم بوده و صوفیه نیز براینند".^{۳۲۶}

سهروردی در مطارحات از لذتبخشی روحانی انوار قدسی سخن به میان می‌آورد: "اما اصحاب السلوک فانهم جرّوا فی انفسهم انواراً مُلّذّه. فللمبتدی نور خاطف، وللمتوسط نور ثابت، و للفاضل نور طامس".^{۳۲۷} ترجمه: "اما یاران سلوک و عرفان در نفوس خود انواری لذتبخش را تجربه کرده‌اند. پس مبتدی را نوری گذراست و متوسطان را نوری ثابت و برای بزرگان نوری خیره‌کننده و فراگیر".

سهروردی در حکمة الاشراق درباره‌ی این انوار بیشتر توضیح می‌دهد:

"بر نفوس برادران عارفم انواری گوناگون بتابد: نوری درخشان که بر اهل بدایت وارد می‌شود و می‌درخشد و پنهان می‌گردد... نوری دیگر که بر غیر ایشان می‌تابد و عظیم‌تر از نور قبلی است و از آن به برق شبیه‌تر است، جز اینکه از آن مهیب‌تر است

و بسا که همراه آن صدایی همچون رعد نیز به گوش رسد یا در ذهن چنین بنماید؛ نوری لذتبخش که ورود او بر آدمی همچون ریزش ناگهانی آب گرم بر سر آدمی است. این نور مدت زمانی طولانی بر سالک می درخشد و سیطره ی آن بر سالکان بسیار شدید است. نور دیگری هست که سخت لذتبخش است اما شباهتی به برق ندارد، بلکه همراه است با بهجتی لطیف و شیرین که نیروی محبت آدمی، محرک آن است. نور دیگری نیز هست که سوزاننده است و از تحرک قوه ی عزّیه به حرکت در می آید. و همانا از شنیدن آواز طبلها و بوقها اموری پر هیبت بر سالک حاصل می شود، که البته این حالت ممکن است در اثر تفکر و تخیل نیز دست دهد و عزت به ارمغان آرد. نوری دیگر هست که سخت می درخشد و در این مشاهده و رؤیت از خورشید نیز برای مستغرق در آن آشکارتر است... نور دیگری هست که از نفس بر تمامی روح نفسانی می درخشد و پرتوافشانی می کند و چنین به نظر می رسد که گویی چیزی زره بدن شده است... نور دیگری هست که وارد می شود و نفس را مسلوب می سازد؛ این نور مجرد از جمیع جهات است.^{۳۲۸}

بدین ترتیب می بینیم که نزد سهروردی، انوار اشراقی دارای مراتبند. وقتی سالک به مرتبه ی متوسط در سلوک رسید می تواند به قصر بر شود و انواری ببیند و صداهایی بشنود و عطرهایی را ببوید که زندانیان حیات خاکی از درک آنها عاجزند. دیگر عرفا نیز از این انوار سخن گفته اند.

مؤیدالدین جندی شارح مشهور *فصوص الحکم* در کتاب *نفحة الروح و تحفة الفتوح* می نویسد: "این انوار اهل سعادت است و در مقابله ی این انوار در اشقیای هشت نوع ظلمت است... این انوار را هشت فلک است هم از جنس آن، و هشت مشرق، و هشت مغرب، و هشت اوج، و هشت حضیض. اول نور شمس اهل معرفت راست و نور هلال اهل مراقبه را و نور قمر اهل اعتبار را و نور بدر ارباب مسامره را و نور کواکب و نجم اهل مراعات و محافظت حدود را و نور برق اهل کمال علم و کشف و اختصاص را.

اما نور شمس مزّیل ظلمت نفس است. نور هلال مزّیل ظلمت شک. نور هلال مزّیل ظلمت غفلت. نور بدر مزّیل ظلمت جنایت است. نور کواکب مزّیل ظلمت رعونت و کون. و نور برق مزّیل ظلمت تنزیه عقلی و عرفی و موجب غشی بصیرت و صعق عقلی است که صاحب نور برق در بحار اخیر و عجز غرقه

شود و اصلاً به قیاس عقل و حدس و همی و تمثیل خیالی میسر نشود و طریق حصول آن جز به تجلی ذاتی و سلوک طریق تحقیق نباشد و به نفس سلوک هم میسر نشود الاً به تجلی و فضل الهی و عنایت اصلی ازلی و قدم صدق عینی غیبی. ۳۲۹

□ مرغان آسمانی

بنابر قرآن و متون تفسیری، در داستان نوح، آنگاه که کشتی بر فراز کوه "جودی" سکون و سکنی می‌گیرد، نوح نبی "زاغ" را می‌فرستد تا اوج گیرد و بنگرد که چه مقدار آب بر زمین مانده است و آیا خشکی و جزیره‌ای برای سکونت یافت می‌شود؟ زاغ می‌رود و پس از آنکه اندک جایی برای زیستن می‌یابد گرم مردار خواری می‌شود و وظیفه‌ی خویش از یاد می‌برد. آنگاه نوح کبوتر را گسیل می‌دارد. کبوتر اوج گرفته و دور می‌شود. پس از مدتی باز می‌گردد، در حالی که پاهایش خیس است و می‌گوید هنوز مقداری آب بر زمین باقی است. و نوشته‌اند روز هفتم پس از توفان، نوح، کبوتر را فرستاد تا خبری آورد. کبوتر رفت و در بازگشت شاخه‌ای از درخت زیتون را به همراه باز آورد. از اینجا است که کبوتر به نوح منتسب و منسوب شده است. شاید تحت تأثیر همین داستان است که در فرهنگ اسلامی و ایرانی کبوتر به مثابه پیک خبررسان مورد توجه قرار گرفته است. مجسمه‌های بازمانده از این پرنده مشابیه‌های بسیار با ناهید (زهره) دارد و در واقع نمادی و سمبلی از آن است.

در فرهنگ هلنی نیز این پرنده مظهر مهرورزی با آفرودیت الهه‌ی زیبایی در میتولوژی یونانی است به همین دلیل کبوتر را پیک پیغام‌رسان عشق نیز می‌توان در نظر گرفت و در واقع در نظر گرفته‌اند.

در نوشته‌های افلاطون و در انجیل فراز و فرودهای روح به پرواز کبوتر شبیه شده است. ابن سینا نیز در قصیده‌ی عینیه‌ی خویش از هبوط کبوتری سخن می‌گوید که همان روح قدسی آدمی است.

در انجیل متی آمده است: آنگاه عیسی از جلیل به اردن نزد یحیی آمد تا از او تعمید یابد. اما یحیی او را منع نموده، گفت: من احتیاج دارم که از تو تعمید یابم و تو نزد من می‌آیی؟ عیسی در جواب وی گفت: الان، بگذار زیرا که ما را همچنین مناسب است تا تمام عدالت را به کمال برسانیم. پس او را وا گذاشت. اما عیسی چون تعمید یافت، فوراً از آب برآمد، که در ساعت، آسمان بر وی گشوده شد و روح خدا را دید که مثل کبوتری نزول کرده بر وی می‌آید.^{۳۳۰} نسیمهای خوشبو نیز در درجه‌ی اول، اشاره به حدیثی نبوی دارد که فرمود: "ان لله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعزضوا لها." در داستانی مشهور از پیامبر اکرم (ص) می‌شنویم که درباره‌ی او ایس قرنی صحابی مشهور فرمودند: "انی لاشم رایحة الرحمن من قبل الیمن". یعنی من بوی خداوند را از یمن که سرزمین و موطن او ایس قرنی است می‌شنوم.

شعرای پارسی زبان و بسیاری از شاعران عرب واژه‌ی صبا را به مثابه نماد این بوی خوش در نظر گرفته‌اند. صبا رمزی است از نفحات رحمانی و شمایم سبحانی که با آن سر وجود وزیدن می‌آغازد و بر جان سالکان و عارفان می‌وزد و آنان را سرزنده می‌نماید. صبا به خوش خبری مشهور است. به همین جهت است که هدهد نیز با صبا نسبت می‌یابد. صبا در اصل، بادی بهاری است که از مشرق می‌آید و سبب شکفتن گلهاست. در تعبیر رمزی عرفا، نیز صبا از شرق وجود یا عالم انوار مطلق می‌وزد و لذا چون به لحاظ روحانی و معنوی بارورکننده و بارآور است، بهاری است؛ یعنی سبب شکفتن بوستانها و گلستانهای معنوی است. صبا قاصد و پیام‌رسان نیز هست. لذا خبر عاشق و معشوق را به یکدیگر می‌رساند.^{۳۳۱}

سهروردی از "هدهد" نیز در چند جا یاد می‌کند. در رساله‌ی "لغت موران" می‌نویسد: "هدهد به غایت حدّت بصر، مشهور است."^{۳۳۲}

این تیزبینی که سهروردی در هدهد سراغ جسته، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی برای سپردن وظیفه‌ی ره‌بینی بدو باشد.

در رساله‌ی "صغیر سیمرخ" سهروردی می‌نویسد: "هر آن هدهدی که در فصل بهار ترک آشیان گوید و به متقار خود پروبال خود برکند، و قصد کوه قاف کند،

سایه ی کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان. و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صغیر او به همه کس برسد و لکن مستمع کمتر دارد. همه با او بند و بیشتر بی ویند.^{۳۳۳} در رساله ی "لغت موران" هدهد نمادی از عارف و حکیمی است که در بین جفدها اسیر شده است.

هدهد به عنوان یک پرنده، نمادی است از جان به تابناکی گراییده و روان به روشنی رسیده. پرواز، منطق حضور آدمی در این عالم است. لذا عرفا از حقیقت آدمی به پرنده تعبیر می کنند. پرنده ای که در قفس تن اسیر است و چند روزی باید صبری کند تا بتواند سرانجام از قفس آزاد شده و تا بر دوست پرواز کند. او طایر گلشن قدس است، و خرمی در آن روز است که از این منزل ویران برود و بار خود بر بندد و تا ملک سلیمان پرواز کند. در مورد هدهد یک نکته نیز شایان ذکر است و آن تعبیر قرآنی در خدمت سلیمان بودن است. هدهد از آن جهت دارای مقام معنوی است که همنشین و انیس سلیمان نبی بوده است.

در قرآن کریم، آیه ی ۲۰ به بعد سوره ی نمل، داستان هدهد با سلیمان مطرح می شود. سلیمان که هدهد را در کنار خویش و در سر جایش حاضر نمی بیند بر او خشم می گیرد. وقتی هدهد باز می گردد، مرغان به وی می گویند سلیمان بر او خشم گرفته است. هدهد به جای خویش می رود. سلیمان با خشم علت غیبت او را جویا می شود. هدهد پاسخ می دهد: من چیزی می دانم که تو نمی دانی و به جایی رسیدم که تو نرسیدی. از سرزمین سبا برای تو خبری آورده ام. آنجا زنی بر مردمان حکومت می کند و خداوند تمامی نعمتها را ارزانی آنان داشته است. او صاحب تختی عظیم بود و آنان خورشید را ستایش می کردند. سلیمان در خشم شد و با وزیر خویش آصف بن برخیا مشورت کرد، و بر آن شد تا نامه ای خطاب به ملکه ی سبا بنویسد و او را به اطاعت و عبادت خدای واحد فرا بخواند. وظیفه ی رساندن نامه به ملکه ی سبا بر دوش هدهد نهاده شده است. با توجه به این داستان، هدهد به پرنده ی پیام آور شهرت یافته است. او به سرزمینهایی رسیده که سلیمان نبی از وجود آنها بی اطلاع بوده و از اموری خبر داده که پیامبر خدا از آنها اطلاع نداشته است. این امر در ذهن و زبان تأویلگرای عرفا به رازدانی باطنی و ولایی هدهد تعبیر

شده است. در نگاه عرفا، هدهد هادی هر وادی و راهنمای سبای معرفت است:

”مرحبا ای هدهد هادی شده
در حقیقت پیک هر وادی شده“^{۳۳۲}
سنایی غزنوی گفته است:
”بیش از این با تو گفت نتوانم
که نه من هدهد سلیمانم
کز سبا مر تو را کنم آگاه
تا بیایی به سوی دانش راه“^{۳۳۵}

در قصه‌ی ”غربت غربی“، هدهد نامه پیر پدر یا عقل فعال را برای اسیران عالم ماده می‌آورد. یعنی در واقع او سروش راهنمای سیر سلوک الی الله است. در جای دیگر سهروردی از سیمرغیت هدهد سخن می‌گوید و این مفهوم غربی است که بی‌شک در ذهن و زبان عطار تأثیر کرده است. سهروردی به دو نوع سیمرغیت قایل است:

۱- سیمرغیت ذاتی.

۲- سیمرغیت اکتسابی.

سهروردی بر آن است که هر هدهدی که در بهار، ترک آشیان گوید و برکوه قاف رود، خود سیمرغی می‌شود. آنگاه این هدهد سیمرغ شده هادی دیگر پرنده – سالکانی است که تن به جادوی جاده‌ی عشق می‌سپارند و می‌روند تا به پیروی از پیر راه، خود نیز به سیمرغی بدل شوند.

سهروردی درباره‌ی لزوم وجود پیر در جریان عظیم سلوک عارفانه می‌نویسد:
”همچنان که شیخی باید تا خرقه پوشاند پیری باید که ذکر تلقین کند و بی‌پیر به جایی نرسند.“^{۳۳۶} در جایی دیگر می‌نویسد: ”اگر طلب کردی و کوشیدی، مدت زمان زیادی نخواهد گذشت جز آنکه بر تو پرتوهای نورانی خواهد درخشید و به زودی به آرامش با ثبات خداوندی و آنچه که برتر از آن است ارتقا خواهی یافت. به شرط آنکه مرشدی داشته باشی.“^{۳۳۷}

عارف بزرگ قرن هفتم شیخ نجم رازی در مقدمه‌ی رساله‌ی الطیور به رمزی

اساسی در اثر خویش اشاره دارد: "هذا کتاب من لسان طیور الارواح المقدسه المطهره الى الحضرت جلت سلیمان الکبریا و العظم" این نوشته‌ای است از زبان پرندگان ارواح مقدس و مطهر به حضرت پر جلال سلیمان کبریا و عظمت. ^{۳۳۸}

تأکید بر این رمز اساسی تأکید بر زمینه‌ی عرفانی - دینی اثر است. نسبت هدهد با سلیمان که در قرآن بازگو می‌شود، به ذهن تأویلی عرفا فرصت می‌بخشد تا روح آدمی را به هدهد یا دیگر پرندگان تشبیه کنند که در حضور حضرت سلیمان وجود و خداوند تبارک و تعالی هستند. این رساله نامه‌ای است از زبان مرغان روحانی محبوس قفسهای جسمانی، به درگاه سلیمان ربانی. ^{۳۳۹}

شارح کهن رساله‌ی "غربت غربی"، هدهد را رمزی از الهامات ربانی بر شمرده است. ^{۳۴۰} این معنا در واقع صحیح است، اما پرده از تمامی رازهای این رمز بر نمی‌دارد. برای فهم دقیق این رمز چنانکه اشارت رفت به قصص قرآنی و احادیث اسلامی باید توجه تام و تمام داشت. ضمن اینکه نباید از اهمیت دیگر متون نیز غافل بود.

بی‌شک هدهد دلالت بر فرشته‌ای دارد که برای هدایت سالک بر او وارد می‌شود. در تشبیه فرشتگان به پرنده بی‌شک آموزه‌های قرآنی نیز دخالت داشته است. بویژه با توجه به تلویحات فراوانی که در آثار سهروردی می‌بینیم شکی نیست که او این مضمون را در قرآن مشاهده کرده و این نکته از چشم تیزبین او برکنار نمانده است. تعبیر قرآن درباره‌ی ملائکه این است: "جاعل الملائكة رسلا اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع. یعنی خداوند فرشتگان را رسولانی با دو یا سه یا چهار بال قرار داد." ^{۳۴۱}

در عرفان، رهروی درست در مسیر سلوک بی‌پیر راهنما میسر نیست. راهی چنین صعب و خطرناک را باید همپای جلوداری پیمود که خود این راه را پشت سر نهاده و از پیچ و خم آن اطلاع کامل داشته باشد. به تعبیر حافظ:

"قطع این مرحله بی‌همراهی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی"

از اینجا است که نقش کلیدی هدهد در داستان غربت غربی فهم می‌شود. هدهد، پیام‌رسان جاودانان و بیمرگان برای خاکیان و فانیان است. در مصر باستان، بخش آگاه و هشیار روح را "خو" (Khu) نامیده، و آن را به

شکل پرنده‌ای تاجدار شبیه هدهد تصور می‌کردند. آنان عصای سلطنتی را که در سر آن تصویر هدهد حکاکی شده بود، نشانه‌ی فضیلت و پاکدامنی می‌انگاشتند.^{۳۴۲} در اساطیر سلتی، هدهد پرنده‌ی خاص "برن" (Bran) سلطان دنیای زیرین دانسته شده است.^{۳۴۳}

در برخی از احادیث اسلامی، "هدهد" به عنوان بهترین پرندگان معرفی شده است: "الهدهد - لانوذیه - فنعم الطیر هو." ^{۳۴۴} در برخی احادیث از کشتن هدهد ممانعت شده است.^{۳۴۵}

عطار نیشابوری در "مقال پانزدهم" از کتاب منطق الطیر بر لزوم وجود پیر در سلوک عرفانی تأکید کرده است و آن را از زبان مرغانی که یکدل و یکصدا به جستجوی سیمرغ یا حقیقت مطلق برخاسته‌اند، چنین بیان می‌دارد:

"جمله گفتند: این زمان ما را به نقد

پیشوایی باید اندر حل و عقد

تا بود در راه ما را رهبری

زانکه نتوان رفت راه خودسری

تا بود آخر در این میدان لاف

بار ما افتد بجا در کوه قاف

ذره در خورشید والا افتد

سایه‌ی سیمرغ بر ما افتد

قرعه افکندند و بس لایق فتاد

قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد

پس بدو گفتند: ای دانای راه

بی ادب نتوان شدن در پیشگاه

تو بسی پیش سلیمان بوده‌ای

بر بساط ملک سلطان بوده‌ای

هدهد آشفته دل پر انتظار

در میان جمع آمد بیقرار

گفت: ای مرغان منم بی هیچ ریب

هم برید حضرت و هم پیک غیب

هم زهر حضرت خیردار آمدم
 هم ز فطنت صاحب اسرار آمدم
 آنکه بسم الله در متقار یافت
 دور نبود گر بسی اسرار یافت
 پادشاه خویش را دانسته‌ام
 چون روم تنها چو نتوانسته‌ام
 لیک با من گر شما همراه شوید
 محرم آن شاه و آن درگه شوید^{۳۴۶}

فرق هدهد و دیگر مرغان در ابتدای کار، فرق مجذوب سالک و سالک مجذوب است؛ و فرق عرفانیان و برهانیان. هدف سفر اینان دیدار سیمرغ است، و این یعنی لقاء الله: "الهی هب لی کمال الا نقطاع الیک و أثر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک، حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک."

خداوند، کمال انقطاع به سوی خویش را نصیم ساز و دیدگان دلهامان را به روشنائی نگریستن به سوی خودت منور کن، تا آنکه دیدگان دلهای حجابهای نور را بر درند، و به معدن عظمت بپیوندند، و ارواح ما معلق در فضای عز مقدس تو سیر و صیورت کنند.^{۳۴۷}

دیگر مرغان نیز به راهبری روحانی هدهد واقفند و بر آن تأکید دارند. مرغان که در هدهد به عنوان پیری راهبر می‌نگرند، خطاب به او بانگ عجز بر می‌دارند که:

"هم فراز و شیب این ره دیده‌ای
 هم بسی گرد جهان گردیده‌ای
 مشکل دلهای ما حل کن نخست
 تا کنیم از بعد آن عزمی درست"^{۳۴۸}

"هدهد" به روایت عطار، "حله" ای از "طریقت در بر" دارد و "افسر"ی از "حقیقت بر سر"، او، "تیز فهمی" است "از بد و از نیک آگاه".

او خود را "بی هیچ ریب، هم بر ید حضرت و هم پیک غیب" می‌نامد. او "زهر حضرت خیردار" است و از "فطنت، صاحب اسرار"؛ و اینهمه را مدیون "با سلیمان در سخن پیش آمدن" و "همرازی" با او می‌داند.

هدهد خود را "مذکور خدا" و "مطلوب پیغمبر" می‌نامد، و از همین روست که بر هر مرغ دیگری برتری و ترجیح می‌یابد. او علاوه بر سلیمان، "عهد توفان" و زمان نوح را نیز دیده است.^{۳۴۹}

با این اوصاف، هدده نه یک پرندوی فرد، بل رمز نوعیتی مثالی است. هدده مثال اعلای ولی عصر و مرد کامل و پیر دلیل و مرشد راهدان است که "اسم اعظم را در منقار او نهاده‌اند" و "با آنکه مرغی علوی آشیان است، منطق طیور عالم سفلی را نیک می‌داند، و راهنمای مرغان جوای سیمرغ کوه قاف می‌شود تا اصناف طیور را که هر یک پایبند عالمی از عوالم مادی هستند، به کوه قاف دل و سرزمین سیمرغ جان برسانند."^{۳۵۰}

هدده به مثابه رمزی از "عقل مستفاد" یا "ولی‌الله" وقتی که طلب مرغان را به داشتن پادشاه می‌بیند، سیمرغ را معرفی می‌کند. در واقع در *منطق الطیر* نیز این طلب، آتشی است که از درون شعله می‌کشد، و منشأ و خاستگاه آن فطرت خداجوست. مرغان ضرورت بودن با خداوند را نخست در درون احساس می‌کنند، و این کشش و نیاز درونی است که آنان را در بیرون به جستجوی سیمرغ فرا می‌خواند. طلب عارفانه، در واقع پاسخ به فطرت است. هر کسی این نیاز را در درون خود احساس می‌کند. تنها مصادیق آن مختلفند، حقیقت طلب یکی است. "هدده" با درک این کشش وجودی است که از سیمرغ سراغ می‌دهد:

"هست ما را پادشاهی بی‌خلاف
در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمرغ، سلطان طیور
او به ما نزدیک و ما زو دور دور
صد هزاران پرده دارد بیشتر
هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در
دایماً او پادشاه مطلق است
در کمال عزّ خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست
کی رسد علم و خرد آنجا که اوست
نی بدو ره، نی شکیبایی از او

صد هزاران خلق سودایی از او
قسم خلقان زان کمال و زان جمال
هست اگر برهم نهی مشیت خیال
گر نشان یابیم از او کاری بود
ورنه بی او زیستن عاری بود^{۳۵۱}

اما اگر جستجوی سیمرغ، جستجوی وجودی است، و از ژرفای وجود بر می آید و نشئت می گیرد، پس چرا مرغان هر یک به نحوی از تن سپردن به جادوی طلب اعراض می کنند و عذر می سازند؟ پاسخ این پرسش در نسبت نظر و عمل نهفته است. عرفا برآنند که از آغاز تا پایان حیات این نیاز فطری با همگان هست، تنها مصادیق این گرایش متفاوتند. هرکس هر چه که می خواهد، در واقع در گزینش مصادق خطا کرده است. همه سیمرغ را می خواهند اما مرغی دیگر را با او اشتباه می کنند. این امر حکایت از شکاف و شقاق نظر و عمل دارد. آدمیان قربانی این شکاف و شقاقند. فیلسوف برجسته ی معاصر "گئورگ لوکاچ" بر آن بود که رمان در واقع چه در فرم و چه در محتوا بواسطه ی فلسفه تعین می یابد، و فلسفیدن نماینده شکاف و شقاقی است که در وجود پدید آمده است.

مرغان داستان ما نیز در مقام عذرتراشی و بهانه گیری است که به استدلال و فلسفیدن روی می آورند، و بی عملی خود را توجیه می کنند. وجود در ذات خود کشش به بر شدن و فرا رفتن دارد، اما تعین او را از این صیورورت و سیلان باز می دارد. آنگاه خرد، وهم زده می ماند و می پرسد و پرسش در سرشت خود نمایانگر سرگشتگی و گم گشتگی است.

سهروردی در تفسیر آیه ی "والطیر صافات" پرنده را به روح رهایی یافته از تن تأویل و تفسیر می کند: الطیر صافات. اشارت می کند به مجردات که خلاصی یافته اند از شبکه ی بدنها.^{۳۵۲}

در دام افتادن و اسیر شدن قهرمان داستان تمثیلی است از تعلق روح به تن. و جدایی از این دام به مدد "حکمت بحثی" میسر نیست، ذوق می خواهد و جذبه ای از جذبات خداوندی را. نامه ای که هدهد از آن سخن می گوید در واقع چیزی جز بارقه ها و اشراقات ماورایی در صحن سرای دل عارف و حکیم نیست. در واقع رسیدن نامه دلالتی رمزی بر قدسی بودن تجربه ی رهایی و سویی ماورایی آن

دارد. تأکید بر این نکته است که رهایی روح از تنگنای ماده و محسوسات تنها و تنها به مدد امدادهای غیبی و استمداد از انفاس قدسیه ی مقربان و کروبیان ممکن و مقدور است.

فلسفه بدون اشراق راه به جایی نمی‌برد و آدمی را به رهایی نمی‌رساند. بارشهای اشراقی است که به حکیم امکان می‌دهد تا غبار از آئینه‌ی جان بشوید و گلهای تجلی در باغ جانش بشکفد و ذره ذره‌ی وجودش نور را فریاد کشد و آتش عطش اشتیاق او را به ماوراءالنهر به دریای انوار سپیده‌دمان برساند.

"پیر" در لغت به معنی "سپیدموی" به کار رفته است. و ترکیبهایی مانند "پیرانه سر" و "پیرسر" و "پیران سر" همه دلالت بر این معنا دارند.

پیر در اصطلاح عرفا راهبر و راهنمای سلوک الی الله و سیر باطن است. پیر ناپاکیهای روح را مرتفع می‌سازد و جان را در آستانه‌ی ولادتی دوباره قرار می‌دهد. عرفا پیری و هدایت عرفانی را "نیابت نبوت" دانسته و آن را پس از نبوت بالاترین درجات تعالی روحی می‌دانند. هدف "پیر" در واقع باید آن باشد که آئینه‌ی دل مرید را از "زنگ هوا و طبیعت زدوده گرداند"، تا او بتواند پرتوهای انوار جمال احدیت و جلال صمدیت را در آئینه‌ی جانش ببیند و دیدگان بصیرتش به انوار تجلی ایزدی روشن شود و محبت الهی بواسطه‌ی آن در صمیم دل او قرار گیرد.^{۳۵۳}

عطار نیشابوری در منطق الطیر خویش به این صفت هدایتگری و پیک ماورا بودن "هدهد" اشاره کرده، می‌سراید:

"مرحبا ای هدهد هادی شده

در حقیقت پیک هر وادی شده

ای به سرحد سبا سیر تو خوش

با سلیمان منطق الطیر تو خوش

صاحب سر سلیمان آمدی

از تفاخر تاجور زان آمدی

دیو را وقتی که در زندان کنی

با سلیمان قصد شادروان کنی

همچو موسی دیده‌ای آتش زدور

لاجرم موسیچه‌ای بر کوه طور...^{۲۵۲}

"هدهد" در تعبیری رمزی، "پیک هر وادی" و "هادی" است که سالکان را به "سرحد سبا" هدایت می‌کند. او "صاحب سر سلیمان" است، و سلیمان خود نمادی از انسان کامل و ولی عارف است. هدهد منطق پرواز را می‌داند و همراه سلیمانان است و با آنان به سوی شرق تجلی و سبای ماورا سیر می‌کند. در نگاه عطار، هدهد به دلیل این ویژگیها به موسی تشبیه می‌شود و "موسیچه" یا موسای کوچک نامیده می‌گردد. موسی تجلی خداوندی را در طور دید و هدهد نیز با این ویژگیهای رمزی که در او سراغ داریم بی‌شک دستی از دور بر این آتش دارد و "موسیچه‌ای بر کوه طور" است.

عبدالرزاق کاشانی عارف و شارح شهیر و برجسته‌ی عرفان حوزه‌ی ابن عربی، هدهد را در آیات سوره‌ی نمل و داستان سلیمان اشاره به "هدهد قوه‌ی مفکره" می‌داند. چرا که قوه‌ی مفکره اگر در خدمت وهم درآید، متخیله است و اگر در خدمت عقل باشد، همانا راهنما و رهیار است.^{۲۵۵}

عبدالرزاق کاشانی نامه‌ی رسانی هدهد را نیز تأویل می‌کند. نامه از دید او رمزی از "حکمت عملی" و "شریعت الهی"^{۲۵۶} است. در داستان غربت غربی، هدهد از جانب پدر به سوی قهرمان داستان یا نفس جزبی می‌آید. پدر همانا رمزی از عقل فعال است. پس هدهد همانا قدرت مفکره است که اینک در نسبت با عقل فعال قرار گرفته است و حکمت عملی او را به سوی پسر یا عقل فردی جزبی می‌آورد. قوه‌ی مفکره در خدمت عقل قرار می‌گیرد و سبب نجات آن می‌شود. در واقع در به فعلیت رسیدن عقل مستفاد، هدهد متخیله‌ی نقشی اساسی دارد. نامه با "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم" آغاز می‌شود. این امر تأکید بر قدسی بودن این نسبت دارد، و از سوی دیگر بنابر توحید افعالی و صفاتی اشاره به فنای عقول و اشیا در مشیت مطلقه‌ی حق تبارک و تعالی می‌کند.

از طرف دیگر نامه به "فرد" انسانی می‌رسد و نه به جمع. حتی اگر نامه به جمعیتی نیز برسد، باز فرد فرد آدمیان را دعوت می‌کند.^{۲۵۷} هدف این دعوت بیدار کردن آدمیان از خواب غفلت است. به تعبیر مولوی "هوشیاری" امری قدسی است که از جهان دیگر بدین جهان "غالب" می‌آید. "هوشیاری" در برابر "غفلت" قرار می‌گیرد و این غفلت امری نیست که تعلق به توده‌ی مردم داشته باشد. درکی چنین

از مولوی، برداشتی سطحی است که در واقع تحت تأثیر تلقیات روشنفکرانه‌ی معاصر است. برای مولوی این تقسیم‌بندی، یک تقسیم‌بندی وجودی است. در نگاه مولوی آدمیان چه فقیر و چه غنی؛ چه بنده و چه خدایگان؛ چه "سرگین کش" و چه "هیزم‌افروز" تا زمانی که نسبتی وجودی با غیب عالم و عالم غیب نیابند و باران اشراقات ماورایی بر صحن سرای دلشان نبارد در امواج سهمگین این غفلت غریق آسا غوطه‌ور خواهند بود و به هر خس و خاشاکی چنگ خواهند زد و به مرگ سیر خواهند کرد.

"هوشیاری" امری قدسی است که در نسبت با "مطلقا دیگر" فراچنگ می‌آید:

"استن این عالم ای جان غفلت است

هوشیاری این جهان را آفت است

هوشیاری زان جهان است و چو آن

غالب آید، پست گردد این جهان

زان جهان اندک ترشح می‌رسد

تا نغرد زین جهان حرص و حسد

چون ترشح بیشتر گردد زغیب

نی هنر ماند در این عالم نه عیب"

□ حقیقت شمس مثالی

سهروردی در ادامه‌ی داستان اشارتی رمزی به همراهی خورشید دارد: "آفتاب بالای سر ما بود، هنگامی که به کنار سایه رسیدیم". شارح کهن متن می‌نویسد: "یعنی هیولا نیز خواست از صورت منفک شدن، و دلیل بر آن که از شمس و ظل، صورت و هیولا خواهد سخن خداوند در قرآن است که فرمود: الم تر الی ربک کیف مدّ الظل و لو شاء لعجله ساکناً. ثم جعلنا الشمس علیه لیلاً. یعنی اگر آفتاب دلیل نبودی [فعلیت صورت که موجود است] این سایه را - یعنی هیولا - اعتبار وجودی نبودی. یعنی [هیولا] امری است عدمی." ۳۵۸

اما منظور واقعی سهروردی از آفتاب چیست؟ آیا منظور "صورت" است در مقابل "هیولا"؟ آیا منظور از آفتاب تابش انوار ایزدی است؟ و یا سهروردی اصلاً به همین آفتاب محسوس توجه دارد و منظور او رمزی نیست؟

برای پاسخ به این پرسشها باید به یک مسئله توجه داشت و آن نظر سهروردی درباره آفتاب است. گفتیم که فلسفه‌ی سهروردی فلسفه‌ی نور است. او نور را با وجود مساوق می‌داند. هر چه نورش بیشتر وجودش قویتر. در عالم محسوس و مادی قویترین نور از آن خورشید است، لذا تشابه و نسبت آن با عالم انوار قویتر از هر موجود دیگری است. سهروردی در رساله‌ی "الواح عمادی" درباره‌ی اهمیت آفتاب در جهانشناسی اشراقی می‌نویسد: "و شریفترین جسمها هورخش است که

تاریکی را قهر می‌کند. ملک کواکب و رئیس آسمان است و کننده‌ی روز روشن به امر حق تعالی. کافل قوتها، خازن عجایب، صاحب هیبت، مستغنی به نورش از جمله کواکب. همه را نور می‌دهد و او را کس نور نمی‌ستاند. و همه را رونق و بها می‌پوشاند. پاكا خدایی که او را آفرید و نورانی گردانید. اوست مثل اعلی در آسمانها و در زمینها، زیرا که اوست نورالانوار اجسام، چنانکه حق تعالی نورالانوار است از آن عقول و نفوس... و ظاهرترین آیات هورخش شدید است و اوست که آیت بزرگترین است... و سبب روز است از بهر ظهورش و سبب شب است از بهر خفایش، و سبب فصول چهارگانه است از بهر میلش به جنوب و شمال. و او روشن‌کننده‌ی چشم سالکان است و وسیلت ایشان است به حق تعالی. پس اوست که حی ناطق است و ظاهرتر است و اوست که حجت است بر بندگان خدا... و او روی و چشم و دل عالم است... و گواهی می‌دهد آیتی دیگر از تنزیل چون تقدیر را بدو ربط کرد و آنکه گفت: والشمس والقمر حسبانا ذالک تقدیر العزیز العلیم.^{۳۵۹}

در *هیاکل النور* سهروردی نیز اشارتی به این موضوع می‌شود: "و چون آفتاب اشرف موجودات آمد، پس در اجسام شریفتر از وی نیست که وی پاک از عوارض جسمانی است و رتبت ملکی دارد در اجسام و بدین اعتبار او را قهر و غلبه باشد به شدت نور و ریاست آسمان او را شب و روز که سبب معاش جانوران است. فاعل روز است. کمال قوتها اوراست. صاحب عجایب است. نصیب بزرگتر اوراست از هیبت الهی. جمله‌ی اجسام را نور بخشد و از هیچ جسم نور نستانند و او را مثال اعلی است در زمین."^{۳۶۰}

این برداشت ویژه و طرز تلقی خاص سوابق بسیار هم در عالم اسلامی و هم در دیگر آیینها دارد. در برخی از احادیث اسلامی خورشید در نسبت با عرش الهی در نظر گرفته شده است. مطابق این احادیث حقیقت ملکوتی و غیرمادی خورشید چنانچه هر موجود دیگری در حدوث و در بقا محتاج فیض ستانی از عالم غیب و غیب عالم است و لذا تعبیر بالا رفتن در این احادیث می‌تواند کنایتی از نسبت عوالم با یکدیگر باشد.

صحابی بزرگ *ابودر غفاری* می‌گوید: "با پیامبر اکرم بودیم. در این هنگام خورشید غروب کرد. پرسیدم: یا رسول‌الله خورشید در کجا نهان شد؟ گفت: در آسمان. خورشید بالا می‌رود از آسمانی به آسمانی دیگر تا آنکه به آسمان هفتم

علوی می‌رسد. در این هنگام زیر عرش است. پس سجده می‌کند و فرشتگان مأمور او نیز به همراهش به سجده می‌افتند. پس خورشید می‌گوید: آیا از شرق طلوع کنم یا از غرب، از کدام سوی می‌خواهی و امر می‌کنی؟... پس جبرئیل از راه می‌رسد با لباسی از روشنی که از نور عرش است (و مناسب با مقدار ساعات مربوط به روز آینده در هر فصل است). آنگاه خورشید جامه را بر تن می‌کند، چنانکه هر یک از شما لباس می‌پوشد. سپس خورشید باز می‌گردد و به آسمان زمین می‌آید تا طلوعی دیگر. ۳۶۱

در آیه هجدهم سوره ی شریفه ی تکویر از قرآن‌کریم به صراحت از "تنفس صبح" سخن به میان است: "وَالصَّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ". نفس کشیدن صبح، در نسبتی که صبح با خورشید دارد، این فکر را که خورشید موجودی حی است و ناطق - مطابق نجوم پیشینیان - تقویت می‌کند. البته تصویر قرآنی، تصویری استحضانی و نمادین است. اما به هر حال در اذهانی که جهان را مطابق کیهانشناسی بطلمیوسی می‌فهمیده‌اند، معانی متفاوتی نسبت به معنایی که ما امروز از آن درک می‌کنیم، داشته است.

در ادب فارسی بنا بر علم الافلاک قدیم فلک چهارم به دلیل اینکه جایگاه خورشید است و عیسی (ع) نیز در آن از عروج باز مانده از اهمیت فزونتری برخوردار بوده است:

"زچهارم همی بنگرد آفتاب
کز این جنگ ما را برآید شتاب"

(فردوسی)

سهروردی در برخی از آثار خویش آفتاب را رمزی از حقیقت دل و جان آدمی می‌داند. او درباره حدیث "من مات قامت قیامته" می‌نویسد: "اشارات است بدان که آسمان او گشوده می‌شود که اصل سرّ اوست. و ستارگان او فرو ریخته می‌شود، یعنی حواس ظاهر. و آفتاب او از حالت می‌بگردد که آن دل اوست. و پایهای او معطل می‌شود و زمین او معطل می‌گردد که آن تن اوست. و حشر کردند و حوش او را که آن قوای اوست لاسیما قوت غضبی. درهم کوفتند جبال او را که همان استخوانهای اویند. ۳۶۲

پیشتر عارف بزرگ نَفَری معرفت را آفتاب دانسته بود:

“معرفت، آفتاب؛ عقل، ماه؛ علم، ستارگان.”^{۳۶۳}

قهرمان داستان سهروردی می‌گوید: از دریچه‌ها به آسمان نگاه کردیم. بنابراین حکمت اسلامی صوری که در جهان ما درک و مشاهده می‌گردد سایه‌های صور مثالی‌اند. صور مثالی حاضر در مخیله آدمی نیز که تصورات خیالی‌ه می‌باشند چیزی به غیر از نمونه‌هایی از جهان روحانی و سایه‌ای از عالم مینوی نیستند، این نمونه‌ها را خدا چونان نشان و برهانی بر وجود آن جهان روحانی خلق فرموده است. به همین جهت مشایخ شهود عرفانی آن را چیزی نظیر امر متصل به عالم روحانی دانسته‌اند که از آن عالم کسب نور می‌کند همانند دریچه‌هایی مرتفع که از آنها اشعه‌ی نور به درون خانه داخل می‌شود.^{۱۳۶۲}

در واقع مطابق این طرز تلقی، دریچه‌ها رمزهایی از تصورات مثالی‌اند که این تصورات ذهنی منطبقند با هستیهای مثالی که در عالم مثال مکاشفه می‌شوند. رسیدن به عالم مثال مستلزم خروج از ارض نفس و عروج به فلک روح است. در تمامی ادیان و آیینهای مختلف جلوه‌های گوناگون این عروج را می‌توان شاهد بود. شارح نزدیکی صبح را اتصال نفوس جزئی به نفوس کلی آسمانی می‌داند. صبح، دمیدن آفتاب حقیقت از شرق تجلی است. و شهود حقیقت مطلقه، برای روحی که تشنه‌ی لقا است، طلوع شمس حقیقت از مشرق مثالی است و شستشوی روح در چشمه‌ی انوار سپیده‌دم.

در کتاب دبستان مذاهب نیز اشاراتی وجود دارد که مؤید بحث حاضر است: “نور ماه اشارت به نفس انسانی است. چه نفس انسانی در حقیقت نور ندارد، و استفاضات نور از آفتاب عقل می‌کند، و بر مادون خود افاضات می‌نماید و می‌رساند.”^{۳۶۵}

عبور از “وادی النمل” یا “وادی موران” نیز مورد اشارت است. شارح “وادی مورچگان” را کنایه از “حرص” و حریص بودن آدمی دانسته و دامن افشاندن در این وادی را قطع تعلقات می‌انگارد.^{۳۶۶} در رساله “فی حقیقه‌العشق”، سهروردی، مورچگان را نماد حواس ظاهری آدمی می‌داند.^{۳۶۷}

در سوره‌ی نمل (آیات هفدهم به بعد) داستان عبور سلیمان از “وادی

مورچگان" طرح می شود. سلیمان و یارانش در حال عبور از این وادی اند و آنگاه مورچه‌ای که گویا رهبر مورچگان است خطاب به آنان می گوید: به خانه‌های خویش داخل شوید که سلیمان و همراهانش شما را لگدمال نکنند که همانا ایشان نمی فهمند. نسیم این سخن را به گوش سلیمان رساند و سلیمان خندید و فرمان داد تا سپاه بایستند. آنگاه هنگام هدیه دادن موری پیش آمد و ران ملخی را به عنوان پیشکش تقدیم سلیمان داشت.

مثل "ران ملخ نزد سلیمان بردن" از اینجا وارد ادب پارسی شده است. عبدالرزاق کاشانی عارف شهیر، در تفسیر خویش بر قرآن، وادی النمل را وادی حرص و انگیزه‌های مادی و دنیوی و جمع مال و اسباب می داند، که می تواند به مثابه مانعی بزرگ بر سر راه سلوک عارفانه قرار گیرد. وادی مربوط به سفر برّ است که به کوشش سالک بستگی دارد. و لذا این بخش از راه به دلیل اینکه در ابتدای سلوک قرار دارد و عبور از آن بستگی به کوشش سالک دارد، وادی نامیده شده است. قهرمانان داستان پس از این سوار کشتی می شوند تا از دریا بگذرند. از این مرحله وارد سفر بحری می شوند که بستگی به کشش دارد.

□ آب و کشتی نوح

سهروردی می‌نویسد: "جزیره‌ای است که در آنجا دوال پایان باشند. هر چند مردم پیش رود ناگاه پایهای خود را بیندازند و در گردن او کنند و از حرکتش باز دارند تا آب حیات در نیابد. و شنیدم که اگر کسی در کشتی نوح نشیند و عصای موسی در دست دارد، از آن خلاص یابد."^{۲۶۸}

جزیره رمزی از دنیاست، و دوال رمزی از تعلیمات دنیوی. راه‌هایی از این جزیره و تعلقات آن نشستن بر کشتی نوح است و گرفتن عصای موسی در کف. به کشتی نشستن به احتمال بسیار قوی اشارتی است به حدیث نبوی سفینه‌ی نوح، که آن حضرت درباره‌ی خاندان خویش فرمود: "مثل اهل بیتی کمثل سفینه‌النوح من ركبها نجی و من ترک عنها غرق." این حدیث که بسیاری از کتب تفسیری، حدیثی و کلامی آن را نقل کرده‌اند، در واقع لزوم پیروی از "آشنایان ره عشق" را گوشزد می‌کند. سهروردی در عقاید خویش درباره لزوم پیروی از ولی کامل و خالی نبودن زمین از حجت بسیار به متفکران شیعی نزدیک شده است.

با توجه به جوّ ضد شیعی منطقه‌ی سوریه در آن زمان، امکان اینکه سهروردی برخی از آرای خویش را پنهان داشته باشد، بعید نیست.

حرکت با کشتی در جستجوی روح گمشده، اعتقادی بس کهن است که ما نمونه‌هایی از آن را در شامانیزم مشاهده می‌کنیم: "برخی از شامانها برای سفر به

عوالم دیگر استخوان کتف قوچی را به عنوان پارو به کار برده، و با قایق به سفر برای بازگرداندن ارواح گمشده و دزدیده شده می‌روند.^{۳۶۹}

در متون کهن هندوان آمده است: "قربانی در کلیت خود کشتی است که به بهشت می‌رود."^{۳۷۰}

به کشتی سوار شدن و به دریا رفتن در تفسیری اسطوره‌ای - روانشناختی بازگشت به زهدان مادر مثالی و قرار گرفتن در وضعیت و شرایط پیش کیهانی است. آب، رمز سیالیت، شفافیت و جریان است. ضمن اینکه محتوای معنوی آن نیز طهارت و پاکی است. بدین سان آب رمزی از عالم مثال نیز هست، که در آن همه چیز سیال و شفاف و پاک است.

آب رمزی از تمامی امکاناتی است که بالقوه وجود دارند. سرچشمه و منشأ و زهدان همه‌ی امکانات هستی است. "در نوشته‌ای از هندوان آمده است: آب! تو سرچشمه‌ی هر چیز و تمامی وجودی. و این کلام، روایت طولانی ودایی را به صورتی جامع بازگو می‌کند. آب، پایه و اساس سراسر جهان است. اکسیر بیمرگی است... شربت ابدیت... آب مبدأ هر چیز نامتمايز و بالقوه، و مبنای تجلی کاینات، و مخزن همه‌ی جرثومه‌هاست. رمز جوانی آغازین و اولی است که همه‌ی صور آن زاده می‌شوند، و با سیر قهقرایی یا بر اثر وقوع ملحمه‌ای بدان باز می‌گردند... آب همیشه نامیه است و در برگیرنده‌ی همه‌ی صور بالقوه در وحدت غیر متکثرشان... آب همواره یک نقش دارد: مقدم بر هر شکل و صورتی است. و محمل و تکیه‌گاه هر آفرینشی. غوطه‌وری در آب رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایش نو است. زیرا هر غوطه‌وری برابر با انحلال و اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعیّن مقدم بر وجود است؛ و خروج از آب تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهان. پیوند با آب همواره متضمن تجدید حیات است. زیرا از سویی در پی هر انحلالی، ولادتی نو هست. از سوی دیگر، غوطه خوردن، امکانات بالقوه زندگی و آفرینش را مایه‌ور می‌کند، و افزایش می‌دهد. آب از طریق آیین رازآموزی، صورت ولادتی نو است، و به برکت آیینهای مربوط به مردگان، موجب رستاخیز پس از مرگ... آب محمل صیوریت کیهان است."^{۳۷۱}

کشتی نوح اشارتی به داستان مشهور توفان دارد. در اساطیر ملل و در آیینهای مختلف داستانهای مربوط به توفان و آب‌گرفتگی زمین نقل شده است. این داستان

یک داستان مشترک بشری است که در همه جای جهان به صورتهای مختلف نقل شده است. داستان توفان در تعبیری اسطوره شناسانه، رمز بازگشت به زمان بدایت است. دوره‌ای که پلشتی و پلیدی آن را فرا گرفته است، نابود می‌گردد و آب به مثابه رمز طهارت و زایش آن را فرا می‌گیرد، و دوباره پس از مدتی آنها فروکش می‌کنند و بر ویرانه‌های تمدن پیشین و ناپاکی قبلی، زمانی و دوره‌ای نو آغاز می‌شود که شباهت تام و تمام با لحظه‌ی اولین خلقت دارد.

به تعبیری تقریباً همه‌ی روایات توفان، به تصور ناپدید شدن نوع بشر در آب و تأسیس دورانی نو با بشریتی نو مربوط می‌شوند. آن روایات، مبین مفهومی ادواری از جهان است: دورانی بر اثر وقوع فاجعه‌ای از بین می‌رود، و زمانه‌ای نو که انسانهای نو بر آن چیره‌اند، آغاز می‌گردد.^{۳۷۲}

استعاره‌ی عبور از دریا به وسیله‌ی کشتی را دیگر عرفا نیز به کار برده‌اند. پیش از سهروردی، ابوالحسن نوری عارف قرن سومی این تعبیر را به کار برده است. پیش از او نیز کسانی همچون منصور حلاج و حارث محاسبی این تعبیر را داشته‌اند.^{۳۷۳} از امام جعفر بن محمد صادق (ع) نقل است که ایشان در تفسیر آیه‌ی "ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار و الفلک التی تجری فی البحر" فرمود: "شب رمز عقل است؛ روز رمز معرفت؛ کشتی رمز دل؛ و دریا رمزی از معرفت خداوند."^{۳۷۴}

هم او از منصور حلاج نقل می‌کند که گفت: "دل به دریا زد و کشتی‌ام شکست."^{۳۷۵}

ابن عربی عارف و اندیشمند یگانه‌ی عرفان نظری، در کتاب فتوحات خود از اقیانوسی سخن می‌گوید که زمین است "و با این وصف همان کار آب را می‌کند."^{۳۷۶} زمین مثالی یا برزخ و عالم وسیط که ارواح خود ما در حال خواب یا پس از مرگ بدان می‌گرایند. محلی خاص دارد و به همین دلیل ما خود جزئی از عالم مثالیم. زمین برزخی یا مثالی منتهی الیهی صعودی دارد که به سوی بهشت گشوده می‌شود و منتهی الیهی نزولی که به جهان خاکی زمین می‌انجامد.^{۳۷۷}

نویسنده‌ی کتاب دبستان مذاهب دریا را رمزى از آسمان دانسته است: "کوهها عناصر را گویند که کثیفند، و دریاها سماوات را. هم از کوه، اجسام را توان خواست که عالم ملک باشد؛ و از دریا ملکوت، برای ایزدپژوه و خداجو همه حجاب است.

و حجاب ظلمانی و نورانی این است.^{۳۷۸}

هم او "جوپهای آب" را رمز زندگی دانسته است و می‌نویسد: "جوپهای آب اشارت است به حیات."^{۳۷۹}

در احادیث نبوی آمده است که آن حضرت در معراج خویش جبرئیل را در سدره المنتهی دید. آن فرشته ششصد بال داشت. هر صبح و شام وارد شط حیات می‌شد و با تکان دادن بالهای خود از آن خارج می‌گردید و از قطرات آب که بدین سان پراکنده می‌شد، خداوند فرشتگانی فزون از شمار خلق می‌کرد.^{۳۸۰}

عقل فعال (یا همان "پدر پیر" داستان غربت غربی) که در داستان "حی بن یقظان" ابن سینا نقش "هادی" را بر عهده دارد، به "سالک" داستان می‌گوید: "آنچه مفید روح سالک است این است که در چشمه‌ی آب روان که در کنار چشمه‌ی جاودانگی قرار دارد، شستشو کند تا بواسطه‌ی آن تطهیر یابد و از جاری زلال آن بنوشد، تا در اندامهایش نیروی نو جاری گردد و بتواند این بیابان دهشت را قطع کند؛ تا در دریای محیط رسوب نکند و ته‌نشین نگردد؛ و از بر شدن به کوه قاف احساس خستگی و رنج نکند."^{۳۸۱}

شارح رساله، چشمه‌ای را که در جنب چشمه جاودانگی است، نمادی از "منطق" می‌داند و چشمه‌ی جاودانگی را معرفت راستین و حقیقت معرفت برمی‌شمارد.^{۳۸۲} و وجه تمثیل این است که منطق فی نفسه مطلوب نیست، بلکه چونان ابزاری برای رسیدن به دانش برونی است. سالک داستان ابن سینا توضیح بیشتری درباره‌ی این چشمه می‌خواهد. "عقل فعال" به او می‌گوید که تو سخنان بسیاری درباره "ظلمات قطب" شنیده‌ای که بر آنها آفتاب هر سال مدت کوتاهی می‌تابد. هر که در این ظلمت فرو رود و باز نگردد، به فضایی بیکران می‌رسد که از نور آکنده است. نخستین چیزی که در این حالت مشاهده می‌کند، چشمه‌ای جاری است که رودی از آن بر برزخ روان است. کسی که در آن شستشو کند، در آب غرقه نخواهد شد و از کوههای مرتفع بی‌رنج و رنجش بالا خواهد رفت تا به یکی از آن دو حد رسد که او را از آنجا بریده‌اند.^{۳۸۳}

جوزجانی شارح رساله "ظلمات قطب" را نماد جهالت بشری می‌داند. در عبور از ظلمات جهل است که به روشنایی دانش و نورانیت حقیقت چشم می‌گشاییم. عرفان فضای روشنی بیکرانه است. نخستین چیزی که در سیالیت فضای اثیری علم

مشاهده می‌شود، چشمه‌ی منطبق است. و در حدی که از آن سخن گفته شد، صورت ماورایی و ماده‌ی زمینی است.^{۲۸۲}

شارح "کشتی" را نماد "تن" می‌داند. سفر روح با کمک قوای جسم صورت می‌گیرد. تخته‌ها، استخوانهای آوند، و لیفها؛ پوست و گوشتش، و مسمارها؛ رگها و پی‌های تن. پادشاهی که پیشرو بود و از هر کشتی باج می‌گرفت، کنایه‌ای است از ملک‌الموت یا عزرائیل، فرشته‌ی مقرب‌ی که مأمور میراندن فانیان و جان‌ستاندن از ایشان است.^{۱۳۸۵}

"مولانا" نیز در دفتر اول مثنوی از عروج شبانه‌ی روح سخن به میان می‌آورد و در عین حال کشتی را رمزی از عبور روح بصیر از توفان محسوسات می‌داند:

"هر شبی از دام تن ارواح را
می‌رهانی، می‌کنی الواح را
می‌رهند ارواح هر شب زین قفس
فارغان، نی حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی‌خبر، زندانیان
شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان
حال عارف این بود بی‌خواب هم
گفت یزدان: هم رقود زین مرم
شمه‌ای زین حال، عارف وانمود
خلق را هم خواب حسی در ربود
رفت در صحرای بی‌چون جانشان
روحشان آسوده و ابدانشان
میل هر جانی به سوی تن بود
هر تنی از روح آبستن بود
چونکه نور صبحدم سر بر زند
کرکس زرین گردون پر زند
فالق الاصباح، اسرافیل وار
جمله را در صورت آرد زان دیار

روحهای منبسط را تن کند
هر تنی را باز آستن کند
کاش چون اصحاب کهف آن روح را
حفظ کردی، یا چو کشتی، نوح را
تا از این توفان بیداری و هوش
وارهیدی این ضمیر و چشم و گوش
ای بسا اصحاب کهف اندر جهان
پهلوی تو، پیش تو، هست این زمان
غار با تو، یار با تو در سرود

مهر بر چشم است و بر گوشت، چه سود؟^{۲۸۶}

سهروردی خود در برخی از رسایلش در مقام دعا، رهایی از "بحر طبیعت" را از خداوند مسئلت می‌دارد.^{۲۸۷} لذا عبور باکشتی در واقع رمزی از رهایی از بحر طبیعت و عبور به ماورای آن است. این امر چنانکه اشارت رفت، در اساطیر و عقاید دیگر ملل نیز سابقه دارد.

در اساطیر مصر باستان، پرستش آفتاب رواج داشت. احتمالاً این مهرپرستی مصریان باستان به دوران پیش از تاریخ باز می‌گردد. آنان خدای خورشید را حامی و نگهدار و ولی خویش می‌دانستند. آنان چنین تصور می‌کردند که خورشید بر زورقی سوار است و بر امواج رود نیل با سرعت به پیش می‌راند. در نقاشیهای بجای مانده از آن دوره‌ها در اهرام مصر، غالباً خدای خورشید در حال عبور از آسمان علیین با "قایقی دو لختی" تصویر شده است. او به قبه‌ی فلک صعود می‌کند.^{۲۸۸}

مصریان باستان اعتقاد داشتند که خدای آسمان "نوت" (NUT)، ارواح نیکان را به دیار کواکب - مرکز دو قطب جهان - می‌برد، و در آنجا جاودانگیشان می‌بخشد. پیروان خدای "رع" بر این باور بودند که ارواح پس از مرگ از "دریای مشرق" عبور می‌کنند و به سفینه‌ی خدای می‌رسند. لذا در گورها و مدفن‌ها، قایق‌ها و زورق‌های کوچک و آراسته‌ای قرار می‌دادند. بعدها در اثر تحولات بعدی اساطیر، در راه صعود ارواح، انواع موانع تصور می‌شد که وصول به کشتی را با دشواری مواجه می‌ساخت. دریای مشرق نزد ایشان دریاچه‌ای بود که سطح آن از گل نیلوفر پوشیده

بود. تنها وسیله عبور از دریاچه همین کشتی بود که ملاحی در آن قرار داشت و می توانست روح را از دریاچه عبور دهد.^{۲۸۹}

مطابق تلقی افلاطونی عبور وجودی از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر با حرکتی معرفتی همراه است. عبور از عالم ظلمت به عالم نور مساوق عبور از مرتبه‌ی ادراک حسی به مرتبه‌ی درک و دریافت عقلی است.

سهروردی در تأویل خویش از آیه‌ی شریفه‌ی "ولقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطبیات" می نویسد: "یعنی به نفس ناطقه که جوهر او باقی و ایمن است از فساد، و مستعد است به تحصیل علوم و فضایل را... البرّ یعنی مدارک [مدرکات] حسی ایشان و البحر مدارک عقلی... یعنی از علوم یقینی و معارف حقیقی."^{۲۹۰}

از دید سهروردی، بری اشاره‌ای است به مرتبه‌ی شناخت حسی، و بحر رمزی است از معرفتهای عقلی. شناخت حسی شناخت نیست، بلکه آدمی را در خود مشغول می کند و از حقیقت که در عالم عقل است باز می دارد. عبور از دریا در این تعبیر رجوع به باطن و گذار به تعمیق معرفت و فرارفتن از حس به عقل است. دریا رمزی از هیولا یا ماده‌ی اولی جهان نیز هست. و لذا از این جهت در تلقی اسطوره‌ای، سمبلی از زمان بدایت و لحظه‌ی آغاز است.

بازگشت به آب، بازگشت به لحظه‌ی ازلی اشیاست. همه‌ی چیزها از آب پدید آمده اند. و لذا آب نماد مادر ازلی و آغازین نیز هست. در روانشناسی ژرفا، آب تمثیلی از جنبه‌ی مؤنث و منفی و متلون شخصیت آدمی است. بی شکلی آغازین، از سویی تمثیلی از عدم تعین و لذا نیستی است. پس عبور از آن به معنای گریز از نیستی و میل به تثبیت هستی است.

یوحنا‌ی زرین دهان در تفسیر "تعمید" می گوید: "غسل تعمید بیانگر مرگ، تدفین و رستاخیز است. هنگامی که سر خود را به زیر آب - چونان گوری - فرو می بریم، انسان کهنه و پیشین کاملاً تدفین می شود، و هنگامی که خود را از آب بیرون می کشیم، انسان نو ناگهان پدیدار می شود."^{۲۹۱}

مطابق روانشناسی ژرفا، رؤیای تولد کودک و یا تصویر مربوط به او محصول نسبت خودآگاهی و ناخودآگاهی است.^{۲۹۲}

مرده نیز امری صرفاً برای خود و درونی است که با او نم. به ان ارتباط برقرار.

کرد. ۲۹۲

مرگ بچه در صحنه ی عبور کشتی می تواند مطابق تفسیر روانشناختی، نمادی از تداوم شکاف و شقاق درونی سهروردی باشد. بچه مرده به اعتباری جمع اعداد است. به تعبیر یونگ، دریا رمز ناخودآگاه است، و کشتی وسیله ی سفر به ناخودآگاهی. دریا نماد زن نیز هست. دریا نماد ناخودآگاه جمعی نیز هست. بازگشت به دریا به معنی بازگشت به مادر نیز می باشد. ۲۹۲

نهر هم رمز حیات است، و در عین حال رمز مرگ و زمان. ۲۹۵

دریا سمبل ناخودآگاهی است. ناخودآگاه به صورت دریا تمامی آگاهی را در بر گرفته است. لذا کشتی می تواند رمزی از خودآگاهی باشد که می خواهد از دل دریای ناخودآگاهی به سلامت عبور کند و خود را برهاند. در اینجا با شکاف و شقاقی در هستی فرد مواجهیم. هستی فرد یگانه نیست، بلکه هستی معذب و در اضطراب است. اضطراب هستی را در تصویر راوی داستان به خوبی می توان سراغ جست. او اسیری است که از زندان ظالمان می گریزد. سوار بر کشتی در دریای توفانی به پیش می راند. مدتها در چاه بوده است. پسرش نابود می شود. زنش نیز به هلاکت می رسد. او تبار خود را گم کرده است. پس از یافتن پدر نیز به او امر می شود که دوباره به زندان بازگردد. لذا تمامی زمینه های اضطراب در شخصیت اصلی داستان وجود دارد. این امر صد البته بی ارتباط با زندگی خود سهروردی و زمان و زمانه ای که در آن می زیسته، نیست. سهروردی در روزگاری پر آشوب و پر اضطراب زندگی می کرده است. در سرزمینی که دایم عرصه ی نبردهای نظامی و درگیریهای سیاسی بوده است. از دیگر سوی خود او همواره در زندگی خویش با منافقان زیرک و زاهدان احمق برخورد داشته است. لذا تصویر راوی داستان، بی شباهت به تصویر خود او نیست.

عبدالرزاق کاشانی "کشتی" را رمزی احتمالی از شریعت می داند. او حدیث "سفینه ی نوح" را که در شأن خاندان وحی است و در آن پیامبر اکرم (ص) اهل بیت خویش را به کشتی نوح تشبیه کرده است، ذکر می کند. هر کس متابعت ایشان کند رستگار است، و هر که متابعت نکند، هلاک می گردد. توفان نیز در این نظرگاه، اشاره به استیلای دریای هیولا دارد. هلاکت نیز شامل کسانی است که متابعت شریعت نکرده اند و به تجدد و تجرد نفس نرسیده اند. او از ادريس پیامبر — که در متون

اسلامی با هرمس حکیم یگانه فرض شده است - نقل می‌کند که در مخاطبات خویش با نفسش می‌گوید: "همانا این جهان، دریایی آکنده از آب است. پس اگر سفینه‌ای داشته باشی به هنگام خرابی تن بر آن سوار خواهی شد، و به آن از دنیا نجات خواهی یافت و به عالم خویش باز خواهی گشت؛ در غیر این صورت غرقه می‌شوی و هلاک می‌گرددی." ۳۹۶

عبدالرزاق کاشانی آیهی "فارتنور" را نیز که در "غربت غربی" به صورت تلمیح مورد استفاده‌ی سهروردی است، تأویل می‌کند. "تنور" از دید او تن و بدن است که همانا استیلای اخلاط فاسد است. و رطوبت افزون بر حرارت غریزی، و قوت طبیعی آب هیولا بر آتش روح حیوان غالب می‌آید. ۳۹۷

عبدالرزاق کاشانی پسر نوح را که با پدر همراهی نمی‌کند و لذا غرق می‌شود، رمزی از عقل معاش می‌داند. پسر به "جبل" پناه می‌برد تا از سیل مصونش دارد. جبل از دید عبدالرزاق کاشانی رمزی از "دماغ" است که جایگاه عقل می‌باشد. او در بحر هیولا، پناه از عقل می‌جوید. در حالی که عقل بی‌کشتی وحی از مغروقین است. قرابت مادی سودی ندارد. قرابت معنوی لازم است که به توحید و وحی ممکن است و عقل معاش نسبتی با وحی و توحید و عقل فعال ندارد. لذا امواج اهواء او را از پای در می‌آورند، و او در دریای طبیعت غرق می‌شود و در بحر هیولای جسمانی غرقه می‌گردد. موجهای از دید عبدالرزاق می‌توانند رمزی از "حجب" نیز باشند. چرا که موج میان نوح و پسرش حایل می‌گردد: پسر نوح بواسطه‌ی حجابها از همراهی حقیقت و مکاشفه‌ی آن باز می‌ماند. ۳۹۸

البته در برخی از احادیث اسلامی وجود دریاهایی در آسمانها نیز مورد تذکر قرار گرفته، و صد البته این احادیث مورد مراجعه‌ی سهروردی بوده است. از پیامبر اسلام (ص) نقل است که فرمود: "در آسمانهای هفتگانه دریاهایی وجود دارد که ژرفای هر یک از آنها به اندازه‌ی مسیر راهی پانصد ساله است." ۳۹۹

سهروردی از مرگ فرزند سخن می‌گوید، و ظاهراً مراد او همین مرگ عقل معاش است. پس از آن از مرگ زن خویش سخن می‌گوید. بی‌شک در ژرفنای ضمیر او و هر عارف دیگری گونه‌ای تعارض میان زندگی عادی و زندگی روحانی احساس می‌شود. زن و فرزند و خانواده تو را به دنیا جلب و جذب می‌کنند و از عروج بازت می‌دارند. به قول سعدی:

شب که عقد نماز می‌بندم

چه خورد بامداد فرزندم

لذا مرگ زن و فرزند در صورت رمزی، دلالت بر خواست رهایی از تعلقات

است.

عبدالرزاق کاشانی در "تأویلات" خویش "زن" را رمزی از "نفس" یا "روح حیوانی" می‌داند.^{۴۰۰} شارح کهن رساله نیز زن را تمثیلی از "شهوات" می‌داند.^{۴۰۱}

ظاهراً پیش از سهروردی، این ابن‌سیناست که زن را رمزی از قوت "وهم" یا "خیال" بشری دانسته است. خیال فریبده است و رهن و بد عهد: "چندان بفرید تا مردم را صید کند به نمایش خود. چون آدمی از پی خیال رود به معقول نرسد که همیشه در آثار مزخرف بماند و در بند مجسمات بی‌معنی شود.^{۴۰۲}

نویسنده‌ی دبستان مذاهب نیز در رمز شکافی خود از تأویلات حکمای اسلامی، چنین می‌نویسد: "گور، تن است؛ و شکم، مادر. و بطن، فلک قمر."^{۴۰۳}

قدما، آسمان و آسمانیان را به دلیل فعال بودن و تأثیرگذاری در امور زمینیان مذکر می‌دانستند و زمین و هیولا را به دلیل پذیرش صرف و منفعل بودن مؤنث بر می‌شمردند. همچنین میان "عقل" و "طبع" نیز به همین نسبت اعتقاد داشتند. عقل در نفس تصرف می‌کند و نفس نسبت به عقل حالت پذیرش و انفعال دارد. پس نسبت عقل و نفس نسبت پدر و فرزندی است. از طرف دیگر نفس به طبیعت و غریزه گرایش دارد و در طبع تصرف می‌کند که شهوانی است، و لذا رابطه‌ی این دو، به رابطه مرد و زن ماننده است. حکیم و عارف بزرگ افضل‌الدین کاشانی می‌نویسد: "بدان که عقل مر نفس را چون پدر است، و طبع چون زن، و مر نفس را دو جهت هست که به هر دو گراید. گاهی سوی عقل می‌گراید به مناسبتی که میان فرزند و پدر باشد، و آن عقل طبیعی حقیقی است. و گاهی سوی طبیعت همی جنبد به آرزویی که میان مرد و جفتش باشد، و این عقل عرضی زایل باشد. طبیعت، زن توست، و عقل، پدرت. و زدن پدرت مر تو را بهتر و سودمندتر از نواختن زنت مر تو را."^{۴۰۴}

در رساله‌ی "الواح عمادی" سهروردی واژه‌ی "اهل" در آیه‌ی شریفه‌ی: "اذ رای ناراً فقال لاهله امكثوا" را که عموماً به معنای زن موسی معنی کرده‌اند، به حواس دهگانه تأویل می‌کند.^{۴۰۵}

قوه‌ی مخیله نیز به "شجره‌ی ملعونه" تأویل می‌شود. این قوه‌ی مخیله یا خیال در جای دیگر "جبل" داستان موسی و تجلی خدا بر او در قرآن است. موسی از خدا طلب دیدار دارد. خداوند در پاسخ به موسی وحی می‌کند که: ای موسی! مرا خواهی دید به شرط اینکه این کوه در برابر تجلی من بر جای خود استوار بماند. پس هنگامی که خداوند بر کوه تجلی می‌کند، آن کوه منهدم شده و موسی مدهوش می‌گردد. "این مخیله است که کوه است که حایل است میان عالم عقلی و نفوس ما." ۴۰۶ در جای دیگر سهروردی سلیمان را سبیل عشق و مورچگان را در این داستان نماد حواس ظاهری و باطنی آدمی می‌داند. ۴۰۷

عارف و شاعر برجسته‌ی قرن هفتمی شیخ محمود شبستری در گلشن راز خویش سروده است:

"عدوی خویش را فرزند خوانی

ز خود بیگانه خویشاوند خوانی"

مضمون این بیت از آیه‌ی چهارده سوره‌ی "تغابن" از قرآن شریف اخذ شده است: "ان من ازواجکم و اولادکم عدو لکم. همانا از زنان و فرزندانان برخی دشمنان شما هستند."

این آیه در ذهن تأویلی سهروردی تاویلی باطنی می‌یابد که با ظاهر آن فاصله‌ی بسیار دارد. فرزند همانا رمزی از عقل معاش است و زن رمزی از طبیعت جسمانی. نفس حیوانی نیز با رمز "گوسفند" بیان شده است. گوسفندی که در بیابان رها می‌شود و صاعقه‌ها آن را از بین می‌برند. سهروردی چنانکه پیشتر اشارت رفت در آدمی به سه حقیقت قائل است. روح که مجرد و غیرمادی است و به جهانی دیگر تعلق دارد. تن که زمینی است و مادی. و روح جسمانی که واسطه‌ی ارتباط این دو با یکدیگر است. سهروردی در رساله "اعتقاد حکما" می‌نویسد که در بدن انسان جسمی لطیف و بخار مانند هست که آن را روح حیوانی می‌نامند، و تا زمانی که این روح حیوانی در بدن انسان باقی است، علاقه‌ی نفس به بدن نیز باقی خواهد ماند. اگر این نفس از کار بیفتد یا از بین برود، بدن خواهد مرد. ۴۰۸

سهروردی در نوشته‌های دیگر خویش نیز به این حقیقت اشارت دارد: "حامل این جمله قوتها [جاذبه، غاذیه، ماسکه...] روح حیوانی است. و این روح، جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می‌شود، همچو اعضا از کثافت آن،

و آن از تجویف چپ دل بیرون می‌آید.^{۲۰۹}

این روح حیوانی وقتی که در قسمت مغز و ذهن آدمی وارد می‌شود به دلیل تأثیر اندیشه‌ی آدمی بر آن روح نفسانی خوانده می‌شود. اما هنگامی که روح حیوانی با جنبه‌های کاملاً غریزی حیات بشری سروکار دارد (مثل مسئله‌ی هضم و دفع و تولید مثل و امثال آن) روح طبیعی خوانده می‌شود. در رساله‌ی "هیاکل النور" سهروردی تأکید می‌کند که نفس ناطقه ارتباطی مستقیم با روح حیوانی دارد و اگر این روح حیوانی نباشد نفس ناطقه از تصرف در تن باز خواهد ماند.

"این روح واسطه‌ی تصرف نفس ناطقه است، و تا این روح به سلامت است، نفس ناطقه تصرف کند در تن، و چون منقطع شد، تصرف نیز منقطع شود. و این روح حیوانی نه آن روح است که در قرآن مجید مذکور است. بلکه این را روح حیوانی گویند و جمله‌ی جانوران را باشد. و آنکه در قرآن یاد کرده است نفس ناطقه است که نوری است از نورهای حق تعالی. و در هیچ جهت نیست، بلکه از خدا آمد و با خدا گردد. چنانکه در کلام مجید فرموده است: یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه.^{۲۱۰}

در واقع با این تعبیر، دو جنبه‌ی طبیعی و نفسانی روح حیوانی می‌تواند یاریگر ما در فهم چند رمز دیگر این داستان باشد. جنبه‌ی طبیعی این روح با نماد زن نشان داده می‌شود. جنبه نفسانی آن نیز با "گوسفند" به مثابه نماد حیات نفسانی تبیین شده است. دایه نیز رمزی از حیات جسمانی است که روح را در دامان خود می‌پرورد و آن را به بلوغ می‌رساند، و پس از آن میان این دو جدایی و بیگانگی می‌افتد.

دیگر عرفا نیز در این نوع تبیین با سهروردی همراه و هم اندیشه‌اند. عارف بزرگ قرن هفتم هجری شیخ عزیزالدین نسفی در کتاب انسان کامل در این باره می‌نویسد: "آدمی با دیگر حیوانات شریک است در این روح که گفته شد: روح نباتی و روح حیوانی و روح نفسانی. و آدمی که ممتاز می‌شود از دیگر حیوانات به روح انسانی ممتاز می‌شود. و روح انسانی نه از قبیل این سه روح است، از جهت اینکه روح انسانی از عالم علوی است. و روح نباتی و روح حیوانی و روح نفسانی از عالم سفلی‌اند."^{۲۱۱}

اینکه بخشی از روان آدمی زنانه است، شباهت بسیار به برخی آرای جدید در روانشناسی ژرفا دارد. مطابق تعبیر یونگ هر مردی در درون خود همواره زنی کلی و مثالی را به همراه دارد مرد دوران کهن همواره زنی کلی را در درون خود حمل می کرده است.^{۲۱۲}

می دانیم که مطابق برخی از متون، "حوا" مادر آدمیان از دنده‌ی چپ آدم آفریده شده است. حوا به عنوان زن در متون عرفانی رمز جنبه نفسانی وجود است. او باید حیات را حفظ کند، پس در نتیجه او رمز حفظ حیات است. و به همین دلیل نیز می توان گفت که زن مدافع حالیت حیات است. در حالی که مرد کمال را نه در حالیت، بلکه در پیشاروی و در آینده‌ای موعود می بیند و می جوید؛ و لذا به عبور از حالیت و در نتیجه به غریزه‌ی مرگ می اندیشد. جمع این دو، حیات و فرهنگ و تمدن را حفظ می کند، و وجود هر یک از این دو بدون آن دیگری فاجعه‌ای برای حیات و هستی است.

در روانشناسی ژرفا، نسبت خودآگاهی و ناخودآگاهی نسبت نرینگی و مادینگی است. برخی از یونانیان باستان اعتقاد داشتند که آدمی نخست یک امر واحد بوده است، و بعدها به دو جنس مذکر و مؤنث تکثیر یافته است، و هر یک از جنسها به دلیل میل به وحدت آغازین جستجوگر و طالب جزو دیگر است. یونگ بر آن است که در درون هر انسان مذکر، روانی مادینه به صورتی کلی و مثالی وجود دارد، و در درون هر انسان مؤنثی نیز تصویری نرینه به صورت مثالی و کلی همواره حاضر است. یونگ خودآگاه را آنیما می نامد، و ناخودآگاهی را آنیموس. مطابق روانشناسی ژرفنا، "خود" در یگانگی آنیما و آنیموس یا خودآگاهی و ناخودآگاهی تمامیت می یابد.

مرگ دایه، زن و خواهر قهرمان داستان، یعنی مرگ زنان، امری است که باید به لحاظ روانشناختی مورد توجه قرار گیرد. اصولاً نگاه سهروردی نسبت به جنس زن نگاهی مثبت نیست. برای سهروردی موعودگرا و آرمان اندیش، جنس زن مدافع حالیت است و لذا از فرارفتن تکاملی آدمی ممانعت می کند. زن یعنی تعین به تن، و سهروردی که حکمت را در روح جستجو می کند، و دوآلیسم ماده و معنا و جسم و روح برایش جدی است، از تن و لذا از زن اعراض می کند. شاید همین نگاه و طرز تلقی ویژه است که سبب می شود او چندان دل خوش از جنس دوم نداشته باشد.

□ یاجوج و ماجوج نفس اماره

قهرمانان داستان پس از عبور از دریا به کوه می‌رسند. کوه رمز بلندی و استعلاست، و لذا راوی داستان برای نشان دادن اوج گرفتن حرکت از رمز استفاده می‌کند. البته این کوه، کوهی اساطیری است: کوه یاجوج و ماجوج. ضمناً این کوه رمزی از سد و مانع نیز می‌تواند باشد. در این وجه کوه رمز عبور از صعب راههاست. رمز عبور از مانعی که گذر از آن سخت دشوار است.

کوه یاجوج و ماجوج در نظر شارح، کنایه از اندیشه‌های فاسد و خیالات دنیوی است.^{۲۱۳} اما این امر به نظر درست نمی‌آید. بویژه که او "جن" را قبلاً تمثیلی از قوه‌ی "خیال" آدمی دانسته است.

اصطلاح "یاجوج و ماجوج" مأخوذ از قرآن است. یاجوج و ماجوج در نگاه عرفا کنایه از نفس اماره‌ی فردی است که اهریمنی و تیره و تباه است و دعوت به ظلمت و تباهی دارد. نفس یعنی انبار آرزوهای خفته و پلید که در صورت رها شدن می‌توانند در شرار ظلمانی خویش "مساجد و مسجود" را بسوزند و به خاکستر مبدل کنند.^{۲۱۴} به تعبیر مولوی:

"نفس اژدرهاست او کی مرده است؟

از غم بی‌آلتی افسرده است"

شیخ عزیزالدین نسفی عارف بزرگ قرن هفتمی می‌نویسد:

"یاجوج و ماجوج شهوت و غضب‌اند. و شهوت و غضب‌اند که فساد می‌کنند و در خرابی می‌کوشند. و آن قوم که از یاجوج و ماجوج شکایت کردند، صفات روحانی و قوت‌های عقلی بودند. ذوالقرنین [روح] با اینان می‌گوید: شما مرا یاری دهید به قوت تا من میان شما و یاجوج و ماجوج سدی پیداکنم: آتونی زبرالحدید. حدید عبارت از سختی و راستی و ثبات است، و قهر و منع نفس است... علم و معرفت سالک به مثابه آتش باشد. جمله خیالات فاسد را و اندیشه‌های باطل را که از یاجوج و ماجوج طبیعت بر می‌خاستند، نیست گرداند.^{۲۱۵}

یاجوج و ماجوج دو قبیله از نژاد ترکند که سلسله‌ی آنها به نوح نبی باز می‌گردد. آنان افرادی فاسد بودند که به مردم ظلم روا می‌داشتند. ذوالقرنین چون به زمین آنها رسید، مردم منطقه از ستم این دو قبیله بدو پناه بردند و از او یاری خواستند.

ذوالقرنین از مردم راجع به ایشان سؤال کرد. گفتند: آنها افراد زیادی هستند که دارای اندام‌هایی کوتاه و صورتهایی پهن و نیشهای آنان مانند درندگان و بر پشت آنها پوست و دارای دو تا دم بزرگ هستند. مردم از وی خواستند که سدی میان آنها و آن دو قوم بنا کند و ذوالقرنین نیز به فرمان خدا بین دو کوه از آهن سدی استوار بنا کرد. بعد از آن، آنها نتوانستند از آنجا بگذرند. آنان تا اکنون هر شب و روز تلاش می‌کنند تا آن را سوراخ کنند، ولی روز بعد آن سد به حالت اول بر می‌گردد، چون آنان کافرند و هیچ وقت نام خدا را بر زبان نمی‌رانند.

پیامبر اسلام (ص) فرمود که من در شب معراج یاجوج و ماجوج را دیدم و آنان را به خدای تعالی خواندم، اما آنها اجابت نکردند. سرانجام یکی از فرزندان آنها مسلمان شود و نام خدای را بر زبان آورد که سد سوراخ شود آنها بیرون می‌آیند. باز به آزار مردم می‌پردازند تا اینکه حضرت مهدی (ع) که ظهور کرد همه‌ی آنها را به دریا بریزد و همگی هلاک شوند.

برخی این قوم را همان اقوام تاتار و مغول می‌دانند. و آن سد را دیوار چین. برخی این قوم را همان قبیله‌ای از سکاها می‌دانند که کوروش برای متوقف ساختن آنان در معبر داریال سدی ساخت. و شیخ اشراق آنها را به "اندیشه‌های فاسد" تعبیر کرده است.^{۲۱۶}

راوی داستان سهروردی از "جن" همراه خویش نیز سخن می‌گوید.
واژه‌ی جن مأخوذ از "اجتنان" به معنی "استتار" و پنهانی است. و جن به دلیل

نهفتگی و نهان بودن از آدمیان بدین نام نامیده شده است. در برخی احادیث اسلامی "جن" به سه دسته تقسیم شده است، برخی از آنها همراه فرشتگان آسمانی اند. برخی در فضا معلق اند. و برخی به صورت حیوانات ظهور دارند.^{۴۱۷} در حدیثی از پیامبر (ص) برای طایفه‌ای از جن که همانند آدمیانند، حساب و عقاب در نظر گرفته شده است.^{۴۱۸} در ورود به بهشت جنیان اختلاف است. بنا بر برخی احادیث اسلامی آنها در جایی بین بهشت و جهنم ساکن خواهند بود.^{۴۱۹}

مفسرین جن را جسم لطیف دانسته‌اند. جسمی که بسیار سریع الانتقال است و قدرت بر کارهای خارق‌العاده و فوق بشری دارد. موجوداتی متفکر که به شکلهای مختلف ظهور می‌یابند و براحتی تغییر شکل می‌دهند.

در فرهنگهای فارسی برای واژه‌ی جن معانی مختلفی در نظر گرفته شده است که از آن جمله می‌توان به معانی زیر اشاره کرد:

پری، دیو، فرشته، هر چیز پوشیده از حواس از ملائکه و شیاطین، دل، قلب، آغاز هر چیز، شکوفه، پوشیدگی، اخفاء، نو در برابر کهنه، و نام‌دهی در دامن کوه تلج.^{۴۲۰}

در حقیقت "جن" نزد مفسرین اختلاف شده است. برخی از ایشان جن را چیزی غیر از "شیاطین" دانسته‌اند و برخی آن را همان شیطان پنداشته‌اند. مفسرین با استناد به آیات اوایل سوره‌ی "جن" در قرآن کریم؛ آنها را به دو دسته‌ی مؤمن و غیرمؤمن تقسیم کرده‌اند: "قل اوحی الی انه استمع نفر من الجن. فقالوا: انا سمعنا قرأناً عجیباً یهدی الی الرشده. فامنا به ولن نشرك برینا احدا" ترجمه: "بگو وحی شد به من که کسی از جنیان شنید پس ایشان گفتند: ما قرآنی شنیدیم شگفت که به سوی رشد هدایت می‌کند و بدان ایمان آوریم و به خدای خویش شرک نمی‌ورزیم." این معنا را آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی شریفه‌ی "ذاریات" نیز تأیید می‌کند: "وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون". ترجمه: "جنیان و آدمیان را نیافریدیم مگر برای عبودیت." در سوره‌ی "الرحمن" در قرآن، تمامی خطابها بین انسان و جن مشترک است. مطابق برخی از روایات اسلامی، بعد از ظهور حضرت رسول (ص) آن دسته از جنیان که اهل ایمان بودند خدمت ایشان آمده و عهد کردند که به اسلام پایبند و معتقد باشند. در مورد همکاری جن با حضرت سلیمان نیز آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی نمل اشاره دارد: "و حشر لسلیمان جنوده من الجن و الانس و الطیر فهم یوزعون".

خداوند آفرینش جنیان را از آتش معرفی می‌کند: "خلق الجنّ من نار. خداوند جن را از شعله‌های آتش آفرید". (الرحمن، ۱۴).

مشابه همین آیه است، آیهی ۲۶ سورهی حجر که می‌فرماید: "والجان خلقناه من قبل من نار السموم. ما جن را پیش از آفرینش انسان آفریدیم از آتش گدازنده". "ابلیس" نیز مطابق بیان قرآن از زمره جنیان است و آفرینش او نیز از آتش صورت پذیرفته است. در داستان سجدهی فرشتگان بر آدم و ابا کردن ابلیس از این سجود، هنگامی که خداوند از او می‌پرسد: چه چیز تو را از سجده بر او منع کرد؟ ابلیس در مقام پاسخ می‌گوید: "انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین." (سورهی صاف، آیهی ۷۵)

بنابر آیات قرآنی و احادیث دینی، جنیان از قدرتهای شگرف و شگفتی برخوردارند. نمونه‌ای از این قدرت را در داستان سلیمان و تخت بلقیس در قرآن می‌خوانیم. آصف بن برخیا وزیر سلیمان که از طایفه‌ی جنیان است، تخت بسیار عریض و طویل ملکه‌ی سبا "بلقیس" را از فاصله‌ای بسیار بعید در چشم برهم زدنی نزد سلیمان حاضر می‌کند. و این امر جز به مدد نیروهای فوق‌طبیعی نمی‌تواند صورت پذیرد. از نظر قرآن جن موجودی ذی شعور، مکلف، نامرئی (که گاه مرئی می‌شود)، مخلوق از آتش و توانا در انجام کارهای خارق‌العاده معرفی می‌گردد. در داستان سلیمان در قرآن می‌خوانیم: "ولسلیمان الريح غدوها شهر و رواحها شهر و رسلنا له عين القطر و من الجن من يعمل بين يديه باذن ربه". ترجمه: "و باد را مسخر سلیمان گردانیدیم که شامگاهان و صبحگاهان در خدمت او باشد. و معدن مس گداخته را برای او جاری کردم و از جنیان کسانی را مسخر او داشتیم که به اذن خدای برای او خدمت کنند."

بی‌شک سهروردی در تصور نسبت میان "جن" و "عالم مثال" از این آیهی قرآن استفاده کرده است. ضمن اینکه تلمیح به بخشی از همین آیه در داستان وجود این ارتباط را مسلم می‌دارد.

در لغت‌نامه‌ها پری را نوعی از جن دانسته‌اند که در نهایت خویرویی است.^{۴۲۱} "پری" واژه‌ای اوستایی است به معنی وجودی لطیف و بسیار زیبا از عالم غیرمرئی که با زیبایی شگفت خود آدمی را فریب می‌دهد. فرض این زیبایی و فریبکاری به سهروردی اجازه می‌دهد تا جن را به مثابه رمزی از "تخیل" و "وهم"

آدمی به کار برد.

"جن" نمادی از قوه‌ی تخیل آدمی است و سهروردی به دلیل ویژگیهای خاصی که برای خیال قائل است و با توجه به نقش اساسی که این قوه در فلسفه‌ی او به عهده دارد، قدرت متخیله را به جن شبیه کرده است و این تشبیه بدون وجه نیست. مرحوم استاد هانری کربن جن را نمادی از حواس و خیال می‌داند. این قوه در مقابل عقل خود را نهان می‌دارد، و جن از اجتنان به معنای پوشیده و پنهان است.^{۴۲۲} "دیو" نیز رمزی از قوای نفس حیوانی است در آن حال که مقهور نفس انسانی نشده است. و وقتی که قوای نفس حیوانی به مقهوریت نفس انسانی درآمدند، از آنها تعبیر به پری می‌شود.^{۴۲۳}

به نظر سهروردی قوه‌ی متخیله‌ی آدمی می‌تواند در حس مشترک تصاویری ایجاد کند، اما دو عامل مانع انجام این کار می‌شوند. یکی آنکه حواس پنجگانه‌ی ظاهر، مدام حس مشترک را متأثر از خود می‌کنند و مانع آزادی اویند. دو دیگر آنکه حس مشترک معمولاً در خدمت عقل است. اگر حواس ظاهری ضعیف شوند، و همچنین حس مشترک مدتی از خدمت عقل فارغ گردد، آنگاه قوه متخیله می‌تواند سلطنت یابد و نقشهای مختلف را در حس مشترک بنگارد، "و جن و غول هم از این صورتهاست که در حس مشترک حاصل شود از متخیله."^{۴۲۴}

در رساله‌ی "کلمه‌ی التصوف" سهروردی، قوه‌ی "وهم" را همان ابلیسی می‌داند که در داستان خلقت آدم و سجود فرشتگان بر او از سجده کردن ابا کرد و امتناع ورزید. فرشتگان از دید تأویلی سهروردی رمزی از قوای درونی آدمی‌اند.^{۴۲۵}

اصل آتش داشتن ابلیس به سهروردی اجازه می‌دهد تا در بعضی آثار رمزی خویش خیال را با آتش تصویر کند. البته باید توجه داشت که آتش در تفکر حکیم بزرگ اشراقی رمزی دوگانه است. سهروردی از سویی آتش را امری مقدس می‌داند، و از سوی دیگر خیال را به جهت سوزندگی و بی‌بنیاد بودن به آتش تشبیه می‌کند. آتش از دیرباز و از زمانهای بسیار کهن نزد ملل مختلف قداست داشته است. در میان طوایف هند و اروپایی برای آتش قداستی قائل بوده‌اند. اینان بنیادی ایزدی برای آتش در نظر می‌گرفتند. هندوها آتش را پسر الهی آسمانی می‌دانستند و بر آن بودند که آتش از آسمان بر زمین آورده شده است. این اعتقاد نزد یونانیان قدیم و در میتولوژی یونانی، در داستان "پرومته" نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد.

در اساطیر یونانی آمده است که زئوس خدای خدایان پس از خلق آدمیان خاکی و حیات بخشیدن به ایشان پرومته را واداشت تا چیزهای لازم را به ایشان بیاموزد. پرومته مجاز بود که هر چیز لازم را به خاکیان ببخشد و هدیت دهد جز آتش را که به گفته‌ی زئوس مختص جاودانان بود. پرومته از ناحیه‌ی زئوس تهدید شد که اگر از این فرمان سرپیچی کند سرنوشتی تلختر از تمامی مغضوبین خواهد داشت. پرومته بر آن شد تا خاکیان را برتر از آنچه هستند، گرداند. او همه‌ی آنچه را که آدمیان نیاز داشتند بدیشان آموخت. اما جای خالی یک چیز بخوبی احساس می‌شد و آن آتش بود. آدمیان بدون آتش سخت در تعب و سختی بودند. پرومته آنچه را که در سر داشت با برادر خویش در میان گذاشت. این راز چیزی جز تصمیم او بر بخشش آتش به آدمیان نبود. پرومته آتش را به آدمیان هدیه کرد. هرمس نیز او را یاری داد. زئوس وقتی که دید از فرمان او سرپیچی شده شیء ممنوع را پرومته به خاکیان بخشیده او را محکوم به اسارت در زنجیرهایی عظیم در کوه قاف کرد. پرومته به "هفائستس" پسر زئوس که او را به کوه آورده بود گفت: روزی زئوس نیز خواهد مرد و تنها کسی که می‌داند که او چگونه از مرگ نجات خواهد یافت، من هستم. هفائستس سخنان پرومته را به زئوس گزارش داد، و زئوس، هرمس را با پیشنهاد آزادی نزد پرومته فرستاد که اگر راز را بازگوید، نجات یابد. پرومته شکنجه‌ی زئوس را پذیرفت، ولی حاضر به افشای راز خویش نشد. زئوس بر او مقرر داشته است که تا پایان جهان هر روز جگر او توسط عقابی درنده دریده شود و باز جگر تازه‌ای پدید آید و باز هم همین دریدن ووو....

در جهان‌بینی ایران باستان، آتش، عنصری پاکساز و گناه‌سوز است که در داوریهای نیک و بد بدان تمسک بسته می‌شود. در داستان "سیاوش" در شاهنامه هنگامی که انگشت اتهام سودابه به سوی شاهزاده‌ی دلیر و پارسای پارس نشانه می‌رود، دآوری نهایی به آتش سپرده می‌شود. اگر سیاوش به سلامت از آتش بگذرد، بی‌گناه است و اگر چنین نباشد، مرگ سزای اوست. به سلامت گذشتن از آزمون آتش بر پاکی او صحه می‌نهد و عصمت او بواسطه‌ی این گوهر قدسی پاس داشته می‌شود.

در اوستا نیز آتش پسر اهورامزدا و سپندارمذ یا زمین، دختر پروردگار معرفی می‌شود. ایرانیان قدیم آتش را مظهر الهی دانسته و شراره‌های آن را نماد فروغ ایزدی

می دانستند. آتش برای ایشان به مثابه محراب عبادت بود. فردوسی درباره ی سجده بردن زرتشتیان بر آتش می سراید:

”به یک هفته بر پیش یزدان بدند
مپندار کاتش پرستان بدند
که آتش بر آن گاه محراب بود
پرستنده را دیده پر آب بود“^{۴۲۶}

ایرانیان آتش را دوام بخش زندگی می دانستند. گوهر آتش در نگاه ایشان فرّ یا فره ایزدی بود که از طرف *اهورامزدا* و *امشاسپندان* به صاحبان ”ولایت“ بخشیده می شد. در جهان بینی زرتشتی با پنج آتش مواجهیم:

۱- آتش بزرگ یا آتش بهرام که در آتشکده ها افروخته می گردد.

۲- آتش یا حرارت غریزی که در بدن انسان و دیگر جانداران وجود دارد.

۳- آتشی که بالقوه در چوب و مواد سوختنی موجود است.

۴- آتشی که به صورت صاعقه و برق در ابرهاست.

۵- آتش اهورایی و قدسی که در عرش جاودان و در مقابل اهورامزدا روشن است.^{۴۲۷} در مسیحیت نیز تقدس آتش مورد تأکید قرار می گیرد.

در باب مطهر و طاهر بودن آتش در *انجیل متی* از قول یحیای تعمید دهنده آنجا که درباره ی ظهور مسیح سخن می گوید، می خوانیم: ”من شما را به آب به جهت توبه تعمید می دهم، لکن او که بعد از من می آید از من توانا تر است که لایق برداشتن نعلین او نیست. او شما را به روح القدس و آتش تعمید خواهد داد. او غریبال خود را در دست دارد، و خرمن خود را نیکو پاک کرده، گندم خود را در انبار ذخیره خواهد نمود، ولی گاه را در آتش که خاموشی نمی پذیرد خواهد سوزانید.“^{۴۲۸}

آرمانی کردن آتش از طریق نور و یا نور را آتش آرمانی انگاشتن نقطه ی عزیمت تعالی مفهوم آتش در ذهنیت بشری است. در این معنا، آتش، اصلی ازل و صورتی مثالی است. انسان دوره های کهن، آتش را وسیله ی خروج از ظلمت، و رهایی از شرّ سرما، تنهایی و وحشت می دانست. با آتش می شد پا در حریم نور، گرمی، جمعیت و الفت گذاشت. در اینجا شیء مادی به عنوان تز توسط روان به تقدس گراییده چونان آتی تز نفی می شود، و این امر به تصعیدی دیالکتیکی می انجامد که در آن شیء مرتبه ای قدسی می یابد و آتش دقیقاً چنین سرنوشتی داشته است.^{۴۲۹}

فلوطین در اتولوجیا درباره‌ی مفهوم رمزی آتش می‌نویسد:

"فقد بان و صح أن النار التي في العالم الاعلى هي حياة"^{۲۳۰}

فلوطین بدین ترتیب آتش را رمزی از حیات اعلی می‌داند.

در متون عرفانی و در اندیشه‌ی عارفان بزرگ عشق الهی به آتشی تشبیه می‌شود که بر خرمن روح سالک می‌افتد و چونان پرکاهی در مصاف تندباد او را از خاک بر می‌کند و به افلاک بر می‌کشد. خروشهای قدسی عارفان با تجلی این آتش الهی در طور روحشان آغاز شده و تا وحدتی هستی سوز گسترش می‌یابد.

"آتش است این بانگ نای و نیست باد

هر که این آتش ندارد، نیست باد!

آتش عشق است کاندن نی فتاد

جوشش عشق است کاندن می فتاد

جسم خاک از عشق بر افلاک شد

کوه در رقص آمد و چالاک شد"^{۲۳۱}

در برخی از متون نیز از "نور ایمان" به "آتش کبری" تعبیر شده که در برابر آن

آتش جهنم احساس سردی می‌کند.^{۲۳۲}

پیش از سهروردی، ابن ابوعلی سینا بود که خیال را به آتش تشبیه می‌کرد. شارحان فلسفه‌ی ابن سینا نیز بر این نکته تأکید داشتند. عمر بن سهلان ساوی شارح رسالة الطیر ابن سینا، در شرح جمله‌ای از شیخ که "همانند موجودات آتشی باشید که به آسانی و اعتماد در آتش شوند."^{۲۳۳} می‌نویسد: "قوت و همی را مانند کرده به آتش افروخته و انسان را بدان حیوان آتشی. چه انسان تا در این عالم بود، از این قوا مفارق نشود و این قوا از او مفارق نشود، و قوت و همی به غایت برنده و بازدارنده است از ادراک معقولات. و بدان لابد حاجت آید، و چنانکه نور آتش جایی بود که منفعت رساند و جایی بود که مضرت رساند."^{۲۳۴}

در فلسفه‌ی سهروردی، برای آتش اهمیت و عظمتی خاص در نظر گرفته شده است. او اعتقاد ایرانیان قدیم به آتش را توأم با گونه‌ای رمزوارگی در هستی تلقی می‌کند. سهروردی آتش را با روح مقایسه کرده و مشابهت‌هایی میان این دو قائل است. در نگاه او روح امری نورانی است و آتش نیز چنین می‌باشد. روح همواره سیری صعودی دارد و آتش نیز همواره رو به بالا متصاعد می‌شود. روح از عالمی

دیگر بوده و از عقل کل صادر شده و به عالم جسم آمده است. و آتش نیز چنین بوده و از مرتبه ی عقل کل تنزل یافته و به عالم ماده هبوط کرده است. این قسمت سخن سهروردی ما را به یاد اسطوره ی پرومته در میتولوژی یونان قدیم می اندازد. مطابق آن اسطوره، پرومته آتش را از خدایان می دزدد و به زمین می آورد و آن را در اختیار زمینیان می گذارد. تشابه دیگر روح و آتش از دید شیخ اشراق روشنگری این هر دو نسبت به دیگر اشیا است. روح بسیاری از امور را روشن می کند و آتش نیز دقیقاً چنین است. بدین ترتیب سهروردی بر این عقیده است که عقل کل در عالم عقول خلیفه و جانشین خداوند است و روح انسانی در جهان خاک، و آتش در عالم عناصر.^{۲۳۵}

در مقابل حس مشترک که قابل صورتهاست، خیال، حافظ صورتهای ادراکی است. حس مشترک در اندیشه ی سهروردی به آب تشبیه می شود. آب پذیرنده و گذران است و در عین حال تری لازمه ی ذاتی آن است. آب صورتهای مختلف می پذیرد و در عین حال هیچ صورتی را حفظ نمی کند و حس مشترک نیز چنین است. قابلیت محتاج رطوبت است. در مقابل، خیال به آتش تشبیه می شود: گرم و خشک و جسور و روشنگر. خیال گرم است و خشک و این کنایه از آن است که خیال صورتهای ادراکی را که از حس مشترک دریافت می دارد، حفظ کرده و در عین حال بر آنها تأثیراتی را که خود می خواهد، می گذارد. آتش چابک است و سبک و این کنایه از آن است که خیال در کار خود به سرعت عمل می کند. خیال در یک لحظه از این سر عالم به آن سر عالم می رود و این حکایت از سرعت انتقال آن دارد. اما خیال نیز مانند آتش شکلی خاص را به خود نمی پذیرد و لذا سهروردی صفت بلید یعنی ضعیف و کندذهن را برای آن به کار می برد.

□ رمز عبور بر عاد و درهم پیچیده شدن افلاک

راوی داستان پس از این به عبور از مجموعه‌های عاد و ثمود اشارت می‌کند. این امر مسئله‌ی حرکت درونی را طرح می‌کند. حرکتی که در داخل طبقات ذهن است. ضمن اینکه جنبه‌ی بیرونی این حرکت را نیز نباید از یاد برد.

عبور بر مجموعه‌های قوم عاد و ثمود کنایه‌ای از فرجام نفسانیت و قدرت طلبی و ظلم و کامجویی است. تخته‌هایی خالی که مجموعه‌ها بر خاطرات آنها پوزخند می‌زنند و این امر کنایتی از مرگ آگاهی آدمی نیز هست. آدمی مرگ را در مرگ دیگری تجربه می‌کند. تجربه‌ی مرگ دیگری وقوف به "مرگ" به طور کلی را فراچنگ من می‌آورد. هستی منجر و معطوف به مرگ است، پس لزومی ندارد که به خاطر اشیاء جهان اصل و اساس زندگی را تیره و تباه کنیم. دستهای پر یا دستهای تهی به یک میزان به مرگ نزدیکند. هیچ کس سلطه بر هستی نمی‌یابد، چرا که مرگ سیلابی است که تمامی نسبتها و پیوندها را می‌گسلد و به همراه خود به نیستی می‌برد. عدم زیرپای وجود را خالی و بی‌اعتباری آن را گوشزد می‌کند. این امر توجه آدمی را معطوف به جاودانگی می‌سازد. تذکر به عاد و ثمود به مثابه دو داستان قرآنی بر دینی بودن این مرگ آگاهی دلالت دارد. اینان را صاعقه‌ی خشم آسمان و آسمانیان روانه‌ی نیستی کرده است.

پس از آن راوی از درهم پیچیده شدن افلاک سخن می‌گوید. به تعبیری، "این

افلاک که اغلب به کمک تمثیلهای اسطوره‌ای توصیف می‌شود، و کلید نوعی جغرافیای قلمرو الهی را به دست می‌دهد، خود چیزی نیست جز مراتب که در آن، قدرت خلاقه‌ی خدا افشا می‌شود... عارفی که قیام می‌کند تا معنای وحدت مطلق خدا را دریابد، در نخستین وهله با همبافتی نامتناهی از افلاک و مراتب آسمانی رو در رو می‌شود که در متون قبالایی توصیف شده است. با سیر در این فلک‌الافلاک او به مفهوم خدا، به مثابه اتحاد و علت تمامی این تضادها ارتقا می‌یابد.^{۲۳۶}

نفی افلاک، در واقع حکایت از میل به تخریب باشنده‌ها و رجعت به زمان بدایت دارد. ضمن اینکه انهدام افلاک به معنی انهدام باشندگی و اشتیاق به رهایی از فراق و رسیدن به وفاق است.

راوی داستان از مرگ ازدها نیز سخن به میان می‌آورد. ازدها همانا ظلمت است و هیولا که تحت تصرف عقل فعال یا نور دهم از سلسله انوار دهگانه است. سهروردی خود می‌نویسد: "اما جماعتی که صالح و فاضل باشند از جوار حق چندان لذت و راحت و مرتبت و منفعت بر ایشان رسد از مشاهدات انوار حق تعالی و غرق شدن در دریای رحمت و نور حق تعالی... و ایشان را رجوع باشد با پدر خویش که او را رهبت و سطوت قهرست بر سر ازدهای ظلمت، شدید الحزّه القاصمه صاحب طلسمی در ملکوت رب العالمین روح القدس."^{۲۳۷}

در شعری منسوب به ابن سینا، نفس به چراغدان تشبیه می‌شود، و علم به چراغی که حکمت روغن آن است. هنگامی که چراغ روشن است، آدمی دارای حیات معنوی است، و هنگامی که این چراغ خاموش شود، آدمی به لحاظ معنوی مرده‌ای بیش نیست.^{۲۳۸} در نظر حکیم ابوعلی سینا، آتش این چراغ فردی از آتش عقل فعال روشن می‌شود. چونان آتشی که از آتش دیگر روشن می‌گردد، عقل فردی نیز از عقل کل روشنی می‌پذیرد. نفس انسانی همانند چراغ است که در آن آتش الهی روشن است. ابن سینا می‌نویسد:

"اما قوت پس این باشد که معقولی را که نفس پیشتر اندوخته و از اندوختن آن دست کشیده، هرگاه بخواهد بی‌اینکه به اندوختن تازه‌ای حاجت باشد او را حاضر و مشاهده کند و این قوت که گویا به خود روشن است، مصباح را ماند. آن کمال را عقل مستفاد و این قوت را عقل بالفعل نامند و آنکه جانها را بر این مراتب گذری

می‌دهد و از عقل بالملکه به عقل بالفعل و از عقل بالفعل هیولانی به عقل بالملکه می‌رساند. او عقل فعال و در مثال مانند نار بود که همه از وی روشنی گیرند.^{۴۳۹}

این معنا را پیشتر در جهان‌بینی مزدیسنا مشاهده می‌کنیم و در واقع امکان تأثیرپذیری ابن‌سینا از این جهان‌بینی بسیار جدی است.

شهرستانی در ملل و نحل خویش می‌آورد: "اول ملکی که آفرید بهمن بود، بعد از آن اردیبهشت... و بعضی از بعضی مخلوق بر منوال چراغی که از چراغی روشن دارند که از آن چراغ هیچ نقصان نیاورد."^{۴۴۰}

مرحوم دکتر محمد معین می‌نویسد: "در سنت مزدیسنان آمده زراتشت پس از رسیدن وحی یزدان به زیارت بهمن و اردیبهشت و شهریور و اسفندارمذ و خرداد و امرداد به ترتیب نائل آمد و از آنان تعلیم یافت."^{۴۴۱}

عرفای مسلمان نیز از این معنا سخن گفته‌اند. عزیزالدین نسفی عارف بزرگ می‌نویسد: "روح نباتی که در جگر است، به مثابه زجاجه است، و روح حیوانی که در دل است به مثابه فیتله است. و روح نفسانی که در دماغ است، به مثابه روغن است. و این روغن از غایت لطافت و صفا می‌خواست که اشیا را و حکمت اشیا را کماهی بداند و ببیند پیش از آنکه نار به وی پیوندد: یکاد زیتها یضییء، و لولم یمسس نار. پس این روغن نور باشد و چون نار که روح انسانی است به روغن پیوست: نور علی نور باشد. و چون نور الله به روح انسانی پیوست نور نور نور شد: یهدی الله لنوره من یشاء. ای درویش! بدان که به نزدیک این ضعیف آن است که هر آدمی که هست از کامل و ناقص یک روح بیش ندارد. اما آن یک روح مراتب دارد و در هر مرتبه نامی دارد از اسامی. بسیار مردم می‌پندارند که مگر روح هم بسیار است و نه چنین است. روح یکی بیش نیست."^{۴۴۲}

هم او در جای دیگر می‌نویسد: "نور چون به مراتب بر می‌آید و کارکنان هر یک کار خود تمام می‌کنند و به دماغ می‌رسد، چنان می‌شود که مصباح در مشكاة، و حقیقت آدمی این مصباح است و این مصباح است که مرتبه‌ی دیگر عروج می‌کند، بعد از آنکه به دماغ می‌رسد. اما تا مادام که به دماغ نرسیده است، عروج وی هم از روی صورت است و هم از روی معنی. چون به دماغ رسید عروج وی از روی معنی است، نه از روی صورت. یعنی عروج او آن است که صافیتز می‌شود و صفات وی بیشتر ظاهر می‌شود. ای درویش! این مصباح همه کس دارد، اما از آن بعضی

ضعیف و مکرر است. این مصباح را قوی و صاف می‌باید گردانید که علم اولین و آخرین در ذات این مصباح مکنون است، تا ظاهر گردد.^{۴۴۳}

سهروردی نیز در دیگر آثارش اشاراتی بدین معنا دارد. این اشارات می‌تواند راهگشای ما در فهم رموز متن غربت غربی باشد. در "الواح عمادی" سهروردی آمده است: "جعل لكم من الشجر الاخضر ناراً. الشجرة فکرت است. سبزی او آن است که مطلع شود بر طریق نظر و به بازگشتن به عالم قدس. آیتی دیگر: افرايم النار التي تروون. یعنی علوم ثوانی و نفحات قدسی. آنکه بدو توصل کنند از علوم اوایل به علوم ثوانی... و آیتی دیگر: و شجرة تخرج من طور سینا. یعنی بواسطه اندیشه حاصل کند، و روغن معقولات را مستعد قبول فیض الهی گرداند و چراغ یقین برافروزد، و آتش مقام سکینه در نفس برافروزد. و معارف نان ایشان است (و آن است که فیثاغورس بدان اشارت کرد در رموز او، و داود پیغمبر در مزامیر). و نان خورش ایشان انوار درخشنده است. و اشارت کرد در قرآن بدان درخت آنجا که گفت: یوقد من شجرة مباركة زيتونه لا شرقية ولا غربية. یعنی نه عقل محض است و نه هیولای محض... و نفوس ما چراغهاوند که این آتش عظیم را می‌افروزد. همچنانکه در حق موسی آمد: اذراً ناراً فقال لاهله امکنوا. اشارت کرد به اهلش یعنی حواس ظاهر و باطنش.^{۴۴۴}

پیش از سهروردی، امام محمد غزالی نیز همچون ابن سینا اشاراتی به جنبه ناری نفس دارد.

برخی از موجودات زمینی از برخی دیگر کسب نور می‌کنند همانند فیضان نور از چراغ. و چراغ همان روح قدسی نبوی است. و ارواح قدسی پیامبران از ارواح علوی اقتباس شده است مانند اقتباس چراغ از نور. و انوار علوی نیز بعضی از بعض دیگر مقتبس می‌باشند و ترتیب آنها ترتیب مقامات و درجات آنهاست و جملگی آنها به سوی نورالانوار و منبع اصلی خود یعنی نور اول ارتقا می‌یابند و آن خدای یگانه بی‌شریک می‌باشد که دیگر نورها همه عاریه‌اند و نور حقیقی تنها اوست و همه نور اویند، بلکه همه اوست و غیر او را هستی و هویتی نیست مگر به مجاز. اگر روح پیامبر به چراغ نورافشان تشبیه شده است و آن روح از وحی اقتباس گردیده چنانکه خداوند فرمود: و اوحینا الیک روحاً من امرنا - (شوری، ۵۲) پس مثال آن چیز که از او اقتباس شده آتش است. مثال بهره صاحب بصیرت از پیامبر، پاره‌ی

خود آتش و شعله و شهاب است، چرا که اهل ذوق با پیامبر در برخی از احوال مشترکند، و مثال این اشتراک گرم شدن است.^{۲۴۵}

سهروردی در سخنی که یادآور نقل قول شهرستانی است، متذکر می‌شود که نور اقرب و نور عظیم همان است که بعضی از حکیمان فهلوی او را بهمن نامیده‌اند و حکیم دانا زرتشت بر آن بود که نخستین آفریده‌ی موجودات بهمن است و سپس اردیبهشت و پس شهریور و پس اسفندارمذ و پس از آن خرداد و بعد مرداد. و بعضی از این فرشتگان از برخی دیگر خلق شده‌اند کما اینکه چراغی از چراغ دیگر روشن می‌شود بدون اینکه چراغ اول دچار نقص و کاستی گردد. و زرتشت این فرشتگان را دید و بدانان پیوست و از ایشان دانشهای اصیل و راستین را فرا گرفت.^{۲۴۶} شارحان حکمت اشراق و آثار سهروردی نیز به این معانی اشارت داشته‌اند.

شمس‌الدین شهرزوری شارح شهیر حکمة‌الاشراق سهروردی تاکید دارد که روح وقتی به دماغ صعود می‌کند و در شکافهای خنک‌کننده‌ی آن تردد می‌نماید، مزاجش اعتدال می‌یابد و کسوت نور می‌پوشد و شایستگی ظهور اشباح مثالی غیر قائم در مکان به واسطه‌ی شفافیت و صفا و لطافتشان را در می‌یابد. و شأن روح نفسانی آن است که عالم مثالی و اشباح خیالی در آن ظهور می‌یابد. و این روح شریف که افضل اجسام مادی و لطیف‌ترین آنهاست بر جمیع نسبتهایی که در نور هست، برتری دارد. پس این نور چونان چراغی است که در چراغدان (زجاجه) قلب قرار گرفته است و تو گویی که خون بدن روغن آن چراغ است و حیات همانا این چراغ است، و حس و حرکت نور آن هستند و شهوت حرارت آن است و غضب دودش می‌باشد. و نور اسفهبندی ناطق یا نفس ناطقه و روح الهی آدمی به واسطه‌ی این روح حیوانی است که در بدن تصرف می‌کند و آنچه که اخذ می‌کند از انوار قاهره از فیض و نورانیت از آن در این روح منعکس می‌شود و از آن به جمیع اعضا منتقل می‌گردد. و لطافت این روح همچون لطافت آب و هواست و شبیه به روشنایی چراغ است و این روشنایی باقی به بقای اعتدال اخلاط است و سبب مرگ تن همانا خاموش شعله‌ی آن است. لطایف اخلاط برای این چراغ روشن به منزله‌ی روغن است و انرژی حاصله از غذا همچون فتیله.^{۲۴۷}

در جهان‌بینی مانویان آسمان در واقع مرکب از ده آسمان است. ستیز ظلمت و نور که اساس هستی‌شناسی مانوی را تشکیل می‌دهد نقش اصلی و اساسی در

پیدایش آسمانها دارد. اهریمن و نیروهای تبااهی و تاریکی که در رکاب اویند، به نور و نیروهای نور هجوم می آورند و میان نور و ظلمت جدال در می گیرد. زروان، خدای مطلق، اورمزد یا اهورامزدا را (که بنابر باورهای مینوی آفریده ی زروان است)، به نبرد با اهریمن گسیل می دارد. در ستیز اهورامزدا و اهریمن نیروهای ظلمت اهورامزدا را اسیر می کنند. برای نجات او "روح زنده" یا "مهر یزد" از سوی زروان به نبرد با اهریمن فرستاده می شود. "مهر یزد" اهریمنان را شکست می دهد و از صورت پیکره آنان آسمانها را پی می ریزد، و آنگاه حراست از آنها را به پسر خویش "پیرایه ی تجلی" یا "پاھرگ بُد" می سپارد. "پیرایه ی تجلی" نگاهدارنده آسمانهاست و این وظیفه تا پایان جهان بر عهده اوست. تنها در فرجام جهان است که طومار آسمانها در نور دیده می شود و این بنای عظیم فرو می ریزد. راوی داستان از رؤیت اجرام علوی سخن می گوید. او ثقلین را می گیرد و در دهان ازدها فرو می برد.

□ ثقلین، خانه‌ی قدس و مرتبه‌ی مطلق

در رساله‌ی دبستان مذاهب آمده است:

“حضرت شیخ مقتول در تلویحات بدان است که جرم مساوی موضع تخیلات اهل جنت است.”^{۴۴۸}

ثقل در لغت به معنی سنگین و کثیف (به اصطلاح قدما) است. ثقل در اصطلاح فلسفی عبارت از میل جسم است به طرف سفلی و هستی، یا میل طبیعی به سافل. “امام فخر رازی” کلمه‌ی “ثقل” را رمزی از طبیعت نفسانی آدمی که مایل به محسوسات است، می‌داند.^{۴۴۹}

شارح کهن، ثقلین را به معنای نفس اماره و لوازم دانسته است. شارح چهارده تابوت را به معنای قواهای نفس از قبیل قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غاذیه، مولده، مصوره، نامیه، غضبیه، شهوانیه، و چهار مزاج دانسته است.

ده گور نیز اشاره به ده حس ظاهری و باطنی است. در واقع با عدم انگاشتن تمامی اینهاست که سالک از ماده فرا می‌رود و به جهان روح می‌رسد. در این مرحله است که رؤیت پدر و تشرف به “بیت المقدس” ممکن می‌گردد.^{۴۵۰}

هانری کرین فیلسوف فرانسوی، بیت المقدس را رمزی از “عالم عقول” که دارای گوهری مینوی و قدسی است، می‌داند. عالمی به دور از آمیزش و آمیختگی

با عناصر مادی و محسوس. بیت المقدس از دید کرین نماد و رمزی از شرق است که پیر یا عقل فعال سالک را با جغرافیای خاص آن آشنا می‌سازد.^{۴۵۱} در اینجا "سفر به شرق" به یاری عقل -فرشته صورت می‌پذیرد. سفری که بستگی تام و تمام با دل کندن از خویش و دل به جاده سپردن دارد. پیوستن به پیر محتاج گسستن از خویش است و تا سالک بدین جایگاه نرسد، گام از گام بر نخواهد داشت.

این "بیت مقدس" که "ابن سینا" از آن سخن می‌گوید شباهت بسیار به "صومعه ی پدر" در "غربت غربی" دارد.

این صومعه بر سر کوه طور است و چشمه ی حیوان نیز در کنار آن است. کوه - چنانکه اشارت رفت -، رمز تعالی و عروج و فرا رفتن است. در زبان "آسوری" فعل مردن به معنای چنگ زدن به کوه است، و چنگ زدن به زبان "مصری" حسن تعبیری از مردن است.^{۴۵۲}

از پیامبر (ص) نقل است که فرمود: "من سید عریم، و مکه سید تمامی شهرها، ر کوه طور سینا سید همه کوههاست، و جبرئیل سید تمامی فرشتگان."^{۴۵۳} کوه طور مشابعت بسیار با کوه قاف و کوه البرز در روایات مزینا دارد. هر سه کوه، کوههای اساطیری‌اند.

"از فضایل بیت المقدس آن است که طور سینا در آنجاست و در آن هفتاد هزار پیغمبر از گرسنگی و برهنگی بمرده‌اند و آن کوه مشرف است بر مسجد اقصی. و میان آن دو وادی جهنم واقع است و از آنجا عیسی بن مریم بر آسمان شده و صراط نیز بر آن استوار است."^{۴۵۴}

کوه طور سینا، کوه بیت المقدس نیز نامیده می‌شود، و در مجاورت آن وادی مقدس یا وادی طوی قرار دارد. این کوه همان کوهی است که خداوند بر آن تجلی کرده است. بنی اسرائیل از موسی تقاضای دیدار خداوند را دارند، اما موسی مدام متذکرشان می‌شود که این امر شدنی نیست اما این سخن به گوش آنان نمی‌رود.

موسی به ناچار تسلیم می‌شود و با هفتاد تن از پیران و بزرگان بنی اسرائیل عازم کوه طور می‌شوند. موسی خواهش قومش را با خداوند باز می‌گوید. خطاب آسمان بسان رعد بر جان موسی فرود می‌آید که: "لن ترانی یا موسی! ولكن انظر الی الجبل. فان استقر مکانه فسوف ترانی. ای موسی! هرگز مرا نخواهی دید، اما به کوه بنگر! اگر آن کوه پس از این بر جای ماند تو نیز مرا خواهی دید." پس آنگاه

خداوند بر کوه طور تجلی کرد و کوه منهدم شد و موسی و همراهانش همه صاعقه‌زده بر زمین ریختند. "فلما تجلی ربه للجبیل فجعله دکا و خرّ موسی صعقا". از اینجا داستان تجلی خداوند بر کوه طور به مثابه یکی از اندیشه‌های محوری وارد عرفان نظری می‌شود:

"جسم خاک از عشق بر افلاک شد

کوه در رقص آمد و چالاک شد"

نزد عرفا در واقع "تجلی" خداوندی تنها دستگیر سالک برای خروج از چاه ظلمت ماده است و فقط آتشی که بر طور تابیده است می‌تواند گرمی بخش و روشنگر شام این مغاک باشد. به تعبیر حافظ:

"مددی گر به چراغی نکند آتش طور

چاره تیره شب وادی ایمن چه کنم؟"

و یا:

"شب تار است و ره وادی ایمن در پیش

آتش طور کجا، موعد دیدار کجاست؟"

بیت مقدس در واقع تعبیری رمزی از قرب وجود و ماورای قدس است. بیت مقدس یعنی خانه قدسی که در حکمت اشراقی کنایتی از عالم "عقل - فرشته" است. غزالی که سهروردی سخت تحت تأثیر اوست، بر آن بود که اگر نخستین منزل پیامبران ارتقا از تاریکی حس و خیال به عالم قدس است، پس مثال رمزی آن "وادی مقدس" خواهد بود. در این دید، عالم خیالی جسمانی چونان چراغی است برای انوار غیبی و نزدیکان ترقی به سوی عوالم برتر و بالاتر. فراسوی عالم قدس نیز طور است و نار.^{۴۵۵} وادی مثال، منزل موجودات عالیه‌ای است که عارف غیبی را سالکان الی‌الله از آنها دریافت می‌کنند.

سرچشمه‌ی اقتباس ارواح زمینی، روح الهی علوی است و این همان فرشته‌ای است که در برابر همه فرشتگان قرار دارد. یوم یقوم الروح و الملائکة صفا. روزی که روح بیای ایستد و فرشتگان صف زده باشند. پس این روح از جهت اینکه چراغهای زمینی و خاکی به تمامی از آن روشن شده باشند، مثالی جز آتش برای آن متصور نخواهد بود. اما این امر به فهم و انس در نخواهد آمد مگر از جانب طور.^{۴۵۶}

غزالی بر آن است که اگر در میان موجودات عالی روحانی، وجوداتی ثابت و

نامتغیر موجود باشند و فیض بخشی معنوی و علمی آنها شامل بشریت گردد، تعبیر رمزی آن در زبان اهل حکمت "طور" است.^{۲۵۷}

شارح "رساله الطیر" یعنی **عمرین سهلان ساوی** کوههای مورد اشاره در رساله را نمادهایی برای آسمانها در نظر می‌گیرد. از دید او پرواز بر فراز کوهها گونه‌ای علم‌الافلاک است؛ طیران روح در فضاهاى اثیری. پرندگان نیز یعنی نفوس انسانی. در شرح این سخن ابن سینا که "امن نیافتیم بدان کوهها"، شارح می‌گوید: "یعنی سعادت کلی در شناختن علم هیأت و ریاضی نیست. باید تصور حقایق کند تصویری راست، و نظام کلی در عالم بداند، و غایت را تصور کند و آنچه لایق این بود."^{۲۵۸}

در این تلقی، علم حصولی قادر نیست تا آدمی را به سیلان در شفافیت فضای مثالی و پرواز در بیکرانگی افقهای ماورا برساند. این مهم تنها و تنها از عرفان ساخته است و بس. و این امری است که تمامی عارفان بر آن تکیه و تأکید داشته‌اند. در داستان "غربت غربی" نیز این معنا مورد توجه قرار می‌گیرد. "هدهد" پیکر خوش خیر ماوراست که "نامه‌ی پدر" را برای قهرمان داستان به ارمغان می‌آورد.

به نظر سهروردی "قوه‌ی مخیله" یا خیال متصل کوهی است که حایل است میان عالم عقلی و نفوس ما. یعنی این قوه می‌تواند مانعی بر سر راه عروج روح به عالم عقول انواریه باشد. در انهدام و از هم پاشیدن این کوه به "سانح قدسی" و تجلی رحمانی است که "سلطنت بشریت" ظاهر با آتش روحانی گرم و روشن می‌شود و از مشاهده عالم کثرت فانی و در "نور قیومی" مستغرق می‌گردد.

سهروردی در برخی از دیگر رسایل کلیدهایی برای گشایش رمزهای داستانهایش از جمله رمز "کوه" در اختیار ما قرار می‌دهد.

"طریق گشودن طلسم بشری آن است که بر ریسمان دوشاخه‌ای که بدان پلنگ و کفتار مقید می‌گردد، چنگ زنی. آنگاه از سیصد و شصت بحر بگذرد، و بعد از دویست و چهل و هشت کوه که به چهار کوه نهاده بر شش جهت پیوسته است چون از این جمله بگذری به دژ استواری می‌رسی که دارای ده برج است و بر قله‌های کوهها قرار دارد."^{۲۵۹}

در اینجا ریسمان نمادی از حکمت است و رمز "دو شاخه" بودن آن نیز مشخص است. نزد قدما حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌شود. لذا سخن از

ریسمان دو شاخه در میان می‌آید. و این ریسمان، ریسمانی است که پلنگ و کفتار بدان اسیر می‌گردند. پلنگ و کفتار نمادهایی برای نمایاندن دو صفت از صفات بهیمی درون آدمی‌اند. این دو صفت، صفات غضب و شهوت در آدمی است. قوه‌ی غضبیه و قوه‌ی شهویه مربوط به نفس حیوانی در انسانند. "سیصد و شصت بحر"، کنایه از رگهای بدن انسان دارد که طبق باور طبیبان قدیم، بدن آدمی دارای سیصد و شصت رگ است. "دویست و چهل و هشت کوه" نیز نمادی از استخوانهای بدن آدمی است. بنا بر علم تشریح قدما، بدن ما دارای این تعداد استخوان است و سهروردی دویست و چهل و هشت استخوان را به همین تعداد کوه تشبیه کرده است که به چهار کوه بزرگ متصل‌اند، و این چهار کوه چیزی جز دو پا و دو دست نیست که تمامی استخوانهای بدن نهایتاً به این چهار منتهی و متصل می‌شوند. دژ استوار سر آدمی است و ده برج، ده حس بیرونی و درونی است. قله‌های کوهها یعنی قسمت‌های بالایی بدن که چشم و گوش و دماغ در آن قرار می‌گیرد.

چشمه‌ی آب حیات نیز در کنار کوه قرار دارد، و ماهیانی در آن غوطه‌ورند. تحقیقات و کاوشهای باستانشناسانه نشان می‌دهد که اعتقاد به آب حیات به چندین هزار سال پیش از میلاد مسیح باز می‌گردد. بنابراین کاوشها (بوژه کشفیات سال ۱۹۲۴ م در منطقه‌ی کورانگون) مقوله‌ی آب زندگانی جاوید برای انسانهای کهن امری شناخته شده و مشخص بوده است. در این تحقیقات حجاری کشف شده که در آن تصویر الهه‌ای دیده می‌شود که دارای شاخهایی است و بر تختی از مارهای حلقه زده نشسته است، و در دست او جامی است که آب زندگانی از آن به سوی پرستندگان جاری است.

در مصر باستان نیز این اعتقاد قوی و قدرتمند بوده است. مصریان بر این باور بوده‌اند که هرکس از آب زندگانی بنوشد، جاودان می‌شود. ایشان بر آن بودند که گاو مقدس از این آب نوشیده و لذا بیمرگ است.

در میتولوژی یونان نیز سخن از چشمه‌ای است که "ژوپتر" آن را از استحاله‌ی یک پری دریایی ساخته است. ژوپتر در آن چشمه این خصوصیت را نهاده که هرکس در آن تن شوید، دوباره جوان می‌گردد. در اساطیر یونانی، "آشیل" پهلوان شکست‌ناپذیر و افسانه‌ای جنگهای تروا، نیز رویین تن محسوب می‌گردد، چرا که مادرش چشمه‌ی آبی را که خدایان در آن تن می‌شسته‌اند، دیده، و قوزک پای کودک

خویش را گرفته، و او را در آن چشمه فرو برده است. بدین سان آشیل رویین تن شده و تنها قوزک پایش که در دست مادرش بوده و از آب بیرون مانده آسیب پذیر است. سرانجام نیز پهلوان افسانه‌ای از همین نقطه تیر خورده و از پای در می‌آید. در میتولوژی یونانی یک بار دیگر در داستان "گلوکوس" پسر "سیزیف" این مفهوم گوشزد می‌شود. گلوکوس به چشمه‌ی سحرآمیز آب حیات می‌رسد و از آن می‌نوشد و این امر او را در زمره جاودانان و خدایان قرار می‌دهد. او نیز برای اثبات بيمرگی‌اش خود را به دریا می‌افکند تا پس از آن در زمره‌ی خدایان دریاها محسوب شود.^{۲۶۰}

در ادبیات آلمانی، داستان زیگفرید و رویین تنی او مشهور است. زیگفرید پهلوان دلاور با تن شستن در چشمه‌ای که ایجاد رویین تنی می‌کند، در زمره‌ی رویین تنان در می‌آید، اما هنگامی که او مشغول شستشو در چشمه است برگی بر پشتش می‌افتد و محل آن برگ در پشت او آسیب‌پذیر باقی می‌ماند. سرانجام نیز زیگفرید بر اثر جهالت یاران و خیانت دشمنان از همین ناحیه تیر خورده و می‌میرد.

اما معنای رمزی ماهیان غوطه‌ور در چشمه‌ی آب حیات چیست؟

یونس پیامبر که از قوم خود می‌گریزد، طبق قرعه از کشتی به آب دریا پرتاب شده و ماهی بزرگی او را می‌بلعد. یونس نادم و ناراحت دست به نیایش بر می‌دارد و خلاصی خویش را از شکم این ماهی بزرگ از خدای می‌خواهد. بنابر تصریح قرآن، ماهی، یونس را به دلیل ذکرگویی و تسبیح خداوند در ساحل به زمین می‌گذارد. اگر این ذکر و تسبیح نبود یونس تا پایان عمر جهان در دل ماهی می‌ماند. این امر بویژه رمزی و مثالی بودن این معنا را منعکس می‌کند.

در داستان مربوط به خضر و موسی در قرآن نیز اشارتی خاص به ماهی می‌بینیم. موسی که از جانب خداوند مأموریت یافته تا خضر را بیابد، با یوشع به مجمع البحرین می‌رسند. در اینجا قطره‌ای آب حیات بر لب ماهی بریانی که به همراه دارند می‌چکد، و ماهی جان گرفته، به آب می‌لغزد و موسی از پی او رفته و خضر را می‌یابد.

جلال‌الدین محمد مولوی با استفاده از داستان یونس، تن را به ماهی بلعنده و روح را به یونس تشبیه می‌کند که در درون اوست. جهان دریاست و عبور از آن و خروج به سلامت از بطن ماهی تن جز با استمداد جستن از ذکر و تسبیح خداوندی

ممکن نیست:

"این جهان دریاست، تن ماهی، و روح
یونس محبوب از نور صبح
گر مسبح باشد از ماهی رهید
ورنه در وی هضم گشت و ناپدید"^{۴۶۱}

عارفان مسلمان با الهامگیری از این دو داستان، از ماهی به گونه‌ای رمزی در آثارشان سخن به میان آورده‌اند. در عرفان اسلامی وجود به بحری تشبیه می‌شود که تنها مستغرقین در آن امکان نجات و رستگاری را دارند. عرفا، انسان کامل یا عارف واصل را به دلیل استغراق وی در بحر وجود و در دریای وصل ماهی می‌خوانند. در نگاه ایشان هرکس که چنین صفاتی را ندارد جز ماهی است. پس انسانها به نسبت استغراق یا عدم استغراق در بحر معرفت و وجود به ماهی و جز ماهی تقسیم می‌گردند.^{۴۶۲} سهروردی از برادران خویش که پیش از او کوشیده‌اند و به بحر معرفت رسیده‌اند به ماهیان جستجوگر مستغرق در عشق و عرفان تعبیر می‌کند. "مولوی" گویی به همین معنا اشاره دارد که می‌گوید:

"ماهیان از پیر آگه، ما بعید

ما شقی زین دولت و ایشان سعید"^{۴۶۳}

"هر که دید آن بحر را آن ماهی است

هر که دید الله را الهی است

ماهیان جان در این دریا پرند

تو نمی‌بینی که کوری و نژند

بر تو خود را می‌زنند آن ماهیان

چشم بگشا تا ببینی شان عیان"^{۴۶۴}

"مولوی" در شرح توفان نوح و غرق شدن پسر او، از زبان نوح در مناجات و

نیایش خداوند می‌سراید:

"تو همی دانی که چونم با تو من

بیست چندانم که با باران چمن

ماهیانم و تو دریای حیات

زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات"^{۴۶۵}

در تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری درباره ی برانگیختگی اسکندر برای رسیدن به "آب حیات" چنین آمده است:

"چون ذوالقرنین همه ی جهان بگرفت، وقتی نشسته بود از مرگ یاد کرده زار بگریست... پس گفت: هیچ حیل نماند که بگردم تا جهان بگیرم. اکنون شما حیل دانید مرگ را؟ حکیمان گفتند: مرگ را هیچ حیل نیست، مگر آنکه آب حیوان بخوری، اگر بیابی. گفت: از کجا جویند؟ گفتند: از تاریکی..."^{۲۶۶}

بنابراین متون، مرگ آگاهی اسکندر را به جستجوی آب حیات روانه کرده است. اسکندر سرانجام نیز به جاودانگی نمی رسد. این معنا، باعث شده است تا در ادبیات عارفانه پادشاهی دنیوی را در برابر فقر عارفانه قرار دهند. کسی راه به چشمه ی آب حیات خواهد برد که به فقر و فنا رسیده باشد:

"سکندر را نمی بخشند آبی

به زور و زر میسر نیست این کار"

سهروردی خود در این باره می نویسد:

"چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد لذتی یابد بی نهایت به مشاهدت واجب الوجود و ملأعلی و عجایب عالم نور و دایم در آن حال بماند، و عقل شود نورانی، و از جمله فرشتگان مقرب شود. و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیاورد و از نگرستن بدو ننگ دارد. حقتعالی از انوار جلال خویش او را شربت ها دهد روحانی. چنانکه گفت: و سقا هم ربهم شرابا طهورا. این طایفه از مرگ شواغل طبیعت برهند و از ظلمات بیرون شوند و به سرچشمه ی زندگی و دریا های نور حقیقی روحانی پیوندند. علم ایشان را به عالم نور و ملأعلی می کشد و فسق ایشان را به ظلمات و اسفل سافلین."^{۲۶۷}

عرفا مراد از زندگی جاوید را معرفت نفس و شناخت حقیقت خویش دانسته اند. آنکه به شناخت خود دست یابد به چشمه ی آب حیات و جاودانگی رسیده است. چشمه ی آب حیات در متون اسلامی نیز مورد توجه بوده است.

در روایات اسلامی، چشمه ی آب حیات چشمه ای است که هر که از آن بنوشد و یا در آن تن شويد به جاودانگی می رسد و از مرگ پذیری و مرگ پذیران جدا می گردد. "خضر" از آب این چشمه نوشیده و به جاودانگی دست یافته است. به همین جهت است که گاه در ادب پارسی چشمه ی آب حیات را "چشمه ی خضر" و "آب خضر" می نامند. این چشمه به دلیل پاره ای مشابهت های مفهومی به "جام جم"

این همانی یافته و به دلیل اینکه "جام جم" نمادی از حقیقت روح و دل آدمی است، می‌توان گفت که در واقع چشمه‌ی جاودانگی نیز همان توجه معطوف به درون و "خودشناسی" و سیر باطنی است. یعنی جاودانگی و آب حیات در ژرفنای وجود آدمی است و کشف آن مساوق کشف حقیقت خویشتن خویش است. در کهن‌ترین داستانهای بشری مانند "گیلگمش" جستجو و طلب چشمه‌ی حیات جاودانی (که البته در اینجا "گیاه جاودانگی" است) طرح و تصویر می‌شوند.

گیلگمش که مرگ دوست و همدمش انکیدو او را به مرگ آگاهی و وقوف به نیستی رسانده، به جستجوی بیمرگی بر می‌آید و تم اصلی داستان او تا پایان موقوف بیان این جستجوی هستی‌سوز است. بنا به روایات اسلامی چشمه‌ی حیات در درون "ظلمات" نهفته است و اسکندر پادشاه جهانگیر یونانی در طلب تحقق این آرزو به "ظلمات" رفته است، و این نکته شاید کنایتی باشد که تنها در عبور از ظلمات آدمیان راه به روشنایی جاودانگی می‌برند.

در عالم مسیحی نیز اعتقاد به این امر را مشاهده می‌کنیم. عیسی مسیح (ع) اهل حقیقت را به آب حیات وعده می‌دهد و می‌گوید اگر کسی از این آب بنوشد، دیگر هرگز احساس عطش نخواهد کرد.^{۴۶۸}

در عرفان اسلامی گاهی از چشمه‌ی آب حیات به "دریای نور" تعبیر شده است. دریای نور همان حقیقت معرفت و معرفت حقیقی است که در دل دریای ظلمت نهان شده است. به یقین این تعبیرات، تعبیری سمبلیک و رمزی است. سهروردی در رساله‌ی "عقل سرخ" تن شستن در چشمه‌ی آب حیات را "زرهی" در برابر هجوم حادثات معرفی می‌کند. این معنا را سهروردی به احتمال قوی از داستان رویین‌تن شدن "اسفندیار" در شاهنامه اخذ کرده است. اسفندیار بنا به روایتی در چشمه‌ی آب حیات تن می‌شوید، و لذا رویین‌تن شده و هیچ سلاحی بر او کارگر نیست. تنها نقطه ضعف او، چشمان اوست که به هنگام این شستشو بسته بوده است. آب حیات از دید عرفا چنانکه اشارت رفت همان دریای نور است که تعبیری رمزی از عالم "ملکوت" است که به تعبیری در باطن عالم ملک نهفته است.

شاعران بزرگ ما از این مضامین به خوبی در آثار خود سord بسته‌اند. فردوسی سروده است:

"چنین گفت روشن دل پر خرد

که هرک آب حیوان خورد کی مُرد؟"

تصویر جهان باستان، در اذهان، تصویر جهانی زنده بود. جهان در آن تلقی توده‌ای مرده از ماده بیجان محسوب نمی‌شد. کیهان مادی تلقی نمی‌شد، بلکه کیهان معنوی و مینوی چونان دریایی عظیم در قرب پروردگار حی بود و نفس می‌کشید. جهان تمثیل و تمثالی از حقیقتی برتر بود و سایه‌ای از جهانی جاندار آسمانی بشمار می‌رفت که در تماس مستقیم با ذات الهی بود.^{۲۶۹}

فهم آثاری همچون داستانهای رمزی سهروردی در چنین فضایی ممکن است، و الا فلا.

□ موسیقی کیهانی

شهرستانی (متوفی ۵۴۸ هـ.ق) در *ملل و نحل* از قول "فیثاغورس" نقل می‌کند که او گفته است: "جهانهای مختلف را مشاهده نموده به حس و حدس، و در ریاضت به مرتبه‌ای رسیده که حرکات فلک شنیده و در تجرد به ملک رسیده است. فرمود: که هیچ صوتی لذیذتر از حرکات فلک نشنیدم و هیچ چیزی روشن و تابانتر از صورتهای فلکی ندیدم.^{۴۷۰} از عالم طبیعت به عالم نفس و عالم عقل ترقی کردم و مشاهده‌ی صورتهای مجرد را که به حسن بهاء و نور متجلی بودند نمودم و نغمه‌های شریف و آوازهای موزون روحانی آنها را شنیدم."^{۴۷۱}

شاید با رجوع احتمالی به متونی از این دست است که سهروردی بعدها می‌نویسد: "نتوان تصور کرد که در عالم وجود نغماتی لذتبخش‌تر و شورانگیزتر از نغمات افلاک و سماع ملکوت وجود داشته باشد. کما اینکه وجود شوق و شور و وجدی آتشین‌تر از شور و شوق فلکی در حیطه‌ی تصور نیاید. پس سلام و درود بر قومی که در اشتیاق عالم نور و عشق جلال نورالانوار عنان عقل از کف بدادند و دیوانه و سرمست شدند و به وادی حیرت اندر افتادند و پای از سر نشناختند و در جلسات و جذبات خود همانند هفت تن استواران [اصحاب کهف] گشتند."^{۴۷۲}

شارحان *حکمة الاشراق* قول به موسیقی افلاک را به هرمس نیز منسوب داشته‌اند. مولانا جلال‌الدین مولوی نیز تحت تأثیر این اندیشه‌ها و آموزه‌ها سروده

است:

"پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها

از دوار چرخ بگرفتیم ما

بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق

می‌سرایندش به طنبور و به خلق"^{۲۷۳}

این موسیقی افلاکی در ادبیات معاصر نیز مطرح می‌شود. صادق هدایت در

بوف کور "زن اثری" را معتاد به موسیقی افلاک معرفی می‌کند:

"خواستم چیزی بگویم، ولی ترسیدم گوش او، گوشهای حساس او که باید به

یک موسیقی دور آسمانی و ملایم عادت داشته باشد؛ از صدای من متنفر بشود."^{۲۷۴}

سهراب سپهری در شعر "متن قدیم شب" می‌سراید:

"در علفزار پیش از شیوع تکلم

آخرین جشن جسمانی ما پیا بود

من در این جشن، موسیقی اختران را

از درون سفالینه‌ها می‌شنیدم"

□ سفر بر دریای آسمانی

سهروردی عقل را در کلیت آن، وسیله یا به تعبیر بهتر نقطه‌ی دریافت معرفت اشراقی که در آن وحدتی بین عارف و معروف وجود دارد، تلقی می‌کند. از دید او متعالی‌ترین معرفت، معرفت عرفانی‌ست که در ورای اندیشه‌ی بشری قرار دارد. او جستجوی حکمت الهی و معرفت مثالها را همچون جستن آفتاب در پرتو چراغ می‌داند. ارتباط حقیقی همانا رابط‌هی انسان به عنوان عالم صغیر و جهان به عنوان عالم کبیر است که در جریان این ارتباط دیالکتیکال روح به تعالی سیر می‌کند و در نهایت با فنای از رسوم و عوارض نفس به بقای بالحق تشریف می‌یابد. سفر درونی و سیر برونی، دو حرکت موازی‌اند، و در حقیقت شاید بتوان گفت که پشت و روی یک سکه‌اند، و در فرجام به یک نقطه منتهی می‌شوند. رهایی از زندان نفس در عین حال به معنای آزادی از زندان تو در توی جهان مادی است. این سیر درونی در جهت رهایی از سیطره‌ی نفس اماره و عبور از نفس لواحه و رسیدن به نفس مطمئنه با سفر بیرونی بدان سوی فلک و برگزشتن از ملک و ملکوت و وصول به بارگاه و آستان ربوبیت و الوهیت توأم است و قابل انطباق. این سفر در نظر سهروردی و صوفیان رمزی است از رسیدن به سرچشمه‌ی حیات. راست راه سلوک صوفیانه همانا تذکر نسبت به خداوند در باطن حقیقی و حقیقت باطنی آنهاست. پیران روحانی این ذکر را «زورق مقدس» خوانده‌اند؛ زورقی که تنها به مدد آن می‌توان از دریای نور و اقیانوس روحانی عبور کرد و به ساحل بقای بالله وصول یافت. سهروردی بر خرابی تن و آبادی روح تکیه و تاکید دارد. فناء جسم مستلزم

بقای روح است. جسد زندانی است برای روح که مسافر است و مهاجر، و اینک با شکستن قفس کالبد، امکان بر شدن و برگزشتن از مرزها را به دست آورده و فراچنگ یافته است.

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مولوی در غزلیات خویش کشتی قالب را در دریای وجود طی تصویرپردازی بس زیبا بیان کرده است:

«هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست

ما به فلک می‌رویم، عزم تماشا کراست؟

ما به فلک بوده‌ایم، یار ملک بوده‌ایم

باز همانجا رویم، جمله که آن شهرماست

آمد موج الست، کشتی قالب بیست

باز چو کشتی شکست، نوبت وصل و لقاست»^{۴۷۵}

در تصویر سازی دیگری از مولوی جسم آدمی به کفی بر روی دریای وجود تشبیه شده است. هر پاره کف اگر قدری تأمل کند و به خویش باز آید او نیز خود را چنان بخشی از دریا خواهد دید:

«آن بحر، بزد موج و خرد باز برآمد

و آوازه درافکند، چنین گشت و چنان شد

آن بحر، کفی کرد و به هر پاره از آن کف

نقشی ز فلان آمد و جسمی ز فلان شد

هر پاره کف جسم کز آن بحر نشان یافت

در حال گذارید و در آن بحر روان شد»^{۴۷۶}

در حدیثی نبوی از رسول اکرم (ص) نقل است که فرمود در روز رستاخیز وقتی موازین الهی نهاده می‌شود و پرونده‌های آدمیان مورد بررسی قرار می‌گیرد، اعمال بشری را در ترازوی عدل ربانی می‌گذارند، و آنگاه به پاداش اعمال نیک خوبان چیزی همچون باران یا ابر به آنان اهدا می‌شود. از ایشان پرسیده می‌شود که آیا می‌دانید این چیست؟ جواب می‌دهند که نه نمی‌دانیم. پاسخ داده می‌شود که این دانشی است که به دیگر آدمیان آموخته‌اید و آنان پس از شما بدان عمل کرده‌اند.^{۴۷۷} پس باطن و اصل این آب معنوی، حکمت و معرفت است که دریای حقیقت الهی است.

«مولوی» زمین و زمان را به یک «تخم مرغ» تشبیه می‌کند. جوجه درون این تخم، آدمی است که در این حالت «مظلم و اشکسته پر» و «حقیر و مستهان» است. سپیدی و زردی تخم مرغ همانا کفر و ایمان‌اند. این دو با آنکه در کنار هم هستند، اما به اندازه سر سوزنی با هم فاصله دارند، و همین فاصله اندک مانع آمیختگی شان با یکدیگر است. خداوند - که در این استعاره چونان پرنده‌ی رمزی تصویر می‌شود - این تخم مرغ را زیر «پَرّ خویش» می‌پرورد. آنگاه «کفر و دین، فانی شده» و «مرغ وحدت، پر فشان» می‌گردد:

«این زمین و این زمان بیضه است و مرغی کاندر اوست
مظلم و اشکسته پر باشد، حقیر و مستهان
کفر و ایمان دان در این بیضه سپید و زرده را
واصل و فارغ میانشان برزخ لایبغان
بیضه را چون زیر پَرّ خویش پرورد از کرم
کفر و دین فانی شد و شد مرغ وحدت پر فشان»^{۴۷۸}

عبور بر خیال که حالت روانی و رطوبت دارد، به یک تعبیر عبور بر دریاست. سفر پَرّی سفری است که سالک به پای خود در مسیر سلوک گام بر می‌دارد. اما سفر بحری آنگاه آغاز می‌شود که سالک به قدم جذبه راه می‌سپارد و به مدد کششهای دوست، کوشش به کام دارد. کشتی نجات در دریای هستی منتظر سالک است تا او را از کثرات دریای هستی عبور دهد و به ساحل توحید رساند. انسان در طی این سفر باید بیگانگی را به یگانگی تبدیل سازد، و راه این کار جدا کردن عادات. و اهواء از خویشتن خویش است.

هر چه که ترا از سلوک و سرعت سیر در این راست راه باز می‌دارد، آن بتی است که باید در هم شکسته شود. به هر چه مانده‌ای، از حق مانده‌ای، و مسافر را ماندن هلاکت است.^{۴۷۹} قرب به خداوند می‌باید امری استعلایی تصور شود.

برای عارف سالک نزدیکی به حق به هیچ وجه در فضا و زمان و مکان مادی رخ نمی‌دهد. این امر اساساً در اضمحلال و استحالی تاریخ و در فرا زمان و فرا مکان امکان می‌یابد. معنای قرب نزدیکی به خداوند است، اما معنای حقیقی این نزدیکی منظور نظر حق شدن است. تجربه‌ی موسی (ع) در کوه طور مثال روشنی برای این منظور نظر بودن است. اما این امر همواره از پس حجابی یا پرده‌ای صورت

می‌پذیرد. اگر حجاب حایل میان آدمی و خداوند نباشد، انسان در تجلیات الهی مندک و مستحیل می‌گردد. چنانکه در داستان موسی و طور، کوه از عظمت و هیبت تجلیات خداوندی می‌سوزد و نابود می‌شود.

در باب دوم از بخش حقایق کتاب گرانسنگ «منازل السائرین» عارف بزرگ خواجه عبدالله انصاری آنگاه که از مشاهده‌ی عرفانی گفتگو می‌شود، از دریای هستی سخن به میان می‌آید و از سالکی که از این دریا عبور می‌کند:

«و الدرجة الثالثة مشاهدة جمع تجذب الى عين الجمع، مالكة لصحة الورود، راکبة بحر الوجود».^{۴۸۰}

یعنی مرتبه‌ی سوم مشاهده‌ی جمع به عین جمع کشیده می‌شود. در این حال سالک مالک سلامت ورود خویش است و بر دریای هستی مرکب می‌راند.

انسانی که هنوز به مرتبه‌ی حقیقی تجرید و توحید نرسیده و به اصطلاح غیر بالغ است، از عالم ماده یعنی از سفر برّ عبور می‌کند تا به بحر مثالی برسد. با ورود به لنگرگاه عالم المثال است که به کشتی در می‌آید و سفر بحر را می‌آغازد. سفری که در مرتبه‌ی تجرد تام عقلی به نهایت خود می‌رسد. در طی این سفر بحری است که سالک آرام آرام و مرحله به مرحله در خیزابهای بلند تقدیر به پیش می‌رود و پخته‌تر می‌شود تا به مدارج استعلایی هستی عزّ و وصول یابد. فیض خداوندی شامل حال سالک است و دست او را می‌گیرد تا به غایت کمالی اش برساند. آدمیان از آن هنگام که خداوند ایشان را از نیستی به هستی می‌آورد، سفری وجودی را آغاز می‌کنند. این سفر بی‌پایان در نخستین مرحله‌ی خود لنگرگاههایی به نام دوزخ و بهشت دارد. پس از آن نیز این سفر ادامه دارد و پایان آن با خداست. ضمن اینکه بهشت و دوزخ هرکسی بر حسب نحوه‌ی وجودی خود اوست.

گاهی رمز شناسان مسلمان از آسمانها تعبیر به دریاها می‌کنند. البته باید توجه داشت که این آسمانها، آسمانهای مرئی نیست، بلکه «آسمانهاست در ولایت جان». در این تلقی به عناصر عالم مادی کوه می‌گویند که کثیفند و سنگین. سختی و کدورت و فقدان حیات در ایشان باعث می‌شود تا آنها را کوه بنامیم. آسمانها آبی‌اند و گسترده و شفاف و تمام عوامل روشنی مثل خورشید و ماه و ستارگان در آنها قرار گرفته‌اند، و لذا عوالم برتر را می‌توان با آنها قیاس کرد.

به تعبیری دیگر کوه رمزی است از عالم ملک که عالم اجسام و اجساد است، و

دریا رمزی است از ملکوت که عالم امثال و ارواح است. سالکی که به قرب خداوند دل سپرده است تمامی این آسمانها را حجاب راه خویش تلقی می‌کند. حجابها بر دو گونه‌اند حجابهای ظلمانی و حجابهای نورانی.

حجابهای ظلمانی مربوط به عالم اجسام و اجسادند، و حجابهای نورانی به عالم ارواح و امثال تعلق دارند.^{۴۸۱}

برای تکمیل مدل آسمان همچون دریا، برخی احادیث دینی نیز می‌توانسته است مورد توجه عرفا قرار گیرد و آن تئوری آنها را تکمیل کند. در برخی روایات اسلامی آمده است که در آسمانهای هفتگانه دریاهایی وجود دارد که ژرفای هر یک از آنها به اندازه‌ی مسیری به بلندای پانصد سال راه است.^{۴۸۲}

در متون کهن هندی، قربانی و کشته شده‌ی در راه خداوند به کشتی تشبیه شده که مستقیماً به بهشت می‌رود.^{۴۸۳} این امر چنانکه اسطوره شناسان متذکرند بیش و پیش از هر چیز حاکی از توانایی جهش پیشاپیش معنوی به سوی مرگ است و امکان دوباره زنده شدن و حیات یافتن؛ یعنی ترک اختیاری کالبد مادی و داخل شدن دوباره در آن. این معنا بیانگر فرا رفتن و برگزشتن از شرایط روزمره‌گی و عادت زدگی بشری است. این آموزه که با مرگ اندیشی و مرگ آگاهی می‌توان به آب زندگانی رسید امری است که همواره مورد توجه حکیمان و عارفان بوده و ایشان بر آن تاکید داشته‌اند.

«بی‌مرگ به عمر جاودانی نرسی

نا مرده به عالم معانی نرسی

تا همچو خلیل اندر آتش نروی

چون خضر به آب زندگانی نرسی»^{۴۸۴}

استعاره‌ی عبور از دریا توسط کشتی، ظاهراً نخست بار از سوی «ابوالحسن نوری» عارف شهیر و برجسته‌ی قرن سوم هجری به متون صوفیانه راه یافته است. می‌دانیم که باران و آب مادی از آسمان برای احیای زمین فرود می‌آیند. در صورت رمزی نیز باران معنوی از آسمان اطلاق و تقدیر بر ارض تقیید و تجدید فرو می‌بارد. زمین مرده پس از زمستان در بهاران سر از بستر مرگ بر می‌دارد و حیات آغاز می‌کند. همچنین است زمین رستاخیز که با بارش تجلیات الهی مردگان سر از خواب مرگ بر خواهند داشت و حیات آغاز خواهند کرد. صورت دیگر این احیای

معنوی، احیای زمین دل است که به مدد باران جذبات الهی صورت می‌پذیرد. در هر علم تاویل عارفانه، احیای مردگان همانا به معنای رهایی از جنبه‌ی حیوانی حیات بشری و وصول به حیات طبیعی معنوی است. دل آدمی تنها با باران یاد خداست که از صورت خشکی و کویری خارج شده و به باغساری بهاری مبدل می‌گردد. مرگ بر دو گونه است: مرگ تن و مرگ روح. آن که دلش زنده به عشق نیست، روحش مرده است، و آنکه دلش زنده به عشق شد هرگز نمی‌میرد. هر کس که دلش می‌میرد، خداوند و حیات در کنار او را نیز از دست خواهد داد. باران فیض خداوندی انقطاع ندارد، اما دلهای زنده یا مرده در مواجهه‌ی با این بارش دو گونه‌اند. در دلهای مرده این باران صورت نعمت می‌یابد و در دلهای زنده این بارش رنگ و بوی رحمت دارد. تندر شوق، آذرخش هیبت، رگبار کرامت و نسیم آرامش همراه باران رحمت‌اند. «سهل تستری» در تفسیر عرفانی آییه‌ی چهل و یک سوره‌ی شریفه‌ی «روم» می‌نویسد: «خداوند، حواس بیرونی را به خشکی تشبیه می‌کند، ولی دل را به دریا که فواید بیشتر دارد، اما خطرناکتر نیز هست، تشبیه می‌نماید». ۴۸۵

«واسطی» دیگر عارف بزرگ مسلمان، خشکی را نماد تجلیات صفاتی حق دانسته، و دریا را رمزی از تجلیات ذاتی او بر شمرده است.

اما «نوری» بر آن است که عارف تا از سه دریا عبور نکند به عظمت الهی راه نمی‌برد. این سه دریا عبارتند از: دریای ربوبیت، دریای مهمنیت، دریای لاهوتیت.

با عبور بر دریای ربوبیت خود را پرورده‌ی پروردگار خویش می‌دانی و می‌فهمی که تو مربوبی و او رب است و بدون عنایت رب، مربوب به تربیت نمی‌رسد.

پس دل در دریای تفکر فرو می‌رود و زبان در یاد کرد حق می‌گردد. جستجوی رضایت خداوندی در این مرحله آغاز می‌شود. در این حال سالک باید عبادت و اطاعت خداوند را دریایی تصور کند که آن را می‌توان با سفینه‌ی خدمت پشت سر گذاشت. عبرت سکان این کشتی است و ذکر نسیمی است که کشتی را به پیش می‌راند. یاد کرد خداوند نیز بادبان این کشتی است. عبور بعدی این سفینه بر دریای مهمنیت است. معبری از عشق و توجه حق این کشتی را به دریای لاهوتیت

می‌رساند. نسیم دوستی و موج کرامت این کشتی را به جایی می‌برد که دیگر نه معبر می‌ماند و نه کشتی. اینجا ساحل عظمت الهی است. «منصور حلاج» در بیتی از سروده‌هایش گفته است:

«آری بگو به دوستانم که من

دل به دریا زده‌ام و کشتی‌ام شکسته است»^{۴۸۶}

نوری در پایان سفر به «چراغ» نیز اشاره دارد. وقتی که سالک عارف، به عظمت و جلال الهی پی برد، در میان دلش چراغ آگاهی فروغ و تابناکی آغاز می‌کند. او در این حال، تجلی عظمت را در سمت راست خویش و جلالت حق را پیش‌رویش و عزت او را در پشت سر در می‌یابد و می‌فهمد که غرق در نعمتهای خداداد است. همه‌ی هستی‌اش معطوف به او و همه‌ی آثار و افکارش به دست اوست.

«حارث محاسبی» نیز مراقبه‌ی درونی سالک عارف را به دریایی مانده می‌داند که از آن جویها و رودهایی منشعب می‌گردد و بر آن کشتیهایی به سوی سرچشمه‌های غنا روان‌اند. دریا تمثیلی از معرفت بی‌پایان است که آن را نهایت نیست. دل آدمی در قرب و انس با خداوند خویش اتصال به این دریای بی‌پایان دارد. این جویهای معنوی عاقبت ما را به آن دریای بی‌پایان راهبر می‌شوند.^{۴۸۷}

«نفرّی» نیز از «موقف البحر» سخن به میان می‌آورد. موقف محل توقف و وقوف است. پس می‌باید در تلقی عارفانه‌اش به معنای مقام و موقع آگاهی تلقی گردد. در این موقف، خداوند با آدمی سخن می‌گوید. سخن گفتن خداوند با آدمی درباره‌ی موقعیت انسانی در طول سفر دریایی نیست، بلکه درباره‌ی دریا چونان وسیله و واسطه‌ی سلوک بشری و راه رسیدن او به هدایت الهی است. خداوند سالک عارف را در دریا متوقف می‌سازد. کشتی‌ها غرق می‌شوند، ولی تخته پاره‌ها به سلامت باقی می‌مانند، اما در فرجام تخته پاره‌ها نیز غرق می‌گردند. این مرحله، در واقع اشارتی رمزی به نفی واسطه‌ها و وسیله‌هاست. میان عارف و پروردگارش نباید حجاب و حایلی باشد. و لذا سالک هیچ وسیله و واسطه‌ای را نیز در جریان سلوک الی الله نمی‌پذیرد. این است که در فرجام خود دریا نیز نفی می‌شود. کشتی نیز حجاب است. اگر توکل سالک بر کشتی است هنوز به توحید و تجرید نرسیده است. خود را به دریا افکندن نیز صواب نیست. زیرا نشان و نشانه‌ای از تصمیم‌گیری

تو درباره‌ی تقدیر ویژه‌ی توست و این امر با توحید در معنای استعلایی و عارفانه‌اش سازگاری ندارد. اگر دل به دریا بزنی، زنده‌ای از جمله زندگان بیشمار او خواهی شد. در نظرگاه «نقرّی»، دریا بر ماسوی الله اطلاق می‌شود. دریا حجاب نیست، بل آستانه‌ی ورود به غیب عالم و عالم غیب است. با عبور بر دریاست که امکان قرب خداوندی فرا چنگ می‌آید و خداوند مجال تقرب به خویش را به سالکان می‌بخشد. دریا نیز همچون کوه طور که در آن خداوند تجلیات خویش را بر موسی (ع) آشکار کرد، می‌تواند محلی برای ظهور و تجلیات الهی به حساب آید.^{۴۸۸}

در این دریا تنها ماهیان می‌توانند مدام بپایند. ماهی نه تنها ملالی از دریا ندارد، بلکه حیات او تنها و تنها در دریا ممکن است. مولانا در ابیاتی درخشان به این حقیقت اشارت دارد:

- «ملالی نیست ماهی راز دریا

که بی دریا خود او خرم نگردد»

- «سیر جسم خشک بر خشکی فتاد

سیر جان پا در دل دریا نهاد»

- «هر که جز ماهی ز آبش سیر شد

هر که بی روزی ست روزش دیر شد»

- «چو ماهی باش در دریای معنی

که جز با آب خوش همدم نگردد»

نشان پای سلوک تا لب دریاست. پس از آن نشان نیز گم می‌شود، و سالک با عبور از منزلهای خشکی به وطنهای نورانی باز می‌گردد. از منزلهای دریا نیز باید عبور کرد تا عجایبهای عالم نور را دید و به فنای فی الله رسید:

- «تا لب بحر این نشان پای هاست

پس نشان پا درون بحر لاس

باز منزلهای خشکی ز احتیاط

هست ده‌ها و وطن‌ها و رباط

باز منزلهای دریا در وقوف

وقت موجش، نی ستون و نی سقف

نیست پیدا اندر آن ره پا و گام

نی نشان است آن منازل را نه نام»^{۴۸۹}

در آیهی سی‌ام سورهی انبیاء در قرآن کریم آمده است: «و جعلنا من الماء کل شیء حی». یعنی تمامی پدیده‌های زنده حیات خود را از آب دارند.

این اندیشه که هر چیزی از آب زنده است، در تفکر عرفا به اندیشه‌ای محوری و کلیدی تبدیل شده است. فیض خداوندی چونان آب تلقی می‌شود که حیات و هستی تمامی وجود از آن اوست. آب در صورت رمزی‌اش ساختار و کارکردی اساسی دارد و آن تطهیر و طهارت دهی است. آلودگی بشری جز از طریق شستشو در زلال عرفان خداوندی میسر و ممکن نیست. دریا ما را به بازگشت می‌خواند و دعوت به پاکی می‌کند. آن کس که هراس به خود راه نمی‌دهد و صلاهی موجها را لبیک می‌گوید، با دل به دریا زدن این امکان را فراچنگ خود می‌یابد که تجربه‌ی معنوی طهارت یافتگی را در ساحت و جودی خویش ادراک کند. عارفان از دریای معانی باطنی سخن به میان آورده‌اند. این دریا در برابر خشکی مفاهیم ظاهری قرار می‌گیرد. در ساحل مفهوم سازه‌های صوری، نشان و نشانه‌ای از دریای شهود استعلاهی و مکاشفه‌ی ربّانی نیست. با ورود به ساحت ادراکهای ژرف که «بحر معنیهای رب العالمین» است، سالک در آستانه‌ی غیب حقیقت و حقیقت غیب قرار می‌گیرد. در این مرحله سالک هر مرتبه‌ی غیب را به افق شهودی تازه‌ای تبدیل می‌کند، و سیری مستمر از نمود ظواهر به سوی ژرفای بواطن در جریان است. کفهای دریای باطن همین صور ادراکات متعلق به ظاهر حیات دنیاست:

آنکه کف را دید سرگویان بود

و آنکه دریا دید او حیران بود

آنکه کف را دید نیتها کند

و آنکه دریا دید، دل دریا کند

آنکه کفها دید باشد در شمار

و آنکه دریا دید شد بی اختیار

آنکه او کف دید در گردش بود

و آنکه دریا دید او بی غش بود»

اساساً در تجربه‌ی عارفانه برای تصویر وحدت وجود همواره از صور خیال

مربوط به دریا استفاده شده است. در این حالت سیر وجودی آدمی در عرصه‌ی هستی به رودی می‌ماند که در سیلان خود به دریا می‌پیوندد، یا موجی که اگر سر فروکند به یگانگی با اصل خویش باز می‌گردد. و یا قطره‌ای که لمحه‌ای از آب دریا جدا شده و بار دیگر فرصت می‌یابد تا به وحدت ذاتی باز آید. حافظ با همین تصور است که می‌سراید:

«بحری ست بحر عشق که هیچش کناره نیست

آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست»

□ کوه تن و مرگ زن خیالی

از دید سهروردی و دیگر حکیمان و عارفان آدمی تنها یک وظیفه‌ی راستین دارد و آن غلبه بر طلسم حل ناشدنی بشریت است. با عبور از این طلسم است که گنج وجود آشکار می‌شود، و انسان به حقیقت خویش می‌رسد. بدین سان آدمی این امکان را فرا چنگ خویش می‌یابد که از مهبط اشباح به نزهتگاه ارواح ارتقا یابد. در این حال او از حضیض اسفل سافلین به اوج اعلیٰ علّیین صعود می‌کند و جمال احدی را به نظاره می‌نشیند، و به وصال سرمدی دست می‌یابد. راه شکستن طلسم بشری آن است که به ریسمان حکمت دست آویزی و به علم و عمل راه رهایی را طی کنی. پس از آن بر سیصد و شصت دریا عبور کرده و از دویست و چهل و هشت کوه بگذردی. این کوه‌ها تعلق به چهار سلسله جبال اصلی دارد که در شش جهت منتشرند. پس از این به دژی استوار می‌رسیم که دارای ده برج است. این برج‌ها بر اوج قله‌های کوه‌ها قرار دارند. منظور سهروردی از رمزهای اخیر چیست؟

گنج روح و روحانیت آدمی در خراب آباد عالم تن نهان گردیده است و راه دستیابی به آن شکستن طلسم بشریت و است. سیصد و شصت دریا رمزی است از رگهای بدن آدمی که مطابق طبیعیات کهن تن بشر این مقدار عروق دارد. کوه‌ها نیز رمزی از استخوانهای آدمی‌اند که مطابق همان طبیعیات، آدمی این مقدار استخوان در کالبد خویش داراست. چهار کوه اصلی نیز اشارتی دارد به چهار عنصر که مطابق طبیعیات کهن هر چیزی متشکل از آنهاست یعنی آب، باد، خاک و آتش که در جهات ششگانه منتشرند. دژ دارای ده برج سر آدمی است که بر بلندای قله‌ی پیکر

بشری قرار گرفته است.^{۴۹۰}

در رساله ی «الواح عمادی» سهروردی خود به برخی از رمزها اشاره کرده و آنها را توضیح می دهد. سهروردی متذکر می شود که منظورش از آسمان در طی آثار رمزی اش سر آدمی است. زیرا سر انسان نسبت به پیکر او حالت آسمان را دارد به زمین. زمین بدون آسمان بارش و باران ندارد. خورشید ندارد. ماه و ستاره ندارد. لذا بدون نسبت با آسمان، زمین از سبزی و آب و آبادان و روشنی بی بهره خواهد بود. همچنین است بدن انسان که بدون سر خواهد مرد و هیچ روشنی و آبادی و حیات و عرفان و آگاهی نخواهد داشت و در نتیجه از حیات روحی و عقلی و معنوی و حتی از حیات طبیعی بهره ای نخواهد داشت. در این آسمان، قلب انسان همچون خورشیدی تلالو و درخشش دارد. بدون دل، انسان نمی تواند از حیات عقلی خود استفاده ی درست و صحیحی داشته باشد. حواس انسانی نیز ستاره هایی اند که بر گرد قلب انسانی در گردش اند و آسمان خرد آدمی را زینت و روشنی می بخشند. زمین رمزی همانا پیکره ی بشری است و گرایشات و قدرتهای غضبی و شهوی حیوانات وحشی این سرزمین اند. ذات آگاه و هوشیار انسانی نیز قوای سامان و سازمان دهنده ی این مملکت بشری است.^{۴۹۱} سهروردی در تفسیر آیتی از آیات قرانی که می فرماید:

«و الطیر صافات»، می نویسد: «اشارت می کند به مجردات که خلاص یافته اند از شبکه ی بدنها».^{۴۹۲}

روح آدمی در این تلقی پرنده ای است که با رسیدن به مرتبه ی تجرد، قفس تن را رها کرده و در فضای بیکرانه ی عالم تجرید بال می گشاید و پرواز می کند. در جایی دیگر به هنگام تفسیر حدیث مشهور نبوی که فرمود: «من مات قامت قیامته»، چنین می نویسد: «اشارت است بدان که آسمان او گشاده می شود که اصل سر اوست. و ستارگان او فرو ریخته می شود یعنی حواس ظاهر. و آفتاب او از حالت خودی بگردد که آن دل اوست. و پای های او معطل می شود و زمین او متزلزل می گردد که آن تن اوست. و حشر کردند و حوش او را که آن قوای اوست، لا سیما قوت غضبی. در هم کوفتند جبال او را که همان استخوان اویند».^{۴۹۳}

نویسنده ی «دستان مذاهب» از رساله ی «معراجیه» ی ابن سینا نقل می کند که حکیم قوه ی خیال آدمی را به زنان تشبیه کرده است که دروغزن اند و فریبنده و بد

عهد.

خیال نیز فریبا و سست و دروغ پرداز است. خیال آدمی با فریب خویش او را به دام می‌اندازد و صیدش می‌کند. این صیادی از طریق نمایشهای خیالی صورت می‌پذیرد.

در تبعیت از خیال، آدمی از پی امر معقول نمی‌رود و با ترک عقل در «آثار مزخرف» و نمایشهای بی‌ارزش و ناپایدار گیتی متوقف می‌شود. در این حال انسان صید محسوسات و مجسمات می‌گردد.^{۴۹۴} شارح کهن رساله‌ی غربت غربی نیز زن را تمثیلی از شهوت بشری تلقی می‌کند. مرگ زن نیز در این حالت اشارتی رمزی به کشتن شهوات و اهواء و تمنیات دانی بشری است. این تلقی نیز با برداشت نویسنده‌ی دبستان مذاهب سازگار است. سهروردی اشاراتی به گور و برانگیختگی از گور دارد و این امر مطابق برداشت نویسنده دبستان مذاهب می‌تواند اشاره به رهایی روح از کالبد خاکی باشد: «گور، تن است. و شکم، مادر. و بطن، فلک قمر».^{۴۹۵}

حکمای دوره‌ی اسلامی نسبت آسمان و زمین، و نسبت روح و تن، و نسبت عقل و نفس را نسبت مرد و زن، و یا نسبت پدر و مادر تلقی می‌کردند. برای نفس بشری عقل چونان پدر است و طبیعت همچون مادر. نفس بشری دارای دو جهت وجودی است که می‌تواند به هر دو سوی بگراید. گاهی سوی عقل می‌گراید و با توجه به نسبتی که با آن دارد یعنی نسبت پدری و فرزندی به درک فیض از او نایل می‌شود و رنگ و بوی او را به خود می‌گیرد. در این حال عقل طبیعی حقیقی پدیدار می‌گردد. اما گاهی نیز به سوی طبیعت میل می‌کند. به واسطه‌ی آرزویی که میان مرد و همسرش وجود دارد؛ یعنی گرایش عزیزی و طبیعی. این عقل عرضی و زایل است. طبیعت زن آدمی است و عقل پدر اوست. تنبیه پدر در جهت تربیت از این دیدگاه بسی سودمندتر و پرفایده‌تر از نواختن زن اوست مر او را.^{۴۹۶}

شارح کهن در اینچنین زمینه‌ای غرقه شدن پسر را نیز کنایتی از نابودی نفس حیوانی به شمار آورده است. زیرا نفس حیوانی ثمره‌ی پیوند نفس و طبیعت است. مطابق این تلقی دایه نیز کنایه از روح طبیعی است و غرق شدن روح طبیعی یعنی رها شدن سالک الی الله از شر گرایشهای حیوانی و غریزی.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌سراید:

«عدوی خویش را فرزند خوانی
ز خود بیگانه خویشاوند خوانی»

مضمون این بیت برگرفته از آیه‌ی چهاردهم سوره‌ی شریفه‌ی «تغابن» در قرآن کریم است: «ان من ازواجکم و اولادکم عدو لکم». همانا برخی از زنان و فرزندانان خصم شمایند.

این تلقی، تلقی رایج و فراگیری بوده است که زنان اهل حکمت و تفلسف نیستند و بیشتر گرم کننده‌ی اجاق دنیايند، تا آتش و ماش و بریز و بپاش این عالم مادی بر دوام باشد و مستدام بماند. تاریخی مذکر که زمام فرهنگ و دانش را به دست رجال سپرد، و نسوان را به تیمار و تکرار گسیل داشت و از او فقط ناز و نیاز خواست، آنگاه لب به اعتراض گشود که چرا زنان را از راز خبری نیست؟ اما یک نکته هنوز عجیب است و آن اینکه در پایان قرن بیستم میلادی هنوز زنان بزرگ در عرصه‌ی فلسفه و فکر جزو نوادرند. این امری است که محتاج تامل و تعمق است که براستی چرا تقدیر تاریخی زن به اینگونه است؟ سهروردی چونان هر عارف و حکیم بزرگی درکی تاویلی از قرآن شریف دارد.

داستان آدم و ابلیس و فرشتگان را همه کما بیش می‌دانیم. خداوند برای خود خلیفه‌ای در نظر می‌گیرد تا ارض وجود را آبادی و زینت بخشد. آدم به امر الهی مسجود فرشتگان می‌شود و تنها ابلیس است که عصیان می‌کند و بر این حکم سر نمی‌نهد و استکبار می‌ورزد. سهروردی در این داستان، ابلیس را نمادی از وهم بشری تلقی می‌کند که بر خلافت عقل اعتراض و عصیان دارد. خرد آدمی خلیفه‌ی خداوند و کلمه‌ی اعلا‌ی اوست که فرشتگان تواناییهای بشری در برابر او سجده و تسلیم را برگزیده‌اند. در این حال اهریمنان رمزی از قدرتهای حیوانی وجود بشری‌اند اگر مقهور خرد انسانی نشده باشند.

اگر روح انسانی تسلط بر قوای حیوانی نداشته باشد و این قدرتها مقهور و مطیع او نباشند، آدمی با عصیان اهریمنان مواجه است. اما اگر روح انسانی بر قوای حیوانی تسلط یافت آنگاه دیگر این قدرتها اهریمنی نیستند؛ و نه فقط اهریمنی نیستند بلکه صفت فرشتگی یافته و در مملکت وجود بشری به مرتبه‌ی فرشتگان ارتقاء می‌یابند. فرشتگان مظاهری از قدرتهای درونی بشرند هنگامی که مطیع و مقهور روح انسانی شده باشند.^{۴۹۷}

□ چراغ، چشمه و ماهی

سهروردی به رمز از چراغ سخن می‌گوید. پیش از او حکیمان و عارفان بزرگ از این معنا سخن گفته‌اند. در ابیاتی منسوب به ابن‌سینا آمده است:

«انما النفس كالزجاجه والعله...»

م سراج و حکمة المرء زيت

فاذا اشرقت فانك حي

فاذا اظلمت فانك ميت»^{۴۹۸}

سهروردی از دیدار چراغ سراغ می‌دهد و بی تردید میان آنچه او بیان می‌کند و آنچه که ابن‌سینا از آن سخن می‌گوید نسبتی هست. چرا که فرهنگ فلسفی مشترکی، پشتوانه‌ی این هر دو است. خانه‌ی وجود بشری روشن به تابش چراغ روح است. اگر چراغ روح به خاموشی بگراید، دیگر در خانه‌ی وجود بشری نور و روشنی را شاهد نخواهیم بود. راز چراغ نامیدن روح آن است که چراغ روشنایی خود را از جایی دیگر به وام دارد. چنانکه در شعر ابن‌سینا می‌بینیم در چراغدان روح بشری، علم همچون محل سوختن و آتش تلقی شده و سوخت این چراغ حکمت است. چراغ خود نمی‌تواند به خود سوخت و آتش و روشنی ببخشد. همچنین است وضع نفس بشری که نمی‌تواند خود به خود حیات و هستی ببخشد. خداوند به عنوان نور آسمانها و زمین، آتش وجود را به فرشتگان مقرب می‌سپارد، و آنها نیز

آن را به تمامی موجودات به ودیعت می‌سپارند. هستی در این صورت چراغدان بزرگی است که هر چراغی در آن نور و گرمی از مبداء اصلی خویش وام می‌گیرد. در شعر حافظ نیز چراغ در برابر شرار قرار می‌گیرد. چراغ سلامت و امنیت دارد، در حالی که شرار آتشی است که کنترلی بر آن نیست و عدم امنیت و عدم سلامت در آن متصور است. شرار نسبتی نیز با شر دارد و آنگاه که به «بولهب» اضافه می‌شود، لهب را تداعی می‌کند: «چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است»

حضرت مصطفی (ع) چون وجودی به سلامت است و همه خیر می‌باشد، لذا از او تعبیر به چراغ می‌شود. نفسی مطمئن و روحی به آرامش رسیده که هیچ جنبه‌ی شری در آن متصور نیست. او چراغ است. یعنی نور و شعله در او کنترل شده است و دیگران می‌توانند بی‌هراس و خوف از پرتو افشانی‌اش فیض پذیرند.^{۴۹۹} پس در شعر حافظ نیز بحث از چراغ روح بشری است که فیض نور از اوست. وصول به چشمه‌ی حیات و آب حیوان که در انتهای آسمانهای مرئی نهفته است، رمزی است از سیر به همراه نفس. در همان حال بر آمدن به قاف که در ورای افلاک مرئی قرار دارد و چشمه‌ی حیات در دامنه‌ی آن جاری است، رمزی از سیر در ژرفنا و باطن هستی فردی است.^{۵۰۰}

برای سهروردی حرکت فرا رونده‌ی انسانی، حرکتی است موازی که در آن واحد، هم در برون و هم در درون صورت می‌پذیرد. سهروردی در «الواح عمادی» رمز کوه را حاکی از قوای «مخیله» می‌داند که حایل است میان عالم عقل و نفوس بشری. در همین جا او خود در تفسیر «بلده میّت» آن را رمزی از نفس جاهل بشری می‌داند که با بارش معارف معنوی و تجلیات غیبی، زنده می‌شود، به آب حیات حقایق تطهیر می‌گردد.^{۵۰۱}

عرفا عموماً داستان موسی در کوه طور و اجازه‌ی لقای الهی طلبیدنش را به گونه‌ای خاص تفسیر می‌کنند. مطابق این تفسیر، کوه همانا میّت و بشریت سالک است که با وجود آن امکان لقاءالله وجود ندارد. با اندکاک و اضمحلال این کوه است که چنین امکانی فراهم خواهد شد، و این امر تنها و تنها در فنای عبد صورت خواهد بست.

از طرف دیگر رمز چشمه قابل توجه است. مطابق حدیث نبوی که عرفا نقل می‌کنند، پیامبر (ص) فرموده است: «من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینابیع

الحكمة من قلبه الى لسانه».^{۵۰۲} یعنی هر کس که چهل روز برای خداوند خلوص بوزد، چشمه‌های حکمت از دل او بر زبانش جاری خواهد شد.

پیشینیان بر آن بودند که در انتهای جهان مادی سرزمینی است همواره تاریک و آن را ظلمات می‌نامیدند. در آن سرزمین چشمه‌ای وجود داشت که هر کس از آن می‌نوشید، به جاودانان می‌پیوست و بیماری می‌آغازید. برخی آن را چشمه‌ای در ظلمات می‌نامیدند و برخی چشمه‌ی آب حیات. خضر و ذوالقرنین در زمره‌ی مشاهیری هستند که به طلب این آب رفته‌اند؛ اگر ذوالقرنین را اسکندر فرض کنیم. و گر نه اسکندر را نیز باید بر آن دو تن افزود. اسکندر که به تیغ بیداد طوق جهان را در زیر یوغ خویش نهاده حيله‌ای برای عمر دراز جوید. با اندیشمندان روزگار پرسشی را طرح می‌کند. پرسشی که دغدغه‌ی وجودی آدمیان در درازنای تاریخ بوده است: آیا راهی به بیماری وجود دارد؟ پاسخ آن است که در وصیت آدم یافتیم خداوند چشمه‌ای آفریده است در پس کوه قاف، در ظلمات. آب آن چشمه سفیدتر از شیر است و سردتر از یخ. شیرین‌تر از عسل و خوشبوتر از مشک. هر کس که جرعه‌ای از آن نوشد، نمی‌میرد تا از خدای نخواهد. پس اسکندر قصد جستن آن آب کرد. با چهار هزار مرد بر نشست و روی به راه آورد. آنان قوت دوازده سال راه برگرفتند، و در اقطاع خاک پراکنده شدند. اسکندر راه گم کرد. و از آن سوی تا چشمه یک سال راه بود. اسکندر در تاریکی همچنان پیش می‌رفت، تا به روشنی رسید. به کوشکی رسید. در آنجا مرغان گرد هم آمده بودند. او را گفتند: به چه کار آمده‌ای؟ گفت: به طلب آب زندگی. آنقدر رفتند تا دیگر همه جا تاریک شد. در آن تاریکی به ناگاه اسکندر گوه‌ری به خضر داد که آن گوه‌ر را خاصیت این بود که در کنار آب حیوان متلؤلؤ می‌گشت و فروزان می‌گردید. در آن تاریکی مطلق این دو یکدیگر را گم کردند. خضر پس از مدتی جستجو به ناگاه نوری را در دور دست مشاهده کرد و به طرف آن به راه افتاد. وقتی به آن نور رسید خود را در کنار چشمه‌ای بس زلال دید که چشم را خیره می‌ساخت. او از فرط شادی خود را بدرون آب چشمه افکند و پس از آنکه خود را با آب چشمه شست قدری از آن آب را خورده و مرکب خویش را نیز سیراب نموده و به راه افتاد.

اما از طرفی اسکندر ره به جایی نبرد و از چشمه‌ی حیات نیز محروم شد. در روایتی دیگر آمده است که این دو نفر یعنی الیاس و خضر وقتی بر کنار چشمه‌ای

نشسته و مشغول تناول طعام بودند به ناگاه مشاهده کردند ماهی بریان شده داخل چشمه افتاد و زنده شد و گریخت. پس نتیجه گرفتند که در این آب نوعی قدرت حیات بخشی موجود است. پس هر دو از این آب نوشیدند و زندگانی جاودانی یافتند. خضر پس از این واقعه راهی بادی‌ها و صحراها شد، و الیاس راهی دریاها گردید. اولی برای راهنمایی گمراهان و دومی برای نجات غرق شدگان و هدایت کشتیها. و اما اسکندر به امید یافتن آب حیوان چهل روز رنج برد و بالاخره بدان دست نیافت و ناامیدانه بازگشت.^{۵۰۳}

در اساطیر دیگر ملل نیز به خاصیت حیات بخش و زندگی دهی چشمه‌ی حیات اشاره شده است. در متون و منابع کهن چینی آمده است کلاغ‌ها برگهای گیاه جاودانگی را از جزایر دور دست چین می‌آورده‌اند، و بر پیکر بی‌جان جنگاورانی که در خون خویش غلتیده و جان باخته بودند، می‌افکندند و بدینسان این دلاوران پس از سه روز جان رفته را باز می‌یافتند و زندگی از سر می‌گرفتند.^{۵۰۴}

به چشمه‌ی آب حیات در ادب پارسی نیز اشارات بسیار شده است:

- «خواهم از عین کرم، آن کس که چون آب حیات

چشمه‌ی خود را به ظلمات شب تار آورد»^{۵۰۵}

- «زبان در آن دهن پاک، گفتمی که مگر

میان چشمه‌ی خضر است ماهی گویا»^{۵۰۶}

- «زکار بسته میندیش و دل شکسته مدار

که آب چشمه‌ی حیوان درون تاریکی ست»^{۵۰۷}

- «دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند»^{۵۰۸}

- «زندگی در مردن و در محنت است

آب حیوان در درون ظلمت است»^{۵۰۹}

- «من در این زندان آهن مانده باز

ز آرزوی آب خضرم در گداز»^{۵۱۰}

عارف برجسته‌ی دوره‌ی اسلامی «محبی‌الدین بن عربی» در کتاب «فصوص الحکم» خویش - فص حکمة غیبیه فی کلمة ایوبیه - از آب حیات سخن به میان می‌آورد. او اشاره به داستان ایوب پیامبر دارد. بنا بر آیات قرانی به فرمان الهی امر

می‌شود تا پس از دوره‌ی بیماری، ایوب پای بر زمین بکوبد. آنگاه چشمه‌ای از زیر پایش می‌جوشد، و ایوب از آب آن می‌نوشد و در آن تن می‌شوید. این آب در زیر پاهای ایوب است، ولی ایوب بدان وقوف ندارد. تنها هنگامی که برآستی و از صمیم دل خواستار آن می‌شود، این چشمه بر او آشکار می‌گردد. به راستی علت این امر چیست؟ به نظر ابن عربی میان این چشمه و آبی که قرآن شریف، عرش خداوند را بر آن استوار می‌داند، نسبتی هست. این آب چنان که ظاهر ایوب را از بیماری و کثافت ظاهر می‌نماید، باطن او را نیز از تعلقات و آلائشها مطهر می‌سازد. این آب از همان جنس است که جبرئیل، سینه‌ی محمد (ص) را بدان شستشو داده است. این آب در حقیقت گونه‌ای ظهور حق است برای پیامبری بزرگ. ایوب زمانی که اعتراف می‌کند توسط اهریمن مَس شده است، ندای اجابت الهی را می‌شنود:

«أَتَى مَسْنَى الشَّيْطَانِ».^{۵۱۱}

این سر حیات است که در آب سریان یافته، و آن اصل تمامی عناصر و ارکان است. از همین روی خداوند حیات هر چیزی را از آب قرار داده است.

پس در جهان، هیچ چیزی نیست، جز آنکه به گونه‌ای ویژه دارای روح حیاتی است. درست از همین روی هیچ چیزی نیست جز آنکه به گونه‌ای خاص به تسبیح خداوند است. مطابق برخی احادیث اسلامی خداوند در آغاز آفرینش ذره‌ای نورانی آفرید، و به نظر جلال خاصش در آن نگرست. لاجرم آن ذره بگذاخت، و نیمی آب شد و نیمی آتش. از آتش، دود پدید آمد که آسمانها از آن پدید آمدند، و از آب کفی پدید آمد که زمین از آن کف شکل گرفت. به دلیل سریان سر حیات در آب، خداوند حیات و بقای همه اشیاء زنده را از آب قرار داد. به ویژه نطفه که - اصل خلقت انسان و حیوان است - از آب است. گیاه نیز بی آب نمی‌روید. مراد از آب نَفَسِ رحمانی است که هیولی کلی و جوهر اصلی جهان است و صور جمیع اشیا از آن پدید می‌آید. این آب، آب مثالی و رمزی است و نه آب معمولی. این آب، آبی است که عرش خداوند بر آن قرار گرفته است. از لفظ عرش، سریر و تخت سلطنت متبادر به ذهن می‌شود. از این رو عرش جسمانی، صورتی است از صورتهای فایضه بر هیولی. هیولی در این معنی دریای مملو از موجودات است.

دریایی رمزی که موج آن در بر دارنده‌ی تمامی صورتهای اجسام است. و چون آب عنصری مظهر هیولی است که نفس رحمانی است، به واسطه‌ی وجود اینچنین

نسبتی هیولی کلیّه را نیز به مجاز آب می‌گویند و بحر مسجورش نام می‌نهند. او را نفس رحمانی خواندن نیز به مجاز است به واسطه‌ی شباهتش به نفس انسانی. زیر پای ایوب کنایت است از باطن عالم. همان گونه که خداوند ظاهر آدمی را آراسته و آفریده و در ظاهر به نظر رحمت در او می‌نگرد، درست به همان گونه نیز خداوند در باطن به بنده‌ی خویش نظر عنایت دارد و مراقب اوست. انسان در ظاهر بر خداوند عصیان می‌کند، اما خداوند در باطن او را محافظت می‌نماید. پیامبر (ص) گفته است: «اگر با ریسمانی به پایین می‌رفتید، هبوطتان بر خداوند بود.» معنای این سخن نبوی آن است که اگر توجه به باطن می‌کردید، به معرفت حقیقی می‌رسیدید. بالا و پایین رمزی از ظاهر و باطن است.

«عالم همه در توست، ولیکن از جهل

پنداشته‌ای تو خویش را در عالم»

اگر عرش بر آب استقرار و استواری نداشت، هستی‌اش محفوظ نمی‌بود. زیرا که انحفاظ هستی حیّ جز به حیات نیست. عرش جسمانی را هیولی همچون آب حیات است، و عرش روحانی را نفس رحمانی. در آسمانها و زمین مرئی نیز که یک عرش اسمی است از اسماء، اگر این آب معمولی نباشد هیچ چیز از آنها موجود نخواهد بود. آب مظهر اسم حیّ خداوند است. مرگ در معنای عرفی آن انحلال اجزای یک موجود نظام‌مند است. پس اگر آب نبود، هیچ ترکیب نظام‌مندی از حیات پدید نمی‌آمد. ایوب مامور است تا پای بر زمین بکوبد و این معنا رمزی از ریاضت‌کشی پیامبرانه است. او باید بر ارض نفس خویش پای فشارد، و ثابت قدم در این مسیر پیش رود تا آب حیات حقیقی به طریق تجسم در عالم مثال بر او آشکار گردد. آنگاه سالک با ورود بدان چشمه روح خویشتن را از پلیدیها و پلشتیهای مادی تطهیر می‌نماید. سلوک در طریقت و مجاهدت در این راه، استعداد سالک را صافی می‌بخشد و به فعلیت می‌رساند، تا او در آستانه‌ی قابلیت پذیرش فیض ربوبی قرار گیرد. در این حالت است که از حضرت رحمانیت آب حیات حقیقی بر او بارش می‌آغازد. شستشو در آب حیات، در حقیقت خود به معنای نفی تمامی حجابهایی است که قلب انسان را از مشاهده‌ی تجلیات رحمانی مانع می‌گردد. ۵۱۲

پیشتر امام محمد غزالی نیز از رمز چشمه در پای کوه سخن به میان آورده بود.

او بر آن بود که در میان موجودات عالی روحانی گروهی ثابت و نامتغیرند و از آنان چشمه‌های معارف و جویبارهای مکاشفات به صحرای دل‌های بشری سرازیر می‌شود. «طور» تمثیلی از این فیض بخشی استعلائی است.^{۵۱۳}

برادر او شیخ احمد غزالی نیز «بحر» را اشاره به عالم مینوی در برابر عالم مادی می‌دانست که رمز آن «بر» است. دو سفر بر عهده‌ی سالک است: الف - بینش، ب - روش. دو سفر نیز موهبت حق است و به مجاهدت حاصل نمی‌شود: الف - برش، ب - کشش. سفر بری را به قدم مجاهدت می‌توان به انجام رساند، اما سفر بحری را به سفینه. زیرا سفر بحری سفر قدم نیست، بلکه سفر همت است که توأم با نظر و دستگیری ساکنان غیب است.^{۵۱۴} حکیم ملاصدرا شیرازی متذکر می‌شود نخستین جویباری که از دریای جبروت الهی جدا شده، و از جریان و سریان خود اراضی عوالم را سیراب فیض ازلی نموده، همانا وجود نفس کل است. این وجود در حقیقت رمزی و تمثیلی از آبی است که بنا بر قرآن شریف، عرش الهی بر آن قرار یافته است. این همان آبی است که قرآن درباره‌اش تعبیر «و من الماء کلّ شیء حی» را به کار می‌برد. نفس کلّ چونان چشمه‌ای است از آب حیات که در جریان خود پیکره‌ی عالم جسم را طراوت و تازگی و زندگی می‌بخشد. از این روی است که خداوند در قرآن می‌فرماید: خلّکم من نفس واحده. نفس واحده‌ی مورد اشارت در این آیت قرآنی همانا نفس کل است که چشمه‌ی حیات است و فیض بخشی به تمامی باشندده‌ها از سوی او صورت می‌بندد.^{۵۱۵}

شاید از همین جاست که برخی عرفا، آب را رمز روح، و خاک را رمز تن بر شمرده‌اند. آب امری آسمانی است که عرش بر آن استوار است، و از عرش نیز بر زمین جاری می‌شود. از دیگر سوی خاک هم که خشک است و بی طراوت و حیات سمبلی از زندگی زمینی است که حیات و طراوت و شکوفایی از آب به دست می‌آورد:

«روح تو آب است و نفست همچو خاک

زین دو جوهر زاید آن فرزند پاک

سوی هر دو روز و شب گردان بود

نام او قلب از برای آن بود»^{۵۱۶}

عرفا ملکوت را دریای نور، و ملک را دریای ظلمت بر شمرده‌اند. دریای نور

همان آب حیات است که در ظلمت نهان گردیده است. حقیقت نور حکمت است. ظلمات محافظ و جامع نور است. این دریای نور را آب‌اء علوی و امهات سفلی دست در گردن خود آورده‌اند و یکدیگر را در برگرفته‌اند، تا مستعد ترقی شوند و عروج توانند کرد. در این حال هر شیء به جامی جهان‌نمای و آینه‌ای گیتی‌گشای مبدل می‌گردد، تا دریای نور و دریای ظلمت خود را به نظاره بنشینند. آب حیات تجلی عاشقانه‌ی محبوب ازلی است که به آدم و عالم جان و روان می‌بخشد و آنها را از ظلمات به نور می‌رساند.

چشمه‌ی آب حیات نماد بخشی از این دریاست. این آب حیات در مقابل عطش مرگ قرار دارد. آیا این امر حکایت از زندگی مردم آن قرون ندارد؟ مردمی که آب برایشان حیاتی بود و زندگی و مرگشان با آن مرتبط بود.

عارف بزرگ «عین القضاة همدانی» سفینه را دنیا می‌داند که در دریای بشریت غوطه‌ور است. وقی که سفینه را ترک می‌کنی و پای به ماورا می‌نهی، آنگاه از خویشتن می‌پرسی: مرا چه کار با دنیا؟*

این مضمون در متون حدیثی نیز آمده است. از امام «جعفر بن محمد صادق» نقل است که در تفسیر آیت قرآنی «ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار و الفلک الثی تجری فی البحر» (بقره/ ۱۶۴)، فرمود: «شب عقل است روز معرفت است. کشتی دل است و دریا خداشناسی است».^{۵۱۷}

نوشدگی، باروری، بارداری، پاک‌شدگی، زایایی، خیر، برکت، نعمت، سبزی، بهار، خرمی، آبادانی و خوش‌یمنی همه در نسبت با آب معنی می‌یابد. ماهی نیز در نسبت با آب معنا می‌شود و تلقی رمزی این هر دو نیز تا حدی به هم بسته است. ماهی حیات از آب دارد، و لذا در تلقی عارفانه رمزی از انسانهایی است که به دریای وحدت رسیده‌اند و در توحید غوطه‌ورند. ماهی آبزی است و نه در ظاهر آب که در باطن آن هستی دارد. لذا ماهی در عرفان اسلامی به رمزی از فرو رفتگی در ژرفای باطنی استحاله یافته است. ماهی نمادی از غوطه‌وری پاکان و نیکان در ژرفنای باطنی هستی است. غوطه‌وری در لایه‌های زیرین آب، کنایه از پاکی همواره و برکت جاودان و نوشوندگی مداوم است. اگر غسل تعمید را رمزی از زایایی و تولد دوباره تلقی کنیم، در رمز ماهی و آب این دوباره‌زایی و تولد نو به امری مستمر تبدیل

شده و جریانی از ولادتهای معنوی و روحانی و عرفانی مستمر را تداعی می‌کند. شاید از همین جاست که برخی اقوام ماهی را رمز زن و زایایی انگاشته‌اند، و برخی دیگر آن را طلسم بارانزایی و بارندگی و در نتیجه برکت و خرمی و آبادانی محسوب داشته‌اند. همچنین در طول تاریخ ماهی رمز باروری و عشق و خوش یمنی و نوید و امید نیز به حساب آمده است که این امر بی‌شک حاصل ارتباط ماهی و آب است. در مسیحیت، ماهی رمزی از خود مسیح (ع) می‌شود، و در برخی آثار کهن مسیحی ماهی رمز مسیح، نجات دهنده‌ی ایمان آورندگان است که به هر دلیل در راه مانده‌اند. ماهیان مقدس در چین و کلد و هند و مصر باستان رمزهایی از کشف اسرار نهان و پیام آوران باطنی محسوب شده‌اند.

در داستان توفان نوح - فی المثل - یک نکته قابل توجه است، و آن اینکه نوح به امر الهی مامور می‌شود تا از هر حیوان زوجی را به کشتی سوار کند تا نسل حیوانات از پس توفان و سیلی که در راه است و بناست تا پلیدی و پلشتی را پاک کند، محفوظ بماند. اما یک نکته که کمتر بدان پرداخته شده، مسئله‌ی حیوانات دریایی است. آنچه به ذهن متبادر می‌گردد این است که پلیدی و زشتی و تباهی به صورت عالم تعلق دارد و به ظاهر ارض وجود؛ و دریا از این آلودگی برکنار می‌ماند. دو دیگر آنکه به اصطلاح قوم:

«هر چه بگندد نمکش می‌زنند»

وای به روزی که بگندد نمک»

دریا پاک کننده‌ی همه چیز است، پس چگونه می‌توان به ناپاکی دریا فتوا داد؟ حتی در تعبیر کهن این داستان، «ویشنو» به صورت ماهی ظاهر می‌شود، و کشتی را در دریا راهنمایی می‌کند و کشتی با راهنمایی او سالم و به سلامت از گردابهای هایل عبور می‌کند. در پایان نیز این ویشنوست که وداها را به آدمیان هدیه می‌کند و وداها که به معنای نگاهشته‌های معرفت و حکمت است توسط این (ماهی - آدم) برای هدایت بشریت بروز و ظهور می‌یابد. ماهی در آب زاده می‌شود، می‌زید و می‌زاید و می‌میرد: «هر که جز ماهی ز آبش سیر شد

هر که بی روزی ست، روزش دیر شد»

در این بیت، مولانا فانیان فی الله یا اولیای خداوند را به ماهیانی تشبیه می‌کند

که از آب لطف و فیض و عنایت ازلی سیری و سیرابی ندارند. آنان ماهیان غوطه‌ور در توحیدند. ماهی رمزی از فرو رفتگی قطره در دریا و غوطه‌وری جزو در کل و در نهایت انسان متناهی در برابر الوهیت نامتناهی است. از این نظرگاه ماهی رمزی از سرشت و سرنوشت ویژه‌ی روح انسانی است که در برابر جذبه‌های وجود نرمخو و منفعل است، و خود را به موجه‌های آرامش بخش ازلی سپرده است و حیات و حرکت از آبهای سرمدی دارد. وانهادگی عارفانه‌ی عبد به حق کمتر تعبیری به این زیبایی و استواری یافته است. در اینجا سخن از اشتیاق استحاله‌ی جزء در کل و وصل قطره به دریا در میان است. قطره‌ای که با استحاله از میان نمی‌رود. ماهی وجودی است واسطه میان ظاهر و باطن، آشکارگی و نهفتگی، صورت و سیرت، برون و درون، زیری و زبری، عیان و نهان.

- «هر که چون ماهی نباشد جوید او پایان آب

هر که او ماهی بود کی فکرت پایان کند؟

چونان سهروردی، در منطق الطیر، عطار نیشابوری نیز از تجربه‌ی دیدار ماهی در پایان هفتمین حد عشق سخن به میان می‌آورد. البته او سخن خود را به «نوری» مستند می‌دارد: «پاکدینی کرد از نوری، سوال

گفت: ره چون خیزد از ما تا وصال؟

گفت: ما را هفت دریا نار و نور

می‌باید رفت راهی دور دور

چون کنی این هفت دریا باز پس

ماهیبی جذبت کند در یک نفس

ماهیبی کز سینه چون دم برکشد

اولین و آخرین را درکشد

چون نهنگ آسا دو عالم درکشد

خلق را کُلّی به یک دم درکشد

هست حوتی نه سرش پیدا، نه پای

در میان بحر استغناش جای»

سهروردی در رساله‌ی «عقل سرخ» اشارتی به چشمه‌ی آب حیات دارد. قهرمان داستان از زبان مرغان سخن به میان می‌آورد. سوال آغازین این است که آیا «مرغان

زبان یکدیگر دانند؟ یا نه؟ پاسخ آن است که بله مرغان زبان یکدیگر را می‌دانند و این امر از آنجا روشن می‌شود که در ابتدا چون تصویرگر جهان خواست تا به نیت آدمی را پدید آورد، او را در صورت یک «باز» پدید آورد. این پرنده تنها نبود، بلکه بازهای دیگری نیز پدید آمده بودند و با یکدیگر سخن می‌گفتند و می‌شنیدند و سخن یکدیگر فهم می‌کردند. صیادان قضا و قدر، دام تقدیر گسترانیدند و دانه‌ی ارادت در آن تعبیه کردند و بازان را بدین طریق اسیر گردانیدند. پس بازها را از آن ولایت به ولایتی دیگر بردند. در این سفر چشمهای بازها را پوشانده بودند تا چیزی را نبینند. چهار بند مختلف بر بازها نهاده و ده زندانبان بر او گمارده بودند. پس بازها به عالم تحیر منتقل شدند، چنانکه آشیان اصلی خویش و آن ولایت پیشین و هر چه که در آن بود، فراموش کردند. گویی اساساً آن ولایت و آن خاطرات اصلاً وجود نداشته است. کم‌کم چشمهای بازها را گشودند و بازها جهان را به همین هیأت که اکنون تصور می‌کنیم برای ایشان متصور شد. آرزوی بازها آن بود که آیا می‌توان از چهار بند مختلف خلاص شد و در هوا طیران کرد و از قید فارغ شد؟ روزی زندانبانان غفلت کردند، و باز داستان توانست لنگان لنگان در حالی که بند بر پا داشت، آرام به گوشه‌ای فرو خزد و روی سوی صحرا نهد. در اینجا شخص را می‌بیند. پیش می‌رود و سلام می‌گوید و سخن گفتن با او را آغاز می‌کند. رنگ و روی و ریش و سبیل این مرد سرخ است. لذا باز تصور می‌کند که او جوان است. لذا می‌پرسد ای جوان از کجا می‌آیی؟ مرد پاسخ می‌دهد: فرزندم این خطاب به خطاست، زیرا من اولین فرزند آفرینشم. پس مرا جوان صدا مکن. باز می‌پرسد: پس چرا محاسنت سپید نگشته است؟ مرد پاسخ می‌دهد: محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام. اما آن کس که ترا در دام اسیر گردانید، و این بندهای مختلف بر تو نهاد و آن زندانبانان را مامور تو گردانید، مدتهاست که مرا نیز در چاه سیاه انداخته است. این رنگ من که سرخ می‌بینی از آن است که من سپید و نورانی چون در جوار سیاهی قرار گرفته‌ام، به سرخی گراییده‌ام. زیرا هر سپیدی که نور به او تعلق دارد، چون با سیاهی همراه و عجین گردد، سرخ به نظر می‌رسد، مانند شفق در اول شب و یا فلق در آخر صبح. باز از مرد می‌پرسد: ای پیر تو از کجا می‌آیی؟ پاسخ پیر چنین است: از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آن جایگاه بود اما تو فراموش کرده‌ای. من جهانگردم و همواره در جهان می‌گردم و عجایبها می‌بینم. اصل

عجایب هفت چیز است: نخست کوه قاف که گرد جهان کشیده شده و آن در واقع متشکل از یازده کوه است، و چون تو رها شوی بدان جای پر خواهی کشید. زیر اصلاً تو از آنجا بدین ملک هبوط کرده‌ای. تو در نهایت به بدایت سیر خویش خواهی رسید. هر مرغ که زیرکتر باشد او کوههای بیشتری را پشت سر خواهد نهاد. دومین شگفتی گوهر شب افروز است که در کوه سوم از سلسله جبال قاف قرار دارد. سومین شگفتی درخت طوباست که درختی عظیم و بهشتی است و هر کس که به بهشت رود آن را خواهد دید. گوهر شب افروز که رمزی از خورشید است نور از درخت طوبی می‌گیرد. سیمرغ آشیان بر سر طوبی دارد. هر بامداد سیمرغ از آشیانه‌ی خویش بیرون آمده، و پر بر زمین می‌گستراند، و از اثر پر او میوه بر درخت و گیاه بر زمین پدید می‌آید. چهارمین شگفتی دوازده کارگاه است. خالق وجود، دوازده کارگاه پدید آورده است و در هر کارگاهی چند کارگر دارد و استادی. نخستین استاد با شاگردان خود مشغول کار شد تا کارگاه دوم پدید آمد. آنگاه استاد دوم نیز با شاگردانش مشغول کار شد تا کارگاه سوم پدید آمد با استاد و شاگردانش. همچنین بود تا هفت کارگاه شکل گرفت. هر کارگاهی استادی داشت. آنگاه آن شاگردان را که در دوازده کارگاه نخست بودند خلعت داد. استاد اول را نیز خلعتی بخشید و دو کارگاه از کارگاههای دوازده گانه را به او سپرد. استاد دوم و دیگر اساتید را نیز خلعت داده و به هر یک دو کارگاه بخشید. نوبت به استاد هفتم که رسید از آن دوازده کارگاه یک کارگاه باقی مانده بود. زیرا قبلاً استاد چهارم را نیز فقط یک کارگاه بخشیده بود. استاد هفتم بانگ برآورد که هر استادی را دو کارگاه است و مرا یک کارگاه و همه را خلعت بخشیده‌اند و مرا هیچ خلعتی نیست. خالق جهان بفرمود تا زیر کارگاه او دو کارگاه بنا کنند و حکم این دو کارگاه را به دست وی بپارند.

مزرعه‌ای بزرگ نیز در زیر دو کارگاه پدید آمد و کشت و زرع آن مزرعه نیز به استاد هفتم سپرده شد. در این کارگاهها بیشتر دیبا می‌بافند و چیزهایی که فهم آدمی بدان نرسد، و زره داوودی نیز در همین کارگاهها بافته می‌شود. زره داوودی رمزی از بندهای مختلفی است که بر بازهای روح نهاده‌اند و آنها را در زندان خاک حبس کرده‌اند. زره داوودی حلقه در حلقه است و از حلقه‌های محکم به هم بافته شده است. اگر بتوان قطرات آبهای یک دریا را بر شمرد، می‌توان گفت که هر زره را چند حلقه است. این زره را تنها به تیغ بلارک می‌توان از هم گسست.

این تیغ که همان تیغ مرگ است در دستان فرشته‌ی مرگ است. او معین می‌دارد که هر زره‌ای چند مدت بپاید. در آن زمان خاص او ضربه‌ای بر زره زند که زره از هم بگسلد و تمامی حلقه‌های آن از یکدیگر جدا گردند. زخم مرگ بر برخی آسان و بر بعضی دشوار است.

سوالی که به این قسمت از بحث مربوط است و اساس می‌نماید پرسشی است که قهرمان داستان عقل سرخ از پیر می‌پرسد: ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود؟ پیر پاسخ می‌گوید: چشمه‌ی زندگانی را به دست آور و از آب آن چشمه بر سر و روی خود بریز تا این زره از تن تو بریزد، و از زخم تیغ مرگ ایمن باشی که آن آب این زره را نازک و شکننده کند، و چون زره چنین شد زخم تیغ آسان شود.

قهرمان داستان از پیر نشانی چشمه‌ی آب حیات را می‌پرسد. پیر پاسخ می‌دهد که چشمه‌ی آب حیات در ظلمات است. اگر آن را می‌طلبی باید خضروار پای‌افزار سفر در پای کنی و راه توکل پیش‌گیری تا به آنجا رسی. راه آن دیار از هر جانب است که بروی. کافی است که بروی، اگر چنین کنی حتماً می‌رسی. نشانی ظلمات، سیاهی است، و تو خود در ظلماتی اما نمی‌دانی. کسی گام در راه سلوک الی الله نمی‌گذارد مگر آنکه بداند اینک در ظلمات گرفتار است. آنکه تن به جاده می‌سپارد می‌داند که پیش از این نیز در تیرگی و تباهی بوده است و هرگز روشنایی را به چشم ندیده است. این نخستین گام رهروان است و از اینجا ممکن است عروج به اوج را آغاز کند، و این نقطه را سکوی جهش به پیش قرار دهد. آنکه به جستجویی چنین بر می‌خیزد، سرگردانیهای بسیار را تجربه خواهد کرد. اما نباید نومید شود و اگر به صدق در پی چشمه‌ی زندگی است باید تحمل کند تا عاقبت پس از تاریکی، روشنی را بیابد. این روشنایی نوری آسمانی است که بر چشمه‌ی زندگی می‌تابد. پس هر کس که در این چشمه تن شوید در برابر زخم مرگ روین تن خواهد شد.

سهروردی در اینجا به بیتی از حکیم عارف «سنایی غزنوی» استناد می‌جوید:

«به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی

که از شمشیر بو یحیی نشان ندهد کسی احیا»

داستان عقل سرخ در اینجا به تمامیت خود می‌رسد. اما چونان هر داستان بلند و رمزی در ذهن شتونده و خواننده‌اش ادامه می‌یابد. بی‌تردید بودن در ظلمات که

سهروردی از آن سخن می‌گوید تعبیری دیگر گونه از زیستن در مغاره‌ی افلاطونی است. دوری از حقیقت و کوری نسبت بدان، زندگی کردن در سیاهی است. یافتن حقیقت رسیدن به حیات جاودانه است. اما حقیقت در کجاست؟ تجربه‌ی عارفانه حقیقت را در باطن جستجو می‌کند و سراغ می‌گیرد. تا زمانی که در بند خویشی، بنده‌ی خویشی. آنکه از این بند رها می‌شود، او به یقین بنده‌ی خدا می‌شود. رسیدن به چشمه - چنین که از داستان عقل سرخ بر می‌آید -، وصول به حقیقت خویشتن خویش است، چنانکه غار افلاطون نیز به واقع چنین است. کسانی که در باطن تامل می‌کنند، این فرصت را می‌یابند، تا از غار خارج گردند، و نوری را که در بیرون غار می‌تابد، مشاهده کنند. غار، نفس آدمی است.

مرحوم علامه استاد «بدیع‌الزمان فروزانفر» در تفسیر بیت‌ی از مثنوی که مولوی سروده است:

«سیر جسم خشک بر خشکی فتاد

سیر جان پا در دل دریا نهاد» می‌نویسد: «خشکی در تعبیرات مولانا معاملات و سلوک ظاهری است. دریا سلوک باطنی و احوال و مقامات است». ۵۱۸
مرحوم «رینولد الین نیکلسون» در این باره می‌نویسد: «خشکی مقابل دریاست، مثل دانش عقلانی، صورت طبیعی و کثرت که متقابل است با الهام، حقیقت و وحدت». ۵۱۹

مولوی در غزلهای خویش نیز اشاراتی به دریای باطن دارد، و از ماهی شدن آدمی در بحر توحید سخن به میان می‌آورد:

- «ماهی که بیافت آب حیوان

بر خشک چرا درنگ دارد»

- «من ماهی چشمه‌ی حیاتم

من غرقه‌ی بحر شهد و شیرم»

- «اگر خضری در اشکستی به ناگه کشتی تن را

در این دریا همه جانها چو ماهی آشنا یتی»

آنکه قدم در طریق عشق می‌گذارد، به ژرفای باطنی خویش روی می‌کند و در همان حال از پله‌های وجود بالا و بالاتر می‌رود تا به اوج و قله‌ی آن که نور الانوار است برسد، و این سفر به صورت موازی و همزمان با فرو رفتن در ژرفاهای باطنی

خویش نسبت نامنقطع دارد. اندکی پیشتر از سهروردی، عارف و متکلم مشهور امام محمد غزالی تاکید می‌کرد که روزن دل آدمی رو به ملکوت گشوده می‌شود، اما این گشادگی تنها با خواب یا مرگ نخواهد بود. اگر انسانی در بیداری نفس خویشتن را ریاضت دهد و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و تعلق دنیا بیرون کند، و به خلوت نشیند، و به مراقبه‌ی درونی مشغول شود، و حواس صوری را به حالت تعطیل درآورد، و مداوم و مستمر ذکر خداوند گوید و این ذکر با دل او باشد و نه به زبان صرف، و قلب خویش را با عالم ملکوت مناسبت بخشد، به حالی رسد که از خویشتن بی‌خبر گردد و از هیچ چیز جز خداوند متعال خبر نداشته باشد. اینچنین شخصی در بیداری ظاهری نیز روزن دلش گشاده شده، و آنچه که دیگران در خواب بینند، او در بیداری خواهد دید، و ارواح فرشتگان در صورتهای زیبا بر وی پدیدار آیند، و پیغمبران خداوند را ببیند و از آنها فایده و بهره برده و مدد یابد و ملکوت آسمانها و زمین را بر او آشکار نمایند. ۵۲۰

سهروردی در نوشته‌های خود حدیثی را نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود:

«لکَلُّ شَیْءٍ مُلَکًا». هر چیز را فرشته‌ای است. ۵۲۱

سهروردی این حدیث را چنان تفسیر می‌کند که شامل نفوس آدمیان نیز بشود، هر نفس انسانی نیز فرشته‌ای نورانی در عالم بالاتر داراست، و میان نفس و فرشته‌ی نوری اش نسبتی و رابطه‌ای برقرار است. فرشتگان بواسطه‌ی خلقت نورانی‌شان موجودات لطیف و روحانی‌اند و با روح انسانی که امری نورانی و ماورایی است نسبت دارند. حکیم عارف این توانایی را به چنگ می‌آورد که با مرگ اختیاری وارد باطن عالم و عالم باطن شده و با فرشتگان و روحانیان ارتباط یابد. در این حال است که احوال پس از مرگ برای او آشکار می‌شود و می‌تواند به ملاقات با طباع تام یا حقیقت خویشتن توفیق یابد. طباع تام من روحانی و آسمانی و فو مادی و ملکوتی آدمی است که بر معرفت سالکان الی الله می‌افزاید، و عارفان و حکیمان را بصیرت می‌افزاید و راز نهان در میان ایشان را که هیچکس از آن خبردار نیست، سبب می‌گردد. اهل الله این راز را از دیگران نهان می‌دارند. طباع تام روحانیتی ویژه است که وظیفه‌ی الهام بخش به سالکان را برعهده دارد و درهای معرفت را بر طالبان می‌گشاید. این روحانیت مربوط به ستاره‌ی آسمانی سالک است که رب‌النوع اوست. این روحانیت ویژه چونان خورشید است که بر آسمان قرار دارد

ولی با شعاع خویش زمین را روشنی می‌بخشد و روحانیت طباع تام نیز با آنکه آسمانی است، اما ارض وجود آدمی را روشنی و تابناکی معنوی می‌بخشد. کافی است تا به این خورشید امکان طلوع و تجلی در افق نفس آدمی داده شود. آنگاه روشنایی و تابناکی اجتناب‌ناپذیر است. اما اگر طلوع و تجلی خورشید در افق نفس اتفاق نیفتد، آنگاه نفس آدمی تا ابد در ظلمات باقی خواهد ماند. استقرار شمس طباع تام در افق نفس سالک سبب می‌شود تا ارض وجود او به صبح‌دمان برسد و فیض ستانی از غیب عالم را آغاز کند. این فیض ستانی سالک را به یوم القیامت وارد می‌کند، و به قیام سالک می‌انجامد. قیامی که در حقیقت قیامت معرفت و حکمت و حقیقت است. از همین روست که طباع تام را شمس الحکیم گفته‌اند. قدما نیز اصل حکمت را معرفت طباع تام دانسته‌اند. مفتاح گنجهای معانی همانا طباع تام است که در بیداری و رویا اهل حکمت را هدایت می‌کند و حقیقت را به ایشان الهام می‌نماید و کلیدهای دانش را در اختیارشان می‌گذارد. ریشه و میوه‌ی درخت سلوک همان رویت طباع تام است. مردمان نابینایانی بیش نیستند که خود بند بر دیدگان خویش نهاده‌اند. تنها لطف خداوندی است که می‌تواند پرده از برابر دیدگان روح به کنار زند، و آنچه در ماوراست بر او بنمایاند. تاریکی از خود مردم است و نور فقط از خداوند است.^{۵۲۲} «نجم‌الدین کبری» عارف بزرگ قرن هفتمی در کتاب «فواتح الجمال و فواتح الجلال» سخنانی دارد که شاید ما را در فهم رمزهای پایان داستان غربت غربی مفید فایده‌ی باشد.

چون دایره‌ی وجه صافی شود و همچون چشمه‌ای که از آب و از انوار لبریز گردد، سالک جوشش انوار را از صورت خود احساس می‌کند و جوشش نور از میان دو چشم و دو ابروست. سپس چون صورت به تمامی در انوار مستغرق گردد، در مقابل تو و به موازات صورت تو چهره‌ای همانند آن ظاهر می‌گردد که نور از آن فیضان می‌کند و از ورای پوششی رقیق آن خورشیدی دیده می‌شود که در نوسان است، و آن صورت در حقیقت صورت توست، و آن خورشید، خورشید روح که در بدن در رفت و آمد است. آنگاه صفا جمیع بدن را مستغرق می‌کند و در آن هنگام در مقابل خود شخصی از نور مشاهده می‌کنی. این شخص نورانی که در مقابل تو ظاهر می‌شود در اصطلاح متصوفه شیخ الغیب و نیز میزان الغیب خوانده می‌شود. او گاهی در اول سیر به پیشواز تو می‌آید در سپس از تو غایب می‌گردد؛ و در واقع از

تو غایب نمی‌شود، زیرا تو او هستی. او در تو وارد می‌شود و با تو یکی می‌گردد، و سیاهی وی به سبب لباس وجود ظلمانی است. پس چون لباس وجود ظلمانی را از آن زایل کنی و به آتش ذکر و شوق لباس وی را بسوزی، از آن لباس عربان می‌شود و چنانکه دیدیم نورانی می‌گردد. ۵۲۳

عرفا تاکید دارند که آن عالم همه حیات در حیات است، و این عالم همه موت در موت. تا از موت نگذری به حیات نمی‌رسی. سالک باید دوبار بزاید. یکبار از مادر بزاید که خود را و این جهان فانی را ببندد، و یکبار از خود بزاید و جهان باقی و خدا را ببندد. اما مرگی در ماورای این مرگ قالب است، و حیات دیگری بجز این حیات قالب وجود دارد. ۵۲۴

در جهانی که دارای مراتب تلقی می‌شود، هر مرتبه‌ی فروتر مدلی است از جهانی فراتر که در ورای آن قرار گرفته و از آن به عالم پایین‌تر افاضه‌ی فیض می‌شود. در عالم ماده حیات به صورت طبیعی آن مشاهده می‌شود، اما حیات طبیعی تنها صورتی نازله از حیات عوالم برتر است. حیات مثالی بسی قویتر و کاملتر از حیات مادی است، و حیات بالاتر از عالم المثل نیز بالاتر از حیات مثالی است. لذا مطابق جهانشناسی قرانی که به عوالمی در طول هم قائل است، جهان دیگر که در باطن این جهان قرار دارد، سراسر حیات است، و حیات عالم مادی تنها جلوه‌ای کوچک از آن است. مرگ اندیشی این امکان را در اختیار آدمی می‌گذارد که از سلطه و سیطره‌ی فردیت مستحیل خلاص شده و با تولدی دوباره در خویشتن خویش به بقا و حیات راستین برسد. با «حَلْ طَلسم بشری»، «گنجهای قدس» که نهفته در وجود آدمی است، آشکار می‌گردند.

هم رمز شناسان جدید و هم رمز شناسان قدیم، آب را نماد حیات دانسته‌اند، «کیخسرو اسفندیار» آب را اشاره به حیات می‌داند، ۵۲۵ و دکتر «سیروس شمیسا» نیز آن را رمز زندگی بر می‌شمارد. ۵۲۶

به کشتی سوار شدن و بر دریا گذاشتن در یک تفسیر اسطوره‌ای - روانشناختی، بازگشت به شرایط پیش کیهانی و زهدان مادر مثالی است. بحث باران نیز بی ارتباط با آب و چشمه نیست، و می‌تواند در تفسیری عرفانی یاریگر ما در جهت فهم بهتر این بحث باشد. چشمه در اصل از دریاست. باران نیز در اساس به دریا مربوط می‌شود. نزد عرفا، آفرینش و فیض بخشی به باران تشبیه شده است. بارش باران از

آسمان است. یعنی زمین در برابر این فیض بخشی منفعل است، و نمی تواند آن را به اختیار بگیرد. بارش فیض به اختیار آسمانیان است و هرگاه که بخواهند این لطف را می کنند یا نمی کنند. از طرف دیگر حیات زمین به آب است. پس اگر باران فیض نبارد، هستی مادی نابود خواهد شد. بارش باران به اختیار ما نیست، بلکه عین موهبت و منت الهی است. به بخشش اوست و نه به کوشش ما. بارش از آسمان به زمین صورت می گیرد و این امر نشانه ای است از اینکه وجود به صورت طولی و عمودی در نظر گرفته شده است. عوالمی برتر وجود دارد که از آن ها فیض و لطف بر زمین و زمینیان می بارد. از آسمان مطلق مثالی، بر زمین مقید مادی بارش فیوضات ربانی مستمر و مداوم جاری است. کوهها به دلیل بلندی اوج هستی زمینی اند. عرفا کوهها را رمزی از هستی مطلق زمین بر شمرده اند. دریاها در مقابل رمزی از آسمانها هستند. کوه رمز ملک و دریا رمز ملکوت است و اما برای «ایزد پژوه» و خداجو، تمامی اینها حجاب است؛ حجابهای نورانی و ظلمانی.^{۵۲۷}

سهروردی خود در نیایشی زیبا که طی قطعه ای شکوهمند گنجانده شده، خویش را غریق بحر طبیعت می نامد. او می نویسد:

«از شهوات روزه بگیر روزه ای که تنها با رویت هلال مرگ و ورود عید بواسطه ای مشرف شدن به پدید آورنده ات و بازگرداننده است پایان می گیرد. برس به پروردگارت که شب تاریک است و ترا به تحیر حواست می هراساند و به نهانداشت نفسهایت می ترساند. پس در این هنگام بر توست پناه بردن به نورالانوار. بر آستان ملکوت بایست، و بگو: ای بر پای دارنده ی ملکوت، تیرگیها مرا در بر گرفته اند. مارهای شهوت نیشم می زنند، تمساحهای هوا قصدم می کنند، و عقربهای دنیایم می گزند، و تو در میان دشمنان، غریب و تنه ایم و اگذارده ای! ای آنکه بر من از پدر مهربانتری! نجاتم ده، و رهایم کن از نافرمانی ات. خدایا! صدایت می کنم به صدای غریقی در بحر طبیعت، و یا گمگشته ای مشرف به مرگ در کویر شهوتها. اینک این منم ایستاده بر آستان کبریایی ات. آیا از بخشایش تو نیکوست که فقیری را نومید از آستانت برانی؟! اسیری بر آستانت ایستاده، و از همسایگان بد شکایت دارد. بر هر اسیری قومی رحم می کنند. پس چگونه است که به نگاهی از تو بر اسیرت رحمی نمی شود؟ و بدو التفات نمی گردد با جذبه ای از جذبه های نورانیات؟ خدایا شیرینی انوار خویش را بر من بچشان و مرا اهل معرفت اسرار

خویش بگردان... و مرا از بیماری گناه شفا بخش... و جرعه‌ای از زلالی عفو را به من بپشان... و مرا از مشتاقان خویش قرار ده! ۵۲۸

از پیامبر اکرم (ص) نقل است که در مقایسه‌ی معراج خویش با معراج پیامبر الهی حضرت «یونس بن متی» فرمود: «فضیلتی نیست معراج مرا بر معراج یونس بن متی مگر آن که معراج من بر سماء است و معراج او بر ماء. چه حق تعالی مقام مخصوص و جایی معین و محدود ندارد. به هر سمت که به نیت او روی نمایی، عاقبت بدو رسی.

او در همه جا حاضر و ناظر است، چه در ماء و چه در سماء. ۵۲۹

بدین سان سفر معنوی به سوی خداوند در دو جهت رمزی صورت می‌گیرد:

الف - جهت مائی یا سیر آبی.

ب - جهت سمایی یا سیر آسمانی.

وصول به حقیقت و درک الوهیت از این هر دو راه صورت می‌بندد. شاید این امر حاکی از بیانداشت رمزی بنیادین است و آن تجربه‌ی خروج از ارض فراق و طبیعت بیگانگی است. روح محمدی چونان آسمان است و روح یونسی همچون دریا. تجربه‌ی آسمانی تجربه‌ی پرواز است و پر کشیدن و استعلا، و تجربه‌ی دریا تجربه‌ی شناوری و سبکی و غوطه‌وری و به ژرفا رسیدن. به یک معنا تجربه‌ی پرواز تجربه‌ی عبور از ظاهر به باطن است، یعنی در حقیقت از سطح به ژرفا رسیدن.

تجربه‌ی شناوری در اعماق نیز به همین معناست. یعنی در شناوری نیز حرکتی از سطح به عمق صورت می‌پذیرد. این ژرفا یافتگی دقیقاً به معنای رها شدگی از بندهای پیدا و پنهان جهان ماده است، و می‌تواند به نوعی سیلان و صیورت و حتی پرواز تشبیه شود. شناور در آب چونان پرواز کننده‌ی در هواست.

مولوی نیز دریا را رمزی از روح تلقی می‌کند که عبور از آن جز به مدد ولی الله یا انسان کامل میسر نیست. او اشاره به حدیث معروف «مثل اهل بیتی کسفینه النوح من رکبها نجا، و من ترک عنها غرق» دارد:

«از غروری سر کشیدیم از رجال

آشنا کردیم در بحر خیال

آشنا هیچ است اندر بحر روح

نیست آنجا چاره جز کشتی نوح
 کاشکی کو آشنا ناموختی
 تا طمع در نوح و کشتی دوختی
 اینچنین فرمود آن شاه رسل
 که منم کشتی در این دریای کل
 یا کسی کو در بصیرتهای من
 شد خلیفه‌ی راستین بر جای من
 کشتی نوحیم در دریا که تا،
 رونگردانی ز کشتی ای فتی
 همچو کنعان سوی هر کوهی مرو
 از نبی: «لا عاصم الیوم» شنو
 می‌نماید پست این کشتی ز بند
 می‌نماید کوه فکرت بس بلند
 پست منگر هان و هان این پست را
 بنگر آن فضل خدا پیوست را
 در بلندی کوه فکرت کم نگر ۵۳۰
 که یکی موجش کند زیر و زبر»

در اینجا رمز دیگر بحث نیز شاید قدری روشن گردد. سهروردی از رویت ماهیانی سخن می‌گوید که در چشمه‌ی آب حیات شنا می‌کردند. در مقابل پرسش او که اینان چه کسان‌اند؟ پاسخ داده می‌شود که اینها برادران تو هستند که پیشتر از کویر خاک رها شده‌اند، و به این سو آمده و در چشمه‌ی زندگی به ماهیان تبدیل یافته‌اند. اما ماهی رمز چیست؟

در بیتی مشهور از مولانا جلال‌الدین مولوی می‌خوانیم:

«هر که جز ماهی ز آبش سیر شد

هر که بی روزی‌ست روزش دیر شد»

منظور مولوی آن است که فقط عاشقان واقعی حق و غریقان در عشق او مدام و مستمر در آب حیات غوطه می‌خورند و از این آب سیرابی ندارند. در بیتی دیگر، مولوی روح انبیا را به ماهیان تشبیه می‌کند:

«هست قرآن جان‌های انبیا
ماهیان بحر پاک کبریا»^{۵۳۱}

در سروده‌ای دیگر مولوی این جهان را به دریا تشبیه می‌کند که تن در آن همچون نهنگی است، و روح انسانی یونسی است که در درون این دریا به اسارت نهنگ رفته است:

این جهان دریاست، تن ماهی و روح
یونس محجوب از نور صبح
گر مستبح باشد از ماهی رهید
ور نه در وی هضم گشت و ناپدید،
مولوی در دفتر دوم مثنوی ضمن ستایش از انبیا و اولیای الهی می‌سراید:
«صد هزاران پادشاهان نهان
سر فراز نمانند غران سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان بماند
هر گواهی نامشان را بر نخواند
حق آن نور و حق نورانیان
کاندر آن بچرند همچون ماهیان
بحر جان و جان بحر ار گویمش
نیست لایق نام نو می جویمش»^{۵۳۲}

در همین جا بی‌مناسبت نیست که به حدیثی از احادیث اسلامی اشاره کنم که مطابق آن، پیامبر اکرم (ص) فرموده است:

«اول شیء یا کل اهل الجنة زیادة کبد الحوت»^{۵۳۳}
این حدیث به گونه‌ای دیگر نیز بیان شده است:
«اول ما یا کل اهل الجنة کبد الحوت»^{۵۳۴}.

ترجمه‌ی این حدیث آن است که نخستین غذای اهل بهشت کبد ماهی است. اینکه تفسیر حدیث چیست، فعلاً از عهده‌ی ما خارج است، اما به هر حال شاید بی‌مناسبت با ماهیان مورد اشاره‌ی سهروردی و مولوی نیست. مولانا علاوه بر مثنوی در دیگر آثار خویش نیز ماهی را رمزی از وجه متعالی و قدسی آدمی بر می‌شمارد. در «فیه ما فیه» او سخن از مار و ماهی به میان آورده و یکی را رمز وجه

فرودین هستی بشری و دیگری را نماد ساحت فرازین وجود انسانی بر می‌شمارد: «آدمی مسکین مرکب است از عقل و شهوت. نیمش فرشته است و نیمش حیوان. نیمش مار است و نیمش ماهی. ماهی اش سوی آب می‌کشانند و مارش سوی خاک. در کشاکش و جنگ است.»^{۵۳۵}

قدما آدمی را ترکیبی از آب و گل قلمداد می‌کردند. آب به سویه ی قدسی وجود بشری اشارت داشت و گل به جنبه ی حیوانی و خاکی هستی او. در انجیل یوحنا از زبان حضرت عیسی مسیح (ع) می‌خوانیم: «به تو می‌گویم اگر کسی از آب و روح مولود نگردد، ممکن نیست که داخل ملکوت خدا شود» (یوحنا، ۳، ۵ - ۶).

تاویل رمزی صخره و چشمه را نیز در غزلهای مولانا می‌بینیم. حکمت الهی چشمه‌ای است که از باطن وجود می‌جوشد و می‌تراود و جریان می‌یابد و از صخره و خارای دل آدمی برون می‌ریزد. همانگونه که موسی (ع) در کوه طور تجلی حق را از خلال صخره‌ها و سنگها مشاهده کرد:

- «صخره‌ی موسی گر از او چشمه روان گشت چو جو

جوی روان حکمت حق، صخره و خارا دل من»

□ خانه‌ای در آسمان مثالی

حکیمان از دیرباز حکمت را تشبیه به خداوند تلقی می‌کردند. «اودوروس اسکندرانی» حدود نیم قرن پیش از میلاد مسیح در تعریف فلسفه نوشت:

«غایت فلسفه تشبیه به خدا شدن و شبیه او بر وفق مقدور است.»^{۵۳۶}

پیش از او مرادش افلاطون نیز گفته بود: «راه رسیدن به آن عالم همانند خدایان شدن است، و این امر هنگامی دست می‌دهد که از سر دانش از عدالت پیروی کنیم.»^{۵۳۷}

حکیمان مسلمان نیز به طور کلی این تعریف را پذیرفته‌اند. آنان فلسفه را «تشبیه به اله بر حسب طاقت بشری» بر شمرده‌اند.

سهروردی وقتی که از غایت سیر سالک سخن می‌گوید بی‌شک به این امر نظر و توجه دارد. او از بیت مقدس در کوه طور سخن به میان آورده است. بیت مقدس، در ترجمه‌ی فارسی خانه‌ی طهارت و قدس معنی می‌شود. خانه‌ای در آسمان مثالی که بازگشت آدمی بدان سوست. آدمی در تلقی انسان شناختی سهروردی، مسافر غریبی است که با مرگ سفر غریبانه‌اش در غریستان خاک پایان می‌یابد، و او آنگاه کوله‌بار اشتیاقش را به دوش روح می‌نهد، و از آسمانهای فراق می‌گذرد، و در قله‌ی هستی به خانه‌ی پدری‌اش باز می‌گردد. استادی بزرگ از چینیان باستان گفته است: «مکانی در ناکجا، آن است، موطن حقیقی.»^{۵۳۸}

در انجماد اشیاء روح نیز منجمد می شود و گرمی عشق عرفانی را در اجاق خویش نمی یابد. توجه به «جنبه علوی» و ماهیت قدسی روح نقطه ی عزیمت سفر بازگشت است. «طلب عقلانی» راه رهایی از «مغاره محسوسات» است. جدایی روح از عالم عقل، تجزیه و ناتوانی و تنهایی را برای او به ارمغان آورده است، و لذا در پیوستگی با جهان عقول است که روح می تواند بر تنهایی و ناتوانی خویش فایق آید. عصمت از دست رفته در چنین حالتی باز می گردد، و مرغ روح بالهای گم شده اش را دوباره پیدا می کند و جان تابناک از «گور تن» بر می خیزد و «وجه علوی» خود را باز می یابد و به عالم معقول پرواز می کند. بی قدر شمردن اشیاء و اعراض از شهوات، گسستن از زنجیرهای تعلقات روح را در آستانه اوج و عروج قرار می دهد. اقلو طین در بستر مرگ خویش، دوستانش را توصیه می کرد که «بارقه الهی» را که در نهاد خودشان است کشف کرده و این گوهر بی بدیل را از کف ندهند. سیر روح سیری «دیالکتیکی» است. دیالکتیک نزد فلو طین علمی است که همه چیز را معقول و منضبط می گرداند و بین حقایق و تضداد آنها تفاوت می گذارد. دیالکتیک، «فعلیت قوه ی علمی» آدمی است. ۵۳۹

حکیم متاله که از قید تن رسته و به حقیقت کشف و شهود باطنی دست یازیده است، دیگر کالبد خویش را چونان پیراهن بر می شمارد که هر گاه خواهد آن را می پوشد و هر گاه خواهد از تن بدر می آورد. ورود در جرگه ی متالهان حقیقی آن زمان امکان می یابد که سالک از ذوات مقدس، کسب فیض و درک معرفت کند و بدان گونه که اشارت رفت به خلع و لبس تن توفیق یابد. آن هم نه یکبار، بلکه هر گاه که اراده کند. از این زمان معرفت واقعی حاصل می شود. سالک در این حال به هر جا که خواهد می رود و به هر صورتی که بخواهد ظاهر می گردد. چنین توانایی شگرفی حاصل اشراقات ربانی است که نفس سالک را آیینه ی ظهور تجلیات خویش قرار داده، و او را غرق نور کرده است. هنگامی که آهن در کوره ی پر حرارت قرار می گیرد رفته رفته رنگ آن به سرخی می گراید و خود نیز به آتش ماننده می شود. همچنین است مثل سالک هنگامی که خلع تن کرد و یکسره به عالم روح وارد شد. نفس آدمی که گوهری شریف و قدسی و غیر مادی است، چون در برابر تابش انوار متأثر گردد و اثر پذیرد، جامه ی نور می پوشد و خود نیز به پرتو افشانی و نور دهندگی می رسد.

در این حال او خود به مقام «کن» رسیده است. به اشاره‌ی او اشیائی می‌توانند پدید آیند و اشیائی دیگر ناپدید شوند. او می‌تواند صور مخیله‌ی خویش را در عینیت خارجی صورت حقیقی ببخشد. او در ذات خویش فرزند آسمان است. انواری او را در بر می‌گیرند که از نفوس فلکی عقل - فرشته‌ها صادر می‌شود. این سیر بر آب و پرواز در آسمان و طی الارض اختصاص به آن دسته از سالکان دارد که نوری الهی برایشان می‌تابد. این انوار از عالم مثال پرتوافشان می‌گردد. بی تردید این مسایل برای سالکان واقعی رخ خواهد نمود، اما کاملان را التفاتی بدین امور نیست. ثابت قدمی در حکمت و فقه انوار منجر به این مراحل می‌گردد. اما در میان مشائیان کسی را تحت این عنوان نمی‌توان سراغ جست. ۵۴۰

سهروردی در حکمة الاشراق نیز از این معانی سخن به میان می‌آورد. اشراقات ربانی صادر از انوار مدبره نفس انسانی را فرا می‌برند. جسم معبدی است که روح در آن این انوار را در می‌یابد. این اشراقات برای سالکان میانه غایت قصدی است که میل وصول بدان را دارند. آنان وقتی در معرض این اشراقات قرار می‌گیرند با استمداد و نیرو از غیبت می‌توانند بر آب راه روند و یا در آسمان به پرواز در آیند، ولی با جسمی که لطیف و اثری است. در این حال آنان این امکان را می‌یابند که به سادات عالم علوی پیوندند. این ارتباط و اتصال در عالم المثال صورت می‌پذیرد. همان سرزمینی که شهرهای مثالی جابلقا و جابلسا و هورقلیا در آن قرار دارند. شهرهایی پر از شگفتیها و عجایب. اقلیمی که ابعادش با درک خیالی قابل شناخت است. این سرزمین، سرزمین تصاویر و صورتهای قائم به ذات است. در این اقلیم اجساد لطیف وجود دارند که قادر به پرواز در آسمان‌اند. در حالی که اجساد مادی از پرواز در افلاک منع شده‌اند. اکثر عجایب و غرایب از انبیا و اولیا صادر شده مربوط به اتصال ایشان بدان عالم است. ۵۴۱

به تعبیری «قهرمان داستان، دنیای شری را کشف می‌کند، یعنی این دنیا را، دنیایی که به وسیله‌ی نزول باران و سنگ، که همان امراض و مفاصل اخلاقی است، به تباهی افتاده است. با رسیدن به دریای توفانی، دایه‌ی خود را در دریا می‌افکند و او را غرق می‌کند، یعنی حتی روح طبیعی خود را قربانی می‌کند. سفر او هنوز در توفان است، یعنی گرفتار من است... سپس سالک جوی‌ها را از جگر آسمان می‌برد، و این بدان معنی است که قوه‌ی محرکه دماغ را که در سر یعنی آسمان بدن

قرار دارد، متوقف می‌کند. آسمانها را که در برگیرنده ستارگان و خورشید و ماه است، در هم می‌ریزد، و این به معنی این است که تمام قوای نفس به یک رنگ در می‌آیند. و از چهارده تابوت، که همان چهارده قوای نفس در علم النفس اشراقی است، و از ده گور (پنج قوه‌ی خارجی و پنج قوه‌ی باطنی) در می‌گذرد. سالک از دنیای ماده و اثیر می‌گذرد، و به نوری که همان عقل فعال و مدبر این عالم است، می‌رسد. آن نور را در دهان اژدها که همان دنیای عناصر است، می‌نهد و از آن کناره می‌گیرد. و به آسمانها و ورای آن، به علایم منطقة البروج که نشانی از نهایت دنیای مرئی است، می‌رسد. ولی سفر او به پایان نرسیده است. سفرش را به آسمانهای بالا یعنی ورای آنچه ذکر شده، ادامه می‌دهد.»^{۵۴۲}

فنا با نفی همبود و همبسته است. فنا گونه‌ای وصول است. گونه‌ای شناخت عینی است. بر خلاف مشهور فنا را نباید وضعیتی انتولوژیک تصور کرد. اگر نظر به ذات موجودات باشد، آنها هم اکنون نیز عدمی‌اند و در عدم. در فنا باشنده از خود چشم می‌پوشد تا به حق بقا یابد. این امر عین نظر گرداندن از خویش به خداست. به تعبیر بیدل دهلوی:

«عارف به خدا می‌رسد از گردش چشمی

در نیم نظر، بحر هماغوش حباب است»

مرتبه‌ی تنزیه مطلق به لحاظ وجودشناسی عرفانی مقام ذات است که نفی شئون و خفای محض است. تجلی الوهی موجودات را صورت می‌بخشد. تجلی و ظهور مراتب دارد. پس فنا نیز مراتبی خواهد داشت. فنا مستلزم فاصله گرفتن از وضع انتیک و انتولوژیک است، برای وصول به حقیقت حق. این معنای «عبودیت» است که در کنه خویش «ربوبیت» را نهان می‌دارد. در متون مقدس هندوان، نور متجلی نیروی پدید آورنده‌ی هستی است. عوالم از تجلیات نوری ظهور یافته‌اند. اما نوری فوق تمامی انوار هم هست که همانا نور الانوار است. او ظاهر کننده‌ی تمامی انوار است. بی آنکه خود در ذاتش درخشیده باشد. این نور تاریک است.^{۵۴۳}

عارفان ما نیز از این مرتبه‌ی قبل از ظهور به مرتبه‌ی عماء و پس از آن به مقام فنا تعبیر می‌کنند: «چون سالک راه الله به سیر الی الله از مراتب انوار تجلیات اسماء و صفات عبور نموده و مستعد قبول تجلی ذاتی گشت، آن نور تجلی، به رنگ سیاه متمثل می‌گردد. و از غایت نزدیکی که سالک را به حسب معنی حاصل شده،

دیده‌ی بصیرت او تاریک می‌شود و از ادراک قاصر می‌گردد».^{۵۴۴}

تنها هستی کامل شایسته‌ی عشق است، و او خداست. هر عشق واقعی ارجمند، عشق به اوست. عشق تنها طریقت ممکن برای رسیدن به خداست. این عشق به انسان یا اشیا نیست که به عشق خدا می‌انجامد، بلکه عشق به خداست که به روشن شدگی هستی انسانی و عشق به انسان و اشیا می‌انجامد. این عشق مطلق و فناپذیر پل عبور از مرگ به جاودانگی است. در رسیدن به خدا تمام خطرهای پایان می‌پذیرد.

این دوستداری نه خودخواهانه که صرفاً خداخواهانه است. خدا را نه برای چیزی دوست می‌داریم، بلکه به خاطر خود او دوست می‌داریم. از خدا تنها باید خود او را خواست. عشق حقیقت هستی است و آدمی در عشق معنا می‌شود. در عشق، گناه ناممکن است، چرا که در اینجا نشانی از نفس و نفس‌پرستی نیست. عشق در «فراسوی نیک و بد» خیمه می‌زند.^{۵۴۵}

سهروردی خود در این باره می‌گوید:

«چون نفوس ما پاک شود و شهوات کم کنیم و در ملکوت اندیشه کنیم، و به مطالعه‌ی عجایب نسبت روحانی، لطفی در ما پدید آید، بی‌درنگ بارقات الهی در ما حاصل شود و بر ما درخشد و انوار قدس بر ما تابد و از آن لذت یابیم که هیچ لذتی مانند آن نباشد... و چون نفس تو متأثر شود به نور مبرق از ملکوت، بدن تو منفعل شود از سبب آنکه با او علاقه دارد، تا به حدی که به رقص و دست زدن انجامد».^{۵۴۶}

هم او در کتاب *هیاکل النور* می‌گوید:

«نفوس ناطقه از جوهر ملکوت بوده و قوای بدنی و شواغل آن وی را از عالم خود باز می‌دارند. پس چون نفس با فضایل روحانی و ضعف سلطه‌ی قوای بدنی با تقلیل خوراک و شب زنده‌داری بسیار، قوی شد، احیاناً رهاگشته و به قدس روی آورده است و به پدر مقدس خود پیوسته و از او معارف دریافت نموده و به نفوس فلکی عالم در حرکات خود می‌پیوندد».^{۵۴۷} هم او در *رسالة المناجات* گوید: «خدایا ما را از علایق پست جسمانی برهان و از عوائق دون ظلمانی رهایی بخش و برای ارواح ما جامه‌های می‌آثار خویش نازل ساز و بر نفوس ما بارقه‌ی تعالی نورت را اضافه ساز».^{۵۴۸}

شیخ در حکمة الاشراق متعرض این امر می‌گردد که اشراقات وارده بر عارف در لحظات اتصال فیما بین عبد و رب تحت شرح و تفصیل قرار می‌گیرد. فلذابه شرح انوار مشرق بر سالکان کامل در علم و عمل می‌پردازد و می‌گوید: انوار بر چند قسم‌اند:

۱- نوری براق که بر مبتدیان وارد می‌شود و می‌درخشد و می‌نوردد مثل لمعاتی تابناک و لذت بخش.

۲- نوری که بر غیر مبتدیان وارد می‌گردد که بارقتش بیشتر از نور نخست بوده و بسیار به آذرخش می‌ماند جز اینکه هولناک بوده و با صوتی همراه است بسان آواز تندر.

۳- نوری است وارد و لذت بخش که به ریزش آب داغ بر سر می‌ماند.

۴- نوری است ثابت و دیر پا که پر قهر است و با بیهوشی دماغی همراه است.

۵- نوری است بسیار فرح بخش که برق را می‌ماند. بهجت و سروری لطیف و شیرین با آن همراه است و با نیروی محبت و عشق حرکت می‌کند.

۶- نوری است سوزان که از قوه‌ای قریب به حرکت در می‌آید و گاهی از سماع طبل‌ها و بوق‌ها و کرناها هول‌انگیزتر است، و برای مبتدیان حاصل می‌شود، یا به سبب تفکر و تخیلی که عزت آفرین است رخ می‌دهد.

۷- نوری است لامع از ربودگی عظیم و مستغرق لذت که از خورشید ظاهرتر است.

۸- نوری است براق و بسیار لذت بخش و دیر پا که خیال می‌شود بسته به جایی است.

۹- نوری است سانح به شکل توده‌ی مثالی که درخشان می‌نماید گویی کسی موی سر را به چنگ دارد و سخت سالک را می‌کشد و حالی لذت بخش به او می‌دهد.

۱۰- توده‌ای نوری است که به نظر می‌رسد در دماغ بر پا است.

۱۱- نوری است که از نفس بر همه روح نفسانی مشرق است. بر بدن می‌نماید و نزدیک است روح همه بدن را به صورتی نوری فراگیرد و آن نوری‌ست پر لذت.

۱۲- نوری است که آغاز شب با نمازها است و با شروعه انسان خیال می‌کند

همه چیز منهدم می‌شود.

۱۳- نوری است سانح و رباینده‌ی نفس که بنظر معلق صرف می‌رسد و از اینجا تجرد خود را از جمعات مشاهده می‌کند. هر چند قبلاً از آن علم و آگاهی نداشته است.

۱۴- نوری است که سنگینی آن فوق طاقت به خیال می‌رسد.

۱۵- نوری است که تحرک بدن را همراه دارد تا به جایی که نزدیک است مفاصل از هم بگسلد.

این انوار بر حسب قدرت سالک بر ترقی و اعتلای در طریقت پی در پی وارد می‌شوند. تطور تدریجی این انوار از حیث احاطه و غلبه لحاظ می‌شود و دیگر اینکه اشراق انوار تابع تعالی و ترقی تدریجی نفس است در غلبه بر بدن و خواسته‌های آن. ولی این اشراقات متزاید و رو به فزونی همان گونه که سهروردی در کتب دیگرش می‌آورد مراتب سلوک را آشکار نمی‌سازند. ۵۴۹

سهروردی در رساله‌ی «پرتو نامه» نیز متذکر این معناست که اگر سلطه‌ی جسم ضعیف شود، روح قدرت می‌گیرد:

«حامل این جمله قوت‌ها روح حیوانی است و این روح جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می‌شود، همچو اعضا از کثافت آن؛ و آن از تجویف چپ دل بیرون می‌آید و روح حیوانی خوانندش. و آن شاخ که به دماغ زود و معتدل شود به تبرید دماغ، آن را روح نفسانی خوانند؛ و حس و حرکت از این شاخ حاصل می‌شود. و آن شاخ که به جگر رود، قوت‌های نباتی دهد، چون غاذیه و غیر آن، و این را روح طبیعی خوانند. و کسی را که راه نفوذ این روح به عضوی بسته شود، آن روح کشته شود و آن عضو بمیرد. و نیز اگر اندامی را محکم ببندند، حالی تفسیده شود و روح از نایافت گذرگاه باز ماند از نفوذ.» ۵۵۰

همین جا به رمز دیگری اشاره کنم و آن ساختن سد در برابر یاجوج و ماجوج است. جن از دیدگاه سهروردی قوه‌ی وهم بشری است، و سد در برابر آن ساختن یعنی طرح حکمت بخردانه و خرد حکیمانه در برابر اوهام نفسانی. این سد حکمت که در برابر وهم ساخته می‌شود در واقع در درون آدمی صورت می‌پذیرد. این امر نشانگر گونه‌ای شکاف و شقاق درونی است که آگاهی را به امری تراژیک و معذب

تبدیل می‌کند. این سد ساختن در برابر وهم یعنی نبرد عقل حکیمانه با اهواء نفسانی در صورت اشراق‌گرایانه‌اش.

این معنا را عارف نیشابوری شیخ فریدالدین عطار در الهی نامه می‌سراید:

«چو پرسى قصه‌ی سد سکندر
تویی هم سد خویش از خویش بگذر
وجود تو ترا سدی است در پیش
تو پیوسته در آن سد مانده با خویش
تویی در سدّ خود یا جوج و مأجوج
که طوق گردنت، بندیست چون عوج
اگر آزاد کردی گردن خویش
برستی زین همه خون خوردن خویش
و گرنه صد هزاران پرده بینی
درون پرده جانی مرده بینی»^{۵۵۱}

سیر عارفانه تصعید دمامد از یک «مقام» به «مقام» برتر است، و از حالی به حال دیگر. به تعبیری زندگی عارفانه در تصعیدی دیالکتیکی، مستلزم نفی مرتبه‌ی پیشین و اثبات مرحله‌ی پسین و گذار بدان است: «این حرکت که آگاهی مذهبی را پیوسته تجدید می‌کند. و مانع از تحجر آن در مرحله‌ای از مراحل سلوک می‌شود، در عین حال حرکتی در فهم قرآن و احیای بی وقفه‌ی واژگان همواره قدیم و همواره جدید قرآن است».^{۵۵۲}

در فلسفه‌ی افلاطون، دیالکتیک استعلایی، مستلزم سیر از وهم به عقیده و از آنجا به امور معقول و از آنجا به شهود مثّل و سپس مشاهده «خیر» است که «مثال المثّل» می‌باشد. اینک به قله‌ی وجود رسیده‌ایم. در واقع این سیر، سیر از کثرت به وحدت بوده است. در غربت غربی نیز این دیالکتیک استعلایی را می‌توان شاهد بود. قهرمانان داستان از شهر و از ظلمت چاه قیروان آغاز می‌کنند، و سرانجام در پایان داستان برفراز قله‌ای در فراسو موفق به شهود واحد اول می‌شوند. در واقع در اینجا نیز مسیر از کثرت به وحدت است.

در رساله‌ی صفیر سیمرغ، سهروردی مرتبه‌ی اول عروج و سلوک عارفانه را درخشش انوار الهی می‌داند که گهگاه رخ می‌دهد و لذا آن را «وقت» می‌خواند.

مرحله بعدی که توام با دوام انوار غیبی است، «سکینه» نامیده می‌شود. این مقام لذتش تمامتر باشد از لذات لواحق دیگر. و مردم چون از سکینه باز گردد و به بشریت باز آید، عظیم متندّم شود بر مفارقت آن... و کسی را که سکینه حاصل شود او را اخبار از خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد... و صاحب سکینه از جنت عالی ندهای به غایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد، چنانکه در وحی الهی مذکور است: *الابذکر الله تطمئن القلوب*. و صور به غایت طراوت و لطافت مشاهده کند از محاکات اتصال بر مقامات علوی. و این مقام متوسط است از مقامات اهل محبت.^{۵۵۳} به تعبیر حافظ شیرازی:

«دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
به خود از شعلعه‌ی پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلی صفتانم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
آن شب قدر که این تازه براتم دادند
بعد از این روی من و آینه‌ی وصف جمال
که در آنجا خبر از جلوه‌ی ذاتم دادند
من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب
مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند^{۵۵۴}»

سالکی که به این مرتبت از سلوک رسیده میان خواب و بیداری «آوازهای هایل و ندهای غیب» می‌شنود، و در وقت سکینه «نورهای عظیم» می‌بیند و حتی گاهی از شدت لذت معنوی و روحانی بیخود می‌شود. سالک به این مرتبه رسیده، هرگاه که خواهد قالب تن رها کرده و «قصد عالم کبریا» می‌کند. «معراج او به افق اعلیٰ زند و هرگاه که خواهد و بایدهش میسر باشد.»

سالک در این مرتبه با مشاهده درخشش انوار الهی بر خودش مبتهج و مسرور می‌گردد. و این در سلوک الی الله «نقص» است. او باید از این «مقام» نیز بگذرد، و چنان فرا رود که دیگر خودی در میان نبیند و «به ذات خویش نظر نکند، و شعورش به خودی خود باطل گردد.» سهروردی این مرتبه را مرتبه‌ی «فنای اکبر» می‌نامد.

پس از این مرتبه سالک علاوه بر فراموشی خود، فراموشی را نیز فراموش می‌کند و این مرتبه ی اخیر «فناء در فناء» نامیده می‌شود. مادامی که سالک به عرفان خویش خرسند و «شاد» است، «هنوز قاصر است» و این قصور و نقصان گونه‌ای «شرک خفی» است. کمال واقعی آنگاه رخ می‌نماید که «معرفت نیز در معروف گم‌کند». چرا که هر کس در این راه هم به معرفت خوشنود باشد و هم به معروف «مقصد دو ساخته است» و با دویی راه به توحید نیست. با فنای عارف و معرفت در معروف، «حالت طمس» پدید می‌آید که همانا مقام «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» را در پی دارد. ۵۵۵

«سنت آگوستین» در قرن چهارم مسیحی بر آن بود که آدمی از خود رهایی نمی‌یابد، و فرا نمی‌رود جز به عنایت الهی؛ عنایتی که در نیافتنی است. برترین عروج آزادی «به خود بخشیده شدن» آدمی از سوی خداوند است. چند قرن پیش از آگوستین در اینسوی عالم فیلسوف بزرگ چینی «جوآنگ زه» نیز عقایدی مشابه عقاید فیلسوف مسیحی ابراز می‌داشت. «جوآنگ زه» بر آن بود که هیچ رهنمی خطرناکتر از غرور ناشی از فضیلت نیست. کسی که در خود می‌نگرد، رهایی‌ناپذیر است. بدترین حالت‌های وجودی، فرو بستگی در خویش است. حالتی که در آن آدمی نمی‌تواند از خود فرا رود و رها گردد. «فضیلتی که بدرخشد، فضیلت نیست». ۵۵۶

«ارزیابی باستانی مرگ به مثابه عالیترین راه و روش دست یافتن به نوزایی روحی، سناریویی راز آموزانه را بنیان نهاد که حتی در ادیان بزرگ جهان به حیات خود ادامه می‌دهد، و در مسیحیت نیز از نو ارزش یافته است. راز بنیادین است که با هر تجربه‌ی تازه‌ی دینی تجدید می‌شود، دوباره می‌زید و از نو ارزش می‌یابد. اگر مرگ را در همین جا بشناسیم، و اگر پیوسته مرگ‌های بیشماری را پشت سر گذاریم تا در سطح دیگری تولد یابیم سطحی که به زمین تعلق ندارد، بلکه در قداست شریک است - آنگاه می‌توان گفت شروع به زیستن در سر آغاز جاودانگی نموده‌ایم، یا به جاودانگی نزدیکتر و نزدیکتر شده‌ایم. جاودانگی را نباید وضعیتی در حیات پس از مرگ پنداشت، بلکه بیشتر آن را باید وضعیتی در نظر گرفت که انسان پیوسته برای خود می‌آفریند، برای آن خود را آماده می‌کند، و حتی از این لحظه به بعد و از جهان کنونی در آن شرکت می‌نماید. پس بيمرگی و جاودانگی را باید به مثابه وضعیتی

مقید دریافت، وضعیتی آرمانی که انسان در جهت آن با تمام وجود تلاش می‌کند و برای رسیدن به آن به کمک مرگ و رستاخیز مداوم می‌کوشد. ۵۵۷

عشق، ابتهاج است به تصور حضور ذاتی. و شوق، حرکت نفس است به تتمیم آن بهجت. مشتاق چیزی یافته است و چیزی نیافته. چون تمام بیابد شوقش باطل می‌گردد. ۵۵۸

نخست ذوق است و سپس عشق و پس از آن وصال. وصال سالک را به فنا راهبر می‌شود و این فنا عین بقاست. ۵۵۹

سقراط بر آن بود که هر روحی پس از گذشت ده هزار سال می‌تواند به موطن اصلی خویش بازگردد، زیرا بال و پر روح در زمانی کمتر از آن نمی‌روید. اما شاگرد او افلاطون روح حکیمان و عاشقان را از این قاعده مستثنی نموده و بر آن است که ارواح ایشان پس از سه هزار سال به موطن و ماوای اصلی خویش باز خواهد گشت. ۵۶۰

در حدیث «معراج»، پیامبر اکرم (ص) از خداوند تبارک و تعالی نقل می‌کند که درباره‌ی دوستان و دوستاندانش می‌فرماید: «هنگامی که بندهام مرا دوست داشت، او را دوست می‌دارم و محبوب دیگرانش می‌کنم. و چشم دلش را به روی عظمت و جلال خویش می‌گشایم. پس بر او علم هیچ یک از خاصانم را نامکشوف نمی‌گذارم. در تاریکی شب و روشنای روز با او نجوا می‌کنم تا آنکه از لذت همسخنی با من، مجالستش با مردمان کم می‌شود و کلام خود و فرشتگانم را به گوشش می‌رسانم، و رازی را که از خلق پنهان داشته‌ام، با او در میان می‌گذارم. و حجابهایی را که میان من و اوست، از میان بر می‌دارم، و نعمت کلامم را ارزانی اش می‌دارم، و لذت دیدارم را نصیبش می‌سازم. مرگ را بر او آسان می‌نمایم... روح از بدنش خارج می‌شود بسان خروج مویی از خمیر و فرشتگان روحش را مست می‌کنند... و پرنده‌ی روحش از میان دسته‌ی فرشتگان پرواز می‌کند و در کمتر از یک چشم بهم زدن به سوی خدا می‌شتابد. در این هنگام میان او و خداوند حجاب و مانعی نیست و خدا مشتاق اوست. ۵۶۱

از امام علی (ع) نقل است که درباره‌ی دیدار خواستن موسی (ع) از خداوند و پاسخ خداوند به او فرمود: «این مسئله موضوعی بس عظیم و امری بس سنگین است. لذا موسی مورد عتاب و عقاب قرار گرفت. پس خداوند به موسی گفت: در

دنیا مرا نخواهی دید، تا اینکه بمیری، پس آنگاه در آخرت به دیدار من موفق می‌شوی.» ۵۶۲

هم از آن حضرت نقل است که درباره‌ی دوستان خداوند می‌فرماید:

«صحبوا الدنيا بآبدان ارواحها معلقة بالمحل الاعلیٰ» ۵۶۳

یعنی اولیای خدا هم صحبت دنیا‌ی‌بند با بدنهایی که ارواحشان در اعلیٰ معلق است.

سهروردی خود در «کلمة التصوف»، حضور پیکره‌های خاکی در نزد خداوند و ملاقاتشان با او را منتفی اعلام می‌کند. آنگاه از مشایخ اهل تصوف نقل می‌کند که در تعریف صوفی گفته‌اند: «صوفی کسی است که با خدا باشد بدون مکان». آنگاه سخن «ابوطالب مکی» را نقل می‌کند که درباره‌ی استادش «حسن سالم» گفت: «او از مکان برچیده شده است». و سخن «منصور حلاج» را از کتاب «طوأسین» نقل می‌کند که در حق پیامبر (ص) گفته است: «او از مکان چشم پوشید» ۵۶۴

این توانایی یعنی توانایی رهایی و وارستن از خویشتن یا به تعبیر عرفانی - اسطوره‌ای امکان مردن و از نو زنده شدن، حکایت برگزیدن از شرایط بشری است. ۵۶۵

سهروردی مثال آیین و آفتاب را برای نشان دادن نسبت عبد فانی و حق تبارک و تعالی ذکر می‌کند. آیین و وقتی که از خورشید پر می‌شود، می‌تواند بانگ برآورد که «انا الشمس». چرا که در خود جز خورشید نمی‌بیند. به همین نسبت، اولیای حق نیز اگر «انا الحق» را بانگ بردارند، «عذر» شان را «قبول واجب باشد» ۵۶۶

سهروردی در اینجا داستانی کوتاه نقل می‌کند. «ابلهی» چراغ خود را از خانه بیرون برد و در مقابل آفتاب قرار داد. مضطرب شد و به مادر گفت: نور چراغ گم شد. مادر پاسخ داد: «ضوء چراغ معدوم» نگردیده است، ولیکن چشم چون چیزی عظیم را بیند، کوچک را حقیر در مقابل آن بیند. کسی که از آفتاب در خانه رود، اگر چه روشن باشد، هیچ نتواند دید. کل من علیها فان فبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام... هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» ۵۶۷

سهروردی بسیاری از مسایل اسلامی را از طریق تفسیر باطنی و استعلایی حل می‌کند. کندن در خیبر توسط امام علی (ع) از دید او امری مینوی و غیر مادی بوده است. پدر نامیدن عیسی توسط خداوند نیز به جنبه‌ی معنوی هستی بشری اشارت

دارد. معراج پیامبر (ص) نیز چیزی جز بر شدن استعلایی روح به آسمان مثالی و ملکوت نیست:

«امیر المومنین علی گفت - چون در خیبر را برکند - واللّه ما قلعتنه الا بقوة ملکوتیه و نفس من نور ربها مضیئة... مسیح چون گفت که: خود را به پدر آسمانی مانند کنید. و گفت: ابی و ابیکم، پدر من و پدر شما. و گفت که: آسمان نرود الا آنکه از آسمان فرود آمد. و در حق پیغامبر ما است در قرآن که: دنی فتدلی، و اگر نه تجرد نفس بودی از حیّز مکان، نزدیکی حق تعالی او را متصور نشدی. و گفت: هو بالافق المبین. و: بالافق الاعلی. به عروج روحانی از بهر خفت علاقہ ی بدن.»^{۵۶۸}

سهروردی در تفسیر حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «تخلّقوا باخلاق الله» بر آن است که این امر حکایت از تحقق بخشیدن به صفات الهی در خویش است. مهمترین صفت الهی در اسم «حی» او متجلی است، و آدمی نیز می‌بایستی این صفت را در خود تحقق بخشد:

«آنچه رسول - علیه السلام - می‌فرماید که متخلق و موصوف شوید به اخلاق و صفات حق، یعنی چنانکه او زنده است که هرگز نمیرد، شما نیز زنده شوید که هرگز نمیرید. و این زندگی در دنیا بدست می‌توان آورد. چنانکه در بعضی کتب انبیاء علیهم السلام مذکور است که حق جل جلاله می‌فرماید: یا ابن آدم! خلقتک للبقاء. و انا حی لا أموت. أتعنی فیما امرتک و أنته عمانهتک، اجعلک مثلی حیاً لا یموت.»^{۵۶۹}

سهروردی سپس حدیثی از پیامبر اکرم اسلام (ص) را نقل می‌کند که فرمود: «صله ی رحم بر عمر آدمی می‌افزاید.»^{۵۷۰} سهروردی با بینش تاویلی خود حدیث را علاوه بر ظاهر دارای باطنی خاص می‌داند. او با استفاده از احادیث دیگری همچون حدیث «الرحم معلقة بالعرش» و یا حدیث: «الرحم مشجنة من الرحمن»، به این نتیجه می‌رسد که اصل رحم و قرابت، رحم معنوی است که آدمی با شناخت خود به شناخت خداوند تبارک و تعالی می‌رسد و «آرزوی آن عالمش» نمی‌گذارد تا «در این عالم مشغول شود». می‌کوشد تا به آن عالم بپیوندد «تا به رحم پیوسته گردد. چون به رحم پیوست، زندگانی افزایش.»^{۵۷۱}

نسبت یافتگی با حق به معنای رستن از ظلمت و وصول به نور است: «و چون نفس طاهر گردد روشن شود به نور حق تعالی. مثنی در تنزیل آمد و گفت: الله ولی

شرح قصه ی غربت غربی

الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور. ای از تاریکی جهل به نور معارف و برسد به نور تایید و ظفر چنانکه بزرگان ملوک پارسیان رسیدند، و ایشان از محبوس نبودند و نه ثنویان، یعنی کسانی که خدا را دو می گویند، زیرا که این معتقد فاسد از گشتاسب ظاهر گشت.»^{۵۷۲}

ثنویت مانوی بدینسان از سوی سهروردی نقد و ردّ می شود.
رویت پدر، رمزی از «لقاء الله» است که در متون دینی بدان اشارات بسیار شده است.

در قرآن از معراج پیامبر اکرم (ص) و قرب او به خدا سخن گفته می شود: «دنی فندلی فکان قاب قوسین او ادنی» (قرآن، سوره ی نجم)
در واقع این آیه به عرفا این اجازه را داده است تا لقاء الله و قرب او را امری محتوم محسوب دارند.

داستان موسی در طور نیز مشهور است. بنا به روایت قرآن (سوره اعراف، آیه ۱۴۳) موسی به کوه طور می رود و از خداوند تقاضای دیدار می کند. خداوند بر کوه تجلی کرده، آن را منهدم می نماید، و موسی مدهوش بر زمین می افتد.
عرفا در تاویل این آیه بر آن رفته اند که اولاً دیدار خداوند ممکن است و گر نه معنی نداشت که پیامبر اولی العزمی همچون موسی (ع) چنین تقاضایی بکند. در ثانی خداوند اصل دیدار را ناممکن نمی شمارد، بلکه آن را مشروط می کند. ثالثاً این دیدار در این بعد مادی ممکن نیست، و گر نه در فضا و زمانی با شرایط دیگر ممکن است.

در بسیاری از آیات قرآن از «لقا» و دیدار خداوند سخن به میان است. عرفا این آیات را تاویل کرده اند، و آن را به معنای شهود و مشاهدی پروردگار دانسته اند. از جمله آیاتی که می تواند منشاء استنباطات خاص عرفا بوده باشد، به این آیات می توان اشاره کرد: - «قد خسر الذین کذبوا بقاء الله» (سوره انعام، آیه ۳۱).

- «لعلهم بقاء ربهم یومنون» (سوره انعام، آیه ۱۵۴).

- «فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً» (سوره کهف، آیه ۱۱۰).

- «ان کثیراً من الناس بقاء ربهم لکافرون» (سوره روم، آیه ۸۱).

- «والذین کفروا بأیات الله و لقاءه اولئک یشسوا من رحمتی» (سوره عنکبوت،

آیه ۲۳).

- «انهم ملاقوا ربهم» (سوره هود، آیه ۲۹).
- «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» (سوره انشقاق، آیه ۶).
- در برخی از آیات قرآنی به «نظر» و «مشاهده» خداوند اشارت رفته است؛
- «قال: ربّ ارنی انظر الیک» (اعراف، ۱۴۳).
- «و لایکلمهم الله و لاینظر الیهم یوم القیامة» (آل عمران، ۷۷)
- «ان الابرار لفی نعیم. علی الاراکک ینظرون» (الذاریات، ۴۴)
- «وجوه یومئذٍ ناضرة. الی ربها ناظرة» (قیامت، ۲۳)
- «والیوم الموعود. و شاهد و مشهود» (بروج، ۳).
- این آیات و آیات دیگری از این دست در ذهن تاویلی عرفا به امکانی برای رویت بی‌واسطه‌ی پروردگار و یا «لقاءالله» به تعبیر دینی آن شده است. علاوه بر اینکه برخی از احادیث منقول از پیامبر (ص) و خاندان وحی نیز این برداشت ویژه را تقویت کرده است. در حدیثی از حضرت رسول (ص) نقل است که فرمود:
- «اعبدوا الله کانک تراه»^{۵۷۳}. در احادیث معراج آمده است که خداوند به پیامبر فرمود؛ هنگامی که اولیایم متوجه من شوند حجابها را از پیش ایشان بر می‌دارم و به کلام خویش آنها را می‌نوازم و به تماشای خودم متلذذشان می‌نمایم: «ثم ارفع الحجب بینی و بینة فأنعمه بکلامی و أُلذّه بالنظر الیّ».^{۵۷۴}
- در حدیث مشهور از پیامبر (ص) می‌شنویم: «انکم سترون ربکم یوم القیامة کما ترون القمر لیلة البدر».^{۵۷۵}
- در حدیثی دیگر راجع به اهل بهشت آن حضرت می‌فرماید: «فلا یعطون فی الجنة شیئاً اقرّ لعیونهم و لا أسر لقلوبهم من النظر الی الرب عزّ و جل».^{۵۷۶}
- در احادیث نبوی نقل است که روز قیامت نامه‌ای از خداوند به بنده‌ی بهشتی می‌رسد که: «عبدی اشتغلت بالحدور و القصور و نسیت لقانا زرنی فانی مشتاق الیک و الی لقائک».^{۵۷۷}
- در دعای نبوی می‌خوانیم: «انظر الینا نظرة منک رحیمة».^{۵۷۸}
- در حدیث دیگر آمده است که پیامبر (ص) درباره رویت خدا فرمود: «منهم [من المومنین] من ینظر الی ربه فی السنة مرة و منهم من ینظر الی ربه فی الشهر مرة و منهم من ینظر الی ربه فی الجمعة مرة و منهم من ینظر الی ربه فی الیوم مرة و منهم من ینظر الی ربه بکرة و عشیاء. رزقنا الله تعالی بفضلہ فی الاخرة و روتہ کما رزقنا الله

فی الدنيا بکرمه معرفته. ۵۷۹

در حدیث دیگر آمده است: «لعلکم ترون الله بقلوبکم». ۵۸۰

از امام علی (ع) نقل است: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً». ۵۸۱ در تفسیر «قد قامت الصلاة» از امام علی (ع) نقل است که فرمود: «هان وقت الوصول و الزيارة». ۵۸۲

در برخی از ادعیه وارد شده است: «ولا تحرمنى النظر الى وجهك». ۵۸۳ در «مناجات شعبانیه» آمده است: «الهی الحقنی بنور عزک الابهج فاکون لک عارفاً و عن سواک منحرفاً و منک خائفاً مراقباً... و أنر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه فتصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک». ۵۸۴

در «دعای کمیل» امام علی آمده است: «هبنی صبرت علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک». ۵۸۵

در دعایی از پیامبر (ص) آمده است: «و ارزقه نظراً الی وجهک يوم تحجبه عن المجرمین». ۵۸۶

در دعایی از حضرت زهرا (ع) آمده است: «فاجعلنی کانی اراک الی يوم القيامة الذى فيه القاک». ۵۸۷

در «خطبه متقین» از «نهج البلاغه» امام علی (ع) آمده است: «صحبوا الدنيا بآبائهم ارواحهم معلقة بالمحل الاعلی». ۵۸۸

در دعای «ابو حمزه ثمالی» آمده است: «و انک لا تحتجب عن خلقک الا أن تحجبهم الآمال دونک». ۵۸۹

از امام علی (ع) نقل است: «لم اعبد رباً لم اره». ۵۹۰

در حدیث دیگری از پیامبر اکرم (ص) آمده است:

«خداوند به داود (ع) وحی فرستاد که: یا داود! آندری ما معرفتی؟ قال: لا. قال: حیاة القلب فی مشاهدتی». ۵۹۱

در حدیثی از امام رضا (ع) درباره علت پنهان بودن خدا از خلق می خوانیم: «ان الاحتجاب عن الخلق لکثرة ذنوبهم». ۵۹۲

سهروردی شرط وصول به لقاء الله را رستن از تن و عروج استعلایی روان به سوی مطلق بر می شمارد.

«هر نفسی که مفارق شود از بدن، نصیب خویش از نور جبروت بستاند. و از او بر نفوس مفارقات نور افتد و بدو لذت یابند. و از نفوس نورهای بی‌نهایت بر او منعکس شود، همچو آینه‌های روشن که مقابل شوند.»^{۵۹۳}

عرفا بر آن بودند که هر کس حق را می‌بیند، به قدر حوصله‌ی خویش خواهد دید. تجلی امری یگانه است، اما چشم سلیمان کجا و چشم مور کجا؟ این تجلی بر مومنان و اولیا به قدر مراتب هر یک از ایشان است. انوار حق بر اولیا به قدر وسعت وجودی و ظرفیت درونی ایشان است.^{۵۹۴}

به طور کلی اشرافیان در عالم اسلامی بر آن بودند که چون نفس انسانی گوهر اصلی خود را به فعلیت در آورد، از پیوند جسم خواهد رست، و به عقول و نفوس سماوی خواهد پیوست. این مرتبه را ایشان بالاتر از جنت محسوب می‌داشتند، و دیدار با خداوند را در این مرتبه متصور می‌دانستند.

چنانکه برخی متالهان معاصر گفته‌اند، دعوت خداوند جمعی نیست، بلکه فردی است.^{۵۹۵} و آدمی خداوند را نه به عقل که به مکاشفه می‌شناسد.^{۵۹۶}

سهروردی نیز این معنا را پذیرفته است. او بر آن است که مسیر این امر مرگ آگاهی عارفانه است. پیشتر امام غزالی بر آن بود که محبت الهی علایمی دارد و از جمله علایم آن شوق دیدار محبوب مقدس است. به تصور هم نمی‌آید که دلی محبوبی را دوست بدارد، جز آنکه مشاهده و دیدار او را نیز دوست می‌دارد، اگر بداند که راهی برای وصول به محبوب نیست مگر ارتحال از دنیا و مفارقت از آن به واسطه‌ی مرگ. پس همین معنا کافی است که او دوستدار مرگ باشد و از آن نگریزد و برای اینچنین شخصی سفر از وطن به سوی محل استقرار محبوبش دشوار نیست که متنع به مشاهده و مرگ مفتاح لقاء الله است و باب دخول به مشاهده‌ی او.^{۵۹۷}

سهروردی متذکر می‌شود که هر کس از استسلاخ کالبد جسمانی رها گردد، به راحتی انوار الهی را مشاهده خواهد کرد. تقریباً نزد تمامی عرفا این اندیشه را می‌توان دید که هر کس قدرت بر خلع تن بیابد و حواس را معزول کند، صعود به عالم قدس و جهان ملکوت مسیر خواهد بود.^{۵۹۸}

در احادیث دینی نیز از این معنا سخن به میان آمده است. در خطبه‌ای از امام «علی» (ع) می‌بینیم که حضرت از «بالهای روح» سخن می‌گویند. آن حضرت در مقام نیایش می‌گوید: «سبحانک! أئى عین تقوم نُصب بهاء نورک. و ترقى الی نور

ضیاء قدرتک؟ و أئ فهم يفهم مادون ذالک الا ابصار کشفَتْ عنها أغطیه و هتکت عنها العجب العمیة؛ فَرَقَتْ ارواحها الى اطراف اجنحة الارواح، فناجوک فی ارکانک، و وَلَجُوا بین انوار بهائک، و نظروا من مرتقی التَّریة إلى مستوى کبریاک. فسماهم اهل الملکوت زُواراً، و دعاهم اهل الجبروت عماراً.

منزها! کدام چشم را در برابر زیبایی و روشنی نور تو تاب پایداری هست، و توان بر شدن به روشنائی نور قدرتت؟ و کدام فهم، راه به دانستن چیزی فراتر از این خواهد برد؟ بجز دیدگانی که حجاب از برابرشان برداشته‌ای، و پرده‌های نابینایی‌شان را به کنار زده‌ای، پس ارواحشان با بالهای ارواح در اطراف اوج گرفته‌اند، و ترا در رکن‌های مناجات می‌کنند، و در انوار روشنائی و زیبایی است غوطه‌ورند. ایشانند که از نردبان خاک به اوج کبرایی تو می‌نگرند. اهل ملکوت آنان را زایران می‌خوانند. و اهل جبروت ایشان را ساکنان می‌نامند.

در «تلویحات» سهروردی تصریح دارد که آدمی از حکیمان نخواهد شد، تا هنگامی که خلع تن و عروج روحانی برای او به گونه یک امر ساده و عادی در نیامده باشد «ولایکون الانسان من الحكماء ما لم يحصل له ملکه خلع البدن والترقی قدا تفق کلهم علی أن من قدر علی خلع جسد و رفضی حواسه، صعد الی العالم الاعلی».^{۵۹۹}

بنا بر تفکر حکمی، عارفان برای مشاهده‌ی عوالم برتر هستی، نیازمند ترک زندگی نیستند و لازم نیست تا با مرگ طبیعی ترک جهان بگویند. برای مشاهده‌ی حقایق باطنی و باطن حقایق، کافی‌ست تا پرده از دیده‌ی بصیرت کنار رود و حجاب از چشم دل به یک سو زده شود. عارفان پرده‌ها را از پنجره‌ی ادراک خویش به کنار زده‌اند، و دیده به دیدار دوست گشوده‌اند، حالت عارف در حال حاضر حالت دیگر افراد است پس از مرگ.

در این حالت نشئه‌ی دنیوی برای عارف تبدیل معنوی یافته و به نشئه‌ی اخروی تبدیل می‌گردد. وقتی نشئه عوض شود، دیدن و شنیدن و چشیدن نیز تغییر خواهد کرد. در این حالت باشندگی ظلمانی با هستی نورانی تعویض شده است. چون نشئه‌ی هستی انسانی متحول شد و ادراکات او نیز تحول یافتند و نورانیت پذیرفتند، تمامی باشنده‌های هستی نیز تبدیل می‌یابند. این تبدیل در واقع گونه‌ای تحول نظرگاه و رجوع از ظاهر به باطن است. برای آسمانها و زمین علاوه بر جنبه‌ی

دنیوی و جسمانی، جنبه‌ای اخروی و روحانی وجود دارد. حواس ظاهری فقط درک امور ظاهری عالم را برعهده دارند. اما هنگامی که این حواس استحاله یافتند و باطن پذیرفتند به ادراکات خویش نیز رنگی باطنی می‌زنند. گشودن دیده‌ی بصیرت الهی بر اشیاء سبب می‌شود تا نفس عروج استکمالی بیابد، و کور کردن چشم دل سبب خلود در دنیا که باطن آن دوزخ است، می‌گردد. اهلای بهشت، دل‌هایی از آینه دارند. سینه‌هایی گشوده و وسیع که می‌توانند عرش خداوند را نیز در وسعت خود گم کنند: «لا یسعی ارض ولا سمایی و لکن وسعی قلب عبدی المومن». آنکه از دنیا رهایی نیافته در آن باقی ماند، و بقای در دنیا که باطن آن آتش است، بقای در دوزخ خواهد بود.^{۶۰۰}

صوفیان حدیثی را به پیامبر (ص) منسوب می‌دارند که آن حضرت فرمود: «رایت ربی فی احسن صورة».^{۶۰۱} یعنی خدای خویش را در زیباترین صورت مشاهده کردم. این حدیث به متصوفه اجازت داده است تا از رویت حق در مجلای چهره‌ی زیبا سخن گویند. شیخ «روزبهان بقلی» عارف بزرگ قرن هفتمی در کتاب خود به نام «مشرَب الارواح» فصلی را به «مقام ظهور صفات الهی خاص در چهره‌ی انسان زیبا» اختصاص داده و این امر را مورد بحث مفصل قرار می‌دهد.

در قرن هفتم هجری شارحی ناشناس از سرزمین هند شرحی بر رساله‌ی «آواز پر جبریل» بر نگاشته است. در این شرح رموزی از نوشته‌ی سهروردی تحلیل و تفسیر می‌شود که به کار شرح و فهم دیگر آثار سهروردی نیز می‌آید. از جمله آن که در تفسیر سخن سهروردی که نوشت: «روزگاری که از حجره‌ی زنان نفوذ پرواز کردم و از بعضی قید و حجره‌ی اطفال خلاص یافتم»، می‌نویسد: «یعنی از کدورات عالم اجسام مبرا شدم. و نسبت ابویت به این عالم به نسبت آن کرد که محل حس شهوانی است، کو از لذایذ طبیعی... و به بعضی اطفال، حواس ظاهر می‌خواهد که از آن خلاصی یافت. و بعضی از آن گفت، تا حواس باطن داخل نباشد. زیرا که حواس باطن آلت ادراک و حافظ معانی کلی بر سبیل جزئی است... حجره‌ی زنان عبارت است از علایق جسمانی... سرای مردان عبارت است از عالم روحانی و ملائکه. اینجاست ابتدای سلوک در عالم معقول».

از دید این شارح، طلوع صبح رمزی از ارادت غیبی است و ظهور انوار الهی. خانقاه نیز رمزی از هستی فردی خویشتن است که در آن آدمی به دنبال علت اصلی

خویش که با رمز پدر نمایانده می شود، می گردد. دخول در خانقاه نیز کنایتی از توجه به اسرار باطنی و تفکر در نفس است.

سهروردی متذکر می شود که ورود به ملکوت آسمانها بر اجساد ظلمانی حرام است. ۶۰۲

در تلویحات از والد حکیمان «هرمس» و «اغاثادیمون»، همچنین «فیثاغورس»، «انباذقلس» و «افلاطون» عظیم الحکمة یاد می کند و آنان را بر فیلسوفان مبرز مسلمان برتر می شمارد. آنگاه یادآور می شود که چنین سخنی نباید بر خواننده گران آید، زیرا حقیقت آن است که فیلسوفان مسلمان بر بسیاری از رازهای پنهان پیشینیان (خفیات سرائر الاولین) به ویژه اسرار پیامبران اطلاع و آگاهی نیافتند. در حالی که بیشتر کلمات و سخنان پیشینیان به رمز بوده است. پس هر کس که به درک این رازها تعلق خاطری احساس می کند باید ریاضت و انقطاع را کلید دست یابی به مقصود تلقی کند.

آنگاه از افلاطون الهی نقل می کند که او درباره ی خویش بارها از تجرد نفس و خلع تن سخن به میان آورده است. در این حال حکیم از ملابس طبیعی و تعلقات مادی یکسره بر آمده و از هیولی بری شده و در ذات خویش و خارج از تمامی مناسبات پیرامونش به درک بی واسطه ی خویشتن خویش نایل آمده است. در این حالت زیبایی و روشنائی و درخشش و نور و نیکیهای شگفت مشاهده شده است. من انسانی خود جزئی و بخشی از اجزای عالم شریف و اعلاست. از ارسطو نیز نقل است که این انوار عظیم را در خویشتن دیده است. تمامی حکیمان بزرگ پیشین بر آن بودند که هر کس بتواند بدن خویش را خلع کند و حواس ظاهری را به تعطیل کشاند، به عالم اعلی صعود خواهد کرد. همگان اتفاق نظر دارند که هرمس به نفس خویش به ملکوت اعلی صعود کرده است. دیگر اصحاب عروج نیز چنین تجربه هایی داشته اند. اساساً انسانی که توانایی چنین عروج و صعود و شهودی را نداشته باشد و قادر به خلع بدن نباشد، حکیم بر شمرده نخواهد شد. سهروردی می نویسد: «نظامی که بالای هیچ نظام نبود، نظام واقع است. اما عالمی که آفات و بلیات بدو راه نیابد، عالمی دیگر است که بازگشت جانهای پاک و حرم ایشان است. ۶۰۳

عرفا متذکر می شوند که اولیای حق غیر از این آسمانهای مرئی، آسمانهای

دیگری مشاهده کرده‌اند که این آسمانهای مرئی در مقایسه‌ی با آنها اصلاً نمودی ندارند و حقیر به نظر می‌رسند. آنان پای بر این آسمانها گذاشته‌اند و از آنها گذشته‌اند. ۶۰۴

آنان ما را توجه می‌دهند که منظورشان از عالم اعلی و برتر آسمانهای مرئی نیست. این آسمانها نسبت به زمین دارای استعلا و علو به نظر می‌رسند و در نسبت با عالم محسوس شهادت در مکان بالاتر قرار دارند. در حالی که می‌دانیم حیوانات نیز در ادراک استعلا این آسمان با ما آدمیان شریک‌اند. در ملکوت به روی بندگان گشوده نخواهد شد مگر آنگاه که زمین در نظرشان غیر از این زمین گردد، و آسمان نیز به آسمانی دیگر تغییر چهره دهد. این نخستین گام در معراج سالکانه در سفر به سوی قرب ربوبی است. دنیای ما اثری کوچک از عالم اعلی است که چونان سایه نسبت به شخص است، و همچون میوه به درخت. کلید معرفت مسببات جز از راه وصل به اسباب ممکن نخواهد شد. ۶۰۵

سهروردی متذکر می‌شود که عادت قدما بر آن بوده که مجردات را افلاک بنامند، به واسطه‌ی شدت نور ایشان در مقایسه‌ی با دیگر موجودات. همانگونه که آسمانها نسبت به هم بالایی و پستی دارند، و آسمان نسبت به زمین چنین است، لذا مجردات که برتر از زمین و آسمان مرئی‌اند، افلاک نامیده شده‌اند. ۶۰۶

از دید ابن‌سینا، غزالی و سهروردی، عالم حسی نردبان ورود به عالم عقلی است. کسی که گام در عالم‌القدس نهد به مقام قرب الهی نایل نمی‌شود. منظور از عالم قدسی، عالم است خارج از حوزه‌ی ادراک حسی و خیال. اینان روح بشری را که محل جریان ظواهر قدس است وادی مقدس می‌نامند. رحمت الهی شهود را هموزن عالم ملکوت قرار داده است. هیچ چیزی در این عالم نیست، الا که نمودی است از آن عالم. چه بسیار چیزها در این عالم هست که نمودش در عالم ملکوت است، و بر عکس بسیار از چیزها در عالم ملکوت نمودی است از عالم شهود. ۶۰۷

بنابر سهروردی، آسمانها کروی‌اند و محیط‌اند؛ زنده‌اند و ناطقند و عاشق نور قدس‌اند و مطیع آفریدگار خودند و در عالم اثر هیچ مرده نیست. ۶۰۸

در حرکتی موازی که بدان اشارت رفت، نفس انسانی نیز به فلک تشبیه می‌شود. نفس شبیه فلک است که بر گرد مرکز خویش می‌گردد، بی‌آنکه از آن دور گردد. مرکز فلک نفس، عقل است، و عقل خود فلکی است که گرد مرکز خویش می‌گردد، و این

مرکز خیر نخستین است. ۶۰۹

از این نظرگاه در فراسوی جهان طبیعت عالم روحانی نورانی قرار دارد که عقل بشری را درک زیبایی و تابناکی آن میسر نیست. ارواح پاک شوق بدادن عالم را در سرشت خویش دارند، و هر کس خویشتن را از زندان خودبینی و خودرایی و امیال جسمانی رها کند، اهلیت پیوستن بدان عالم را به دست می آورد، و به گوهر حکمت الوهی دست می یابد. ۶۱۰

بنا بر نظر حکمای مسلمان، هنگامی که سالک بواسطه ارادت و ریاضت به حدی خاص رسید، خلسه هایی توأم با درخشش نور حق بر او درخشیدن می گیرد، انواری لذتبخش چونان برقهایی که می تابند و خاموش می شوند. این برقهای باطنی و معنوی اوقات نامیده می شوند.

هر وقتی در میان دو وجد قرار دارد: وجدی قبل از آن و وجدی پس از آن. اگر سالک در ریاضت قراتر رود، حالات و پوشیدگی به نورش فزونتر می گردد. سپس او بیشتر از پیش در این امر مستغرق می گردد، و تا آنجا پیش می رود که این انوار در غیر حالات ریاضت نیز بر او می درخشد. پس در فرجام از هر چه که به او رخ می نماید، چهره بر می گرداند، و بسوی «جناب قدس» و آستان مقدس، روی می کند. از این حالت، حالتی دیگر برای او پدید می آید و بیخود و مدهوش بر جای می ماند. در این حالت بسا که او خداوند را در تمامی اشیا می بیند. او در این هنگام به حالتی می رسد که وقت او مبدل به سکینه می گردد، و امر گذرا به ثبات می انجامد و معرفت استوار و همیشگی همواره او را همراهی می کند و از بهجت و سرور آن لذت می برد. و هنگامی که او از این وضعیت خارج می گردد، حیران و اندوهگین و متأسف بر جای می ماند. پس تدریجاً به گونه ای می شود که این حالت هر وقت که بخواهد برای او میسر و فراهم می گردد. پس از خود غافل می شود و فقط آستان حق را می بیند و اگر خود را ببیند از جهت آن است که ملاحظه گر و ناظر است نه از آن جهت که دارای آرایشی است. در اینجا وصل متحقق است. ۶۱۱

عروج را در رسالهی «اشعیای نبی» به شکل صعود بر فراز کوه نمایانده اند. «تو در دل خود می گفتی به آسمان صعود نموده و کرسی خود را بالای ستارگان خدا خواهم افراشت، و بر کوه اجتماع در اطراف شمال جلوس خواهم نمود. بالای بلندیهایی ابری صعود کرده، مثل حضرت اعلی خواهم شد».

سهروردی نیز به ما می‌گوید که اگر اشتغالات ذهنی‌تان کم شود، خلسه‌ای برای روح پیش می‌آید که می‌تواند متوجه عالم قدس شود. در این حالت روح انسانی به صورتهای غیبی منقش می‌شود، و به سرعت به حرکت در می‌آید. پس واردات غیبی خیال را به تصرف در می‌آورند و از آنجا بر حس مشترک تسلط می‌یابند. در این هنگام تصاویری در اوج زیبایی و در بهترین حالت و روشن‌ترین وجه پدیدار می‌گردد. پس صورت امر غیبی تمثّل می‌یابد، یا به شکل سطر نوشته‌ها تجلی می‌کند، و یا به صورت صدای هاتفی غیبی ندا می‌نماید.^{۶۱۲}

در تفکر افلاطون کلیه‌ی تحولات و صیورتهای منبعث از حیات که سویه‌ای فرایاز دارند و به عالم عقل و وحدت روی می‌کنند، حرکتهای دایره‌ای یا دایره‌وار تلقی می‌شوند. حرکتهای دایره‌وار از آن روی کامل و مطلوب فرض می‌شوند که در این گونه از تبدلات و صیورتهای، مبدأ و معاد، و آغاز و انجام دارای وحدت‌اند، و بلکه اساساً امری واحدند. عقل یا روح در صیورت خود با مبداء خویش میل می‌کند. حرکت دایره‌وار در عالم حس و شهادت مانده‌ترین حرکات به صیورت عقل‌اند. زیرا از نقطه‌ای آغاز می‌شوند و در فرجام بدان نقطه باز می‌گردند. دیگر حرکتها حرکات غیری یا دگری هستند. عقل منشائی الهی و قدسی دارد. لذا در صیورت خود از خیر محض آغاز کرده و به خیر محض نیز باز می‌گردد. به معنایی دیگر عقل از عقل آغاز شد و به عقل نیز باز می‌گردد. شاید به این تعبیر بتوان گفت که عقل از خود آغاز می‌کند و به خود نیز باز می‌گردد. این امر بیش از هر چیز بیانگر وحدت وجود در تفکر افلاطون است. تعقل یعنی حضور صورتهای و حقیقتها و معنیها در نزد عقل الهی و این امر یعنی اندیشیدن در خویش و علم به خویش.

این تصویر، تصویری از حرکت دایره‌ای عقل است. در مقابل صورت بیرونی یافتن این تصاویر همان حرکت غیری یا دگری است. این امر تنها در عالم الهی رخ نمی‌دهد بلکه در درون نفس انسانی نیز مدام در حال تکرار است. در اینجا حرکت دورانی همانا تامل نفس در خویش و رجوع به باطن خویش است. این حرکت دایره‌ای حرکتی جوهری و ذاتی است که در طی آن رهرو همانا راه است و همان مقصد. به تعبیر سهروردی: «رهرو تویی و راه تویی و مقصد تو».

اساسی‌ترین تز افلاطون اینک پیشاوری ماست. حرکت جوهری و سرشتی در

درون خویشتن خویش از حس به عقل و به موازات آن حرکت بیرونی از خیر به خیر. دایره تمثیلی از تمامی هستی است. خداوند بر صراط مستقیم است. او آغاز و انجام و میانه‌ی تمامی باشنده‌ها را در کف با کفایت خویش دارد. او خود تغیر و تبدلی ندارد، ولی منشاء و فرجام و علت تمامی تحولات و تغییرات است. هستی از حق آغاز می‌شود و رجوع به مبدء خویش دارد. در این دور ابدی مهمترین امر همانا حرکت استکمالی انسان است که صیورت خویش را از عالم ایده‌های ازلی خیر و زیبایی آغاز می‌کند و آنگاه در صیورتنی قدسی و فرایاز به ماوای نخستین خویش و عالم خیر و جمال و عقل سیر می‌کند و رویکردی جاودانه به مبدء ازلی خویش و زیبایی برین دارد. دایره‌ای که آمدن و رفتن آدمیان را در بر می‌گیرد از دو حلقه تشکیل شده است. دو سر هر دو حلقه‌ی هستی در دستان قدرتمند الهی است، و از به هم پیوستگی این دو سر حلقه است که دایره‌ی وجود شکل غایی و نهایی خویش را یافته است. دایره شکل کامل است زیرا که هیچ گونه ناهماهنگی و کمی و افزونی و نقص در آن متصور نیست. هماهنگی شگفت نقاط پیرامونی با مرکز سبب می‌شود تا هستی نیز چنین فرض شود. تصویر دوری از زمان و مکان تصویری پذیرفته شده است. در عرفان ما نیز که سخت متأثر از افلاطون و فلوپین و نو افلاطونیان است این اندیشه، آموزه‌ای متداول و پذیرفته شده است. نفس بشری شبیه‌ترین امر عالم به امور الهی است.

در رساله‌ی «تیمائوس» که افلاطون در آن به مسئله‌ی خلق عالم می‌پردازد، نفس و حیات از جایگاهی ویژه برخوردارند. حیات در واقع بازتاب تعقل است. عقل است که خود را بروز و ظهور می‌بخشد و این امر از راه اندیشیدن صورت می‌پذیرد. «دمیورژ» که سازنده‌ی جهانهاست متأثر از ایده‌ی «خیر مطلق» - که در بر دارنده تمامی مَثُل است -، عمل می‌کند. خیر و زیبایی و کمال در عالم عقل دارای استقرار و حضورند، و آنچه در عوالم پایین هستی صورت می‌بندد در واقع فکرتی از عقل کل است. صورتهای زیرین جلواتی از صور زیرین‌اند و چون «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»، لذا عالم پایین آیینی تمام نمایی از عالم بالاست که آن را به تفصیل منعکس می‌کند، و عالم بالا نیز آیینی است که تمامی تفصیل عالم پایین را به اجمال در خود منعکس می‌نماید. صورتهای وجودی رسولان و فرستادگان شاهنشاه وجود یعنی عقل کل‌اند. کاملترین وجودها در جهان عقل تقرر

و باشندگی دارند. جهان برتر روح است و جهان فروتر جسد، و خداوند حکیم و مهربان و قادر، روح را در جسد گسترانیده است. هیچ شیء از اشیاء عالم عنصری نیست مگر آنکه بهره‌ای از روح و روحانیت داراست. حیات چونان وجود در تمامی مخلوقات و موجودات سریان و جریان یافته است. رگ رگ آب حیات در خلایق رو به نفخ صور دارد. از این روی در باشندگی خویش به هیچ وجه نسبت به جسم حالت بعدیت ندارد. روح در تمامی جنبه‌ها و ساحات وجودی بر جسم تقدم دارد، و بدین جهت از هر حیث بر آن سلطه و سیطره می‌یابد. حدوث و بقای عالم جسم بستگی تام و تمامی به استمرار فیض روحانی دارد. حیات از عالم وجود مطلق است که اصل هستی است. وجود دایره‌ای است که از وحدت آغاز می‌شود و به وحدت باز می‌گردد. کثرت منبعث از وحدت است و از آن جدا نیست.

اصل کثرت از مثل است که امری قدسی است. خیر محض از طریق صورتها و ایده‌های ازلی فیض خود را چونان بارانی بی‌وقفه و جاودان بر سر خاکیان می‌بارد و این امر به معنای استمرار فیضان الهی است. عالم مثل ثابت و ساکن و ایستا نیست، بلکه حرکت و حیات و روح دارد. حرکت جوهری عقل بدون حیات و هستی برتر در آن متصور نیست. بدترین و بالاترین گونه‌ی هستی و حیات همانا وجود و اندیشه‌ی صرفاً عقلی است که در عقل تحقق دارد. علم، حیات و هستی در مطلق دارای اینهمانی‌اند. جهان فرودین یکپارچه دارای تحول و حرکت است و این امر از درون او نه که از عوالم برتر بر آن اعمال شده است. الوهیت خود را بر طبیعت گسترده است. بلکه به یک تعبیر دیگر، طبیعت اساساً باید بر آن وجودی اطلاق شود که منشأ همه چیز است، و آن همانا روح است. روح منشأ حرکت است، پس طبیعت حقیقی هر چیز نیز اوست. روح تحرک از خویش دارد و متحرک با لذات است. هیچ تن بی روح حرکت ندارد. جهان نیز در کلیت خویش تنی را می‌ماند که خیر محض روح آن است. زنجیره‌ای از دوایر، این است راز بقای صیوررت جهانها. هر شیء دایره‌ای کوچک است که از مبدائی آغاز شده و به معاد انجام می‌یابد. این دایره‌ها حلقه‌هایی هستند که چون به یکدیگر می‌پیوندند، زنجیره‌ای را پدید می‌آورند که خود به شکل دایره‌ای بزرگتر است و تمامی دوایر را در بر می‌گیرد. این دایره‌ی بزرگ نیز انجامی و آغازی دارد. بقای طبیعت که حلقه‌ای از حلقات دایره‌ی

وجود است - به بقای روح بستگی دارد. برترین خردمندی شهود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. این پیامی است که از آموزه‌های افلاطون در گوش هوش طنین‌انداز می‌گردد. ۶۱۳

سهروردی متذکر می‌شود که دایره‌ی روح شامل ادراکاتی ویژه است که بسی قدرتمندتر و متعالی‌تر از دریافت‌های حواس و کمالات آن است. لذات فوق حسی هر آن قدرتمندتر و ژرفتر می‌گردند. اما اشتغال روح به تن است که چونان حجابی بزرگ سبب می‌شود که روح از درک لذت‌های فوق مادی بی‌بهره بماند. در جدایی روح از تن است که به لذت‌های معنوی دست می‌یابیم، و اگر روحی وارد دایره‌ی الوهیت نشده باشد در اندوهی بی‌پایان باقی خواهد ماند. این اندوه نتیجه‌ی جهل بشری و عدم اعتقاد به حق است. ۶۱۴

آیا معنای رسیدن به پدر، در تلقی خاص سهروردی با تلقی صوفیانه یگانه است؟ در رساله «لغت موران» سهروردی سعی می‌کند تا با ذکر برخی داستانها منظور خود را از عروج روح به قرب خداوند روشن گرداند. چند مور شب‌نمی را می‌بینند. بحث در میانشان در می‌گیرد و آنان در برابر این پرسش به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی شب‌نم را زمینی می‌دانند و برخی دیگر آن را آسمانی می‌انگارند. در این میان موری دانا از راه می‌رسد و می‌گوید لختی صبر کنید. اگر به زمین رفت که زمینی است و اگر به آسمان رفت، پس آسمانی است. چرا که در نهایت هر چیزی به اصل خویش باز می‌گردد. سرانجام شب‌نم در اثر تابش آفتاب بخار می‌شود و به آسمان بر می‌شود. سهروردی از اینجا یادآوری می‌کند که هر کسی را زی جهت اصل خویش کششی باشد. ۶۱۵ اصل روح از عالم نور است و لذا بسوی نور مطلق نیز باز خواهد گشت؛ اما «توهم اتحاد، حاشا». سهروردی، منکران پرواز روح را به کنایه به «سنگ پشتان» تشبیه می‌کند. «سنگ پشت» منکر امکان پرواز آدمی با بالهای روح است.

سهروردی در داستانی دیگر می‌کوشد تا این رمز را بیشتر و اشکافد. هدهدی در میان جفدان می‌افتد. جفدان روز کورند و هدهد به «غایت حدّت بصر» معروف است. هدهد شب را با جفدان گذراند، صبح که شد «عزم رحیل» کرد.

جفدان تعجب کردند و با شگفتی پرسیدند: آیا «به روز کسی حرکت کند؟... مگر دیوانه‌ای! در روز ظلمانی که آفتاب بر ظلمت برآید کسی چیزی چون بیند؟

گفت: به عکس افتاده است. شما را همه انوار این جهان طفیل نور خورشید است... ایشان او را الزام کردند که چرا به روز کس هیچ نبیند؟ گفت: همه را در طریق قیاس به ذات خود الحاق مکنید که همه کس به روز بیند و اینک من می‌بینم؛ در عالم شهودم؛ در عیانم. حجب مرتفع گشته است.»^{۶۱۶}

جفدان که تصور نمی‌کردند این سخنان مطابق واقع باشد بر هدهد هجوم آوردند و او را متهم به دروغ کردند و به منقار و چنگال بر هدهد بیچاره زخم می‌زدند و «دشنام می‌دادند» و «می‌گفتند: ای روز بین! زیرا که روز کوری نزد ایشان هنر بود.» هدهد که وضع را بدین منوال می‌بیند، صلاح کار در آن می‌یابد که خود را ظاهراً چونان جفدان کند، و گر نه بیم هلاک هست. لذا «گفت: اینک من نیز به درجه‌ی شما رسیدم و کور گشتم.» جفدان نیز چون حال را بدینگونه دیدند دست از سر هدهد برداشتند و او را رها کردند. هدهد نیز با این ماجرا «بدانست که در میان بومان افشاء سرّ ربوبیت کفر است... تا وقت رحلت، به هزار محنت، کوری مزور می‌گردد.»^{۶۱۷}

هدهد رمزی از ولی‌الله است که به نور و رهایی رسیده، ولی جهان کور سخن او را باور نمی‌دارد. در این داستان نیز رد پای تمثیل مغاره‌ی افلاطون به خوبی پیداست. جفدان همان اسیران غارند که وجود فضای نورانی بیرون غار را منکرند. اما آنکه از غار بیرون آمده است، می‌داند که غار زندانی ظلمانی بیش نیست، و نور و حیات در بیرون مغاره است. وحدت «من» و «قدس» در «نیستگاری» جهان ممکن است. اما تا من هستم و حضور دارم، «جهان» اطراف «من»، و «فضایی» که در حضور دارم، حضور و هستی خواهند داشت. یعنی با وجود من وصول به مطلق ناممکن است، و نیستگاری جهان به مثابه حجاب دیدار او به نیستگاری من بسته است. پس نفی خویش و نیست انگاشتن خود و هستی خود را عدم برداشتن اوج کمال است: «تو مباحث اصلاً کمال این است و بس.»

دیالکتیک تصعید عارفانه با «اثبات» مطلق و «نفی» من به وضع جامع و برتر یعنی «بقای در فنا» می‌انجامد؛ هستی پس از نیستی. این رهایش از جزء و جزئی، گشایشی است به پیوستن با کل و در نتیجه کل شدگی. سیر استعلایی از بیگانگی به یگانگی. «دیالکتیک مراوده»‌ی عرفانی با احساس «خدا» به مثابه «رفیق اعلی» که مطلق برتر است و جامع تمامی صفات کمالی، آغاز می‌شود. «من» با درک مطلق و

استعلا‌ی او، احساس عجز و نیستی می‌کند. «من» نفی می‌شود و «او» اثبات می‌گردد. من با نفی وضع موجود و در واقع نفی موجودیت خویش، فرا می‌رود تا چونان او گردد. این فرا رفتن گذار از تجربه‌ی نیستی را چونان فرض مسلم پیشاری دارد. آنگاه در اثبات او و رسیدن به مرتبه‌ی او می‌توان به وضع جامع و برتر رسید؛ من کل کامل. وقتی جهان وجود دارای دو قطب است یعنی در سمتی خالق و در سمت دیگر مخلوق قرار دارد، باخت مسلماً با کسی است که در ساحت مخلوقیت است. عشق بیرون رفتن از تنهایی است و غلبه بر آن. اگر آدمی تنها بود، دیگر هیچ چیز معنایی نداشت، حتی خود او و حتی تنهایی‌اش. تنهایی در ذات خودش یعنی تنها ماندگی، یعنی اینکه دیگری هست که تو جدای از اوایی. اما اگر تنهایی راستین بود، آدمی دیگر حتی نمی‌توانست من یا خود باشد. خود یا من در تحدید مرزهایش بوسیله دیگر اشیاء یا آدمها مشخص می‌گردد و فعلیت می‌یابد. من در نسبت با دیگری به تعین می‌رسم و یگانه خود بودن را تجربه می‌کنم. بدینسان من تعین خویش را مدیون آن دیگری است. «تو» یا «او» با هستی و حضور خویش «من» را متعین می‌نماید. با احساس اینکه «من» توسط دیگری («تو» یا «او»)، درک شده‌ام، هستی «من» چونان «خود» آغاز می‌شود. «تو» و «او» نیز بدون «من» نامتعینند، و در نتیجه فرقی میان وجود یا عدمتان نیست. تعین یافتگی در نسبت «من» و «تو» یعنی وقوف به هستی یکدیگر و صحنه‌گذاران بر آن. هر چه حضور متعین کننده و هستی بخش دیگری قویتر باشد، در نتیجه «من» احساس وجودی قدرتمندتری خواهد داشت. در نسبت با خدا، من فرصت می‌یابم تا خود را توسط «مطلق» متعین یابم. تعین یافتگی توسط مطلق، شریک شدن در احساس مطلقیت را در من پدید می‌آورد. اما رابطه‌ی عاشقانه‌ی انسان و خدا همواره پدیده است. درک آدمی از خدا، با درک تقدم وجودی او و مهابتش سرشته است. این حالت، با احساس ناچیزی و لاشیثیت در آدمی همراه است. لذا همچون طفلی که در برابر پدر توانا و قدرتمندش قرار دارد، آدمی جز سکوت و احترام و اطاعت چاره‌ای ندارد، و مشتاق است تا خداوند بدین ترتیب او را دوست بدارد. خدا نیز چونان پدری با شکوه، مطلق، مقدس و آسمانی از فرزندش توقع دارد که مودب، پاک، دانا و نیک باشد، تا او را دوست بدارد. عشق به خدا تنهایی بشری را مطلقاً بی‌معنا می‌کند. خداوند با غنا و مطلقیت خویش می‌تواند جانشین تمامی نداریها باشد. از طرف

دیگر روح فقیر در نسبت با غنی مطلق به غنای روحانی دست می‌یابد و این مهمترین پی آورد عشق الهی است. انسان در جریان عشق با نفی شخصیت خویش و با استحاله در دیگری، به یک «من» جدید دست می‌یابد. این من جدید در عشقهای غیر الهی می‌تواند با بیگانگی از خویش همراه باشد. اما نفی خود در نسبت با خدا چنین نیست. در اینجا با نفی خویش و آینه کل شدن فرصت می‌یابیم تا صفات معشوق مطلق را در خود متحقق کنیم و به مطلقیت دست یابیم. او خیر محض، زیبایی کامل، قدرت، عدالت، عظوفت و علم بی پایان است. لذا آدمی در جریان عشق عرفانی خود را برگزیده‌ی خدا باز می‌آفریند. در این دیالکتیک استعلایی انسان امکان خدایگونگی را تحقق می‌بخشد. تعیین یافتنگی از سوی قدسی، با قداست همراه است. هر موجودی در نسبت با امر قدسی، بلافاصله در هاله‌ای از قداست قرار می‌گیرد. او امکان می‌یابد تا با خروج از زمان و مکان مقداری، و ورود در فضا و زمان غیر مقداری و اساطیری رستاخیزی پیش از رستاخیز پدید آورد. تصویر دینی خدا چونان پدر، از نیاز آدمی نیز مایه می‌گیرد. آدمی نیاز به مراقبت را همراه چونان کودکی به همراه دارد. در واقع این تصویر، تصویر دوره‌ی کودکی آدمی است.

آدمی دوست دارد تا کسی هدایتش کند، دستش را بگیرد. کمکش کند. به فکرش باشد. هنگام خطا ضمن سرزنش، به او نوید بخشایش بدهد، و در مقابل کارهای نیک تشویقش کند. پدری که هر گاه آدمی فرزندی مطیع بود، او را دوست داشته باشد. حتی در نظامهای عرفانی مثل بودیزم و هندوئیسم تصویری از دنیایی مافوق و روحانی وجود دارد که آدمی در برابر آن احساس عجز می‌کند، درست بسان کودکی که مهابت یک مرد بزرگ او را میخکوب می‌کند. این تصویر همانا بازتاب تصویر خداوند چونان پدر است، که مخدوش شده است. ایمان داشتن بخدا یعنی امید بستن به او.

آدمی از تصور خدای فلسفه‌طرفی برنمی‌بندد. خدای فلسفه پاسخگوی احساس آدمی نیست. خدای به عنوان علت جهان یا محرک آن، نسبتی احساس من انسانی ندارد، و در نتیجه بود و نبودش نیز چندان فرقی نخواهد داشت.

من خدایی را می‌خواهم و در واقع دوست دارم که با من در نسبت است. خدایی که اساساً قابل دوست داشتن است. با من نزدیکی و قرابت دارد، تصور دینی خدایی چنین تصویری است. خدای دینی مرا آفریده است و در نسبت با او من

متعین می‌شوم. او را دوست می‌دارم چون مراقب و مواظب من است و همچون پدری به کارهای من ارزش می‌دهد. او مرا پدید آورده و به حال خود تنها و سرگردان رهایم نساخته است. او همیشه و همه جا همراه و حامی من است، و من این آفریننده‌ی حامی خویش را دوست می‌دارم. رابطه‌ی پدر و فرزندی در بنیان رابطه‌ای عاطفی است. عشق من و خدا عشقی نابرابر است، چرا که عشق نابرابر هاست. اما فراموش نکنیم که عشق بر تفاوتها استوار است. اگر دو چیز کاملاً یک سو باشند، دیگر عشقی میانشان شکل نمی‌گیرد. در جریان این عشق من به واسطه خداوند و خداوند به وسیله‌ی من متعین می‌گردد. منظور از تعین شناخته شدن او توسط من است. حدیث مشهور «کنز» اشاره به همین معنا دارد: «خداوند آدمیان را آفریده است، تا شناخته شود».

شاعر عارف ایرانی گفته است: «وجود من ز تو هست و ظهور تو از من». هستی مطلق لا بشرط هیچ تفاوتی با نیستی ندارد. خداوند در جریان ظهور آفریدگان خود را پدید می‌آورد تا شناخته شود، و با این شناخته شدن در واقع او متعین می‌گردد. او بر این فرزند سخت می‌گیرد، اما در عین حال دوستش می‌دارد و شفقت خویش را نصیبش می‌سازد. به تعبیر مولانا:

«در دل تو مهر حق چون شد تو

هست حق را بی‌گمانی مهر تو

هیچ بانگ کف زدن ناید به در

از یکی دست تو، بی دست دگر»^{۶۱۸}

عشق به خدا، عشق کودکانه نیست، بلکه عشق کمال یافته است. عشق کودکانه می‌گوید: «دوستت دارم چون که مرا دوست داری». اما عشق کامل می‌گوید: «دوستم دارند، چون دوستشان دارم». عشق کودکانه می‌گوید: «ترا دوست دارم چون به تو نیازمندم». عشق کامل می‌گوید: «به تو نیازمندم، چون دوست دارم».^{۶۱۹}

عشق به خدا عشق کامل است، عشق خدا به تبعیت از او بستگی دارد. لذا محتاج مجاهده است. و این مجاهده بیش از هر چیز به کمال منجر و منتهی می‌گردد. گر چه عشق موقوف عنایت است، اما کوشش من می‌تواند مرا در منطقه‌ی کشش او قرار دهد:

«گر چه وصالش نه به کوشش دهند

هر قدر ای دل که توانی بکوش»

□ خانه‌ای در آسمان

در جهان‌بینی زرتشتی آسمان نخستین مخلوق «گیتیک» یا مرئی و مادی است که توسط اهورامزدا آفریده شده است. در روایات پهلوی آمده است که اهورامزدا اشیا و آفریده‌ها را از «روشنای بی‌پایان» پدید آورد. پس آنها را در خود جای داد و در فرجام هر یک را به ترکیب خلق کرد. در جهان مینوی یا فرامادی «فروهرها» یا فرشتگان مقرب اهورامزدا را همراهی و یاری می‌کنند تا آسمان از زمین جدا باشد و از فرو افتادن آن مانع می‌شوند، اما در جهان گیتیک آسمان «بی‌ستون» تعریف شده و آن را چیزی نگاه نمی‌دارد. بنا بر باورهای کهن زرتشتی، آسمان دارای چهار طبقه بود که در نسبتشان با زمین (از جهت دوری یا نزدیکی) به ترتیب عبارت بودند از: ۱- پایگاه ستارگان. ۲- پایگاه ماه. ۳- پایگاه خورشید. ۴- پایگاه روشنای بی‌پایان. البته گاهی پایگاه ابر نیز بر این پایگاهها یا طبقات افزوده شده است. البته گاهی برای انطباق با نجوم بابلیان طبقات هفتگانه برای آسمان در نظر می‌گرفته‌اند. در اساطیر زرتشتی برای آسمان، وجودی مینوی و مثالی تصور شده است که در برابر هجوم اهریمنان تباهی ایستادگی می‌کند. در این حال آسمان به مردی تشبیه می‌شود که کمربندی از فزّه ایزدی یا نور ولایت بر گرد کمر بسته است. کمربندی که در آسمان مرئی بصورت کهکشان به نظر می‌رسد. برای ایشان آسمان نیز از ایزدان بشمار رفته و لذا مقدس محسوب می‌شده است.^{۶۲۰}

سهروردی به هر حال سخت متأثر از این اندیشه‌ی ایرانی است. او در واقع به تعبیری سعی می‌کند تا نظام فرشته‌شناسی زرتشتی را با طرح ملائکه در عالم اسلامی و نظریه‌ی «مُثل» افلاطون آشتی دهد، و گونه‌ای نظام طولی و عرضی فرشته‌شناسی را عرضه دارد. ایزدان که در آن جهانبینی مورد توجه بود، دوباره مورد توجه سهروردی قرار می‌گیرد. پیشتر برخی از شرق‌شناسان از همانندی و تشابه نظام فرشته‌شناسی زرتشتی یعنی نظریه‌ی امشاسپندان و مثل افلاطونی مخصوصاً در برداشتهای «فیلون» اسکندرانی سخن به میان آورده بودند. اندیشه‌ای که بر تفکر دینی مغرب زمین تأثیری قابل ملاحظه داشته است.^{۶۲۱}

«ایزد» از ریشه‌ی «یزه» به معنی پرستیدن و در خور ستایش معنی می‌دهد و به فرشتگانی اطلاق می‌شود که از جهت شأن و مرتبه فروتر از امشاسپندان یا فرشتگان هفتگانه‌اند. ایزدان بزرگ یار و یاور امشاسپندانند و ایزدان کوچک، ایزدان بزرگ را یاری می‌کنند. در جهانشناسی زرتشتی، فضا آکنده و مملو از این ایزدان است. این ایزدان به مینوی یا آسمانی و گیتی یا دنیوی تقسیم می‌گردند. اهورا مزدا در راس ایزدان مینوی قرار دارد و زرتشت طلبه‌دار ایزدان زمینی یا اینجهانی است. سهروردی در «حکمة الاشراق» می‌نویسد: «وجود انواع قاهره، و اینکه مبدع کل، نور محض است، و ذوات اصنام از جمله‌ی انوار قاهره‌اند، از اموری است که اصحاب تجرید و انسلاخ بارها مشاهده کرده‌اند، و سپس به جهت دیگران دلیل آورده‌اند. اهل مشاهده‌ای نیست، مگر آنکه به این امر اعتراف کرده باشد. و بیشتر اشارات پیامبران و بزرگان حکمت مربوط به همین امر است. افلاطون، و پیش از او سقراط، هرمس، آناتادیمون و انباذقلس همگی بر این عقیده بوده، و بیشتر آنان تصریح کرده‌اند که آن انوار را در عالم نور به عیان دیده‌اند. حکیمان هند و ایران نیز همین عقیده را داشته‌اند. هنگامی که رصد یک یا دو نفر در امور فلکی معتبر باشد، چگونه سخن بزرگان حکمت و نبوت درباره چیزهایی که در رصدهای روحانی مشاهده کرده‌اند، درست نباشد.»^{۶۲۲}

اشراقیان اجسام بشری را سایه‌های انوار مجرد محسوب داشته‌اند.^{۶۲۳}

در تلقی «سهروردی» هر شیء پیش از پذیرش عنصر مادی، رب‌النوعی در عالم معنوی و مینوی دارد:

«برای هر نوعی از افلاک و کواکب و عناصر بسیط و مرکبات عناصر در عالم

نور، رب النوعی است و آن رب النوع عقلی است مجرد و مدبّر برای آن نوع، و بدین موضوع پیامبر ما (ص) اشاره دارد که فرمود: لكل شيء ملكاً یعنی برای هر چیزی فرشته‌ای است. تا آنجا که گفت: انّ كلّ قطرة من المطر ينزل معه ملك. همانا همراه هر قطره باران فرشته‌ای فرود می‌آید.^{۶۲۴}

سهروردی برای انسان نیز قائل به رب النوع است. اما این رب النوع بر دو گونه است: رب النوع فردی و رب النوع جمعی. رب النوع فردی «طباع تام» نامیده می‌شود و رب النوع جمعی عقل عاشر یا جبرئیل.

سهروردی می‌نویسد: «و هذا العاشر سماء الحكماء العقل الفعال و هو روح القدس، و هو موجب نفوسنا و مكمّلها و نسبتّه الى كلماتنا كنسبة الشمس الى الابصار. و هو الذي قال لمريم: انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا و هو واهب نوع المسيح.»^{۶۲۵} عقل دهم که حکیمان آن را عقل فعال می‌نامند همان روح القدس در زبان دینی است. او پدید آورنده و حافظ نفوس بشری و به کمال رساننده‌ی این نفوس است. نسبت او به ارواح ما چونان نسبت آفتاب است به دیدن. اوست که به مریم گفت: من فرستاده‌ی پروردگار تو هستم تا فرزندی پاک عطایت کنم و او بخشاینده‌ی نوع مسیح است.

سهروردی جبرئیل را با فرشته‌ی سروش زرتشتی یگانه می‌انگارد.^{۶۲۶} در هیاکل النور نیز سهروردی جبرئیل را در مقایسه با ما خاکیان چونان پدر به فرزند می‌داند. او رب طلسم نوعی انسانی است. همین رابطه است که در تفکر نو افلاطونیان با اصطلاح «عقل پدر» تبیین می‌شود.^{۶۲۷}

تلقی سهروردی از این فرشته، بیشتر اسلامی است و نه فی‌المثل مسیحی. تلقی مسیحی از روح القدس تفاوت‌هایی با تلقی قرانی آن دارد، و به نظر می‌رسد که برداشت مسیحی از فرشته‌ی بلند مرتبه‌ی الهی در تفکر رمزگرایانه‌ی سهروردی کمتر دخیل بوده است. به تعبیری دیگر سهروردی در تاویل و تفسیر متن قرانی به تصویری از روح القدس می‌گراید که به برداشت اسلامی آن شباهت و همانندی بسیار دارد.

تلقی مسیحی روح القدس این است که روح القدس به طریزی باوری نکردنی و رمز آلود خداست. همانند «پدر» و «پسر»، «روح القدس» نیز حقیقتی مثلث است. او هم خود است و هم خدا؛ هم خودش است و هم مسیح. بگذارید عین مطلب را از

متنی مسیحی نقل کنم:

«روح القدس خداست. درست مثل پدر و پسر او هم اسامی دیگری دارد. نظیر روح القدس، روح خدا، روح راستی و تسلی دهنده... روح القدس مثل خدای پدر است. او ابدی است. بر همه چیز قادر، و از همه چیز آگاه، و حاضر در همه جا. او با خدای پدر و پسر در کار بوده و همراه آنها در آفرینش دخالت دارد... روح القدس بود که در عهد عتیق انبیا و کاهنان را هدایت و رهبری می کرد، و به زنان و مردانی که خدا را خدمت می کردند، کمک می نمود... روح القدس نقش اساسی در نجات ها بازی می کند... او زندگی ما را عوض می کند... روح القدس در هر ایماندار ساکن می شود. وقتی که کسی ایمان می آورد، روح القدس وارد قلبش می شود... اگر ما به خانواده ی خداوند تعلق داریم روح او در درون ما ساکن می گردد... ک هر ایمانداری تعمیم روح القدس نمی گیرد، اما این تجربه ای است که خدا می خواهد تمام فرزنداناش داشته باشند... روح القدس تسلی دهنده و مددکننده ی ماست. او ما را تعلیم داد. محبت و مشارکت عطا کرده و ما را به سوی حقیقت راهنمایی می کند.»^{۶۲۸}

نام جبرئیل سه بار در قرآن ذکر شده است. این اسم در اصل عبرانی است و معنی مرد خدا و قدرت الهی می دهد. بنا بر آیت قرآنی نبود و یکم از سوره ی شریفه ی بقره، این فرشته است که قرآن را بر قلب پیامبر (ص) نازل می کند. این فرشته در سوره ی نمل قرآن، روح القدس نامیده شده است. هم او در آیه ی ۱۹۳ از سوره ی شعرا روح الامین نامیده می شود. در سوره ی نجم نیز او را به شدید القوا بودن توصیف می کند. نیروی ویژه ای که در نزد صاحب عرش جایگاهی بس والا دارد و فرمانروا و امین است.

بنا بر احادیث اسلامی و برخی آیات قرآنی این فرشته بر انبیا و اولیا تمثّل داشته و با ایشان سخن می گفته است. او بارها به صورت انسانی بر پیامبر اسلام (ص) نازل شد، و بیشتر در صورت «دحیة الکلبی» ظهور یافته است. از سوره ی نجم چنین بر می آید که پیامبر بارها جبرئیل را دیده است. و این فرشته یار و یاور پیامبر اکرم (ص) بوده است. عموم مفسران چهار فرشته را فرشتگان مقرب الهی برشمرده اند که عبارتند از: اسرافیل، جبرائیل، میکائیل و عزرائیل. صناعت و زراعت آموزی به آدمیان نیز مطابق برخی متون دینی از کارکردهای جبرئیل بوده

است. هم او بود که فرعون و فرعونیان را در نیل غرقه ساخت و موسی و موسویان را رهانید. عذاب امم، واژگون کردن شهرها و رهاندن و نجات بخشی اهل ایمان از خطرها و بلاها و ابتلائات از دیگر اعمال این فرشته‌ی بزرگ خداوندی است. در شب معراج پیامبر اکرم (ص) نیز این جبرئیل است که او را در تمامی مراحل سیر و سلوک پیامبرانه یاری می‌کند. این امر سبب شده است تا در ذهنیت تاویلی عرفانی مسلمان، جبرئیل رفیق راه و رهنمای جغرافیای مثالی در نظر گرفته شود. در این سفر، جبرئیل در بخشی از راه از همراهی پیامبر سر باز می‌زند و ابا می‌ورزد. پیامبر از او علت این امر را جویا می‌شود. فرشته‌ی عظیم الهی خویشتن را از ادامه‌ی راه ناتوان می‌خواند.

«گفت: جبرئیل! پیر اندر پی‌ام
گفت: رو، رو، من حریف تو نی‌ام»
«عقل چون جبریل گوید: احمدا
گر یکی گامی نهم سوزد مرا
تو مرا بگذار زین پس، پیش ران
حد من این بود ای سلطان جان»^{۶۲۹}

نزد حکما و عرفای مسلمان، جبرئیل روحی است مسلط بر سماوات سبع و آنچه در آنجاست از ارکان، و محل سلطنت او نیز سدره‌المنتهی است باشد. هر روحی که به لحاظ رتبه پایین‌تر از او قرار گیرد، در زمره‌ی اعوان و اتباع وی خواهد بود. او و اعوان و انصارش نظامبخش و سامان دهنده‌ی سازمان عوالم وجودند. اما جبرئیل را در عوالم برتر از سدره‌المنتهی نفوذ و نفاذی نیست.^{۶۳۰}

حکیم برجسته‌ی دوره‌ی اسلامی، «ابوالبرکات بغدادی» در جبرئیل «طباع تام» را سراغ می‌گیرد، و در سیمای طباع تام فرشته‌ی بزرگ جبریل را مشاهده می‌کند. پیش از سهروردی در داستانهای ابن سینا نیز این فرشته است که سالک به دیدارش توفیق می‌یابد، و از او فیض ستانی می‌کند.

در داستان «حی بن یقظان» این فرشته در هیئت پیری روحانی و نورانی و زیبا و در عین حال جوان بر قهرمان داستان جلوه می‌کند.

حال هنگام پاسخ به این پرسش است که نزد سهروردی طباع تام کیست یا چیست، و نسبت او و آدمی، و در همان حال نسبت او و جبرئیل چگونه است؟

□ همزاد مینوی و طبیعت تمام

طباع تام حقیقت ملکوتی و شخصیت آسمانی هر فرد است. این طباع تام عقل فعال یا عقل دهم که پدر روحانی معنوی آدمیان است، از نظر عمل و وظیفه یکسان است.^{۶۳۱}

طباع تام در نزد سهروردی «سید رئیس»، «ملک قدیس»، «روحانی نفیس»، «پدر روحانی» و «فرزند معنوی» نامیده می شود.^{۶۳۲}

طباع تام فرشته‌ی شخصی هر نفس است، در حالی که عقل فعال رب‌النوع همه نفوس به منزله‌ی من کلی و آسمانی نفوس بشری است.^{۶۳۳}

همزمان با او، ابوالبرکات بغدادی متذکر می شد که چون نفوس بشری گوناگونند، پس ممکن نیست تعلیمی که نفوس کسب می کنند به عقل فعال منحصر و محدود باشد. لذا حکیمان سلف معتقد بوده اند که برای هر نفس یا برای نفوسی که دارای همسرشتی و قرابتند در جهان روحانی موجودی وجود دارد که در مدت زیست آنان به طرف آن نفس یا آن دسته از نفوس مهر و توجهی مخصوص دارد. همین موجود است که به آن نفوس معرفت می آموزد و آنان را راه می نماید و نیرو می بخشد. این دوست و راهنما را فیلسوفان طباع تام یعنی طبیعت کامل نامیده اند. و در زبان دینی آن را ملک یا فرشته گفته اند.^{۶۳۴}

پیش از سهروردی، نظریه‌ی «مطاع» از سوی امام «محمد غزالی» عنوان شد.

غزالی «مطاع» را همان «امر الهی» می‌دانست که در آیهی «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» مورد اشارت قرار گرفته است. مطاع واسطه‌ی خداوند و مخلوقات است. او نه فرشته‌ای از فرشتگان است، و نه عقل اول چنانکه فیلسوفان نوافلاطونی می‌گویند. مطاع واسطه‌ی فیض و مجرای ظهور و طریق تحقق اراده‌ی الهی است. او تنها بواسطه‌ی امکان ذاتی از خداوند جدا می‌گردد. وی حقیقتی است غیر از ذات مطلق و با وحدانیت محض و کمال بالغ خداوندی یگانه نیست. عارفان و اصل از طریق مطاع است که عروج روح را تجربت می‌کنند و به واسطه‌ی امر خداوندی به او می‌رسند.

«رینولد نیکلسون» بر آن است که نظریه‌ی غزالی درباره مطاع شباهتی تام و تمام با نظریه‌ی «حقیقت محمدیه» یا «روح محمدی» در عرفان نظری دارد. انسانی که بر صورت خداوندی آفریده شده است. حقیقتی که قوام هستی بدو وابسته است. مفهوم مطاع قابل مقایسه با مقوله‌ی «لوگوس» یا «کلمه‌ی الهی» در مغرب زمین است. مطاع در این تلقی صورت مثالی حقیقت محمدیه است.^{۶۳۵}

«ابوالبرکات بغدادی هبة‌الله ابن ملکای تبریزی» (متوفی ۵۴۷ خ.ق) اندکی پیش از سهروردی متذکر و متوجه مفهوم فلسفی «طباع تام» و جای خالی آن در فلسفه‌ی مشایی شده بود. او در کتاب مهم فلسفی اش «المعتبر فی الحکمة» به مفهوم عقل فعال در حکمت مشاء اشاره کرده و سعی می‌کرد تا شکافی را که به لحاظ انتولوژیک در آن وجود دارد، با فرض عقلی دیگر به صورتی خاص ترمیم کند. بنابر فلسفه‌ی رایج مشایی تمامی نفوس بشری دارای علتی واحدند که همانا «عقل فعال» است. کار عقل فعال فیض‌دهی و فیض رسانی به نفوس بشری و مخلوقات عالم مادی است. اما سوالی در اینجا رخ می‌نماید و آن پرسش این است که به چه دلیل نفوس که دارای علتی واحدند، به عنوان معلولات یک علت واحد اینهمه با یکدیگر اختلاف دارند؟ مگر نه که عقل فعال علت ذاتی نفوس بشری است، و مگر نه اینکه اختلاف طبایع بشری به اختلاف احوال و افعال آنهاست، و این امر نیز ناشی از تاثیرگذاری عقل فعال است؟ چگونه می‌توان پذیرفت که از عقل فعال به عنوان علت واقعی این امر معلولات مختلف صادر شود. در حالی که پذیرفته‌ایم که از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود؟

«ابوالبرکات بغدادی» در اینجا به شیوه‌ای اشرافی متذکر می‌شود که قدما از

واصلان به مشاهده و اطلاع گفته‌اند همانا برای هر شخص، شخصی، و یا برای هر چند شخص به صورت مشترک روحی مجرد وجود دارد که امر وی را در حراست و هدایت و تایید و نصرت و تقویت و یاری و طرفداری و حمایت برعهده دارد، که به آن طباع تام گفته می‌شود. سپس می‌افزاید که ناقلان وحی نیز چنین سخنانی را نقل کرده‌اند، و این یاور یاریگر و تایید کننده را «فرشته» نامیده‌اند. این امر بدانجا باز می‌گردد که آن علت موجهی قدسی برای نفس انسانی چونان پدر است برای مردی که خود پدر کس دیگری است. پدر ما علت قریب پدید آمدن ما می‌باشد، اما در حقیقت او نیز پدری دارد که علت قریب برای وی است، و رابطه‌ی پدر بزرگ و ما نیز گونه‌ای رابطه‌ی سببیت است. اگر پدر بزرگ نبود، پدر ما نیز وجود نداشت، و در نتیجه ما نیز نبودیم. پس پدر حقیقی ما در حقیقت همان پدر بزرگ است. همین طور آن پدر بزرگ نیز پدری و پدر بزرگی داشته است تا برسد به خالق عالم. از همین روی است که پیروان شرایع پیشین خالق خویش را پدر می‌خواندند. پدید آورنده و احیاگر زمین غیر از پاشنده‌ی بذر است. پدر حقیقی همانا پدید آورنده‌ی احیاگر است و نه فرد بذر پاشنده. به همین جهت است که می‌گوییم روح فرشته‌ای به شخصی که تحت عنایت اوست، نظر ویژه دارد، چونان پدر که به فرزندش شفقت می‌ورزد.

بلکه به تعبیری شفقت پدر در حق فرزند ماخوذ از همان شفقت فرشته به شخص است. پس بهتر است که اموری همچون رویایی را به طباع تام نسبت دهیم. آدمی در خواب خبردهنده، بشارت‌دهنده، بیم‌دهنده، برحذر کننده، تعلیم‌دهنده و شناسنده را می‌بیند و یا صدایش را می‌شنود. این شخص بی‌شک تمثیلی از طباع تام است و یا اساساً خود اوست. به تعبیری می‌توان گفت که این شخص طباع تام است و به تعبیری دیگر می‌توان گفت که او عقل فعال است. ۶۳۶

بنابر حکمت دوره‌ی اسلامی، همانگونه که هر کالبدی که نوری تدبیر کننده است که در ورای انوار حسی و عرضی است، ولی بدان عنایت دارد، همین طور هر نوعی نیز دارای نوری مفارق و عقلی است که اشراق گرایان بدان نور قاهر می‌گویند. این نور به تمامی افرادی که در ظل و ذیل آن نوع قرار می‌گیرد، عنایتی ویژه دارد. این نور را که در مقام تمثیل می‌توان به مخروطی شبیه دانست که در ناحیه‌ی قاعده‌اش با نوع مربوط است و در رأس با نور الانوار مرتبط می‌باشد. این انوار

چونان شعله‌هایی ثابتند و انواع طبیعی پذیرنده‌هایی روشن شوندند اند که پیوسته در تحول‌اند، اما اصل نورانی آنها ثابت و نامتحول است. آنها خورشیدها و ماه‌هایی متألّف و نور بخش‌اند که هرگز افول نمی‌پذیرند.

«قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام

این معانی برقرار و بر دوام

شد مبدل آب این جو چند بار

عکس ماه و عکس اختر برقرار»

پس به واسطه‌ی این انوار قاهره که بالاتر از انوار مدبره قرار می‌گیرند، امور عالم سامان می‌پذیرد و نورالانوار در ورای تمامی این نورهاست. او دارای شأنی است که هیچ شأنی در برابر آن شایسته‌ی تشخیص نیست. انوار قاهره نیز با تمامی استیلائی که بر نورهای مادون خویش دارند در برابر نورالانوار طلوع و تجلی خویش را گم می‌کنند. بسان ستاره‌هایی که با درخشش آفتاب از نظر محو می‌شوند. ندارند. خداوند نور محض است و در نور محض دوگانگی بی‌معناست. در حقیقت یک نور است که تمام انوار تجلیات اویند و به تعبیری خود او. نور فعل او اشیاء و پدیده‌هایند که از آنها به سایه‌ی گسترده یا ظل ممدود تعبیر می‌شود. چنانکه سهروردی در حکمت الاشراق می‌گوید حقیقت نور تفاوت نمی‌کند مگر به شدت و ضعف. رابطه‌ی خداوند به عنوان نورالانوار با اشیاء رابطه‌ی نور و ظلمت نیست، زیرا نور و ظلمت متناقضند و قابل جمع نمی‌باشند. انوار مجرد حقیقت‌هایی متفاوت از یکدیگر نیستند. سلسله‌ی انوار طولی و عرضی و برزخ‌ها ناگزیر باید به نوری قائم بالذات منتهی و متصل باشد، که دیگر در ورای آن نور دیگری نیست و او نورالانوار و نور محیط و قیوم و مقدّس و نور اعظم اعلاست و نور قهار غنی که در ورای آن شیء متصور نیست. برزخ در اصطلاح اشراق‌گرایان همانا جسم است و به اجسام آسمانی برزخ علوی گفته می‌شود و به اجسام عنصری زمینی برزخ سفلی. انوار عرضی همان انوار حسی‌اند که بر ناظرشان آشکار است.

لطف و کرم و احسان خداوندی امری ازلی است و به هنگامی باز می‌گردد، که خداوند اشیاء را با دمیدن نور خویش بر آنان از ظلمت خارج نمود و آنان را مستغرق شهود زیبایی کرد و از شراب وصالش پیایی به کامشان ریخت:

«ما همه مستان این می بوده‌ایم

عاشقان درگه وی بوده‌ایم
 چو بر سر ما دست دلت رحمت می‌نهاد
 چشم‌های لطف بر ما می‌گشاد
 اصل نقدش لطف و داد و بخشش است
 قهر بر وی چون غباری از غش است
 فرقت از قهرش اگر آبستن است
 بهر قدر وصل او دانستن است
 تا دهد جان را فراقش گوشمال
 دل بداند قدر ایام وصال»

با چنین نگرشی میان تمامی موجودات گونه‌ای همبودی و هم پیوندی وجود دارد. طباع تام نیز در نسبت با آدمیان واسطه‌ی میان ایشان و خداوند محسوب می‌گردد.

طباع تام در حقیقت همان فرشته‌ی نگهبان است که هستی‌اش بر هستی فرد انسانی پیشی دارد، و فرد انسانی در وجود خاکی خود از او جدا شده است. بی‌شک از نظر سیر تاریخی، امکان مقایسه‌ی طباع تام سهروردی و دئنا‌ی اوستایی ایجاب می‌کند که نخست در آیین مزدایی مفهوم دئنا باشد، آنگاه این مفهوم با عقاید مابعدالطبیعی‌ی مانوی آمیخته و تاویل و تعبیر شود. پس اصول عقاید هرمس - که قصه‌ی رویای هرمس سرچشمه‌اش آنجاست - به این مفهوم صورتی تازه داده باشد^{۶۳۷}

مفهوم طباع تام در ذهن سهروردی و حکمای پیش از او بی‌تردید مشابهت تام و تمام با مفهوم «فره‌وشی» در آیین زرتشتی دارد.

مطابق این نگرش، فروهرها فرشتگان آسمانی‌اند که برای محافظت هستی عنصری از آسمان فرود می‌آیند. بنابر جهانبینی مزدیسنی، اهورامزدا پیش از پدید آوردن جهان مادی، عالم مثالی یا تصویر کاملی از جهان مادی را در جهان مینوی با تجلیات خویش پدید آورد، و آنگاه جهان مادی را منطبق با آن خلق شد، و اداره‌ی امور آن به فروهرها سپرده گشت. در متافیزیک مزدیسنی کارکردهایی اساسی برای فروهرها در نظر گرفته شده است که از آن جمله می‌توان به یاری رساندن به اهورامزدا در جریان کلی عالم، زایش و مرگ در جهان، جنگاوری و حمایت از

نیروهای نیکی، و دفاع از خانمان و سرزمین آدمیان اشاره کرد. جهانشناسی مزدیسنی از سه گونه فرشته سخن می‌گوید:

الف: امشاسپندان یا فرشتگان مقرب که هفت تن‌اند.

ب: ایزدان یا فرشتگان مقدس که امشاسپندان را یاری می‌کنند و تعدادشان بیشمار است.

پ: فروهرها یا فرشتگان عرضی که به تعداد تمامی مخلوقات وجود دارند و با «مثل» افلاطونی قابل مقایسه هستند. در نقوش بازمانده مربوط به دوره ی هخامنشی، غالباً فروهرها به صورت انسانی بالدار و گاه به صورت نیم‌تنه‌ای بالدار تصویر می‌شوند.

در آموزه‌های مزدیسنی، بر پیشباشی روان نسبت به تن تکیه و تاکید می‌شود. «فروهرها» یا «فره‌وشی‌ها» صور روحانی یا مثالی بودند که با فرمان یافتن از اهورامزدا به زمین فرود آمده و تجسد می‌یافتند، تا نیروهای اهورایی را علیه اهریمنان یاری کنند. تصعید دیالکتیکی روان در این جدال امکان می‌یافت و آنگاه فروهر در عروجی عارفانه به ماوای نخستین و به سوی اعلیٰ علین روح را همراهی می‌کرد.

فره‌وشی فرشته‌ی نگهبانی است که در هر چیز، اعم از جاندار یا بیجان وجود دارد و آن را از فساد حفظ می‌کند، و قادر به رویش و بالندگی و پیشرفتش می‌سازد. هر شیء خوب در طبیعت دارای فره‌وشی خاص خود است که به وسیله‌ی آن محفوظ می‌ماند. این فروهرها یا حامیان بیشمار، فرشته‌اند و به فرمان اورمزد در تمام نقاط برای نظم دادن به آفرینش خوب و حفظ و مصون داشتن آن در برابر حملات نیروهای اهریمنی گمارده شده‌اند. هر موجود نیک آفرینش (خواه زنده، خواه مرده، خواه هنوز به وجود نیامده) دارای فره‌وشی یا فرشته‌ی نگهبانی است که از آغاز وجود داشته است. و در واقع فره‌وشی‌ها به نوعی نمونه‌هایی نخستین‌اند که می‌توانند به آسانی با مثل افلاطون مقایسه شوند.^{۶۳۸}

فره‌وشی در جهان‌بینی مزدیسنی همزاد ماورایی است که پرتوی از تجلیات ذاتی اهوراست، و لذا دارای قَر ایزدی و نیروی قدسی است. میان فروهرها و عالم المثال یا هور قلیا در متافیزیک سهروردی رابطه‌ای غیرقابل انکار را وجود دارد. آموزه‌ی «فروهر» در جهان‌بینی مزدیسنی قابل مقایسه با مثال ازلی موجودات به

معنای افلاطونی آن است. فروهرها نخستین صورت آفریده و رب النوع باشند. ها در اندیشه اهورامزدا هستند که در همان حال از روانهای زمینی نیز نگاهبانی می‌کنند. فروهرها صورتهای نوعیه قادر به آفرینشند که در فرد فرد موجودات بروز و ظهور می‌یابند.

هر شیء محسوس «سردیسه» ای در جهان معقول مینوی دارد. بدین ترتیب می‌توان گفت زمین تکرار آسمان است، و یا آینه‌ای است که واقعتهای فراجاهانی را در خود می‌نمایاند. هر فرد مینوی مثالی در آسمان معنوی دارد. سلسله‌ی فروهرهای زرتشتی سلسله‌ای طولی است. سردیسه‌های نیک از سردیسه‌ی مطلق یا اهورامزدا پدید آمده‌اند و خود نیز در سرجای خویش واسطه‌ی پیدایش سردیسه‌هایی دیگر یا اشیاء مخلوق بوده‌اند.

از نخستین کسانی که درباره‌ی طباع تام در عالم اسلامی سخن به میان می‌آورد باید به حکیم مجریطی اشاره کرد که بنابه گزارش محققان در آثار خویش تحت تاثیر اندیشه‌های هرمسی به بحث درباره‌ی این مفهوم پرداخته است. او متذکر می‌شود که نخستین حقیقتی که آدمی باید بدان توجه کند روحانیت تدبیرگری است که به ستاره‌ی او متصل است و او طباع تامی است که هرمس حکیم در کتابش آن را بیان داشته است. آنجا که می‌گوید: همانا جهان کوچک، آدمی است. اگر او تام الطباع باشد، ذاتش به مثابه قرص خورشید ثابت در آسمان تمامی آفاق را به شعاع نور خویش روشن خواهد کرد. و همچنین شعاع طباع تام از نفس بر می‌خیزد و در درون آن نفوذ می‌کند و بدین وسیله حکیم به قدرتمندترین لطایف حکمت دست می‌یابد و به واسطه‌ی شعاع نورانی خویش این حکمت پر قدرت را کسب و جذب می‌کند و آنها را در نفس انسان حفظ و ذخیره می‌نماید.

این طباع تام همان حقیقت ملکوتی و من آسمانی هر فرد است، که نفس انسانی با هبوط از آن بدور افتاده و همواره در پی باز یافتن آن است. روح آدمی پیش از حلول در تن، به عالم ملکوت مربوط بوده و سپس با هبوط روح به دو قسمت شده است. بخشی در تن وارد شده و بخش دیگر به صورت فرشته در عالم بالا باقی مانده است. این نیمه همواره متوجه نیمه‌ی زمینی خویش است، و می‌کوشد تا با هدایت آن و همراهی‌اش به اصل نخستین باز گردند.^{۶۳۹} اما در عین حال وجود طباع تام به معنای نفی عقل کل و نور اعظم نیست.

در این باره سهروردی می‌نویسد:

«خلسه‌های معتبره عالم هور قلیا متعلق به سیدجلیل القدر؛ هورخس است بزرگترین بزرگانی که مجسم شده و به قالب بشری در آمده است. بزرگی که به لسان اهل اشراق وجه‌الله العلیا است، و این خود اوست که فکرت را نور می‌بخشد تا خود در آن تجلی کند و خود شاهد تجلی خویش باشد.»^{۶۴۰}

به هر روی نسبت وجه‌الله العلیا با دیگر وجه‌ها یا طباع تام نسبت آینه‌ی تام و مطلق با آینه‌های کوچک و مقید است.

وجه‌الله العلیا همچون خورشید است و دیگر وجه‌ها یا طباع تام چونان ستاره‌هایند.

مجریطی در غایة الحکیم می‌نویسد:

«از هر مس پرسیده شد: کلید حکمت چیست؟ گفت: طباع تام. گفته شد: طباع تام چیست؟ پاسخ داد: روحانیت فیلسوف که به ستاره او متصل است و آن را تدبیر می‌کند.»^{۶۴۱}

شاید به مسامحه بتوان گفت که حی بن یقظان ابن سینا و ابن طفیل، و هادی فرزند خیریمانی در قصه‌ی غربت غربی سهروردی، همان طباع تام هرمسی است که به صور گوناگون در داستانهای عرفانی بروز و ظهور می‌یابد.^{۶۴۲}

□ بقای در فنا

عارف بزرگ «عبدالرزاق کاشانی» در «اصطلاحات الصوفیه»ی خویش، چشمه‌ی آب حیات را عبارت از باطن اسم حَی حق محسوب می‌دارد. اگر کسی از این چشمه‌ی زندگی بنوشد دیگر نخواهد مرد، زیرا دیگر زنده به حیات حق است. هر زنده‌ی دیگری نیز زنده از حیات این انسان است.^{۶۲۳}

به طور کلی عرفا فنا را بر دو گونه می‌دانند: فنای ظاهر و فنای باطن. فنای ظاهر فنای افعال است که در نتیجه تجلّی افعال الهی حاصل می‌گردد. صاحب این فنا چنان مستغرق در بای افعال الهی می‌شود که نه خود را صاحب اختیار و فعل می‌بیند و نه غیر خود را. فعل، فعل‌الله است و اختیار، اختیار او. مشاهده‌ی این حال بدون مشاهده‌ی برای سالک بس وجدآور است. اما فنای باطن، فنای صفات است و فنای ذات. مکاشفه‌ی صفات ازلی حق سبب می‌شود تا سالک از صفات خویشتن فانی گردد. همچنین مشاهده‌ی آثار عظمت ذات حق سالک را مستغرق فنای ذات خود می‌گرداند. چنان هیبت و مطلقیت و عظمت وجود حق بر سالک مستولی است که باطن وی از تمامی وساوس و هواجس پاک می‌گردد. فنا از آن جهت ارزشمند است که مقدمه‌ی وصال است. وقتی تجلیات ازلی تاختن می‌آورد، ظلمت هستی امکانی را دیگر چه جای سیاهی فروختن است؟ بقای وجود محبّ به محبوب در این حال سبب می‌شود تا او نیستی نپذیرد، بلکه هستی قویتر و

قدرتمندتری به او عطا و اعطا می‌گردد. زیرا هم جنس از صحبت هم جنس قوت و شدت می‌پذیرد.

پس از وصال دیگر تغییری نیست، زیرا هر گونه تغییری بیانگر و نمایانگر جدایی و بازگشت از وصول است. رجوع واصل نه با خود او که با معشوق اوست. وصال یا شهودی است و یا وجودی. وصال شهودی، وصال عاشق است به معشوق در مقام مشاهده. اما وصال وجودی عبارت است از وصول ذات عاشق به ذات معشوق و اتصاف عاشق به صفات معشوق. این راه را نهایت نیست، زیرا که صفات معشوق ازلی بی‌نهایت است. این حال را سیر فی‌الله گویند. ۶۴۴

از دید حکیمان مسلمان، توحید در مراحل آغازین عبارت از یکی گفتن و یکی کردن است. این امر شرط ایمان است که مبدء معرفت عرفانی است. در معنای دوم، توحید کمال یافتگی معرفت است که پس از ایمان حاصل می‌گردد. باورمندی که یقین می‌کند در وجود جز خداوند متعال و فیض او نیست، نظر از کثرات بریده و همه یکی می‌داند و یکی می‌بیند. در این مرتبه‌ی وحدت، در اندیشه‌ی موحد جز خداوند هیچ نیست. ماسوای حق نیز در این حال حجاب سالک نیست، زیرا سالک واصل نظر داشتن به غیر حق را شرک مطلق بر می‌شمارد.

بالا تر از توحید، اتحاد است که همانا یکی شدن با حقیقت وجود است. آنگاه که یگانه باوری و یگانه نگری به نهایت می‌رسد و در باطن عارف تمکین و استقرار می‌یابد، او دیگر به دویی و غیریت توجه نمی‌کند، او به اتحاد رسیده است. برخلاف توهم قاصران و مجربان اتحاد به معنای یکی شدن بنده با خدای تعالی نیست، بلکه معنای اتحاد آن است که سالک همه او را ببیند و جز او را مشاهده نکند. سالک چون به نور تجلی حق بینا شود، غیر او را نبیند. لذا در این حالت بیننده و دیده و دیدنی باقی نیست. همه اوست.

همه یکی است و او خداوند است. «انا الحق» منصور حلاج، و «سبحانی ما اعظم شانی» بایزید بسطامی، نه دعوی الوهیت بود، بلکه دعوی نفی آنانیت خود و اثبات انیت حق بوده است. مرتبه‌ی نهایی، مرتبه‌ی وحدت است. پس سالک از سه منزل می‌گذرد: توحید، اتحاد، وحدت. مرتبه‌ی وحدت، همانا یگانگی است. وحدت برتر از اتحاد است زیرا از اتحاد هنوز بوی کثرت می‌آید، و در وحدت این شائبه نیست. در وحدت، سکون و حرکت و فکر و ذکر و سیر و سلوک و طلب و

طالب و مطلوب و نقص و کمال مضمحل و مستحیل و منعدم می‌گردد. حتی اثبات وحدت نیز در این مرتبه بی‌معناست. اثبات و نفی تقابل دارند، و این تقابل عین دوئیت است، و دویی لازمه‌ی کثرت می‌باشد. نفی نفی و اثبات اثبات نیز به این مرتبه راه ندارند. این امر همانا فناست. معاد خلق با فناست، چنانکه آغازشان از فنا بود. فنا به تعبیری با وحدت مرتبط است و به اعتباری با کثرت: «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام». این فنا یعنی هر چه در وهم بشری می‌گنجد و هر چه به عقل می‌آید، از بین می‌رود.^{۶۴۵}

از دید برخی دیگر از عرفا، فنای فی‌الله عبارت از این است که سالک به جایی رسد که حدود موجودات یعنی شخصیت و تعینات آنها در نظر حقانی او هیچ نماید. به عبارت دیگر به چشم قلب ملکوتی خود موجودات را مشاهده نماید. یعنی باطن و حقیقت آنها را ببیند و نه ظاهر آنها را که در نظر ما جلوه می‌کند. هر موجودی دارای دو جنبه است. یکی جهت ارتباط و اتصالش به مبداء و دو دیگر جهتی که از آن جهت از دیگر موجودات ممتاز و متمایز می‌گردد. جهت اول حقیقت وجودی اشیاست، و جهت دوم جنبه‌ی ماهوی و چیستی موجودات است. برای مشاهده‌ی جهت وجود اشیا باید جهت ماهیت و شیئیت آنها را نبینیم. لذا جز این راهی به سوی حق تعالی نداریم. مظهر و مرات دیدن اشیا سبب می‌شود تا در آنها به دیده‌ی استقلالی ننگریم. فنا و بقا وقتی صورت می‌بندند که شخص در هستی خویش و تمامی موجودات، آیینه‌هایی آکنده از جمال حضرت حق را مشاهده کند. نمی‌توان بدون دلالت موجودات قدمی به سوی حق برداشت. وحدت وجود عارفانه نیز شاید دارای همین معنا باشد. نه اینکه موجودات معدوم مطلق‌اند، و یا خداوند با آنها مخلوط و متحد شده است. بلکه فنا یعنی خود را در میانه ندیدن و همه چیز را از حق دیدن و با حق دیدن. منتها درجه‌ی معرفت عارفانه همین امر است. غزالی نیز در احیاء العلوم همین امر را مورد تاکید قرار می‌دهد که وقتی بنده چشمش باز شود می‌فهمد که جز حق هیچ چیزی وجود ندارد.^{۶۴۶}

عارفان از پستی مجاز به بلندی حقیقت راه می‌یابند، و با مشاهده و عیان درک می‌کنند که در هستی جز خدایتعالی چیز دیگری نیست و هر چیز جز ذات او رو به فناست: کل شی‌هالک الا وجهه. این نه بدان معناست که هر چیز جز او در وقتی از اوقات نابود خواهد شد، بلکه غیر حق ازلا و ابدا نابودند. هر چه جز او را چون ذاتا

اعتبار کنیم عدم محض است. و چون از جهت سریان هستی از ذات اول حق به آن اعتبار کنیم، موجود است بالغیر، و به اعتبار ذات موجد خود موجود است. پس هر موجودی به اعتبار جهت خود معدوم و به اعتبار وجه الهی صاحب وجود است. بنابراین جز خداوند و وجه او هیچ موجودی هستی ندارد. پس هر چیز جز ذات او که ازلی و ابدی است فانی خواهد بود. عارفان محتاج آن نیستند تا در روز قیامت ندای باری تعالی را که «امروز قدرت و مالکیت از آن کیست؟ از آن خدای یکتای چیره» بشنوند: «لَمَّا الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»، بلکه این ندا پیوسته گوش جانشان را می‌نوازد. غیر او را جز به اعتبار ذات او هستی نیست. ۶۴۷

پس از رسیدن به مقام فنا، عارف واصل به مقام بقاء و فرق بعد از جمع نزول می‌کند، تا کمال معرفت شهودی که همانا عروسی وحدت که در لباس کثرات است، نقاب از رخ براندازد، و آئینه‌های کثرت گذرگاه زیبایی وحدت باشند. در این مقام عارف واصل یک ذات حقیقی را در آئینه‌ی تمامی مظاهر مشاهده می‌کند. انجام همانا گونه‌ای رجوع به آغاز است. اسیران زنجیر کثرات با اخذ برات فنا گام در آزادی آباد وحدت می‌گذارند. ۶۴۸

سهروردی در تعریف «فنا»ی عارفانه می‌نویسد:

«و اذا غابت عن شعورها بذاتها و شعور بلذاتها، فذالك الذي سمّوه الفناء؛ و اذا فنتت عن الشعور فهي باقية ببقاء الحق تعالى. و ثمّ مقام آخر في الفناء و هو الفناء في الخلسه، و هو اقرب الحالات الى الموت. و ربما سمّاه بعض الصوفيه مقام الخلّة و أشار اليه افلاطون، هذا غير الفناء الذي قد يجتمع مع التحريك البدني المشهود.»

هنگامی که از آگاهی نسبت به خویشتن غیبت یافت و از لذات نفس غایب شد، در این هنگام به فنا رسیده است. هنگامی که از شعور خویش فانی شد، به بقای حق باقی است. سپس مقامی دیگر در فنا وجود دارد که فنا در خلسه است، و آن نزدیکترین حالات به مردن است. و بسا که برخی صوفیان آن را مقام خلّت نام نامیده‌اند، و افلاطون نیز بدان اشاره نموده است. و این فنا غیر از فنايي است که جمع می‌شود با تحریک بدنی مشهود. ۶۴۹

و همو در جای دیگر می‌نویسد: «و ما يتوهم من الاتحاد، فانما هو لشدّة قرب. و قد اعترف به الحلاج رحمة الله حيث قال: ادنيتني منك حتى توهمت انك اني.»

بل اعترف الحكماء والعلماء والاولياء بالاتصال بالعالم الاعلى، هو عبارة عده رفع الحجب فيكون اتحاداً عقلياً. و ههنا امور كتمانها اولی من نشرها.»

آنچه که توهم اتحاد با خداوند را پیش می‌آورد، همانا به علت شدت قرب به حق است. و منصور حلاج - که خدایش بیامرزد - به این امر اشاره دارد وقتی می‌گوید: «مرا چنان به خود نزدیک کردی که پنداشتم تو خود منی». حکیمان و عالمان و اولیا به اتصال با عالم اعلیٰ اعتراف کرده‌اند، و آن عبارت از رفع حجابهاست، و اتحاد با حق، وحدتی عقلی است. در اینجا سخنان و نکاتی وجود دارد که کتمان آنها شایسته‌تر از نشرشان می‌باشد.^{۶۵۰}

شیخ «محمد لاهیجی» شارح «گلشن‌راز» در ارتباط وحدت و کثرت از دو گونه تجلی سخن می‌گوید. «تجلی ظهوری» که در این مرتبه کثرات در آیینی وحدت نمودار می‌شوند، و «تجلی شعوری» که در «سیر عروجی» روح پدیدار می‌شود و سالک وحدت را در همه جا ساری و جاری می‌یابد و «بسیار» به «اندک» می‌گراید و «وحدت حقیقی» در فنای «تعینات موهومه» رخ می‌نماید.^{۶۵۱} مردن رجوع کثرت است به وحدت،^{۶۵۲} و فنا عبارت از ارتفاع تعین است.^{۶۵۳}

این امر در میان عرفای دیگر ملل نیز امر پذیرفته است. عارف بزرگ مسیحی «مایستر اکهارت» در رساله‌ای به نام «وارستگی» در زمینه‌ی فنا می‌نویسد: «جمع فضایل به نحوی از انحاء متوجه مخلوقاتند، و حال آنکه وارستگی آزاد و از تمامی مخلوقات است.»^{۶۵۴} و: «وارستگی آنچنان نزدیک به عدم است، که میان وارستگی کامل و عدم هیچ چیز نمی‌تواند واقع شود. وارستگی می‌خواهد که هیچ باشد^{۶۵۵}... استاد مهتری به نام ابن سینا می‌گوید: شرافت نفسی که وارسته، آنچنان عظیم است که هر چه را اعتبار کند، صادق است، و هر آنچه را بخواهد بدو داده می‌شود، و هر چه را فرمان دهد مجری خواهد شد.»^{۶۵۶}

قرنها پیش از «اکهارت»، حکیم و عارف و نماینده‌ی برجسته‌ی نوافلاطونیگری «فلوطين» نوشت:

«شک نیست که نباید سخن از مشاهده بگوییم، و بلکه [حتی] از شاهد و مشهود، و باید بی‌پروا سخن از وحدت محضه به میان آوریم، چه در این مشاهده نه تمایزی از هم داریم و نه دویی در کار است. انسان به متعال می‌پیوندد و با آن یگانه می‌شود.»^{۶۵۷}

متفکر معاصر «استیس» در ذیل این سخن فلوپتین می‌نویسد:
 «ناپدید شدن فرق بین مدرک (ذهن) و مدرک (عین) جزء لازم تجربه عرفانی
 انفسی است.»^{۶۵۸}

در تجربه‌ی ملاقات پدر، سهروردی از وحدت با او سخن نمی‌گوید. فنا به معنای اتحاد با خداوند نیست. در این مواجهه من رویاروی خدا قرار می‌گیرد و اگر چند به فناء از خویش و اضمحلال شخصیت می‌رسد، ولی توقع دارد که وجودش کاملتر و برتر از پیش به وی بازگردانده شود، و چنین نیز می‌شود. در آیین کابالا و در عرفان یهود نیز از تجربه‌ی اتحاد با خدا سخن در میان است. به تعبیری اتحاد از ضروریات عرفان یهود نیست. عرفای قدیم یهود در عصر تلمود و پس از آن از عروج نفس به عرش و مشاهده‌ی بیخودانه‌ی جلال خداوند سخن می‌گویند.^{۶۵۹} در اینجا نیز سخن از دیدار بیواسطه‌ی انسان و خداست. عارف خدا را بر عرش می‌بیند و با مشاهده‌ی ظهور عرش او دچار چنان هیبتی می‌شود که وجود خدا را مضمحل می‌گیرد. «عارفان عرشی» مشاهده‌ی خود از طبقات افلاک و قصرهای آسمانی را نقل می‌کنند که سالکان واصل نظاره‌گر و گزارشگر آن بوده‌اند، و عرش الهی را که در هفتمین طبقه است^{۶۶۰} روایت کرده‌اند.

دین پژوهان بزرگی بر آنند که سنت ادیان سامی بر بینونت غیرقابل رفع انسان و خدا استوار است. دعوی اینهمانی روح و خدا در این تلقی گونه‌ای کفرگویی محسوب می‌گردد. چه در عرفان یهود و چه در عرفان مسیحی و حتی در بخشهایی از عرفان اسلامی سخن گفتن از اتحاد با خدا مجاز نیست. البته بی‌تردید تجربه‌ی عارفانه‌ی شهود وجود دارد. و در این تجربه، اصل مشترک انحلال فردیت و اضمحلال شخصیت را می‌توان سراغ جست، اما سخن گفتن از وحدت با خداوند بدعتی است که باید از آن پرهیز کرد. تعبیر دین در تلقی عارفانه‌اش درباره‌ی مواجهه انسان و خدا تعبیر (devokuth) است به معنای رویارویی، لقاء و ملاصقه. البته در عرفان اسلامی به دلیل شایع بودن اندیشه‌ی وحدت وجود، در بسیاری از مواقع از یگانگی ذات حق با عبد فانی سخن به میان آمده است. اما ظاهراً تصوف اشراق‌گرایانه‌ی سهروردی «وحدت شهود» را بجای وحدت وجود می‌نشانند.

شاید نیز این امر علل اجتماعی داشته است، چرا که سهروردی بارها به «تجربه‌ی حلاج اشاره کرده و آن را تفسیر می‌کند. او با یادآوری شهادت «منصور

حلاج» در واقع توجیهی برای نپرداختن خویش به وحدت وجود ارائه می‌دهد. در مسیحیت نیز اتحاد به معنای خدایگونگی است و نه تبدل به هویت خداوندی. تعبیر مسیحی اتحاد، مستلزم بینونت و دوئیت است. در واقع اندیشه‌ی وحدت وجودی، خارج از حوزه‌ی ادیان سامی، در عرفان و ادیان هندی ساری و شایع است.^{۶۶۱}

جالب است که در «اوپانیشادها» نیز برای خداوند «سرادق» در نظر گرفته می‌شود، که قابل مقایسه با تعبیر «بیت مقدس» سهروردی است. در اوپانیشادها آمده است: «آن یگانه‌ی مطلق، آن وجود بی تشخص همانا ذات الوهی است که در سرادق جمال و جلال است.»^{۶۶۲}

در کتاب «مردگان تبت» گزارشی از تجربه‌ی روح پس از مرگ نقل می‌شود. میان لحظه‌ی مرگ و تجسد مجدد - بنابر اعتقاد مبتنی بر تناسخ - فاصله‌ای وجود دارد. روح وقتی که در لحظه‌ی مرگ از تن جدا می‌گردد و بی‌کالبد می‌ماند، دیگر از طریق حواس ادراکی را دریافت نمی‌دارد. در این حال، تجربه‌ی تمامی عرفای شرقی و غربی نشان می‌دهد که روح امکان دریافت اشراقات ماورایی و پرتو آگاهی محض را می‌یابد. در «بودیسم» این اعتقاد وجود دارد که روح در این لحظه به لمس نورالانوار یا نیروانا موفق می‌شود. این لحظه، لحظه‌ای استثنایی است. کمتر روحی از گردونه‌ی «سامسارا» خلاص می‌یابد و به نور می‌رسد. در دعا‌های لحظه‌ی مرگ بودایی آمده است:

«ای پاکزاد! گوش فراده، اکنون پرتو نورالانوار حقیقت محض را در می‌یابی. آن پرتو را بشناس. اگر دل تو زنگار تعلقات نگیرد، همانا خود حقیقت است... پی بردن به خلوت دل همانا رسیدن به بودا و بودا شدن است.»^{۶۶۳}

این تجربه رسیدن به بودا و نه خدا، به نظریه‌ی سهروردی درباره‌ی رسیدن به عقل و نه خدا شباهت دارد، و قابل مقایسه با آن است.

البته تجربه‌ی «فنا‌ی عارفانه» در بودیسم متفاوت از همین تجربه در نزد سهروردی است.

داستان فانی بودایی داستان آن مجسمه‌ی نمکی است که می‌خواست به دریا برود و تجربه‌ی ملاقات با دریا را کسب کند. لذا وارد رود شد و با رود به سمت دریا به راه افتاد. اما هر چه پیشتر می‌رفت، بیشتر در آب حل می‌گردید، تا آنکه هنگام

وصول به دریا دیگر مجسمه‌ای باقی نبود. داستان دیگری که در خود بودیسم مطرح است این است که عارفان در کشتی می‌نشینند، و کشتی آنان را از کرانه‌های این جهان مادی بر می‌گیرد، از رود «مکرر زایی‌ها» می‌گذرد و راهی دیار نور و نیروانا می‌گردد. کم‌کم کرانه‌ای که ترکش کرده محو و محوتر می‌شود و سرانجام ناپدید می‌گردد، و کرانه پیشاروی رفته رفته پدیدار می‌شود. ولی در وجود آنان که اینک به نیروانا می‌رسند دیگر تعلقی نیست. لذا دیگر نیروانا و غیر نیروانا تفاوتی با هم ندارند. گویی دیگر نه عارفی هست و نه معروفی و نه معرفتی. همه چیز غوطه‌ور در وحدت است. ۶۶۴

تجربه‌ی به کشتی نشستن را در «غربت غربی» سهروردی هم می‌بینیم، اما این دو تفاوت بسیار با یکدیگر دارند. تجربه‌ی سهروردی تجربه‌ی فنانی محض نیست. او به مثابه یک وجود عارفانه به خویش و خدای خویش در این مواجهه قرار داده شده است.

برخی از دین‌شناسان برآنند که در ادیان «بابلی - اسرائیلی» خداوند قومی را آفریده و آنها را برگزیده، و از آنان و مخصوصاً پادشاهشان - اگر وفادار باشند - حمایت می‌کند. ولی قلمرو ایشان محدود به جهان خاکی است و از آن فراتر نمی‌رود. در این ادیان بین خدا و بشر هیچگونه وحدت ذاتی وجود ندارد و پس از مرگ نیز امکان و امید پیوستن به او و یکی شدن با او محال است. اما از طرف دیگر در ادیان «هندی - ایرانی» برخلاف ادیان بابلی - اسرائیلی، روح انسانی در ذات خود با روح خداوند همسانی و همگوه‌ری دارد، و بنابراین جاودان است. او و آدمی در این ادیان بسیار با یکدیگر قرابت و حتی وحدت دارند. ۶۶۵

«رینولد نیکلسون» بر آن است که مفهوم صوفیانه‌ی «فنا»ی نفس جزئی در وجود کلی خاستگاهی هندی دارد، و به باورهای وحدت وجودی در آیین «ودانتا» باز می‌گردد.

البته ایشان میان دو مفهوم «فنا»ی صوفیانه و «نیروانا»ی آیین ودانتا فرق می‌گذارد. نیروانا اگر چند به مفهوم فنانی فردیت جزئی است، اما این فنا ملازم بقایی نیست. به این جهت این گونه نیست گرایشی کاملاً منفی است. در حالی که در تجربه‌ی فنانی صوفیانه، به ملازمت بقا می‌رسیم و جاودانگی در حیات سرمدی خداوندی آغاز می‌شود. البته این تفاوتها، اصل تشابه اخلاقی و معنوی

این دو را منتفی نمی‌سازد. از این نظر این دو چنان به هم وابسته‌اند که نمی‌توان آنها را نامرتب فرض کرد. فنا در واقع وجهی اخلاقی نیز دارد و آن مرگ از تعلقات و تمنیات و کشتن اهواء نفسانی و فرونشاندن خواهشهای غریزی است. نیروانا نیز همانا اطفای آتش نفس و حالات گناه‌آلود روان است. در مخالفت با جنبه‌ی حیوانی است که وجود آدمی به تمامیت و کمال می‌رسد. نظریه‌ی فنای متصوفه بدین ترتیب بی‌شک تحت تأثیر بودیسم، هندوئیسم و وحدت وجود ایرانی است.^{۶۶۶} مفهوم «ارهاط» (arhat) در «بودیزم» که به ایجاد ابر مرد زنده‌ی آزاد می‌گراید، و انسانی از دنیا مرده و به عقبی زنده ایجاد می‌کند، شباهت تام و تمام با فانی باقی متصوفه دارد.^{۶۶۷}

استاد مرحوم «نیکلسون» می‌نویسد: «هیچکس به حال اتحاد - یعنی حال عارفی که به پایان سلوک رسیده است - ره نمی‌برد، مگر احساس کند که تمامی توصیفات نمادین حال اتحاد و آرای مربوط بدان، در تاریکی ره بردن است.»^{۶۶۸} فنای عرفای مسلمان برخلاف نیروانای هندی انهدام زندگی نیست، بلکه انهدام مرگ است: «مرگ مُرد آن زمان که من زادم».

فنا عبارت از گم‌گشتگی حیات و هستی فردی در حیات و هستی الوهی است. در برخی از متون عرفانی، فنا را رفع حجب از روی محبوب تلقی کرده‌اند. محب را از حجاب وجود بی‌واقعیت‌رهای بخشیده و او را بقای به هستی حقیقی عطا می‌کنند. زیرا تا شربت فنا ننوشی خلعت بقا نبوشی.^{۶۶۹}

«بنوش دُرْد فنا گر بقا همی خواهی

که زاد راه بقا دُرْدی خرابات است

ز حال خویش فنا شو، در این ره، ای عطار

که باقی ره عشاق فانی الذات است»

حقیقت آن است که مسئله‌ی فنا و بقا در خود قران و متون اصیل دینی مورد

توجه بوده است.

درباره‌ی معراج پیامبر (ص) در سوره‌های «نجم» از «قران» آمده است:

«دنی فتدلی، فکان قاب قوسین او ادنی». این آیه را عموم مفسران درباره‌ی

معراج پیامبر (ص) دانسته‌اند. پیامبر عروج کرد و نزدیک شد و در این عروج کمتر از

یک کمان با خداوند فاصله داشت. این آیه و پرسش از معنای آن، در ذهن تاویلی

عرفا نتایج حیرت‌انگیزی داشت. در واقع معرفت عارفانه از این آبشخور به خوبی سود برده است. این آیات بیش و پیش از هر چیز قرب انسانی نسبت به خداوند را تصویر می‌کرد.

پیامبر (ص) به عنوان انسان کامل در معراج خویش به نزدیکترین حد قرب وصول یافته بود. عرفا «قوسین» را اشاره به دو قوس نزول و صعود دانستند و بر آن بودند که دایره‌ی وجود موهوم با فنای عبد از صفات بشری و بقای به حضرت حق پایان می‌پذیرد و امکان در مرکز دایره وجود قرب یافته و تنها وجوب باقی می‌ماند. این هنگام، وقت وصول به مرکز قلب و اوج آسمان روح است. پیامبر (ص) در این حال به خداوند نزدیک می‌گردد، و از مقام فرشتگان مقرب برمی‌گذرد، و در وحدت مطلق فنا می‌یابد، و بدین سان از مقام روح در می‌گذرد. جبرئیل که در این سفر همراه محمد (ص) فرا می‌رود است، از همراهی باز می‌ماند، و می‌گوید: «اگر اندکی نزدیکتر بروم، می‌سوزم». ۶۷۰

این سخن بیانگر تفاوت مراتب آدمی و فرشتگان است. «فرشته عشق نداند که چیست، قصه مخوان». اما سالک عارف به چیزی جز وصول به مطلق نمی‌اندیشد. این است که محمد باز نمی‌ماند. از جبریل جدا می‌شود، و به تنهایی به راه می‌رود. فرا رفتن این بار در مرتبه‌ی فنای ذات است. «او ادنی» از دید عرفا، اشاره به رفع تمایز و دوئیّت، و فنای محض است. ۶۷۱

تفکر عرفانی، این تجربه را تجربه‌ای پایان یافته تلقی نمی‌کند. در واقع محمد (ص) رمزی از امکان این عروج را در داستان معراج خویش بیان داشته است. محمد (ص) نمونه کاملی است که هر عارفی می‌کوشد تا بدو تأسی کند و از پس او گام بردارد. لذا تجربه‌ی عروج روان به سوی مطلق، تجربه‌ای ممکن به نظر می‌آید. این تجربه، همچون هر تجربه‌ی عارفانه‌ی دیگری زندگی را به تکاپو در جهت جوهر پر مقصود وجود وای می‌دارد، و نقطه‌ی عزیمت و سکوی پرتاب عارف به متن و بطن حقیقت حق می‌گردد.

در «قرآن» مسئله‌ی قرب بارها مورد توجه قرار می‌گیرد. قرب خداوند در تقابل با «قرب پلشتی‌ها» قرار می‌گیرد: «لاتقربوا الفواحش» (انعام، ۱۵۱).

عبودیت حق تقرب‌آور است (علق، ۱۹). و تقرب جستن به خداوند رحمت بی‌منت‌های او را نصیبه‌ی آدمی می‌نماید (توبه، ۹۹). خداوند بگونه‌ای وجودی با

آدمی نزدیک است. و در واقع این آدمی است که باید خود را به خدا نزدیکتر سازد: «إذا سألك عني عبادي، فاني قريب» (بقره، ۱۸۶). «نحن اقرب اليه من حبل الوريد» (ق، ۱۶). برخی از فرشتگان نسبت به برخی دیگر برترند، چرا که قرب افزونتری نسبت به خدا دارند: «الملائكة المقربون» (نساء، ۱۷۲).

در قیامت نیز برخی از آدمیان نسبت به برخی دیگر مقربترند: «عينا يشرب بها المقربون» (مطففين، ۲۱)؛ «السابقون السابقون اولئك المقربون» (واقعه ۱۱)؛ «وجيها في الدنيا والاخرة و من المقربين» (آل عمران، ۴۵). در دید تاویلی عرفا، این قرب، نه تقرب مکانی که قرب وجودی است. به تعبیر مولوی:

«قرب نی بالا و پستی رفتن است

قرب حق از قید هستی رستن است» چنانکه دیدیم، در «قران» مسئله «قرب» خداوند بارها مطرح می شود. علاوه بر موضوع معراج پیامبر (ص)، داستان «موسی و طور» نیز برای عرفا ملهم بسیاری از مسایل بوده است.

موسی با اهل خویش در وادی ایمن است که از دور نوری می بیند. آنگاه خطاب به همراهان می گوید: «بمانید تا بروم، شاید بتوانم آتشی فراهم کنم.» او به سمت نور می رود. وقتی به نور نزدیک می شود، ندایی می شنود که این آتش و هرکه در آن و هرکه در اطراف آن است، متبرک اند. خداوند در سوره ی مریم (آیه ۵۲) در این مورد می فرماید: «و نادیناه من جانب الطور الايمن و قربناه نجيا». از سمت طور ایمن موسی را خواندیم، و به خود نزدیکش کردیم، تا با او نجوا کنیم و راز گوئیم. قرب خداوند در این معنا، یک فراخواندگی و روشن شدگی باطنی است. این خداوند است که همراهان موسی را نمی خواند، و او را بر می کشد، تا خود را بر او آشکار سازد، و آتش روحانی را بدو بنماید. در واقع موسی برگزیده و برگزیده ی حق است. در مورد تمامی انبیا وضع چنین است. آنان به نبوت انتخاب می شوند، نه آنکه نبوت را انتخاب کنند. اصل برگزیدگی از دید عرفا در مورد اولیا نیز صادق است: «تا یار که را خواهد و میلش به که باشد.» این فضای خاص معرفتی، به عرفا این امکان را می دهد که از فراخواندگی به ساحت قدس سخن بگویند. بی شک این تقرب مستلزم خروج از خانه ی ظلمانی نفس، و ورود به سحرگاه تجلیات ربانی است.

در احادیث اسلامی نیز از مسئله ی قرب و اتحاد سخن به میان آمده است. از

امام جعفر بن محمد صادق (ع) نقل است که گفت:

«لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن».

ما را حالاتی است با خداوند که در آن حالات ما اویم و او ماست. ۶۷۲

در حدیث دیگر نسبت روح انسانی با هستی حق چونان نسبت اشعه‌های آفتاب با خود آفتاب در نظر گرفته شده است. همانگونه که تلالو نور خورشید از او جدایی ندارد، روح انسان نیز از خداست و از او جدایی نمی‌پذیرد: «ان روح المومن اشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها». ۶۷۳

این احادیث می‌تواند در ذهن تاویلی عرفا مورد برداشتهای ویژه‌ی هستی شناختی و انسان شناختی قرار گیرد. در این تلقی، نسبت خداوند و انسان همچون نسبت خورشید و شعاع آن در نظر گرفته می‌شود. خداوند به خورشید تشبیه می‌شود و انسان به شعاع انوار او.

در برخی دیگر از احادیث انسان کامل به آفتابی تشبیه می‌شود که در قلبهای عارفان تجلی و درخشش دارد: «الامام شمس مشرقه فی قلوب العارفين». ۶۷۴

از امام علی نقل است که فرمود: «العارف اذا خرج من الدنيا لم يجده السائق و الشهيد فی القيامة. و لارضوان الجنة فی الجنة، و لاما لك النار فی النار. قيل: و این یقعد العارف؟ قال: «فی مقعد صدق عند مليک مقتدر». یعنی عارف وقتی که از دنیا خارج می‌شود او را در قیامت هیچ سائق و شهیدی نخواهد یافت، و فرشته‌ی بهشت نیز او را در بهشت پیدا نمی‌کند و فرشته‌ی مامور دوزخ نیز او را در دوزخ نمی‌یابد. پرسیده شد: عارف بر کدام مسند تکیه زده است؟ فرمود: بر تکیه‌گاه صدق در نزد ملیک مقتدر. ۶۷۵

احادیثی از این دست می‌توانسته زمینه‌ساز رسیدن به نظریه‌ای در باب وحدت و اتحاد روح عارف با الوهیت باشد.

امام «هجوری» در «کشف المحجوب» فنا و بقا را چونان دو مفهوم صوفیانه میراث «ابوسعید خزاز» می‌داند: «ابتدای عبارات از حال فنا و بقا او کرد، و طریقت خود را جمله‌اندر این دو عبارت مضمّر گردانید». ۶۷۶

سپس هجوری به شرح و تفسیر این معانی می‌پردازد. فنا و بقا معنایی قالی و مجازی دارد و معنایی حالی و حقیقی. اهل ظاهر را هیچ سخن صوفیانه همچون سخن فنا و بقا به اعجاب و انداخته است. بقا بر حسب تلقی واژه شناسانه و به

لحاظ علمی بر سه گونه است. یکی بقایی که در برابر فنا به کار می‌رود و به معنای موجودیت زمانمند محصور به فنای قبلی و فنای بعدی است. دوم بقایی که نبود و بود گشت و فانی نخواهد شد و اینک هست و آن بهشت است و دوزخ. سوم بقایی که همواره بوده و خواهد بود و آن بقای حق است. مراد از بقای وی دوام وجودی است.

علم فنا آن است که بدانیم دنیا فانی است، و علم بقا آنکه بدانیم عقبا باقی است. در روانشناسی دینی نیز امر چنین است. اگر جهل فانی شود، ناگزیر علم باقی خواهد بود. اگر معصیت از بین برود، اطاعت باقی می‌ماند. اگر غفلت فانی شود، ذکر باقی خواهد ماند. بنده چون عالم به حق گردد و به علم وی بقا یابد، از جهل نسبت به وی فانی می‌شود، و چون از غفلت نسبت به حق فانی گشت، به ذکر او باقی خواهد بود. این فنا در حقیقت اسقاط اوصاف مذموم است و جانشین کردن اوصاف محمود به جای آنها.

هجویری متذکر می‌شود که این تلقی از فنا و بقا مخصوص عوام است و نه خاصان و برکشیدگان. آنان فنا و بقا را در درجه‌ی کمال اهل ولایت استعمال نمی‌کنند. خاصان که از رنج مجاهدت رسته‌اند و از بند مقامات گذشته‌اند، همه دیدنیها دیده‌اند و همه شنیدنیها بشنیده‌اند و همه دانستیها به دل دانسته‌اند، قصد اندر مراد فانی کرده‌اند و دعوی به کنار گذاشته‌اند. آنان دیگر خودی نمی‌بینند تا به شبهه‌ی شرک و ریا دچار آیند. زبان حال ایشان است که:

«فناء فنایی بفقد هوایی

فصار هوایی فی الامور هواک»

هنگامی که عبد از جمیع اوصاف خویش فنا یافت، بقا را به تمامی آن درک خواهد کرد. وقتی که بنده از آفت دیدار اوصاف رست، به بقای مراد خویش که همانا حضرت حق است، تشریف بقا می‌یابد.

او دیگر از قرب و بعد رسته است، و از وحشت و انس خبرش نیست. خلاصه او از تمامی مقامات و حالات گذشته و دیگر خودی نمی‌بیند تا چیزی را به خویش منسوب و منتسب دارد. فنا جز با رویت آفات نفس و نفی ارادت آن صورت نمی‌بندد. در بقاء رویت و تفرقه نیست. برخی از شنیدن فنا دچار توهم غلطی شده‌اند و آن اینکه پنداشته‌اند فنا منهدم شدن ذات و نیست شدن شخصیت

است. هجویری از مناظره‌ی خویش با مردی صوفی نما در هند سخن به میان می‌آورد که با او در این معنی بحث کرده است. سخن گفتن از فنای کلی مستلزم عدم تمیز میان قدیم و حادث است. جهال صوفیه‌اند که فنای کلی را روا می‌دارند و این جهالتی آشکار است. در حالی که از دید هجویری هرگز فنای اجزای طینتی روا نمی‌باشد. او سخن نسطوریان مسیحی را نقل می‌کند که می‌گویند حضرت مریم (ع) به واسطه‌ی مجاهدت و ریاضت از تمامی اوصاف ناسوت فانی شد و به بقای لاهوت پیوست، و به بقای الوهی بقا پذیرفت، و عیسی (ع) نتیجه‌ی این بقا یافتگی روحانی است. اصل ترکیب عیسی مسیح (ع) نه از مایه‌ی انسانیت است که او بقا به بقای الوهیت یافته بود. پس وی و مادرش و خداوند هر سه باقیات‌اند به یک بقا و آن قدیم است و صفت حق می‌باشد. حشویان از اهل تجسم (مجسمه) و اهل تشبیه (مشبیه) همین سخن مسیحیان نسطوری مسلک را بر زبان می‌آورند. اینان در واقع ذات خداوندی را محل حوادث انگاشته و ذات قدیم را صفت حادث داده‌اند. بنده، خدا نیست، و خدا نیز نخواهد شد. فنا و بقا در حقیقت دو توصیف‌اند نسبت به آدمی.

هر که از مراد خود فانی شود به مراد حق باقی شود، زیرا مراد بنده فانی شونده است، و مراد حق فنا ندارد. مثال این امر مثال آهن در آتش است. اگر آهن در آتش نیفتد سفت و سخت و صلب خواهد بود و هرگز گرمی و نور نخواهد داشت. اما اگر آهن را در آتش رها کنی و مدتی در این حال باشد، آنگاه آهن نیز سرخ و گرم و منور می‌شود. البته آهن آتش نمی‌شود، اما صفات آتش را به خود می‌پذیرد.

ابوسعید خراسانی در این باره گفته است که فنا در واقع فنای بنده است از رویت بندگی و بقا همانا باقی بودن بنده است به مشاهده‌ی الهی. بنده آنگاه به حقیقت بندگی واصل می‌شود که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دیدار فعل خود فنا پذیرد. فنا هرگز به معنا فنای عین و بقا نیز به معنای بقای عین نیست، و هر که این گونه بیندیشد، دچار کژباوری شده است. فنا زمانی دست می‌دهد که بنده با رویت جلال حق هستی خویش را از یاد ببرد.

«بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار

که با وجود تو کس نشنود ز من که منم»

و به تعبیر شاعر عرب:

«فنی فنایی، فنا فنایی

و فی فنایی و جدت انت

محوت اسمی و رسم جسمی

سئلت عنّی فقلت انت»^{۶۷۷}

برخی از عرفا نیز باور فنا را لازمه‌ی اعتقاد به وحدت وجود انگاشته‌اند. بنابراین دیدگاه خداوند خود سلوک و سیر در خویش دارد، چرا که جز او معلومی نیست، و او خود عین سالک و مسافر است، و عارف و معروفی جز او نیست. سلوک از آثار یا ماهیات به سوی افعال حق، و از آنجا بسوی اسماء و صفات الهی، و از آنجا به سوی ذات حق صورت می‌گیرد، و اینهمه مراتب حق است، و حق در آن مراتب ظاهر است، و موجود و معدودی جز او نیست. لذا کسی که این حقیقت را بداند، متوجه می‌شود که سیر و سلوک او در حق صورت می‌پذیرد، و می‌فهمد که در حقیقت خود حق است که در مراتب مختلف ظهور و تجلیات وجود خویش سیر می‌کند، و عالم و معلوم همه اوست.

پس تمامی اشیا فانی با لذات‌اند و باقی همه حق است و بقای جمله‌ی اشیا به اوست. موجودات فانی بالذاتند و باقی بالحق.^{۶۷۸}

درک فنای خویش و بقای حق سالک را در آستانه‌ی وصال جاودان قرار می‌دهد. وصالی که محصول و موهبت عنایت ازلی است و نه همت فردی.

مطابق این دیدگاه، وصول به حضرت خداوندی، نه از قبیل وصول جسم است به جسم، یا علم به معلوم، یا عقل به معقول. و نیز وصول بدان حضرت از طرف بنده صورت نمی‌بندد، بلکه از عنایت بی‌علت و تصرف جذبات الوهی است.^{۶۷۹}

هنگامی که سیمرغ جان از دار ناسوت به عالم لاهوت پر می‌کشد، سایه‌ی عنایت عنقای الوهی بر سرش سایه گستر می‌گردد. در این حال صد هزار آسمان و زمین دیگر دیده می‌شود که از هر آستان آن آدمی تازه برون می‌آید. عشق در این حال به هیأت شمشیر فرشته‌ی مرگ چهره می‌نماید که دجال اجل را به ضربت مسیح زندگی از پای در می‌آورد.^{۶۸۰} فنا رخت بریستن دانش است در مشهد قرب. فنای فنا همانا فنای رویت فناست. بقا در این حال بقای روحانی است در مشاهده‌ای بی‌اضطراب، و استبقای روح در توحید محض. نفس رفته است و حق به جای او بر نشسته است.^{۶۸۱}

مولوی تجربه‌ی فنا را با تجربه‌ی نیستی در عین هستی مساوق می‌داند:

«سپاس آن عدمی را که هست ما بر بود
ز عشق آن عدم آمد، جهان و جان، وجود
به هر کجا عدم آید، وجود گم گردد
زهی عدم که چو آمد از او وجود فزود»^{۶۸۲}

در عین حال چنانکه اشارت رفت تجربه‌ی «فنا» قابل مقایسه با تجربه‌ی «خلاء بودایی» است. «خلاء بودایی» از هر نوع «اضافه» و «تضایفی» فراتر است. در اینجا نه «زمان» هست و نه «مکان»، و نه «صیوروت» و «شیئیت». تنها «روح» یا «نفس» است که در این تجربه‌ی محض و مجرد، ناظر انعکاس خود در آیینی خویش است. در این هنگام نفس یا روان از تمامی تجارب ممکن تهی شده است. در اینجا سخن از ناآگاهی و ناهشیاری نیز نمی‌توان گفت. بلکه تنها بساطت «من» منعکس در خویش باقی است. این سخن، در واقع سخن تمامی عرفاست که تنها در اضمحلال فردیت و انحلال شخصیت، بی‌تفرقه و تمایز می‌توان به وحدت و یگانگی با حق رسید. تمامی تعبیر عرفا چه در شرق و چه در غرب درباره‌ی تجربه‌ی «وصول» «همه و همه معادل و مترادف با تجربه‌ی یکسانی از وحدتی مطلق‌اند که در آن تمایزات تجربی راه ندارد، و فرقی نمی‌کند که ذات محض، یا روح منفرد، یا ذات محض جهانی انگاشته شود».^{۶۸۳}

عارف برجسته‌ی قرن دهمی مولانا «داراشکوه» که از نخستین مترجمان اندیشه‌های هندوئیسم به فارسی است، در کتاب «مجمع‌البحرین» خود، سعی در رسیدن به گونه‌ای دین‌شناسی و اصطلاح‌شناسی عرفانی تطبیقی دارد. او برای اصطلاحات و اندیشه‌های هندویی معادل اسلامی و فارسی پیشنهاد می‌کند. او خروج آتما در تفکر هندویی را با اعتقاد به عالم «برزخ» در تفکر اسلامی برمی‌سنجد و برابر می‌نهد.

«آتما» یا «روح»، پس از مرگ، از تن عنصری، مفارقت نموده، بی‌تخلل زمان، به بدن مثالی - بدن لطیفی که از عمل خود شخص شکل گرفته - در می‌آید. و پس از فراغ از سوال و جواب، بی‌درنگ اهل دوزخ به دوزخ سپرده شده، و اهل بهشت به بهشت می‌روند.

«قیامت» به روایت داراشکوه از هندوئیسم، این است که پس از بودن در بهشت و

دوزخ برزخی، «چون مدت‌های طویل بگذرد»، «مهاپرتی» واقع می‌گردد که عبارت از قیامت کبری است. آنگاه پس از «برطرف شدن و فانی شدن دوزخ‌ها و بهشت‌ها و تمام شدن مدت عمر برهما و نبودن برهماند، اهل دوزخ و بهشت را مکت خواهد شد، یعنی هر دو در حضرت ذات مستهلک و محو می‌شوند». ۶۸۴ و «مکت» عبارت است از «استهلاک و محو تعینات در حضرت ذات». ۶۸۵

به تعبیری، عارف بالله اسلامی نیز از نظامی مشابه به زنده‌ی آزاد هندی برخوردار است. وی نیز به قیامت وسطی دست یافته و در همین حیات خاکی به قیامت کبرای خود واصل گردیده است و دیگر در عوالم برزخی سرگردان نخواهد شد. وضع این دو بیانگر و نمایانگر تناقضی شگرف است. اینان هم در زمان‌اند و هم در ابدیت. هم مرده‌اند و هم زنده. هم در هستی‌اند و هم در نیستی. ۶۸۶

استادان حکمت تاکید دارند که حصول تجرد، به قدر استعداد بشری است. یعنی اگر سالک در عالم لاهوت وارد شود، و اگر فنای در جمیع اسماء الهی، حتی فناء در اسم احد حاصل کند، و بقای بعدالفناء که همان بقاء به معبود است، پیدا کند، باز هم تجرد کامل حاصل نخواهد بود. گرچه در این حال، دانش او منبعا از علم الهی است، و با هر موجودی معیت دارد و از ماضی و مستقبل چنان مطلع است که از زمان حال. ولی همان علاقه‌ی اجمالی به تدبیر بدن مانع از حصول تجرد تام در مافوق افق امکان است. و لذا دیده می‌شود که نسبت معلق روح او به تنش با و سایر موجودات تفاوت دارد. پس از مرگ که بدن را رها می‌کند، و از اشتغال به تدبیر آن به تمام معنی کلمه فارغ می‌شود، تجرد تام لاهوتی پیدا خواهد کرد. شیخ ولی‌الله دهلوی در کتاب همعات متذکر می‌شود که قطع علاقه‌ی روح از بدن پانصد سال پس از مرگ حاصل خواهد شد. محیی‌الدین ابن عربی نیز در موارد عدیده تاکید می‌کند که بعد از بقاء به معبود نیز عین ثابت سالک باقی خواهد بود. ۶۸۷

سقراط تاکید دارد که هر روح پس از گذشتن ده هزار سال می‌تواند به موطن اصلی خویش بازگردد، زیرا بال و پر روح در زمانی کمتر از آن نمی‌روید. افلاطون، روح حکیمان و عاشقان را از این قاعده مستثنی می‌سازد. ارواح ایشان پس از سه هزار سال به جایگاه و ماوای نخست رجعت می‌کند. ۶۸۸

به هر روی مسئله‌ی اعتقاد به فنای فی‌الله در نزد عرفا و ارباب ادیان اندیشه‌ای

بس کهن است.

در بشقابهای طلایی که حفریات باستان شناسانه‌ی جدید موفق به کشف آنها شده و متعلق به فرقه‌ای گنوسی مربوط به چهار قرن قبل از میلاد است، می‌خوانیم: «خوشا به سعادت تو، تو به جای فانی بودن، خداخواهی شد».^{۶۸۹}

البته این امر به شرطی تحقق می‌پذیرد که فرد مرده بتواند شایستگی هایش را به نگهبانان جهان دیگر اثبات کند.

«مقصد عالم، حیات ابدیه است که به لسانی آن را بقا به معبود خوانند... رزق الهی از برای حیات ابدی است: بل احیاء عندر بهم یرزقون. و وصول بدین عالم جامع مراتب کمالیه‌ی غیر محصوره است، که از آن جمله حصول تجرد کامل به قدر استعداد کامل بوده باشد. چه مادیت با حیات ابدی مجتمع نمی‌گردد. کل شی هالک الا وجهه. وجه هر کسی مظهر اوست. پس هر چیزی، به جز مظاهر صفات با اسماء الهیه، هلاک و یوار از جمله لوازم او است».^{۶۹۰}

آفتاب توحید که از مشرق غیب آشکار می‌شود، ولایت ظلمت و آثار پندار را از میان بر می‌دارد. اهل عنایت را هر ساعتی کرامتی نو می‌بخشند، و اهل رعایت را هر لحظه به نوابخشی در مقامی جای می‌دهند. دو آفتاب در کار تابش و درخشش‌اند: یکی آفتاب ظاهری که ملک جهان را روشنی از اوست، و دو دیگر آفتاب باطنی که عالم جان را صفا و تابناکی داده است. خورشید که بر جهان می‌تابد ظلمت آن را از بین می‌برد. آفتابی که بر جان تجلی دارد وحشت خلق را زایل می‌نماید. خورشید جهان که برآید نجوم نمی‌پایند، و آفتاب جان که بتابد رسوم نیاید. تجلی تابش خورشید حق بر جان و جهان است. نسیم نوازشگر تجلی که از رواق روح می‌گذرد، عاشق را بیقرار می‌گرداند، و می‌خواهد که تن را بگدازد تا غیری در خانه‌ی روان باقی نباشد. «تجلی ناگاه می‌رسد، اما بر دل آگاه می‌رسد. هر کس را خبری نباشد، تجلی را در وی اثری نباشد».

جمال محبوب بر نفس معیوب جلوه نخواهد داشت. عارف در حال مشاهده چه می‌بیند؟ عرفا خود متذکر می‌شوند که شهود بیرون از تعلیم و تلقین است.

پروانه در آن هنگام که به شمع می‌رسد، نه حرفی می‌زند و نه به تعبیری چیزی می‌بیند. هیچکس نیز از آن سوخته که کشته‌ی معشوق است، آوازی نمی‌شنود. کار عارف عبور از شنیدن به دیدن است. در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که فرهنگ

عرفانی برخلاف فرهنگ معاصر فرهنگ شنیدار در برابر دیدار است. در حالی که قضیه کاملاً برعکس است. فرهنگ معاصر همه چیز را تبدیل به مفهوم و تصویر می‌کند و لذا ما را از حقیقت آن دور می‌سازد. در حالی که عارف به تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه می‌خواند، لذا باطن تجربه‌ی عارفانه بر دیدار استوار است.

توحید عوام، شنیدن است. توحید خاصان دانستن است. توحید خاصان خاص دیدن است. توحید واصلان یکی شدن است. این امر و رای ادراک کودکان آب و گل است. گفتار، آفت است و پندار، علت. اگر از مرتبه‌ی آب و خاک بیرون آییم، از ملک و ملکوت برخواییم گذشت.^{۶۹۱}

فنا در حقیقت نهایت سیر الی الله است، و بقا بدایت سیر فی الله. وقتی به قدم راستی، از کویر بودن گذشتی سیر به سوی حق به نهایت رسیده است. آنگاه لطف خداوندی اگر شامل حال تو گردد، پس از فنای مطلق، وجودی و ذاتی پاک از هر گونه آرایش به تو باز پس می‌دهند تا به اتصاف به صفات خدایی و تخلق به اخلاق الهی عروج بی‌پایان کمال را به سامان برسانی.

از منصور حلاج نقل است که وقتی خداوند عهده‌دار بنده‌ی خویش می‌شود، باب ذکر را به روی او می‌گشاید، پس از آن باب قرب را به رویش باز می‌کند. سپس وی را بر تخت توحید می‌نشانند. بعد از آن حجابها را از مقابل چشمان وی به کنار می‌زند، تا به آشکاری مشاهده‌اش نماید. آنگاه او را به خانه‌ی فردانیت وارد می‌کند. پس خداوند از جمال کبریایی خویش پرده بر می‌گیرد. هنگامی که چشم عارف به حق می‌افتد، بی‌خویشتن می‌شود. در این هنگام او در حفظ حق است و از دعوهای نفس بری و برحذر می‌باشد.^{۶۹۲}

عرفا قدس را به عالم معنا و مجردات و هستی‌های برتر تعبیر کرده‌اند.^{۶۹۳}

فنا دارای سه درجه است:

درجه‌ی نخست فنای در افعال است، در این مرحله عارف تمامی آثار و افعال را از حق می‌بیند.

درجه‌ی دوم فنای در صفات است، در این حال کثرت و غیریت از نظر عارف محو می‌شود و از فرش تا عرش تجلیات حسنی واحد را مشاهده می‌کند. در این حالت تمامی صفات جلال و جمال را مختص حق می‌بیند.

درجه‌ی سوم مقام فنای در ذات است که آن را فنای در احدیت نیز می‌گویند. در

این حالت عارف تمامی صفات را در ذات احدی محو می‌بیند و جز ذات خداوندی هیچ چیز دیگری را مشاهده نمی‌کند. ^{۶۹۴}

استاد برجسته‌ی حکمت دوره‌ی اسلامی مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی در بحثی که راجع به فنا و بقا با دیگر استاد حکمت و عرفان مرحوم استاد سیدمحمدحسین حسینی طهرانی دارد درباره‌ی فنا و بقا سخنان ارزشمندی بیان می‌کند.

علامه طباطبائی اعتقاد دارد که تمام جان‌ها و ملکوت‌ها از ورای عالم جسم و جسمانیت است. بلکه از عوالم برتر سرچشمه گرفته است. هر کدام به حسب مرتبه‌ی وجودی خود از نقطه‌ی خاصی نزول کرده و نحوه‌ی تعلقی به ماده پیدا نموده‌اند. از جمله نفس انسان که از عوالم مجرده‌ی بالاست و چون مشاهده کرد که به سبب مجرد بودن نمی‌تواند جهاتی از کمال را که در عوالم کثرت و پایین است اکتساب کند، لذا رو به پایین نزول نمود و پس از بدست آوردن آنها دوباره به منزل اصلی خود صعود کرده و به حضور حضرت حق نائل می‌شود. پس روح در واقع بالایی بوده و سپس به پایین آمده و بعد دوباره به بالا بازگشت نموده است. ^{۶۹۵}

روح انسانی در هنگام نزول به این عالم در مسیر خود از هر عالمی که عبور کند رنگ آن عالم را به خود می‌گیرد و از هر مرحله‌ای که بگذرد فرد آن مرحله می‌گردد. چون در قوس نزول به عالم مثال وارد می‌شود، عیناً مانند یکی از موجودات مثالی دارای صورت می‌شود و یک فرد از افراد عالم مثال به نظر می‌آید.

و چون به عالم طبع و ماده می‌رسد عیناً یک فرد مادی می‌نماید. ماده‌ی محض است و حقیقت او نطفه است؛ و آن روح مجرد آنقدر تنزل نموده، که اینک فقط روح نطفه شده است. آن روح نطفه در اثر حرکت جوهریه به صورت‌ها و ماهیت‌های مختلفی تبدیل و تغییر می‌یابد؛ تا دو مرتبه از ماده بگذرد و مجرد شود و آن وقتی است که در چنین حرکت و جنبش اختیاری پیدا می‌شود و روح به وجود می‌آید.

اگر بنا بشود بالاخره در صورت کمال که همان مقام فناء در خدا است، عینی ثابت از بین برود و هویت باطل گردد، پس این زحمته‌ها، این رنج‌ها، این مجاهدت‌ها، این عبادت‌ها برای چیست؟ اگر نه اسمی بماند و نه رسمی و نه منی و نه مایی؛ پس دعوت به سوی چیست؟

بنابر این انبیاء و اولیا انسان را به چه دعوت می‌کنند؟
برای نابودی و نیستی؟ در این صورت دعوت عبث است و هیچ کس نمی‌پذیرد
و معنی ندارد که بپذیرد.

اگر بنا بشود نه زیدی، نه اسمی و نه رسمی، هیچ‌هیچ نماند، پس رو به عدم و
نیستی محض می‌رود. در حالی که هر فرد از افراد بشر غریزاً در خود می‌یابد که رو
به کمال مطلق می‌رود نه رو به عدم.

و اما در شعر حلاج که می‌گوید: «بینی و بینک آئینی نیاز عنی» «بینی»؛ «بینک»؛
«آئینی» واقعیت‌هایی هستند و نمی‌توان گفت که قائل آن طالب از بین رفتن تمامی
اینها می‌باشد.

و در بهشت و عالم بالا آیا هیچ‌گونه خبری از انسان و انسانیت نیست؟ اگر بنا
بشود در بهشت که عالم فناست هیچ نباشد، پس این چه بهشتی است؟^{۶۹۶}

اگر قرار باشد که در عالم فنا کمالاتی نبوده باشد و عین ثابت مضمحل و نابود
گردد و نیستی محض حاکم گردد، در عالم بقا رجوع به چه چیزی صورت خواهد
گرفت؟ و از آنجا که ماهیتی و تعینی باقی نمانده، دیگر بقاء نیز معنا نخواهد داشت.
دیگر اینکه بر طبق همین اصل رجوع به فنا نیز هویت و انتیتی معنا نخواهد داد زیرا
بنا به فرض در آن حال آنها نابود گشته‌اند.

بنابر این کثرات به عنوان حقایقی موجود و متحقق است و هر کدام از این
حقایق کمالی در اقصا مسیر خود دارند. ما آنها را نسبت به این کمال دعوت می‌کنیم
و آن کمال بدون عین ثابت معقول نیست.^{۶۹۷}

معنای فنا از دست دادن تعین است؛ تعین هستی نه اصل هستی؛ تعین و حدود
هستی از دست می‌رود؛ این قطره که در آب می‌افتد و فانی می‌شود، اصل هستی او
از بین نمی‌رود و ملحق به هستی آب می‌شود، آب مطلق و بدون شکل، ولی حتماً
باید تعینش از بین برود و الا فنا صدق نمی‌کند.

اگر زید زیدیتش باقی نماند غیر است؛ و غیر نمی‌تواند ادراک ذات حق را کند.
از طرفی می‌دانیم معرفت ذات حق بدون حصول فنا ممکن نیست؛ پس دو حال
پیش روی ماست. یا باید بگوییم معرفت ذات حق با فنا هم امکان ندارد و یا اینکه
گفته شود در حال فنا عین ثابت باقی نمی‌ماند؛ که دومی نزد اهل بصیرت مقبول‌تر
است.

و دعوت به فنا دعوت به هستی است نه نیستی، زیرا بنابر اصل توحید در عالم یک وجود بیشتر نیست. پس دعوت فنا دعوت به نیستی نیست، دعوت به هستی مطلق است.

چون هستی زید غیر از هستی مطلق نیست؛ زید خودش را در تعین می‌بیند؛ و چون او را دعوت به نیستی می‌کنیم، معنایش این نیست که دست از وجودت بردار؛ بلکه دست از تعین وجودت بردار و نیست شو! یعنی هست مطلق.

می‌گوییم: قطره فانی شد. اگر فعل شدن را بردارید؛ یک قطره می‌ماند و یک فانی! جدای از نسبت بین آن دو هیچ چیزی باقی نمی‌ماند؛ و از هر طرف بیابید یا باید قطره را نشان بدهید؛ و یا از فنا دست بردارید! چون از فنا نمی‌توان دست برداشت، پس قطره ثابت است.

می‌گویید: تعین قطره از بین رفت، نه اصل وجود قطره! صحیح است، ولی ضمیر را چه کنیم؟ این ضمیر اسباب زحمت شده است.

در فتوحات مکیه‌ی محی‌الدین بن عربی هم اشاراتی به این مطلب هست که در فنا عین ثابت باقی می‌ماند. آنکه از بین می‌رود حقیقت وجودشان است که در خارج با آن متحقق بودند، و گر نه عین ثابت باقی است. این فانی که عبارت از حق است زید است که به قول خودمان می‌گوییم: گم شد. این جور در می‌آید.^{۶۹۸}

مرحوم علامه حسینی تهرانی بر این بحث تکمله‌ای دارد که ارزشمند می‌نماید. ایشان بر آن است که فنائی افراد انسان در ذات اقدس بر دو گونه است:

اول آنکه، در حال زندگانی و قبل از موت برای انسان مؤمن و مخلص فنائی دست می‌دهد که در این صورت فنا تجربه‌ای همانند دیگر تجارب عرفانی و سایر حالات خواهد بود و چون می‌گوییم: فنا برای زید پیدا می‌شود معلوم است که برای زید و تعین او یعنی زید متعین و موجود پیدا می‌شود و البته در این صورت عین ثابت باقی است و این همان است که در حدیث: «ما یتقرب الیَّ عبدی... کنت سمعه الذی یسمع به... و ان سألنی أعطیته» به آن اشاره شده و ظاهراً نظر ابن عربی نیز راجع به بقاء عین ثابت بعد از فنا همین است. مولوی نیز به همین مطلب اشاره دارد آنجا که می‌گوید:

«گفت نوح ای سرکشان من، من نیم

من ز جان مردم به جانان می‌زیم

چون ز جان مردم به جانان زنده‌ام
نیست مرگم تا ابد پاینده‌ام
چون بمردم از حواسات بشر
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چون که من من نیستم این دم ز هوست
پیش این دم هر که دم زد کافر اوست»

و فنای جمیع موجودات از جمادات و نباتات بر طبق آیهی «ان کلّ من فی السموات و الأرض الاّ اتی الرحمن عبداً لقد أحصاهم وعدّهم عدّاً» از همین قسم می‌باشد. زیرا معلوم است که آمدن و شمرده شدن آنها توسط خداوند نسبت به موجودات متعینه صورت می‌گیرد.

دوم: فنایی است که برای مقربین و مخلصین بعد از مرگ و عبور از عقبات برزخ و قیامت دست می‌دهد و در ذات حق به مقام فنا باقی می‌مانند. چون دیگر بدن خود را رها کرده و جسمی ندارند، و برزخ و قیامت را نیز رها کرده صورت و نفسی ندارند، و در حرم حق وارد شده‌اند و از همه‌ی تعنیات گذشته‌اند دیگر برای آنها عین ثابتی نیست. و در این قسم تبدیل و تبدل ذاتی صورت می‌گیرد و چون سگی که در نمک‌زار نمک گردد و اصلاً عین و اثری از او باقی نباشد، عین و اثری از سالک راه خدا بعد از موت نخواهد بود.

ظاهراً آنچه علامه طباطبایی بر آن اصرار دارند قسم اول است گرچه از بعضی عبارت توسعه نسبت به دو قسم مستفاد می‌شود. که به عنوان عین ثابت و بقاء مرجع ضمیر و در هر حال برای بقاء نسبت به آن ملزم هستند که با وجود سالک در دنیا برای او پیدا می‌شود که به عنوان حالات یا ملکات برای او محسوب می‌گردد. ۶۹۹
به تعبیر زیبای «عین القضاة» همدانی عارف شهیر و شهید همروزگار سهروردی مرگ نه مرگ حقیقی بلکه فناست. نزد ما مرگ این است که هر چه جز معشوق مرده شود، تا هم از معشوق زندگی یابد، و به معشوق زنده شود. مرگ را دانستی که در خود چون باشد. گور را نیز در خود طلب می‌کن. بشریت آدمی، خود همه گورست. گفتند: آدمی را در گور عذاب باشد؟ گفت: گور، همه عذاب است؛ یعنی وجود بشریت خود همه عذاب است. ۷۰۰

سهروردی در رساله صغیر سیمرغ دو سالک صافی را به فراموشی ذات و نیز از

یاد بردن این فراموشی فرامی خواند: «بسا مردمی که بر شناخت و معرفت اکتفا کرده دیرگاهی از هدف دور مانده‌اند و این حال شرک مقنع خوانده می‌شود. هرگز انسان به کمال نمی‌رسد مگر لحظه‌ای که در آن عارف معرفت خود را فراموش کرده باشد. زیرا کسی که به معرفت خویش خرسند است همانند رضای عارفی است که به - رضای خود آگاه است و در آنجا چهار مرتبه است و پنجمین مرتبه توحید است.

۱- لا اله الا الله ۲- لا هو الا هو ۳- لا انت الا انت ۴- لا انا الا انا.

انا (من) در اینجا شخصی نیست بلکه بر سبیل مجاز بر انسان اطلاق می‌شود و این مراتب چهارگانه با چگونگی شناخت سالک از خداوند تدریجاً در ترقی و تعالی است و به مرتبه‌ی پنجم که منتهای غایت سالکان است می‌انجامد. در این صورت همه عبارات پیشین (لا اله الا الله...) حجاب هستند و نزد پیش افتادگان طریقت کلمات: هو و انت و انا در بحر فنا هستند و در آنجا اوامر و نواهی ساقط شده و اصل به انوار قدسیه در حضرت الهیه نائل است و این مقام فحول از انبیاء و کلمات است. ۷۰۱

همو در تلویحات می‌گوید: «آنچه در آغاز بر سالکین وارد می‌شود، انواری است خاطفه که آنها را طوابع و لوائح نامیده‌اند و آنها بسان لمعاتی است باریق و سریع الانطواء. آن گاه در ریاضت اصرار می‌ورزند تا ورود این لمعات بر ایشان به سبب داشتن ملکه‌ای استوار زیادت می‌شود. گاهی هجوم انوار بر ایشان عنان اختیار از کفشان خارج می‌کند. پس از آن نور خاطف ثابت می‌ماند که سکینه خوانده می‌شود و به هنگام توغل در ریاضت ملکه می‌گردد. از آن پس برای آنان قوه‌ی رجوع به جناب اعلی حاصل می‌شود تا وقتی که نفس محظوظ به لذات است غیر واصل شمرده می‌شود. چون احساس رهایی از ذات و لذاتش بر او غالب گشت همان است که فناء خوانده می‌شود. چون از اشعار به خود فانی گردید به بقای حق تعالی باقی است، و این مقامی دیگر در فنا است که فنای در خلت و محبت است و آن اقرب حالات به موت است و چه بسا بعضی صوفیان آن را «مقام خلت» نامیده‌اند. افلاطون بدان اشاره دارد، و این غیر از فنایی است که گاهی با حرکات مشهود بدنی همراه می‌باشد. ۷۰۲

سهروردی در دیدگاه خویش از مشائیان چندان فاصله نمی‌گیرد. در اندیشه‌ی مشایی اتحاد میان نفس جزئی و عقل فعال مشاهده می‌گردد. این وصال معنوی از

طریق فکر تحقق می‌یابد. این امر را نزد این سینا و پیش از او در نزد فارابی مشاهده می‌کنیم. مذهب دیگر که ابن طفیل و ابن سبعین بدان بها می‌دهند بر آن است که نفس به حالتی خواهد رسید که احساس خواهد نمود که محل نفوذ اراده‌ی الهی است. و اما مذهب سوم که مذهب اشراقی است و سهروردی و ابن مسره و ملاصدرا و ابن کمونه اسرائیلی را شامل می‌گردد، بر آن است که خداوند به اشراق نفس را ایجاد نموده و به آن شناخت القاء می‌کند و مصدر این اشراق رب‌النوع انسانی یا روح‌القدس است که مشائیان عقل فعالش می‌خوانند. ولی غایت نفس اتحاد با عقل فعال نیست زیرا دو شیء هیچگاه یک شیء نخواهند شد. سهروردی در کتاب حکمة‌الاشراق متذکر می‌شود که در هر آینه مپندار که انوار مجرد پس از مفارقت شیء‌ای واحد می‌شوند، زیرا اگر هر دو باقی بمانند یا نابود شوند دیگر اتحادی نیست. بنابراین در غیر اجسام اتصال و امتزاجی نیست.^{۷۰۳}

معرفت دارای مراتبی است که عبارتند از:

۱- مرتبه‌ای که در آن کائنات حادث انعکاساتی است مشهود در مرآت، و معلومات انعکاساتی است بر آینه‌ها.

۲- اتحاد معرفت است با وجود که در این مرتبه تو آینه‌ای خواهی شد که هستی در آن پیداست.

۳- امکان ماهیت توسست که این مرتبه او را به گونه‌ای قرار می‌دهد که بذاته مالک وجود خود نیست. پس روشنائی‌هایی است از حضرت احدیث و تو شاهد بر این روشنی‌ها خواهی بود.

۴- مرتبه‌ی نهایی است که از ماهیت خود قطع نظر کنی از آن حیث که این ماهیت محل موجودات است و وجود اشیاء قائم بدان است و تو اینک به مرتبه‌ای رسیده‌ای که در آن بقاء وجودت - آن وجودی که از حیث ذات خود، شناسای اشیاء است - مستحیل شده است. در آن مرتبه بر تو مکشوف می‌گردد که ذات واحد عارف خداوند متعال است که ستایش بر او باد.^{۷۰۴}

یکی از شاگردان شیخ می‌گوید:

«شیخ را گفتم کس باشد که از بند هر چه دارد برخیزد؟ شیخ گفت: کس واقعی آن کس بود. گفتم: چون او هیچ ندارد زندگانی به کدام اسباب کند؟! شیخ گفت: آن کس که این اندیشید هیچ ندهد، اما آن کس که همه بدهد، این نیندیشد.»^{۷۰۵}

□ سفر بازگشت

اسفار اربعه یا سفرهای چهارگانه‌ی اهل سلوک مشهورتر از آن است که به گوش اهل دل و درد نرسیده باشد. سفر نخست خروج از خانه‌ی تاریک نفس است، و گذشتن از بادی‌های حجابهای ظلمانی و دریای پرده‌های نورانی تا از مقام قلب به مرتبه‌ی روح برسد، و از آن نیز بگذرد و به آشیانه‌ی توحید رسد که سیمرغ تجلی و استغنا در آن خانه دارد. مشاهده‌ی جمال حق جایی برای دیدار چیزی دیگر باقی نمی‌گذارد. شهود حق، به نفی شهود خویشتن می‌انجامد: «اینما تولوا فثم وجه الله». با فنای عبد در رب، سفر نخستین به پایان رسیده است. سفر دوم با حق است به سوی حق؛ از حق به حق. این سفر در حقیقت اختصاص به مرتبه‌ای دارد که عارف به امر الهی مامور می‌گردد تا سفر قرب را تجربه کند.

به حق باز می‌گردد، و حق نیز او را تنها نگذاشته و همراهی‌اش می‌کند. در سفر اول قید به حق وجود ندارد. سالکی است که می‌رود تا شاید حق را بیابد. اما در سفر دوم حق به همراه بنده‌ی خویش است. در اول از مظاهر اسماء و صفات به سوی ذات حرکت صورت می‌پذیرفت، و این بار از خود صفات به سوی ذات حرکتی صورت می‌بندد.

سفر در واقع سفر به سوی ولایت و ولایتمداری است. سالک در این هنگام حواس و دل و عقل و روح به خداوند سپرده و چونان آینه‌ای است که فقط انوار تابیده در خویش را منعکس می‌کند. او تهی از خویش و پر است از خدا. سفر سوم از حق است به سوی خلق اما باز هم به همراهی حق. او بنده‌ای است

که از خود تهی شده و همه آثار و افعال الهی است که در وی تجلی دارد. در این سفر سیر او بر مراتب افعال است، او اینک باقی به بقای الهی است. لذا از لاهوت باز می‌گردد و جبروت و ملکوت را طی می‌کند و پشت سر می‌گذارد تا دوباره به ناسوت باز رسد. اگر نبود همراهی الهی رنج این سفر او را از پای در می‌آورد. به زبان افلاطونی کسی که از غار رها شده، وقتی که بخواهد دوباره به غار باز گردد، به مشکلات بسیار زیادی دچار خواهد شد. او خبرستانی از عالم غیب دارد، اما پیامبر نامیده نمی‌شود.

در سفر پایانی یا چهارم از حق به سوی خلق سیر می‌کند اما این بار نیز این سلوک به همراهی حق صورت می‌پذیرد. او آفرینش و موضوعات و مسائلیش را مشاهده می‌کند، و خیر و شر امور را متوجه است. هستی او الهی است، و نظر به کثرت او را از مشاهده ی وحدت باز نمی‌دارد. نظر در آفاق و انفس اینک رنگی از الوهیت دارد. اینک حق را می‌بیند در تمامی مظاهرش. در اینجا او به نبوت انبائی رسیده است و نه نبوت تشریعی که با خاتم رسولان پایان پذیرفته است. رویت حق بازگشت به معرفت می‌کند. لذا هر مرتبه‌ای از معرفت گونه‌ای مشاهده ی حق است. اما شهود بدون وصال.

هر سالکی به قدر ظرفیت وجودی خویش حق را مشاهده می‌کند، و از این امر گریزی نیست: «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظرة». شهود عقلی غیر از مشاهده ی قلبی است، و رویت روحی غیر از این دو می‌باشد. کمال روح در مشاهده ی حق است که همانا عرفان اوست. ۷۰۶

قرنها پیش «فلوطين» عارف و فیلسوف نامدار نوافلاطونی، از تجربه ی خروج از خویش و صعود افلاکی سخن گفته بود: «بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم، و جهان بیرونی را پشت سر می‌گذارم، زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم. در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم، و والاترین زندگی را می‌گذرانم. از جهان عقل می‌گذرم، و از همه معقولات برتر می‌پریم، و با خدا یکی می‌گردم.» ۷۰۷

براستی چرا باید از این سفر باز آمد، و دوباره محبوس گور تن گردید؟ روح اساساً در عین هبوط یکسره از عالم اصیل خویش جدا نگردیده و اتصالی با عوالم پیشین وجود دارد. جزء برتر روح در جهان «عقول» می‌ماند، و تنها جزئی کوچک از

آن به عالم محسوسات هبوط می‌کند. این جزء گنگ می‌گردد و اختیار از کف می‌دهد، و مانع درک ما از عوالم برتر می‌شود. آنچه جزء برتر روح از عوالم دیگر مشاهده می‌کند، باید توسط جزء دیگر به ما برسد، و چنین نمی‌شود. لذا روح احساس دور افتادگی از اصل و انقطاع از خدا دارد.^{۷۰۸}

در هستی انسانی، اجزاء پست‌تر حاکم نیستند، ولی حاضرند. از دیگر سوی جزء بهتر نیز بر وجود بشری حاکمیت مطلق ندارد. نفس حیوانی و گیاهی نیز در ما حضور دارند. روح در جدایی از تن، آن چیزی می‌شود که در او بیشتر از چیزهای دیگر هست.

آنکه حافظ آدمیت خویش بوده، آدمی می‌گردد، و آنکه عنان اختیار به اهواء سپرده است، به صورت حیوانی محسوس می‌شود. سست کامل گیاه می‌گردد. دوستدار موسیقی در هیأت بلبلی برانگیخته می‌شود. پادشاهی که ظلم نکرده، به شکل عقابی در می‌آید. و ستاره‌شناس که بدون بینش ژرف چشم به آسمان داشته است، مرغی بلند پرواز می‌گردد. کدام کس فرشته می‌شود؟ همان که در اینجا هم فرشته بود. کدام کس خدا می‌شود؟ همان که در اینجا هم خدا بود. انتخاب کننده ماییم. زیرا برحسب نحوه زندگی که به اراده‌ی آزاد در پیش می‌گیریم، فرشته‌ای را که در زندگی بر بالای سر ما قرار دارد بر می‌گزینیم.^{۷۰۹}

«پیر پدر» در اواخر داستان غربت غربی به قهرمان داستان می‌گوید: «خوب گریختی! اما باید به ناچار دوباره به زندان غربی باز گردی! تو در حبس خواهی ماند تا زمانی که تمامی بندهای تعلق بریده شود.»

این سخن ما را به یاد نوشته‌های «فلوطین» می‌اندازد. فلوطین - چنانکه اشارت رفت - با اندوه و اسف از عروجهایی سخن می‌گوید که ناچار در فرجام به هبوطی دوباره انجامیده است. هبوطهایی که علت آنها بر عارف آشکار نیست؛ «بارها اتفاق افتاده است که بدن خود را ترک کرده و به خود آمده‌ام، از همه چیز خارج شد، و در خود فرو رفته‌ام، و آنگاه جمالی خیره کننده در برابر چشم خود دیده‌ام. پس بیش از پیش یقین حاصل کرده‌ام که جزئی از اجزاء عالم علوی هستم و حیات من شریفترین زندگانی است که به کمال خود رسیده است و با عالم الهی یکی شده‌ام. پس چون در آنجا به تمکین رسیدم و از هر چیزی که در ساحت عقل، دون آن مقام الهی بود، گذشتم، کمال کمال را در خود دیدم. اما باز لحظه‌ی تنزل و هبوط از

مرتبه‌ی عقل کلی به عقل جزئی استدلالی فرا می‌رسد. آنگاه مبهوت شده از خود می‌پرسم چه شد که هم اکنون این تنزل روی داد؟ پراستی چرا باید نفس وارد بدن شود؛ نفسی که حتی هنگامی که در اسارت تن است، آن شرف و عزت پیشین خود را حفظ می‌کند؟»^{۷۱۰}

به تعبیری «پرنده» ابن‌سینا، یا غریب «غربت غربی» سهروردی به آسمان مثالی کوچیده‌اند، اما در پایان هر دو داستان از قهرمانان خواسته می‌شود تا بازگردند. ولی فی‌المثل در «منطق الطیر» چنین نیست. عطار بی‌شک تحت تأثیر «رسالة الطیر» غزالی به چنین برداشتی رسیده است. این دو تن عارفند، در برابر آن دو تن که فیلسوفند، و این فرق و تفاوت بینش عارفانه و نگرش فلسفی است.

بازگشت قهرمانان داستان «غربت غربی» و هر بازگشت دیگری از این دست، رمزی از سفر به فراسو و رجعت به زمان بدایت است. به تعبیری نقطه‌ای که آفرینش از آن آغاز می‌شود، نقطه‌ی اوج است. آفرینش به تدریج از طریق مراحل متوالی رو به پایین صورت گرفته است. قطب نه تنها محور حرکت‌های کیهانی است، بلکه قدیم‌ترین مکان است، زیرا از آن جاست که جهان پا به هستی گذاشته است. این بازگشت به زمان سرآغاز، بازگشت به پاکی و قداست و کمال آغازین نیز هست. رجعت به چنین بدایتی، کوشش مستمر در جهت نوزایی و باززایی خویشستن در نسبت با آن است. چراکه این سرچشمه‌ی آغازین زندگی، می‌تواند پاکی از دست رفته زندگی را بدان بازگرداند، و در جسم و جسد تاریخ روحی نو و دوباره بدمد. در این حال عالم و آدم در نسبت با آفریننده‌ی آن از کهنگی و فرسودگی فاصله می‌گیرد، و جهان جوان می‌شود، و انسان به عیش می‌نشیند. از طرف دیگر به تعبیری نوزایی که در عمق روان تحقق می‌یابد تا هنگامی که درنیاییم تصاویر و نمادهای برانگیزاننده‌ی آن - در ادیان و عرفان - نمایانگر آزادی از قید زمان است، توضیح کاملی نمی‌یابد.^{۷۱۱}

پیر پدر به سهروردی می‌گوید که در بازگشت او دو بشارت است. در رساله «فایدروس» از قول سقراط می‌خوانیم قانونی که «آدرستیا» خدای مشیت نهاده چنین است که هر روح که بتواند در ملازمت یکی از خدایان، نظری به حقیقت اندازد، تا روزی که هنگام سیر و سفر دیگر فرارسد از همه گزندها مصون می‌ماند و اگر در اثنای هر سفر این توفیق را بدست آورد هرگز گزندگی به او نمی‌رسد.^{۷۱۲}

تمثیل غار در کتاب هفتم «جمهوری» افلاطون نقل می‌شود. غاری زیرزمینی در نظر گرفته می‌شود که در آن مردمانی را به بند کشیده‌اند و آنان را روی به دیوار و پشت به مدخل غار نشانده‌اند. زندانیان از اوان کودکی در آنجا بوده‌اند و چنان به زنجیر کشیده شده‌اند که یارای جنبیدن و روی گرداندن نیز نداشته‌اند.

در بیرون غار به فاصله‌ای دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی و در طول راه دیوار کوتاهی است همچون پرده‌ای. در آنسوی دیوار کسانی بسیار اشیاء مختلف را اینسوی و آنسوی می‌برند. آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آنان نمی‌توانند جز سایه چیزی ببینند، و لذا موضوع گفته‌هایشان نیز همه از سایه‌هاست. اگر زنجیر از پای یکی از زندانیان بردارند و او را رها کنند و او به سمت روشنایی مدخل غار برود اذیت خواهد شد. او با دیدن حقایق اشیاء شگفت‌زده خواهد شد. با نگرستن در نور چشمهایش به دردی طاقت فرسا مبتلا خواهد شد و از آن خواهد گریخت.

پس باید چشمهای او آرام آرام به روشنی خو بگیرد. او نخست تصویر سایه‌ها را در آب بهتر خواهد دید. پس خود آدمیان و اشیاء را نظاره خواهد کرد. پس از آن به تماشای آسمان و ستارگان خواهد پرداخت. ولی آنها را هنگام شب بهتر خواهد دید. زیرا دیدگانش به روشنایی ماه و ستارگان زودتر عادت خواهد کرد، و حال آنکه در روز روشنایی خورشید چشمهایش را رنج خواهد داد. سرانجام در مرحله چهارم خواهد توانست خود خورشید را ببیند. او در این مرحله خواهد فهمید که پدید آورنده‌ی همه اشیاء و فصول و مادر همه چیزها خورشید است. در عین حال علت اینکه توانست به تدریج و در مراحل مختلف خورشید را ببیند خورشید است. اگر در این حال بیاد زندان بیفتد سخت ناراحت و اندوهگین خواهد شد و یاران زندان را به دیده‌ی ترحم خواهد نگریست.

اگر او به زندان بازگردد باز هم به سبب انتقال از نور به ظلمت چشمهایش تیره خواهند شد. در این هنگام به دلیل اینکه چشمهایش به سایه‌ها خو نگرفته، اگر درباره‌ی آنها سخن بگوید، آیا مورد تمسخر زندانیان و اسیران سایه‌ها قرار نخواهد گرفت؟ و اگر بخواهد زندانیان را آزاد کند، کمر به قتلش نخواهند بست؟ پس عجب نیست اگر کسی که تا آن مرحله بالا رفته، دیگر حوصله‌ی پرداختن به امور آدمیان را نداشته باشد و روحش آرزو کند که همیشه در آنجا بماند. خورشید درخشان جهان

«مثل» و «ایده‌ی خوب» است. ۷۱۳

به گفته‌ی «یاسپرس» - فیلسوف شهیر اگزیستانسیالیست -، این تمثیل، تمثیلی فوق‌العاده غنی است. تصویر دو جهان است و انواع معرفت‌های خاص هر یک، تبیین دو گونه هستی و حیات است. روی گرداندن از سایه‌ها به سمت حقایق به مثال تغییر عالم است. آدمی نمی‌تواند از سایه‌ها روی برتابد، مگر آنکه تمامی روح به سوی هستی روی آورد و نسبت انسان با جهان تغییر کند. روح بدون روشنائی فراسوی اسیر ظلمت خواهد ماند.

عروج افلاطونی هم معرفتی است و هم وجودی. هم تعمیق شناسایی است، و هم خود شدن در پاکی روح، و هم نیل به تماشای وجود مطلق. ۷۱۴
بشر در هر مرتبه‌ی معرفتی که در آن قرار دارد، چنان به معرفت خود خرسند است که گویی مراتب برتری از معرفت نسبت به مرتبه‌ی او وجود ندارد. اما وقتی که پا به مرتبه‌ی معرفتی بالاتر می‌گذارد، مرتبه‌ی معرفتی پیشین خود را سخیف برمی‌شمارد. اما در والاترین مرتبه چه می‌توان گفت؟ در آنجا در می‌یابیم که تنها معرفتی راستین، قطعی و یقینی است که از بالاترین مرتبه وجودی افاضه شده باشد.

در احادیث اسلامی به این معنا اشاره شده است. از امام علی (ع) نقل است که فرمود: «العلم نقطة كثرة الجاهلون» و از پیامبر اکرم (ص) نقل است که فرمود: «ليس العلم بكثرة التعليم والتعلم. بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء».

در اینجا در تمثیل غار و یا در تمثیل چاه، دو نکته نهفته است. یکی در قوس صعود، و دیگری در قوس نزول. در قوس صعود به تدریج که نفس آدمی پاکی و پالایش می‌یابد و از افق‌های تنگنای ماده خارج می‌شود، در می‌یابد که هم جهان جهان دیگری است، و هم انسان، انسان دیگری. آنچه تاکنون حقیقت می‌پنداشته توهمی بیش نبوده است. بدین ترتیب تصویر عالم و آدم در نزد سالک تغییر می‌کنند و در واقع این خود سالک است که تغییر کرده است. او چشم‌ها را شسته است و جور دیگر می‌بیند. حرکت از نموده‌ها به بوده‌ها و از موجود به وجود است. سیر از کثرت به وحدت. از وهم به حقیقت. از دروغ به راستی. از ظلم به عدالت. از نسبیّت به مطلقیت. از نقص به کمال، و در یک کلمه از ظلمات به نور.

سالک به نور رسیده خود دیگرگون شده است و جهان او نیز تبدیل یافته است:

«یوم تبدل الارض غیر الارض». اما او اینک باید باز گردد و این امر بسیار دشوار و تراژیک است. او این تقدیر را خود برنگزیده است، بلکه این تقدیر بر او رقم خورده است. او که چشم باطن باز گشوده و حقیقت جهان را دیده است، باید باز گردد و در میان کوران، کورمال کورمال حرکت کند، در حالی که برای او دیگر نابینایی بی معناست. او بصیرت یافته و چشم دل گشوده است، اما نمی تواند دم برآورد. باید بر این وهم و دروغ و ظلم و ظلمت صحنه بگذارد و دم برنیارد. و این سخت ترین درد یک انسان است که نابینایان را در کنار چاه ببیند، ولی نتواند دم برآورد. او استخوان در گلو و خار در چشم مقهور تقدیر تراژیک جهان است. مثل او مثل همان هدهد در میان بومان است. هدهدی شبی میهمان جفغان شد. صبح گفت می روم تا در روشنایی روزی بیابم. اما جفغان که به شب خو گرفته اند، او را و روز را انکار می کنند. بومان روز کور، هدهد روز پرواز را به دروغ متهم می دارند. هدهد نیز که مدافعه از بصیرت و نور را خوشایند مذاق کوران زندانی ظلمت نمی بیند، به زبان آنان سخن می گوید و به خوشایند ایشان به ناچار ادای کوران را در می آورد. شاید فیلسوف از سفر دور و دراز خود باز می گردد تا ندایی در عالم در دهد. پنبه از گوشها بردارد، و پرده از مقابل چشمان مستعد نور بردارد. درست مانند رسولان که باز می گردند تا همگنان را از ظلمت به نور بخوانند و آنان را به بیعت سپیده دمان دعوت کنند: «الیس الصبح بقریب».

در «منطق الطیر» عطار نیشابوری، و پیش از او در «رساله الطیر» شیخ احمد غزالی مرغان به سیمرغ رسیده می مانند و باز نمی گردند. این نحوه روایت از سفر به سوی خدا، روایت پدیدارشناسی عرفانی است. عرفان در ذات و جوهره امری فردی است. عارف از سفر دراز خود عزم بازگشت نمی کند. تمامی تلاش او آن است که از عالم کثرت رها گردد و به وحدت برسد. برای او باشندگی یعنی فراق، و لذا رستن از بودن، رسیدن به رفیق اعلیٰ است. خرم است برای او روزی که از این منزل ویران می رود و به دیار حبیب می رسد و از بلاد غریب می رهد. خود آگاهی عارفانه مستلزم وحدت است. لذا عارف حاضر نمی شود این پیوست، به گسست تقلیل و تنزل و تبدل یابد.

یکی از مشایخ بزرگ تصوف «عبدالقدوس گنگهی» درباره معراج پیامبر اکرم (ص) گفته است: «بخدا قسم، اگر من بدانجا می رسیدم که او رسیده بود، هرگز باز

نمی‌گشتم» ۷۱۵

برخلاف «منطق الطیر» و «رسالة الطیر»، در رساله‌های «حی بن یقظان» و «رساله الطیر» ابن سینا و «غربت غربی» سهروردی قهرمانان داستان در آخر به زمین باز می‌گردند و زندگی زمینی خود را مجدداً آغاز می‌کنند. این امر بیش از هر چیز معلول تفاوت نوع بینش عارف و حکیم است. عارف فردیتی مستحیل در وحدت را جستجو می‌کند، و حکیم گوشه‌ی چشمی به جانهای مستعد دارد. در بیداری بصیرت درونی، جهان دیگر جایی نیست که بتوان در آن مکث و تاملی داشت. اگر تامل و تحملی نیز هست برای پرواز آموختن به روحهای کوچکی است که تازه پا به این آشیانه خرد نهاده‌اند.

«مرغانی که تجربه دشوار روحانی و سفر مخاطره‌آمیز را به پایان برده و بازگشته‌اند و اکنون فرشتگان زمین شده‌اند هنوز بقایای بند بر پایشان وجود دارد. این بند با مرگ گشوده خواهد شد. آنگاه مرغان سفر نهایی خود را به عالم شرق آغاز می‌کنند و به آنسوی کوه قاف جهانی به ماورای فلک الافلاک، وطن جاودان خود خواهند رسید. مرغ قهرمان رسالة الطیر در سومین داستان رمزی ابن سینا نام شخص و فرشته‌ای خود را یافته است: اِیْسَال. با مرگ اِیْسَال، در سلامان و اِیْسَان، نفس یا سالک در واقع به سرحد تکامل معنوی خویش و پایان سرنوشت خود که بازگشت به شرق است، نایل می‌گردد.» ۷۱۶

داستان غربت غربی در اصل گونه‌ای روانکاوی وجودی است نه بیانیه‌ای اجتماعی یا سیاسی. روح اینجایی و اکنونی زندانی زمان و مکان و زنجیری ماده و تاریخ شده، و در ربیع مسکون فراق و ارض هبوط، حقیقت ازلی خویش را از یاد برده است. ظالمان قریه‌ی قیروان، تمام آن دیگرانی هستند که در عالم اضداد روز و روزگار می‌گذرانند. عالمی که تضاد در ذات آن است و ساکنان خود را نیز درگیر تعارض بی‌پایان می‌کند. تعارض به ستیزه می‌انجامد و ستیزه بی‌ظلمی نخواهد بود.

داستان غربت غربی حکایت زندانی شدن آدمی در چرخه‌ی بی‌وقفه‌ی روزمرگی و روزمره‌گی است. آدمی در ژرفنای ظلمات ناسوت به بند کشیده شده، و حیات و هستی را تراژیک می‌یابد. تراژدی مبتنی بر گونه‌ای ویژه از مکاشفه‌ی حضور آدمی در هستی است. این امر بیش و پیش از هر چیز حاصل ارزیابی ویژه‌ای

از نحوه‌ی بودن انسان در جهان است. فراموشی حقیقت ابدی و ابدیت حقیقی درد اساسی تراژدی است.

تراژدی آیینهای فراروی رنج بشری است. رنجی که گویی پایان ندارد. تراژدی، برزخی است که از آن می‌توان به دوزخ یا بهشت راه برد. قصه‌ی غربت غربی از این دیدگاه لحنی تراژیک دارد. داستانی که از یک زاویه دید رئال است، و از زاویه دیدی دیگر سوررئال.

«قصه الغریبة الغریبه» وجودشناسی خاص یک حکیم اشراقی است. این داستان در بن و بنیاد مبتنی بر جهان‌بینی ویژه‌ای است که عناصر فلسفی، دینی، اسطوره‌ای و عرفانی را گردآورده است. سفرنامه‌ای باطنی و تاویلی است که مسیر سفر روح را در عروج ملکوتی‌اش بر روی نقشه‌ی معرفت مشخص می‌نماید. روحی که از ازل می‌آید و به ابد می‌رود.

در نظر سهروردی بازگشت به اصل تاریخ به مثابه حرکتی قهقرایسی در طول جاده زمان نیست. در نگاه او این بازگشت در درجه‌ی نخست بازگشت به خویشن خویش و از دیگر سوی بازگشت به ایده‌های ازلی به مثابه سرچشمه حیات و شور حیاتی است؛ امری که آینده انسان را مقدر و مقدور می‌سازد. پس در واقع این بازگشت در عین حال یک فراق رفتن و یک جهش در آینده نیز هست، چرا که ایده‌های ازلی چونان قلب تپنده‌ای خون‌گرم حیات را به تمامی پیکر آینده می‌رساند و بدینسان چرخه‌ی در تکرار زیستن را تداوم می‌بخشد. رجعت به حکمت و حکیمان باستان در عین حال هجرت در کلیت تاریخ آینده است و سکوی جهشی به فرا تاریخ. بگذار این سخن به مذاق تاریخگرایی و تاریخی‌نگری تنگ‌نظر و لوچ قرن نوزدهمی خوش نیاید، اما واقعیت این است که انسان معمار آینده و معمار تاریخ خویش است. آدمی از خود آغاز می‌کند، و در خویش به راه می‌افتد، و از خویشستن عبور می‌کند، و به خویشستن خویش می‌رسد. «ره تویی، رهرو تویی و منزل تو».

از خویش تا خویش، راهی است از مبدا به معاد، از ظاهر به باطن، از ملک به ملکوت، از غرب به شرق، از محسوس به معقول، از ظلمت به نور، از چاه به ماه، از خاک تا خدا. و این سیری است که هر عارفی پیشاروی داشته است:

«بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی»
 درک داستان غربت غربی به مثابه درک آن پیام معنوی و ویژه‌ای است که حکمت ایرانی - اسلامی برای جهان معاصر دارد. لذا با این دیدگاه، غیبت این گونه متنها در سطح جهانی می‌تواند زیانبار تلقی شود.^{۷۱۷}

حکیم و متفکر برجسته‌ی روزگار نو «مارتین هیدگر» گفته است: «همه‌ی سروده‌های هر شاعر بزرگی از یک شعر واحد است».^{۷۱۸}

معنای این سخن آن است که هر متفکر یا سراینده‌ی بزرگی در حقیقت یک سخن غایی و نهایی دارد، و صورتهای مختلف سخن او در واقع تفسیرهای و تعبیرهای متفاوتی از همان امر ساختاری و اساسی است. با این کلام پرسش را معطوف به غربت غربی سهروردی کرده و می‌پرسیم آن سخن نهایی که سهروردی در این اثر و اصولاً در کلیت آثار و آموزه‌های اساسی خود در پی بیانداشت و تبیین آنهاست، چیست؟

اگر بخواهیم به این پرسش پاسخی نهایی بدهیم - علیرغم تمامی دشواریهایی که این کار دارد -، می‌توانیم بگوییم در تفکر سهروردی مسئله‌ی ستیز نور و ظلمت و قرار گرفتن آدمی در سوییۀ ظلمانی وجود و حرکت کمالی‌اش به سمت قطب نورانی هستی امری کلیدی و سامان دهنده‌ی دیگر امور و مفاهیم محسوب می‌گردد. انسان تبعیدی غریب این مغاک است؛ مغاکی که سراسر تیرگی و تباہی است. حرکت درونی او در خویشتن خویش انکشافی در وجود پدید می‌آورد که این انکشاف او را در نسبت یافتگی با نور قرار می‌دهد. تمامی سیر وجودی آدمی همین سلوک از غریبستان خاک به سوی محبت آباد افلاک است. انسان غریب غربت غمباری است که سهروردی بدان نام غرب می‌دهد. شرق در مقابل، قطب نورانی وجود است که برخلاف شرق جغرافیایی طبیعی، در بالا و در نقطه‌ی فرازین قرار دارد. غرب نیز فرودین‌ترین نقطه‌ی معرفتی و وجودی است.

«مولوی» نیز ظاهراً لفظ «قبروان» را به معنایی که سهروردی بکار برده، مورد استفاده قرار می‌دهد و آن را با «قبر» همراه می‌کند تا جناس حاصله جنبه زیبایی شناختی کارش را افزایش دهد:

«چو از حرفی گلستانی، ز معنی کن گل استانی؟
 چو پا در قبر جزواتست، حجاب قبروانستی»^{۷۱۹}

□ فرزندان خداوند

فرزند خواندگی معنوی هنوز در مسیحیت رسمی پابرجاست. فرزند خواندگی معنوی فیض پذیری روحانی از طریق پذیرش مسیح است. خداوند در این حالت باورمندان راستین نسبت به خویش را بر می‌کشد و به خویش می‌خواند و با آنان چونان فرزندان خویش معامله می‌کند. ایشان دیگر نه غلامان خداوند که فرزندان اویند.

فرزندانی که به بلوغ رسیده‌اند و می‌توانند در سهم ارث خویش دست ببرند. خانواده‌ی خداوند، خانواده‌ای یگانه و بی‌تبعیض است. فرزند خواندگی خداوند، مستلزم پذیرش مسئولیت خود بودن است. انسان بودن و انسان شدن ما را به لیاقت خلافت الهی رهنمون می‌گردد. فرزند خواندگی روحانی به معنای پذیرش روح الهی در خویشتن خویش است. این دمیده شدن روح خدا در ماست که این اجازت و امکان را فراهم می‌آورد تا تولدی دیگر را در هوای تازه تجربه کنیم. گویی که ما از نو به دنیا آمده‌ایم. ولادتی نو از بطن جهان کهن. بی‌طهارت و تطهیر روحانی نمی‌توان راه به ملکوت آسمان برد. مسجود فرشتگان می‌شویم و محسود اهریمنان.

«همان روح بر روحهای ما شهادت می‌دهد که فرزندان خدا هستیم».

آن که نوبر روح را چشیده است، نمی‌تواند از بیعانه‌ی میراث خویش برداشت کند. فرزند خواندگی به معنای میراث بردن از خداوند است. در بخشی از خداوند شریک نیستیم، بل هر چه را که از آن اوست به میراث می‌بریم. وارث خداوند شدن یعنی آیینهای در برابر مطلق بودن.

در آیاتی از اناجیل اربعه عیسی (ع) خداوند را با لفظ پدر مورد خطاب قرار می‌دهد: «والان تو ای پدر مرا نزد خود جلال ده به همان جلالی که قبل از آفرینش نزد تو داشتم».

(انجیل یوحنا، ۱۷: آیه ۵).

- «تا همه یک گردند، چنان که تو ای پدر در من هستی و من در تو، تا ایشان نیز در ما یک باشند، چنان که ما هستیم».

(انجیل یوحنا، ۱۷: آیات ۲۱ - ۲۳).

- «زیرا خدا جهان را اینقدر محبت نمود که پسر یگانه‌ی خود را داد تا هر که بر او ایمان آورد، هلاک نگردد، بلکه حیات جاودانی یابد».

(انجیل یوحنا، ۳: ۱۶).

- «از خود کاری نمی‌کنم بلکه به آنچه پدرم مرا داد تکلم می‌کنم. و او که مرا فرستاد با من است. و پدر مرا تنها نگذاشته است».

(یوحنا، ۸: ۲۸ و ۲۹).

- «پدری که مرا فرستاد نیز برای من شهادت می‌دهد... پدر من آن است که مرا جلال می‌بخشد، آن که شما می‌گویید خدای ماست».

(یوحنا، ۸: ۱۸ و ۵۴).

- «این است پسر حبیب من که از او خوشنودم».

(متی، ۱۷: ۳ و ۱۷: ۵).

- «شمعون پطرس در جواب گفت: تویی مسیح پسر خدای زنده».

(متی، ۱۶: ۱۶).

- «اینقدر نوشته شد تا ایمان آورید که عیسی مسیح و پسر خداست».

(یوحنا، ۲۰: ۳۱).

- «خداوند حیات جاودانی به ما داده است و این حیات در پسر اوست».

(یوحنا، ۵: ۱۱ و ۱۲).

- «اما به آن کسانی که او را قبول کردند قدرت داد تا فرزندان خدا خوانده شوند».

(یوحنا، ۱: ۱۲).

- «هر که مرا پیش مردم اقرار کند، من نیز در حضور پدر خود که در آسمان است او را اقرار خواهم کرد».

(متی، ۱۰: ۳۲ و ۳۳).

- «هیچ کس در نزد پدر جز به وسیله‌ی من نمی‌آید».

(یوحنا، ۱۴: ۶).

- «پدر، پسر را محبت می‌نماید و همه چیز را به دست او سپرده است. آنکه به پسر ایمان آورده باشد، حیات جاودانی دارد».

(یوحنا، ۳: ۳۵ و ۳۶).

در آیین زرتشتی، امشاسپندان که گاه شش و گاه هفت فرض می‌شوند، نخستین مخلوقات اهورامزدا هستند. سه امشاسپند بهمن، اردیبهشت و خرداد در طرف راست، و سه امشاسپند سپندارمذ، مرداد و شهریور که مونث‌اند در طرف چپ اهورامزدا قرار می‌گیرند. گاه از امشاسپند هفتمی نیز صحبت شده که در پیش اهورامزدا می‌ایستد (بندش، ص ۱۳۷، س ۱).

بهمن در این میان نخستین امشاسپند و نزدیکترین امشاسپندان به اهورامزدا و فرزند اوست:

- «از همه ایزدان بهمن به دادار نزدیکتر است».

(بندش - ص ۱۳۸ - س ۶)

- «وقتی که تو را به چشمان پدر اندیشه‌ی نیک (= بهمن) دیدم».

(بن ۳۱ - بند ۸)

- «ایدون اندیشه‌ای هرمزدا که بهمن نخست به فرزندی تو ایستد. بهمن را تو پدر هستی. وقتی که تو را به هم چشمی به هم گرفتم (= کاملاً دیدم)».

(تفسیر یهلوی - سن ۳۱ - بند ۸)

- «آسن خرد (= خرد ذاتی) و گوشان سرود خرد (= خرد اکتسابی) نخست بر بهمن پیدا آمد».

(بندش - ص ۱۳۸ - س ۱)

چرا سهروردی عقول آسمانی و همچنین خداوند را پدر نامیده است؟ این

سوالی است که اینک به پاسخ آن می‌کوشیم. می‌دانیم که این امر پیش از سهروردی سابقه داشته است.

شاهان اشکانی که تحت تاثیر فرهنگ هلنی بودند بروی سکه‌های خود لقب بیغ‌پور (Dios Hulos) پسر زئوس یعنی فرزند اهورمزد را حک می‌کردند.^{۷۲۰}

اعتقاد هرمسیان بر آن بود که خداوند در قله‌ی اعلای وجود قرار دارد و شناخت او غیر ممکن است و توان توصیفش در آدمی نیست. هرمسیان گاهی نیز خداوند را با تمامت هستی یگانه محسوب می‌داشتند و از او تعبیر به پدر می‌کردند. عالم نیز در این طرز تلقی گاهی خود خداوند و گاه نیز پسر وی محسوب می‌شد که بدان خدای دوم می‌گفتند. انسان نیز در مرتبه‌ی سوم قرار می‌گرفت.^{۷۲۱}

در آثار «فلوطين» نیز می‌بینیم که از خداوند چونان پدر عالم و خالق آن صحبت می‌شود. با اینهمه اندیشه‌ی ابوئیت الوهی بعدها از طریق آثار او بسطی شگفت‌انگیز یافته است.^{۷۲۲}

«فیلون اسکندرانی» بر آن بود که خداوند وجود محض، بسیط مطلق، قائم به ذات، بیکران و آزاد مطلق است. او مطلقاً متعالی است، حتی نسبت به مثال «خیر» و مثال «جمال». نیل آدمی به حق نه از طریق فهم علمی بلکه در شهود مستقیم ممکن است. خداوند چونان وجود و صف‌ناپذیر فوق فکر است و تنها از طریق خلسه یا شهود می‌توان بدو راه برد.^{۷۲۳}

دیگر حکیم نوافلاطونی یعنی «فلوطين» نیز تذکر می‌دهد که جز با خلع تن و تسکین وسوسه‌ها و منع تاجر از اغیار نمی‌توان عروج کرد و به عالم اعلی رسید. کسی شاهد جمال و جلال آن عالم خواهد بود که از خویش رسته باشد. آدمی در این حالت به شناخت برتر از عقل نایل می‌شود، و به دیدار کسی که نور انسان از اوست، و او زیبایی هر زیبا، و هستی هر موجود است، موفق می‌گردد. حضرت حق، فیض و بخشایش مطلق خود را فقط و فقط در آیین‌های روحی نمایان می‌نماید که شوقی طبیعی و عشقی ذاتی در خویشستن خویش نسبت به خداوند احساس می‌کند.^{۷۲۴}

اما از دید اکثر عرفا و حکما این سیر استعلایی از طریق انسان کامل و عقل کل صورت می‌پذیرد. در «گاتها» از قول زرتشت آمده است: «ای مزدا، من می‌کوشم ترا که آفریدگار کلی به توسط خرد مقدس به درستی بشناسم».^{۷۲۵}

آیا این خرد مقدس همان عقل دهم حکیمان مسلمان است؟ نمی دانیم، اما این را می دانیم که سهروردی با تعبیر پدر از او یاد می کند.

در مرگ یک مندایی - اصطلاح آرامی برای پیروان آیین گنوسی - یک کاهن مراسم راز آلودی را انجام می دهد تا روح را به جایگاه آسمانی اش بازگرداند و آن را تن مینویی یا بدن مثالی درپوشد. آنان بر این باورند که روح اینک با آدم رازآمیز شکوه و کالبد ایزدی خداوند یکی شده است.^{۷۲۶}

در رساله‌ی «شرح مونس العشاق» از مولفی ناشناس درباره عبارتی از متن که: «عشق روی به مصر نهاد و از در حجره‌ی زلیخا درآمد. زلیخا گفت: مرحبا از کجایی؟ گفت: از بیت المقدس»، شارح می نویسد: «یعنی پاکم از کدورات عالم دنیا؛ که قدس به معنی پاکی است».^{۷۲۷}

شارح درباره‌ی تعبیر «روح آباد» سهروردی نیز چنین داد سخن می دهد: «یعنی آنجا عالم روحانی است و فهمی که از عالم جسمانی بود ادراک معانی که در عالم روحانیات باشد، نتواند کرد».^{۷۲۸}

«شهرستان جان» نیز از دید شارح اشاره به عالم ارواح است.^{۷۲۹} سهروردی می نویسد: «اما ولایتی است که آخرترین ولایت ما آن است، و از ولایت شما به نه منزل، کسی که راه داند آنجا تواند رسید».

شارح می نویسد: «آن ولایت ماورای افلاک است، و مراد عالم عقل است. و منزل نه گانه، افلاک تسعه!».^{۷۳۰}

سهروردی سپس از «پیری و جوانی» موکلان شهرستان جان - سخن می گوید. نام پیر «جاوید خرد» است. شارح تعبیر پیر یا جاوید خرد را اشاره به «عقل اول» می داند و مراد از جوان را «نفس کل» معرفی می کند:

«به آن پیر، عقل اول می خواهد و به جوان، نفس کل می خواهد که نفس نسبت با عقل جوان است از آن جهت که معلول اوست؛ و تقدم علت بر معلول به وجود واجب است. پس تقدم عقل بر نفس عبارت از پیر است و تاخر نفس از عقل اشعار است از جوانی».^{۷۳۱}

سخن حکیم عارف این است که من به خویش را از ماده، مجرد می کنم و بدان می نگرم. نفس، هستی است و انیت. اما نفس در چیزی نیست و نیاز به «موضوع» برای قرار یافتگی خویش ندارد. نفس همچون اضافات برای ماده نیست و همانند

رسم برای امر جوهری نیز نمی‌باشد. اضافات را خارج از نفس دیدم. اضافات در ذات موضوع نیستند بلکه اموری خارجی و سلبی‌اند. من جوهریت را درک نمی‌کنم، اما نفس خویش را ادراک می‌کنم و هرگز از آن غایب نمی‌شوم. نفس را با فصل نمی‌شناسم، بلکه عدم غیبتم از خویشتن سبب می‌شود تا خویش را درک کنم. اگر فصل بود یا خصوصیتی در ورای هستی، هنگام درک حضوری خویشتن می‌باید آن را نیز به هنگام درک حضوری خویش ادراک می‌کردم. اما چنین نیست در حالی که کسی و چیزی نزدیکتر از من به من نیست. من در ذات خویش وقتی که به تفصیل در آن می‌نگرم جز هستی و درک چیز دیگری را مشاهده نمی‌کنم. آنچه مرا از دیگران ممتاز می‌کند عوارض است و ادراک خاطرات، و نه امور حقیقی. از ادراک نیز اگر تعریفی جز آنچه من به دست دادم در نظر گرفته شود، همان درک شیء است، و آن نیز قائم به خویش نیست، زیرا ادراک فرع بر امکان ادراک است، ادراک یا در استعداد ادراک است و یا فعلیت خارجی یافته است. شیئیت و امثال آن نیز اوصافی اعتباری و غیر واقعی‌اند. ادراک لذات توسط نفس نیز امری زاید و مضاف بدان است که در ادراک نفس از ذات خویش ضرورتی در آن نیست. حیات ماهیت نفس است. ادراک غیر نیز برای درک نفس از خویش ضرورتی ندارد، و همچنین استعداد درک نیز نسبت به خود درک امری عرضی است. هر کس که خویشتن را چنان «من» در نظر می‌گیرد، به هنگامی که به خویشتن می‌نگرد و در خود می‌اندیشد، چیزی بجز هستی ادراک کننده نمی‌یابد که خود اوست. و مفهوم «من» از آن جهت که صرفاً یک مفهوم است، شامل واجب الوجود و ممکن الوجود هر دو می‌شود. یعنی این مفهوم بر هر مصداقی که ذات خویش را درک کند قابل حمل است. اگر «من» حقیقتی جز هستی و درک هستی از خویش بود، مفهوم «من» برای آن عرضی می‌شد. در این حال من امر عرضی را درک می‌کنم، اما ذاتی را که این امر عرضی دلالت بر آن دارد و بر آن متکی است، نمی‌یابم. این امری محال است، که من خود را به صورت عرضی دریابم، ولی برای آن قائل به جوهر ذات نباشم. ماهیت «من» همانا عین «هستی» است، و برای این ماهیت در نزد عقل تفصیلی نیست، مگر در امور سلبی و امور اضافی و نسبی که بر آن نامهایی وجودی اطلاق شده است. هنگامی که من «خود» را ادراک می‌کنم، آنچه زاید بر آن است و مجهول، در نسبت با من، همچون «او» است، و خارج از من می‌باشد. من عین هستی‌ام، اما واجب

الوجود نیست. وجود در او وجود محض است که تمامتر از آن متصور نیست. در حالی که وجود من ناقص است. نور وجودی من از آفتاب وجود او اخذ و اقتباس شده است. امکان من برخاسته از نقص وجودی من است، و وجوب او، کمال وجودی اوست که کاملتر از آن متصور نیست.^{۷۳۲}

آنان که نام فیلسوف به خود داده‌اند، اما ذره‌ای در این عوالمی که برشمردیم وارد نشده‌اند، شبهه فیلسوفان مادی نگزند. مسئله بسی مهمتر از آن چیزی است که آنها می‌گویند. صوفیان و مجرّدان مسلمان راههای اهل حکمت را طی کردند و به چشمه‌ی نور رسیدند و یافتند آنچه را که باید بیابند.

سهروردی متذکر می‌شود که عارفان واقعی مریدان را با ذکر مداوم و ترک تعلقات و خلوت گزینی و قطع تمامی پیوندهای با دنیا مشغول می‌داشتند تا امور باطن برایشان مکشوف گردد. از شیوه‌های عبادت دایمی ایشان قرائت وحی الهی بود و مکلف داشتن خویش به نمازهای شبانه‌گام - در آن ساعاتی که عموم مردم خفته‌اند - و روزه گرفتن بویژه آنکه افطار خویش را به وقت سحر موکول می‌داشتند تا عبادت شبانه با گرسنگی توأم باشد. و قرائت آیات الهی در شب به افزونی رقت قلب و شوق ربانی می‌انجامد.

افکار لطیف و تخیلات مناسب با امر قدسی نیز ضمیر ایشان را تلطیف می‌کرد، و نقش موثری در پیشرفت عرفانی داشت. موسیقی مناسب و عشق عقیف و وعظ عارف نیز نقش مهمی در پرورش عرفانی ایفا می‌کرد. اینهمه سبب طلوع انوار است. طوابع و لواحق آرام آرام بر ایشان پرتو افشانی می‌گرفت، و کم‌کم که پیشرفت بیشتری صورت می‌یست، این انوار از حالت درخشش موقت به پرتویی دایم بدل می‌شد و دیگر حالت اتفاقی نداشت، بلکه ظهوری پیوسته داشت. پس از این بود که قدرت عروج به «جناب اعلی» برایشان فراهم می‌شد.

اما به یک نکته باید توجه داشت که نفس انسانی تا زمانی که شادمان و مسرور است به آنچه که یافته است، هنوز به وصال نرسیده است. هنگامی که سالک راه عرفان از درک فراتر رفت و خود رانیز در این میانه نادیده گرفت، آنگاه به مرتبه‌ی فنا رسیده است. فنای از خودبینی و خودنگری و خودخواهی و حتی خودآگاهی، سالک واصل را به بقای راستین می‌رساند. در این هنگام او باقی به بقای حضرت خداوندی است.

□ یکبار دیگر فنا؛ فنای از فنا

ظاهراً - چنانکه پیشتر اشارت رفت - ، دو اصطلاح «فنا» و «بقا» در عرفان اسلامی نخست بار از سوی صوفی شهیر ابوسعید احمد بن عیسی خراز بغدادی (متوفی ۲۷۹) به کار رفته است. او که از شاگردان «ذوالنون مصری» بود، فنا را عبارت از نیستی فرد دینی در مواجهه با «حق» و به هنگام رویت بندگی خویش می دانست، و بقا را احساس پابندگی در محضر خداوند و بقای بدو.^{۷۳۳} میان فنا و بقا در این معنا صیوررتی جدالی جریان داشت. فرض اساسی آن بود که بنده با رهایی از تعلقات و متعلقات خود و فنای از آنها، به جمال و جلال الهی بقا می یابد. برخی از صوفیان، این معنا را رمز راستین «صحت عبودیت» می دانستند. از دید ایشان «تبرّا از نصیب آدمیت» رمز اساسی رسیدن به «اخلاص در عبودیت» بود.^{۷۳۴} نظریه پرداز برجسته‌ی تصوف «ابونصر سراج» توضیح می داد که این فنا و بقا مربوط به اخلاق بشری است، و نه کاستن از جسم آدمی.^{۷۳۵} «هجویری» نیز تاکید داشت که این فنا به معنی فقد ذات و نیست گشتن شخص نیست.^{۷۳۶} باقی راستین خداست، و لذا بقا جز به فنای در او ممکن نخواهد بود. تعبیری رسا از این معنا را نزد **خواجه نصیرالدین توسی** می یابیم: «در وحدت، سالک و سلوک، و سیر و مقصد، و طلب و طالب و مطلوب نباشد: کل شیء هالک الا وجهه. و اثبات این سخن و بیان هم نباشد. اثبات و نفی متقابلانند و دویی مبداء کثرت است. آنجا نفی و اثبات نباشد،

و نفی نفی و اثبات اثبات هم نباشد، و نفی اثبات و اثبات نفی هم نباشد. و این را فنا خوانند که معاد خلق با فنا باشد، همچنان که مبدء ایشان از عدم بود: کما بداکم تعودون. و معنی فنا را حدی با کثرت است: کل من علیها فان. فنا به این معنی هم نباشد. هر چه در وهم آید و هر چه عقل بدان رسد، جمله منتفی گردد: الیه یرجع الامر کُلُّه. ۷۳۷

فنا ی مورد توجه عرفا در اوج سلوک عارفانه، گونه ای گسست و پیوست وجودی است. این امر برای کسانی رخ می دهد که در همین عالم، با مرگی پیش از مرگ، باطن عالم را مشاهده کرده و به واسطه ی فنا ی از خود و تحقق الوهیت به گونه ای خدایگونگی رسند. تنها با ترک تعینات است که وجود حقیقی پرده از رخسار بر می دارد.

آفتاب احدیت بر می آید و چون حجاب و مانعی نیست، سایه ها اضمحلال می یابند. آنگاه لطف حق است که این هستی های سایه و ش را بقایای دوباره به لطف و فیض خویش می بخشد. این سیر آنگاه محقق می گردد که بنده پس از فنا ی از خود در خدا، وجودی غیر آلوده به شایبه ها را چونان عطیه ای الهی دریافت می دارد. فنا دارای سه مرتبه است. فنا ی افعالی، فنا ی صفاتی و فنا ی ذاتی. فنا ی افعال، فنا ی اهل ظاهر است، در حالی که فنا ی صفت و ذات، فنا ی اهل باطن است.

«ابوسعید خِرَاز» - چنانکه اشاره کردیم -، نخست بار دو مفهوم «فنا» و «بقا» را در معنای عرفانی آن وارد اصطلاحات اهل تصوف کرد. او بر آن بود که تن فانی می گردد، اما روح به یاری حق، و معرفت به واسطه متعلق آن، و ولایت به سبب قرار داشتن در علم سابق الهی باقی خواهند بود. ۷۳۸ خِرَاز بر آن بود که خداوند ارواح مومنان را از نور آفریده است و ارواح کافران را از ظلمت. ارواح اهل ایمان، جسم را چونان زندانی می یابند که باید از آن گریخت، در حالی که ارواح اهل کفر، جسم را بهشت خود می انگارند و از آن تبعیت می کنند. روح مومنان مشتاق دیدار الهی است و آنان در انتظار دعوت الهی اند تا از منزل فنا به قرارگاه بقا باز روند. اما به عکس ایشان، ارواح کافران به ظلمت فنا دلخوشند و از بقای نور و نور بقا می گریزند. ۷۳۹

ابوسعید خِرَاز قرب به خداوند را استعلایی تصور می کرد. برای او این نزدیکی به هیچ روی در فضا و زمان مادی رخ نمی داد. این امر در بیرون از تاریخ به وقوع

می‌پیوندد. قرب نزدیک شدن به خداست، اما معنای این نزدیکی، محبوب و منظور نظر شدن خداوند است. تجربه‌ی موسی در طور مثالی روشن برای این منظور نظر بودن است. اما این امر نیز بواسطه‌ی «حجاب» میسر است. اگر حجاب حایل میان آدمی و خداوند نباشد، انسان در تجلیات خداوندی نابود خواهد شد. چنانکه در داستان موسی در طور، کوه مضمحل گردید.^{۷۴۰}

سهروردی می‌نویسد:

«بدان که نفوس ما به قوت‌اند اول که حاصل شوند و مکمل ایشان و به در آورنده از قوت به فعل آن است که حکماء آن را عقل فعال خوانند و شرع آن را روح القدس خوانند. نسبت او با عقول ما [مانند نسبت] آفتاب است با دیده‌های ما... و آن واسطه‌ی وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است به امر حق تعالی، و اوست که نفوس ما را منتقش گرداند به فضایل چون بدو متصل گردیم... پس نفوس ما الواح مجرداند و او قلمی است که نفوس ما را منقوش گرداند به علوم حقیقی و معارف ربانی.»^{۷۴۱}

نفس، جوهری نورانی، مجرد و ملکوتی است و قابلیت پذیرش انوار قدسی و وصول به عالم ملکوت را دارد: «فانها (النفس) جوهر نورانی کما برهن علیه الفهلویون و قابلة الانوار قدسیة علی ما یری الحکماء الخسروانیون».^{۷۴۲}

نفس ناطقه نوری از نورهای حق تعالی است که از خدا آمده و به سوی خداوند باز می‌گردد.^{۷۴۳}

تجرد و خلود نفس و بازگشت روان پارسایان و «روشن روانان» به عالم مینوی و روشنی بی‌پایان ابدی^{۷۴۴}، و یا به تعبیر سهروردی رهایی نور مدبّر از بند ظلمات و پیوستن به عالم انوار و دریا‌های نور حقیقی روحانی [پرتونامه، ص ۷۰]: «ثم [النفس] السعداء قد فازوا بنعيم الابد و السرور الدائم فی حضرة جلال رب العالمين فی مقعد صدق عند مليک مقتدر... لهم السیاحة الحقیقیة فی أبحر النور و الطیران الحقیقی فی فضاء الملکوت».^{۷۴۵}

سهروردی می‌نویسد:

«هر که در ملکوت فکری دائم کند و از لذات حسی و از مطامع پرهیز کند الا به قدر حاجت و به شب نماز کند و بر بیدار داشتن شب مواظبت نماید و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سر کند به افکار لطیف و نفس را در بعضی اوقات تطرب

نماید [به سماع و موسیقی و نغماتی که مشتمل بر ذکر جمال و جلال حق باشد] و با ملأ اعلیٰ مناجات کند و تملق [و خشوع و خضوع و تضرع] کند، انواری بر او اندازند همچو برق خاطف و متتابع شود چنانکه در غیر وقت ریاضت نیز آیند. و باشد که صورت‌های خوب نیز بیند. و باشد که نفس را خطفه‌یی عظیم افتد به عالم غیب و در حس مشترک روشنائی افتد روشن‌تر از آفتاب و لذتی با او. این نور روشن روانان را ملکه شود که هر وقت که خواهند یابند و عروج کنند به عالم نور در خطفه‌های لطیف. و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی؛ و از عالم قدسی نورها آید مجرّد از مادّات و روان پاکان از آن روشنائی نصیب یابد». ۷۴۶

شیخ در جایی دیگر مراتب شناخت حق تعالی و قرب به حق را متذکر می‌شود و متذکر می‌شود که مقصود از این کلمات آن است که او را چنانکه اوست کسی نتواند شناختن، اما هر کس به قدر استعداد و مرتبت خود معرفتی حاصل کند و به قدر سیر و سلوک خود مرتبت آن حضرت بیابد؛ چنانکه انبیاء علیهم السلام که هر یکی را معراجی خاص خود بود و مرتبتی که دیگری را نبود و هر یکی به تشریفی و تکریمی و خلعتی مکرم و مشرف بودند» و می‌افزاید که هر یک از اولیاء را نیز قربتی است خاص خود و مرتبتی است ویژه، چنانکه اشارت بایزید نیز که می‌گوید: انّ الله توّجّنی بتاج الکرامة، ثم نادانی جیبی الّی، در همین معنی است. ۷۴۷

سهروردی در جای دیگر متذکر می‌شود که نفس امر حق است و نور اوست و همه مقید است به ربوبیت. و این نفس است که پیامبر بدو اشاره کرده و فرمود: «أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی». یعنی که چون مفارقت کنم و در حالت وجد و طرب و به عالم اعلیٰ پیوندم، طعام و شراب من از علوم حقیقی و انوار الهی باشد. و ابویزید بسطامی - رضی الله عنه - گفت که چون من از پوست خود بدر آیم بدانم که کیستم و از آن کیستم. و همچنین گفت: من خود را در دو کون - یعنی اثیری و عنصری - طلب کردم و نیافتم. ۷۴۸

سهروردی در جای دیگر می‌گوید:

«بایزید بسطامی، رضی الله عنه، حکایت می‌کند از حق تعالی که مرا گفت: سافروا من انفسکم تجدونی فی اول قدم. و سفر از نفس آنگه توان کرد که اول به

نفس رسند و نفس را بشناسند و بعد از آن، سفر را ساز کنند».^{۷۴۹}

سهروردی در جای دیگر یادآور می‌شود که:

«نبینی که اگر آینه را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید در او ظاهر گردد. اگر تقدیراً آینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگریستی همه خورشید را دیدی، اگر چه آهن است انا الشمس گفתי زیرا که در خود انا آفتاب ندیدی؛ اگر انا الحق یا سبحانی ما اعظم شأنی گوید عذر او را قبول واجب باشد».^{۷۵۰}

در ارتباط معنوی سهروردی حلاج و بایزید همین بس که «معراج» بایزید و سخنان او درباره‌ی نورالهی و فنا و وحدت، یادآور «عروج» حکیمان مثاله است و بیانگر همان تجربه‌ای که سهروردی «فناى در خلسه»، «فناى اکبر» و «فناى از فنا» می‌نامد؛ و سخن حلاج که می‌گوید: «لأنوار نور النور فى الخلق أنوار»، اشارتی به لب لباب حکمت نوری‌ی شیخ است و کلام سهروردی در توضیح مراتب توحید که «لا انا الا انا» نغمه‌ی دیگری است از ساز انا الحق.^{۷۵۱}

سهروردی می‌نویسد:

«آنچه بایزید بسطامی گفت: طلبت ذاتی فى الكونین فما وجدتها. و آنچه گفت: انسلخت من جلدی فرأيت من انا، هم در این معنی است».^{۷۵۲}

سهروردی بر این باور است که از برخی از ارواح متوسطین که صاحب تندیس‌های مثالی تابناک و اثیری‌اند و مظهر آنها افلاک است، طبقاتی از فرشتگان پدید می‌آیند که تعداد آنها قابل شمارش نیست و جایگاه آنها برحسب طبقات افلاک به درجات مختلف مرتبه مرتبه فزونی می‌پذیرد تا جایگاه ارتقاء مقدسین مثاله. آن جایگاه بالاتر از عالم ملائک است.

یکی دیگر از مباحث او مربوط است به جاودانگی علت نفس یا روح. او در این باب می‌گوید: بدانکه نفس باقی‌ست و بر او فنا متصور نشود، زیرا که علت او که عقل فعال است دائم است. پس معلول به دوام او دائم می‌ماند.

با این وجود، سهروردی بقدر کافی روشن نمی‌کند که اگر علتی فناپذیر است چگونه معلول او نیز ثابت و فناپذیر می‌شود؟ رابطه‌ای که به نظر می‌رسد آن را بدیهی فرض کرده است.^{۷۵۳}

سهروردی تاکید دارد که انوار شهودی را دیده است، یعنی انواری که از عالم

عقل فیضان می‌کنند و اکسیرهای قدرت و علم‌اند، و در نتیجه‌ی تجرید از کالبدهای جسمانی برای شخص مشهود می‌گردند. آن کس که خدای را از سر اخلاص بستاند و از ظلمات مادی بمیرد و خود را از قالب جسمانی برهاند و مشاعر متعلق به امور مادی را ترک گوید، چیزهایی را مشاهده خواهد کرد که دیگران از مشاهده‌ی آن قاصراند. مشاهده در دیدگاه شیخ اشراق یکی از شیوه‌های وجودی است که اهمیت آن در روش شناخت و در مسیر حیات معنوی صاحب اهمیت است. اجزاء متعدد این حیات معنوی در آثار مختلف سهروردی به گونه‌ای رمزی و نمادین مستتر است، اما مقصود همه آنها یک مطلب است و آن، تجربه‌ی اشراق از طریق تجرید نفس از جسم و جهان مادی می‌باشد.^{۷۵۴}

«چون شواغل و موانع تن و قوای او برخیزد، و نفس، عارف شود به حقایق، لذتی عظیم یابد به مشاهده‌ی ملکوت، و به اشراق انوار حق تعالی. چنانکه در قرآن آمد: وجوه یومئذ ناظرة. و آیتی دیگر: فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر. و معنی عنایت آن است که حجاب برخیزد و موانع برداشته شود، و نظرت شروق نور است و بهجت قدسی. و نظر آن است که انوار حق تعالی بر ذوات شریف اشراق کند و لذت و شادی تمام دریابند به تجلی حق تعالی و پیدا شدن او که نفس بدان زنده شود به نوری که از جلال حق برایشان تابد، لذتی وافر یابند.»^{۷۵۵}

□ مسئله‌ی خودآگاهی و تصرف وجود

سهروردی در تلویحات خویش از رنجی روحی که گریبانگیرش بوده و مشکلی لاینحل به نظر می‌رسیده سخن می‌گوید. مسئله‌ای که او را به تفکری پیوسته و ریاضت دشوار و عقبات سخت وا می‌داشته است. مسئله‌ی سهروردی مسئله‌ی حقیقت و ماهیت معرفت و علم بوده است. آثار پیشینیان در باب علم نیز مشکل او را حل نمی‌کرده است. تا آنکه در شبی از شبها واقعه‌ای رخ می‌دهد و در طی آن برقی بر او می‌تابد و نوری متلألئ می‌شود و صدایی انسانی او را مورد خطاب قرار می‌دهد. سهروردی او را معلم اول یعنی ارسطو می‌خواند. چهره‌ای که هیبت و ابهتش بر حیرت و دهشت سهروردی می‌افزاید. اما خوشرویی و تهنیت‌گویی ارسطو، دهشت را از سهروردی دور می‌کند و وحشت او را به محبت و موانست بدل می‌کند. سهروردی از مشکلات نظری خویش با ارسطو سخن می‌گوید آنگاه معلم اول می‌گوید: تو از ذات خویش آگاهی و آن را درک می‌کنی. این درک با واسطه نیست، بلکه بی‌واسطه است. آیا ذات خویش را با صورتهای واسطه درک می‌کنی یا در ادراک ذات خویش نیازمند صورتی ادراکی نیستی؟ پس درک تو از خویشتن مبتنی بر علم حضوری است و این نوع دانش بنیاد هر نوع دانش و هر گونه معرفتی است. ۷۵۶

این دیدار در کجا رخ داده است؟ سهروردی بعدها در *مطارحات* خویش یک بار

دیگر از این دیدار سخن به میان می‌آورد و محل آن را «جابر سا» در عالم المثال معرفی می‌کند. در اینجا این سخن را می‌افزاید که محقق نخست باید به معرفت نفس خویش پردازد، و پس از آن روی به شناخت اشیاء بالاتر و مراتب برتر وجود التفات کند.

هر باشنده‌ای در هستی با انوار قاهر مربوط است، و این رابطه بی‌واسطه صورت می‌پذیرد و نه توسط فرشتگان میانجی. هر باشنده‌ای از نور الهی بهره‌مند و مستفیض است، و این کسب فیض به صورت مستقیم شکل می‌گیرد. شدت یا ضعف این ارتباط است که جایگاه هر باشنده‌ای را در سلسله مراتب وجود معین می‌دارد. تعبیر سهروردی در برخی نوشته‌هایش این تئوری را که نور هر کس همراه با پدید آمدن پیکره‌ی مادی او پدید می‌آید، رد می‌کند و آفرینش را به مثابه ظهور و فعلیت نور قدسی ازلی معنی می‌کند. بی‌تردید سهروردی بر پیش باشی روان نسبت به تن‌گرایی ویژه دارد. ارواح بشری از نفوس آسمانی شرف صدور یافته‌اند، و لذا به دلیل همگونی ذاتی ویژه‌ای که در میانشان وجود دارد، هرگاه نفوس انسانی در برابر نفوس فلکی قرار می‌گیرند، همچون آیینته‌ای که در برابر آیینته‌ی دیگر قرار می‌گیرد، قادر به دریافت انوار معرفتی آن نفوس می‌شوند. حواس درونی و بیرونی چونان حجابهایی بر سر راه درک حقیقت‌اند. در برگزشتن از این معناست که وصول به حقیقت امکان می‌یابد.

«شیخ را گفتم که چون دیده‌گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت: چون دیده‌ی اندرونی گشاده شود دیده‌ی ظاهری برهم باید نهادن و لب بر همه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به چشم باطن بوید. خود بیند آنچه بیند و باید دیدن».^{۷۵۷}

سهروردی به منظور نشان دادن علایق دنیوی که مانع گشایش چشم عقل می‌شوند از استعاره‌ی امتلاء استفاده می‌برد و شاید عمده نظر وی در این بخش اشاره به وجود رابطه‌ی میان حواس برون و درون باشد. در دیدگاه او حصول دانش با ادراک حسی آغاز می‌شود چونان که با تصفیه‌ی درونی ادامه می‌یابد. شخص در اثر کمال‌یابی معرفتی رفته رفته از حواس برونی فاصله می‌گیرد و با حواس درونی

ادراک می‌کند. سهروردی حواس بیرونی را به «حجره‌ی زنان» و محدودیت‌های ادراک حسی را به بند و زنجیرهای دنیای کودکان تشبیه می‌کند. کسی که خود را از این بندها آزاد سازد و به حجره‌ی زنان راه یابد، ممکن است به «سرای مردان» پای گذارد و این شرط لازم برای ادراک عالم مجرد است.^{۷۵۸}

در نظر سهروردی تذکر به اعتبار توجه نفس است به جهان برین و رو کردن آن به عالم ذکر. گاهی انسان چیزی را فراموش می‌کند و دشوار است که آن را به یاد آورد؛ بسیار می‌کوشد ولی به جایی نمی‌رسد. سپس اتفاق می‌افتد که همان چیز به عینه به یاد او می‌آید؛ پس امر به یاد آمده در قوتی از قوای بدنی محفوظ نبوده است چرا که اگر چنین بود پس از آنکه نفس با کوشش فراوان در جست و جوی آن امر فراموش شده بر می‌آمد از او پنهان و پوشیده نمی‌ماند... بنابراین تذکر صورت نمی‌گیرد مگر به علت وجود عالم ذکر که در سیطره‌ی نفوس مدبّر فلکی است همچنین این سخن مشائیان که صور خیالیه معزّون در قوه‌ی خیال است، نادرست است، زیرا اگر صور خیالیه معزّون در قوه‌ی خیال می‌بود و نزد نفس حاضر می‌بود، همواره نفس آنها را ادراک می‌کرد.^{۷۵۹}

شیخ اشراق در کتاب تلویحات می‌نویسد:

«م‌ریدان به ذکر دایم و ترک احساس و حرکات و نشستن در گوشه‌ای و بریدن از تمامی دلمشغولیهایی که به این عالم بکشاند می‌پرداختند و بر همین منوال بودند تا اموری غیبی برایشان حصول یابد و از طریق عبادت دایم با قرائت وحی الهی و مواظبت بر نماز در تاریکی‌های شب به وقتی که مردم در بستر غنوده‌اند و روزه‌داری و ترک خوردن تا آنکه افطارش به سحرها انجامد تا عبادت شب در گرسنگی برگزار شود و قرائت آیات خدا در شب رقت و شوق را بر انگیزاند. و افکار لطیف و تخیلات مناسب امر قدسی را به فهم می‌آورد تا درون لطیف شود، که این امور در سلوک الی الله مدخلیتی عظیم دارند و نیز غلبه‌ی لطافت و نفحه‌ی خوش و عطر از گوینده‌ای پاک اثری مهم دارند».^{۷۶۰}

شیخ اشراق در اندیشه‌های خویش، آراء قائلان به قدم نفس را به استهزا گرفته و می‌گوید:

اگر تصور شود که نفس قدیم می‌باشد این پرسش مطرح می‌گردد که چه چیز او را به مفارقت از عالم قدس و حیات واداشته و به عالم موت و ظلمات وابسته

می‌سازد؟

برحسب مذهب او آنکه در عالم نور است اشتیاقی به موجودات عالم ظلمت ندارد، و گاه امکان دارد که این اعتراض به نظریه‌ی خطای نخستین بازگردانده شود، بدین صورت که نفس ناطقه مقر و قرارگاه خود در عالم علوی را در نتیجه‌ی خطای اصلی ترک کرده است اما سهروردی متعرض این معنا نمی‌شود.

نزول نفس به عالم حس بدین معنی است که چیزی او را بدین عالم جذب نماید. و آیا صحیح است حادث قدیم را جذب کند و به ترک عالم قدسش وادارد؟ نفس چگونه اسیر شده است؟ آیا ممکن است که امری قدیم در شیء حادث محبوس گردد؟

اگر نفس در قدیم در عام قدس وجود یافته است پس چگونه نفوس از یکدیگر متمایز شده‌اند؟ آنچه آنها را امتیاز می‌بخشد عوارض است اما نوع آنها متحد است و آنها را محل فعل و انفعالی نیست. زیرا اینها از توابع بدن هستند یعنی او می‌خواهد بگوید به این که نفوس تا وقتی که دو نوع متفق هستند متشابه می‌باشند و اختلاف آنها فقط در عوارض و لواحق است که پس از پیوندشان با بدن پدید می‌آیند. در این صورت وجود نفس قبل از بدن صحیح نیست مگر بر اساس اتحاد همه نفوس بی‌امتیاز و جدایی میان آنها.^{۷۶۱}

در نظر سهروردی «خودشناسی» یا «معرفت نفس» معرفتی مفهومی نیست، بلکه غوطه‌وری در حضور و در قرب وجود است. این معرفت، شناخت بشر در نسبت با دیگری نیست، بلکه معرفت به گوهر وجودی آدمی است. بدینسان معرفت وجودی، معرفتی بی‌واسطه است، و در آن صور میانجی نقش ندارند. در اینجا میان آدمی و خود حجابی حایل نیست، و شناسنده و مورد شناسایی امری واحدند. خودشناسی نه شناخت انسان به مثابه دیگری، یا امری انتزاعی و کلی، بلکه چشم دوختن به درون روح مجرد است. خودشناسی نقطه‌ی عزیمت به تامل در سرشت و سرنوشت ویژه‌ی روح انسانی است. بشر در نسبت با دیگری، خود را دارای اموری احساس می‌کند. این امر سبب می‌شود تا او این مناسبات را اصیل نگاشته و چیزی غیر حقیقی را حقیقت فرض می‌کند.

نسبت آدم با عالم سبب می‌شود تا او صرف داشتن و باشندگی برای دیگری را به مثابه ذات و جوهره وجود فرض کند. در حالی که داشتن و باشندگی برای

دیگری امری است که پس از وجود متحقق می‌شود. ذات، اساساً ذاتی است که در خود این امکان را داراست. هر نوع آگاهی، بدینسان نسبت به معرفت به خویش، امری بعدی است، و این «راه» است. به تعبیر سقراط اگر تمامی کاردانیها و مهارتهای عالم جمع آیند، به ما نمی‌گویند که علم و توانایی می‌باید در چه راهی صرف شوند، و نمی‌گویند که مرزهای کاربردشان کجاست؟ گستره‌ی تمامی این علوم تا آنگاه که «إمّ المعارف» یعنی معرفت به خویش متحقق نباشد، سطحی و بی‌عمق است. ۷۶۲

عبور به این ژرفا محتاج تمیز و تمایز «من»های دروغین از «من» راستین است. به تعبیر «مولوی»: «زین دو هزاران من و ما ای عجبای این چه منم...».

پاسخ بدین پرسش است که تقدیر وجود را معین می‌دارد، و فرا رفتن کمالی او را ممکن و متحقق می‌نماید. عرفا تاکید دارند:

«گمان مبر که هیچ چیز از آنچه ترا دانستن آن ناگزیر است، بیرون از ذات توست. بلکه همه با توست و در توست.» ۷۶۳

«عین القضاة» عارف بزرگی که همروزگار با سهروردی بود و او نیز به تیغ تکفیر گرفتار آمد، می‌نویسد:

«راه پیدا کردن واجب است. اما راه خدای تعالی در زمین نیست و در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست، طریق الله در باطن توست... طالبان خدا او را در خود جویند، زیرا که او در دل باشد. و دل در باطن ایشان باشد. ترا این عجب آید که هر چه در آسمان و زمین است، همه خدا در تو بیافریده است. و هر چه در لوح و قلم و بهشت آفریده است، مانند آن در باطن تو آفریده است. هر چه در عالم الهی است، عکس آن در جای تو پدید کرده است. تو این ندانی؛ باش تا ترا بینای عالم تمثّل کنند. آنگاه بدانی که کار چون است و چیست؟ بینایی عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثّل است. بر تمثّل مطلع شدن نه اندک کاری است... می‌گویم: چون تو، تو باشی و با خود باشی، تو، تو نباشی. و چون تو، تو نباشی، همه خود تو باشی... سوال منکر و نکیر هم در خود باشد. همه محجوبان روزگار را این اشکال آمده است که دو فرشته در یک لحظه به هزار شخص چون تو مانند رفتن؟ بدین اعتقاد باید داشتن. اما ابوعلی سینا - رحمة الله علیه - این معنی را عالمی بیان کرده است در دو کلمه‌ی آنجا که گفت: «المنکر هو العمل السیئی و النّکیر هو العمل الصّالح». گفت: منکر، عمل گناه باشد؛ و نکیر طاعت. دریغ از

دست این کلمه که چه خوب گفته است! یعنی که نفس، آینه ی خصال ذمیمه باشد؛ و عقل و دل، آینه ی خصال حمیده بود. مرد، درنگرد، صفات خود را ببیند که تمثّل گری کند، و وجود او، عذاب او آمده باشد. پندارد که آن غیری باشد. آن خود او باشد، و از او باشد. اگر خواهی از مصطفی نیز بشنو، آنجا که شرح عذاب گور کرد: «فقال: انما هی اعمالکم». ای دوست! با صراط نیز در خود باید جستن... صراط، باطن مرد است... میزان، عقل باشد که وزن جمله بدان حاصل آید... این میزان دو کفه دارد: یکی کفه ی ازل باشد و یکی کفه ی ابد. هر چه در ازل داده باشند، در ابد همان بازستانند. ... در یغا که بشریت نمی گذارد که اسرار ربوبیت رخت بر صحرای صورت نهد. از شیخ ابویزید [بسطامی] شنو: البشريّة ضدّ الربوبیّة فمن احتجبّ بالبشريّة فاتته الربوبیّة. یعنی که ربوبیت با بشریت هرگز جمع نشود؛ و از وجود یکی، غیبت آن دیگر بود». ۷۶۴

سهروردی در یکی از سروده هایش می گوید:

«اقول لجارتي والد مع جاری

و لی عزم الرحیل عن الدیاری

و کم ارضی الاقامة فی فلات

و فوق الفرقدین رایت داری» ۷۶۵

«در حالی که اشکهایم جاری ست به همجوار خویش می گویم:

عزم رحیل از این دیار دارم

چقدر به اقامت در دشت رضایت دهم

در حالی که خانه ام را بر فراز آسمان دیده ام».

در بند هشتاد و دوم از الالواح العمادیه می نویسد:

«قد البست النفس لباس العز و البهاء و تسربت بسر بال الشرف و الجلال و

تالعت بقدس الله فتعظمت و وصلت الى ابيها المقدس، فاکرمها و آویها فدعته

فلبّاه. ولاتجدا النفس روح الحیاة الحق الابدع مفارقة ظلمات البدن، کما اشار الیه

مثنی من التنزیل، و هو قوله: و ان الدار الاخرة لهی الحيوان لوکانوا یعلمون. یشیه

قوله: فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعيم. من ماء المعارف القدسیه

و المشاهدة العقلیه و اللذة السرمدیه».

در بند بعدی یعنی هشتاد و سوم لذت و الم جهان دیگر را اموری وابسته به

قرب و بعد نسبت به حق می‌داند. مشتاقان و موحدان در نعیم شهود و مشاهده‌اند، و اصحاب کفر و عقاید ردیه در عذاب بُعد و حجاب از نور اول و دوری از ابدان و لذات آن قرار دارند، و در همان حال چون آن جهان مادی نیست، و لذا از بدان ممنوع و محروم‌اند، قوای آنان سلب می‌شود. چشمی نیست تا نور را مشاهده کند. گوشی نیست تا بشنود. پای نیست تا بگریزد. بالاترین عذاب نیز دور افتادگی از محضر کبریایی است. عذاب آخرت نه بیرونی، که درونی است. عذاب اشقیا به آتش، نه از برون که از درون و از ذات نفس ایشان است، و آن همانا به واسطه‌ی دوری نفس از پدید آورنده‌اش پدید می‌آید. چنانکه در قرآن آمده است: «کلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون». ملکات نفسانی مردوده و شوق به عالم جسم با سلب آلات سبب رنجی است که هیچ رنج دیگری با آن قابل مقایسه نیست. نفس شیرین حامل عذاب خویش با خویش و در خویش است. نه اینکه منتقمی بیرونی از او انتقام خواهد کشید. در حدیث آمده است که: «انما هی اعمالکم ترد الیکم». آن همانا اعمال شماست که به سویتان باز می‌گردد.

در عبارت چهل و چهارم از کتاب «کلمة التصوف» می‌نویسد:

«آنچه از افعال خارق عادت از برادران تجرید می‌بینی - اگر بر تو تصدیق آن دشوار است -، چنین در نظر بگیر که بدن آدمی از روح او تبعیت می‌کند. روحی که کلمة الله است. بدن جنسی دارد غیر از جنس روح اما با این حال تابع آن است. مثلاً وقتی که نفس آدمی غضب می‌کند، بدن نیز گرم می‌گردد، اگر چه هوا سرد باشد. همچنین شاهد تاثیر اوهام بر آدمیان بوده‌ای. اگر روح یا کلمه‌ی الهی در انسان کمال یابد و ذکاوتش به اوج برسد و یا توسط عالم قدس تایید گردد، شگفت‌آور نخواهد بود که قدرتش فزونی یابد، به گونه‌ای که چنان روح جهان و نفس عالم شود. دریافت علوم بدون آموزش ناممکن نیست. در ذکاوت یا حماقت افراد معمولی نیز حتی این معنا مشاهده می‌شود که مثلاً شخص کندذهن نمی‌تواند از فکرش درست استفاده کند، اما شخص تیزهوش در بسیاری از موضوعات و مسایل نتایج را پیشاپیش حدس می‌زند. بر این تیزهوشی حدی متصور نیست. لذا جایز است که روح قوی گوهر معقولات را در زمانی بس کوتاه درک کند، به خاطر نحوه‌ی ارتباط خاصی که با مبداء خویش دارد و قوت و کمالی که از آن ناحیه پذیرفته است. «عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى».

خبر دادن از عوالم برتر نیز استبعادی ندارد. ارواح افلاک بر لوازم حرکات آتی مطلع اند، چنانکه از حرکات گذشته اطلاع دارند. از دیگر سوی میان ارواح بشری و ارواح افلاک نیز حجابی نیست، مگر علاقه‌ی بدنی. اگر این علایق جسمی ضعیف شود، موانع از میان برداشته خواهد شد. چنانکه برای مثال برخی افراد در خواب این امکان را به چنگ می‌آورند که با ارواح افلاک مربوط شوند زیرا در این حال شواغل و موانع جسمی مرتفع شده است.

برخی نیز در بیماریهایی که به ضعف جسم می‌انجامد، موفق به ارتباط با ارواح افلاک می‌شوند. برخی دیگر نیز با اشتغال به ریاضات دشواری که سبب تضعیف قوای تن می‌شود، از قید تن می‌رهند. ریاضت سبب اخلال در قوای باطنی و سبکبالی تخیل می‌گردد. تخیلی که مدام با ذکاوت روح بشری مشوش است. پس روح در این حال منقش به امر قدسی می‌گردد، و به عالم خیال سیر می‌کند. پس هرگاه که امر قدسی در حس مشترک پرتو می‌افشاند، سالک در خواب یا بیداری صورتی زیبا می‌بیند، یا خطابی با سیاقی شگفت و نظم‌ی نیک می‌شنود، یا اینکه صورتی غیبی به وضوح بر او آشکار می‌گردد. خداوند در قرآن گفته است: هیچ انسانی نمی‌تواند مخاطب خداوند و سخن وی قرار بگیرد مگر به توسط وحی یا از پس حجاب یا به واسطه‌ی رسولی که به سویش گسیل می‌شود.

آدمی تا دمی که در عالم مادی است، و ساوس شیطانی از او منقطع نمی‌شود؛ و ساوسی که خداوند بر او سلطه‌شان بخشیده است. و هم بشری همان ابلیسی است که بر خلیفه‌ی خداوند یعنی روح انسانی سجده نکرد، در عرصه‌ای که تمامی فرشتگان قوای درون بر او سجده کردند. لذا هرگاه عقل به اموری مجرد از ماده حکم می‌کند، و هم آن را منکر می‌گردد، و تا روز رستاخیز این امر ادامه خواهد داشت. در آن هنگام که آدمی از گور برانگیخته می‌شود، و هم نیز با او برمی‌خیزد. در قرآن آمده است هیچ انسانی نیست مگر آنکه شیطانی دارد. خیال از حس مشترک اخذ مواد و مطالب می‌کند، و لذا بر آن تسلط دارد. حال اگر حواس تعطیل شوند و یا فترت یابند، و یا نفس انسانی از به کار گرفتن متخیله در افکار دست بکشد، صورتهایی بر حس مشترک جلوه خواهد کرد، و آدمی موجوداتی همچون جن و امثال آن را خواهد دید. در این حالت اگر نگرنده چشم برهم نهد باز هم آن صورت را می‌بیند زیرا این دیدن از درون خود اوست، و نه از بیرون.

□ اندیشه‌ی ایرانی و پرسش مرگ

فلسفه در عالم اسلامی، با ابن سینا به عجز خود در اثبات جاودانگی انسانی که پوست و گوشت و استخوان دارد، اعتراف کرد. ابن سینا بر آن بود که باور «معاد جسمی» آموزه‌ای مطلقاً دینی است، و عقل فلسفی راهی به ساحت نفی و اثبات آن ندارد، و بر کرسی اثبات یا نفی نشان دادن آن موضوعی خارج از حوزه‌ی عقل فلسفی است. فلسفه تنها قادر به دفاع از جاودانگی روح انسانی است.^{۷۶۶} تواضع روشمندان به علی به مذاق متکلمان و فقیهان خوش نیامد و غیرت دینی اندیشمندی همچون امام ابو حامد محمد غزالی برانگیخته شد تا در دفاع از فروغ چراغ مصطفوی، تیغ تکفیر بر فیلسوفان بکشد، و آن لادری‌گری را که چونان شرار بولهبی جلوه می‌کرد، به آب تعبد و سرسپردگی بشوید و خاموش کند. البته غزالی در مواردی دیگر نیز بر فیلسوفان معترض و متعرض بود.

برداشت غزالی از مرگ تا سرحد ممکن کلامی بود، اما کلامی که متأثر از آموزه‌های صوفیان نیز بود.^{۷۶۷}

در تفکر غزالی، مرگ «مَخْلَص اتقیا» تلقی می‌شد. او فنا را قانون جاری بر تمامی باشنده‌ها می‌دانست، اما درباره‌ی آدمی بر آن بود که مرگ پلی است به سوی «تشریف لقا».

جهش پیشاپیش به مرگ، نه خودکشی، که بار سفر بستن و مهیای عزیمت بودن

از این خاکدان به سوی حضرت خداوندی است. تمامی زیرکی در این انتخاب نهایی است. «استعداد مرگ» با ذکر آن در دل «تجدد» می پذیرد. غزالی، مرگ را نه امری در آن پایان زندگی، بلکه واقعیتهایی که دمامد به تأخیر می افتد، می دانست. مرگ در ماست، و با ماست و در ما حیات و حضور دارد. «رحلت نزدیک است» و تنها غفلت آدمی است که او را از وقوف به مرگ باز می دارد. بیگانگی با خود و دل بستن به تمنیات و اهواء فاصله ی انسان و مرگ را در نظر مستان جام حیات طولانی می نماید. اما این مسأله از حقیقت مرگ نمی کاهد. غزالی آدمیان را در برابر مرگ به سه دسته تقسیم می کرد: الف - حریصان مولع ب - تایبان مبتدی پ - عارفان منتهی.

حریصان مولع اگر یادی از مرگ کنند، در واقع این تذکر آنان را بیش از پیش متوجه دنیا خواهد کرد. چرا که مرگ در راه است، و آنان با خود می اندیشند که هنوز در جهت عملی کردن تمنیات آنگونه که باید نکوشیده اند. وضعیت این دسته یادآور وضعیت مردمان در رمان طاعون آلبر کاموست. طاعون باعث می شود تا هر کس در هر کاری که بود بیش از پیش شتاب ورزد. اما گروه دیگر یعنی تایبان مبتدی با یاد کرد مرگ و جهش در آن راهی به سوی یگانگی با خویش باز می کنند. اینان نسبت به مرگ در گونه ای بستگی و گشایش توأمان قرار دارند. مرگ برای اینان از سویی رهاننده است و سالک را از بعد خداوند به قرب او می برد. و از سوی دیگر اگر ره توشه ای و زاد راهی برای سفر فراهم نیامده باشد، معلوم نیست تا در این سفر بر سر ایشان خواهد آمد؟

در برابر مرگ گروه سوم هم وجود دارند و ایشان عارفان منتهی اند. مرگ برای اینان «موعد لقای دوست» است، و دوست هرگز موعد دیدار دوست را فراموش نمی کند. مرگ رهاننده معبر لقای خداوند است. پس این گروهند که مرگ را دوست می دارند. حیات و مرگ برای عارف، تفاوتی ندارد. آنچه عاشق اختیار می کند، همانا اختیار معشوق است.

غزالی بر آن بود که در این هر سه گروه، مرگ اندیشی به «پهلوی تهی کردن از دنیا» می انجامد. رستن از شهوات در مرگ آگاهی ممکن است و این مسأله زمینه ی رهایی فرجامین است. عارف، مرگ را غایبی می داند که انتظارش شیرین ترین انتظارهاست. یاد کرد مرگ حیات را در تعادل قرار می دهد. نه شادی و نه غم

هیچیک در جنب مرگ ارزشی مطلق ندارند، و مرگ بر همه چیز جهان رنگی از نسبیت زده است. پدران ما از آدم تاکنون همه مرگ را چشیده‌اند، و مرگ اینک چونان میراثی به ما رسیده است. نسیان مرگ نسیان خویشتن است، و غفلت از مرگ، غفلت از حقیقت حیات. مرگ دیگری، می‌تواند آینده‌ای باشد از مرگی که پیش‌اروی ماست. میان فانیان تفاوتی نیست، پس می‌توان و باید خویشتن را پیشاپیش از مسافران مرگ دانست و به سفر پایان اندیشید. اگر مرگ نبود، آدمی می‌توانست به بیگانگی با خود ادامه دهد و تا ابد چیزی باشد بیگانه با خود، اما مرگ کسوتی تراژیک بر اندام جهان می‌پوشاند و رنگی از اندوه بر آن می‌زند. مرگ میان انسان و آرزو حایل شده است. «این آدمی است، و این مرگهاست گرد بر گرد سوی او در آینده، و پیری و رای مرگهاست. گرد بر گرد سوی او در آینده، و پیری و رای مرگهاست. پس آدمی امید دارد؛ در حالی که این مرگها سوی او می‌آید هر کدام که از آن بر او بگذرد، بگیرد، و اگر از آن برهد، پیری وی را بکشد. و او در امید می‌نگرد»^{۷۶۸} در نگاه غزالی، دنیا، خواب آشفته‌ای است که به بیداری آخرت می‌انجامد. مرگ ناگهان و نزدیک است. مرگ همواره اتفاق می‌افتد، اما این هر بار عقب افتادن آن و «مکرر شدن مشاهده مرگ دیگری»^{۷۶۹} سبب می‌شود تا آدمی برای مرگ بودگی خود را از یاد ببرد و آن را فقط حادثه‌ای در آن پایان حیات بیندارد.

این نحوه نگرش را بعدها در تفکر برگسون^{۷۷۰} شاهدیم. برگسون مرگ اندیشی را موضوعی مختص آدمیان می‌داند. با درک مرگ و وقوف بر آن آدمی از طبیعت جهان جدا می‌گردد و در تقدیری ویژه رویاروی آن قرار می‌گیرد. مرگ اندیشی می‌تواند تفکری را سامان دهد و قوام بخشد که به فرارفتن از جهان محسوس آدمی بینجامد. مرگ رخدادی است که می‌تواند هر دم به وقوع بینجامد، اما در عمل ما هر دم شاهد عدم تحقق آن هستیم. این عدم وقوع که مدام تکرار می‌شود، نسبیت ما را با مرگ فرو می‌رویم. و این امر به کاهش آثار مترتب بر مرگ آگاهی می‌انجامد. حیات دینی در واقع آرزوی بیمرگی است. عقل، تن دادن به مرگ را گریز ناپذیر می‌نماید. در برابر این تصور، تجربه‌ی دینی چونان یک برابر نهاد آن را درست در مقابل مرگ قرار می‌دهد. در چالش مداوم این دو وجه است که هستی انسانی استمرار می‌یابد.

از دیدگاه غزالی مرگ تجربه‌ای مألوف نیست، و فرصت آزمودن مرگ از آدمیان

سلب شده است. اگر من باشم مرگ نخواهد بود، و اگر مرگ باشد من وجود نخواهم داشت. آدمی یکبار با مرگ رویارو می‌شود، و این مواجهه اولین و آخرین مواجهه این دو است. مرگ توجه آدمی را به مسأله خلود معطوف می‌دارد. اگر آدمی تنها همین پوست و گوشت و استخوان باشد، تمامی اینها را مرگ از او باز ستانده، به خاک می‌سپارد، می‌پوساند و بر باد می‌دهد. در این حال اشتیاق به ابدیت پاسخی در خور نمی‌یابد. اما اگر هستی انسانی محدود به ماده نیست، فانی به فنانی تن نخواهد بود و این یعنی گسترش در ورای مرگ.

غزالی، مرگ آگاهی را زمینه‌ی دینی زیستن تلقی می‌کند. زندگی دینی از دید او ملازمه‌ای تام و تمام با مرگ اندیشی دارد: «بدان که هر که در دل خویش صورت کرد که زندگانی بسیار خواهد یافتن تا دیر بزید و مرگ وی نخواهد بود، از وی هیچ کار دینی نیاید. که وی می‌گوید با خویشتن که روزگار در پیش است، هر گاه که خواهی می‌توان کرد، در حال راه آسایش گیر!»^{۷۷۱} آنچه غزالی «کار دینی» می‌نامد در واقع اصیل زیستن است و بیگانگی با خویشتن در مقابل، زیستن غیر اصیل یا بیگانگی از خویش در نگاه غزالی مرادف حیات تهی از تجربه‌ی دینی است. از اینجا بابی برای مقایسه فکر غزالی و فیلسوفان معاصر باز می‌شود. آنچه غزالی می‌گوید، از جهاتی بی شباهت با آموزه‌های هایدگر درباره‌ی «حیات مبتذل» و «حیات غیر مبتذل» نیست. از دیدگاه هایدگر، تکاپو در میدان مرگ آگاهی منجر به تجربه‌ی نهایی آزادی است. هستی انسانی در خلاء بنا نهاده شده است و آدمی ملتقای هستی و نیستی است. بشر معطوف به عدم است: «ما به مرگ محدود شده‌ایم»^{۷۷۲} از دید هایدگر، آدمی در برابر مرگ دو وضعیت ممکن را می‌تواند داشته باشد. وصول به هستی اصیل در برابر وجود غیر اصیل در مواجهه‌ای «بی طفره و تجاهل» با مرگ امکان دارد مرگ اندیشی فرصت غلبه بر ابتذال روزمرگی و روزمره‌گی است. هایدگر می‌گوید: «اگر مرگی در کار نبود، من ناگزیر بودم به این دیگری بودن خود تا ابد»^{۷۷۳} ادامه دهم، و انسانی باشم بدلی. هایدگر ولادت رانقطه‌ی عزیمت نیستی می‌داند. مرگ و زندگی با هم در رحم زن آبستن نفس می‌کشد. به تعبیر شاعر آلمانی راینر ماریا ریلکه:

«در بطن زن آبستن

در پشت چهره خسته، اما مهربانش

دو میوه در بالیدن است

زندگی و مرگ» ۷۷۴

قرنها پیش از ریلکه و هایدگر عارف نامدار مسلمان حکیم سنایی غزنوی در مثنوی گرانسنگ «حدیقه الحقیقه» این آموزه را با زیبایی شگفت آوری به نظم کشیده و بیان داشته است. از دید سنایی کاروان فانیان زمینی با خروج از جهان «رحم» که همان ولادت صوری است در واقع «سفر مرگ» را می‌آغازند. آدمیان مسافران عدمند و از دل مرگ عبور می‌کنند. «لحظه» معبری است که به نیستی می‌پیوندد، و «روز» و «شب» فاصله‌ی آدمی را با نبودن می‌کاهند. نفس کشیدن در واقع ریسمان عمر را بریدن است. آدمیان همه در کشتی زندگی بر دریای متلاطم وجود می‌رانند و این کشتی ساحلی جز مرگ در پیشاروی ندارد:

«زادگان چون رحم پردازند

سفر مرگ خویش را سازند

سوی مرگ است خلق را آهنگ

دم زدن گام و روز و شب فرسنگ

جان پذیران چه بینوا، چه به برگ

همه در کشتی‌اند و ساحل، مرگ

پیش آن کس که قدر دین داند

سرگذشت امل، اجل خواند» ۷۷۵

در نگاه امام غزالی، احساس نزدیکی مرگ یا برای مرگ بودگی، زمینه‌ساز دینی زیستن و به همین دلیل «اصل همه سعادت‌هاست». ۷۷۶ آسودگی از آه اضطراب غرایز و هیاهوی ازدحام ماده تنها در کناره‌گیری از آن میسور و میسر است و اینهمه تنها در برای مرگ بودگی ممکن است. دنیا در برابر آدمی حقیر است، و شرافت هستی انسانی قابل مقایسه با هیچ چیز این جهان نیست. از این رو تنها حضور زمان معادی و عبور به ورای مرگ بودگی در تلقی دینی، با جدایی روح از تن معنا و مفهوم می‌یابد، و این جدایی بسی دشوار توصیف شده است. غزالی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که درباره مرگ فرمود: «اگر یک موی (فرد) مرده، بر اهل آسمانها و زمین نهاده شود، هر آینه به فرمان خدا بمیرند، زیرا که در هر مویی مرگی است و مرگ بر چیزی نیفتد که نه بمیرد. اگر قطره‌ای از درد مرگ بر همه کوههای زمین نهاده شود،

هر آینه بگدازند».^{۷۷۷}

غزالی بر آن است که آموزه زمان عادی و رستخیز جسمانی، آموزه‌ای دینی است که بر استمرار هستی انسانی در ورای مرگ استوار می‌باشد، و حریم آن را درگاه بسی بالاتر از عقل است، و کسی آن آستان را خواهد بوسید که در راه سلوک دینی جان در آستین داشته باشد. رویارویی ابن سینا و غزالی را در واقع باید نقطه برخوردی تازه از منازعه‌ای کهن میان تفکر فلسفی و بینش دین در عالم اسلامی تلقی کرد.

غزالی بر آن است که هیچکس درک و دریافت صحیحی از رستخیز و جاودانگی نخواهد داشت، مگر آنگاه که به شناخت حقیقت مرگ نایل آید، شناخت این حقیقت روح صحیحی از مرگ داشته باشد.^{۷۷۸} در اینجا به دیالکتیک مرگ اندیشی و دل آگاهی در نزد غزالی می‌رسیم. تنها دل آگاهان مرگ اندیشند، و تنها با مرگ اندیشی می‌توان به دل آگاهی رسید: «این دو آینه به هم سخت مقابل هستند!»

پس از غزالی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی کوشید تا میان بینش قرآنی و اندیشه فلسفی آشتی برقرار کند. سهروردی در حکمت اشراقی خود عناصر اصیل این دو تلقی را با هم جمع کرد، او ترکیبی از این هر دو فراهم آورد. سهروردی فیلسوف عارفی است که می‌کوشد تا آراء و آموزه‌هایش مبتنی بر قرآن و حدیث باشد. آنچه در مرگ اندیشی سهروردی برجسته است مسأله نقش مرگ در ضرورت و فراروندگی وجود آدمی است. فرارفتن از خویش از دید سهروردی معبری جز مرگ آگاهی ندارد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی برای عروج استعلایی بر مرگ اختیاری و جهش پیشاپیش به مرگ تأکید بسیار دارد. مردن از اهواء و شهوات به آدمی فرصت می‌دهد تا قوای ظاهر باطن را محکوم خود کند. در این حالت تعین به تن پایان می‌پذیرد و آدمی به عالم اصلی خود باز می‌گردد. سهروردی به شعر مشهور سنایی غزنوی استناد می‌جوید، که گفت:

«بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما»

سهروردی به مناسبت، دو بیت از سروده‌های خود را نیز نقل می‌کند:

«گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی

بر خور که بهشت جاودانی بردی
ورزانک در این شغل قدم نشردی
خاکت بر سر که خویشتن آزدی»^{۷۷۹}

مستی «غفلت» مانع اصلی بر سر راه فرا رفتن از خویش است. جهانیان از «شراب غرور» یکسره مستند. «اگر کسی لذت خلوت بداند، و هستی را به نیستی مبدل گرداند، پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند، از مغیبات وی را لذت باشد که از غایت لذت حال خود باز نتواند گفتن و از حال انسانیت بدر رود. دیوانگان وی را دیوانه خوانند.»^{۷۸۰}

در احادیث قدسی در وصف نیکان آمده است: «یَمُوتُ النَّاسُ مَرَّةً وَ یَمُوتُ أَحَدُهُمْ فِی کُلِّ یَوْمٍ سَعِینَ مَرَّةً مِنْ مَجَاهِدَةِ أَنْفُسِهِمْ وَ مَخَالَفَةِ أَهْوَائِهِمْ»^{۷۸۱}
این حدیث و حدیث مشهور: «موتوا قبل أن تموتوا»، اشاره به مرگ اختیاری دارند که به تعبیر شبستری مختص آدمی است. هیچ موجودی جز آدمی قدرت انتخاب مرگ و جهش پیشاپیش به سوی آن را ندارد:
«جهان را نیست مرگ اختیاری

که این را از همه عالم تو داری»

در نظر سهروردی نفس با به فعلیت رساندن حالات گوهری خود از پیوند تن رسته و به «عقل - فروشته» ها خواهد رسید. این مرتبه اوج وجود است و دیدار خداوند در این مرتبه است.^{۷۸۲} از افلاطون نقل می‌کنند که گفته است: «حکمت همانا برگزیدن مرگ ارادی بر مرگ طبیعی»^{۷۸۳} است.

سهروردی درباره‌ی جهش پیشاپیش به مرگ و نتایج و لوازم آن می‌نویسد:
«و چون ما خود را از شواغل بدن پاک کنیم، و در کبریای حق تعالی و انوار وی که بر موجودات ریزان است، در خیال آریم، بیاییم در نفوس انوار لامع همچون برق خاطف که تشریق کند نفس با عالم خویش، و از آنجا لذتها بیایم روحانی که در عالم شبه ندارد. چونکه حال ما چنین است، چه ظن است ترا به اشخاص کریم ربانی دایم صورت ثابت جرم ایمن از فساد، نسبت بعد از عالم تضاد، محرم از شواغل که از ایشان هرگز شروق انوار رب الارباب منقطع نشود، و امداد لطایف الهی از ایشان بریده نشود؟... و ایشان را مقصودی و معشوقی هست از عالم اعلی که او نور قاهر و سبب و مدد اوست به نور خود. و واسطه‌ای هست میان او و

حق تعالی تا مشاهدات انوار جلال الهی کند. بواسطه ی تأثیر اشراقی موجب حرکتی شود، و هر حرکتی موجب اشراقی^{۷۸۴}.

در این حالت عارف واصل در شرایطی است که به سبب بودن در قالب روح، دیگر نیازمند به مکان و زمان نیست. سهروردی در تلویحات به مسأله ی عروج افلاطونی روح اشارت دارد، عروجی که پی آورد مرگ آگاهی است. او در حکمة الاشراق نیز بدین موضوع اشارتی دارد: «و از افلاطون نقل است که در برخی احوالش هنگامی که خلع بدن کرده و مجرد و بری از هیولی گردیده است، سیر کرده و در ذات خویش نور و روشنی دیده است. پس به سوی علت الهی در برگزیده کل فرارفته است، به گونه ای که توگویی موضوعی در او بوده، و در او معلق بوده است. و نور عظیم را در موضوع الهی مشاهده کرده است. مختصر سخن و این است که فکر، این نور را از من نهان داشته بود.»^{۷۸۵} سهروردی در مقام مقایسه حالات عرفانی عارفان و مردم دیندار عادی می نویسد:

«آنچه ایشان [حکیمان روشن روان و مجردان بصیرت] در این عالم دریابند، بیش از آن باشد یا مساوی آن بود که دیگران در آخرت بدان رسند.»^{۷۸۶}

از دید سهروردی، حکیم متأله که به حقیقت به کشف و شهود عارفانه رسیده کسی است که جسم وی به کردار پیراهن گشته است، کهگاه از تن بیرون می کند و گاه بدان مخلع می گردد. هیچ کس نمی تواند در زمره عارفان قرار گیرد جز آنگاه که بواسطه ی خمیر مایه و فطرت مقدسه به حکمت عارفانه دست یابد، و بسان پیراهن پوشیدن و از تن بدر آوردن در آن مجرب گردد. او از این زمان به بعد می تواند به جانب نور عروج کند، و اگر مایل باشد و لازم داند به هر صورت که خود برگزیند، متظاهر شود. در این حال او به ذات خویش فرزند عالم نور است.^{۷۸۷}

«آخرت شناسی» در معنای عارفانه ی آن تفاوتی جوهری با تلقی آخرت شناسانه ی اهل ظاهر دارد. آخرت اهل ظاهر امری است که در آن آخر زمان رخ خواهد داد. اما برای اولیای حق، آخرت رجوع به باطن وجود است، در برابر دنیا که صورت آن است. عبور از صورت و سطح و ظواهر، جان تابناک را در میدان جاذبه ربانی و نفحات سبحانی قرار می دهد. این عبور به مثابه ورود به باطن وجود و ژرفای معنوی آن است.

از دید عرفای مسلمان جسم هر کس، دنیای وی است؛ و روح هرکسی، آخرت

او.^{۷۸۸} جسم و روح هر کسی دنیا و آخرت اوست.^{۷۸۹} با این تلقی حق با حکیم است که گوید: «اهل گمان پندارند که قیامت هم به زمان دور است و هم به مکان، و اهل یقین دانند که هم به زمان نزدیک است و هم به مکان».^{۷۹۰} از دید حکیمان و عارفان مسلمان عروج عبارت از آن است که روح سالک در حال صحت و بیداری از بدن او بیرون آید، و احوالی را که بعد از مرگ بر وی مکشوف خواهد گشت، اکنون پیش از مرگ بر وی مکشوف گردد. او در این حال بهشت و دوزخ را مشاهده می‌کند، و احوال دوزخیان و بهشتیان را در می‌یابد، و از مرتبه‌ی علم‌الیقین به رتبه‌ی عین‌الیقین می‌رسد، او هر چه از این پیشتر بود، از این پس می‌بیند، «روح بعضی تا به آسمان اول برود، و روح بعضی تا به آسمان دوم برود»، و همچنین روح بعضی دیگر تا به عرش برود، از جهت آنکه هر یک تا به مقام اول خود عروج می‌توانند کرد، «اما از مقام اول خود نمی‌تواند گذشت. روح بعضی دو روز می‌ماند و روح بعضی سه روز»، و روح بعضی بیشتر، و حتی ممکن است روح بعضی «تا ده روز و بیست روز و چهل روز در آسمانها بماند».^{۷۹۱}

سهروردی در رساله‌ی الابراج با اشاره به سخن پیامبر(ص) که فرمود: «حب الوطن من الایمان: دوستی وطن از ایمان است» تأکید دارد که «آن وطن مصر و عراق و شام نیست»، چرا که آدمی هیچ خاطره‌ی ازلی نسبت به این سرزمین‌ها احساس نمی‌کند و از دیگر سوی وطن مورد اشاره پیامبر(ص) نمی‌تواند جایی در جغرافیای خاکی باشد چرا که حب دنیا در تلقی نبوی رأس همه‌ی خطایاست که فرمود: «حب الدنيا رأس کل خطیئة». وطن اصلی در دید سهروردی دیگر جایی در عالم علوی است که رسیدن بدان در گرو خروج از «قریه‌ای که اهل آن ظالمند» یعنی دنیا میسر است و این امر تنها در سایه‌ی تجربه‌ی عارفانه میسر می‌گردد.

در اثر «ریاضت» و «خدمت اهل مشاهده» سالک می‌تواند «نور ساطع در عالم جبروت» را ببیند و ذاتهای ملکوتی و «انواری را هر مس و افلاطون مشاهده کردند» به شهود بنشیند و «روشنیها مینوی» و «سرچشمه‌های نور افشان تر از خورشید» را که در زبان پهلوی «خرّه» یا «فرّه» نامیده می‌شود و جانهای تابناک را «تأیید» و «رای» می‌بخشد، مشاهده کند. در کتاب الواح عمادی از عروج عرفانی کیخسرو پادشاهی که نزد شیخ اشراق مصداق بارزی از حکومت حکیمان و تأیید به خرّه ایزدی است، به میان می‌آید:

«پادشاه پیروز یعنی کیخسرو مبارک، تقدیس و عبودیت را بر پای داشت، پس منطق پدر قدس بسوی او آمد و غیب جهان با او سخن گفت و به نفس خویش که به حکمت خدای متعال منقش بود، بسوی علم اعلا عروج کرد و انوار ایزدی به گونه‌ای خاص او را در برگرفتند و بواسطه‌ی این انوار او دریافت آنچه را که کیان خَرّه نامیده شده و سبب گردن نهادن همگان بر یک نفس قاهر است.»

از دید سهروردی حقیقت روح انسانی، نوری مجرد است. نوری از انوار خداوند که مدرک خویش است. نوری محض و از سنخ فرشتگان که تنها تفاوت آنها با انوار مقدس در دوری یا نزدیکی به نور الانوار یا نور مطلق است. سهروردی تأکید می‌کند که «نفوس بشری از اصل ملکوت اند، و اگر نه شواغل بدن بودی، منقش شدی به نفوس ملکوتی.»^{۷۹۲}

سهروردی فایده‌ی تجرید را سرعت عروج و بازگشت به «وطن اصلی» و اتصال به «عالم معنوی» می‌داند. او حدیث شریف نبوی: «حب الایمان» را به همین بازگشت به عالم علوی تعبیر می‌کند. از دید سهروردی آیه‌ی قرآنی «یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» نیز اشارت به همین معنا دارد. «رجوع» اقتضای «سابقه‌ی حضور» دارد. هیچ رجعتی بدون سابقه پیش باشی معنا نخواهد داشت. در مثل به کسی که هرگز در مصر نبوده، نمی‌توان گفت که به مصر بازگردد! بی‌تردید منظور از وطن، اصل ماورایی آدمی است. پس برای رسیدن به وطن می‌بایستی «از این قریه‌ای که اهل آن ستمکاراند» خارج شد. برآستی پس حکمت و سیر و سلوک چه فایده‌ی خواهد داشت اگر بدین خروج نینجامد؟ از دید سهروردی، آن کس که صورت ملکوتی روح را از هیولی مادی و علایق طبیعی جدا ساخته، اما به وصول توحید نمی‌اندیشد، همانند بیماری است که داروی شفا دهنده خود را نمی‌خورد. رستگاری و در واقع تمامی رستگاری در عروج به سوی «نور توحید» است. سهروردی می‌گوید: شعاع «آفتاب لاهوت» بر سطوح امکان می‌درخشد، پس تا کی باید در «ظلمات زوایای اجسام» ساکن بود؟^{۷۹۳}

در رساله‌ی عقل سرخ نیز سهروردی از پیش باشی نفس انسانی نسبت به تن به گونه‌ای تمثیلی سخن می‌گوید: «در ابتدای حالت، چون مصوّر به حقیقت خواست که مرا پدید کند مرا در صورت بازی آفرید. و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند ما با یکدیگر سخن می‌گفتیم و می‌شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می‌کردیم.

روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر بازگسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند، و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند. پس از آن ولایت که آشیان ما بود، به ولایتی دیگر بردند.»^{۷۹۴} این روایت بسیار پر رمز و راز از هبوط روح آدمی از عالم علین به عالم اسفل سافلین، تصویری دیگرگونه از آمدن از ماوراءالنهر و اسارت در جاه قیروان است که سهروردی آن را در رسالهی قصه‌الغریبه بیان می‌دارد. نظر سهروردی در اینجا سخت افلاطونی است: «آنگاه مرا در عالم غیر بداشتند. چنانکه آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود، فراموش کردم و می‌پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام.»^{۷۹۵}

سهروردی در همین جا از فرو بستگی بالهای روح در جریان سخن می‌گوید: «با خود می‌گفتم گویی هرگز بود که این چهار بند مختلف از من بردارند، و بال من گشوده شود، چنانکه لحظه‌ای در هوا طیران کنم و از قید فارغ شوم».

سهروردی در بیان نظر خویش که بی شباهت به نظریه‌ی «استذکاری» افلاطون نیست، برای حقیقت انسانی دو مرتبه هستی قائل است. هستی پیشین یا سیر نزولی در مراتب پیشینی وجود که در نظام طولی هستی پیش از مرتبه‌ی وجود عنصری قرار دارند و دو دیگر هستی پسین که وجود مادی و عنصری آدمی است. انسان از عالم انوار می‌آید، روح نسبتی با قدس دارد و نسبتی با تن.^{۷۹۶} پس وقتی که به ظلمات زمین گام می‌نهد، در اعماق ناخودآگاه ضمیر خویش بارقه‌هایی را از آنچه پیش از این عالم در دیگر عوالم دیده، مشاهده می‌کند. و در واقع معرفت در این حالت یک یادآوری و استذکار و مروری بر خاطرات مثالی و ایده‌های ازلی است. سهروردی تمامی شناختها را به نحوی درونی می‌کند. او بر آن است که هدف هر شاخه‌ی معرفتی و از جمله فلسفه در فرجام باید رساندن آدمی به شناخت خویشتن خویش باشد. دانشا اگر به این غایت نینجامد، حجاب بر حجاب خواهند افزود و «بحران در شناخت نفس» بیداری بی‌بنیاد را نصیب آدمیان خواهد ساخت. شناخت حضوری و بیواسطه خویشتن برای سهروردی سکوی پرتاب آدمی به مدارج عالیت و استعلایی وجود است:

«بدانکه شناخت حقتعالی موقوف است بر شناخت نفس خود. چنانکه مصطفی - علیه السلام - می‌فرماید: من عرف نفسه فقد عرف ربه. و بایزید - رضی الله عنه - حکایت می‌کند از حقتعالی که مرا گفت: سافروا من انفسکم تجدونا

فی اول قدم. و سفر از نفس آنگاه توان کرد که اول به نفس رسند و نفس را بشناسند و بعد از آن سفر را ساز کنند. به اتفاق جمله خلاق، معرفت حقیقتی که واجب است موقوف است بر معرفت نفس، پس معرفت نفس نیز واجب باشد، زیرا که وصول به معرفت حق تعالی صورت نبندد الا به معرفت نفس.^{۷۹۷} شناسایی کنش‌پذیر محتاج برون آمدن از خویشتن و شریک شدن در شیئیت و حضور دیگری است، و این یعنی بیگانگی از خویش. آدمی تنها در خلوت با خویشتن یگانگی با خویش را تجربت می‌کند. خواست و آرزوی رجعت به اصل سبب می‌شود تا شخص از منفعل بودن خارج شده و فعال ظاهر شود، و این «فعالیت» نقطه عزیمت او به قله‌های وجود است. به تعبیر مولوی: «هر چیز که در جستن آنی، آنی.» و به تعبیر هگل: «من انسانی، یک آرزوست.»^{۷۹۸}

سهروردی خودشناسی را حرکتی فرا رونده می‌داند، که از ماده آغاز شده و به معنا می‌انجامد. این «راه بی‌نهایت» در دو سر خود دنیا و آخرت را دارد، که به دلیل همین بُعد بی‌نهایت از یکدیگر ضد هم هستند. سالک هستی از ظلمت محض سفر خود را آغاز می‌کند و از غرب به شرق می‌رود. زیستن جبری است و آدمی در انتخاب آن هیچ نقشی نداشته است مرگ نیز جبری دیگر است که آدمی از پذیرش آن ناگزیر است. بدینسان زندگی تقدیری تراژیک دارد به نظر سهروردی عروج آدمی نیز امری محتوم است و آدمی به اجبار یا اختیار مسافر این راه است:

«بدان که عالم جسمانی ضد عالم روحانی است. چنانکه دنیا ضد آخرت است. و بدان که درنگ ما در این عالم اندکی خواهد بود، و ما را اینجا نخواهند گذاشتن. همچنانکه آمدن ما به اختیار نبود، رفتن هم به اختیار نخواهد بود. بدان که این متاعی که اینجا می‌خیزد لایق آنجا نیست و آن عالم را متاعی است خاص. و آنچه از این علم خیزد هم اینجا خرج می‌توان کردن. اما این عالم یک خاصیت دارد که متاع نیم کاران آن عالم، اینجا تمام کنند.»^{۷۹۹} پس از سهروردی، دیگر فیلسوف شهیر اشراقی در عالم اسلامی، بابا افضل، افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی حکیم و عارف بزرگ سده ششم هجری، سخن از کوشش آدمی برای گریز از نیستی به میان می‌آورد. او بر آن است که اگر مرگ پایان آدمی باشد، پس اندوه‌بارترین رنج عالم است. مطلق مرگ اندوه‌بار نیست، چرا که با فرض عدم شخص، دیگر مُدرکی در کار نخواهد بود تا این اندوه را حس کند و از عدم خویش آگاه شود.

پس به راستی آدمی نگران و اندوهناک چیست؟ بابا افضل خود پاسخ می‌دهد که هراس آدمی همه و همه از غیبت وجود و عدم حضور است. در واقع این مرگ نیست که گریبان نهاد بشری را به دست هراس می‌سپارد، بلکه این امکان از دست رفتن زندگی است که ترس از مرگ را بر فانیان مستولی می‌سازد. زیر پای زندگی لرزان است و هر آن ممکن است که این بنا در هجوم سیل بنیان کن حادثه ویران گردد، پس سخت بیمناک و مضطرب، چشم انتظار وقوع واقعه‌ای هستیم که هر لحظه به عقب می‌افتد.

ممکن است گفته شود که جسم از بین نمی‌رود بلکه از حالتی به حالت دیگر تغییر و تحول می‌یابد. بابا افضل متذکر می‌شود که اگر چه هستی تن باطل نمی‌شود، اما به هر حال بقای ماده فیزیکی به معنای بقای شخصیت انسانی نیست. زیرا وقتی که بناست ما حضور بدون آگاهی و احساس داشته باشیم، از آنجا که در این وجود، آگاهی و دریافت نیست، سود و ثمری برای ما نخواهد داشت. چراکه ما در جستجوی وجودی آگاه به خود هستیم که در آن ناهشیاری راه نیابد و این امر جز در حیاتی آگاه صورت نخواهد بست.

این سخن را می‌توان پاسخی به نظریه‌ی «بازگشت جاودانی» نیچه تلقی کرد. نیچه بر آن بود که ماده‌ی جهان کم و زیاد نمی‌شود و این رود در تبدیل، جریانی است که از ازل، از بی‌زمانی جریان داشته و تا ابدیت، تا همیشه جاری است. ماده‌ی وجود ما به عنوان جزئی از ماده‌ی وجود جهان در بی‌نهایت زمانی بارها و بارها در چرخه‌ی حیات قرار گرفته و تن به زندگی سپرده، و بعد مرگ و باز حیات، و این مرگ و حیاتهای پیاپی بی وقفه و بی سکون در جریان بوده و باز هم خواهد بود. به وجود آمدن و از بین رفتن؛ موجوار از دل دریای وجود سر برآوردن و در خود شکستن و دوباره چشم انتظار سر برآوردن دیگر! اما به واقع نظریه‌ی نیچه جز یک دلخوشکنک چیست؟ وحدت «من» در آگاهی است و اگر آگاهی از «من» سلب شود، دیگر اساساً «من» وجود نخواهد داشت و در این وجه، دیگر زندگی معنایی نخواهد پذیرفت تا بر بودن یا نبودن آن افسوس بخوریم. به تعبیر زیبای بابا افضل درست است که «وجود جسمیت باطل نمی‌شود، ولیکن آن وجود ما را سودمند نیست، از آنکه در آن وجود آگاهی نیست. ما طالب وجودی هستیم که در آن آگاهی بود و بی‌خبری هرگز نباشد و آن جز وجود عقل نباشد.»^{۸۰۰}

نظریه‌ی نیچه یک تناسخ مادی به نظر می‌رسد. نظریه تناسخ نظریه‌ای بس کهن است، منتها این نظریه بیشتر بر وحدت «من» روحانی تکیه دارد. نیچه با اخذ صورت این نظریه و رها کردن باطن آن به برداشتی مادی می‌رسد. نیچه به واقع مبلغ گونه‌ای حیات‌گرایی بدوی است که پافشاری بیش از حد بر ارزش غرایز دارد. تقدیر جهان بی‌اعتنایی در برابر عملکرد آدمیان است. «نیک» یا «بد»، دوباره باز خواهد گشت و باز این گردونه‌ی پر از تضاد و تعارض با ما دوری دیگر خواهد داشت. صدها و هزارها بار دیگر چشم در چشم این آیینه فریب خواهیم دوخت و این دور پوچ را به جبر تحمل خواهیم کرد. به راستی دیگر کدام شوق برای بودن و کدام امید برای زیستن؟ این نظریه به جای آنکه وجود بشری را برای ستیز بازندگی آماده سازد، تمایل به عمل را از آن سلب نمی‌کند و کشش مدد «من» را به رخوت مبدل نمی‌سازد؟^{۸۰۱}

در نگاه بابا افضل، هستی بدون آگاهی و آگاهی بدون هستی مفید فایده‌ی نیست. تمنای بیماری دوگانگی هستی و آگاهی صورت می‌بندد. جستجو و تمنای بیماری مهمترین آرزوی خاکیان است و آگاهی میسر است و این آگاهی جز به «فراغ نفس» ممکن نیست. تنها، اندیشه‌ای که بر بستر رهایی از تعلقات سیر می‌کند، می‌تواند راه به ابدیت ببرد.

در آثار شاعران عارف نیز مرگ آگاهی جایگاهی رفیع دارد. شعر و مرگ آگاهی نسبتی است که در فرصتی دیگر باید بدان پرداخت. اما در اینجا تذکر این نکته لازم است که اگر شعر تنیدن در صورت ازلی - مثالی است، مرگ نیز از اصلی‌ترین این صورتهاست. مسأله‌ی مرگ همواره توجه شعر و شاعر را معطوف به خود داشته است. اما در شعر عرفانی ما این نسبت، نسبتی ویژه است. شعر عرفانی، طریقت مرگ آگاهی است. در تمامی این سروده‌های عظیم، شاعران را در چنبره‌ی مرگ اندیشی گرفتار می‌بینیم. (اگر چه تعبیر گرفتاری برای این چالش شاید تعبیر مناسبی نباشد). سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، فخر الدین عراقی، مولوی، حافظ، شبستری، بیدل و دیگرانی از قبیل و قبیله شگرف با مسأله‌ی مرگ داشته‌اند، و در اذهان ایشان، این اندیشه به مثابه‌ی عنصری محوری، تمامی عناصر دیگر را سامان و سازمان بخشیده است.

منطق الطیر داستان عروج روان به سوی ژرفای بنیادین جهان است. به تعبیری

برای کسانی که زندگی را شوخی تلقی می‌کنند، حیات کم‌دی است، و برای آنان که جدی‌اش می‌دانند، تراژدی. و برای عطار که حیات را شوخی تلقی نمی‌کند، بُعد تراژیک زندگی بروز و ظهور یافته است. سرشت سوگناک زیستن، در نگاه او باسکنی گزیدن در قرب وجود رنگی دیگر گونه می‌یابد.

پرشش شاعران و حکیمان و راز دانان تمامی تاریخ آن بود که چگونه می‌توان بر این بی‌اعتبار گذران فایق آمد؛ دمی از خستگی این راه بی‌نهایت آسود؛ و در برابر مرگی که به ناگزیر می‌آید و کاری در برابر نمی‌توان کرد، مفری جست. می‌توان همه کاری کرد، اما نمی‌توان مرگ را نادیده گرفت. مرگ از درون می‌آید، و هیچ کس نمی‌تواند راه را بر او بربندد. جستجوی بی‌مرگی در دل مرگ، اکسیری است که عرفا یافتند، تا مس وجود را به مدد کیمیاگری عشق عارفانه به زر مبدل سازند. تنها عشق است که می‌تواند غبار هول و هراس نیستی را بربود، و آدمی را در نسبت با جاودانان قرار دهد. غربت، اسطوره رنج آدمی در تاریخی است که خدا را در حجاب برده است. تنها با خروج از این سراب فریب و این گردونه وهم است که به چشمه‌ی حیات می‌توان ره جست. مرگ همچون دیگر محرومیتها نیست. اگر مرگ پایان آدمی است، حدود این خسران را نمی‌توان مشخص کرد. با مرگ همه چیز از دست می‌رود و بر دنیا گرایان مصیبتی عظیم‌تر از این متصور نیست. در نگاه عطار، مرگ بر همه چیز رنگی از نسبت زده است، و در مقابل تقدیر ناگزیری که با ما و پیشاوری ماست، هر چیز رنگی از نسبت زده است، و در مقابل تقدیر ناگزیری که با ما و پیشاوری ماست، هر چیز دیگری بی‌اعتبار می‌نماید. اما در عین حال مرگ، فرصت غلبه بر بیگانگی است:

«قصر تو گر خلد جنت آمده‌ست

با اجل، زندان محنت آمده‌ست

گر نبودی مرگ را بر خلق دست

لایق افتادی در این منزل نشست»^{۸۰۲}

بی‌خدا زیستن یعنی «سال و مه خون خوردن در حرص و آز»، و «روز و شب جان‌کندن بی‌زاد و برگ» آماس تن را فربهی روح انگاشتن، و همی است که جهان و جهانیان گرفتار آیند. آگاهی از حقیقت نصیبیهی هیچکس نیست. همگان در فرجام هر چه دارند، وامی‌گذارند، و باد در دست به کام مرگ می‌روند. نیکان و بدان، و

احمقان و بخردان، به یک نسبت در بادیه‌ی هولناک عدم، صید ناگزیر مرگند. تقدیر جهان چنان سوگناک و تراژیک است که «اولین آسایشش، مرگ» تلقی می‌گردد. جهان در نگاه عارف نیشابوری «دیگ پر خون» است، دیگی که هر روز گروهی عظیم از آدمیان را در آن سر می‌برند و قربانی مرگ می‌نمایند:

«تو نمی‌دانی که هر که زاد، مرد

شد به خاک و هر چه بودش باد برد

هم برای مردنت پرورده‌اند

هم برای بردنت آورده‌اند

هست گردون هم چو تشت سرنگون

وز شفق این تشت هر شب غرق خون

آفتاب تیغ زن در گشت او

این همه سر می‌برد در تشت او

تو اگر آلوده، گر پاک آمدی

قطره‌ای آبی که بر خاک آمدی

قطره‌ای آب از قدم تا فرق درد

کی تواند کرد با دریا نبرد؟

گر تو عمری در جهان فرمان دهی

هم بسوزی هم بسازی جان دهی»^{۸۰۳}

عطار انسان را به «ققنوس» تشبیه می‌کند. ققنوسی که می‌سوزد و آنگاه از میان

خاک و خاکستر سر بر می‌دارد، برمی‌کشد و بر می‌شود.

عطار از راه تحلیل دقیق و درست مرگ، امکانی برای فرارفتن از آن می‌جوید.

درک شک زندگی هستی بشری یگانه زمینه‌ای است که آدمی را از زمین جدا می‌کند،

و او را به جست و جوی جاودانگی فرا می‌خواند. به تعبیری آنچه به واقع می‌تواند

موجب رهایی گردد، تهور در پذیرش «بی‌پایگی پریشان‌کننده‌ی واقعیت بشری»^{۸۰۴}

است. «مرگ تنها چیزی است که بر قدرت انسان فایق می‌آید، و هر کمالی را ناقص

جلوه می‌دهد.»^{۸۰۵}

در نگاه عطار مرگ امری زاید بر ذات انسانی نیست، بلکه با اوست و در درون

او. عطار از سه نوع مرگ سخن به میان می‌آورد. نخست نیستی ذاتی اشیاء در قطع

نسبتشان با وجود مطلق. بدین معنی که اشیاء به مثابه باشنده‌های ممکن‌الوجود در میان دو حد وجود و عدم قرار گرفته‌اند و نسبت به این دو وضع، حالتی علی‌السویه و یکسان دارند.

«امکان» وضعی سرشتی در تقرر باشنده‌هاست. وحدت وجود عارفانه، جایی برای غیریت باقی ننهاده است. لذا اشیاء داغ عدم را بر جبین ذات وجود دارند. و آدمی نیز به عنوان یک باشنده محکوم به این معدومیت ذاتی است. تقریباً همزمان با عطار، در مغرب زمین نیز عارف بزرگ مسیحی مایستر اکهارت چنین آموزه‌ای را تعلیم می‌داد. عارف آلمانی، خدا را نه دارای وجود، که عین وجود می‌دانست، و بر آن بود که رای وصول به او باید به معرفت حقیقی رسید و این حیات درونی است که روح را به استغراق در الوهیت می‌رساند.^{۸۰۶}

قرنها پیشتر، بودا نیز جهان باشنده‌ها را زندانی دو حد وجود و عدم دانسته بود. مقدسان از تنگنا فرا می‌روند، و میان این دو حد طریقتی بینابین را برمی‌گزینند. حقیقت در اینجاست؛ «تهی» ذات واقعی اشیاست. مرد عارف، «تهی» را نه چنان عوام، بلکه دیگر گونه می‌بیند. اشیاء اگر چه شکل تجربی دارند، اما نمودهایی خیالی‌اند، پس تنها خلاء در آنها اصالت دارد. انسان از واقعی انگاشتن نمودهای خیال رنج می‌برد؛ و تا آنگاه که این رنج هست، او احساس اسارت و رهایی نیافتگی دارد. تنها رسیدن به تهی رهاننده است.^{۸۰۷}

در ویرانی خیالها و آلودگیها، آزادی و رهایی از گردونه‌ی زاد و مرگ‌های متوالی ممکن می‌گردد. «آلودگیها از تصورات پیدا می‌شوند. و تصورات از کثرت‌اند. امان کثرت در تهیت بریده می‌شود».^{۸۰۸}

شیخ محمود شبستری شاعر و عارف بزرگ قرن هشتم هجری نسبت اشیاء یا تعینات با یکدیگر را نسبت دو عرض با یکدیگر دانسته است، و به حکم «العرض لایبقی زمانین» بر آن است که باشیده‌ها به حکم طبیعت خویش گرایش به عدم دارند. چرا که وجود در آنها امری عارضی است، و فقر و عدم لازمه‌ی ذاتی آنهاست. نسبت تعینات با یکدیگر به حسب اقتضای ذاتی، نسبت دو عرض است، و اعراض دو لحظه در یک حالت بقا ندارند و بر حسب اقتضای دو نسبت ممکن در هر باشنده یعنی هستی و نیستی، طالب و مشتاق عدم و با سرعت به مرکز فطرت ذاتی خود یعنی عدم میل می‌کنند. و هر یکی در طرقة العین به حسب خلع و لبس، تعین

وجودی و عدمی خاص می‌یابند.

«عرض شد هیأتی کان اجتماعی است

عرض سوی عدم با لذات ساعی است

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لایبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی

به هر لحظه زمین و آسمانی

در او چیزی دو ساعت می‌نپاید

در آن لحظه که می‌میرد، بزاید»^{۸۰۹}

پیش از شبستری، ابن عربی همزمان با عطار به آرایشی مشابه او رسیده بود. اگر چه میان این دو تفاوت‌هایی نیز وجود داشت. یکی از موارد مشابهت این دو، موضوع نفی هستی به مثابه مدخلی به جاودانگی بود. اما ابن عربی گامی فراتر می‌رفت. ابن عربی تأکید داشت که زوال وجود را چونان شرط اول به معرفت حق تلقی کرده‌اند، و این سهو خطایی عظیم است. زیرا معرفت حق در ذات خود مستلزم چنین نفیی نیست. زیرا اساساً اشیاء وجودی حقیقی ندارند تا سالک با نفی آن به رهایی رسیده و وصال ربانی را درک کند. فرض زوال وجود در اشیاء فرضی متناقض است. چرا که اشیاء اصلاً فاقد وجودند و آنچه که هستی ندارد، نمی‌تواند، از هست بودن زوال یابد. اثبات هر گونه وجودی جز وجود مطلق بدینسان گونه‌ای شرک است، و فرض ثبات هستی در اشیاء بدینسان در تعارض با تمحید مطلق قرار می‌گیرد اگر «خود» را بی هستی یا منقطع از باشندگی دریابی، آنگاه خداوند را شناخته‌ای والا، فلا. بنابر بینش ابن عربی انسان سایه‌ای است که در رسیدن به خدا که مبدأ نور است، نورانی می‌گردد. سایه جز حجاب نور نیست. در رسیدن به نور سایه مضحل می‌گردد.^{۸۱۰}

عطار نیز بر فنای ذاتی اشیاء و مرگ سرشتی باشندده‌ها در نسبت با وجود مطلق تأکید می‌کند:

«پس همه بر چیست؟ بر هیچ است و بس

هیچ هیچ است، اینهمه هیچ است و بس

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست

اوست بس، این جمله اسمی بیش نیست
 در نگر کاین عالم و آن عالم اوست
 نیست غیر او، وگر هست آن هم اوست
 ای دریغا هیچکس را نیست تاب
 دیده‌ها کور و جهان پر ز آفتاب»^{۸۱۱}

مرگ دیگری که عرفا از آن سخن گفته‌اند، مرگ طبیعی است که پیشتر بدان اشارت رفت. عطار مرگ طبیعی را چونان تقدیری که حیات زمین را یکسره رنگی تراژیک می‌بخشد، در نظر می‌گیرد. او در این باره در تمامی آثار خویش به بحث می‌پردازد. در مصیبت نامه عطار داستانی نقل کرده و در آن به گونه‌ای با آن تصویر می‌کند. یکی از «عقلاء المجانین» یا به تعبیر خود او «یکی دیوانه کیش» در گورستان شهر بر سر جنازه می‌رسد. حاضران بنا بر سنت اسلامی بر هر جنازه‌ای نمازی جداگانه می‌گذارند. اما جنازه‌ها از پی یکدیگر از راه می‌رسند و هنوز خستگی این نماز تمام نشده، نماز دیگری آغاز می‌شود. تو گویی این کاروان بی پایان است. مرد مجنون که در صف نماز گزاران و از بسیاری نماز خسته شده، با سادگی خاص خویش می‌پرسد: تا کی بر جنازه‌ها نماز گزاردن؟ تدبیری بیندیشید، و بر «هر چه هست»، «چار تکبیری» بگویید. اگر جز این باشد، دنیا شما را نیز «مردار» می‌سازد، و به «مرده تراز خویش» گرفتارتان می‌کند.^{۸۱۲}

چاره این امر در جهش پیشاپیش به مرگ است. از اینجا مرگ دیگری که عارفان مسلمان بر آن تأکید داشته‌اند، یعنی مرگ ارادی یا «موت اختیاری» چهره می‌نماید. هیچ موجودی جز آدمی دارای «مرگ آگاهی» نیست. باشنده‌های غیر انسانی، صرفاً نابود می‌شوند. این آدمی است که وقوف به فنانی خویش دارد و شاعر به مرگ خویشتن است و می‌تواند مرگ خویشتن را به دست خویش برگزیند:

«جهان را نیست مرگ اختیاری

که آن را از همه عالم تو داری»^{۸۱۳}

در واقع تحلیل مرگ، امکان برگزشتن از آن و جهش به جاودانگی را فراهم می‌آورد. مرگ ارادی در برابر مرگ طبیعی، عبور از هول و هراس نیستی و تقرب به ساحت قرب وجود است.

غایی یا «قیامت کبری» همانا بردمیدن آفتاب ذات احدی از مشرق مظاهر، و

مکاشفه‌ی حقیقت مطلق ظهور تام وحدت او و اضمحلال تمامی کثرات خواهد بود.^{۸۱۴}

مرگ آن امکان غایی است که دیگر امکانها را سامان و سازمان می‌دهد. هستی عبارت از برای مرگ بودگی است. مرگ مقدم بر هستی انسانی است، و یگانه امری که بر آدمی فایق گردد. لذا هر چیزی را که نام کمال دارد، ناقص جلوه دهد. به تعبیری؛ پرسش از «زندگی پس از مرگ» آنگاه که درباره فرد مطرح می‌شود، «صرفاً موجود بینانه» است. این امر سبب می‌شود تا امری غیر اصیل، اصیل تلقی گردد. پرسش واقعی از مرگ، پرسش وجودی است. تنها در این صورت است که می‌توان به نحوی شایسته و بایسته از «حیات بعد مرگ» پرسش کرد.

چنانکه اشارت رفت این عدم در ذات وجود جاری است. مرگ در هیأت عدم بر سستی باشندده‌ها پیشی داشته و به صورت یک امکان در ذات آنها نهفته است. بدین لحاظ مرگ با حضوری همه جانبه در درون ساختار حیات نفوذ دارد. این «خلل مقدر» را باید به مثابه‌ی فقدانی اساسی در جوهره وجود تلقی کرد.

مرگ امکان‌گذار از پدیدارشناسی است. تنها با پذیرش عارفانه‌ی مرگ است که می‌توان به زندگی والائی بخشید. بدین معنا انسان تنها موجودی است که قابلیت «نیستی» دارد. دیگر موجودات صرفاً هستند یا می‌توانند باشند، اما آدمی می‌تواند نباشد.^{۸۱۵} این تجربه تنها آن بخش از حیات را منتفی اعلام می‌دارد که غیر حقیقی و نا اصیل است، بدینسان سالک گام در «لحظه‌ی جاودانه» می‌گذارد. اینک او به مرگ رسیده است. دیگر مرگی در کار نیست، و او شانه به شانه‌ی ابدیت می‌ساید. به تعبیر الوالمعانی مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی:

«نیستی هم به داد ما نرسید

مرگ مرد آن زمان که من زادم»

بر خلاف دیندار غیر عارف که مرگ را پلی می‌داند برای انتقال به جهانی که در ادامه هستی و حیات این جهانی است، شخص عارف با فناى خود به بقا در «لحظه‌ی جاوید» یا «اکنون ابدی» می‌اندیشد. «بقای در فنا» که مستلزم انحلال فردیت است، به مثابه یکی از ویژگیهای مشترک تجربه‌های عرفانی در سراسر عالم مورد تأکید است. «همه عرفا از اقالیم مختلف جهان، اوپانشادها، و عرفای مسلمان و مسیحی به همین وا نهادن فردیت و گم کردن هویت که همراه با بهجت است و نه

نیستی، تصریح کرده‌اند».^{۸۱۶}

تصریحات عطار در این باره بسیار است:

«تا تویی برجاست، در شرک است یافت

چون دویی برخاست، توحیدت بتافت

تو در او گم گرد، توحید این بود

گم شدن کم کن تو، تفرید این بود»^{۸۱۷}

«تا نمیری از خود و از خلق، پاک،

برنیاید جان ما از خلق، پاک»^{۸۱۸}

«ذره‌ای گر طعم هستی باشدت

کافری و بت پرستی باشدت

گر پدید آیی به هستی یک نفس

تیر باران آیدت از پیش و پس»^{۸۱۹}

«تا ز تو یک ذره باقی مانده است

صد نشان از تو نفاقی مانده است

گر تو روزی در فنای تن شوی

گر همه شب در شبی روشن شوی»^{۸۲۰}

«در رکاب محو کن مایی ز هیچ

رخش ناچیزی برای جایی ز هیچ

همچنین می‌روید این آسودگی

تا رسی در عالم گم‌بودگی»^{۸۲۱}

«تا که از هستی پدیدار آمدی

در نهاد خود گرفتار آمدی

در نهاد خود گرفتار آمدی

کاشکی اکنون، چو اول بودی

یعنی از هستی معطل بودی

هر کسی را دوزخ پر مار هست

تا پردازی تو دوزخ کار هست

گر برون آیی ز یک پاک تو

خوش به خواب اندر شوی در خاک تو
 ورنه زیر خاک، نه کزدم چه مار
 می‌گذردشان سخت تا روز شمار
 هر کسی کو بی‌خبر زین پاکی است
 هر که خواهی گیر، کرمی خاکی است»^{۸۲۲}

در نزد عرفا، ابدیت نه چنان زمانی در ادامه‌ی زمان حال و لحظاتی در ادامه لحظات زمان خطی، بل به صورت بی‌زمانی مکاشفه می‌شود. ابدیت در ورای عالم ظاهر، در باطن علم قرار می‌گیرد تنها با خروج از زمان خطی، می‌توان به زمان ابدی وارد شد (و تعبیر زمان البته در اینجا سخت مسامحه آمیز است). به نظر عرفا تنها اندیشیدن به مرگ کافی نیست، بلکه باید مرگ را چشید و حضور آن را در ذات هستی حس کرد. شجاعانه به مصاف مرگ رفتن امکان عبور از خویش را فراهم می‌آورد.

شهادت در تلقی عارفانه در ذات خود چنین امکانی را مقدر و مقدور می‌سازد:
 «مرگ اگر مرد است گو نزد من آی
 تا در آغوشش بگیرم تنگ تنگ
 من ز او عمری ستانم جاودان
 او ز من دلق بگیرد رنگ رنگ»
 «پیش شمشیر غمش رقص کنان باید رفت
 کان که شد کشته‌ی او نیک سرانجام افتاد»
 «گر، بخون مشتاقان تیغ او کشد گردن
 تا قیامت از سرها جای مو دمد گردن»
 «نشان مرد مؤمن با تو بگویم
 چو مرگ آید تبسم بر لب اوست»

در نگاه مولوی نیز هستی انسانی از آغاز تا انجا در معرض ولادت و مرگی مستمر قرار دارد.

برای مولوی مرگ چیزی است که هر دم در وجود واقع می‌گردد. در هستی شناسی عرفانی مولوی نمودهای جهانی به مثابه مظاهر بروز و ظهور اسما و تجلیل الهی به عنوان «وجود مطلق» تلقی می‌شوند. «فیض مطلق» از «عالم بی‌انتها»

و از فرا سوی وجود دادم می‌رسد و در پیکر عالم جریان می‌یابد. بی وقفگی پیوستگی در این جریان باعث می‌شود تا ما متوجه مرگ و عدم‌های دمام در هستی نشویم. کافی است لحظه‌ای این فیض بخشی مستمر صورت نگیرد، آنگاه پرده‌ی عدم بر جهان خواهد افتاد:

«هر نفس تو می‌شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد»

«پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود: دنیا ساعتی است»

در دید مولوی جریان تحول عمومی عالم متکی بر عوالم دیگر وجود: «نو ز کجا می‌رسد» و «کهنه کجا می‌رود»؛ این پرسشی است که در متافیزیک عارفانه «مولانا» پاسخ آن روشن است. از عدم هر لحظه صدها کاروان روانه‌ی صحنه وجود می‌شوند و باز صدها کاروان از وجود روانه‌ی عدمند. جهان صحت دیالکتیک هستی و نیستی است. «عالم بی‌انتهای» که در ورای «صور» یا نموده‌ها قرار دارد، منشأ حیات و هستی است و خداوند به عنوان وجود مطلق در فیاضیتی دمام با تجلیات اسمایی و صفاتی خود خیل ممکنات را حیات و هستی می‌بخشد.

آغازین مرتبه‌ی وجودی ما، مرتبه‌ی جمادی است. بی حرکت، بی ادراک، بی تشخیص و بی احساس. پس از آن در تحولی فرا یاز از این مرحله می‌میریم و ولادتی نو را در ساحت زندگی گیاهی تجربه می‌کنیم، گیاهواره حیات می‌یابیم و بی ادراک و احساسی فرا یاز شاهد حیات را تنگ در آغوش می‌کشیم. با مرگ از این مرتبه پای در ساحت حیات شاهد حیوانی و درک غریزی می‌نهیم. پس از آن، مرگ از حیوانیت، ما را در آستانه‌ی امکان آدمی بودن و خویش بودن قرار می‌دهد. هستی انسانی در این مرتبه آمیزه‌ای از عوالم قبلی و مرتبه‌ی فعلی وجود است. این ضرورت در نگاه مولوی تداوم می‌یابد. هستی انسانی در مرگها و ولادتها بود که رشد کرد و بالید و به پیش رفت. پس اینک نیز برای تحول و بالندگی و فرارفتن تکاملی مرگ و ولادتی دیگر را باید جستجو کرد. مرگ آستانه ولادت است. با مرگ از مرتبه‌ی بشری، آدمی در افقی فراتر ولادت می‌یابد. مرگ بدینسان گسترش و

امتداد آدمی است و نه پایان او. اساساً در دید عرفای مسلمان هستی انسان جز در سایه ی این امتداد نمی تواند معنایی بیابد. بر خلاف هایدگر که مرگ را پایان تصعید کمالی آدمی می داند، عارفان و حکیمان مسلمان مرگ را تا خروج از گردونه ی زمان و رستن از تنگنای مادیت و نقطه ی عزیمت انسان به درک افقهای تازه ی وجود تلقی می کنند. مرگ بدرود حیات نیست، وداع با زمانه غیر معادی است. تعبیر مولوی بسیار شنیدنی است:

«از جمادی مردم و نامی شدم
و ز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر
تا برآرم از ملایک بال و پر
بار دیگر از ملک پیران شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم»

در نگرش مولوی هستی انسانی چونان جنینی در رحم طبیعت قرار دارد. مرگ در واقع خروج آدمی از رحم طبیعت و قدم نهادن به جهانی فراختر است. جهان مادی آبستن آدمیان است، و با مرگ بار خود را بر زمین می نهد.

عارف نه فقط چهره ی مرگ را کربیه نمی انگارد، بلکه دوستداری آن را از نشانه های دوستی صادقانه با حضرت حق می داند. دوستی مشاهده می طلبد و دوستداری خدا، شهود او را از پی دارد. و برای وصول به او راهی جز فنای از خویش و جهان وجود ندارد و این کار تنها و تنها در هجرت از خراب آباد خاک و عبور از آن مسیر و میسر است و این عبور مرکبی جز مرگ ندارد. بر حسب این معادله دوستدار شهود حق، دوستدار مرگ نیز هستند، چرا که او از غربت آباد به سوی وطن مألوف سفر می کند، و از مستقری موقت به منزل جاودان می کوچد که سرای جان و جانان نیز هست.

در نگاه مولوی ولادت دو گونه است: صُوری و معنوی. ولادت صُوری، خروج ارواح بشری از مشیمه ی عالم غیب است و ورود به فضای عالم شهادت و ولادت معنوی بر عکس آن، خروج ارواح انسانی است از مشیمه ی عالم شهادت و به

قضای عالم غیب، ابتدای این ولادت آنگاه است که روح از قید و تعلقات دنیوی و نظر محبت به دنیا و اهل آن رهایی می‌یابد و مطالعه‌ی احوال آخرت و صور غیبی نصب العین او می‌گردد. این ولادت است که عیسی مسیح (ع) درباره‌ی آن گفته است: «لن یلج ملکوت السماء من لم یولد مرتین».^{۸۲۳}

اوج این نوزادنهای تکاملی در تعبیری از مولوی بیان مطلوب خود را می‌یابد: «من نی‌ام موقوف نفخ صور همچون مردگان

هر زمانم عشق جانی می‌دهد ز افسون خویش»

نقل است که قطب الدین محمود کازرونی شیرازی از مولانا جلال الدین مولوی پرسید: راه شما چیست؟ مولوی در پاسخ گفت: «راه ما مردن است، و نقد خود آسان بردن. تا نمیری نرسی، چنانکه صدر جهان گفت: تا نمردی، نبردی»^{۸۲۴} اما یک نکته بدیهی است که این مرگ آگاهی و جهش پیشاپیش به معنای دست شستن در خون زندگی نیست، بلکه مرگ اهواء و تمنیات و رستن از قیودات و تعلقات است. خودکشی از گناهان بزرگ است و هیچ عارفی فتوا به انجام چنین محرمی نمی‌دهد.

فلوطین در رساله‌ای به نام «درباره‌ی ترک تن به خواست خود» به مسأله عروج استعلایی روان و انسلاخ آن از تن اشاره کرده و می‌نویسد:

«نباید روح خود را مجبور کنی از تن بدر رود، از این رو با چیزی بیگانه همراه خواهد بود و این بیرون رفتن به معنای تغییر مکان است. روح باید منتظر شود تا تن به کلی از او جدا شود، زیرا در این صورت مجبور نیست به مکانی دیگر برود، بلکه همین که تن از او جدا شود خود به خود جدا از تن می‌ماند. سرنوشت برای زندگی را ترک گوید، چون سرنوشت روح در جهان دیگر بسته به حالتی است که هنگام مرگ دارد. آدمی نباید تا وقتی که پیشرفت و تکامل روح در این زندگی امکان دارد، روح را به ترک تن وا دارد».^{۸۲۵}

عارف بزرگ احمد غزالی در رساله الطیر خویش عزم برگام نهادن در مسیر سلوک عارفانه و مرگ آگاهی را نتیجه‌ی توفیق و موهبت الهی دانسته است. حاجیان سیمرخ خطاب به مرغان مهاجر می‌گویند: «همانا شما گمان برید که به خود آمدید، و آرزومندی شما از ذات شما برخاست. نه، لکن ما شما را آرزومند گردانیم و بی آرام کردیم و به نزدیک خویش آوردیم، که حملناهم فی البر و

حکیمان و عارفان از سفر مستمر و مدام آدمی بسیار سخن گفته‌اند. از دید اینان، آدمیان از هنگامی که خدایشان آفریده در سیر و سفری مدامند و از مرکب به زیر نمی‌آیند مگر در بهشت یا دوزخ و «بهشت و دوزخ هرکس بر حسب اوست».^{۸۲۷} روش مردان مرد در این سفر بی پایان و قدسی «جداکردن عادت» از خود است، و قطع منازل تعلق، که آدمی به هر چه از راه بماند، از حق مانده است، و این ماندن «وجودک ذنب لایقاس به ذنب...»

حکیمان مسلمان از چهار مرگ سخن به میان می‌آورند:

الف: مرگ سرخ یا «موت احمر» که پی آورد مجاهده با نفس و پیکار در ساحت درونی وجود است علیه ابتذال خویشتن. این موت، موت جامع نیز هست، زیرا با حصول آن، دیگر مرگ‌ها حاصل می‌شود. سالک عارف جز با این چنین مرگی هرگز بر آستانه‌ی حیات راستین نخواهد ایستاد. انتخاب نام «گل سرخ» برای این گونه مرگ به نسبتی است که بین شهادت و خونریزی وجود دارد.

ب: مرگ سفید یا «موت ابیض» که اندرون از طعام تهی داشتن است. زمینه‌های از تعلق مادی را فراچنگ سالک می‌آورد.

ج: مرگ سبز یا «موت اخضر» که عبور از زیبایی‌های گذران و صوری حیات است.

د: مرگ سیاه یا «موت اسود» که عبارت است از احتمال آزار و اذیت دیگر آدمیان است، که اگر این الم نباشد آدمی طعم محبت خدا را نچشیده است.

عرفای مسلمان تکیه بر وجود فردی را بالاترین گناه می‌دانستند.

«وجودک ذنب لایقاس به ذنبه...»

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد الله اعلم

و شرط اصلی گناه آگاهی و قوف به نفاذ و سیطره‌ی مشیت خداوندی است. تنها در برابر خدا با درک حضور او گناه آگاهی ممکن می‌گردد. بدون وقوف بدین نسبت اساساً گناه بی معناست. بدینسان گناه آلودگی امری متناقض نما به نظر می‌رسد، چرا که از سویی به معنای دور افتادگی از خدا، از سوی دیگر و در همان حال احساس حضور در مقابل اوست. ایمان و قوف به این دوگانگی است. اگر گناه شرط

دور افتادگی از خداست. پس باشندگی سردی بزرگترین گناه: و سرچشمه‌ی همه‌ی گناهان است. چراکه باشندگی خود سبب اصلی دور افتادگی آدمی از اصل الوهی خویش و هبوط به ارض غربت و ربیع مسکون فراق است. مرگ، در این تلقی آگاهی به گناه است. گناهی که فقط با مرگ یعنی «رجوع کثرت به وحدت» «ارتفاع تعین» می‌یابد. اما مرگ به معنای عدم مطلق نیست: «عدم، عدم ادراک است، و اگر نه همه وجود است. زیرا که عدم، خود نیست، و نیست را چگونه وجود باشد؟» آدمی «عدم» را با خود به «وجود» می‌آورد. این اندیشه، وجهی وجودی و در عین حال تراژیک دارد. باشندگی، فراق و افتراق است. تا لنگر باشندگی از آبهای متلاطم فراق بیرون کشیده نشود، کشتی هستی انسانی بسوی ساحل قرب مطلق بادبان بر نخواهد افراخت.

عارف بزرگ مسلمان سید حیدر آملی مرگ را قوس صعود و رجعت به اصل می‌دانت. این امر چه به لحاظ صوری و چه به لحاظ معنوی، در انسان و جهان، در مراتب سه گانه‌ی قیامت صغری؛ قیامت وسطی و قیامت کبری جاری است. سید حیدر از قیامت سه فهم کلی ارائه می‌دهد:

الف - فهم اهل شریعت

ب - فهم اهل طریقت

پ - فهم اهل حقیقت

فهم معادی از دید عارف بزرگ تحول‌پذیر است. او میان فهم صوری «فرازمان» و فهم متعالی آن فرق می‌گذارد. معاد در نگاه سید حیدر آملی ظهور «حق» به صورت اسماء باطن است، در برابر دنیا که «ظهور» به صورت اسماء ظاهری است. اسماء حق به حسب جزئیات و اشخاص، نامتناهی است، و به حسب کلیات و انواع، متناهی است. پس واجب است که این اسماء دمام به صور اسماء و صفات دنیاوی و فرا دنیاوی بروز و ظهور داشته باشند.

برای همین است که برخی از عرفای مسلمان این تعبیر را داشته‌اند که دنیا و آخرت دو مظهر از مظاهر اویند، پس ضروری است که دمام و بی وقفه، هر آن و هر لحظه وجود داشته باشند. و از این دید، قیامت عبارت است از تحول عالم ظاهر و تبدیل آن و رجعت مستمر آن به سوی باطن وجود. همچنانکه از نظر گاهی دیگر، دنیا ظهور بطون وجود است به صور ظاهری. پس حقیقت معاد، رجوع مظهر به

ظاهر است و محاط به محیط. معاد رجوع تمامی مظاهر به اسماء است؛ اسمایی که منشأ اثر در آن مظاهر بوده‌اند. هر اسم دارای «دوری» است، و احکام و آثار. پس ممکن است که این بروز و ظهور، توأم با غلبه مظاهر برخی از اسماء بر مظاهر برخی از اسماء دیگر باشد. مرگ، پیروزی بر اهواء نفسانی است. در گرایش به جهات پست و مبتذل حیات، وجود بی بهره از حیات راستین سر بر بالین احتضار می‌گذارد. در رهایی از اهواء بشری است که هستی انسانی در زمینه اشتیاقی ازلی به سوی مرتبه‌ی قدسی وجود فرا می‌رود.^{۸۲۹}

در بینش عارفان مسلمان وجود، واحد است. هستی وحدتی بیکرانه است، و نظام آن، یگانه. در این بینش تقسیم وجود به جهان مادی و جهان غیر مادی؛ یا دنیا و آخرت موضوعی اعتباری و فاقد حقیقت است. این تقسیم، تقسیمی نسبی است که بر مبنای حضور در هستی شکل می‌گیرد. از این دید، دنیا و آخرت دو صفتند، که بر وجود اطلاق می‌شوند. ادنی مرتبه هستی انسانی و نازلترین آن، در مرتبه وجود عنصر است. در سلوک کمالی و تصعید عرفانی است که آدمی در خود و با خود دنیا را می‌برد تا به آخرت مبدل کند. وجود، در حرکت گامهای آدمی از مرتبه‌ای به مراتب بالاتر فرا می‌رود و دنیا به آخرت تغییر هویت می‌دهد. انسان در مرتبه‌ی دنیا دارای دو وجهی وجودی است: وجهی «نوری» که به گونه‌ای نمادین بر حقیقت فرارونده روح او اطلاق می‌گردد، و وجهی «ظلمانی» که حرکت انحطاطی و تنزلی آن را می‌نمایاند.

عبور از مرگ به مثابه استمرار وجودی آدمی را همه‌ی عارفان و حکیمان مسلمان تأکید کرده‌اند. انسان، نامتناهی است و به گونه یک هستی در گسترش تابی نهایت امتداد دارد، و در هر مرحله از این تصعید وجودی شدت و کمال فزونتری می‌یابد. صیورت انسانی در این بینش به مثابه‌ی رهایی از تنگنای «اسارت» قیدها و عبور به رهایی «مطلق» است. این «شدن» افقی نیست، بلکه حرکتی عمودی و فرایاز است. اوج این تعالی از در اندیشه‌ها ملاصدرا شاهدیم. بینشی که به تعبیر هانری کربن از قله‌ی آن می‌توان خطی را تشخیص داد که ما را به نوعی متافیزیک تخیل فعال و واقعیت مثالی رهنمون می‌شود، و به فلسفه‌ی معاد یا رستاخیز می‌انجامد.^{۸۳۰}

ملاصدرا در کتاب گرانسنگ خود؛ اسفار اربعه، در بحث پیرامون مرگ و پس از

مرگ، میل به جاودانگی انسان را تحلیل می‌کند. صدرا راهی را می‌رود که پیش از او عارفانی همچون جلال الدین محمد مولوی در آن گام زده‌اند.

بر حسب روانشناسی عارفانه صدرا «محبت وجود و بقا» سرشته با سرشت آدمی است. حکمت خداوند بر آن تعلق گرفته است، تا در نهاد آدمیان، کراحت از فنا و میل به بودن و همواره بودن نهفته باشد. در هستی‌شناسی «صدرالمآلهین» وجود؛ خیر محض و نور صرف است. آدمی نیز در ذات خود گرایش به وجود و در نتیجه به خیر و نور دارد. میل به جاودانگی نمودار کشش وجودی آدمی بسوی خیر و نورانیت مطلق است. در طبیعت؛ طبیعتی که در آن مشیت خداوندی جاری است اسماء و صفات او در تجلیند، هیچ چیزی بیهوده نیست، و هر چه در اوست، به ضرورت بسوی غایتی روان است. پس تمنای جاودانگی و گریز از مرگ نیز غایتمند و حکیمانه است. این کشش ذاتی و این اشتیاق سرشتی بیهوده نیست، چرا که جهان بیهوده نیست و مشیت مطلق به عبث تعلق نمی‌گیرد. در جهان هدفدار و غایتمند و حکیمانه است. این کشش ذاتی و این اشتیاق سرشتی بیهوده نیست، و مشیت مطلق به عبث تعلق نمی‌گیرد در جهان هدفدار و غایتمند میل به بقا نیز دارای هدف و غایتی خواهد بود و باید باشد. «طلب بقا و تداوم وجود» نشان و نشانه‌ای بر استمرار هستی انسانی و امکان وجودی «دیگر جهانی» است؛ وجودی که شانه به شانه ابدیت می‌ساید و دست در دست سرمدیت دارد. جهان خاک در ذات خود ناتوان از فراهم آوردن این امکان است، پس باید در مرتبه‌ای دیگر از وجود این گرایش الهی متحقق گردد. اگر به فرض، این امکان نباشد و با جهانی دیگر تمنای جاودانگی تحقق نپذیرد، در آن صورت این «اشتیاق نهفته و فراگیر» که در ما به ودیعت نهاده شده، عبث خواهد بود، و «جاودانگی» بی معنا و از دست رفته جلوه خواهد کرد. اما «عبث» در وجود راه ندارد و مشیت «مطلق» جایی برای بیهودگی عبث بودن در جهان باقی نگذاشته است.^{۸۳۱}

حکیم و عارف قرن اخیر مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد علی شاه آبادی نیز پس از صدرا این بحث را پی می‌گیرد. در نگاه او، میل به حیات مطلق، حیاتی که ازلی و ابدی بوده و حدی بر آن متصور نباشد، از جمله آرزوهای همیشگی انسانی در طول تاریخ بوده است. حیات، مناظ آگاهی و توانائی است، و از این رو ما هستی را به مثابه آگاهی و اراده معطوف به عمل می‌شناسیم؛ دو خصلتی که از آثار

اصلی وجودند؛ وجودی که تمنای فطری او حیات بی پایان و گسترده و جاودانه است. این گرایش بیش از هر چیز بر فرامادی بودن عنصر ذاتی آدمی دلالت دارد. «ماده» فیزیکی فاقد «حضور» و «خود آگاهی» است، و جسم و طبیعت مادی نیز به طبع چنینند، در حالی که آدمی وجودی آگاه و دارای حضور است. و «حضور»، جوهره آگاهی است.

آدمی، عاشق خویشتن، و خواهان کمال خویش است. حتی آنکه دست به خودکشی می‌زند، چنین نمی‌کند جز آنکه می‌پندارد بدینسان خواهد توانست از این زندگی ظلمت بار، خود را - خودی را که دوست می‌دارد - نجات دهد. این «خود» خواهی و این گرایش سرشتی^{۸۳۲} نیز دلالت بر وجود حقیقتی فرا مادی در دارد.

انسان ولو اینکه معتقد به دین نباشد، شیفته‌ی نیک نامی است، حتی ماده گرایان و طبیعت‌گرایان ناباورند به بقای پس از مرگ نیز دلباخته‌ی نیک نامی‌اند. این گرایش و دیگر گرایش‌های قطری، دلالت بر بقای نفس انسانی دارند. اگر آدمی فرض می‌کرد که مرگ پایان اوست، هرگز میل به جاودانگی و نیک نای و خودخواهی در او وجود نمی‌داشت. رجوع این گرایش‌های به نفس انسانی ما را مجاب می‌کند که آدمی جاودانه باقی است و فنای در او راه ندارد. آدمی دارای دو حیات است. انسان به سبب انسان بودن خویش موجودی اجتماعی است و صحت حیات او ملازمت با حیات جمعی دارد. دستاوردهای فنی و پیشرفتهای مادی اعم از صنایع و اکتشافات سبب سلامت حیات دنیوی است. و از دیگر سوی «دین»، مصحح زندگی در تمامی مراتب وجود است.^{۸۳۳}

در هستی‌شناسی ملاصدرا، بنابر حرکت جوهری و سرشتی انسان و جهان، روح دست در آغوش جسم مثالی با «جسم مکتسب» سفر مرگ را می‌آغازد. جسم به کمال رسیده در این عبور قدسی روح را رها نمی‌کند و در دامن او می‌آویزد. باز به تعبیر هانری کربن فقط این نظریه، نخیل خلاق که نظریه‌ای است جوهری و جوهر بخش جسمی که روح را در دامن خود می‌پرورد، می‌تواند معنای درست معاد جسمانی را به طور کامل به ما بفهماند.^{۸۳۴}

ملاصدرا وجود و حضور را مقوله‌هایی مساوی هم می‌داند. هر چه «برای مرگ بودگی» تقلیل می‌یابد، برای «ورای مرگ بودن» اوج و ارتقاء و شدت می‌گیرد. صدرا بر خلاف هایدگر که مرگ را غیبت از وجود می‌داند، آن را گسترش و امتداد وجود

تلق می‌کند. مرگ در این طرز تلقی امکانی برای عبور به سمت نورانیت و عوالم روشنی است. هستی انسانی باید تا فرا سوی مرگ گسترش یابد و به «جاودانگی» رسد. در این مرتبه، هستی انسانی مواجهه‌ای جاودانی با تجلیات آن سوی وجود دارد. باران الوهیت بر او باریدن می‌آغازد و او پای به مرحله‌ی احدیت می‌نهد. فیض و قبول، دایم است. هر فرد قابل‌ی که به صفت وجود متصف می‌شود، به وجود «حق»، واجب الوجود بالغیر می‌گردد و بدین معنی مرگ در او پایان می‌یابد.

□ پی نوشتها

□ پی‌نوشت‌های مدخل

۱. عرفا و حکمای استان زنجان، کریم نیرومند محقق، چاپ اول، انتشارات ستاره زنجان، سال ۱۳۶۴، ص ۵۲۳.
۲. همان، ص ۵۲۴ و ۵۲۳. و: تحقیق در احوال جلال‌الدین، فروزانفر، ص ۲۹. ۳۰.
۳. عیون الانباء، ابن‌ابی‌اصبیحه، ج ۲، ص ۱۶۷.
۴. مبانی فلسفه‌ی اشراق، محمدعلی‌ابوریان، ترجمه‌ی محمدعلی‌شیخ، ص ۲۳.
۵. سیره‌ی صلاح‌الدین‌ایوبی، قاضی بهاء‌الدین ابن شداد (متوفی ۶۳۲)، چاپ مصر، ص ۸.
۶. النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، جمال‌الدین ابی‌المحاسن یوسف ابن تغری بردی، چاپ اول، مصر (وزارت فرهنگ و ارشاد)، ج ۶، ص ۱۱۴ و ص ۱۱۵.
۷. الوافی بالوفیات، صلاح‌الدین خلیل‌بن ابیک صفدی، تصحیح زیر نظر هلموت ریتز، چاپ ویسبادن، ج ۲، ص ۳۱۸ و ص ۳۲۰.
۸. همان، ص ۳۱۸.
۹. عیون الانباء فی طبقات الأطباء، ابن‌ابی‌اصبیحه، شرح و تحقیق دکتر نزار رضا، چاپ اول، بیروت، ص ۶۴۱ و ص ۶۴۲.
۱۰. همان، ص ۶۴۲.
۱۱. همان، ص ۶۴۴.
۱۲. تاریخ اسلام و فیات المشاهیر و الاعلام، شمس‌الدین محمد ذهبی، تحقیق دکتر عمر عبدالسلام تدمری، چاپ اول، لبنان، ۱۴۱۷ ه.ق، حوادث سالهای ۵۸۱ - ۵۹۰، ص ۲۸۴.
۱۳. همان، ص ۲۸۷.
۱۴. فیات الاعیان، ج ۶، ص ۲۶۸ الی ۲۷۳.
۱۵. مقالات، شمس تبریزی، ص ۳۴۹.
- ۱۶ و ۱۷. همان، ص ۳۵۰.
۱۸. مناقب العارفين، شمس‌الدین احمد افلاکی، ج ۲، ص ۶۷۴.
۱۹. مجله‌ی معارف (ویژه‌ی فخرالدین رازی)، سال سوم، ش ۱ (فروردین ۶۵)، ص ۳۸.
۲۰. نزهة الأرواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء)، شهرزوری، ص ۴۵۵.
۲۱. همان، ص ۴۵۷.

۲۲. همان، ص ۴۵۹.
۲۳. نفحات الانس، جامی، به کوشش دکتر محمود عابدی، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۳، ص ۵۸۵ و ۵۸۶.
۲۴. سه حکیم مسلمان، سیدحسین نصر، ترجمه‌ی احمد آرام، چاپ انتشارات جیبی، سال ۱۳۷۱، ص ۶۶.
۲۵. لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، ج ۳، ص ۱۵۶ و ص ۱۵۷.
- ۲۶ و ۲۷. معجم الادباء، یاقوت حموی، تصحیح دکتر احمد رفاهی‌یک، چاپ مصر، (بیست جلد)، ج ۱۹، ص ۳۱۵ و ص ۳۱۷.
۲۸. معجم المؤلفین، عمر رضا کخّاله، مکتبه المثنی، بیروت، ج ۱۳، ص ۱۸۹.
۲۹. وفيات الاعیان، تصحیح احسان عباس، چاپ دوم، رضی قم، سال ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۷۰.
۳۰. مبانی فلسفه اشراق، ص ۲۶ و ص ۲۴.
۳۱. نزّهة الارواح، ص ۴۶۰ و ۴۶۱.
۳۲. نگاه کنیده به تاریخ ادبیات صفا، ج ۲، ص ۲۲۸.
۳۳. دفتر عقل، چاپ اول، اطلاعات، سال ۱۳۷۷، ص ۲۹۷.
۳۴. تاریخ ادبیات ایران، ذبیح‌الله صفا، انتشارات فردوسی، چاپ ششم، سال ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۹۹۶ و ص ۹۹۷.
۳۵. همان، ص ۲۸۷ و ۳۲۵.
۳۶. مجموعه‌ی مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۵.
۳۷. گنجینه‌ی سخن، ذبیح‌الله صفا، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، سال ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۴۹.
۳۸. الاقطاب القطیبه، ص ۱۸۷.
۳۹. همان، ص ۲۲۰.
۴۰. مصنفات، ج ۱، ص XLI، مقالات، دکتر محمدمعین، ج ۱، ص ۳۸۱.
۴۱. نگاه کنیده به: «فرهنگنامه‌ی قرآنی»، زیر نظر دکتر محمد جعفر یاحقی، ۴ جلد، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، سال ۱۳۷۲، ذیل واژه‌های مورد بحث.
۴۲. التحقيق فی کلمات القرآن، ج ۶، ص ۴۸ و ۴۹.
۴۳. سه رساله، ص ۹۹.
۴۴. همان، ص ۱۰۶.
۴۵. همان، ص ۱۹.
۴۶. بحارالانوار، ج ۹۰، ص ۱۵۰.
۴۷. همان، ص ۱۶۶.
۴۸. همان، ص ۱۸۵.
- ۴۹ و ۵۰. همان، ج ۹۴، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.
۵۱. همان، ج ۸۶، ص ۱۷۱. ج ۹۷، ص ۲۵۰. ج ۹۸، ص ۱۱ و ۱۳۴.
۵۲. همان، ج ۹۸، ص ۲۲۶.

۵۳. همان، ج ۹۰، ص ۱۸۹. ج ۹۱، ص ۱۸۹. ج ۹۴، ص ۲۰۷ و ۳۵۹.
۵۴. همان، ج ۳، ص ۳۰۶. ج ۴، ص ۶۸ و ۸۴ و ۷۰ و ۸۵ و ۳۰۴.
۵۵. همان، ج ۵۷، ص ۵۰.
۵۶. همان، ج ۵۷، ص ۱۹۸ و ۱۷۰.
۵۷. همان، ج ۵۸، ص ۴.
۵۸. همان، ج ۸۵، ص ۲۷۱.
۵۹. همان، ج ۹۰، ص ۱۴۵.
۶۰. همان، ج ۱۱، ص ۱۰۲. ج ۵۹، ص ۱۹۱. ج ۶۱، ص ۳۰۶.
۶۱. همان، ج ۵۷، ص ۹۸.
۶۲. همان، ج ۵۷، ص ۹۰ و ۹۸.
۶۳. سه رساله، ص ۴-۱۱۳.
۶۴. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۶۶.
۶۵. همان، ج ۲، ص ۲۶۵.
۶۶. همان، ج ۶، ص ۱۱۸.
۶۷. همان، ج ۲۳، ص ۳۱۱.
۶۸. همان، ج ۲۳، ص ۳۱۱.
۶۹. همان، ج ۴۲، ص ۴۱.
۷۰. همان، ج ۶۷، ص ۲۳ و ۶۸، ص ۱۷.
۷۱. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.
۷۲. همان، ج ۶، ص ۲۳۷.
۷۳. التوحید، شیخ صدوق، ص ۱۴۰.
۷۴. سفینه البحار، شیخ عباس قمی، انتشارات سنایی، ج ۲، ص ۶۱۶.
۷۵. همان، ص ۶۱۵.
۷۶. همان، ص ۶۱۷.
۷۷. ولایت‌نامه، علامه سید محمد حسین طباطبایی، ص ۵۵.
۷۸. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۳۴.
۷۹. همان، ج ۱۵، ص ۳۴. و ج ۲۶، ص ۳۰۰. و ج ۴۳، ص ۳.
۸۰. همان، ج ۱۶، ص ۸۱.
۸۱. همان، ج ۲۴، ص ۷۷.
۸۲. رساله‌ی لقاء الله، ملکی تبریزی، ص ۳۴.
۸۳. همان، ص ۲۷.
۸۴. نهج البلاغه، ج ۹۰، ف ۲۷.
۸۵. نگاه کنید به: بحار الانوار، ج ۹، ص ۲۶۳.
۸۶. بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۷۷ و ۱۷۸. و ج ۳، ص ۲۱۰ و ۲۱۱. درباره‌ی تلفی شیعی از

- مانوی‌گری نگاه کنید به: صفحات ۲۲۰ - ۲۱۰ همان کتاب.
۸۷. بحار، ج ۴، ص ۱۸.
۸۸. همان، ج ۷۴، ص ۱۷۸.
۸۹. همان، ج ۹۵، ص ۴۴۹. وج ۹۷، ص ۲۲۹.
۹۰. همان، ج ۶، ص ۲۶۷.
۹۱. همان، ج ۶۹، ص ۳۲۹. وج ۹۰، ص ۶.
۹۲. همان، ج ۱۰۲، ص ۱۲۱، وج ۲، ص ۲۰۰ و ۲۰۴. وج ۴۶، ص ۲۵۷ و ۳۳۴.
۹۳. همان، ج ۷۱، ص ۱۷۶. وج ۷۳، ص ۱۲۲. وج ۷۷، ص ۷۵.
۹۴. همان، ج ۸، ص ۱۲. وج ۲۵، ص ۱۳۶. وج ۵۲، ص ۳۶۶.
۹۵. همان، ج ۶۷، ص ۳۱۰.
۹۶. همان، ج ۹۴، ص ۱۶۷ و ۹۳.
۹۷. کیهان فرهنگی، سال ۱۰، ش ۱۲، ص ۳۷.
۹۸. مصنفات، ج ۲، ص ۱۱ و ۱۰.
۹۹. اعلام قرآن، خزائلی، ذیل واژه‌های ادريس.
۱۰۰. تاریخ انبیا از آدم تا خاتم، عمادزاده‌ی اصفهانی، کتابفروشی اسلام، چاپ دوم، سال ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۱۶۲.
۱۰۱. معارف اسلامی در جهان معاصر، نصر، ص ۶۴.
۱۰۲. موسوعة الفلسفة، بدوی، ج ۲، ص ۵۳۸.
۱۰۳. تاریخ الفلسفة در اسلام، م. م. شریف، ج ۱، ص ۵۵۷.
۱۰۴. داستان یک روح، ص ۷۷.
۱۰۵. معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۱۷۳.
۱۰۶. همان، ص ۷۱.
۱۰۷. مجله‌ی معارف اسلامی، ش ۱۰، ص ۱۳.
۱۰۸. مجموعه مقالات، دکتر محمد معین، ج ۱، ص ۳۸۹.
۱۰۹. نگاه کنید به: تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ص ۵۳۳. به: روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، کرین، ص ۲۲.
۱۱۰. رد تصوف و رد حکمة الاشراق، دکتر موسی جوان، چاپ اول، تهران ۱۳۴۱، ص ۱۵۳.
۱۱۱. حیات النفوس، اسماعیل ریزی، ص ۵.
۱۱۲. تأثیر فرهنگ ایران، ص ۳۲.
۱۱۳. آیین گنوسی و مانوی، ص ۲۹.
۱۱۴. نگاه کنید به: نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۲۳۵ الی ۲۴۶.
۱۱۵. نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۲۳۷.
۱۱۶. همان، ص ۵ - ۲۴۴.
۱۱۷. همان، ص ۳ - ۲۴۲.

۱۱۸. ارزش میراث صوفیه، زرین‌کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، سال ۱۳۵۶، ص ۲۸۴.
۱۱۹. مثنوی، نیکلسون، دفتر اول، ص ۲۰۳.
۱۲۰. ارزش میراث صوفیه، ضمایم.
۱۲۱. تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایران، ص ۴۳.
۱۲۲. حکمت در دوران شکوفایی یونانیان، ترجمه‌ی کامبیز گوتن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول، سال ۱۳۵۴، ص ۳۱.
۱۲۳. نگاه کنید به: روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، ص ۲۴.
۱۲۴. برخی بررسی‌ها، ص ۳۳.
۱۲۵. نگاه کنید به: جستجو در تصوف ایران، فصل اول.
۱۲۶. فلسفه و آیین ایران باستان، عباس مهرین، انتشارات گنجینه، چاپ اول، سال ۱۳۵۴، ص ۸.
۱۲۷. نگاه کنید به: جستجو در تصوف ایران، ص ۹.
۱۲۸. تاریخ ادیان، جان بی‌ناس، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، ص ۵۴۶.
۱۲۹. نگاه کنید به: تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایران، ص ۲۵ - ۲۳.
۱۳۰. همان، ص ۲۲ و ۲۱.
۱۳۱. تأثیر فرهنگ و جهان بینی، ص ۹ و ۱۰.
۱۳۲. همان، ص ۲۹.
۱۳۳. همان، ص ۹.
۱۳۴. زرتشت و جهان غرب، ص ۱۶۸.
۱۳۵. مجموعه مقالات معین، ج ۱، ص ۹ - ۲۸۸.
۱۳۶. نگاه کنید به: روابط حکمت اشراق...، کرین، ص ۳۴ و ۳۳.
۱۳۷. نگاه کنید به: مصنفات، ج ۲، ص ۱۱ و ۱۰. سه رساله، ص ۶۹.
۱۳۸. مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۷ (پاورقی).
۱۳۹. نگاه کنید به: مقالات معین، ج ۱، ص ۳۹۵.
۱۴۰. در مورد بحثی مفصل درباره‌ی ثنویت گرایی زرتشتی را در منبع ذیل مطالعه می‌توان کرد: «خدمات متقابل اسلام و ایران»، مطهری، ص ۲۲۲ الی ۲۴۱.
۱۴۱. نگاه کنید به: فلسفه و آیین ایران باستان، عباس مهرین، ترجمه‌ی مهرداد مهرین، ص ۴.
۱۴۲. تاریخ فلسفه در اسلام، م. م. شریف، ج ۱، مقاله‌ی اندیشه‌ی ایران پیش از اسلام، الساندری بوزانی، ص ۸۷.
۱۴۳. مقالات معین، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱.
۱۴۴. برخی بررسی‌ها، طبری، ۱۲۷ و ۱۳۲.
۱۴۵. نگاه کنید به: برخی بررسی‌ها، ص ۱۱۹.
۱۴۶. حکمت الاشراق، ص ۲۳۷.
۱۴۷. تاریخ فلسفه در اسلام، م. م. شریف، ج ۱، ص ۹۸.
۱۴۸. خدمات متقابل اسلام و ایران، شهید مرتضی مطهری، ص ۱۸۸.

۱۴۹. ایران در زمان ساسانیان، آرتور کریستن سن، ترجمه‌ی رشید یاسمی، ص ۳۶۴ و ۳۶۵.

۱۵۰. مبانی فلسفه‌ی اشراق، ص ۳۷.

۱۵۱. خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۱۹۴.

۱۵۲. همان، ص ۱۹۵.

۱۵۳. هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۱۱.

پی‌نوشت‌های متن قصه

۱. رمز و داستانهای رمزی، دکتر محمدتقی پورنامداریان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۹، ص ۳۴۲.

۲. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت، چاپ دوم، سال ۱۳۶۶، ص ۴۹۵.

۳. مجموعه مصنفات، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تصحیح دکتر سیدحسین نصر، ج ۳، (مقدمه).

۴. شرح شطحیات، شیخ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح دکتر هانری کربن، انتشارات طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۰، ص ۵۶۱.

۵. مجموعه مصنفات، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تصحیح هانری کربن، انتشارات انجمن فلسفه‌ی ایران، چاپ دوم، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۱۰.

۶. سه رساله از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تصحیح نجفقلی حبیبی، انجمن فلسفه‌ی ایران، چاپ اول، سال ۱۳۵۶، ص ۸۲ (رساله کلمة التصوف).

۷. مبانی معنوی (مجموعه مقالات)، دفتر مطالعات دینی هنر، چاپ اول، سال ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۲.

۸. تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، هانری کربن، ترجمه‌ی دکتر اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، ص ۳۵.

۹. فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی، هانری کربن، ترجمه‌ی سیدجواد طباطبایی، چاپ اول، انتشارات توس، ص ۴۹.

۱۰. هایدگر و الوهیت، جیمز پروتی، محمدرضا جوزی، انتشارات حکمت، چاپ اول، سال ۱۳۷۳، ص ۱۵۸.

۱۱. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود کاشانی، تصحیح علامه جلال‌الدین همایی، انتشارات هما، چاپ سوم، سال ۱۳۶۷، ص ۹-۱۷۲.

۱۲. افلاطون، زان برن، ترجمه‌ی دکتر ابوالقاسم پورحسینی، نشر هما، چاپ اول، سال ۱۳۶۳، ص ۱۰۴.

۱۳. مجله‌ی نامه‌ی فرهنگ، سال اول، ش ۳، ص ۲۸ (مقاله هابیرگرویدن از مجید محمدی).

۱۴. روانشناسی و دین، کارل گوستاو یونگ، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، انتشارات جیبی، چاپ سوم، سال ۱۳۷۰، ص ۵۹.

۱۵. مقدمه‌ای بر فلسفه، یوزف ماری بوخنسکی، ترجمه‌ی محمدرضا باطنی، انتشارات البرز، چاپ دوم، سال ۱۳۷۰، ص ۱۴۶-۷.
۱۶. نگاه‌کنید به متن ذیل: راهنمای الهیات پروتستان، ویلیام هوردن، ترجمه‌ی طاوس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۷، ص ۱۴۶.
۱۷. ملاحظات فلسفی، آرامش دوستدار، نشر آگاه، چاپ اول، سال ۱۳۶۰، ص ۲۴-۵.
۱۸. زبان و اسطوره، ارنست کاسیرر، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، چاپ اول، نشر نقره، سال ۱۳۶۷، ص ۱۳۳.
۱۹. نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت، سیدحسین نصر، نشر امیرکبیر، ص ۴۰۶.
۲۰. رجوع‌کنید به "کتاب فرهنگ" ش ۲ و ۳. ص ۲۰۹ تا ۲۴۵ (مقاله‌ی: مرگ و جاودانگی (اندیشه‌ی هایدگر و عرفان اسلامی)).
۲۱. عصر بدگمانی، ناتالی ساروت، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، چاپ اول، انتشارات نگاه، سال ۱۳۶۴، ص ۲۰.
۲۲. شاعران در زمانه عسرت، دکتر رضا داوری اردکانی، انتشارات نیل، چاپ اول، سال ۱۳۵۰، ص ۳۴.
۲۳. همان، ص ۱۳۶.
۲۴. نگاه‌کنید به: «حجة الحق ابوعلی سینا»، دکتر سید صادق گوهرین، چاپ دوم، انتشارات علمی، سال ۱۳۴۷، ص ۶-۱۱.
۲۵. مجموعه‌ی مصنفات، سهروردی، جلد ۲، ص ۲۷۶.
۲۶. آشنایی با علوم اسلامی، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۹.
۲۷. توحید، شیخ صدوق، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ص ۱۵۶ و ۴۳۳.
۲۸. حی بن یقظان، ابوعلی سینا، ترجمه و شرح منسوب به جوزجانی، تصحیح هانری کرین، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم، سال ۱۳۶۶، ص ۳۵.
- ۲۹ و ۳۰. همان، ص ۴۰-۲.
۳۱. برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان‌بینی‌ها و جنبشهای اجتماعی در ایران، احسان طبری، انتشارات توده ایران، چاپ اول، سال ۱۳۵۸، ص ۳۳۴.
۳۲. منطق المشرقین، ابن سینا، قاهره، چاپ اول، ۱۹۱۰ م، مقدمه.
۳۳. لغت‌نامه، علامه علی‌اکبر دهخدا، ذیل واژه‌ی "فیروان".
- ۳۴ و ۳۵. همان، ذیل واژه «غرب».
۳۶. فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی، هانری کرین، ترجمه‌ی سیدجواد طباطبایی، ص ۱۳۲.
۳۷. سهروردی در حکمة الاشراق می‌نویسد: "حتی در تمامی لذات جسمانی نیز چیزی از جنس نور وجود دارد مثلاً در مشاهده‌ی جمال انسانی شما هرگز با یک جسد محض مواجه نیستید، بلکه چیزی از جنس حقیقت و حیات و حرارت و حرکت می‌بینید که همه از سنخ نورند." در این باره نگاه‌کنید به مجموعه‌ی مصنفات سهروردی، ج ۲، ص ۲۲۷.
- ۳۸ و ۳۹. شرح اسرار، حاجی ملاهادی سبزواری، انتشارات سنایی، چاپ (؟؟) (تاریخ چاپ

- ندارد)، شرح دفتر چهارم، ص ۳۱۵.
۴۰. سه رساله، شیخ اشراق، ص ۸۲.
۴۱. تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایران بر افلاطون، استفان پانوسی. انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران، چاپ اول، ص ۸۹.
۴۲. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ج ۳، ص ۱۳۱۶-۷.
۴۳. فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی، هانری کرین، سیدجواد طباطبایی، ص ۷-۹۳.
۴۴. مفاتیح الاعجاز شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، تصحیح کیوان سمیعی، انتشارات محمودی، ص ۱۳۶.
۴۵. نگاه کنید به: بندهش هندی، (متنی به زبان پارسی میانه) تصحیح و ترجمه‌ی رقیه بهزادی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۸، ص ۷۵.
۴۶. نقد حال، (مجموعه مقالات) مجتبی مینوی، خوارزمی، چاپ سوم، سال ۱۳۶۷، (مقاله‌ی ابوالحسن عامری)، ص ۱۰۱-۲.
۴۷. مجموعه مقالات، دکتر محمد معین، به کوشش دکتر مهدخت معین، انتشارات معین، چاپ دوم، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸۸.
۴۸. سرچشمه‌های حکمت اشراق، دکتر صمد موحد، انتشارات فراوان، چاپ اول، سال ۱۳۷۴، ص ۱۳۰-۱.
۴۹. الاسفار الاربعه، صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، چاپ اول، انتشارات مصطفوی قم، (جلد ۹) ج ۸، ص ۳۶۶.
۵۰. کتب مقدس، رساله‌ی اوّل یوحنا ی رسول، باب ۱، آیه‌ی ۵.
۵۱. همان، سفر پیدایش، آیات ۱-۵.
۵۲. نگاه کنید به: «هانری کرین، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، ص ۲۱۶-۲۱۴.
۵۳. انواریه، ص ۲۲.
۵۴. الانسان الكامل، عزالدین نسفی، ص ۲۵.
۵۵. مجموعه مصنفات، شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۱۷-۹ (آواز پر جبرئیل).
۵۶. همان، ص ۲۲۱.
۵۷. همان، ص ۲۲۳.
۵۸. انسان کامل، نسفی، ص ۶۴-۶.
۵۹. مشکاة الانوار، امام محمد غزالی، ترجمه‌ی دکتر صادق آیینه‌وند، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ص ۳۷.
۶۰. همان، ۵-۵۴.
۶۱. همان، ص ۶۷-۹.
۶۲. شازده رساله، شاه داعی شیرازی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، مؤسسه‌ی مطبوعاتی علمی، چاپ اول، سال ۱۳۴۰، ص ۴۳. و انوار جلیه، ملاعبدالله مدرس زنوری، تصحیح

- سید جلال‌الدین آشتیانی، امیرکبیر، چاپ دوم، سال ۱۳۷۱، ص ۴۰۹.
- ۶۳ و ۶۴. سفینه البحار، شیخ عباس قمی، انتشارات سنایی، ج ۲، ص ۶۱۶، (ذیل واژه "نور").
۶۵. ابن حدیث در بسیاری از کتب معتبر عرفانی و فلسفی نقل، بررسی و تفسیر شده است. از جمله نگاه کنید به:
- انواریه، محمدشریف نظام‌الدین احمد هروی، تصحیح حسین ضیایی، امیرکبیر، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳، ص ۴۵.
- شرح فصوص الحکم، تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۶۸، ص ۵۲۷.
- مجمع البحرين، شمس‌الدین ابراهیم ابرقویی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، چاپ اول، سال ۱۳۶۴، ص ۴۷.
- جامع الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی، تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ص ۲۶۰.
- مفاتیح الغیب، ملاصدرا صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح محمد خواجه‌ای، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ص ۲۱۱-۳.
- لواعج، فخرالدین عراقی، انتشارات نور فاطمه، چاپ اول، ص ۲ و ۱۳ و ص ۸۹.
- معارف، سلطان ولد، تصحیح نجیب مایل هروی، نشر مولی، چاپ اول، ۱۳۶۷، ص ۲۴۴ و ۷۲ و ۴۵.
- مولانا جلال‌الدین مولوی نیز تفسیری انسانشناختی از ابن حدیث به دست می‌دهد. نگاه کنید به: سرنی، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات علمی، چاپ دوم، سال ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۰۶-۷.
۶۶. جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، ص ۱-۲۶۰.
- ۶۷ و ۶۸. رسایل، شاه نعمت‌الله ولی، به تصحیح جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ دوم، ج ۳، ص ۲۱۱ و ۲۱۲، ۲۲۳، ۴۰۶، ۴۲۲ و ۴۲۳.
۶۹. نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، عبدالرحمان جامی، تصحیح ویلیام جینیک، انجمن فلسفه ایران، چاپ اول، ص ۱۷۸-۹.
۷۰. مجموعه مصنفات، شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰-۱۶.
۷۱. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، ص ۱۱۰.
۷۲. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، بل‌نویا، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، سال ۱۳۷۲، ص ۲۳۶.
۷۳. کلیات دیوان عطار نیشابوری، تصحیح تقی تفضلی، ص ۹.
۷۴. نگاه کنید به متون مورد اشاره در ذیل:
- کشف‌الحقایق، عزیزالدین نسفی، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۹، ص ۲۰۸-۹.
- نقایس‌الفنون، عزالدین محمود آملی، چاپ سنگی تهران، ج ۲، ص ۵۸.

۷۵. اسرارنامه عطار نیشابوری، تصحیح صادق گوهرین، زوار، چاپ دوم، سال ۱۳۶۱، ص ۹۶.
۷۶. آغاز و انجام، خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، انتشارات ارشاد اسلامی، چاپ اول، سال ۱۳۶۶، ص ۹ و ۱۰.
۷۷. آداب الصلاة، امام روح‌الله الموسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، سال ۱۳۷۰، ص ۹-۳۲۸.
۷۸. شواکل الحور، مندرج در «ثلاث رسائل» جلال‌الدین دوانی، انتشارات رضوی، ص ۲۴۴.
۷۹. اصطلاحات الصوفیه، عبدالرزاق کاشانی، ص ۸۸ و ۱۳۳.
۸۰. نگاه کنید به: خودشناسی با روش یونگ، مایکل دانیلیز، ترجمه ی اسماعیل فصیح، نشر فاخته، چاپ اول، سال ۱۳۷۱، ص ۸-۳۷، ۴۱ و ۴۲.
- ۸۱ و ۸۲. همان، ص ۴۱ و ۴۲.
۸۳. انسان از آغاز تا انجام، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، ترجمه ی صادق لاریجانی، نشر الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱. درباره ی «نامه ی اعمال آدمیان در روز رستخی، و مفهوم آن» نیز نگاه کنید به همین کتاب انسان از آغاز تا انجام، ص ۱۳۷-۱۲۷.
۸۴. صحیح بخاری، ج ۱، ص ۹۷ (اول کتاب الصلاة).
۸۵. آیین گوسی و مانوی، (مجموعه مقالات) ویراسته ی میرچا الیاده، ترجمه ی دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، فکر روز، چاپ اول، سال ۱۳۷۳، ص ۹۳.
- ۸۶ و ۸۷. مجموعه مصنفات، شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۲۱.
۸۸. رساله در تاریخ ادیان، میرچا الیاده، ترجمه ی دکتر جلال ستاری، سروش، چاپ اول، سال ۲، ص ۲۵۳.
۸۹. قرآن، سوره ی بقره، آیه ی ۲۲۳.
۹۰. اصطلاحات الصوفیه، عبدالرزاق کاشانی، انتشارات بیدار، چاپ اول، قم، ص ۹۷.
۹۱. جامع الحکمتین، ناصرخسرو قبادیانی، تصحیح هانری کربن و محمد معین، انتشارات طهوری، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳، ص ۲۶۱.
۹۲. رمزه‌های زنده ی جان، مونیکی دوبوکور، ترجمه ی جلال ستاری، ص ۱۲.
۹۳. رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۸۴.
۹۴. سیر فلسفه در ایران، ترجمه ی امیرحسین آریان‌پور، ص ۹۵ و ۱۱۳.
- ۹۵ و ۹۶ و ۹۷. رساله در تاریخ ادیان، ص ۵۷ و ۵۸.
۹۸. آیین مهر، هاشم رضی، ص ۵-۱۵۳.
۹۹. کشف الحقایق، نسفی، ص ۲۲۲-۳.
۱۰۰. ایقاظ الثانیین، ملاصدرالدین محمد شیرازی، تصحیح دکتر محسن مؤید، مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۱، ص ۲۲۳.
۱۰۱. تفسیر القرآن الکریم، منسوب به محیی‌الدین بن عربی، تحقیق دکتر مصطفی غالب، چاپ افست ایران (انتشارات ناصرخسرو)، ج ۱، ص ۱۴۵.

۱۰۲. مصنفات، شیخ اشراق، ج ۳، ص ۹۶-۷ (هیاکل النور).
۱۰۳. رساله وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، حسن حسن‌زاده آملی، انتشارات ارشاد اسلامی، چاپ اول، ص ۴۷.
۱۰۴. کشف الحقایق، نسفی، ص ۲۰۸-۹.
۱۰۵. نقایس القون، عزالدین محمود آملی، ج ۱، ص ۲۲۱.
۱۰۶. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۴۵۱ (بستان القلوب).
۱۰۷. جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، امیرکبیر، چاپ اول، ص ۹.
۱۰۸. برخی بررسیهای... طبری، ص ۳۲۷.
۱۰۹. مصنفات، ج ۳، ص ۳۶۸-۹.
۱۱۰. همان، ج ۳، ص ۳۷۰-۱.
۱۱۱. مصنفات، ج ۳، ص ۲۲۸.
۱۱۲. آیین بودا، ولفگانگ شومان، ترجمه‌ی ع پاشایی، مروارید، چاپ اول، سال ۱۳۶۲، ص ۱۸۵.
۱۱۳. داستان یک روح، سیروس شمیسا، نشر فردوسی، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹.
- ۱۱۴ و ۱۱۵. همان، ص ۸۱.
۱۱۶. مصنفات، افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، خوارزمی، چاپ اول، ص ۶۹۹.
۱۱۷. داستان یک روح، شمیسا، ص ۱۷۰.
۱۱۸. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۷۱-۲.
۱۱۹. سه رساله، سهروردی، ص ۸۲.
۱۲۰. مصنفات، شیخ اشراق، ج ۳، ص ۳۲۰.
۱۲۱. زرتشت و جهان غرب، دوشن گیمن، ترجمه مسعود رجب‌نیا، مروارید، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳، ص ۸-۱۳۵.
۱۲۲. همان، ص ۱۳۹.
۱۲۳. همان، ص ۱۴۱.
۱۲۴. آیین گنوسی و مانوی، ترجمه‌ی دکتر اسماعیل پور، ص ۲۶.
۱۲۵. زرتشت و جهان غرب، ص ۱۴۱.
۱۲۶. دوره‌ی آثار فلوطین، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۶۳۹.
۱۲۷. درباره‌ی ابن بحث نگاه کنید به کتاب: کفایة الموحدين، سید اسماعیل طبرسی نوری، انتشارات علمیه اسلامی، چاپ (؟)، سال (؟)، چهار جلد، ج ۴، ص ۲۳-۳۷.
۱۲۸. کلیله و دمنه، تصحیح عبدالعظیم قریب، انتشارات سنایی، چاپ (؟)، سال ۱۳۴۵، ص ۳-۱۵۰.
- انوار سهیلی، کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی، امیرکبیر، چاپ سوم، سال ۱۳۶۲، ص ۲۲۱-۷.
- داستانهای پیدپای، محمدین عبدالله البخاری، تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۱، ص ۴-۱۵۳.

۱۲۹. الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج ۸، ص ۳۵۵.
۱۳۰. مصنفات، شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۸۶ (حاشیه).
۱۳۱. مصنفات، شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۷۶ (الواح عمادی).
۱۳۲. مصنفات، شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۶۲-۳ (رساله الابراج).
۱۳۳. همان، ۲۲۶-۷ (عقل سرخ).
- ۱۳۴ و ۱۳۵. همان، ص ۲۲۷.
۱۳۶. همان، ص ۲۲۹.
۱۳۷. تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ترجمه‌ی مرکز نشر دانشگاهی (گروهی از مترجمان)، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، سال ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۵۱.
۱۳۸. مصنفات، ج ۳، ص ۲۳.
۱۳۹. همان، ص ۵۶۸.
۱۴۰. همان، ص ۶۶.
۱۴۱. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۵۴۷-۹.
- درباره‌ی پیشبانی روان نسبت به تن در فلسفه‌ی افلاطون، همچنین نگاه کنید به: مجموعه آثار، افلاطون، ج ۳، ص ۱۳۱۴ به بعد (رساله‌ی فایده روس).
۱۴۲. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۸۵-۶.
۱۴۳. همان، ۸۷.
۱۴۴. همان، ص ۸۹. و سه رساله، سهروردی، تصحیح حبیبی، ص ۹۵-۷.
۱۴۵. همان، ص ۹.
۱۴۶. همان، ص ۷۴.
۱۴۷. سه رساله، سهروردی، ص ۹۵-۶.
۱۴۸. سقراط، ژان برن، ترجمه‌ی دکتر ابوالقاسم پورحسینی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۶، ص ۸۰ و ۷۹.
۱۴۹. همان، ص ۸۸.
۱۵۰. همان، ص ۱۰۶.
۱۵۱. مصنفات، افضل‌الدین کاشانی، ۳۷۱-۵.
۱۵۲. رساله الطیر، ابن سینا، تصحیح محمدحسین اکبری، الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۸.
۱۵۳. نقد حال، مجتبی مینوی، مقاله‌ی ابوالحسن عامری، خوارزمی، چاپ سوم، سال ۱۳۶۰، ص ۱۰۱-۲.
۱۵۴. دیستان مذاهب، کیخسرو اسفندیار، به کوشش رحیم رضازاده ملک، انتشارات طهوری، چاپ اول، سال ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۸.
۱۵۵. بنیاد حکمت سبزواری، توشی هیکوایزوتسو، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتبی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، سال ۱۳۶۸، ص ۱۲.
۱۵۶. فصلنامه‌ی فرهنگ، ش ۵ و ۴. مقاله "ملاقات‌هایی با هایدگر"، نوشته جی ال مهتا، ترجمه‌ی

- محمد رضا جوزی، ص ۹-۲۵۸.
۱۵۷. ذن راهی به سوی روشنائی، هوکوند میولا سال، ترجمه‌ی فرشته صدر ثقه الاسلام ص، انتشارات پاسارگاد، چاپ اول، سال ۱۳۶۸، ص ۲۱ و ۱۵.
۱۵۸. روانکاو و ذن بودیسم، دکتر سوزوکی و دکتر فروم، ترجمه‌ی نصرالله غفاری، انتشارات بهجت، چاپ دوم، سال ۱۳۶۸، ص ۷-۱۵.
۱۵۹. مجموعه آثار، شیخ احمد غزالی، به اهتمام دکتر احمد مجاهد، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، سال ۱۳۷۰، ص ۸۴ (رساله الطیر).
۱۶۰. فصلنامه فرهنگ، ش ۵ و ۴، ص ۲۵۶.
۱۶۱. فارابی موسی فلسفه اسلامی، دکتر رضا داوری اردکانی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ سوم، سال ۱۳۶۲، ص ۴۳.
۱۶۲. مصنفات، ج ۳، ص ۳۷۵ (بستان القلوب).
۱۶۳. خدایگان و بنده، ویلهم فردریش هگل، ترجمه‌ی عنایت خوارزمی، چاپ سوم، سال ۱۳۵۸، ص ۳۶۷.
۱۶۴. مصنفات، افضل‌الدین کاشانی، ص ۳۷۵.
۱۶۵. تذکره ریاض العارفین، رضا قلیخان هدایت، به کوشش مهرعلی گرگانی، انتشارات محمودی، چاپ (؟)، سال (؟)، ص ۳۵۴، و برخی بررسیها...، ص ۳۳۷.
۱۶۶. مصنفات، ج ۴، ص ۳۷۴.
۱۶۷. مجموعه آثار، شیخ احمد غزالی، ص ۸۵.
۱۶۸. رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، چاپ اول، ص ۱۵۷.
۱۶۹. بحر الحقیقه، شیخ احمد غزالی، ص ۱۹، مندرج در مجموعه آثار، شیخ احمد غزالی.
۱۷۰. نصوص الحکم، بزم خصوص الحکم، استاد حسن حسن‌زاده آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، سال ۱۳۵۶، ص ۲۹۵.
۱۷۱. مزدیسنا و ادب پارسی، دکتر محمد معین، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ج ۲، ص ۲۵۱.
۱۷۲. نگاه‌کننده به مقاله‌ی خواندنی: مفهوم دین در اندیشه‌ی الیاده، ترجمه‌ی دکتر حکمت‌الله ملاصالحی، مندرج در مجله‌ی کیهان فرهنگی، سال ش ۶، ص ۳۱.
۱۷۳. نگاه‌کننده به آثار "اریک فروم" و بویژه کتاب ذیل:
- روانکاو و دین، اریک فروم، ترجمه‌ی آرسن نظریان، انتشارات پویش، چاپ پنجم، سال ۱۳۶۳، ص ۳۱۰۲.
۱۷۴. فصلنامه‌ی فرهنگ، ش ۲۹۳، ص ۲۲۷.
۱۷۵. معارف، سلطان ولد، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، چاپ اول، ص ۶.
۱۷۶. اسطوره، رؤیا، راز، میرچا الیاده، ترجمه‌ی رؤیا منجم، انتشارات فکر روز، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۱۲۱.
۱۷۷. مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ، فریدا فورد هام، ترجمه‌ی دکتر مسعود میربها، انتشارات اشرفی، چاپ دوم، سال ۱۳۵۱، ص ۷۹.

۱۷۸. درباره‌ی اسطوره پرواز نگاه کنید به: اسطوره، رؤیا، راز، ص ۱۰۴، و: عرفان، مهندس سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشار، چاپ اول، ص ۱۰۶.
 ۱۷۹. اسطوره، رؤیا، راز، ص ۹-۱۰۸.
 ۱۸۰. همان، ص ۸-۱۰۷.
 ۱۸۱. "مشکاة الانوار، امام محمد غزالی، ترجمه‌ی صادق آیین‌وند، ص ۴۶.
 ۱۸۲. رساله‌الطیر، ابن سینا، شرح عمر بن سهلان ساوی، ص ۳۶.
 ۱۸۳. همان، ص ۶۱.
 ۱۸۴. کشف الحقایق، شیخ عزیزالدین نسفی، ص ۱-۲۲۰.
 ۱۸۵. سه رساله، ص ۱۱۹.
 ۱۸۶. همان، ص ۱۱۸.
 ۱۸۷. مجموعه مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۴۹۵.
 ۱۸۸. مجموعه مصنفات، سهروردی، ج ۲ ص ۲۲۴ (حکمة‌الاشراق).
 ۱۸۹. همان، ج ۱، ص ۴۳۳ (مطارحات).
 ۱۹۰. همان، ج ۲، ص ۲۲۶ - ۲۲۵.
 ۱۹۱. همان، ج ۳، رساله فی حالة الطفولية.
 ۱۹۲. همان، ج ۳، ص ۲۵۰.
 ۱۹۳. مجموعه آثار، افلاطون، ج ۳، ص ۱۳۱۳.
 ۱۹۴. همان، ص ۱۳۱۹.
 ۱۹۵. پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، چاپ اول، انتشارات توس، ص ۲۴۶.
 ۱۹۶. مزدیسنا و ادب پارسی، معین، ج ۲، ص ۳۸۱.
 ۱۹۷. جستجو در تصوف ایران، زرین‌کوب، فصل اول.
- در این باره جالب است سخن شیخ احمد غزالی "نازه کردن عهد به نازه کردن باطن است. با در خواب غفلتند یا بیدار ذکرند. اگر بیدار ذکرند، برکشیده‌ی حقتند و اگر در خواب غفلتند رانده‌ی حقتند. هر که بیدار گشت فرین سلطان شد... و هر که خفته‌ی غفلت گشت فرین شیطان شد. مجموعه آثار، شیخ احمد غزالی، ص ۸۶.
۱۹۸. ارکان عرفان، شامل چهار رساله‌ی خواجه عبدالله انصاری و دیگران. چاپ اول، انتشارات نور فاطمه، سال ۱۳۶۱، ص ۷۲-۳.
 ۱۹۹. رساله‌الطیر، ابن سینا، ص ۳۷.
 ۲۰۰. مزدیسنا و ادب پارسی، ج ۲، ص ۳۸۱.
 ۲۰۱. عرفان، آشتیانی، ص ۱۱۰.
 ۲۰۲. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۷۸.
 ۲۰۳. هنر رؤیادیدن، کارلوس کاستاندا، ترجمه‌ی مهران کندری، اول، میترا، سال ۱۳۷۳، ص ۹ و ۸.
 ۲۰۴. همان، ص ۴۰.
 ۲۰۵. همان، ص ۴۲-۳.

۲۰۶. همان، ص ۹۶-۷.
۲۰۷. حکمة الاشراق، ص ۲۴۰-۱ و: ارض ملکوت، ص ۱۹۱.
۲۰۸. سه رساله، سهروردی، ص ۱۲۵ (کلمه التصوف).
۲۰۹. مصنفات، ج ۳، ص ۴۶۶.
۲۱۰. همان، ص ۴۶۶-۷.
۲۱۱. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱۷۸.
۲۱۲. مصباح الهدایه، کاشانی، ص ۱۷۱-۶.
۲۱۳. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۹۶، و ص ۶۵.
۲۱۴. حکمة الاشراق، ص ۲۳۲.
۲۱۵. همان، ص ۲۵۴ و ارض ملکوت، ص ۱۸۶.
۲۱۶. حکمة الاشراق، ص ۲۱۱ و ارض ملکوت، ص ۱۸۷.
۲۱۷. نگاه کنید به شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، دکتر ابراهیمی دنیانی، ص ۳۹۲.
۲۱۸. شرح مقدمه ی قیصری، استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، امیرکبیر، سال ۱۳۷۰، ص ۴۹۷-۸.
۲۱۹. رساله ی نوریه در عالم مثال، حکیم بهایی لاهیجی، تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، حوزه هنری، سال ۱۳۷۲، ص ۵.
۲۲۰. گوهر مراد، ملا عبدالرزاق لاهیجی، به کوشش صمد موحجر، چاپ اول، انتشارات طهوری، ص ۳۲-۲.
۲۲۱. تلویحات، ص ۱۰۸.
۲۲۲. رمز و داستانهای رمزی، پورنا مداریان، ص ۱۵۹.
۲۲۳. حی بن یقظان، ص ۷ و ۶.
۲۲۴. رساله الطیر، ص ۱۱.
۲۲۵. درآمدی به فلسفه فلوطین، دکتر نصرالله پورجوادی، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۶-۱.
۲۲۶. دوره آثار، فلوطین، ج ۲، ص ۶۶۱.
۲۲۷. الاراء الدینیة و الفلسفیه لفیلون الاسکندری، امیل بریهیه، چاپ مصر، ص ۱۰۹.
۲۲۸. دیوان ناصر خسرو قبادیانی، ص ۲۷۱.
۲۲۹. گلشن راز، شبستری، ص ۶.
۲۳۰. سه رساله، ص ۱۱۵.
۲۳۱. مصنفات، ج ۳، ص ۲۳۲.
۲۳۲. مصنفات، ج ۳، ص ۳۱۵.
۲۳۳. مجموعه ی مصنفات، سهروردی، ج ۳، رساله فی حالة الطفولیه.
۲۳۴. نگاه کنید به: فرهنگ اساطیر....، محمدجعفر یاحقی، چاپ اول، انتشارات سروش، ذیل واژه "قاف".

- ۲۳۵ و ۲۳۶. مجموعه مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۲۱۷.
- ۲۳۷ و ۲۳۸. همان، ص ۳۱۵.
۲۳۹. "حقیقتی دیگر"، کارلوس کاستاندا، ترجمه ابراهیم مکیلا، انتشارات آگاه، ص ۴۱-۹.
۲۴۰. تاریخ بلعی، تصحیح ملک الشعراء بهار، چاپ دوم، انتشارات زوار، سال ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۵۱-۲.
۲۴۱. مجموعه‌ی مصنفات سهروردی، ج ۳، ص ۲۲۰.
۲۴۲. همان، ص ۲۲۱.
۲۴۳. همان، ص ۲۲۱-۲.
- ۲۴۴ و ۲۴۵. به تفاسیر قرآن کریم (بخش مربوط به تفسیر سوره‌ی نجم) مراجعه شود.
۲۴۶. رمزهای زنده‌ی جان، مونیك دیوگور، ترجمه دکتر جلال ستاری، چاپ اول، نشر مرکز، ص ۱۲.
۲۴۷. مجله‌ی فرهنگ، کتاب دوم و سوم، (بهار و پاییز ۱۳۶۷)، ص ۲۳۸.
۲۴۸. همان، ص ۸-۲۳۷.
۲۴۹. مجله‌ی کیهان اندیشه، ش ۴۶، ص ۶۸.
۲۵۰. از فشته تا نیچه، فردریک کاپلستون، ترجمه داریوش آشوری، چاپ اول، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۱۵۷-۹.
۲۵۱. رساله در تاریخ ادیان، میرجا الیاده، ترجمه دکتر جلال ستاری، چاپ اول، انتشارات سروش، سال ۱۳۷۲، ص ۱۱۲.
۲۵۲. مجموعه مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۲۲۹.
۲۵۳. آفرینش در ادیان، مهشید میرفخرایی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۱۳۶۶، ص ۵۴.
- ۲۵۴ و ۲۵۵. همان، ص ۵۴.
۲۵۶. رمز و داستانهای رمزی. ص ۲۹۳.
۲۵۷. مجموعه مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۲۲۹.
۲۵۸. تحقیق مالهند، ابوریحان بیرونی، ترجمه‌ی منوچهر صدوقی سها، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، ص ۱۵۱.
۲۵۹. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۲۳۴.
۲۶۰. دیوان حکیم سنایی غزنوی، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات سنایی، ص ۳۹۰.
۲۶۱. شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، ص ۱۳۰.
۲۶۲. نگاه کنید به: پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، چاپ اول، انتشارات توس، ص ۲۹۰.
۲۶۳. آفرینش در ادیان، ص ۱-۶۰.
۲۶۴. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۲۳۰.
۲۶۵. همان، ص ۲۳۲.
۲۶۶. همان، ص ۲۳۴.

۲۶۷. همان، ص ۲۳۷.
۲۶۸. همان، ص ۸-۲۳۷.
۲۶۹. همان، ص ۲۳۸.
۲۷۰. همان، ص ۲۳۹ و ۲۳۸.
۲۷۱. "عهدین"، کتاب زکریای نبی، باب سیزدهم، آیه‌ی اول، همچنین نگاه کنید به: رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۹۴.
۲۷۲. شنیزم، مهندس جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، شرکت انتشارات، ص ۱-۱۲۰.
۲۷۳. رساله در تاریخ ادیان، ص ۱-۲۰۰.
۲۷۴. کلیات شمس تبریزی، مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، سال ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۵۶-۷.
- ۲۷۵ و ۲۷۶. رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۹۳.
۲۷۷. داستان یک روح، سیروس شمیسا، ص ۱۷۰.
۲۷۸. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱-۷۰.
۲۷۹. همان، ص ۱۷۳.
۲۸۰. همان، ص ۵-۵۳.
۲۸۱. همان، ص ۴۰.
۲۸۲. دبستان مذاهب، ج ۱، ۱۶.
۲۸۳. مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، محمود ابوریان، ترجمه‌ی محمدعلی شیخ، چاپ اول، دانشگاه شهید بهشتی، ص ۱۶۵.
۲۸۴. همان، ص ۱۷۸.
۲۸۵. فرهنگ اساطیر...، ص ۵-۱۰۲.
۲۸۶. مبانی فلسفه اشراق، ص ۱۷۸.
۲۸۷. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۹۵.
۲۸۸. همان، ص ۹۷.
۲۸۹. همان، ص ۲-۱۶۱.
۲۹۰. همان، ص ۹-۱۴۸.
۲۹۱. نگاه کنید به: تأثیر جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، استفاده پانویس، ص ۷۲-۹۳.
۲۹۲. بندهش هندی (متنی به زبان پارسی میانه)، ص ۷۶.
۲۹۳. مجموعه مقالات، دکتر محمد معین، ج ۱، ص ۶۰.
۲۹۴. دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۱۶.
۲۹۵. داستانهای پیامبران در کلیات شمس، دکتر محمدتقی پورنامداریان، چاپ اول، مؤسسه‌ی مطالعات علمی و فرهنگی، ص ۸-۱۴۷.
۲۹۶. نگاه کنید به: تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، ترجمه مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاه، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲۹۷. نگاه کنید به: خریف الفکر اليونانی، عبدالرحمن بدوی، چاپ بیروت، ص ۹۸-۱۰۴.
- و: روح فلسفه قرون وسطی، اتین ژیلسون، ترجمه ع. داوودی، چاپ اول، انتشارات مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، ص ۲۰۷.
۲۹۸. روح فلسفه قرون وسطی، ص ۶-۲۵۵.
۲۹۹. همان، ص ۲۵۸.
۳۰۰. همان، ص ۲۴۸-۹.
۳۰۱. همان، ص ۲۵۴.
۳۰۲. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، ج ۱، قسمت ۲، ص ۶۰۲-۳.
۳۰۳. همان، ص ۵۸۴.
۳۰۴. مصنفات، ج ۳، ص ۱۸۰.
۳۰۵. مصنفات، ج ۳، ص ۹۶-۷.
۳۰۶. رمز و داستانهای رمزی، ص ۱۶۷.
- ۳۰۷ و ۳۰۸. همان، ص ۱۶۸.
۳۰۹. همان، ص ۲۶۷.
۳۱۰. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۲۱۱.
۳۱۱. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، دکتر سید حسین نصر، چاپ سوم، خوارزمی، ص ۲۹۲.
۳۱۲. حی بن یقطان، ابن سینا، با ترجمه فارسی و شرح جوزجانی، تصحیح هانری کرین، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۹۰.
- ۳۱۳ و ۳۱۴. همان، ص ۹۱.
۳۱۵. سه رساله، (کلمه التصوف)، ص ۱۰۴.
۳۱۶. کتاب مقدس، انجیل لوقا، ص ۸۷.
۳۱۷. اعلام قرآن، دکتر محمد خزائلی، چاپ چهارم، امیرکبیر، سال ۱۳۷۱، ص ۸۰-۲۷۷.
۳۱۸. نگاه کنید به: لغت نامه دهخدا، و همچنین بنگرید به: فرهنگ اساطیر...، ص ۱۶۰.
۳۱۹. آیین گنوسی و مانوی، ص ۲۹.
۳۲۰. تاریخ بلعمی، ج ۱، ص ۴۲۷، و: "رمز و داستانهای رمزی"، ص ۴۴۶.
۳۲۱. رساله نوریه در عالم مثال، تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ص ۶.
۳۲۲. نگاه کنید به: سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ص ۱۸۳.
۳۲۳. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۱۸۰.
۳۲۴. مشکاة الانوار، ترجمه آیین وند، ص ۶۹.
۳۲۵. شرح گلشن راز، ص ۵۷-۸.
۳۲۶. دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۱۶.
۳۲۷. مطارحات، ص ۵۰۱.

۳۲۸. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۲۵۲-۴، و: انواریه، محمد شریف نظام الدین هروی، تصحیح حسین ضیایی، چاپ اول، امیرکبیر، ص ۲۳۹-۴۳.
۳۲۹. نفحة الروح و تحفة الفتوح، مؤید الدین جندی، چاپ اول، مولی، سال ۱۳۶۲، ص ۱۳۶.
۳۳۰. عهدین، انجیل متی، چاپ سوم، آیات ۶-۱۴.
۳۳۱. نگاه کنید به: حافظ نامه، بهاء الدین خرمشاهی، چاپ اول، انتشارات سروش، ج ۱، ص ۱۱۸-۲۰.
۳۳۲. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۳۰۲.
۳۳۳. همان، ص ۳۱۴-۵.
۳۳۴. منطق الطیر، ص ۳۵.
۳۳۵. حدیقة الحقیقه، سنایی غزنوی، ص ۶۴۱.
۳۳۶. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، دکتر غلامحسین ابراهیمی، دینانی، چاپ اول، انتشارات حکمت، ص ۱۸.
۳۳۷. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۴۴۳.
۳۳۸. رتبه الحیات و رساله الطیور، تصحیح محمدامین ریاحی، چاپ اول، انتشارات توس، سال ۱۳۶۲، ص ۹۳.
۳۳۹. همان، ص ۹۳.
۳۴۰. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۲۸۰.
۳۴۱. قرآن کریم، سوره فاطر، آیه ۱.
۳۴۲. سبیل ها (کتاب اول: جانوران)، گرتروود جایز، ترجمه‌ی محمدرضا بقا پور، چاپ اول، ص ۷۲.
۳۴۳. همان، ص ۱۴۷.
۳۴۴. بحار الانوار، علامه محمدباقر مجلسی، چاپ بیروت، ج ۱۰، ص ۲۷۱.
۳۴۵. همان، ج ۲۷، ص ۲۶۱، و: همان، ج ۶۴، ص ۲۶۴.
۳۴۶. "منطق الطیر"، عطار نیشابوری، تصحیح گوهرین، ص ۴۰ و ۳۹.
۳۴۷. مفاتیح الجنان، علامه محدث شیخ عباس قمی، مناجات شعبانیه.
۳۴۸. در این باره نگاه کنید به: منطق الطیر، مقالات پانزده و شانزده.
۳۴۹. منطق الطیر، تصحیح گوهرین، ص ۳۹.
۳۵۰. همان، ص بیست و یک.
۳۵۱. همان، ص ۴۰-۱.
۳۵۲. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱۷۵-۶.
۳۵۳. درباره‌ی لزوم و اهمیت پیر در عرفان و تصوف بریژه نگاه کنید به: فرهنگ اشعار حافظ، مرحوم دکتر احمد علی رجایی بخارایی، چاپ چهارم، انتشارات علمی، ص ۸۷-۱۱۵.
۳۵۴. منطق الطیر، گوهرین، ص ۳۵.
۳۵۵. تفسیر القرآن الکریم، محیی الدین بن عربی، چاپ افست ایران، انتشارات ناصر خسرو، ج ۲، ص ۱۹۸.

۳۵۶. همان، ص ۲۰۱.
۳۵۷. در این باره نگاه کنید به: راهنمای الهیات پروتستان، ویلیام هوردن، ترجمه‌ی طاووس میکائیلیان، ص ۱۱۱-۳.
۳۵۸. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۲۸۳.
۳۵۹. همان، ج ۳، ص ۱۸۳-۴.
۳۶۰. همان، ص ۱۰۴.
۳۶۱. التوحید، شیخ صدوق، ص ۲۸۰-۱.
۳۶۲. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱۸۱.
۳۶۳. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، پل نوبیا، ص ۲۹۳.
۳۶۴. ارض ملکوت، کربن، ص ۲۱۵.
۳۶۵. دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۴.
۳۶۶. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۳۲۴.
۳۶۷. همان، ج ۳، ص ۲۸۵.
۳۶۸. همان، ج ۳، ص ۳۳۲.
۳۶۹. عرفان؛ شامانسم، مهندس جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱۲.
۳۷۰. اسطوره، رؤیا، راز، الیاده، ص ۱۱۵.
۳۷۱. رساله در تاریخ ادیان، الیاده، ص ۱۸۹-۹۰.
۳۷۲. همان، ص ۲۰۷.
۳۷۳. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، پل نوبیا، ص ۲۸۹-۹۳.
۳۷۴. همان، ص ۲۸۵.
۳۷۵. همان، ص ۲۹۱.
۳۷۶. ارض ملکوت، ص ۲۰۶.
۳۷۷. فوحات مکیه، محیی‌الدین بن عربی، چاپ بیروت، (چهار جلد) ج ۱، ص ۱۲۶-۳۱.
۳۷۸. دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۰.
۳۷۹. همان، ص ۳۲۱.
۳۸۰. ارض ملکوت، ص ۲۱۴.
۳۸۱. حی بن یقظان، ص ۳۶.
۳۸۲. همان، ص ۳۸.
۳۸۳. همان، ص ۳۷-۸.
۳۸۴. همان، ص ۴۰ و ۳۹.
۳۸۵. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۲۸۵.
۳۸۶. مثنوی معنوی، مولوی دفتر اول، تمثیل مرد عارف و تفسیر "الله متوفی الانفس حین موتها".
۳۸۷. سه رساله... سهروردی، ص ۸۳-۴.
۳۸۸. تاریخ جامع ادیان، جان ناس، ص ۵۴.

۳۸۹. همان، ص ۶۰.
۳۹۰. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱۵۹.
۳۹۱. داستان یک روح، ص ۱۸۴.
۳۹۲. همان، ص ۱۸۵.
۳۹۳. همان، ص ۱۸۴.
۳۹۴. همان، ص ۱۶۰-۱.
۳۹۵. همان، ص ۱۵۹.
۳۹۶. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۵۶۲.
۳۹۷. همان، ص ۵۶۲-۳.
۳۹۸. همان، ص ۵۶۴.
۳۹۹. التوحید، شیخ صدوق، ص ۲۸۱.
۴۰۰. تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۹۹.
۴۰۱. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۲۸۲.
۴۰۲. دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۹.
۴۰۳. همان، ص ۳۲۰.
۴۰۴. مصنفات، افضل الدین کاشانی، ص ۳۵۵-۶.
۴۰۵. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱۹۰.
۴۰۶. همان، ص ۲۸۵.
۴۰۷. همان، ص ۲۸۵-۶.
۴۰۸. نگاه کنید به: رساله در اعتقاد حکماء، مندرج در: مجله‌ی جاویدان خرد، سال اول، ش ۲، پاییز ۱۳۵۴، ص ۱۸.
۴۰۹. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۳۱.
۴۱۰. همان، ص ۸۹.
۴۱۱. الانسان الکامل، نسفی، ص ۲۳.
۴۱۲. داستان یک روح، ص ۶۲.
۴۱۳. مصنفات، ج ۲، ص ۲۸۵.
۴۱۴. فرهنگ معارف اسلامی، دکتر سیدجعفر سجادی، چاپ اول، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، سال ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۶۳۸.
۴۱۵. الانسان الکامل، ص ۶۶-۷.
۴۱۶. فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی، دکتر محمد جعفر یاحقی، ص ۴۵۹-۶۰.
۴۱۷. سفینه البحار، محدث قمی، ج ۱، ص ۱۸۴، ذیل واژه "جن".
۴۱۸. همان، ص ۱۸۶.
۴۱۹. همان، ص ۱۸۶.
۴۲۰. لغت‌نامه، دهخدا، واژه "جن".

۴۲۱. غیاث‌اللغات، رامپوری، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، ذیل واژه‌ی "پری".
۴۲۲. حی بن یقطان، ص ۹۷.
۴۲۳. نگاه کنید به: رمز و داستانهای رمزی، ص ۳۰۷.
۴۲۴. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۷۹.
۴۲۵. سه رساله، سهروردی، ص ۱۰۹.
۴۲۶. نگاه کنید به: شاهنامه، فردوسی، چاپ دوم، علمی، ج ۵، ص ۳۶۵.
۴۲۷. فرهنگ اساطیر، ص ۳۲. و همچنین نگاه کنید به: بندهش هندی (متنی به زبان پارسی میانه)، تصحیح و ترجمه‌ی رقیه بهزادی، چاپ اول، انتشارات مطالعات علمی و فرهنگی، ص ۸-۹۷ و آتش در ایران باستان، موبد اردشیر آذرگشسب، چاپ دوم، انتشارات اختر شمال، سال ۱۳۵۳.
۴۲۸. عهدین، انجیل متی، باب سوم، فقرات ۱۱-۳.
۴۲۹. روانکاوی آتش، گاستون باشلار، ترجمه‌ی دکتر جلال ستاری، چاپ اول، انتشارات توس، ص ۸-۲۳۷.
۴۳۰. افلوهین عندالعرب، ص ۹۲.
۴۳۱. مثنوی معنوی، مولوی، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ دوم، علمی، سال ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴ و ۳.
۴۳۲. فرهنگ اساطیر، ص ۳۷.
۴۳۳. رساله‌الطیر، ص ۳۷.
۴۳۴. همان، ص ۴۰ و ۳۹.
۴۳۵. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۴۶۶.
۴۳۶. این تعبیر از دین پژوه برجسته معاصر "جرشوم گرهارد شولم" است. نگاه کنید به: آیین قبالا، عرفان یهود، ترجمه و تحقیق شیوا (منصوره) کاویانی، ص ۵۸.
۴۳۷. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱۰۶.
۴۳۸. رمز و داستانهای رمزی، ص ۱۰۰.
۴۳۹. همان، ص ۴-۲۸۳.
۴۴۰. مقالات، دکتر محمد معین، ج ۱، ص ۴۲۱.
۴۴۱. همان، ص ۴۲۱.
۴۴۲. الانسان الكامل، ص ۳۱.
۴۴۳. همان، ص ۲۶ و ۲۵.
۴۴۴. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۹-۱۸۸.
۴۴۵. مشکاة الانوار، ترجمه‌ی صادق آیینه‌وند، ص ۵۲.
۴۴۶. مقالات، دکتر معین، ج ۱، ص ۴۲۰.
۴۴۷. شرح حکمة الاشراق، شمس‌الدین محمد شهرزوری، تصحیح حسین ضیایی تربنی، چاپ اول، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۱۳۷۲، ص ۹-۴۹۷.

۴۴۸. دیستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۵.
۴۴۹. فرهنگ معارف اسلامی، دکتر سجادی، ج ۲، ص ۱۵۸.
۴۵۰. مصنفات، ج ۲، ص ۲۸۶.
۴۵۱. ح. بن یقظان، ص ۹۱.
۴۵۲. اسطوره، رؤیا، راز، ص ۱۱۸.
۴۵۳. ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۶۱، و فرهنگ اساطیر، ص ۱۶۰.
۴۵۴. فرهنگ اساطیر، ص ۲۹۶.
۴۵۵. مشکاة الانوار، ترجمه دکتر زین الدین کیانی نژاد، ص ۵۷.
۴۵۶. همان، ص ۳۳-۴.
۴۵۷. همان، ترجمه ی آیین‌وند، ص ۶۹.
۴۵۸. رساله الطیر، ص ۵۴ و ۵۳.
۴۵۹. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۴۶۶.
۴۶۰. اسکندر و ادبیات فارسی، دکتر سید حسین صفوی، چاپ دوم، امیرکبیر، ص ۱۹۰-۱.
۴۶۱. مثنوی، مولوی، تصحیح نیکلسون، انتشارات مولی، ج ۱، ص ۴۲۳.
۴۶۲. فرهنگ معارف اسلامی، دکتر سجادی، ج ۴، ص ۱۰۸.
۴۶۳. مثنوی، ج ۱، ص ۴۳۴.
۴۶۴. همان، ج ۱، ص ۴۲۳.
۴۶۵. همان، ج ۲، ص ۷۶.
۴۶۶. اسکندر و ادبیات فارسی، ص ۵۴.
۴۶۷. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۷۱-۲.
۴۶۸. فرهنگ اساطیر، ص ۲۹.
۴۶۹. تأثیر جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، ص ۳۲. همچنین نگاه کنید به: پیدایش دانش نجوم، بارتل و اندروردن، ترجمه ی همایون صنعتی‌زاده، چاپ اول، مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ص ۲۰۱ به بعد.
۴۷۰. ترجمه ی ملل و نحل شهرستانی، ترجمه ی مصطفی خالقداد هاشمی (قرن یازده هجری)، چاپ سوم، انتشارات اقبال، سال ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۱۰.
۴۷۱. همان، ج ۲، ص ۱۲۴.
۴۷۲. حکمة الاشراف، ص ۲۴۰-۲ (بندهای ۸-۲۵۶). و: ارض ملکوت، ص ۱۹۲.
۴۷۳. مثنوی، ج ۲، ص ۳۲۲.
۴۷۴. داستان یک روح، دکتر شمبسا، ص ۶۶.
۴۷۵. دیوان، ج ۱، ص ۴۶۳.
۴۷۶. دیوان شمس، غزل ۶۴۹.
۴۷۷. نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۴۶۱.
۴۷۸. دیوان شمس، ج ۴، ص ۹۴۰.

۴۷۹. بحر الحقیقه، ص ۱۹.
۴۸۰. شرح منازل السائرین بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی، ترجمه‌ی علی شیروانی، چاپ اول، نشر الزهراء، سال ۱۳۷۳، ص ۲۷۹.
۴۸۱. نگاه به: دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۰.
۴۸۲. توحید، شیخ صدوق، ص ۲۸۱.
۴۸۳. اسطوره رویا راز، ص ۱۰۴.
۴۸۴. مصنفات باباافضل، ص ۶۷۴.
۴۸۵. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۲۸۹.
- ۴۸۶ و ۱۳. همان، ص ۲۹۱.
۴۸۸. همان، ص ۴ - ۲۹۱.
۴۸۹. مثنوی مولوی، چاپ علاءالدوله، دفتر پنجم، ص ۴۴۹.
۴۹۰. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۴۶۶.
۴۹۱. همان، ص ۱۸۲ و ۱۸۱.
۴۹۲. همان، ص ۱۷۶.
۴۹۳. همان، ص ۱۸۱.
۴۹۴. دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۹.
۴۹۵. همان، ص ۳۲۰.
۴۹۶. مصنفات باباافضل، صص ۳۵۵ و ۳۵۶.
۴۹۷. رمز و داستانهای رمزی، ص ۳۰۷.
۴۹۸. همان، ص ۱۰۰.
۴۹۹. نگاه به: حافظ نامه، ج ۱، ص ۳۴۰.
۵۰۰. نگاه کنید به: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، صص ۵۵۷ و ۵۵۸.
۵۰۱. مصنفات، ج ۳، صص ۱۹۱ و ۱۹۴.
۵۰۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶. و عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ص ۲۵۸.
۵۰۳. اسکندر و ادبیات ایران، دکتر سیدحسن صفوی، ص ۵۴.
۵۰۴. فرهنگ و زندگی، ش ۷ (دی ماه ۱۳۵۰)، ص ۶۵.
۵۰۵. دیوان اهلی شیرازی، ص ۴۵۷.
۵۰۶. دیوان خاقانی، ص ۹.
۵۰۷. گلستان سعدی، ص ۹۵.
۵۰۸. حافظ، ص ۱۴۲.
۵۰۹. مثنوی، دفتر ششم، کلاله خاور، ص ۴۲۴.
۵۱۰. منطق الطیر، ص ۴۵.
۵۱۱. قرآن، سوره ۳۸، آیه ۴۱.
۵۱۲. شرح فصوص الحکم، تاج الدبته حسین خوارزمی، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم،

- مولی، ۱۳۶۸ - صص ۶۲۱ و ۶۱۶.
۵۱۳. مشکاة الانوار ص ۶۹.
۵۱۴. بحر الحقیقه، ص ۱۷.
۵۱۵. نگاه کنید به: مجله‌ی نامه‌ی فرهنگ، سال ۹، ش ۳۱ (پائیز ۱۳۷۸)، صص ۱۰۲-۱۱۱. و: منابع الغیب، صدرا، صص ۶۰۹-۵۹۸. و: الشواهد الربوبیه، صص ۱۴۹-۱۵۱.
۵۱۶. تمهیدات، ص ۲۱۹.
۵۱۷. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۲۸۵.
۵۱۸. شرح مثنوی شریف. فروزانفر. ص ۲۲۶-۲۳۸.
۵۱۹. شرح مثنوی معنوی، نیکلسن. ترجمه‌ی حسن لاهوتی. ج ۱، ص ۱۱۰.
۵۲۰. دیدار با سیمرغ، پورنامداریان، ص ۲۹.
۵۲۱. مصنفات. سهروردی، ج ۲، ص ۱۵۷. و سه رساله، ص ۵۱.
۵۲۲. دیدار با سیمرغ، ص ۴۹ و ۵۰.
۵۲۳. فوایح الجمال و فوایح الحلال. نصیح فریتز مایر، ص ۳۲.
۵۲۴. تمهیدات. ص ۳۱۹ و ۳۲۰.
۵۲۵. دیستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۰.
۵۲۶. داستان بک روح، ص ۱۵۹.
۵۲۷. دیستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۰.
۵۲۸. سه رساله، ص ۸۳ و ۸۴.
۵۲۹. شرح گلشن راز، محمد ابراهیم سبزواری، ص ۴۰۸.
۵۳۰. مثنوی، مولوی، دفتر چهارم، بیت ۳۳۵۲-۳۳۶۲.
۵۳۱. همان، دفتر اول، بیت ۱۵۳۸.
۵۳۲. همان، دفتر دوم، بیت ۹۲۷-۹۳۱.
- ۵۳۳ و ۵۳۴. کنز العمال، متفی هندی. ج ۷، ص ۲۳۲ و ۲۳۶.
۵۳۵. فیہ مایفه. مولوی، ص ۶۲.
۵۳۶. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، ص ۶۲۶.
۵۳۷. دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۴۱۲.
۵۳۸. نگاه کنید به: راز گل زرین. مقدمه کارل گوستاو بونگ. و: تاریخ فلسفه چین، ترجمه علی پاشایی.
۵۳۹. درآمدی بر فلسفه‌ی فلوپین، ص ۵۷ و ۹۳.
۵۴۰. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۵-۵۰۳.
۵۴۱. همان، ج ۲، ص ۵-۲۵۴.
۵۴۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۱، ص ۵۳۸ و ۵۳۹.
۵۴۳. مجله‌ی فرهنگ و زندگی، ش ۳ (مهرماه ۱۳۴۹)، ص ۶۰.
۵۴۴. شرح گلشن راز، لاهیجی، ص ۹۵.

۵۴۵. آگوستین، باسیرس، ص ۹۹-۹۵.
۵۴۶. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.
۵۴۷. همان، ص ۱۰۷. و: مبانی فلسفه اشراق، صص ۷-۳۱۵.
۵۴۸. مبانی فلسفه اشراق، ص ۳۰۹.
۵۴۹. همان، صص ۷-۳۱۵.
۵۵۰. معرفت نفس، حسن زاده آملی، دفتر سوم، ص ۴۴۲.
۵۵۱. البی‌نامه، عطار نیشابوری، ص ۱۶۱.
۵۵۲. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۲۶۶.
۵۵۳. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۳۲۳.
۵۵۴. دیوان حافظ، نسخه غنی و فزونی، چاپ اول، انتشارات خجسته، تهران، سال ۱۳۷۷، ص ۲۱۵.
۵۵۵. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۳۲۳ و ۳۲۴.
۵۵۶. آگوستین، باسیرس، ص ۸۵.
۵۵۷. اسطوره، رؤیا، راز، الیاده، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.
۵۵۸. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۷۴.
۵۵۹. همان، ۴۹۵.
۵۶۰. رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، تصحیح حسینی تهرانی، ص ۳۶-۴۲.
۵۶۱. رساله لقاءالله، ملکی تبریزی، ص ۴۱ و ۴۲.
۵۶۲. ولایت‌نامه، علامه طباطبائی، ص ۵۵.
۵۶۳. لقاءالله، ص ۳۴.
۵۶۴. سه رساله، سهروردی، ص ۹۴ و ۹۵.
۵۶۵. اسطوره، رؤیا، راز، ص ۱۰۴.
۵۶۶. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۳۰۹.
۵۶۷. همان، ص ۳۱۱.
۵۶۸. همان، ص ۱۴۸ و ۱۲۹. و: سه رساله در تصوف، صص ۹۵-۹۴.
۵۶۹. همان، ص ۳۹۱.
۵۷۰. همان، ص ۳۹۲.
۵۷۱. همان، ص ۳۹۴.
۵۷۲. همان، ص ۱۸۵.
۵۷۳. کشف‌المحجوب، ص ۴۲۷.
۵۷۴. لقاءالله، ص ۴۲.
۵۷۵. مصباح‌الهدایه، ص ۳۸.
۵۷۶. شرح الثعوف، ج ۱، ص ۳۷۷.
۵۷۷. همان، ص ۳۷۸.
۵۷۸. همان، ص ۳۸۷.

۵۷۹. همان، ص ۳۹۴.
۵۸۰. کشف‌المحجوب، ص ۴۲۷.
۵۸۱. مصباح‌البدایة، ص ۳۹.
۵۸۲. لقاءالله، ص ۷.
۵۸۳. همان، ص ۷.
۵۸۴. مفاتیح‌الجنان، محدث قمی. مناجات شعبانیه.
۵۸۵. لقاءالله، ص ۹. و: مفاتیح‌الجنان. دعای کمیل
۵۸۶. همان، ص ۹.
۵۸۷. لقاءالله، ص ۹.
۵۸۸. نوح‌البلاغه، خطبه متقین.
۵۸۹. مفاتیح‌الجنان، دعای ابوحمزه ثمالی.
۵۹۰. کشف‌المحجوب، ص ۴۲۷.
۵۹۱. مشروح فصوص‌الحکم ابن عربی.
۵۹۲. فصوص‌الحکم، حسن‌زاده‌آملی، ص ۱۴۱.
۵۹۳. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۷۳.
۵۹۴. معارف، سلطان‌ولد، ص ۱۹ و ۱۸.
- ۵۹۵ و ۵۹۶. راهنمای الهیات پروتستان، ص ۱۱۱ و ۹۱۲.
۵۹۷. احیاء علوم‌الدین، غزالی، ج ۴، ص ۲۲۷.
۵۹۸. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۶۶۱ و ۶۵۸.
۵۹۹. ولایت‌نامه، ص ۱۰۹. و: مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۱۱۳.
۶۰۰. اسفارالاربعة، ملاصدرا، ج ۹، ص ۲۸۰.
۶۰۱. مجله معارف، دوره چهارم، ش ۱، فروردین، تیر ۱۳۶۶، ص ۱۶۴-۱۴۹.
۶۰۲. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۴۳۸ و ۳۶۱ و ج ۲، ص ۲۲۳-۲۳۴.
۶۰۳. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۱۱۱-۳. و: رساله وحدت، حسن‌زاده‌آملی، ص ۴۷.
۶۰۴. مشکاة‌الانوار، غزالی، ص ۶۶.
۶۰۵. همان، ص ۶۷ و ۶۸.
۶۰۶. سهروردی در هر متن جدی خود این بحث را در باب افلاک دارد. رجوع کنید به ج ۱ و ۲ مصنفات به ویژه در بحث از افلاک و مجردات.
۶۰۷. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.
۶۰۸. همان، ج ۳، ص ۱۰۳ و ۵۱.
۶۰۹. برای بحث در این باره نگاه کنید به مقدمه ابوالعلاء عقیلی بر مشکاة‌الانوار امام غزالی.
۶۱۰. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۹۷ و ۱۰۳ و ۸-۴۹۵.
۶۱۱. همان، ج ۳، ص ۱۵۱ و ۱۵۲ و ۱۷۵ و ۱۷۶ و ۳۲۶ و ۳۲۷.
۶۱۲. همان، ج ۳، ص ۱۵۲ و ۱۷۱ تا ۱۷۷؛ و: همان، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۶۱۳. مجله‌نامه فرهنگ، ش ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۱۰۲-۱۱۱.
۶۱۴. سه رساله، سهروردی، ص ۱۰۷.
۶۱۵. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۲۹۵.
۶۱۶. همان، ص ۳۰۳.
۶۱۷. همان، ص ۳۰۴.
۶۱۸. مثنوی، مولوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۹۶.
۶۱۹. هنر عشق ورزیدن، ص ۵۸.
۶۲۰. دانشنامه ایران و اسلام، ج ۱، ص ۹۵ و ۹۶.
۶۲۱. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۳۵.
۶۲۲. مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۱۵۵ و ۱۵۶.
۶۲۳. دیستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۱۷.
۶۲۴. مصنفات، سهروردی، ج ۳، ص ۱۵۷.
۶۲۵. سه رساله، ص ۱۰۴.
۶۲۶. مقالات، معین، ج ۱، ص ۴۲۶ و ۴۲۷.
۶۲۷. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۹۱.
۶۲۸. اصول اعتقادات ما، ترجمه خرم‌دین رجایی، ص ۷۰ و ۷۱.
۶۲۹. مثنوی، دفتر ناول، ابیات ۱۰۶۶ و ۱۰۶۷.
۶۳۰. شرح گلشن دانه، الهی اردوبلی، ص ۴۳۲.
۶۳۱. رمز و دامن‌های رمزی، ص ۲۶۱-۲۶۲.
۶۳۲. رمز و دامن‌های رمزی، ص ۲۶۷-۲۶۸. و: المعرف فی الحکمة، ابن عربیه، ج ۲، ص ۳۹۱.
۶۳۳. و: مقالات، ج ۱، ص ۳۳۳.
۶۳۴. رمز و دامن‌های رمزی، ص ۲۶۰ و ۲۶۶.
۶۳۵. تصوف اسلامی، ترجمه تقی‌محمدی، ص ۹۱ و ۹۲. و: مشکاة الاوار، ص ۳.
۶۳۶. المعبر، ج ۲، ص ۳۹۱.
۶۳۷. روابط حکمت اشراق، ص ۵۸ و ۵۹.
۶۳۸. بندش هندی، ص ۲۲۱ و ۲۲۲.
۶۳۹. معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۸۵.
۶۴۰. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۴۹۴-۴۹۶. و: ارض ملکوت، ص ۱۸۳.
۶۴۱. معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۸۵.
۶۴۲. همان، ص ۸۲.
۶۴۳. اصطلاحات الصوفیه، ص ۲۸۵.
۶۴۴. نگاه کنید به: مصباح الهدایة، ص ۴۲۶-۳۰.
۶۴۵. اوصاف الأشراف، خواجہ نصیر طووسی، ص ۱۵۳-۶۲.
۶۴۶. مشکاة الاوار، ص ۵۵ و ۵۶.

۶۴۷. همان، ص ۵۷ و ۵۸.
۶۴۸. سیر و سلوک، بانوی اصفهانی، ۸-۱۸۳. و: شرح گلشن راز، لاهیجی، ص ۳۱۲.
۶۴۹. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۱۱۴.
۶۵۰. سه رساله، ص ۱۲۹.
۶۵۱. شرح گلشن راز، ص ۱۸ و ۴۰۶ و ۴۵۹.
- ۶۵۲ و ۶۵۳. همان، ص ۴۰۵ و ۴۰۶ و ۴۵۸ و ۴۵۹ و ۴۶۰.
۶۵۴. الوجیت و هایدگر، ص ۱۷۱.
۶۵۵. همان، ص ۱۷۳.
۶۵۶. همان، ص ۱۷۵.
۶۵۷. عرفان و فلسفه، استیس، ص ۲۴۲.
۶۵۸. همان.
- ۶۵۹ و ۶۶۰. همان، ص ۱۶۰.
۶۶۱. همان، ص ۱۶۱ و ۱۶۲.
۶۶۲. همان، ص ۱۶۸.
۶۶۳. همان، ص ۱۷۳.
۶۶۴. همان، ص ۲۰۸.
۶۶۵. زرتشت و جهان غرب، ص ۱۶۱.
۶۶۶. عرفان عارفان مسلمان، ص ۵۴.
۶۶۷. ادیان و مکاتب فلسفی هند، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۰.
۶۶۸. عرفان عارفان مسلمان، ص ۲۴۳.
۶۶۹. قواعد العرفاء و آداب الشعراء، ص ۱۵۰.
۶۷۰. تفاسیر قرآن کریم، ذیل سوره نجم.
۶۷۱. تفسیر القرآن الکریم، ابن عربی، ج ۲، ص ۵۵۵.
۶۷۲. الاسفار الاربعه. ملاصدرا، ج ۲، ص ۸۸.
۶۷۳. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، ج ۱، ص ۱۴۸. و ج ۷۴، ص ۲۶۸.
۶۷۴. همان، ج ۲۵، ص ۱۷۰.
۶۷۵. آغاز و انجام، ص ۲۳۱ و ۲۳۰.
۶۷۶. کشف المحجوب، هجویری، ص ۳۱۱.
۶۷۷. همان ۳۱۱-۹. و اللمع فی التصوف، ابونصر سراج، ص ۳۲۷-۳۳.
۶۷۸. سه حکیم مسلمان، ص ۱۳۷.
۶۷۹. مجله نامه فلسفه، سال اول، شماره اول (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱۴۷-۱۴۹.
۶۸۰. شرح شطحیات، روزبهان بقلی، ص ۳۳۱.
۶۸۱. مجموعه آثار شیخ احمد غزالی، ص ۸۵. نامه فلسفه، ش ۱، ص ۱۵۷ و ۱۵۸.
۶۸۲. کلیات شمس، ج ۲، ص ۹۵۰.

۶۸۳. عرفان و فلسفه، ص ۱۰۹-۱۰.
۶۸۴. مجمع‌البحرین داراشکوه، ص ۳۹.
۶۸۵. همان، ص ۴۰.
۶۸۶. مجله فرهنگ و زندگی، سال ۱۳۴۹، ش ۲، ص ۷۱.
۶۸۷. رساله سیر و سلوک، بحرالعلوم، ص ۳۹ و ۴۰.
۶۸۸. مجموعه آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۳۱۸.
۶۸۹. فیثاغورث و فیثاغوریان، گاتری، ص ۱۰۹.
۶۹۰. رساله سیر و سلوک، ص ۴۰ و ۳۹.
۶۹۱. مصباح‌الهدایه، ص ۴۲۶.
۶۹۲. مناجات‌نامه، خواجه عبدالله انصاری، به کوشش حامد ربانی، ص ۵-۱۰۱.
۶۹۳. فرهنگ دهخدا، ذیل واژه قدس. فرهنگ دیوان امام خمینی، ص ۲۶۹.
۶۹۴. فرهنگ دیوان امام خمینی، ص ۲۶۷ و ۲۶۸. تمییدات، ص ۲۴۷. مصباح‌الهدایه، ص ۴۲۶.
۶۹۵. مهر تابان، حسینی تهرانی، ص ۱۵۷-۱۵۵.
۶۹۶. همان، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.
۶۹۷. همان، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.
۶۹۸. همان، ص ۱۶۸.
۶۹۹. همان، ص ۲۰۰-۲۰۳.
۷۰۰. تمییدات، ص ۸-۲۸۷.
۷۰۱. مبانی فلسفه اشراق، ص ۳۱۷.
۷۰۲. مصنفات، سهروردی، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.
۷۰۳. مبانی فلسفه اشراق، ص ۱۰-۳۰۷.
۷۰۴. همان، ص ۳۱۷.
۷۰۵. سهروردی و مکتب اشراق، ص ۱۱۳.
۷۰۶. الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۷-۱۷.
۷۰۷. دوره آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۹۴.
۷۰۸. فلسفه فلوطین، پرجواد، ص ۳۸-۲۴ و ۶۴ و ۶۵.
۷۰۹. دوره آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۵۱ و ۳۴۸.
۷۱۰. درآمدی به فلسفه فلوطین، پرجواد، ص ۳۶۴.
۷۱۱. اسطوره، رؤیا، راز، ص ۲۱-۱۱۵.
۷۱۲. مجموعه آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۳۱۴.
۷۱۳. همان، ج ۲، ص ۱۱۲۹.
۷۱۴. افلاطون، یاسپرس، ص ۱۰۱.
۷۱۵. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۳.
۷۱۶. رمز و داستان‌های رمزی، ص ۳۵۹.

۷۱۷. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۸.
۷۱۸. منطق و مبحث علم هرمونیک، ص ۱۳۷.
۷۱۹. کلیات شمس، ج ۵، ص ۲۴۴.
۷۲۰. دین ایرانی...، ص ۲۰.
۷۲۱. موسوعة الفلسفة، بدوی، ج ۲، ص ۵۳۸.
۷۲۲. الآراء الدينية و الفلسفة لقیلون الاسکندری، ص ۱۰۹.
۷۲۳. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، ص ۶۳۷.
۷۲۴. افلوطن عند العرب، بدوی، ص ۲۱۱.
۷۲۵. مقالات، معین، ج ۱، ص ۶۰.
۷۲۶. آیین گنوسی و مانوی، ص ۲۸.
۷۲۷. مجله معارف، دوره چهارم، ش ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۶)، ص ۱۵۰.
۷۲۸. همان، ص ۱۵۱.
۷۲۹. همان، ص ۱۵۱.
۷۳۰. همان، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.
۷۳۱. همان، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.
۷۳۲. مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۵.
۷۳۳. کشف المحجوب، ص ۳۱۱.
۷۳۴. فرهنگ اشعار حافظ، رجایی بخارایی، ص ۵۲۶.
۷۳۵. همان، ۵۲۶.
۷۳۶. همان، ص ۵۲۷.
۷۳۷. نگاه کنبد به: اوصاف الاشراف. خواجه نصیرالدین طوسی، فصل «فنا»، ص ۶۸. و: آغاز و انجام، ص ۹ و ۱۰. فرهنگ اشعار حافظ، ص ۵۳۴.
۷۳۸. کشف المحجوب، ص ۳۱۱. و: فرهنگ اشعار حافظ، ص ۵۲۵ و ۵۲۶.
۷۳۹. اللع، ص ۳۲۷. تذکرة الاولیاء، فصل سراج.
۷۴۰. درباره‌ی فنا از نظر سراج و دیگر عرفا، رجوع کنبد به: اصول تصوف، استخری، ص ۶۲۲-۶. و: تاریخ تصوف در اسلام، دکتر قاسم غنی، فصل فنا و بقا. و: فرهنگ اشعار حافظ، فصل فنا و بقا. شرح مقدمه قیصری. استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۵-۵۸۳. و: مصباح‌البدایه، ص ۴۶۹. کشف المحجوب، فصل فنا و بقا. طبقات الصوفیه، ص ۲۲۸. حلیه الاولیاء، ابی‌نعمان اصفهانی، ج ۱، ص ۲۴۶-۹. صفة الصوفیه، ابن جوزی، ج ۲، ص ۷-۲۴۵. طبقات الکبری. شعرانی، ج ۱، ص ۱۱۷. رساله قشیریه، قشیری، ص ۲۹. تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، ج ۴، ص ۸-۲۷۶. البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۵۸. مرآة الجنان، یافعی، ج ۲، ص ۲۱۳ و ۲۱۴. تذکرة الاولیاء، عطار، فصل مربوط به ابونصر سراج.
۷۴۱. مصنفات، ج ۳، ص ۱۷۹ و ۱۸۰.
۷۴۲. همان، ج ۱، ص ۴۶۶. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۳۸.

۷۴۳. همان، ج ۳، ص ۸۹. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۳۹.
۷۴۴. همان، ص ۱۳۹.
۷۴۵. همان، ج ۱، ص ۹۳ و ۹۲. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۳۹.
۷۴۶. همان، ج ۳، ص ۸۰ و ۸۱. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۹۵.
۷۴۷. همان، ج ۳، ص ۳۷۶ و ۳۷۷. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۸۸.
۷۴۸. همان، ص ۱۲۸. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۷۸ و ۱۷۹.
۷۴۹. همان، ص ۳۷۴. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۶۷.
۷۵۰. همان، ص ۳۰۹. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۶۷.
۷۵۱. همان، ج ۱، ص ۱۱۴. و ج ۳، ص ۳۲۴. و: سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۶۹.
۷۵۲. همان، ج ۳، ص ۳۷۱.
۷۵۳. سیورودی و مکتب اشراق، ص ۸۰.
۷۵۴. مصنفات، سیورودی، ج ۱، ص ۵۰۰-۵۰۴ و ۱۰۱-۴.
۷۵۵. مصنفات، سیورودی، ج ۳، ص ۱۷۲.
۷۵۶. همان، ج ۱، ص ۷۰.
۷۵۷. سیورودی و مکتب اشراق، ص ۱۱۱.
۷۵۸. مصنفات سیورودی، ج ۳، ص ۲۰۹.
۷۵۹. سیورودی و مکتب اشراق، ص ۱۱۲.
۷۶۰. مصنفات، سیورودی، ج ۱، ص ۱۱۳.
۷۶۱. مبانی فلسفه اشراق، ص ۲۷۶ و ۲۷۵ و ۳۱۱.
۷۶۲. سقراط، ژان برن، ص ۸۲.
۷۶۳. مصنفات، باباافضل، ص ۳۷۵.
۷۶۴. تمییدات، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.
۷۶۵. فرونگک فلسفه، علی علمی اردبیلی، ج ۶، ص ۱۲۲.
۷۶۶. البیات شفاء، ابن سینا، ص ۴۲۳.
۷۶۷. نگاه کنید به: تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۳۰۷.
۷۶۸. احیاء علوم الدین، ص ۱۲۷۳ (نیمه دوم از ربع منجیات).
۷۶۹. همان، ص ۱۲۸۱.
۷۷۰. دو سرچشمه‌ی اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، ص ۱۳۷.
۷۷۱. کیمیای سعادت، ص ۸۰۴.
۷۷۲. آگزیستانسیالیسم چیست، ترجمه منصور مشکین پوش، ص ۵۹.
۷۷۳. همان، ص ۵۷.
۷۷۴. آسیا در برابر غرب، شایگان، ص ۲۵۶.
۷۷۵. حدیقة الحقیقة، سنایی، ص ۲۲۰.
۷۷۶. کیمیای سعادت، به کوشش محمد عباسی، ص ۸۰۴.

۷۷۷. احیاء علوم الدین، ص ۱۲۹۸.
۷۷۸. معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، ص ۱.
۷۷۹. مصنفات، سهروردی. ج ۳، ص ۳۹۴.
۷۸۰. همان، ص ۴۵۰.
۷۸۱. شیخ عباس قمی. سفینه البحار. ج ۱، ص ۱۹۵.
۷۸۲. نگاه کنبد به: کیخسرو اسفندیار. دبستان مذاهب. ج ۱، ص ۳۱۸.
۷۸۳. سونی. زرین کوب. ج ۱، ص ۲۹.
۷۸۴. مصنفات، سهروردی. ج ۳، ص ۲۹.
۷۸۵. همان. ج ۱، ص ۱۱۲.
۷۸۶. همان. ج ۲، ص ۱۶۲.
۷۸۷. همان. ج ۱، ص ۵۰۳-۵.
۷۸۸. کشف الحقایق. ص ۲۰۶.
۷۸۹. دبستان مذاهب. ج ۱، ص ۳۲۳.
۷۹۰. آغاز و انجام، ص ۱.
۷۹۱. انسان الکامل، ص ۱۰۸.
۷۹۲. مصنفات، سهروردی. ج ۳، ص ۱۵۷.
۷۹۳. همان، ج ۳، ص ۱۷۶.
۷۹۴. همان، ج ۳، ص ۲۲۷.
۷۹۵. همان، ج ۳، ص ۲۲۶.
۷۹۶. همان، ج ۳، ص ۲۲۷.
۷۹۷. مصنفات، سهروردی. ج ۳، ص ۳۵۷.
۷۹۸. خدایگان و بنده. هگل، ص ۳۶.
۷۹۹. مصنفات، سهروردی. ج ۳، ص ۳۷۴.
۸۰۰. مصنفات، افضل الدین کاشی. ص ۶۱۱.
۸۰۱. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۳۴.
۸۰۲. منطق الطیر، عطار نیشابوری. ص ۱۲۱.
۸۰۳. همان، ص ۱۲۹.
۸۰۴. فلاسفی بزرگ. بریان مگی، ص ۴۴۰.
۸۰۵. مجله‌ی فرهنگ، سال اول، ش ۲ و ۳، سال ۱۳۶۰، ص ۲۱۶.
۸۰۶. تاریخ فلسفه شرق و غرب، راداکریشنان، ج ۲، ص ۱۹۴.
۸۰۷. سیر مدام، همایون همتی، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، سال ۱۳۷۸، ص ۱۹-۵۸.
۸۰۸. آیین بودا، ص ۱۳۹.
۸۰۹. شرح گلشن راز، لاهیجی، ص ۵۹.

۸۱۰. سه حکم مسلمان، ص ۱۳۷.
۸۱۱. منطق‌الطیر، ص ۸ و ۷.
۸۱۲. مصیبت‌نامه، عطار، ص ۱۴۳.
۸۱۳. شرح گلشن راز، ص ۵۰۴.
۸۱۴. رساله وحدت، حسن‌زاده آملی، ص ۳۳، ۳۲.
۸۱۵. مجله فرهنگ، ش ۳ و ۲، ص ۲۲۵.
۸۱۶. عرفان و فلسفه، ص ۳۲۸.
۸۱۷. منطق‌الطیر، ص ۲۰۷.
۸۱۸. همان، ص ۹۷.
۸۱۹. همان، ص ۱۶۲.
۸۲۰. همان، ص ۱۶۳.
۸۲۱. همان، ص ۲۲۲.
۸۲۲. همان، ص ۲۰۸.
۸۲۳. نگاه کنید به: مصباح‌الهدایه، عزالدین محمود کاشانی، ص ۶۶.
۸۲۴. مناقب‌العارفين، ج ۱، ص ۱۷۶.
۸۲۵. دوردی آثار فلوطین، ج ۱، ص ۱۵۳۴.
۸۲۶. مجموعه آثار شیخ احمد غزالی، ص ۸۵.
۸۲۷. وسایل فارسی شده، ابن عربی، ص ۱۵۷.
۸۲۸. مجموعه آثار شیخ احمد غزالی، ص ۱۹.
۸۲۹. نگاه کنید به: شرح گلشن راز، لاهیجی، ص ۴۰۶ و ۴۹۵.
۸۳۰. هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ص ۶۶.
۸۳۱. و: الاسفار الاربعه، ملاصدرای، ج ۹، ص ۲۴۱.
۸۳۲. رشحات البحار، شاه‌آبادی، ص ۸ و ۱۲ و ۲۰ و ۱۹ و ۵۰ و ۵۱ و ۱۶۲.
۸۳۳. آفاق تفکر معنوی، ص ۶۶، و: خدا و انسان در قرآن، توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه احمد آرام، ص ۱۵۵ تا ۱۶۷.

□ فهرست نامها

آ

- آبان سینا، ۱۹، ۲۰، ۳۶، ۴۳، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۵۸،
 ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۹۳،
 ۲۹۶، ۳۲۸، ۴۰۲، ۴۳۱، ۴۵۵، ۳۶۹، ۳۲۵،
 ۳۹۲، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۴۷
 ابن شداد ۲۲، ۲۵
 ابن عربی، ۲۶۶، ۲۷۵، ۳۳۲، ۴۱۴
 ابن کمونه، ۴۰
 ابوالبرکات بغدادی، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱،
 ۳۸۶، ۳۸۵، ۳۸۳
 ابوالحسن عامری، ۱۳۳، ۱۷۷
 ابوالحسن نوری، ۲۷۵، ۳۱۸، ۳۱۷
 ابوالعلاء عفیفی، ۱۳۸، ۱۳۹
 ابوبکر عتیق نیشابوری، ۳۰۸
 ابوحمزه شمالی، ۳۶۴
 ابوذر غفاری، ۲۶۹
 ابوریحان بیرونی، ۶۴، ۲۲۸
 ابوسعید احمد بن عیسی خراز بغدادی،
 ۴۳۸، ۴۳۷
 ابوسعید خراز، ۳۰۹، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵،
 ۴۰۶، ۴۰۴
- آثار البلاد، ۳۰
 آدم (ع)، ۶۰، ۱۶۵
 آشیل، ۳۰۵
 آصف بن برخیا، ۲۵۸، ۲۸۹
 آغا نادیمون، ۳۶۸
 آ. فون کریمر، ۸۰
 آناکساگوراس، ۷۶
 آندره برمون، ۷۷
 آواز بر جبرئیل، ۳۶، ۳۷، ۸۹، ۱۳۷، ۳۷۱

الف

- ابلیس، ۲۸۹، ۳۲۶
 ابن ابی اصبیه، ۲۴
 ابن بی بی، ۲۰
 ابن تغری، ۲۲
 ابن جوزی، ۲۳، ۲۵
 ابن حجر عسقلانی، ۳۱
 ابن حوقل، ۱۲۰
 ابن خلکان، ۲۵

- ابوطالب مكى، ٣٦٠، ٣٦٣
 ابوالحسن عامرى، ٤٣
 ابونصر سراج، ٤٢٣، ٤٢٧
 ابوزيد بظامى، ٤٤٨، ٤٤١، ٤٤٠
 اثولوجيا، ٢٩٣
 احمد آرام، ٤٠
 احمد غزالى، ٣٣٣، ٢٢٥
 احمد فريد، ٤٠
 احياء العلوم، ٣٩٥
 اخبار سلاجقه روم، ٢٠
 اخوان الصفا، ١٦٥
 ادريس، ٥٧، ٥٨
 اردبيهنشت، ٢٣١
 ارسطو، ٤٤٣، ٣٦٨
 اسرافيل، ٣٨٧، ٣٨٢
 اسفار اربعة، ١٣٤
 اسفنديار، ٣٠٩، ٣٠٩
 اسكندر، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٢٩
 اس. كى. ختك، ٣٧
 اسماعيليه، ٣٣
 اصحاب كهف، ٣١١
 اصطلاحات الصوفيه، ٣٩٧، ٣٩٣
 اصول الفلسفه الاشراقية، ٤٠
 اصول كافى، ٢٢٢
 افلاطون، ٥٦، ٧٦، ١٣٠، ١٦٤، ١٧١، ٢١٣،
 ٢٣٨، ٢٥٧، ٣٥٩، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٦،
 ٤٠١، ٤٢٨، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٧١، ٣٦٨،
 ٣٥٩، ٣٥٦، ٣٤٠، ٤٠٩، ٣٩٠، ٣٨٠، ٤٢٣،
 ٤١٦
 افلاكى، ٢٧
 اقبال لاهورى، ١٥٤
 اكهارت، ٣٩٧
 الاقطاب القطبيه، ٤٢
 الالواح العماديه، ٢٠، ٣٥، ٣٧، ٤٨
 الانسان الكامل، ٢٨٤
 البارقات الالهيه، ٣٨
 البستان الجامع لتواريخ الزمان، ٢١
 البصائر النصيره، ١٩
 البلغة فى الحمة، ٤٢
 التنقيحات فى الاصول، ٣٨
 التلويحات، ٣٥، ٣٧، ٣٨
 الجمع بين رأى الحكيمين، ٢٣٨
 الدعوات الشمسيه، ٣٨ الرقيم القدسى، ٣٨
 الرمز المومى، ٣٨
 الكندى، ٤٣
 الكيادس، ٧٦
 اللمحات، ٣٥، ٣٧
 المشارع و المطارحات، ٣٥، ٣٧
 المعبر فى الحكمة، ٣٨٦
 المقاومات، ٣٥، ٣٧
 الملل و النحل، ٢٩٧
 النجوم الزاهره فى ملوك مصر والقاهره، ٢٢
 النعمات السماويه، ٣٩
 النوادر السلطانيه و المحاسن اليوسفيه، ٢٣
 الواح العماديه، ٤٥٦
 الواح عمادى، ٣٧، ١٦٧، ١٧٠، ٢٠٦، ٢٨٣،
 ٣٢٤
 الواردات الالهيه، ٣٩
 الوافى بالوفيات، ٢٣، ٢٤
 الهى نامه، ٣٥٨
 الياس، ٣٢٩
 امام جعفرين محمد صادق، ٥٠، ٥١، ٥٣
 ٢٧٥، ٣٣٤، ٣٣٦، ٤٠٤، ٤٠٨
 امام على بن موسى الرضا، ١٢١، ٣٦٤، ٣٦٨
 امام سجاد، ٥٢
 امام على بن ابيطالب، ٣٢، ٤٧، ٤٩، ٥١، ٥٢
 ١٤٠، ٢١٢، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٦٩، ٤٠٩
 ٤٢٩، ٤٢٤، ٣٦٤، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٥

۴۰۴

امام محمد غزالی، ۳۶۵، ۳۳۲، ۳۶۹، ۳۸۵،

۳۹۵

امام مهدی (ع)، ۲۸۷

امام بافمی، ۳۰

امید وکلس، ۱۶۵

امشاسپندان، ۴۳۱

امین الدوله ابن تلمیذ، ۲۰

اناجیل اربعه، ۴۳۰

انباذ قلس، ۵۶، ۳۶۸

انجیل، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۹۲

انجیل یوحنا، ۳۴۸

انکیدو، ۳۰۹

اوپانیشادها، ۴۰۳، ۳۹۹

اوتو اسپیس، ۳۷

اودوروس اسکندرانی، ۳۴۹

اوستا، ۱۳۸

اهورامزدا، ۴۳۱، ۳۹۱، ۳۸۹، ۳۷۹

ب

بابا افضل کاشانی، ۱۶۱، ۱۸۱، ۱۹۳

باقر برهام، ۴۰

بایزید بسطامی، ۲۹، ۳۹۸، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۵

۳۹۴

بدیع الزمان فروزانفر، ۲۰، ۳۳۱، ۳۴۰

بستان القلوب، ۳۵، ۳۷، ۱۵۹، ۱۸۷

بغ پور، ۴۳۲

بندهش، ۸۳

بوذرجمهر، ۵۶

بوف کور، ۳۱۲

بولهب، ۳۲۸

بهمن، ۴۳۱

بیدل دهلوی، ۲۲۷، ۳۵۴، ۳۵۲

پ

پرتو نامه، ۳۵، ۳۷، ۲۳۶، ۳۵۷، ۳۵۵

پلوتارک، ۱۶۵

پوزید ونبوس، ۱۶۵

پیامبر (ص)، ۴۱

ت

تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام،

۲۵

تاریخ بغداد، ۲۵

تاریخ بلعمی، ۲۵۱

تاریخ فلسفه در اسلام، ۴۰

ترجمه رساله الطیر، ۳۸

تفسیر عتبق نیشابوری، ۳۰۸

تلویحات، ۳۱، ۳۶۹، ۳۷۱، ۴۲۲، ۴۵۲، ۴۴۳،

۳۶۶

تورات، ۱۳۵، ۱۵۳، ۲۵۰

توماس آکویناس، ۲۴۴

تیمائوس، ۳۷۶

ج

جاماسب، ۵۶

جبرئیل، ۱۴۹، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۵۰، ۲۵۱،

۲۷۰، ۳۳۲، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۳۱، ۳۸۳،

۳۸۲

جلال الدین محمد دوانی، ۴۰، ۱۴۶

جلال الدین محمد مولوی، ۳۰۶، ۳۳۵، ۴۰۳،

۴۰۸

جمهوریت، ۴۲۸

جو آنگ زه، ۳۶۰، ۳۵۸

جوزجانی، ۱۵۸، ۲۷۶

جهیل فقیه، ۲۱، ۲۳، ۲۵

جی. ال. مهنا، ۱۷۹

جیمز هیلمن، ۲۲۱

دمیورژ، ۳۷۲

دن خوان، ۲۱۷

رینولد نیکلسون، ۲۴۲

ذ

ذوالنون مصری، ۴۳۷

ذبیح الله صفا، ۳۶، ۴۱

ذوالقرنین، ۳۰۸، ۳۲۹، ۳۰۸

ذوالنون مصری، ۴۴۳

ر

رساله اعتقاد الحکما، ۳۷۷

رساله غایه المبتدی، ۳۸

رسالة الابرار، ۳۸، ۱۶۷، ۱۹۷

رسالة الطیر، ۳۶، ۱۷۶، ۱۸۶، ۱۹۱، ۲۰۸

۲۹۳، ۳۰۴، ۴۳۱، ۴۲۶، ۴۲۵

رسالة الطیر (احمد غزالی)، ۲۲۶، ۴۳۰

۴۳۱، ۱۷۹، ۱۸۱

رسالة الطیر، (غزالی)، ۴۲۷

رسالة الطیور، ۲۵۹

رسالة المعراج، ۳۸

رسالة فی حالة الطفولة، ۳۶، ۳۸

رسول اکرم، ۳۶۳، ۳۶۱، ۳۱۴، ۳۲۸، ۳۵۹

۳۶۷، ۴۰۳، ۴۰۲، ۳۸۲

رکن الدین سلیمان، ۲۰

رمز و داستانهای رمزی، ۴۰

روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان،

۴۰

روح الامین، ۳۸۲

رودلف اتو، ۲۲۳

روزبهار بقلی، ۳۶۷، ۳۷۰

روزی با جماعت صوفیان، ۳۶

رینولد نیکلسون، ۳۴۲، ۳۹۰، ۴۰۵، ۴۰۱

۴۰۰، ۳۸۶، ۳۴۰

ح

حارث محاسبی، ۲۷۵، ۳۱۹، ۳۱۹

حافظ، ۴۱، ۱۳۷، ۱۵۳، ۳۰۳، ۲۶۰، ۳۲۲، ۴۱۱، ۴۰۶

حسن سالم، ۳۶۰

حسن مصطفوی، ۴۷

حضرت زهرا (ع)، ۳۶۴

حکمت الاشراق، ۳۱۱، ۳۷، ۳۵، ۳۹، ۴۳، ۱۸۸، ۸۰

۲۰۲، ۲۵۳، ۳۱۱، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۸۴، ۴۲۳

۴۱۷، ۳۵۱، ۳۸۰، ۳۸۸

حکمة الشراق، ۲۸

حلاج، ۲۷۵، ۳۱۹، ۳۶۳، ۳۹۸

۴۰۱، ۴۰۳، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۴۷

حوا (س)، ۱۶۵

حمی بن یقظان، ۹۸

۱۲۴، ۴۳۱، ۳۹۲، ۳۸۳، ۴۲۶

خ

خرداد، ۴۳۱

خضر، ۳۰۶، ۳۰۶، ۳۲۹، ۳۳۰

خواجہ حوراء مغربی، ۱۹۱

خواجہ عبدالله انصاری، ۳۱۶

خواجہ نصیر الدین توسی، ۴۳۷، ۴۴۴

خوان اخوان، ۱۳۳

خواجه عبدالله انصاری، ۳۱۶

خیام، ۲۲۸

د

داراشکوه، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۰۸

داریوش شایگان، ۴۰

داوود (ع)، ۳۶۷، ۳۶۴

دبستان مذاهب، ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۷۱، ۲۷۵

۲۸۲، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۲۴

دکارت، ۱۱۴

دموکریت، ۲۴۵

ز

- زئوس، ۴۳۲
 زرتشت، ۵۴، ۵۶
 زکریا قزوینی، ۳۰
 زلیخا، ۴۳۳
 زندگینامه صلاح الدین ابوبی، ۲۲
 زیگفرد، ۳۰۶
 زین الدین فقیه، ۲۳، ۲۵

ژ

- ژوپیتز، ۳۰۵

س

- سپندارمذ، ۴۳۱
 سقراط، ۵۶، ۵۶، ۱۳۱، ۱۶۴، ۱۸۹، ۳۶۱
 ۴۰۹، ۳۵۹، ۴۲۲، ۴۴۷، ۴۱۵
 سقلیوس (آسکلیپوس)، ۵۶
 سلمان و آبسال، ۹۸، ۴۳۱
 سلطان ولد، ۱۸۳
 سلیمان (ع)، ۲۵۸، ۲۸۹
 سنایی غزنوی، ۲۲۹، ۳۳۱، ۳۳۹
 سنت آگوستین، ۳۶۰، ۳۵۸
 سه حکیم مسلمان، ۴۰
 سهراب سپهری، ۳۱۲، ۳۱۲
 سهروردی و مکتب اشراق، ۴۰
 سهل نستری، ۳۱۸
 سید جعفر سجادی، ۳۹
 سید جلال الدین آشتیانی، ۲۵۱
 سید حسین نصر، ۳۹، ۳۷، ۴۰
 سیرت صلاح الدین، ۲۲، ۲۵
 سیروس شمیسا، ۳۴۳
 سیزیف، ۳۰۶
 سیف الدین آمدی، ۲۳
 ن پترمون، ۱۶۴

ش

- شاهنامه، ۳۰۹
 شرح آواز پر جبریل، ۳۹
 شرح الاشارات، ۳۸
 شرح الواح عمادی، ۴۰
 شرح تلویحات، ۴۰
 شرح قصه الغریبة الغربیه، ۳۹
 شرح گلشن راز، ۱۳۲، ۲۲۹
 شرح مونس العشاق، ۳۹، ۴۳۹، ۴۳۳
 شرح هیاکل النور، ۴۰، ۱۴۶
 شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهرودی، ۴۰
 شلایر ماخر، ۲۲۳
 شمس الدین ذهبی، ۲۵
 شمس الدین (شاگرد سهروردی)، ۲۱
 شمس الدین شهرزوری، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۱۰۴
 ۲۹۹
 شمس تبریزی، ۲۶، ۲۷، ۲۸
 شمعون بطرس، ۴۳۰
 شهر زوری، ۲۸
 شهرستانی، ۲۹۷، ۳۱۱، ۳۱۱
 شهریور، ۴۳۱
 شیت، ۵۱
 شیخ محمد لاهیجی، ۱۳۲، ۲۲۹، ۲۵۳، ۴۰۱
 شیخ محمود شبستری، ۱۵۴، ۲۸۳، ۳۲۶
 ۳۲۵

ص

- صائب تبریزی، ۱۳۸
 صادق هدایت، ۳۱۲
 صحیفه سجاده، ۵۲
 صغیر سیمرخ، ۳۶، ۳۸، ۸۹، ۱۶۳، ۲۱۷
 ۲۵۷، ۳۵۹، ۴۲۱
 صلاح الدین ابوبی، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۴

عبون الانباد فى طبقات الاطباء، ٢٤

غ

غاية الحكيم، ٣٩٩

غربت غربى، ١٠٤، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١٨٦،

٢٤٥، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٦٠، ٣٢٥، ٤٣١، ٤٣٢،

٤٠٠، ٤٢٢

غزالى (احمد)، ١٧٩، ١٨١، ٢٢٦

غزالى (محمد)، ١٣٨، ١٣٩، ١٨٦، ٢٥٢،

٢٥٣، ٢٩٨، ٣٣٤، ٣٣٢، ٣٦٨، ٣٩٠

غياث الدين منصور دشتكى، ٤٠

ف

فارابى، ٣٩، ٤٣

فاطمه زهرا، ٣٦٧

فايدون (رساله)، ١٧١

فتوحات مكيه، ٢٧٥، ٢١٤

فخرالدين رازى، ١٩، ٢٨، ٣١، ٣٠١

فخرالدين ماردىنى، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٣٠

فردوسى، ٢١٣، ٢٧٠، ٢٩٢، ٣٠٩، ٣٠٩

فرعون، ٣٨٣

فرفوريوس، ١٥٩

فريدون، ٥٦

فصوص الحكيم، ٣٩، ٢٥٤، ٣٣٢، ٣٣٠

فلوطين، ١٦٥، ٢٠٨، ٢١٠، ٣٣٨، ٢٩٣، ٣٥٢،

٤٠٢، ٤٢٥، ٤٣٨، ٤٣٢، ٤٢١، ٤٢٠، ٣٩٨،

٣٧٢

فوانج الجمال و فوانج الجلال، ٣٤٢، ٣٤٤

فون كرىمر، ٣٢

فيثاغورث، ٥٦، ١٥٩، ٣٦٨، ٣١١

فى حالة الطفولية، ١٧٠، ٢١٣

فى حقيقه العشق، ٣٦، ١٩٨

فيلون، ٧٦، ٢٤٢، ٢٣٨

فيلون اسكندراني، ٤٣٢

ط

طوارق الانوار، ٣٨

طواسين، ٣٦٠

ظ

ظهيرالدين قارى، ١٨

ظهير فارسى، ١٩

ع

عبد الرزاق كاشانى، ١٥٨، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٨١،

٢٨٢، ٣٩٧، ٣٩٣

عبدالقادير بن حمزه بن ياقوت اهرى، ٤٢

عبدالقدوس گنگهى، ٤٣١، ٢٢٥

عبدالكريم گلشن، ٤٠

عزالدين كاشانى، ١٩٩، ٢٠٠

عزرائيل، ٢٣٢، ٣٨٧، ٣٨٢

عزيرالدين نسفى، ١٣٨، ١٥٧، ١٨٦، ٢٨٤،

٢٩٧، ٢٨٦

عطار، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٦،

٢٢٨، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٥، ٣٣٨، ٣٥٨، ٤٠٦،

٤٢٧، ٤٣٠، ٤٣٧، ٤٤٣، ٤٤٤، ١٤٥، ١٥٥،

٣٥٦، ٣٥٦، ٣٣٦، ٤٢٥

عقل سرخ، ٣٦، ٣٨، ١٦٠، ١٦٨، ١٦٩، ٢٢٦،

٢٢٧، ٣٠٩، ٣٣٨

علامحسين ابراهيمى دينانى، ٤٠

علاءالدين كيقياد، ٢٠

عمادالدين اصفهانى، ٢١، ٢٢

عمادالدين قره ارسلان، ٢٠

عمر بن سهلان ساوى، ٢٩٣، ٣٠٤

عمر رضا كحاله، ٣٢

عهدين، ١٣٥، ١٥٢

عيسى (ع)، ٢٥٧، ٢٧٠، ٣٠٩، ٣٥١، ٤١١،

٤٣٦، ٤٠٦، ٣٠٩، ٣٦٠

عين القضاء، ٣٥، ٤٢٧، ٤١٥، ٣٣٥، ٤٥٤، ٣٣٤

ل

لسان المیزان، ۳۱
لغت موران، ۳۶، ۳۸، ۴۵۸، ۳۷۸، ۳۷۴
لوامع الانوار، ۳۸
لورنس میلز، ۷۶
لوکریئوس، ۲۴۵
لوبی ماسینسیون، ۳۷

م

مارتین هایدگر، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۷۷، ۱۷۸،
۴۲۸، ۴۳۳، ۲۲۱
مارسل پروست، ۱۱۵
مانی، ۱۵۵
مایستر اکهارت، ۴۰۱، ۴۰۲
مبداء و معاد، ۳۹
ملل و نحل، ۳۱۱
مننوی، ۲۷
مجد الدین فقیه ۲۳، ۲۵
مجدالدین گیلانی، ۱۸، ۱۹، ۲۵
مجریطی، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۲
مجله دانشکده ادبیات، ۳۹
مجله معارف، ۳۹
مجمع البحرين، ۴۱۳، ۴۰۸
مجد الدین کیوانی، ۴۰
محسن کدیور، ۳۵
محمد پیامبر (ص)، ۲۱، ۴۹، ۵۰، ۱۴۹، ۲۵۱،
۳۱۴، ۳۲۹، ۳۳۲، ۴۰۷، ۱۸۰
محمد حسین طباطبایی، ۴۱۵، ۴۱۲
محمد حسین طهرانی، ۴۱۴، ۴۱۲
محمد تقی پور نامداریان، ۴۰
محمد شریف نظام الدین هروی، ۳۹
محمد علی شیخ، ۴۰
محمد لاهیجی، ۳۹۷
محبی الدین بن عربی، ۴۰۹، ۳۳۰، ۴۱۴

فیه مافیہ، ۳۵۰، ۳۴۷

ق

قرآن، ۱۲۹، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۶۵، ۲۵۰، ۲۵۸،
۲۷۰، ۳۸۶، ۴۰۶، ۴۰۷، ۳۰، ۴۵، ۴۶، ۴۷
قصه الغریبه الغربیه، ۳۶، ۳۸
قطامی گنجوی، ۵۹
قطب الدین شیرازی، ۳۹، ۸۱، ۱۳۳، ۲۰۳

ک

کارل بروکلمان، ۳۷
کارل گوستاو یونگ، ۲۱۳
کارل یاسپرس، ۴۲۹
کافکا، ۱۱۸
کرسن ایماکتیا، ۱۷۸
کریستین روزنکرونیس، ۲۵۲
کشف المحجوب، ۴۰۹، ۴۰۴
کلمات ذوقیه، ۳۸
کلمه التصوف، ۳۷، ۴۷، ۱۸۷، ۴۵۶، ۴۴۹،
۳۶۰، ۲۹۰
کلیله و دمنه، ۱۶۵، ۱۶۶
کمال الدین کامیار، ۲۰
کمدی الهی دانه، ۲۱۳
کیخسرو، ۵۶، ۱۶۷، ۲۰۶، ۳۴۳

گ

گئورگ تراکل، ۲۲۱
گاتها، ۴۳۲
گلشن راز، ۳۹۷، ۳۲۵
گلوکوس، ۳۰۶
گینیک، ۳۷۹
گیلگمش، ۳۰۹

- مختصر تاریخ سلاجقه، ۲۰
مرداد، ۴۳۱
مریم، ۴۶، ۴۰۳، ۴۱۱
مزد، ۴۳۲
مزدک پسر بامداد، ۸۸
مسعود قاسمی، ۳۹
مسیح، ۴۳۰، ۴۲۹
مشارع و مطارحات، ۲۸
مشرب الارواح، ۳۶۷، ۳۷۱
مشکاة الانوار، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۸۶
مصباح الارواح، ۴۰
مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ۱۹۹
مطارحات، ۴۱، ۴۲، ۱۸۸، ۲۵۳، ۴۴۳
معجم الادباء، ۳۱، ۳۶
معجم المؤلفین، ۳۲
مقصود علی تبریزی، ۳۴
مکاتبات، ۳۸
ملاصدرا، ۵۲، ۶۰، ۱۳۴، ۱۵۷، ۱۶۶، ۴۱۷، ۳۳۳، ۳۹
ملاهادی سبزواری، ۱۲۸
ملک ظاهر، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۱، ۳۴
منصور حلاج، ۲۱، ۲۹، ۳۹۷، ۳۹۴، ۳۱۹
۳۶۰، ۳۹۹، ۴۱۱، ۴۱۳
منطق الطیر، ۱۵۳، ۱۵۵، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۶۳
۲۶۵، ۳۳۸، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۱، ۳۳۶، ۴۲۶
۴۲۵
موسی (ع)، ۴۶، ۵۰، ۴۰۳، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۶۲، ۳۸۳، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۵۱
۳۶۲، ۳۶۵، ۴۴۵
موقف البحر، ۳۱۹
مولا صالح مازندرانی، ۲۲۲
مولوی، ۲۷، ۶۷، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۸۰، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۶۶، ۲۷۷، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۴
۳۱۵، ۳۲۰، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۸۲
- ۴۱۳، ۴۲۰، ۴۳۴، ۴۵۴، ۴۲۸، ۴۴۷
مونس العشاق، ۳۶، ۳۸
موید الدین جندی، ۲۵۴
مهدی امین رضوی، ۴۰
میترا، ۱۵۶
میرچا الیاده، ۱۵۶، ۲۲۴، ۲۲۵
میر داماد، ۲۵۲
میکائیل، ۳۸۷، ۳۸۲
مؤیدالدین جندی، ۱۳۷
ن
ناتالی ساروت، ۱۱۵
ناصر خسرو، ۱۳۳، ۱۵۲
نجم الدین رازی، ۲۵۹، ۳۴۴، ۳۴۲
نزهة الارواح، ۲۸، ۳۴
نظام الدین حصیری، ۲۰
نظام الدین هروی، ۱۳۵
نقّری، ۲۷۰، ۳۱۹، ۳۱۹
نوح (ع)، ۴۱۴، ۳۴۶، ۴۲۰
نور الدین عبدالرحمان جامی، ۳۰
نوروز نامه، ۲۲۸
نهج البلاغه، ۵۱، ۵۲، ۳۶۴
نیوتن، ۲۴۵
و
واسطی، ۳۱۱۸
و.ت. استیس، ۴۰۲
ودود تبریزی، ۴۰، ۱۳۱
وفیات الاعیان، ۲۵
ولی الله دهلوی، ۴۰۹، ۴۱۴
ون خوان ماتبوس، ۱۹۴، ۱۹۵
ویشنو، ۳۳۵
ویل دورانت، ۷۳

هیا کل النور، ۳۵، ۳۷، ۲۶۹، ۲۸۴، ۳۵۵،
۳۵۳، ۳۸۵

ی

یاجوج و ماجوج، ۳۵۵، ۳۵۶
یاسپرس، ۴۲۴
یاقوت حموی، ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۲۲۷
یحیی (ع)، ۲۵۷
یزدان شناخت، ۳۷
یوحنا، ۱۵۲، ۱۵۳
، رحنای زرین دهان، ۲۷۹
یوشع، ۳۰۶
یونس (ع)، ۳۰۶

ه

هانری کرین، ۳۷، ۴۰، ۴۰، ۸۰، ۱۱۱، ۱۲۶،
۳۰۱، ۲۹۰
هجویری، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۴۳، ۴۳۷
هراکلیت، ۷۶
هرمس، ۵۶، ۶۳، ۲۰۵، ۳۷۱، ۳۹۶، ۳۹۲،
۳۱۱، ۳۶۸
هرودت، ۱۶۵
هگل، ۱۸۰
هلموت ریتز، ۳۷
همعات، ۴۱۴، ۴۰۹
هورتن، ۳۲
هورخش، ۳۹۲
هولدرلین، ۱۱۹، ۱۸۳

□ فهرست منابع

- مجموعه مصنفات، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، ج ۱، تصحیح پروفیسور هانری کرین، چاپ دوم، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، سال ۱۳۵۶، تهران.
- مجموعه مصنفات، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، ج ۲، تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، سال ۱۳۵۶، تهران.
- مجموعه مصنفات، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، ج ۳، تصحیح دکتر حسین نصر، چاپ اول، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، سال ۱۳۵۶.
- سه رساله، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، تصحیح دکتر نجفعلی حبیبی، چاپ اول، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، سال ۱۳۵۶.
- شرح حکمة الاشراق، شمس‌الدین محمد شهرزوری، تصحیح حسین ضیایی تربتی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۱۳۷۲.
- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، سال ۱۳۶۶.
- رساله‌ی نوریه در عالم مثال، حکیم بهایی لاهیجی، تصحیح استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۱۳۷۲.
- رمز و داستانهای رمزی، دکتر پورنامداریان، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- موسوعة الفلسفه، دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ بیروت، سال ۱۹۸۴ م.
- مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، محمود ابوریحان، ترجمه محمدعلی شیخ، چاپ اول، دانشگاه شهید بهشتی.
- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود کاشانی، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم، نشر هما، سال ۱۳۶۷.
- ارض ملکوت، هانری کرین، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، چاپ دوم، امیرکبیر.
- عرفان، سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، شرکت انتشار.

- فرهنگ معارف اسلامی، دکتر جعفر سجادی، چاپ اول، شرکت مؤلفان و مترجمان، سال ۱۳۶۳.
- تاریخ بلعمی، ابوعلی بلعمی، تصحیح ملک الشعراء بهار، چاپ دوم، انتشارات زوار، سال ۱۳۵۳، ج ۱.
- فرهنگ اساطیر، دکتر محمدجعفر یاحقی، چاپ اول، انتشارات سروش، سال ۱۳۶۹.
- رمزهای زنده جان، مونیک دوبوکور، ترجمه جلال ستاری، چاپ اول، انتشارات سروش، سال ۱۳۷۲.
- آفرینش در ادیان، مهشید میرفخرایی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۱۳۶۶.
- تحقیق ماللهند، ابوریحان بیرونی، ترجمه منوچهر حدوقی سها، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- هایدگر و الوهیت، جیمز پروتی، ترجمه محمدرضا جوزی، چاپ اول، انتشارات حکمت، سال ۱۳۷۳.
- ملاحظات فلسفی، آرامش دوستدار، چاپ اول، آگاه، سال ۱۳۶۰.
- نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، دکتر سیدحسین نصر، انتشارات امیرکبیر.
- حنّ بن یقظان، ابوعلی سینا با ترجمه و شرح جوزجانی، تصحیح هانری کرین، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۶۶.
- تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کرین، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۷۱.
- فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری کرین، ترجمه دکتر سیدجواد طباطبایی، چاپ اول، انتشارات توس.
- مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، تصحیح کیوان سمیعی، انتشارات محمودی تهران.
- مجموعه مقالات، دکتر محمد معین، چاپ دوم، انتشارات معین، سال ۱۳۶۸.
- هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، دکتر داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، انتشارات آگاه، سال ۱۳۷۱.
- انواریه، محمدشریف نظام‌الدین احمد بن الهروی، تصحیح آستیم، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۳.
- الانسان الكامل، عزیزالدین نسفی، تصحیح ماریژان موله، چاپ اول، انستیتو ایران و فرانسه، سال ۱۳۴۱.
- مشکاة‌الانوار، امام محمد غزالی، ترجمه دکتر صادق آیینه‌وند، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر.
- تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، پل نوپا، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۲.

- کشف الحقایق، عزیزالدین نسفی، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، چاپ دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۶۹.
- نفایس الفنون، عزالدین محمود آملی، چاپ سنگی تهران.
- ثلاث رسائل، جلال الدین محمداسعد دوانی، تصحیح دکتر احمد تویسرکانی، چاپ اول، انتشارات آستانه قدس رضوی، سال ۱۴۱۱ قمری.
- اصطلاحات الصوفیه، عبدالرزاق کاشانی، انتشارات بیدار قم.
- رساله در تاریخ ادیان، میرچا الیاده، ترجمه دکتر جلال ستاری، چاپ اول، انتشارات سروش، سال ۱۳۷۲.
- سیر فلسفه در ایران، علامه محمدآقبال لاهوری، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۵۷.
- تفسیر القرآن الکریم، عبدالرزاق کاشانی (منسوب به محی الدین ابن عربی)، تصحیح و تحقیق دکتر مصطفی غالب، افست ایران.
- جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ اول، امیرکبیر.
- دنباله جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ اول، امیرکبیر.
- مصنفات، افضل الدین کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چاپ اول، خوارزمی.
- آیین گنوس و مانوی، ترجمه دکتر اسماعیل پور، چاپ اول، انتشارات فکر روز، سال ۱۳۷۲.
- تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، ترجمه مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۶۵.
- مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی.
- رساله الطیر، ابن سینا، تصحیح محمدحسین اکبری، چاپ اول، الزهرا، سال ۱۳۷۰.
- دبستان مذاهب، کیخسرو اسفندیار، به کوشش رحیم رضازاده ملک، چاپ اول، انتشارات طهوری، سال ۱۳۶۲.
- بنیاد حکمت سبزواری، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه دکتر سیدجلال الدین مجتبوی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۸.
- مزدیسنا و ادب پارسی، دکتر محمد معین، چاپ دوم، دانشگاه تهران.
- پژوهشی در اساطیر ایران، دکتر مهرداد بهار، چاپ اول، انتشارات توس.
- الافلاطون فی الاسلام، دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- افلاطون عند العرب، دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- شرح حکمة الاشراق، شمس الدین محمد شهرزوری، تصحیح حسین ضیایی تربت، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۱۳۷۲.

- اسطوره، رؤیا و راز، میرجا الیاده، ترجمه رؤیا منجم، انتشارات فکر روز، سال ۱۳۷۲.
- ترجمه ملل و نحل شهرستانی، مصطفی خالقداد هاشمی (قرن ۱۱)، چاپ سوم، انتشارات اقبال، سال ۱۳۶۲.

قصه‌ی غربت غربی با روایتی تراژیک از هبوط
 بشری آغاز می‌شود. آنگاه داستان فلسفی سهروردی
 در بسط پر تپش و پر هیجان خویش اندوه نهاد
 بشری را در تبعیدگاه این مفاک به حکایت می‌نشیند.
 صور ازلی را فریاد می‌آورد و غربت آدمی را بانگ
 برمی‌دارد. انسان پرتاب شده به هستی نوستالژی
 بازگشت را حس می‌کند. رنج مویه‌های روحی که
 سردی میله‌های قفس طومار آزادی‌اش را درهم
 می‌پیچد؛ در جستجوی فرصتی برای رهایی. هدهد
 — سمبل الهامات ماورایی — از انسوی تاریخ به
 سراغ ما می‌آید. مرز تاریخ شکسته می‌شود. او ما را
 به سلیمان می‌پیوندد. پیام‌آوری که منطق پرواز را
 می‌شناسد. منطق پرواز، شیوه‌ی ویژه‌ی برشدن و
 اهتراز ارواح بشری است.

