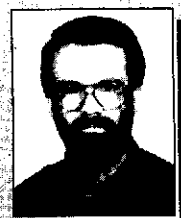


لغت موران



♦ دکتر احمد موهسنی - ملندی

سهروردی در پایان فصل یاد شده، آثاری می آورد که خود نشان دهنده‌ی این ژرفسای بیاد شده است و ما را به آن می رساند.

این فصل و پنج فصل دیگر از این رساله، در قالب مناظره آمده است. مناظره برای طرح زنده و پویای مطلب، بسیار مناسب است؛ زیرا گوینده، خود، متکلم و حده نیست، بلکه شخصیت های متعدد طرح پیش ساخته‌ی نویسنده را بازگو می کنند و چون خواننده با شخصیت های گوناگون در ارتباط است، کم تر احساس ملالت می کند. بدین ترتیب روند تمثیل با تحرک و هیجان بیش تر پیش می رود. «مناظره در ادبیات فارسی سابقه‌ی طولانی دارد؛ چنان که در آثار باقی مانده از زبان پهلوی - خاصه پهلوی اشکانی - مناظره‌ای نظیر «درخت آسوریک» - که مناظره‌ای میان بز و یک درخت خرماست - به چشم می خورد»^{۱۱}.

مور متصرف، رمز پیراست و راهنما، اما نه به معنای متداول خانقاهی آن، بلکه «کتابتی است از عقل فعال یا روح القدس که فیض بخش عالم عناصر است و بخشنده‌ی

حیات و علم و فضیلت. و انوار معرفت را بر نفوس متألهان و روشن روانان اشراق می کند و آن ها را به مرحله‌ی کمال می رساند. سهروردی در رساله های رمزی خود، چگونگی اتصال نفس سالک را به روح القدس (عقل فعال) باز می گوید و از نحوه‌ی افاضه و اشراق معرفت بر نفوس حکیمان روشن روان و خداوندان تجرید، برده بومی دارد»^{۱۲}.

پس توجه سهروردی به مرشد طریق در معنای متداول آن از این جاست که چنین کسی به مرتبه‌ی تمکین و یقین رسیده و از فیض روح القدس بهره می گیرد و به همین جهت سالک می تواند با هدایت و ارشاد او که راه دان است و از کمینگاه های نفس امّاره آگاه است، به اصل خویش بازگردد و از اوقات و لغزش ها مصون ماند و پذیرای اشراق عالم بالا شود.^{۱۳}

و چنین است که می بینیم با آمدن آفتاب، شبم از هیکل نباتی، آهنگ بالا می کند و حقیقت معلوم می گردد. «آفتاب» در این رمزواره «اول ما تری شیخ الکبیر القدر احسن و انور من البدر» است. و این نور الهی از دریچه‌ی وجود شیخ بر وجود انسان های ضعیف می تابد و راهشان را روشن می کند.

فصل دوم

«چند سنگ پشت در ساحل دریا تفرج می کنند. مرغی منقش بر آب می بینند. یکی می پرسد: مرغ آبی است یا هوایی؟ مناظره بالا می گیرد. قاضی حاکم آن ها را به مراقبت

حال دعوت می کند. ناگاه بادی سخت برآمده، مرغ در اوج هوا می نشیند و معلوم می گردد که مرغ منقش، آبی نیست. لاکه پشتان از قاضی توضیح می خواهند. او سخن ابوطالب مکی را می آورد که در حال وجد و خوف، مکان از پیامبر برداشته می شد. و بین سخنانی از این دست که الصوفی وراء الکونین و فوق العالمین سنگ پشتان - که این حقیقت در حد فهمشان نیست - باتک بر آورده، می گویند: گویی که در مکان باشد، چون از مکان به در رود؟ از جهات چون منقطع شود؟ پس حاکم را معزول کرده، بر او خاک می پاشند».

تمثیل یاد شده در موضوع و ساختار یا فصل اول، هماهنگی هایی دارد؛ به ترتیب جدول صفحه‌ی روبه رو:

فصل یاد شده، افزون بر این ها صحنه‌ی دیگری دارد. سنگ پشتان سخن قاضی را نپذیرفته، او را عزل کرده، بر او خاک می پاشند. در بیان رمزی آن می توان گفت که سنگ پشت ها انسان های گرفتار در دنیای مادی هستند که از پرواز روحانی و اصل اصیل خویش بی خبرند؛ زیرا خود را گرفتار کرده و در تاریکی غوطه خورده اند و چنان از حقیقت دور شده اند که اگر راه دانی آگاه راه را به آن ها بنماید و حقیقت را بازگوید، باورشان نمی شود و نسبت به حرف های او بی تفاوتی نشان می دهند. این انسان ها به نسیان دچار شده اند، «چندان که روح آن ها بر عالم ملک و ملکوت گذر می کرده تا به قالب بپیوندند، هر چیز که مطالعه می کرده، از آن

فصل دوم	فصل اول	
سلحفااتی چند بر ساحل بر سبیل تفرج به دریا نظر می کنند.	مرغان در صحرا برای قوت تجمع کرده اند.	بخش اول
مرغی منقش، غوطه ور در آب می بینند و از او می پرسند.	قطره ای زاله بر گیاه دیده، از اصلش می پرسند.	بخش دوم
جوابها: ۱- دریایی - ۲- هوایی	جوابها: ۱- زمینی - ۲- دریایی	بخش سوم
قاضی حاکم آن ها را به مراقبت بحال دعوت می کند.	موری متصرف آن ها را به صبر می خواند.	بخش چهارم
بادی سخت می آید و مرغک در آوج هوا می نشیند.	آفتاب گرم شده و شبنم آهنگ بالا می کند.	بخش پنجم

او بیرون باشد و ما درون، دیدار میسر نباشد؛ چون او در آشیانه ی ما نکتد. پیری در میان ایشان است، آواز می دهد که اگر وعده ی «یوم یلقونه» درست باشد و قضیه ی «کل لدنیا محضرون» درست آید، طریق آن است که ما ترک آشیانه گوئیم و نزدیک او شویم، وگرنه ملاقات میسر نشود.»

بی شک بن مایه ی این رمز، قرآنی است. در سوره ی نمل می خوانیم: «... وَتَفَقَّد الطَّيْرَ، فَقَالَ مَالِي لَا أَرِي الْهَدْيَ، أَمْ كَان مِنْ الْغَائِبِينَ.»

تفاوت در آن است که در داستان قرآنی، «هدد» غایب است و در تمثیل سهروردی «بلبل» دور شده است. البته، در متون تفسیری و از آن جمله در «کشف الاسرار» از گفت و گوی سلیمان با بلبل یاد شده است و برخوردی داشته اند.^{۲۵}

در رمزواره ی سهروردی، «بلبل» مرد کامل و راه دان است که طریق جان را سپرده و پیشوای اهل عالم است. «سلیمان» نماد روح اعظم و خداوند اعلاست و «رسیدن بلبل نزد سلیمان» حضور انسان کامل است در پیشگاه حق.

ذکری با وی می مانده است و به همان مقدار، از ذکر حق باز می مانده است. تا آن گاه که جمعی آن چنان گرفتار حجاب شده اند که به کلی حق را فراموش کرده اند و به حکم آن که «العلاج بالهداهما، از شفاخانه ی قرآن این شربت می فرماید که اذکروا الله ذکراً کثیراً. تا باشد که از حجب نسیان و مرض آن خلاص یابند.»^{۲۶}

اما این ذکر اگر با تلقین مردی راه دان و کامل (قاضی حاکم) باشد، مؤثر می افتد؛ چرا که او چون طبیبی است. مرض نسیان ما را می شناسد و از شفاخانه ی الهی، داروی مناسب را به ما می دهد. گرچه گاه این دارو به ظاهر تلخ می نماید و بعضی از مریض ها (سلحفااتی چند) بر نمی تابند.

فصل سوم

خلاصه ی تمثیل چنین است: «همه ی مرغان در پیشگاه سلیمان حاضر بودند، جز عندلیب. سلیمان مرغی را پیغام می دهد تا نزد او برود. عندلیب که هرگز از آشیان به در نیامده بود، به یاران خود رومی کند و می گوید: «فرمان سلیمان چنین است و اگر

این، همان بینش افلاطونی است که انسان در قفس تن و دنیا گرفتار است و پای بند این مغاره‌ی تاریک. اگر بخواهد به دیدار حق برسد، باید بندهای این قفس را بشکند و راه یابد.

هر که در وی باخت جان از خود پرست
در ره جانان ز نیک و بد پرست...
دست باید بست از جان مردوار
تا توان گفتن که هستی مرد کار
جان جو بی جانان نیرزد هیچ چیز
همچو مردان بر فشان جان عزیز^{۲۲}

آیات بایانی فصل، تریقه‌های صارقه‌ای هستند و ما را به حقیقت رمز راه می‌نمایند. آیاتی همچون: «کل لدینا محضرون»، «ان الینا ایابهم» و «فی مقعد صدق عند ملکک مقدر».

فصل چهارم

«سخن از جام گیتی نمای کبخسرو است؛ جامی که به واسطه‌ی آن هر چه می‌خواست، می‌دید و بر هستی و پنهانی‌های آن آگاهی می‌یافت. گویند این جام، غلافی چرمی داشته و ده‌بند بر آن بسته بوده است. کبخسرو وقتی می‌خواست، چیزی از مغیبات ببیند، بندها را می‌گشوده و آن را در برابر آفتاب نگه می‌داشته تا در اثر تابش نور نیر آکیر، همه‌ی نقوش و سطور عالم در آن ظاهر گردد.»

«جام» چنان که در «عنصر ایرانی» شرحش آمد، جامی بوده است که کبخسرو، احوال عالم و راز هفت فلک را در آن آشکارا می‌دید. این اسطوره‌ی پر رمز و راز، در عرفان، دل عارف می‌شود؛ دلی که جایگاه انعکاس انوار الهی است. دل یادشده، گوشت پاره‌ای نیست که خلائق در جانب پهلوی چپ دارند، بلکه جانی است روحانی. این دل در تن به مثابه‌ی عرش است برای جهان. دل چکیده‌ی روح و وجود است:

سر نشتر عشق بر رگ روح زدند
یک قطره از آن چکید و نامش دل شد^{۲۳}

سهروردی می‌گوید: «جام پوششی از چرم دارد و ده‌بند بر آن خورده است. جام، دل است، پوشش چرمی، جسم است و ده‌بند آن، حواس ظاهر و باطن.

حواس ظاهر به منزله‌ی پنج دریچه‌اند که ما را با جهان خارج و عالم محسوسات مرتبط می‌کنند. این حواس به وسیله‌ی اندام‌های خود، یعنی با چشم و گوش و بینی و زبان و پوست، عمل می‌کنند. همین‌ها هستند که انسان را به این عالم وابسته کرده و از آن عالم والا دور می‌کنند.

حواس باطن عبارتند از: «حسن مشرک، خیال، متوشمه، حافظه و متفکره». این حواس گاه توفیقات و تصورات و تحلیلات بی‌جا می‌سازند و دل را در غلاف و پوششی تاریک پنهان می‌کنند و او را از دیدن آن چه نباید و شاید، باز می‌دارد. به راستی دل پنج حس دارد که اگر سالم باشند، جعلگی عالم غیب را از ملکوتیات و روحانیات اندر اک می‌کنند. چنان‌که دل را چشمی است که مشاهدات غیبی بدان ببیند، گوشی است که استماع کلام اهل غیب بدان کند، مشامی است که رویح غیبی بدان شنود و کامی دارد که ذوق محبت و حلاوت ایمان و طعم عرفان بدان یابد. و اگر این حواس به سلامت نباشند، هلاک دل و جمله‌ی تن در آن است. «ان فی جسد ابن آدم لمصنعة اذا صلحت، صلح بها سایر الجسد و اذا فسدت فسدت بها سایر الجسد، الا و هی القلب.»

در این رمزواره، «آفتاب» جلوه‌ی جمال الهی است، که: «الله نور مثله کمشکو...»
«نقوش و سطور» همان حقایق غیبی و ملکوتیات است. سرنخی که سهروردی به دست خواننده داده، این بیت است:

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم
خود جام جهان نمای جم من بودم^{۲۴}

از شاعران فارسی‌زبان، آن که بیش از همه «جام جم» را در معنای «دل عارف» به کار برده، «حافظه» است. در دیوان او جام جم،

نماد دل غیب نما و رازگشای عارف است که به صورت جام جهان بین، جام جهان نما، جام کبخسرو، جام گیتی‌نمای و جام عالم بین جلوه‌گر شده است. جام جم:

روان تشنه‌ای ما را به جرعه‌ای دریاب
چو می‌دهند زال خضر ز جام جمت
جام جهان بین:

پیر می‌خانه سحر جام جهان بینم داد
واندر آن آینه از حسن تو کرد آگام
جام جهان نما:

ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند
هر آن که خدمت جام جهان نما بکند
جام کبخسرو:

خیال آب خضر بست و جام کبخسرو
به جرعه نوشی سلطان ابو الفوارس شد
جام گیتی‌نمای:

کتب در استین و کیسه تهی
جام گیتی‌نمای و خاک رهیم
جام عالم بین:

باده نوش از جام عالم بین که بر اورنگ جم
شاهد مقصود را از رخ نقاب انداختی^{۲۵}

فصل پنجم

چکیده‌ی حکایت، کسی با یکی از ملوک جن مانوس می‌شود، می‌گوید: «پس از این کی می‌توانم تو را ببینم؟» جن می‌گوید: «اگر خواهی مرا ببینی، مقداری از کندر بر آتش نه و در خانه هر چه آهن پاره و از اجساد سبعمهرچه صریر و صدا دارد، بینداز. پس به دریچه بیرون نگر. چون کندر سوخته مرا ببینی. آن گاه قول یکی از بزرگان می‌آید: «اقطع عن العلائق و جرد من العوائق حتی تشهد رب الخلائق.» رمزواره با آیه‌ی قرآن مکشوف شده است و نیازی به توضیح ندارد. اما «اجساد سبعمه» عبارتند از: «زر و سیم و آهن و مس و سرب و رصاص، قلع و خارصین». از آن رو آن‌ها را اجساد گویند که چون آتش آن‌ها را دریابد، ثابت و مقاوم باشند؛ برخلاف ارواح. با این توضیح، «اجساد سبعمه»

رمزی است از جسمانیات در مقابل روحانیات.

فصل هشتم

«حربا با چند خفّاش درمی افتد. آن‌ها شبانه حربا را گرفته، اسیر می‌کنند و یک شبی در کاشانه‌ی ادبار خویش محبوس می‌گردانند. بامداد درباره‌ی چگونگی عذاب دادن او تدبیر می‌کنند. رأیشان بر این قرار می‌گیرد که هیچ عذابی بدتر از مشاهده‌ی آفتاب نیست. بر حال خویش قیاس کرده، او را به دیدن آفتاب تهدید می‌کنند، حال آن‌که ندای درونی حربا در دیدن آفتاب ندای محکوم به قتل است که آرزوی دیدار دارد.»

اقتلونی یا تقاتی

ان فی قتلی جنالی

و حیاتی فی مماتی

و مماتی فی حیاتی

آفتاب بومی آید و او را از خانه‌ی نحوست خویش به در می‌اندازند تا به شعاع آفتاب عذاب بکشد. اما اگر خفّاش‌ها می‌دانستند، با آن تعذیب در حق او چه احسان کرده‌اند و چه چیزهایی خود از دست داده‌اند، از غصه می‌مردند.»

در این تمثیل، شیخ در کالبد حربا درآمده و دشمنان نورگریز خویش را خفّاش خوانده است. نظام اندیشگی سهروردی بر این پایه است: «او از آغاز با بخش کردن عالم به نور و ظلمت از مشائیان جدا می‌افتد» (حکمة الاشراق ص ۱۰۷).

چنان‌که در زندگی و افکار سهروردی گفته شد، وی از طرفی با فلاسفه‌ی مشائی و از طرفی با علمای قشری در افتاد. مخالفان بر او تهمت‌هایی بستند، از جمله او را مجوس خواندند. اما او با ذوق و استعداد و بی‌باکی بی‌ظنیر، مسیری نو برای حکمت و عرفان ترسیم کرد.

در این فصل:

«حربا» سهروردی و افرادی همانند

اوست؛ همچون: «حلاج» و «بایزید».

«خفّاش» مخالفان نورگریز و علمای

قشری هستند.

«تعذیب به آفتاب» کشتن و قتل است که

نتیجه‌ی حضور در پیشگاه حق می‌شود.

فصل هفتم

«سخن از همددی است که هم‌نشین بومان شده است. همددی که به حدّت بصر مشهور است. او با بومان روزگور شبی را می‌گذراند. بامداد که قصد رفتن می‌کند، بومان با تعجب می‌پرسند: این چه بدعت است که می‌خواهی به روز حرکت کنی؟ همدد می‌گوید: همه در نور و خورشید می‌بینند و راه می‌پویند و من در عالم شهودم. حجاب و تاریکی بر طرف شده، چرا راه نبیم‌ایم؟»

بومان فریادی از چشم برآورده، منقار و مخاط به چشم همدد فرو می‌برد و ناسزا می‌گوید. همدد به حکم: «كَلِمَ النَّاسِ عَلٰی قَدْرِ عَقُولِهِمْ»، برای گریز از کشته شدن، مثل آن‌ها خود را روزگور نشان می‌دهد. بدین طریق از اذیت و آزار آن‌ها نجات می‌یابد و پی می‌برد که در میان بومان افشای سر‌ربوبیت کفر است.»

در بحث «علل رمزپردازی سهروردی» گفته شد که کتمان اسرار از نااهلان یکی از انگیزه‌های قوی رمزآفرینی اوست. با این حکایت آن سخن ما تأیید می‌شود. حقیقت این است که هر دلی گنجایش خاصی دارد و توان ادراک محدودی.

مولوی در داستان «طوطی و بازرگان»، این رمز عرفانی را به خوبی طرح می‌کند. بازرگان پس از افشای سر‌طوطی خویش، یکی از طوطیان هندوستان را مرده می‌بیند و خود را نفرین می‌کند:

این چرا کردم؟ چرا دادم پیام؟

سوختم بیچاره را زان گفت خام

و بعد نفرین به زبانش که نابه جا

جنبیده:

این زبان چون سنگ و هم آهن و ش

است

آن چه بجهد از زبان چون آتش است

سنگ و آهن را مزین برهم گزاف

که ز روی نقل و گاه از روی لاف

زان که تاریک است و هرسو پنبه زار

در میان پنبه چون باشد شرار؟^{۱۱}

«پنبه»، وجود نامستعد است و «آتش» سخنی است بلند و آسمانی که هرکس آن را برنمی‌تابند، آن‌گاه مولوی سخن نابه‌جا را به تیری مانند می‌کند که از کمان جسته و بازگشتی ندارد.

در این تمثیل همچون نمونه‌ی پیشین، «همدد» سهروردی و همانند آن اوست و «بومان» دشمنان نورگریزند. در گفتار قبلی نیز «خفّاش» همین نقش را داشت.

فصل هشتم

«پادشاهی، باغی دارد بر آن ریاحین و نرنگتگاه و برندگان و نغمه‌های خوش طاووسی چند، به غایت زیبا و خودآرا در آن جای دارند. پادشاه یکی از طاووس‌ها را گرفته، دستور می‌دهد او را در جرمی بدوزند چنان‌که از نقوش بال‌هایش هیچ ظاهر نماند و نتواند جمال خویش را ببیند. همچنین فرمان می‌دهد او را زیر سله‌ای جای دهند و فقط منفذی برای ریختن قدری آرزن باز گذارند.»

این طاووس خود را و ملک را و باغ را و دیگر طاووس‌ها را فراموش می‌کند. به مسکن تاریک و ظلمانی خویش دل می‌بندد و می‌پندارد زمینی عظیم‌تر از آن نتواند بود و اگر کسی ورای آن مقرّر و عیشی ادعا کند، او را کافر مطلق می‌داند و جاهل. اما هر وقت بادی خوش وزیدن گرفته، بوی شکوفه‌ها و ریاحین بدو می‌رسد و نشاط و اضطرابی در خود می‌یابد. تأمل و تفکر می‌کند که:

یا ایها البرق الذی تلمع

من ای اکفاف الحمی تسطع

معلومش نمی شود، چون: «نسو الله فانسام انفسهم». روزگاری در این حیرت می ماند تا پادشاه می فرماید مرغ را از سلّه و جرم خلاص دهند. «فانذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون».

طاووس چون از آن حجاب بیرون می آید، خویشتن را در میان باغی می بیند و با دیدن شکوفه ها و فضای زیبای آن و شنیدن اصوات و الحان خوش آن، حیرت زده می شود و حسرت ها می خورد: یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله.

آیات قرآن، عبارت عربی، و شعر عربی، نمادها را باز می نماید. «پادشاه» خداوند است. «طاووس» انسان غریب و دور افتاده از حق است. «جرم» جسم انسان است. «سلّه» دنیای تاریک و در بسته است. «آرزو» نعم خوار دنیوی که انسان بدان مشغول شده و «آرزو» گل و بنفشه و ریاحین و...، انعام روحانی الهی و طیب خوش بهشتی است. «در نوشته های نو افلاطون بیان، نفس برنده ای را می ماند که بال و پر خود را از دست داده است و در نفس تن گرفتار آمده است. چنان که در «اثولوجیا» یا تمزیح به نام افلاطون می نویسد: «قال افلاطون فی کتابه یدعی قائلن: ان علّه هیوط النفس الی هذا العالم، انما هو سقوط ریشها فانذا ارتاشت از تفعت الی عالمها الاول».

سهروردی در کتاب «عقل سرخ» می نویسد: «خداوند ابتداء حالت مرا در صورت بازی آفرید و در آن ولایت که من بودم، دیگر بازان بودند. ما با یک دیگر سخن می گفتیم و می شنیدیم و سخن یک دیگر فهم می کردیم. روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر بازگسترانیدند و دانه ای ارادت در آن جا تعبیه کردند و مرا بدین سان اسیر گردانیدند. پس از آن ولایت که آشیان ما بود، به ولایتی دیگر بردند. آن که هر دو چشم من بردوختند و چهار بند مختلف نهادند. آن که مرا در عالم تحیر بداشتند، چنان که آشیان خویش و آن ولایت و هرچه معلوم بود،

فراموش کردم و می پنداشتم که من پیوسته خود، چنین بوده ام.»^{۲۲}

طاووس هم چنین ریشه در اساطیر دینی دارد. چنان که اشاره شد، طاووس در ورود شیطان به بهشت و فریب آدم شریک بود و خداوند وی را به همراه مار و آدم و حوا و شیطان از بهشت راند. چنان که در منطق الطیر هنگام معرفی خود می گوید:

گرچه من جبریل مرغانم ولیک
رفت بر من از قضا کاری ته نیک
یار شد با من به یک جا مار زشت
تا بیفتم به خواری از بهشت^{۲۳}
بدین سبب، من جهت نیست که
سهروردی در میان پرندگان طاووس را نماد انسان دور افتاده از حق می آورد؛ زیرا می تواند به دلیل رابطه اش با کتاه حضرت آدم، همان آدم دور افتاده از حق باشد که روضه رضوان را به تو گفتم فروخت و به گفته ی نظامی:

چون ز پی دانه هوسناک شد
مقطع این مزرعه ی خاک شد^{۲۴}

فصل نهم

گفت وگویی ادریس است با ماه و ی می پرسد: چرا نور تو کم و زیاد می شود. ماه می گوید: جرم من سیاه است و صیقل و صافی و هیچ نوری ندارم. اما وقتی در مقابل آفتاب باشم، به میزان تقابل با آن، نور می گیرم. ادریس از میزان دوستی او با خورشید می پرسد و او می گوید: آن قدر که هر که در خود می نگرم گویی خورشید را می نگرم و نور خورشید در من ظاهر است. سپس برای ادریس مثال آینه و خورشید را می آورد که اگر آینه هنگام مقابله با خورشید چشم می داشت، «انا الشمس» می گفت؛ زیرا که در خود جز آفتاب نمی دید. سپس به «انا الحق» حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید اشاره می کند و عذر آن ها را پذیرفته می داند.



در این حکایت، «خورشید» خداوند است. «ماه» انسانی است صافی و پاک که چون آینه، پذیرای نور و تجلی دهنده‌ی آن است. اندیشه‌ی وحدت وجود با زبانی ساده و بیانی آشنا آمده است. «فکری که بیشتر صوفیان به درجاتی بدان پای بند بوده اند و سراسر کتب صوفیه و مشایخ از آن پر است. عبارت از این که وجود مطلق و بود حقیقی تنها خداست و جز خدا هر چیز نمود و هستی ناست. به عبارت دیگر، همه‌ی دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه‌ای است نسبت به خورشید. اساس این فکر از هلوطنین است. این فکر برای صوفیانی که اساس عمل آن‌ها در قرون اولیه بر زهد و اعراض از دنیا بود، شوهر و شرفی خاص ایجاد کرد.»^{۱۰} در تشکیل نامی از ادریس آمده است: «ادریس از پیغمبران بنی اسرائیل است

-ظاهراً همان ایناخ (Enoch) است و برخی او را همان هرمس یونانیان دانسته اند... ادريس از زمین پست به رفیع ترین مکان‌ها (بهشت هشتم) صعود کرد.»^{۱۱} در سوره‌ی مریم، آیات ۵۷ و ۵۸ آمده است: «و اذکر فی الكتاب ادريس، انه کان صدیقاً نبیاً رفعاُ مکاناً علیاً».

دهم، جای‌گیری خداوند در قلب‌های شکسته آمده است و با یک استدلال، خداوند از جهت و مکان مبرا شده است. در فصل یازدهم، چند جمله در حجاب و کفر و چگونگی نجات از آن آمده است.

فصل دوازدهم

«ایلهی چراغی پیش آفتاب داشت و گفت آفتاب چراغ ما را ناپدید کرد. مادرش گفت: اگر چراغ را از خانه به نزد آفتاب برند، خاموش و بی نور شود.» کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام... در این تمثیل کوتاه، همان اندیشه‌ی اشراق با یک مقایسه بیان شده است: «خداوند آفتاب است، «چراغ»، چراغ است کل من مقابل آن نور نوره نوری ندارد.

عیسی و ادريس برگردون شدند با ملایک چون که هم جنس آمدند

(مثنوی)

سخن گفتن او با ماه و آسمانی بودن او بدین جهت است که گفته شد.

فصل دهم و یازدهم

صورت آسمانی و تعقل ندارد. بسیار کوتاه است و از جهت سنجش با راه فصل دیگر رساله کاملاً متفاوت است. در فصل

منابع

۱. صفاء، شیخ‌الکلیه، تاریخ اقیانوس در ایران، انتشارات فردوسی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۷۴ به بعد.
۲. سجادی، سیدجعفر، شهاب‌الدین سهروردی و سیر وی در فلسفه‌ی اشراق، انتشارات فلسفه، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۱.
۳. نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه‌ی احمد آرام، کتاب‌فروشی سروش، تبریز، ۱۳۴۵، ص ۷۸.
۴. حلبی، علی‌اصغر، شرح احوال و افکار شیخ اشراق، تلاش، شماره‌ی ۱۱ (۱۳۴۷)، ص ۵۸-۵۴.
۵. ر. ک: سه حکیم مسلمان، ص ۷۹.
۶. شمیسا، سیروس، معانی و بیان ۲، انتشارات دانشگاه پیام نور، تهران، ص ۱۰۲.
۷. نصر، سیدحسین، مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت، معارف اسلامی، شماره‌ی ۱۰، آذرماه ۱۳۴۸، ص ۱۹-۸.
۸. مرتضوی، منوچهر، نظری به آثار و شیوه‌ی شیخ اشراق، ادبیات تبریز، ۲۴ (۱۳۵۱)، ص ۳۰۹ تا ۲۴۱.
۹. همان، ص ۱۵.
۱۰. ردلاشو، م. زبان‌های آسمانی، پیرپار، ترجمه‌ی جلال ستاری، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.
۱۱. مرعش، محمد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، انتشارات آرازان، تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۰۶.
۱۲. همان، ص ۱۱۹ به بعد.
۱۳. مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت، ص ۱۹-۸.
۱۴. یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۵۷.
۱۵. نظری به آثار و شیوه‌ی شیخ اشراق، ص ۳۰۹-۳۴۱.
۱۶. سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۴۷.
۱۷. سه حکیم مسلمان، ص ۷۶.
۱۸. شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه‌ی اشراق، ص ۱۷.
۱۹. حقیقت، عبدالرؤف، تاریخ عرفان و عارفان ایرانی از یازید تا نورعلی‌عاشا، انتشارات کومس، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ذیل واژه.
۲۰. همان، ذیل واژه‌ی مورد نظر.
۲۱. رزمجو، حسین، اشراق‌الهی و آثار آن در زبان فارسی، انتشارات لطیف، قزوین، زمسوی، مشهد مقدس، ص ۱۳۵.
۲۲. سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.
۲۳. همان، ص ۱۱۹.
۲۴. نجوم‌رزی، مرصادالمباد، به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۶۸.
۲۵. میدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱، جلد هفتم، ص ۱۹۰.
۲۶. عطار، محمدبن ابراهیم، منطق‌الطیر، به اهتمام سیدصادق گرهین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۹.
۲۷. مرصاد العباد، ۱۹۲.
۲۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه‌ی سید حسین نصر، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران، ۱۳۵۵.
۲۹. خرمشاهی، بهمن‌الدین، حافظ‌نامه، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۵۶۵ و ۵۶۶.
۳۰. معین، محمد، فرهنگ فارسی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۳۱. مولوی، هیتوی، بررسی و تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰، ص ۸۲.
۳۲. اتولوجیا، ص ۱۴۴، به نقل از سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص ۸۰.
۳۳. مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ص ۲۲۷.
۳۴. منطق‌الطیر، ص ۴۶.
۳۵. نظامی گنجه‌ای، مخزن الاسرار، به اهتمام دکتر بهروز ثروتیان، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹.
۳۶. رجایی بخارایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۶۵ تا ۷۳ (تلخیص شده).
۳۷. شمیسا، سیروس، فرهنگ تلمیحات، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۶۹، ذیل واژه.