

سفر بر دریای آسمانی



پرویز عباسی داکانی

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 مثالهانه 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 دیالکتیکی روح به تعالی سیر می‌کند و در نهایت با فنای از رسوم و عوارض نفس به بقای بالحق تشرف 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 است. 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. فنای 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.

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 «پر خویش» می‌پرورد. آنگاه «کفر و دین، فانی شده» و «مرغ وحدت، پر فشان» می‌شود:

«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 پر خویش پرورد از کرم

کفر و دین فانی شد و شد مرغ وحدت پر فشان»^۱

عبور بر خیال که حالت روانی و رطوبت دارد، به یک تعبیر عبور بر دریاست. سفر بری 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 کند، و راه این کار جدا کردن عادات و اهواء از خویشتن خویش است.

هر چه که تو را 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.^۲ 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 استحاله‌ی 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 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 الی عین الجمع، مالکة لصحة الورد، راکبة بحر الوجود».^۳

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 بر 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 مجرد 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 کمالی‌اش 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 هر کسی 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.^۴

برای تکمیل مثال آسمان همچون دریا، برخی احادیث دینی نیز می‌توانسته است مورد توجه عرفا قرار گیرد و نظریه 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.^۵

در متون کهن هندی، قربانی و کشته شده‌ی در راه خداوند به کشتی تشبیه شده که مستقیماً به بهشت می‌رود.^۶ 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

نامرده به عالم معانی نرسی

تا همچو خلیل اندر آتش نروی

چون خضر به آب زندگانی نرسی»^۷

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 طیبه‌ی 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 نمی میرد. هر کس که دلش می میرد، 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 آیه‌ی 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»^۸ 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»^۹

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.^{۱۰}

نفری 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 بشمار او خواهی شد. در نظرگاه «نفری»، 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.^{۱۱}

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 سقوف

نیست پیدا اندر آن ره پا و گام

نی نشان است آن منازل را نه نام»^{۱۲}

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 صلای موج‌ها را لیبک می‌گوید، با دل به دریا زدن این امکان را فراچنگ خود می‌یابد که تجربه‌ی معنوی طهارت یافتگی را در ساحت وجودی خویش ادراک کند. عارفان از دریای معانی باطنی سخن به میان آورده‌اند. این دریا در برابر خشکی مفاهیم

ظاهری قرار می‌گیرد. در ساحل مفهوم سازبهای صوری، نشان و نشانه‌ای از دریای شهود استعلایی و مکاشفهی ربّانی نیست. با ورود به ساحت ادراک‌های ژرف که بحر معنی‌های رب العالمین^۱ 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 دنیا است:

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 بی‌اختیار
آنکه او کف دید در گردش بود
و آنکه دریا دید او بی‌غش بود^۲

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 فرو کند 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»

از دید سهروردی و دیگر حکیمان و عارفان آدمی تنها یک وظیفه‌ی راستین دارد و آن غلبه بر طلسم حل‌ناشدنی 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 حضيض اسفل سافلین به اوج اعلیٰ علیین 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 یابویزی و به علم و عمل راه‌رهایی را طی کنی. پس از آن بر سیصد و شصت دریا عبور کرده و از دویست و چهل

و هشت کوه بگذری. این کوهها تعلق به چهار سلسله جبال اصلی دارد که در شش جهت منتشرند. پس از این به دژی استوار می‌وسیم 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 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.^{۱۳}

در رساله‌ی الواح عمادی سهروردی خود به برخی از رمزها اشاره کرده و آنها را توضیح می‌دهد. سهروردی متذکر می‌شود که منظورش از آسمان در طی آثار رمزی‌اش 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 بی‌بهره 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 بهره‌ای نخواهد داشت. در این آسمان، قلب انسان همچون خورشیدی تلالو و درخشش دارد. بدون دل، انسان نمی‌تواند از حیات عقلی خود استفاده‌ی درست و صحیحی داشته باشد. حواس انسانی نیز ستاره‌هایی‌اند که بر گرد قلب انسانی در گردش‌اند و آسمان خرد آدمی را زینت و روشنی می‌بخشند. زمین رمزی همانای پیکره‌ی بشری است و گرایشات و قدرت‌های غضبی و شهوی حیوانات وحشی این سرزمین‌اند. ذات آگاه و هوشیار انسانی نیز قوای سامان و سازمان دهنده‌ی این مملکت بشری است.^{۱۴} سهروردی در تفسیر آیتی از آیات قرآنی که می‌فرماید:

«و الطیر صافات»، می‌نویسد: «اشارت می‌کند به مجردات که خلاص یافته‌اند از شبکه‌ی بدنها».^{۱۵}

روح آدمی در این تلقی پرنده‌ای است که با رسیدن به مرتبه‌ی تجرد، قفس تن را رها کرده و در فضای بیکرانه‌ی عالم تجرید بال می‌گشاید و پرواز می‌کند.

در جایی دیگر به هنگام تفسیر حدیث مشهور نبوی که فرمود: «من مات قیامتة» چنین می‌نویسد: «اشارت است بدان که آسمان او گشاده می‌شود که اصل سر اوست. و ستارگان او فرو ریخته می‌شود یعنی حواس ظاهر. و آفتاب او از حالت خودی بگردد که آن دل اوست. و پای‌های او معطل می‌شود و زمین او متزلزل می‌گردد که آن تن اوست. و حشر کردند و وحوش او را که آن قوای اوست، لا سیما قوت غضبی. در هم کوفتند جبال او را که همان استخوان اویند»^{۱۶}

نویسنده‌ی دبستان مذاهب از رساله‌ی معراجیه ابن سینا نقل می‌کند که حکیم قوه‌ی خیال آدمی را به زنان تشبیه کرده است که دروغزن‌اند 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.^{۱۷}

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»^{۱۸}

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 عزیز 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.^{۱۹}

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.

برای سهروردی حرکت فرا روندهی انسانی، حرکتی است موازی که در آن واحد، هم در برون و هم در درون صورت می پذیرد. سهروردی در الواح عمادی رمز کوه را حاکی از قوای «مخيله» می داند 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 می داند که با بارش معارف معنوی و تجلیات غیبی، زنده می شود، به آب حیات حقایق تطهیر می گردد.^{۲۰}

عرفا عموماً داستان موسی در کوه طور و اجازهی لقای الهی طلبدنش را به گونه‌ای خاص تفسیر می کنند. مطابق این تفسیر، کوه همانا میّت و بشریت سالک است که با وجود آن امکان لقاء الله 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 می کنند، پیامبر (ص) فرموده است: «من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینایع الحکمة من قلبه الی لسانه».^{۲۱} یعنی هر کس که چهل روز برای خداوند خلوص بورزد، چشمه‌های حکمت از دل او بر زبانش جاری خواهد شد.

عارف برجسته‌ی دوره‌ی اسلامی محیی‌الدین بن عربی در کتاب فصوص الحکم خویش - فص حکمة غیبیه فی کلمة ایوبیه - از آب حیات سخن به میان می آورد. او اشاره به داستان ایوب پیامبر دارد. بنا بر آیات قرآنی به فرمان الهی امر می شود تا پس از دوره‌ی بیماری، ایوب پای بر زمین بکوبد. آنگاه چشمه‌ای از زیر پایش می جوشد، و ایوب از آب آن می نوشد و در آن تن می شوید. این آب در زیر پاهای ایوب است، ولی ایوب بدان وقوف ندارد. تنها هنگامی که برآستی و از صمیم دل خواستار آن می شود، این چشمه بر او آشکار می گردد. به راستی علت این امر چیست؟ به نظر ابن عربی میان این چشمه و آبی که قرآن شریف، عرش خداوند را بر آن استوار می داند، نسبتی هست. این آب چنان که ظاهر ایوب را از بیماری و کثافت طاهر می نماید، باطن او را نیز از تعلقات و آایشها مطهر می سازد. این آب از همان جنس است که جبریل، سینه‌ی محمد (ص) را بدان شستشو داده است. این آب در حقیقت گونه‌ای ظهور حق است برای پیامبری بزرگ. ایوب زمانی که اعتراف می کند توسط اهریمن مس شده است، ندای اجابت الهی را می شنود: «أنی مسنی الشیطان».^{۲۲}

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 نگریست. لاجرم آن ذره بگداخت، 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 کلیه 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 حی 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 حی خداوند است. مرگ در معنای عرفی آن انحلال اجزای یک موجود نظام مند است. پس اگر آب نبود، هیچ ترکیب نظام مندی از حیات پدید نمی آمد. ایوب مامور است تا پای بر زمین بکوبد و این معنا رمزی از ریاضت کشی 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 می نماید. سلوک در طریقت و مجاهدت در این راه، استعداد سالک را صافی می بخشد و به فعلیت می رساند، تا او در آستانه‌ی قابلیت پذیرش فیض ربوبی قرار گیرد. در این حالت است که از حضرت رحمانیت آب حیات حقیقی بر او بارش می آغازد. شستشو در آب حیات، در حقیقت خود به معنای نفی تمامی حجابهایی است که قلب انسان را از مشاهده‌ی تجلیات رحمانی مانع می گردد.^{۲۳}

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 می شود. «طور» تمثیلی از این فیض بخشی استعلائی است.^{۲۴}

برادر او شیخ احمد غزالی نیز «بحر» را اشاره به عالم مینوی در برابر عالم مادی می دانست 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 نمی شود: الف - برش، ب - کشش. سفر برّی را به قدم مجاهدت می توان 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.^{۲۵} حکیم ملاصدرا شیرازی متذکر می شود 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 درباره اش تعبیر «و من الماء کلّ شیء حی» را به کار می برد. نفس کل چونان چشمه‌ای است از آب حیات که در جریان خود پیکره‌ی عالم جسم را طراوت و تازگی و زندگی می بخشد. از این روی است که خداوند در قرآن می فرماید: خلقکم من نفس واحده. نفس واحده‌ی مورد اشارت در این آیت قرآنی همانا نفس کل است که چشمه‌ی حیات است و فیض بخشی به تمامی باشنده‌ها از سوی او

صورت می‌بندد.^{۲۶}

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^{۲۷}

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 آب‌آء 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.

عارف بزرگ عین القضاة همدانی سفینه را دنیا می‌داند که در دریای بشریت غوطه‌ور است. وقتی 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 ﴿ثَنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَکِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ﴾ (بقره / ۱۶۴)، فرمود: «شب عقل است روز معرفت است. کشتی دل است و دریا خداشناسی است».^{۲۸}

نوشدگی، باروری، بارداری، پاک‌شدگی، زایایی، خیر، برکت، نعمت، سبزی، بهار، خرمی، آبادانی و خوش‌یمنی همه در نسبت 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 آیزی 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 خوش‌یمنی 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 آورندگانی 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 بگنند نمکش می‌زنند»

وای به روزی که بگنند 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 نگاشته‌های 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 فرورفتگی 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 نرملخو 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

می‌بیاید رفت راهی دور دور

چون کنی این هفت دریا باز پس

ماهیی جذبت کند در یک نفس

ماهیی کز سینه چون دم برکشد

اولین و آخرین را درکشد

چون نهنگ آسا دو عالم درکشد

خلق را کلی 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 جایگه 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. زیرا 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 بسپارند.

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 می نماید پرسشی است که قهرمان داستان عقل سرخ از پیر می پرسد: ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود؟ پیر پاسخ می گوید: 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 می پرسد. پیر پاسخ می دهد که چشمه‌ی آب حیات در ظلمات است. اگر آن را می طلبی باید خضروار پای افزار سفر در پای کنی و راه توکل پیش گیری تا به آنجا رسی. راه آن دیار از هر جانب است که بروی. کافی است که بروی، اگر چنین کنی حتماً می رسی. نشانی ظلمات، سیاهی است، و تو خود در ظلماتی اما نمی دانی. کسی گام در راه سلوک الی الله نمی گذارد مگر آنکه بداند اینک در ظلمات گرفتار است. آنکه تن به جاده می سپارد می داند 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 می خیزد، 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 می تابد. پس هر کس که در این چشمه تن شوید در برابر زخم مرگ روین تن خواهد شد.

سهروردی در اینجا به بیٹی از حکیم عارف سنایی غزنوی استناد می جوید:

«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 می رسد. اما چونان هر داستان بلند و رمزی در ذهن شنونده و خواننده اش ادامه می یابد. بی تردید بودن در ظلمات که سهروردی از آن سخن می گوید 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 می کند و سراغ می گیرد. تا زمانی که در بند خویشی، بنده‌ی خویشی. آنکه از این بند رها می شود، او به یقین بنده‌ی خدا می شود. رسیدن به چشمه - چنین که از داستان عقل سرخ بر می آید -، 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.

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.^{۲۹}

سهروردی در نوشته‌های خود حدیثی را نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: «لکل شیء ملکاً» هر چیز را فرشته‌ای است.^{۳۰} 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 نوری‌اش نسبتی و رابطه‌ای برقرار است. فرشتگان به واسطه‌ی 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 فرامادی و ملکوتی آدمی است که بر معرفت سالکان الهی 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 خورشید 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 ناینیانی بیش نیستند که خود بند بر دیدگان خورشید 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.^۳ 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 فایده‌تی 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 و 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 عریان می‌شود و چنانکه دیدیم

نورانی می‌گردد.^{۳۲}

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 ببیند، و یکبار از خود بزاید و جهان باقی و خدا را ببیند. اما مرگی در ماورای این مرگ قالب است، و حیات دیگری بجز این حیات قالب وجود دارد.^{۳۳}

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 نازل از حیات عوالم برتر است. حیات مثالی بسی قوی‌تر و کامل‌تر از حیات مادی است، و حیات بالاتر از عالم المثال نیز بالاتر از حیات مثالی است. لذا مطابق جهان‌شناسی قرآنی که به عوالمی در طول هم قایل 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 «حلّ طلسم 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،^{۳۴} و دکتر سیروس شمیسا نیز آن را رمز زندگی بر می‌شمارد.^{۳۵}

به کشتی سوار شدن و بر دریا گذشتن 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 نمی‌تواند آن را به اختیار بگیرد. بارش فیض به اختیار آسمانیان است و هرگاه که بخواهند این لطف را می‌کنند یا نمی‌کنند. 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 می‌گیرد و این امر نشانه‌ای است از اینکه وجود به صورت طولی و عمودی در

نظر گرفته شده است. عوالمی برتر وجود دارد که از آن‌ها فیض و لطف بر زمین و زمینیان می‌بارد. از آسمان مطلق مثالی، بر زمین مقید مادی بارش فیوضات ربانی مستمر و مداوم جاری است. کوهها به دلیل بلندی اوج هستی زمینی‌اند. عرفا کوهها را رمزی از هستی مطلق زمین بر شمرده‌اند. 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 ظللمانی.^{۳۶}

سهروردی خود در نیایشی زیبا که طی قطعه‌ای شکوهمند گنجانده شده، خویشتن را غریق بحر طبیعت می‌نامد. او می‌نویسد:

«از شہوات روزہ بگیر روزہ‌ای کہ تنها با رویت ہلال مرگ و ورود عید بواسطہی مشرف شدن بہ پدید آوردنہات و بازگرداندنہ است پایان می‌گیرد. برس بہ پروردگارت کہ شب تاریک است و ترا بہ تحبیر حواست می‌ہراساند و بہ نہانداشت نفسہایت می‌ترساند. پس در این ہنگام بر توست پناہ بردن بہ نورالانوار. بر آستان ملکوت بایست، و بگو: ای بر پای دارندہی ملکوت، تیرگیہا مرا در بر گرفتہ‌اند. مارہای شہوت نیشم می‌زنند، تمساح‌ہای ہوا قصدم می‌کنند، و عقرب‌ہای دنیاہم می‌گزند، و تو در میان دشمنان، غریب و تنہایم واگذارده‌ای! ای آنکہ بر من از پدر مہربانتری! نجاتم دہ، و رہایم کن از نافرمانی‌ات. خدایا! صدایت می‌کنم بہ صدای غریقی در بحر طبیعت، و یا گمگشتہ‌ای مشرف بہ مرگ در کویر شہوتہا. اینکہ این منم ایستادہ بر آستان کبریایی‌ات. آیا از بخشایش تو نیکوست کہ فقیری را نومید از آستانت برانی؟! اسیری بر آستانت ایستادہ، و از ہمسایگان بد شکایت دارد. بر ہر اسیری قومی رحم می‌کنند. پس چگونہ است کہ بہ نگاہی از تو بر اسیرت رحمی نمی‌شود؟ و بدو الثفات نمی‌گردد با جذبہ‌ای از جذبہ‌ہای نورانی‌ات؟ خدایا شیرینی انوار خویش را بر من بچشان و مرا اہل معرفت اسرار خویش بگردان... و مرا از بیماری گناہ شفا بخش... و جرعہ‌ای از زلالی عفوت را بہ من بچشان... و مرا از مشتاقان خویش قرار دہ!»^{۳۷}

از پیامبر اکرم (ص) نقل است کہ در مقایسہی معراج خویش با معراج پیامبر الہی حضرت یونس بن متی فرمود: «فضیلتی نیست معراج مرا بر معراج یونس بن متی مگر آن کہ معراج من بر سماء است و معراج او بر ماء. چہ حق تعالی مقام مخصوص و جایب معین و محدود ندارد. بہ ہر سمت کہ بہ نیت او روی نمایی، عاقبت بدو رسی. او در ہمہ جا حاضر و ناظر است، چہ در ماء و چہ در سماء».^{۳۸}

بدین سان سفر معنوی بہ 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 پرکشیدن و استعلاء 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 صیوروت و حتی پرواز تشبیه شود. شناور در آب چونان پروازکننده‌ی 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 بیت کسفینه النوح من ركبها نجا، و من ترک عنها غرق» دارد:

«از غروری سرکشیدیم 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
 که یکی موجش کند زیر و زبر^{۳۹}

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 روزی ست 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»^{۴۰}

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 صبوح

گر مسبح 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

سرفراز ناندن غران سوی جهان

نامشان از رشک حق پنهان بماند

هر گواهی نامشان را بر نخواند

حق آن نور و حق نورانیان
 کاندر آن بحرند همچون ماهیان
 بحر جان و جان بحر از گویش
 نیست لایق نام نو می جویش^{۴۱}

در همین جا بی مناسبت 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»^{۴۲}

این حدیث به گونه‌ای دیگر نیز بیان شده است: «اول ما یا کل اهل الجنة کبد الحوت»^{۴۳}. ترجمه‌ی این حدیث آن است که نخستین غذای اهل بهشت کبد ماهی است. اینکه تفسیر حدیث چیست، فعلاً از بحث ما خارج است، اما به هر حال شاید بی مناسبت 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 مافیه 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»^{۴۴}.

قدما آدمی را ترکیبی از آب و گل قلمداد می‌کردند. آب به سویه‌ی قدسی وجود بشری اشارت داشت و گل به جنبه‌ی 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).

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»

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»^{۴۵} 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.^{۴۶}

حکیمان مسلمان نیز به طور کلی این تعریف را پذیرفته‌اند. آنان فلسفه را «تشبه 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 غربی است که با مرگ سفر غربانه‌اش در غریستان خاک پایان می‌یابد، و او آنگاه کوله‌بار اشتیاقش را به دوش روح می‌نهد، و از آسمانهای فراق می‌گذرد، و در قلعه‌ی هستی به خانه‌ی پدری‌اش باز می‌گردد. استادی بزرگ از چینیان باستان گفته است: «مکانی در ناکجا، آن است، موطن حقیقی»^{۴۷}

در انجماد اشیاء روح نیز منجمد می‌شود و گرمی عشق عرفانی را در اجاق خویش نمی‌یابد. توجه به «جنبه علوی» و ماهیت قدسی روح نقطه‌ی عزیمت سفر بازگشت است. «طلب عقلانی» راه‌هایی 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 می‌تواند بر تنهایی و ناتوانی خویش فایق آید. عصمت از دست رفته در چنین حالتی باز می‌گردد، و مرغ روح بالهای گم شده‌اش را دوباره پیدا می‌کند و جان تابناک از «گور تن» بر می‌خیزد و «وجه علوی» خود را باز می‌یابد و به عالم معقول پرواز می‌کند. بی‌قدر شمردن اشیاء و اعراض از شهوات، گسستن از زنجیرهای تعلقات روح را در آستانه اوج و عروج قرار می‌دهد.

حکیم متاله که از قید تن رسته و به حقیقت کشف و شهود باطنی دست یازیده است، دیگر کالبد خویش را چونان پیراهن بر می‌شمارد که هر گاه خواهد آن را می‌پوشد و هر گاه خواهد از تن بدر می‌آورد. ورود در جرگه‌ی متالهان حقیقی آن زمان امکان می‌یابد 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 می‌شود. سالک در این حال به هر جا که خواهد می‌رود و به هر صورتی که بخواهد ظاهر می‌گردد. چنین توانایی شگرفی حاصل اشراقات ربانی است که نفس سالک را آیینی ظهور تجلیات خویش قرار داده، و او را غرق نور کرده است. هنگامی که آهن در کوره‌ی پر حرارت قرار می‌گیرد رفته رفته رنگ آن به سرخی می‌گراید و خود نیز به آتش مانده می‌شود.

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 متاثر گردد و اثر پذیرد، جامه‌ی نور می‌پوشد و خود نیز به پرتو افشانی و نور دهندگی می‌رسد.

در این حال او خود به مقام «کن» رسیده است. به اشاره‌ی او اشیایی می‌توانند پدید آیند و اشیایی 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 پرتو افشان 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 مشایبان کسی را تحت این عنوان نمی‌توان سراغ جست.^{۴۸}

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 اثیری است. در این حال آنان این امکان را می‌یابند که به سادات عالم علوی بپیوندند. 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.^{۴۹}

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 مفساد 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 برگیرنده‌ی 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 ازدها که همان دنیای عناصر است، می‌نهد و از آن کناره می‌گیرد. و به آسمانها و ورای آن، به علایم منطقه البروج که نشانی از نهایت دنیای مریی است، می‌رسد. ولی سفر او به پایان نرسیده است. سفرش را به آسمانهای بالا یعنی ورای آنچه ذکر شده، ادامه می‌دهد.^{۵۰}

مرتبه‌ی تنزیه مطلق به لحاظ وجودشناسی عرفانی مقام ذات است که نفی ششون و خفای محض است. تجلی الوهی موجودات را صورت می‌بخشد. تجلی و ظهور مراتب دارد. پس فنا نیز مراتبی خواهد داشت. 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.^{۵۱}

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».^{۵۲}

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 تمامی 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. بدینگونه عشق در «فراسوی نیک و بد» خیمه می‌زند. ۵۳

پی‌نوشت‌ها

۱. دیوان شمس، ج. ۴، ص. ۹۴۰.
۲. بحر الحقیقه، ص. ۱۹.
۳. شرح منازل السائرین بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی، ترجمه علی شیروانی، چاپ اول، نشر الزهراء، سال ۱۳۷۳، ص. ۲۷۹.
۴. نگاه به: دبستان مذاهب، ج ۱، ص. ۳۲۰.
۵. توحید، شیخ صدوق، ص. ۲۸۱.
۶. اسطوره رویا راز، ص. ۱۰۴.
۷. مصنفات باباافضل، ص. ۶۷۴.
۸. تفسیر قرآنی و زیان عرفانی، ص. ۲۸۹.
- ۹ و ۱۰. همان، ص. ۲۹۱.
۱۱. همان، صص. ۲۹۱-۴.
۱۲. مثنوی مولوی، چاپ علاءالدوله، دفتر پنجم، ص. ۴۴۹.
۱۳. مصنفات، سهروردی، ج. ۳، ص. ۴۶۶.
۱۴. همان، صص. ۱۸۱ و ۱۸۲.
۱۵. همان، ص. ۱۷۶.
۱۶. همان، ص. ۱۸۱.
۱۷. دبستان مذاهب، ج. ۱، ص. ۳۲۹.
۱۸. همان، ص. ۳۲۰.
۱۹. مصنفات باباافضل، صص. ۳۵۵ و ۳۵۶.
۲۰. مصنفات، ج. ۳، صص. ۱۹۱ و ۱۹۴.
۲۱. اصول کافی، ج. ۲، ص. ۱۶. و عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ص. ۲۵۸.
۲۲. قرآن، سوره ۳۸، آیه ۴۱.
۲۳. شرح فصوص الحکم، تاج‌الدین حسین خوارزمی، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، مولی، ۱۳۶۸، صص. ۶۱۶ و ۶۲۱.
۲۴. مشکاة، ص. ۶۹.
۲۵. بحرالحقیقه، ص. ۱۷.
۲۶. نگاه کنید به مجله‌ی نامه فرهنگ، سال ۹، ش ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸) صص. ۱۱۱-۱۰۲ و: مفاتیح الغیب، صدرا صص. ۵۹۸-۶۰۹. و: الشواهد الربوبیه، صص. ۱۵۱-۱۴۹.
۲۷. تمهیدات، ص. ۲۱۹.

۲۸. نگاه، ج. ۳، صص. ۲۲۶-۲۳۸.
۲۹. مصنفات، ج. ۲، ص. ۱۵۷، سه رساله، ص. ۵۱.
۳۰. دیدار با سیمرخ، صص. ۴۹ و ۵۰.
۳۱. فوائح الجمال و فوائح الجلال، نجم‌الدین کبری، تصحیح فریتز مایر، ص. ۳۲.
۳۲. تمهیدات، صص. ۳۱۹ و ۳۲۰.
۳۳. دبستان مذاهب، ج. ۱، ص. ۳۲۱.
۳۴. داستان یک روح، ص. ۱۵۹.
۳۵. دبستان مذاهب، ج. ۱، ص. ۳۲۰.
۳۶. سه رساله، سهروردی، صص. ۸۳ و ۸۴.
۳۷. شرح گلشن راز، سبزواری، ص. ۴۰۸.
- ۳۸ و ۳۹. کنزالعمال، متقی هندی، ج. ۷، صص. ۲۳۲ و ۲۳۶.
۴۰. کنزالعمال، متقی هندی، ج. ۷، صص. ۲۳۲ و ۲۳۶.
۴۱. فیه ما فیه، مولوی، ص. ۶۲.
۴۲. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج. ۱، ص. ۶۲۶.
۴۳. دوره آثار افلاطون، ج. ۳، ص. ۱۴۱۲.
۴۴. درآمدی بر فلسفه فلوطین، پورجوادی، صص. ۵۷ و ۹۳.
۴۵. مطارحات، سهروردی، صص. ۵-۵۰۳.
۴۶. حکمة الاشراق، ص. ۲۵۴.
۴۷. تاریخ فلسفه در اسلام، ج. ۱، صص. ۵۳۸ و ۵۳۹.
۴۸. شرح گلشن راز، لاهیجی، ص. ۹۵.
۴۹. آگوستین، یاسپرس، صص. ۹-۹۵.
۵۰. مصنفات، سهروردی، ج. ۳، صص. ۱۵۲ و ۱۵۳.
۵۱. مبانی فلسفه اشراق، ص. ۹۳.
۵۲. همان، صص. ۷-۳۱۵.
۵۳. معرفت نفس، حسن‌زاده آملی، دفتر سوم، ص. ۴۴۲.