

عروج نفس به مشرق وجود در بینش اشراقی و دیدگاه عرفانی

دکتر لیلا امینی لاری*

دانشگاه پیام نور شیراز

چکیده

مطابق دیدگاه عرفا و بینش اشراقی، نفس انسانی که جوهری نورانی است، پس از هبوط از عالم قدس و اسارت در ظلمت عالم جسمانی، در جست‌وجوی فرصتی است برای رجعت به اصل ماورایی و وطن حقیقی خویش؛ یعنی سیری عروجی از حسیض نفس به اوج قطب نورانی وجود. در این مسیر، نفس از مغرب محسوسات گذر کرده به اقلیم هشتم و سرانجام، به شهرستان جان یعنی مشرق حقیقت ازلی می‌رسد. در مراحل این سفر، می‌توان طول و عرض نوعی جغرافیای عرفانی - مثالی را ترسیم کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱. معرفت ۲. دل ۳. عروج ۴. عشق ۵. سلوک.

۱. مقدمه

بنا بر فرمایش پیامبر (ص)، خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از اجساد آفرید: «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام» (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۸: ۳۲۵) ارواح به عنوان نفوس مدبر، قبل از ابدان موجود نیستند؛ بلکه به عنوان عقول، موجودیت دارند و سپس

* استادیار زبان و ادبیات فارسی.

به عالم طبیعت جسمانی نزول می‌کنند (همان، ۳۱۹) و در سیر تکاملی به جایی می‌روند که از آن‌جا آمده‌اند؛ یعنی مقام عقلی.

در واقع، حقیقت روح انسانی، نوری مجرد و الهی است و مراد از این روح، نفس ناطقه است: «انها شعله ملکوتیه لاهوتیه» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۷۲)؛ «آن روح... که در قرآن مجید، مذکور است... نفس ناطقه است که نوری است از نورهای حق تعالی و در هیچ جهت نیست؛ بلکه از خدا آمد و با خدا گردد...» (همان، ۸۹)

پس در آغاز، روح یا نفس ناطقه که ادراک کننده‌ی خویشتن و مدرک معقولات است، از عالم قدس یا عالم عقول مجرد که وطن حقیقی اوست،^۱ نزول می‌کند؛ یعنی روح که از نور عزت خلق شده و جوهری نورانی است، از مرتبه‌ی تجرد به مقام طبیعت تنزل می‌کند و در ظلمت قوای حیوانی و طبیعی، محاصره می‌شود. آن‌گاه تن و قوای حیوانی بر روح مسلط می‌شوند و روح، جذب عالم سفلی شده به عالم جسمانی هبوط می‌کند و این هبوط، افول نور است: «الروح خلق من نور العزه... النفس فانها جوهره نورانیه من جهه کونها عقلا بالفعل... و الظلمه هی القوه الحيوانیه و الطبیعیه و انحصارها تسلط القوى علیها و انجذابها الی العالم السفلی...» (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۸: ۲۷۵ و ۳۱۸)

چو مرا به سوی زندان بکشید تن ز بالا ز مقربان حضرت بشدم غریب و تنها (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۰۵)

و از این جاست احساس غربت آدمی و آرزوی رهایی و بازگشت به اصل عرشی خویش؛ در حقیقت غربت با هبوط به غرب آغاز می‌شود و چون افول نور در جسم است، پس جسم انسان رمزی از مغرب است: «آدم خاکی، مغرب انوار است از جهت آن که جمله‌ی انوار از مشرق جبروت برآمدند و به آدم خاکی فرود آمدند.» (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۶۲)

میان جسم و جان بنگر چه فرق است که آن را غرب گیری و آن چو شرق است (شبستری، ۱۳۳۳: ۵۴)

از دیدگاهی دیگر، بنا به قول واسطی، غرب رمزی از دنیا است. (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۱۵، ج ۲: ۸۳-۸۴) و (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۴۶۹) در تفسیر القرآن الکریم نیز غرب اشاره‌ای است به عالم اجساد. (ابن عربی، ۱۹۷۸، ج ۱: ۱۱۰) سید حیدر آملی نیز،

در جامع الاسرار، غرب را رمزی از عالم اجسام و جسمانیات دانسته است. (آملی، ۱۳۶۸: ۲۶۵-۲۶۶) و در نص النصوص اشاره شده که عالم اجسام، مغرب حقیقی است و موضع افول شمس معنوی حقیقی. (آملی، ۱۳۶۷: ۷۴)

چو مشرق است و چو مغرب مثال این دو جهان بدین قریب شود مرد زان بعید شود (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۳۳)

سهروردی، عالم ماده را به دلیل ظلمت ذاتی آن، سایه‌ای از لکه‌ای سیاه بر پر چپ جبرئیل می‌داند: «از پر چپش [جبرئیل] که قدری ظلمت با اوست، سایه‌ای فرو افتاد. عالم زور و غرور از آن است...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۲۱) و ظلمت، در حجاب قرار داشتن وجود یا نور حقیقی است.

مغرب، رمز جهان تاریکی‌هاست و قلمرو زوال و غروب نور؛ بنابراین اگر عالم طبیعت و ماده یا عالم جسمانی، تهی از فروغ تجلیات ایزدی در نظر گرفته شود، مغرب زوال یا انحطاط نفس‌ها و روان‌ها خواهد بود.

به طور کلی می‌توان گفت غرب، یعنی بیگانگی از خویش‌تن خویش. خداوند در قرآن می‌فرماید: «و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم...» (حشر/۱۹)؛ «تو خود را گم کرده‌ای و نمی‌دانی که چیستی... و همه از آن است که حق تعالی را فراموش کرده‌ای... لاجرم خود را نیز فراموش کرده‌ای.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۶۹) بیگانگی با خویش‌تن یعنی اسارت در چاه‌سار عالم جسمانی و محروم شدن از فروغ انوار الهی. عقل سرخ از اسارت در این چاه می‌نالند. (همان، ۲۲۸) در داستان غربت غربی نیز، به این چاه ظلمانی اشاره شده است: «چون سفر کردم با برادر خود عاصم... از دیار ماوراءالنهر... پس بیفتادیم ناگهان به... مدینه‌ی قیروان!... بگرفتند ما را و به زندان کردند ما را در چاهی که قعر آن را نهایت نیست... یعنی عالم ظلمانی.» (همان، ج ۲: ۲۷۸) و این حقیقت اندوه‌ناک نهاد انسانی و شکوه‌های جانی است که از فراق جانان به تنگ آمده و زندانی چاه‌سار ظلمت شده و فرصتی می‌طلبد تا از تاریکی‌های تو بر تو رها شده به حقیقت ماورایی خویش رجوع کند:

خویش را زین چاه ظلمانی برآر
سر ز اوج عرش رحمانی بر آر
همچو یوسف بگذر از زندان و چاه
تا شوی در مصر عزت پادشاه

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۶۱)

اسارت در ماده و روی کردن به محسوسات و تعلقات دنیوی، روح را از توجه به باطن وجود باز می‌دارد و بدین گونه از اصل عرشی خود به دور افتاده جوهر حقیقی خویش را فراموش می‌کند. میل به پرواز و بازگشت به عالم علوی، متضمن احساس غربت و بیگانگی روح با جهان ماده است و «وقوف به غربت در دنیای ظلمانی و زندانی بودن، نقطه‌ی عزیمت و پرواز روح به آسمان مثالی است.» (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۱۸۳)

ما غریبان فراقیم ای شهان بشنوید از ما الی الله المآب
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸۵)

اما درک این حقیقت، تنها با معرفت نفس میسر می‌شود.

۲. معرفت نفس

به عقیده‌ی شیخ اشراق، هدف هر معرفتی در نهایت باید رساندن انسان به شناخت خویشتن خویش باشد؛ زیرا وصول به معرفت حق، جز با شناخت نفس میسر نمی‌شود: «شناخت حق تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود؛ چنان که مصطفی (ع) می‌فرماید: من عرف نفسه فقد عرف ربه.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۷۵) ابوسعید ابوالخیر درباره‌ی این حدیث می‌گوید: «من عرف نفسه بالعدم عرف ربه بالوجود.» (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۳۰۵) به قول شمس تبریزی: «تو را از قدم عالم چه؟ تو قدم حال خود خرج کن...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۲۱)

اگر فرد انسانی به قدر استعداد و مرتبت خود، نفس خویش را بشناسد، به همان مقدار به معرفت حق دست می‌یابد؛ یعنی شناخت خدا آن گونه که در درون او تجلی می‌کند و «مثال این چنان باشد که نور آفتاب به هر خانه به قدر روزن آن خانه تابد.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۷۷)

چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش باز یابد در حقیقت صدر خویش
(عطار، ۱۳۸۳: ۳۹۲)

آن که می‌خواهد به نهایت معرفت و شناخت حقیقی برسد و به دنبال دریافت حکمت معنوی و اشراقی است، نخست باید در تربیت، تزکیه و تهذیب نفس بکوشد و روح را به اعمال نیک بیاراید. به عقیده‌ی سید حیدر آملی، حکمای الهی، عقلی تأیید شده دارند که عنایتی است از جانب حق و با آن، حقایق اشیا را آن‌گونه که هست، می‌شناسند. (آملی، ۱۳۶۸: ۶۰۳) این عقل تکامل یافته و مؤید به کشف که توان رسیدن به معارف الهی را دارد، خاستگاه حکمت است. حکمت، صفتی روحی، خصیصه‌ای از ادراک و تشخیص، عطای حق و خیر کثیر است: «یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً» (بقره / ۲۶۹) و چنین حکمتی حاصل مجاهدات، تزکیه‌ی باطن، مراقبه، تفکر و درون‌نگری است.

سهروردی، حکیم را کسی می‌داند که «بر جهات مقدسه و انوار ملکوتیه که وجهی کبری، است آگاهی یابد» (سهروردی، ۱۳۸۳: شش) و چنین است که حکیم در هر پدیده‌ای، تجلی خدا را می‌نگرد: «فاینما تولوا فثم وجه‌الله» (بقره / ۱۱۵) و «انسان کامل، خدا را در هر تجلی‌ای باز می‌شناسد؛ زیرا انسان کامل، معرفت خود را دربارهی تجلی خدا در عالم و در درون خود کامل کرده است.» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۲۴۰)

مرتب‌ی انسانی آخر تنزلات و علت غایی ایجاد است و استعداد مظهریت حق به تمامی اسما و صفات در وجودش مکنون است و از این جهت، اکمل موجودات و مرآت جمیع اسما و صفات الهی است؛ همه‌ی کمالات در اصل انسانی نهفته و بالقوه است و اگر بالفعل گردد، انسان، آینه‌ی تمام‌نمای جمال و جلال الهی می‌شود: ای نسخه‌ی نامه‌ی الهی که تویی ای آینه‌ی جمال شاهی که تویی بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی (نجم الدین رازی، ۱۳۷۴: ۳)

امیرالمؤمنین، علی(ع)، می‌فرمایند:

وانت الكتاب المبين الذی باحرفه یظهر المظهر
دوائک فیک و لا تشعر ودائک منک و لا تبصر

(پارسا، ۱۳۶۶: ۳۱)

امام جعفر صادق(ع) نیز ماهیت حقیقت نفس انسانی را بیان کرده آن را بزرگ‌ترین حجت حق دانسته است. به فرموده‌ی حضرت، نفس انسانی، کتابی است که

به دست حق نگاشته شده؛ کتابی که خلاصه‌ای است از لوح محفوظ: «اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بیده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب...» (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۵۴) حاج ملاهادی سبزواری در شرح این روایت اشاره می‌کند که مثل اعلی و آیت کبرای حق، «نفس» است که جامع تمامی صفات تنزیهی و تشبیهی است. (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۸: ۳۱۰)

پس هر چیزی که انسان در جست‌وجوی آن است، با او و در اوست، نه بیرون از ذات او:

ز جیب خویش بجو مه چو موسی عمران نگر به روزن خویش و بگو سلام سلام
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۶۵)

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی
گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین جمله ذریات را در خود بین
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۰۹ و ۳۲۶)

اما «عجب این است که خود را در خود گم کرده‌ای و از جایی دور طلب می‌کنی؛ همچنان که آن مرد که بر خر نشسته بود و خر را طلب می‌کرد!» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۶۹) و یا همچون حکایت آن مرد بغدادی که خواب دید برای توانگر شدن باید به مصر سفر کند که آن‌جا گنجی است در فلان محله، در فلان خانه، چون به مصر آمد، کسی گفت من خواب دیده‌ام که گنجی است در بغداد، در فلان محله و فلان خانه و نام محله و خانه‌ی او را گفت. مرد بغدادی فهمید که گنج در خانه‌ی خود اوست، نه خانه‌ی غیر. وی بعد از سفر کردن از بغداد به مصر متوجه می‌شود که آن‌چه می‌جسته، در بغداد بوده؛ ولی برای دانستن حقیقت «هو معکم اینما کنتم» (حدید/۴)، سفر ضروری بوده است:

آن معیت کی رود در گوش من تا نگردم گگرد دوران زمن
کی کنم من از معیت فهم راز جز که از بعد سفرهای دراز ...
دانش آن بود موقوف سفر ناید آن دانش به تیزی فکر
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۵۱۳-۵۱۴)

معیت هنگامی دست می‌دهد و زمانی درک می‌شود که مراحل سیر انفس پیموده گردد؛ آن‌گاه است که مَهر از دل برداشته می‌شود و این حقیقت که آن‌چه در جست‌وجویش بوده، همواره با او و در او حضور داشته است، آشکار می‌گردد و تنها جانی رها شده از قید تعلقات، قادر است در سفری از خودِ مجازی به خودِ حقیقی، به مشرق حقیقت ازلی عروج کرده به چنین معرفتی دست یابد:

جانی که جدا گردد جوایای خدا گردد او نادره‌ای باشد او بوالعجبی باشد
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۹)

۳. عروج نفس به مشرق حقیقت ازلی

در آیات سوره‌ی نجم، به معراج پیامبر(ص) اشاره شده است. خداوند می‌فرماید: «ثم دنا فتدلى. فكان قاب قوسين او ادنى.» (نجم ۸/۹-۸) پیامبر(ص) با تجرد از تمامی تعلقات جسمانی و روحانی به اوج آسمان روح صعود کرده از مقام جبرئیل گذشت و به نهایت قرب الهی رسید؛ بنابراین، انفاس مستعد نیز در صورت تبعیت از ایشان و گام نهادن در مسیر عروج، در حد ظرفیت و استعداد خویش، می‌توانند از قرب حق برخوردار شوند؛ در حقیقت «متابعت محمد(ص) آن است که او به معراج رفت؛ تو هم بروی در پی او.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۵)

برو اندر پی خواجه به اسرا تفرج کن همه آیات کبرا
گذاری کن ز کنج کاف کونین نشین بر قاف قرب قاب قوسین
(شبستری، ۱۳۳۳: ۱۹)

رستگاری حقیقی در عروج به سوی نور الهی، مشرق حقیقت ازلی و عالم نور محض است؛ عروجی که انسان در طی آن به اصل ماورایی خود باز می‌گردد؛ سیری به سوی نور و سفری از مغرب به مشرق.

ما به پر می‌پریم سوی فلک زان که عرشی است اصل جوهر ما
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۵)

سفر به سوی نور، مختص رندان بلاکش و رهروان چالاک است و مسیر سلوک طریقی است طولانی و طاقت فرسا؛ ولی: «یک قدم راه است اگر توفیق باشد دستگیر» (همان، ج ۵: ۵۹) و «چون عنایت در رسید، خطوتان و قد وصل.» (شمس تبریزی،

۱۳۷۷: ۷۶) عزم گام نهادن در مسیر سلوک نتیجه‌ی توفیق و موهبت الهی است؛ قول حق تعالی است که: «ما شما را آرزومند گردانیدیم و بی‌آرام کردیم و به نزدیک خویش آوردیم.» (غزالی، ۱۳۷۰: ۸۵)

تا نخوانیم ندانی تو ره واگشتن که ره از دعوت ما گردد بر عقل پدید
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۴۳)

درد شوق و طلب سالک، زمینه‌ی بهره‌مندی از توفیق حق و قدم نهادن در طریق رهایی را مهیا می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۶۹) و بی‌قراری جان سالک برای گریز از خانه‌ی دلگیر آب و گل و عروج به سوی جهان جان و دل، در نهایت، در رحمت را می‌گشاید:

با درد باش تا درد آن سوت ره نماید آن سو که بیند؟ آن کس کز درد مضطر آمد
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۷۱)

سهروردی شوق را عامل اساسی در رسیدن به نورالانوار می‌داند: «الشوق، حامل الذوات الدراکه الی نورالانوار...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲۴)؛ به اعتقاد مولوی نیز درد، رهبر و هدایت‌گر انسان به سوی مقصد مطلوب است: «درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست؛ تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد... تن همچون مریم است و هر یکی عیسی داریم؛ اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزیاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نماند که آمد، باز به اصل خود پیوندد...» (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۰-۲۱) و در نهایت، درد و شوق به محبت و عشق مبدل می‌شود:

از حد چو بشد دردم در عشق سفر کردم یا رب چه سعادت‌ها که زین سفرم آمد
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۷)

عشق، محبت مفرط است: «محبت چون به غایت رسد، آن را عشق خوانند؛ العشق محبه مفرطه.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۸۶) و شاهراه طلب حق، عشق است و به قول مولانا: «در عالم همچون عشق، استادی و مرشدی و موصلی نیست.» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۲۱۹) عشق، راه دان این راه نماند؛ راهی از جسم به جان:

عقل گوید شش جهت حد است و بیرون راه نیست عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۸۶)

عشق، با قدرت و فاعلیت، درهای آسمان را به سوی سالک می‌گشاید و روح را پر و بال داده به معراج می‌برد:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴)

در مسیر سلوک، حجاب‌هایی ملکی و ملکوتی، در مقابل سالک است که «جمال حضرت حق را از دیده محبوب می‌کند... و عوالم مختلف دنیا و آخرت که به روایتی هفتاد هزار عالمند، جملگی حجاب راهند.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۴: ۲۶۸ و ۳۱۰-۳۱۱) به عقیده‌ی سهروردی «هرچه مانع خیر است، بد است و هرچه حجاب راه است، کفر مردان است و راضی شدن از نفس بدان چه او را دست دهد و با او ساختن در طریق سلوک، عجز است.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۱۰) در حقیقت، علم و یقین و احوال و مقامات و... و جمله‌ی اخلاق حمیده نیز هرگاه سبب غرور و خودبینی شوند، حجابند و به این حجب، حجاب‌های نورانی می‌گویند و «حجب نور را نهایت نیست.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۱۸) اگرچه می‌توان گفت همان‌گونه که شمس اشاره کرده: «همه‌ی حجاب‌ها، یک حجاب است؛ جز آن یکی هیچ حجابی نیست؛ آن حجاب، این وجود است.» (همان، ۹۹) و به آتش عشق، هر حجابی می‌سوزد و از میان می‌رود و موانع از مقابل سالک برداشته می‌شود:

تیغ لا در قتل غیر حلق براند درنگر زان پس که بعد لا چه ماند
عشق آن شعله‌است کو چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۳۹)

عشق در وجود، کیمیاگری می‌کند و صفات مذموم نفس اماره را که «دشمنی است دوست روی و حیل و مکر او را نهایت نیست و دفع شر او کردن و او را مقهور گردانیدن، مهم‌ترین کارهاست» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۴: ۱۷۳)، از میان می‌برد. اگرچه صفات مذموم نفس اماره با ریاضت و مجاهدت تا حدی مقهور می‌شود، ولی عشق، مؤثرترین عامل در تطهیر درون، صفای ضمیر و تصفیه‌ی دل و در نهایت، تبدیل صفات است؛ آن‌گونه که امارگی نفس از میان می‌رود:

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴)

آن‌گاه نفس از امارگی به مقام مطمئنگی می‌رسد: «هرگاه نفس قاهر بدن شود، قوای ظاهر و باطن مطیع او گردند، او را قرب به عالم خویش بیش‌تر باشد و به استکمال نزدیک‌تر باشد و او را نفس مطمئنه و کلمه‌ی طیبه خوانند.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۷۳) نفس مطمئنه خطاب ارجعی را می‌شنود که: «یا ایتها النفس المطمئنه. ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر/ ۲۷-۲۸) و رنگ دل می‌گیرد؛ زیرا دل،^۲ خلاصه‌ی نفس انسانیست و طمانینه، مقام دل است که: «الا بذكر الله تطمئن القلوب» (رعد/ ۲۸) و هرگاه نفس، رنگ دل گیرد، دل نیز رنگ روح می‌گیرد و چون نفس به مدد عشق، رنگ دل و روح به خود بگیرد، آن‌گاه درهای آسمان به روی او گشوده می‌شود و عروج می‌کند:

به خود واگرد ای دل زان که از دل ره پنهان به دلبر می‌توان کرد
جهان شش جهت را گر دری نیست چو در دل آمدی در می‌توان کرد

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۱)

و این‌گونه است که عشق جانان، جان را به قرب خویش می‌کشاند و آن‌گاه جان در عشق، فانی می‌شود و چون جان در عشق، فانی شد، حقیقت وجود و ذات پاک صاف خویش را می‌یابد و از خود فانی و به دوست باقی می‌شود:

صورت و معنی تو شوم چون رسی محو شود صورت من در لقا

(همان، ج ۱: ۱۵۶)

و این حقیقتِ مرگ تبدیلی یا موت آزادی است که: «موتوا قبل ان تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۷۰)؛ یعنی از رذایل نفسانی مردن و به حیات طیبه‌ی الهی زنده شدن و تبدیل مزاج جسمانی به روحانی و این‌که «هرچه جز معشوق باشد، از آن مرده شود تا هم از معشوق، زندگی یابد و به معشوق، زنده شود...» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۸۸) و «مردن اختیاری آن‌گاه حاصل شود که قوای ظاهر و باطن محکوم شوند و هرگاه که خواهد ایشان از کار معزول شوند و وقفه کنند.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۹۴)؛ این مرگ نیستی، اصل عشق و ولاست و فنای در عشق، متصل می‌شود به بقاء بالله و عمر ابد یافتن در ساحت قدسی ورای مرگ. سهروردی نیز در رساله‌ی الابراج، شرط رسیدن به وصال را شوق، عشق، فنا و سرانجام بقای پس از فنا می‌داند: «و ایقن ان من حل الرمز فظفر بالکنز. ذوق ثم الشوق ثم عشق ثم وصل ثم فناء ثم بقاء و لیس وراء عبادان قریه و

عبادان غیر متناهی.» (همان، ۴۶۵) و این گونه سفر الی الله به پایان می‌رسد و حضوری نورانی بر جای می‌ماند:

سفر مشکل و دورش بشد و ماند حضورش ز درون قوت نورش مدد نور سما شد
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۲۷)

در سفر الی الله، نفس، در جهاتی مثالی به سوی نور عروج می‌کند. شمال، مرکز، مشارق و مغاربی معنوی که در هیچ یک از جهات شناخته شده‌ی نقشه‌های جغرافیایی، جایی ندارند.

۴. جغرافیای معنوی - مثالی در عروج نفس^۳

در قوس صعود، نفس در تلاش برای اتصال به عالم نور، خود را از حصار ظلمت می‌رهاند و به انوار ایزدی می‌رسد. در این عروج، روان طی عبور از مدارجی، در هر مرحله، از نورانیته معنوی برخوردار شده از تیرگی‌های درونش کاسته می‌شود و سرانجام به مشرق وجود می‌رسد؛ آن‌جا که: «جز سنا برق مه الله نیست»:

از همه اوهام و تصویرات دور نور نور نور نور نور نور

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۳۹۵)

مشرق همواره بیان‌گر جهان روشنی‌هاست و دلی که به حقیقت دلی رسیده باشد، مشرق تجلیات جمالی و جلالی و نظرگاه حق است:

خورشید، حق، دل شرق او شرقی که هر دم برق او بر پوره‌ی ادهم جهد بر عیسی مریم زند
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴)

عبور از هر مرتبه‌ی وجودی یعنی آن مرتبه نسبت به سالک، مفهوم شرقی خود را از دست می‌دهد و به غرب مبدل می‌شود (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۱۳۱)؛ پس دل انسان می‌تواند مشارق و مغارب بی‌نهایتی را به ظهور رساند:

عالم دل را نشانی دیگر است	بر و بحر و کار و شانی دیگر است
صد هزاران آسمان و آفتاب	مشتری و تیر و زهره و ماهتاب
هر یکی را برج دیگر منزل است	این کسی داند که از اهل دل است

(لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۶۱ و ۱۶۳)

هر گامی که سالک به جلو برمی‌دارد به همان نسبت از غرب دور شده به شرق نزدیک‌تر می‌شود. در قوس صعود، هر عروجی رمز غروبی است در مغرب و طلوعی در مشرق؛ پس در نزول و صعود نفس، با مشارق و مغارب پیایی روبه‌رو هستیم؛ هر عالمی نسبت به عالم بالاتر خود، مغرب و نسبت به عالمی که در مرتبه‌ی پایین‌تر قرار دارد در حکم مشرق است: «عالم الوهیت نسبت به عالم ربوبیت، مشرقی است ... و عالم ربوبیت نسبت با برزخ مثالی، مشرقی است و برزخ نسبت با شهادت، مشرقی است ... و باز هر عالمی از عوالم و هر مرتبه‌ای از مراتب و فردی از افراد، مشرقی است که آفتاب اسمی از اسماء الهیه از او طالع شده و به اعتبار دیگر، مغربی است که در تعیین او نور آن اسم مختفی گشته است.» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۱۱۷)

با این دیدگاه می‌توان عوالمی معنوی را که به صورت مراتب جهان‌ها درمی‌آیند، در جغرافیای عرفانی مجسم کرد که عبارتند از: شرق اصغر، شرق اکبر که حد نهایی شرق معنوی است و شرق میانه^۴ که میان این دو شرق قرار دارد: «نفوس و عقول، رمزی از شرق اصغر و شرق اکبرند. اگر عقول در افق ربوبیت یا خدایی طالع می‌شوند، طلوع نفوس در افق عقول است. نفس در شرق اصغرش که جهان نفس است، برمی‌خیزد و با همین خیزش، از تن که مغرب اوست جدا می‌شود. آن گاه در شرق اکبر که جهان عقول است طلوع می‌کند و از جهان نفس که اکنون نسبت به عقل مشرقی، در حکم نوعی مغرب است، بالاتر می‌رود.» (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۱۵-۲۱۶)

می‌توان گفت در مراحل سفر نفس به سوی انوار ایزدی، طول و عرض نوعی جغرافیای معنوی - مثالی، ترسیم می‌شود. این فضا یک شرق و غرب مطلق دارد و شرق و غرب‌هایی نسبی؛ شرق مطلق، واجب الوجود یا نورالانوار است که «اللّه نور السموات و الارض» (نور/ ۳۵) و غرب مطلق، عالم ماده و مدارجی بی‌نهایت میان این دو، وجود دارد که هر مرحله‌ای نسبت به مرتبه‌ی زیرین، شرق و نسبت به مرتبه‌ی زیرین خود، غرب است.

«شرق و غرب در حکمت اشراقی، شرق و غرب جغرافیایی نیست که در امتداد عرضی هم قرار گرفته باشند؛ بلکه می‌توان امتداد آن‌ها را در جهت عمودی و قائم، تصور کرد.» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۳۵۸)

سفر روان از مغرب به مشرق در بعدی عمودی صورت می‌گیرد نه افقی؛ یعنی ارتقایی از حضيض به اوج اقدس و عروج استعلایی روان به قطب نورانی وجود. پس «مشرق» در شرق جغرافیایی جهان ما نیست و روی نقشه‌های جغرافیایی جایی ندارد؛ بلکه بهتر است بگوییم در نهایت شمال جغرافیای معنوی جای دارد. بازگشت به سوی شرق را که در شمال عالم قرار دارد،^۵ گاهی با بالا رفتن از کوه قاف، نمادین می‌کنند؛ کوهستانی گرداگرد عالم، با شهرهای زمردین. (شایگان، ۱۳۸۴: ۳۰۰) این شهرهای تمثیلی، هریک به نوعی، نمونه‌هایی از مدارج سیری عروجی‌اند.

همچنین صعود و عروج عارفانه در رساله الطیر ابن سینا، منطق الطیر عطار، معراج نامه‌ها و ... به صورت پرواز روح به آسمان، تصویر شده است. آسمان، رمز تعالی و تقدس است و مرغان نمود روح سالکانی هستند که در آرزوی رسیدن به وطن حقیقی، به پرواز درآمده‌اند؛ در این صورت، می‌توان با مولوی هم‌نوا شد که:

تو مسافری روان کن سفری بر آسمان کن تو بجنب پاره پاره که خدا دهد رهایی
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۱۳۳)

اما از دیدگاهی دیگر، در جغرافیای معنوی، توجه به جانب مرکز معطوف می‌گردد و هدف، هدایت و استقرار مجدد روح در مرکزی درونی است؛^۶ در واقع، پرواز به اوج آسمان روح در عین حال، سفری انفسی و تمرکز در ژرفای درون و جست‌وجوی حقیقت در میان جان خویش است؛ زیرا:

ره آسمان درون است پر عشق را بجنبان پر عشق چون قوی شد غم نردبان نماند
(همان، ج ۲: ۱۳۱)

با جمع‌بندی و بررسی مطالبی که ذکر شد، می‌توان چنین تصور کرد که در جغرافیای معنوی، مشرق، شمال و مرکز، بر یکدیگر منطبق می‌شوند. اما شاید ترسیم شکلی ماندالا^۷ مانند در ذهن، بهترین شیوه برای تصور شمال-مرکز در چنین فضایی باشد؛ دایره‌ای جادویی که همچون استوانه‌ای حلزونی شکل، اوج گرفته و قله‌ی آن به سمت شمال عروج می‌کند. حرکتی مستدیر و حلزونی شکل که با گردش و چرخش دور مرکزی ثابت، اوج می‌گیرد؛ ماریچی بالا رونده که در عین حال، مدام به نقطه‌ی اول خود بازمی‌گردد.

در نهایت باید گفت اهمیت و عظمت در عروج، قرب الهی است و در این امر، آسمان و زمین و بالا و پایین و صعود و هبوط، تفاوتی ندارد:

قرب نه بالا نه پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالای است و زیر نیست را نه زود و نه دور است و دیر
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۵۹)

۴. ۱. شرق میانه (اقلیم هشتم؛ سپیده دم وجود)

همان‌گونه که در فصل قبل بیان شد، در قوس صعود، شرق اصغر، جهان نفس است و شرق اکبر، جهان عقول و میان این دو شرق، «شرق اوسط» یا «اقلیم هشتم» قرار دارد؛ عالمی برزخی میان معقول و محسوس. اقلیم هشتم یا عالم مثال، در میان عالم محسوس و معقول واقع شده است.

«میان دو وجه معقول و مادی، جهان سومی است که خود نفس آن را می‌آفریند؛ یعنی ملکوت نفس.» (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۵۱) شرق میانه یا اقلیم هشتم، یعنی تمامی عالم ملکوت طالع بر نفس.

«اقلیم هشتم، مشرقی رمزآمیز و فراحسی است و قطبی است که در نهایت شمال جای دارد؛ همان جا که به آستانه‌ی بُعد فراسوی می‌رسیم؛ مشرقی در راستای شمال و فراسوی آن.» (کربن، ۱۳۷۹: ۱۶-۱۷)

این عالم، عالم حوادث نفس است: «تاریخ قدسی حکایت‌های روان در فضای جادویی عالم مثال، بینابین ازلیت و ابدیت رخ می‌دهد.» (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۹۴) در حقیقت، این سرزمین جایی است که در آن، روح و کالبد یکی می‌شوند؛ جایی که روح، تجسد (جسمانیت روحانی) می‌یابد و اجساد، تروح می‌پذیرند و روحمند می‌شوند. سرزمین وحی‌ها و الهام‌ها که به ادراکات الهامی و غیبی، حقیقت می‌بخشد. (کربن، ۱۳۸۳: ۴۰-۴۱)

سهروردی در کتاب حکمه الاشراق، به اقلیم هشتم اشاره کرده است؛ اقلیمی که شهرهای جابلقا و جابرسا و هورقلیا در آن واقع شده‌اند و احکام اقلیم هشتم را بیان کرده است: «... الاقلیم الثامن الذی فیه جابلق و جابرس و هورقلیا ذات العجایب.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۴) قطب الدین شیرازی در شرح خود بر حکمه الاشراق،

«اقلیم هشتم» یا «عالم ثامن» یا «عالم مُثَلِّ معلقه» را دارای مقادیر مثالی می‌داند و اشاره می‌کند که اظهار عجایب و غرایب از انبیا و اولیا به علت وصول به این عالم و معرفت مظاهر و خواص آن است. (همان، حاشیه)

از این عالم در داستان‌های رمزی شیخ اشراق به گونه‌های مختلف یاد شده است: «خانقاه پدر» در داستان آواز پر جبرئیل که «دو در» دارد، نمادی است از عالم مثال و واسطه‌ای میان محسوس و معقول: «... خانقاه را دو در بود: یکی در شهر و یکی در صحرا و بستان ...» (همان، ج ۳: ۲۱۰) منظور از شهر، عالم محسوس است و صحرا و بستان، رمز عالم معقول. (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۳۷۲)

در رساله‌ی عقل سرخ، در پاسخ به این پرسش سهروردی که «گفتم: ای پیر، از کجا می‌آیی؟» عقل سرخ چنین پاسخ می‌دهد که «از پس کوه قاف که مقام من آن جاست و آشیان تو نیز آن جایگه بود؛ اما تو فراموش کرده‌ای!» و کوه قاف را «ولایت خود» معرفی می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۲۸-۲۲۹)

در صفیر سیمرخ، اشاره شده هر هدهدی که آشیان خود را ترک کرده و پر و بال خود را برکند، یعنی هر پرنده‌ای که از خود رها شود و «قصد کوه قاف کند، سایه‌ی کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال ... در این مدت، سیمرخی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است ...» (همان، ۳۱۵)

در عقل سرخ، به چشمه‌ی زندگی و غسل در آن اشاره شده است و این‌که هرکه معنی حقیقت را بیابد، به چشمه‌ی حیات می‌رسد و همچون خضر، عمر جاوید می‌یابد و آن‌گاه است که می‌تواند از کوه قاف عبور کند؛ که: «اگر خضر شوی از کوه قاف آسان توانی گذشتن.» (همان، ۲۳۸)

در قصه‌ی غربت غربی نیز سالک در معراج روحانی خود با پدرش که همان عقل فعال است، بر ستیغ طور سینا دیدار می‌کند که چشمه‌ی زندگانی در آن جاست. (همان، ج ۲: ۲۹۲-۲۹۳)

می‌توان گفت سهروردی، کوه قاف و طور سینا را دارای نقشی واحد فرض کرده و این دو مکان را رمزی از عالم مثال و جایگاه و مقام خضر، دانسته است؛ هانری کرین نیز به این امر اشاره کرده می‌گوید: «کوه قاف در مرز جهان پیدا و ناپیدا قرار دارد که گاه آن را قلعه‌ی نفس نامیده‌اند و گاه سینای عرفان.» (شایگان، ۱۳۸۴: ۳۲۱) اما

چشمه‌ی زندگی یا آب حیات که سهروردی آن را رمزی از درک حقیقت می‌داند، در ادب عرفانی نیز شواهد و تعبیراتی فراوان دارد.

آب حیات را رمزی از یقین دانسته‌اند: «آن شنیده‌ای که عین حیاتی است در ظلمات که خضر داخل آن ظلمت شد... آن عین حیات هم یقین است که منزل سالکان اولین و آخرین است.» (حمویه، ۱۳۶۲: ۶۴)

خواجه عبدالله انصاری و عطار، علم را آب حیات حقیقی می‌دانند: «سکندر رومی به طلب آب حیات به تاریکی درآمد، جز سیاهی ندید... در عالم معنی چون سکندر سرّ ما نیز به عالم تاریکی درآید، آب حیات نجات و الذین اتوا العلم درجات، حاصل آید.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۵۹۸)

وگر آن آب حیوان را که جستی	اگر چه این زمان زان دست شستی
تفکر کن مده خود را بسی پیچ	که آن علم رزین است و دگر هیچ
مخور غم ای پسر تو نیز بسیار	که هست آن آب علم و کشف‌اسرار

(عطار، ۱۳۷۶: ۱۷۵-۱۷۶)

و به عقیده‌ی نجم رازی، «آب حیات معرفت در ظلمات نفس تعبیه است.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۴: ۳۳۵) و در نهایت، عشق را آب حیات دانسته‌اند:

عمر که بی عشق رفت هیچ حسابش مگیر / آب حیات است عشق در دل‌وجانش پذیر
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۸)

آب در میوه‌ی خرد عشق است / بلکه آب حیات خود عشق است
(عراقی، ۱۳۷۴: ۳۲۷)

با بررسی مطالب ذکر شده می‌توان گفت تمامی این تعبیرات در سخن شیخ اشراق نهفته؛ زیرا حقیقت، دربردارنده‌ی تمامی مفاهیم مثبت، از جمله یقین، معرفت، علم و عشق است؛ پس آب حیات، درک حقیقت است و چون در سیر صعودی، نفس به کوه قاف یا طور سینا یعنی برزخ میان غیب و شهادت یا عالم مثال برسد، آب حیات حقیقت را یافته خلود و جاودانگی روح را درک می‌کند.

اما «مجمع البحرین» نیز رمزی است از عالم مثال و همچون کوه قاف، جایگاه و مقام خضر است. در تفسیر القرآن الکریم، ضمن تأویل داستان موسی و خضر- علیهم السلام - مجمع البحرین در آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی کهف: «و اذ قال موسی لفته لا ابرح حتی

ابلق مجمع البحرین ...» اشاره است به محل تلاقی دو عالم: عالم روح و عالم جسم: «مجمع البحرین ای ملتقی العالمین: عالم الروح و عالم الجسم.» (ابن عربی، ۱۹۷۸، ج ۱: ۷۶۶) و در نص النصوص نیز مجمع البحرین، برزخی است میان بحر معانی و بحر محسوسات (آملی، ۱۳۶۷: ۸۱-۸۲) که «مرج البحرین یلتقیان. بینهما برزخ لا یبغیان» (الرحمان / ۱۹-۲۰)

در دیدگاه انفسی - عرفانی، «مجمع البحرین» رمزی است از سرزمین پهناور «دل» و «دل» یا «قلب»، برزخی است میان ظاهر و باطن و روح و نفس و مجمع البحرین غیب و شهادت که «بر مثال برزخی میان بحر روح و بحر نفس واسطه شد و بر ملتقای هر دو بایستاد.» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۴۳؛ کاشانی، ۱۳۷۶: ۹۸) کوه قاف را نیز رمزی از عالم دل می دانند:^۸

گر روی رو در پی عنقای دل سوی قاف و مسجد اقصای دل
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۵۶)

در نهایت، در تمامی این داستان‌های رمزی، نفس سالک مستعد می‌خواهد پس از رسیدن به عالم مثال یا گام نهادن در عالم دل، به سرزمینی ناشناخته، فراموش شده و اسرارآمیز که در آن سوی کوه قاف یا طور سینا قرار دارد، برسد. سرزمینی که از مختصات جغرافیای معمولی ما بیرون است. جایگاهی علوی و قدسی و مینوی و فرامادی که در جغرافیای مثالی، تحقق دارد؛ مکانی بیرون از مکان؛ جایی که هیچ‌جا نیست؛ جایی در لامکان؛ یعنی ناکجا آباد یا وطن حقیقی روح انسانی؛

هر کسی رویی به سویی برده‌اند و آن عزیزان رو به بی‌سو کرده‌اند
هر کبوتر می‌پرد در مذهبیبی وین کبوتر جانب بی‌جانبی
(همان، ج ۳: ۲۴)

۲.۴. شرق اکبر (وطن حقیقی روح)

«یا ایتها النفس المطمئنه. ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر/ ۲۷-۲۸)؛ این آیات اشاره است به رجوع انسان به اصل ماورایی خویش؛ البته هر رجوعی مقتضی سابقه‌ی حضور است و بدین لحاظ، اقلیم روح، وطن حقیقی انسان محسوب می‌شود؛ وطنی که در طوفان بیداری و هوش، فراموش شده است:

شهباز دست پادشهم این چه حالت است کز یاد برده‌اند هوای نشیمنم
(حافظ، ۱۳۷۴: ۴۶۶)

مقر اصلی و وطن حقیقی روح، اعلیٰ علیین است. روح پیش از تعلق به قالب، در حظایر قدس است و در مقام قرب و «اگر محبت آن وطن در دل بجنبند، عین ایمان است که حب الوطن من الایمان.» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۴: ۱۰۳) شمس تبریزی، فرموده‌ی پیامبر (ص) را تفسیر کرده می‌گوید مراد ایشان از وطن، مکه نیست؛ زیرا «مکه از این عالم است و ایمان از این عالم نیست ... آن وطن، حضرت خداست که محبوب و مطلوب مؤمن است.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۳۷)

از دم حبّ الوطن بگذر مایست که وطن آن سوست‌جان زین سوی نیست
گر وطن خواهی گذر آن سوی شط این حدیث راست را کم خوان غلط
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۰۸)

وطن مورد اشاره‌ی پیامبر (ص) جایی در جغرافیای خاکی نیست؛ بلکه این وطن، عالم علوی است و رسیدن به آن در گرو خروج از دنیاست: قریه‌ای که اهل آن ظالمند و فایده‌ی تجرید، سرعت وصول به وطن اصلی است: «ان فایده التجرید سرعه العود الی وطن الاصلی و الاتصال بالعالم العلوی ... فاذا عرفت معنی وطنک فاخرج من القریه الظالم اهلها.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۶۲)

مولوی با عناوین گوناگونی از قبیل ولایت معانی، خانه‌ی جان و دل، بخارای جهان جان، شهر عشق، شهر حقایق و... از این وطن یاد کرده است:
سفری فتاد جان را به ولایت معانی (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۰۲)

خانه‌ی آب و گل کجا خانه‌ی جان و دل کجا یارب آرزوم شد شهر من و دیار من
(همان، ج ۴: ۱۲۸)

بخارای جهان جان که معدن‌گاه علم آن است سفر کن جان باعزت که نی جان بخاری تو
(همان، ج ۵: ۳۴)

سفر کردم به هر شهری دویدم چو شهر عشق من شهری ندیدم
(همان، ج ۳: ۲۴۲)

دل از دیار خلائق بشد به شهر حقایق خدای داند کاین دل در آن دیار چه می‌شد
(همان، ج ۲: ۲۰۴)

در مشارق الدراری، «شهرستان اصلی» اشاره است به وطن حقیقی که طبق قاعده‌ی «کل شیء یرجع الی اصله»، باید از زندان این غریبستان به سوی آن رجعت کرد. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۱۸)

سهروردی، عالم عقل را رمزی از مشرق؛ می‌داند: شرق اکبر. عالم عقل که به آن نام ناکجا آباد و یا شهر پاکان و مجردان، شهرستان جان، ماوراءالنهر، یمن و وادی ایمن داده است، شهر فرشتگان یا نفس‌ها و عقل‌هاست و جایگاه موجودات نور؛ یعنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب و این عالم را عالم جبروت و یا ملکوت بزرگ می‌خواند. «عالم عقل و معقولات، عالمی است بزرگ و نامتناهی ... و آن عالم فرشتگان مقرب و کروبیان و حَمَلَه العرش و ارواح انبیا - علیهم السلام - و ارواح حکما و اولیاست ... بصر و خیال و وهم بدان عالم نرسند ... و آنچه اندر آن عالم است، درنتوانند یافتن ... و آن عالم بالای عرش نیست و در اندرون این عالم نیست و او را اعراض جسمانی نیست ...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۱۰-۴۱۱)؛ «عالم عقل، ذواتی‌اند مجرد از ماده و جهت از جمله‌ی وجوه و آن را عالم جبروت خوانند و ملکوت بزرگ.» (همان، ۶۵)؛ پس جبروت یا عالم صفات و یا عالم عقل، مشرق تجلیات انوار صفاتی حق است.

در قصه‌ی غربت غربی، «ماوراءالنهر»، «یمن» و «وادی ایمن»، رمزی از وطن اصلی است؛ جایی در ماورا و عالم علیین: «چون سفر کردم با برادر خود عاصم ... از دیار ماوراءالنهر یعنی عالم علوی الی بلاد المغرب یعنی عالم هیولا ... و پیامدی به ما فاختگان از تخت‌های آراسته‌ی یمن ... تا بدیدیم هدهدی که درآمد از روزن ... و در منقارش رقع‌های که صادر شد از وادی ایمن ...» (همان، ج ۲: ۲۷۶ و ۲۷۹-۲۸۰)

در فی حقیقه العشق، حزن، احوال ولایت خود را چنین بیان می‌کند: «ولایتی است که آخرین ولایت‌های ما آن است و از ولایت شما نُه منزل (اشاره به افلاک نه‌گانه) کسی که راه داند آن‌جا تواند رسیدن. بالای این کوشک نُه اشکوب، طاقی است که آن را شهرستان جان خوانند...» (همان، ج ۳: ۲۷۳ و ۲۷۵)

در آواز پر جبرئیل، راوی قصد خانقاه پدر می‌کند؛ خانقاه دو در دارد؛ دری به سوی شهر و دری به سوی صحرا و بستان. راوی حکایت می‌کند که «برفتم و این در که در شهر بود، محکم ببستم ... و قصد فتق در صحرا کردم؛ چون نگه کردم، ده پیر

خوب‌سیما را دیدم.» از آن‌ها می‌پرسد که از کجا آمده‌اید و پاسخ می‌شوند: «ما جماعتی مجردانیم، از جانب ناکجاآباد می‌رسیم ... پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت: از آن اقلیم است که انگشت سبابه، آن جا راه نبرد.» (همان، ۲۱۱)

همان‌گونه که در فصل پیش ذکر شد، خانقاه دو در، عالم مثال است و «شهر»، عالم محسوسات و «صحرا و بستان»، رمز عالم عقول و ارواح است. باغ، بوستان و صحرا در ادب عرفانی و حکمت اشراقی، رمزی از «عالم جان» است:

رفتم سفر باز آمدم ز آخر به آغاز آمدم در خواب دید این پیل‌جان‌صحرای هندستان تو
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۶)

گوید به باغ جان روگویم که ره کجاست گوید که راه باغ نیاموختی هنوز
(همان، ج ۳: ۷۴)

عالم عقول مجرد و ارواح، دارای مراتبی است و اگر صحرا و بستان را ابتدای این مراتب فرض کنیم، ناکجاآباد حد اعلای آن است. با انقطاع کامل از تعلقات و محسوسات که در داستان شیخ اشراق با «بستن در شهر» نمادین شده است، می‌توان با عالم عقول و ارواح، ارتباط برقرار کرد:

در باطن من جان من از غیر تو ببرد محسوس شنیدم من آواز بریدن
(همان، ج ۴: ۱۶۱)

و این چنین است که در صحرا گشوده شده، جان، متوجه عالم روحانی می‌شود؛
عالمی که وطن حقیقی او است.

۵. نتیجه‌گیری

معانی و مفاهیمی که در داستان‌های رمزی ذکر شده، از آن یاد شد، چندان تنوعی ندارد؛ ولی رمزهایی که این وقایع را مصور می‌کند، متنوعند. در مباحث مطرح شده، با تلفیق میان بینش اشراقی و دیدگاه عرفانی، می‌توان گفت: نفس انسانی پس از هبوط از عالم علوی و اسارت در ظلمت عالم جسمانی، احساس غربت کرده متوجه اصل عرش و ماورایی خود می‌شود. در پی چنین احساسی، سالک برای اتصال به عالم نور، رسیدن به کمال و تعالی، شناخت حقیقی نفس خویش و درک حکمت معنوی، در خط سیری وجودی از غرب محسوسات به اقلیم هشتم یا عالم مثال یعنی سرزمین وحی‌ها و

الهام‌ها سفر می‌کند. در داستان‌های سهروردی، خانقاه پدر، کوه قاف و طور سینا، رمزهای عالم مثالند. از دیدگاه انفسی - عرفانی نیز کوه قاف و مجمع‌البحرین یا سرزمین پهناور دل، رمزهایی از این عالم معنوی هستند. سالک در عالم مثال، آب حیات حقیقت را می‌نوشد و جاودانگی روح را درک می‌کند و سرانجام به شرف اکبر یا وطن حقیقی روح می‌رسد.

با ترسیم طول و عرض نوعی جغرافیای معنوی - مثالی در مراحل سفر نفس، می‌توان گفت: سفر روان از غرب به شرق، در بُعدی عمودی صورت می‌گیرد؛ یعنی ارتقایی از حضيض به اوج اقدس و عروج استعلایی روان؛ اما از دیدگاه انفسی، عروج یعنی سیری درونی در فضای نفس و فرورفتن در ژرفای درون خویش، برای رسیدن به حقیقت خود و قرب حق.

در این مسیر، با محو شدن تعین و هستی مجازی و برافتادن پرده‌ی «خود»، حق از ورای حجاب نفس روی نموده جمال الهی در آینه‌ی حق‌نمای دل منعکس می‌شود و این امر جز از طریق گام گذاشتن عاشقانه در مسیر سلوک و عبودیت محض و معرفت نفس، میسر نمی‌گردد. شناخت نفس، ضروری‌ترین، دشوارترین و در عین حال عینی‌ترین شناخت‌هاست که به عبور از خویش، بازگشت به فطرت حقیقی انسانی و معرفت حق منتهی می‌شود.

اگر انسان در سیری معنوی، به آن سوی بی‌سوی وجود گام نهد، آن‌گاه در تجربه‌ای شهودی و با نفوذ در ژرفای پدیدارها، بهار نهان روح را درک می‌کند و به اصل وجودی خود جامه‌ی حقیقت پوشانده به نظاره‌ی آن می‌نشیند؛ معنایی که دریافت آن تنها از راه بینش و تجربه‌ای درونی میسر است و آن‌گاه است که می‌توان از منظرگاه دنیا به آخرت نگریست و پلی کشید میان محسوس و معقول، جسم و روح و انسان و خدا؛ یعنی معیت انسان و وجود.

یادداشت‌ها

۱. درباره‌ی عالم نخستین نفس در فصل ۲.۴، تحت عنوان: شرف اکبر (وطن حقیقی روح)، به طور مفصل توضیح داده شده است.

۲. «چون حدیث دل کنیم بدان که آن حقیقت آدمی را می‌خواهیم که گاه آن را روح گویند و گاه نفس.» (غزالی، ۱۳۷۲: ۱۱) شیخ اشراق نیز قلب را «قوت عقلی» می‌داند و این قلب را «نفس ناطقه‌ی انسانی» و «روح» می‌خواند؛ همان‌که در فارسی، به آن «روان» می‌گویند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۱۰)

۳. بعضی از مباحث این مقاله صرفاً طرحی است اجمالی و کلی که ضروری است در قالب پژوهشی دامنه‌دار، به آن‌ها پرداخته شود؛ باید یادآور شد که هم‌اکنون این طرح پژوهشی تحت حمایت دانشگاه پیام نور مرکز شیراز، در قالب گرانت با شناسه‌ی ۱۳۸۸/۳/۰/۳/۵۹۶ به وسیله‌ی این جانب، در دست اجراست.

۴. فصل بعد تحت عنوان اقلیم هشتم، به این بحث اختصاص داده شده است.

۵. جالب آن است که وریمه یا ورجمکرد در کیش مزدیسنا نیز در منتهی‌الیه شمال است. این ور را محلی ساخته شده در ایرانویج اما در زیرزمین می‌دانند که از خود نور می‌افشاند، بی‌آن که نیازی به خورشید و ماه و اختران باشد. ایرانویج بنا بر نظر اکثریت شرق‌شناسان، در منتهی‌الیه شرقی جهان ایرانی است و از دیدگاه جغرافیای معنوی، در مرکز جهان واقع شده است. (کربن، ۱۳۸۳: ۴۲ و ۶۹)

۶. آن‌چنان‌که وریمه نیز در زیر زمین بنا شده است.

۷. درباره‌ی ماندالا، ر. ک: یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۸)، انسان و سمبل‌هایش. ترجمه‌ی محمود سلطانی، تهران: جامی، صفحه‌ی ۳۳۹ به بعد.

۸. ر. ک: میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۶). کشف‌الاسرار و غده‌الابزار. ج ۹، به سعی علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، صص ۲۸۱-۲۸۳.

منابع

قرآن مجید. ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
 آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم
 لمحی الدین ابن العربی. با تصحیحات و مقدمه‌ی هنری کربن و عثمان اسماعیل
 یحیی، تهران: توس.

آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸) *جامع الاسرار و منبع الانوار*. با تصحیحات و مقدمه‌ی هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

آملی، سید حیدر. (۱۳۷۴) *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم*. ج ۱، تحقیق و تعلیق محسن الموسوی التبریزی، تهران: موسسه الطباعة و النشر و زاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۷۸) *تفسیر القرآن الکریم*. ج ۱، تحقیق و تقدیم‌الدکتور مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.

افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۷۵) *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.

پارسا، محمد. (۱۳۶۶) *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلال مسگرنژاد، تهران: نشر دانشگاهی.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۵) *عوالم خیال*. ترجمه‌ی قاسم کاکایی، تهران: هرمس. حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۴) *دیوان غزلیات*. به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.

حمویه، سعدالدین. (۱۳۶۲) *المصباح فی التصوف*. مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۷۷) *مجموعه‌ی رسائل فارسی*. تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.

روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۱۵) *عرائس البیان فی حقائق القرآن*. ج ۲، لکهنو. سلمی، ابی عبدالرحمان محمد. (۱۴۲۱) *حقائق التفسیر*. ج ۲، تحقیق سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیه.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۲ و ۳، به تصحیح و تحشیه‌ی سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۳) *حکمه الاشراف*. ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۴) *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: فرزانه.
- شبستری، محمود. (۱۳۳۳) *گلشن راز*. شیراز: کتابخانه‌ی احمدی.
- شمس تبریزی. (۱۳۷۷) *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- عباسی داکانی، پرویز. (۱۳۸۰) *شرح قصه‌ی غربت غربی سهروردی*. تهران: تندیس.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۷۴) *دیوان*. تهران: نگاه.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۷۶) *الهی نامه*. تصحیح فواد روحانی، تهران: زوار.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۳) *منطق الطیر*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عین‌القضات. (۱۳۷۷) *تمهیدات*. با مقدمه تصحیح تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۰) *مجموعه آثار فارسی شیخ احمد غزالی*. به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامدمحمد. (۱۳۷۲) *کیمیای سعادت*. به تصحیح احمد آرام، تهران: گنجینه.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹) *مشارق الدراری*. مقدمه‌ی جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۶) *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمه‌ی حسین داوری، تهران: امیرکبیر.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۷۶) *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- کربن، هانری. (۱۳۷۹) *انسان نورانی در تصوف ایرانی*. ترجمه‌ی فرامرز جواهری‌نیا، تهران: گلبن.
- کربن، هانری. (۱۳۸۳) *ارض ملکوت*. ترجمه‌ی ضیاء دهشیری، تهران: مرکز مطالعه‌ی ایرانی فرهنگ‌ها.

- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۸) *اسرارالشهدود*. تصحیح سید علی آل‌داود، تهران: موسسه مطالعات فرهنگی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۴) *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- محمدین منور. (۱۳۸۱) *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدشیرازی. (۱۴۲۵) *الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*. ج ۸، قم: طلیعه النور.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۳) *مثنوی معنوی*. ج ۱-۳، تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸) *کلیات شمس تبریزی*. ج ۱-۶، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵) *فیه ما فیه*. تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- نجم‌الدین رازی، ابوبکر بن محمد. (۱۳۷۴) *مرصادالعباد*. تصحیح محمدمامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۶۲) *الانسان الکامل*. تصحیح و مقدمه‌ی فرانسوی ماریزان موله، تهران: طهوری.