

استعاره مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربه عرفانی در «عقل سرخ سهروردی»*

۱ هـ

دانش‌وی د تریز ان و اد لت اردن ش اه ردوی ش د

چکیده:

نظریه معاصر مدعی است نظام ادراکی انسان اساساً استعاری است و استعاره به شکل ناخودآگاه و غیراختیاری، در زندگی روزمره انسان به کرات به کار می‌رود. این دیدگاه را نخستین بار در سال ۱۹۸۰ جورج لیکاف و مارک جانسون با انتشار کتاب استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم مطرح کردند. نگرش استعاری سهروردی در روایت‌های شهودی خویش عنصر بلاغی مسلط بر سبک شخصی اوست. بر این اساس در این مقاله ابتدا به دستگاه فکری و نظام معرفتی «حکمت اشراق» پرداخته شده است. همچنین تجربه عرفانی سهروردی در رساله «عقل سرخ» که در قالب زبان استعاری ظهور یافته، طبق نظریه استعاره مفهومی بررسی شده است. در نتیجه با تبیین مفهوم «تجربه عرفانی» و تحلیل زبان استعاری، نظام استعاره‌پردازی شیخ اشراق حول دو کلان استعاره «تن نفس است» و «روح پرنده است» و استعاره‌های وابسته به آن قابل شناسایی است. همچنین نشان داده می‌شود که زبان استعاری سهروردی در رساله «عقل سرخ» کوشش خلاقانه‌ای است برای تجسم بخشیدن به عالم مثال که از ابداعات اصلی اوست.

واژگان کلیدی: استعاره مفهومی، تجربه عرفانی، عقل سرخ، شهاب‌الدین سهروردی، عرفان اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* لا ت ایرد خیرات: ۹۴/۱/۱۸

تاریخ یرش ن ایی: ۹۵/۱/۳۰

ان‌شانی ت ال ترونی ی نوی نده ول: panahi_947@yahoo.com

مقدمه

با طرد مکتب ارسطویی و مشاییان از جهان اسلام که بر فلسفه استدلالی استوار بود، زمینه برای ظهور و بروز تفکرات اشراقی در قرن ششم مهیا شد. شهاب‌الدین ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ق.) «حکمت اشراق» را بنیان گذاشت. زادگاه وی روستای «سهرورد» زنجان بود و حکمت و اصول را نزد مجدالدین جیلی در مراغه آموخت و همان‌جا با فخر رازی آشنا شد. سپس در محضر ظهیرالدین قاری منطلق را فراگرفت و با سفر به سرزمین دیار بکر و شام با مشایخ و علمای شهرهای مختلف دیدار کرد. سهروردی چندی از طرف ملک ظاهر حاکم حلب و پسر صلاح‌الدین ایوبی تکریم شد تا اینکه با دسیسه‌چینی‌های فقیهان سرانجام به جرم کفر و بدعت به طرز ابهام‌آلودی در ۳۸ سالگی کشته شد. (شهرزوری، ۱۳۹۶، صص ۱۲۲-۱۲۳)

نظام فکری شیخ اشراق آمیزه‌ای از فلسفه ابن سینا و تفکرات عرفانی‌ای است که بعداً در ابن عربی دیده می‌شود و به تعبیر اندیشمندان این حوزه صورت برزخی میان فلسفه و عرفان خالص پیدا کرده است. (نصر، ۱۳۸۶، ص ۶۵) علاوه بر این تفکرات افلاطونی تأثیر شگرفی بر فلسفه شیخ اشراق گذاشته است که می‌توان این نظام فکری را شاخه‌ای نوظهور از مثل افلاطونی دانست؛ زیرا این مکتب مثل افلاطونی را به وسیله اصطلاحات فرشته‌شناسی زرتشتی به بهترین وجهی تعریف و مشخص می‌کند. سهروردی می‌کوشید آشتی‌دهنده فلسفه مشایی و تصوف باشد. وی به دنبال تبیین ادراک متعالی انسان برای درک هستی و نیاز به برهان و شهود در نیل به مراتب آن است. سهروردی قصد نداشته عرفان را فلسفی یا فلسفه را عرفانی کند بلکه در وحدت آن دو نظر به تبیین ادراک متعالی انسان دارد. (سیدعرب، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶) بر این اساس نیز نظریه بدیع وی که در شاهکارش «حکمه‌الاشراق» مطرح شده است، بدون آشنایی کامل با فلسفه مشایی امکان‌پذیر نیست؛ به همین دلیل اندیشه‌های سهروردی پلی است میان سنت عقل‌گرایی و تفکرات عرفانی که در آن با رویکرد نوافلاطونی مواجهیم.

سید حسین نصر آموزه‌های شیخ اشراق را در مجموع به پنج دسته تقسیم کرده است:

۱- آثار تعلیمی نظری ۲- رساله‌های کوتاه و خلاصه ۳- حکایت‌های رمزی و اسراری
۴- تحریرها و ترجمه‌ها و شرح و تفسیرهایی بر کتاب‌های فلسفی قدیم‌تر و قرآن ۵-
دعاها و مناجات‌هایی به زبان عربی (نصر، ۱۳۸۶، صص ۶۹-۶۸) از این میان «عقل سرخ»
رساله‌ای است در ۱۵ بند که پس از تحمیدیه کوتاه در پاسخ به پرسش دوستی است که
از سهروردی پرسیده است. موضوع رساله نیز بیان واقعه و تجربه‌ای است که با نوع
تجربه‌های انسانی مشترک از جهانی محسوس تفاوت اساسی دارد و مضامین آن
به صورت رؤیا، الهام، مکاشفات روحانی نمود پیدا می‌کند. این تجربه‌ها و واقعه‌ها حاکی
از حقایق و معارفی است که به جهانی ورای محسوسات متعلق است و تجربه شخصی
و خصوصی سهروردی را به زبان استعاری منعکس می‌کند. از اینرو طرز بیان و انتقال
این تجربیات با شیوه انتقال مفاهیم علمی بسیار متفاوت است. زبان این رساله در نگاه
ادیبانه، زبان رمزی و استعاری است. با توجه به معانی مختلف رمز، می‌توان فصل
مشترک آنها را پوشیدگی و مخفی بودن دانست. رمز علامت و اشاره‌ای است که بر معنا
و مفهومی ورای ظاهر خود دلالت دارد و به چیزی بیش از معنی روشن و آشکار خود
می‌پردازد؛ اگرچه برخی معتقدند «این حکایت‌ها تمثیل رمزی نیستند که وقایع و اموری
مربوط به عالم محسوس را در لباس وقایع و امور محسوس واقعی یا خیالی دیگر پنهان
کنند، اینها حکایت روحی است که معنی وقایع و امور محسوس این عالم را در مرتبه‌ای
فراتر از این عالم یعنی عالم مثال مشاهده می‌کند و راز آنها را چنانکه هستند
درمی‌یابد» (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۴۰؛ همدانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷) قدر مسلم اینکه
حکایت‌های رمزی سهروردی اثبات‌کننده تقدم شناخت شهودی با استفاده از زبان فنی
خاص است.

پیشینه تحقیق:

استفاده از رویکردهای نوین در تحلیل متون ادبی و هنری امروزه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. آثار سهروردی اگرچه تاکنون در حوزه فلسفه و دین و کلام نظر محققان را جلب کرده است (کدیور، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶) با این حال در حوزه زبان‌شناسی بویژه شاخه استعاره، قابلیت‌های پژوهشی غنی‌ای در رساله‌های رمزی سهروردی وجود دارد. سنگ بنای عمده پژوهش‌هایی که جنبه‌های عرفانی آثار سهروردی را کاویده‌اند، «رمز و داستان‌های رمزی» (پورنامداریان، ۱۳۷۸) است. علاوه بر آن حدود یک دهه است که نظریه «استعاره مفهومی / شناختی» لیکاف و جانسون افق جدیدی پیش چشم محققان گشوده و مقالات درخوری نوشته شده است. بر این اساس مقاله «مفهوم ناکجاآباد در دو رساله سهروردی بر اساس نظریه استعاره شناختی» (هاشمی، ۱۳۹۲) شاید در شمار نخستین تحقیقاتی باشد که کارنامه سهروردی پژوهی را به مسیر تازه‌ای سوق داده است. نگارنده نیز در این جستار بر آن است تا «عقل سرخ» سهروردی را براساس نظریه استعاره مفهومی تحلیل و بررسی کند.

طرح مسأله

مقوله «استعاره» یکی از پایه‌های اصلی بلاغت سنتی برای تزیین کلام در اواخر قرن بیستم به جدی‌ترین مباحث و مطالعات زبان‌شناسان و روان‌شناسان تبدیل می‌شود. هاوکس (۱۳۹۰، ص ۱۲۵) با تقسیم‌بندی برداشت‌های مختلف از مبحث استعاره، آن را به دو دوره تقسیم می‌کند: ۱- از آغاز تا عصر رمانتیک. ۲- از عصر رمانتیک تا امروز. وی دوره اول را دوره کلاسیک و دوره دوم را دوره رمانتیک می‌نامد. رویکرد چیره بر دوره کلاسیک دیدگاه ارسطو است که استعاره را جزو جدانشدنی زبان می‌داند و استعاره صنعتی است با کارکردی معین در خدمت زبان؛ اما در دوره رمانتیک مقوله استعاره جزوی از زبان است و محمل اندیشه. بر این اساس استعاره در رویکرد جدید از نظر معنی‌شناسان شناختی به‌عنوان فرآیند ذهنی‌زبانی، ابزار اندیشه و درک و شناخت موضوعات و مقولات انتزاعی تغییر ماهیت می‌دهد. این رویکرد مدعی است که استعاره

نه فقط ذهن شاعر را تسخیر می‌کند بلکه همه مردم ناگزیر استعاره‌پردازی می‌کنند و از آن برای رساندن پیام آشکار و ضمنی خود کمک می‌گیرند. پس ناگزیر باید استعاره را به عنوان ابزار شناختی تلقی کرد که در هر ذهنی می‌تواند امکان عملکرد داشته باشد. سال ۱۹۸۰ نخستین بار لیکاف و جانسون در کتاب «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم» طرح تازه‌ای را در حوزه استعاره‌شناسی به نام «استعاره مفهومی» در انداختند که امکان درک امور انتزاعی را بر پایه امور عینی فراهم می‌کند. این نظریه جدید باعث می‌شود که مسکوت ماندن موضوع تجلی اندیشه در زبان و ارتباط این دو در زبان‌شناسی سنتی و نیز مبحث استعاره و مجاز که مهمترین پدیده‌های زبانی هستند در زبان‌شناسی شناختی و دیگر شاخه‌های آن نیز با قوت تمام موضوع پژوهش قرار گیرد. (قائم‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۳۲)

مدعای اصلی استعاره‌پژوهان شناختی را می‌توان در دو گزاره خلاصه کرد:

۱- پایه استعاره‌ها مفاهیم طبیعی و ناخودآگاه هستند، نه فقط واژه‌های تزینی و ادبی محض.

۲- استعاره‌ها بر اساس تشابه پدید نمی‌آیند بلکه زمینه‌های تجربیات محیطی میان دو حوزه مفهومی موجب شکل‌گیری استعاره می‌شود.
بر این اساس هر استعاره‌ای سه سازه دارد:

۱- قلمرو (الف) را هدف (مقصد) می‌نامند که عموماً امور ذهنی و مفاهیم انتزاعی هستند.

۲- قلمرو (ب) را منبع (مبدأ) می‌نامند که معمولاً امور عینی و آشناتر و متعارف‌تر هستند.

۳- نگاشت (mapping): رابطه میان دو قلمرو که به شکل تناظرهایی میان دو مجموعه صورت می‌گیرد. (فتوحی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۶) به عنوان مثال برای استعاره مفهومی «زندگی سفر است» نگاشت‌ها یا تناظرهایی به این ترتیب ارائه می‌شود:

نگاشت‌های «زندگی سفر است»

نگاشت‌ها	
مقصد: زندگی	مبدأ: سفر
انسان‌ها	مسافران
زندگی کردن	مسافرت کردن
مشکلات زندگی	موانع مسافرت
امکانات زندگی	وسیله مسافرت
هدف زندگی	مقصد مسافرت

فیلسوف متصوف، شهاب‌الدین سهروردی حدود ۴۸ اثر از خود به یادگار گذاشته که ۱۴ اثر او به زبان فارسی و بقیه عربی است. دستگاه فکری و نظام معرفتی شیخ مقتول را با عنوان «حکمت اشراق» می‌شناسیم که زبان رمزی و شاعرانه سهروردی بویژه در رساله‌های فارسی‌اش تشخیص ویژه‌ای به تفکرات اشراقی وی داده است؛ این تشخیص نشأت گرفته از نگرش استعاری اوست که اسلوب رمزی را به عنوان عنصر بلاغی مسلط بر سبک وی برجسته می‌کند. همچنین استفاده از انگاره‌های استعاری به شکل منسجم و نظام‌مند و در طیف وسیعی از فرهنگ ایران باستان، حکمت یونانیان و تصوف اسلامی، جهان‌بینی بدیع سهروردی را از دیگر متفکران ممتاز می‌کند.

گذشته از جنبه تعلیمی رساله‌ها، با ژرفکاوی در حکایت‌های رمزی می‌توان به تجربه عرفانی ناب تجربه‌گر که به زبان رمز بیان شده است، دست یافت. رمز در رساله‌های سهروردی «جزو تمام‌کننده‌ای از مشاهده و رؤیا را تشکیل می‌دهد. در این حکایات کوتاه کوششی به عمل نیامده است تا حقیقت در همه تجلیات آن نمایش داده شود بلکه در هر رساله مرحله‌ای از حیات روحی و تجربیات درونی آشکار شده و از دسته‌ای رموز پرده برداشته شده است» (نصر، ۱۳۸۶، ص ۹۲) اساساً در حکمت اشراق است که تلاش می‌شود تا مکاشفه، مشاهده و الهام برای تبیین مسائل فلسفی و هستی-شناختی به رسمیت شناخته شود و سهروردی در همین هیجانانگیز روحی و اشراقی است که با استعاره‌پردازی، تجربه

عرفانی خود را بازنمایی می‌کند؛ اینجاست که مرزهای جهان معنوی او با مرزهای هنری‌اش پیوند می‌یابد «و تا به اعماق این زبان نرویم از تجربه‌های روحی او آگاهی نخواهیم یافت». (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص ۳۵۷) پس بایسته است نخست به چستی تجربه عرفانی بپردازیم.

چستی تجربه عرفانی

تجربه عرفانی (mystical experiences) نوعی ادراک و معرفت شهودی ذومراتب است که شخص عارف بی‌واسطه از خدا/ امر قدسی به دست می‌آورد. معرفتی دانستن تجربه عرفانی بر این مبناست که تجربه‌گر در ضمن تجربه عرفانی، کشف از واقع می‌کند و به واقعیتی پی می‌برد که قبلاً از آن واقعیت اطلاعی نداشته است. برای پاسخ به ماهیت تجربه عرفانی می‌توان آن را در ذیل تجربه دینی تفهیم کرد. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م.) با تألیف کتاب «تنوع تجربه دینی» در سال ۱۹۰۲ میلادی اصطلاح «تجربه دینی» را وارد حوزه دین‌پژوهی کرد. باید توجه داشت که اندیشمندان بسیاری از سده ۱۶ میلادی تجربه دینی را مهمترین راه برای اثبات وجود خداوند یا امور ماوراءالطبیعه و نوعی مواجهه انسان با امر مقدس به شمار آورده بودند که از آن جمله به جانانان ادواردز، شلایر ماخر و رودلف اتو می‌توان اشاره کرد.

تاریخ اندیشه بشر نشان می‌دهد که فلاسفه و متکلمان تا پیش از کانت، فیلسوف آلمانی، «عقل» را تنها دستاویزی می‌دانستند که برای اثبات خداوند بدان تمسک می‌جستند؛ اما پس از قرن ۱۸ میلادی مناقشات فراوانی در براهین عقلانی اثبات خدا مطرح شد و فیلسوفانی مانند هیوم، کانت و هگل بر این نظریه سبتر تاختند. پس از این مقطع پرمناقشه بود که فردریک شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م.) برای اولین بار بحث «تجربه دینی» را پیش کشید. وی بیش از آنکه مطابق سنت دینی مؤمنان بر جنبه عقلانی دین تأکید کند، جنبه احساسی آن را برجسته‌تر کرد؛ به طوری که دیانت را نه علم و نه اخلاق بلکه عنصری در تجربه انسانی دانست. پس از او نیز فیلسوف دانمارکی سورن کی

یرکه‌گور (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م.) بر این مباحث صحه گذاشت و بعدها رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷ م.) و ویلیام جیمز زوایای دینی، کلامی، فلسفی و روان‌شناختی تجربه دینی را کاویدند. بر این اساس تعاریف گوناگون از تجربه دینی نشان می‌دهد در این پدیده‌ها شناخت مستقیم و مشاهده نقش اصلی دارد و آوردن تعبیر «تجربه عرفانی» از این حیث است؛ همچنان‌که این اصطلاح دامنه‌دار در حوزه‌های اندیشه دست‌کم به سه پدیده اطلاق می‌شود:

۱- نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه شبیه به شناخت حسّی از خدا/ امر مقدّس.

۲- پدیده‌هایی روان‌شناختی و معنوی که بر اثر خودکاوئی، بر آدمی مکشوف می‌شوند که با فرض و قبول یک موجود فوق انسانی (خدا) قابل تبیین‌اند.

۳- مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خدا در حوادث خارق عادت و شگفت‌انگیز مثل معجزات و کشف و کرامات اولیاءالله (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۱۴) بنابراین «تجربه عرفانی» یکی از مراتب مختلف تجربه دینی است که در عرفان اسلامی با عنوان کشف و شهود و در فرهنگ غرب با عنوان «تجربه عرفانی» مطرح می‌شود و مهمترین مصداق تجربه دینی است. (سعیدی، ۱۳۸۳، ص ۸۰۰)

پرسش اصلی این است که در تجربه عرفانی چه چیزی تجربه می‌شود؟ می‌توان گفت که در تجربه عرفانی شخص صاحب تجربه طی فرآیندی به سه نوع تجربه دست می‌یابد:

۱- تجربه یگانگی موجودات؛

۲- تجربه موجود یگانه؛

۳- تجربه پیوستگی به موجودات.

در نوع اول و رای کثرت ظاهری موجودات، وحدتی بین آنها مشاهده می‌شود. در نوع دوم موجود یگانه تجربه و از آن به امر مطلق / خدا/ جان جهان و ... یاد می‌شود. و در نوع سوم تجربه پیوستگی به موجودات باعث می‌شود که صاحب تجربه، خود را عجین شده با دیگر پدیده‌ها بداند. (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۲۱) بر این اساس ویلیام جیمز با رویکرد

علمی جدید در کتاب «تنوع تجربه دینی» تجارب عرفانی را از نظر تجربه-گران دو نوع می‌داند: ۱- صاحب تجربه بین خود و متعلق تجربه هیچ تمایزی احساس نمی‌کند ۲- صاحب تجربه به متعلق تجربه آگاهی دارد. جیمز همچنین چهار نشانه برای تمایز و تشخیص تجربه عرفانی برمی‌شمارد:

۱- وصف ناپذیری. ۲- کیفیت معرفتی. ۳- زودگذری. ۴- حالت انفعالی بودن. (جیمز، ۱۳۹۳، صص ۴۲۳-۴۲۲)

رودلف اتو نیز درباره مفهوم امر قدسی به سه ویژگی بنیادی تجربه دینی و عرفانی اشاره می‌کند: ۱- احساس هیبت یا احساس مواجهه با رازی مهیب ۲- احساس عظمت ۳- احساس شوق و طلب (اتو، ۱۳۸۰، صص ۷۳-۷۱) با تبیین مفهوم تجربه عرفانی، لازمه شناخت آن در رساله مدنظر، تحلیل زبان استعاری است که سهروردی به عنوان شاخص‌ترین عنصر سبکی، به کار گرفته است.

تحلیل زبان استعاری «عقل سرخ»

رساله ۱۵ پاراگرافی «عقل سرخ» را می‌توان در هفت مرحله اجمالی تقریر کرد:

- ۱- راوی با سؤال عجیبی که دوستی از دوستان عزیز از او می‌پرسد، توجه مخاطب را جلب می‌کند: «مرغان زبان یکدگر دانند؟» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۶)
- ۲- راوی شخصیت خود را در قالب پرنده باز تجسم می‌کند که در ابتدای آفرینش در ولایت اصلی همراه دیگر بازان بوده است تا اینکه ناگاه به دام صیادان قضا و قدر می‌افتد.
- ۳- به اسارت درآمدن راوی/باز و فراموشی ولایت و موطن اصلی خود.
- ۴- کسب آگاهی و گشودگی تدریجی چشم عقل و بصیرت راوی/باز.
- ۵- پرنده باز از غفلت موکلان استفاده می‌کند و روی به صحرا می‌نهد و با پیری نورانی و نیز عجایب هفت گانه آشنا می‌شود.

۶- پیر نورانی داستان پرورش زال توسط سیمرغ و نیز نبرد رستم و اسفندیار را بازگو و او را از گردنه‌های سیر و سلوک خبردار می‌کند.

۷- در مرحله پایانی آن دوست عزیز، راوی را به منزله پرنده بازی در نظر می‌گیرد که در دام است و صید می‌کند و از روای می‌خواهد «اینک مرا بر فتراک بند که صیدی بد نیستم» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۸)

در کل رساله عقل سرخ نیز چند تجربه اصلی ظهور و بروز دارد:

- زندگی آزاد و خوش و خرم روح قبل از اسارت؛

- در دام افتادن روح در قفس تن؛

- فراموشی موطن اصلی و عادت کردن به اسارت تن؛

- هشیاری و کسب رهایی تدریجی؛

- جست‌وجوی رهایی و آزادی؛

- گذر از امتحانات و مراحل دشوار سیر و سلوک؛

- تشرّف و دیدار با امر مقدّس (پیر نورانی).

بدیهی است که مواجهه تجربه‌گر با حقیقت قدسی و متعالی و اظهار شمه‌ای از آن به مخاطبان نیاز به طرز بیان و زبان خاصی دارد. به همین دلیل نیز اهمیت حکایت‌های رمزی سهروردی بیش از آنکه مرتبط با محتوای فلسفی‌شان باشد، ناشی از استفاده ویژه از زبان فنی خاص است؛ زیرا احساس تجربی و ذوقی خاصی را انتقال می‌دهد. مشکل از آنجا آغاز می‌شود که برای بیان تجربیات و مکاشفات عرفانی راهی جز به کارگیری زبان وجود ندارد. همین زبانی که ابزار مفاهمه و تفهیم انسان‌ها و انتقال‌دهنده تجربیات روزمره آنهاست و گنجاندن ناب‌ترین لحظات در حصار کلمات هرگز رضایت‌بخش نبوده است زیرا مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد. (استیس، ۱۳۶۷، ص ۲۸۹) بویژه موضوعاتی که در درک آن عنصر ناآگاهی حاکم است از قبیل رؤیاها، واقعه‌ها و احوال و مکاشفات صوفیانه، تجربه‌گر در توصیف چنین مضامینی با اذعان به ناکارآمدی زبان، راهی جز به کارگیری رمز ندارد. معنی رمز در این نوع تجربه‌ها با تفسیر خود صاحب تجربه یا

دیگران از قوه به فعل درمی آید. البته هانری کربن معتقد است که رمز را در این نوع مکاشفات نباید به معنی نماد یا نشانه‌ای انتزاعی یا مجازپردازی بی‌اثر در نظر گرفت؛ زیرا این رمزها تمثیل‌هایی از عالم واسطه‌اند که این عالم تنها واسطه ما برای استشعار به عوالم برتر از خود آن است. با این رویکرد رمز اساساً کارکرد رازگشایی به خود می‌گیرد. (کربن، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰)؛ بنابراین زبان استعاری متون عرفانی، زبانی است که از واقعیت‌های فراتر از زندگی زمینی و عادی سخن می‌گوید و عوالمی را پیش چشم می‌آورد که برای مخاطبان غریب و شگفت است. تجربه‌گر به‌ناچار برای آن واقعیت‌های ماورایی دست به جعل لفظ و کلمه می‌زند تا قدری توصیف‌گر آن مشاهدات باشد و «شکست ساخت‌های صوری و معنایی متن ادبی از آنجا شروع می‌شود که تجربه درونی و شخصی غالب می‌شود.» (فتوحی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰) از طرفی برای اغیار، ایجاد ارتباط بین الفاظ جعل شده و مصادیق و مفاهیم مکشوف دشوار است؛ ازینرو زبان به‌سوی کارکرد استعاری سوق پیدا می‌کند و مهمترین کارکرد استعاره را در متون عرفانی، می‌توان محملی برای انتقال تجربه و نقش اکتشافی آن به‌شمار آورد.

رومن یاکوبسن (۱۸۹۶-۱۹۸۲ م.) در نظریه بنیادی خود در مقاله مشهور «قطب‌های استعاری و مجازی در زبان پرسی» ضمن توضیح فرآیند حرکت زبان بر دو محور مشابهت یا مجاورت مدعی است که کلام در دو جهت معنایی مختلف ادامه می‌یابد و گذار از هر موضوع به موضوع دیگر یا بر اساس مشابهت یا بر اساس مجاورت آنها صورت می‌گیرد که مناسب‌ترین اصطلاح برای نوع اول را «شیوه استعاری» و نوع دوم را «شیوه مجازی» می‌دادند. (یاکوبسن، ۱۳۹۰، ص ۳۹) بر این اساس منظور از استعاره، همه صناعاتی است که در محور مشابهت می‌گنجد اعم از تشبیه، تمثیل، رمز و ... رساله‌های سه‌رودی با این رویکرد به‌واسطه تجربه عرفانی و تعبیر شخصی ناب، کاملاً به قطب استعاری زبان گرایش دارد و انعکاس‌دهنده احوال روحی تجربه‌گر است؛ به‌این‌ترتیب «خلق عوالم جدید روحی از طریق زبان، وظیفه‌ای بوده است که صوفیه در زبان کشف کرده‌اند همان کاری که شاعر در شعر خود با زبان می‌کند و تجربه‌های روحی خود را با کلمه عرضه

می‌کند و حتی می‌توان گفت عوالمی را با کلمه می‌آفریند که حتی برای خودش هم نامکشوف بوده‌اند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۴)

نگاشت‌های استعاری «عقل سرخ»

زبان رمزی سهروردی در رساله‌هایش از جمله «عقل سرخ» در واقع کوشش خلاقانه‌ای است برای تجسم بخشیدن به حیات برزخی روحی که در سفر به «عالم مثال» روایتگر تجارب خویش است و با این نگاشت اصلی توصیف می‌شود: عالم مثال صحراست. هانری کربن در توصیف این عالم معتقد است که این همان سرزمین وحی و الهام است و سرزمینی که به ادراکات الهامی و غیبی حقیقت می‌دهد و جهانی است که با آن رستاخیز به وقوع خواهد پیوست. (کربن، ۱۳۵۸، ص ۲۴) اساساً در هستی‌شناسی سهروردی نوعی جهان میانی به نام «عالم مثل معلقه» یا عالم مثال وجود دارد که فوق عالم حس و دون عالم عقل است. عالم مثال یا عالم برزخ که مکان تجربیات عرفانی است همان عالمی است که عرفا عالم ملکوت یا عالم خیال یا عالم ارواح می‌نامیدند. عالم مثال مجرد از ماده است اما متأثر از آن است؛ مرتبه‌ای میان محسوس و معقول. تجرد اموری که در این عالم میانی موجودند از پدیدارهای جهان محسوس بیشتر و از پدیدارهای جهان معقول کمتر است. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۰) داستان «عقل سرخ» به هبوط انسان از جایگاه و مقام حقیقی‌اش در سلسله‌مراتب وجود مربوط می‌شود؛ یعنی جایگاهی که به او تعلق داشته و در آن جایگاه در جهان نور و روشنایی در کمال سعادت و آسایش زندگی می‌کرده است. این هبوط او را به اسارت در ظلمات و بندی گشتن در جهان ماده کشانده است. بر اثر این فروافتادن و سقوط است که او دچار غفلت می‌شود و اسیر می‌گردد. سهروردی با استعاره پرنده باز، حکایت اسارت روح در دام جسم و رهایی موقت خود را از دام جسم و دیدار با عقل سرخ یا فرشته را برای مخاطب بازگو می‌کند. برخی محققان معتقدند مقصود سهروردی از تعبیر استعاری مانند «دوستی از دوستان عزیز»، «باز»، «صیاد»، «راوی» و ... همگان جز خود سهروردی کس دیگری نیست و اگر

غیر از مؤلف بتوان نام شخص دیگری را به زبان آورد آن شخص جز خواننده احتمالی حکایت که مجذوب آن شده و در واقع در دامی افتاده که در آن «دانه ارادت» تعبیه کرده‌اند، کس دیگری نمی‌تواند باشد. (مجتهدی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱) در این رساله ۱۵ پاراگرافی بیش از ۵۰ فقره تعبیر و ترکیب استعاری به کار رفته که زنجیره استعاری درهم‌تنیده‌ای را تشکیل می‌دهد. نگاشت اصلی در رساله عقل سرخ را می‌توان در این گزاره استعاری نشان داد: تن قفس است. سهروردی بارها تأکید می‌کند که اصل وجودی انسان این جهانی نیست بلکه از «ولایت» دیگر است و چون اصلش از اینجا نیست در اینجا غریب و بیگانه افتاده است و تا زمانی که در این جهان است به غم غربت و درد فراق مبتلاست. بر این اساس خرده استعاره‌هایی متناظر با کلان استعاره شکل می‌گیرد. کلان استعاره یا استعاره گسترده (micrometaphor) به گونه‌ای است که کل اثر حول آن شکل می‌گیرد و استعاره‌های دیگر در حمایت از آن به کار گرفته می‌شوند. در واقع نگاشت کلان استعاره به گونه‌ای بر نگاشت‌های دیگر متن حاکمیت دارد. استفاده از مفاهیم عینی مانند پرنده باز، صیادان، دام، دانه، ولایت، آشیان، چشم بردوختن، چهاربند مختلف، موکلان ده‌گانه، صحرا، شهر و... تشکیل‌دهنده خرده استعاره‌هایی است که تحت حاکمیت کلان استعاره متن قرار دارند. البته استعاره‌هایی مانند این نگاشت که روح پرنده است، در فرهنگ عرفانی ادیان و ملیت‌های مختلف به عنوان کلان استعاره‌ای پرمعنا حضور دارد. استفاده از «پرنده به مثابه روح انسان» برای قلمرو مفهومی آزادی و پرواز کردن و امکان صعود به بالا در عقل سرخ موضوعیت می‌یابد که در عالم محسوسات در دام تن افتاده است. همچنین با دقت در فرآیند استعاره‌سازی سهروردی می‌توان انگاره اصلی او را که شالوده افکار و سرشت آثارش را انتظام می‌بخشد در این نگاشت اصلی جست‌وجو کرد: «خداوند نور است» سهروردی این نگاشت (mapping) کانونی را در سراسر آثارش از طریق گزاره‌های استعاری متناظر با نگاشت اصلی بازتولید می‌کند و شدت و ضعف موجودات را در شدت و ضعف نورانیت آنها می‌داند. به اعتقاد او نور حقیقتی واحد است اما شدت و کاستی دارد و به این دلیل از خداوند به عنوان «نورالانوار» و سرچشمه نورانیت سایر

وجودها تعبیر می‌کند. سهروردی در واقع چارچوب هستی‌شناسی ابن‌سینا را از «وجود» به «نور» تبدیل کرد. (امین‌رضوی، ۱۳۹۱، ص ۶۳) باید توجه داشت که در قرآن کریم واژه «نور» ۴۳ بار و با تعابیر مختلفی ذکر شده و صریح‌ترین آیه‌ای که کلمه نور در توصیف باری تعالی ذکر شده، آیه ۳۵ سوره نور است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمَشْكُوهُ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ...» که با توجه به کثرت تفاسیر در طول تاریخ سهم مهمی در ایجاد زبانی نمادین در اسلام داشته است. (نویا، ۱۳۷۳، ص ۲۹۵) این واژه پر معنا همچنین با میراث فکری ایران باستان، حکمت یونانیان، حکمت اسلامی ممزوج و به دست حکما و دانشمندان جهان اسلام به موضوع محوری تبدیل شده است؛ به طوری که تبیین و جریان‌شناسی کلام اسلامی و تفکرات اندیشمندان این حوزه بدون مفهوم‌شناسی دقیق این واژه امکان‌پذیر نیست. در تقسیم‌بندی شیخ اشراق جهان عبارت است از درجاتی از نور و ظلمت؛ که ظلمت خود فقدان نور است و اجسام تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط می‌شود چیزی جز ظلمت یا حجابی که مانع نفوذ نور در آنها می‌شود، نیستند. بر این اساس انگاره مفهومی نور و نورانی شدن و تقابل آن با ظلمت و تشریح توصیفی جهان در نظام معرفتی و تجربیات شهودی سهروردی شکل می‌گیرد. به طوری که مشرق (به‌عنوان قلمرو عینی منبع) برای مفهوم انتزاعی «جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب» (به‌عنوان قلمرو هدف) گزاره‌های استعاره‌ای متکثر و هم‌ریشه بازتولید می‌کند. همچنین در قطب مخالف آن «مغرب» قرار می‌گیرد که جهان تاریکی و ظلمت مادی است و بین آن دو مغرب وسطی جایگاه افلاک مرئی و فضایی است که نور و ظلمت به هم آمیخته است. بنابراین انگاره‌های استعاره‌ای پیچیده و پرشمار سهروردی را باید در این زمینه از جغرافیای جهان تحلیل کرد زیرا بیشتر تجربه‌های عرفانی و حوادث داستان‌های رمزی او نیز در این زیست‌جهان حادث می‌شود. به طوری که در رساله «عقل سرخ» پرنده باز از غفلت موکلان استفاده می‌کند و روی به صحرا می‌نهد و با پیری نورانی و نیز عجایب هفت‌گانه آشنا می‌شود. همچنین این پیر نورانی است که داستان پرورش زال

توسط سیمرخ و نیز نبرد رستم و اسفندیار را بازگو و او را از گردنه‌های سیر و سلوک خبردار می‌کند.

نگاشت‌های استعاری عقل سرخ

نگاشت	قلمرو منبع	الگوی استنباطی	تعمیم‌ها
روح پرنده است	پرنده	پرواز کردن	آشیانه داشتن صید دام تقدیر شدن

نگاشت	قلمرو منبع	الگوی استنباطی	تعمیم‌ها
تن قفس است	قفس	اسارت	محدودیت، رها نبودن

نگاشت	قلمرو منبع	الگوی استنباطی	تعمیم‌ها
عالم مثال صحراست	صحرا	مکان	سادگی، بی‌پیرایگی، وسعت

نگاشت	قلمرو منبع	الگوی استنباطی	تعمیم‌ها
خدا نورالانوار است	نورالانوار	نورانیت	حیات‌بخشی

تحلیل کلان استعارها

الف - کلان استعاره «قفس»

معرفت‌بخشی یکی از عناصر مهمی است که ویلیام جیمز و دیگر پژوهندگان در تبیین تجربه دینی و عرفانی مکرر به آن تأکید کرده‌اند. بنابراین جلوه کردن بی‌واسطه خدا بر ضمیر صاحب‌تجربه صرفاً در ادراک حسی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه انواعی از باورهای

- جدید ایجاد می شود و این ناشی از تعامل شخصی با خداست. (آلستون، ۱۳۸۹، صص ۴۹-۴۶) بر این اساس است که نگاشت های اصلی رساله «عقل سرخ» شکل می گیرد.
- نگاشت اصلی: «تن قفس است». این نگاشت بر کل رساله غلبه دارد و بر اساس آن گزاره های استعاری متناظر با آن، نگاشت هایی را باز تولید می کنند.
- گزاره های استعاری متناظر با نگاشت اصلی:
- صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه ارادت در آن تعبیه کردند و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۶)
- «هر دو چشم من بردوختند و چهاربند مختلف نهادند و ده کس را بر من موکل کردند.» (همان، ص ۲۲۷)
- «عاقبت تمام چشم من باز کردند... من در بند می نگریستم که بر من نهاده بودند و در موکلان.» (همانجا)
- «به گوشه ای فروخزیدم و همچنان با بند لنگان روی به سوی صحرا نهادم.» (همانجا)
- «آن کس که تو را در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت....» (همان، ص ۲۲۸)
- «زره داودی این بندهای مختلف است که بر تو نهاده اند... پس همچو تو همچون تو بازی اسیر کنند و آن زره در گردن وی اندازند.» (همان، ص ۲۳۶)
- «تو آن بازی که در دامی و صید می کنی.» (همان، ص ۲۳۸)
- ب- کلان استعاره «پرنده»
نگاشت اصلی: «روح پرنده است»
گزاره های استعاری متناظر با نگاشت اصلی:
- «مرا در صورت بازی آفرید و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۶)
- «پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند.» (همان، ص ۲۲۷)

- «با خود می گفتم... این موکلان را از من فروگردانند و بال من گشوده شود چنانکه لحظه ای در هوا طیران کنم.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۷)

- «آشیان تو نیز آن جایگه بود اما تو فراموش کرده ای.» (همان، ص ۲۲۹)

- «هر مرغ که زیرک تر باشد پیش تر شود.» (همان، ص ۲۳۰)

ج- کلان استعاره مقام / آشیان / ولایت

نگاشت اصلی: کوه قاف مقام / آشیان / ولایت / ناکجاآباد است.

گزاره های استعاری متناظر با نگاشت اصلی:

- «و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۶)

- «پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند.» (همان، ص ۲۲۷)

- «گفت از پس کوه قاف که مقام من آن جاست و آشیان تو نیز آن جایگه بود.» (همان،

ص ۲۲۹)

نتیجه گیری

با دقت در مفاهیم استعاری به کاررفته در این رساله و دیگر آثار سهروردی مشخص می شود که حادثه اصلی و کانونی بیشتر تجربیات عرفانی نوعی مواجهه با امر قدسی است که سهروردی آن را محور رساله های خود قرار می دهد. از جمله دیدار با عقل فعال در هیأت پیری حکیم و راهنمای آسمانی و فرشته. در این تجربیات غیرارادی و ناگهانی تجربه گر خود را در فضایی می یابد که به کلی متفاوت با جهان محسوسات است. سهروردی شرط رسیدن به این مرحله از شناخت و فهم رموز این مشاهدات را در ریاضت ها و مجاهدت های صوفیانه می داند که شخص را مستعد ادراک باطنی و معرفت شهودی می کند. اصولاً تجربیات سهروردی در هاله ای از تداعی های ذهنی و انگاره های استعاری درهم تنیده بیان می شود که بیشتر با رؤیا سنخیت می یابد. نقش استعاره در این تجربیات هرگز تزینی نیست بلکه به طور یکپارچه و هماهنگ تجربه گر آن تجربه عرفانی و قدسی را در زبان خود کشف و به تمام سطوح زبان جاری می کند. از این نظر زبان

شخصی و فردیت سهروردی در رساله‌هایش اهمیت و نمود خاصی می‌یابد. همچنان‌که هر شاعر و عارفی در شکل بخشیدن به منظومه ذهنی و نگاه هنری خویش نیازمند بهره‌گیری از چند استعاره مرکزی خواهد بود. کاربرد محوری این کلمات در مجموعه آثار یک شاعر یا عارف، استعاره‌های محوری و اصلی وی را می‌سازد.

باید توجه داشت واقعه تجربه‌شده در این داستان‌ها در مرتبه‌ای فراتر از این عالم یعنی عالم «مثل» اتفاق می‌افتد. از اینرو معنی و عمل داستان‌های مثالی و رمزی که برای تعلیمات روحانی توسط سهروردی پرداخته شده است باید در چشم‌انداز عالم وسیط یا عالم مثل نگریسته شود. عالمی که فراتر از عالم محسوسات و فروتر از عالم معقولات قرار گرفته است. با توجه به اینکه استعاره از منظر شناختی فرآیندی است که به‌طور طبیعی در زبان رخ می‌دهد و تقویت‌کننده شالوده تجربه است، رساله‌های سهروردی بهترین مصداق برای استعاره شناختی است.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها:

۱- قرآن کریم.

۲- آلستون، ویلیام (۱۳۸۹)، «تجربه دینی: ادراک خدا»، درباره تجربه دینی، گزیده

مایکل پترسون [و دیگران]، تهران، انتشارات هرمس.

۳- اتو، رودلف (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، تهران، انتشارات

نقش جهان.

۴- استیس، والتر ترنس (۱۳۶۷)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ

سوم، تهران، انتشارات سروش.

۵- امین‌رضوی، مهدی (۱۳۹۱)، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی،

چاپ ششم، تهران، نشر مرکز.

- ۶- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۸)، رمز و داستان‌های رمزی در ادبیات فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- ----- (۱۳۹۰)، عقل سرخ، شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی، تهران، نشر سخن.
- ۸- جیمز، ویلیام (۱۳۹۳)، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، چاپ دوم، تهران، نشر حکمت.
- ۹- سعیدی، گل‌بابا (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات ابن عربی، تهران، انتشارات شفیعی.
- ۱۰- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۱- سیدعرب، حسن (۱۳۹۱)، نقد و تحلیل رویکردهای معاصران به سهروردی، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۲- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، نشر سخن.
- ۱۳- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۶ق.)، نزهة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفه، تصحیح سید خورشید احمد، حیدرآباد، دایرةالمعارف العثمانیة.
- ۱۴- فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۹۱)، سبک‌شناسی (نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها)، تهران، نشر سخن.
- ۱۵- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۱)، «استعاره‌های مفهومی در آیات قرآن»، زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۶- قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، سلسله دانش ایرانی، شماره ۵۰، دانشگاه مک‌گیل کانادا، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

- ۱۷- کربن، هانری (۱۳۵۸)، ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ۱۸- ----- (۱۳۹۱)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی، ج ۲، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران، انتشارات سوفیا.
- ۱۹- لیکاف، جرج و مارک جانسون (۱۳۹۴)، استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، ترجمه هاجر ابراهیمی، تهران، نشر علم.
- ۲۰- مجتهدی، کریم (۱۳۹۳)، سهروردی و افکار او: تأملی در منابع فلسفه اشراق، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۱- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به رهایی، تهران، انتشارات مؤسسه نگاه معاصر.
- ۲۲- ----- (۱۳۸۶)، درس‌گفتار عرفان مقایسه‌ای، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۲۳- نصر، سید حسین (۱۳۸۶)، سه حکیم مسلمان، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۴- نوپا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۵- هاوکس، ترنس (۱۳۹۰)، استعاره، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ چهارم، تهران، نشر مرکز.
- ۲۶- یاکوبسن، رومن (۱۳۹۰)، «قطب‌های استعاری و مجازی در زبان‌پریشی»، زبان‌شناسی و نقد ادبی، ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده، چاپ چهارم، تهران، نشر نی.

(ب) مقالات:

- ۱- فتوحی، محمود (۱۳۸۷)، «ساخت‌شنکی بلاغی: نقش صناعات بلاغی در شکست و اسازی متن، نقد ادبی، دوره ۱، شماره ۳، صص ۱۰۹-۱۳۵.
- ۲- کدیور، محسن (۱۳۷۳)، «کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه اشراق»، فصلنامه آینه پژوهش، سال ۵، شماره ۲، صص ۱۰۶-۱۲۴.
- ۳- هاشمی، بی‌بی زهره (۱۳۹۲)، «مفهوم «ناکجاآباد» در دو رساله سهروردی بر اساس نظریه استعاره شناختی»، جستارهای زبانی، دوره ۴، شماره ۳ (پیاپی ۱۵)، صص ۲۶۰-۲۳۷.
- ۴- همدانی، امید (۱۳۸۸)، «حماسه، اسطوره و تجربه عرفانی؛ خوانش سهروردی از شاهنامه»، فصلنامه نقد ادبی، سال ۲، شماره ۷، صص ۱۶۲-۱۳۷.

