

# قربت شرقی و غربت غربی

شرحی بر غربت غربی شهاب الدین سهروردی

[بخش نخست]

نوشته پرویز عباسی داکانی



غربت غربی و حی بن یقظان

سهروردی می نویسد:

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

وقتی که با برادرم عاصم از ماوراءالنهر به غرب سفر می‌کردیم تا از پرندگان ساحل دریای سبز چیزی صید کنیم، ناگهان گذار ما به سرزمین ظالمان، یعنی شهر قیروان افتاد. مردم شهر که احساس می‌کردند ناگهانی و مهاجم وار برایشان وارد شده‌ایم، وقتی دانستند از پسران شیخ هادی فرزند خیریمانی هستیم، ما را احاطه کردند، و

به غل و زنجیر کشیدند و در ژرفنای چاهی که قعر آن را پایان نبود، زندانیان کردند. بر فراز چاه متروک قصری رفیع با برجهای بلند وجود داشت. به ما گفته شد مانعی ندارد که شبانه به قصر برآیید، اما بامدادان به ناچار باید بازگردید و به قعر چاه فروروید.

ژرفنای چاه و آن تاریکی تو در تو و آن ظلمات بعضها فوق بعض چنان بود که اگر دست را بیرون می آوردی و پیش رو می گرفتی نمی توانستی آن را بینی. این تاریکی همیشگی بود، مگر شبها که از چاه بیرون می آمدیم و به قصر می رفتیم. در آن حال از پنجره به فضای سیال می نگریستم.

بسیاری از اوقات کبوتران نامه بری از بیشه های یمن به سوی ما می آمدند و از حال معشوقه شوخ چشم آگاهمان می کردند. گهگاه نیز بارقه هایی یمانی از جانب یمن شرقی می درخشید و از سالکان سرزمین نجد خبرمان می داد. در این حال وزیدن نسیم های اراک (سرزمین نزدیک مکه در عرفه، بخشی در جهت شام و بخشی در جهت یمن) شوق بر شوقمان می افزود. مهران برانگیخته می شد و مشتاق بازگشت به وطن می شدیم.

ما میان صعودهای شبانه و هبوطهای روزانه، روزگار می گذرانیم تا آنکه در شبی مهتابی هدهد را دیدیم که سلام کنان از پنجره قصر به درون آمد. در متقارش نامه ای بود که از کرانه وادی ایمن، از جایگاهی متبرک، از درختی صادر شده بود. هدهد به ما گفت: من راه آزادی شما را می دانم و به خاطر همین هم از ملک سبا با این خبر به سویتان آمده ام. این امر در نامه پدران به طور مشروح بیان شده است. نامه را گشوده آن را خواندیم. نوشته بود:

از پدران هادی

به نام خداوند بخشنده مهربان

مشتاقان خواستیم و شوق نوزیدید. دعوتان کردیم و کوچ نکردید. اشارتان نمودیم و زبان اشارت ندانستید.

همچنین در نامه به من اشاره شده بود که اگر اراده کرده ای که به همراه برادرت از این زندان خلاص شوی در عزم سفر خویش سستی مکن! به طناب ما که همان جوز هر فلک قدسی است و بر تمام نواحی کسوف مستولی است چنگ بزن. و افزوده بود: هنگامی که به وادی مورچگان رسیدید، دامان بیفشان و بگو: "سپاس و ستایش

خدای را که پس از مرگ ما را زنده گردانید و به سوی او برانگیخته می‌شویم، پس از آن اهل خویش هلاک کن و زنت را بکش که او از ایستایان و پس ماندگان است. بگذار و چنانکه امر شده‌ای بگذر که ما نسل این قوم را بر خواهیم کند. پس به کشتی درآ و بگو "به نام خداست حرکت و توقفش."

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

سوار بر کشتی به مسیرمان ادامه می‌دادیم، کشتی‌ای که از تخته‌ها و میخها استحکام یافته بود. به سرزمینی رسیدیم که حاکم قدرتمندش تمامی کشتیهایی را که در حال عبور از آنجا بودند به‌زور مصادره می‌کرد. ما قسمتی از کشتی خویش را شکستیم (تا به بهانه خراب بودن از آن درگذرند). با کشتیمان از آنجا رستیم و به جزیره یاجوج و ماجوج که در طرف راست کوه جودی قرار داشت رسیدیم. همراه جنی بود که از من تبعیت کامل داشت و چشمه‌ای از مس که تحت فرمانم بود. به‌جن گفتم در این چشمه مس بدم تا همچون آتش شود، سپس سدی از مس ساختم و بدین شکل توانستیم از چنگ ایشان گریخته و آزاد شویم، و وعده خداوند به‌رهایی خویش را محقق بینیم.

در راه مجموعه‌های تهی و پوسیده عاد و ثمود را بر تخته‌هایشان دیدم. ثقلین و افلاک را گرفتم و آنها را همراه با جن در داخل ظرف مدوری که خواه ساخته بودم زندانی کردم. بر این ظرف خطوطی رسم شده بود که گویی چندین دایره در آن وجود داشت. من نهرها را از جگر آسمان بریدم وقتی که آب از آسیاب افتاد بینای آسیاب نیز ویران شد، و هوا به‌هوا رفت، پس از آن فلک‌الافلاک را همچون تکه سنگی

به آسمان پرتاب کردم، تا آنکه آفتاب و ماه و ستاره‌ها را در هم کوید و به غبار تبدیلشان کرد. پس بدین شکل توانستم از چهارده تابوت و ده گوری که از آنها سایه خدا برانگیخته می‌شد رهایی یابم.

پس از اینکه آفتاب راهنمایم شد، به آسانی و بدون زحمت به سوی قدس برده شدم. من راه خدا را دیدم و به‌زیرکی این آیه را دریافتم و او پاره‌ای از شب را در تاریکی محض به‌سربرد در حالی که تب و کابوس شدید بر او غلبه داشت، تب و کابوسی که به‌صرعی سخت انجامید.

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

در این هنگام شیر و گاو را دیدم که از دیده‌ها پنهان بودند و کمان خرچنگ را در جریان ادوار آسمانی به‌هم پیچیده و در نور دیده بودند. زمانی که ستارهٔ یمانی از پس پرده‌های رقیقی که عنکبوتان زاویه‌های مادی در عالم تنیده بودند طلوع کرد، دو کفه میزان به‌حالت تساوی درآمد. به‌همراه ماگوسفندی بود که او را در بیابان یله کردیم. زمین لرزه‌ها هلاکش کردند و آتش صاعقه در او افتاد.

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

از غارها و شکاف سنگها بیرون آمدم و از حجره‌ها روان شدم و چشم به‌چشمهٔ زندگانی دوختم. در این هنگام صخره‌ای را که شبیه پشته‌ای عظیم بود بر سستیغ کوه مشاهده کردم. از ماهیانی که در چشمهٔ حیات جمع شده بودند و از سایهٔ آن پشته

عظیم در چشمه حیات بهره مند شده و لذت می بردند، پرسیدم: این کوه و آن صخره عظیم چیستند؟

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

من گفتم: "اینان همانندان تواند و شما همگی فرزندان پدری واحداید.

اینان نیز سرگذشتی همچون سرگذشت تو دارند اینان برادران تو اند."

وقتی که حرفهای او را شنیدم و درستی حرفهایش برایم ثابت شد، ماهیان را در آغوش گرفتم و آنها را بوسیدم. خوشحال شدم و آنها نیز خوشحال شدند. سپس به راه افتادم و از کوه بالا رفتم و پدرمان را که پیری بزرگ بود، در آنجا دیدم. او چنان درخششی داشت که نزدیک بود آسمانها و زمین از شدت تابش نورش از هم شکافته شوند. لحظاتی بهت زده و متحیر بر جای خشکم زد. سپس به سوی او رفتم. به من سلام کرد و من او را سجده کردم. نزدیک بود در انوار پرتالو او محو شوم. پس از آن لحظاتی چند گریستم و نزد او از رنج های زندان قیروان شکایت کردم.

به من گفت: "خوب گریختی اما به ناچار باید دوباره به زندان غربی بازگردی. تو در حبس خواهی ماند تا زمانی که تمامی بندهای تعلق بریده شود."

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

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

از شنیدن حرفهای پدر خوشحال شدم.

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

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

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

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

داستان غربت غربی سهروردی را پیچیده‌ترین و رمز‌آمیزترین داستانه‌های این حکیم بزرگ دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

این امر پیش و بیش از هر چیز زادهٔ جریان ویژهٔ این داستان است که می‌کوشد تا شهودی‌ترین مقولات معرفت را در قالب صوری مثالی و رمزی به‌نمایش بگذارد.

به‌تعبیر استاد، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، سهروردی در این داستان می‌کوشد تا ”با استمداد از ذهن خلاق خویش، اطوار وجود انسان و تحولات هستی وی را در قالب قصه، و با زبان رمز مورد ارزیابی قرار دهد.“<sup>۲</sup>

زبان سهروردی، زبان اشارت است، و فهم زبان اشارت محتاج گونه‌ای همدلی و هم‌افقی است. زبان اشارت، زبان رمز است، برخلاف زبان عبارت که تفسیر و تعبیری از معانی خودآگاه و مواجهه با امور در سطح عادی و افقی است. زبان اشارت با نمایش دریافته‌های ماورایی و معطیات بی‌واسطهٔ ناخودآگاهی است. در اینجا امور در سطحی غیر عرفی و عمودی تصویر می‌شوند. رمز حشر معانی ممثل است برای نمایش صور مثالی و ایده‌های ازلی. شمس‌الدین شهرزوری شارح و مفسر اندیشه‌های سهروردی، در تاریخ فلسفهٔ خویش، شناخت اندیشه‌های سهروردی را متوقف بر رمزشناسی و معرفت نفس بر می‌شمارد: ”بالجمله معرفهٔ کلا و حلی کتبه و مرموزاته، متوقف علی معرفهٔ النفس.“<sup>۳</sup>

قدما، رمز را به ”معنی باطن“ که ”مخزون تحت کلام ظاهر“ است، معنی کرده‌اند. از دید ایشان حقیقت رمز همانا نهادن شدگی ”حقایق غیب“ در اشاراتی معرفتی است که به تلفظ

لسان سر در زبان منعکس است.<sup>۴</sup>

سهروردی خود بر آن است که سخنان حکیمان پیشین به رمز بوده است.<sup>۵</sup> او در جمله‌ای به یاد ماندنی می‌گوید: "اختلاف عبارات، تو را به بازی نگیرد که در رستخیز هنگامی که آدمیان در پیشگاه خداوند حضور می‌یابند از هر هزار تن، نهصد و نود و نه تن کشته عبارتند و ذبیح شمشیر اشارات."<sup>۶</sup>

کار اصلی رمز فرابردن آدمی از سطحی به سطحی فراتر است: رمز آدمی را وارد فضاهاى جدیدی می‌کند، فضاهاىی که زندگی او را به تعالی می‌برند و افق‌های نویی را پیشاوری وی بر می‌کشایند؛ افق‌هایی که بیرون از تجربه عادی زندگی قرار دارند. رمز اجازه می‌دهد تا آدمی ساحاتی برتر را تجربه کند. رمز مرز طبیعت و فوق طبیعت را از میان بر می‌دارد، و وحدتی برتر را به نمایش می‌گذارد. رمز آینه کل است. در اینجا کل، خود را در یک جزء به نمایش می‌گذارد؛ جزیی که در ظهوری پر معنا می‌تواند تمامیت کل را در مقیاس محدودتر تصویر کند. وجود رمز وجودی بی‌واسطه است. رمز برای نمایش امر برتر واسطه‌ای نمی‌خواهد، بلکه امر برتری خود را در رمز آشکار می‌نماید، بی‌آنکه چیزی را واسطه باشد. در رمز اشیا تداعی‌گر صور مثالی‌اند. به تعبیر کومارا سوامی "وجود رمز عبارت است از وجود همان چیزی که رمز آن را بیان می‌کند."<sup>۷</sup>

رمز بدون فرض عوالمی که در طول یکدیگر به صورتی عمودی ارتقا می‌یابند، و یا کاهش می‌پذیرند، متفی است. در این حالت، امکان فرا رفتن از سطح عادی معرفت به سطحی برتر میسر نخواهد شد.<sup>۸</sup> به همین دلیل است که جهان رمز نا آشنا، بی‌فاصله به سطح مبتذل و عادی سقوط می‌کند. آنگاه این رمز نا آشنایی به قداست زدایی نیز می‌انجامد. چرا که قداست در ذات خود مبتنی بر فرض وجود امر برتر و تعالی است. امری که با بسنده کردن به صور گذران جهان و همسطح انگاشتن تمامی تجارب بشری الغا می‌شود. به تعبیری برای مقابله با چنین وضع و وضعیتی حکیم باید به عنوان وارث نبی و فلسفه باید همچون حکمتی نبوی ظاهر شوند.<sup>۹</sup>

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

### غربت غربی و تزه‌های اساسی مبتنی بر آن

نکات اصلی که در غربت غربی مورد اشارت است، عبارتند از

نوستالژی بهشت،

رؤیا و جهان رؤیا،

برگذشتن و فرارفتن از مرگ، و مرگ اندیشی،

اسطوره‌ای بودن زبان،

شکستن زمان و مکان، ساحت زمان و فضای اساطیری، و پایین و بالایی هستی‌شناسانه،

بر شدن آسمان،

نسبت طبیعت و ماورای طبیعت،

و مقولات دیگری از این دست.

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

تاریخ بشر، تاریخ احساس غربت است. در تمامی ادیان، تجلیات گوناگون این احساس جدایی از اصل را می‌توان به‌نظاره نشست. انسان در تمامی ادیان مسافری است که بدین مغاره تبعید شده است. در بینش عرفانی آدمی در جریان خلقت از اصل خویش بدین چاه و بدین مفاک کوچیده است، تنها در دوره پس از رنسانس است که بشر غم غربت را از یاد برده و جدایی را با درد تنهایی تعویض می‌کند. زمانه‌ای که به تعبیر هایدگر، خدایان قدیم از میان ما رفته‌اند و خدای دیگری هنوز نیامده است.<sup>۱۰</sup>

انسانی که سرگشته و بی‌وطن است. وطن به تعبیر حکیم آلمانی یعنی "سکنی گزیدن تاریخ در قرب حقیقت"؛ و به تعبیر عارفان مسلمان یعنی سکنی گزیدن در قرب وجود.

انسان، در وجودشناسی سهروردی از دیگر جای از ناکجا به راه افتاده و در پی هبوطی خمبار بدین غریبستان تبعید شده است تمامی سخن قصه غربت غربی این است که چگونه می‌توان از این غریبستان رهایی یافت و به ماورای نخستین بازگشت. بودن خاکی در نگاه



سهروردی برابر است با عمری دراز در ظلمت و یل زیستن. انسان زندانی چاهسار طبیعت است و رهایی از این زندان در اعتصام به ریسمانی که از ماورای عالم بدین جهان آویخته شده، ممکن است.

قهرمان قصه از ماوراءالنهر می آید. ماوراءالنهر تعبیری سمبلیک از اصل ماورایی آدمی است. نورالانوار، یا نور مطلق، در بینش سهروردی دریای بیکرانه و بی انتهای نور است. در این صورت، آنچه از نور که ما با آن نسبت ازلی داشته ایم، نه بخشی از آن یا نهری از نور، که خود دریا بوده است.

گیش از سهروردی، امام محمد غزالی از متافیزیک نور و جغرافیای نمادین سخن گفته بود. غزالی وجود را بر مبنای نور تفسیر می کرد، او در مشکاةالانوار خویش از هستی نورانی قایم به خویش و هستیهای نورانی قایم به غیر، سخن می گفت و در واقع طرح کلی فلسفه نور را پی می ریخت. ابن سینا نیز پیشتر، از جغرافیایی مثالی سخن گفته بود که قهرمانان داستانهایش به کشف آن موفق شده بودند. عقل فعال یا حی بن یقظان از سه اقلیم سخن می گفت. یکی اقلیمی که در پراتز شرق و غرب قرار می گیرد. دو دیگر، اقلیمی که به غیب شهرت یافته است. و سوم اقلیمی غریب که حدی از آن در پس مغرب و حدی دیگر از آن در پس مشرق قرار گرفته است. این اقلیم در جغرافیای اتولوژیک ابن سینا، عالمی واسطه میان جهان محسوس و عالم غیب است. پس اگر دقت کنیم می بینیم که بنای عالم مثال از همین جا ریخته می شود. صورتها از جهان غیب به واسطه عقل فعال که واهب الصور و افاضه کننده صورتها بر ماده اولی یا هیولا به تعبیر قدماست نونو می رسد و در اجساد و اجسام مستمری می نماید.

جوزجانی شاگرد ابن سینا و شارح رساله حی بن یقظان مشرق را در این داستان، استعاره ای از عالم غیب می داند که جایگاه صورت است و از آنجا این صورتها به عالم مادی و هیولایی یا ماده اولی که جایگاه مغرب است، فرود می آید. از نظر جوزجانی، مغرب کنایه ای از همین جهان محسوسات است، چرا که بعدی بی نهایت از مشرق عقول و انوار دارد، و همچون ظلمت که نیستی و عدم محض است، ماده جهان و طبع هیولا نیز طبع نیستی است.

هیولا به خوشتن، دارای وجود و صورت نیست، بلکه هیولا موجود گردد به سبب صورت، و صورت را وجود از ایزد است به میانجی فرشتگان. پس بزرگوارتر است از هیولی.<sup>۱۱</sup>

ابن سینا در رساله حی بن یقطان پرسش از حقیقت غرب را به میان می آورد. پرسش ابن سینا آن است که غرب کجاست و نسبت به دیار ما چه قرب و بعدی دارد؟ زنده بیدار در پاسخ می گوید: در دورترین نقطه جغرافیای زمین، آنجا که خورشید غروب می کند، دریایی هست که در قرآن از آن به عیناً حامه تعبیر شده است، و خورشید در نزدیک آن زوال می یابد و از نظرها پنهان می گردد. رودهایی که این دریا را تمدید می کنند، از دیاری ویران می آیند که حدود آن نامعلوم است. این دیار آباد کننده ای ندارد، جز غربیانی که از آن می گذرند. ظلمت بر آن دیار خیمه گسترده و در آن اعتکاف کرده است. مهاجران به این دیار بارقه ای از نور به دست می آورند، در هنگامی که آفتاب می رود تا غروب کند، زمین آنجا کویر است. هرگاه آبادگرانی به آبادانی بکوشند، آنان را ناامید می گردانند، و دیگریانی را به سوی خویش می کشاند. می سازند و بخش می شود، و بنا می کنند و ویران می گردد. هماره میان ساکنان این دیار کشمکش و جدال و قتال هست. هرازگاه گروهی بر سرزمین دیگران سلطه می یابند و آنان را مجبور به ترک خانه و کاشانه خود می کنند و قرار خود را در آن می جویند. این عادت هماره ایشان است و از آن نمی آسایند. این شهر، مثالی نیز در آسمان دارد.<sup>۱۲</sup>

این شهر، نمادی از عالم محسوس است و غرب همین شهر یا سراسر عالم مادی است. بی شک، چنانکه اشارت رفت، منظور ابن سینا از غرب، غربی که ما امروز می شناسیم نیست؛ بلکه شرق و غرب برای او معانی ای نمادین و رمزی دارد که در جغرافیایی مثالی معنا و مفهوم می یابد و برای ابن سینا وجود، امری دارای مراتب است که در رأس هرم آن واجب الوجود قرار دارد و پس از آن وجود عقول و جهان نفوس سماوی در نظر گرفته شده و اثبات می شود، و پس از آن، جهان مثالی قرار می گیرد که واسطه جهان عقول و عالم هیولایی و مادی است.<sup>۱۳</sup>

به تعبیری حکمت اشراق هم از جهت قبول سیستم فیضان و تجلی در زمینه اتولوجی، و هم از جهت قبول اسلوب کشف و ذوق و اشراق به جای تعقل صرفاً منطقی در زمینه بحث معرفت با فلسفه ارسطویی تفاوت بین و بارز پیدا می کند. ابن سینا و سهروردی هر دو می خواهند این دو بخش را در مباحث وجود و معرفت به هم متصل کنند. ولی البته سهروردی از ابن سینا پیگیرتر است. به تعبیری: "فرق بین فلسفه فلوطین و ابن سینا اندک است، و عرفان وحدت وجودی در سرپای نظام او از همان آغاز ریشه عمیق داشته است."<sup>۱۴</sup>

به واقع این ابن سینا بود که نخست بار توجه سهروردی را به خاستگاه دیگری برای فلسفه

جلب کرد. ابن سینا در مقدمه منطق مشرقیین خویش از این اندیشه سخن گفت که ممکن است علوم حکمی از راه دیگری جز طریق یونانی به ما رسیده باشد: "ولایبعدان یكون قد وقع الینا من غیر جهة الیونانیین علوم." ۱۵۰

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

در قصه حی بن یقظان ابن سینا و همین قصه غربت غربی سهروردی، غرب و شرق معانی رمزی و سمبلیک دارند. ابن سینا و سهروردی عالم مجردات و فرا ماده را که جهان انوار ملکوتی است و نور از آن طلوع می کند، شرق حقیقت می دانند؛ و جهان ماده که آدمی را در حجاب داشته و امکان رؤیت انوار ملکوتی را از او باز ستانده است، غرب می نامند. جهان ماده که تیرگی و تاریکی از هر سو بر آن روی آورده و آن را در بر گرفته است تمثیل مغرب است که آفتاب حق و انوار وجود در آن غروب می کند. جغرافیای اشرافی سهروردی افقی - عرضی نیست، بلکه عمودی - طولی است. مشرق در این بینش، جهان انوار و عقل فرشتگان است که از هستیهای تاریک، بعدی بی نهایت دارد. مغرب وسطی یا آسمان مرئی آنجاست که نور و ظلمت به یکدیگر می آویزند. زمین در این معنا غرب است و آسمان مرئی، برزخ نور و ظلمت شرق در ورای آسمان مرئی است. هبوط در این داستان، به فرو افتادن در چاه "قیروان" تمثیل شده است. قیروان به لحاظ جغرافیایی، یکی از سرزمینهای غربی عالم اسلامی محسوب شده است. ضمن آنکه این واژه مغرب کاروان نیز هست. و این شاید کنایه از آن باشد که هبوط، داستان تبعید کاروان آدمیان از مشرق معنا به مغرب بیگانگی با خویش است. در یک تعبیر رمزی، مجموع عالم ماده از شرق تا غرب، قیروان است. قیروان، واژه ای مرکب از دو کلمه است. یکی قیر که ماده ای کاملاً سیاه و ظلمانی است و در ادب کهن ما به معنی تاریکی و ظلمت به کار رفته و همواره نزد قدما تیرگی یک شیء بدان تشبیه می شده است و دیگر پسوند وان که دارای معانی متعددی همچون نگاهبان، نگهدارنده، شبیه و مانند، چشمه و محل آب است. در این صورت قیروان معانی مختلفی مثل قیرگون و همانند قیر، منبع تیرگی و تاریکی و چشمه ظلمت و همچنین معنی نگاهدارنده و پاسبان ظلمت خواهد داشت. و جهان مادی در نگاه سهروردی چیزی جز قیروان نیست. در جهانشناسی کلاسیک، مشرق و مغرب ثابتی برای عالم فرض می شد که بنابر آن نقطه ای در شرق و نقطه ای در غرب (که گمان می کردند آن آبادی دورترین نقاط

زمین و آخر آبادانی جهان است و پس از آن ظلمت و تاریکی است) به مثابه نقاط مرزی جهان در نظر گرفته می‌شد.

این تلقی جغرافیایی، ذهن خلاق و شگرف سهروردی را یاری داد تا طرح نمادین خاص خویش از جغرافیای عرفانی را پی ریزد. در جغرافیای فلسفی سهروردی نیز شرق و غرب ثابتی در نظر گرفته می‌شود. شرق مرتبه احدیت، و غرب عالم مادی است که در دورترین نقطه از مرتبه احدیت قرار گرفته است. در واقع این طرح نمادی، جغرافیای عرفانی را در هیئت فرا تاریخی آن تصویر می‌کند.

“غرب” در لغت دارای معانی متعددی است: پنهان گردیدن، غایب شدن، دور شدن، فرو نشستن، ناپدید شدن، ریختن اشک، جای فرو شدن آفتاب، نهانگاه، دلوی که بدان آب از چاه کشند، آبله در چشم و آماس در آن، دوری از یار و دیار، غربت وطن، غریب و مسافر، ظاهر چشم و شراب سیم یا جام نقره‌ای برخی معانی است که در فرهنگها برای این واژه ذکر شده است. به غربزدگی نیز در فرهنگهای پارسی اشارت رفته است. غربزدگی در فرهنگنامه‌های فارسی به معنای اصابت تیر غربی (تیری که اندازه‌اش معلوم نیست) بر تن غربزده است. به انتقال بیماری غربی به آدم یا حیوان نیز غربزدگی گفته شده است.

برای قدما، اهل غرب کسانی از مردمان فرنگ بودند که دینی جز دین اسلامیان داشتند و در مقابل اهل شرق قرار می‌گرفتند. غرب و کفر بدین معنا و از این جهت مترادف هم محسوب می‌شدند.<sup>۱۶</sup>

غرب برای سهروردی دلالت بر هر چیزی و هر کسی دارد که از شرق “انوار الهی” به دور افتاده و آفتاب حقیقت را گم کرده است، و در “غروب حقیقت قدسی” و بیگانگی با خویش، اهوای خویشتن را سجده برده، و در ظلمات بعضها فوق بعض، عقل معاش را بر اریکه خدایی نشانده است. غرب تمامی ربیع مسکون فراق است. آنکه در اسارت اهوای خویش است، در درون چاه غربی است. اسارت اهوا با رهایی از آنها بستگی تام و تمامی با قرب و بُعد به حقیقت قدسی یا “اشراق انوار” دارد. این حقیقت کلی می‌تواند بر تمامی مصادیق جزئی آن حمل شود. غربزدگی در این بینش “بیماری مخلوق وهم” نیست بل غربتی است که تاریخ بشری، گرانباری آن را خود آگاه و ناخود آگاه بر دوش روح خویش احساس می‌کند. غربزدگی مورد اشارت سهروردی اختصاص به یک برهه یا دوره خاص ندارد، بل سراسر تاریخ فراق را در بر گرفته است عرفی شدن انسان معاصر به معنای گم گشتگی یعنی گم شدن شرق به معنای فلسفی کلمه است. معنا و جهت یابی جهان ما جز در ورای جهان ما

نمی‌تواند باشد.<sup>۱۷</sup> و این جهت‌یابی امری است که ساختار داستان غربت غربی را تشکیل می‌دهد. غرب در تلقی سهروردی جغرافیای فراق و تاریخ از خود بیگانگی است. غربزدگی در این تلقی چیزی جز "بیگانگی از خویش" نیست. تا فراموشی خدا هست، فراموشی خویشتن نیز هست که نسوالله فانسیم انفسهم و تا عقل معاش زمام بشر را در دست دارد، این قافله به تپهی جز ظلمت راه نخواهد برد. قهرمان داستان "غرب" است و این امر یعنی غروب "صور" ازلی در چاه ظلمات روزمرگی. در این بینش وجودی، صورت‌ها به ترتیب از مشرق انوار فرود آمده‌اند و لذا غریبان این عالمند. به همین سبب هم هست که "روح" به "صورت" میل می‌کند، چرا که هر دو شرقی‌اند و از مشرق انوار هبوط کرده‌اند. "صورت" در "ماده" بروز و ظهور می‌یابد و روح تنها آن را دوست می‌دارد و نه ماده را، که ماده در ذات خود از سنخ مغرب است.<sup>۱۸</sup> تا ماده‌گرایی هست، غرب هست، تنها در مرگ‌اندیشی و آگاهی است که می‌توان بر ماده غلبه کرد و بر آن فایق آمد و از زندانش رست.

ماده، جهان ظلمت و مغرب حقیقت است. مشرق در این بینش جهان انوار و فرشتگان مقرب است که از تاریکیهای هستی و هستیهای تاریک، بعدی بی‌نهایت دارد. مغرب وسطی (آسمان مرئی) آنجاست که نور و ظلمت به هم آمیخته‌اند. این نحوه نگرش به شرق و غرب تمثیلی را در آثار عارفان پس از این جایگاه قرار دارد: "در جهانی که در ژرفترین اعماق جهانسرای قرار دارد، چون قطب مخالف آسمان."<sup>۱۹</sup>

چاه قیروان بی‌اختیار ما را به یاد غار افلاطونی می‌اندازد. افلاطون، که سهروردی سخت به او احترام می‌گذارد و در کنار زرتشت و هرمس او را از جمله سه حکیم بزرگ تاریخ می‌داند، بر آن بود که روح از جایگاهی رفیع بدین جهان هبوط کرده است. جهان محسوس حقیر است و نیکی و زیبایی و حقیقت در افق‌های جهان معقول، در جهان ایده‌های ازلی است. روح در سراچه ترکیب، تخته‌بند تن است و تن گور اوست. جهان خاکی همچون غاری زیرزمینی است. آدمیان در غار زندگی اسیر و در زنجیر زاده می‌شوند، و بدین ظلمت خو می‌گیرند و اصل خویش را از یاد می‌برند. در پس ایشان، آتشی افروخته است و روبروی آنان دیواری است. آن سوی کسانی در حرکت‌اند و سایه‌هایشان بر دیوار افتاده است. زندانیان عبور سایه‌ها را بر دیوار تشخیص می‌دهند و می‌پندارند که این سایه‌ها از خود اصالتی دارند، و حال آنکه سایه‌ها نمودهایی از حقایق آن سوی دیوارند. آنان هرگز پی به درک حقیقت نخواهند برد. جز آنگاه که از بن غار به در آیند و به فضای بیرون غار راه برند. غار این جهان است و جهانیان همه زندانیان آن. آتش نیز تمثیلی از خورشید حقیقت است. سایه‌ها، اشیای

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

افلاطون که سخت مورد توجه سهروردی بود، در آثار خود روح آدمی را به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که از دیگر جایی به این عالم هبوط کرده است. در رساله فایده‌روس افلاطون از زبان سقراط چنین می‌گوید: "روحي که پاکی و کمال خود را از دست نداده است، در عالم بالا می‌گردد و جهان لایتناهی را می‌بیماید. ولی چون بال و پرش بریزد، اختیارش از دست به در می‌رود و بی‌اختیار به سوی رانده می‌شود تا آنکه به چیزی سخت و ساکن بند می‌گردد و در آن خانه می‌گزیند و بدین سان کالبدی زمینی می‌یابد. آنگاه آن کالبد با جنبش روح، جنبش می‌آغازد و چنین می‌نماید که جنبشش از خود است. جنبش با هم یکجا موجود زنده نامیده می‌شود که از جسم و روح تشکیل یافته است و آن را موجود زنده فانی می‌خوانند. اکنون می‌خواهم بگویم که چرا روح، بال و پر خود را از دست می‌دهد. نیروی بال در این است که جسم سنگین را به بالا می‌برد و بدان جا که مسکن خدایان است می‌رساند. از این رو، پر و بال بیش از همه اجزای تن، از امور خدایی بهره دارد و امور خدایی زیبایی، دانایی، خوبی و چیزهای دیگر است از این دست. بال و پر هر چه از آن چیزها بیشتر بهره‌ور شود، شکفته‌تر می‌گردد و نیرو می‌گیرد، در حالی که زشتی و بدی و همه چیزهای دیگری که به خلاف امور خدایی هستند، بال و پر را پژمرده می‌سازند و خشک می‌کنند."<sup>۲۰</sup>

به تعبیر ودود تبریزی (۹۳۰ هـ.ق) که از شارحان فلسفه سهروردی است، روح انسانی در جریان هبوط، بالهای خود را از دست می‌دهد و تا رویش بالهایی دیگر ناچار به سکونت در ربع مسکون فراق است. مرگ و فرا رفتن از مرگ را یگانه راه رهایی از غربت قبروان ماده است.<sup>۲۱</sup>

در جغرافیای عرفانی سهروردی هر مرحله نسبت به دیگری مشرق و مغرب است. هر گامی که سالک به پیش بر می‌دارد به همان نسبت از غرب دور شده و به شرق نزدیکتر می‌شود. در این صورت عبور از هر مرتبه وجودی به معنای آن است که در نسبت با سالک آن مرتبه وجه شرقی خود را از دست داده و به غرب بدل شده است، و این جریان تا نورالانوار ادامه دارد. جهان مثال نسبت به عالم ماده شرق، و در مقایسه با عالم "مثل" غرب است. عالم "مثل" نیز در نسبت به نورالانوار همین نسبت را دارد. پس در واقع سالک در یک خط سیر وجودی از غرب به شرق سفر می‌کند. و به اعتباری می‌توان گفت که این جغرافیای عرفانی یک شرق و غرب مطلق دارد، و شرق‌ها و غرب‌های نسبی. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مولوی در کتاب گرانسنگش مثنوی شریف این تعبیر را مکرر مورد استفاده قرار داده است:

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

حاج ملاهادی سبزواری در شرح این آیات می‌نویسد:

"فکری که در صفات خدا و افعال خدا باشد آن به منزله صباست که از شرق عالم عقل آید، و فکرتی که در امور دنیا باشد به منزله دبور است، که دنیا مغرب نور است و عالم ظلمات است و اتصال به جزئیات و به وهم و خیال حقیقیه نیست و عوام آن را فکرت گویند." ۲۲

### از چاه "قیروان" تا شاه آسمان

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

بنابراین می‌توان چنین گفت که مطابق این دید آدمی از ماوراءالنهر وجود از مقام احسن تقویم به چاه اسفل سافلین در قیروان غرب ماده هبوط کرده است. در کتاب کلمة التصوف سهروردی اهوی نفسانی را چاهی می‌داند که برای در نیفتادن در آن می‌باید به ریسمان قرآن

کریم چنگ زد: "کسی که چنگ به ریسمان قرآن نمی زند، سرگشته‌ای است که در ظلمات چاه اهوای خویش گم می شود." ۲۳

اندیشه چاهوار دیدن زمین، اندیشه‌ای دیرینه است. در جهان بینی زرتشتی که سهروردی خود را به تعبیری احیاگر حکمت آن می داند. جهان مینوی درست در برابر جهان فرودین و دنیوی قرار دارد و فاصله این هر دو از هم بی نهایت است و چون این جغرافیا طولی - عمودی است جهان مادی ژرفترین اعماق ظلمت است و به چاهی می ماند که در دورترین فاصله از نور ایزدی قرار دارد. شرق مطلق واجب الوجود است و غرب مطلق ازدحام ماده، و میان این دو مدارج بی نهایی است که هر مرحله نسبت به مرحله فرودین شرق و نسبت به مرتبه فرازین غرب است.

شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز در باب "مشارق" و "مغارب" می نویسد: "بدان که عالم الوهیت نسبت با عالم ربوبیت مشرقی است که فیض از او به عالم ربوبیت می رسد، و عالم ربوبیت نسبت با برزخ مثالی مشرقی است، و برزخ مثالی نسبت با عالم شهادت مشرقی است که فیض از هر یکی به آنچه تحت آن است می رسد، و باز هر عالم از عوالم و هر مرتبه از مراتب و هر فردی از افراد مشرقی است که آفتاب اسمی از اسمای الهیه از او طالع شده و به اعتبار دیگر مغربی است که در تعیین او نور آن اسم مخفی گشته است و دل انسانی به حسب جامعیت، مظهریت صد مشرق و صد هزار مشرق بیش دارد که تمامیت نجوم اسمای الهی از آن مشارق تابان می شوند. و باز در مقابل هر یکی مغربی است." ۲۴

### هستی شناسی نور و ظلمت

اندیشه تقسیم اتولوژیک جهان به دو بخش نور و ظلمت، اندیشه‌ای بس کهن است. در جهان بینی مزدیسنا سخن از دیالکتیک نور و ظلمت در میان است. درگیری و تضاد میان روشنی و تاریکی در تمامی زوایای این مکتب نفوذ دارد. معنویت از نور است و پلیدی از ظلمت. نور از اهوراست و لذا سراسر نیکی و بهی است، و ظلمت از اهریمن است و لذا سراسر بدی و زشتی است. آتش و آفتاب محبوبند چون از سنخ نورند. روح نیز از نور است، و تن که ظلمانی است گور روان است. روح نوری است که در قفس تاریکی تن اسیر است و با مرگ از این قفس ظلمانی رها می شود و به سوی قطب نورانی وجود پر می کشد. ۲۵

ناصر خسرو قبادیانی حکیم و شاعر بزرگ در کتابش *خوان اخوان از ابوالحسن عامری* (متوفای ۳۸۱ هـ) که از نخستین فیلسوفان اسلامی است نقل می کند که در کتاب مقالات



خود می‌نویسد:

”نزدیک بزرگان ثنویان چنان است که ظلمت را دو قوت است هر دو نکوهیده: یکی شهوت و دیگر جهل. و برزخ، ظلمت است که روح اندرو بدین دو قوت نکوهیده نیاویزد که هر دو قوت دیوان است، و دیوان آن کسانی که این دو قوت نگاه دارند. و هر نفسی که بدین دو قوت اندر مانده باشد، اندر برزخ باشد همیشه، هرگز روح او به عالم نورانی نرسد و آن وقت که نور از ظلمت جدا شود و نور بر ظلمت قاهر شود، نفس این کسان اندر دایره ظلمت بماند جاودان. و چنین گویند که نور را دو قوت است هر دو ستوده؛ یکی پارسایی و دیگر علم، و این هر دو قوت‌های پسندیده‌اند و نورانی‌اند. و چنین گویند که هر روحی که پارسا شود و قوت شهوانی را بشکند آن وقت نور کلی بر ظلمت قادر شود. او بدان علم نورانی رسد و بدان عالم بماند جاودان، با قدری تمام و نعمت دایم.“<sup>۲۶</sup>

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

”و من رموزهم مایحکی عن بعض المشرقیین ان الظلمة حاصرت النور و حبسته مدة ثم امدته الملائكة فاستظهر علی اهرمن الذی هو الظلمة. فقهر الظلمة الا انه امهلها الی اجل مضروب و ان الظلمة حصلت عن النور لفقهره رديته.“<sup>۲۷</sup>

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

همین تعبیر سهروردی را ملاصدرا عیناً در کتاب گرانسنگ اسفار اربعه نقل می‌کند، ولی به اسم سهروردی اشاره‌ای ندارد.<sup>۲۸</sup>

در نظر سهروردی تقابل نور و ظلمت تقابل نور و فقدان نور یا تقابل سلب و ایجاب است. وقتی که به کسی نایبنا گفته شود، این سخن بدان معنا نیست که نایبنايي خود امری وجودی است، بلکه معنای دقیق این سخن آن است که آن شخص فاقد بینایی است.

سهروردی انوار را “کلمات الله” می‌نامد، و هستی را کتابی الهی که با این کلمات نورانی بر ظلمت عدم برنگاشته شده است. “حق تعالی را چندان کلمات است کبری که آن کلمات نورانی است از سبحات وجه کریم او و بعضی بالای بعضی. نور اول کلمه علیاست که از آن

عظیم تر کلمتی نیست. او در نور و به کلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتاب است با دیگر کواکب. و از شعاع این کلمه، کلمه‌ای دیگر، و همچنین از یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شده و این کلمات تاّمات است و آخر این کلمات جبریل است علیه السلام، ارواح آدمیان از این کلمه آخر است. پس هر که را روح است، کلمه است. بلکه هر دو اسم یک حقیقت است... و از کلمه کبری که آخر کبریات است، کلمات صغری بی حد ظاهرند که در حصر و بیان ننگینند... و حق را تعالی، هم کلمات وسطی اند.<sup>۲۹</sup>

پس عالم ماده را به دلیل ظلمت ذاتی آن لکه‌ای سیاه بر پر چپ جبریل معرفی می‌کند: "چون از روح قدس شعاعی فرو افتاد شعاع او از آن کلمه است، که او را کلمه صغری می‌خوانند... و از پر چپش که قدری ظلمت با اوست سایه‌ای فرو افتاد، عالم زور و غرور از آن است. چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت که: ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثم رّش علیهم من نوره. 'خلق الخلق فی ظلمة' اشاره به سیاهی بال چپ است ثم رّش علیهم من نور' اشارات به پر راست است.<sup>۳۰</sup>

از اینجا می‌توان رمز چاه قیروان را مشخص تر فهمید.

در رساله آواز پر جبریل سهروردی می‌گوید از "پیر" پرسیده است معنی آیه<sup>۳۱</sup> "من هذه القرية التي ظالم اهلها" چیست؟ و پیر پاسخ داده است "آن عالم غرور است که محل تصرف کلمه صغری است."<sup>۳۱</sup>

### پیشینه بنیادهای متافیزیک نور

با توجه به مباحثی که ذکر شد؛ و در مقایسه با کتاب مشکاة الانوار غزالی، می‌بایستی این متفکر بزرگ را از طلایه داران حکمت اشراق در عالم اسلامی برشمرد. امام محمد غزالی از نخستین متفکرانی است که - مطابق آنچه در کتاب مشکاة الانوار به وضوح دیده می‌شود - به فلسفه اشراق روی نهاده است. بحث غزالی در این کتاب بر محور تمیز بین نور و ظلمت و عالم انوار و عالم ظلمات می‌گردد. این گونه تمایز فلسفی اساس فلسفه قدیم ایران و نیز فلسفه نوافلاطونی است. ولی غزالی خود از تمیز بین نور و ظلمت فلسفه‌ی ثنوی بنیان نهاده است. شاید او و بزرگان متصوفه اسلامی پیش از او در آنچه که در مبحث نور و ادراک ذوقی حاصل از عالم نورانی آورده‌اند بیش از همه متأثر از فلسفه نوافلاطونی جدیدند که از طریق کتاب ربوبیت (اثولوجیا) که اشتبهاً به ارسطو منسوب شده است بدان دست یافته‌اند. به هر حال در رساله مشکاة الانوار هسته فلسفه اشراق به چشم می‌خورد.<sup>۳۲</sup>

البته با توجه به وامداری غزالی نسبت به ابن سینا، حق این است که گفته شود ابوعلی قبلاً در رساله حی بن یقظان این زمینه را پدید آورده و این اوست که از شرق و غرب اتنولوژیک سخن گفته است. البته چنانکه پیشتر اشارت رفت، سهم غزالی نیز غیر قابل فراموشی است. از دید غزالی، هستی تقسیم می‌شود به آنکه ذاتاً هستی از خود دارد و آنکه هستی‌اش از غیر است. آنکه هستی‌اش از غیر باشد، هستی‌اش مستعار است. و از خود ثباتی ندارد، بلکه به اعتبار ذات، عدم محض است. پس موجود مربوط به غیر را هستی حقیقی نگویند. هستی حقیقی همانا وجود خداوند است. همان سان که نور حقیقی هم است. هیچ ظلمتی شدیدتر از نیستی نیست. زیرا شیء تاریک را از این تاریک نامیده‌اند که بینایی را بدان راهی نیست. زیرا گرچه فی‌نفسه موجود است، ولی برای بیننده موجودیتی ندارد. پس چیزی که نه برای غیر خود و نه برای خود موجود نباشد، مستحق نهایت تاریکی و نهایت ظلمت است. از دید غزالی، در مقابل ظلمت محض، هستی قرار دارد که نور محض است.<sup>۳۳</sup>

به‌نظر غزالی در عالم جوهرهای نورانی شریف و بلند مرتبه‌ای وجود دارند که از آنها به فرشتگان تعبیر می‌شود، و نور از آنها بر ارواح بشری فیضان می‌کند. به همین سبب آنها را ارباب نامیده و خدای را رب‌الارباب گفته‌اند. اینان در نورانیت متفاوت و دارای مراتبی هستند. شایسته آن است که تمثیل آنان در عالم شبیه شهود خورشید و ماه و ستارگان باشد. سالک طریق در آغاز راه به درجه‌ای می‌رسد که درجه کواکب نام دارد. او در این مسیر به پیش می‌رود تا به چیزی می‌رسد که تمثیل خورشید است. از دید غزالی هر باشنده ممکن در وجود، در مقام مثال، نسبت انوار خورشید را با خورشید دارد. یعنی از دید غزالی، خداوند شمس حقیقت است که از مشرق احدیت طلوع کرده و تمامی موجودات انوار و اشعه‌ها و پرتوهای آن ذات برترند.<sup>۳۴</sup>

متافیزیک نوری که این چنین غزالی در *مشکاة الانوار* عنوان می‌کند، بیش و پیش از هر چیز مبتنی بر فهم ویژه ابن عارف شهیر از قرآن است. غزالی اساساً رساله *مشکاة الانوار* خویش را در تفسیر و تأویل آیه نور به رشته تحریر در آورده است. این آیه تأثیر بسیار پرباری در اندیشه حکمی و عرفانی در عالم اسلامی داشته است.

خداوند در قرآن خود را نور آسمانها و زمین معرفی می‌کند: "اللّه نور السماوات و الارض."

از امام علی (ع) نقل است که در مقام توحید فرمود: "نور یشرق من صبح الازل فتلوح علی هیاکل التوحید آثاره."<sup>۳۵</sup> ترجمه: "توحید نوری است که از صبح ازل سر می‌زند و بر

تندیس‌های توحید آثار آن را بر می‌تابد.“

از امامان (ع) نقل است “خداوند بود زمانی که بودی نبود. سپس مکان را آفرید و نورالانوار را پدید آورد که از آن تمامی دیگر انوار آفریده شده‌اند، و در آن نور خود را جاری ساخت.“<sup>۳۶</sup>

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

یکی از احادیثی که بی‌شک مورد توجه بوده و حدیثی است بدین مضمون: “ان الله خلق المخلوق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره“ یعنی: “خداوند مخلوقات را در ظلمت آفرید. و سپس از نور خود بر آنها پاشید.“<sup>۳۷</sup>

عرفا در تفسیر این حدیث، نور را به “وجود” و ظلمت را به “عدم” تفسیر می‌کنند. وجود، معارضی جز عدم ندارد؛ همچنین نور نیز معارضی جز ظلمت. میان نور و ظلمت “سایه” قرار می‌گیرد. همچنین میان “هستی” و “نیستی”، “مکان” قرار دارد. هستیهای سایه‌وش، باشنده‌های امکانی‌اند. هستیهایی که تنها در پرتو اسم “نور” از اسمهای الهی ظهور یافته‌اند. اسم “نور” همان “وجود” حقیقی است که تحقق همه چیز بدوست. بدین سان باطن باشنده‌ها همانا نیستی است که عدمیت خود را به واسطه اسم “نور” نهان داشته است. ظهور سایه‌ها به واسطه نور است، و نیستی و ظلمت در ذات آنهاست. هر ظلمتی همانا فقدان نور در ذات چیزی است که فاقد نورانیت نهادی است. “ظلمت” همانا در حجاب قرار داشتن وجود یا نور حقیقی است. ظلمت، ظلمت غیریت و فرورفتن در حجاب انانیت است. معنای خلقت خداوندی در ظلمت، این نیست که در شب یا مکان تاریک آفریدگاری آغاز شده است. بلکه منظور پیشباشی آفرینش آفریده‌ها در مرتبه علم اوست. از

این دید تفسیر این حدیث آن است که خداوند باشنده‌ها را در عالم خود پدید آورده و بدانها وجود علمی بخشیده است. این هستی علمی، نسبت به وجود عینی خارجی دارای پیشباشی است. به‌دیگر سخن چيستی اشیا به‌گونه یک پیشباشی در مرتبه علم خداوندی تعیین یافته و سپس از آفتاب و وجود مطلق بر آنها قطرات نور پاشیده شده است.

”رش نور“ کنایه از افاضه وجود اضافی بر ممکنات و عدم متعقل در مقابل وجود است. عدمی که جز در مقام تعقل تحقق ندارد.

عدم، ظلمت است؛ و وجود نوریت و ممکن‌الوجود جامع نور و ظلمت، لاجرم ممکن‌الوجود در ذات خود مظلوم است. خلق در این حدیث به معنی تقدیر است، و تقدیر سابق بر ایجاد، و رش نور کنایه است از افاضه وجود بر ممکنات.<sup>۳۸</sup>

از دید عرفا، انسان عدم را با خود به ”وجود“ می‌آورد. عدم، چیزی نیست. عدم در واقع عدم ادراک است و گر نه همه وجود است. میان نور وجود و ظلمت عدم، خطی است موهوم. در هر باشنده‌ای از باشنده‌های ممکن نسبتی با نور وجود دارد، و نسبتی با ظلمت عدم. باشنده ممکن از جهت نسبتش با وجود، باقی است و از جهت نسبتش با عدم، فانی. حضرت واجب‌الوجود – جل جلاله – عالم را از عدم به وجود آورده است. عالم در مرتبه ”ضیاء“ قرار دارد، که مجمع نور و ظلمت است و برزخ میان وجود و عدم. ظلمت عالم از جهت عدمیت آن است و نورانیت آن از جهت پذیرفتن نور وجود.

ظلمت در ذات هستی امکانی است. وجود ممکن به ظلمت موصوف است و به وسیله و به سبب نور وجود است که موجودات ممکن ظهور می‌یابند و همانا این ظلمت در هستی امکانی از جهت جنبه عدمی آن است. و پیامبر در اشاره به این موجودات می‌فرماید: ”ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیه من نوره.“<sup>۳۹</sup>

در متافیزیک اشراقی سهروردی، حضرت احدیت با رمز ”نور“ نمایانده می‌شود. او نورالانوار و نور محض و مطلق و مجرد است. سهروردی، جوهر بی‌محل جهان را ”هیأت ظلمانی“ می‌داند، و جسم مرکب از ”هیولا“ است و ”صورت“ که به دلیل آسمانی بودن و طلوع و تنزلش از شرق وجود، نورانی است. در ”جسم“، نور و ظلمت به یکدیگر آمیخته‌اند و از این آمیزش برزخ پدید آمده است. اگر جهان چنان خلایی بی‌نور متصور شود، ظلمت محض خواهد بود. هستی بدون نور مظلوم است و هیأت‌های ظلمانی نیستند، بلکه اینها خود معلولات نوردند. تنها وجود خداوندی است که نور عین ذات اوست، و دیگر هستیها همه نور از او می‌ستانند. جهان در غیبت نور خداوندی خلایی ظلمانی است. با تجلیات نوری اوست

که جهان روشن می شود و نبض وجود تپیدن می آغازد.<sup>۴۰</sup>

”وجود آیینه است اما نهان است  
چو تو جز عکس یک صورت نبینی  
تو پنداری که هر آورد و هر کار  
از آن عکس است کز عکسی خبردار  
جهان و هر چه در هر دو جهان است  
چو عکس است و تو را بر عکس آن است  
حلول و اتساح اینجا حرام است  
ولیکن کار استغراق عام است“<sup>۴۱</sup>

مبدأ وجود، فطرت نخستین است، و معاد بازگشت به فطرت می باشد. در آغاز تنها خداوند بود و جز او چیزی نبود. سپس خلق را از نیستی به هستی درآورد. در آخر نیز خلق به نیستی باز می گردد، و خدا تنها باقی می ماند. البته این آغاز و انجام امری زمانی نیست، بل ذاتی است. پس چنانکه هست شدن خلق بعد از نیستی مبدأ آنان بود، نیست شدن بعد از هستی نیز معادشان خواهد بود. نیستی اول، بهشتی است که آدمی در آغاز در آن بوده است، و نیستی دوم، که فنا در توحید است، بهشتی است که معاد کاملان آنجاست. هبوط از بهشت به دنیا، فرو افتادن از کمال به نقص است و در واقع سقوط از فطرت است. بازگشت از دنیا به بهشت نیز در مقابل توجه از نقص به کمال است و وصول دوباره به فطرت؛ پس در آغاز نزول و هبوط بوده است، و در پایان عروج است و صعود. در نزول، افول نور بوده است؛ و در صعود، طلوع نور خواهد بود. به این سبب، از مبدأ تعبیر به شب کرده اند و از معاد به روز. مراتب نزول حقیقت وجود به اعتبار نهان شدگی شمس حقیقت در افق تعینات ”شب“ اند و مراتب صعود به اعتبار خروج شمس حقیقت از آفاق تعینات ”روز“ اند. این دو قوس امتداد نور نخستین یا حقیقت انسان است و تمام تعینات از تعین اوست که اسم اعظم است. بدین معنا، در حقیقت بیش از یک شب و روز وجود ندارد.<sup>۴۲</sup>

آفرینش در نیم شب یا دوش به تعبیر حافظ، در ظلمت و تاریکی صورت می گیرد. به تعبیری در همه مراتب و جهات کیهان در پی دوران تیره، دورانی تابناک و پاک و جان نو یافته می آید.

در آیینهای راز آموزی یا در بینش ادواری، بی شک ”نیم شب“ منطلق الطیر عطار، و ”دوش“ در شعر حافظ معنایی سمبلیک و فراتاریخی دارد. زمان نه زمان مادی بلکه زمان قدسی و معادی است که در نسبت با ابدیت معنا و مفهوم می یابد. نیم شب، نیم شب کیهانی و وجودی است. شب نمادی از عدم تعین و بالقوه بودن محض است. در عین حال شب فضایی بیکرانه را اشغال نکرده است، این نیستی محدود است و محصور. تنها زمین است که

در نیم شب قرار دارد. "سیاهی" در پدیدار شناسی عارفانه و در سمبلیسم رنگها، در مقابل سپیدی قرار می‌گیرد، و گاه صفت تاریکی است در برابر نور. سیاهی ظلمت است و نایبایی، و لذا جهل و وحشت و سرمای وجود. سیاهی مظهر بی‌اطلاعی و نیز بلا تکلیفی، سرگردانی، تاریکی و تیرگی است. سیاهی، فقر است و نیستی. امری وجودی نیست و لذا منفی شر است. عرفاً "سیاهی" را که جزء لاینفک نیم شب می‌تواند محسوب گردد کثرت تعیین بخشی می‌دانند. وجود تا در وحدت و بی‌تعینی است، سراسر نور و روشنی و سپیدی است. اما وقتی تعیین و کثرت می‌یابد، مشوب به عدم می‌شود و لذا از نورانیت آن کاسته شده و تیره و تیره‌تر می‌گردد. کثرات به حسب ذات خود ظلمت و عدمند.

در درون ظلمت کثرات آب حیات وجود واحد مطلق مخفی و پنهان است. آنچه مری می‌گردد، نور مخلوط به ظلمت است که نام "ضیاء" بدان داده‌اند. در مرتبه‌ای که ذات در تمامی وجوه به کمال نوریت و بساطت تجلی کند، کثرات به نهایت ظلمت ذاتی خود که عدم است باز می‌گردند، پس باشنده‌های ممکن به جهت جنبه امکانیت دائماً دست به گریبان نیستی و ظلمت‌اند. شبستری سروده است:

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

عزیزالدین نسفی عارف شهیر قرن هفتم، تقابل ارض و سما را مورد بحث قرار می‌دهد. او آسمان را عبارت از چیزی می‌داند که "علوی و مفیض" باشد یعنی آسمان چیزی است که به مرتبه فروتر از خود فیض می‌رساند. از دید او زمین نیز عبارت از چیزی است که "سفلی و مستفیض" باشد. یعنی نسبت به مرتبه بالاتر از خود حالت قبول و پذیرش و انفعال داشته باشد.<sup>۴۳</sup>

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

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

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

“ان الوجود مرادف للنور، و معناه يرجع الى الظهور و مرتبه. و الظلمة عبارة عن عدم النور، و النور هو الوجود كما علمت فالعدم مرادف للظلمة. فدرجات العدم كدرجات الظلمة في كونه قد يكون حقيقياً و قد يكون اضافياً. فالعدم الحقيقي يرجع الى ممتنع الوجود و هو الظلمة الحقيقيه التي لاخبر عنه و لاحكم عليه الا بحسب اللفظ او الفرض التقديرى. و العدمات الاضافية عبارة عن قصورات الوجود و درجات نقصان الفعلية و الظهور، كمراتب ظلالات النور الشمسى الحسى الحاصله من شدة تراكم الحجب و رقتها، كالسحاب و الماء و الارض. فكما ان الفرق بين الظلمة و الظل الشديد، انما هو بان الاول عدم اصل النور و الثانى عدم تمامها و كمالها، فكذا الفرق بين العدم المحض الذى لاحظ له من سنخ الوجود و هو الذى يقال له الممتنع، و العدم الاضافى الذى هو عباره عن نقيض الممكنات و قصورات الذات الفاقرة العقلية و النفسية و الحسية، و فقد الكمالات على حسب مراتب بعدها عن ينبوع الوجود و مبدأ الفعلية، و الفيض و النور.”<sup>۴۴</sup>

عارف بزرگ و شهیر عبدالرزاق کاشانی نیز در تفسیر آیه “الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور”، “ظلمات” را صفات نفسانی و شبهات خیال و وهم می‌داند و “نور” را فضای عالم روح.<sup>۴۵</sup>

در داستان آواز پر جبریل سهروردی با عقل فعال دیدار می‌کند. این عقل فعال چنانکه او خود در *هیاکل النور* بیان می‌دارد، رمزی از روح القدس یا جبریل در لسان شریعت است: “جميع نیروهای قاهر اعنى عقلها یکی آن است که نسبت وی با ما چون پدر است. او رب طلسم نوع انسانی و بخشنده نفسهای ماست و مکمل انسان است و شارع او را روح القدس گوید و اهل حکمت او را عقل فعال گویند.”<sup>۴۶</sup>

در ادامه داستان، عقل فعال یا جبریل یا روح القدس به سهروردی می‌گوید: “مرا جفتی نیست الا کنیزک حبشی... او در میانه آسیاها متمکن است. هرگه در میانه گردش، حدقه کنیزک سیاه و نظرش بر من افتد، از من بچه‌ای در رحم او حاصل شود، بی آنکه در من تحرکی و تغییری افتد. گفتم این برابری و نظر و محاذات او به تو چگونه متصور شود؟ گفت مراد از این الفاظ، صلاحیتی و استعدادی بیش نیست.”

عقل فعال بی اختیار ما را به یاد سیمرغ می‌اندازد: “این سیمرغ ببرد بی بال و حرکت کند بی جنبش.” “کنیزک حبشی” رمزی از هیولای عالم است. حبشی اشاره به رنگ چهره کنیزک دارد. اهل حبشه به سیاهی مشهور بوده‌اند، لذا هیولا که از نظر سهروردی عین ظلمت است،



حبشی نامیده می‌شود. اما چرا کنیزک را هیولا اطلاق می‌کنند؟ زیرا هیولا پست است و پذیرنده و شوی مشخصی ندارد و فاقد ارزش و اعتبار ذاتی است. هیولا از عقل فعال یا جبریل که واهب الصور و فیض بخش و صورت دهنده است، به صورتی منفعل پذیرای صورتها می‌گردد و فرزندى از پس فرزندى دیگر پدید می‌آورد. هیولا استعداد محض است برای پذیرش القائات عقل فعال. لذا در ذهن و زبان تأویلی سهروردی، صورت مؤنث می‌یابد.<sup>۴۷</sup>

بدین ترتیب سهروردی تحت تأثیر ابن سینا و جوزجانی هیولا را به دلیل بعد بی‌نهایت با "نورالانوار" عین چاه ظلمت می‌داند.<sup>۴۸</sup> تن آدمی از هیولای عالم است، و لذا عین ظلمت است. به همین دلیل سهروردی ورود به ملکوت نور را بر اجساد حرام می‌داند: "ورود به ملکوت آسمان بر اجساد ظلپانی حرام است."<sup>۴۹</sup>

از دید سهروردی و دیگر عرفا مبدأ آدمی به لحاظ ولادت جسمانی هیولای ظلمانی است. پس ولادت او در شب است، و خروج از این عالم هیولایی ورود به روز است که همانا روز قیامت است که در باطن همین عالم است. مبدأ شب قدر است؛ و معاد روز قیامت، از جهت آنکه مبدأ نسبت به شب دارد و معاد نسبت به روز می‌برد. حقیقت شب آن است که اشیاء در آن پوشیده‌اند، و در روز آشکار گردند و افول نور، شب است، و طلوع نور، روز.<sup>۵۰</sup> سهروردی تأکید دارد که با اشتغال به حسگرایی صرف آدمی از راه یافتن به باطن عالم و عالم باطن محروم می‌ماند. آبادی عالم ملک به برکت گماردن حواس بر آن میسر می‌گردد. به ملکوت عالم که در باطن عالم ملک است، کسی راه می‌برد که از اشتغال حواس کاسته، و روح خویش را از زندان تن رهانده باشد: "بدان که عالم ملکوت، باطن جهان است که آن را عالم نور خوانند. و عالم ملک، این جهان که آن را عالم ظلمت خوانند."<sup>۵۱</sup>

سهروردی در رساله یزدان شناخت بر این نکته تأکید می‌ورزد: "حواس آدمی - ظاهر و باطن - شواغلند نفس انسانی را از کار خویش، به حکم آنکه کار نفس انسانی جولان کردن است در عالم روحانی به تصور معقولات، چرا که در ابتدای کار از آنجا آمده است و در اینجا غریب و بیگانه است."<sup>۵۲</sup>

سهروردی به صراحت سخن از بیگانگی با خویش و گم کردن خویشتن به میان می‌آورد. "کنون بدان که تو خود را گم کرده‌ای و نمی‌دانی که چیستی؟ گاه به بدن حوالت می‌کنی و می‌گویی که من این بدنم و گاه چون دلت صفایی می‌یابد، آن قدر می‌دانی که به شک می‌افتی که من این بدن هستم یا نه؟ و این بدنم یا چیزی دیگر؟ فی الجمله هیچ نمی‌دانی. و تو از این

همه که می‌اندیشی هیچ نیستی و تو ورای این همه‌ای. و همه از آن است که حق تعالی را فراموش کرده‌ای، که نسوالله فانسیهم انفسهم. لاجرم خود را نیز فراموش کرده‌ای... و عجب این است که خود را در خود گم کرده‌ای و از جایی دور طلب می‌کنی.<sup>۵۳</sup>

سهروردی دو بیت از سروده، خود را نقل می‌کند و متذکر نسبت آدمی با خویش می‌گردد:

”یک چند به تقلید گزیدم خود  
نادیده همی نام شنیدم که خود را  
با خود بودم از آن ندیدم خود را  
از خود بدر آمدم بدیدم خود را.“<sup>۵۴</sup>

سهروردی در رسالهٔ عقل سرخ نیز از ”چاه سیاه“ که تعبیری دیگر از چاه قیروان است، سخن به میان می‌آورد. در این داستان انسان ”باز“ پرنده‌ای است که اسیر شده و به قفسش انداخته‌اند. او روزی می‌گریزد و به صحرا می‌رود. پیری سرخ رو و مو می‌بیند. پیر به او می‌گوید آن کس که تو را در دام اسیر گردانید، و این بندهای مختلف بر تو نهاد، و این موکلان بر تو گماشت، مدت‌هاست که مرا در چاه سیاه انداخته و این رنگ من که سرخ می‌بینی از آن است، اگر نه من سپیدم و نورانی. هر سپیدی که نور به او تعلق دارد، چون با سیاه آمیخته شود، سرخ نماید؛ چون شفق اول شام با آخر صبح که سپید است و نور آفتاب با او متعلق. یک طرفش با جانب نور است که سپید است و یک طرفش با جانب چپ که سیاه است.<sup>۵۵</sup>

پس در استنباط روانشناختی، ”چاه“ رمزی از روان ناخودآگاه است و رمزی از روح، و به لحاظ سمبلیک نمادی مؤنث. چاه معمولاً در بن خود آب دارد، لذا می‌تواند رمزی از نسبت روح و ابدیت نیز محسوب گردد. چاه قیروان شباهت به غار افلاطونی دارد، جالب است که در روانشناسی ژرفا، غار نیز رمزی از روان ناخودآگاه محسوب می‌شود. غار صورت مثالی قلب به عنوان قطب روحانی هستی انسانی نیز هست. یونگ غار را رمزی از امنیت و تسخیرناپذیری روان ناخودآگاه می‌داند که همین تعبیر را شاید بتوان در مورد چاه نیز به کار برد. غار به صورتی سمبلیک دلالت بر ”رحم“ نیز دارد.<sup>۵۶</sup>

ولادت معنوی و زایایی دوبارهٔ روح، منوط و وابسته به خروج از غار تن است. خروج از غار شباهت تام و تمام به خروج از رحم دارد. می‌دانیم که قدما مراحل جنینی را به مثابه عبور از ظلمات ثلاث یعنی ”ظلمت البطن“ ”ظلمة الرحم“ و ”ظلمة المشیمه“ تلقی می‌کردند. تولد در واقع به این تعبیر، خروج از ظلمات و چشم گشودن به نور است. چاه نیز از این جهت

همانند رحم است. خروج از رحم مادر طبیعی، ولادت مادی است و چشم گشودن به نور فیزیکی؛ و خروج از زندان گیتی، تولد معنوی است و شهود انوار ماوراء فیزیکی. سهروردی اهوای نفسانی را نیز به چاه مانده می‌داند. لذا مشخص است که در افتادن در ظلمات و چاه چه معنایی دارد. سهروردی در آغاز کتاب کلمة التصوف می‌گوید هر دعوی حکمی که شاهی از شواهد کتاب و سنت مستند نباشد، از فروع عبث است و از شعبه‌های یاوه‌درایی. آنکه به‌رسمان کتاب خدا چنگ نمی‌زند، راه‌گمکرده‌ای بیش نیست. او در ژرفای بی‌پایان چاه هواهای نفسانی در می‌غلطد و فرو می‌رود.<sup>۵۷</sup>

فهم رمزهای اساسی این رساله منوط به درک عالم میانه است، در واقع نقطه عزیمت ذهن برای فهم این متون آشنایی با تلقی خاصی است که این حکیمان از عالم مثال دارند، عالمی که نمایشهای ازلی در آن صورت می‌بندد.

سهروردی تذکر می‌دهد که: "جواهر روحانی متنقش‌اند به جمله چیزها و نفوس ما شاید که بدیشان پیوندد در بعضی اوقات چنانکه در خواب، و متنقش شود به نقوش کاینات و مطلع شود بر غیب، زیرا که مشاغل حواس کم شد. و اگر نه تشویشهای متخیله بودی، بر ما سهل بودی اطلاع بر عالم غیبی الا آن است که متخیله همیشه نقل می‌کند از صورتی به صورتی که مناسب و مشابه و یا مفاد آن چیز باشد... و انبیا و متألهان و فضلا میسر شود ایشان را در بیداری اطلاع بر مغیبات، زیرا که نفوس ایشان یا قوی‌اند در خطرات، و یا قوی شوند به طریقی که ایشان دانند... و نفوس ایشان منقش شود زیرا که نفوس ایشان چون آینه زدوده است. در او نقش ملکوت پدید آید... و باشد که غیب را به حس مشترک مشاهده بینند، و باشد که آواز هاتفی شنوند."<sup>۵۸</sup>

"اهل خلوت" این قدرت یا امکان را دارند که حتی در حالت بیداری نیز رجوع به باطن عالم داشته باشند، از محسوسات غایب شوند و در "ذکر و استغراق" حقایق امور غیبی را مشاهده کنند. غیبت از جهان محسوس، اهل خلوت را به مشاهده امور می‌رساند که بیننده رؤیا آنها را در خواب می‌بیند. این مشاهدات را عرفا "واقعه" می‌نامند؛ واقعه در اکثر احوال، مشابه و مناسب است با "رؤیا"؛ مرتبه بالاتر نسبت به این مرتبه برای یک عارف "مکاشفه" است که در آن، عارف در حال حضور بی‌آنکه غایب شود به مشاهده امور غیبی و فرا مادی می‌پردازد. علاوه بر این تفاوت یعنی شرط حضور عارف در این حالت فرق دیگری نیز میان "مکاشفه"، "رؤیا" و "واقعه" وجود دارد، و آن این است که مکاشفه هرگز کاذب نیست، اما از واقعه‌ها برخی صادق‌اند و بعضی کاذب، همچنانکه رویاها. چه مکاشفه عبارت است از

تفرد روح به مطالعه مغیبات در حال تجرد او از غواشی بدن و در بیشتر وقایع و منامات نفس با روح مشارک بود، و در بعضی مستقل و صدق صفت روح است، و کذب صفت نفس، پس مکاشفات همه صادق باشند، و واقعات و منامات بعضی صادق و بعضی کاذب.

“واقعہ” و “رؤیا” سه گونه تقسیم می‌شوند: نوع اول “کشف مجرد” است که در جریان آن چشمان روح “صورت حال” یا آینده را “مجرد از خیال” در وضوحی محض مشاهده می‌کند، و این امر سپس عیناً واقع می‌گردد، این رؤیا، کشف مجرد است، چرا که “قوت متخیله در آن هیچ تصرفی نداشته و آن را لباسی خیالی نپوشانیده است. “کشف مجرد” را “رؤیای صادقانه” نیز می‌خوانند، و این رؤیا را جزئی از نبوت بر می‌شمارند و بر آنند که در این قسم کذب صورت نبندد اصلاً، چه روح در این کشف به مشاهده متفرد بود، و کذب از او منتفی، این کشف دلیلی است بر اینکه “ارواح را بعد از مفارقت اجساد، شعور به جزئیات این عالم از مبصرات و مسموعات و غیر آن حاصل بود.”

نوع دوم رؤیا و واقعہ، “کشف مخیل” است که در جریان آن روح انسانی در واقعہ یا رؤیا، حقیقتی از حقایق غیبی را مشاهده می‌کند، اما نفس به جهت “تشبث و تعلق” در جریان آن دخالت کرده و در خیال، این وارد غیبی را صورتی تخیلی می‌پوشاند. صورتی که مناسب با محسوسات است. کار خواب‌نگزار یا معبر خواب در این مرحله آن است که از راه تحلیل این صورت‌های خیالی، راه به حقیقت الهام غیبی ببرد. در این گونه رؤیا “امکان مداخلت کذب” وجود دارد، اما کذب محض در آن صورت نمی‌بندد زیرا که این نوع خواب نیز “از ادراک روح خالی نباشد”. در این حال معبر یا خواب‌نگزار، به “قوت علم تعبیر و تأویل” می‌باید که “حقایق مدرکات روحانی” را از “شوایب خواطر نفسانی” جدا ساخته و خالص سازد.

نوع سوم از رؤیاها و واقعہ‌ها، “خیال مجرد” است که در آن خواطر نفسانی بر دل غلبه دارد و در اثر این غلبه، “روح از مطالعه عالم غیب، محجوب” است. پس در حالت خواب، خواطر نفسانی قویتر شده، و قوه خیال آدمی هر یک از این خواطر را کسوتی خیالی می‌پوشاند. مثل کسی که در بیداری به گنج می‌اندیشد، در خواب نیز گنج می‌بیند. هر کس در این حال به هر چه بیندیشد آن را در خواب می‌بیند، یا در واقعہ مشاهده می‌کند. این رؤیا را “اضغاث احلام” و این واقعہ را “واقعہ کاذبه” گویند و “در این قسم وقوع صدق اصلاً صورت نبندد” چرا که در این حالت تنها “تن” دخیل است و روح مشارکتی ندارد. دو شرط در صحت “واقعہ” فرض است: نخست استغراق در ذکر و غیبت از محسوسات، و دو دیگر وجود اخلاص و تجرید سرّ از ملاحظه اغیار. مکاشفه می‌تواند هم به عالم غیب و هم به عالم

شهادت مربوط باشد.<sup>۵۹</sup>

### تعدد عوالم

سهروردی به سه و گاهی چهار عالم قایل است:

”بدان که عالم‌ها پیش اهل حکمت سه‌اند. یکی را عالم عقل گویند و عقل نیز داخل حکمت است و اصطلاح ایشان جوهری است که به‌وی اشارت حسی نتوان کرد و در اجساد تصرف نکند. و یکی را عالم نفس گویند و نفس ناطقه اگر چه جرم و جرمانی در جهان نیست اما تصرف می‌کند در اجسام. و نفس‌های ناطق منقسم است به آنچه تصرف می‌کند در سماویات و به آنچه تصرف کند در نوع آدمی و عالم دیگر را عالم جسم گویند و آن دو قسم است یکی اثیری و دیگر عنصری.“<sup>۶۰</sup>

و در جای دیگر می‌نویسد: ”تجارب صحیحی دارم که عوالم چهارند. عالم انوار قاهره (عقول)، عالم انوار مدبره (نفوس)، عالم برازخ (افلاک و عناصر)، عالم صور معلقه ظلمانی.“<sup>۶۱</sup>

در هر دو مدل عالم مثال یا برزخ در حد واسطه عالم انوار و عالم ظلمت قرار می‌گیرد. سهروردی و ابن عربی مثال و خیال آدمی را با رؤیا و مرگ مشابه تلقی می‌کنند. سهروردی در فصل پنجم از کتاب حکمة‌الاشراق، عالم مثالی را ”اقلیم هشتم“ می‌نامد. اقلیم هفت گانه تمام مساحات جسمی زمین‌اند و اقلیم هشتم اقلیم مقادیر مثالی است. شهرهای خیالی جابلقا و جابلسا و عالم هورقلیا در جغرافیای اقلیم هشتم قرار گرفته‌اند.<sup>۶۲</sup> سالک سایر به ”حق“ در مقام سیر وجودی خویش پس از اتصال به عالم مثال مطلق و عبور از خیال مقید، تمامی حقایقی را که از عالم ارواح به عالم مثل معلقه افاضه شده به مشاهده می‌ایستند، چرا که عالم مثال، ظل و ظهور و مقام نازل عالم عقول است. در حقیقت عالم مثالی محل ظهور تمامی حقایقی است که در ”لوح محفوظ“ که مظهر علم الهی است به نحو وحدت و کلیت موجود است و از راه عبور از خیال مقید و اتصال به عالم برزخ مطلق، انسان به عالم عقل متصل می‌شود، و از آن عالم نیز عبور کرده، به عالم اعیان ثابت و حضرت علمیه - صور علمی اشیاء در علم خداوندی - متصل می‌شود، و معرفت نسبت به عین ثابت خویش پیدا می‌کند، و احوال مربوط به عین ثابت و استعدادات و لوازم آن را شهود می‌نماید.

انسان غیر بالغ در توحید و عرفان نخست از عالم مثال فیض می‌ستاند و پس از رسیدن به مقام تجرد عقلی و تکامل ذاتی با عبور از عالم مثالی، به مقام فیض ستانی از عالم عقل نایل

می‌گردد.

فیلسوفان مسلمان عالم مثال را به: الف) عالم مثال منفصل معین یا عالم مستقل از نفوس جزئی آدمیان؛ ب) عالم مثال متصل یا عالم قایم به نفوس جزئی انسانی تقسیم کرده‌اند. بدین ترتیب "مثال" یا "خیال" یک جنبه انتولوژیک دارد و یک جنبه معرفت شناسانه. در نظام طولی وجود نزد سهروردی، عالم خیال منفصل، عالمی مستقل است که در آن صور جوهری تمثیل می‌پذیرند و به اشکال گوناگون بروز و ظهور می‌یابند. این عالم ضمن تجردش از ماده، دارای انواع اعراض از کم و کیف و وضع و امثال آن است. این صور اشکال دارای انواع قوام مادی و شکل طبیعی و تعلیمی مستمر و مداومی نیستند. بلکه دارای مظاهری هستند مانند تصویری که در آینه معلق است و در آن جلوه می‌کند. در عالم مثال، بسیاری و تنوع جهان محسوس وجود دارد، اما از کثافت و زمختی و سختی ماده در آن خبری نیست در عوض آنچه هست لطافت است، این جهان که جهان رب‌النوعها و صورت‌های باقی و اشکال ثابت و مستقل است، آستانه جهان غیب است. در غربت غربی سهروردی نیز قهرمان داستان در کوهی که پدر او می‌زید، چشمه آب حیات را می‌بیند. این کوه می‌تواند کوه قاف تلقی شود، چرا که سهروردی بارها از کوه قاف سخن به میان می‌آورد.

در قرآن شریف آمده است که "خداوند بر عرش نشسته است." این آیه می‌تواند در تأویل عرفا، بیانی "مثالی" یافته و به رمز "سیمرغ قاف‌نشین" استحاله یابد.

جهان رمزی سهروردی جهان پیچیده‌ای است، که برای ورود بدان تأمل بسیار لازم است. نظام هستی‌شناسی سهروردی مبتنی بر تجلی انوار است. خدا مطلق نور و نور مطلق است و سایر انوار به حسب قرب و بُعدشان نسبت بدوست که شدت و ضعف نورشان معین گشته است. صادر اول نور نخستین، اسم اعظم یا "کلمه علیا" است که "کلمه‌ای عظیم‌تر از او" ممکن نیست. خداوند در جریان آفرینش با گفتن "کن" سبب خلقت مایوی الله شده است. پس تمامی پدیده‌ها کلمات اویند، صادر نخستین کاملترین کلمات است. کلمات به دو دسته "کبری" و "صغری" تقسیم می‌شوند. آخرین کلمه از کلمات کبری، حضرت جبرئیل است که تمامی "ارواح آدمیان" و "کلمات صغری" از او صادر شده است. سهروردی می‌نویسد: "حق را سبحانه و تعالی کلماتی است کبری. نور اول کلمه علیاست که از آن عظیم‌تر کلمتی نیست. نسبت او در نور و تجلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتاب است با دیگر کواکب. و از شعاع این کلمه، کلمه‌ای دیگر و همچنین از یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شد؛ و آخر این کلمات، جبرئیل است علیه السلام. و ارواح آدمیان از این کلمه آخر است... پس هر که را روح

است، کلمه است. بلکه هر دو اسم یک حقیقت است... و از کلمه کبری که آخر کبریات است، کلمات صغرای بی حد، ظاهرند که درحصر و بیان نگنجند.“<sup>۶۳</sup> سهروردی در همین بحث می‌گوید: “هر چه در چهار ربع عالم سافل می‌رود از پر جبریل حاصل می‌شود.“<sup>۶۴</sup> اما نکته عجیب آن است که جبریل در نگاه سهروردی شباهتی شگفت به سیمرغ دارد. در رساله صفیر سیمرغ سهروردی به توصیف سیمرغ می‌پردازد: “این سیمرغ پرواز کند بی جنبش و ببرد بی پر، و نزدیک شود بی قطع اماکن. و همه نقش‌ها از اوست، و او خود رنگ ندارد. و در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغول و او از همه فارغ. همه از او پُر و او از همه تهی و همه علوم از صفیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده‌اند. و سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن صدا و رنات بیرون آورده‌اند. و غذای او آتش است. و هر که پری از آن او بر پهلوی راست بندد و بر آتش گذرد از حریق ایمن باشد. و نسیم صبا از نفس اوست. از بهر آن عاشقان راز دل و اسرار ضمائر با او گویند. این کلمات که مستمر می‌شود اینجا نفثهٔ مصدور است و چیزی مختصر است از آن و از ندای او.“<sup>۶۵</sup>

به دو جمله از دو رساله توجه کنید، در رسالهٔ اول می‌نویسد: “هر چه در چهار ربع عالم سافل می‌رود، از پر جبریل حاصل می‌شود.“ و در رسالهٔ دوم در توصیف سیمرغ چنین داد سخن می‌دهد که “همه نقش‌ها از اوست و او خود رنگ ندارد... و همه از او پُر و او از همه تهی.“<sup>۶۶</sup>

متولی امور زمینیان است. و لذا هر فیض بخشی و فیض‌ستانی از طریق او صورت می‌پذیرد. سهروردی برای جبریل مثالی خویش دو بال در نظر می‌گیرد؛ بالی در طرف راست، و بال دیگر در طرف چپ. بال راست در واقع رمز وجهی وجودی از جبریل است که رو به جانب واجب‌الوجود وجود دارد. در نسبت با “حق مطلق“، جبریل، وجود و بقا می‌یابد. اما جدای از این رابطه، او نسبتی نیز با باشنده‌های مادی و زمینی دارد. وجهی وجودی از جبریل که در نسبت با ممکنات و باشنده‌های ممکن است. جنبهٔ عدمی اوست. اگر نسبت خاص جبریل از طرف بال راست با واجب‌الوجود قطع گردد، نیستی جبریل محرز است. نکتهٔ جالب توجه این است که دون خوان عارف معاصر سرخپوست نیز بر سر آن است که مرگ از سمت چپ می‌آید. یعنی نیستی مربوط به سمت چپ است.<sup>۶۷</sup> میان جبریل سهروردی و تصویر جبریل در برخی از احادیث اسلامی مشابهتی تام و تمام وجود دارد. ماه نیز در زمانهای قدیم همچون خورشید پر نور بود. ولی خداوند برای تمایز روز و شب از یکدیگر به جبریل فرمان داد، تا بال چپ خویش را بر ماه بمالد تا از شدت نور آن

کاسته شود. این کلفی که بر ماه دیده می‌شود، اثر پر جبریل است.

”خدای عزوجل آفتاب و ماه را از نور عرش آفرید، و هر دو به روشنایی یکی بودند... اگر خدای عزوجل ماه را همچنان که بود بگذاشتی مردم روز از شب باز ندانستی و وقت آسودن ندانستی، و وقت کار کردن ندانستی. پس خدای عزوجل از لطف خویش جبریل را بفرمود تا پر بر روی ماه مالید، سه بار، تا نور او کمتر شد. و آن سیاهی که بر روی ماه پیدا است اثر پر جبریل است.“<sup>۶۸</sup>

با توجه به این حدیث، سهروردی در رساله آواز پر جبریل، بال چپ فرشته متولی فلک ماه را دارای لکه‌ای تاریک همچون ”کلفی بر روی ماه“ معرفی می‌کند: ”گفتم مرا از پر جبریل خبر ده. گفت: بدان که جبریل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است. همگی آن پر مجرد اضافت بود [= وجود] اوست به حق. و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی بر او، همچون کلفی بر روی ماه و آن نشانه بود [= وجود] اوست که یک جانب به نابود دارد.“<sup>۶۹</sup>

در واقع سهروردی، جبریل را بمثابة یک هستی ممکن در نظر می‌گیرد. نظر به نسبت این هستی با خدا او دارای وجود و بود است. اما نظر به ذات او منقطع از خدا، وجودش عین عدم است. این دو وجه معنای رمزی دو بال جبریل است. جبریل میان وجود و عدم بال می‌زند. سیر بر مسیر لحظه است بدین معنا که هستی امکانی، دمامد از ذات مطلق خداوند کسب فیض نوری وجود می‌کند. بال راست او نماد وجوب وجودی و بال چپش نماد امتناع عدمی است. عالم ماده از بال چپ جبریل خلق شده است. و این کنایتی است از ذات ظلمانی و عدمی جهان که در وجه هیولانی خود یکسره تاریکی و نیستی است. ”و از پر چپش که قدری ظلمت با اوست، سایه‌ای فرو افتاد، سایه‌ای فرو افتاد، عالم زور و غرور از آن است.“<sup>۷۰</sup>

پیامبر اکرم (ص) فرموده است: ”إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ.“ یعنی خداوند آفریده‌ها را در ظلمت آفرید و سپس بر آنها از نور خود پاشید. سهروردی در تفسیر این حدیث ”ظلمت“ را عبارت از سیاهی پر چپ جبریل دانسته و نور را ”شعاع پر راست“ او تعبیر کرده است.<sup>۷۱</sup>

سهروردی میان روانهای ”تاریک“ و روانهای ”روشن“ تفاوت می‌گذارد. روانهای روشن، و الهامات ربانی و فیوضات صمدانی همه از پر جبریل است. ”عالم غرور، صدا و ظل پر جبریل است، آعنی پر چپ. و روانهای روشن از پر راست اوست. و حقایقی که القا می‌کنند



در خواطر و ندای قدسی و غیر آن همه پر راست است از آن او. و قهر و صیحه و حوادث هم از پر چپ اوست علیه الصلاة والسلام. "سهروردی سپس تأکید می‌کند که "اینهمه رمز است که اگر بدانند اینهمه طامات بی حاصل است." ۷۲

تصویری که سهروردی از جبریل ارایه می‌دهد، در واقع برداشتی تأویلی و رمزی از آیات قرآنی و احادیث پر برکات نبوی است.

در برخی از احادیث اسلامی جبریل فرشتهٔ حامل وحی، دارای بال معرفی شده است. بال او مشرق تا مغرب را می‌پوشاند. "إِذْ هَبَطَ جَبْرِيْلُ فِي صُوْرَةِ الْعُظْمَى، قَدْ نَشَرَ أَجْنِحَتَهُ حَتَّى أَخَذَتْ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ..." ۷۳

یک ویژگی بنیادی در تلقی سهروردی از سیمرغ، تلقی او را از این رمز به‌طور کلی از آنچه که عطار در این نماد سراغ بسته متمایز می‌کند و آن اینکه سهروردی سیمرغ را دمام در تجدید می‌بیند، و او را محتاج فیض ستانی از ماورای خویش معرفی می‌کند؛ همان‌گونه که جبریل چنین است. در واقع در تلقی سهروردی سیمرغ واسطهٔ فیض است. در جغرافیای مثالی او، سیمرغ سایه بر ارض ملکوت انداخته و در تجدد و جودی دمام، فیض از عالم اعلی و قطب نورانی وجود ستانده و آن را به‌عالم ناسوت و قطب ظلمانی عالم می‌رساند. هر سیمرغی پس از طی این جغرافیای مثالی معدوم می‌گردد، و در همان دم سیمرغ دیگر و سیمرغانی دیگر از "طوبی" برخاسته‌اند و در راه زمینند. این سلسله دمام جریان دارد. سیمرغ سهروردی هر چه که باشد، خدا نیست. در حالی که سیمرغ عطار بی‌شک رمزی از ذات مطلق است.

"پیر را پرسیدم: گویی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت: آنکه نداند چنین ندارد. و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به‌زمین می‌آید، و اینکه در زمین بود، منعدم شود؛ معاً معاً." بی‌شک این تصویر، رمزی از تجدد مثال عارفانه است. فیض همچون جوی نو نو می‌رسد و در جسد مستمر می‌نماید. در حالی که سیمرغ عطار در اوج هرم هستی قرار گرفته است. او بر ستیغ قاف وجود آشیانه دارد:

"دایماً او پادشاه مطلق است      در کمال عز خود مستغرق است  
او بسر ناید ز خود آنجا که اوست      کی رسد عقل و خرد آنجا که اوست"

دیگر امکانی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، امکان رسیدن به‌مقام سیمرغیت

است. "هر آن هددهدی که در بهار به ترک آشیان خود بگوید، و متقار خود پر و بال بر کند، و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان (و این هزار سال یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم) در این مدت سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند."

اسطوره آسمان حس هیبت و خشیت را نیز در عین حال در آدمی بر می انگیزد، و این روی دیگر سکه امر قدسی است. خورشید، ماه و ستارگان راه را می نمایند و آدمی را هدایت می کنند. پس آسمان هدایتگر نیز هست. بدین سان صفات جمال و جلال در "طبیعتی که طبیعی نیست" بروز و ظهور می یابد. آسمان، موقع و منشأ توانایی و قدرت نیز هست. این آسمان است که تقدیر زمینیان را معین می دارد.<sup>۷۴</sup>

آسمان آبی است و آبی نمودار "خیال" است. آبی رنگ نفس مثالی است و بر برزخ عین و ذهن و نمود و وجود دلالت دارد. سزان، آبی را اساس و شالوده جهان اشیای همبود دانسته است. آبی بیانگر ذات اشیا و نمودار جاودانگی و بقای مستمر آنهاست. و به اشیا وجهی باطنی و غیر قابل حصول می بخشد. جیمز هیلمن روانکاو برجسته معاصر که با توجه به آرای یونگ و کوربن روانشناسی رب النوعها را تأسیس کرد، "گنبد کبود آسمان" را "صورتی مثالی" از "عقل کل" می داند. مکانی اساطیری که "پشتوانه رمزی" اندیشه متافیزیکی است. و آن عبارت از "ارائه مابعدالطبیعه با صور خیالی" است. هایدگر نیز در تفسیر شعرهای گئورگ تراکل از جستجوی ماورایی روحی سخن می گوید، که مرگ را "پایان حیات ارضی" تصور نمی کند و مرگ را "نه فساد، بلکه دورافکندن و رها کردن صورت فاسد شده انسان" می داند. یعنی رها کردن آن وجه بشری که با رنگ "آبی شفاف" نسبتی ندارد، و از "تقرر در تقدس" سراغ نمی گیرد. "بیگانه ای که برای کشف زمین، باید خودش را در "فجر روحانی آبی" گم کند. از دید هایدگر آن کسی که به زیر می رود کسی نیست که رحلت کرده باشد به معنی مردن بلکه او کسی است که به پیش می نرود در کبودی شب روحانی. هبوط نفس هبوط به خلأ یا فنا نیست بلکه "رسیدن به اقامت موقت در سپیده دم است." زن یا مرد مرده "از رگبارهای صبحدم" می گذرد.<sup>۷۵</sup> برخی از هایدگر شناسان این "عبارت مهیج" را اشارتی به "عالم مثال" می دانند: "آن زمینی که بیگانه باید به آن بازگردد چیزی جز ارض ملکوتی عرفانی نیست. عالمی که در آن خروج از فضا و مکان قابل اندازه گیری بی اینکه انسان بتواند از امتداد خارج شود امکان دارد."<sup>۷۶</sup>

مفهوم و تلقی اسطوره ای از آسمان را در نزد برخی از عرفای اسلامی نیز می بینیم. مولا

صالح مازندرانی شارح شهیر اصول کافی مسئله "سما" در احادیث اسلامی را، تعبیری نمادین از عالم فراماده یا "مجردات" دانسته است. در نظر مولا صالح مازندرانی از آنجا که آسمان دلالت بر تعالی دارد و خداوند متعال منزله از هر عیب و نقصی است، لذا اطلاق تعبیر آسمان برای موجودات فرامادی متضمن هیچ اشکالی نیست.<sup>۷۷</sup>

در نسبت با آسمان اساطیری، هر امر زمینی نیز رنگ تقدس می‌یابد. مثال بارز این امر "کوه" است. کوه در قلّه خود به آسمان می‌پیوندد. لذا به‌قله رسیدن، چونان فرارفتن از زمین و به آسمان نزدیک شدن گونه‌ای قداست می‌یابد.

در تعریف ماهیت دین گفته‌اند: "دین عبارت است از مواجهه درونی انسان با واقعیت قدسی و واکنش انسانی که در این مواجهه به‌نحوی از حیث وجودی از جانب قدسی متعین می‌گردد." در این تلقی سیر از "انائیت" به "مطلقیت" است و گوهر دین یعنی "وحيانیت" به فراموشی سپرده می‌شود، اما به هر حال می‌توان با اندکی مسامحه پذیرفت که بی‌شک تعین یافتگی وجودی از ناحیه "قدسی" خصلت اصلی و اساسی امر دینی است. در هستی‌شناسی عرفانی سهروردی نیز این امر دمام تکرار می‌شود. وجود توسط "سیمرغ" که رمز "عقل فعال" است متعین می‌گردد. تعین یافتن در اینجا همان پدید آمدن است. آدم و عالم سایه‌های سیمرغ‌اند. شناسایی یعنی شهود آفریده‌های خداوند؛ و این امر در ذات و جوهره پدید آورد بینش عرفانی است. آنگاه در برابر درک هستی مطلق خداوندی، و هیبت فراگیر او، اشیای جهان شکننده و تهی می‌نمایند. جهان سایه‌ای یا عکسی در نیستی است:

"پس جهان بر چیست؟ بر هیچ است و بس این همه هیچ است، این هیچ است و بس" درک مهابت "مطلق"، احساس ناچیزی و لاشیئیت را پدید می‌آورد، و این احساس نقطه عزیمت تلقی عارفانه است؛ نیستی در برابر هستی مطلق.

ویژگیهای امر قدسی چند چیز است: نخست "غیریت" که به معنی جدایی امر قدسی از دیگر پدیده‌ها و غیریت او از آنهاست. امر مقدس در مقایسه با سایر چیزها همواره به صورت یک "غیر" فهم می‌گردد. و همواره بخشهایی از واقعیت که به قدرت یا زیبایی و کمال مربوطند، با او مرتبط می‌شوند. هر چه امری نا آشنا تر و در عین حال پرهیبت تر باشد، از قداست فزوتتری برخوردار می‌گردد. امر قدسی از عالم ما نیست، بلکه برتر است و لذا فراسوی است و از دیگر جای فرو می‌آید. زمان ازلی، مقدس است، زیرا "غیر" از دیگر زمانهاست. قداست امری وجودی است. در تمدن‌های کهن، تفاوتی میان "وجود" و "قدسی" نیست. در این تمدنها "هستی" و "قداست" در هم تنیده‌اند، و در میانشان اینهمانی

وجود دارد. در ادیان توحیدی، با تجلیات خداوندی که وجود، صاحب قداست می‌گردد. امر قدسی فراتاریخی است، اما این وجود غیر تاریخی و سرمدی، به واسطه آنچه تاریخی و این جهانی است، بروز و ظهور می‌یابد.

الیاده در باب برشدن به آسمان می‌نویسد: "همه رؤیتهای باطنی و حالات وجد و خلسه عرفانی متضمن برشدن و عروج به آسمانند. آموزه صعود روان به هفت آسمان چه به هنگام راز آموزی و چه پس از مرگ در آخرین قرون دوران باستان مقبولیت بسیار داشت. منشأ شرقی این آموزه غیر قابل انکار است. اما مکاتب فیثاغوری و اورفئوس به پخش و نشر آن در یونان و روم کمک بسیار کرده‌اند." ۷۸

جایگاه سیمرغ، کوه قاف است. در تفکر اسطوره‌ای کوه دارای "قداستی دوگانه" است. از سویی، به تعبیر الیاده از رمزپردازی فضایی علو و رفعت (بلند، عمودی، قائم، برترین و غیره) بهره‌مند است، و از سوی دیگر، علی الاطلاق قلمرو تجلیات قداست آثار جوی؛ و به این اعتبار اقامتگاه خدایان است. در میتولوژی یونان باستان، کوه المپ بمثابه "جایگاه" خدایان محسوب می‌گردد. پیامبران برای عبادت به کوه رفته‌اند. کوه در پهنای پایینی بر زمین تکیه دارد، و در نازکای قله سر بر آسمان می‌ساید، و این امر رمزی از عروج، و سیر از کثرت به وحدت است. در قله کوه، زمین و آسمان به یکدیگر می‌رسند و بهم می‌پیوندند. پیمودن کوه، بالا رفتن و حرکت عمودی استعلایی است، و در نتیجه کنایتی است از آسمانی شدن، کوه قاف به مثابه جایگاه سیمرغ آشکارا امری "مثالی" و "اسطوره‌ای" است. کوهی که به گرداگرد زمین کشیده شده است، و سر در آسمان فرو برده است. کوه نماد شوکت و قدرت و عظمت نیز هست، لذا از این نظر با آسمان مشابهت دارد. پس کوه به این خصوصیات می‌تواند واسطه فیض بخشی آسمان به زمین باشد.

"سیمرغ" (=خدا) از پس "کوه" (=نقطه پیوند قدیم با حادث) به "پرندگان" (=نفوس ناطقه بشری و ارواح انسانی) فیض می‌رساند، و آنان را به سوی خود برمی‌کشد.

کوه از "اساطیر صعود" است. مرگ روان سالک را در آستانه فرا رفتن از کوهستان یا درخت یا نردبان اسطوره‌ای قرار می‌دهد که رمزی از عروج روح به ملکوت است.

هم ریاضت کشان شرعی و هم ریاضت کشان غیر شرعی، این امکان را می‌یابند که از توده مردم جدا شده و روح را از تن جدا کرده و در آسمان پرواز کنند. اما آنچه این دو را از هم جدا می‌کند، آن است که متدینان برشده خدایانند، و غیر متدینان برشده نفس. در منطق الطیر آغاز سفر و مراحل ابتدایی پرواز با تصمیم و همت فردی صورت می‌گیرد و این

رمزی از کوشش سالکان در پرواز آموزی است. اما اندک اندک این تعداد سالکان کم و کمتر می شود تا آنکه در فرجام "سی مرغ" باقی می ماند. بی شک این امر تأکیدی مجدد بر اصل "کشش" است که در پدیدار شناسی تصعید عارفانه از اصول اساسی به حساب می آید. در رساله الطیر شیخ احمد غزالی نیز تصریحی بدین امر می بینیم.

عطار خود نیز در منطق الطیر، در بیان وادی هفتم می سراید:

"هفتمین وادی فقر است و فنا      بعد از این روی، روش نبود تو را  
در کشش افستی، روش گم گرددت      گر بود یک قطره، قلمز گرددت"

در تفکر اسطوره ای پرندگان پیام رسانان آسمانند؛ آنانند که پیام فانیان زمینی را برداشته و به سوی آسمان برمی شوند. پس پرندگان واسطه های زمین و آسمانند. بدین سان در نسبت با آسمان و آسمانیان، زمینه ای برای تقدس یافتن پرندگان فراهم می آید.

پرندگان از آسمان فرود می آیند. پس بی شک میان آسمانیان و پرندگان باید شباهتی باشد. در اسطوره ها بسیاری از خدایان یا موجودات مقدس آسمانی به صورت، "بالدار" در نظر گرفته می شوند. خدا - پرندگان در جهان شناسی اساطیر جایگاهی خاص دارند. بنابر این طرز تلقی ویژه، "خدا" یا "خدایان" نیز باید صورت پرندگان داشته باشند. این طرز تلقی کهن، به گونه صوری مثالی و ازلی در تمام فرهنگها تجلیات خود را به نمایش گذارده است.

در رساله عقل سرخ سهروردی خود و دیگر آدمیان را به بازهایی تشبیه می کند که از ماورای خود به دور افتاده و در زمین اسیر شده اند؛ و این رمزی است از هبوط. این "باز - آدمی" در فرصتی مناسب موفق به گریز به صحرا می شود. در آنجا "پیر" یا "عقل سرخ" را می بیند. او در پاسخ این پرسش که "از کجا می آیی؟" جواب می دهد: "از پس کوه قاف که مقام من آنجاست. و آشیان تو نیز آن جایگه بود اما تو فراموش کرده ای... کوه قاف گرد جهان در آمده است و یازده کوه است. تو چون از بند خلاصی یابی به آن جایگه خواهی رفت." ۷۹

نظر به اینکه فلک خورشید مربوط به آسمان زمین است و جبرئیل یا روح القدس یا عقل فعال به عنوان عقل دهم متولی امورات عالم مادی است. سهروردی جایگاه روح القدس را فلک خورشید می داند. البته در اینجا سهروردی عقل فعال را با رمز سیمرغ مشخص می دارد: "هر میوه ای که تو در جهان می بینی بر آن درخت باشد. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات... سیمرغ آشیان بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه خود بدر آید و پر بزمین باز گستراند. از اثر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین." ۸۰

سهروردی به تعداد عقول از سوی به فیض ستانی مستمر و دمام آنها از مبدأ وجود و از سوی دیگر اشارتی لطیف دارد: "پیر را پرسیدم که گویی در جهان همان یک سیمرخ بوده است؟ گفت آنکه نداند چنین پندارد. و اگر نه هر زمان سیمرخی از درخت طوبی به زمین آید، و اینکه در زمین بود، منعدم شود معاً معاً. چنانکه هر زمان سیمرخی بیاید، اینچه باشد، نماند. و همچنانکه سوی زمین می آید، سیمرخ از طوبی سوی دوازده کارگاه می رود." <sup>۸۱</sup>

دوازده کارگاه رمزی از برجهای دوازده گانه است. خداوند نخست "ولایت" عقول را "آبادان کرد". سپس در کارگاههای دوازده گانه، انوار قاهره را ساکن گردانید. اداره دو سیاره یا کارگاه یا برج را به فلک اول سپرد. دو برج یا دو کارگاه یا دو سیاره دیگر در فلک دوم قرار می گیرند، همچنین تا فلک ششم. فلک هفتم فقط یک کارگاه دارد. برای او دو کارگاه دیگر نیز پدید می آورند و زیر کارگاهها نیز مزرعی بزرگ پدید می آورند که همانا رمزی از آسمان دنیا است. اداره این کارگاهها و مزرع با رئیس کارگاه هفتم یا فلک هفتم عقل فعال یا جبریل یا سیمرخ است. در این کارگاهها همه چیز پدید می آورند، و از جمله "زره داوودی" که کنایتی است از چهار عنصر زمینی که در اختلاط با یکدیگر زنجیره های تعلق را بر تن و جان آدمی سفت و سخت می کنند. این زره را تنها و تنها به "تیغ بلارک" می توان درید. تیغ بلارک تیغ عزرائیل است و رمزی است از مرگ که باید زخم آن را به هر حال بر زره داوودی تن چشید. اما از دید سهروردی، تنها کسانی می توانند از زخم تیغ عزرائیل جان به سلامت بدر برند، که پیشتر در چشمه حیات تن شسته باشند. پیر داستان در باره رهایی از مرگ و رسیدن به ولادت معنوی می گوید: "چشمه زندگانی به دست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد. و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنگ کند. و چون زره تنگ بود، زخم تیغ آسان بود." <sup>۸۲</sup>

### مرگ اندیشی و چشمه جاودانگی

سهروردی به رمز متذکر می شود که آب حیات در ظلمات است و تو خود در ظلماتی اما نمی دانی. <sup>۸۳</sup> نشان ظلمات سیاهی است. اولین قدم رهروان این است که بر بودن خود در سیاهی و قوف یابند. اگر کسی بدی مقام رسد، از اینجا تواند پیش رود. مدعی چشمه زندگانی، در تاریکی، بسیار سرگردانی بکشد. اگر اهل آن چشمه بود، به عاقبت بعد از تاریکی، روشنایی بیند... اگر راه برد و بدان چشمه غسل بر آورد، از زخم تیغ بلارک ایمن گشت.

به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کس از احیا<sup>۸۴</sup> شمشیر بویحیی اشارتی است به تیغ عزرائیل. بویحیی لقب فرشته مرگ یا عزرائیل است. پس جهش پیشاپیش به مرگ که به مدد عشق ممکن است، سالک را به راهی از مرگ طبیعی می‌رساند، و امکان ولادت روحانی را فراهم می‌آورد. تن شستن در چشمه، در روان شناسی اعماق رجعت به زهدان مادر مثالی و تولد دوباره است. این ولادت مابعدالطبیعی امکان حیات دوباره و دیگرگونه را فراهم می‌سازد. تن شستن در این چشمه مرگ از مادیت و انقطاع از اهواء را پی‌آورد خود دارد، لذا هر که “بدان چشمه غسل کند هرگز محتلم نشود.”<sup>۸۵</sup> و شهوت نفس بر او غالب نیاید. هر که “معنی حقیقت” را بیابد بدان چشمه رسیده است. برآمدن از چشمه امکان، استعداد خضر شدن و بر “قاف” گذشتن را فراهم می‌آورد. قاف چنانکه اشارت رفت، رمزی از عالم المثل است که سالک با ورود بدان بر آستانه ملکوت قرار می‌گیرد.

عنایت خداوندی دو گونه است: عنایت سابق و عنایت لاحق. عنایت سابق آن است که جهان را آفریده و آن را نظم بخشیده است و هر دم فیض او در جسد عالم مستمری می‌نماید. عنایت لاحق شامل آدمیان است. خداوند تمامی مشتاقان خویش را دست می‌گیرد و به آنان عنایتی ویژه دارد.

در رساله آواز پر جبریل قهرمان داستان با دو پیر خوش سیما دیدار می‌کند که همان عقول عشره هستند، ولی پیری که با وی سخن می‌گوید، دهمین یا آخرین پیر است که همان عقل عاشق یا عقل فعال است. در قصه عقل سرخ با فرشته‌ای یا عقلی که رنگ و روی و محاسن او همه سرخ است، رویاروی می‌شود. و به همین دلیل است که او را عقل سرخ می‌نامد: “و در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد. فرایش رفتم و سلام کردم به لطفی هر چه تمامتر. جواب فرمود: چون در آن شخص نگریستم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است. گفتم: ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت: ای فرزند این خطاب خطاست! من اولین فرزند آفرینشتم، تو مرا جوان همی خوانی؟” عقل مرتبه میان وجوب و امکان است. از آن جهت که نسبت با واجب‌الوجود دارد، رنگ نور و روشنی و سپیدی دارد، و از طرف دیگر چون بدون نسبت با واجب‌الوجود، موجود ممکن محسوب می‌گردد، لذا رنگ ظلمت و سیاهی دارد و چون عقل مرتبه برزخ بین وجوب و امکان را دارد، لذا از آمیزش رنگ سپیدی و سیاهی، رنگ سرخ که رنگ برزخ است شکل می‌گیرد.

در حکایت آواز پر جبریل، سهروردی مکالمه خود با پیروان آسمانی را چنین توصیف

می‌کند: "آن پیر مرا جواب داد که ما جماعتی مجردانیم از جانب ناکجا آباد می‌رسیم. مرا بدان فهم نرسید. پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت: از آن اقلیم است که انگشت سیاه آنجا راه نبرد. پس مرا معلوم شد که پیر مطلع است."<sup>۸۶</sup>

این اندیشه، اختصاص به سهروردی ندارد، و در حکمت دوره‌ی اسلامی به‌طور کلی چونان اصلی پذیرفته شده است. به‌تعبیری بر خلاف فلسفه ارسطو که مطابق آن، ماده قدیم است، و هیولا احتیاج به علت ندارد، در نظر فیلسوفانی همچون الکندی، فارابی، ابن سینا و سهروردی موجودات و باشنده‌ها برای تحقق و قوام نیازمند علل مختلفند، و این عقل دهم یا جبریل یا روح القدس یا عقل فعال است که با افاضه صورت بر ماده "عالم تحت القمر" آن را از قوه به فعلیت می‌رساند.<sup>۸۷</sup>

فیلسوف برجسته فرانسوی هانری کرین درباره جمله "پیر بر ما سلام کرد و تحیت کرد" که ابن سینا در *حی بن یقظان* آن را آورده، بر این اعتقاد است که این امر، چنانکه برخی شارحین داستان متذکر شده‌اند، اشاره به قابلیت سالک دارد و اعطای فیض و صور از جانب عقل فعال. برخی نیز سلام و تحیت عقل فعال به سالک را لحظه "اشراق" یا "تجلی" دانسته‌اند.<sup>۸۸</sup>

او همچنین "فهم موجودیت عقل فعال از طریق اثر وی" را برابر با این امر می‌داند که عقل فعال یا فرشته خود را در جریان یک "مفاوضه در عالم شهود" به سالک می‌شناساند، و در واقع خود این شناخت توسط فرشته فعلیت بخشیده شده است.<sup>۸۹</sup>

"عقل فعال" با بیانداشت نام خویش، در واقع بر فرشتگی خویش تأکید دارد. زنده بیدار در این معنا یعنی نامیرای هشیار، و یا بيمرگ بی خواب. بر این معنا می‌توان گفت نامی که عقل فعال در داستان غربت غربی دارد، در واقع بر شغل و اصل و نسب این فرشته مقرب دلالت دارد. هادی فرزند خیر یمانی یعنی هدایتگر به نیکی، و یمانی از یمن به معنی دست راست که بنابر وجود شناسی خاص و سمبلیک سهروردی عالم انوار است. پس یمانی یعنی منسوب به نور و نورانی. در این تلقی هادی بن الخیر یمانی یعنی هدایتگر به نیکی و نور، یا پیر مشرقی.

در واقع عقل فعال نقشی محوری و سامان دهنده در تفکر سهروردی دارد. او در رساله‌های مختلف خویش، و در واقع در تمامی رساله‌هایش، از عقل فعال یا روح القدس یا جبریل یاد می‌کند:

"این عقل دهم که حکیمان او را عقل فعال می‌نامند و همان روح القدس است، او سبب



پیدایش نفوس ما و کامل کننده آن است، و نسبت او به ارواح ما، همچون نسبت خورشید با دیدگان است. او کسی است که به مریم گفت: همانا من رسول پروردگار تو هستم تا فرزندی مطهر به تو ارزانی دارم. و او بخشاینده نوع مسیح است.<sup>۹۰</sup>

بدین ترتیب در ذهن تأویلی سهروردی، سیمرخ رمزی از جبرئیل یا روح القدس به زیان اهل شریعت به هر روی رسیدن به پیر پدر در داستان غربت غرب، در واقع رمزی از اتصال به جبرئیل یا روح القدس در تعبیر دینی، و عقل فعال در تعبیر فلسفی است.

### پی نوشت‌ها:

۱. دکتر محمدتقی پورنامداریان. رمز و داستانهای رمزی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹. ص. ۳۴۲.
۲. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. انتشارات حکمت، ۱۳۶۶. ص. ۴۹۵.
۳. شیخ شهاب الدین سهروردی. مجموعه مصنفات. تصحیح دکتر سید حسین نصر. ج ۳، (مقدمه).
۴. شیخ روزبهان بقلی شیرازی. شرح شطحیات. تصحیح دکتر هانری کرین. انتشارات طهوری، ۱۳۶۰. ص. ۵۶۱.
۵. شیخ شهاب الدین سهروردی. مجموعه مصنفات. تصحیح هانری کرین. انتشارات انجمن فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۶۵. ج ۲، ص. ۱۰.
۶. شیخ شهاب الدین سهروردی. سه رساله. تصحیح نجفقلی حبیبی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶، ص. ۸۲. (رساله کلمة التصوف).
۷. میانی معنوی (مجموعه مقالات)، دفتر مطالعات دینی هنر، چاپ اول، ۱۳۷۳، ج ۱، ص. ۸۲.
۸. هانری کرین. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه دکتر اسدالله میشری. انتشارات امیرکبیر، ص. ۳۵.
۹. هانری کرین. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه سیدجواد طباطبایی، انتشارات توس، ص. ۴۹.
۱۰. جیمز پروتی. هایدگروالوهِیت. محمدرضا جوزی. انتشارات حکمت. ۱۳۷۳. ص. ۱۵۸.
۱۱. بوعلی سینا. حوی بن یقظان. ترجمه و شرح منسوب به جوزجانی. تصحیح هانری کرین، مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۶۶. ص. ۳۵.
۱۲. همان. صص. ۲ تا ۴۰.
۱۳. همان. صص. ۲ تا ۴۰.
۱۴. احسان طبری، برخی بررسیها درباره جهان بینی‌ها و جنبشهای اجتماعی در ایران. انتشارات توده ایران. چاپ اول. ۱۳۵۸. ص. ۳۳۴.
۱۵. ابن سینا. منطق المشرقین. قاهره چاپ اول. ۱۹۱۰ م. مقدمه.
۱۶. علی اکبر دهخدا. لغت نامه. ذیل واژه "عرب".
۱۷. هانری کرین. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه سیدجواد طباطبایی، ص. ۱۳۲.
۱۸. سهروردی در حکمة الاشراق می نویسد: "حتی در تمام لذات جسمانی نیز چیزی از جنس نور وجود دارد مثلاً در مشاهده‌ی جمال انسانی شما هرگز با یک جسد محض مواجه نیستید، بلکه چیزی از جنس حقیقت و

- حیات و حرارت و حرکت می‌بینید که همه از سنخ نوردند." در این باره نگاه کنید به مجموعه مصنفات سهروردی، ج ۲، ص. ۲۲۷.
۱۹. استفان پانوسی. تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایران بر افلاطون. انجمن حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول، ص. ۸۹.
۲۰. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسین لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ج ۳، صص. ۱۳۱۶-۷.
۲۱. هانری کرین. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه سیدجواد طباطبایی. صص. ۷ تا ۹.
۲۲. ملاهادی سبزواری. شرح اسرار (شرح مثنوی). انتشارات سنایی. (چاپ سنگی تاریخ). ص. ۳۱۵.
۲۳. شهاب الدین سهروردی. سه رساله. ص. ۸۲.
۲۴. شیخ محمد لاهیجی. شرح گلشن راز. ص. ۱۳۶.
۲۵. نگاه کنید به: بندهش هندی. (متنی به زبان پارسی میانه) تصحیح و ترجمه رفیع بهزادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۸. ص. ۷۵.
۲۶. مجتبی مینوی. نقد حال، خوارزمی. چاپ سوم. ۱۳۶۷، (مقاله ابوالحسن عامری) صص. ۲-۱۰۱.
۲۷. دکتر محمد معین. مجموعه مقالات. به کوشش دکتر مهدخت معین، انتشارات معین، چاپ دوم، ۱۳۶۸. ج ۱، ص. ۳۸۸. و: دکتر صمد موحد. سرچشمه‌های حکمت اشراق. انتشارات فراروان. چاپ اول، سال ۱۳۷۴، صص. ۱-۱۳۰.
۲۸. صدرالدین محمدشیرازی. الاسفار الاربعه. انتشارات مصطفوی قم. (۹ جلد). ج ۸، ص. ۳۶۶.
۲۹. شیخ اشراق. مجموعه مصنفات، ج ۳، صص. ۹-۲۱۷.
۳۰. همان، ۲۲۱.
۳۱. همان، ۲۲۳.
۳۲. امام محمد غزالی. مشکاة الانوار. ترجمه دکتر صادق آینه‌وند. انتشارات امیرکبیر. چاپ اول، ص. ۳۷.
۳۳. همان، صص. ۵-۵۴.
۳۴. همان، صص. ۹-۶۷.
۳۵. شاه‌داعی شیرازی. شانزده رساله. به کوشش محمد دبیرسیاقی، مؤسسه مطبوعاتی علمی، چاپ اول، سال ۱۳۴۰، ص. ۴۳. و ملاعبده‌الله مدرس زنوری. انوار جلیله. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، امیرکبیر، چاپ دوم، سال ۱۳۷۱، ص. ۴۰۹.
۳۶. شیخ عباس قمی. سفینه البحار. انتشارات سنایی، ج ۲، ص ۶۱۶. (ذیل واژه "نور").
۳۷. این حدیث در بسیاری از کتب معتبر عرفانی و فلسفی نقل، بررسی و تفسیر شده است. از جمله نگاه کنید به:
- محمدشریف‌نظام‌الدین احمد هروی. انواریه. تصحیح حسین ضیایی، امیرکبیر، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳، ص. ۴۵.
- تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی. شرح فصوص الحکم. تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۶۸، ص. ۵۲۷.
- شمس‌الدین ابراهیم ابرقویی. مجمع البحرين. تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، چاپ اول، سال ۱۳۶۴، ص. ۴۷.
- سید حیدر آملی. جامع الاسرار و منبع الانوار. تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ص. ۲۶۰.
- ملاصدرا صدرالدین محمد شیرازی. مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ص. ۳-۲۱۱.

- فخرالدین عراقی. لوا مع. انتشارات نور فاطمه، چاپ اول. صص. ۲ و ۱۳ و ص. ۸۹.
- سلطان ولد. معارف. تصحیح نجیب مایل هروی، نشر مولی، چاپ اول، ۱۳۶۷، صص. ۲۴۴ و ۷۲ و ۴۵.
- مولانا جلال‌الدین محمد مولوی نیز تفسیری انسانشناختی از این حدیث به دست می‌دهد. نگاه کنید. به: سزنی، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، چاپ دوم، سال ۱۳۶۶، ج ۱، صص. ۷-۴۰۶.
۳۸. جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، صص. ۱-۲۶۰.
۳۹. شاه نعمت‌الله ولی. رسایل. به تصحیح جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ دوم، ج ۳، صص. ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۳، ۴۰۶، ۴۲۲ و ۴۲۳.
- و همچنین نگاه کنید به:
- عبدالرحمن جامی. نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح ویلیام چیتیک، انجمن فلسفه ایران، چاپ اول، ص ۹-۱۷۸.
۴۰. شیخ اشراق. مجموعه مصنفات. ج ۲، صص. ۱۰-۱۶.
۴۱. عطار نیشابوری. اسرار نامه. تصحیح دکتر صادق گوهری، چاپ دوم، نشر زوار، سال ۱۳۶۱، ص. ۹۶.
۴۲. نگاه کنید به متون ذیل:
- عزیزالدین نسفی. کشف الحقایق. تصحیح احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۹، صص. ۹-۲۰۸.
- پل نویا. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، سال ۱۳۷۲، ص. ۲۳۶.
- عزالدین محمود آملی. نفایس الفنون. چاپ سنگی تهران، ج ۲، ص. ۵۸.
- نسفی. الانسان الكامل. صص. ۴-۱۶۳.
۴۳. نسفی. کشف الحقایق. صص. ۳-۲۲۲.
۴۴. ملاصدرالدین محمد شیرازی. ایفاظ الثامین. تصحیح دکتر محسن مؤید، مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۶۱، صص. ۳-۲۲.
۴۵. منسوب به محیی‌الدین بن عربی. تفسیر القرآن الکریم. تحقیق دکتر مصطفی غالب، چاپ افست ایران (انتشارات ناصر خسرو)، ج ۱، ص. ۱۴۵.
۴۶. شیخ اشراق. مصنفات. ج ۳، صص. ۷-۹۶.
۴۷. شیخ اشراق. مصنفات. ج ۳، ص. ۲۱۳.
۴۸. حی بن یقطان، ص. ۳۵.
۴۹. حسن حسن‌زاده آملی. رساله وحدت از دیدگاه حکیم و عارف. انتشارات ارشاد اسلامی، چاپ اول. ص. ۴۷.
۵۰. نسفی. کشف الحقایق. صص. ۹-۲۰۸.
۵۱. عزالدین محمود آملی. نفایس الفنون. ج ۱، ص. ۲۲۱.
۵۲. سهروردی. مصنفات. ج ۳، ص. ۴۵۱.
۵۳. مصنفات، ج ۳، صص. ۹-۳۶۸.
۵۴. همان، ج ۳، صص. ۱-۳۷۰.
۵۵. مصنفات، ج ۳، ص. ۲۲۸.
۵۶. سیروس شمیسا. داستان یک روح. نشر فردوسی، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص. ۱۷۹، ۸۱، ۱۷۰.
۵۷. سهروردی. سه رساله. ص. ۸۲.
۵۸. سهروردی. مصنفات. ج ۳، ص. ۱۷۸.
۵۹. کاشانی. مصباح الهدایه. صص. ۶-۱۷۱.

۶۰. سهروردی. مصنفات. ج ۲. ص. ۹۶. و ص. ۶۵.
۶۱. حکمة الاشراق، صص. ۲۳۲، ۲۵۴، و ارض ملکوت، ص. ۱۸۶.
۶۲. سهروردی. مجموعه مصنفات. ج ۳، صص ۲۱۷، ۲۱۸.
۶۳. همان، ص. ۳۱۵.
۶۴. همان، ص. ۳۱۵.
۶۵. کارلوس کاستاندا. حقیقتی دیگر. ترجمه ابراهیم مکلا، انتشارات آگاه، صص. ۹-۴۱.
۶۶. تصحیح ملک الشعراء بهار. تاریخ بلعمی. چاپ دوم. انتشارات زوار، سال ۱۳۵۳. ج ۱، صص. ۲-۵۱.
۶۷. سهروردی. مجموعه مصنفات. ج ۳، ص. ۲۲۰.
۶۸. همان، ج ۳، ص. ۲۲۱.
۶۹. همان، ج ۳، ص. ۲۲۱.
۷۰. همان، ج ۳، صص. ۲-۲۲۱.
۷۱. همان، ج ۳، صص. ۲-۲۲۱.
۷۲. به تفاسیر قرآن کریم (بخش مربوط به تفسیر سوره نجم) مراجعه شود.
۷۳. مونیخ دوبوکور. رمزهای زنده جان. ترجمه دکتر جلال ستاری، چاپ اول، نشر مرکز، ص. ۱۲.
۷۴. مجله فرهنگ. کتاب دوم و سوم، (بهار و پاییز ۱۳۶۷)، ص. ۲۳۸.
۷۵. همان، صص. ۸-۲۳۷.
۷۶. مجله کیهان اندیشه، ش ۴۶، ص. ۶۸.
۷۷. میرجا یاده. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه دکتر جلال ستاری، چاپ اول، انتشارات سروش، سال ۱۳۷۲، ص. ۱۱۲.
۷۸. سهروردی. مجموعه مصنفات. ج ۳، ص. ۲۲۹.
۷۹. همان، ج ۳، ص. ۲۳۲.
۸۰. همان، ج ۳، ص. ۲۳۴.
۸۱. همان، ج ۳، صص. ۲۳۶ و ۲۳۷.
۸۲. همان، ج ۳، صص. ۲۳۶ و ۲۳۷.
۸۳. همان، ج ۳، ص. ۲۳۸.
۸۴. همان، ج ۳، ص. ۲۳۸.
۸۵. همان، ج ۳، ص. ۲۱۱.
۸۶. دکتر سید حسین نصر. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. چاپ سوم. خوارزمی، ص. ۲۹۲.
۸۷. ابن سینا. حی بن یقظان. با ترجمه فارسی و شرح جوزجانی، تصحیح هانری کرین، چاپ سوم، خوارزمی، ص. ۲۹۲.
۸۸. همان، ص. ۹۱.
۸۹. (کلمة التصوف). سه رساله. ص. ۱۰۴.
۹۰. انجیل لوقا، ص. ۸۷.