

# قربت شرقی و غربت غربی

[بخش دوم]<sup>۱</sup>

نوشته پرویز عباسی داکانی



## حکمت یمانی و وادی ایمن

پدر، یا عقل فعال در «وادی ایمن» است. اما تعبیر رمزی ایمن چیست؟

در زبان عربی «یمن» معنی دست راست را افاده می‌کند، و به معنی شرق انوار نیز هست. چرا که اگر کسی رو به شمال کند، مشرق در طرف راست او خواهد بود. میرداماد فیلسوف شهیر عصر صفویه حکمت یمانی را به معنای حکمت مشرقی و ایمانی و عرفانی در برابر حکمت یونانی قرار داده است.<sup>۲</sup> شارح کهن رساله غربت غربی، «وادی ایمن» را کنایتی از عالم علوی دانسته است: «هر کجا یمین و یمن افتد، همین باشد. و یسار و ایسر عالم سفلی را خواهد.»<sup>۳</sup> امام محمد غزالی، وادی را تعبیری از عوالم روحانی می‌داند. قلب انسانی در پیوستن به عوالم روحانی تبدیل به وادی می‌شود. این وادی‌ها به وادی اول منتهی می‌گردند، و لذا آن وادی شریف‌تر از دیگر وادی‌هاست، لذا بدان وادی ایمن گفته می‌شود. غزالی بر آن است که اگر در میان موجودات عالی روحانی، موجوداتی باشند که این گنجینه‌ها را بعضی از بعض دیگر بیشتر دریابند، تمثیل‌شان وادی است. هر گاه این گنجینه‌ها بعد از پیوستن به دلهای بشریت از دلی به دل دیگر جریان یابد، این دلها را نیز وادی‌ها نام نهند. اگر این وادی‌ها جز وادی اول، ورودگاه باشد، بی‌شبهه باید اولی را به سبب کثرت توجه و علو درجه وادی ایمن نام نهم.<sup>۴</sup>

اما تعبیر 'برق‌هایی که از وادی ایمن می‌درخشیدند' چیست؟

شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز، 'وادی ایمن' را طریق تصفیه دل می‌داند که 'تجلی الهی را قابل است و مشاهده جمال ذوالجلال جز بدان طریق میسر نیست'، و 'درخت' در این تعبیر حقیقت انسانیت است که 'مجلای تجلی ذات و صفات ربانی' است. رسیدن به 'وادی ایمن' بستگی تام و تمام با جذبات و اشراقات ماورایی دارد و در حقیقت 'مستلزم فیض و فتوح' است. این امر مختص 'خواص ارباب کشف و شهود' است. 'بقعه مبارکه' نمادی از حقیقت انسان کامل است که 'هر چه جوئی از او حاصل' است و 'مبارک‌تر از این بقعه، منزلی در مراتب کثرات واقع نیست'.<sup>۵</sup>

و نیز در کتاب دبستان مذاهب آمده است: 'و جوب جانب ایمن، و امکان جانب ایسر آدم بوده و صوفیه نیز بر اینند'.<sup>۶</sup>

سهروردی در مطارحات از لذت‌بخشی روحانی انوار قدسی سخن به میان می‌آورد: *أما اصحاب السلوك فانهم جربوا في انفسهم انواراً مَلدّه. فللمبتدی نور خاطف، وللمتوسط نور ثابت، وللفاضل نور طامس*.<sup>۷</sup> ترجمه: 'اما یاران سلوک و عرفان در نفوس خود انواری لذت‌بخش را تجربه کرده‌اند. پس مبتدی را نوری گذراست و متوسطان را نوری ثابت و برای بزرگان نوری خیره‌کننده و فراگیر'.

سهروردی در حکمة الاشراق درباره این انوار بیشتر توضیح می‌دهد. 'بر نفوس برادران عارقم انواری گوناگون بتابد: نوری درخشان که براهل بدایت وارد می‌شود و می‌درخشد و پنهان می‌گردد... نوری دیگر که بر غیر ایشان می‌تابد و عظیم‌تر از نور قبلی است و از آن به برق شبیه‌تر است، جز اینکه از آن مهیب‌تر است و بسا که همراه آن صدایی همچون رعد نیز به گوش رسد یا در ذهن چنین بنماید؛ نوری لذت‌بخش که ورود او بر آدمی همچون ریزش ناگهانی آب گرم بر سر آدمی است. این نور مدت زمانی طولانی بر سالک می‌درخشد و سیطره آن بر سالکان بسیار شدید است. نور دیگری هست که سخت لذت‌بخش است اما شباهتی به برق ندارد، بلکه همراه است با بهجتی لطیف و شیرین که نیروی محبت آدمی، محرک آن است. نور دیگری نیز هست که سوزاننده است و از تحرک قوه 'عزیه' به حرکت در می‌آید. و همانا از شنیدن آواز طبل‌ها اموری پرهیبت بر سالک حاصل می‌شود، که البته این حالت ممکن است در اثر تفکر و تخیل نیز دست دهد و عزت به ارمغان آرد. نوری دیگر هست که سخت می‌درخشد و در این مشاهده و رؤیت از خورشید نیز برای مستغرق در آن آشکارتر است... نور دیگری هست که از نفس بر تمامی روح نفسانی می‌درخشد و پرتو

افشانی می‌کند و چنین به نظر می‌رسد که گویی چیزی زره بدن شده است... نور دیگری هست که وارد می‌شود و نفس را مسلوب می‌سازد؛ این نور مجرد از جمیع جهات است.<sup>۸</sup> بدین ترتیب می‌بینیم که نزد سهروردی، انوار اشراقی دارای مراتبند. وقتی سالک به مرتبه متوسط در سلوک رسید می‌تواند به قصر بر شود و انواری ببیند و صداهایی بشنود و عطرهایی را ببوید که زندانیان حیات خاکی از درک آنها عاجزند. دیگر عرفا نیز از این انوار سخن گفته‌اند.

نسیم‌های خوشبو نیز در درجه اول، اشاره به حدیثی نبوی دارد که فرمود *إن لله فی ایام دهر کم نفاتح الا فتعرضوا لها*.<sup>۹</sup> در داستانی مشهور از پیامبر اکرم (ص) می‌شنویم که در باره اویس قرنی فرمودند: *انی لاشم رایحة الرحمن من قبل الیمین*<sup>۹</sup> یعنی من بوی خداوند را از یمن که سرزمین و موطن اویس قرنی است می‌شنوم. شعرای پارسی زیان و بسیاری از شاعران عرب واژه «صبا» را به مثابه نماد این بوی خوش در نظر گرفته‌اند. صبا رمزی است از نفاتح رحمانی و شمایم سبحانی که با آن سر وجود وزیدن می‌آغازد و بر جان سالکان و عارفان می‌وزد و آنان را سرزنده می‌نماید. صبا به خوش خبری مشهور است. به همین جهت است که هدهد نیز با صبا نسبت می‌یابد. صبا در اصل، بادی بهاری است که از مشرق می‌آید و سبب شکفتن گلهاست. در تعبیر رمزی عرفا، نیز صبا از شرق وجود یا عالم انوار مطلق می‌وزد و چون به لحاظ روحانی و معنوی بارورکننده و بارآور است، بهاری است؛ یعنی سبب شکفتن بوستان‌ها و گلستان‌های معنوی است. صبا قاصد و پیام‌رسان نیز هست. لذا خیر عاشق و معشوق را به یکدیگر می‌رساند.<sup>۱۰</sup>

#### هدهد و پرواز کبوتر

در نوشته‌های افلاطون و در انجیل فراز و فرودهای روح به پرواز کبوتر شبیه شده است. ابن سینا نیز در قصیده عینیّه از هبوط کبوتری سخن می‌گوید که همان روح قدسی آدمی است. در انجیل متی آمده است: «آنگاه عیسی از جلیل به اردن نزد یحیی آمد تا از او تعمید یابد. اما یحیی او را منع نموده گفت: من احتیاج دارم که از تو تعمید یابم و تو نزد من می‌آیی؟ عیسی در جواب وی گفت: الان، بگذار زیرا که ما را همچنین مناسب است تا تمام عدالت را به کمال برسانیم، پس او را وا گذاشت. اما عیسی چون تعمید یافت، فوراً از آب برآمد، که در ساعت، آسمان بر وی گشوده شد و روح خدا را دید که مثل کبوتری نزول کرده بر وی می‌آید.»<sup>۱۱</sup>

سهروردی از 'هدهد' نیز در چند جا یاد می‌کند. در رساله لغت موران می‌نویسد: 'هدهد به غایت حدت بصر، مشهور است'.<sup>۱۲</sup>

این تیزبینی که سهروردی در هدهد سراغ جسته، زمینه مناسبی برای سپردن ره‌بینی بدو می‌تواند باشد. در رساله صفیر سیمرخ سهروردی می‌نویسد: 'هر آن هدهدی که در فصل بهار ترک آشیان گوید و به منقار خود پروبال خود برکند، و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان. و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت سیمرخ می‌شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. او به همه کس برسد و لکن مستمع کمتر دارد. همه با اویند و بیشتر بی‌ویند'.<sup>۱۳</sup> در رساله لغت موران هدهد نمادی از عارف و حکیمی است که در بین جفدها اسیر شده است. هدهد به عنوان یک پرنده، نمادی است از جان به تابناکی گراییده و روان به روشنی رسیده. پرواز، منطلق حضور آدمی در این عالم است. لذا سهروردی از حقیقت آدمی به پرنده تعبیر می‌کند. پرنده‌ای که در این قفس تن اسیر است و 'چند روزی' باید صبوری کند تا بتواند سرانجام از قفس آزاد شده و تا بر دوست پرواز کند. او 'طایر گلشن قدس' است، و خرمی در آن روز است که از این منزل ویران برود و بار خود بریند و 'تا ملک سلیمان' پرواز کند. در مورد هدهد یک نکته نیز شایان ذکر است و آن تعبیر قرآنی در خدمت سلیمان بودن است. هدهد از آن جهت دارای مقام معنوی است که همنشین و انیس سلیمان نبی بوده است.

در قرآن کریم، آیه ۲۰ به بعد سوره نمل، داستان هدهد با سلیمان مطرح می‌شود. وظیفه رساندن نامه سلیمان به ملکه سبا بر دوش هدهد نهاده شده است. با توجه به این داستان هدهد به پرنده پیام آور شهرت یافته است. او به سرزمین‌هایی رسیده که سلیمان نبی از وجود آنها بی‌اطلاع بوده و از اموری خبر داده که پیامبر خدا از آنها اطلاع نداشته است. این امر در ذهن و زبان تأویل‌گرای عرفا به رازدانی باطنی و ولایی هدهد تعبیر شده است. در نگاه عرفا، هدهد هادی هر وادی و راهنمای سپای معرفت است:

در حقیقت پیک هر وادی شده،

'مرحبا ای هدهد هادی شده

سنایی غزنوی گفته است:

که نه من هدهد سلیمانم

'بیش از این با تو گفت نتوانم

تا بیابی به سوی دانش راه'<sup>۱۴</sup>

کز سبا مرتو را کنم آگاه

در قصه غربت غربی سهروردی، هدهد نامه پیر پدر یا عقل فعال را برای اسیران عالم

ماده می آورد. یعنی در واقع او سرورش راهنمای سیر سلوک الی الله است. در جای دیگر سهروردی از سیمرغیت هدهد سخن می گوید و این مفهوم غربی است که بی شک در ذهن و زبان عطار تأثیر کرده است. سهروردی به دو نوع سیمرغیت قایل است. سیمرغیت ذاتی و سیمرغیت اکتسابی.

سهروردی بر آن است که هر هدهدی که در بهار ترک آشیان گوید و به کوه قاف رود، خود سیمرغی می شود. آنگاه این هدهد سیمرغ شده هادی دیگر پرنده سالکانی است که تن به جادوی جاده عشق می سپارند و می روند تا به پیروی از پیر راه خود نیز به سیمرغی بدل شوند.

سهروردی در باره لزوم وجود پیر در جریان سلوک عظیم عارفانه می نویسد: «همچنان که شیخی باید تا خرقه پوشاند پیری باید که ذکر تلقین کند و بی پیر به جایی نرسند»<sup>۱۵</sup> در جایی دیگر می نویسد: «اگر طلب کردی و کوشیدی، مدت زمان زیادی نخواهد گذشت جز آنکه بر تو پرتوهای نورانی خواهد درخشید و به زودی به آرامش با ثبات خداوندی و آنچه که برتر از آن است ارتقا خواهی یافت. به شرط آنکه مرشدی داشته باشی»<sup>۱۶</sup> نسبت هدهد با «سلیمان» که در قرآن بازگو می شود، به ذهن تأویلی عرفا فرصت می بخشد تا روح آدمی را به هدهد یا دیگر پرندگان تشبیه کنند که در حضور حضرت سلیمان وجود و خداوند تبارک و تعالی هستند. این رساله «نامه ای است از زبان مرغان روحانی محبوس قفس های جسمانی، به درگاه سلیمان ربانی»<sup>۱۷</sup>

شارح کهن رساله غربت غربی، هدهد را رمزی از الهامات ربانی برشمرده است.<sup>۱۸</sup> از اینجاست که نقش کلیدی «هدهد» در داستان غربت غربی فهم می شود. هدهد، پیام آور جاودانان و بیمرگان برای خاکیان و فانیان است. در برخی از احادیث اسلامی، هدهد به عنوان بهترین پرندگان معرفی شده است: «الهدد - لانوذیه - فنعم الطیر هو»<sup>۱۹</sup> در برخی احادیث از کشتن هدهد ممانعت شده است.<sup>۲۰</sup>

عطار نیشابوری در مقام پانزدهم، از منطق الطیر بر لزوم وجود پیر در سلوک عرفانی تأکید کرده است و آن را از زبان مرغانی که یکدل و یکصدا به جستجوی سیمرغ یا حقیقت مطلق برخاسته اند، چنین بیان می دارد:

«جمله گفتند: این زمان ما را به نقد،	پیشوایی باید اندر حل و عقد
تا بود در راه ما را رهبری	زانکه نتوان رفت راه خودسری
تا بود آخر در این میدان لاف	بار ما افتد بجا در کوه قاف

ذره در خورشید والا او فتد  
 قرعه افکندند و بس لایق فتاد  
 پس بدو گفتند ای دانای راه  
 تو بسی پیش سلیمان بوده‌ای  
 هدهد آشفته دل پر انتظار  
 گفت ای مرغان منم بی هیچ ریب  
 هم ز هر حضرت خبردار آمدم  
 آنکه بسم الله در منقار یافت  
 پادشاه خویش را دانسته‌ام  
 لیک با من گر شما همره شوید

سایه سیمرغ بر ما او فتد  
 قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد  
 بی ادب نتوان شدن در پیشگاه  
 بر بساط ملک سلطان بوده‌ای  
 در میان جمع آمد بیقرار  
 هم برید حضرت و هم پیک غیب  
 هم ز فطنت صاحب اسرار آمدم  
 دور نبود گرسی اسرار یافت  
 چون روم تنها چو نتوانسته‌ام  
 محرم آن شاه و آن درگه شوید

فرق هدهد و دیگر مرغان در ابتدای کار، فرق مجذوب سالک و سالک مجذوب است؛ و فرق عرفانیان و برهانیان. هدف سفر اینان دیدار سیمرغ است، و این یعنی لقاء الله. هدهد به روایت عطار، حله‌ای از طریقت در بر دارد و «افسر»ی از حقیقت بر سر. او تیز فهمی است «از بد و از نیک آگاه».

سهروردی در تفسیر آیه «والطیر صافات» پرنده را به روح‌هایی یافته از تن تأویل و تفسیر می‌کند: «والطیر صافات» اشارت می‌کند به مجردات که خلاصی یافته‌اند از شبکه بدن‌ها.

در دام افتادن و اسیر شدن قهرمان داستان تمثیلی است از تعلق روح به تن. و جدایی از این دام به مدد حکمت بحثی میسر نیست، ذوق می‌خواهد و جذبه‌ای از جذبات خداوندی را. نامه‌ای که هدهد از آن سخن می‌گوید در واقع چیزی جز بارقه‌ها و اشراقات ماورایی در صحن سرای دل عارف و حکیم نیست. در واقع رسیدن نامه دلالتی رمزینه بر قدسی بودن تجربه‌های و سوئی ماورایی آن دارد. تأکید بر این نکته است که روح‌هایی از تنگنای ماده و محسوسات تنها و تنها به مدد امدادهای غیبی و استمداد از انفاس قدسیهٔ قربان و کروبیان ممکن و مقدور است.

فلسفه بدون اشراق راه به جایی نمی‌برد و آدمی را به روح‌هایی نمی‌رساند. بارشهای اشراقی است که به حکیم امکان می‌دهد تا غبار از آئینهٔ جان بشوید و گلهای تجلی در باغ جاننش بشکند و ذره ذرهٔ وجودش نور را فریاد کشد و آتش عطش اشتیاق او را به ماوراءالنهر به دریای انوار سپیده‌دمان برساند.

هدهد خود را «مذکور خدا» و «مطلوب پیغمبر» می‌نامد، و از همین روست که بر هر مرغ

دیگری برتری و ترجیح می‌یابد. او علاوه بر سلیمان، «عهد توفان» و زمان نوح را نیز دیده است.

با این اوصاف، هدهد نه یک پرندهٔ فرد، بل رمز نوعیتی مثالی است. هدهد «مثال اعلای ولی عصر و مرد کامل و پیر دلیل و مرشد راهدان» است که «اسم اعظم را در متقار او نهاده‌اند» و «با آنکه مرضی علوی آشیان است، منطبق طیور عالم سفلی را نیک می‌داند، و راهنمای مرغان جوایب سیمرغ کوه قاف می‌شود تا اصناف طیور را که هر یک پایبند عالمی از عوالم مادی هستند، به کوه قاف دل و سرزمین سیمرغ جان برساند.»<sup>۲۱</sup> سهروردی نیز بر نقش پیر راهبر تأکید دارد. اکثر حقایق به رصدهای روحانی درک می‌شود، اگر برای تو پیری راهبر و مطلع بر حقایق پنهانیهای راه باشد و راز و رمزهای سلوک را بداند. پدر در داستانهای سهروردی یا همان عقل فعال (عقل عاشق) یا جبریل (روح القدس) در زبان شرع، پیر راه نیز هست. اوست که با عنایات خاص و عام خودش سبب هدایت موجودات به غایت کمالیشان است. هدهد از جانب او می‌آید و نامۀ او را به همراه دارد. این نامه می‌تواند رمزی از کتب آسمانی و الهامات ربانی باشد.

سهروردی در لوح چهارم از الواح عمادی آنجا که به عروج کیخسرو اشارت دارد، سخن از دعوت پدر به میان می‌آورد:

«کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را برپای می‌داشت، از قدس صاحب سخن شد، و غیب با او سخن گفت، و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و منقش گشت به حکمت حق تعالی، و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد... انوار مشاهدهٔ جلال حق تعالی بر او متوالی گشت. بخواند او را منادی عشق، و او لبیک گفت. و فرمان حاکم شوق رسید و او پیش باز رفت به فرمانبرداری و پدر او را بخواند، و شنید که او را می‌خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی... درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست.»<sup>۲۲</sup>

پیر در اصطلاح عرفا راهبر و راهنمای سلوک الی الله و سیر باطن است. پیر ناپاکیهای روح را مرتفع می‌سازد و جان را در آستانهٔ ولادتی دوباره قرار می‌دهد. چنانکه اشارت رفت عطار نیشابوری در منطق‌الطیر خویش به این صفت هدایتگری و پیک ماورا بودن هدهد، اشاره کرده، می‌سراید:

«مرحبا ای هدهد هادی شده	در حقیقت پیک هر وادی شده
ای به سرحد سبا سیر تو خوش	با سلیمان منطق‌الطیر تو خوش
صاحب سر سلیمان آمدی	از تسفاخر تاجور زان آمدی

دیو را وقتی که در زندان کنی  
همچو موسی دیده ای آتش ز دور  
با سلیمان قصد شادروان کنی  
لاجرم موسیچه‌ای بر کوه طور...<sup>۲۳</sup>

هدهد در تعبیری رمزی، «پیک هروادی» و «هادی» است که سالکان را به «سرحد سبا» هدایت می‌کند. او «صاحب سر سلیمان» است، و سلیمان خود نمادی از انسان کامل و ولی عارف است. هدهد منطلق پرواز را می‌داند و همراه سلیمانان است و با آنان به سوی شرق تجلی و سبای ماورا سیر می‌کند. هدهد به دلیل این ویژگیها به موسی شبیه می‌شود و «موسیچه» یا موسای کوچک نامیده می‌گردد. موسی تجلی خداوندی را در طور دید و هدهد نیز با این ویژگیهای رمزینه که در او سراغ داریم بی‌شک دستی از دور بر این آتش دارد و «موسیچه‌ای بر کوه طور» است.

عبدالرزاق کاشانی نامه رسانی هدهد را تأویل می‌کند. نامه از دید او رمزی از حکمت عملی و «شریعت الهی»<sup>۲۴</sup> است. در داستان غربت غربی، هدهد از جانب پدر به سوی قهرمان داستان یا نفس جزیی می‌آید. پدر همانا رمزی از عقل فعال است. پس هدهد همانا قدرت مفکره است که اینک در نسبت با عقل فعال قرار گرفته است و حکمت عملی او را به سوی پسر یا عقل فردی جزیی می‌آورد. قوه مفکره در خدمت عقل قرار می‌گیرد و سبب نجات آن می‌شود. در واقع در به فعلیت رسیدن عقل مستفاد، هدهد متخیله نقشی اساسی دارد. نامه با «بسم‌الله الرحمن الرحیم» آغاز می‌شود. این امر تأکید بر قدسی بودن این نسبت دارد، و از سوی دیگر بنا بر توحید افعالی و صفاتی اشاره به فنای عقول و اشیا در مشیت مطلقه حق تبارک و تعالی می‌کند.

از طرف دیگر نامه به فرد انسانی می‌رسد و نه به جمع، حتی اگر نامه به جمعیتی نیز برسد، باز فرد فرد آدمیان را دعوت می‌کند.<sup>۲۵</sup> هدف این دعوت بیدار کردن آدمیان از خواب غفلت است. به تعبیر مولوی «هوشیاری» امری قدسی است که از جهان دیگر بدین جهان «غالب» می‌آید.

هوشیاری امری قدسی است که در نسبت با «مطلق دیگر» فراچنگ می‌آید:

«استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری زان جهان است و چو آن زان جهان انسک ترشح می‌رسد چون ترشح بیشتر گردد زغیب	هوشیاری این جهان را آفت است غالب آید، پست گردد این جهان تا نغرد زین جهان حرص و حسد نی هنر ماند در این عالم نه عیب»
---	---



## حقیقت شمس مثالی

سهروردی در ادامه داستان اشارتی رمزی به همراهی خورشید دارد: «آفتاب بالای سر ما بود، هنگامی که به کنار سایه رسیدیم». شارح کهن متن می نویسد: «یعنی هیولا نیز خواست از صورت منفک شدن، و دلیل برآن که از شمس و ظل، صورت و هیولا خواهد، سخن خداوند در قرآن است که فرمود الم ترالی ربک کیف مدالظل ولو شاء لجعله ساکناً. ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً. یعنی اگر آفتاب دلیل نبودی [فعلیت صورت که موجود است] این سایه را - یعنی هیولا - اعتبار وجودی نبودی. یعنی [هیولا] امری است عدمی».<sup>۲۶</sup>

اما منظور واقعی سهروردی از آفتاب چیست؟ آیا منظور «صورت» است در مقابل «هیولا»؟ آیا منظور از آفتاب تابش انوار ایزدی است؟ و یا سهروردی اصلاً به همین آفتاب محسوس توجه دارد و منظور او رمزی نیست؟

برای پاسخ به این پرسشها باید به یک مسئله توجه داشت و آن نظر سهروردی درباره آفتاب است. گفتیم که فلسفه سهروردی فلسفه نور است. او نور را با وجود مساوق می داند. هر چه نورش بیشتر وجودش قوی تر. در عالم محسوس و مادی قوی ترین نور از آن خورشید است، لذا تشابه و نسبت آن با عالم انوار قویتر از هر موجود دیگری است.

در *هیاکل النور سهروردی* نیز اشارتی به این موضوع می شود: «و چون آفتاب اشرف موجودات آمد، پس در اجسام شریفتر از وی نیست که وی پاک از عوارض جسمانی است و رتبت ملکی دارد در اجسام و بدین اعتبار او را قهر و غلبه باشد به شدت نور و ریاست آسمان او را شب و روز که سبب معاش جانوران است. فاعل روز است. کمال قوتها او راست. صاحب عجایب است. نصیب بزرگتر او راست از هیبت الهی. جمله اجسام را نور بخشد و از هیچ جسم نور نستاند و او مثال اعلی است در زمین».<sup>۲۷</sup>

سهروردی در برخی از آثار خویش آفتاب را رمزی از حقیقت دل و جان آدمی می داند.<sup>۲۸</sup>

## دریچه های آسمان

قهرمان داستان سهروردی می گوید «از دریچه ها به آسمان نگاه کردیم». بنابراین حکمت اسلامی، صوری که در جهان ما درک و مشاهده می گردد سایه های صور مثالی اند. صور مثالی حاضر در خیال آدمی نیز که تصورات خیالی ما هستند، چیزی به غیر از

نمونه‌هایی از جهان روحانی نیستند، این نمونه‌ها را خداوند چونان نشان و برهانی بر وجود جهان روحانی خلق فرموده است. به همین جهت، مشایخ، شهود عرفانی آن را چیزی نظیر امر متصل به عالم روحانی دانسته‌اند که از آن عالم کسب نور می‌کند، همانند دریچه‌هایی مرتفع که از آنها پرتوهای نور به درون خانه داخل می‌شود.<sup>۲۹</sup> در واقع مطابق این طرز تلقی، دریچه‌ها رمزهایی از تصورات مثالی‌اند که این تصورات ذهنی منطبقند با هستیهای مثالی که در عالم مثال مکاشفه می‌شوند: رسیدن به عالم المثال مستلزم خروج از ارض نفس و عروج به فلک روح است. در تمامی ادیان و آیینهای مختلف جلوه‌های گوناگون این عروج را می‌توان شاهد بود.

### طلوع تجلی و وادی نمل

شارح نزدیکی صبح را اتصال نفوس جزیی به نفوس کلی آسمانی می‌داند. صبح دمیدن آفتاب حقیقت از شروق تجلی است و شهود حقیقت مطلقه برای روحی که تشنه لقاست. طلوع شمس حقیقت از مشرق مثالی است و شستشوی روح در چشمه انوار سپیده‌دم. نور ماه اشارت به نفس انسانی است. چه نفس انسانی در حقیقت نور ندارد، و استفاضات نور از آفتاب عقل می‌کند، و بر مادون خود افاضات می‌نماید و می‌رساند.<sup>۳۰</sup>

عبور از *وادی النمل*، یا *وادی موران*، نیز مورد اشارت است. شارح *وادی مورچگان*، را کنایه از *حرص* و *حریص* بودن آدمی دانسته و دامن افشاندن در این وادی را قطع تعلقات می‌انگارد.<sup>۳۱</sup> در رساله *فی حقیقه العشق*، سهروردی، مورچگان را نماد حواس ظاهری آدمی می‌داند.<sup>۳۲</sup>

در سوره نمل (آیات هفدهم به بعد) داستان عبور سلیمان از *وادی مورچگان*، طرح می‌شود.

عبدالرزاق کاشانی عارف شهیر، در تفسیر خویش برقرآن، *وادی النمل* را وادی حرص و انگیزه‌های مادی و دنیوی و جمع مال و اسباب می‌داند، که می‌تواند به مثابه مانعی بزرگ بر سر راه سلوک عارفانه قرار گیرد. وادی مربوط به سفر برّ است که به کوشش سالک بستگی دارد. و لذا این بخش از راه به دلیل اینکه در ابتدای سلوک قرار دارد و عبور از آن بستگی به کوشش سالک دارد، وادی نامیده شده است. قهرمانان داستان پس از این سوار کشتی می‌شوند تا از دریا بگذرند. از این مرحله وارد سفر بحری می‌شوند که بستگی به کشش دارد.

## آب و کشتی نوح

سهروردی می‌نویسد: «جزیره‌ای است که در آنجا دوال پایان باشند. هر چند مردم پیش رود ناگاه پایهای خود را ببندازند و در گردن اوکنند و از حرکتش باز دارند تا آب حیات در نیابد. و شنیدم که اگر کسی در کشتی نوح نشیند و عصای موسی در دست دارد، از آن خلاص یابد.»<sup>۳۳</sup>

«جزیره» رمزی از دنیاست، و «دوال» رمزی از تعلقات دنیوی. راه‌هایی از این جزیره و تعلقات آن نشستن بر کشتی نوح است و گرفتن عصای موسی در کف. به کشتی نشستن به احتمال بسیار قوی اشارتی است به حدیث نبوی سفینه نوح، که آن حضرت درباره خاندان خویش فرمود: «مثل اهل بیتی کمثل سفینه النوح من رکبها نجی و من ترک عنها غرق.» این حدیث که بسیاری از کتب تفسیری، حدیثی و کلامی آن را نقل کرده‌اند، در واقع لزوم پیروی از «آشنایان ره عشق» را گوشزد می‌کند. سهروردی در عقاید خویش درباره لزوم پیروی از ولی کامل و خالی نبودن زمین از حجت بسیار به متفکران شیعی نزدیک شده است. حرکت با کشتی در جستجوی روح گمشده، اعتقادی بس کهن است که ما نمونه‌هایی از آن را در شامانیزم مشاهده می‌کنیم: «برخی از شامانها برای سفر به عوالم دیگر استخوان کتف قوچی را به عنوان پارو به کار برده، و با قایق به سفر برای بازگرداندن ارواح گمشده و دزدیده شده می‌روند.»<sup>۳۴</sup> در متون کهن هندوان آمده است: «قربانی در کلیت خود کشتی است که به بهشت می‌رود.»<sup>۳۵</sup>

به کشتی سوار شدن و به دریا رفتن در تفسیری اسطوره‌ای - روانشناختی بازگشت به زهدان مادر مثالی و قرار گرفتن در وضعیت و شرایط «پیش کیهانی» است. آب، رمز سیالیت، شفافیت و جریان است. ضمن اینکه محتوای معنوی آن نیز طهارت و پاکی است. بدین سان آب رمزی از عالم مثال نیز هست، که در آن همه چیز سیال و شفاف و پاک است. به تعبیر الیاده آب رمز کل چیزهایی است که بالقوه وجود دارند. سرچشمه و منشأ و زهدان همه امکانات هستی است. «در نوشته‌ای از هندوان آمده است: آب! تو سرچشمه هر چیز و تمامی وجودی... آب، پایه و اساس سراسر جهان است. اکسیر بيمرگی است... آب مبدأ هر چیز نامتمایز و بالقوه، و مبتای تجلی کاینات، و مخزن همه جرثومه‌هاست. رمز جوانی آغازین و اولی است که همه صور از آن زاده می‌شوند... پیوند با آب همواره متضمن تجدید حیات است. زیرا از سویی در پی هر انحلالی، ولادتی نو هست. از سوی دیگر، غوطه خوردن، امکانات بالقوه زندگی آفرینش را مایه ور می‌کند، و افزایش می‌دهد. آب از

طریق آیین رازآموزی، صورت ولادتی نو است، و به برکت آیینهای مربوط به مردگان، موجب رستاخیز پس از مرگ<sup>۳۶</sup>، تحقیقات و کاوشهای باستانشناسانه نشان می‌دهد که اعتقاد به آب حیات به چندین هزار سال پیش از میلاد مسیح باز می‌گردد. بنابر این کاوشها مقوله آب زندگانی جاوید برای انسانهای کهن امری شناخته شده و مشخص بوده است. در تحقیقات منطقه کورانگون حجاری‌هایی کشف شده که در آن تصویر الهه‌ای دیده می‌شود که دارای شاخهایی است و بر تختی از مارهای حلقه‌زده نشسته است؛ و در دست او جامی است که آب زندگانی از آن به سوی پرستندگانش جاری است. در مصر باستان نیز این اعتقاد قوی و قدرتمند بوده است. مصریان بر این باور بوده‌اند که هر کس از آب زندگانی بنوشد، جاودان می‌شود. ایشان بر آن بودند که گاو مقدس از این آب نوشیده و لذا بیمارگ است.

در تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری دربارهٔ برانگیختگی اسکندر برای رسیدن به آب حیات چنین آمده است که «چون ذوالقرنین همهٔ جهان بگرفت، وقتی نشسته بود از مرگ یاد کرده زار بگریست... پس گفت: هیچ حیلت نماند که بگردم تا جهان بگرفتم. اکنون شما حیلت دانید مرگ را؟ حکیمان گفتند: مرگ را هیچ حیلت نیست، مگر آنکه آب حیوان بخوری، اگر بیابی. گفت: از کجا جویند؟ گفتند: از تاریکی...»؛ بنابر این متون، مرگ آگاهی اسکندر را به جستجوی آب حیات روانه کرده است. البته اسکندر نیز به جاودانگی نمی‌رسد. این معنا، باعث شده است تا در ادبیات عرفانی غنای دنیوی را در برابر فقر عارفانه قرار دهند. کسی راه به چشمهٔ آب حیات خواهد برد که به فقر و فنا رسیده باشد:

اسکندر را نمی‌بخشند آبی / به زور و زر میسر نیست این کار<sup>۳۷</sup>

سهروردی خود در این باره می‌نویسد: «چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد لذتی یابد بی‌نهایت به مشاهدات واجب‌الوجود و ملاًعلی و عجایب عالم نور و دایم در آن حال بماند و عقل شود نورانی و از جمله فرشتگان مقرب شود. و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیاورد و از نگریستن بدو تنگ دارد. حق تعالی از انوار جلال خویش او را شربت‌ها دهد روحانی. چنانکه گفت و سقا هم ریهم شراباً طهوراً. این طایفه از مرگ شواغل طبیعت برهند و از ظلمات بیرون شوند و به سرچشمه زندگی و دریاها نور حقیقی روحانی پیوندند... علم ایشان را به عالم نور و ملاً اعلی می‌کشد و فسق ایشان را به ظلمات و اسفل سافلین<sup>۳۷</sup>، عرفا مراد از زندگی جاوید را معرفت نفس و شناخت حقیقت خویشتن دانسته‌اند. آنکه به شناخت خود دست یابد به چشمهٔ آب حیات و جاودانگی رسیده است. چشمهٔ آب حیات در متون اسلامی نیز مورد توجه بوده است. در روایات اسلامی، چشمهٔ آب حیات چشمه‌ای

است که هر که از آن بنوشد و یا در آن تن شوید به جاودانگی می‌رسد و از مرگ پذیری و مرگ پذیران جدا می‌گردد. خضر از آن نوشیده و به جاودانگی دست یافته است، به همین جهت است که گاه در ادب پارسی چشمه آب حیات را «چشمه خضر» و «آب خضر» می‌نامند. این چشمه به دلیل پاره‌ای مشابهت‌های مفهومی با «جام جم» این همانی یافته و به دلیل اینکه جام جم نمادی از حقیقت روح و دل آدمی است، می‌توان گفت که در واقع چشمه جاودانگی همان توجه معطوف به درون و خودشناسی و سیر باطنی است. یعنی جاودانگی و آب حیات در ژرفنای وجود آدمی است و کشف آن مساوق کشف حقیقت خویشتن خویش است.

در عالم مسیحی نیز اعتقاد به این امر را مشاهده می‌کنیم. عیسی مسیح (ع) اهل حقیقت را به آب حیات وعده می‌دهد و می‌گوید اگر کسی از این آب بنوشد، دیگر هرگز احساس عطش نخواهد کرد.<sup>۳۸</sup> در عرفان اسلامی گاهی از چشمه آب حیات به «دریای نور» تعبیر شده است. دریای نور همان حقیقت معرفت و معرفت حقیقی است که در دل دریای ظلمت نهان است. به یقین این تعبیرات، تعابیری رمزی است. سهروردی در رساله عقل سرخ تن شستن در چشمه آب حیات را زرهی در برابر هجوم حادثات معرفی می‌کند. این معنا را سهروردی به احتمال قوی از داستان روین تن شدن اسفندیار در شاهنامه اخذ کرده است. اسفندیار بنا به روایتی در چشمه آب حیات تن می‌شوید، و لذا روین تن شده و هیچ سلاحی بر او کارگر نیست. تنها نقطه ضعف او، چشمان اوست که به هنگام شستشو بسته بوده است. آب حیات از دید عرفا چنانکه اشارت رفت همان دریای نور است که تعبیری رمزی از عالم ملکوت است که به تعبیری در باطن عالم ملک نهفته است. شاعران بزرگ ما از این مضامین به خوبی در آثار خود سود جسته‌اند. فردوسی سروده است:

چنین گفت روشن دل پرخرد که هر کاب حیوان خورد کی مُرد؟<sup>۳۹</sup>

«کشتی نوح» اشارتی به داستان مشهور توفان دارد. این داستان یک داستان مشترک بشری است که در همه جای جهان به صورت‌های مختلف نقل شده است. داستان توفان در تعبیری اسطوره شناسانه، رمز بازگشت به زمان ابدیت است. دوره‌ای که پلستی و پلیدی آن را فرا گرفته است، نابود می‌گردد و آب به مثابه رمز طهارت و زایش آن را فرا می‌گیرد، و دوباره پس از مدتی آنها فروکش می‌کنند و بر ویرانه‌های تمدن پیشین و ناپاکی قبلی، زمانی و دوره‌ای نو آغاز می‌شود که شباهت تام و تمام با لحظهٔ اولین خلقت دارد. به تعبیری تقریباً

همه روایات توفان، به تصور ناپدید شدن نوع بشر در آب و تأسیس دورانی نو با بشریتی نو مربوط می‌شوند. آن روایات، مبین مفهومی ادواری از جهان است: دورانی برائت و وقوع فاجعه‌ای از بین می‌رود، و زمانه‌ای نو که انسانهای نو بر آن چیره‌اند، آغاز می‌گردد.

استعاره عبور از دریا به وسیله کشتی را دیگر عرفا نیز به کار برده‌اند. پیش از سهروردی، ابوالحسن نوری عارف قرن سومی این تعبیر را به کار برده است. پیش از او نیز کسانی همچون منصور حلاج و حارث محاسبی این تعبیر را داشته‌اند.

در تفسیر قرآنی و زیان عرفانی از امام جعفر بن محمد صادق (ع) نقل شده است که ایشان در تفسیر آیه *ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار و الفلک التی تجری فی البحر*، فرمود *شب رمز عقل است؛ روز رمز معرفت؛ کشتی رمز دل؛ و دریا رمزی از معرفت خداوند.*<sup>۳۹</sup>

نویسنده کتاب دبستان مذاهب دریا را رمزی از آسمان دانسته است: *کوهها عناصر را گویند که کیفیت، و دریاها سماوات را. هم از کوه اجسام را توان خواست که عالم مالک باشد؛ و از دریا ملکوت، برای ایزدپژوه و خداجو همه حجاب ست. و حجاب ظلمانی و نورانی این است.*<sup>۳۹</sup> هم او *جویهای آب* را رمز زندگی دانسته است و می‌نویسد: *جویهای آب اشارت است به حیات.*<sup>۴۰</sup>

در احادیث نبوی آمده است که آن حضرت در معراج خویش جبریل را در سدره المنتهی دید. آن فرشته ششصد بال داشت. هر صبح و شام وارد شط حیات می‌شد و با تکان دادن بالهای خود از آن خارج می‌گردید و از قطرات آب که بدین سان پراکنده می‌شد، خداوند فرشتگانی فزون از شمار خلق می‌کرد.<sup>۴۱</sup>

عقل فعال که در *حی بن یقظان ابن سینا* نقش *هادی* را بر عهده دارد، به سالک داستان می‌گوید: *آنچه مفید روح سالک است این است که در چشمه آب روان که در کنار چشمه جاودانگی قرار دارد، شستشو کند تا به واسطه آن تطهیر یابد و از جاری زلال آن بنوشد، تا در اندامهایش نیروی نو جاری گردد و بتواند این بیابان دهشت را قطع کند؛ تا در دریای محیط رسوب نکند و ته‌نشین نگردد؛ و از بر شدن به کوه قاف احساس خستگی و رنج نکنند.*<sup>۴۲</sup>

شارح رساله، چشمه‌ای را که در جنب چشمه جاودانگی است، نمادی از منطق می‌داند و چشمه جاودانگی را معرفت راستین و حقیقت معرفت. و وجه تمثیل این است که منطق فی‌نفسه مطلوب نیست، بلکه چونان ابزاری برای رسیدن به دانش برونی است. سالک

داستان ابن سینا توضیح بیشتری دربارهٔ این چشمه می‌خواهد. عقل فعال به او می‌گوید که تو سخنان بسیاری در باره 'ظلمات قطب' شنیده‌ای که بر آنها آفتاب هر سال مدت کوتاهی می‌تابد. هر که در این ظلمت فرورود و باز نگردد، به فضایی بیکران می‌رسد که از نور آکنده است. نخستین چیزی که در این حالت مشاهده می‌کند، چشمه‌ای جاری است که رودی از آن بر برزخ روان است. کسی که در آن شستشو کند، در آب غرقه نخواهد شد و از کوه‌های مرتفع بی‌رنج و رنجش بالا خواهد رفت تا به یکی از آن دو حد رسد که او را از آنجا بریده‌اند.

جوزجانی شارح رساله 'ظلمات قطب' را نماد جهالت بشری می‌داند. در عبور از ظلمات جهل است که به روشنایی دانش و نورانیت حقیقت چشم می‌گشاییم. شارح 'کشتی' را نماد تن می‌داند، سفر روح با کمک قوای جسم صورت می‌گیرد. تخته‌ها، استخوانهای آنند، و لیفها؛ پوست و گوشتش، و مسمارها؛ رگها و پی‌های تن. پادشاهی که پیشرو بود و از هر کشتی یاج می‌گرفت، کنایه‌ای است از ملک موت یا عزرائیل؛ فرشتهٔ مقرّبی که مأمور میراندن فانیان و جان ستاندن از ایشان است.<sup>۴۳</sup>

مولانا نیز در دفتر اول مثنوی از عروج شبانهٔ روح سخن به میان می‌آورد و در عین حال کشتی را رمزی از عبور روح بصیر از توفان محسوسات می‌داند:

هر شبی از دام تن ارواح را	می‌رهاند ارواح هر شب زین قفس
شب ز زندان بی‌خبر، زندانیان	حال عارف این بود بی‌خواب هم
شمه‌ای زین حال، عارف وانمود	رفت در صحرای بی‌چون جانشان
میل هر جانی به سوی تن بود	چونکه نور صبحدم سر برزند
فالق الاصباح، اسرافیل وار	روحهای منبسط را تن کنند
کاش چون اصحاب کهف آن روح را	تا از این توفان بیداری و هوش
ای بسا اصحاب کهف اندر جهان	

می‌رهنده‌ای، می‌کنی الواح را  
 فارغان، نی حاکم و محکوم کس  
 شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان  
 گفت یزدان هم زُقود زین مرم  
 خلق را هم خواب حسی در ربود  
 روحشان آسوده و ابدانشان  
 هر تنی از روح آبستن بود  
 کسرکس زرین گردون پرزند  
 جمله را در صورت آرد زان دیار  
 هر تنی را باز آبستن کند  
 حفظ کردی، یا چو کشتی، نوح را  
 وارهدی این ضمیر و چشم و گوش  
 پهلوی تو، پیش تو، هست این زمان

غار باتو، یار با تو در سرود مهر بر چشم است و بر گوشت، چه سود؟<sup>۴۴</sup> سهروردی خود در برخی از رسایلش در مقام دها، رهایی از 'بحر طبیعت' را از خداوند مسئلت می‌دارد.<sup>۴۵</sup> لذا عبور با کشتی در واقع رمزی از رهایی از بحر طبیعت و عبور به ماورای آن است.

سهروردی در تأویل خویش از آیه شریفه 'ولقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی التبر و البحر و رزقناهم من الطیبات' می‌نویسد: 'یعنی به نفس ناطقه که جوهر او باقی و ایمن است از فساد، و مستعد است به تحصیل علوم و فضایل را... التبر یعنی مدارک [مدراکات] حسی ایشان و البحر مدارک عقلی، یعنی از علوم یقینی و معارف حقیقی.'<sup>۴۶</sup>

از دید سهروردی، بز اشاره‌ای است به مرتبه شناخت حسی، و بحر رمزی است از معرفت‌های عقلی. شناخت حسی شناخت نیست، بلکه آدمی را در خود مشغول می‌کند و از حقیقت که در عالم عقل است باز می‌دارد. عبور از دریا در این تعبیر رجوع به باطن و گذار به تعمیق معرفت و فرارفتن از حس به عقل است.

'بازگشت به آب'، بازگشت به لحظه ازلی اشیاست. همه چیزها از آب پدید آمده‌اند. و لذا آب نماد مادر ازلی و آغازین نیز هست. در روانشناسی ژرفا، آب تمثیلی از جنبه مؤنث و منفی و متلون شخصیت آدمی است. بی‌شکلی آغازین، از سویی تمثیلی از عدم تعیین و لذا نیستی است. پس عبور از آن به معنای گریز از نیستی و میل به تثبیت هستی است. یوحنا زین دهان در تفسیر 'تعمید' می‌گوید: 'غسل تعمید بیانگر مرگ، تدفین و رستاخیز است. هنگامی که سر خود را به زیر آب - چونان گوری - فرو می‌بریم، انسان پیر کاملاً تدفین می‌شود، و هنگامی که خود را از آب بیرون می‌کشیم، انسان نو ناگهان پدیدار می‌شود.'<sup>۴۷</sup>

'مرده' نیز امری صرفاً برای خود و درونی است که با او نمی‌توان ارتباط برقرار کرد.<sup>۴۸</sup> 'مرگ بچه' در صحنه عبور کشتی می‌تواند مطابق تفسیر روانشناختی، نمادی از تداوم شکاف و شقاق درونی سهروردی باشد. 'بچه مرده' به اعتباری جمع اضداد است. به تعبیر یونگ، دریا رمز ناخودآگاه است، و کشتی وسیله سفر به ناخودآگاهی. دریا نماد زن نیز هست. دریا نماد ناخودآگاه جمعی نیز هست. بازگشت به دریا به معنی بازگشت به مادر نیز می‌باشد. نهر هم رمز حیات است، و در عین حال رمز مرگ و زمان. دریا سمبل ناخودآگاهی است. ناخودآگاه به صورت دریا تمامی آگاهی را در برگرفته است. لذا 'کشتی' می‌تواند رمزی از خودآگاهی باشد که می‌خواهد از دل دریای ناخودآگاهی به سلامت عبور کند و خود را برهاند. در اینجا با شکاف و شقاقی در هستی فرد مواجهیم. هستی فرد یگانه نیست،



بلکه هستی معذب و در اضطراب است. اضطراب هستی را در تصویر راوی داستان به خوبی می‌توان سراغ جست. او اسیری است که از زندان ظالمان می‌گریزد. سوار بر کشتی در دریای توفانی به پیش می‌راند. مدتها در چاه بوده است. پسرش نابود می‌شود. زنش نیز به هلاکت می‌رسد. او تبار خود را گم کرده است. پس از یافتن پدر نیز به او امر می‌شود که دوباره به زندان بازگردد. لذا تمامی زمینه‌های اضطراب در شخصیت اصلی داستان وجود دارد. این امر صد البته بی‌ارتباط با زندگی خود سهروردی و زمان و زمانه‌ای که در آن می‌زیسته، نیست. سهروردی در روزگاری پر آشوب و پراضطراب زندگی می‌کرده است. در سرزمینی که دایم عرصه نبردهای نظامی و درگیریهای سیاسی بوده است. از دیگر سوی خود او همواره در زندگی خویش با منافقان زیرک و زاهدان احمق برخورد داشته است. لذا تصویر راوی داستان، بی‌شبهت به تصویر خود او نیست.

عبدالرزاق کاشانی حکیم و عارف برجسته مسلمان، کشتی را رمزی احتمالی از شریعت می‌داند. او حدیث سفینه نوح را که در شأن خاندان وحی است و در آن پیامبر اکرم (ص) اهل بیت خویش را به کشتی نوح تشبیه کرده است، ذکر می‌کند. هر کس متابعت ایشان کند رستگار است، و هر که متابعت نکند، هلاک می‌گردد. توفان نیز در این نظرگاه، اشاره به استیلای دریای هیولا دارد. هلاکت نیز شامل کسانی است که متابعت شریعت نکرده‌اند و به تجرید و تجرد نفس نرسیده‌اند. او از ادیس پیامبر، که در متون اسلامی با هرمس حکیم یگانه فرض شده است، نقل می‌کند که در مخاطبات خویش با نفسش می‌گوید: «همانا این جهان، دریایی آکنده از آب است. پس اگر سفینه‌ای داشته باشی به هنگام خرابی تن بر آن سوار خواهی شد، و به آن از دنیا نجات خواهی یافت و به عالم خویش باز خواهی گشت؛ در غیر این صورت غرقه می‌شوی و هلاک می‌گردد»<sup>۴۹</sup>.

کاشانی آیه «فَارْتَوِرْ» را نیز که در غربت غربی به صورت تلمیح مورد استفاده سهروردی است، تأویل می‌کند. «تور» از دید او تن و بدن است که همانا استیلای اخلاط فاسد است. و رطوبت افزون بر حرارت غریزی، و قوت طبیعی آب هیولا بر آتش روح حیوان غالب می‌آید.<sup>۵۰</sup>

عبدالرزاق کاشانی «پسر نوح» را که با پدر همراهی نمی‌کند و لذا غرق می‌شود، رمزی از عقل معاش می‌داند. پسر به جبل پناه می‌برد تا از سیل مصون ماند. «جبل» از دید عبدالرزاق کاشانی رمزی از «دماغ» است که جایگاه عقل می‌باشد. او در بحر هیولا، از عقل پناه می‌جوید که عقل بی‌کشتی وحی از مغروقین است. قرابت مادی سودی ندارد. قرابت معنوی

لازم است که به توحید و وحی ممکن است، و عقل معاش نسبتی با وحی و توحید و عقل فعال ندارد. لذا امواج اهواء نفس او را از پای در می آورند، و او در دریای طبیعت غرق می شود و در بحر هیولای جسمانی غرقه می گردد. موج ها از دید عبدالرزاق می توانند رمزی از «حجب» نیز باشند، چرا که موج میان نوح و پسرش حایل می گردد. پسر نوح به واسطه حجاب ها از همراهی حقیقت و مکاشفه آن باز می ماند.<sup>۵۱</sup>

البته در برخی از احادیث اسلامی وجود دریاهایی در آسمانها نیز مورد تذکر قرار گرفته و صد البته این احادیث مورد مراجعه سهروردی بوده است. از پیامبر اسلام (ص) نقل است که فرمود: «در آسمانهای هفتگانه دریاهایی وجود دارد که ژرفای هر یک از آنها به اندازه مسیر راهی پانصد ساله است.»<sup>۵۲</sup>

### رهایی از زن و مادر طبیعی

در اینجا سهروردی از «مرگ فرزند» سخن می گوید. و ظاهراً مراد او همین مرگ عقل معاش است. پس از آن از «مرگ زن» خویش سخن می گوید. بی شک در ژرفنای ضمیر او و هر عارف دیگری گونه ای تعارض میان زندگی عادی و زندگی روحانی احساس می شود. زن و فرزند و خانواده تو را به دنیا جلب و جذب می کنند و از خروج بازت می دارند. به قول سعدی:

شب که عقد نماز می بندم      چه خورد بامداد فرزندانم

لذا مرگ زن و فرزند در دلالت رمزی، دلالت برخواست رهایی از تعلقات است.

عبدالرزاق کاشانی شارح برجسته فصوص الحکم ابن عربی، در تأویلات خویش «زن» را رمزی از نفس یا روح حیوانی می داند.<sup>۵۳</sup> ظاهراً پیش از سهروردی، این ابن سیناست که زن را رمزی از قوت وهم یا خیال بشری دانسته است. خیال فریبنده است و رهن و بد عهد: بچندان بفریبد تا مردم را صید کند به نمایش خود. چون آدمی از پی خیال رود به معقول نرسد که همیشه در آثار مزخرف بماتد و در بند مجسمات بی معنی شود.<sup>۵۴</sup>

نویسنده دبستان مذاهب نیز در رمز شکافی خود از تأویلات حکمای اسلامی، چنین می نویسد: «گور، تن است؛ و شکم، مادر.»<sup>۵۵</sup>

قدما، آسمان و آسمانیان را به دلیل فعال بودن و تأثیرگذاری در امور زمینیان مذکر می دانستند و زمین و هیولا را به دلیل پذیرش صرف و منفعل بودن مؤنث بر می شمردند. همچنین میان «عقل» و «طبع» نیز به همین نسبت اعتقاد داشتند. عقل در نفس تصرف می کند و

نفس نسبت به عقل حالت پذیرش و انفعال دارد. پس نسبت عقل و نفس نسبت پدر و فرزندی است، و لذا رابطه این دو، به رابطه مرد و زن مانده است. حکیم و عارف بزرگ افضل‌الدین کاشانی می‌نویسد: «بدان که عقل مر نفس را چون پدر است، و طبع چون زن، و مر نفس را دو جهت هست که به هر دو گراید: گاهی سوی عقل می‌گراید به مناسبتی که میان فرزند و پدر باشد، و آن عقل طبیعی حقیقی است. و گاهی سوی طبیعت همی جنبد به آرزویی که میان مرد و جفتش باشد، و این عقل عرضی زایل باشد. طبیعت زن توست و عقل پدرت. و زدن پدرت مر تو را بهتر و سودمندتر از نواختن زنت مر تو را.»<sup>۵۶</sup>

در رساله الواح عمادی سهروردی واژه «اهل» در آیه شریفه: «ذ رای ناراً فقال لاهله امکشوا» را که عموماً به معنای زن موسی معنی کرده‌اند، به حواس دهگانه تأویل می‌کند.<sup>۵۷</sup> قوه مخیله نیز به «شجره ملعونه» تأویل می‌شود. این قوه مخیله یا خیال در جای دیگر «جبل» داستان موسی و تجلی خدا بر او در قرآن است. موسی از خدا طلب دیدار دارد. خداوند در پاسخ به موسی وحی می‌کند که ای موسی! مرا خواهی دید به شرط اینکه این کوه در برابر تجلی من برجای خود استوار بماند. پس هنگامی که خداوند بر کوه تجلی می‌کند، آن کوه منهدم شده و موسی مدهوش می‌گردد. «این مخیله است که کوه است که حایل است میان عالم عقلی و نفوس ما.»<sup>۵۸</sup>

عارف و شاعر برجسته شیخ محمود شبستری در گلشن راز خویش سروده است:

«عدو خویش را فرزند خوانی زخود بیگانه خویشاوند خوانی»

مضمون این بیت از آیه چهارده سوره تغابن از قرآن شریف اخذ شده است: «ان من ازواجکم و اولادکم عدواً لکم». همانا از زنان و فرزندانان برخی دشمنان شما هستند.

این آیه در ذهن تأویلی سهروردی به باطن حمل می‌شود که با ظاهر آن فاصله بسیار دارد. فرزند همانا عقل معاش است و زن طبیعت جسمانی. نفس حیوانی نیز با رمز «گوسفند» بیان شده است. گوسفندی که در بیابان رها می‌شود و صاعقه‌ها آن را از بین می‌برند. سهروردی چنانکه پیشتر اشارت رفت، در آدمی به سه حقیقت قابل است. روح که مجرد و غیر مادی است و به جهانی دیگر تعلق دارد. تن که زمینی است و مادی. و روح جسمانی که واسطه ارتباط این دو با یکدیگر است. سهروردی در رساله در اعتقاد حکما می‌نویسد «در بدن انسان جسمی لطیف بخار مانند هست که آن را روح حیوانی نامند، و تا زمانی که این روح حیوانی در بدن انسان باقی است، علاقه نفس به بدن نیز باقی خواهد ماند. اگر این نفس از کار بیفتد یا از بین برود، بدن خواهد مرد.»<sup>۵۹</sup> سهروردی در نوشته‌های دیگر خویش نیز به

این حقیقت اشارت دارد: حامل این جمله قوتها [جاذبه، غاذیه، ماسکه...] روح حیوانی است. و این روح، جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می‌شود، همچو اعضا از کثافت آن، و آن از تجویف چپ دل بیرون می‌آید.<sup>۶۰</sup>

آنگاه سهروردی می‌گوید این روح حیوانی وقتی که در قسمت مغز و ذهن آدمی وارد می‌شود به دلیل تأثیر اندیشه آدمی بر آن روح نفسانی خوانده می‌شود. اما هنگامی که روح حیوانی با جنبه‌های کاملاً طبیعی و حیاتی بشر سر و کار دارد (مثل مسئله هضم و دفع و تولید مثل و امثال آن) روح طبیعی خوانده می‌شود. در رساله‌های کلالتور سهروردی تأکید می‌کند که نفس ناطقه ارتباطی مستقیم با روح حیوانی دارد و اگر این روح حیوانی نباشد نفس ناطقه از تصرف در تن باز خواهد ماند.

«این روح واسطه تصرف نفس ناطقه است، و تا این روح به سلامت است، نفس ناطقه تصرف کند در تن، و چون منقطع شد، تصرف نیز منقطع شود. و این روح حیوانی نه آن روح است که در قرآن مجید مذکور است. بلکه این را روح حیوانی گویند و جمله جانوران را باشد. و آنکه در قرآن یاد کرده است نفس ناطقه است که نوری است از نورهای حق تعالی. و در هیچ جهت نیست، بلکه از خدا آمد و با خدا گردد چنانکه در کلام مجید فرموده است: «اینها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه».<sup>۶۱</sup>

در واقع با این تعبیر، دو جنبه طبیعی و نفسانی روح حیوانی می‌تواند یاریگر ما در فهم چند رمز دیگر این داستان باشد. جنبه طبیعی این روح با نماد زن نشان داده شد. جنبه نفسانی آن نیز با «گوسفند» به مثابه نماد حیات نفسانی تبیین شده است. دایه نیز رمزی از حیات جسمانی است که روح را در دامان خود می‌پرورد و آن را به بلوغ می‌رساند، و پس از آن میان این دو جدایی و بیگانگی می‌افتد. دیگر عرفا نیز در این نوع تبیین با سهروردی همراه و هم اندیشه‌اند. عارف بزرگ قرن هفتم هجری شیخ عزیزالدین نسفی در انسان کامل در این باره می‌نویسد: «آدمی با دیگر حیوانات شریک است در این روح که گفته شد و روح انسانی نه از قبیل این سه روح است، از جهت اینکه روح انسانی از عالم علوی است. و روح نباتی و روح حیوانی و روح نفسانی از عالم سفلی اند».<sup>۶۲</sup>

اینکه بخشی از روان آدمی زنانه است، شباهت بسیار به برخی آرای جدید در روانشناسی ژرفا دارد. مطابق تعابیر یونگ هر مردی در درون خود همواره زنی کلی و مثالی را به همراه دارد: «مرد دوران کهن همواره زنی کلی را در درون خود حمل می‌کرده است».<sup>۶۳</sup> می‌دانیم که مطابق برخی از متون، «حوا» مادر آدمیان از دنده چپ آدم آفریده شده است.

حوا به عنوان زن معمولاً در متون عرفانی رمز جنبه نفسانی وجود است. او باید حیات را حفظ کند پس در نتیجه او رمز حفظ حیات است، و به همین دلیل نیز می‌توان گفت که مدافع حیات حیات است. در حالی که مرد کمال را نه در حالت، بلکه در پیشاروی، در زمان موعود می‌بیند و می‌جوید؛ و لذا به عبور از حالت و در نتیجه به غریزه مرگ می‌اندیشد. جمع این دو، حیات و فرهنگ و تمدن را حفظ می‌کند، و وجود هر یک از این دو بدون آن دیگری فاجعه‌ای برای حیات و هستی است.

### رمز آتش ایرانی

در متون عرفانی و در اندیشه عارفان بزرگ عشق الهی به «آتشی» تشبیه می‌شود که بر خرمن روح سالک می‌افتد و چونان پرکاهی در مصاف تندباد او را از خاک بر می‌کند و به افلاک برمی‌کشد. خروشهای قدسی عارفان با تجلی این آتش الهی در طور روحشان آغاز شده و تا وحدتی هستی سوزگسترش می‌یابد.

«آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد، نیست باد! آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد» پیش از سهروردی، ابن ابوعلی سینا بود که خیال را به آتش تشبیه می‌کرد. شارحان فلسفه ابن سینا نیز بر این نکته تأکید داشتند. عمر بن سهلان ساوی شارح رساله الطیر ابن سینا، در شرح جمله‌ای از شیخ که «همانند موجودات آتشی باشید که به آسانی و اعتماد در آتش شوند» می‌نویسد: «قوت وهمی را مانند کرده به آتش افروخته و انسان را بدان حیوان آتشی. چه انسان تا در این عالم بود، از این قوا مفارق نشود و این قوا از او مفارق نشود، و قوت وهمی به غایت برنده و بازدارنده است از ادراک معقولات. و بدان لابد حاجت آید، و چنانکه نور آتش جایی بود که منفعت رساند و جایی بود که مضرت رساند».

در فلسفه سهروردی، برای آتش اهمیت و عظمتی خاص در نظر گرفته شده است. او اعتقاد ایرانیان قدیم به آتش را گونه‌ای رمزوارگی در هستی تلقی می‌کند. سهروردی آتش را با روح مقایسه کرده و مشابهت‌هایی میان این دو قایل است. در نگاه او روح امری نورانی است و آتش نیز چنین باشد. روح همواره سیری صعودی دارد و آتش نیز همواره رو به بالا متصاعد می‌شود. روح از عالمی دیگر و از عقل کل صادر شده و به عالم جسم آمده است. و آتش نیز چنین بوده و از مرتبه عقل کل تنزل یافته و به عالم ماده انتقال یافته است. این قسمت

سخن سهروردی ما را به یاد اسطوره پرومته در میتولوژی یونان قدیم می‌اندازد. مطابق آن اسطوره، پرومته آتش را از خدایان می‌دزدد و به زمین می‌آورد و آن را در اختیار زمینیان می‌گذارد. تشابه دیگر روح و آتش از دید شیخ اشراق روشنگری این هر دو نسبت به دیگر اشیاست. روح بسیاری از امور را روشن می‌کند و آتش نیز دقیقاً چنین است. بدین ترتیب سهروردی بر این عقیده است که عقل کل در عالم عقول خلیفه و جانشین خداوند است، و روح انسانی در جهان خاک، و آتش در عالم عناصر.

### خانه قدس و مرتبه مطلق

هانری کربن فیلسوف فرانسوی، بیت المقدس، را رمزی از عالم عقول که دارای گوهری مینوی و قدسی است، می‌داند. عالمی به دور از آمیزش و آمیختگی با عناصری مادی و محسوس. بیت المقدس از دید کربن نماد و رمزی از شرق است که پیریا عقل فعال سالک را با جغرافیای خاص آن آشنا می‌سازد. در اینجا، «سفر به شرق» به یاری عقل - فرشته صورت می‌پذیرد. سفری که بستگی تام و تمام با دل‌کندن از خویش و دل به جاده سپردن دارد. پیوستن به پیر محتاج گسستن از خویش است و تا سالک بدین جایگاه نرسد، گام از گام بر نخواهد داشت.

این «بیت مقدس» که ابن سینا از آن سخن می‌گوید شباهت بسیار به «صومعه پدر» در غربت غربی دارد. این صومعه بر سر کوه طور است و چشمه حیوان نیز کنار آن است. کوه چنانکه اشارت رفت رمز تعالی و عروج و فرارفتن است. در زبان آسوری فعل مردن به معنای چنگ زدن به کوه است، و چنگ زدن به زبان مصری حسن تعبیری از مردن است.<sup>۶۴</sup> کوه طور مشابهن بسیار با کوه قاف و کوه البرز در روایات مزدیسنا دارد. هر سه کوه، کوه‌های اساطیری‌اند.

از فضایل بیت المقدس آن است که طور سینا در آنجاست و در آن هفتاد هزار پیغمبر از گرسنگی و برهنگی بمرده‌اند و آن کوه مشرف است بر مسجداقصی. و میان آن دو وادی جهنم واقع است و از آنجا عیسی بن مریم برآسمان شده و صراط نیز بر آن استوار است.<sup>۶۵</sup> کوه طور سینا، کوه بیت المقدس نیز نامیده می‌شود، و در مجاورت آن وادی مقدس یا وادی طوی قرار دارد. این کوه همان کوهی است که خداوند بر آن تجلی کرده است. بنی اسرائیل از موسی تقاضای دیدار خداوند دارند. موسی مدام متذکر می‌شود که این امر شدنی نیست اما این سخن به گوش آنان نمی‌رود. موسی به ناچار تسلیم می‌شود و با هفتاد تن از پیران و

بزرگان بنی اسرائیل عازم کوه طور می‌شوند. موسی خواهش قومش را با خداوند باز می‌گوید. خطاب آسمان بسان رعد بر جان موسی فرود می‌آید که: «هن ترانی یا موسی! ولکن انظر الی الجبل. فان استقر مکانه فسوف ترانی!». ای موسی! هرگز مرا نخواهی دید، اما به کوه بنگر! اگر آن کوه پس از این برجای ماند تو نیز مرا خواهی دید. پس آنگاه خداوند بر کوه طور تجلی کرد و کوه منهدم شد و موسی و همراهانش همه صاعقه زده بر زمین ریختند. «فلما تجلی ربه للجبل فجعله دکا و خرّ موسی صعقا». از اینجا داستان تجلی خداوند بر کوه طور به مثابه یکی از اندیشه‌های محوری وارد عرفان نظری می‌شود:

«جسم خاک از عشق برافلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد»

نزد عرفا در واقع تجلی خداوندی تنها دستگیر سالک برای خروج از چاه ظلمت ماده است و فقط آتشی که بر طور تابیده است می‌تواند گرمی بخش و روشنگر شام این مفاک باشد. به تعبیر حافظ:

«مددی گر به چراغی نکند آتش طور چاره تیره شب وادی ایمن چه کنم؟»  
و یا:

«شب تار است و ره وادی ایمن در پیش آتش طور کجا، موعد دیدار کجاست؟»  
بیت مقدس در واقع تعبیری رمزی از قرب وجود و ماورای قدس است. بیت مقدس یعنی خانه قدسی که در حکمت اشراقی کنایتی از عالم «عقل - فرشته» است. غزالی که سهروردی سخت تحت تاثیر اوست، بر آن بود که اگر نخستین منزل پیامبران ارتقا از تاریکی حس و خیال به عالم قدس است، پس مثال رمزی آن «وادی مقدس» خواهد بود. در این دید، عالم خیالی جسمانی چونان چراغی است برای انوار غیبی و نردبان ترقی به سوی عوالم برتر و بالاتر. فراسوی عالم قدس نیز «طور» است.

غزالی می‌نویسد: «به حقیقت سرچشمه اقتباس ارواح زمینی، روح الهی علوی است و این همان فرشته‌ای است که در برابر همه فرشتگان قرار دارد. که بعضی گفته‌اند آن در روز رستاخیز است. یوم یقوم الروح و الملائكة صفا. روزی که روح بپای ایستد و فرشتگان صف زده باشند. پس این روح از جهت اینکه چراغهای زمینی و خاکی جملگی از آن روشن شده باشند، مثالی جز آتش برای آن نیست. اما این به فهم و انس در نیاید مگر از جانب طور.»  
غزالی بر آن است که اگر در میان موجودات عالی روحانی، وجوداتی ثابت و نامتغیر موجود باشند و فیض بخشی معنوی و علمی آنها شامل بشریت گردد، تعبیر رمزی آن در زبان اهل حکمت طور است.

شارح رساله الطیر یعنی عمر بن سهلان ساوی 'کوهها' را نمادهایی برای آسمانها در نظر می‌گیرد. از دید او پرواز بر فراز کوهها گونه‌ای علم الافلاک است؛ طیران روح در فضاهاى اثری. 'پرنندگان' یعنی نفوس انسانی. در شرح این سخن ابن سینا که 'امن نیافتیم بدان کوهها' شارح می‌گوید: یعنی سعادت کلی در شناختن علم هیأت و ریاضی نیست. باید تصور حقایق کند تصویری راست، و نظام کلی در عالم بداند، و غایت را تصور کند و آنچه لایق این بود.<sup>۶۶</sup> علم قادر نیست تا آدمی را به سیلان در شفافیت فضای مثالی و پرواز در بیکرانگی افق‌های ماورا برساند. این مهم تنها و تنها از عرفان ساخته است و بس، و این امری است که تمامی عارفان بر آن تکیه و تأکید داشته‌اند.

به نظر سهروردی قوه مخیله یا خیال متصل 'کوه' است که حایل است میان عالم عقلی و نفوس ما. یعنی این قوه می‌تواند مانعی بر سر راه عروج روح به عالم عقول انواریه باشد. در انهدام و از هم پاشیدن این کوه به 'سانح قدسی' و تجلی رحمانی است که 'سلطنت بشریت' ظاهر و نفس با آتش روحانی گرم و روشن می‌شود و از مشاهده عالم کثرت فانی و در 'نور قیومی' مستغرق می‌گردد. سهروردی در برخی از دیگر رسایل کلیدهایی برای گشایش رمزهای داستانهایش از جمله رمز 'کوه' در اختیار ما قرار می‌دهد. 'طریق گشودن طلسم بشری آن است که بر ریسمان دو شاخه‌ای که بدان پلنگ و کفتار مقید می‌گردد، چنگ زنی. آنگاه از سیصد و شصت بحر بگذرد، و بعد از دویست و چهل و هشت کوه که به چهار کوه نهاده بر شش جهت پیوسته است چون از این جمله بگذری به دژ استواری می‌رسی که دارای ده برج است و بر قله‌های کوهها قرار دارد.'<sup>۶۷</sup>

در اینجا 'ریسمان' نمادی از حکمت است و رمز 'دو شاخه' بودن آن نیز مشخص است. نزد قدما حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌شود. لذا سخن از ریسمان دو شاخه در میان می‌آید. و این ریسمان، ریسمانی است که 'پلنگ و کفتار' بدان اسیر می‌گردند. پلنگ و کفتار نمادهایی برای نمایاندن دو صفت از صفات بهیمی درون آدمی‌اند. این دو صفت، صفات غضب و شهوت در آدمی است. قوه غضبیه و قوه شهویه مربوط به نفس حیوانی در انسانند. 'سیصد و شصت بحر' کنایه از رگهای بدن انسان دارد که طبق باور طبیبان قدیم، بدن آدمی دارای سیصد و شصت رگ است. 'دویست و چهل و هشت کوه' نیز نمادی از استخوانهای بدن آدمی است. بنا بر علم تشریح قدما، بدن ما دارای این تعداد استخوان است و سهروردی دویست و چهل و هشت استخوان را به همین تعداد کوه تشبیه کرده است که به چهار کوه بزرگ متصل‌اند، و این 'چهار کوه' چیزی جز دویا و دو دست نیست که تمامی استخوانهای



بدن نهایتاً به این چهار منتهی و متصل می‌شوند. «دژ استوار» سر آدمی است و «ده برج»، ده حس بیرونی و درونی است. «قله‌های کوهها» یعنی قسمت‌های بالایی بدن که چشم و گوش و دماغ در آن قرار می‌گیرد.

یونس پیامبر که از قوم خود می‌گریزد طبق قرعه از کشتی به آب دریا پرتاب شده و ماهی بزرگی او را می‌بلعد. یونس نادم و ناراحت دست به نیایش برمی‌دارد و خلاصی خویش را از شکم این ماهی بزرگ از خدای می‌خواهد. بنابر تصریح قرآن، ماهی یونس را به دلیل ذکر گویی و تسبیح خداوند در ساحل به زمین می‌گذارد و اگر این ذکر و تسبیح نبود تا پایان جهان در دل ماهی می‌ماند. این امر رمزی و مثالی بودن این معنا را منعکس می‌کند.

در داستان مربوط به خضر و موسی نیز اشارتی خاص به ماهی می‌بینیم. موسی که از جانب خداوند مأموریت یافته تا خضر را بیابد، با یوشع به کنار مجمع البحرین می‌رسند. در اینجا قطره‌ای از آب حیات بر لب ماهی بریانی که به همراه دارند می‌چکد، و ماهی جان گرفته، به آب می‌لغزد و موسی از پی او رفته و خضر را می‌یابد.

جلال الدین محمد مولوی با استفاده از داستان یونس، تن را به «ماهی بلعنده» و روح را به «یونس» تشبیه می‌کند که در درون اوست. جهان دریاست و عبور از آن و خروج به سلامت از بطن ماهی تن جز با استمداد جستن از ذکر و تسبیح خداوندی ممکن نیست:

«این جهان دریاست، تن ماهی، و روح  
گر مسیح باشد از ماهی رهید  
ورنه در وی هضم گشت و ناپدید»<sup>۶۸</sup>

عارفان مسلمان با الهام از این دو داستان، از «ماهی» به گونه‌ای رمزی در آثارشان سخن به میان آورده‌اند. در عرفان اسلامی وجود به بحری تشبیه می‌شود که تنها مستغرقین در آن امکان نجات و رستگاری را دارند. عرفا، انسان کامل یا عارف واصل را به دلیل استغراق در بحر وجود و در دریای وصل ماهی می‌خوانند. در نگاه ایشان هر کس که چنین صفاتی را ندارد جز ماهی است. پس انسانها به نسبت استغراق یا عدم استغراق در بحر معرفت و وجود به ماهی و جز ماهی تقسیم می‌گردند. سهروردی از برادران خویش که پیش از او کوشیده‌اند و به بحر معرفت رسیده‌اند به ماهیان جستجوگر مستغرق در عشق و عرفان تعبیر می‌کند. مولوی گویی به همین معنا اشاره دارد که می‌گوید:

«ماهیان از پیر آگه، ما بعید  
ما شقی زین دولت و ایشان سعید»<sup>۶۹</sup>  
و در جای دیگر می‌گوید:

«هر که دید آن بحر را آن ماهی است  
هر که دید الله را اللّهی است

ماهیان جان در این دریا پرند      تونمی بینی که کوری و نژند  
 بر تو خود را می‌زنند آن ماهیان      چشم بگشا تا بینی شان عیان،<sup>۷۰</sup>  
 فهم آثاری همچون داستانهای رمزی سهروردی با درک چنین فضایی ممکن است، و الا  
 فلا.

### موسیقی کیهانی

شهرستانی در *ملل و نحل* از قول فیثاغورس نقل می‌کند که او گفته است: «جهانهای مختلف را مشاهده نموده به حس و حدس، و در ریاضت به مرتبه‌ای رسیده که حرکات فلک شنیده و در تجرد به ملک رسیده است. فرمود که هیچ صوتی لذیذتر از حرکات فلک نشنیدم و هیچ چیزی روشن و تابانتر از صورت‌ها و هیئت‌های فلکی ندیدم.»<sup>۷۱</sup> فیثاغورس گفت: «از عالم طبیعت به عالم نفس و عالم عقل ترقی کردم و مشاهده صورت‌های مجرد را که به حسن بهاء و نور متجلی بودند نمودم و نغمه‌های شریف و آوازهای موزون روحانی آنها را شنیدم.»<sup>۷۲</sup> شارحان *حکمة الاشراف* قول به موسیقی افلاک را به هرمس نیز منسوب داشته‌اند. مولانا جلال الدین مولوی نیز تحت تأثیر این اندیشه‌ها و آموزه‌ها سروده است:

«پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها      از دوار چرخ بگرفتیم ما  
 بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق      می‌سرایندش به طنبور و به حلق»  
 با توجه به متونی از این دست است که سهروردی بعدها می‌نویسد: «توان تصور کرد که در عالم وجود نغماتی لذت‌بخش‌تر و شورانگیزتر از نغمات افلاک و سماع ملکوت وجود داشته باشد؛ کما اینکه وجود شوق و شور و وجدی آتشین‌تر از شور و شوق فلکی در حیطه تصور نیاید. پس سلام و درود بر قومی که در اشتیاق عالم نور و عشق جلال نورالانوار عنان عقل از کف بدادند و دیوانه و سرمست شدند و به وادی حیرت اندر فتادند و پای از سر نشناختند و در خلسات و جذبات خود همانند هفت تن استواران [اصحاب کهف] گشتند.»<sup>۷۳</sup>

### پی‌نوشت‌ها:

۱. بخش نخست این نوشته در نامه فلسفه شماره اول، پیاپی چهارم، پاییز ۷۷ آورده شده است.
۲. نصر، سیدحسین. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام، ص. ۱۸۳.
۳. سهروردی. مصنفات. ج ۲، ص. ۱۸۰.

۴. غزالی، محمد. مشکاة الانوار. ترجمه صادق آیینه‌وند، ص. ۶۹.
۵. لاهیجی، محمد. شرح گلشن راز. صص. ۵۷-۸.
۶. کیخسرو، اسفندیار. دبستان مذاهب. ج. ۱، ص. ۳۱۶.
۷. سهروردی. مجموعه مصنفات. ج. ۱، ص. ۵۰۱.
۸. همان، ج. ۲، ص. ۲۵۲. و: هروی، محمد شریف نظام‌الدین. انواریه. صص. ۲۳۹-۴۳.
۹. شیخ عباس قمی. سفینه البحار. ج. ۲، ۷۳۷.
۱۰. نگاه کنید به: بهاء‌الدین خرمشاهی. حافظ نامه. انتشارات سروش، ج. ۱، صص. ۲۰-۱۱۸.
۱۱. انجیل متی، آیات ۱۶-۱۴.
۱۲. سهروردی. مصنفات. ج. ۳، ص. ۳۰۲.
۱۳. سهروردی. مصنفات. ج. ۳، صص. ۳۱۴-۵.
۱۴. سنایی غزنوی. حدیقه الحقیقه. ص. ۶۱.
۱۵. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه. چاپ اول، انتشارات حکمت، ص. ۱۸.
۱۶. سهروردی. مصنفات. ج. ۱، ص. ۴۴۳.
۱۷. رتبه‌الحیات و رساله‌الطیور، تصحیح محمد امینی ریاحی، چاپ اول، انتشارات توس، سال ۱۳۶۱، ص. ۹۳.
۱۸. سهروردی. مصنفات. ج. ۲، ص. ۲۸۰.
۱۹. مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. چاپ بیروت، ج. ۱۰، ص. ۲۷۱.
۲۰. همان، ج. ۲۷، ص. ۲۶۱. و: همان، ج. ۶۴، ص. ۲۶۴.
۲۱. عطار نیشابوری. منطق‌الطیر. تصحیح گوهرین، صص. ۳۹-۴۱.
۲۲. سهروردی. مصنفات. ج. ۳، صص. ۸-۱۸۶.
۲۳. گوهرین. منطق‌الطیر. ص. ۳۵.
۲۴. محی‌الدین عربی. تفسیر قرآن‌الکریم. چاپ افست ایران، انتشارات ناصرخسرو، ج. ۲، ص. ۱۹۸.
۲۵. در این باره نگاه کنید به راهنمای ویلیام هوردون. الهیات پروتستان. ترجمه طاووسی میکائیلیان، صص. ۱۱۱-۲.
۲۶. سهروردی. مصنفات. ج. ۲، ص. ۲۸۳.
۲۷. همان، ج. ۳، صص. ۴-۱۸۳.
۲۸. همان، ص. ۱۰۴.
۲۹. نوبیا، پل. تفسیر قرآنی و زیان عرفانی. ص. ۲۹۳. و: کرین. ارض ملکوت. ص. ۲۱۵.
۳۰. دبستان مذاهب، ج. ۱، ص. ۳۲۴.
۳۱. سهروردی. مصنفات. ج. ۲، ص. ۲۸۲.
۳۲. همان، ج. ۳، ص. ۲۸۵.
۳۳. همان، ج. ۳، ص. ۳۳۲.
۳۴. آشتیانی، جلال‌الدین. عرفان (شامانیزم). ص. ۱۱۲.
۳۵. الیاده. اسطوره، رویا، راز. ص. ۱۱۵.
۳۶. الیاده. رساله در تاریخ ادیان. صص. ۹۰-۱۸۹.
۳۷. نوبیا، پل. تفسیر قرآنی و زیان عرفانی. صص. ۹۳-۲۸۹.
۳۸. همان، ص. ۲۰۷.
۳۹. دبستان مذاهب، ج. ۱، ص. ۳۲۰.
۴۰. همان، ص. ۳۲۱.

۴۱. ارض ملکوت، ص. ۲۱۴.
۴۲. حی بن یقظان. ص. ۳۶.
۴۳. سهروردی. مصنفات. ج. ۲، ص. ۲۸۵.
۴۴. مولوی. مثنوی معنوی. دفتر اول، تمثیل مرد عارف و تفسیر «الله یتوفی الانفس حین موتها».
۴۵. سهروردی. سه رساله... صص ۴-۸۳.
۴۶. سهروردی. مصنفات. ج. ۱، ص. ۱۵۹.
۴۷. داستان یک روح، ص. ۱۸۲.
۴۸. همان، ص. ۱۸۵.
۴۹. تفسیر قرآن الکریم، ج. ۱، ص. ۵۶۲.
۵۰. همان، صص. ۳-۵۶۲.
۵۱. همان، ص. ۵۶۴.
۵۲. همان، ص. ۵۶۴.
۵۳. تفسیر قرآن الکریم، ج. ۲، ص. ۱۹۹.
۵۴. سهروردی. مصنفات. ج. ۲، ص. ۲۸۲.
۵۵. دبستان مذاهب، ج. ۱، ص. ۳۲۹.
۵۶. کاشانی. افضل الدین. مصنفات. صص. ۶-۲۵۵.
۵۷. سهروردی. مصنفات. ج. ۳، ص. ۱۹۰.
۵۸. همان، ص. ۲۸۵.
۵۹. نگاه کنید به: رساله در اعتقاد حکما، مندرج در: جاویدان خرد، سال اول، ش. ۲، پاییز ۱۳۵۴، ص. ۱۸.
۶۰. سهروردی. مصنفات. ج. ۳، ص. ۱۹۰.
۶۱. همان، ص. ۸۹.
۶۲. نسفی. الانسان الکامل. ص. ۲۳.
۶۳. داستان یک روح، ص. ۶۲.
۶۴. اسطوره، روایا، راز. ص. ۱۱۸. دانشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶۵. ترجمه تفسیر طبری، ج. ۱، ص. ۱۶۱، و فرهنگ اساطیر، ص. ۱۶۰.
۶۶. رساله الطیر، صص. ۴-۵۳.
۶۷. سهروردی. مصنفات. ج. ۳، ص. ۷۱-۲.
۶۸. مولوی. مثنوی. تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، ج. ۱، ص. ۴۲۳.
۶۹. مثنوی، ج. ۱، ص. ۴۳۲.
۷۰. همان، ج. ۱، ص. ۴۲۳.
۷۱. شهرستانی. ملل و نحل. ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی (قرن یازده هجری)، چاپ سوم، تهران: انتشارات اقبال، سال ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۱۰.
۷۲. همان، ج. ۲، ص. ۱۲۴.
۷۳. مثنوی، ج. ۲، ص. ۳۲۲.