

داستان «غربت غربی» از زبان دانای کل بیان نمی‌شود و مهروردی از زبان اول شخص داستان خود را روایت می‌کند. چرا چنین است؟ زیرا داستان در پی بیانداشت تجربه‌هایی است که پیش و بیش از هر چیز تجاربی فردی‌اند و به ناچار تصویرکردن این تجارب جز از زبان من راوی ممکن نیست. خواننده از دریچه چشم یک شخصیت و از دیدگان خاص او به جهان می‌نگرد و در یک تعلیق ارادی ناباوری به خود اجازه می‌دهد تا جهانهای را که او از آنها سخن می‌گوید، به گونه‌ای آزاد و تا حد ممکن تصور کند.

در «غربت غربی» مهروردی با دو جهان که در امتداد هم تداوم و گسترش می‌یابند، مواجهیم: جهانی روان شناختی که در سیالیت خاص خود، رو به آینده ویژه‌اش در گسترش است؛ و جهانی مثالی که جغرافیای عرفانی خاص آن در هیتی تاریخی تعثل می‌یابد. مهروردی به جریان سیال ذهن، و روند در تکوین گسترش روان اهمیت فراوان می‌دهد،

شرحی بر داستان «غربت غربی» مهروردی پرویز عباسی داکانی

اما آنچه پیش او را از تلقی قصه‌نویسی معاصر جدا می‌کند، عدم محوریت خودبنیاد ذهن است. ذهن برای او نام دیگری برای روان است که در جریان گسترش خلاق خود همه چیز را به پویه و تکاپو وامی‌دارد، اما این سیالیت به خلاف سوپزکتیویسم معاصر، بی‌مبداء و معاد نیست. ذهن، نزد مهروردی، چونان سیلانی از ازل به ابد در نظر گرفته می‌شود، که در تمامی جریان آن مشیت خداوندی حضوری تام و تمام دارد. ذهن، قبله نیست؛ بلکه تمامی سیلان آن معطوف جهتی است که جهان و انسان به سوی آن در جریان‌اند. عنصر خیال (که در شعر و قصه معاصر این همه از آن سخن گفته می‌شود و به خلاف اندیشه قداما، تنها به درون ذهن محدود می‌شود)، نزد مهروردی با در نظر گرفتن دو عالم تخیل فعال (یا خیال متصل درونی) و تخیل منفعل (یا خیال منفصل برون) و توازی این دو، گسترشی شگرف را برای جریانهای



پرویز عباسی داکانی
شکوه علوم اسلامیات و فلسفه
پرتال علم و ادب

سیال وجودی به ارمغان می‌آورد. ادبیات و هنر معاصر به تبعیت از فلسفه معاصر، تنها یک جهان خیالی می‌شناسد و آن دنیای درون ذهنی آدمی است که با قدرت خاص و خارق‌العاده خویش می‌تواند واقعیت را توسع بخشیده و جهانهای خاص خویش بیافریند. اما این عالم بدون در نظر گرفتن یک جهان آزاد عینی از تخیلات خلاق به توهمی بی‌پایان می‌ماند، که سرانجام غوطه‌وری در یک عدم وقوف وهم‌آلود را سرشت و سرنوشت خود خواهد دید.

قصه مهروردی از اندیشه‌ها و ایده‌های ازلی و جاودان بهره می‌جوید و این کاری است که تمامی عارفان و حکیمان راستین در پی انجام آن بوده‌اند. حکمت خالده، خرد جاویدان و فلسفه جهانی مقصد غایی رویکرد اندیشه و احساس مهروردی است. برای مهروردی این گام نهادن در گذشته، در واقع، نقطه عزیمتی به آینده است. مهروردی در داستان «غربت غربی» زبان تأویلی را به

است.

پیش از مهروردی، امام محمد غزالی نیز از متافیزیک نور و جغرافیای نمادین سخن گفته بود. غزالی وجود را بر مبنای نور تفسیر می‌کرد. او در «مشکاة الانوار» خویش از هستی نورانی قائم به خویش و هستیهای نورانی قائم به غیر، سخن گفته و در واقع طرح کلی فلسفه نور را پی می‌ریخت. ابن سینا نیز قدری پیشتر، از جغرافیای مثالی سخن گفته بود که قهرمانان داستانهایش به کشف آن موفق شده بودند. عقل فعال یا «حی بن یقظان» از سه اقلیم سخن می‌گفت. یکی اقلیمی که در پراتر شرق و غرب قرار می‌گیرد. دو دیگر، که به غیب شهرت یافته است. و سوم، اقلیمی غریب که حدی از آن در سپس مغرب و حدی دیگر فراسوی مشرق قرار گرفته است. این اقلیم در جغرافیای اتولوژیک ابن سینا، عالمی واسطه میان جهان محسوس و عالم غیب است. پس اگر دقت کنیم می‌بینیم که بنای عالم‌المثال از همین جا ریخته می‌شود. صورتها

ابن سینا در رساله «حی بن یقظان» پرسش از حقیقت غرب را به میان می‌آورد. پرسش ابن سینا آن است که غرب کجاست و نسبت به دیار ما چه قرب و بعدی دارد؟ زنده‌بیدار در پاسخ می‌گوید که دورترین نقطه جغرافیای زمین، آنجا که خورشید غروب می‌کند، دریایی هست که در قرآن از آن به عینا حامنه تعبیر شده است، و خورشید در نزدیکی آن زوال می‌یابد و از نظرها پنهان می‌گردد. رودهایی که این دریا را تمدید می‌کنند، از دیاری ویران می‌آیند که حدود آن نامعلوم است. این دیار آباد کننده‌ای ندارد، جز غریبانی که از آن می‌گذرند. ظلمت بر آن دیار خیمه گسترده و در آن اعتکاف کرده است. مهاجران بدین دیار بارقه‌ای از نور به دست می‌آورند؛ در هنگامی که آفتاب می‌رود تا غروب کند! زمین آنجا کویر است. هرگاه آباد گرانی به آبادانی آن بکوشند، آنان را ناامید می‌گرداند، و دیگرانی را به سوی خویش می‌کشاند. می‌سازند و پخش می‌شوند، و بنا می‌کنند و ویران می‌گردد!

سفر به شرق تجلی

قسمت دوم

خدمت می‌گیرد. تأویل در این دید به تعبیر زیبای هانزی کوبن؛ کوچیدن از دنیای مجاز است و خروج از تعبد کلمات؛ خروج از غربت و از مغرب فریگاه ظاهر، و حرکت به سوی مشرق مفاهیم اصلی و مطلع معانی مکتوم.

چنانکه پیشتر اشارت رفت، ابن سینا طلابه‌دار تأسیس این حکمت تأویلی است. بوعلی به ویژه در داستان «حی بن یقظان» خود کوشید تا با استفاده از زبانی رمزی حکمتی تأویلی را پی‌ریزد که در ذات خود شرقی است و معرفتی را که معرفتی فرا مفهومی است، در مرکز توجه خود قرار می‌دهد. ابن سینا، مشرق را در محل فرود صورتهای ملکوتی می‌داند. صورتهای از عقل فعال یا پیر داستان که با عبارتی همان جبرئیل در زبان وحی و واهب الصور در زبان فلسفه است، به هیولا یا ماده اولی عالم یا همان مغرب افاضه می‌شود. غرب در این تلقی جهان هیولانی و عالم مادی

از جهان غیب به واسطه عقل فعال که واهب الصور و افاضه کننده صورتهای بر ماده اولی یا هیولی به تعبیر قدماست نونو می‌رسد و در اجساد و اجسام مستمری می‌نماید. جوزجانی شاگرد ابن سینا و شارح رساله «حی بن یقظان» مشرق را در این داستان استعاره‌ای از عالم غیب می‌داند که جایگاه صورت است و از آنجا این صورتهای به عالم مادی و هیولانی یا ماده اولی که جایگاه مغرب است، فرود می‌آید. از نظر جوزجانی، مغرب کنایه‌ای از همین جهان محسوسات است، چرا که بُعدی بی‌نهایت از مشرق عقول و انوار دارد، و همچون ظلمت که نیستی و عدم محض است، ماده جهان و طبع هیولی نیز طبع نیستی است: «هیولی را به خوشتن وجود و صورت نیست، بلکه هیولی موجود گردد به سبب صورت، و صورت را وجود از ایزد است به میانجی فرشتگان، پس صورت بزرگوارتر است از هیولی».

هماره میان ساکنان این دیار کشمکش و جدال و کشتار هست. هرگاه گروهی بر سرزمین دیگران سلطه می‌یابند، آنان را مجبور به ترک خانه و کاشانه خود می‌کنند و قرار خود را در آن می‌جویند. این عادت همواره ایشان است و از آن نمی‌آسایند. این شهر، مثالی نیز در آسمان دارد. این شهر، نمادی از عالم محسوس است، و غرب همین شهر یا سراسر عالم مادی است.

بی‌شک، چنانکه اشارت رفت، منظور ابن سینا از غرب، غربی که ما امروز می‌شناسیم نیست، بلکه شرق و غرب برای او معانیی نمادین و رمزی دارند که در جغرافیای مثالی معنا و مفهوم می‌یابد. برای ابن سینا وجود امری دارای مراتب است که در رأس هرم آن واجب‌الوجود قرار دارد و پس از آن وجود عقول و جهان نفوس سماوی در نظر گرفته شده و اثبات می‌شود، و پس از آن، جهان مثالی قرار می‌گیرد که واسطه جهان عقول و

عالم هیولانی و مادی است.

بدون در نظر گرفتن عالم المثل با عالم واسطه میان عالم عقول از یک طرف و عالم ماده از طرف دیگر، فهم رمزهای اساسی این داستانها ممکن نخواهد بود. در واقع، نقطه عزیمت ذهن برای فهم این متون نمادین و رمزی، آشنایی با طرز تلقی خاص این فیلسوفان با عالم مثال است. این نمایشها در عالم مثال صورت می‌بندد و معنای نمادین دریافت‌های ماورایی وجود را تصویر می‌کند. وقوف به «غربت غربی» نقطه عزیمت اراده معطوف به تعالی است.

در حقیقت اگر کسی از ادراک این عالم و وقوف به این نحوه معرفت محروم باشد، داستانهای مثالی برای او چونان افسانه‌هایی موهوم نمودار خواهد شد. در جهان‌شناسی کلاسیک، مشرق و مغرب ثابتی برای عالم فرض می‌شد که بنا بر آن نقطه‌ای در شرق و نقطه‌ای دیگر در غرب که گمان می‌کردند 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 مهروردی را یاری داد تا طرح نمادین خاص خویش از جغرافیای عرفانی را پی ریزد. در جغرافیای فلسفی مهروردی 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 نمادین، جغرافیای عرفانی را در هیئت فراتاریخی آن تصویر می‌کند.

پرتال جامع علوم انسانی



غرب، در لغت، دارای معانی متعددی است: پنهان گردیدن، غایب شدن، دور شدن، فرونشستن، ناپدید شدن، ریختن اشک، جای فرو شدن آفتاب، نهانگاه، دلوری 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، شراب، سیم یا جام نقره‌ای و...

به غریزدگی نیز در فرهنگهای پارسی اشارت رفته است. غریزدگی، در فرهنگنامه‌های فارسی، به معنای اصابت تیر غربی (تیری که اندازه‌اش معلوم نیست) بر تن غریزه است. همچنین، به انتقال بیماری غربی به آدم یا حیوان نیز غریزدگی گفته‌اند.

برای قداما، اهل غرب کسانی از مردمان فرنگ بودند که دینی جز دین اسلامیان داشتند و در مقابل اهل شرق قرار می‌گرفتند. از این جهت، غرب و کفر مترادف هم محسوب می‌شدند.^۳

غرب، برای مهروردی، هم گل است و هم گلی. غرب برای او وحدتی حقیقی دارد و نه اعتباری. و این گل، در صورت یک جغرافیای تاریخی تحقق یافته است. غرب، مفهومی کلی نیز هست و این مفهوم دلالت بر هر چیزی و هر کسی دارد که از شرق انوار الهی به دور افتاده و آفتاب حقیقت را گم کرده، و در غروب حقیقت قدسی و بیگانگی با خویش، اهوای خویش را سجده برده و در ظلمات بعضها فوق بعض غریزدگی، عقل معاش و مادینگرایی را بر اریکه خدایی نشانده است. غرب، تمامی رُبع مسکون فراق است. آن که در اسارت اهوای خویش است، در



درون چاه غربی است. اسارت اهو یا رهایی از آنها، بستگی تام و تمامی با قرب و بعد به حقیقت قدسی یا شرق انوار دارد. این حقیقت کلی، می‌تواند بر تمامی مصادیق جزئی آن حمل شود. غربزدگی در این بینش بیماری مخلوق وهم نیست، بل حقیقتی است که فررافتادگان در چاه غرب از آن بی‌خبرند؛ غربتی که تاریخ بشری گرانباری آن را بر دوش روح احساس می‌کند.

غربزدگی مورد اشارت سهروردی، اختصاص به یک برهه یا دوره خاص از تاریخ ندارد، بل به تمامی حقیقتی است که سراسر تاریخ فراق را دربرمی‌گیرد. در نظر سهروردی، غربزدگی بشریت در همارة تاریخ است و به این اعتبار، این حقیقت در باره انسان معاصر نیز صادق است. به تعبیر هانزی کربن، روشنتر از این نمی‌توان گفت که عرفی شدن انسان معاصر به معنای گمگشتگی، یعنی گم شدن شرق به معنای فلسفی کلمه است. معنا و جهتایی جهان ما جز در ورای جهان ما نمی‌تواند باشد. و این جهتایی 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 الیناسیون و بیگانگی از خویش نیست. تا فراموشی خدا هست، فراموشی خویش نیز هست، که: نسوا الله فانسیهم انفسهم. و تا عقل معاش زمام قافله حیات بشری را در دست دارد، این قافله به تباهی جز ظلمت راهنمون نیست. در غلتیدگان در چاه اهو، رهایی از غرب را نمی‌شناسند، و شرق را باور ندارند. به تعبیر مولوی:

تو درون چاه رفتی ز کاخ
چه گنه دارد جهانهای فراخ
فلسفی مر دیو را منکر شود
در همان دم سخره‌ی دیوی بود

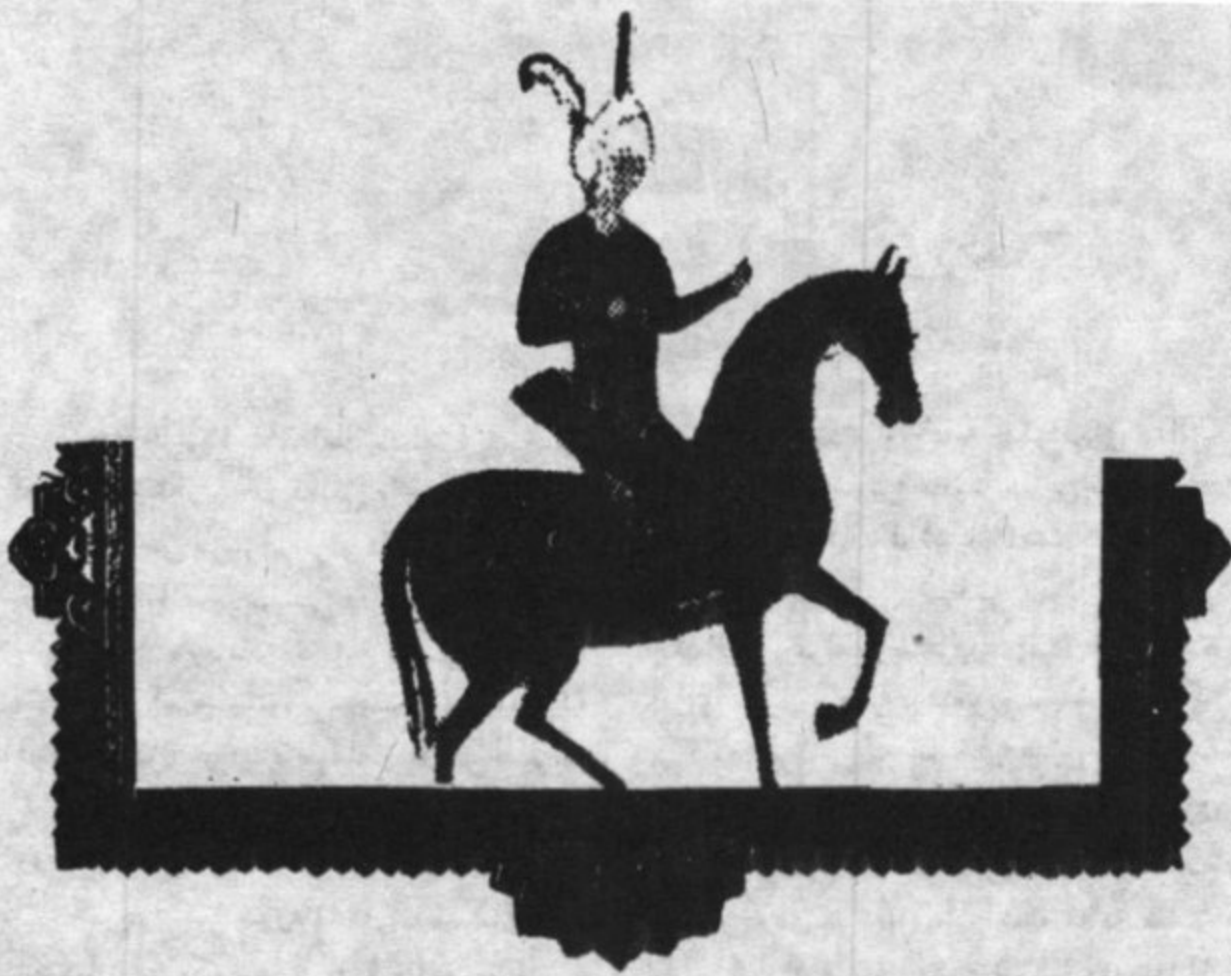
هانزی کربن نزدیک شدن به قطب در این سفر را نخستین مرحله سیر به سوی نور و سفر به شرق دانسته است، و لحظه تمیز و تمایز میان ماده و صورت را معنای این رمز می‌داند. در «غربت غربی» قهرمان داستان به نهایت سایه خود نزدیک می‌شود و این درست جایی است که ماده قابل تمیز از صورت است. این امر نقطه عزیمت معرفت اشراقی و جهش به

عالم مثالی است. ورود به جغرافیای مثالی سکوی برای جهش عظیم نهایی سالک به جهان عقول و عالم فرشتگان است که درست در شرق وجود قرار گرفته است. در واقع جغرافیای عرفانی سهروردی، در هر مرحله دارای مشرق و مغرب دیگری نسبت به سالک می‌گردد. هرگامی که سالک به پیش برمی‌دارد، 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 مفهوم 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 با نورالانوار همین نسبت را دارد. پس در واقع سالک در یک خط سیر وجودی از غرب به شرق سفر می‌کند. به اعتباری می‌توان گفت که این جغرافیای عرفانی یک شرق و غرب مطلق دارد و هزاران شرق و غرب نسبی. شرق مطلق همان نورالانوار یا واجب‌الوجود است، و غرب مطلق، عالم ازدحام ماده، و میان این دو مدارج بی‌نهایتی است که هر مرحله نسبت به مرحله فروردین شرق و نسبت به مرتبه فرازین غرب است.

شیخ محمد لاهیجی در «شرح گلشن راز» در باب «مشارق» و «مغارب» می‌نویسد: «بدان که عالم الوهیت نسبت با عالم ربوبیت، مشرقی است که فیض از او به عالم ربوبیت می‌رسد؛ 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 می‌رسد. و باز هر عالم از عوالم و هر مرتبه از مراتب و هر فردی از افراد، مشرقی است که آفتاب اسمی از اسماء الهیه از او طالع شده، و به اعتبار دیگر مغربی است که در تعیین او نور آن اسم مختفی گشته است؛ و دل انسانی به حسب جامعیت مظهریت، صد مشرق و صد هزار مشرق بیش دارد که تمامت نجوم اسماء الهیه از آن مشارق تابان می‌شوند و باز در مقابل هر یکی مغربی است.

سهروردی شرق موعود را ناکجاآباد می‌نامد. اصطلاح ناکجاآباد که سهروردی واضح آن است، بی‌اختیار ذهن امروزین را

متوجه مدینه موعود یا آرمانشهر و اتوییا می‌سازد. البته نیازی به گفتن ندارد که ناکجا آباد سهروردی با اتوییا توماسی مور و امثال او تفاوت ماهوی دارد. ناکجاآباد اتویستهای چون مور آرمانشهری است که آرزوی تحقق آن در زمین همواره رؤیای آدمیان بوده است. اتوییا یعنی لامکان، یعنی جایی که باید باشد و نیست. این ناکجاآباد امری زمینی و تاریخی است، اما ناکجاآباد سهروردی امری ماورائی و فراتاریخی است. نزد سهروردی، سفر به ناکجا، با مرگ آگاهی آغاز می‌شود. زندگی، آدمیان را به دام تعلقات و چاه اهو افکنده است. تنها، جاروب مرگ آگاهی است که خص و خاشاک از صحن سرای جان می‌روید و خانه دل را از غبار تعلقات پاک می‌گرداند. خواب نیز حالتی شبیه به مرگ دارد. در خواب نیز آدمی از گرانباری تعلقات دنیا وی آسوده می‌گردد و روح مجالی برای رهایی از چاهسار تن به چنگ می‌آورد. توجه به محسوسات، روح را از توجه به باطن وجود باز می‌دارد. روح در توجه به معقولات همچون پرنده‌ای است که از دام محسوسات آزاد می‌شود و به وطن مألوف خویش بازمی‌گردد. پرواز در حقیقت، اوج و عروج روح در طلب معرفت برین است. این پرواز جز به مدد بالهای پرتوان عقل و عشق ممکن نیست. روح اسیر تن، پرنده‌ای به دام افتاده است. پرواز در بصیرت روح به دریافتهای ماورایی میسر است. مادامی که در اسارت تن و محسوسات گرفتاری راهی به رهایی نداری! فاصله گرفتن از زمین، فاصله گرفتن از ظواهر و رستن از دامهایی است که پیش پای روح گسترده است. تصعید عارفانه در «رسالة الطیر» ابن سینا و دیگر «رسالة الطیر» ها و «معراجنامه» ها و همین داستان «غربت غربی»، به شکل پرواز روح تبیین می‌شود، و این امر بی‌شک معلول نحوه نگاه خاصی است که آدمی نسبت به آسمان و زمین داشته و دارد. آدمی همواره آسمان را پاک، متعالی، مقدس، روحانی و معنوی دانسته است، و زمین را پلید، دنی و بی‌تقدس! ضمن آنکه تاثیر جهان‌شناسی کلاسیک را نیز نباید از نظر دور داشت. تصعید ماورائی در واقع عبور به باطن جهان است که همزمان با سیر و سلوک در درون روح صورت می‌پذیرد. این دو سیر، دو سیر



موازی‌اند. فرارفتن در آسمان در واقع و همزمان با آن فرو رفتن در ژرفنای درون خویش است، و سیر باطنی در عین حال صعودی آسمانی است. نحوه نگاه خاص و نمادین سهروردی به روز و شب را نزد ابن سینا نیز مشاهده می‌کنیم. ابن سهلان صاوی در شرح سخنی از ابن سینا که نوشت، «چون خفاش باش»، می‌نویسد: «محسوسات را به روز مانده کرد، و حکما را که به شناختن محسوسات قناعت نمایند و ورای آن چیزی طلب کنند از معقولات، به خفاش مانده کرد. چه، خفاش منزل متوسط طلب کند میان نور و ظلمت. و موحد در توحید، متوسط طلب کند میان تعطیل و تشبیه. خفاش را هم بهترین طیور خواند، چه او حد توسط دارد، و در اسباب معاش و ظهور خویش، و خفاش صورت طیور ندارد، اما از او فایده‌ی طیور حاصل می‌آید. آدمی نیز باید که اگرچه صورت فرشتگان ندارد، به اخلاق فرشتگان متخلق شود»^۵.

روز ماده روح را از شب معنا محروم می‌کند. رهایی از بهیمیت مادی، رسیدن به مرتبه فرشتگان و تخلق به اخلاق الهی را پی آورد خود دارد. برای قهرمانان داستانهای سهروردی (به خلاف ادبیات سوررئالیست)، رویا امری وهمی نیست، بلکه امری مثالی است و از عالم مثال خبر می‌دهد. سهروردی خود متذکر می‌شود که آنچه در خواب می‌بینیم، در واقع صورتهایی از «اشباح قائم به ذات و منفصل مثالی» هستند: «چون خفته از خواب برآید و بافاعل تخیل با نظاره از حال فاصل بین خواب و بیداری خارج گردد، از عالم مثالی جدا می‌گردد، بدون اینکه کوچکترین حرکتی کند و فاصله‌ای نسبت بدان وضع یابد. به همین نحو است وضع و حال کسی که از این عالم بمیرد، چرا که بی هیچ جنبشی وارد عالم نور شده و آن را مشاهده می‌کند»^۶.

با فرشتگان عالم نور اتصال یافتن، گام آغازین در مسیر سلوک است. در واقع غربت از غرب باید به جایی بینجامد که سالک هر گاه خواست و اراده کرد بتواند جسم را همچون پیراهنی از تن روح بر کند و عریان از خویش بر آید. در نظر سهروردی، حکیم مثالی که به حقیقت کشف و شهود رسیده، کسی است که

جسم وی به کردار پیراهنی گشته که گاه از تن بیرون می‌کند، و گاه آن را می‌پوشد. بی این مهم هیچ کس نمی‌تواند در زمرة عارفان قرار گیرد. از این زمان است که سالک می‌تواند به سوی نور عروج کند، و اگر مایل باشد، به هر صورت که بر می‌گزیند، ظاهر گردد. او به ذات خویش فرزند عالم نور است.^۷ قهرمان داستان «غربت غربی» می‌گوید: «تاریکی همیشگی بود، مگر شبها که از چاه بیرون می‌آمدیم و به قصر می‌رفتیم در آن حال از پنجره به فضای سیال می‌نگریستیم»^۸.

این معنا اشاره دارد به آنچه گفته آمد. در اینجا یک نکته شایسته دقت است و آن اینکه بر آمدن به قصر و رهایی از چاه، به حرکتی ارادی و آگاهانه و از سر تصمیم، و یا جبری از سوی غیر صورت نگرفته است، بلکه روح بگونه‌ای طبیعی این سیر و صعود را انجام می‌دهد، چرا که روح قدسی و آسمانی است و سیر آن به سوی آسمان امری ذاتی و طبیعی و در نتیجه اجتناب ناپذیر است. مولوی همین مضمون را به نظم کشیده است:

عفوها هر شب از این دل پارها
چون کبوترسوی تو آید شها
بازشان وقت سحر پران کنی
تا به شب محبوس این ابدان کنی
پر زنان بار دگر تا وقت شام
می‌پزند از عشق آن ایوان و بام
تا که از تن تار وصلت بگسلند
پیش تو آیند، کز تو مقبلند

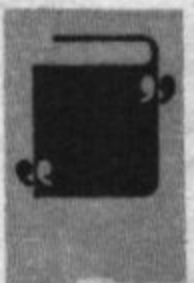
بانگ می‌آید: تعالوا، از کرم
بعد از این رجعت، نماند درد و غم
بس غریبه‌ها کشیدید از جهان
قدر من دانسته باشید ای مهان^۹

مولوی بی شک در فضایی که تصویر کرده،

از «غربت غربی» سهروردی متأثر بوده است. صعودهای شبانه، قصر، کبوتران، روز و شب، و غربت همه مفاهیمی هستند که در کار سهروردی مورد استفاده قرار گرفته‌اند و نسبت این عناصر با یکدیگر در کار مولوی نیز مشابه همان تناسبی است که میان عناصر داستان سهروردی می‌بینیم. نکته مهمی که هم سهروردی و هم مولوی بدان اشارت و بر آن تاکید دارند این است که پس از آنکه روح نخستین صعود را پشت سر نهاد، عشق الهی در جانش می‌افتد و او را بی‌تاب صعود و ملاقاتهای دیگر می‌کند.^{۱۰}

ابن سینا، به تعطیل ارادی محسوسات، برای عروج روح اشاره می‌کند. او بر آن است که روح به واسطه اشتغال به «کالبد و تدبیر وی» در مانده و ناتوان شده است. یکی از این اشتغالات عمده، مشغولی وی به «یافتن محسوسات» است. پس آن گاه که اشتغال به محسوسات از میان برود، روح «آهنگ یافتن دانستها از عالم غیب» کرده و آنچه را در ذات و جوهره‌اش نهفته است، از قوه به فعلیت می‌رساند. برای مثال، شخصی که به خواب می‌رود، در آن حال از اشتغال به محسوسات رها شده و «شغل حسها» از او جدا می‌شود، و آن گاه روح «آهنگ عالم فرشتگان» می‌کند و آنچه «آنان را معلوم است او را نیز معلوم می‌گردد». روحهای قوی و قدرتمند این امکان را در بیداری فرا چنگ خود می‌یابند؛ چرا که این توانایی سرشتی آنها شده است و امری اکتسابی نیست، پس این حال، آنها را هنگام بیداری نیز از غیب عالم حاصل می‌شود.^{۱۱}

قصر تمثیلی از آسمان مرئی است. نمادی از آسمانهایی که در جغرافیای عرفانی هنوز جزو منطقه غربی وجود محسوب می‌گردند.



بنابر بینش سهروردی، سالک در این کاخ غربی نیز غریب است، و این قصر مرتفع، ادامه زندان وجودی اوست! تشبیه آسمان به قصر، و آن را زندان زندگی دیدن و غربت خود را در حصار نای آن احساس کردن، آیا همان قصری است که کافکا از آن سخن می‌گوید؟ آیا کافکا هنگامی که از گمگشتگی و سرگشتگی در «قصر» سخن می‌گوید، به چیزی شبیه آنچه ذهن سهروردی را به خود مشغول داشته، متوجه بوده است؟ «قصر» کافکا به راستی چیست؟ جز جهان در غیبت خدا؟ کاخی زیبا و مرتفع که آدمیان خود را در آن گم شده احساس می‌کنند. «قصر» کافکا نماد روزگار ماست. در جهانی که به قصر می‌ماند ما غریب وار به جستجوی خویش بر آمده‌ایم، و راه نجاتی می‌جویم. در این قصر با شکوه، انسانها سرگشته‌اند و سرانجام نیز راه به هیچ کجا نمی‌برند. گویی که اساساً راهی وجود ندارد. برای سهروردی خروج از این قصر کمال مطلوب است. آسمان در تلقی تمامی ملل مفهومی قدسی دارد، و رنگ آبی آن همواره الهام بخش پاکی و زیبایی و روشنایی است. اصطلاح عالم بالا که به کنایه به آسمان گفته می‌شود، حاکی از چنین طرز تلقی است. آسمان منزل جاودانان و سریر ارواح پاک است، و جغرافیایی که بهشت در آن متحقق است. خداوند نیز در تلقی عامیانه در آسمان است و به همین جهت است که هنگام دعا دستها به سوی آسمان بلند می‌شود. قهرمان داستان می‌گوید: «شبا از روزنها و پنجره‌های قصر به فضا می‌نگریستیم. بسیاری از اوقات کبوتران نامه بر از بیشه‌های یمن بسوی ما می‌آمدند. گهگاه نیز بارقه‌هایی یمانی از جانب ایمن شرقی می‌درخشید و از سالکان سرزمین نجد خبرمان می‌داد.»

روزن چیست؟ کبوتر دلالت بر چه دارد؟ بارقه یمانی از کدام ناحیت وجود می‌تابد؟ ایمن شرقی کجاست؟ سؤالهایی از این دست ما را به مطالعه‌ای پیگیر در منابع سهروردی فرا می‌خواند. در جهان شناسی مزدیسنی برای حرکت خورشید، یکصد و هشتاد روزن به مشرق و یکصد و هشتاد به مغرب در نظر گرفته می‌شود.

سهروردی مرگ از خویشستن مادی و ولادت روحانی در خویش را سکوی پرتاب

روح به ماورا و پرواز در فراسو می‌داند. مرگ آگاهی در این معنا بال صعود عارفانه است. پیشتر ابن سینا در «رسالة الطیر» خویش از مرگ آگاهی سخن گفته و آن را طریقت جاودانگی می‌داند: «مرگ را دوست دارید، تا زنده مانید و پیوسته بپرید و آشیانه مگیرید که همه مرغان را از آشیانه گیرند».

در متافیزیک نور سهروردی نیز هنگامی که روح حالات جوهری خود را چنانکه شایسته است به فعلیت در می‌آورد، از اسارت ظلمت رها شده و به مرتبه انوار (فرشته - عقل) ها می‌رسد و «دیدار خدا در این مرتبه» برای او میسر می‌شود. در نزد سهروردی نیز میان وقوف به حقیقت خویش و مرگ آگاهی و تجلیات نور ملازمه‌ای وجود دارد. در پرتو اشراق، جان در گشایش آدمی از گونه‌ای آزادی جوهری برخوردار است و می‌تواند تا درک هستی مطلق که بگونه‌ای بیگانه در ورای تمامی مقولات و تصورات حضور دارد، گسترش یابد. به تعبیری، انسان زمانی به اشراق و آزادی می‌رسد که دیگر انسان نباشد! یعنی در انکار خویش است که به خویشستن می‌رسیم. در خود بودن و خود نبودن. حل این پارادوکس است که آدمی را به آزادی، مسئولیت و خود انگیختگی می‌رساند. این معانی در متون عرفان و حکمت اسلامی همواره مورد تأکید و تأکید بوده است. در «رسالة الطیر» شیخ احمد غزالی نیز شرط دیدار سیمرخ جهش به سوی مرگ تعیین شده است. مرغان که در جستجوی سیمرخ پای همت در جاده‌ی طلب نهاده‌اند، ارنی گوی و دیدار طلب به میقات لقا آمده‌اند:

«گفتند: ما را آرزوی دیدار ایشان است، به کدام طریق بدیشان رسیم؟ گفتند: شما هنوز در بند بشریت و قید اجل و هراسان از کارید، ایشان را نتوانید دید. چون از این خدمت فارغ شوید و از آشیانه قالب بپرید، آنگه یکدیگر را ببینید و به زیارت یکدیگر شوید، که «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»

اساساً مرگ آگاهی و وقوف به مرگ، نقطه‌ای اساسی و محوری در سیر و سلوک عارفانه است. پرنده که ابن سینا و شیخ احمد غزالی در «رسالة الطیر» های خود از آن سخن می‌گویند بی‌شک همان مسافر غریب داستان «غربت غربی» است. انسانی که از

اصل خویش به دور افتاده است، به عبارتی دیگر همان سی مرغی که عطار نیشابوری در «منطق الطیر» خویش قصه به دور افتادگی و جدایی آنان از سیمرخ کوه قاف را مطرح کرده است. همان‌نی مشهور مولانا که او را از نیستان قرب حق بریده‌اند و از جداییها شکایتها دارد. و سرانجام همان طائر گلشن قدس که آدم او را بدین دیر خراب آباد آورده است. سینه‌ای شرحه شرحه از فراق باید تا شاید شرح اشتیاق روح گفته آید.

□ پانویسها

۱. هنری کریمن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مشیری، ص ۲۲، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۲. حمی بن یفطان، ترجمه و شرح منسوب به جوزجانی، تصحیح هنری کریمن، ص ۳۵، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۳. لغت نامه مرحوم دهخدا، ذیل لغات غرب و غربت.
۴. هنری کریمن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، ص ۱۳۲، چاپ اول، انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۵. رساله الطیر، ابن سینا، ص ۱-۳۰، شرح عمرین سهلان ساری، چاپ و نشر علامه طباطبایی.
۶. شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح هنری کریمن، ج ۲، ص ۲-۲۴۱.
۷. شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، مصنفات، ج ۱، ص ۴-۵۰۳.
۸. تفسیر و نقد و تحلیل مشوی مولوی، ج ۱۲، ص ۶۱۳، چاپ دهم، اسلامی، ۱۳۶۳.
۹. در این باره سخن «شیخ احمد غزالی» جالب توجه است که می‌نویسد: «تازه کردن عهد، به تازه کردن باطن است. خلق یا در خواب غفلتند یا بیدار ذکرند، و اگر بیدار ذکرند، بر کشیده‌ی حقانند که: فاذکرونی اذکرکم. و اگر در خواب غفلت‌اند، رانده حقانند که: نسوا الله فانسیهم انفسهم. هر که بیدار ذکر گشت قرین سلطان شد که: اناجلیس من ذکرنی و هر که خفت غفلت گشت قرین شیطان شد: و من یغش عن ذکر الرحمن یغش له شیطانا فهو له قرین». نگاه کنید به: مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، تصحیح دکتر احمد مجاهد، ص ۸۶، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. نگاه کنید به: حمی بن یفطان، ابن سینا، تصحیح هنری کریمن، ص ۸-۲۶، نشر دانشگاهی. «نظامی گنجوی» شاعر و حکیم بزرگ قرن ششم در این باب در «خرد نامه» خویش (داستان اسکندر و حکیم هندی) می‌سراید:
«نیکی کسی کو ریاضتگر است
به بیداری این گنج را رهبر است
همان بند آن مرد بیدار هوش
که دیگر کس از خواب و خواب از سرورش».
۱۱. مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص ۸۸، انتشارات دانشگاه تهران.