

بازتاب رساله تمثیلی *قصة الغربة الغریبة* و جغرافیای مثالی سهروردی در مثنوی مولوی

الیاس نورایی* - مریم اسدیان**

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

مفاهیم جدایی از عالم علوی، غربت روح در قفس تن، و بازگشت به اصل در ادبیات عرفانی ایرانی - اسلامی، غالباً در آثار تمثیلی و با زبانی نمادین بیان شده است. یکی از مهم‌ترین این آثار رساله کوتاه *قصة الغربة الغریبة* شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. هدف ما در این مقاله این است که با روش توصیفی - تحلیلی، مفهوم «غربت غربی» سهروردی در این رساله را که در قالب جغرافیای مثالی مطرح می‌شود، در مثنوی مولوی جست‌وجو کنیم و با توجه به تمثیل‌های شیخ اشراق، دریافت‌های تأویلی - عرفانی مولوی را طرح و تبیین نماییم و نشان دهیم که مشرق و مغرب مثالی سهروردی، ناکجاآباد و هورقلیای او و نیز اسیرشدن روح در چاه ظلمانی مغرب و طیران او که همان سیروسلوک به سوی مشرق عالم علوی است، در مثنوی چگونه نمود یافته است. از این طریق، به سرچشمه‌های مشترک این مفهوم، یعنی تأویل‌های قرآنی هر دو حکیم، دست می‌یابیم. شیخ اشراق و مولوی بلخی با تأویل قصص قرآنی و رموز این کتاب و حیانی توانسته‌اند نشان دهند که از طریق شهود، انسان می‌تواند هویت نوری نفس را به دست آورد و دریابد که جایگاه اصلی وی این دنیا نیست و برای بازگشت به اصل باید به شهود و تجرید روی آورد.

کلیدواژه‌ها: *قصة غربة الغریبة*، جغرافیای مثالی، مشرق و مغرب، شیخ اشراق، مثنوی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰

*Email: Nooraeielyas@yahoo.com

**Email: Maryam4.asadian@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

داستان رهایی انسان از تنگنای تاریک این جهان مادی و بازگشت به عالم وحدت و منزلگاه ازلی‌اش به صورت‌های گوناگون، در ادبیات حماسی و عرفانی کلاسیک و معاصر بازتاب یافته است. بازگشت به اصل نیاز درونی، فطری، و جهان‌شمول همه آدمیان است که با میل به جاودانگی منافاتی ندارد؛ زیرا با جاودانگی ازل و ابد یکی می‌شوند؛ از این‌رو، بازگشت به زمان ازلی، یعنی تمنای جاودانه‌شدن. بازگشت به اصل برای ایجاد تحول جدید در واقع، هشیاری دوباره نسبت به آفریننده هستی و تجدید پیمان با او است.

در گذشته، هنگامی که مردم دچار محنت و بیماری می‌شدند، به کاهنان پناه می‌بردند و از نیروهای مینوی می‌خواستند تا گیتی را درباره بیافرینند و برای وصول به این هدف، به برگزاری مراسم نیایش مبادرت می‌جستند. در بینش اساطیری، مردم بازگشت به اصل را از طریق انجام مراسم عبادی یادآوری می‌کردند؛ زیرا نخستین ظهور و تجلی هر پدیده‌ای از اعتبار ویژه‌ای برخوردار بود و تجلیات بعدی آن تقلید و محاکاتی از حادثه شگرف بدایت محسوب می‌شد؛ (ضیمران ۱۳۷۹: ۱۲۴) تکرار حوادث تاریخی نیز نوعی بازگشت به زمان ازلی است که انسان اسطوره‌ای با انجام آیین‌ها و مراسمی سعی در احیا و تجدید آنها داشته است. (الیاده ۱۳۶۲: ۲۲)

در تفکر عرفانی، بازگشت به مبدأ الوهیت، گرایش فطری و آرزوی قلبی عارف کامل و صاحب معرفت است. «اصل» در تفکر عرفانی، همان ابتدای آفرینش یا زمان ازلی است که از قداست خاصی برخوردار است و عارف به‌رغم زیستن در این دنیای گذرا، اندیشه بازگشت به عالم متعالی غیب را در سر می‌پروراند. او با اتصال به مبدأ، از توانایی اشراف بر زمان برخوردار می‌شود و حجاب‌های

حسرت گذشته و دغدغه آینده محو می‌شوند؛ زیرا ذات احدیت، آفریننده زمان و مسلط بر آن است و ابدیت و ازلیت در او یکی هستند.

در ادبیات عرفانی ایرانی- اسلامی، مفهوم بازگشت به اصل، غربت روح در قفس تن، و جدایی از عالم علوی به‌خوبی در قالب آثار تمثیلی بیان شده است. زبان نمادین و رمزی ویژگی اصلی این‌گونه آثار است؛ رساله‌الطییرها در ادبیات عرفانی ما نمونه بارز آثار تمثیلی با درون‌مایه غربت و میل به بازگشت به اصل هستند. در این آثار، سیروسلوک عرفانی سالک از تفسیر صوری و ظاهری و گزارش نظری فراتر می‌رود و به تأویل معانی می‌رسد. این تمثیل‌های عرفانی به مدد تخیل فعال انجام می‌پذیرد. تمثیل حاکی از رویدادها و تحولات درونی است که در آن، نفس پس از رهایی از قیدوبندها و عروج تدریجی و خروج از غربت، مراحل را در برای وصول به حقیقت می‌پیماید و از رهگذر این عروج با بینش خیال‌آفرینی، چهره‌های خیالی و اشخاص نمادین را مورد توجه قرار می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین آثار در این زمینه، رساله کوتاه *قصة الغربة/الغریبه* شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مشهور به شیخ اشراق و مؤسس مکتب اشراقی در فلسفه اسلامی، است. در این رساله تمثیلی که به زبان عربی نوشته شده است، نفس با گذر از آفاق و گسستن روابط خود از عالم ماده، به فروافتادگی خود در چاه ظلمات دنیا و به غربتش پی می‌برد و سرانجام، انگیزه بازگشت به اصل خویش را در سر می‌پرواند تا به سرزمین ناشناخته ناکجاآباد در آن سوی آفاق برسد.

روش اشراقی سهروردی در آثار فلسفی و عرفانی‌اش پس از مرگ این فیلسوف جوان، عالم اسلام را فراگرفت. علمای مسلمان فلسفه اشراق را وسیله‌ای متقن برای احیای پویایی فلسفه دانستند. برخلاف حکمت مشایی ابن‌سینا که امام‌ابوحامد غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* از آن انتقاد کرده بود، حکمت اشراق باب نوینی در فلسفه اسلامی گشود و از این طریق، فلسفه به حیات خود ادامه

داد، اما شعر و نثر عرفانی نیز از حکمت نوریه و روش اشراقی دور نماند و عرفایی همچون عین‌القضات همدانی، افضل‌الدین کاشانی و شاعران بزرگی همچون عطار، مولوی، و حافظ از این حکمت بهره‌ها بردند و آثار نگرش اشراقی در اشعار این بزرگان نمود آشکاری یافت؛ به‌ویژه اشعار جلال‌الدین مولوی بلخی که به گفته سیروس شمیسا، ظهورش در شعر فارسی همان ظهور فلسفه اشراق است. «ظهور فرقه مولویه که نقطه اوج آن مولانا است، ظهور مجدد فلسفه نور در ایران اسلامی و منظومه فکری فرقه نور و خورشید است. مذهب نور ظهور دیگری هم در فلسفه اشراق داشته است.» (شمیسا ۱۳۶۹: ۳۹) آنچه سهروردی در جغرافیای مثالی خود از مفهوم «غربت» برداشت می‌کند و آن را در اصطلاحات رمزی و تمثیلی مانند مشرق و مغرب، ناکجاآباد، هورقلیا، جابرسا و جابلقا، چاه قیروان و ... متجلی می‌سازد، در شعر فارسی نمود ویژه‌ای یافت. مولوی نیز که خود از همان آغاز مثنوی و نی‌نامه مشهورش دم از حسرت بازگشت به اصل می‌زند، از این تأثیرپذیری به‌دور نمانده است.

در این مقاله می‌کوشیم تا مفهوم «غربت غربی» را که سهروردی در رساله قصه *الغربة الغربیة* در قالب جغرافیای مثالی مطرح کرده است، در مثنوی مولوی جست‌وجو کنیم و با توجه به تمثیل‌های شیخ اشراق در این رساله کوتاه و مبانی تمثیلی آن، ضمن بیان دریافته‌های عرفانی مولوی نشان دهیم که مشرق و مغرب مثالی سهرودی و ناکجاآباد و هورقلیای او و نیز اسیر شدن روح در چاه ظلماتی مغرب و طیران او - که همان طی طریق و سیروسلوک به‌سوی مشرق عالم علوی است - در مثنوی چگونه نمود یافته است.

با آنکه پژوهشگران حکمت و فلسفه و عرفان اسلامی تاکنون تحقیقات بی‌شماری درباره سهروردی انجام داده‌اند، توجه آنها به رابطه مولوی و سهروردی اندک بوده است و اگر هم پژوهشی در این زمینه صورت گرفته، در

آن بیشتر به حکمت نوریه و مباحث نور و اشراق مولوی پرداخته شده است؛ مانند مقاله عبداللهی (۱۳۸۷) که در آن مناسبات و مشابهات محتوایی نور در آثار سهروردی و اشعار مولوی بررسی شده است، و یا مقاله دباغ (۱۳۸۸) که نشان می‌دهد خیال منفصل همان است که فیلسوفان دیگر به آن عنایتی نکرده‌اند، ولی سهروردی و مولوی با تجربه آن و سپس برهان‌پذیرکردن آن نشان داده‌اند که سخن از عالم خیال منفصل امکان‌پذیر است؛ اما تاکنون درباره تشابهات مفهوم «غربت غربی» از دیدگاه سهروردی و مولوی پژوهشی صورت نگرفته است و تنها عباسی داکانی در مقاله «سفر به شرق تجلی» (۱۳۷۲)، اشاره کوتاهی به تأثیرپذیری مولوی از مفاهیم مشرق و مغرب مورد نظر سهروردی کرده است. در این مقاله، ما این اشاره کوتاه را بسط خواهیم داد و با تحلیل اشعار و افکار مولوی درباره بازگشت به اصل و مفهوم غربت یا به تعبیر دیگر، «اسطوره بازگشت»، دیدگاه او را براساس مفاهیم رمزی رساله *قصه الغریبه/الغریبه* سهروردی تبیین خواهیم کرد.

مفهوم «غربت غربی» نزد سهروردی

شیخ شهاب‌الدین یحیی بن امیرک سهروردی معروف به شیخ اشراق در ۵۴۹ ه. ق در سهرورد از توابع زنجان متولد شد. وی تحصیلات خود را در مراغه و اصفهان به پایان رساند و علاوه بر اینکه در اکثر زمینه‌های علمی زمانه‌اش به استادی رسید، در تصوف و عرفان نیز پایگاهی بلند یافت. شیخ اشراق مدتی در آسیای صغیر به سیر در آفاق و انفس پرداخت و از آنجا به حلب رفت. در اقامت محدود خود در این شهر با فقها و سرانجام، با حکومت درگیری پیدا کرد و عاقبت، در راه دفاع از عقاید خویش در جوانی به اتهام بددینی و فساد، به فتوای

فقیهان و صلاح‌الدین ایوبی در ۵۸۷ ه.ق در همان شهر کشته شد؛ از این رو، به او لقب «شیخ مقتول» نیز داده‌اند. (ر.ک: نصر ۱۳۸۸: ۵۸-۶۰؛ کرین ۱۳۸۷: ۲۸۸) این اندیشمند ایرانی که او را «مؤید بالملکوت»، «خارق‌البرایا» و حتی «المعلم‌الثالث» نامیده‌اند، به «شیخ‌اشراق» معروف است. (شهرزوری ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۹-۱۲۰) سهروردی خود بارها به سرچشمه‌های تاریخی- اساطیری حکمت اشراق در آثارش اشاره کرده و چهار گروه از حکما و شخصیت‌های اسطوره‌ای را در پرورش و گسترش آن سهم دانسته است. (ر.ک: ضیایی ۱۳۸۴: ۲۵-۲۸) وی آثار فراوانی به عربی و فارسی نوشته و نیز اشعاری به عربی و فارسی از او باقی مانده است. علاوه بر آثار فلسفی سهروردی شامل *تلویحات*، *مقاومات*، *مطارحات*، و *مشارع و حکمة‌الاشراق*، آثار داستانی و تمثیلی او نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛

«حکایت‌های رمزی و اسراری یا داستان‌هایی که در آنها از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به رستگاری و اشراق سخن رفته است. این رساله‌ها همه به فارسی است، ولی بعضی از آنها ترجمه عربی نیز دارد؛ از این جمله است: *عقل سرخ*، *آواز پرجبرئیل*، *الغرابة الغریبة*، *لغت موران*، *رساله فی حالة الطفولية*، *روزی با جماعت صوفیان*، *رساله فی المعراج*، و *صغیر سیمرغ*». (نصر ۱۳۸۸: ۶۲)

یکی از رموز اشراقی سهروردی که در داستان‌های تمثیلی او بیان شده است، جغرافیای مثالی و رمز مغرب و مشرق است که مفهوم «غربت روح» را در برمی‌گیرد و مهم‌ترین رساله او که بیانگر این ایده مثالی است، رساله *قصة الغریبة الغریبة* است. داستان *غربت غریبی* سهروردی را پیچیده‌ترین و رمزآمیزترین داستان‌های این حکیم بزرگ دانسته‌اند. (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۳۴۲) سهروردی در این داستان کوشیده است تا شهودی‌ترین مقولات معرفت را در قالب صوری مثالی و رمزی بیان کند. وی توانسته است «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.» (ابراهیمی دینانی ۱۳۶۶: ۴۹۵) برخی پژوهشگران برآنند که می‌توان مضامین مشترک بسیاری در این داستان و آموزه‌های گنوسی یافت که نشان از ارتباط آنها با هم دارد؛ زیرا مهم‌ترین ویژگی‌های آیین گنوسی تعبیر سقوط، اسارت، رهاشدگی، غم غربت، کرختی و منگی، خواب، و مستی است. (ر.ک: عباسی و دیگران ۱۳۹۳: ۲-۴)

اندیشه‌های سهروردی درباره جغرافیای مثالی و مفهوم مشرق و مغرب در رساله *قصه الغریبه الغریبه* پیش از او با ابن‌سینا آغاز شده بود. شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا داستان *سلامان و ابسال و حی بن یقظان* را در مورد مراحل سیروس‌سلوک انسان نگاشته بود. سهروردی خود در آغاز رساله اذعان می‌کند که این دو داستان تمثیلی ابن‌سینا دارای نکته‌های عمیق و اشاره‌های ظریفی هستند، اما از نقص و نارسایی نیز خالی نیستند؛ زیرا آنچه در تمام اطوار انسان طور اعظم و طامه کبری به‌شمار می‌آید و در کتب آسمانی و آثار مرموز حکما نیز به ودیعه نهاده شده است، در داستان *حی بن یقظان* نیامده است. (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۳) شیخ اشراق انگیزه خود را از نوشتن این داستان، جبران کردن نواقص کار ابن‌سینا بیان می‌کند. در داستان *غربت غربی*، هبوط انسان در جهان ماده با رمز غربت و تبعید در مغرب بیان شده است:

«سهروردی این هبوط و سقوط را به صورت افتادن بشر به چاهی در شهر قیروان تعبیر کرده است و چنان‌که می‌دانیم، این شهر در اقصا نقطه مغرب جهان اسلامی بوده است. جایگاه اصلی وی، که از آنجا به راه افتاده، آرزومند است که بار دیگر به آن بازگردد، یمن است که از لحاظ لغوی، به معنی جایی است که «در طرف راست» واقع شده و رمز شرق انوار است که نفس پیش از جدا شدن از آنجا و سقوط به جهان ماده، همچون جوهری ملکوتی و فرشته‌ای در آن منزل داشته است.» (نصر ۱۳۸۸: ۶۹)

به تعبیر هانری کربن، رساله *قصة العربیة الغربیة* این آهنگ را به گوش خواننده‌اش می‌رساند که «حکمت اشراق باید عارف را به آگاهی از غربت غربی خود هدایت کند؛ آگاهی از این واقعیت که عالم برزخ به عنوان «مغرب» در برابر «مشرق انوار» قرار دارد. بدین‌سان، این رساله سلوکی است که عارف را به اصل یا مشرق خود هدایت می‌کند.» (کربن ۱۳۸۷: ۳۰۲) شیخ اشراق در جست‌وجوی شرق به یونان باستان، ایران باستان، و هند می‌رسد. اینها مشرق حقیقت، یعنی محل طلوع نور حقیقت هستند. نگرش سهروردی به هند اجمالی و با اشاره است، اما نظر وی عمدتاً به یونان و ایران باستان است. (پازوکی ۱۳۸۶: ۱۵۵)

به‌طور خلاصه باید گفت در *قصة غربت غربی* مسافری (که رمزی از نفس ناطقه است) برخاسته از شرق به غربت در سوی غرب که همان شهر قیروان و رمزی از دنیای ماده است، می‌رسد. ساکنان غرب به هویتش پی‌می‌برند، به زنجیرش می‌کشند، و در قعر چاهش می‌اندازند. این غرب عرفانی در مغرب جغرافیای طبیعی نیست، بلکه در سمت شمال عالم یا شرق آن است؛ یعنی این بیداری و حرکت که در رساله *عقل سرخ* نیز به آن پرداخته شده است، حرکت به سمت بالا است؛ زیرا اساساً عرفان حرکت به سمت بالا و دورشدن از جهان ماده و طبیعت است. به تعبیر هانری کربن،

«عالم بالا یا سلوک در قوس صعود به معنی سرگردان شدن به سوی مشرق و مغرب نیست، بلکه منظور بالارفتن به سوی قله است. منظور کشیده‌شدن به مرکز دایره طریقت است که همان حقیقت باشد؛ جهانی که نور مطلق است؛ جهانی که در آیین نوافلاطونی زرتشتی، عالم مثال یا زمین آسمانی هورقلیا خوانده می‌شود، جهانی است مینوی که هستی راستین دارد.» (کربن ۱۳۷۹: ۲۱)

رمزهای جغرافیایی مشرق و مغرب که محل شروق و غروب نور است، در جغرافیای عرفانی به‌ترتیب، رمز عالم روح و فرشتگان و رمز عالم ماده و هیولا هستند. در رساله *الابراج* سهروردی نیز «عبادان» رمز مشرق است و در مقابل

«قیروان» در غربت غربی قرار می‌گیرد که به گفته او، زیر فلک قمر است و اهالی‌اش ستمگرند. گاه نیز قیروان در تونس را در برابر ماوراءالنهر در آن سوی خراسان قرار می‌دهد. (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۳۵۱) در کتاب *تلویحات* نیز پیشه‌اهل‌الله را حرکت به سوی دو کوه شرق اصغر و شرق اکبر می‌داند. (سهروردی ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۱) در اینجا شارحان، شرق اصغر را عالم نفوس و شرق اکبر را عالم عقول خوانده‌اند. (یزدانپناه ۱۳۹۱: ۱۳۹) در ادامه، عناصر رمزی و تمثیل‌های به‌کاررفته در روایت داستانی *قصه غربت غربی* را با توجه به ابیات *مثنوی مولوی* و دیدگاه این شاعر و عارف بزرگ قرن هفتم تحلیل خواهیم کرد. این عناصر رمزی، جغرافیای مثالی سهروردی در این رساله (شرق و غرب، قیروان، ناکجاآباد، هورقلیا و افلاک) را در بردارد؛ همچنین، با توجه به حوادث داستان تمثیلی و خیالی سهروردی، آنچه قهرمان غربت غربیه گرفتار آن شده است و راه‌های مواجهه با آن را بررسی می‌کنیم.

جغرافیای مثالی سهروردی و بازتاب آن در *مثنوی*

آوازه فلسفه اشراق از قرن ششم به بعد و پیوند آن با عرفان و تصوف اسلامی با وجود ضرباتی که امام‌محمد غزالی بر فلسفه مشایی وارد آورده بود، غیر قابل انکار است، اما در دسترسی مستقیم مولوی به رساله‌های رمزی و فلسفی سهروردی جای تردید وجود دارد. مخالفت‌های آشکار مولوی با فلسفه و برهان و استدلال در *مثنوی* (ر.ک: مولوی بلخی ۱۳۸۰/۱/۵۴۵-۵۴۸؛ ۳۶۹۶/۶؛ ۱۶۳۶/۲-۱۶۳۹) نشان می‌دهد که رساله‌های فلسفی فیلسوفان منبع مستقیم این شاعر نبوده و وی با بهره‌گیری از آثار عرفایی چون بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، و احمد غزالی از عرفان شهودی بهره‌مند شده است؛ همچنین، از دیگر نشانه‌های

مهم آشنایی مولوی با سهروردی وجود اشاره‌های شمس تبریزی به قتل سهروردی و گفته‌هایش درباره این فیلسوف است. (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۲۷۵) از سوی دیگر، برخی تذکره‌نویسان از ورود اندیشه‌های اشراقی به قونیه که جایگاه رشد و شهرت مولوی بوده است، سخن گفته و نوشته‌اند که:

«سهروردی با دربار سلجوقیان در آغاز کار فلسفی‌اش ارتباط داشت و قونیه در آن وقت مرکز این دربار و نقطه پیوند جهان باستان ایرانی و یونانی و دو عالم اسلامی و مسیحی بود و می‌گویند سهروردی مکتب اشراق را در دربار آل سلجوق پی‌نهاد و این امر تأثرش را از فکر ایرانی در این منطقه تأیید می‌کند؛ به‌ویژه چون همان محیطی است که در آن نظامی، شاعر صوفی ایران، پرورش یافت و همچنین، جلال‌الدین رومی که فرقه‌ای صوفی به نام او تا به امروز وجود دارد.» (ابوریان ۱۳۷۲: ۷۷)

«جغرافیای عرفانی یا کاربرد امکان‌پذیر جغرافیایی در مصطلحات عرفا از جهاتی شبیه جغرافیای طبیعی است. از طرفی، همچون سایر مقولات عرفانی، بُعد فراحسی و تأویل‌پذیر دارد که باید در عالم باطن یا جهان بالا یا ماورای طبیعت آن را جست‌وجو کرد. عرفا در سیر آفاق خود، گستره مشرق و مغرب جهان طبیعت را طی می‌کردند و در سیر انفس خویش، در مشرق و مغرب جهان بالا و ماورای طبیعت که از آن به اقلیم هشتم، هورقلیا، ناکجاآباد، جابلقا و جابلسا و... تعبیر می‌نمایند، سیر می‌نمودند. تشابه جهات اربعه به‌خصوص مشرق و مغرب در جغرافیای طبیعی و آنچه در آموزه‌های عرفانی آمده، گاه صرفاً تشابه لفظی است و گاه فراتر از اشتراک لغوی است و بخشی از معنای شرق و غرب نیز بر آن تحمیل می‌گردد.» (یوسفی و حیدری ۱۳۹۳: ۱۱۰)

پیش از سهروردی، حکمایی همچون ابن‌سینا در رساله *حی بن یقطان* و ابن طفیل در رساله‌ای به همین نام، این جغرافیای مثالی را ترسیم کرده بودند، اما اصطلاح «هورقلیا»، نام یکی از شهرهای اقلیم هشتم، اول بار در *حکمه‌الاشراق* و

المشارع سهروردی و «ناکجاآباد» نیز برای نخستین بار در رساله فارسی *آواز پر* جبرئیل به کار رفته است. (عالیخانی ۱۳۸۹: ۸۹ و ۹۷)

نکته مهم درباره جغرافیای مثالی سهروردی در این رساله آن است که بنا بر نظر اشراقی، بُعد افقی و عرضی میان شرق و غرب به بُعد عمودی و طولی تبدیل می‌شود. به این معنی که در این حکمت، «مشرق» به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر ماده یا تاریکی تهی و در نتیجه، در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی هستند. در نقطه مقابل مشرق، «مغرب» قرار دارد که جهان تاریکی یا ماده است و «مغرب وسطی» جایگاه افلاک مرئی است که نور یا ظلمت در آن به هم آمیخته است؛ به تعبیر دیگر، «امتداد عرضی و افقی از مشرق به مغرب حالت طولی و قائم پیدا می‌کند؛ به این معنی که مغرب وجود ارضی می‌شود که در آن غلبه با ماده است، مغرب وسطی افلاک نجومی است، و مشرق واقعی برتر و بالاتر از آسمان مرئی و بنابراین، از چشم مردم فناپذیر مستور است.» (نصر ۱۳۸۸: ۶۸)

رموز جغرافیای مثالی سهروردی برای مشرق و مغرب، که در رساله غربت غربی او به کار رفته است، عبارتند از: سرزمین ماوراءالنهر، یمن و نجد، سرزمین قیروان و جبل سینا و کوه طور، جزیره یاجوج و ماجوج و... . در ادامه، به بررسی این تمثیل‌ها و بازتاب آنها در مثنوی خواهیم پرداخت.

مشرق و مغرب (سرزمین ماوراءالنهر و یمن / قیروان)

اساس عرفان اسلامی و حکمت خسروانی بر نور و اشراق است؛ از این رو، مشرق بسامد بسیار زیادی در متون عرفانی دارد. از سویی، این تعبیر در عرفان اسلامی مبنایی قرآنی دارد؛ در قرآن کریم به مشرق و مغرب بسیار اشاره شده

است؛ از جمله رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ؛ (الرحمن/۱۱) رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ؛ (معارج/۱۱) يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةِ الْمُبَارَكَةِ لَشَرْقِيَّةٍ وَ لَأَغْرِبِيَّةٍ؛ (نور/۳۵) مَشَارِقُ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبُهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا؛ (اعراف/۱۳۱) از این رو، مشرق که در جغرافیای طبیعی محل طلوع نور است، در تعابیر عرفانی، محل اشراق و جایگاه نورالانوار است و مغرب، جایی که نور در آن افول می‌کند، جایگاه ماده و تاریکی و ظلمت است؛ چنان‌که ویلیام چیتیک می‌نویسد: «خورشید از افق غربی که در آن غروب کرده بود، طلوع می‌کند و چیزی جز نور درخشان الهی وجود ندارد. سالکان با عشق به خدا و از راه پیروی سنت پیامبر، غرب وجود را ترک می‌گویند و وارد مشرق خورشید تابان می‌شوند که در آنجا چیزی جز پرتو اسما و صفات الهی جلوه نمی‌کند.» (چیتیک ۱۳۸۶: ۱۴۴)

حرکت از سوی مشرق به مغرب، برخلاف آنچه در جغرافیای طبیعی رخ می‌دهد، حرکتی طولی و از پایین به بالا است. عروج به آسمان یکی از کهن‌الگوها نزد همه اقوام بشری بوده است؛ میرچا الیاده می‌نویسد:

«همه رؤیت‌های باطنی و حالات وجد و خلسه عرفانی متضمن بردن و عروج به آسمان‌اند. آموزه صعود روان به هفت آسمان، چه به هنگام رازآموزی 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 اورفئوسی به پخش و نشر آن در یونان و روم کمک بسیار کرده‌اند؛» (الیاده ۱۳۷۲: ۱۱۲)

اما مشرقی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، ورای هفت آسمان و در اقلیم هشتم قرار دارد و به گفته هانری کربن:

«یکی از موضوعات برجسته ادبیات تصوف ایرانی جست‌وجوی خاور است. خاور در هیچ‌یک از هفت اقلیم جای ندارد و در اقلیم هشتم است. این خاور رمزآمیز و فراحسی، این جایگاه سرچشمه و بازگشت (مبدأ و معاد) چیزی نیست جز قطب آسمانی؛ همان قطبی که در نهایت شمال جای دارد. خاور مورد جست‌وجوی عارف

در راستای شمال است و فراسوی شمال. تنها پیشرفت رو به بالا است که می‌تواند ما را به این شمال آسمانی رهنمون گردد.» (کربن ۱۳۷۹: ۱۷)

کربن در جای دیگری می‌نویسد:

«شرق در نزد سهروردی و اشراقیان با دریافت از شرقی که می‌توان در روی نقشه جغرافیا پیدا کرد، مطابقت ندارد. واژه شرق در نزد او، معنایی جغرافیایی یا قومی ندارد، بلکه معنای آن مابعدالطبیعی است. این واژه مبین عالمی معنوی و مشرق اعلی (orientmajeur) است که خورشید عقلی در آن طلوع می‌کند و مشرقیان کسانی هستند که مأوای درونی آنان آتش این سپیده دم سرمدی را در خود می‌پذیرد.» (۱۳۶۹: ۴۴)

«کلمه مشرق در مشرب سهروردی مفهومی وسیع یافته است. معنی تحت‌اللفظی این واژه، مشرق جغرافیایی است و به عبارت دقیق‌تر، عالم ایرانی و نیز ساعتی که افق با شعله‌های آتش شفق روشن می‌شود. در عالم عرفان، مراد از مشرق جهان موجودات نوری است و از آنجا است که روح معرفت و جذبات بر سالک طلوع می‌کند.» (نورایی ۱۳۹۲: ۱۴۹)

این مفهوم در قالب رمز در آغاز *قصة الغریبة/الغریبة* سهروردی، با عنوان هبوط از مشرق به مغرب چنین آورده شده است:

«چنین حکایت کند که چون سفر کردم با برادر خود، عاصم، از دیار ماوراءالنهر به بلاد مغرب، تا صید کنیم گروهی از مرغان ساحل دریای سبز، پس بیفتادیم ناگهان به دیهی که اهل او ظالم‌اند؛ اعنی مدینه قیروان. پس چون از قدوم ما آگاه شدند و بدانستند که ما پسران شیخ‌های ابن خیر یمانی‌ایم، بگرفتند ما را و بستند به سلسله‌ها و آغل‌ها و به زندان کردند ما را در چاهی که قعر آن نهایت نیست.» (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۳)

در این قصه، از دو شهر ماوراءالنهر و یمن به صورت رمزی از مشرق و قیروان به صورت رمز مغرب نام برده شده است. «ماوراءالنهر بی‌شک رمزی از اصل ماورایی آدمی است. نورالانوار (نور مطلق) در بینش سهروردی، دریای بیکرانه و بی‌انتهای نور است... ما از ماورای نهر آمده‌ایم، از نور مطلق، از دریای بی‌پایان

نور مطلق، از ناکجاآباد.» (عباسی داکانی ۱۳۷۲: ۱۶) در مقابل ماوراءالنهر، که رمز شرقی‌ترین نهایت عالم است و جایگاه نور، شهر قیروان قرار دارد؛ شهری که قهرمان قصه در آن هبوط کرده است. قیروان شهری در تونس است که در غرب ممالک اسلامی واقع شده است (پورنامداریان ۱۳۹۰: ۳۶۶) و چون در سمت غرب جغرافیای طبیعی قرار دارد، معمولاً رمزی از مغرب است. «یمن» نیز رمزی از عالم علوی و فرشتگان است و چنان‌که پورنامداریان می‌نویسد،

«یمن، یعنی جایی که در سمت راست قرار دارد، با ایمن هم‌ریشه است. به معنی راست است و اگر رو به شمال بایستیم، راست ما مشرق است؛ پس ماوراءالنهر، یمن، و وادی ایمن رمز عالم علوی و عالم فرشتگان است. ذکر این نکته لازم است که سمت راست در آموزه‌های قرآنی، سوی خدا است و قداست خاصی دارد: و من اوتی کتابه بی‌مینه (اسراء / ۱۱)» (۱۳۸۶: ۳۵۴)

تعبیر عرفانی مشرق و مغرب به‌مثابه جغرافیای عرفانی، پس از ابن‌سینا و سهروردی در شعر پارسی نیز جایگاه ویژه‌ای یافته است؛ چنان‌که در ادب عرفانی، مشرق همواره عالم بالا و جایگاه نور و بهشت ازلی به‌شمار می‌رود که اصل آدمی از آنجا بوده و مغرب، جهان تیره‌وتار ماده و ظلمت این جهانی محسوب شده است. مولوی نیز به‌کرات، در مثنوی و دیوان کبیر^(۱) این مضمون را آورده است:

فکر کان از مشرق آید آن صباست	و آنک از مغرب دبور باویاست
مشرق این باد فکرت دیگرست	مغرب این باد فکرت زان سرست
مه جمادست و بود شرقش جماد	جان جان جان بود شرق فؤاد
شرق خورشیدی که شد باطن‌فروز	قشر و عکس آن بود خورشید روز

(مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۴ / ۳۰۵۵ - ۳۰۵۸)

همان‌طور که می‌بینیم، مولوی شرق را خورشیدی می‌داند که باطن را روشن می‌کند و خورشیدی که ما در آسمان می‌بینیم، وجه مثالی آن خورشید حقیقی است و عکس و پوسته‌ای از آن. حاج‌ملاهادی سبزواری در شرح این ابیات

می‌نویسد: «فکرتی که در صفات خدا و افعال خدا باشد، آن به منزله صبا است که از شرق عالم عقل آید و فکرش که در امور دنیا باشد، به منزله دبور است که دنیا مغرب نور است و عالم ظلمات و غواستق است و اتصال به جزئیات وهم و خیال فکرت حقیقیه نیست و عوام آن را فکرت گویند.» (سبزواری بی‌تا: ۳۱۵)

مولوی مشرق را منبع نور اصلی می‌داند؛ جایی که هر مغربی و گرفتار در ظلمت و تاریکی را روشن می‌کند:

مغربی را مشرقی کرده خدای	کرده مغرب را چو مشرق نورزای
نور این شمس شموسی فارس است	روز خاص و عام را او حارس است
چون نباشد حارس آن نور مجید	که هزاران آفتاب آرد پدید
تو به نور او همی‌رو در امان	در میان ازدها و کژدمان
پیش پیش می‌رود آن نور پاک	می‌کند هر رهزنی را چاک‌چاک

(مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۴ / ۶۰۶ - ۶۱۰)

این نور هر مانعی را از سر راه سالک برمی‌دارد و به مدد آن، سالک از همه گمراهی‌ها و وسوسه‌های نفسانی که همچون ازدها رهزن او هستند، به سلامت می‌گذرد. در حکایت «وحی کردن حق تعالی به موسی علیه‌السلام که چرا به عیادت من نیامدی»، خداوند به موسی می‌گوید من تو را از نور ایزدی مشرقی کردم؛ زیرا مشرق جایگاه نورالانوار و منبع اصلی نور مطلق است:

آمد از حق سوی موسی این عتیب	کای طلوع ماه دیده تو ز جیب
مُشرقتم کردم ز نور ایزدی	من حقم رنجور گشتم نامدی

(همان / ۲ / ۲۱۵۶ - ۲۱۵۷)

مولوی برای مشرق و مغرب ویژگی‌هایی در نظر گرفته است. بنا بر دیدگاه او، مشرق جایگاه «جان» و «عقل» است. هنگامی که مشرق بر آدمی بتابد و او از جان و عقل برخوردار گردد، هر جا قدم بگذارد، آنجا را مشرقی خواهد کرد و از نور عقل و جان بر هر مغربی می‌تاباند؛ چنان‌که سهروردی در *حکمة الاشراق* «عقل»

«عقل فعال» را قوه‌ای می‌داند که «واسطه وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است به امر حق تعالی و او است که نفوس ما را منقش گرداند به فضائل». (سهروردی ۱۳۷۷: ۱۸۰) مولوی درباره «مشرق جان و عقل» چنین می‌گوید:

آفتاب معرفت را نقل نیست	مشرق او غیر جان و عقل نیست
خاصه خورشید کمالی کآن سریست	روز و شب کردار او روشنگریست
مطلع شمس آی گر اسکندری	بعد از آن هرجا روی نیکو فوری
بعد از آن هرجا روی مشرق شود	شرق‌ها بر مغرب عاشق شود
حسن خفاشت سوی مغرب دوان	حسن دُپاشت سوی مشرق روان

(مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۲ / ۴۳ - ۴۷)

وی همچنین، در جای دیگری از مثنوی، مشرق را روان پاک آدمی می‌داند. وقتی سالک به این مشرق و ناکجاآباد حقیقی می‌رسد، دیگر فرقی میان روز و شب او نیست؛ زیرا در روز و شب او تنها طلوع وجود دارد؛ اگرچه نوری که بشر در این مشرق دارد، در برابر نورالانوار چون ذره در برابر آفتاب است.

چون شوی محرم گشایم با تو لب	تا بینی آفتابی نیم‌شب
جز روان پاک او را شرق نه	در طلوعش روز و شب را فرق نه
روز آن باشد که او شارق شود	شب نماند شب چو او بارق شود
چون نماید ذره پیش آفتاب؟	همچنان است آفتاب اندر لباب

(همان / ۴ / ۵۸۴ - ۵۸۷)

سهروردی نیز همین مضمون را در پایان داستان غربت غربی آورده است. آنجاکه مسافر به مشرق می‌رسد و پدر پیر که رمزی از «عقل فعال» است، او را هدایت می‌کند، از بزرگی قهرمان قصه در پایان سفرش می‌گوید، اما این بزرگی را در برابر بزرگی نورالانوار بی‌مقدار می‌داند: «و این بزرگی او عظیمی و مقداری نباشد و او راست بزرگواری بلند و بالای بالا است و نور نور است و هرچیز قابل آفت و فنا است الا ذات پاک او.» (۱۳۸۶: ۸۷) این سخن اشاره دارد به آیه «كُلُّ شَيْءٍ

هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ.» (قصص / ۸۸)

چنان‌که گفته شد، قیروان که در جغرافیای طبیعی یکی از سرزمین‌های غربی اسلامی محسوب می‌شود (عباسی داکانی ۱۳۷۲: ۱۵) و واژه‌ای است مرکب از کلمه «قیر» که در ادب کهن به معنی تاریکی و ظلمت و رنگ سیاه است و پسوند «وان» به معنی «نگهبان» و «نگهدارنده»، رمزی از عالم ماده و غواصق است. مولوی نیز در مثنوی قیروان را به معنی سیاه به کار برده است:

هرکه را شب بینم اندر قیروان روز بشناسم من او را بی‌گمان
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۶/۲۸۲۳)

اما نکته مهم در تعبیر رمزی این مفهوم، رمز «چاه» در قصه غربت غربی سهروردی است. در این قصه، هبوط به صورت فروافتادن در چاهی تاریک در شهر قیروان صورت می‌گیرد. این تمثیل که مأخوذ از قرآن و آیه ۵ سوره التین است،^(۲) در شعر فارسی کاربرد بسیاری داشته است. مولوی نیز بارها دنیای مادی را به چاهی تشبیه کرده است که آدمی باید در این چاه حفره‌ای بکند و از آن رهایی یابد:

کین جهان چاهی است بس تاریک و تنگ هست بیرون عالمی بی‌بو و رنگ
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۳/۶۴)

تا ببینی کاین جهان چاهی است تنگ یوسفانه آن رسن آری به چنگ
تا بگوید چون ز چاه آیی به بام جان که یا بُشرای هذا لی غلام
هست در چاه انعکاسات نظر کمترین آنکه نماید سنگ زر
(همان/۴/۶۷۵ - ۶۷۴)

در قصه غربت غربی نیز چاه چنین توصیف می‌شود:

«و بود بر بالای آن چاه که به حضور ما آبادانش کردند، قصری مشید و بر وی برج‌های بسیار. پس به ما گفتند که باکی نباشد اگر مجرد به قصر برآید چون شب باشد، اما چون روز باشد، لابد است که دیگر بار فروافتید از قصر به بن چاه و بود در بُن آن چاه تاریکی تو بر تو؛ چنان‌که چون دست بیرون کردمان، نزدیک بودی به نادیدن.» (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۳)

مولوی همین معنی را در مثنوی به کار برده است. وی به هبوط جان از کاخ به چاه تعبیر می‌کند؛ درست مانند این قصری که بالای چاه است و مسافر تنها باید شب‌ها از چاه بیرون آمده و به قصر رود:

گیر عالم پر بود خورشید و نور چون روی در ظلّمتی مانند گور
بی‌نصیب آبی از آن نور عظیم بسته‌روزن باشی از ماه کریم
تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهان‌های فراخ
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۳/۲۸۲۸)

او در بخشی دیگر از مثنوی، همه این مضامین را با هم جمع و به اسارت روح در چاه دنیا و آزاد شدنش اشاره می‌کند. او تأکید می‌کند که قصرها از آن شاه است و این جهان برای انبیا تنگ است و آنها از این جهان مانند شاهان به لامکان و ناکجاآباد مشرق می‌روند. این دنیای دون به ظاهر زیبا و فراخ و گسترده است، اما در معنی و باطن چاهی بس تنگ است که مانند گور مردگان، آدمی را در خود حبس کرده است. مولوی ناله درونی آدمی را به واسطه همین تنگی چاه می‌داند:

من چو آدم بودم اول حبسِ کرب پُر شد اکنون نسل جانم شرق و غرب
من گدا بودم درین خانه چو چاه شاه گشتم قصر باید بهر شاه
قصرها خود مر شهان را مانس است مرده را خانه و مکان گوری بس است
انبیا را تنگ آمد این جهان چون شهان رفتند اندر لامکان
مردگان را این جهان بنمود فر ظاهرش زفت و به معنی تنگ‌بر
گر نبود تنگ این افغان ز چیست چون دوتا شد هرکه در وی بیش زیست
(همان/۳/۳۵۳۵)

ناکجاآباد / هورقلیا / اقلیم هشتم / فلک الافلاک

مسافر قصه غربت غربی از قیروان (مغرب) به سوی کوه طور و وادی ایمن (جایگاه صومعه پدر یا همان مشرق) حرکت می‌کند. این سفر خیالی سیر عمودی به سوی آسمان است. مسافر با کشتی از آب‌ها می‌گذرد، جزیره‌ی یاجوج و مأجوج، اجرام غلوی و فلک ثوابت را پشت سر می‌گذارد، و به فلک‌الفلاک یا

فلک محدّب می‌رسد. چنان‌که می‌دانیم، در جغرافیای مثالی سهروردی، «مغرب وسطی افلاک نجومی است و مشرق واقعی برتر و بالاتر از آسمان مرئی و از چشم مردم فناپذیر مستور است؛ بنابراین، مرز میان مشرق و مغرب مانند فلسفه ارسطویی، فلک قمر نخواهد بود، بلکه فلک ثواب یا محرک اول است.» (نصر ۱۳۸۸: ۶۹)

فلک‌الفلاک یا همان اقلیم هشتم در گیتی‌شناسی سهروردی، جایگاه شهرهای مثالی هورقلیا، جابرسا، و جابلقا است. هورقلیا یا «قلعه خورشید» (عالیخانی ۱۳۸۹: ۹۷) سرزمینی است همواره روشن که در مقابل ظلمات قرار می‌گیرد. شیخ اشراق خود آن را از عجایب اقلیم هشتم می‌داند: «و هذه أحكام الإقليم الثامن الذی فیه جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجائب.» (سهروردی ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۵۲) او معتقد است فراسوی جهان حسی، جهان دیگری است که در فضا، طرح و بُعد گسترده‌ای دارد، ولی نه به شکلی که ما در جهان اجسام مادی درک می‌کنیم. این جهان در اقلیم هشتم است. هورقلیا زمینی است رازآمیز که شهرهای زمردین دارد و بر تارک کوهی کیهانی به نام البرز یا قاف قرار گرفته است. (کرین ۱۳۷۹: ۱۱) این همان سرزمینی است که سهروردی در رساله *آواز پر جبرئیل* آن را «ناکجاآباد» می‌خواند. (سهروردی ۱۳۸۶: ۳۵) پورنامداریان در رمزگشایی ناکجاآباد، آن را جایگاه نور و انوار قاهره‌ای می‌داند که در سلسله طولی و عرضی قرار دارد؛ (۱۳۸۶: ۳۵۱) بنابراین، ناکجاآباد همان جایی است که همچون جابلقا، جابرسا، و هورقلیا در نقشه‌های جغرافیایی نمی‌توان آن را یافت. افق این منطقه در سطح مقعر اقلیم نهم یا سپهر سپهرها (فلک‌الافلاک)، یعنی خارج از مختصات جغرافیایی معمولی ما است؛ زیرا وقتی سالک این سطح را پشت سر می‌نهد و این حد از عالم و آفاق را درمی‌نوردد، دیگر پرسش از «کجا» معنا و مفهومی ندارد؛ لذا نام «ناکجاآباد» از همین فکر برمی‌خیزد، یعنی مکانی بیرون از مکان.^(۳)

توجه فیلسوفان مشرقی به رمز ناکجاآباد، تصوف اشراقی را در برابر تصوف کلاسیک پدید آورد که مورد توجه شاعران پارسی به‌ویژه سنایی قرار گرفت (ر.ک: پورجوادی ۱۳۸۰: ۲۰۳-۲۰۶) مولوی نیز از این ناکجاآباد در مثنوی بارها سخن می‌گوید و از آن با عنوان «لامکان» نام می‌برد؛ لامکانی که اصل آدمی از آنجا است، از آنجا آمده است و روزی به آنجا بازخواهد گشت:

میل جان اندر حیات و در حی است زان که جان لامکان اصل وی است
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۳/۴۴۳۷)

تو مکانی اصل تو در لامکان این دکان بر بند و بگشا آن دکان
(همان/۲/۶۱۳)

«خداوندگار شعر پارسی به‌عنوان یک عارف، میان گوهر پاک نهفته در وجود انسان که حقیقت هستی او را شکل می‌دهد، با این عالم خاکی سازگاری و تناسبی نمی‌بیند و فرود آمدن آدمی در این عالم را یک امر موقتی می‌شمارد که در مسیر حرکت خود به موطن اصلی، به‌ناگزیر مدتی در آن فرود می‌آید.» (شیمل ۱۳۸۲: ۴۰۲)

مولوی این ناکجاآباد را جایی می‌داند که در آن از اوهام و تصویر خبری نیست و تنها نور مطلق آنجا را فراگرفته است:

این قدر خود درس شاگردان ماست کرّ و فرّ و ملحمه ما تا کجاست؟
تا کجا آنجا که جا را راه نیست جز سنا برق مه الله نیست
از همه اوهام و تصویرات دور نور نور نور نور نور نور
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۶/۲۱۴۴-۲۱۴۶)

مولوی نیز همچون سهروردی جایگاه این لامکان و ناکجاآباد را ورای افلاک می‌داند و به عقیده او، کسی به آن مکان خواهد رسید که به «مرگ‌آگاهی» رسیده باشد و در ولادت دوم خویش، مانند آفتاب از افق بالاتر رود و در یک طیران به ورای افلاک و اقلیم هشتم رسد:

چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
علت اولی نباشد دین او علت جزوی ندارد کین او

می‌پرد چون آفتاب اندر افق با عروس صدق و صورت چون تتق
بلک بیرون از افق وز چرخ‌ها بی مکان باشد چو ارواح و نُهی
(مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۳ / ۳۵۷۶ - ۳۵۷۹)

مولوی این لامکان را در حکم بهشت ابدی می‌داند و در حکایت طوطی و
بازرگان، آن را چنین وصف می‌کند:

هر دمی او را یکی معراج خاص بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نه که در فهم آیدت هر دمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او همچو در حکم بهشتی چارجو
(همان / ۱ / ۱۵۸۰ - ۱۵۸۳)

چنان‌که می‌بینیم، او طیران روح به ناکجاآباد را نوعی معراج تلقی می‌کند. در این
معراج، صورت زمینی و کالبد آدمی بر روی خاک باقی می‌ماند و جان به سوی
لامکان پرواز می‌کند؛ لامکانی که فوق وهم و فهم و خیال است. گاه این لامکانی
که روح از آنجا آمده است، به واسطه آنچه در این زمین خاکی است، برای آدمی
یادآوری می‌شود و آدمی بهشت ازلی و وطن اصلی خویش را به یاد می‌آورد و
همین یادآوری موجب حسرت و میل به بازگشت در او می‌شود.

ذکر این نکته لازم است که سهروردی در حکمة الاشراق، قوای گوناگون نفس
را نفس نباتی، نفس حیوانی، و نفس ناطقه می‌داند. نفس ناطقه به عالم روحانی
تعلق دارد و همچون تاجی است بر تارک این قوا. (۱۳۷۷: ۳۸۸) مولوی نیز مراتب
تکامل نفس را در ابیات مشهوری نشان داده (ر.ک: مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۳ / ۳۹۰۱ -
۳۹۰۴) و در ابیاتی دیگر، به سیر نفس در جغرافیای عرفانی مورد نظر سهروردی
به زیبایی پرداخته است؛ یعنی سیر از حَضِیضِ عَالَمِ بَهْ اَعْلَى عَلِیْنِ:

آمده اول به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد نامدش حال نباتی هیچ یاد

جز همین میلی که دارد سوی آن
همچو میل کودکان با مادران
باز از حیوانی سوی انسانی‌اش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
عقل‌های اولینش یاد نیست
تا رهد زین عقل پر حرص و طلب
خاصه در وقت بهار و ضیمران
سر میل خود نداند در لبان...
می‌کشید آن خالقی که دانی‌اش
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
هم از این عقلش تحول کردنی‌است
صد هزاران عقل بیند بوالعجب
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۴/۳۶۳۷ - ۳۶۴۹)

کوه طور و جبل سینا

مسافر قصه غربت غربی پس از گذراندن راه‌های صعب، به کوه طور سینا می‌رسد؛ جایی که صومعه پدرش در آنجا قرار دارد. او در آنجا ماهیانی را می‌بیند که او را به سوی صومعه پدر راهنمایی می‌کنند:

«و حال بر این منوال بود تا ابر پراکنده شد و مشیمه پاره گشت و من از سُمج‌ها و غارها بیرون شدم و از حجره‌ها فرود آمدم و روی به سوی چشمه زندگانی داشتم. پس سنگی همچون پشته‌ای سترگ بر ستیغ کوه دیدم. آنگاه از ماهیانی که در چشمه زندگانی گرد آمده بودند و از سایه آن پشته بزرگ بهره‌مند بودند، پرسیدم «این پشته چیست؟ و این سنگ بزرگ چیست؟» پس یکی از ماهیان از گذرگاهی راه خویش در دریا پیش گرفت و آنگاه گفت: «این است آنچه می‌خواستی و این کوه همان طور سینا است و آن سنگ بزرگ سخت صومعه پدر تو است» (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۶)

از کوه طور، تجلی‌گاه حق تعالی بر موسی، چندین بار در قرآن یاد شده است؛ از جمله در صدر سوره تین که خداوند به آن سوگند می‌خورد و می‌فرماید: «وَالَّتِینِ وَالزُّیْتُونِ. وَطُورِ سِینِینِ. وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِینِ.» در تعالیم عرفانی، کوه طور در

وادی ایمن و در مشرق جغرافیای عرفانی قرار دارد و سالک در طی سیروسولوک خود، باید به آنجا سفر کند.

«از منظر سهروردی طور و دیدار در آن تخیلی معنوی و روحانی است. از نظر او، تخیل گاه فرشته است گاه دیو. تخیل در برزخی بین تعقل و وهم قرار می‌گیرد؛ اگر از تعقل الهام بگیرد، تخیل فعالی است نیکو و در حکم فرشته که تصویرهایی هوشمندانه در حواس ما برمی‌انگیزد و ماهیتی معنوی و روحانی دارد؛ مانند دیدار فرشته و شجره طور در قلعه سینا که موسی بدان هدایت شد»؛ (شایگان ۱۳۵۵: ۲۱۱)

بنابراین، کوه طور، وادی ایمن، و سرزمین سینا همگی رمزی از مشرق حقیقی و جایگاه نور مطلق و وطن اصلی سالک هستند. مولوی به زیبایی، کوه طور را محل اشراق و تجلی نور می‌داند؛ جایی که در آن همه چیز در آفتاب حقیقی محو می‌شود:

در پی موسی شدم تا کوه طور	هر سه‌مان گشتیم ناپیدا ز نور
هر سه سایه محو شد زان آفتاب	بعد از آن زان نور شد یک فتح باب
نور دیگر از دل آن نور رُست	پس ترقی جست آن ثانیست چُست
هم من و هم موسی و هم کوه طور	هر سه گم گشتیم ز آن اشراق نور
	(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۶/۲۴۲۹-۲۴۳۲)

سهروردی در *قصه غربت غربیه*، کوه طور سینا را جایگاه نورالانوار می‌داند. پدر قهرمان که همان عقل فعال است، درباره این کوه چنین می‌گوید:

«این کوه طور سینا است و بالای من، این مسکن پدر من و جد من و جد تو است و من نیستم به اضافه با او جز چون تو به اضافه با من و ما را اجداد دیگر هست تا نسب به ملکی رسد که جد بزرگتر او است و او را خود نه جدی است و نه پدری و ما جمله بندگان اویم.» (۱۳۸۶: ۸۷)

در این بیان تمثیلی، سهروردی به مراتب موجودات و چگونگی ظهور ایشان اشاره می‌کند؛ زیرا در مرتبه انوار، هریک از انوار مجرده، مرتبه بالاتر از خود را مشاهده می‌کنند و به انوار پایین‌تر از خود نور می‌رسانند که این همان «اشراق»

است. از همینجا است که در حکمت اشراقی، به جای بحث از قوای نفس، از هویت نفس و رهایی آن از زندان تن و عالم ماده بحث می‌شود. بحث از «علم‌النفس» بحث از آغاز ملکوتی روح انسان است که این امر، اهمیت جهان فرشتگی در عالم پایین را نشان می‌دهد. به این اعتبار است که بحث از رب‌النوع و عالم مثال و به دنبال آن، مراتب انوار طولی و عرضی و انوار قاهره، مدبره، و اسفهدی مطرح می‌شود. (ر.ک: سهروردی ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۵) اشاره سهروردی در این قصه تمثیلی به «وادی ایمن» و سرزمین طور سینا (۱۳۸۶: ۸۴) در حکم مشرقی‌ترین نقطه عالم آشکار می‌کند که «در پایان این قصه که دریانوردی به پایان می‌رسد و راوی به اوج حکایت سیروسلوک خویش که همان کوه یا جبل در سینای عرفان است، فرود می‌آید، این قله، آستانه جهان آن‌سو، یعنی جانب مقعر فلک‌الافلاک یا اقلیم هشتم است.» (شایگان ۲۵۳۵: ۳۱۱)

جزیره یاجوج و ماجوج

سهروردی در ادامه سفر قهرمان به سوی مغرب، به داستان قرآنی «یاجوج و ماجوج» اشاره می‌کند.^(۴) مسافر که نقش سالک را برعهده دارد، در طی طریق خود به سوی مشرق، از راهایی صعب عبور می‌کند که یکی از این راه‌ها جزیره قوم یاجوج و ماجوج است. این جزیره در جانب چپ کوه جودی، کوهی که کشتی نوح در طوفان عظیم بر قله آن نشست و از غرق شدن نجات یافت، قرار دارد. مسافر این رخداد را چنین وصف می‌کند:

«پس این کشتی ما برسد به جزیره یاجوج و ماجوج به جانب چپ کوه جودی و در آن وقت، پیش من بودند پریان و در حکم من بود چشمه مس روان. پس بفرمودم پریان را تا بدمیدند در آن مس که آتش شد و از آن، سدی میان من و یاجوج و ماجوج و حقیقت شد مرا وعده پروردگار من.» (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۵)

اشاره‌های قرآنی ساختن سد از مس گذاخته به دست ذوالقرنین و شکست دادن یاجوج و ماجوج کاملاً رمزی و تمثیلی هستند. یاجوج و ماجوج رمزی از اندیشه‌های ناپاک و خواطر نفسانی است و سالک با سدی از مس گذاخته که رمزی از حکمت در مقابل اندیشه‌های فاسد است، (پورنامداریان ۱۳۹۰: ۳۸۲) این مانع بزرگ را از سر راه برمی‌دارد. مولوی یک‌جا در غزلیات شمس خود را اسکندر (ذوالقرنین) می‌نامد که به مجمع‌البحرین رسیده و سدی بر یاجوج بسته است. در این ابیات کاملاً مفهوم رمزی سهروردی مد نظر او است:

منم سکندر این دم به مجمع‌البحرین که تا رهانم جان را ز علت و بحران
که تا بیندم سدی عظیم بر یاجوج که تا رهند خلایق ز حمله ایشان
از آنک ایشان مر بحر را درآشامند که هیچ آب نماند ز تابشان به جهان
(مولوی بلخی ۱۳۷۹: ۷۷۷)

در مثنوی نیز از اسکندر به گونه‌ای نام می‌برد که او را کاملاً منتسب به مشرق و مطلع خورشید می‌داند:

مطلع شمس آی گر اسکندری بعد از آن هر جا روی نیکو فری
بعد از آن هر جا روی مشرق شود شرق‌ها بر مغرب عاشق شود
حس خفاشت سوی مغرب دوان حس دُرپاشت سوی مشرق روان
(مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۲ / ۴۵-۴۷)

در این ابیات، اسکندر همان ذوالقرنین است که قصه او و رفتنش به مَغْرِبِ الشَّمْسِ و مَطْلَعِ الشَّمْسِ در قرآن کریم آمده است. (کهف / ۸۲-۱۰۰) ذوالقرنین به نقطه غروب خورشید و پس از آن، به محل طلوع آن سفر کرد و در مطلع شمس، مردمی را یافت که خورشید بی‌هیچ ستر و مانعی بر آنها می‌تافت. مولوی با استفاده از این تمثیل قرآنی، به سالکان راه حق توصیه می‌کند اگر قدرتی دارید، خود را به «مطلع شمس» برسانید؛ به مردمی که بی‌هیچ حجابی خورشید حقیقت را می‌بینند. مطلع شمس همان مشرق مثالی سهروردی است.

اگر انسان به چنین مقامی برسد، هر جا برود، «نیکو فر» است و قر و شکوه و اصلان حقیقت و یاران خدایی با او است و هر جایی که او است، مشرق آفتاب حقیقت نیز همانجا است.

بازتاب عناصر تمثیلی رساله *قصة الغریة الغربیة* در *مثنوی*

چنان‌که گفته شد، فلسفه اشراق بر پایه جغرافیای عرفانی استوار است؛

«یعنی سهروردی تقسیم افقی و عرضی را به یک تقسیم طولی و عمودی تبدیل کرده است و سیر نفس انسان را در مدارج معرفت و حقیقت با همین مفاهیم توضیح می‌دهد. در نظر او، نفس ابتدا در مشرق اصغر قرار دارد که پس از ترک شهوت‌ها و لذت‌های مادی و مخالفت با هواهای نفسانی که مغرب نفس او است، فاصله می‌گیرد و رفته‌رفته در اثر تزکیه و تهذیب، شایستگی صعود به مشرق‌های عالی‌تر را پیدا می‌کند، نفس در سلوک روحانی خود پیوسته از مغربی به سوی مشرقی در حال سیر است تا به مشرق اکبر و قرب نورالانوار نایل شود.» (سعیدی ۱۳۸۰: ۱۹)

از سویی، سهروردی در همه رساله‌های عرفانی و رمزی خود، یک وجه مشترک به کار می‌برد که همان عروج تدریجی انسان در فضای بی‌زمان و بی‌مکان است و به توصیف صحنه‌های مثالی می‌پردازد که سالک در سفر روحانی خود از عالم اصغر، سیروسلوکش را در آنها آغاز کرده و تا دیار معنوی‌اش امکان پیشرفت می‌یابد.

سهروردی این سفر روحانی را در رساله *قصة الغریة الغربیة* به صورت یک سیر تمثیلی نشان داده است و تزکیه و تهذیب مسافر مشرقی و هرکدام از کوره‌راه‌های صعبی را که او از آنها عبور می‌کند، همگی در قالب تمثیل‌ها بیان کرده است؛ تمثیل‌هایی که اغلب یا برگرفته از داستان‌های قرآنی است، یا برگرفته از اسرائیلیات. وی در نشان‌دادن این سیر صعودی به سوی عالم علوی از سرگذشت

پیامبرانی همچون سلیمان و داستان وادی مورچگان، موسی و ماجرای کوه طور، نوح و داستان کشتی و جوشیدن آب از تنور، هود و سرنوشت قوم عاد و ثمود و داستان‌های قرآنی چون ذوالقرنین و قوم یاجوج و ماجوج استفاده کرده است که هرکدام از رهگذر تأویل بر خواننده آشکار می‌شوند؛ زیرا ظهور آثار رمزی عرفانی حاکی از تجربه‌ای باطنی و روحانی است که نفس سالک در عالم مثال، آن را با مکاشفه و مشاهده باطنی در واقعه‌ای رؤیت می‌کند و صورت‌های ظاهری متون و قالب عبارات و رموز درواقع، صورت مجازی یک حقیقت باطنی است. با توجه به این ویژگی اساسی این رساله در اینجا بر آنیم که عناصر تمثیلی آن را با توجه به معنای باطنی آنها و رمزگشایی هریک از آنها در مثنوی جست‌وجو کنیم و وجوه اشتراک اندیشه مولوی را که خود درد غربت چشیده و همچون نی از آن می‌نالند، با سهروردی که غریبی در این چاه ظلمانی بوده است، نشان دهیم.

هادی فرزند خیر یمانی؛ پیر مشرقی / عقل فعال؛ روح القدس

در آغاز قصه غربت غربی، مسافر خود و برادرش را «پسران شیخ هادی ابن خیر یمانی» معرفی می‌کند (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۳) که آن هنگام که در چاه قیروان گرفتار می‌شوند، «هدهد»^(۵) پیامی برای آن فرد تبعیدی و برادرش از پدرشان، یعنی از عقل یا روح القدس که نفوس بشری از آن صادر شده است، می‌آورد مبنی بر اینکه در عزم سفر سستی مکن. در حقیقت این سفر آغاز می‌شود و سالک را به سینای عرفانی (طور سینا) به قله کوه کیهانی می‌رساند. (کربن ۱۳۸۶: ۱۱) بنا بر نظر سهروردی، نفس ناطقه از عقل دهم (عقل فعال) صادر می‌شود و رابطه پدر و پسری در این رساله بر این مبنا است. (پورنامداریان ۱۳۹۰: ۳۸۲) پدر هدایتگر

مسافران به سوی کوه طور و مشرق است و از آنها می‌خواهد که «چون به وادی مورچگان برسی، دامن بیفشان و ... بکش زنت را که او را پس مانده نیست... برو چنان‌که فرمودیم و در کشتی نشین و بگو بسم‌الله رفتن و ایستادن را» (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۴) و با این نامه، سفر قهرمان قصه آغاز می‌شود. در این بیان تمثیلی، «هادی فرزند خیر یمانی، یعنی هدایتگر به نیکی و یمانی از یمن به معنی دست راست که بنا بر وجودشناسی 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.» (عباسی داکانی ۱۳۷۷: ۱۲۳)

تلقی پیر از عقل در جایگاه هدایتگر سالک برای رسیدن به سرزمین نور در بیان مولوی نیز دیده می‌شود:

کل عالم صورت عقل کل است	کاوست بابای هر آنک اهل قل است
چون کسی با عقل کل کفران فزود	صورت کل پیش او هم سگ نمود
صلح کن با این پدر، عاقی بهل	تا که فرش زر نماید آب و گل
پس قیامت نقد حال تو بُود	پیش تو چرخ و زمین مُبدل شود
من که صلحم دائماً با این پدر	این جهان چون جنت استم در نظر

(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۴/۳۲۵۹-۳۲۶۳)

در این ابیات، مولوی علم را صورتی از عقل کل می‌داند و آن را اصل و پدر و بابای اهل قل و اهل توحید می‌شمارد. همین عقل است که کیمیاگر است و آب و گل را به زر تبدیل می‌کند و این جهان با همه بدی‌هایش برای کسی که با این عقل در صلح باشد، چون بهشت است. او نیز عقل کل را هادی و رهبری می‌داند که سالک را از خواطر حفظ می‌کند:

بشنو از عقل خود ای انباردار	گندم خود را به ارض‌الله سپار
نا شود ایمن ز دزد و از شپش	دیو را با دیوچه زوتر بکش

(همان/۵/۱۵۲۵-۱۵۲۶)

عقل باشد مرد را بال و پری چون ندارد عقل، عقل رهبری..

بی ز مفتاح خرد این قرع باب از هوا باشد نه از روی صواب
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۶/۴۰۷۵-۴۰۷۷)

نام برادر و همراه مسافر عاصم است. عاصم به معنی بازدارنده از گمراهی، در اینجا رمزی از «عقل نظری» است (عباسی داکانی ۱۳۷۲: ۱۶) که مسافر را تا رسیدن به عقل کل یا همان «عقل فعال» همراهی می‌کند. مولوی نیز معتقد است که خرد (یا همان عقل نظری) گرچه پیر و سالخورده است، به دلیل هم‌جواری با نفس، در پرده و کودک مانده است و باید با «عقل کل» قرین شود:

پیر عقلت کودکی خوکرده است از جوار نفس کاندر پرده است
عقل کامل را قرین کن با خرد تا که بازآید خرد زان خوی بد
چون که دست خود به دست او نهی پس ز دست آکلان بیرون جهی
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۵/۷۳۷-۷۳۹)

عقل کل همان قوه‌ای است که حکمایی چون بوعلی‌سینا آن را «عقل فعال» و اهل شریعت آن را «روح‌القدس» خوانده‌اند و نسبت آن با عقول انسانی به تعبیر سهروردی، مانند نسبت آفتاب است با دیده‌های انسان؛ قوه‌ای که شیخ اشراق آن را متأثر از آیه قرآنی «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/ ۲۹) می‌داند؛ روحی که «واسطه وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است به امر حق تعالی و او است که نفوس ما را منقش گرداند به فضائل.» (سهروردی ۱۳۷۷: ۱۸۰) در قصه غربت غربی نیز پدر مسافر یا همان هادی‌بن خیر و پیر مشرقی (روح‌القدس/ عقل فعال) با ویژگی نورانی بودن معرفی می‌شود و این نور چنان تابشی دارد که مسافر پس از رسیدن به پدر، دچار حیرت و سرگشتگی می‌شود:

«به کوه برشدم و پدرمان را دیدم؛ پیری بزرگ که نزدیک آمد آسمان‌ها و زمین‌ها از تابش نور وی شکافته شوند. پس در روی وی خیره و سرگشته ماندم و به سوی وی شدم. پس مرا سلام داد. وی را سجده کردم و نزدیک بود که در فروغ تابناک وی بسوزم. پس زمانی بگریستم و نزد وی از زندان قیروان شکایت کردم.»
(سهروردی ۱۳۸۶: ۸۶)

مولوی نیز به نورانی بودن عقل اشاره دارد و آن را در برابر ظلمات نفس قرار می‌دهد:

عقل نورانی و نیکوطالب است نفس ظلمانی برو چون غالب است؟
زانکه او در خانه، عقل تو غریب بر در خود سگ بود شیر مهیب
(مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۳ / ۲۵۵۷ - ۲۵۵۸)

و در جایی دیگر عقل را «ظلمت‌سوز» می‌خواند:

در شب تاریک جوی آن روز را پیش کش آن عقل ظلمت‌سوز را
(همان / ۱ / ۳۶۹۰)

برآمدن از چاه در شب / خواب‌های صادقانه

پس از اینکه مسافر و برادرش در چاه قیروان زندانی می‌شوند، به آنها اجازه داده می‌شود که شب‌هنگام به بالای قصر آیند، ولی بامدادان دوباره به قعر چاه فروافتند: «باکی نباشد اگر مجرد به قصر برآیید چون شب باشد، اما چون روز باشد، لابد است که دیگر بار فروافتید از قصر به بن چاه» (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۳) و کار آنها این بود که «به شب، بر بالا بودیم و به روز، به زیر» (همان: ۸۴) چاه در این قصه، رمز «هیولا» است که روح مجرد در آن فرومی‌افتد. هیولا چیزی است که حیثیت ذاتش حیثیت قبول و پذیرش است و جز بی‌تحصل بودن تحصیل دیگری ندارد و به دلیل این فقر و سیری‌ناپذیری هیولا است که قعر این چاه ناپیدا و تاریکی درون آن وحشت‌زا و ترس‌انگیز است. از سویی، بنا بر نظر قطب‌الدین شیرازی، بالآمدن مسافر از چاه و رفتن به قصر و دوباره بازگشتن، رمزی است از «خواب‌های صادقانه» برای سالک و این وقتی است که اگر «نور مجرد در حجاب نباشد و جرمی نباشد غیر از شواغل برازخ بین آن و انوار مدبر فلکی حجابی قابل تصور نیست. در این حال، نور اسفهبندی دارای حجاب شواغل ظاهر و باطن است. پس هنگامی که از حواس ظاهر خلاص می‌شود و

حس باطن ضعیف گردد، به سوی انوار آزاد می‌شود و بر نقوشی که در برازخ علویه برای کائنات است، اطلاع می‌یابد» (شیرازی ۱۳۸۳: ۵۰۰-۵۰۱) به تعبیر دیگر، هنگام خواب حواس ظاهری انسان معزول می‌گردند و سیطره خود را از دست می‌دهند. در این حالت، نفس ناطقه می‌تواند به عالم علوی برآید و صور معقولات را مشاهده کند. مولوی نیز بارها به خواب و شرح این حدیث نبوی که «النوم اخ الموت و لایموت اهل الجنة» اشاره می‌کند و در این اشارات، تن را قفسی می‌داند که هنگام خواب، روح از آن آزاد می‌شود:

هر شبی از دام تن ارواح را	می‌رهانی می‌کنی السواح را
می‌دهند ارواح هر شب زین قفس	فارغان نه حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی‌خبر زندانیان	شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان
نه غم و اندیشه سود و زیان	نه خیال این فلان و آن فلان

(مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۱ / ۳۸۸-۳۹۱)

در جای دیگر، مولوی همچون سهروردی تن هیولایی و کالبد مادی انسانی را به چاه تشبیه می‌کند و معتقد است که روح مجرد خود میل به طیران از این چاه دارد و وقتی به هنگام خواب از این چاه بیرون می‌جهد، دیگر میلی به بازگشت به تن ندارد:

جان مجرد گشته از غوغای تن	می‌پرد با پر دل بی‌پای تن
همچو زندانی چه کاندر شبان	خسپد و بیند به خواب او گلستان
گوید ای یزدان مرا در تن مبر	تا درین گلشن کنم من کرّ و فر

(همان / ۵ / ۱۷۲۱-۱۷۲۳)

از نظر مولوی، خواب نوعی آزادی موقتی و محدود و رشته پیوند با ملکوت است و خواب‌دیدن نیز براساس رغبت‌های آدمی اتفاق می‌افتد. روح به همه جای ملک و ملکوت سرمی‌کشد و در بیداری به جسم بازمی‌گردد و میوه‌های رؤیا همراه خود می‌آورد. گاهی این رؤیاها بازتاب امور زمان بیداری و در

راستای آن است و گاهی کشف برخی حقایق است و نسبتی بین بیننده خواب و رؤیا وجود دارد؛ چنان‌که در ابیات زیر می‌گوید تنها فیل خواب هندوستان را می‌بیند:

پیل باید تا چو خسبد او ستان خواب بیند خطه هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب خر ز هندستان نکردست اغتراب
جان همچون پیل باید نیک زفت تا به خواب او هند داند رفت تفت
ذکر هندستان کند پیل از طلب پس مصور گردد آن ذکرش به شب
(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۴-۳۰۶۸-۳۰۷۱)

او در ابیات دیگری نیز تن را به چاهی تشبیه می‌کند که روح هنگام خواب از آن بیرون می‌جهد (ر.ک: همان/۶/۲۲۲-۲۲۳) و در جایی دیگر، به تفصیل، خواب را مصداقی برای خلاصی از تنگی دنیایی که به ظاهر فراخ است، می‌داند. (ر.ک: همان/۳/۳۵۴۵-۳۵۶۵)

بازگشت به غربت غربی / قوس صعود و نزول عرفانی

هرچه سالک به سمت عوالم بالاتر سیر کند، بیشتر به لذات ناشی از نورهای آن پی می‌برد و معرفتش استوارتر می‌شود؛ زیرا درمی‌یابد که فراتر از برزخ‌های عالم مثال، عوالم دیگری نیز وجود دارد که تدبیر همه صور برزخ‌ها و صور عالم مثال در آن عوالم انجام می‌گیرد. سهروردی خود در رساله پرتونامه می‌نویسد: «چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد، لذتی یابد بی‌نهایت به مشاهدات واجب‌الوجود و ملاً اعلی و عجایب عالم نور و دائم در آن لذت بماند.» (۱۳۸۰، ج ۳: ۷۰) مسافر غربت غربی نیز وقتی به صومعه پدر و کوه طور می‌رسد، شوقی سراسر وجودش را دربرمی‌گیرد که می‌گوید: «پس نزدیک آمد و از لذت آنچه به

او رسیده بودم، رگها و پی‌های من از هم فروگسلد و مفصل‌های من جدا گردد.» (۱۳۸۶: ۸۵-۸۶) مولوی نیز می‌گوید:

وز سفرهای روانش یاد داد	از منازل‌های جانش یاد داد
وز مقام قدس که اجلائی بدهست	وز زمانی کز زمان خالی بدهست
پیش ازین دیدست پرواز و فتوح	وز هوایی کاندرو سیمرخ روح
وز امید و نهمت مشتاق بیش	هریکی پروازش از آفاق بیش

(مولوی بلخی ۱۳۸۰ / ۱ / ۱۴۳۹-۱۴۴۲)

اما این شادی دیری نمی‌پاید؛ زیرا پدر به مسافر می‌گوید که «نیکو رستی، اما ناگزیر به زندان غربی بازخواهی گشت و هنوز همه بندها را از خود برنیفگنده‌ای.» (سهروردی ۱۳۸۶: ۸۶) مسافر که با شنیدن این سخن به ناله و زاری افتاده است، دوباره از پدر چنین می‌شنود: «این بار تو را بازگشتن به دنیا ضرورت است، ولیکن تو را بشارت می‌دهم به دو چیز: یکی آنکه چون اکنون به زندان بازگردی، ممکن باشد که دیگر بار به ما بازرسی و به بهشت ما بازگردی. دوم آنکه به آخر بازگردی و خلاص یابی و آن شهرهای غریب را جمله رها کنی.» (همان: ۸۶) سهروردی در این تمثیل به‌صراحت بیان می‌کند که سالک باید به تجرید و خلع بدن دست یابد و با گذر از مراتب نفس، به عالم علوی قدم بگذارد، اما بعد از آن چون هنوز بندهای تعلقش به تن، به‌طور کامل گسسته نشده است، پس از مرگ‌آگاهی و متصف شدن به «موتوا قبل أن تموتوا»، دوباره به عالم خاکی بازخواهد گشت تا هنگامه رستخیز و عروج نهایی‌اش فرارسد، اما در فاصله این مدت زمان، او می‌تواند هر زمان که اراده کند، از کالبد جسمانی بیرون آید و به مشاهده صور معقولات و مثل معلقه پردازد؛ چنان‌که در *حکمة الاشراق* می‌نویسد: «صاحبان تجرید [و خلع بدن] بارها و بارها به‌واسطه جداشدن از هیكل جسمانی، انوار قاهره را مشاهده کرده‌اند، سپس برای دیگران در پی حجت آن برآمده‌اند» (۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۶)

مولوی نیز بر این مسأله تأکید می‌کند که به‌ویژه روح ابدال و برگزیدگان حق و اولیاءالله پس از خلع بدن و رسیدن به مرحله تجرید، به‌راحتی به سوی عالم علوی در رفت‌وآمد هستند:

چون کبوتر سوی تو آید شها	عفوها هرشب از این دل‌پاره‌ها
تا به شب محبوس این ابدان کنی	بازشان وقت سحر پران کنی
می‌پرند از عشق آن ایوان و بام	پرزنان بار دگر تا وقت شام
پیش تو آیند کز تو مقبلند	تا که از تن تار وصلت بگسلند
در هوا که انا الیه راجعون	پرزنان ایمن ز رجع سرنگون
بعد از این رجعت نماید حرص و غم	بانگ می‌آید تعالوا از کرم
قدر من دانسته باشید ای مهان	بس غریبی‌ها کشیدید از جهان

(مولوی بلخی ۱۳۸۰/۵/۱۷۷-۴۱۸۳-۴۱۸۳)

شیخ اشراق معتقد است پس از یافت حضوری نفس، جایگاه آن نیز به دست می‌آید. چون هویت نفس ادراک و نور است، جایگاه اصلی آن نه عالم ماده و به تعبیر او «غواسق» و ظلمت، بلکه عالم نور محض است که باید بدان بازگردد. در رساله‌الابراج می‌نویسد: «ثمره تجرید [روح از بدن] این است که بتوان زودتر به سمت وطن اصلی و عالم علوی بازگشت و مراد از این کلام پیامبر(ص) که «علاقه به وطن از نشانه‌های ایمان است» نیز همین است.» (سهروردی ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۶۲) در ادامه ذکر می‌کند که براساس آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»، (فجر/ ۲۷ و ۲۸) جایگاه و موطن اصلی نفس جای دیگری است و بازگشت زمانی معنا دارد که فرد قبلاً در آن مکان بوده باشد.

مولوی نیز به منزلگاه ازلی آدمی اعتقاد دارد و اینکه انسان خود از آغاز می‌داند که این تن جسمانی و هیولایی تن اصلی او نیست و به‌واسطه همین تن (و با ویران کردن آن) دوباره به جایگاه اصلی خود بازخواهد گشت:

تو به تن حیوان به جانی از ملک تا روی هم بر زمین هم بر فلک

تا به ظاهر مثلکم باشد بشر با دل یوحی الیه دیده‌ور
قلبِ خاکی فتاده بر زمین روح او گردان برین چرخ برین
ما همه مرغابیانیم ای غلام بحر می‌داند زبان ما تمام
(مولوی بلخی ۲/۱۳۸۰ / ۳۷۷۶-۳۷۷۹)

او همچون سهروردی از مخاطب خود می‌خواهد که معنای حقیقی «حب‌الوطن»
را دریابند؛ زیرا دوست داشتن وطن به معنای میل به این وطن مجازی و این
زمین خاکی نیست:

از دم حُبُّالوطن بگذر مه‌ایست که وطن آن سوست جان این سوی نیست
گر وطن خواهی گذر ز آن سوی شط این حدیثِ راست را کم خوان غلط
(همان/ ۴/ ۲۲۱۱-۲۲۱۲)

نتیجه

مفهوم رجعت و بازگشت به اصل در عرفان اسلامی با عناوینی چون «غربت
روح» بیان شده است. یکی از منابع و سرچشمه‌های این مفهوم بی‌تردید کتاب
آسمانی دین مبین اسلام است و اولیای حق با درک شهودی باطن قرآن و تأویل
رموز قرآنی، آن را در آثار خود متجلی کرده‌اند. شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی
از جمله کسانی است که در آثار خود به غربت روح بسیار توجه کرده و چه در
رساله‌های رمزی و چه در رساله‌های فلسفی خود، با تأویل آیات قرآنی و استفاده
از تمثیل، تعبیر «غربت غربی» را به کار برده و آن را تبیین کرده است؛ بر این
اساس، هرچه نفس از وجه حقیقی خود دور افتد به چاه ظلمات فرومی‌افتد و از
وصول به نورانیت خویش باز می‌ماند. فرشته وحی و روح‌القدس (و به تعبیر
حکما عقل فعال) مسیر بازگشت را به سالک مستعد نشان خواهند داد تا با ادامه

دادن به راه خود طی طریق کند و حجاب‌ها را از خویش دور سازد و بتواند از غربت غربی و چاه ظلمانی طبیعت که در آن فرو افتاده است، نجات یابد. در این میان، مفهوم رمزی غربت غربی و جغرافیای مثالی سهروردی در رساله کوتاه *قصة الغریة الغریبة*، در مثنوی مولوی نمود آشکاری دارد. مولوی همصدا با سهروردی از مشرق انوار و مغرب ماده و هیولا سخن می‌گوید. او در اشعار خود در مثنوی نشان می‌دهد که نفس در چاه تن هیولایی خویش زندانی شده است و باید با گذر از این کالبد جسمانی از غربت غریبه خود رهایی یابد و به منزلگاه حقیقی خود عروج کند؛ جایی که سهروردی آن را «ناکجاآباد» و مولوی «لامکان» می‌خواند.

اگر بازتاب این تمثیل‌ها در مثنوی را به سبب تأثیرگذاری‌های مستقیم آرای سهروردی بر مولوی ندانیم، باید در جست‌وجوی منبع و سرچشمه مشترک برای این دو اندیشه همسان باشیم. آنچه از بررسی شعر مولوی در مقاله حاضر به دست آمد، نشان می‌دهد که سهروردی و مولوی هر دو اهل تأویل و تفسیر هستند و منبع مشترک این دو حکیم مسلمان کتاب آسمانی دین مبین اسلام، قرآن کریم است. چنان‌که دیدیم، آنها در تمثیل چاه برای دنیای مادی و هیولای تن، جزیره مثالی یا جوج و مأجوج، ذوالقرنین، کوه طور، و جبل سینا با تأویل قصص قرآنی و رموز این کتاب و حیانی توانسته‌اند نشان دهند که انسان از طریق شهود می‌تواند هویت نوری نفس را به دست آورد. آنگاه درمی‌یابد که جایگاه اصلی وی اینجا نیست و برای بازگشت به اصل باید به شهود و تجرید روی آورد؛ از این رو آنها بر تجرید و خلع بدن بسیار تأکید می‌کنند.

پی نوشت

(۱) در *غزلیات شمس* می خوانیم:

شمس تبریزی برآر از چاه مغرب مشرقی همچو صبحی کو برآرد خنجر مغمود را
(مولوی بلخی ۱۳۷۹: ۱۰۰)

چو مشرقست و چو مغرب مثال این دو جهان بدین قریب شود مرد زان بعید شود
(همان: ۳۸۲)

(۲) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

(۳) ناکجاآباد در جغرافیای قرآنی می تواند منطبق باشد بر سرچشمه اشراق نور که در آیه نور، مکان آن به صورت رمزی مشخص شده است: «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ.» (نور/ ۳۵)

(۴) در آیه ۹۶ سوره انبیا و در انتهای سوره کهف، درباره ذوالقرنین و سفرهایش سخن گفته می شود. ذوالقرنین به سرزمینی رسید که مردمش بین دو کوه زندگی می کردند. این مردم که از اقوام یاجوج و ماجوج در رنج و عذاب بودند، به ذوالقرنین پیشنهاد کردند که مالی را از ایشان بگیرد و میان آنها و یاجوج و ماجوج سدی ببندد که مانع از تجاوز آنان شود. ذوالقرنین پیشنهاد آنها را پذیرفت و از آنها خواست که یاری اش کنند. «قطعاً بزرگ آهن برای من بیاورید (و آنها را به روی هم چینید) تا کاملاً میان دو کوه را پوشانید. سپس گفت (آتش در اطراف آن بیافروزید و) در آتش بدمید. (آنها دمیدند) تا قطعات آهن را سرخ و گداخته کرد. گفت (اکنون) مس ذوب شده برای من بیاورید تا به روی آن بریزم. (سرانجام آن چنان سد نیرومندی ساخت) که آنها قادر نبودند از آن بالا روند و نمی توانستند نقبی در آن ایجاد کنند.» (کهف/ ۹۶ و ۹۷) پس از بنای سد، ذوالقرنین گفت: «این از رحمت پروردگار من است، اما هنگامی که وعده پروردگارم فرارسد، آن را در هم می کوبد و وعده پروردگارم حق است.» (ر.ک: طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۵۰۳-۵۰۵)

(۴) رقعہ آوردن هدهد در شب روشن مهتابی تعبیری است از یک نوع الهام ربانی که پس از تهذیب نفس و تصفیه باطن به انسان سالک می رسد.

پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۶۶. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران: حکمت.

ابوریان، محمدعلی. ۱۳۷۲. *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*. ترجمه محمدعلی شیخ. تهران: دانشگاه شهید بهشتی

الیاده، میرچا. ۱۳۶۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.

_____ ۱۳۷۲. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.

پازوکی، شهرام. ۱۳۸۶. «شرق سهروردی و غرب هایدگر: مقایسه‌ای میان سهروردی و هایدگر در تفسیر حکمت یونان باستان». *نامه سهروردی (مجموعه مقالات)*. به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۶. *رمز و داستان‌های رمزی در ادبیات فارسی*. چ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ ۱۳۹۰. *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. تهران: سخن.

پورجوادی، نصرالله. ۱۳۸۰. *اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

چیتیک، ویلیام. ۱۳۸۶. *درآمدی بر تصوف*. ترجمه محمدرضا رجبی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

دباغ، حسین. ۱۳۸۸. «عشق مولانا و خیال سهروردی (گفتاری درباره جایگاه عشق و خیال در منظومه مولانا و سهروردی با تأکید بر رساله مونس العشاق)». *کتاب ماه فلسفه*. ش ۲۳.

سبزواری، حاج ملاهادی. بی‌تا. *شرح اسرار*. (شرح دفتر چهارم مثنوی). تهران: سنایی.

سعیدی، حسن. ۱۳۸۰. *عرفان در حکمت اشراق*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۷. *حکمه‌الاشراق*. ترجمه سیدجعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.

_____ ۱۳۸۰. *مصنفات*. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ ۱۳۸۶. *قصه‌های شیخ اشراق*. ویرایش و تصحیح جعفر

مدرس صادقی. تهران: مرکز.

شایگان، داریوش. ۱۳۵۵. *بت‌های ذهنی و خاطره‌ ازل*. تهران: امیرکبیر.

شمیسا، سیروس. ۱۳۶۹. *گزیده غزلیات مولوی*. تهران: بنیاد.

شمس تبریزی، محمد. ۱۳۷۷. *مقالات شمس*. به کوشش محمدعلی موحد. تهران: شرکت تعاونی ناشران.

شهروزی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۱. *شرح حکمة الاشراق سهروردی*. به کوشش حسین ضیایی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین. ۱۳۸۳. *شرح حکمة الاشراق*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

شیمل، آنه‌ماری. ۱۳۸۲. *شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.

ضیایی، حسین. ۱۳۸۴. *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. ترجمه سیما نوربخش. تهران: فروزان روز.

ضیمران، محمد. ۱۳۷۹. *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*. تهران: هرمس.

طباطبایی، علامه محمدحسین. ۱۳۷۴. *تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

عالیخانی، بابک. ۱۳۸۹. «هورقلیا نزد سهروردی». *مجله جاویدان خرد*. س ۷. ش ۳ (دوره جدید).

عباسی، محمود و عبدالعلی اویسی کهخا و کمال‌الدین ارخی. ۱۳۹۳. «بن‌مایه‌های مشترک *قصه الغریبه الغریبه* سهروردی و آیین گنوسی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۰. ش ۳۷.

عباسی داکانی، پرویز. ۱۳۷۲. «سفر به شرق تجلی (شرحی بر *قصه غزبت غربی*)». *مجله ادبیات داستانی*. ش ۸ و ۱۰.

عبداللهی اهر، محبوبه. ۱۳۸۷. «نور و مباحث مشترک آن در فلسفه اشراق و شعر مولوی». *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*.

کربن، هانری. ۱۳۸۷. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سیدجواد طباطبایی. تهران: کویر.

_____ ۱۳۷۹. *انسان نورانی در تصوف ایرانی*. ترجمه فرامرز جواهری‌نیا. تهران: گلبان.

۳۳۲ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ الیاس نورایی - مریم اسدیان

_____ ۱۳۸۶. «زیارت شرق». ترجمه انشاءالله رحمتی. ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت. ش ۶.

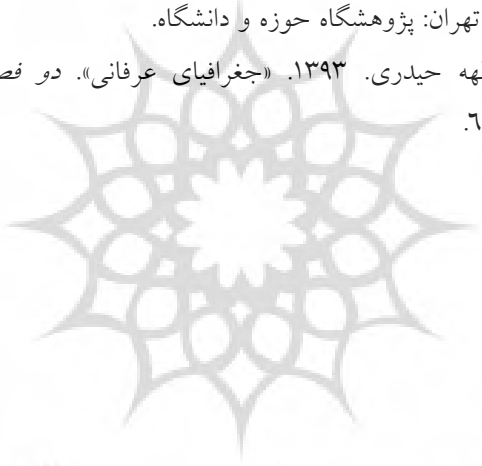
_____ ۱۳۶۹. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: توس. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۰. مثنوی معنوی. از روی نسخه رینولد ا. نیکلسون. تهران: گنجینه ناصر خسرو.

_____ ۱۳۷۹. دیوان کبیر. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

نصر، سیدحسین. ۱۳۸۸. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی. نورایی، الیاس. ۱۳۹۲. «پیوند اسطوره و عرفان؛ برداشت‌های عرفانی سهروردی از شاهنامه فردوسی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۹. ش ۳۲.

یزدان‌پناه، سیدیدالله. ۱۳۹۱. حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی). تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

یوسفی، محمدرضا و الهه حیدری. ۱۳۹۳. «جغرافیای عرفانی». دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی. س ۳. ش ۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

The holy Quran.

'Abbāsi Dākāni, Parviz. (1993/1372SH). "safar beh shargh-e tajalli (sharhi bar ghesseh-ye qorbat-e qarbi)". *Majalleh-ye Adabiyāt-e Dāstāni*. No. 8 & 10.

'Abbāsi, Mahmoud And 'Abdol-'ali Oveisi Kahkhā and Kamāl-oddin Arkhi. (2014/1393SH). "bon-māyeh-hā-ye moshtarak-e ghesseh-ye alqorbat-olqarbiyah Sohravardi va āein-e genosi". *Āzād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 10. No. 37.

'Abdollahi Ahar, Mahboubeh. (2008/1387SH). "nour o mabāhes-e moshtarak-e ān dar falsafeh-ye eshrāgh o she'r-e Mowlavi". *Falsafeh and Kalām-e Eslāmi Quarterly Journal of Āyeneh-e Ma'refat*.

Abouriyān, Mohammad 'Ali. (1993/1372SH). *Mabāni-e falsafeh eshrvgh az didgāh-e Sohravardi*. Tr. by Mohammad 'Ali Sheikh. Tehrān: Shahid Beheshti University.

'Ālikhāni, Bābak. (2010/1389SH). "hourgheliyā nazd-e Sohravardi". *Majalleh-ye Jāvidān-e Kherad*. New version. Year 7. No. 3.

Chittick, William. (2007/1386SH). *Darāmadi be tasavvof (Sufism: A Short introduction)*. Tr. by Mohammad Rezā Rajabi. Tehrān: Dāneshgāh-e Adyān o Mazāheb.

Corbin, Henry. (1990/1369SH). *Falsafeh Irāni va falsafeh tatbighi (Philosophie iranienne et philosophie comparee)*. Tr. by Seyyed Javād Tabātabāei. Tehrān: Tous.

Corbin, Henry. (2000/1379SH). *Ensān-e nourāni dar tasavvof-e Irāni (L'homme de lumiere le soufisme Iranien)*. Tr. by Farāmarz Javāheri-niyā. Tehrān: Golbān.

Corbin, Henry. (2007/1386SH). Ziyārat-e shargh (the visit of east). Tr. by Enshā-allāh Rahmati. *Māhnāmeh-ye Ettlā'āt-e Hekmat o Ma'refat*. No. 6.

Corbin, Henry. (2008/1387SH). *Tārikh-e falsafeh-ye eslāmi (History of Islamic Philosophy)*. Tr. by Seyyed Javād Tabātabāei. Tehrān: Kavir.

Dabbāq, Hossein. (2009/1388SH). " 'eshgh-e Mowlānā va khiyāl-e Sohravardi (goftāri darbareh jāyegāh-e 'eshgh o khiyāl dar manzoumeh-ye Mowlānā va Sohravardi bā ta'kid bar resāleh-ye mounes-ol'oshāgh)". *Ketāb-e Māh-e Falsafeh*. No. 23.

Ebrāhimi Dināni, Gholām-hosseini. (1987/1366SH). *Sho'ā'-e andisheh va shohoud dar falsafeh-ye Sohravardi*. Tehrān: Hekmat.

- Eliade, Mircea. (1983/1362SH). *Cheshmandāz-hā-ye Ostoureh (Aspects du mythe)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehrān: Tous.
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Resāleh dar tārikh-e adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehrān: Soroush.
- Mowlavi Balkhi, Jalāl-oddin Mohammad. (2000/1379SH). *Divān-e kabir*. Ed. by Badi'-ozzamān Forouzānfar. Tehrān: amirkabir.
- Mowlavi Balkhi, Jalāl-oddin Mohammad. (2001/1380SH). *Masnavi Ma'navi*. Based on R. A. Nicholson edition. Tehrān: Ganjineh-ye Nāser Khosrow.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2010/1388SH). *Seh hakim-e mosalmān (Three Muslim Sages)*. Tr. by Ahmad Ārām. Tehrān: 'Elmi o Farhangi.
- Nourāei, Elyās. (2013/1392SH). "peyvand-e ostoureh va 'erfān; bardāsht-hā-ye 'erfāni-e Sohravardi az shāhnāme Ferdowsi". *Āzād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 9. No. 32.
- Pāzouki, Shahrvm. (2007/1386SH). "shargh Sohravardi va qarb Haydeger: Moghāyeseh-i miyān-e Sohravardi va Haydeger dar tafsir-e hekmat-e Younān-e bāstān". *Nāmeḥ-ye Sohravardi (majmou'eh-ye maghālāt)*. With the effort of Ali Asqar Mohammad-khāni and Hossein seyyed-'arab. Tehrān: Vezārat-e Farhang o Ershād-e Eslāmi, Sāzmān-e Chāp o Enteshārāt.
- Pourjavādi, Nasr-ollāh. (2001/1380SH). *'Erfān o eshrāgh (articles and critics)*. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.
- Pournamdāriyān, Taghi. (2007/1386SH). *Ramz o dāstān-hā-ye ramzi dar adabiyāt-e Fārsi*. 6th ed. Tehrān: 'Elmi o Farhangi.
- Pournamdāriyān, Taghi. (2011/1390SH). 'Aghl-e sorkh: sharh o ta'vil-e dāstān-hā-ye ramzi-e Sohravardi. Tehrān: Sokhan.
- Sabzavāri, Hāj Mollā Hādī. (n.d). *Sharh-e asrār (sharh-e daftar-e chahārom-e masnavi)*. Tehrān: Sanāei.
- Sa'eidi, Hasan. (2001/1380SH). *'Erfān dar hekmat-e eshrāgh*. Tehrān: Shahid Beheshti University.
- Sahrezouri, Shams-oddin Mohammad. (1992/1371SH). *Sharh-e hekmat-oleshrāgh-e Sohravardi*. Edition, research and introduction by Hossein Ziyā'i Torbati. Tehrān: Moaseseh-ye Motāle'āt va Tahghihāt-e Farhangi.
- Schimmel, Anne-Marie. (2003/1382SH). *Shokouh-e Shams: seiri dar āsār o afkar-e Mowlānā Jalāl-oddin Rumi (The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi)*. Tr. by Hassan Lāhouti. Tehrān: 'Elmi o Farhangi.

- Shamisā, Sirous. (1990/1369SH). *Gozideh qazaliyyāt-e Mowlavi*. Tehrān: Bonyād.
- Shams Tabrizi, Mohammad. (1998/1377SH). *Maghālāt*. With the effort of Mohammad Ali Movahed. Tehrān: Sherkat-e Ta'āvoni Nāsherān.
- Shāyegan, Dāryoush. (1976/1355SH). *Bot-hā-ye zehni va khātereh-ye azali*. Tehrān. Amirkabir.
- Shirāzi, Ghotb-oddin. (2004/1383SH). *Sharh-e hekmat-oleshrāgh*. Tehrān: Anjoman-e Āsār o Mafākher-e Farhangi.
- Sohravardi, Shahāb-oddin. (1998/1377SH). *Hekmat-oleshrāgh*. Tr. by Seyyed Ja'far Sajjādi. Tehrān: University of Tehrān.
- Sohravardi, Shahāb-oddin. (2001/1380SH). *Mosannafāt*. Ed. by Henry Corbin. Tehrān: Pazhouheshgāh-e 'Oloum-e Ensāni o Motāle'āt-e Farhangi.
- Sohravardi, Shahāb-oddin. (2007/1386SH). *Ghesseh-hā-ye sheikh-e Eshrāgh*. Ed. by Ja'far Modarres Sādegh. Tehrān: Markaz.
- Tabātabāei, Mohammad Hossein. (1995/1374SH). *Al-mizān*. Tr. by Mohammad Bagher Mousavi Hamedani. Ghom: Jāme'eh-ye Modarresin-e Hozeh 'Elmiyyeh Ghom. Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmi.
- Yazdān-panāh, Sadid-ollāh. (2012/1391SH). *Hekmat-e eshrāgh (report, explanation and evaluation of dastgāh-e falsafi-e Sheikh Shahāb-oddin Sohravardi)*. Tehrān: Pazhouheshgāh-e Howzeh va Dāneshgāh.
- Yousefi, Mohammad Rezā and Elvheh Heidari. (2014/1393SH). "joghrāfiyā-ye 'erfāni". *Bi-quarterly Journal of Pazhouhesh-hā-ye Hasti-shenākhti*. Year 3. No. 6.
- Zamirān, Mohammad. (2000/1379SH). *Gozār az jahān-e ostoureh beh falsafeh*. Tehrān: Hermes.
- Ziyā'i, Hossein. (2005/1384SH). *Ma'refat o eshrāgh dar andisheh Sohravardi*. Tr. by Simā Nour-bakhsh. Tehrān: Forouzān-e Rouz.