

## انسان‌شناسی رمزی در داستان‌های عرفانی شیخ اشراق

آزاده الیاسی \*\*

اسداله آذیر \*

### چکیده

شناخت انسان و درک حقیقت او از موضوعات مهم نظام حکمت اشراقی محسوب می‌شود و به همین دلیل سهروردی آثارش و از جمله داستان‌های رمزی‌اش را عمدتاً زمینه‌ای برای فهم حقیقت و جایگاه انسان و راه رسیدن وی به کمال حقیقی قرار داده است. به عقیده وی، نفس نوری از انوار الهی و جوهری مجرد و روحانی، هم‌هویت با انوار قاهره و دارای ماهیتی یکسان با نورالانوار است که در جهان ظلمانی ماده و زندان تن گرفتار شده است. هدف حکمت، چه در قالب نظام فلسفی و چه به صورت داستان یا هر شکل دیگری باید نجات نفس و کمال آن باشد. گرچه رمزهای به کاررفته در داستان‌های رمزی-عرفانی شیخ اشراق را می‌توان در سه دسته کلی جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی گنجانید، لیکن حجم اصلی رمزها و محوریت محتوا مربوط به انسان‌شناسی است. بخشی از رمزها هرچند به لحاظ شکلی با نظام فلسفه‌ی مشائی سازگارترند، اما معنا و مقصودی که نهایتاً القا می‌کنند، اشراقی است. محتوای بخش دیگری از رمزها حتی با اصول فلسفی حکمه‌الاشراقی نیز ظاهراً سازگاری ندارند. به نظر می‌رسد که پیش‌تازی روح مکاشفه‌گر و تخیل رمزپرداز شیخ اشراق نسبت به عقل نظام‌سازش، باعث شده است تا گاهی داستان‌های رمزی، از آثار فلسفی‌اش اشراقی‌تر باشند.

**واژه‌های کلیدی:** ۱. سهروردی، ۲. داستان‌های رمزی، ۳. نور مدبر، ۴. رمز، ۵. علم‌النفس.

### ۱. مقدمه

در فلسفه‌ی اشراق مبحث انسان‌شناسی یا به‌طور خاص، علم‌النفس، محوریت دارد و به‌نوعی مدخل حکمت اشراقی محسوب می‌شود (۸، ج ۲، ص: ۴۸۴). درک حکمت اشراقی سهروردی بیشتر بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی استوار است.

asadazhir@yahoo.com

azadehelyasi8@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۲

\* استادیار گروه الهیات دانشگاه رازی، کرمانشاه

\*\* کارشناس ارشد گروه الهیات دانشگاه رازی

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۲۸

خودشناسی و علم‌النفس در واقع کلید درک این حکمت و بحث اساسی و حیاتی آن را تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، خودشناسی یا علم‌النفس، نوعی غایت برای اجزای دیگر این حکمت نیز محسوب می‌شود؛ چراکه هدف نهایی، بازشناسی موقعیت «خود» در نظام هستی و یافتن سعادت غایی آن است. رویکرد متفاوت شیخ اشراق باعث شده است که وی برخلاف حکمای مشائی که مبحث علم‌النفس را فصلی از فصول طبیعیات محسوب داشته‌اند و بیشتر به شرح قوا و فعالیت‌های انسان توجه دارند، موضوع انسان‌شناسی را به مباحث الهیات نزدیک سازد. آنچه وی در این باب ابراز می‌دارد، بیشتر ارائه‌ی طریق در چگونگی نجات و رهایی انسان از ظلمات جهان مادی است (۲، صص: ۴۸۳-۴۸۴).

شیخ اشراق حکیم محبوب ایرانیان است و به‌خصوص به آثار فارسی‌اش که عمدتاً قصه‌های رمزی است، بسیار توجه شده است؛ در نتیجه، رساله‌ها، مقاله‌ها و کتاب‌های متعددی به شرح و بررسی این آثار اختصاص یافته است که گزارش آن در اینجا باعث حجیم‌شدن هرچه بیشتر کار خواهد شد. چند چیز اثر حاضر را از آثار دیگر متمایز می‌کند و لذا ضرورت انجام آن را آشکار می‌سازد: اولاً دسته‌بندی رمزها به سه دسته‌ی کلی و تمرکز بر رمزهای انسان‌شناسانه؛ ثانیاً پیگیری مفاهیم اصلی علم‌النفس اشراقی در میان این دسته از رمزها؛ ثالثاً یافتن برخی تفاوت‌های انسان‌شناختی و هستی‌شناختی میان آثار ادبی-رمزی و آثار فلسفی، از جمله *حکمه‌الاشراق* و تلاش برای توجیه آن.

داستان‌های عرفانی-رمزی آثاری هستند که شیخ اشراق بیش از جاهای دیگر، در علم‌النفس به آن می‌پردازد. سهروردی در این داستان‌ها با استفاده از زبان رمز، مطالب فلسفی و عرفانی مدنظرش در ارتباط با حقیقت انسان را در قالب حکایاتی بیان می‌دارد. به دلیل اهمیت و محوریت موضوع خودشناسی، طبیعی است که در این زمینه، تعداد رمزها بیشتر از زمینه‌های دیگر باشد. باین حال، از آنجاکه نفس ناطقه‌ی انسانی (نور مدبر) هم‌سنخ انوار است و برای بازگشتش به جهان انوار باید از جهانی به جهان دیگر سفر کند، لذا مباحث مربوط به خداشناسی اشراقی و جهان‌شناسی اشراقی نیز بالطبع در این داستان‌ها وارد شده‌اند. به‌رحال محوریت محتوا در داستان‌های رمزی سهروردی، علم‌النفس است.

در نوشتار حاضر تلاش بر آن است که داستان‌های رمزی و عرفانی شیخ اشراق را از جنبه‌ی علم‌النفس بررسی کنیم، به این صورت که پس از استخراج رمزهای به‌کاررفته در حکایات مزبور، رموز انسان‌شناسانه را از بقیه‌ی رمزها (خداشناسی و جهان‌شناسی) جدا کنیم و پس از دسته‌بندی، براساس حکمت اشراقی به تفسیر آن‌ها پردازیم. این کار نتایج جالبی را به دست می‌دهد که در متن نوشتار و یا در نتیجه‌گیری پایانی، موردبهمورد بیان خواهد

شد. در آغاز ضروری است که مفهوم رمز و کاربرد آن در قلمروهای مختلف را هر چند گذرا، بررسی کنیم.

## ۲. رمز

رمز کلمه‌ای است عربی که در فارسی به معنای نماد، نشانه، دال و نمود به کار می‌رود (۱، ج ۲، ص: ۲۲۵۸). اگر بخواهیم معنی کلی و شاملی از رمز به دست بدهیم، باید بگوییم رمز عبارت است از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی که بر معنی و مفهومی ورای آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت دارد. این معنی کلی رمز، معنی اصلی لغوی آن را نیز شامل می‌شود که عبارت است از اشاره با اعضا و جوارح؛ زیرا هر اشاره‌ای که مثلاً با چشم یا لب یا ابرو یا دست صورت می‌گیرد، در ورای ظاهر خاموش و بی‌زبان خود، سخن از مفهومی می‌گوید که برای دیگران کاملاً درک‌پذیر است (۴، ص: ۴).

در علم معانی و بیان برای ارائه‌ی تعریف اصطلاحی از رمز، تلاش می‌کنند تفاوت آن با برخی صور خیال که نزدیک به آن‌اند، نظیر استعاره، بیان کنند:

نخست، مشبهه در سمبل<sup>۱</sup> [یعنی رمز] به یک مشبه خاص دلالت ندارد، بلکه آن بر چند مشبه نزدیک به هم دلالت دارد و به اصطلاح، هاله‌ای از معانی و مفاهیم مربوط و نزدیک به هم است. زندان در شعر عرفانی سمبل [رمز] تن، دنیا، تعلقات دنیوی و امیال نفسانی است. دیگر اینکه در استعاره ناچاریم که مشبهه را به سبب وجود فی الواقع قرینه‌ی صافه، حتماً در معانی ثانوی دریابیم. اما سمبل [رمز] در معنای خود نیز فهمیده می‌شود، قرینه‌ی صریحی ندارد و قرینه‌ی معنوی، مبهم است و درک آن مستلزم آشنایی با زمینه‌های فرهنگی بحث است (۱۲، صص: ۱۸۹-۱۹۰).

در نتیجه، در تعریف اصطلاحی آن گفته می‌شود که رمز آن است که با آنچه از جهان شناخته شده و از آن قابل دریافت بوده و با تجربه‌های محصول حواس به دست آمده، به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس اشاره می‌کند، یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خودش اشاره می‌کند، به شرط آنکه این اشاره بر قرارداد مبتنی نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نشود (۴، ص: ۱۴).

این معنای اصطلاحی از رمز را در زمینه‌های مختلفی از علوم می‌توان مشاهده کرد. البته گاهی در برخی علوم، همچون زبان‌شناسی، از رمز سخن می‌رود که به معنایی غیر از معنای مدنظر ماست. به نظر می‌رسد در زبان‌شناسی به واسطه‌ی ترجمه کلمه‌ی سمبل بیشتر معنای کلی نماد و نشانه مدنظر است. مشکلی که ترجمه‌ی سمبل به رمز پدید آورده این است که گاهی بین معانی مختلف رمز خلط می‌شود. در اینجا، عرفان، دین و حکمت اشراقی،

سه قلمروی مهم و مرتبطاند که در ادامه، مختصراً به معنای اصطلاحی رمز در آنها می‌پردازیم.

## ۲.۱. رمز در عرفان

معرفتی که از طریق قلب و غالباً بدون اتکا بر عقل و استدلال حاصل می‌شود و غایت آن هم اتصال بی‌واسطه با ذات یا صفات حق است، عرفان نامیده می‌شود. در این بینش، درواقع عارف وجود خدا را اثبات نمی‌کند، بلکه احساس می‌کند و درحقیقت، عارف توحید حالی را می‌جوید و حکمتش، حکمت ذوقی است. وی در اشیا و احوال عالم با چشم ذوق نظر می‌کند و ملاک قبولش تسلیم قلب است، نه تصدیق عقل (۶، ص: ۳۴). ادراکات عرفانی ادراکاتی هستند که ورای ادراکات عقلی و حسی ما هستند و به‌همین دلیل در مقوله‌ی مفاهیم و الفاظ که حوزه‌ی وضع و کاربردشان ادراکات معمولی و متداول حواس و عقول بشری است، داخل نخواهد شد. (۲۲، ص: ۵۰۸).

عارف جهان محسوس و مادی را سایه‌ی عالم بالا می‌داند و معتقد است که هرچه در اینجاست، رمزی است از حقیقت مطلق و لذا مشاهده‌ی حقیقت مطلق و فنای در او و اتحاد با او، از تجربه‌های عارفانه‌ی والا به شمار می‌رود؛ به‌عبارت‌دیگر، از آنجاکه تصویر و تجسم امر کلی امکان‌پذیر نیست و معنای حقیقت، بدون یاری امثال و اشباه به عالم صور در نمی‌آید، عارف ناگزیر است آن کل و تجربه‌های مربوط به آن را با واسطه‌ی امور حسی جزئی نشان دهد و جزء را رمز و تصویری برای کل قرار می‌دهد. پس به‌کارگیری رموز و رمزگونه سخن‌گفتن، در علم عرفان وسعت بسیار دارد؛ زیرا در عرفان، ذات حق ناشناخته است و اشیا خارجی در حد ذات خود، نمود و نشانه‌ی آن ذات برتر و ناشناختنی هستند که محدود به هیچ‌یک از حدود نیست.

برخی دانشمندان عرفان‌شناس برای مشخص کردن زبان عرفانی بر عناصری تأکید می‌کنند که در بررسی‌های هنری و ادبی به آنها توجه می‌شود؛ عناصری چون رمز، تخیل و چندمعنایی. به‌همین سبب عرفان را قلمروی هنری زبان می‌دانند و معتقدند که عرفان اصیل جز در یک زبان هنری و جمال‌شناسانه امکان تحقق ندارد (۱۱، صص: ۳۲-۷۹).

## ۲.۲. رمز در دین

زبان متعارف برای توصیف تجربه‌های متعارف و قلمروهای مألوف ساخته شده است، اما فضای دینی و عالم قداست و تجربه‌های مربوط به این حوزه، چندان متعارف و ملموس نبوده است و به‌همین سبب زبانی برایش وضع نشده است؛ در نتیجه به‌کارگرفتن زبان متعارف در این قلمروی نامتعارف، آن را مبهم و نامفهوم می‌کند. بر همین اساس علما و مردان دینی ناگزیر، به تمثیل و اشارت پناه می‌برند و از مخاطبان خود می‌خواهند که صورت عبارات و

معنای ظاهری آن را ننگرند، بلکه نگاه خود را از ظواهر به بواطن معطوف دارند و به انگشت اشاره نظر ورزند (۷، صص: ۳۳۲-۳۳۳).

فضای دینی و عالم قداست، با رمز پیوندی ذاتی دارد و فقط زبان رمزی است که می تواند در این قلمرو کاربرد داشته باشد و اولین و اساسی ترین سطح رمزاندیشی دینی، عالم موجودات غیبی است که در رأس آن ها خداوند قرار دارد. خداوند رمزی است که برای بیان غایت والای شخص معرفی می شود، بنابراین تمام گزاره های ناظر به خدا معنای رمزی دارند و از این رو اوصاف متنوع بسیاری که در متون مقدس به خدا نسبت داده شده، معنای نمادین دارند و نمی توان معنای عادی، محسوس و ملموس این الفاظ را به خدا اسناد داد؛ در نتیجه اگر خدا در متون مقدس، یک شخص، پدر مهربان آسمانی، شبان و صخره ی انسان خوانده می شود، به هیچ وجه معنای ظاهری و اولی آن ها مدنظر نیست و معنای رمزی و ثانوی آن مراد است. پس تمام قضایایی که این وصف ها را دربردارند، با زبان رمزی بیان شده اند و معنای رمزی دارند (۱۳، ص: ۱۱۷).

برهمن اساس بسیاری از رمزشناسان صاحب نام معتقدند سیاق و زمینه و فحوای رمز، به طور خاص، اسطوره و آئین است و رمزشناسی در قلب انسان شناسی دینی جای دارد. پس بهترین راه فهم رمزپردازی دینی، مطالعه ی ادیان و مذاهب قوم شناختی است. چون در آینه ی این مذاهب و ادیان است که انسان رمزاندیش<sup>۲</sup> به بهترین وجه پدیدار می شود و ما می توانیم جریان زندگی اش را در متن و زمینه ی دیالکتیک قداست مشاهده کنیم (۳، صص: ۱۱۴-۱۱۵).

باتوجه به توضیحات فوق می توان گفت شناخت هر دین، تا حدی، عبارت است از شناخت مجموعه ی رمزهای آن دین. در ادیان ابراهیمی نیز از نمادین و مجازی بودن دست کم بخشی از متن دینی سخن می رود؛ مثلاً از نظر برخی اندیشمندان داستان آدم (ع) در متون دینی ادیان ابراهیمی به صورت نمادین طرح شده است. قرآن داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و... به صورت رمزی طرح کرده است (۲۲، ص: ۴۱).

## ۲.۲. رمز در حکمت اشراق

حکمت اشراق حکمت رازدانی است و کلام شیخ اشراق، بنابر ادعا، آکنده از اسرار و رموز است. او از یک طرف حکمت اشراقی خود را احیای حکمت رمزی ایران باستان می شمارد و از طرف دیگر معتقد است شیوه ی افلاطون و حکمای پیش تر، چون هرمس، انبذقلس و فیثاغورث که پیشوایان حکمت اشراق به حساب می آیند نیز رمزگویی بوده است و قصد وی

در فلسفه‌اش این بوده که حکمت افلاطون و زرتشت را در بستر فکری واحدی جمع کند. سهروردی در مقدمه‌ی حکمه/الاشراق در ارتباط با رمزگویی حکمای اشراقی می‌گوید:

آموزه‌های پیشینیان به رمز بیان شده است و ردیه‌هایی که بر آنان نوشته شده و ابطال‌هایی که بر آموزه‌های آنان صورت گرفته، به فرض اینکه بر ظاهر گفتار آنان وارد باشد، ولی بر مقاصد و حقایق مطمح‌نظر آنان وارد نیست؛ پس رمز ابطال‌ناشدنی است (۸، ج ۲، ص ۱۰).

بیش از هر جایی، سهروردی در داستان‌های عرفانی‌اش از زبان رمزی بهره برده است. وی در این داستان‌ها حقایق حاصل از اشراقات قلبی یا معانی حاصل از قوه‌ی تخیل خود را که امکان ارائه‌شان در قالب زبان عقل‌گرایانه وجود نداشته است، به زبان رمز بیان می‌کند. این داستان‌ها ارزش و اعتبار حکمی و عرفانی بسیاری دارند و درحقیقت، حکمت اشراقی سهروردی در این رساله‌هاست که به کمال می‌رسد. وی در عموم این رساله‌ها، از انسان، مابعدالطبیعه، سلوک الی الله، کمال و نقصان، اسارت و آزادی، علم و جهل، ارتباط با خدا و... با استفاده از زبان رمزی بحث می‌کند.

به اعتقاد سهروردی‌شناسانی همچون کرین، پیش‌فرض جهان‌شناختی سهروردی در رمزپردازی، اعتقاد به عالم اشباح مجرده یا همان عالم مثال است. این اقلیم همان عالمی است که به قول ابن‌عربی، از پس‌مانده‌ی گل آدم سرشته شده است و بدون این سرزمین، بسیاری از معارف دینی و عرفانی معنای خود را از دست می‌دهند (۱۵، ص: ۱۸).

عالم مثال، در مرتبه‌ای میان عالم محسوس و عالم معقول قرار گرفته است، یعنی نه کاملاً مجرد است و نه کاملاً جسمانی و جسمانی، بلکه فقط برخی ویژگی‌های عالم جسمانی، همچون شکل و رنگ و اندازه را دارد. درک و دریافت آن عالم در قالب صور رمزی و با قوای باطنی که مظاهر آن‌ها محسوب می‌شوند، امکان‌پذیر است. خود سهروردی برخی عقاید دینی و فلسفی همانند رؤیاهای وجود جن و پری، مکاشفات انبیا و اولیا، بهشت متوسطین و جهنم را با همین عالم تبیین می‌کند. به اعتقاد سهروردی‌شناسان مزبور، این عالم که سهروردی از آن به شرق اوسط نیز تعبیر می‌کند، درواقع صحنه‌ی داستان‌سرایی رمزی وی است که بدون در نظر گرفتن آن، گشودن رمزها و پی‌بردن از ظاهر عبارات به باطن آن‌ها ممکن نیست. شیخ اشراق در آثار داستانی و نیز شاهکارش حکمه/الاشراق، اصطلاحاتی را به کار می‌برد که ناظر به همین عالم است؛ اصطلاحاتی همچون ناکجاآباد (۹، ص: ۲۱۱ و ص ۲۷۳)، شهرستان جان (همان: ۲۷۵) و اقلیم هشتم که دارای سه شهر هورقلیا، جابرصا و جابلقا است (۸، ج ۲، ص: ۲۵۴). سهروردی در کتاب حکمه/الاشراق با اثبات ادراکات خیالی قائم به ذات و نیز قاعده‌ی امتناع انطباع کبیر در صغیر، به وجود عالم مثال استدلال کرده است (همان). لیکن

همچنان که در ادامه خواهیم دید، به سختی می توان همه ی رمزها و وقایع داستان های رمزی را با نظریه ی عالم خیال منفصل تبیین کرد.

### ۳. ساختار کلی داستان های رمزی شیخ اشراق

رساله های رمزی شیخ اشراق عبارت اند از: رساله الطیر، عقل سرخ، فی حاله الطفولیه، روزی با جماعت صوفیان، آواز پر جبرئیل، لغت موران، فی حقیقه العشق، الغریبه الغریبه و صفیر سیمرغ.

همان گونه که پیش تر متذکر شدیم، رمزها و محتوای قصه های عرفانی شیخ اشراق را می توان در چند گروه عمده ی خداشناسی، جهان شناسی، انسان شناسی و فرجام شناسی (که البته این آخری می تواند ذیل انسان شناسی گنجانده شود) دسته بندی کرد، لیکن عمده ی رمزهای به کاررفته و اساساً محور قصه های سهروردی، انسان شناسانه است. پس شاخص ترین بخش رسائل رمزی سهروردی، درباره ی نفس است. وی در این داستان ها از علم نفس به خود و آگاهی اش به غربت آغاز می کند و به هویت نوری آن می رسد و از این طریق، به مافوق نفس تا نورالانوار پیش می رود و هویت همه ی آن ها را نوری می یابد، سپس قوس نزولی را آغاز کرده و از نورالانوار به نفس باز می گردد و جایگاه آن در این نظام را نشان می دهد.

مجموع قصه های عرفانی شیخ اشراق در پی نمایش جایگاه انسان در هستی و اثبات این مطلب است که نفس انسانی نور مجردی بوده که در شرق هستی ریشه داشته، لیکن به بدن مادی تعلق گرفته و به تدبیر و تصرف در او مشغول شده است، از عالم قدسی به ظلمتکده ی ناسوت هبوط کرده و در آن اسیر شده است. به همین دلیل است که نفس بشری پیوسته در این جهان افسرده و غمگین است؛ در جستجوی نیمه ی دیگر یا «انائیت دیگر» آسمانی خویش است و آنگاه به سعادت می رسد که با نیمه ی ملکوتی خویش متحد شود و به منزلگاه اصلی خویش برود و زمانی به آرامش می رسد که با فرشته ی آسمانی خود که انائیت واقعی اوست، از نو یکی شود. ارتباط متافیزیک نوری سهروردی با سلوک اشراقی وی در اینجاست که وی با نشان دادن جایگاه حقیقی نفس، در تلاش برای بازگرداندن نفس انسانی به مرتبه ی حقیقی خویش است. وی راه نجات از این اسارت را ریاضت و سیر و سلوک معنوی و ترک تعلقات و مشغله های مادی می داند (۲۲، صص: ۲۲۶-۲۲۷).

## ۴. علم النفس رمزی در داستان‌های عرفانی

### ۴.۱. جهات و قوای نفس

سهروردی در حکمه *الاشراق* به این نتیجه می‌رسد که اولاً تعدد قوای نفسانی به آن تنوعی نیست که مشائیان می‌پنداشتند و مثلاً سه تا از قوای باطنی را به یک قوه تقلیل می‌دهد (۸، ج ۲، ص: ۲۱۰) و ثانیاً پس از بیان قوای ظاهری و باطنی نهایتاً حکم می‌کند به اینکه همه‌ی این قوا به خود نور مدبر برمی‌گردند که ذات نوریه و فیاض لذاته است (۸، ج ۲، ص: ۲۱۳). لیکن در داستان‌های رمزی قوای ظاهری و باطنی به منزله‌ی نگیبانانی هستند که مانع فرار نفس از دام جسم و توجه او به عالم علوی و معقولات می‌شوند.

در رساله‌ی *عقل سرخ* نفس را مثال باز پرنده می‌داند که صیادان قضا و قدر او را اسیر کرده‌اند و به ولایت دیگری برده‌اند و ده موکل را که پنج‌تای آن‌ها رو به سوی او و پشت به بیرون دارند (حواس باطن) و پنج‌تای دیگر پشت به او و روی به سمت بیرون دارند (حواس ظاهر)، بر وی مأمور می‌کنند (۹، ص: ۲۲۷). این ده نفر یا ده موکل در واقع همان حواس ده‌گانه‌ی ظاهری و باطنی هستند که مانع رهایی نفس ناطقه از دام جسم می‌شوند. در رساله‌ی *فی حقیقه‌العشق* شیخ به صورت مفصل‌تر به شرح جایگاه و ویژگی‌های حواس باطنی و ظاهری پرداخته است. در این داستان، عشق در پاسخ به سؤال زلیخا، خود را از شهرستان جان می‌داند که در آنجا کوشکی سه‌طبقه وجود دارد (همان، ص: ۲۷۹) و قوای نفس نباتی و حیوانی در آنجا ساکن‌اند. شیخ اشراق مکان و خصوصیات حواس باطنی را در این کوشک سه‌طبقه که ناظر به سه تجویف اول و اوسط و آخر دماغ و در بالای سر هستند، در رمز اشخاصی بیان کرده است که هریک در حجره‌هایی بر تخت‌های طبع غالب خود تکیه زده‌اند. سالک پس از کوشک سه‌طبقه، پنج دروازه را در مقابل خویش می‌یابد که همان پنج حس ظاهری هستند (همان، ص: ۲۷۸) که باید برای رهایی از زندان تن بر آن‌ها تسلط یابد. انسان برای رهایی از این دام نیستی باید نوزده نگهبان را از سر راه خویش بردارد: پنج پرنده‌ی آشکار یا حواس ظاهری، پنج پرنده نهان یا حواس باطنی، دو رونده‌ی تیز حرکت یا قوه‌ی شهوت و غضب و هفت رونده‌ی آهسته حرکت یا هفت فلک (همان، ص: ۳۳۱).

به نظر می‌رسد رویکرد سهروردی در حکمه *الاشراق*، همان‌طور که بیان شد، تا حدودی متفاوت باشد. وی حتی قوای حیوانی و نباتی را مثال‌ها و سایه‌هایی از حیثیات مختلف نفس در بدن می‌داند: «از نور نفس ناطقه در ابدان مادی ظلمانی، به سبب قهرش قوه غضبیه، و به واسطه‌ی محبتش، قوه شهوانی پدید می‌آید» (۸، ج ۲، صص: ۲۰۴-۲۰۵) و به همین صورت، قوای غاذیه، مولده، نامیه و ماسکه شکل می‌گیرند (همان). با این حال، در ارتباط با رهایی نفس از اسارت قوای ظاهری و باطنی، در حکمه *الاشراق* این چنین بیان می‌کند:



هرگاه از مشغولیت های حواس ظاهری آدمی کاسته شود و از اشتغال به تخیل خود هم رها شود، در این هنگام، از رازهای پنهانی عالم آگاه می شود که بر این امر، خواب های واقعی گواهی می دهند (۸، ج ۲، ص: ۲۳۶).

#### ۲.۴. حدوث یا قدم نفس

شیخ اشراق به پیروی از مشائیان، در برخی از آثارش و از جمله در حکمه الاشراق، براهین مختلفی بر استحاله ی قدم نفس و اثبات حدوث نفس اقامه کرده و نتیجه گرفته است که: «نور مدبر نمی تواند قبل از بدن موجود باشد و با حدوث بدن، از جانب واهب الصور به بدن افزوده می شود» (۸، ج ۲، صص: ۲۰۱-۲۰۲).

لیکن سهروردی در داستان های رمزی خویش، با اسیرخواندن نفس و اینکه پیش از اسارت در جهان خاکی، در سرایی دیگر می زیسته است، گویی قدم نفس و دیدگاه افلاطونی را پذیرفته است؛ مثلاً در داستان عقل سرخ، باز (نماد سالک) می گوید که در ولایت سابقم با بازان دیگر سخن می گفتیم و می شنیدیم و سخن یکدیگر را می فهمیدیم (۹، ص: ۲۲۶).

همچنین وی در رساله الایراج با استناد به آیه ی قرآن و نیز سخن پیامبر اکرم (ص)، سخن از بازگشت به وطن اصلی به میان می آورد و به قول خودش «رجوع، سابقه ی حضور را اقتضا می کند». وطن مزبور سرایی غیر از این جهان مادی است و فایده ی تجرید، وصول و دسترسی سریع تر به آن است:

بدانید ای اخوان تجرید که فایده ی تجرید، سرعت بازگشت به وطن اصلی و اتصال به عالم علوی است و سخن پیامبر (ص) «حب الوطن من الایمان» اشاره ای به این معنی است و قول خدای تعالی در قرآن مجید «یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» نیز به همین معنی اشارت دارد؛ زیرا رجوع، سابقه ی حضور را اقتضا می کند و به کسی که مصر را ندیده است نمی گویند به مصر بازگرد (۹، صص: ۴۶۲-۴۶۳).

بنابراین، به نظر می رسد آنچه از قوه ی تخیل یا بنا بر ادعای کسانی چون کربن، از مکاشفات شیخ اشراق در داستان های عرفانی تراوش می کند، با آنچه حاصل تأملات فلسفی وی است، با هم تطابق کامل ندارند. وی در داستان ها گاهی (همچون گرایش به حیات پیشین نفس) افلاطونی تر و گاهی (همانند اعتقادش راجع به تعداد قوای نفس) ارسطویی تر است.

مطابق داستان ها هنگام حدوث نفس در بدن، عناصر عالم خاک، حصارها و بندهایی دیگر برای این محبوس ایجاد می کنند. از ترکیب عناصر، اجساد موجودات این عالم ایجاد می شود و با نزدیک شدن عناصر متضاد و برقراری اعتدال بین آن ها، جسم صاحب حیات می شود و هرچه اعتدال میان عناصر متضاد بیشتر باشد، حیات آن ها قوی تر خواهد بود و

مرتبه‌ی عالی‌تری خواهند داشت. روح انسانی نیز زمانی حادث می‌شود که عناصر با اعتدالی بسیار، با یکدیگر ترکیب شده باشند (۲۲، ص: ۳۸۹).

شیخ اشراق در داستان *عقل سرخ*، از چهار حلقه سخن به میان آورده است که منظور، همان چهار عنصر آب و آتش و خاک و هواست (۹، ص: ۲۲۷). به عقیده‌ی وی چهار عنصر مذکور، تشکیل‌دهنده‌ی جسم آدمی هستند و تا ترکیب مناسب این عناصر انجام نشود، جسم انسانی تشکیل نمی‌شود و در نتیجه، روح انسانی (نفس ناطقه) نیز حادث نمی‌شود. البته همین چهار حلقه یا چهار عنصر هستند که در این داستان، باز یا همان نفس ناطقه را اسیر می‌کنند. در داستان *رساله الطیر* نیز شیخ از زبان پرنده‌ای که اسیر شده است، وضعیت خود را این‌طور شرح می‌دهد: «حلقه‌های دام در حلق ما بود و بندهای تله‌ها در پای ما بود» (۹، ص: ۲۰۰). در اینجا نیز حلقه‌های دام، همان چهار عنصر هستند که جسم و اعضای جسمانی را پدید می‌آورند تا نفس در دام تن اسیر شود. همچنین در داستان *مونس العشاق* سهروردی راجع به چهار مخالف که خلیفه‌ای را ترتیب داده‌اند، بحث می‌کند (همان، ص: ۲۶۹). در اینجا نیز منظور از چهار مخالف، چهار عنصر متضاد آب و آتش و خاک و هواست که با ترکیبشان، جسم همه‌ی موجودات، از جمله انسان را به وجود می‌آورند و سپس این جسم، صاحب روح یا نفس خواهد شد.

شیخ اشراق در حکمه *الاشراق*، طبیعت چهارعنصری را نیز دچار جرح و تعدیل می‌سازد. او اولاً ملاک تقسیم‌بندی را برخلاف مشائیان که کیفیات چهارگانه قرار داده بودند، حاجزیت یا شفافیت/لطفات جسم نسبت به نور قرار می‌دهد که در نتیجه، یا حاجزیت دارد (خاک)، یا لطافت و شفافیت دارد (هوا)، یا حالت بینابین است (آب) (۸، ج ۲، ص: ۱۸۷) و ثانیاً بین هوا و آتش تفاوت ماهوی نمی‌بیند و آتش را همان هوای متسخن می‌داند (همان، ص: ۱۸۹) و بنابراین آشکار می‌شود که طبیعت‌شناسی سهروردی در قصه‌های رمزی، از این حیث نیز همچنان مشائی است، اما به‌مثابه‌ی رمز، معنایی اشراقی می‌یابد.

#### ۳.۴. رابطه‌ی نفس و بدن

یکی از بحث‌های مهم نفس‌شناسی، چگونگی و نحوه‌ی ارتباط نفس و بدن با یکدیگر است. رابطه‌ی روح و بدن، یک رابطه‌ی شوقی است؛ زیرا روح هرچند ذاتاً مجرد دارد، ولی از نظر فعل به بدن وابسته است؛ ازسوی دیگر، بدن نیز به تدبیر نور مدبر (نفس ناطقه) نیازمند است و بدون آن راه به جایی نمی‌برد، به‌گونه‌ای که سهروردی در حکمه *الاشراق* صریحاً پیوند و رابطه‌ی نفس با بدن را به دلیل نیاز بدن به نفس می‌داند: «و کان علاقه مع البدن لفقره فی نفسه» (۸، ج ۲، ص: ۵۱۴).

اگرچه رابطه‌ی نفس با بدن یک رابطه‌ی شوقی است، لکن شیخ اشراق در داستان‌های رمزی‌اش، نفس مجرد و روحانی سالک را به دلیل همراه شدن با این بدن مادی و ظلمانی، به سان موجودی اسیر در دام این جهان می‌داند که حقیقت خویش را فراموش کرده و به بدن مادی و عالم جسمانی مشغول شده است؛ مثلاً در داستان *رساله الطیر*، زمانی که پرنده پس از گذر از موانع و سختی‌های راه، به نزد ملک می‌رسد و به جوار او راه می‌یابد، ملک، تنها راه رهایی از بقایای بندهایی که بر پای او مانده است، طریق مرگ و قطع کامل پیوند روح با بدن می‌داند (۹، ص: ۲۰۴) همچنین سهروردی در داستان *عقل سرخ*، زره داوودی را رمزی برای بدن انسان گرفته است که نفس ناطقه‌ی انسانی را در خود اسیر کرده است و این زره فقط با تیغ بلارک (مرگ) است که از بین می‌رود و در آن زمان است که روح یا نفس ناطقه از بند جسم مادی آزاد خواهد شد (۹، ص: ۲۳۶). کارگاه عنکبوت و دوال‌ها در داستان *صفیر سیمرغ* (همان، صص: ۳۳۱-۳۳۲) و سله‌ای که بر سر طاووس می‌کشند نیز در داستان *لغت موران* (همان، ص: ۳۰۵)، رمزهایی هستند برای انسانی که نفسش در جهان ظلمت و بدن مادی اسیر شده است و یگانه‌ی طریقی که با آن، انسان گرفتار در دام می‌تواند به اصل مجرد و نورانی خویش بازگردد، طریق ریاضت و سیر و سلوک معنوی است که در ادامه درباره‌ی آن توضیح بیشتری خواهد آمد.

این نگاه در داستان‌ها، با دیدگاه شیخ اشراق در *حکمه الاشراق* که کل هستی را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند و در ادامه، نفس انسانی را نور مدبر و بدن را برزخ میت (یعنی جسم مرده) می‌شمارد (۸، ج ۲، ص: ۱۰۷)، سازگار است.

#### ۴.۴. تجرد و نورانیّت نفس

آنچه سهروردی در داستان‌های رمزی خویش درباره‌ی بازگشت نفس ناطقه به اصل نورانی‌اش عنوان می‌کند، ناظر به مسئله‌ی تجرد نفس است. در داستان *عقل سرخ*، سپیدی موی زال (۹، ص: ۲۳۲) بر اصل مجرد و نورانی نفس دلالت می‌کند. شیخ در *رساله لغت موران*، برای نشان دادن اصل روحانی و مجرد نفس، از تعداد بیشتری از رموز سود جسته است؛ برای نمونه قطرات ژاله (همان، ص: ۲۹۵) را همراه با ناپدیدشدنشان پس از طلوع خورشید، رمزی برای روح انسانی در نظر می‌گیرد که در عالم مادی و محسوس زندانی شده است و قصد صعود و بازگشت به اصل و مبدأ لاهوتی و آسمانی خویش را دارد. سپس با استفاده از عبارت رمزی «در اوج نشستن مرغ و پروازکردنش» (همان، ص: ۲۹۶)، مجدداً در پی بیان این مطلب است که هویت حقیقی نفس انسان، نور مجردی بوده است که در شرق هستی ریشه داشته و به عالم ناسوت یا غرب عالم هبوط کرده است. این نفس در اثر هبوط به این عالم خاکی، جایگاه اصلی خویش را فراموش کرده است و باید با ریاضت و سیر و

سلوک معنوی به اصل مجرد و نورانی خویش بازگردد. باز هم وی در این رساله، حربا (آفتاب‌پرست) را رمز برای نفوسی در نظر می‌گیرد که از عالم بالا دریافت فیض می‌کنند (همان، صص: ۳۰۱-۳۰۲) و شرط دریافت فیض برای روح یا نفس، روشنی و تجرد است. سهروردی در آثار فلسفی‌اش و به‌خصوص در *حکمه الاشراق*، حقیقت نفس را آگاهی و تجرد از ماده و جسمانیت تلقی کرده و لذا نفس را نور و حی دانسته است (۸، ج ۲، صص: ۱۴۶-۱۴۵؛ ۹، ص: ۸۶). در تقسیم هستی به نور و ظلمت، نفس در سمت نور قرار دارد و به دلیل تدبیر بدن، آن را نور مدبر می‌داند (۸، ج ۲، ص: ۱۱۴؛ همان، ص: ۲۰۱) نور اسفهبندی یا نفس، با انوار مجرد دیگر اختلاف نوعی یا حقیقی ندارد (همان، ص: ۱۱۹) و اتفاقاً یکی از دلایل شیخ اشراق برای خودآگاه‌بودن انوار قاهره (عقول)، درک حضوری انسان از خودآگاه‌بودن خودش و درعین‌حال، هم‌هویت‌بودنش با انوار قاهره است (۸، ج ۲، ص: ۱۲۰).

#### ۴. ۵. غربت نفس در عالم خاکی و لزوم رهایی آن

موضوعی که در آثار شیخ اشراق بسیار به آن پرداخته شده است، زمینی‌نبودن روح آدمی است؛ چراکه سهروردی معتقد است اصل و ریشه‌ی نفس آدمی جهان غیرمادی است، ولی مدتی را در زندان بدن و جهان خاکی به سر می‌برد. بنابر نظر وی، در بسیاری از داستان‌های رمزی‌اش، هر نفس پیش از فرودآمدن به خطه‌ی بدن، در دیار فرشتگان منزل داشته است. بنابر فهم و تفسیر هانری کرین از این دیدگاه سهروردی، هنگام تعلق به بدن، نفس یا هسته‌ی مرکزی آن که غیرمادی و ملکوتی است، به دو نیمه تقسیم می‌شود: یکی در آسمان باقی می‌ماند و دیگری به زندان بدن فرود می‌آید. به همین دلیل است که نفس بشری پیوسته در این جهان افسرده و غمگین است؛ در جستجوی نیمه‌ی دیگر یا «انائیت دیگر» آسمانی خویش است و آنگاه به سعادت می‌رسد که با نیمه‌ی ملکوتی خویش متحد شود و به منزلگاه آسمانی خویش برود و زمانی به آرامش می‌رسد که با فرشته‌ی محافظ آسمانی خود که انائیت واقعی اوست، از نو یکی شود (۱۵، صص: ۹۷-۱۰۲). موضوع اصلی داستان‌های رمزی شیخ اشراق نیز همین مسئله‌ی گرفتاری نفوس ناطقه در غرب عالم و جهان خاکی است؛ برای نمونه سهروردی با استفاده از رمز چاه سیاه در رساله‌ی *عقل سرخ* (۹، ص: ۲۲۸)، به تاریک‌ترین بخش هستی اشاره می‌کند که نفس انسانی را در درون خود اسیر کرده است. پرنندگان اسیر در دام (همان، ص: ۲۰۰) در داستان *رساله الطیر*، رمز نفوسی هستند که در عالم مذکور گرفتار شده‌اند و تن در دادن پرنندگان به تنگی قفس (همان)، در همین داستان، نشان‌دهنده‌ی اسارت و غربت این نفوس در زندان تن و عالم محسوسات است.

در داستان *لغت موران*، سلحفات (لاک‌پشتان) (همان، ص: ۲۹۶)، طاووسی که سله بر سرش انداختند (همان، ص: ۳۰۵) و خفاشانی که حربا را اسیر کردند (همان، ص: ۳۰۱) و

دوال یا در صفیر سیمرغ (همان، ۳۳۲) نیز رموز همین نفوس اسیر در زندان عالم ماده و بدن خاکی هستند که به کوردلی مبتلا شده‌اند و در نتیجه، از دریافت حقایق عاجزند، اما پس از مرحله‌ی خودآگاهی و واقف شدن به وضعیت اسارت، خود را از زندان عالم ماده رها می‌سازند و دوباره به اقامتگاه اصلی خویش یا همان عالم نورانی باز خواهند گشت. در داستان *عقل سرخ*، پرنده‌ی باز، پس از آگاهی از وضعیت اسارت خویش در عالم ماده، قصد آن می‌کند که با پشت سر گذاشتن موانع و ناملازمات، به عالم ملکوتی و روحانی خویش بازگردد (۹، ص: ۲۲۷). یا در داستان *لغت موران*، عندلیبی که آشیان را ترک می‌کند (همان، ص: ۳۱۵)، در واقع به سالکی اشاره دارد که دل از عالم ماده و تعلقات دنیوی می‌کند و به سمت شرق کوچ می‌کند. عبارات «نفوذ کردن از حجره‌ی زنان و قصد سرای مردان کردن» (۹، ص: ۲۰۹) در داستان *آواز پر جبرئیل* و تبدیل شدن هدهد به سیمرغ (همان، صص: ۳۱۴-۳۱۵) در رساله‌ی صفیر سیمرغ نیز رموزی هستند برای جان سالک راه حقیقت که پس از ترک علایق دنیوی، به اصل نورانی خویش می‌پیوندد.

رهایی از اسارت زمانی اتفاق می‌افتد که آگاهی و نوعی ریاضت و تهذیب نفس صورت گرفته باشد و پس از این مرحله است که انسان از تعلقات دنیوی و ظلمانی آزاد خواهد شد و موانع شهودی خود را برطرف می‌سازد. شیخ اشراق در *هیاكل النور* درباره‌ی چگونگی این ریاضت می‌گوید:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است و هر گه که نفس قوی گردد، به فضائل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس بپیوندد و از ارواح قدسی معرفت‌ها حاصل کند و نیز باشد که به نفوس افلاک بپیوندد که ایشان عالم‌اند به لوازم حرکات خود (۹، ص: ۱۰۷).

#### ۴.۶. معرفت نفس به خود و غیر خود

مسئله‌ی شناخت از مسائل مهم حکمت اشراق به شمار می‌آید و در بسیاری از قلمروها به نحو حضوری و به واسطه‌ی «اضافه‌ی اشراقی» است. در این حکمت، نور اساس شناخت است. به این معنی که حضور و ظهور، اساس ادراک است و علم اشراقی نیز به این معنی ناظر است (۸، ج ۲، صص: ۱۱۱-۱۱۵)

نخستین و مهم‌ترین قدم عبارت است از آگاهی از خود، قوای ظاهری و باطنی خود، موقعیتی که در آن گرفتار است و حالتی آرمانی که در آن قرار داشت و قرار است به آن بازگردد. سهروردی گاهی «تخلّق باخلاق الله» را متصف شدن به صفات الهی، از جمله صفت

حیات و به واسطه‌ی آن، علم و آگاهی به خود، خدا و غیر آن می‌داند که نتیجه‌اش استعداد رهایی نفس از بدن، در خواب و حتی در بیداری خواهد بود (۹، صص: ۳۹۳-۳۹۵).

در داستان‌های رمزی شیخ اشراق، مراحل و اقسام معرفت نفس به زبان رمز مطرح شده است؛ مثلاً در داستان *آواز پر جبرئیل* وقتی سالک به اسارت خویش در حجره‌ی زنان (عالم ماده) علم پیدا می‌کند، قصد می‌کند به سرای مردان (عالم ملکوت) عزیمت کند (۹، صص: ۲۱۰-۲۰۹)، یا در داستان *رساله الطیر*، نفوسی که در رمز پرنده ممثل شده‌اند، در واقع پس از اینکه متوجه شرایط و وضعیت خویش در اسارت و غربت می‌شوند و به موانع راه بازگشت به وطن اصلی خویش واقف می‌شوند، قدم در راه سفر می‌گذارند (۹، صص: ۲۰۰-۲۰۱).

رموزی نیز وجود دارند که به انواع دیگری از علم و معرفت نفس اشاره می‌کنند. در واقع این رموزها نشان‌دهنده‌ی علوم مختلفی است که نفس کسب می‌کند، نه فقط آگاهی سالک به وضعیت خویش؛ برای نمونه، در داستان *عقل سرخ*، سهروردی با به‌کاربردن رمز سیه‌چشم آهوان (همان، صص ۲۳۹؛ ۵، صص: ۲۸۷) به اهل حکمت اشاره می‌کند که فلسفه، بحث و معارف قدسی را به‌خوبی فراگرفته‌اند و فقط حکیمان اشراقی هستند که توانایی جذب این افراد را دارند تا دل آن‌ها را به حکمت اشراقی متمایل سازند. در رساله‌ی *فی حاله الطفولیه*، زمانی که شیخ لوحی (نفس ناطقه) را در برابر سالک قرار می‌دهد، منظور شیخ از «الفبا بر لوح نوشتن» (۹، صص: ۲۵۳) در واقع آموزش مقدمات علم کسبی به سالک، از راه عقل است. یا در رساله‌ی *آواز پر جبرئیل*، سالک روایت می‌کند که پیر یا همان عقل دهم، هجایی بس عجیب (همان، صص: ۲۱۶) به وی آموخت. در اینجا منظور از هجا، علم منطقی است که مقدمه‌ای است برای آموختن حکمت. شیخ اشراق در مقدمه‌ی *حکمه‌الاشراق* و در بیان روش حکمت اشراقی، استدلال و حکمت بحثی را مقدمه و مکمل تاله یا حکمت ذوقی و اشراقی معرفی می‌کند، هرچند که آن را ناکافی می‌داند (۸، ج ۲، صص: ۱۲-۱۳).

#### ۴.۷. نیاز سالک به راهنما یا پیر

در ضمن داستان‌های رمزی شیخ اشراق، سالک در طی مراتب سلوک، به نوری، پیری یا راهنمایی برمی‌خورد که در سفری معنوی، هدایت وی را برعهده می‌گیرد و با پاسخ‌گویی به پرسش‌های او، حقایق وجود و هستی را به وی می‌نمایند.

سهروردی درباره‌ی لزوم وجود پیر در جریان سلوک عظیم عارفانه می‌نویسد: هنگامی که شخصی قدم در راه سلوک می‌گذارد، حتماً باید پیری باشد تا او را راهنمایی بنماید، چراکه سالک راه حقیقت، بدون وجود پیر به جایی نمی‌رسد (۹، صص: ۳۹۹).

در جایی دیگر می گوید: «اگر طلب کردی و کوشیدی، مدت زمان زیادی نخواهد گذشت جز آنکه بر تو پرتوهای نورانی خواهد درخشید و به زودی، به آرامی، به ثبات خداوندی و آنچه برتر از آن است، ارتقا خواهی یافت؛ به شرط آنکه مرشدی داشته باشی» (۸، ج ۱، ص: ۴۳۳). اما در ارتباط با این مسئله که مصداق و هویت پیر و راهنمای راه در داستان های عرفانی سهروردی کیست، دو نظر وجود دارد که در اینجا به بیان آن ها می پردازیم:

۱. در داستان ها، راهنما عقل فعال یا عقل دهم است که از جمله نورهای قاهر بوده و نسبت وی با ما همچون پدر است (۸، ج ۲، صص: ۲۰۰-۲۰۱). عقل فعال علت نفوس ناطقه است و همواره آن ها را مقهور خویش می گرداند و نفوس نیز به او شوق و عشق دارند؛ به همین دلیل رابطه ی قهر و محبت همواره میان این فرشته (عقل فعال) و نوعی از نور که از آن منبعث می شود (نفس ناطقه) برقرار است (۱۵، ص: ۹۷). زمانی که سهروردی در داستان آواز پر جبرئیل از عبارت «فرزندان بسیار پیر» (۹، ص: ۲۱۳) استفاده می کند، منظورش از فرزندان بسیار، همان نفوس ناطقه انسانی اند که معلول عقل دهم به حساب می آیند. وی همچنین در آغاز حکایت مذکور، دیدار سالک با حلقه ای از ده پیر خوب سیما (عقول ده گانه) (همان، ص: ۲۱۰) را بیان می کند که هر یک در سلسله مراتب معنوی، پایگاه معینی دارند.

شیخ اشراق همچنین در داستان عقل سرخ، این فرشته را در قالب پیری جوان توصیف می کند که خود را اولین فرزند (همان، ص: ۲۲۸) آفرینش می خواند. اگرچه نخستین فرزند آفرینش بودن، وصف عقل اول است که نخستین صادر از خداوند محسوب می شود، لیکن در اینجا، عقل فعال از هویت و جنس خود، نه رتبه و مرتبت خویش، سخن می گوید. پیر که سیاح است و عجایب جهان را دیده است، از عجایب هفت گانه (کوه قاف، گوهر شبافروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داوودی، تیغ بلارک و چشمه ی آب حیات) برای سالک سخن می گوید (همان، ص: ۲۲۹-۲۳۶) و چگونگی راه یافتن به آن ها را برای او باز می گوید و به او نشان می دهد که درحقیقت، این زمین و این زندان تن و این حواس پنج گانه ی ظاهر و باطن و چهار عنصر و همه ی آنچه به عالم ماده ارتباط می یابد منزلگاه حقیقی او نیستند و او به مکانی برتر، به یک لامکان تعلق دارد و فقط باید به دل و درونش رجوع کند تا بیابد که اصل او از کجاست. در داستان روزی با جماعت صوفیان (همان، ص: ۲۴۲) و فی حاله الطفولیه (همان، ص: ۲۵۳) نیز از این فرشته با عنوان «شیخ» یاد شده است که آموزگار و هدایتگر فرد در این راه کمال است.

در داستان هایی که شیخ اشراق راهنمای معنوی انسان سالک را عقل یا نوری از انوار ده گانه معرفی می کند، حضور حکمت سینوی همچنان آشکار است، و گر نه در حکمه الاشراق، از ده گانه بودن عقول طولی دست برمی دارد (۸، ج ۲، ص: ۱۴۰) و از آن مهم تر، به مثل

افلاطونی یا ارباب انواع محوریت می‌بخشد ( ۸، ج ۲، صص: ۱۴۰ و ۱۴۳) و رب النوع انسان را یک نور قاهر عرضی و معادل روح القدس می‌گیرد ( ۸، ج ۲، ص: ۲۰۱) در نظر کربن نیز سهروردی در اکثر آرای فلسفی خویش، از جمله نظریه‌ی عقول ده‌گانه، در ابتدا بر سنت مشائیان حرکت کرده و رساله‌های عرفانی‌اش نیز بیشتر بر اندیشه‌ی فرشته‌باوری سینوی مبتنی هستند. اما بعدها سهروردی از این حد فراتر می‌رود و به تبع آن، عقل یا فرشته هم جایگاهی متفاوت می‌یابند ( ۱۰، ص: ۳۰۴). بر این اساس، به نظر می‌رسد که شیخ اشراق در موضعی که راهنما را رمزی از عقل دهم قرار می‌دهد، هنوز از هستی‌شناسی مشائی فاصله‌ی نهایی را نگرفته است. در این موضع، او همچنان با پیش‌فرض‌های مشائی به بسط آموزه‌های اشراقی می‌پردازد.

۲. بر مبنای دیدگاهی دیگر که کربن آن را طرح کرده و بسط داده است، کسی که سالک با وی دیدار می‌کند، عقل دهم یا رب النوع کلی آدمی نیست ( ۱۵، ص: ۳۵)، بلکه این نور متجلی، سرشت کامل، طباع تام و همان نیمه‌ی ملکوتی فرد است که با اسپرشدن نفس در چاه ظلمت، از آن جدا افتاده و همواره در جستجو و خواهان پیوست به آن بوده است ( ۱۵، صص: ۹۷-۹۸). طبیعت تامه همان چهره‌ی فردانیت‌یافته‌ی فرشته در قیاس با شخص سالک است؛ او راهنمای سالک شده و او را همراهی می‌کند. این فرشته فقط بر اشخاصی ظاهر می‌شود که انسانی نوری و کامل شده باشند. رابطه‌ی میان آن‌ها، رابطه‌ی زوجی است که هر دو هم‌زمان نقش من و خود یا تصویر و آینه را بازی می‌کنند؛ تصویر من، با نگاه من، به من می‌نگرد و من، با نگاه خود، به او می‌نگرم ( ۱۵، ص: ۳۶). هانری کربن وجود فرشته را که گاه در حکم پیری جوان و گاه جبرئیل یا جاویدان خرد در داستان‌های سهروردی نمود پیدا می‌کند، خود هرکس یا طبیعت تامه‌ی وی می‌داند. این مفهوم بیانگر همان طبیعت تامه‌ای است که در یکی از رسالات کهن هرمسی‌ها آمده و از قول سقراط با تعبیر «فرشته‌ی شخصی فیلسوف» از آن یاد شده است ( ۱۰، ص: ۳۰۳). البته به نظر می‌رسد که تصریحات خود سهروردی، دست کم در موضعی همانند «ده پیر خوب‌سیما» (همان، ص: ۲۱۰)، با عقل دهم بودن راهنما سازگاری دارد.

#### ۴.۸. بقای نفس

هویت نفس بشری نوریت و تجرد است که از لوازم مهم آن، بقا و جاودانگی است ( ۸، ج ۲، صص: ۲۲۲-۲۲۳). به نظر سهروردی اگرچه نفوس با بدن رابطه‌ی تدبیری دارند و از بدن به‌منزله‌ی ابزاری برای رسیدن به کمال استفاده می‌کنند، اما درعین حال، با فنا شدن فانی نمی‌شوند و به حیات خویش ادامه می‌دهند.



سهروردی در داستان *عقل سرخ* می گوید: زمانی که جسم مادی (زره داوودی) با مرگ (تیغ بلارک) از بین می رود (۹، ص: ۲۳۶)، روح یا نفس ناطقه حیات مجدد خویش را آغاز می کند و به جهان ملکوت می پیوندد. وی پس از آن، تطهیر در چشمه ی آب حیات (همان، ص: ۲۳۷) را رمزی می گیرد برای عمر جاودانه ی نفس.

در خلال همین داستان، زمانی که سهروردی به شخصیت رستم و اسفندیار و نبرد بین آن دو می پردازد (همان، ص: ۲۳۴)، روشن می شود که در جریان نبرد، با مرگ بدن خاکی اسفندیار، نفس یا روحش به عالم بالا صعود می کند و همراه با مرگ بدن مادی اش، روحش نابود نمی شود. در واقع پیروز واقعی در این نبرد اسفندیار است، نه رستم؛ چراکه روح اسفندیار است که به عالم بالا صعود می کند و از اسارت این جهان خاکی آزاد می شود (۴، ص: ۹۷). در رساله ی *آواز پر جبرئیل* آنجا که شیخ می گوید: «هریک از فرزندان پیر را مدتی است معین در تولیت عمارت» (۴، ص: ۲۱۳)، به این معنی است که نفوس ناطقه برای مدت معینی عهده دار تدبیر بدن هستند و پس از مرگ بدن، به سوی پدر خویش یا همان عقل فعال بازمی گردند. در داستان *مونس/العشاق* نیز قربانی کردن گاو در شهر (همان، ص: ۲۹۰) دلالت دارد بر از بین بردن جسم و نفس اماره و پس از آن، دریافت زندگی ای همراه با عشق حقیقی از نورالانوار.

## ۵. نتیجه گیری

دغدغه ی اصلی شیخ اشراق در رساله های رمزی و عرفانی، گرفتاری نفس انسان در جهان ظلمت و فراموش کردن اصل آن جهانی اش به دلیل همراه شدن با جسم مادی است. بر همین اساس، سعی او بر آن است که در این داستان ها با به کار بردن زبان رمز، نفس نورانی را از اصل و سابقه ی روحانی و نیز وضع اسارت بار کنونی اش در جهان مادی آگاه کند و راه را برای رهایی به او نشان دهد. به هر حال، گرچه در یک تقسیم بندی کلی می توان رمزهای به کار گرفته شده را در سه دسته ی جهان شناسی، خداشناسی و انسان شناسی گنجانند، اما حجم رمزها، غایت رمزسراییه ها و محوریت محتوا نشان می دهد که انسان شناسی یا نفس شناسی یا به تعبیر دیگر، خودشناسی، برای شیخ اشراق اصل است.

اگر نتوانیم با هانری کربن همدل باشیم و رخدادهای داستان های رمزی شیخ اشراق را واقعاً و تماماً در عالم مثل معلقه فهم کنیم، دست کم می توان گفت که این نحوه ی تبیین، با مدعای خود سهروردی در حکمه *الاشراق* راجع به کارکردهای عالم مثال همخوانی دارد، یعنی اگر وقایع داستان ها روایت مکاشفات باشد و نه حاصل تخیل داستان نویسانه، علی الاصول و براساس مبانی هستی شناختی حکمت اشراق، می بایست در آن عالم رخ داده باشد.

با این همه، انسان‌شناسی رمزی شیخ اشراق همواره مطابق اصول حکمت اشراق نیست؛ زیرا برای مثال با آنکه در حکمه *الاشراق* به نقد نظریه‌ی عقول ده‌گانه‌ی مشائیان می‌پردازد و برخلاف نظر آنان، اولاً تعداد انوار قاهره‌ی مترتبه یا عقول طولی را بیش از ده یا حتی صد یا دویست می‌داند و ثانیاً همچون افلاطونیان انوار قاهره‌ی متکافئه یا ارباب انواع را می‌پذیرد، لیکن داستان‌های رمزی‌اش همچنان در جهان‌شناسی مشائی، با عقول ده‌گانه‌ی طولی رخ می‌دهند. این امر ضمن آنکه نشان می‌دهد داستان‌ها احتمالاً پیش از نگارش حکمه *الاشراق* نگاشته شده‌اند، همچنین نشان‌دهنده‌ی آن است که چگونه سهروردی مضامین اشراقی علم‌النفس را در قالب جهان‌شناسی همچنان مشائی جای می‌دهد.

بالتر از این، گاهی ظاهراً محتوای داستان‌ها حتی با علم‌النفس اشراقی حکمه *الاشراق* نیز سازگاری ندارد. سهروردی در حکمه *الاشراق* به حدوث نفس همراه با بدن قائل می‌شود، اما گویا داستان‌های رمزی‌اش با قدم نفس یا دست کم تقدم وجود آن بر بدن سازگارتر است: نفس در ابتدا در جهان انوار می‌زیسته است و پس از هیبوطش به جهان محسوسات، اسیر تن خاکی شده است. گرچه شاید با تفسیری صدراپی بتوان گفت که وجود پیشین نفس، وجودی عقلی و نزد مبادی و انوار عالیه است، اما خود سهروردی در سخنانش چنین چیزی را تصریحاً و حتی تلویحاً بیان نمی‌کند؛ به‌رحال تصریح وی به حادث بودن نفس در حکمه *الاشراق* و دلایلش برای آن، فهم سازوارانه‌ی عقیده به وجود پیشین نفس در جهانی نوری را مشکل می‌سازد. بنابراین می‌توان گفت سهروردی در علم‌النفس داستان‌های رمزی، از جهاتی اشراقی‌تر است تا در علم‌النفس حکمه *الاشراق*. او تلاش کرد تا حد ممکن، با استفاده از نظریه‌ی ارباب انواع و نظریه‌ی عالم مثال، تبیینی عقل‌پسند از برخی مؤلفه‌های حکمت اشراق ارائه کند، اما به نظر می‌رسد که تخیل خلاق وی در رمزپردازی‌ها، همچنان بر عقل فلسفی و حتی اشراقی‌اش پیشی می‌گیرد.

### یادداشت‌ها

1. Symbol
2. homo symbolicus

### منابع

۱. آریان‌پور، منوچهر، (۱۳۸۵)، فرهنگ پیشرو انگلیسی- فارسی، تهران: نشر الکترونیکی و اطلاع‌رسانی جهان رایانه.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۰)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، تهران: انتشارات حکمت.

انسان شناسی رمزی در داستان های عرفانی شیخ اشراق ۲۱

۳. الیاده، میرچا، (۱۳۸۱)، رمز در اندیشه‌ی میرچا الیاده، گردآوری و ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
۴. پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۸)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲)، عقل سرخ (شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی)، چاپ سوم، تهران: انتشارات سخن.
۶. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، فریه‌تراز/ایدئولوژی، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق)، ج ۳، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، مقدمه و تجزیه و تحلیل فارنسوی هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شایگان، داریوش، (۱۳۷۱)، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
۱۱. شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: نشر سخن.
۱۲. شمیسا، سیروس، (۱۳۷۱)، بیان، چاپ دوم، تهران: فردوس.
۱۳. علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۸۱)، خدا، زبان و معنا، قم: نشر آیت عشق.
۱۴. کربن، هانری، (۱۳۸۲)، روابط حکمت اشراق و ایران باستان، ترجمه ع. روح‌بخشان، تهران: انتشارات آموزگار خرد.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: نشر جامی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران: انتشارات آموزگار خرد.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳)، اسلام ایرانی، ج ۲، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
۱۸. مطهری، مرتضی، (بی تا)، علل گرایش به مادیگری، تهران: انتشارات صدرا.

۲۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۹. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۷)، *نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت*، تهران: خوارزمی.

۲۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۱)، *گزارش شرح و بحثی دستگاه فلسفی سهروردی*، ج ۲، تهران: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۱. یشربی، سید یحیی، (۱۳۷۰)، *فلسفه عرفان*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

