

وجود نفس و سیر و غایت استکمال آن با تأکید بر آثار رمزی سهروردی

قاسم پورحسن^۱

ملیحه آقائی^۲

چکیده

نفس در نگاه سهروردی نوری از انوار اسفهبیدیه است 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 ظلمت کده ناسوت هبوط کرده و در آن اسیر گشته است. پس از معرفت خویشتن، جایگاه حقیقی خویش را می‌یابد و در پی رسیدن به آن به جستجو می‌پردازد. راه بازگشت به سرای حقیقی، موانع پیش رو و مراحل را که نفس می‌بایست طی نماید با راهنمایی پیر راه، موضوع غالب رساله‌های رمزی شیخ اشراق است که به زبان رمزی نگاشته شده است. وی کسب معرفت نسبت به خویشتن خویش، قوای نفسانی و جهان ظلمت را به عنوان مقدمه حرکت لازم و ضروری شمرده و راه‌هایی از بند قوا و بندهای جسمانی را کسب معرفت کسبی و بحثی همراه با ترک تعلقات دنیوی می‌داند. در سیر استکمالی، نفس قابلیت آن را داراست که نه تنها از خود و مقام حقیقی خویش فراتر رفته، بلکه خود عقلی از عقول مفارق شود که صغیر او خفتگان را بیدار کرده و نفوس و ماده از او منفعل گردند. نظریه نفس در سهروردی با رویکرد هستی‌شناسانه نوری او در پیوند است. بدون فهم دقیق آرای نظام نوری او نمی‌توان به‌درستی مسأله نفس و سیر کمالی آن و نیز چگونگی کسب معرفت را دریافت.

کلمات کلیدی: رمز، نفس ناطقه، نظام نوری، ساحت هستی‌شناسانه، پیر، کمال، شیخ اشراق.

^۱. دانشیار گروه آموزشی فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، نویسنده مسئول / ghasempurhasan@gmail.com

^۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه علامه طباطبایی / aghaei2007@Gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۰

۱- مقدمه

شیخ اشراق از جمله فیلسوفانی است که در فلسفه خود که تلفیقی از ذوق و تاله و بحث و کسب و جمع میان کشف و شهود و عقل است رسائلی را به بیان رمزی نگاشته و آرای فلسفی و عرفانی خود را در قالب تمثیل بیان نموده است. وی اصولاً توجه به آن داشت که مبدأ ملکوتی نفس را اثبات کند، و این که در حالت کنونی گرفتار و نگون بخت است، و تلاش می‌کرد راهی را بیابد که نفس بتواند از زندان زمینی یا از «تبعیدگاه غربی» خود بگریزد و بار دیگر به منزلگاه اصلی خویش بازگردد، لذا یکی از مایه‌های اصلی اغلب این رساله‌ها، دیدار روح یا نفس سالک با اصل آسمانی خویش است که با تعلیم و هدایت خود، نفس را برای کوچ از غربت زمینی تشویق و راهنمایی می‌کند.

سهروردی مراحل را که نفس سالک برای رسیدن به کمال خویش می‌بایست طی نماید را در آثار رمزی خویش به صورت پراکنده در قالب تمثیل بیان نموده است. پیش از پرداختن به محتوای این آثار و پرداختن به مراد وی در این رسائل، لازم است چستی رمز و پیشینه آن، به عنوان مدخل ورودی این پژوهش بیان و در باب آن مطالبی ذکر گردد. هدف از این کار، آشنایی بیشتر با ساختار رمز و بیان رمزی، موارد و چرایی استفاده از آن و نحوه تعامل با زبان نمادین است.

از آنجایی که آثار تمثیلی شیخ اشراق دربرگیرنده آرای عرفانی و همچنین فلسفی وی در باب نفس است، ابتدا به بیان دیدگاه فلسفی وی در باب نفس و تعریف وی از آن پرداخته و پس از شرح اجمالی این رسائل، مراحل استکمال نفس را برمی‌شمیریم. آن‌چه در پایان بدان خواهیم پرداخت بررسی هویت پیری است که سالک با او دیدار می‌نماید.

از آنجایی که غایت سیر استکمالی نفس در داستان‌های رمزی شیخ اشراق بیان نشده است، اختلاف نظرهایی در این باب وجود دارد و نظرات متفاوتی را می‌توان اتخاذ نمود، اما آن‌چه مقاله در نهایت بدان می‌رسد جمع میان این نظرات، با نظر به آرای عرفانی شیخ اشراق در باب غایت اعلای نفس است.

۲- رمز چیست؟

«رمز» به معانی گوناگون راز، سرّ، علامت، اشاره، ایما، دقیقه، نکته، معما، مثل، مثال، سان و نمونه به کار می‌رود. (معین، ۱۳۷۸، ص ۶۷۴) رمز در تعریف اصطلاحی عبارت است از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب، و عبارتی که بر معنی و مفهومی و رای آن‌چه ظاهر آن می‌نماید دلالت دارد. (پورنامداریان، ۱۳۶۸، ص ۴)

به رغم وسعت معنایی رمز، واژهٔ سمبل (نماد) تنها معادلی است که در فرهنگ‌های لاتینی برای این کلمه آمده است. در غرب، اشیایی از جنس چوب یا فلز را به دو نیم کرده و هر نیمه‌ای را دو فردی که با یکدیگر رابطه‌ای خاص داشته و یا مدتی طولانی از هم جدا می‌شدند، پیش خود نگاه می‌داشتند. این تکه‌ها زمانی که به هم می‌پیوستند شکل واحدی به خود می‌گرفتند. به این اشیا در فرهنگ غربی سمبل گفته می‌شد که نشانه دو مفهوم جدایی و وصال، و یادآور جمعی تجزیه شده بود که ممکن بود دوباره به یکدیگر بپیوندند. از آنجایی که هر سمبل یک تکه شکسته داشت، این واژه هم به معنای شکستگی و شقایق و هم به معنای چفت و بست دو تکه شکسته است. (گربران، ۱۳۷۸، ص ۳۵-۳۴)

از نظر لغوی مترادفات symbol، sign (نشانه)، signal (علامت) و symptom (نشانه) است. رمز در فرهنگ اسلامی با قرآن کریم آغاز گردید. بعد از رحلت پیامبر، شیعه با استناد به احادیثی از ایشان که معانی باطنی را برای پاره‌ای از آیات در نظر گرفته بودند، به وجود معنا یا معانی باطنی در ورای ظاهر قرآن قائل شدند، اما کشف این معانی باطنی یا حقیقت از ظاهر قرآن یا شریعت را به امام معصوم (ع) که وارث علم نبی بود اختصاص دادند.

با گذشت زمان، گروه‌هایی چون باطنیان (اسماعیلیان) بر اثر اعتقاد شدید به بواطن و اسرار قرآن به طور کلی معتقد به صرف باطن قرآن شده و به تأویل آیات قرآنی پرداختند. در منابع تاریخی آمده است که برای نخستین بار «اخوان الصفا»، به تأویل گرایش پیدا کردند. «فکر باطن و ظاهر در مذهب اخوان اثری وسیع داشته است. اخوان بدین وسیله باب تأویل (رمز نگاری) را گشودند و برای نگارش اسلوبی را برگزیدند که در آن نوشته را با باطن آن فرق باشد.» (فاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۵۸، ص ۲۰۹) صوفیه و عرفا بر این باورند که انسان در سیر صعودی خویش، گاهی به وجد و حالی می‌رسد که در آن از مراحل حس و عقل گذشته، به عالم کشف و شهود پا می‌نهد و به شناختی خاص نایل می‌شود. به دلیل عجز زبان از انتقال تجارب عرفانی و نکات عالی‌های که عرفا بدان رسیده بودند و در نتیجهٔ آن تکفیر و حملهٔ مردم به این قشر، آن‌ها، از بیان آشکار عقاید خود پرهیز می‌کرده و در قالبی تمثیلی و با رمز به بیان افکار و تجارب خویش می‌پرداختند.

در میان حکما، تصوف با نوعی تأیید مواجه شد. با آن‌که صوفیه عقل را در شناخت حقایق عاجز، موقوف یا مردود می‌دانستند، حکمای اسلامی در مورد علم کشفی و شهودی با تسامح می‌نگریستند و حتی فارابی از حیث تفکر به صوفیان عصر خویش بیشتر شباهت دارد و سخنان او دربارهٔ اتصال به عقل فعال در واقع بیان نوعی تجربهٔ صوفیانه از مقولهٔ «جذب» است. ابن سینا هم با آن‌که حیات

ظاهری او با شیوهٔ رایج میان صوفیه تفاوت بسیار دارد، در اواخر کتاب *اشارات* عالی‌ترین تقریر از نظریهٔ اهل عرفان را در زبان فلسفی عرضه می‌کند. همچنین، قصیده عینیّهٔ او و مخصوصاً رسائل رمزی‌اش به نام *حی‌بن‌یقطان* و رساله‌الطیر از تأثیر تصوف خالی نیست. (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷، ج ۱۰، ص ۶۰۶)

ابن سینا، متفکر بزرگ اسلامی نیز که غالباً او را یک فیلسوف تماماً عقل‌گرا و مشائی می‌دانند، پدیدآورندهٔ مذهب خاصی است که باید آن را فلسفهٔ اشراقی نامید. (فاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۵۰۵-۵۰۴) وی، فلسفهٔ اشراق را به صورتی تنظیم کرد که پیش از او، سابقه نداشت. ابن‌سینا فیلسوف مشائی صرف که در برابر حکمت اشراقی شیخ اشراق قرار داشته باشد نبوده، بلکه او را باید سلف فکری سهروردی دانست که حکمت اشراقی وی ادامهٔ همان مسیری است که ابن‌سینا در حکمت مشرقی خود آن را پیموده است. (کرین، ۱۳۸۷، ص ۱۱) ولیکن وی به دلیل قرارگرفتن در ساختار عقل‌گرای مشائی و وجود شرایط نامناسب در زمانهٔ خویش در سال‌های واپسین حیاتش به نگارش این دیدگاه اشراقی توفیق یافت.

پس از ابن‌سینا نیز غزالی، در کتاب *المنقذ من الضلال* خویش، پس از رد سه گروه متکلمان، باطنیه و فلاسفه، تصوف را بهترین شیوه در راه حق می‌داند و تصریح می‌کند که «تنها صوفیان‌اند که رهروان راه حقیقت و سالکان طریق الهی‌اند، سیرت آن‌ها بهترین سیرت‌ها، راه ایشان راست‌ترین راه‌ها و اخلاقتان پاکیزه‌ترین خلق‌هاست.» حق و حقیقت تنها در تصوف است که چراغ آن از مشکات نبوت نور می‌گیرد و روشنی دل‌ها جز از این نور ممکن نیست. تصوف راهی است که آغازش طهارت قلب است و پایانش فناء فی الله. (غزالی، ۱۳۳۸، ص ۷۸) *کیمیای سعادت*، *مشکوه الانوار*، *منهاج العابدین*، *معراج السالکین* از جمله آثار وی است که غزالی در باب تصوف نگاشته است.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز رساله‌ای در بیان اصول تصوف تألیف نموده است. *اوصاف الاشراف*، رسالهٔ کوچکی است از خواجه در سیر و سلوک و اخلاق صوفیان که به زبان فارسی تألیف شده است. از دیدگاه وی، سیر و سلوک حرکتی است که دارای شش رکن اساسی است که عبارتند از: ۱- ایمان، ۲- ثبات، ۳- نیت، ۴- صدق، ۵- انابه، ۶- اخلاص. خواجه نصیرالدین خود مدعی تجربهٔ عرفانی نیست، بلکه تلاش می‌کند تا آداب سیر و سلوک عرفانی را تدوین و تنظیم نماید.

حکمت اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد و رسائل فارسی او بیشتر دارای رنگ و کیفیت صوفیانه است و حکمت کشفی و ذوقی او و تأکیدش بر انقطاع و انسلاخ از براخ ظلمانی در حقیقت بیان نظرگاه اهل عرفان به شمار می‌آید. رسائل رمزی فارسی او

چنان از آراء صوفیه متأثر است که نوعی ارتباط میان حکمت اشراقی و تصوف را مسلم می‌دارد. (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۶۰۶)

سهروردی فیلسوف بزرگ اشراقی در نظریات خود، مفاهیم حکمت الاهیة و عرفان شیعی را دوباره احیا نمود. وی با معرفی عالمی میان عالم معقول و محسوس که جایگاه صور مثالی کلیه موجودات معقول و محسوس است و عالم مثال و یا عالم صور معلقه نام دارد توانست مسائل مطرح در زمینه قلمرو تجارب عرفانی و رویا، نسبت میان رمز و مرموز و مثال و ممثول، تفاوت تجارب روحانی و خیال‌های واهی را پاسخ گوید. کیفیت اتصال به عقل فعال و به تعبیر خودش، من نوری و طباع تام که پیش از او فارابی و ابن‌سینا مطرح کرده بودند و نیز کیفیت دیدارهای روحانی و کشف و شهود و واقعه‌های روحانی را در سایه تأسیس این عالم تشریح نمود. داستان‌های رمزی وی، حکایت از وقایعی است که در عالم مثال صورت وقوع یافته است. دیده‌ها و شنیده‌های سالک در طی این وقایع حاوی معارف و حقایقی است که به عالم ماورای این عالم تعلق دارد و به همین سبب در زبان رمز و بیانی نمادین شکفته و بیان می‌شود.

محتوای غالب رسائل رمزی سهروردی که در قالب تمثیل بیان شده است سفر نفس انسانی از غرب ماده به شرق نور و مجردات و مراحل است که سالک در مسیر کمال خویش باید طی نماید. از آنجایی که این رساله‌ها دربرگیرنده آرای عرفانی و همچنین فلسفی شیخ اشراق می‌باشد، فهم دیدگاه فلسفی سهروردی در باب چیستی نفس و تعریف آن، به درک بهتر آرای عرفانی او کمک شایانی خواهد نمود که در بخش بعدی به این مهم خواهیم پرداخت.

۳- آرای شیخ اشراق در باب نفس

با توجه به طبقه‌بندی خاصی که شیخ اشراق از موجودات و مراتب هستی ارائه می‌دهد، نظرات وی با آرای حکمای مشا در این باب تفاوت اساسی دارد. تعریفی که حکمای اسلامی از نفس ارائه داده‌اند تقریباً مشترک بوده و آن عبارت است از: نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه است. این تعریف اولین بار توسط ارسطو ارائه شده است. (داودی، ۱۳۷۸، ص ۷۸) و بزرگان فلاسفه مسلمان این تعریف را پذیرفته و در آثار خویش مطرح نموده‌اند. اما این نوع نگاه به نفس در آثار شیخ اشراق به چشم نمی‌خورد. وی نفس را نور اسفهبده معرفی می‌کند و در بیان چیستی نور اسفهبده، با رد مواردی چون جوهریت و یا مدبر بودن نفس به عنوان ذاتیات آن، حقیقت نفس را چیزی جز هویت ادراکی نمی‌داند. به این دلیل که با تأمل دقیق عقلانی و مشاهده درونی نفس می‌توان دریافت

که جوهریت به معنای لا فی موضوع بودن، جزو مقومات نفس نیست. زیرا زمانی که «من» انسانی درک می‌شود، امری سلبی چون لا فی موضوع بودن در آن به چشم نمی‌خورد. تنها چیزی که در حین ادراک خود یافت می‌شود، وجود واقعیتهای اثباتی است و نه سلبی. «و اگر جوهریت معنایی غیر از آن چه گفته‌اند می‌داشت [می‌بایست آن را در فرآیند شهودی خود می‌یافتیم لیکن] چنین معنایی را نمی‌یابیم [با این‌که] من ذات خود را که از آن غایب نیستم، مشاهده می‌کنم» (سهروردی، ۱۳۷۵، الف، ج ۱، ص ۱۱۵) این امر حکایت از آن دارد که چنین حقیقتی در ذات «من» وجود ندارد.

در رد ذاتی بودن حیثیت تدبیری نفس نسبت به بدن نیز باید گفت اگر تدبیر بدن توسط نفس از ذاتیات نفس انسانی می‌بود هنگام خلع از بدن نیز، نفس می‌بایست بدن را تدبیر می‌کرد درحالی‌که در این هنگام نفس از تدبیر آن باز می‌ماند.

در مورد دیدگاه افرادی نیز که برای نفس، فصلی را به عنوان ذاتی آن در نظر گرفته‌اند؛ چنین چیزی از دیدگاه سهروردی حقیقت نداشته و جزو ذاتیات نفس نمی‌باشد زیرا در آن صورت می‌بایست در هنگام شهود تام نفس که نزدیک‌ترین حقیقت به خویش است آن را می‌یافتیم. (همان، ص ۱۱۵)

بدین ترتیب شیخ اشراق هر یک از ضمیمه‌هایی که برای نفس در نظر گرفته بودند را از حقیقت نفس خارج کرده و در نهایت نتیجه می‌گیرد که نفس حقیقتی بسیط و مبرا از ترکیب بوده و «من»، «نفس» وجود ادراکی است که امری تجزیه ناپذیر به جنس و فصل می‌باشد. اگر وجود نفس دارای ماهیتی نوری و ادراکی است انوار مفارق که در مرتبه بالاتر از نفوس انسانی هستند به طریق اولی دارای چنین حقیقت ادراکی و بسیط می‌باشند. (سهروردی، ۱۳۷۵، الف، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۹-۵)

بنابر این، سهروردی در علم النفس اشراقی خویش، از علم نفس به خود آغاز می‌کند و به هویت نوری آن می‌رسد. در باب نور، وی ویژگی‌هایی را برای آن بر می‌شمرد که یکی از آن‌ها بدهت است. «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد، باید خود آن، ظاهر و آشکار باشد، و در عالم چیزی اظهر و آشکارتر از نور نیست. بنابراین، چیزی از نور، بی‌نیازتر نسبت به تعریف نیست.» (سهروردی، ۱۳۷۵، الف، ج ۲، ص ۱۰۶) و «هر گاه بخواهی برای مطلق نور ضابطه بیابی آن ضابطه این است: نور امری است که در حقیقت نفس خود، ظاهر و ظاهر کننده موجودات دیگر بوده و آن فی نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور، زاید بر حقیقتش می‌باشد.» (همان، ص ۱۱۳)

او بدین طریق، با تبیین انواع و اقسام نور، به مافوق نفس تا نورالانوار رفته و هویت همه آن‌ها را نوری می‌یابد. سپس، قوس نزولی را آغاز کرده و از نورالانوار به نفس باز می‌گردد و جایگاه آن را در این نظام نشان می‌دهد.

براساس مقاله اول از بخش دوم حکمه الاشراف، مراتب مختلف هستی براساس نور و ظلمت تکوین یافته‌اند و اشیایی که نور و ضوء هستند، به دو قسم نور عارض و نور مجرد تقسیم می‌شوند. انوار مجرد به ترتیب شرافت عبارتند از: نور الانوار، انوار قاهره طولی، انوار قاهره عرضی (ارباب انواع) و انوار مدبره. مرتبه انوار مدبره که خود از انوار قاهره صادر می‌شوند، همان نفوس ناطقه هستند که تدبیر جسم را بر عهده دارند. (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۱۰۷)

۱-۳ رابطه میان نفس و بدن از دیدگاه سهروردی

در نظر سهروردی، اجسام یا برازخ تاریک بوده و هویت ظلمانی و غسقی دارند و جسم از نظر او نمایانگر ظلمت، غیبت یا نبود نور است. بدن هم به عنوان یک جسم و برزخ، از این احکام مستثنا نیست؛ از این‌رو، بدن هم جوهر غاسق و دارای هویت ظلمانی است که سهروردی از آن با تعبیری مانند هیکل (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۲۱۴) صیصیه (همان، ص ۲۰۵)، صنم (همان، ص ۱۴۶، ۱۴۴)، طلسم (همان، ص ۱۴۶-۱۴۳)، مظهر (همان، ص ۲۲۸) و برزخ (همان، ص ۱۴۵-۱۲۹) یاد می‌کند. وی بدن را حجابی می‌داند که انسان را از دیدن معقولات باز می‌دارد. «دانستی که ماده است که مانع تعقل است. زیرا تا چیزی را از ماده و از چیزهایی که در ماده اند مجرد نکنی، معقول نشود.» (سهروردی، ج ۳، ص ۱۳۹)

نور مدبر، که سهروردی، از آن با «نور اسفهبید» یا «اسپهبید ناسوت» یاد می‌کند، گرچه در اصل نوری بودنش مانند عقول و انوار قاهره، مفارق است، اما به لحاظ وجودی، اولین و آخرین نوری است که به دلیل ضعف در نوریت، در دل عالم ماده پدیدار می‌شود و می‌تواند با بدن غاسق رابطه برقرار کند؛ برخلاف انوار قاهره، که هم به حسب ذات و هم به حسب تصرف و انطباق مجردند. اکنون نفس چون از موطن انوار برین و قدسی و از سنخ نور است و انگیزه‌های میل به بالا، نیرومندتر از میل او به پایین است، پس طالب گرایش به عالم قدسی و بازگشت و رجعت به موطن خویش است. حتی آن قدر استعداد دارد که یکی پس از دیگری کسب علو درجات نموده تا خود از عقول شود و فانی در قدسیان گردد. اما این نور، چون حادث به حدوث بدن است، به ناچار مزاج کالبدی، به سبب استعداد خاصی که پیدا می‌کند، مستدعی نفس می‌شود که به او تعلق یابد و تدبیر او نماید. نفس هم به دلیل

تخته‌بند شدن در امیال و شهوات ظلمانی، از شهود انوار عالیه و کسب فیض و لذت معنوی محروم می‌ماند که این امر برای او مایهٔ رنج و عذاب است.

ارتباط متافیزیک نوری سهروردی با سلوک اشراقی وی در این جاست که وی با نشان دادن جایگاه حقیقی نفس در تلاش برای بازگرداندن نفس انسانی به مرتبهٔ حقیقی خویش است. (یزدان پناه، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۲۶) وی در همهٔ آثارش، تلاش می‌کند تا بشریت را از این موانع و شواغل و عواقب حاصل از آن مطلع سازد و آن‌ها را در قالب‌های گوناگونی همچون داستان و تمثیل، برای سالک راهرو عالم نور آشکار کند و با زبان رمزی بازگو نماید. سهروردی، رعایت اصولی را برای رهاشدن از این شواغل در آثار رمزی خویش به صورت پراکنده، لازم می‌شمارد که پس از معرفی مختصر این رساله‌ها، به بیان ترتیبی آن‌ها خواهیم پرداخت.

داستان‌های عرفانی و رمزی سهروردی مجموعهٔ ۸ داستان: *قصهٔ مرغان، عقل سرخ، فی حالة الطفولية، روزی با جماعت صوفیان، آواز پر جبرئیل، فی حقیقهٔ العشق، لغت موران و صفیر سیمرغ* است که سهروردی همهٔ این رساله‌ها را با نثری بسیار ساده و روان، به طریقی تمثیلی در توضیح عقاید فلسفی خود نوشته است.

این داستان‌ها حکایاتی از وقایعی است که در عالمی دیگر به وقوع پیوسته و در قالب رمز بیان گردیده است و دربرگیرندهٔ معانی و مفاهیم فلسفی و عرفانی است که گرچه چندان تنوع مضامین در آن‌ها وجود ندارد لیکن رمزهایی که بکار گرفته شده است در هر داستانی رنگی تازه به خود گرفته و در موقعیتی متفاوت بیان می‌گردد. در برخی از این داستان‌ها سالک در تلاش برای رهایی از عالم ظلمت و ماده، به سوی عالم مشرق و نور در حرکت است و در این مرحله از ترقی روحی و معنوی است که امکان دیدار سالک با پیر مهیا شده و طریقه خروج از زندان محسوس به سالک آموخته می‌شود.

۴- سیر استکمالی نفس

شیخ اشراق در خلال داستان‌های رمزی خویش مراحل را که نفس اسیر در جهان ظلمت، در مسیر کمال خویش باید طی نماید را به صورت پراکنده ذکر نموده است که در این قسمت آن‌ها را بیان کرده، به شرح آن خواهیم پرداخت.

۴-۱ شناخت جهان و خویشن خویش

در فلسفهٔ سهروردی، کل عالم بر اساس نور و ظلمت ترسیم و در یک تقسیم‌بندی به این صورت تقسیم می‌شود که هر آن چه شعور به خود و ذات خود دارد نور و هر آن چه که به خود آگاهی ندارد ظلمت است که سراسر عالم ماده این‌گونه است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۶) وی برای تبیین هویت نوری نفس و نظام نور و ظلمت، از علم حضوری نفس به خود استفاده می‌کند؛ چرا که نور ظاهر بالذات است و نفس چیزی نیست که برای آن، نور و ظهوری از جانب غیر باشد. علم نفس به خود، حضوری و شهودی است و این حضور و شهود و ادراک، تمام هویت نفس است. (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۰) در همین راستا، سهروردی در نوشته‌های رمزی خویش، در پی بیان حقیقت نفس و نشان دادن جنبهٔ نورانیت آن است که به دلیل همراه شدن با بدن، دچار شواغل مادی شده و حقیقت ملکوتی خود را از یاد برده است.

از نظر وی، شناخت این عالم که سرای تاریکی است و تشخیص موقعیت اسارت و تبعید خویش در نتیجهٔ شناختن اصل و حقیقت نورانی خویش، اولین گام برای سلوک راه طریقت و دستیابی به معرفت قدسی است؛ چنان که می‌نویسد: «هر بیگانه‌ای که بدانست دل او بینا نیست، تواند بود که بینا شود و مثال وی مثال رنجوری بُود که وی را رنج سرسام باشد. رنجور تا به این رنج اسیر است، از خود و رنج خود خبر نمی‌دارد زیرا که رنج سرسام به دماغ افتد و دماغ را ضعیف کند ... چون دماغ متغیر گشت رنجور بی‌خبر باشد. آن‌گه که به خویشن آید و بداند که رنجور است که رنج روی به صحت نهاده باشد و دماغ صلاح پذیرفته ... حال بیگانه نیز همچنان باشد: در آن زمان که بدانست که دل او نابیناست قدری بینا گشت. (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۱۹)

۴-۲ شناخت قوا و اعضای خود

سهروردی در شمارش قوای نفس‌های نباتی و حیوانی از طرح کلی ابن‌سینا و دیگر مشائیان پیروی نموده است. آن‌چه مورد اجماع فلاسفه است آن است که نفس حیوانی، علاوه بر سه قوهٔ غذایی، نامیه و مولده که قوای اصلی نفس نباتی هستند، دارای دو قوهٔ محرکه و مدرکه است که محرکه شامل دو قوهٔ غضبیه و شهویه، و مدرکه دربرگیرندهٔ قوای ظاهر و باطن است. قوای ظاهر را پنج حس بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه گرفته‌اند و قوای باطن را شیخ اشراق ۵ قوهٔ حس مشترک، خیال، متخیله، وهمیه و حافظه برشمرده است. (همو، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۲۰۸ و ج ۳، ص ۳۱-۲۷)

حواس ظاهری، به طور مستقیم اخبار بیرون و عالم طبیعت را دریافت می‌کنند و حواس باطنی، در درون انسان‌ها بر روی این دریافت‌ها تأملاتی انجام می‌دهند.

قوت‌های مخصوص نفس ناطقه انسانی عقل نظری و عقل عملی است که عقل نظری قوه دریافت علم و تمییز صحیح از خطاست و عقل عملی قوه تشخیص خوب از بد می‌باشد که فرد با آن کارهای نیکو می‌کند و خوی‌های بد را از خود دور می‌نماید. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳)

تأکید شیخ اشراقی بر این است که اصل و ریشه نفوس بشری از عالم ملکوت است و نفس انسانی بنا به زلالت و آئینه‌گونی خویش حامل تصویر غیب و شهود است، لیکن آنچه مانع دریافت این ملکوت توسط نفس است، شواغل بدنی است. انسان برای پیمودن راه کمال و رسیدن به جهانی که منبع روشنایی‌های بی‌پایان است می‌بایست دریچه‌های حواس را از درون و بیرون ببندد و با گذشتن از مرز مکان و زمان به سرچشمه خویش بیوندد. سهروردی جهان مادی را به کارگاه عنکبوت تشبیه کرده است که آدمی را در دام خود گرفتار می‌سازد. انسان برای رهایی از این دام نیستی باید نوزده نگهبان را از سر راه خویش بردارد: پنج پرنده آشکار (حواس ظاهری)، پنج پرنده پنهان (حواس درونی)، دو رنده تیز حرکت (شب و روز) و هفت رنده آهسته حرکت (هفت آسمان) (سهروردی، ۱۳۷۵ ب، ج ۳، ص ۳۳۲-۳۳۱)؛ آنجا که می‌گوید: «جام گیتی‌نمای کی خسرو را بود. هرچه خواستی، در آجا مُطالعت کردی و بر مُعنیات واقف می‌شد و بر کاینات مطلع می‌گشت. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشا بر نهاده، وقتی که خواستی که از مُعنیات چیزی ببینی، آن غلاف در خرطه انداختی. چون همه بندها گشوده بودی، به در نیامدی. چون همی بستنی، در کارگاه خراط برآمدی. پس وقتی آفتاب در استوا بودی، او آن جام در برابر می‌داشت. چون ضوء نیر اکبر بر آن می‌آمد، همه نقوش و سطور عالم در آن جا ظاهر می‌شد.» (همان، ص ۴۳)

در فصل چهارم لغت موران شیخ برای ایضاح معنا به شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی رجوع می‌کند. یکی از پادشاهان اساطیری ایران در شاهنامه که صاحب ویژگی‌هایی فراطبیعی است کیخسروست و عامل مهمی که وی را از بسیاری از شخصیت‌های مهم اساطیری جدا و منحصر می‌کند «جام گیتی نما» است. این جام جامی بوده است که احوال عالم و راز هفت فلک را در آن می‌دیده‌اند. در همان فصل، شیخ برای ایضاح معنا به شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی رجوع می‌کند. این جام که با نام- های جام جهان‌نما، جام جهان‌بین، جام جهان‌آرا، در آثار نظم و نثر پارسی به کار می‌رفته است جامی بوده است که احوال عالم و راز هفت فلک را در آن می‌دیده‌اند. در خداینامه‌ها چنین آمده است که صور نجومی و سیارات هفت کشور زمین بر آن نقش شده بودند و خاصیتی اسرار آمیز داشت به

صورتی که وقایعی که در نقاط دوردست کره زمین اتفاق می‌افتاد بر روی آن منعکس می‌شد. (یاحقی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۴) جام کیخسرو غلافی چرمی با ده بند داشت که وقتی وی تصمیم می‌گرفت چیزی از اوضاع و احوال عالم را ببیند، بندها را گشوده و آن را در برابر آفتاب قرار می‌داد تا بر اثر تابش نور خورشید، نقوش و سطور عالم بر روی آن منعکس گردد.

حکایت به ما می‌گوید که جام همان عالم صغیر روحانی، «انسان نورانی» در درون آدمی (نور اسپهبد) است که درون «غلاف جسم یا کیسه چرمی» [غلافی از ادیم]، یعنی درون بدن مادی، محبوس است، ولی تنها زمانی که این نور بندهایش را می‌گشاید و «خودش را از غلاف به در می‌آورد»، جام (این نور) قابل دیدن، می‌شود. «ده بند» که در این‌جا ذکر شده است، رمز پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری است. قوای مختلف نفس ناطقه به خصوص قوای ظاهر و باطن، به منزله نگهبانانی هستند که مانع فرار نفس از دام جسم و توجه او به عالم علوی و معقولات می‌شوند.

در رساله عقلی سرخ، سهروردی نفس را مثال بازی می‌داند که صیادان قضا و قدر به شکلی او را اسیر کرده و به ولایتی دیگر برده‌اند. در جریان اسارت، ابتدا دو چشم باز دوخته و چهار بند مختلف بر وی نهاده شده و ده نفر را بر وی موکل می‌کنند که پنج نفر رو به او و پشت به بیرون و پنج تن دیگر، پشت به او و رو به بیرون هستند. (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۸) دو چشم باز در این‌جا رمزی از دو قوه خاص نفس یعنی عقل نظری و عملی است که در ابتدایی که با جسم همراه می‌شوند، به صورت بالقوه در آمده، از حقایق عالم معقول غافل می‌شوند. سپس نفس با مستعد شدن جسم توسط «زره داوودی» یا «چهار بند مختلف» که نماد عناصر اربعه است به بند کشیده می‌شود که به این صورت باز نفس ناطقه را اسیر دام تن می‌کنند.

چهار بند در این‌جا چهار عنصر آب و خاک و آتش و هوا است که در زیر فلک قمر واقع شده‌اند. به اعتقاد فیلسوفان مسلمان از ترکیب عناصر، اجسام موجودات این عالم ایجاد می‌شود و با نزدیک شدن عناصر متضاد و برقراری اعتدال بین ایشان، جسم صاحب حیات گردیده و هرچه که اعتدال میان عناصر متضاد بیشتر باشد حیات آن‌ها قوی‌تر خواهد بود و مرتبه عالی‌تری خواهند داشت. روح انسانی نیز زمانی حادث می‌گردد که عناصر در حد زیادی از اعتدال با یکدیگر ترکیب شده باشند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۷؛ همو، ۱۴۰۴، ق، ج ۱، ص ۳۰۳)

بر اساس این اعتقاد است که شیخ اشراق نیز در بیان انتقال باز از آشیان خویش به سرایی دیگر، از «چهار بند» سخن به میان آورده است. زیرا که تا ترکیب مناسب این عناصر، جسم انسانی تشکیل نشده و همراه آن روح انسانی (نفس ناطقه) نیز حادث نمی‌گردد.

در رساله فی حقیقه العشق نیز شیخ اشراق به صورت مفصل حواس باطنی و ظاهری را در قالب رمز-هایی بیان نموده است. در این داستان عشق در پاسخ سؤال زلیخا خود را از «شهرستان جان» می-داند که در آنجا کوشکی سه طبقه وجود دارد و قوت‌های نفس نباتی و حیوانی در آنجا ساکن‌اند. شیخ اشراق مکان و خصوصیات حواس باطنی را در این کوشک سه طبقه که ناظر به سه تجویف اول و اوسط و آخر دماغ و در بالای سر می‌باشد را در رمز اشخاصی که هر کدام در حجره‌هایی بر تخت‌های طبع غالب خود تکیه زده‌اند بیان نموده است. در واقع وصفی که سهروردی در این رساله از حالات و صفات این اشخاص می‌کند وصف کیفیت و وظایف و نقش آن‌ها در مشغول کردن نفس ناطقه انسانی به زبان رمز است. (پورنامداریان، ۱۳۶۸، ص ۳۳۱-۳۳۰)

شیخ اشراق در قصه غربت غربی در جریان سفر سالک به «صومعه پدر» سوار بر کشتی تن و اجزا و قوای آن (تخته‌ها و لیف‌ها و مسمارها)، به «کوه یاجوج و ماجوج» می‌رسد که نماد اندیشه‌های ناپاک و وسوسه‌های آلوده‌ای است که توسط قوه متخیله ایجاد شده و مانعی برای وصول سالک به مقصود است. برای رهایی از آن، وی سدی را بین خود و این اندیشه‌ها ساخته و مانع رخنه آن‌ها به اندیشه خود می‌شود. «پس کشتی ما برسید به کوه یاجوج و ماجوج، و در آن وقت پیش من بودند پریان را تا بدمیدند در آن مس، پس از آن سدی بیستم میان من و یاجوج و ماجوج [...]» (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۸۵) در این‌جا سهروردی از داستان ذوالقرنین که برای جلوگیری از فساد قوم یاجوج و ماجوج سدی را بنا می‌کند، بهره برده و تمثیل خویش را با استناد به روایت قرآنی بیان می‌نماید.

سرانجام، سالک از قوای حیوانی و نباتی که وی را اسیر کرده بودند آزاد می‌شود. «پس برستم از چهارده تابوت و از ده گور که از او برانگیزند به سایه خدا تا منقبض شود با قدس، قبض آسانی.» شارح ناشناس این داستان درباره این رموز چنین می‌نویسد: «پس برستم از چهارده تابوت یعنی چهارده قوت و از ده گور، یعنی حواس ظاهری و باطنی و این چهارده قوت را بر بسیار حمل توان کرد چون: جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و غذایه و مولده و مصوره و نامیه و غضبی و شهوانی و چهار خلط، و ده حس که پنج در ظاهر و پنج در باطن.» (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۲۸۸)

در رساله فی حقیقه العشق، پس از برشمردن قوای نامیه به دو قوه شهویه و غضبیه اشاره می‌کند که اولی کارش خوردن و آشامیدن و جذب آن چیزی است که بدن بدان متمایل است از جذب غذا و طلب شهوت گرفته تا جلب تعلقات و جاه و مقام و دومی کارش دفع مضرات و آن چیزی است که بدن از آن کراهت دارد. (پورنامداریان، ۱۳۶۸، ص ۳۳۷) او در این‌باره آورده است: «و چون از این پنج دروازه بیرون جهانند میان شهرستان براند و قصد بیشه شهرستان کند... میان بیشه شیری و گرازی

ایستاده است، آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغول است و آن دیگر به دزدی کردن و خوردن و آشامیدن مشغول.» (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۶۳-۶۲) در این جا عشق به زلیخا توصیه می-کند که می‌باید «کمند در گردن ایشان اندازد» و آن‌ها را اسیر و مطیع خود گرداند تا آن‌ها وی را به تعلقات مادی و دنیایی مشغول نسازند.

در قصه غربت غربی هم‌چنین، در نامه‌ای که از جانب پدر به اسیران در چاه قیروان فرستاده شده بود می‌آید که «و چون به وادی مورچگان برسی دامن را بیفشان و بگو: سپاس خدای را عزوجل که ما زنده کرد پس از آن که مرده بودیم و نشر و مصیر ما به اوست و بکش زنت را که او پس ماندنیست.» (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۸۴) ماندنی بودن زن در این جا اشاره به داستان لوط پیامبر است که مردمش کارهای ناپسند می‌کردند و لذا فرشتگان از جانب خدا مأمور می‌شوند مردم آن قریه را هلاک کنند. از جمله افراد ظالم آن قوم، زن لوط بود که با عذاب الهی هلاک گردید.

یکی از کارهایی که سالک راه حقیقت که عازم عالم علوی است باید انجام دهد این است که می-بایست قوه شهوت که او را وابسته به علایق دنیوی می‌کند از بین ببرد.

۳-۴ رهایی از بند قوا

شیخ اشراق برای رهایی از بندهایی که بر پای نفس سالک بسته شده و اشتغال وی به عالم روحانی و فرشتگان به جای عالم ظلمانی و فرومایه، حصول معرفت اشراقی و ریاضت را دو شرط توفیق در حرکت سالک معرفی می‌کند و در داستان‌های خویش بدان اشاره می‌نماید.

۱-۳-۴ فراگیری علوم کسبی و بحثی

در نظام فلسفی شیخ اشراق که بر پایه نور که حقیقتی ذومراتب است بنیان نهاده شده، معرفت نیز نور ذومراتب است. معرفت حقیقی معرفتی است که با ذوق و تأله همراه شده باشد، اما «حکیم متأله» نه صوفی خالص است که تنها به تجربه روحی بپردازد و معرفت فلسفی یا بحثی را ندیده بگیرد و نه فیلسوف است که تنها بحث نظری را بدون معرفت صوفیانه معتبر بشمارد. (سهروردی، ۱۳۷۵، الف، ج ۳، ص ۳۲) این اصل که یک عارف، بدون تفکر نظری، عارفی ناقص و غیرکامل است؛ همان‌گونه که یک فیلسوف بدون تجارب عرفانی، فیلسوفی ناقص است، روح حاکم بر تفکر فلسفی شیخ اشراق است. (همان، ج ۲، ص ۱۳-۱۲ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۷-۲۶)

بر این اساس، از دیدگاه حکیم اشراقی، فلسفه و منطق تنها مقدمهٔ رسیدن به حقیقت هستند که اگر منجر به معرفت اشراقی نگردند بیهوده‌اند و سلوک صوفیانه نیز، بدون تعلیم مقدمات فلسفه و تربیت فلسفی، به مقصود حقیقی نخواهد رسید به این خاطر، سهروردی در برخی داستان‌های رمزی خویش به ضرورت کسب علوم نظری در ابتدای راه اشاره می‌نماید؛ چنان‌که می‌نویسد: «پس او را پی آن روشنایی نباید گرفتن که آن روشنایی نوری است از آسمان بر سرچشمه زندگانی، اگر راه برد و بدان چشمهٔ غسل بر آورد از زخم تیغ بلارک ایمن گشت.» (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۱۶) علوم کسبی و بحثی روشنایی‌ای هستند که برای رسیدن به چشمهٔ حیات و معرفت حقیقی باید آن‌ها را فراگرفت، اما می‌بایست از آن‌ها گذر نمود و به دنبال کسب معرفت راستین بود.

در *رساله الطیر*، مرغ اسپر، مرغان آزاد شده‌ای را می‌بیند که سرها و بال‌های خود را از دام بیرون آورده و توانسته‌اند از آن‌ها رهایی یابند. مرغان رها شده ابتدا سرهای خویش را از دام آزاد می‌کنند به این معنا که ابتدا به عقل که جای آن در سر و قوهٔ خاص نفس ناطقه است روی آورده و معرفت فلسفی پیدا می‌کنند و سپس بال‌های خود را بیرون می‌آورند. این همان راهی است که حکمای اشراقی از طریق آن از دام رسته‌اند. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۴۰۶)

در *آواز پر جبرئیل* سالک از شیخ می‌خواهد تا حقایق کلام خداوند را به او بیاموزد، ولی از آن‌جایی که نفس سالک، گرفتار در عالم محسوسات و شواغل حسی است شیخ، قادر نیست جز اندکی به وی آموزش دهد؛ آنجا که می‌نویسد: «گفتم کلام خدای را به من آموز. گفت عظیم دور است که تا تو در این شهر باشی از کلام خدای تعالی قدری بسیار نمی‌توانی آموخت و لیکن آنچه میسر شود تو را تعلیم کنم. زود لوح مرا بستند، بعد از آن هجایی را بست عجب به من آموخت چنان که بدان هجا هر صورتی که می‌خواستم می‌توانستم دانست. گفت هر که این هجا درنیابد او را صور کلام خدای چنان که واجب کند حاصل نشود و هر که بر احوال این هجا مطلع شد که او را رسوخ و متانتی با دید آید. (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۳۸)

هجا - که امکان آموختن آن برای سالک وجود دارد - علم منطق است که به توسط آن می‌توان درست و نادرستی علوم را دریافت و از آن‌جایی که تنها، مقدمه آموختن حکمت است، از آن به هجا یعنی حرفی از کل عالم حکمت تعبیر شده است که در نسبت حکمت کشفی که از راه دل حاصل می‌شود، بسیار اندک و ناچیز است. هر کس این هجا را نیاموزد ظاهر و صورت کلام خداوند را نتواند دریابد و هر کس بر چگونگی علم منطق آگاهی یابد «او را رسوخ و متانتی با دید آید» و در نسبت با

علمی که فرا می‌گیرد در وی ثبات و استواری پدید می‌آید و به آسانی و سنجدیده فکری را نمی‌پذیرد و در دانسته‌های خویش تردید نمی‌کند. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۲۰۲)

«پس از آن علم ابجد بیاموختم و لوح را بعد از فراغ تحصیل آن مبلغ منقش گردانیدم و بدان قدر که مرتقای قدرت و مسراری طاقت من بود از کلام باری عز سلطانه و جل کبریائه.» (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۳۸) گام بعدی در حرکت سالک، آموختن حکمت (فلسفه) است که البته این نیز در قیاس با علوم کشفی تنها علم ابجد است.

سهروردی برای رسیدن به کمال نفس، نردبانی را توصیف می‌کند که پله اول آن شناخت، پله دوم آن محبت و پله سوم آن عشق است. (سهروردی، ۱۳۷۵، ب، ص ۲۸۷-۲۸۶) انسان موجودی است هم آسمانی و هم زمینی و روح متعالی او مانند درختی است که به ملکوت پیوسته است و این درخت به مدد آب علم شروع به بالیدن می‌کند. شناخت خویشتن خویش و کسب معارف، محبت در پی خواهد داشت و زمانی که محبت لبریز شود و به غایت برسد، عشق به همراه خواهد آورد که با ورود عشق، روح آسمانی گام در راه عروج می‌نهد و با ترک تعلقات دنیوی و جسمانی، جسم خاکی خموده و فرسوده می‌گردد و بی‌تردید انسان به هر اندازه از هستی مادی و حیوانی خود منقطع گردد، ارتباط و اتصالش با عالم ملکوت بیشتر خواهد شد.

۲-۳-۴ ترک تعلقات دنیوی

شیخ را گفتم من آن نظر ندارم تدبیر چیست؟ گفت تو را امتلاست، برو چهل روز احتراز کن بعد از آن مسهلی بخور تا استفراغ کنی مگر دیده باز شود. گفتم آن مسهل را نسخت چیست؟ گفت اخلاط آن هم از پیش تو به دست آید. گفتم آن اخلاط چه چیز است؟ گفت هرچه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این، اخلاط این مسهل است. برو و چهل روز به اندک غذای موافق که از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد قناعت کن. (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۳۱)

«اخلاط مسهل» ای را که شخص آن‌ها را باید بخورد، تعلقات دنیوی از جمله مال و ملک و لذت‌های نفسانی و شهوانی است و تا شخص ترک این تعلقات نکند دل او آماده دریافت بی‌واسطه انوار نوری و الهی و معانی عقلی نمی‌گردد. و نیز کم خوردن (و کم خوابیدن) و خلوت اختیار کردن تا «به آهن ریاضت، زمین بدن را بشکافد تا مستعد آن شود که تخم عمل درو افشاند.» (همان، ص ۶۷)

نفس در صورت ریاضت و قطع شواغل حسی و ضعیف گردیدن حواس باطن می‌تواند از دام تن خلاصی یابد و به انوار اسفهبیدی و نور فلکی بپیوندد. (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۲۳۶)

آن کس که استعداد دارد بی آنکه سوراخ کند به لحظه‌ای تواند گذشتن همچون روغن بلسان که اگر کف دست برابر آفتاب بداری تا گرم شود و روغن بلسان بر کف دست بچکانی از پشت دست بدر آید. پس اگر تو نیز خاصیت گذشتن از آن کوه حاصل کنی به لمحهای از هردو کوه بگذری. (۱۳۷۷، ص ۱۱-۱۰)

نفس ناطقهٔ انسانی به شرط استعداد، مانند روغن بلسان که به سبب خاصیتی که دارد از پوست و گوشت می‌گذرد، می‌تواند در لحظه‌ای از کوه‌های قاف بگذرد بی آن‌که نیازی به سوراخ کردن آن‌ها باشد. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۲۵۱) این انقطاع باید چنان باشد که حکیم نه تنها از بند خواهش‌ها رهیده باشد، بلکه باید به آسانی بتواند خود را از قید بدن رها سازد و همچون افلاطون، خلع بدن نماید. کسی که از ملکه خلع بدن برخوردار نیست، شایسته عنوان حکیم نمی‌باشد. (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۱۱۳) حکیم کسی است که بدن را همچون جامه‌ای، هرگاه اراده کند بپوشد و هرگاه اراده کند بدر آورد. (همان، ص ۵۰۳)

هدف نهایی اشراقیان با انکشاف حقیقت که با واقعهٔ خروج روح از بدن همراه است، به تحقق می‌رسد. خود، «سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند.» (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۴۸) و آنچه در وصف ننگجد به وقوع می‌پیوندد و این همان چیزی است که آثار اشراقی سهروردی، در حکم تمهید مقدمات برای تبیین آن هستند.

۵- غایت کمال نفس در نظر شیخ اشراق

در داستان‌های رمزی شیخ اشراق، سالک که نماد نفس ناطقه انسانی است پس از طی مراتب سلوک، رهایی از بند ماده و فرا رفتن از جهان ظلمانی به نوری بر می‌خورد که در سفری معنوی، هدایت وی را بر عهده گرفته و با پاسخ‌گویی به پرسش‌های او حقایق وجود و هستی را به وی می‌نمایاند. سهروردی در رسالهٔ *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *رساله الطیر*، داستان رؤیت این پیر نورانی را شرح داده و در داستان‌های *مونس العشاق* و *قصهٔ غربت غربی* به وجود چنین راهنمایی اشاره نموده است. این راهنمای درونی را عقل فعال یا عقل دهم، واهب الصور، جبرئیل یا روح القدس، فرشتهٔ آسمانی، طباع تام و غیره تعبیر می‌نمایند که چون ورای عالم کون و فساد قرار دارد دستخوش زوال و فرسودگی نشده، ظاهری جوان با شکوه پیران را به همراه دارد و از این جهت سهروردی و پیش از او

ابن سینا از وی به پیر یاد می‌نماید. دیدار با وی کمالی برای نفس است که با رهایی از بند ماده و تعلقات دنیوی صورت گرفته و به اعتقاد برخی غایت کمال شیخ اشراق در این رسائل می‌باشد. برای بررسی این مطلب لازم است ابتدا هویت پیر و مرشد راه مشخص و دیدگاه‌هایی که در این باب مطرح شده است ذکر گردد که در این‌جا به این مهم پرداخته خواهد شد.

۱-۵ هویت پیر راهنما

در این مسأله که مصداق و هویت پیر و راهنمای راه در داستان‌های عرفانی سهروردی چیست چند نظر می‌توان داشت:

۱- در همه این داستان‌ها، راهنمای درونی عقل فعال یا عقل دهم، «واهب الصور»، «جبرئیل» و «روح القدس» است که از جمله نورهای قاهر بوده و نسبت وی با ما همچون پدر است و او رب طلسم نوع انسانی می‌باشد. (۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۰)

در واقع از سه نوع تعقل عقل دهم نسبت به نورالانوار، نسبت به جنبه وجودی و جنبه امکانی خویش، نفوس ناطقه انسانی، صور و هیولای عناصر به وجود می‌آیند. (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۴۵۰؛ ۱۳۷۵ ب، ج ۳، ص ۳۸۲) طبق اصول حکمت اشراق، برای هر یک از علت‌های نوری نسبت به معلول خود محبت و قهری است و برای هر معلولی نسبت به علت خود محبتی ملازم با ذل است. (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۲۶۲-۲۶۱) نور عالی همواره نور سافل را مقهور خود می‌گرداند و نور سافل، نسبت به عالی شوق و عشقی را داراست. به توسط عقل فعال است که نفوس آدمیان آفریده می‌شود. به همین خاطر رابطه قهر و محبت همواره میان این «فرشته» و نوعی که از نور آن منبعث می‌شود برقرار است. (کربن، ۱۳۸۲، ص ۹۷) و همواره فرد در پی پیوستن به یار آسمانی خویش می‌باشد.

در قصه العریة العریة این فرشته در هیأت پیری نورانی ظاهر و پدر خوانده می‌شود: «به کوه بر شدم پدرمان را دیدم. پیری بزرگ، که نزدیک آمد آسمان‌ها و زمین‌ها از تابش نور وی شکافته شوند. پس در روی او خیره و سرگشته ماندم و به سوی او شدم پس مرا سلام داد، او را سجده کردم و نزدیک بود که در فروغ تابناک وی بسوزم. (همان، ۱۳۷۷، ص ۸۶)

این پیر همان عقل فعال و رب النوع آسمانی انسان است و یک شاهد مثال آن سخن شیخ اشراق در داستان عقل سرخ است که این فرشته را در قالب پیری جوان که خود را اولین فرزند آفرینش می‌خواند توصیف می‌کند. «در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد، فرمایش رفتن و سلام کردم. به لطفی هرچه تمام‌تر جواب فرمود. چون در آن شخص نگریستم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود.

پنداشتم که جوان است، گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت ای فرزند این خطاب خطاست، من اولین فرزند آفرینش، تو مرا جوان همی‌خوانی؟» (همان، ص ۹)

اگرچه «نخستین فرزند آفرینش بودن» وصف عقل اول به عنوان نخستین صادر از خداوند است، لیکن در این‌جا عقل فعال از هویت و جنس خود و نه رتبه و مرتبت خویش سخن می‌گوید. با این نگاه تفاوتی میان عقل اول با عقل عاشر نیست از این جهت که عقل دهم همان عقل اول است که ده مرتبه نزول کرده است و همان‌طور که نام عقل بر همه عقول به طور یکسان قابل اطلاق است صفت «اولین آفریده بودن» نیز در حق همه آن‌ها صادق است. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۲۴۲-۲۴۱)

در رساله *آواز پر جبرئیل* نیز قهرمان داستان با ده پیر خوش سیمایی دیدار می‌کند که همان عقول عشره مشائیان هستند و وی تنها با دهمین آن‌ها که آخرین پیر یا آخرین عقل است دیدار می‌کند: «برفتم و این در که در شهر بود محکم بیستم و بعد از رتق آن قصد فتق در صحرا کردم. چون نگه کردم ده پیر خوب سیما را دیدم که در صفه‌ای متمکن بودند. مرا هیأت و فر و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد و از اورنگ و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد؛ چنان‌که گفتار از زبان من منقطع شد. پیری را که بر کناره صفا بود قصد سلام کردم. پرسیدم که بی‌خورده بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند. آن پیر که بر کنار صفا بود مرا جواب داد که ما جماعتی مجردانیم از جانب ناکجاآباد می‌رسیم.» (همان، ۱۳۷۷، ص ۳۵)

در داستان‌های *روزی با جماعت صوفیان و فی‌حالة الطفولية* نیز از این فرشته با عنوان شیخ که آموزگار و هدایتگر فرد در این راه کمال است یاد شده است.

۲- رب النوع و خالق صور و نفوس انسانی عقل فعال و روح القدس است، لیکن آن‌کس که سالک با وی دیدار می‌کند رب النوع کلی آدمی نبوده، بلکه وی برای هر جان به نماد درآمده و تجلی می‌کند. (کربن، ۱۳۷۸، ص ۳۵) این نور متجلی، سرشت کامل، طباع تام و همان نیمه ملکوتی فرد است که با اسیر شدن نفس در چاه ظلمت از آن جدا افتاده و همواره در جستجو و خواهان پیوستن به آن بوده است. (۱۳۸۲، ص ۹۸-۹۷)

وجود فرشته را که گاه در حکم پیری جوان و گاه جبرئیل و یا جاویدان خرد در داستان‌های سهروردی نمود پیدا می‌کند، خود هرکس یا «طبیعت تامه» که برای وی فردانیت پیدا می‌کند است و بیانگر همان طبیعت تامه‌ای است که در یکی از رسالات کهن هرمسی‌ها آمده و از قول سقراط با تعبیر «فرشته شخصی فیلسوف» از آن یاد شده است. (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۳)

طبیعت تامه همان چهرهٔ فردانیت یافته فرشته در قیاس با شخص سالک است. او راهنمای سالک شده و شخص او را راهنمایی می‌کند. این فرشته تنها بر اشخاصی ظاهر می‌شود که کامل و خود، انسانی نورانی شده باشند. رابطهٔ میان آن‌ها رابطهٔ زوجی یکپارچه است که هر دو همزمان، نقش من و خود یا تصویر و آینه را بازی می‌نمایند؛ تصویر من با نگاه من به من می‌نگرد و من، با نگاه خود به او می‌نگرم. (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۶)

۳- دیدگاه سومی که به نظر می‌رسد جامع نظرات مذکور است، این است که اختلاف میان قول به عقل فعال و یا طباع تام بودن پیر که هادی سفر معنوی عارف سالک است را با سخن سهروردی در باب نحوهٔ حیات پس از مرگ انسان‌ها می‌توان جمع نمود.

توضیح آن که: شیخ اشراق نحوهٔ حیات انسان‌ها را پس از مرگ به سه دسته تقسیم می‌کند: «دستهٔ اول نفوس طاهر و پاکی که در دنیا زندگی کرده و در علم و عمل قوی هستند. این گروه، سعادتمندان و به تعبیر قرآنی «مقربان» هستند که بدون آن که دچار تناسخ شوند، به عالم نور محض و عقول و مفارقات منتقل می‌شوند.» (سهروردی، ۱۳۸۴، ص ۴۸۷-۴۸۶)

کسی که نفس او عاقل بالفعل شده، هیأت صالح و اخلاق جمیل در وی پدید آید و با عقول مفارق یکی گردد، کامل‌ترین انسان است. (همو، ۱۳۷۵، ب، ج ۳، ص ۴۴۵) از دیدگاه سهروردی، انوار مدبر کامل پس از مفارقت از بدن به انوار قاهر ملحق می‌شوند و بدین نحو تعداد انوار مقدس تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. (همان، ج ۲، ص ۲۳۶) این دیدگاه در بردارندهٔ این نکته است که نفس مدبر می‌تواند در سیر استکمالی خود به جایی برسد که هرچند نحوهٔ وجودش تدبیری است لیکن از این مرتبهٔ وجود فاصله گرفته و به عقل مفارق که وجود نورانی محض است تبدیل شود. (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۴)

در حقیقت به هر میزان که در انسان نور علم و معرفت و کارهای پسندیده بیشتر شود، به عشق و محبت او به نور قاهر و رب النوع خود افزوده شده و نزدیکی بیشتری به آن عالم در خود حس می‌کند. (همان، ص ۴۷۴) به نحوی که گاه خود را در آینهٔ او می‌بیند و ندای «انالحق» سر می‌دهد. اگر نوری اسفهدی که با اشراقات عظیم و باشکوهی که از عالم علوی می‌آید خود را تکامل بخشیده باشد پس از مرگ به سوی عالم نور محض می‌روند و به قداست و علو انوار قاهرهٔ مقدسه و در شمار قدیسان آن دیار در می‌آیند. این انوار متعالی همان انبیاء و اولیاء و مقربان‌اند. (همان، ص ۴۷۵)

دستهٔ دوم: آنان که از متوسطان گروه سعادتمندان می‌باشند نفوسی هستند که در علم و عمل متوسطند و به آن درجهٔ کمال که گروه اول بدان دست یافته‌اند نرسیده‌اند. این گروه که به تعبیر

قرآنی «اصحاب یمین» هستند مانند گروه اول بدون تناسخ به عالم مثل یا عالم اشباح معلقه منتقل شده، در عالم مثال مستنیر جای گرفته و متنعم می‌شوند. (سهروردی، ۱۳۸۴، ص ۴۸۷-۴۸۶)

این دسته از سعادت‌مندان، نیک بختانی‌اند که در علم و عمل میانه هستند لیکن به کمال انوار طاهره دست نیافته‌اند و نیز زاهدانی که در تنها عمل قوی و کامل بوده‌اند پس از رهایی از کالبدهای جسمانی‌شان به عالم مثل معلقه پیوندند. ایشان واجد قدرتی هستند که می‌توانند به هر صورتی که بخواهند، مثل و صور قائم به ذات بیافرینند. این مقام «مقام کن» نامیده می‌شود. (همو، ۱۳۵۷، ص ۳۷۴)

جایگاه این مقام عالم مثال و مثل معلقه است. سهروردی در *المشارع و المطارحات* خود در باب آن می‌گوید: «نفس انسانی که از جوهر قدسی تشکیل یافته است آن‌گاه که از عالم نور منفعل شود و لباس اشراق بپوشد، همچون نور تأثیر می‌کند و منفعل می‌سازد، اشاره می‌کند و با اشاره او شیء به وجود می‌آید، تصور می‌کند و شیء بر حسب تصور او واقع می‌شود.» (همو، ۱۳۸۵، ص ۵۳۶)

شیخ اشراق در پایان *حکمة الاشراق* از اشراق پانزده نور بر جان سالکانی که از کالبد جسمانی خویش رها گشته‌اند سخن می‌گوید. تابش این انوار عارفان را به ستیغ بلندی از معنا می‌رساند. به توسط این انوار عارفان بر آب و هوا یا با بدن جسمانی خویش به سوی آسمان می‌توانند روند و به بعضی از بزرگان عالم بالا پیوندند. این امور را از اوصاف اقلیم هشتم که جابلقا و جابلسا در آن است می‌باشد. (همو، ۱۳۵۷، ص ۴۰۰)

این اقلیم محل صور متعالیه و قدسیه‌ای است که سالک پس از تزکیه و تجرید بدان دست یافته و بنا بر مقام «کن» و خالقیتی که یافته است قدرت ابداع و آفرینش‌گری در عالم جسم می‌یابد.

دسته سوم: این گروه، اشقیا و «اصحاب شمال» هستند که مانند گروه دوم به عالم مثال منتقل می‌شوند. اما نصیبشان از آن، صور مثالی مظلّمه خواهد بود. این گروه اهل جهنم بوده که در عالم مثال عذاب می‌بینند. (همو، ۱۳۸۴، ص ۴۸۷-۴۸۶)

سه گروهی که در این جا اوصافشان ذکر گردید سه مرتبه مقربان، متوسطان و اشقیا هستند که نحوه حیات ایشان پس از مرگ بیان شده است. دو گروه اول پیش از مرگ نیز می‌توانند به عالم بالا راه یافته و از اشراقات و انوار الهی برخوردار گردند. لذا می‌توان در مورد سالکانی که در قید حیات هستند ولی از بند تن رهایی یافته‌اند نیز این امور را صادق دانست. سالکان عارفی که به مرتبه بالاتری راه یافته‌اند می‌توانند از عالم مثال نیز گذشته و همراه و همنشین انوار قاهره و عقول اعلی شوند. در داستان *آواز پر جبرئیل*، سالکی که ده پیر را مشاهده می‌کند نفس ناطقه‌ای است که پس از کسب حکمت نظری و عملی و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد، استعداد اتصال به عقل فعال را یافته و به

عنوان سالک طریقت تحت تربیت پیر قرار می‌گیرد. در این رساله سهروردی از طرح عقل ده‌گانه مشائیان استفاده نموده و فرد، ده پیر نورانی را مشاهده می‌کند. این ده پیر همان عقول عشره هستند و پیری که سالک با وی هم سخن می‌شود همان عقل فعال مشائیان و رب النوع انسان است. اما در رساله عقل سرخ و نیز فی *حالة الطفولية* پیری که سالک با وی دیدار می‌کند دارای دو جنبه نور و ظلمت است. در عقل سرخ به دلیل ترکیب سپیدی نور و سیاهی ظلمت، پیر، سرخ رنگ بر فرد جلوه کرده و در فی *حالة الطفولية* پیری که فرد مشاهده می‌نماید، خرقه‌ای بر تن کرده است نیمه سفید و نیمه سیاه. در این جا پیر را می‌توان همان من آسمانی و به تعبیر شیخ اشراق طباع تامی دانست که قائلین به نظریه دوم از جمله کربن در پی اثبات آن‌اند و اگر این را بپذیریم می‌توان چنین برداشت نمود که در این داستان سالک در مرتبه پایین‌تری نسبت به قهرمان داستان *آواز پیر جبرئیل* قرار دارد، پس نیمه ملکوتی وی برای او متمثل گشته است. «این فرشته یا من شخصی و ملکوتی فرد، رب شخصی فرد است و چون فایض از عقل فعال است، هویتی یکسان با عقول عشره دارد. بنابراین، می‌تواند بگوید که اولین فرزند آفرینش است.» (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۲۴۵) در داستان *مونس العشاق* نیز می‌توان چنین استنباطی را از «عشق» که با زلیخا دیدار می‌کند داشت. در قسمت دوم این رساله عشق در پاسخ سؤال‌های زلیخا از کجایی و چستی او، در توضیح و معرفی خود می‌گوید: «من از بیت المقدس از محله روح آباد و از درب حسن. خانه‌ای در همسایگی حزن دارم، پیشه من سیاحت است، صوفی مجردم [...] اگرچه دیرینه‌ام هنوز جوانم و اگرچه بی‌برگم از خاندان بزرگم.» (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۶۰)

عشق در این جا به عنوان یکی از فرشته‌ها که زاده عقل فعال است یکی از فرشتگان شهرستان جان است که به خاطر روحانی بودنش، اوصافی مشابه فرشته راهنمایی دارد که سالک در داستان‌های قبلی با وی دیدار می‌کند. (پورنامداریان، ۱۳۶۸، ص ۲۶۸) در این جا زلیخا نماد سالک و عشق نماد نیمه ملکوتی وی است که نفس اسیر در این جهان، در حسرت دیدار و اتصال با وی بوده است. در این جا سالک توفیق دیدار با عقل فعال را نداشته بلکه با یکی از فرشته‌های دیار ملکوت و «شهرستان جان» ملاقات می‌کند. «عشق» راه رسیدن به آن شهرستان و جاوید خرد که همان عقل فعال است را برای سالک شرح داده، به وی کمک می‌نماید تا با پشت سر گذاشتن موانع، به مقصود برسد. با طی این مراحل است که دیدار با عقل فعال به وقوع می‌پیوندد. «و به دروازه شهرستان جان رسد و خود را برابر دروازه رساند [...] حالی پیر آغاز سلام کند و او را بنوازد و به خویش خواند.» (همان، ص ۶۳)

بر مبنای توضیحات و تأویلاتی که از مراد شیخ اشراق در داستان‌های رمزی‌اش ارائه گردید می‌توان این احتمال را قوی و قابل ملاحظه دانست که در این رساله‌ها سهروردی مراتب مختلف کمال سالک را در قالبی کاملاً رمزگونه به تصویر کشیده است. دیدار با پیر در این داستان‌ها نقطه عطفی در حرکت سالک است که به توسط آن، وی راه و موانع را شناخته و آنچه را که باید در این مسیر بدان عمل نماید می‌آموزد. اگرچه در این داستان‌ها نصایح و راهنمایی‌های شیخ مشابه و تنها در قالب‌هایی متفاوتی ارائه گردیده است. اما بدیهی است کارهایی چون کسب علم و یا ریاضت، نسبی بوده و هر مرتبه سطحی متفاوت با سطوح و مراتب دیگر را می‌طلبد؛ لذا در اغلب این داستان‌ها پیر به آن‌ها سفارش می‌کند.

۲-۵ رأی شیخ اشراق در باب غایت کمال نفس انسانی

شیخ اشراق در داستان‌های رمزی خویش غایتی را برای کمال نفسانی انسانی مشخص نکرده است. گویا هدف وی در این داستان‌ها تنها ارائه و روشن سازی مسیری است که سالک در طریق الی الله باید طی نماید. اما اگر بخواهیم مراتب آخر کمال انسانی را از نگاه شیخ اشراق بیان کنیم نگاهی به رساله صفیر سیمرغ در فهم نگاه عارفانه سهروردی کمک شایانی خواهد نمود. بخش دوم این رساله به بررسی و معرفی مراتب نهایی طریقت که فرد، دیگر، خود، حقیقتی نورانی و الهی شده است اختصاص داده شده است.

از نگاه شیخ اشراق سه مرحله پایانی طریقت، «فنا»، «علم» و «محبت» هستند. پیش از این مراحل و پس از حصول و کسب استعداد لازم برای حضور در عالم علوی، در بدایت امر، انواری بر قلب سالک حادث می‌گردد که آن‌ها را سهروردی «طوالج و لوایح» می‌نامد. این انوار «انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن چنان ماند که برق خاطر ناگاه درآید و زود برود.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ب، ج ۳، ص ۳۱۹) در اثر مراقبت‌های بیشتر سالک این انوار و تجارب عرفانی به حالت ماندگارتری بدل شده که آن را سکینه می‌نامند. در این موارد سالک تنها حالت انفعالی داشته و بی‌اختیار پذیرای این اشراقات است. اما با تقرب بیشتر به نور الانوار، در درک حالات قدسی صاحب اختیار می‌گردد و می‌تواند هر ساعتی که بخواهد قالب رها کند و به عالم کبریا رود. در این مرتبه سالک به عالم مثل راه یافته است و نفس وی واجد علم و قدرت می‌شود و قدرت تصرف و آفرینندگی صورت می‌گیرد. همان‌گونه که پیش از این گفته شد سهروردی این نحو خلاقیت را به «مقام کن» تعریف می‌کند. رؤیت انوار و درک اشراقات لذت بخش روحانی، فرد را

به فنا کشانده که در صورتی که فرد هشیاری خود را از دست دهد «فناى اکبر» و چون خود را فراموش کرده و فراموشی را نیز فراموش نماید «فنا در فنا» خوانند. (همان، ص ۳۲۴) مرتبه «فنا» نیز خود، ذو مراتب است به نحوی که «لاله الا الله» که نفی الاهییت از ما سوی الله می‌کند مرتبه نازل فنا است، «لاله الا انت» که خدا را حاضر و شاهد گرفته. اما خطاب توئی کند و او را از خود جدا بدارد مرتبه میانی و «کل شیء هالک الا وجهه» که «اثنائیت(من و تو بودن) و انیّت(من بودن) و هویت(او بودن) را بر ذات خداوند که قائم بر ذات خویش است نسبت‌هایی زائد می‌دانند.» (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۴۳۷) عالی‌ترین مرتبه فنا است. (سهروردی، ۱۳۷۵، ب، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۴)

مرتبه پس از فناى علم است که از طریق حضور حاصل شده و کسی که به این مقام واصل شود به اسرار آسمان و زمین واصل گشته است. امین رضوی ارتباط کسب اسرار خفی خلقت را با فناى در خدا چنین تبیین می‌نماید که انسان به توسط عشق است که در حق فانی شده، و چون حق، عالم به همه چیز است کسی که با وی یکی گردد در یک معنا عالم به همه چیز می‌شود. (همو، ۱۳۷۷، ص ۷۰) «غایت کمال بنده آن است که تشبه کند به حق تعالی و علم به کمال از صفت اوست [...] پس لازم آید که هرچه عارف‌تر بود به حقایق، وجود او شریف‌تر باشد.» (همو، ۱۳۷۵، ب، ج ۳، ص ۳۲۸)

سومین جنبه از مقام نهایی طریقت در نگاه شیخ اشراق محبت است که غایت و حد اعلای آن عبارت از جذب و گذشتن از تمناها و زیستن در جوار محبوب است. زیرا آن کس که حقیقتاً محبوبش را در جوار خویش یافت تمنای دیگری ندارد. (همو، ۱۳۷۷، ص ۷۰) این مرتبه غایت کمال و تعالی نفس است «که بالای آن مقام دیگر نباشد» اگرچه پایانی هم برای آن نیست. «بزرگی را پرسیدند تصوف چیست؟ گفت: چیزی است که ابتدایش خداست و آخرش را نهایی نیست.» (همو، ۱۳۷۵، ب، ج ۳، ص ۳۲۶)

غایت استکمال نفس در رساله‌های رمزی شیخ اشراق را با این توضیحات می‌توان، تشابه هرچه بیشتر انسان به حق تعالی و صفات او دانست که هرچه در این مسیر پیش‌تر رود به مرتبه‌ای عالی‌تر نسبت به قبل و به قربی نزدیک‌تر به حق تعالی و نورالانوار دست خواهد یافت.

۶- نتیجه‌گیری

در داستان‌های رمزی سهروردی، دیدار و مواجهه سالک با پیری روحانی و ملکوتی نقطه عطفی است که قهرمان داستان پس از طی مراحل و قبول استعدادهایی موفق به دیدار با وی می‌شود. در این

رساله‌ها سهروردی از زبان پیر شروطی را برای ورود به عالم نفس و تجارب روحانی در قالب رمز بر می‌شمرد. وی کسب معرفت نسبت به خویشتن خویش، قوای نفسانی و جهان ظلمت را به عنوان مقدمه حرکت لازم و ضروری شمرده و راه‌هایی از بند قوا و بندهای جسمانی را کسب معرفت کسبی و بحثی همراه با ترک تعلقات دنیوی می‌داند. برای پاسخ به این پرسش که پیر و راهنمای راه، چه کسی است مراجعه به حکمه *الاشراق*، جایی که سهروردی سه نحوه حیات برای نفوس پس از مرگ ارائه می‌دهد راهگشاست. مراتبی را که شیخ اشراق برای نفوس انسانی چون «مقربان»، «متوسطین» و «اشقیان» برمی‌شمرد، می‌توان به نفوس انسانی که در قید حیاتند تعمیم داده و بیان نمود که برخی از این نفوس در همین دنیا از عالم طبیعت گذشته و به سیر در ملکوت و عالم اعلی می‌پردازند که برحسب میزان توغل سالک در سلوک، تجارب روحانی متفاوت خواهد بود. برطبق این دیدگاه، درحقیقت شیخ اشراق مراتب مختلفی از کمال را در داستان‌های عرفانی‌اش به تصویر کشیده است. در *آواز پر جبرئیل*، *رساله الطیر* و *قصه الغریبه الغریبه* سالک به مرتبه بالاتری دست یافته و توفیق دیدار با رب النوع انسانی که عقلی از عقول قاهره هستند را کسب نموده و در داستان‌هایی چون *عقل سرخ*، *مونس العشاق* و *فی حاله الطفولیه*، تنها با فرشته شخصی آسمانی خود مواجهه می‌یابد و از او توفیق ادامه مسیر را طلب می‌نماید. غایت حرکت استکمالی نفس انسانی در این داستان‌ها مشخص نگردیده است، اما بر مبنای آرای عرفانی سهروردی، تشبه هرچه بیشتر به حق تعالی، کمال اعلای نفس است. سالک در این مرتبه از جایگاه وجودی خویش فراتر رفته، «صفیر او خفتگان را بیدار کند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ب، ج ۳، ص ۳۱۵)، «نفوس از او منفعل شوند و ماده از او متأثر شود.» (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۹) و خود عقلی از عقول اعلی گردد.

منابع و مآخذ

- [۱] ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۱، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
- [۲] ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- [۳] پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۸)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۴] پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۰)، *عقل سرخ*، تهران، سخن.

- [۵] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۵)، *المشارع و المطارحات*، ترجمه صدر الدین طاهری، تهران، نشر مجلس شورای اسلامی.
- [۶] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۶۳)، *سه رساله از شیخ اشراق*، انتشارات اسلامی لاهور.
- [۷] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۷)، *قصه‌های شیخ اشراق*، جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز.
- [۸] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۵ الف)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۹] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۵ ب)، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۰] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۵۷)، *شرح حکمه الاشراق*، جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.
- [۱۱] شهرزوری، شمس الدین محمد، (۱۳۸۰)، *شرح حکمه الاشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۲] غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۳۸)، *اعترافات (ترجمه المنقذ من الضلال)*، ترجمه: زین الدین کیائی نژاد، بی جا.
- [۱۳] قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، (۱۳۸۳)، *شرح حکمه الاشراق*، عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۱۴] کربن، هانری، (۱۳۸۲)، *روابط حکمت اشراق و ایران باستان*، ترجمه ع. روح بخشان، تهران، اساطیر.
- [۱۵] کربن، هانری، (۱۳۷۱)، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، آگاه.
- [۱۶] کربن، هانری، (۱۳۷۸)، *مدینه‌های تمثیلی*، ترجمه سعید امیر ارجمند، مجله تحقیقات اسلامی، شماره ۱ و ۲.
- [۱۷] معین، محمد، (۱۳۸۴)، *فرهنگ معین*، ج ۲، تهران، امیرکبیر.
- [۱۸] یزدان پناه، یدالله، (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق*، تهران، سمت.