فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
سال هفتم، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۲۵
صفحات ۱۵۰ ـ ۱۳۳

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 7, Autumn 2014, No. 25

حرکت استکمالی انسان نزد شیخ اشراق

نادیا مفتونی*
محمود نوری**

چکیده

شیخ اشراق حرکت استکمالی انسان را هم به زبان علم، هم به زبان نماد، مورد توجه قرار داده و در قالب داستان‌های متعدد روایت کرده یا بدون قالب داستانی، به نمادسازی در این مسئله پرداخته است. تحلیل و رمزگشایی از نمادهایی که سهروردی در رساله‌های خویش برای تصویرسازی سیر نفس به سوی سعادت به کار برده، نشان‌دهنده عوامل و اسباب کمال و سعادت انسان، در دیدگاه او است. اساسی‌ترین مراحل سیر استکمالی نفس عبارت اند از: یک؛ چیرگی بر قوای نفسانی، به ویژه حواس ده‌گانه ظاهری و باطنی؛ دو؛ اتصال به نفوس ناطقه فلکی؛ سه؛ اتصال به عقل فعال و دیگر عقول ده‌گانه.

واژگان کلیدی

سعادت، کمال، نفس، فلک، عقل، رمز، شیخ اشراق.

طرح مسئله

دیدگاه‌های اخلاقی در جای‌جای آثار شیخ اشراق، ازجمله رساله‌ها و داستان‌های رمزی وی قابل رصد است. سهروردی هم به زبان علم و هم به زبان نماد، رمز و تصویر، آرای اخلاقی خویش را ارائه می‌دهد. در تحقیقاتِ صورت گرفته، نظریه فارابی در خصوص بیان سعادت‌ها، علوم و حقایق و معارف یقینی و

*. استادیار دانشگاه تهران. nadia.maftounia@ut.ac.ir
**. دانشجوی دکتری دانشگاه هنر.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۲۰

برهانی با زبان هنر تدوین شده است. (برای نمونه بنگرید بـه: مفتـونی، ۱۳۹۰: ۱۱۳ ـ ۱۰۳) اصـطلاح هنـر دانشمند برای کسی که علوم را با زبان هنر بیان می‌کند، قابل پیشنهاد است. شـیخ اشـراق مصـداق روشـن هنردانشمند نظریه فارابی است؛ به این معنا که سهروردی برخی از مطالب علمی و معارف حکمی را که خود و دانشمندان دیگر، مانند ابن‌سینا، به زبان علم[1] ارائه نموده‌اند، به زبان هنر و در لباس تخییل، تصویر، تمثیل و تنظیر، تجسم می‌سازد و در قالب داستان‌های رمزی روایت می‌کند. البته اصطلاح تمثیل که در معنای رمز و نماد به کار می‌رود، با اصطلاح منطقی تمثیل مشترک لفظی است؛ هرچند دیدگاه شـیخ اشـراق در تمثیـل منطقی نیز با جمهور منطقیان متفاوت است. (بنگرید به: فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱ الف: ۲۵۵ ـ ۲۵۲)

یکی از مسائلی که می‌توان با تحلیل و تفسیر نمادسازی‌های سهروردی پاسخ‌یابی کرد، مسیر حرکـت کمالی نفس و شیوه نیل انسان به سعادت برتر است. شیخ اشراق در بیشتر رساله‌های رمزی خـود، مسـیر رونده‌ای را تصویر می‌کند که نجات می‌یابد و به سعادت نایل می‌شود. نمادشناسـی مسـیری کـه ایشـان روایت می‌کند، نشان می‌دهد که وی چه عوامل و اموری را در سعادت مؤثر می‌شمارد.

در این تحقیق، ابتدا تحلیل مفهوم کمـال و سـعادت نـزد شـیخ اشـراق گـزارش مـی‌شـود و سـپس نمادشناسی مسیر حرکت استکمالی انسان به‌سوی سعادت در اندیشه وی از نظر خواهد گذشت.

چیستی کمال و سعادت نزد شیخ اشراق

شیخ اشراق در بیان چیستی کمال نفس، هم به جنبه نظری و هم به وجه عملی توجه دارد. وی کمـال را از حیث ادراک و شناخت، آن می‌داند که نفس، جهانی عقلی شود و آینه وجودی گردد که از سوی خداوند بر عقول، نفوس و اجسام افاضه می‌شود و از نظام هستی و معاد آگاه می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۸۰ الـف: ۸۷؛ همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵) «کمال جوهر عاقل از ما در آن است که متنقش شود به حقـایق و معرفـت حـق و عجایب ملکوت و ملک». (همان: ۱۷۱) در صفیر سیمرغ، کمال در دانستن حق و حقایق و اوج کمـال در شناخت حق و تشبه به او شمرده شده (همان: ۳۲۹ ـ ۳۲۸) و شناخت بیشتر به‌معنای کمال بیشـتر اسـت: «هرچه عارف‌تر بود به حقایق، وجود او شریف‌تر باشد» (همان: ۳۲۹) و «هر که عارف‌تـر بـود، کامـل‌تـر بود». (همان: ۳۲۶) در نقطه مقابل، نقص نفس در جهالت انسان شمرده شده است. (همان: ۳۲۹ ـ ۳۲۸)

کمال عملی که شیخ اشراق از آن به کمال نفس از جهت علاقه به بدن تعبیر می‌کند، در تسلط نفس بر قوای جسمانی و برقراری اعتدال میان قوا است: «که مستولی شود بر قوای بدن و مستولی نشود قوای بدن بر او و از جهت آنکه باشد شهوت و غضب و فکر او در تدبیر زندگانی بر اعتدال و با آنکه رأی درست

---

۱. درباره ویژگی‌های زبان علم بنگرید به: رشیدزاده، ۱۳۹۱.

اقتضا کند». (همان: ۱۷۱) در *تلویحات* نیز در سخنی مشابه آمده است: کمال نفس از جهت رابطه با ماده، آن است که بر بدن تسلط یابد و تحت تأثیر قوای بدن نباشد و عدالت یعنی اعتدال قوای نفس تحقق پذیرد. شیخ اعتدال قوا را در سنتی ارسطویی به عفت، شجاعت و حکمت تعریف و تأکید می‌کند که قوه عملی در تدبیر زندگی به کار رود. (همان: ۱۳۸۰ الف: ۸۸)

وی همین وضعیت، (چیرگی نفس بر بدن) را تجرد از ماده می‌انگارد: خلاصه اینکه کمال نفس، تشبه به مبادی مفارق در حد توان است تا از هر جهت از ماده تجرد یابد و آینه وجود شود: «**کمالها بالجملة التشبه بالمبادئ بحسب الطاقة حتی تتجرد عن الماده من جمیع الوجوه منتقشة بهیئة الوجود**». (همان) این عبارت ناظر به کمال عملی و نظری است.

اگرچه نفس برای استکمال خود محتاج بدن است، (همان: ۴۶۱) وضعیت کمال، بر بدن استیلا می‌یابد و حتی از آن مفارق و مجرد می‌گردد. البته در وضعیت نقصان، بدن بر نفس چیره می‌شود و فرمان می‌راند: «**کمال کلمةٌ (یعني نفس) تشبهها بالمبادي بحسب الطاقة البشرية، فلابد من التجرد بحسب القدرة و ینبغي ان تکون للکلمة (یعني نفس) الهیئة الاستعلائیة علی البدن، لا للبدن علیها. فکمالها (یعني کمال نفس) من جهة علاقتها مع البدن، الخلق المسمی بالعدالة**». (همو: ۱۳۸۰ د: ۱۲۹)

کمال نظری و عملی در اندیشه سهروردی، به‌سختی قابل مرزبندی‌است؛ زیرا علم ملحوظ در کمال نظری، از راه ذوق و کشف حاصل می‌شود. در طبیعیات *تلویحات*، ضمن تعریف کمال تصریح شده که کمال نوع انسانی آن است که همه معقولات برای نفس به شکل بالفعل و شهودی تحقق یافته باشد و در چنین وضعیتی، نفس به مبادی مفارق تشبه می‌یابد و جهانی عقلی می‌گردد. (همو، ۱۳۸۸: ۱۶۰) روشن است که وی شناخت ملحوظ در کمال نظری را از نوع شناخت شهودی و کشفی و ذوقی می‌داند. او در سفیر سیمرغ نیز می‌گوید: «این علم، عارف را از روی کشف افتد» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۳۲۸) و «من لم یذق، لم یعرف». (همان: ۳۳۰)

شیخ گاهی لذت را به دنبال کمال چنین تعریف می‌کند: «کمال و لذت روان، دریافت وجود است از مسبب‌الاسباب و عقول و و نفوس و سماویات و ... تا چون منتقش شود به معقولات بعد از مفارقت عالمی عقلی گردد بفعل ازجمله وجود و از جهت عقل عملی کمالش آن است که او را بر بدن هیئت استعلایی باشد، نه هیئت انفعالی از بدن و خلق عدالت او را حاصل شود و عدالت، عفت است و شجاعت و حکمت». (همان: ۶۸)

به هر روی، اگر لذت و کمال مترادف انگاشته نشود، دست‌کم ملازمه آن دو روشن است. لذت به‌معنای درک کمال و انواع لذت ـ از لذت حسی تا عقلی ـ متناظر با انواع کمال تناسب است. برای

نمونه، لذت عقلی، قابل قیاس با لذات حیوانی نیست؛ چراکه عقل، شریف‌ترین و قوی‌ترین مُدرکات است. (همو، ۱۳۸۰ الف: ۸۷) سهروردی در بیان رابطه کمال و لذت و مراتب لذت می‌گوید:

> عامه مردم پنداشتند که هیچ لذتی دیگر نیست به‌جز از لذت حسی و ندانستند که فرشتگان را لذت به شهود جلال حق‌تعالی عظیم‌تر و تمام‌تر است از لذت خوردن و آشامیدن و بدان که لذت، دریافتن است آنچه را که برسد از کمال مدرک و خیر او به دریابنده، چون شاغلی و مضادی نباشد و هر چیزی را لذت و المی است لایق حال او و لذت و الم بصر، متعلق است به محسوسات در آنچه ملایم او باشد و یا ناملایم او باشد. (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۱ ـ ۱۷۰)

در *صفیر سیمرغ* نیز به ملازمه کمال و لذت تصریح شده است. (سهروردی، همان: ۳۲۹ ـ ۳۲۸) تناسب کمال و لذت میان هر قوه‌ای از قوای بدن و نفس انسان، در *تلویحات* به این ترتیب بیان شده که لذت هر قوه‌ای به حسب کمال آن قوه و در پی ادراک آن کمال است. برای نمونه، کمال قوه شامه در درک بوییدنی‌ها است و این قوه از بوی خوش لذت می‌برد. کمال نفس ناطقه نیز ادراک حقایق است. پس نفس ـ البته نفس سالم ـ از این کمال، (معرفت حق) لذت می‌برد و از نقص و جهل رنج می‌کشد. (همان: ۱۰۵) تناسب لذت و کمال و تفاوت درجات لذت و کمال، در *پرتونامه* مورد تأکید است: «و چون بدانستی که لذت هر قوتی بر قدر کمال و دریافت اوست، پس نسبت لذات عقلی با لذات حسی همچو نسبت دریافته عقل است، چون واجب‌الوجود و عالم عقل و نفس و غیر آن، با طعوم و ...». (همان: ۶۹) البته شیخ اشراق سرچشمه همه لذت‌های جسمانی را لذت‌های نوری و روحانی می‌داند؛ (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۲۷؛ همچنین بنگرید به: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۶۱۱ ـ ۶۱۰) همان‌گونه که افلاطون نیز در رساله *مهمانی* نسبتی میان عشق و زیبایی و لذت از مرتبه حسی تا نهایی قائل است. (بنگرید به: افلاطون، ۱۳۸۰ الف: ۴۳۵)

شیخ در *کلمة التصوف*، کمال و تکامل نفس را تجرید و مفارقت و بازگشت به‌سوی پروردگار دانسته که ملازم با لذتِ وصف‌ناپذیر است. (سهروردی، ۱۳۸۰ د: ۱۲۵) نهایت کمال نفس (معرفت به خدا و فرشتگان و یافتن نقش همه حقایق) با لذاتی ملازم است که چشمی ندیده و گوشی نشنیده و بر ذهنی خطور نکرده است. (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۰)

ارتباط سعادت و کمال از تأمل در مفهوم آن دو روشن می‌شود. مفهوم سعادت در *حکمة الاشراق* این است که محبت انسان متوجه عالم نور باشد و شقاوت نیز وضعیتی است که محبت و عشق آدمی به تاریکی‌ها و جسمانیات تعلق گیرد و نفس مقهور ظلمات گردد. (همان: ۲۲۵) قهر تاریکی بر نفس، به معنای استیلای جسم و قوای جسمانی بر نفس است. شیخ اشراق کمال نفس را از حیث تعلق به بدن

آن می‌داند که نفس بر بدن استیلا یابد و استیلای بدن بر نفس را نقص می‌انگارد. پس وی شقاوت و نقص را به یک معنا و سعادت و کمال را نیز مترادف به کار می‌برد. سعادت کبرا علم شهودی به حق‌تعالی است، همان‌گونه که نهایت کمال نیز همان است. (همو، ۱۳۸۰ ج: ۳۱۸ ـ ۳۱۷)

سعادت در رساله *یزدان شناخت* چنین تعریف شده که انسان «خویشتن را به درجه فرشتگی رساند، نه به محل سبعی و بهیمی فرود آرد.» (همان: ۴۰۷) البته انتساب این رساله به شیخ اشراق، محل بحث است. (بنگرید به: نصر، ۱۳۷۸: ۱۳۷ ـ ۱۳۶)

میان سعادت و لذت نیز ملازمه برقرار است. اهل سعادت در شادی دائمی به سر می‌برند و از لذت بیرون نمی‌آیند. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۹۲) همچنین لذت‌های بی‌نهایت همراه با سعادت‌های بی‌نقصان است. (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۶)

شیخ اشراق مراتب سعادت را متناظر با مراتب لذت شمرده است: «گمان مبر که سعادت بر یک نوع است؛ بلکه مقربان، از لذت‌های عظیم و اصحاب یمین، از لذت‌های پایین‌تر برخوردارند.» قبل از شیخ اشراق، ابن‌سینا نیز در رساله *فی السعادة* سعادت را بقای سرمدی در جوار حق‌تعالی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۰) و در رساله *الشفاء من خوف الموت* سعادت تامه را در بقای نفس می‌داند که نفس از کدورت طبیعت صفا یابد و از جوهر بدن جدا شود. (همان: ۳۴۰)

تلازم لذت و کمال و سعادت را نیز می‌توان در آثار شیخ ملاحظه کرد: «**فطوبی لمن ادرک نفسه قبل الموت و حصل لنفسه في الدنيا درجة يلتذ بها في دار الفناء و يفرح بها في دار البقاء**»: (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۱) خوشا به حال کسی که نفس خویش را قبل از مرگ دریابد و نفس خود را در دنیا به درجه‌ای برساند که در دار فنا بدان لذت برد و در دار بقا بدان شادمان باشد.

شیخ در رساله *صفیر سیمرغ* سعادت کبرا را علم شهودی به حق‌تعالی می‌داند (همو، ۱۳۸۰ ج: ۳۱۸ ـ ۳۱۷) و در رساله *لغت موران* مشاهده حق‌تعالی را به‌عنوان فایده تجرید بیان می‌کند: «**اقطع عن العلائق و جرد من العوائق، حتی تشهد رب الخلائق**»: (همان: ۳۰۱) از وابستگی‌ها جدا و از موانع رها شو تا پروردگار آفریدگان را ببینی؛ یعنی سعادت کبرا به دنبال تجرید به دست می‌آید.

وی در *کلمات ذوقیه* نیز خطاب به برادران تجرید می‌گوید: فایده تجرید، سرعت در بازگشت به وطن اصلی و اتصال به عالم علوی است. وی حدیث نبوی «**حب الوطن من الایمان**» و آیات شریفه «**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً**» را نیز به همین مطلب تفسیر می‌کند. (همان: ۴۶۲)

همان‌طور که گذشت، کمال نفس نیز در آثار شیخ اشراق با تجرد و تجرید معنا می‌شود: «کمال مردم در تجرد است از مادت به قدر طاقت و تشبه به مبادی و چون این ملکات اخلاق و علوم او را حاصل شود، بعد از مفارقت لذتی یابد که آن را وصف نتوان کرد.» (همان: ۶۹) شیخ اشراق، اصطلاح تجرید و برادران تجرید را بارها به کار برده است. (همان: ۳۰۱، ۳۱۴، ۳۱۹ و ۴۶۲؛ همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۵، ۴۰۱ و ۵۰۵)

در برخی مواضع، از تجرید با اصطلاح استیلا بر قوای نفس یاد شده است. شیخ اشراق استیلا بر قوای نفس را، همچون حواس ظاهر و باطن و قوای غضبی و شهوی[1] در مواضع متعددی از داستان‌های رمزی محاکات کرده است. قهرمان این داستان‌ها، سالکی است که از موانع و شواغل نفسانی، عاشقانه عبور می‌کند تا به مشاهده جمال احدی برسد: «فاعبر عنه عبور العاشق الی الجمال الاحدي.» (همو، ۱۳۸۰ د: ۴۶۷)

شیخ در *کلمات ذوقیه* از نماد ماه برای سالک استفاده کرده، می‌گوید: ماه، عاشقی صادق است و عاشق بیچاره، از درون به‌سوی حضرت معشوق رو دارد و در تکاپوی وصل محبوب است. (همان: ۴۶۵) قوا و حواس با نمادهای مختلف یاد شده‌اند. برای نمونه، در رساله *الابراج* ده برج، نماد پنج حس ظاهر و پنج حس باطن هستند. (همو، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۶ ـ ۴۷۰) حواس ده‌گانه و سایر قوای نفس در رساله *فی حقیقة العشق یا مونس العشاق* با حجره‌های یک کوشک دوطبقه و دروازه‌ها و حصار یک شهرستان و ... تصویر شده است. (همان: ۲۸۰ ـ ۲۷۶) در بخش خاتمه *صفیر سیمرغ* آمده: «کسانی که خواهند که کارگاه عنکبوت فرو گشایند، نوزده عوان را از خود دور کنند، از آن پنج پرنده آشکار و پنج پرنده پنهان و دو رونده تیز پیدا حرکت و هفت رونده آهسته پوشیده حرکت.» (همان: ۳۳۱) دو رونده تیز همان دو قوه غضبی و شهوی‌اند و هفت رونده آهسته نیز عبارتند از قوای نباتی غاذیه، نامیه و مولده و چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه که در خدمت غاذیه‌اند. (همان: ۲۷ ـ ۲۶ و ۱۳۳ ـ ۱۳۲) در رساله *عقل سرخ* حواس ظاهر و باطن با رمز ده موکل (همان: ۲۲۷ ـ ۲۲۶) و در *قصة الغربة الغربیة* مجموعه قوا با نماد چهارده تابوت و ده گور بیان می‌شود. شارح این قصه می‌گوید: «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 غاذیه و مولده و مصوره و نامیه و غضبی و شهوانی و چهار خلط و ده حس که پنج در ظاهر و پنج در باطن.» (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۸۸)

اشاره به این نکته لازم است که یکی از متون شرح فارسی این قصه، نسخه‌ای کهن است که هانری

---

۱. افلاطون قائل به سه نفس ناطقه، غضبیه و شهوانیه برای انسان است (بنگرید به: فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱ ب: ۷۱) و در رساله *فایدروس* تمثیل ارابه‌ران و دو اسب ارابه را برای اجزای روح به کار می‌برد. (بنگرید به: افلاطون، ۱۳۸۰ ب: ۱۲۴۲) غزالی نیز رابطه روح و بدن را به سوار و مرکبش تشبیه می‌کند. (بنگرید به: غزالی، ۱۳۸۷: ۷۲ و ۷۵)

کربن در ترکیه آن را یافته است. شارح و تاریخ این نسخه نامعلوم است (بنگرید به: همان: ۹۲ مقدمه به زبان فرانسه) که در اشاره به آرای نویسنده این نسخه، از تعبیر شارح ناشناس استفاده خواهیم کرد.

نمادشناسی مسیر استکمالی انسان

چیستی کمال و سعادت و لذت در دیدگاه‌های اخلاقی شیخ اشراق بیان شد. در اینجا گزارش و تفسیر رمزها و نمادهای حرکت استکمالی انسان به‌سوی سعادت ـ اعم از نمادهایی که در قالب داستان آمده و رمزهایی که خارج از الگوی داستان بیان شده است ـــ نمادشناسی حرکت استکمالی را براساس دیدگاه‌های صریحی که شیخ اشراق در دیگر آثارش به زبان علم بیان می‌کند، بررسی کرده‌ایم.

رساله‌های شیخ اشراق را براساس دو ویژگی داستانی بودن و رمزی بودن می‌توان به چهارگونه تقسیم کرد:

الف) برخی رساله‌ها، هم داستانی‌اند و هم رمزی؛ یعنی داستان به زبان رمز روایت شده است. *قصه غربت غربی* (همان: ۲۹۷ ـ ۲۷۴) از این دست شمرده می‌شود. در این رساله، ماجرای سیر استکمالی انسان در قالب داستانی سفر دو برادر به‌سوی طور سینا، همراه با داستانک‌های جذاب و پرکشاکش روایت شده است.

ب) برخی رساله‌ها یا بخش‌هایی از آنها، فضای داستانی دارند؛ ولی داستان در آنها به زبان نماد و رمز روایت نمی‌شود. برای نمونه، می‌توان قطعاتی از رساله *روزی با جماعت صوفیان* را یاد کرد که قهرمان داستان (رهرو) از شیخ درخواست می‌کند تا به زبان روشن سخن بگوید: «این چه با من می‌فرمایی گفتن، من فهم نمی‌کنم. روشن باز گو تا مرا فایده باشد.» شیخ هم در پاسخ سالک، صدور افلاک را بی‌رمز و کنایه تشریح می‌کند: «چون باری، جل‌جلاله، این فلک‌ها را بیافرید، از برای تزیین فلک، نوری به فلک اول فرستاد. فلک اول، از غایت لطف، آن را حمل نتوانست کردن؛ زیرا که فلک متوسط است میان هستی و نیستی ...». (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۷ ـ ۲۴۴)

ج) برخی رساله ها رمزی اند؛ ولی الگوی داستانی ندارند، مانند بخش‌هایی از رساله *صفیر سیمرغ* (همان: ۳۳۲ ـ ۳۱۴) که در آن چنین آمده است:

> این سیمرغ پرواز کند بی‌جنبش و بپرد بی‌پر و نزدیک شود، بی‌قطع اماکن و همه نقش‌ها از اوست و او خود رنگ ندارد و در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ. همه ازو پر و او از همه تهی و همه علوم، از صفیر این سیمرغ است و ... . (همان: ۳۱۵)

د) برخی رساله‌ها و قطعه‌هایی از رساله‌ها، در الگوی زبان علم بیان شده‌اند، یعنی نه از الگـوی داسـتانی پیروی می‌کنند و نه به زبان رمز روایت شده‌اند؛ مثل رساله‌های *هیاکل* و *پرتونامه* که اساساً رمـزی نیسـتند و نیز بخش‌هایی از رساله‌های رمزی مانند *صفیر سیمرغ*: «ترجیح علمی بر علم دیگـر از چنـد وجـه باشـد: اول آنکه معلوم شریف‌تر بود ... دوم از بهر آنکه علمی را ادله قویتر بود از علمی دیگر ...» . (همان: ۳۱۷ ـ ۳۱۶)

رساله های رمزی شیخ که عمده آنها یا قطعاتی از آنها به زبان نماد نوشته شده، چنین نام دارند: *قصـه غربت غربی*، *آواز پر جبرئیل*، *عقل سرخ*، *فی حالة الطفولیة*، *فی حقیقة العشق*، *سفیر سیمرغ*، *کلمات ذوقیـة یـا رسالة الابراج*، *لغت موران* و *روزی با جماعت صوفیان*. از آنجا که رساله *الطیر* سهروردی، ترجمه رساله *الطیر* ابن‌سینا است و از تألیفات شیخ اشراق شمرده نمی‌شود، در اینجا بدان اسناد نمی‌شود. در ادامه بـه ترتیـب یادشده، به نمادشناسی مسیر کمال و سعادت در رساله‌ها می‌پردازیم.

یک؛ *قصه غربت غربی* همان‌طور که اشاره شد، در گروه نخست جای دارد، یعنی هـم داسـتانی و هـم نمادین است. قهرمان داستان، مسافر جویای سعادت، همراه با برادرش عاصم، از سرزمین مـاوراءالنهر بـه کشور مغرب، به قصد صید مرغان دریایی ساحل لجه سبز، سفر را آغاز می‌کند. شارح ناشناس، عاصـم را عقل نظری می‌داند: «به عاصم، قوت نظری می‌خواهد، که خاصه نفس است بی‌شـرکت بـدن، دلیـل بـر آنکه عاصم، پناه بود از هر مهلکی و ضلالتی.» (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۶) در این صورت، قهرمـان داسـتان، عقل عملی یا قوه عملی نفس است. ایفای نقش قهرمان و نقش اصلی از سوی عقل عملـی و واسـپاری نقش برادر قهرمان به عقل نظری می‌تواند نماد اصالت‌بخشی به عقل عملی شمرده شود.

بلاد مغرب، نماد عالم هیولا و ماوراءالنهر، نماد عالم علـوی اسـت. دو بـرادر در طـول ایـن سـفر، در قیروان یا «القریة الظالم اهلُها» اسیر و در غل و زنجیر، یعنی بدن، در قعر چاهی تاریک، یعنی عالم طبیعت زندانی می‌شوند. (همان: ۲۷۸) قیروان به تونس فعلی گفته می‌شود و نیز کنایه از قیر سـیاه رنـگ اسـت. تونس در غرب جهان اسلام و ماوراء النهر در شرق جهان اسلام قرار داشته است.

در *قصه غربت غربی*، پیمودن طریق استکمال و سعادت، با نماد سفر تجسم شده است: «لما سافرت مع اخـي عاصم من دیار ماوراء النهر الی بلاد مغرب ... .» (همان) و به اینکه هدف سفر سالک، رهایی و خـلاص اسـت، تصریح شده است. هدهد نامه‌ای برای دو برادر می‌آورد و به آنهـا مـی‌گویـد راه رهـایی ایشـان را کـه در نامـه پدرشان شرح داده شده، یافته است. پدر دو فرزند را به عزم سفر تحریض کرده است. (همان: ۲۸۱)

در مسیر نجات، سخن از برخی مسائل جهان‌شناختی و نظریه افلاک و نیز مباحث نفس‌شـناختی بـه میان آمده است که ارتباط آنها با کمال و سعادت انسان، جای بررسی دارد. آغاز سفر، به سمت دریا و بـه قصد شکار مرغان دریایی است. دریا نماد جهان محسوسات و شکار مرغان دریایی، نماد تحصیل علم بـه

محسوسات است که مقدمه استکمال عقل هیولانی و رسیدن به عقل ملکه و مستفاد به‌شمار می‌رود. مباحث جهان‌شناختی و نفس‌شناختی که در مسیر نجات به میان آمده، پیش از ملاقات با عقل فعال مطرح می‌شود و آغاز آن از اکتساب علوم حسی است. (همان: ۲۷۶)

چیرگی بر قوای نفسانی و تعلقات، در طول سفر به‌تفصیل مطرح شده است: آنگاه که به بیابان مورچگان رسیدی، دامن بیفشان. دامن افشاندن می‌تواند نماد رهایی از حرص و تعلقات به شمار آید؛ چنان که شارح ناشناس گفته است. (همان: ۲۸۲) البته شیخ اشراق در رساله *مونس العشاق*، تعبیر مورچگان حواس ظاهر و باطن را به کار برده است. (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۸۵) بر این اساس، می‌توان دامن افشاندن در وادی نمل را کنایه از تسلط بر حواس ده‌گانه ظاهر و باطن شمرد.

پس از دامن‌افشانی در وادی مورچگان، آمده است: «**و قل الحمد لله الذي احياني بعد ما اماتني و اليه النشور و أهلِک أهلَک.**» شارح ناشناس، جمله «**اهلک اهلک**» را ترجمه و تفسیر نکرده است. می‌توان میراندن اهل را کنایه از مهار نمودن قوای نفسانی دانست. شارح ناشناس جمله بعدی: «**و اقتل امرأتک انها کانت من الغابرین**» (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۸۲) را نماد میراندن شهوت می‌داند. تعبیر موج در فراز «و میان من و فرزندم موج مانع شد و او از غرق‌شدگان گردید» (همان: ۲۸۳) می‌تواند نمادی برای اسباب آشفتگی و عدم تعادل و خروج از اعتدال باشد. شارح ناشناس، غرق شدن فرزند را به غرق شدن روح حیوانی تفسیر می‌کند. (همان) وی همچنین در ادامه داستان، تلاطم امواج را به‌معنای به هم خوردن اعتدال مزاج و دایه را نماد روح طبیعی می‌داند: «وقتی به جایی رسیدیم که امواج، تلاطم داشت و آب دگرگون می‌شد و موج می‌زد، دایه‌ای که مرا شیر داده بود، گرفتم و به دریا انداختم». (همان: ۲۸۴)

پس از چیرگی بر روح حیوانی و روح طبیعی، سالک قادر بر مرگ ارادی می‌شود: «در کشتی دارای تخته‌ها و میخ‌ها می‌رفتیم و کشتی را از ترس پادشاهی که پشت سرمان بود و هر کشتی را به غصب می‌گرفت، صدمه زدیم». شارح ناشناس پادشاه را ملک‌الموت می‌داند. (همان: ۲۸۵) صدمه زدن به کشتی، یعنی پیش از مرگ طبیعی، بدن را به مرگ ارادی میراندیم.

جزیره یأجوج و مأجوج که در مسیر سفر قرار دارد، به اندیشه های فاسد و حب دنیا تفسیر شده و سدی که به فرمان سالک و به دست پریان، میان سالک و یأجوج و مأجوج ساخته می‌شود، مانع و حایل اندیشه‌های فاسد انگاشته شده است. (همان)

پس از چیرگی بر قوا و ایجاد اعتدال، سالک به معیت افلاک و سپس به فلک‌الافلاک می‌رسد و فلک‌الافلاک را بر آسمان‌ها می‌افکند تا خورشید و ماه و کواکب را آسیا کند: «**و القیتُ فلک الافلاک**

علی السماوات حتی طحن الشمس و القمر و الکواکب.» شارح ناشناس در شرح این جمله می‌گوید: «یعنی نفس اماره را تا روح طبیعی و نفسانی را و قوای دیگر را یکرنگ کرد.» (همان: ۲۸۷ ـ ۲۸۶) وی ظاهراً فلک‌الافلاک را به نفس اماره و شمس و قمر و کواکب را به روح طبیعی و نفسانی و سایر قوا ارجاع می‌دهد؛ درحالی‌که می‌توان فلک‌الافلاک را نماد قوه عاقله و شمس و قمر و کواکب را نماد روح طبیعی، حیوانی و نفسانی انگاشت.

در عبارت بعدی: «از چهارده تابوت و ده گور رهایی یافتم» (همان) به چهارده قوه و ده حس ظاهر و باطن اشاره شده و دوباره بر تجرد از قوا و حواس تأکید شده است. همان‌طور که قبلاً گذشت، شارح چهارده قوه را رمز ده قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غاذیه، مولده، مصوره، نامیه، غضبیه، شهوانیه و چهار خلط شمرده است. (همان: ۲۸۸)

فلک‌الافلاک و افلاک در این دو فراز یاد شده، به‌عنوان نماد و رمز به کار رفته است. در برخی مواضع، فلک و افلاک محور بحث‌اند و به خود آنها یا نمادهای آنها اشاره می‌شود. برای نمونه، جوزهر فلک، در همین رساله (۲۸۱) به‌تصریح به‌مثابه وسیله نجات تلقی شده است؛ اما در رساله *آواز پر جبرئیل*، در قالب نماد آسیا برای فلک به کار رفته است. رکوه یازده تو، یعنی مشک یا دلو یازده‌لایه نیز رمز افلاک است. (۲۱۳) همچنین در رساله *عقل سرخ*، کوه قاف نماد فلک نهم (۲۲۸) و دوازده کارگاه، رمز بروج دوازده‌گانه است که روی فلک دوم یا فلک ثوابت قرار دارند و هر برج، جایگاه یک صورت فلکی است. (۲۲۹) در رساله *فی حالة الطفولیة*، گوهر شب‌افروز یا ماه، نماد نفس ناطقه فلکی به‌شمار می‌آید. (۲۵۷)

ریسمان پدر ـ که دو برادر باید به‌وسیله آن از چاه بیرون آیند ـ جوزهر فلک قدسی است. جوزهر در دانش هیئت در معانی نزدیک به هم به کار رفته است: «افلاک خارج مرکز کواکب علویه و زهره در سطح منطقةالبروج نیستند؛ بلکه آن‌را در دو نقطه قطع می‌کنند و آن دو نقطه را عقدتین و جوزهرین گویند و ... فلک ممثل قمر به‌نام فلک جوزهر قمر است و شهرت با فلک جوزهر است». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۵۰)

رهایی و نجات سالک و برادرش، همراه با ملاقات آن دو با پدر پیر بسیار نورانی‌شان است که نماد عقل فعال است. دو برادر، فرزندان هادی ابن‌الخیر هستند که هادی، نماد عقل فعال و خیر، نماد عقل اول است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۷) بنابراین ماجرای غربت غربی، ماجرای اتصال عقل نظری به عقل فعال به‌وسیله تلاش‌های عقل عملی است.

دو؛ *آواز پر جبرئیل* (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۲۳ ـ ۲۰۸) در تقسیم چهارگانه رساله‌های سهروردی، متعلق به گروه نخست و رساله‌ای داستانی ـ رمزی است.

قهرمان داستان، از حجره زنان و از قید و پوشش اطفال بیرون می‌رود. حجره زنان، نماد عالم طبیعت و عالم تحت قمر و امهات چهارگانه و قید و حجر اطفال، رمز موالید سه‌گانه، یعنی جماد، نبات و حیوان است؛ یعنی حرکت سالک از عالم طبیعت آغاز می‌شود. سپس در مقعر فلک گام می‌نهد و هوس دخول به خانقاه پدر می‌کند. سالک در خانقاه پدر با ده پیر خوب‌سیمای پرهیبت ـ که نماد عقول عشره‌اند ـ ملاقات می‌کند. از میان ده پیر، فقط یک پیر سخن می‌گوید که رمز عقل فعال است. او به پرسش‌های سالک درباره رکوه یازده‌تو، یعنی مشک یا دلو یازده‌لایه که نماد افلاک است، با شرح و بسط جواب می‌گوید و ضمن آن، ویژگی‌های فلک همچون امتناع خرق و التیام و ارتباط صدوری عقول با افلاک، عقول با یکدیگر و نسبت نفس و جرم فلک را بیان می‌کند.

بنابراین در رساله *آواز پر جبرئیل* نیز فلک در مسیر حرکت مورد توجه است. علاوه بر اینکه در مسیر، نام فلک برده شده، گفتگوی مشروحی درباره افلاک به میان آمده است.

سه؛ *عقل سرخ* نیز از رساله‌های گروه نخست و رساله‌ای داستانی ــ رمزی است. قهرمان داستان، ماجرای افتادن خود در دام صیادان قضا و قدر و تلاش برای رهایی و سپس ملاقات با پیر نورانی سرخ‌چهره، عقل سرخ را شرح می‌دهد. صیادان، دو چشم او را که نماد عقل نظری و عملی است، می‌بندند و چهار بند مختلف را که نماد عناصر چهارگانه یا چهار مزاج است، بر او می‌نهند و ده موکل، یعنی حواس ظاهر و باطن را بر وی می‌گمارند. عناصر چهارگانه و مزاج‌های چهارگانه، به هم باز می‌گردد؛ زیرا از ترکیب ارکان اربعه، طبایع به وجود می‌آید و از امتزاج طبایع، اخلاط چهارگانه متضاد: صفرا، سودا، بلغم و خون.

کم‌کم چشم سالک باز می‌شود و بعد از مدتی موکلان را از خود غافل می‌یابد و با بند، لنگ‌لنگان به صحرا می‌رود و آنجا با عقل سرخ، که رمز عقل دهم است، روبه‌رو می‌شود. عقل سرخ از عجایب هفت‌گانه به‌تفصیل سخن می‌گوید: ۱. کوه قاف، ۲. گوهر شب‌افروز یا ماه، ۳. درخت طوبی یا خورشید، ۴. دوازده کارگاه یا دوازده برج، ۵. زره داوودی، ۶. تیغ بَلارَک یا مرگ (بلارک نوعی فولاد جوهردار است که از آن شمشیر سازند)، ۷. چشمه زندگانی. عقل فعال راه رسیدن به چشمه زندگانی را به سالک می‌آموزد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۹ ـ ۲۲۶)

رهرو از پیر می‌پرسد: از کجا می‌آیی؟ وی پاسخ می‌دهد: از پس کوه قاف. (همان: ۲۲۸) یعنی از پس فلک نهم. برخی معاصران، «پس کوه قاف» را بر عالم مثال انطباق داده‌اند؛ (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۴۷) اما این تفسیر، قابل مناقشه است؛ زیرا پیر که نماد عقل فعال است، از عالم مثال نیست؛ بلکه از عالم مفارقات و عقول است. از این گذشته، نمادسازی‌های شیخ اشراق، اغلب معادل با دیدگاه‌های سینوی‌اند. (برای بررسی موردپژوهانه دراین‌باره بنگرید به: مفتونی، ۱۳۸۸: ۹۸ ـ ۷۳)

پیش از ملاقات با عقل سرخ، که نماد عقل فعال است، رمزهای قوای نفس با تأکید بر حواس ده‌گانه داستان روایت می‌شود. سپس عقل سرخ به‌تفصیل درباره آسمان‌ها و افلاک با قهرمان داستان گفتگو می‌کند و سخن را به آموزش راه نجات از تاریکی‌ها و رسیدن به چشمه زندگانی و کشته شدن به تیغ عشق ختم می‌کند.

در این رساله نیز تیغ بلارک که نماد مرگ است، نماد مرگ ارادی و مرتبه تجرید نفس است و نمی‌تواند نماد مرگ طبیعی شمرده شود.

چهار؛ رساله *فی حالة الطفولیة* از گروه اول و داستانی ـ رمزی است. البته بخش‌های غیر رمزی هم در آن وجود دارد: به دنبال پرسش‌های رهرو، مباحثی درباره آفتاب و ماه و زمین مطرح می‌شود که نقش مقدماتی برای مباحث اخلاقی بعدی، همچون برخاستن از بند زینت و جاه و رسیدن به عالم صفا دارد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۸ ـ ۲۵۷)

شروع رساله با داستان تحصیل علم کودکان است. شیخ تعلیم‌دهنده، عقل فعال است و پیر که خرقه ملمع به تن دارد، نفس ناطقه فلک قمر است؛ زیرا نفس ناطقه فلکی، تحت فرمان عقل است و خود عقل دهم، عقل ناظر بر فلک قمر است.

تفاوت این رساله با برخی رساله‌های قبلی آن است که با جهان‌شناسی یا نفس‌شناسی آغاز نمی‌شود؛ بلکه ابتدا به فراگرفتن علم از استاد تصریح می‌شود؛ آنگاه سخن از بازیابی سلامت نفس در جهت کسب شایستگی درک حقایق به میان می‌آید و سپس مباحث افلاک و کواکب مطرح می‌شود.

پنج؛ رساله *فی حقیقه العشق* از رساله‌های دسته اول، یعنی داستانی ـ رمزی است که تمثیل‌های حواس باطن و ظاهر در آن به طور مشروح بیان شده و سپس نمادهای سایر قوا به‌اختصار آمده است. (همان: ۲۸۰ ـ ۲۷۶) در این رساله، داستان با حواس باطنی آغاز می‌شود که به کوشکی سه‌طبقه تشبیه شده است. در طبقه اول کوشک، دو حجره وجود دارد. حجره اول کنایه از حس مشترک است و حجره دوم که در همسایگی حجره اول قرار دارد و رموز را دیر کشف می‌کند، اما هرگز فراموش نمی‌کند، کنایه از قوه خیال است. (همان: ۲۷۷ ـ ۲۷۶) سالک پس از عبور از این دو قوه به طبقه دوم کوشک می‌رسد که در آنجا هم دو حجره قرار دارد (همان: ۲۷۷) که نماد قوه وهم و قوه متصرفه‌اند. از آنجا که متصرفه به دو اعتبار، متخیله و مفکره نام می‌گیرد، گاه دیوصفت و گاه فرشته‌خو توصیف شده است. در طبقه سوم فقط یک حجره قرار دارد که تمثیل قوه حافظه است.

سالک پس از کوشک سه‌طبقه، پنج دروازه را مقابل خویش می‌یابد؛ کنایه از آنکه بعد از حواس باطنی باید بر حواس ظاهری تسلط یابد. «دروازه اول دو در دارد و در هر دری تختی گسترده است طولانی بر

مثال بادامی و دو پرده یکی سیاه و یکی سپید در پیش آویخته و بندهای بسیار بر دروازه زده، و یکی بر هر دو تخت تکیه زده، دیدبانی بدو تعلق دارد.» (همان: ۲۷۸) منظور از دو در، دو چشم است که شکل ظاهری آن با عبارت بادامی و سفیدی و مردمک چشم با پرده سیاه و سفید توصیف شده است. بندهای بسیار اشاره به مژه ها است و اینکه یک نفر بر هر دو تخت تکیه زده، برای آن است که قوه بینایی، قوه واحدی است. ویژگی دیگرِ کسی که بر این تخت تکیه زده، آن است که بسیار در سفر است و هر جا که بخواهد، می‌رود و از مسافت‌های بسیار دور قادر به دیدن است. هنگامی که سالک به او می‌رسد، باید دستور دهد که هر کسی را به دروازه راه ندهد و اگر رخنه‌ای پیدا شد، زود خبر دهد. (همان) به دیگر سخن، سالک از هرزه‌بینی منع شده است.

سپس سالک به دروازه دوم می‌رسد که دو در دارد و هر دری، دهلیزی دراز و پیچ‌درپیچ دارد که در انتهای آن تخت مدوری گسترده شده است. یک نفر بر هر دو تخت تکیه زده که صاحب خبر است و پیکی دارد که همواره در راه است و هر صدایی را می‌ستاند و می‌رساند. سالک امر می‌کند که هر صوتی را نشنود و به هر آوازی از راه به در نرود. (همان) در اینجا قوه شنوایی و ابزار آن، یعنی دو گوش و وظیفه سالک در مهار نمودن آن بیان شده است.

آنگاه دروازه سوم قرار دارد که آن‌هم دو در دارد و از هر دری، دهلیزی ادامه دارد تا هر دو دهلیز به یک حجره می‌رسند. در آن حجره، دو کرسی و بر هر دو کرسی یک تن نشسته است و خدمتکاری به نام «باد» دارد که همیشه گرد جهان می‌گردد و بهره‌ای از هر خوش و ناخوش برایش می‌آورد. او نیز آن بهره‌ها را می‌گیرد و خرج می‌کند. سالک به او می‌گوید: این دادوستدها را کمتر کن. (همان: ۲۷۹ ـ ۲۷۸) این فراز، شرح قوه بویایی و بینی و تکلیف سالک در برابر آن است.

دروازه چهارم، فراختر از سه دروازه قبلی است و چشمه‌ای گوارا در آن است که پیرامونش دیواری از مروارید قرار دارد. «در میان چشمه تختی است روان و بر آن تخت یکی نشسته است. او را چاشنی‌گیر خوانند و او فرق کند میان چهار مخالف و قسمت و ترتیب هر چهار او می‌تواند کردن و شب و روز بدین کار مشغول است.» (همان: ۲۷۹) این فراز در توصیف دهان، ترشح بزاق، دندان‌ها و قوه ذائقه است که چهار طعم شیرینی، ترشی، تلخی و شوری را ادراک می‌کند. سالک باید به اندازه نیاز و ضرورت اکتفا نماید و این قوه را نیز تحت کنترل خود درآورد.

دروازه پنجم، پیرامون شهرستان را فرا گرفته و گرداگرد این دروازه، بساطی پهن است و یکی بر بساط نشسته، چنان‌که بساط را پر کرده است. «بر هشت مخالف حکم می‌کند و فرق میان هر هشت پدید می‌کند و یک لحظه از این کار غافل نیست. او را مفرق خوانند.» (همان: ۲۸۰ ـ ۲۷۹) پوست که

تمام بدن را پوشانده، به دروازه پنجم تشبیه شده و قوه لامسه نیز مطابق آموزه سینوی، مدرک هشت چیز قلمداد شده است که عبارتند از: رطوبت، یبوست، حرارت، برودت، سبکی، گرانی، نرمی و درشتی. سهروردی در بستان‌القلوب یا روضة‌القلوب نیز این هشت امر را ذکر کرده است. (بنگرید به: همان: ۳۵۲)

در رساله *فی حقیقه العشق* حواس ظاهری به پنج دروازه تشبیه شده است؛ زیرا حواس ظاهری دریچه‌های ذهن به‌سوی عالم طبیعت هستند و برای حواس باطنی از تمثیل پنج حجره استفاده شده است؛ زیرا به‌منزله مخزن دریافت‌های حسی و محل فعالیت روی آنها هستند. در همه این تمثیل‌ها، سالک برای رسیدن به عقل فعال و سایر عقول ده‌گانه موانعی را ـ که عمدتاً درون خود سالک قرار دارند ــ پشت سر می‌گذارد و قوای نباتی و حیوانی، به‌ویژه قوای ادراکی ظاهری و باطنی را تحت تصرف خویش در می‌آورد.

سهروردی در ادامه مسیر، به چیرگی بر قوای هاضمه، جاذبه، ماسکه، دافعه، نامیه، غضبیه و شهویه پرداخته، به ملاقات با عقل فعال ختم می‌کند:

> و چون از این پنج دروازه بیرون جهاند، میان شهرستان برآید و قصد بیشه شهرستان کند. چون آنجا برسد، آتشی بیند افروخته و یکی نشسته و چیزی بر آن آتش می‌پزد و یکی آتش تیز می‌کند و یکی سخت گرفته است تا پخته شود، یکی آنچه سرجوش و لطیف‌تر است، جدا می‌کند و آنچه در بن دیگ مانده است، جدا می‌کند و بر اهل شهرستان قسمت می‌کند. آنچه لطیف‌تر است، به لطیف می‌دهد و آنچه کثیف‌تر است، به کثیف می‌رساند. و یکی استاده است درازبالا و هر که از خوردن فارغ می‌شود، گوشش می‌گیرد و بالا می‌کشد و شیری و گرازی میان بیشه ایستاده است. آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغول است و آن دیگر به دزدی کردن و خوردن و آشامیدن مشغول. کمند از فتراک بگشاید و در گردن ایشان اندازد و محکم فرو بندد و هم آنجاشان بیندازد و عنان مرکب را سپارد و بانگ بر جان رساند و خود را برابر دروازه رساند. حالی پیر آغاز سلام کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۸۰)

نکته قابل اشاره در رساله *فی حقیقة العشق* آن است که شیخ اشراق در مسیر سالک از افلاک نام نبرده است. شش؛ رساله *صفیر سیمرغ* در گروه سوم و چهارم جای می‌گیرد؛ زیرا برخی قطعات آن، مشتمل بر رمز و نماد است؛ ولی از الگوی داستانی پیروی نمی‌کند. همچنین چند فصل خالی از داستان و رمز در آن به چشم می‌خورد.

این رساله، یک تمثیل در آغاز و یکی در پایان دارد: هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقار خود پر و بال خود برکند (همان: ۳۱۴) و قصد کوه قاف کند ... همه علوم از صفیر این سیمرغ است. (همان: ۳۱۵) سیمرغ را تمثیل عقل فعال دانسته اند. (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴۱۶) این

دیدگاه که همه علوم، افاضه عقل فعال است، پیشینه در آثار ارسطو دارد که عقل فعال را عامل به فعلیت رسیدن همه معقولاتِ بالقوه می‌دانست؛ همان‌گونه که نور می‌تواند رنگ‌های بالقوه را بالفعل و قابل دیدن سازد. (Aristotle, 1995:430a 10-25)

قوای نفس در تمثیل آخر رساله بیان شده: «کسانی که خواهند که کارگاه عنکبوت فروگشایند، نوزده عوان را از خود دور کنند، از آن پنج پرنده آشکار و پنج پرنده پنهان و دو رونده تیز پیداحرکت و هفت رونده آهسته پوشیده‌حرکت». (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۳۱) در رساله *صفیر سیمرغ* نیز به افلاک اشاره نمی‌شود.

هفت؛ رساله *الابراج* یا *کلمات ذوقیه* رساله‌ای نمادین است که هم بخش‌های غیر داستانی دارد و هم بخش «توصیه به رهرو و عبور از ده برج» را می‌توان در قالب داستانی انگاشت. بر این اساس، رساله به گروه اول و سوم تعلق دارد. قهرمان داستان بعد از عبور از ده برج، که نماد حواس ظاهر و باطن است، به عقول عشره می‌رسد. (همان: ۴۶۳) رساله شامل بحث مختصری هم در نجوم است که تمثیل «انا الشمس» گفتن ماه در آن به کار رفته است. (همان: ۴۶۵) این تمثیل در رساله *لغت موران* نیز آمده است. (همان: ۳۰۸) سهروردی در رساله *ابراج* مختصری آسمان‌شناسی و مقداری نفس‌شناسی مطرح می‌کند.

هشت؛ رساله *لغت موران* از گروه اول و داستانی ـ رمزی است. در این رساله، داستان‌های نمادین متعددی درباره مورچگان، لاک‌پشت‌ها، مرغان، حربا (آفتاب‌پرست) و خفاشان، هدهد و بومان (جغدها، بوف‌ها) و طاووس در قفس روایت می‌شود که موضوع اصلی و مشترک میان آنها، کجایی وطن اصلی و ضرورت بازگشت انسان به این وطن است. در این رساله، مطلب کوتاهی هم درباره نوسانات نور ماه و رابطه آن با خورشید از زبان حضرت ادریس نقل شده و «انا الشمس» گفتن ماه، به‌عنوان تمثیلی برای «انا الحق» گفتن حلاج بیان شده است. (همان)

نه؛ رساله *روزی با جماعت صوفیان* هم مشتمل بر داستان رمزی است و هم داستان بدون رمز و نماد و به زبان روشن یا زبان علم در بخشی از آن به چشم می‌خورد؛ یعنی در گروه اول و دوم جای دارد. داستان این رساله، با تمثیل آفرینش افلاک و کواکب و ستارگان در قالب یک گفتگو آغاز می‌شود. سالک در حلقه‌ای از صوفیان که هر یک از شیخ خویش چیزی می‌گویند، به پرسش‌هایی که از شیخ خود کرده و پاسخ‌هایی که گرفته است، می‌پردازد. سخنان شیخ ابتدا رمزگونه و در تمثیل حکاک و ساختن گوی و کشیدن نقش ترنج بر گوی است؛ اما سالک درخواست می‌کند که شیخ روشن سخن بگوید و گفتگوی شیخ و سالک درباره افلاک و کواکب به صورت صریح و بدون تمثیل ادامه می‌یابد. (همان: ۲۵۰ ـ ۲۴۲) شیخ این داستان را می‌توان نماد عقل فعال انگاشت.

بسامد مباحث گوناگون می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت هر مطلب نزد شیخ اشراق باشد. نفس‌شناسی پنج

بار در رساله ابراج، *صفیر سیمرغ*، *فی حقیقة العشق*، *عقل سرخ* و *قصه غربت غربی* مطرح شده است. مباحث کواکب و افلاک نیز هفت بار در رساله *ابراج*، *لغت موران*، *فی حالة الطفولیة*، *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *قصه غربت غربی* و *روزی با جماعت صوفیان* آمده است.

روشن است که تأکید شیخ اشراق بر شناخت افلاک و اتصال به آن، به‌معنای سفر مکانی به افلاک و اتصال با برزخ ها و اجسام فلکی نیست؛ زیرا صرف انتقال مکانی، نقشی در استکمال نفس ندارد. ارتباط با افلاک، نماد ارتقای نفس انسان به مرتبه نفس ناطقه فلکی است که نزد شیخ اشراق، مقدمه ملاقات با عقل دهم و سایر عقول شمرده می‌شود.

نتیجه

سهروردی فرایند استکمال و راه رسیدن به سعادت را در مراحل زیر نمادسازی کرده است:

۱. مرحله اول: چیرگی و تسلط بر قوای نفس، شامل قوای شهوی، غضبی و ... خصوصاً حواس ده‌گانه ظاهری و باطنی و عبور از عالم طبیعت؛ از این مرحله، به تجرید نفس و رسیدن به مرگ ارادی نیز تعبیر می‌شود. نمادسازی تجرد از قوا، در پنج رساله به چشم می‌خورد: *ابراج*، *صفیر سیمرغ*، *فی حقیقة العشق*، *عقل سرخ* و *قصه غربت غربی*.

مباحث کواکب و افلاک هفت بار در رساله‌های *ابراج*، *لغت موران*، *فی حالة الطفولیة*، *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *قصه غربت غربی* و *روزی با جماعت صوفیان* آمده است.

۲. مرحله دوم: اتصال نفس ناطقه انسانی به نفوس فلکی؛ نمادسازی معطوف به ارتباط با افلاک در هفت رساله آمده است: *ابراج*، *لغت موران*، *فی حالة الطفولیة*، *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *قصه غربت غربی* و *روزی با جماعت صوفیان*.

۳. مرحله سوم: اتصال نفس به عقل فعال و عقول عشره؛ نمادسازی عقول در هشت رساله به کار رفته است. *لغت موران*، *تمثیل عقل* فعال یا عقول عشره به چشم نمی‌خورد.

همچنین سخنی از اتصال به عالم مثال در نمادسازی‌های شیخ اشراق دیده نمی‌شود؛ همان‌گونه که در مسئله ادراکات باطنی نیز در رساله‌های وی، نمادسازی دیدگاه سینوی ارائه شده است.

منابع و مآخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، انتشارات حکمت، چ ٦.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱٤۰۰ ق، *الرسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.

٤. افلاطون، ۱۳۸۰ الف، *دوره آثار*، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، چ ۳.

۵. افلاطون، ۱۳۸۰ ب، *دوره آثار*، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی چ ۳.

٦. پورنامداریان، تقی، ۱۳۹۰، *عقل سرخ: شرح و تاویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران، انتشارات سخن.

۷. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی*، ج ۱، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم.

۸. رشیدزاده، حسین، ۱۳۹۱، *ویژگی‌های زبان علم نزد ابن‌سینا فخررازی و خواجه طوسی*، رساله کارشناسی ارشد به راهنمایی نادیا مفتونی و احد فرامرز قراملکی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۸۰ الف، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ (الهیات: کتاب التلویحات، کتاب المقاومات و کتاب المشارع و المطارحات)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.

۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۸۰ ب، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲ (حکمه الاشراق، رساله فی اعتقاد الحکماء و قصه الغربه الغربیه)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.

۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۸۰ ج، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳ (مشتمل بر مجموعه آثار فارسی)، مقدمه و تصحیح و حاشیه سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.

۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۸٦، *لغت موران به پیوست چند اثر پراکنده*، تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۸۸، *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱٤. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، ۱۳۸۰ د، ***مجموعه مصنفات شیخ اشراق***، ج ۴ (الالواح العمادیه، کلمه التصوف، اللمحات)، تصحیح و حاشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.

۱۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۳۸۷، ***کیمیای سعادت***، ج ۱، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱٤.

۱٦. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۱ الف، ***جستار در میراث منطقدانان مسلمان***، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۷. فرامرز قراملکی، احد، ***نظریه اخلاقی رازی***، ۱۳۹۱ ب، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۸. مفتونی، نادیا، ۱۳۸۸، «ادراکات باطنی سینوی در رساله‌های رمزی سهروردی»، ***حکمت سینوی***، شماره ٤۱، ص ۹۸ ـ ۷۳.

۱۹. ــــــــــــ، ۱۳۹۰، «مفهوم‌سازی هنر دینی در فلسفه فارابی»، ***خردنامه صدرا***، شماره ٦۳، ص ۱۱۳ ـ ۱۰۳.

۲۰. نصر، سید حسین، ۱۳۷۸، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، ***منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی***، به اهتمام حسن سید عرب، تهران، انتشارات شفیعی.

21. Aristotle, A. 1995, ***The Complete Works of Aristotle*** (Vol. 1) In J. Barnes (Ed.) , Princeton.