

## هرمنوتیک «بازگشت عاشقانه» در رساله‌ی الابراج سهروردی با رویکرد پدیدارشناسانه‌ی اشراقی هانری کربن

زهرا بهره‌مند\*

### چکیده

رساله‌ی الابراج یا کلمات فوقیه تنها رساله‌ی رمزی سهروردی به زبان عربی است و کم‌تر بررسی شده است. با تأویل پدیدارشناسانه‌ی هانری کربن درمی‌یابیم که این رساله درحقیقت حکایت بازگشت عاشقانه‌ی نفس به موطن اصلی خویش است، که در پدیدار رمزهای واقعی و زنده در سیر حکایت نفس بر او ظاهر می‌شود، به گونه‌ای که از طریق این ظهور می‌تواند او را نجات دهد و به اصل خویش بازگرداند. از نظر کربن، «بازگشت به اصل» همان اصلی است که انسان معاصر در پی دوقطبی شدن حس و عقل جهان شناخت‌پسندگارتی آن را فراموش کرده است، که درحقیقت به دلیل از میان رفتن ساحت خیال مجرد یا نفس در جهان‌شناسی معاصر است. آن چه خیال آدمی را فعال و مجرد می‌کند عشق به بازگشت به وطن حقیقی است که گنوس یا معرفت نجات‌بخش آن را متذکر می‌شود و آدمی را به اصل مثالی و فرشته‌گون خویش ارجاع می‌دهد. تأویل از نظر کربن بازگشت به اصل و رب‌النوع پدیدارهاست که در پدیدارهای رمزی متجلی می‌شود. او می‌کوشد تا وجه معاصرانه‌ی «عالم مثال» را در قالب نظریه‌ی «تخیل خلاق» و پدیدارشناسی خاص خویش عرضه کند. این جستار حکایت عشق به بازگشت را در آینه‌ی رمزها، که تجلیگاه اصل مثالی پدیدارهاست، نشان می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** هرمنوتیک، رساله‌ی الابراج، سهروردی، کربن، پدیدارشناسی، بازگشت، تأویل.

\* دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، bahremand\_zahra@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۹

## ۱. مقدمه

هرچند هرمنوتیک در عهد باستان و قرون وسطی بیش‌تر فنی، زبانی، و دستوری بود، ریشه‌های تأویل (exegesis) را می‌توان در آرای رواقیون و به‌ویژه مکتب اسکندریه در آرای اریگن (Origen, 184-253) و پس‌از آن در نظریات آگوستین جست (بنگرید به گروندن ۱۳۹۱ الف: فصل اول). از قرن هفدهم، به‌دنبال جنبش پروتستانیسم، رفته‌رفته مشخصاً نظریاتی درمورد هرمنوتیک کتاب مقدس شکل گرفت تا این‌که در قرن نوزدهم شلایرماخر بر روش‌های فهم متن تأکید کرد و دو روش دستوری و روان‌شناختی را عرضه داشت. پس از او، دیلتای بر مسئله روش‌شناسی متمرکز شد و کوشید تا هرمنوتیک را نوعی روش فهم برای علوم انسانی درمقابل روش‌های تبیینی علوم محض و تجربی بداند. علاوه‌براین، مسئله فهم از نظر او مسئله فهم فردیت تاریخی است که در تجلیات زیستی مکتوب نمود یافته است و با بازآفرینی تجربه زیستی مؤلف به باطن مؤلف و فردیت تاریخی او دست می‌یابیم (بنگرید به گروندن ۱۳۹۱ ب: ۱۹-۲۹). تا این‌جا، هرمنوتیک نظریه‌ای درباره «تنظیم قواعد حاکم بر رشته تأویل» است، یعنی چگونگی تأویل متون، به‌طوری‌که از شائبه تأویل به رأی مصون ماند.

این علم با ظهور مکتب پدیدارشناسی دچار تحولی بنیادین شد. پدیدارشناسی استعلایی هوسرل با ازبین‌بردن شکاف بین ذهن و عین، که از فلسفه دکارت نشئت گرفته بود، از آگاهی و عین‌های آگاهی سخن گفت و حیثیت عالم عینی را در ادراک شهودی ذات و البته به‌روش معلق‌نهادن آن از هرگونه پیش‌فرض (روش اپوخه) در نظر گرفت. هرچند هوسرل مشخصاً از هرمنوتیک حرفی نزد، اما درواقع او بود که زمینه‌های هرمنوتیک پدیدارشناختی معاصر را فراهم کرد که آثار آن بر اکثر نظریه‌پردازان هرمنوتیک فلسفی معاصر هنوز پابرجاست. پیش از همه، هرمنوتیک در آرای هایدگر با چرخشی اگزیستانسیال مواجه می‌شود که از وجود و نحوه وجود انسانی (دازاین) پرسش می‌کند و مسئله فهم را در کانون وجود انسانی قرار می‌دهد و آن را از انحصار فن تأویل متون درمی‌آورد، دازاینی که وجودش مقوم فهم و گشودگی و ظهور باطن (aletheia) است، دقیقاً به‌دلیل بودن در آن‌جا، بودن در موقعیت خاص و جهان خاص خویش (بنگرید به همان: فصل سوم؛ واعظی ۱۳۸۹: ۱۳۹-۱۴۵). این تحلیل هایدگر از موقعیت وجودی فهم انسانی سرنوشت هرمنوتیک پس از خود را تعیین کرد. پس از او، گادامر و ریکور کوشیدند تا براساس پدیدارشناسی فهم، مهم‌ترین نظریات علم هرمنوتیک فلسفی را ارائه دهند.

در این بین، کربن هرمنوتیک پدیدارشناختی را با مسئله‌ی تأویل و به‌ویژه تأویل متون مقدس گره زد و چرخشی باطنی در هرمنوتیک فلسفی ایجاد کرد. در روش پدیدارشناسی خاص او که ملهم از «ادراک شهودی ذات» نزد هوسرل، شعار «نجات پدیدارها» در یونان باستان، و اصطلاح «کشف المحجوب» و «تأویل» نزد شیعیان باطنی مشرب ایرانی است (بنگرید به کربن ۱۳۹۲: ۴۹-۵۰) فهم با حضور خواننده‌ی پدیدارشناس ملازم است، به‌گونه‌ای که دیگر بین متن و خواننده فاصله‌ای نیست و حیات بالقوه‌ی متن در خواننده ادامه می‌یابد. او که اولین مترجم فلسفه‌ی هایدگر به‌زبان فرانسوی است در روند آشنایی‌اش با حکمت اشراق سهروردی دست به تحقیقات عمیق و پردامنه‌ای هم در آثار فیلسوفان اسلامی و شیعه و هم در آثار متألهان مسیحی و یهودی می‌زند. از نظر او، هرمنوتیک در متون مقدس عمل درونی‌کردن متن با ادراکی رمزی و تخیل خلاق است که خویشتن تأویل‌گر را متحول می‌سازد تا بتواند باطن و ملکوت این عالم را درون خویش ببیند و آینه‌ی عالم مثال شود. بدین ترتیب، نفس خود را در وطن خویش می‌یابد و عشق به این وطن مرزهای غربت غربی این عالم را برای او می‌شکند و راه تآله را به‌روی او می‌گشاید (بنگرید به کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۲۸۳-۳۰۹؛ کربن ۱۳۸۷: ۴۳۸-۴۴۸).

## ۲. پیشینه و ضرورت تحقیق

رساله‌ی *الابراج* از رسائل رمزی شیخ اشراق است که به‌زبان عربی نگاشته شده و تاکنون مستقلاً بررسی نشده است، جز اشارات گاه‌به‌گاهی که کربن و پورنامداریان در نوشته‌های خود به آن داشته‌اند. نصرالله پورجوادی در *اشراق و عرفان مسئله‌ی انتساب رساله‌ی الابراج* را به شیخ اشراق بررسی می‌کند و نهایتاً احتمال انتساب این رساله را به سهروردی ضعیف می‌داند. اما نگارنده دلایل پورجوادی را قانع‌کننده نمی‌داند، زیرا مضمون و رمزها و عبارات این رساله در رسائل دیگر سهروردی نیز آمده و همین تأییدی بر صحت انتساب این رساله به شیخ اشراق است.

درباره‌ی رسائل داستانی سهروردی آثار بسیاری نگاشته شده است که در پی ردیابی عناصر حکمی، یا اساطیری و رمزی، و یا داستانی و شکلی این آثارند که البته از جامع‌ترین آن‌ها شرح دکتر تقی پورنامداریان بر داستان‌های سهروردی با عنوان *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی* است. اما به‌واقع کربن بود که برای اولین بار مسئله‌ی فهم پدیدارشناسانه را در تأویل آثار رمزی سهروردی مطرح کرد و هم‌گام با حکمت اشراق

سهروردی، روشی مبتنی بر حضور را در خوانش متون رمزی او در پیش گرفت. کربن در بسیاری از آثار خود اشاراتی به رساله‌الابراج می‌کند و بر مضمون «بازگشت به مبدأ» در این رساله تأکید می‌کند. اما نگارنده بر آن است تا باتوجه به کل اثر و باتوجه به مبانی هرمنوتیک پدیدارشناسانه‌ای که کربن در آثار گوناگون خود عرضه داشته است، «کیفیت رخ دادن فهم حضور محور» را در این اثر نشان دهد. در این نوع فهم از متن نه تنها خواننده با متن بیگانه نیست، بلکه با حکایت متن هم‌راه می‌شود و حکایت خود را نیز در متن می‌یابد و درمی‌یابد که بازگشت به مبدأ کیفیتی عاشقانه دارد و عشق است که استعداد و تمنای بازگشت را ایجاد می‌کند.

### ۳. هرمنوتیک کربن

هرمنوتیک پدیدارشناسانه کربن، هم‌سو با شیوه وجودی هایدگری، نوع و نحوه فهم را مشروط به نوع و نحوه وجود کسی می‌داند که می‌فهمد و با در نظر گرفتن واژه لاتینی «comprehender» به معنای «احاطه کردن و در نظر گرفتن» بر آن است که مؤول موضوع فهم را پدیداری بداند و ببیند که آن را به نحوی از انحا در نحوه وجود خاص خویش وارد کند (بنگرید به کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۲۴۸، ۲۵۰) و از این ره‌گذر آن پدیدار را نجات دهد. این نوع از فهم مستلزم «حضور» مؤول است و هرچه قدر این «عمل حضور» بیش تر باشد، بیش تر می‌توانیم آن را درک و احاطه کنیم. خوانش کربن از «دازاین» هایدگری نیز بر مبنای همین حضور شکل می‌گیرد:

دا - زاین یعنی بودن - این جا. آری؛ اما این جابودن اساساً یعنی حضور را عملی کردن، حی و حاضر شدن، عملی که از ره‌گذر آن و برای آن، معنا در زمان کنونی آشکار می‌شود، حضوری که بدون آن هرگز چیزی به نام معنا در حال حاضر ظاهر نمی‌شود. به این ترتیب، نحوه این حضور انسانی آشکارکنندگی آن است، به گونه‌ای که با آشکارسازی معنا، حضور خود را آشکار می‌کند و خود آشکار می‌شود (کربن ۱۳۸۳: ۲۷).

کربن این هرمنوتیک پدیدارشناسانه را به گونه‌ای از فهم در سنت رایج در عرفان اسلامی پیوند می‌زند و بر آن است که ترجمه این نوع پدیدارشناسی<sup>۱</sup> در زبان فارسی واژه «کشف‌المحجوب» است:

این دقیقاً همان رویکرد پدیدارشناسی است که با آشکار نمودن معنای ضمنی و باطنی و پس‌زده در پشت ظاهر یک پدیده به نوعی برنامه علم قدیم یونانیان را تحقق می‌بخشد:

نجات پدیده‌ها. کشف یعنی پرده‌برداری، به گونه‌ای که از پس ظاهر، حقیقت پنهان‌شده، یعنی پدیده، آشکار شود. این پرده خود ما هستیم و تازمانی که ما عیناً حضور پیدا نکنیم و در این‌جا حاضر نشویم (دا- زاین)، هم‌چنان پدیده از نظرمان پوشیده خواهد ماند، زیرا در سطح هرمنوتیک لازم قرار نگرفته‌ایم (همان: ۳۰).

بنابراین، با حضور در برابر پدیدار آن را در وجود خود وارد می‌کنیم.<sup>۲</sup> این همان «امر مفعولی» در الهیات لوتر است که کربن خود را وام‌دار این مفهوم می‌داند (بنگرید به همان: ۲۴-۳۱). از نظر لوتر، مثلاً فهم صفت عدل خداوند تنها زمانی میسر است که نسبتی با وجود ما بیابد و ما را عادل کند. این قاعده مطابق با توصیه‌ی سهروردی درباره‌ی چگونگی خواندن قرآن نیز است که در کلمه‌ی *التصوف* می‌گوید: «قرآن را چنان بخوان که گویی فقط در شأن تو نازل شده است» (کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۵۵۱).

در چنین فهمی با نوعی عمل حضور مواجهیم که در آن سعی می‌شود از متن نوعی سرمایه‌سازی ممکن در زمان حال روی دهد، بدین معنا که متن خود سخن بگوید و ما بشنویم، البته نه آن‌گونه که متن به مفاهیم و مقولات امروزی تقلیل یابد. شنیدن و گوش‌سپردن به متن متفاوت است با این‌که سخنان خود را در دهان متن بگذاریم. روش کربن برای این فهم نوعی درونی‌سازی (interiorization) است که در آن، نص متن مقدس به حالت تعلیق درمی‌آید تا معنای روحانی آن آشکار شود (بنگرید به کربن ۱۳۸۷: ۴۳۸). بدین گونه، با نوعی هرمنوتیک پیامبرانه، درمقابل هرمنوتیک تاریخی، مواجهیم که زمان و مکان واقعی را به زمان و مکان کیفی و متعالی عروج می‌دهد (کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۲۹۸). این تعالی نفی تاریخ ظاهری نیست، بلکه نفی «اصالت» آن است که به بن‌بست و تورم آگاهی تاریخی می‌انجامد و تأویل کتاب مقدس را در نگاه مدرن به تاریخ یا اسطوره تنزل می‌دهد. البته،

منظور این نیست که از مطالعات تاریخی چشم‌پوشی کنیم. بشریتی که از شناخت و درک ژرفای تاریخ خود چشم‌پوشی کند بشریتی فاقد خاطره خواهد بود؛ این بشریت در وضع انسانی خواهد بود که حافظه‌ی خود را از دست داده است. [...] بلکه منظور آن است که [اندیشه‌ی جدید، بی‌آن‌که پدیدارها را نجات دهد، به‌سادگی، با نفی معنای استعلایی آن‌ها، پدیدارها را از میان برده و نابود کرده است (کربن ۱۳۹۲: ۵۸-۶۰).

پس انسان در تاریخ خلاصه نمی‌شود، بلکه تاریخ و حقیقت تاریخی در انسان است و به میزان حضور او تعالی می‌یابد و به مکان‌های متعالی تبدیل می‌شود. درحقیقت،

عملی کردن حضور باعث ارتقای سطح وجودی آدمی می‌شود تا حضورهای دیگری را در درون خود بیابد و آشکار سازد. این به معنای نفوذ بیش‌تر آگاهی آدمی در حقایق و واقعیات است تا با کنارزدن ظاهر آن‌ها به باطن و یا باطن‌های آن‌ها دست یابد و عینیت‌های روحانی (spiritual realism) آن‌ها را ببیند. نفس با ادراکی روحانی (intelligentia spiritualis) و رمزی (symbolique) همراه می‌شود که در حقیقت در مثال عالم (imago mundi) است که در خویشتن او جریان دارد، صورت عوالم نهفته در اوست که اشیا و وقایع را به گونه‌ای دیگر بر او متجلی می‌سازد:

هر موجود عالم ملک (طبیعت) ملکوت مخصوص به خویش را دارد و آن ملکوت مدبّر اوست. این ملکوت نیز یک جبروت دارد. به عبارت دیگر، هر موجود در عالم ملک را مثالی در عالم مثالی ملکوت است و هر مثال را یک اصل و حقیقت نوری محض. این همان کلمه الهی (کلمة الهیة)، امر ربانی، هر آفریده است که حافظ وجود آن، هادی آن به سوی کمال خویش، گواه آن در برابر خدا و در برابر خلق است. این کلمه باطن وجود آن و درعین حال مقدم بر وجود آن است (له معقبات من بین یدیه و من خلفه یحفظون من امر الله (رعد: ۱۱)) (کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۳۱۹، به نقل از قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق: الباب الثانی، الحدیث الثالث).

بدین ترتیب، تأویل «بازگرداندن چیزی به منشأ و آرکیتایپ آن» (کربن ۱۳۸۳: ۳۰) است که از نظر کربن، همان ملکوت مدبر و جبروت یا امر ربانی هر پدیده است که تأویل روحانی باطنی در صدد دست‌یافتن به آن است.

در این ادراک رمزی، که به کلی متفاوت با ادراک روزمره است، واقعیت اعیان خارجی تبدیل به رمز می‌شود. رمز مابه‌ازایی عینی در عالم خارج دارد، اما مجاز نوعی قرارداد ذهنی و انتزاعی است و مابه‌ازای آن صرفاً ذهنی است (رحمتی ۱۳۸۷: ۲۹). در این تأویل روحانی، با حفظ ظاهر رمز، مرموز رمز نیز خود را بر نفس پدیدار می‌کند:

تأویل رمزی روحانی به حفظ توأمان ظاهر و باطن اهتمام دارد، زیرا به این شرط، ظاهر لفظی ظاهرکننده عالم دیگر می‌شود، ولی این شفافیت جز به لطف حجاب لفظ دست نمی‌دهد. ظاهر متن در صورت ارتقا به کارکرد رمز [و احراز صلاحیت ایفای وظیفه رمز] به معنای دقیق کلمه تبدیل می‌شود به تنها بیان ممکن و بهترین بیان ممکن از وجودها و واقعه‌های بیان‌ناشده، از اموری که به دل برات شده‌اند، ولی البته هنوز به مرتبه آگاهی ارتقا نیافته‌اند و یا هرگز به مرتبه آگاهی تنزل یا تعالی نمی‌توانند یافت (کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۲۷۳-۲۷۴).

کربن با توجه به اصطلاحات مراتب یقین یعنی علم‌الیقین، عین‌الیقین، و حق‌الیقین می‌کوشد تا روش این تأویل روحانی را شرح دهد. «حکایت» رمزی درحقیقت همان مرتبه تبدیل آموزه نظری به واقعه است که درحقیقت از مرحله اول (علم‌الیقین) به مرحله دوم (عین‌الیقین) ارتقا یافته. تأویل نباید دوباره از مرتبه دوم به اول تنزل یابد، چنان‌که در اغلب شرح‌ها می‌بینیم، بلکه بدون بازگرداندن رمزها به مرتبه پیشین باید از همین مرتبه آغاز شود، یعنی تأویل‌گر باید، با به یادداشتن آن آموزه‌ها و مفاهیم نظری که به این رمزها ارتقا یافته‌اند و با حفظ ظاهر رمز و حکایت، پدیدارهای رمزی را با حضور خود دریابد و با توضیح و حفظ نوع و نحوه روابط بین رمزها، حکایت پدیدارشدن رمزها را در نفس و حکایت نفس پس از این ظهور را شرح دهد. مرتبه سوم (حق‌الیقین) آن‌گاه رخ می‌دهد که به راز تبدیل آموزه‌ها به رمزها پی ببریم و این زمانی است که رمزها رمزهای خود مؤول می‌شوند و حکایت در او متحقق می‌شود (بنگرید به همان: ج ۲، ۳۲۰-۳۳۱).

علاوه بر این، در تأویل باطنی تطابقی بین «کتاب آفاقی» و «کتاب انفسی» و «کتاب و حیانی» صورت می‌گیرد که بین ظاهر و باطن و نیروها و عوالم آن‌ها تعادل ایجاد می‌کند که یادآور «علم میزان» در کیمیاست (بنگرید به کربن ۱۳۸۹ ب: ۸۷-۹۱). تأویل باطنی نیز با ظاهرسازی هم‌زمان ساختار عوالم و ساختار نفس تأویل‌گر و انطباق آن‌ها این همانندی را به نفس نشان می‌دهد تا بدان آگاه شود و گنوس به معنای معرفت نجات‌بخش از طریق عروج از این ساختار برای او حاصل می‌شود.

بدین ترتیب، نفس به خودش و حوادث باطنی‌اش آگاه می‌شود و درمی‌یابد که هرآن‌چه در جهان خارج روی می‌دهد تمثیل‌های متعددی از حوادث باطنی اوست (بنگرید به کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۲۹۸). بنابراین، با «تأویل نفس» مواجهیم:

به عبارت دیگر، حقیقت تأویل مبتنی بر واقعیت هم‌زمان عملیات ذهنی تشکیل‌دهنده تأویل و واقعه‌ای نفسانی است که موجب این عملیات می‌شود. تأویل متون مترتب بر تأویل نفس است: نمی‌توان نفس را احیا کرد، نمی‌توان متن را به حقیقتش بازگرداند، مگر این‌که نفس نیز به حقیقتش که به نسبت نفس مستلزم فراتر رفتن از بداهت‌های تحمیلی، هجرت از عالم نمودها و مجازها، از غربت و «غرب»، است بازگردانده شود. متقابلاً نفس نیز با تکیه بر یک متن (متن کتاب یا متن کیهانی) که تلاش نفس آن را متحول خواهد ساخت و به مرتبه حادثه‌ای واقعی، ولی باطنی، و نفسانی ارتقا خواهد داد عزیزمت خویش را آغاز می‌کند و تأویل وجود حقیقی‌اش را به اجرا درمی‌آورد (کربن ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۰).

این تأویل نفس نوعی روانشناسی عرفانی (mystical psychology) است که فرد در پی آن است که به خود روحانی و ازلی‌اش دست یابد که همانندی‌هایی نیز با فرایند تفرد (individuation) یونگی دارد، که طی مسیری به‌امتداد کل زندگی است که از خود ذهنی زمینی (ego) به خویشتن فراذهنی آسمانی (self) می‌انجامد (بنگرید به همان: ۱۱۴-۱۱۵؛ فرانتس ۱۳۹۳: ۴۰-۴۴)، اما در این جا بر مبنایی متفاوتی سخن می‌گوییم که در آن، امتداد و سیطره صورتی مثالی محرک فهمی از جهان (interpretatio mundi) است که در وهله اول استشراق یا جهت‌یابی (orientation) بنیادینی را مفروض می‌گیرد که از شرق و غرب عالم در جهت‌گیری وجودی بشری سخن می‌گوید. در این موقعیت‌یابی، نفس (soul) موقعیت «غریبه» و «تعلق‌نداشتن» به جهان را دارد و جهان خارج و کل کیهان در نظر او «دخمه» می‌شود. بر فراز این دخمه کیهانی آسمان به‌سان گنبدی است که این دخمه عالم را شبیه معبد می‌سازد، گویی عارف زندانی است، اما آسمان به‌مدد او می‌آید. احساس بیگانگی و غربت احساس غالب در هر عارفی است که به او نیروی تعالی‌جویی (exaltation) می‌دهد (بنگرید به کرین ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۱۳). حتی آسمان نیز همان غربتی است که نفوس فلکی را زندانی کرده است. اما عارف به جایی می‌رسد که کل این عالم در نظر او به نهایت می‌رسد و از «سطح مقعر فلک الافلاک» عالمی دیگر برای او باز می‌شود. اگر آسمان را به‌دیده‌شهود باطنی (بنگرید به سهروردی ۱۳۸۰: ۲۴۸) ببیند و در لحظه‌ای بیرون از زمان متصل تاریخی به خویشتن باطنی‌اش شهود پیدا کند، ژرف‌ترین و شخصی‌ترین و اصیل‌ترین سیمای درونش را می‌بیند که تفرّد رب‌النوع بشری برای شخص اوست. این تشرف به‌یاری تخیل خلاق صورت می‌گیرد که اندام شهود باطنی مثال فلک (Imago caeli) است (بنگرید به کرین ۱۳۸۹ الف: ۳۰۷).

بدین ترتیب، فرد به خویشتن آسمانی خود و مثال معبدش (imago templi) آگاه می‌شود که نوعی تفرد و یک‌پارچگی نفسانی با ملکوت کیهان را برای او به‌ارمغان می‌آورد. در این جا با «پدیدار آینه» (speculative) مواجهیم، به‌گونه‌ای که فرد جهان را در آینه وجود خودش می‌بیند. نفس با باطن و فرشته‌اش رودررو می‌شود که برای هر شخصی نمود و صورت ویژه‌ای دارد. کرین در روایات متعددی از تمثیل‌های هرمسی، مسیحی، یهودی، و ایرانی رمزهای مختلف این صورت مثالی را برمی‌شمرد (بنگرید به کرین ۱۳۹۱: ج ۲، فصل ششم). نفس به‌گونه‌ای شیدا و عاشق این صورت مثالی، این فرشته مفسر، یا طباع تماش می‌شود و با یاری او می‌تواند بر دیوان سرزمین خویش غلبه کند و به‌تدریج فرشتگی خویش را بالفعل کند و با فراافکندن آن بر جهان، ملکوت و صور رمزی عالم را ببیند.



اندیشه‌ی جدید درپی آن است که با عرفی‌کردن و نفی معنای استعلایی پدیده‌ها، ساحت میانی خیالی بین معقول و محسوس را انکار کند و آن را به توهم یا حداکثر اسطوره تقلیل دهد و در برابر امر قدسی موضع تعطیل یا لادری‌گری در پیش می‌گیرد. منشأ این نگرش را کرین در انکار ساحت ملکوت و نفس در اندیشه‌ی ابن‌رشد و پس‌از آن در اندیشه‌ی دکارت می‌داند. دکارت با حذف وجهه‌ی قدسی از نفس، تباین و تمایز مطلق نفس از بدن، و ارائه‌ی ساختاری ماشینی از انسان و جهان تاریخی عرفی و غیرقدسی برای اندیشه‌ی امروز به‌بار می‌آورد که باعث جداافتادگی اندیشه از وجود، وجود از عمل، و فلسفه از ایمان می‌شود. در مسیر همین جدایی است که بشر با پیشرفت علم تحصلی می‌کوشد تا طبیعت غیرقدسی را تحت قدرت خویش درآورد و رودرروی طبیعت قرار گیرد و به نابودی آن برخیزد، حال آن‌که دانش سودای رهایی و سعادت انسان را در سر داشت و فریب آن‌جا رخ داد که ماده به‌طور کلی از معنا جدا افتاد و راهی به‌سوی معنا نیافت. اما اگر بین این دو ساحتی لطیف باشد که ماده را به معنا رهنمون شود، بشر دیگر بین دو ساحت مطلقاً متمایز سرگشته نخواهد شد و به کشتن معنا بر نخواهد خواست (بنگرید به کرین ۱۳۹۵: ۱۲-۳۰؛ کرین ۱۳۹۲: ۸۰-۸۷).

کرین بر این باور است که مشرق‌زمین نباید خود را تسلیم فلسفه‌هایی کند که وجود آدمی را به عینیت اشیا واگذار می‌کنند، بلکه باید بکوشد تا همانند جنبش‌های پدیدارشناسی و روانشناسی اعماق درپی فتح دوباره‌ی نفس باشد و راه اشراقی فیلسوفان خود را که در خانواده‌های معنوی اشراقی تا به امروز تداوم یافته است ادامه دهد. او بر آن است که اساساً باید از جداساختن تاریخ فلسفه و تاریخ معنویت دست کشید، زیرا فلسفه به‌بیان جامع‌تر معنویت است که تمام جلوه‌های آگاهی دینی را نیز شامل می‌شود و در این مقام می‌توان از مشرق فلسفی که ساحتی برتر از داده‌های تفکر نظری است پرسش کرد (بنگرید به کرین ۱۳۸۷: ۱۰۹).

#### ۴. هرمنوتیک روحانی در رساله‌ی الابراج

تلاش ما در این بخش آن است که بتوانیم هرمنوتیک روحانی مدنظر کرین را در رساله‌ی الابراج سهروردی نشان دهیم، به‌گونه‌ای که بتوانیم به‌قول او به حقیقت تأویل دست یابیم که در آن تأویل متن هم‌زمان با تأویل نفس پیش رود و نفس بتواند حضورش را در متن عملی کند و با تکیه بر این متن، بتواند پدیدار رمزی وقایع را به درون خودش ببرد و آن‌ها را در

خویش ببیند و بدین گونه آن پدیدارها را نجات دهد و خودش را نیز از طریق این تأویل و معرفت تأویل کند و نجات دهد.

در ابتدای رساله آمده که این رساله درحقیقت کلمات ذوقیه و نکات شوقیه‌ای است که به درخواست بعضی دوستان ما که همان «اخوان التجرید» اند نوشته شده است. به همین دلیل، اسم دیگر این رساله کلمات ذوقیه است. از همان ابتدای رساله تأکید بر وطن اصلی و حب یا عشق به این وطن است که فایده تجرید نیز سرعت بخشیدن به بازگشت به همین وطن است. در این زمینه، بر روایت نبوی «حب الوطن من الایمان» و نیز بر آیه شریفه «یا أيتها النفس المطمئنة إرجعی إلی ربک راضیة مرضیة» نیز تأکید دارد که اولاً وطن دمشق و بغداد یا هیچ شهری از شهرهای دنیا نیست، زیرا «حب الدنيا رأس کل خطیئة»؛ ثانیاً اقتضای رجوع سابقه حضور در جایی است و به کسی که مصر را ندیده نمی‌گویند که به مصر بازگردد. کربن در آثار گوناگون خود به همین «بازگشت» به وطن که به مقتضای «سابقه حضور» در آن است تأکید بسیار دارد که نکته‌ای بسیار اساسی در مضمون «بازگشت» است و در کل عرفان اسلامی تحت آموزه قوس نزول و قوس صعود تکرار شده است (کربن ۱۳۹۱: ج ۲، ۴۰۷؛ کربن ۱۳۸۷: ۱۱۳).

#### ۱.۴ دیدار با پدیدار ازلی «وطن»

بدین ترتیب، همین سابقه حضور در وطن حکایت از دیدار پیشین و ازلی ما در گذشته فراتاریخ با پدیدار اولیه و ازلی (*urphaenomen: primordial phenomenon*) وطن دارد که در جان ماست و فقط باید آن را به یاد آوریم تا حرکت خود را چون برادران تجرید به سوی آن بی‌اغازیم. از نظر کربن، این پدیدار اولیه خودش مبنای تبیین امور است، نه این‌که بر مبنای چیز دیگر تبیین شود. بنابراین، برای فهم و ادراک پدیدار دینی به‌جای هرگونه تبیین نظری بر مبنای عوامل بیرونی ابتدا باید این پدیدار را «ببینیم» و «توجه‌مان را به ساختار واقعیات روحانی آن‌گونه که هستند و آن‌گونه که برای ما مطرح می‌شوند معطوف سازیم: یعنی کشف کنیم که پدیدار دینی چه چیزی را به ما نشان می‌دهد» (کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۸۱) و حقیقت این است که مواجهه با پدیدار دینی و دیدار آن در جان‌های مؤمنان است که رخ می‌دهد: «باید گذاشت تا آن‌چه بر آن جان‌ها نمایان شده است بر ما نیز نمایان گردد، زیرا امر دین همین است» (همان: ج ۱، ۵۲). در این جا هم وطن نوعی پدیدار ازلی و اولیه است که با یادآوری معرفت نجات‌بخش یا همان گنوس آن را در جان خود خواهیم یافت.

در ادامه، پدیدار وطن با عباراتی زیبا و مسجع به خواننده یادآوری می‌شود و به او نهیبی زده می‌شود که تا به کی می‌خواهی در گورت فروروی و انوار خورشید را از خویش دریغ بداری؟ درحالی‌که شعاع شمس لاهوت بر سطوح «امکان» اشراق می‌کند و به آن‌ها که قابل‌اند و استعداد و ظرفیت دارند می‌تابد و مزاج هیكل‌های آنان را اصلاح می‌کند. پس شایسته نیست که در ظلمات زوایای اجسام و خلال بدن ماند، آن‌جا که آشیانه است. سلام بر آن نفسی که بتواند از این آشیانه به‌درآید و به برآوردن لذات پست دنیا قانع نباشد، زیرا لذت دیگر و فراتر رسیدن به کعبه‌ی ازل است برای آن که عاشق این کعبه شده است: «حب الوطن من الایمان». پس می‌توان گفت حقیقت ایمان عشق به وطن ازلی است و همین عشق و آگاهی به وطن است که راز کلمه «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ» است. در این‌جا شاهد آگاهی به فراخواندن به این راز ازلی، به این پدیدار ازلی وطن حقیقی، هستیم که در ما هست و فقط باید با به‌یادآوردن آن بدان مشتاق شویم و اما در این یادآوری رمز «شمس» محوری است که در ادامه آن را خواهیم دید.

#### ۲.۴ حب وطن (استشراق)

به‌محض یادآوری پدیدار اولیه‌ی وطن، عشق به آن در دل سالک برانگیخته می‌شود و ایمان حقیقی از همین عشق به وطن شروع می‌شود که او را به حرکت وامی‌دارد و این حرکت مستلزم نوعی آگاهی به موقعیتی است که به‌لحاظ وجودی در آن قرار دارد، بدین ترتیب که خود را در ظلمات، در غربت غربی خویش، می‌یابد و با یادآوری وطن و عشق به بازگشت بدان طالب شرف وجود خود می‌شود و به‌نوعی از گم‌گشتگی وجودی خویش و احساس عدم تعلقی که دچار آن است (از کجا آمده‌ام، آمدنم به‌ر چه بود/ به کجا می‌روم آخر نمایی وطن) رها می‌شود. کربن تأکید بسیاری بر این موقعیت‌یابی یا استشراق و آگاهی بدان دارد که نوعی فلسفه‌ی مشرقی را سامان می‌دهد.

#### ۳.۴ آگاهی به ظلمات و خروج از آن

در این‌جا، در همین ابتدای رساله، راوی مخاطب را به خروج از قریه‌ای که اهلش ظالم‌اند فرامی‌خواند. واژه‌ی ظالم یادآور رمز ظلمات و تاریکی و شب هم است که رمزی محوری در اکثر رساله‌های سهروردی است. در عقل سرخ چشمه‌ی آب زندگانی را باید در ظلمات یافت. پس نقطه‌ی شروع همین ظلمات و آگاه‌شدن بدان است:

و تو خود در ظلماتی، اما تو نمی‌دانی. آن کس که این راه رود چون خود را در تاریکی بیند، بداند که پیش‌از آن هم در تاریکی بوده است و هرگز روشنایی به چشم ندیده. پس اولین قدم راه‌روان این است. و از این‌جا ممکن بود که ترقی کند. اکنون اگر کسی بدین مقام رسد، این‌جا تواند بود که بیش رود. مدعی چشمه زندگانی در تاریکی بسیار سرگردانی بکشد. اگر اهل آن چشمه بود، به عاقبت بعد از تاریکی روشنایی بیند. پس او را پی آن روشنایی نباید گرفتن که آن روشنایی نوری است از آسمان بر سرچشمه زندگانی (سهروردی ۱۳۸۰: ۲۳۷-۲۳۸).

در قصه غریت غریبه هم «قریة الظالم اهلها اعی مدینة قیروان» (کربن ۱۳۹۱: ج ۲، ۴۳۶) و چاهی که راوی و برادرش در آن می‌افتند نمودار همین ظلمات است. در رساله *الابراج* هم عباراتی نظیر «قریة الظالم اهلها»، «ظلمات زوایای اجسام»، «بدن»، «آشیانه»، و «گور» رمزهای دیگری از همین ظلمات است که راوی مخاطب را به خروج از آن ترغیب می‌کند. در حکمت اشراق جسم و عالم جسمانی برزخی است که هرچند انوار مدبره (نفوس انسانی) به تدبیر آن مشغول‌اند، اما نهایتاً با مرگ از بند این برزخ رها می‌شوند و مهم همین تدبیر و تربیت نور مدبره و چگونگی رهاشدن از همین برزخ، از همین ظلمات، است. اما نکته این‌جاست که کسی که در ظلمات باشد، تازمانی که کسی نگوید که در ظلمات است و از نور برای او نگوید، واقعاً نمی‌فهمد که در ظلمات است؛ مانند کوری است (ظلمات العمی و الحرمان). در شهر کوران بینایی مفهومی ندارد. پس ابتدا باید به این ظلمات آگاه شد و آگاهی بدان به واسطه یادآوری همان پدیدار اولیه وطن در آدمی ایجاد می‌شود که نور این ظلمات است و فقط در جان مؤمنان پذیرفته می‌شود.

#### ۴.۴ مرکب تجرید

اما خروج از شهر ظالم با تجرید میسر است که با استعاره مرکب بیان می‌شود: «المطیة التجرید» (همان: ۴۶۳)؛ مرکب همان تجرید است. تجرید در این‌جا به صورت پدیدار مرکب رخ می‌نماید که می‌تواند سالک را حرکت دهد و سرعت بخشد تا از اسارت بدن رها شود و وصول به عالم حقیقت زودتر حاصل شود که عالی‌ترین فوز برای اخوان التجرید است. اما تجرید در ادامه در بخش حل طلسم بشری و مراحل متعدد آن، یعنی گذر از ابراج، مفصلاً بررسی می‌شود.

#### ۵.۴ رمز عشق ماه به خورشید

اما کمی که در رساله پیش می‌رویم به حکایت عشق ماه به خورشید می‌رسیم که با اشتیاق فراوانی نقل شده و در آن ماه عاشق صادق خورشید، پادشاه ستارگان، است و می‌کوشد میدان‌های آسمان‌ها را طی کند و تمام توجهش به خورشید و رسیدن به اوست و در هر منزلی و هر حالی توقفی کوتاه دارد. کوشش او در راه کسب نور مستمر و صادفانه است و فیض نور هم البته از جانب خورشید است. پس باید مستعد بود و ماه این استعداد را دارد. عشق او را از حضيض هلالی به اوج بدری می‌رساند و در لحظه‌ی مقابله خود را مستغرق در انوار خورشید می‌بیند و «أنا الشمس» گویان می‌شود. بدین ترتیب، عاشق از وجود خودش خالی می‌شود، می‌میرد، و نور حیات می‌گیرد. می‌کوشد تا آینه شود: «أني وجهت وجهي للذي فطر السماوات و الارض». در کعبه‌ی ازل هیچ تمایزی بین عاشق و معشوق نیست: «رق الزجاج و رقت الخمر / فتشابهها فتشاكل الامر / فكأنها خمر و لا قدح / فكأنها قدح و لا خمر».

در این جا ماه ظلمات خودش را دیده و با دیدن خورشید بدان آگاه شده است و خاصیت اینگی و صیقلی‌بودن را در خود دارد. این داستان عشق ماه به خورشید عیناً در فصل نهم لغت *موران* نیز آمده است که در آن ماه در ابتدا چنین می‌گوید: «بدان که جرم من سیاه است و صیقل و صافی و مرا هیچ نوری نیست» (سهروردی ۱۳۸۰: ۳۰۸). به علاوه، در *عقل سرخ* شاهد توصیف مبسوطی درباره‌ی گردش گوهر شب‌افروز به دور درخت طوبی هستیم که با تمثیل گوی در طاس شفاف پر از آب بیان می‌شود. این همه توضیح از این گردش و وضعیت دم‌به‌دم گوهر شب‌افروز دور درخت طوبی چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ آن جا هم در مجاهدت عاشقانه گوهر شب‌افروز، نهایتاً، او رویش را تماماً به سوی او می‌کند و روشن می‌شود: «چون تمام درپیش درخت طوبی افتد تمام سوی تو سیاه نماید و سوی درخت طوبی روشن» (همان: *عقل سرخ*، ۲۳۱). اما جالب است که در *عقل سرخ* دیگر تأکید بر عشق یا اتحاد یا حتی سیاهی جرم ماه نیست، بلکه تأکید بر کیفیت این رابطه و میزان دوری و نزدیکی یا به تعبیر دقیق‌تر حضور و غیبت سالک در پیشگاه کعبه‌ی ازل است.

این حضور و غیبت در رمز عشق ماه به خورشید رازی از داستان *آواز پر جبرئیل* را نیز بر ما آشکار می‌کند که مضمون اصلی آن است، یعنی همان رازی که در مقدمه‌ی داستان از زبان ابوعلی فارمدی نقل می‌شود که: «از جمله آوازهای پر جبرئیل توئی»، بدین گونه که اگر ماه جرم سیاه خود را ببیند، اگر با خلاصی از حجره‌ی زنان و رهایی از بعضی قید و حجر اطفال ظلمات شب و هراس و ضجرت آن در چشم ما بیاید و به فقر و جودی خود آگاهی

یابیم و آن استشراق در ما اتفاق بیفتد و خود را در غربت غربی بیابیم، آن‌گاه عاشقانه در طلب نور، در طلب همان آواز جبرئیلی که در ما هست، برمی‌آییم تا جانمان را ذره ذره با آن پر کنیم. افزون‌براین، در حکمت اشراق ماه و خورشید فقط جسم بی‌جان نیستند، آن‌ها هم جان دارند و اتفاقاً نورانی‌ترین اجسام در جهان ما هستند و رمزی برای خداوند و اولیای اویند. این جاست که دعای هورخش سه‌رودی معنا می‌یابد: «اهلاً بالحي الناطق الأنور، والشخص الأظهر، والكوكب الأزهر، سلام الله تعالى عليك و تحياته و برکاته...» (کربن ۱۳۹۱: ج ۲، ۲۳۷). در رساله الواح عمادی نیز سه‌رودی خورشید را بزرگ‌ترین و ظاهرترین آیه خداوند و نیز آیه توحید می‌داند، چنان‌که در آواز پر جبرئیل نیز خورشید مثالی از بهمن مهین فرشته است. در عبارت بسیار مهم دیگری در الواح عمادی درباره هورخش می‌خوانیم: «و او روی و چشم و دل عالم است» (سه‌رودی ۱۳۸۰: ۱۸۴). در مطارحات نیز چنین عباراتی در وصف هورخش آمده:

پیشگاه همه خلسه‌های معتبر در عالم هورقلیا از آن سرور بزرگوار «هورخش» است که بزرگ‌ترین موجود در میان موجودات تجسدیافته است و وجود بسیار ارجمندی است که در زبان حکمت اشراق وجه برتر خداوند است؛ بنابراین، او با نورافشانی بر تفکر تفکر را برپای می‌دارد و شاهد بر آن است (همان: ج ۲، ۲۳۴).

بدین ترتیب، در رساله الابراج هم اشاره‌ای به همین خلسه‌های معتبر بعضی اصحاب تجرید، مثل حلاج و بایزید، می‌شود و آنان را ماه‌های آسمان توحید می‌داند؛ هنگامی که زمین قلب‌هایشان با نور پروردگارشان روشن می‌شود، با سر آشکارا نهانی روشن می‌شوند و این خود خدا است که بر زبان اولیایش به سخن می‌آید: «فلما أضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم باحوا بالسر الواضح الخفی فأنطقهم الله الذی أنطق کل شیء» و الحق ینطق علی لسان اولیائه» (سه‌رودی ۱۳۸۰: ۶۶۵-۶۶۶). پس دیدار با وجه برتر خداوند، با هورخش عظیم، رخ می‌دهد که همو از زبان آن‌ها به خودش گواهی می‌دهد و هموست که برپای دارنده تفکر و شاهد آن است.

#### ۶.۴ رمز حل طلسم بشری

در ادامه، پس از خرده‌روایت عشق ماه به خورشید حکایت اصلی داستان با این عبارت شروع می‌شود: «فعلیک بحل الطلسم البشری»، که نهیب به مخاطبی از جنس اخوان التجرید است که او را به حل طلسم بشری می‌خواند، زیرا گنج‌های قدس در آن نهان است. این

حکایت اصلی تا پایان داستان ادامه می‌یابد و مراحل گوناگونی دارد که سالک در روند تجرید باید آن را طی کند.

#### ۷.۴ رمز ریسمان دوشاخه و پلنگ و کفتار

در ابتدای مسیر حل طلسم بشری، دو پدیدار رمزی «پلنگ» و «کفتار» پیش چشم درونی سالک ظهور می‌یابند که تمثلی از طبیعی‌ترین و وحشی‌ترین امیال او و از قوای حیوانی اوست، یعنی خشم و شهوت. در *فی حقیقه العشق* نیز آمده است:

و شیری و گرازی میان بیشه ایستاده است، آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغول است و آن دیگری به دزدی‌کردن و خوردن و آشامیدن مشغول. کمند از فتراک بگشاید و در گردن ایشان اندازد و محکم فروبندد و هم آن‌جاشان بیندازد (سهروردی ۱۳۸۰: ۲۸۰).

البته پلنگ و کفتار می‌تواند در نگاه کلی‌تری میل به قدرت و ثروت را نیز به‌نمایش بگذارد که در مراودات دنیای امروز متأسفانه تعیین‌کننده‌ترین مسئله است. اما این‌جا ریسمانی دوشاخه است که می‌تواند رمزی از دو قوه نفس که عقل نظری و عملی است باشد یا رمزی از تعقل و تأله که سهروردی تأکید بسیار بر آن دارد: تعقل و ریاضت ذهنی از جانب توست و تأله نیز کوششی است هم‌راه با اعتماد به دریافت فرّه و اشراق از وطن، کوشش و کشش. ماه خود را شفاف می‌کند و خورشید هم نورافشانی می‌کند. به‌قول کربن، در این‌جا شاهد «نیایشی خلاق» هستیم که وصل را میسر می‌کند و مثل عملی کیمیاوی است (بنگرید به کربن ۱۳۸۴: فصل پنجم). باید به این صدای وحشی میل گوش داد و در کمین بود و آن‌ها را با تمسک به ریسمان این نیایش خلاق به‌بند کشید تا در اختیار باشند، در زمان‌هایی که آگاهی فریب امیال را می‌خورد، حتی آگاهی‌های درونی یا معنوی.

#### ۸.۴ رمز شهر بدن و «دژی مرکب از ده برج»

در این‌جا بدن سالک برای او مبدل به سرزمینی با کوه‌ها و دریاها و قلعه‌ای شده است که ده برج دارد که البته همان قریه ظالم یا حصید (خراب‌شدنی) در ابتدای همین داستان و در آخر داستان *آواز پر جبرئیل* است که گویی در این‌جا مکان ما منبسط می‌شود. البته عبارت بسیار مشابهی هم در آخر *فی حقیقه العشق* در این‌باره هست: «و بدن انسان بر مثال شهری

است، اعضای او کوی‌های او و رگ‌های او جوی‌هاست که در کوچه رانده‌اند، و حواس او پیشه‌وران‌اند که هر یکی به کاری مشغول‌اند» (سهروردی ۱۳۸۰: ۲۹۰). اما این‌جا گفته است دریاها و البته حواس نیز در این‌جا ساکن برج‌هایند و نه پیشه‌وران. مکان در این رمزها مبدل به مکان رمزی و مثالی و کیفی می‌شود، یعنی سالک با چشم درون خود می‌کوشد تا حقیقت بدن را ببیند و در این سلوک، تمثلی در چشم درونی او در قالب سرزمین «پدیدار» می‌شود. اعضای او کوه می‌شوند و رگ‌های او دریا، دو دست و دو پای او چهار کوهی‌اند که با آن‌ها در جهات مختلف حرکت می‌کند و البته در بالای تمام کوه‌ها و دریا‌های سرزمینش سر او قلعه مستحکمی است که برج‌های ده‌گانه‌ای دارد.

نهایتاً مهم‌ترین اعضا در بالاترین کوه‌ها و در قلعه‌ای استوار، در سر، جای دارند، کوشکی که خانه روح نفسانی است. این دژ ده برج دارد و در هر برج شخص یا اشخاصی پدیدار می‌شوند. در ابتدا برج‌های زمینی است که اشخاص ساکن در آن نماینده پنج حس ظاهری است که توانایی ادراک مزه‌ها و بوها و تصاویر و صداها و لمس‌ها را به ما می‌دهند و لذت حسی در همین جاست که رخ می‌دهد و هر یک می‌تواند آن‌چنان ما را مسحور خویش سازد که از سلوک بازماند. راوی اخوان التجرید را به کناره‌گیری از این اشخاص و فریفته‌نشدن به آن‌ها و عبور از آن‌ها می‌خواند.<sup>۳</sup> در حقیقت، سالک با التفات و عشق به پدیدار ازلی وطن است که قادر به دیدن پدیدار حواس خود می‌شود و از فریبندگی آن‌ها آگاه می‌گردد. با توجه به رساله روزی با جماعت صوفیان نیز می‌توان گفت که با رهایی از حواس ظاهری، «دیده اندرونی» و حواس روحانی باطنی بیدار می‌شوند (بنگرید به همان: ۲۴۹) و گویی با یادآوری وطن و آغاز سلوک، تلاش برای نوعی تزکیه و استعلا در همین حواس ظاهری شروع می‌شود تا به جست‌وجوی لذت روحانی برآید. پس از آن نیز برج‌های هوایی است که پنج حس باطنی است، اعم از حس مشترک، خیال، وهم، تخیل یا تفکر، و حافظه که سالک باید از این برج‌ها نیز بگذرد؛ اما گسستن از این برج‌ها به معنای رهایی از تمامی قوای مدرکه است که موجب تخیل یا تفکر می‌شود. پس برای حل طلسم بشری و تجرید نهایتاً باید از تمامی این قوای مدرکه رها شد تا طبق *حکمة الاشراق*، نفس بتواند با رهایی از حجاب این قوا با قوه ذاتی «مشاهده صریح» خود که سرچشمه همه قوا و حواس است (بنگرید به بند ۲۲۶ *حکمة الاشراق*) ملکوت عالم و امور آن را به تماشا بنشیند:

اصحاب عروج برای نفس در حالت رهایی [انسلاخ] شدید از بدن مشاهده صریح را تجربه کرده‌اند که کامل‌تر از مشاهده چشم است و آنان در آن حالت [انسلاخ]



به یقین می‌دانند که آنچه از این امور [مثالی مجرد] مشاهده می‌کنند نقوش [منطبع] در بعضی قوای بدنی نیست، درحالی‌که مشاهده‌ی بصری با نور مدبر باقی می‌ماند (سهروردی ۱۳۸۸: ۲۴۱).

#### ۹.۴ رمز شهرهای ثبات و تمکین و پیر گران‌قدر

سالک پس از رهایی از سرزمین و شهر تاریک بدن به شهرهای ثبات و تمکین می‌رسد، سرزمینی که در آستانه‌ی آن پیر گران‌قدری ایستاده که فرشته‌ی وحی و الهام است و به‌همراه برادران نُه‌گانه‌اش منتظر مدد رساندن به «اخوان التجرید» است. این شهرهای ثبات و تمکین در *فی حقیقه‌ العشق* «شهرستان جان» خوانده شده؛ و «پیر گران‌قدر» همان «جاوید خرد» در *فی حقیقه‌ العشق*، یا «هادی ابن الخیر الیمانی» در *قصه‌ غربت غریبه*، و یا عقل سرخ است: فرشته‌ی «واهب الصور» یا «روان‌بخش» (همان: ۲۲۸ [بند ۲۲۱۰])، رب‌النوع انسانی که هادی و فرشته‌ی نگهبان اوست. دیده‌اندرونی یا قوه‌ی خیال فعال او که از همه‌ی آن حواس رها و مجرد شده است صورت ملکوتی خودش (*imago animae*) را به خودش نشان می‌دهد: صورتی از خود حقیقی‌اش که آینه‌ی رب‌النوع او می‌شود. جبرئیل و آواز پر او در او وقتی به‌صدا درمی‌آید که آن کلف روی ماه روشن شده و در او تاریکی نمانده است. همه‌ی او اینک به نور هورخش و سیمرخ روشن شده است.

این‌جا سالک در لحظه‌ی حضور خودش پس از خلاصی از ارض بدن به ارض ملکوت می‌رسد، جایی که جهت ندارد و مکانی کیفی و روحانی است که قلمرو مثالی امور و اشیا است که جهان ملکوتی خود او، که در این‌جا در شخص فرشته متجلی شده است، می‌تواند حقیقت و راز آن‌ها و شخص امور و اشیا را به نفس نشان می‌دهد:

این عالم را عالم مثال (*mundus imaginalis*)، عالم صورت‌های مثالی، یا به تعبیر دیگر عالم تطابقات و عالم رمزها خوانند، بدین معنا که این عالم با عالم محسوس به‌عنوان عالمی مسبوق به آن و با عالم معقول به‌عنوان سرمشق آن رابطه‌ی رمزی دارد. این عالم عالمی امتزاجی و قرارگرفته در میانه‌ی محسوس و معقول است (کربن ۱۳۹۵: ۲۲۲-۲۲۳).

بنابراین، کل این سلوک را می‌توان برکشیدن خویش و مواجهه‌ی وجودی با خویشتن متعالی دانست که غیب عالم را در عالم غیب نفس به‌تصویر می‌کشد. بدین گونه، خیال با تجرد، در حالت مراقبه و فاصله‌گرفتن از ادراکات حسی، می‌تواند به خیال فعال و اندامی

برای تجلی مبدل شود که از واقعیتی فراتر از عالم محسوس حکایت کند و پیوسته قادر است معانی و ارواح را دریافت دارد و به آن‌ها جسمی مثالی عطا کند که تجلی آن‌ها را ممکن می‌سازد (بنگرید به همان: ۴۳-۴۴).

این فرشته هم‌راه با فرشتگان دیگر که رب‌النوع موجودات دیگرند در عمل هدایتشان به درگاه الهی تقرب می‌جویند. باید به آن‌ها انس گرفت و با آن‌ها هم‌نشین شد، آن‌ها را دیدار و با آن‌ها گفت‌وگو کرد تا رنگ آن‌ها را گرفت، مثل عمل سلوک ماه تا خورشیدشدن. آن‌قدر باید پویید و کوشید تا انوار قیومی و آثار لاهوتی بر تو بتابد و تو خورشید شوی و به کعبه ازل راه یابی، به وطن. نهایتاً تو ربت را با فروزان کردن او در خویش، با آینه‌شدن در خویش، می‌بینی: «إلی ربک منتهاها» (سهروردی ۱۳۸۰: رساله‌الابراج، ۴۷۰).

آن‌چه این عروج و تجرید را میسر می‌کند عشق بازگشت به وطن است. در قدم اول تو را به ظلمات بدنت آگاه می‌کند و به یاد می‌آوری وطن را. اما چرا بعضی‌ها به یاد نمی‌آورند، نمی‌خواهند که به یاد آورند، وطن را همین‌جا می‌دانند و آن وطن را امری موهوم می‌پندارند و در این‌جا به لذت‌های شناختی و حسی و عاطفی، به قدرت و میل، خود را مشغول می‌سازند؛ یا در بهترین حالت آگاهی را و خرد را می‌ستایند، بدون این‌که به قلمروهای فراتر از آگاهی باور داشته باشند. کربن این مسئله را در قالب راز انتخاب‌های ازلی مطرح می‌کند که هرچند همه نفوس در محضر الهی به سؤال «الست برکم» جواب بلی داده‌اند، اما کیفیت این بلی‌ها یک‌سان نبوده و بسیار متنوع بوده است: برخی با قاطعیت و برخی با تردید، و شاید بتوان گفت کیفیت هیچ جوابی مشابه دیگری نبوده است (بنگرید به کربن ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۲۸). کربن به ما نشان می‌دهد که این مسئله انتخاب‌های ازلی در مزدیسنا هم مطرح بوده است، چنان‌که «اهورامزدا انسان یا به تعبیر دقیق‌تر آن بخش از انسان‌ها را که خود انتخاب کرده‌اند تا بر روی زمین اجابت‌کننده موجودات نورانی باشند به‌عنوان مناسک خویش، به‌عنوان موضوع فعل خلاق و مشیت‌آمیز خویش، برگزید» (کربن ۱۳۹۵: ۹۱). این انسان نورانی که عملاً خود را شریک سوشیانت می‌داند برای دگرگونی ارض ناسوت به ارض ملکوت و «برای بیرون‌راندن نیروهای اهریمنی از آفرینش اهورامزدا پیکار می‌کند» و به میزان پیروزی او در این پیکار، ارض ملکوت نیز در او احیا شده و خورنه نفس در او فروزان می‌شود (همان: ۱۳۳). در آخرت شناخت مزدیسنا، هر انسانی نهایتاً در روز سوم پس از مرگ تمثلی از کردار خود را در فرشته دئنا (دختر سپندارمذ فرشته زمین) خواهد دید، که اگر در مدت زیستش در این دنیا توانسته باشد با بیرون‌راندن نیروهای اهریمنی کرداری مقدس را در خود به‌ظهور درآورد، دئنا را در

زیباترین وجه خواهد دید و به یاری او از چینوت پل خواهد گذشت، اما در غیر این صورت او را مثله شده در کریه‌ترین وجه می‌بیند و به زیر پل چینوت، به دوزخ، درمی‌غلتد.

## ۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تا با روش هرمنوتیک پدیدارشناختی کرین که عبارت از کشف‌المحجوب است به باطن رمزهای متنی اشراقی در ظاهر آن رمزها دست یابیم، به گونه‌ای که جایگاه و تجلیگاه این رمزها را در خودمان نشان دهیم و بتوانیم فهمی حضورمحور از متن به دست دهیم: حضور در رمزهای متن و در آن رمزها زیستن و چگونگی میسرشدن تحقق آن رمزها در خویشتن. برخورد پدیدارشناسانه با رمزهای متن، یعنی حضور در این رمزها، و عینیت و خودجوشی این رمزها را به رسمیت‌شناختن و ارتباط بین این رمزها را یافتن. با این برخورد پدیدارشناسانه، باطن رمزهای متن هرچه بیش‌تر به ما نشان داده می‌شود. در این بین، تأویل این رمزها بازگشت به اصل اشراقی اولیه آن‌ها و وطن آن‌هاست تا نهایتاً «بینیم» که در خویشتن چگونه متجلی می‌شوند و واجد معنا و صورت می‌گردند.

*رساله‌ی الابراج* ایمان حقیقی را عشق به وطن می‌داند و نفس را به بازگشت به این وطن از طریق تجرید و حل طلسم بشری می‌خواند. وطن در مفهوم مکانی کیفی است که آینگی مرا می‌خواند، یعنی بتوانم خود را از بدن و اقتضائات آن رها کنم. بدانم که چه قدر غرق‌شدن در ظلمات بدن و ذهن مرا اسیر می‌کند و از نور دور. ظلمات را دیدن و با آن چشم‌درچشم‌شدن اولین قدم است که سلوک را و پیکار را میسر می‌کند. کل سیر نفس آگاه‌شدن به این خویشاوندی ملکوتی و رابطه‌ی رب و مربوب است، نفسی که این خویشاوندی را می‌پذیرد و انکار نمی‌کند. یعنی از همان روز ازل انتخاب کرده است که به این خویشاوندی متعهد باشد و برای آن پیکار کند. این آگاهی همان نور و چشمه‌ی زندگانی است که ارض ملکوت را در نفس احیا می‌کند: هرچه قدر نفس عاشق‌تر باشد و در رهایی از ظلمات بیش‌تر پیکار کند، بیش‌تر خود را آینه می‌کند و بیش‌تر می‌تواند شمس شود: نفس به مقام آینگی می‌رسد و من ملکوتی او صورتی از بی‌صورتی، از صیقل‌بودگی، می‌شود که خود را در معرض انفعال از سوی فرشته‌ی واهب‌الصور قرار می‌دهد و با او دیدار می‌کند، او را در خود متولد می‌کند. درست مانند ماه در لحظه‌ی مقابله با خورشید که آن‌ا شمس می‌گوید. درحقیقت، با حل طلسم بشری که به مدد عشق میسر می‌شود به چشمه‌ی

آب حیات راه می‌یابد و با غسل در آن خضر می‌شود. درنهایت، میزان عشق به وطن، به نور چشمه زندگانی، و آگاه شدن به این خویشاوندی ملکوتی است که انسان را به پیکار با ظلمات و رهایی از آن می‌کشانند و خورنده را، نور جلال الهی را، که هم شکوه و هم تقدیر اوست، در او فعال می‌سازد تا به تدریج در عمل نیایش خلاق نفس به ظهور می‌رسد، مانند کوشش مداوم ماه برای تحقق بخشیدن نور خورشید در خویش. بدین سان است که نهایتاً چشمه زندگانی بر آدمی نمایان می‌شود و نفس با غسل در آن از گزند آسیب مرگ می‌رهد و به جاودانگی و وطن خویش، به ازلیت و ابدیت خویش، می‌رسد و «انوار لاهوتی و قیومی» بر او اشراق می‌شود. این همه داستان عشق او به بازگشت به همین وطن است که خویشتن او را خورشید و خورنده او را فعال و فروزان می‌کند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. واژه یونانی aletheia به معنای ظهور باطن و واژه‌های آلمانی entdecken به معنای کشف یا verbergen به معنای آشکار کردن پنهان در زبان هایدگر ناظر به همین عمل کشف‌المحجوب است.
۲. دکتر انشاءالله رحمتی این عمل احاطه و وارد کردن معنا را به «وعی» ترجمه کرده‌اند.
۳. در اکثر رساله‌های سهروردی به بریدن از شوغل حواس ظاهر و باطن تأکید شده است و در *فی حقیقه العشق*، توصیفات بسیار شبیه توصیفات رساله *الابراج* درباره این حواس آمده است که بر کیفیت فریبندگی آن‌ها تأکید می‌کند. اما در رساله *الابراج* شاهد زیبایی و دلربایی و لذت بخش بودن آن‌ها علاوه بر فریبندگی آن‌ها هستیم.

## کتاب‌نامه

- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰)، *اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰)، *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران: سخن.
- رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۷)، «پیش‌گفتار» بر: *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، هانری کربن*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه فرانسوی هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸)، *حکمه الاشراق*، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران: علم.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۹)، *ستایش و نیایش (پنج رساله از شیخ اشراق)*، ترجمه، تحقیق، و تصحیح محمد ملکی، قم: نشر ادیان.

- فرانتس، ماری - لوئیس ون (۱۳۹۳)، «فرایند تفرد»، ترجمه‌ی مهدی سررشته‌داری؛ در: چهارمقاله‌ی یونگی: شناخت نفس، رویارویی شخصیت مهتر، فرایند تفرد، انسان کیهانی، تهران: مهراندیش..
- کرین، هانری (۱۳۸۳)، از های‌گر تا سهروردی، ترجمه‌ی حامد فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کرین، هانری (۱۳۸۷)، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کرین، هانری (۱۳۸۹ الف)، معبد و مکاشفه، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کرین، هانری (۱۳۸۹ ب)، واقع‌نگاری رمزها و علم میزان، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کرین، هانری (۱۳۹۱)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی، ج ۱ و ۲، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کرین، هانری (۱۳۹۲)، فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
- کرین، هانری (۱۳۹۵)، ارض ملکوت: کالبد قیامتی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- گروندن ژان (الف، ۱۳۹۱)، درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مینوی خرد.
- گروندن ژان (ب، ۱۳۹۱)، هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۹)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.