

بررسی جایگاه رمز در اندیشه سهروردی بر اساس کتاب «حکمة الاشراق»

علی محمدپور (دانشجوی دکترای حکمت هنرهای دینی دانشگاه ادیان و مذاهب قم)

سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا) (دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم)

چکیده

رمز و سمبول در نگاه سهروردی متفاوت با نگاه متفکران جدید است که رمز را امری قراردادی می‌دانند. زبان رمزی در نگاه اشراقیان بیان حقیقت می‌کند. رمزها رقیقه‌ای از حقایق عالم علوی هستند که قنطره و پنجره‌ای رو به سمت بالا می‌گشایند. رمزها در بیان این حقایق شدت و ضعف دارند، و به عبارت دیگر مقول به تشکیک هستند. سهروردی علاوه بر کتاب‌های داستانی که مشتمل بر رمزهای مختلف است، کتاب‌های حکمی نیز دارد که مهمترین آنها کتاب «حکمة الاشراق» است. این کتاب، چنانکه از نامش پیداست، تنها کتابی فلسفی نیست بلکه در حقیقت کتاب حکمت ذوقی است که عمدتاً با زبان نور و ظلمت بیان شده است. این کتاب مملو از رمزهایی است که سهروردی در این کتاب به ودیعه گذاشته است، تا اهلش از آنها مطلع شوند. به عنوان مثال، حکیم اشراقی از نور و ظلمت، طلسمات، صنم، آینه، عالم مثال و غیره صحبت می‌کند که هر یک را بار معنایی ویژه‌ای است. سعی ما در این تحقیق، طرح بعضی از رمزهای سهروردی در این کتاب و رمزگشایی آنها است.

کلیدواژه

رمز، اشراق، حکمة الاشراق، سهروردی، نور، آینه، صنم، طلسم.

رمز و مَثَل در کتاب و سنت به وفور هست، ولی اگر بخواهیم ریشه این مسئله را پیگیری بکنیم، شاید بتوانیم نزدیک‌ترین کلمه به زبان « رمزی » را در سنت اسلامی لفظ «تأویل» که ریشه در سنت قرآنی دارد، بدانیم. بر این اساس، بحث تاویلات قرآنی از صدر اسلام مطرح بوده است. با گذشت زمان و ظهور جریانات فکری مانند متصوفه، اخوان الصفا و اسماعیلیه، گستره مباحث تاویلی فراتر از مباحث قرآنی و فقهی، در حوزه‌های کلامی و فلسفی نیز مطرح بوده است. در این دوره کم‌کم سخن از معنای باطنی و درونی به میان می‌آید. و اینکه هر چیز در عالم دارای ظاهری و باطنی است و عالم ظاهر دریچه ورود به عالم معنا است. از افراد شاخص در این جریان می‌توان از ناصر خسرو، ابو حامد غزالی، احمد غزالی، عین القضات همدانی و روزبهان بقلی نام برد.

« قال «رمز» معنی باطن است مخزون تحت کلام ظاهر که بدان ظفر نیابند إلا اهل او. (حقیقت) رمز حقایق غیب در دقایق علم به تلفظ لسان سرّ در حروف معکوس است» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۹).

با ظهور سهروردی و قلم سحر آمیز وی شاهد نگاهی نو به مباحث تمثیلی و تاویلی هستیم. سخنان شیخ اشراق چه در مباحث متافیزیکی و چه در داستان‌ها مملو از کلام رمزی است. بیشتر کوشش محققین سعی در کشف و روشن کردن رموز داستانهای او بوده و کمتر به رمزهای موجود در کتاب‌های فلسفی وی توجه شده است. در این تحقیق قصد داریم در ابتدا به بیان مبانی رموز دیدگاه سهروردی بپردازیم و در ادامه بعضی از رموزی را که سهروردی در

کتاب «حکمه الاشراق» ذکر کرده است شرح دهیم، چرا که کتاب «حکمه الاشراق» یک کتاب فلسفی صرف نیست، چنانکه سهروردی در مقدمه حکمه الاشراق غرض خود را از تألیف این کتاب بیان می‌کند. وی در این کتاب بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی جمع کرده است و بالاترین فایده از این کتاب نصیب کسی است که توأمأ طالب حکمت ذوقی و بحثی باشد و در رتبه بعدی کسی که طالب حکمت ذوقی باشد و در پایین‌ترین مرتبه کسی که طالب حکمت بحثی صرف باشد. شخص اخیر حداقل بهره را از این کتاب می‌برد، بلکه او هیچ بهره‌ای نمی‌برد، چرا که مطالب این کتاب مبتنی بر اصول ذوقی است.

«و کتابنا هذا لطالبي التَّأَلُّه و البحث، ... و ليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب، لا بتناؤه على الأصول الكشفيّة الذوقية، بخلاف الكتب البحثية، لا بتناؤها على أصول أخرى، فلا جرم لا يكون له فيه نصيب، لاختلاف المآخذ. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۲۳).

«کتاب ما] یعنی حکمه الاشراق [برای طالبین حکمت ذوقی و بحثی می‌باشد... و این کتاب برای کسی که اهل تأله یا طالب آن نباشد بهره‌ای ندارد، چرا که این کتاب مبتنی بر قواعد کشفیه ذوقیه می‌باشد، بخلاف کتاب‌های بحثی که مبتنی بر اصول دیگر است، در نتیجه با توجه به اختلاف منابع برای آن کس نصیبی نیست. و روی سخن ما در این کتاب و رموز آن تنها با اهل تأله یا طالب تأله می‌باشد.»

در تاریخ اندیشه دو معنی کاملاً متفاوت برای "سمبول" ذکر شده است. در اندیشه و نگاه دینی، معمولاً سمبول‌ها به منزله‌ی نمایش‌های حسی حقایق متعالی قرار می‌گیرند حال آنکه در نظام‌های تفکر علمی و منطقی امروزی معمولاً در معنای نشانه‌ای انتزاعی لحاظ می‌شوند. بر این اساس، رموز نگاه سهروردی اولاً امری عینی و دارای شأن وجودی است، که با ماهیت خود و نه به گونه‌ای ساختگی و اعتباری، واقعیت مرتبه‌ی بالاتر خویش را منعکس می‌سازد. در نزد وی رمز به هیچ روی نشان‌گر امری ذوقی، شخصی و قرار دادی نیست، به طوری که امری

۱. در زبان فارسی واژگان زیر همان مفهوم رموز را می‌فهماند: مثل، سمبول، نماد، نمود، نمون، نمودگار. (پوزنماداریان، ۱۳۸۳، ص ۶).

ذهنی (سویکتیو) و براساس قرار دادهای بشری باشد. رای سهروردی برخلاف افرادی مانند چارلز پیرس است که سمبول و نماد را امری قرار دادی می‌دانند.^۱ ثانیاً بازگشت سمبول‌ها به «خودآگاه» است، یعنی به چیزی که به وسیله آن، ارتباط با عالم ما فوق بشری برقرار می‌شود. براین اساس، سمبول‌ها به نحو صعودی حقایق علوی را نشان می‌دهند. این امر درست بر خلاف اندیشه کسانی مانند فروید و یونگ است که دم از «ناخودآگاهی» می‌زنند از نگاه فروید سمبول‌ها چیزی جز فرآورده‌ی سهل و ساده تخیل بشری نیست که نزد افراد مختلف متفاوت است. در حقیقت، ایشان بین «زیرخودآگاهی» و «زیر خودآگاهی» خلط کرده‌اند. (گنون، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲-۱۴۳). هانری کربن درباره رمز می‌نویسد:

«منظور از اصطلاح «رمز» در اینجا نه یک نشانه یا علامت انتزاعی یا استعاره‌ی خنثی است، بلکه مراد صور عالمی میانی است؛ این صور تنها ابزاری است که کورسویی از عالم بالاتر از عالم مثال را برای ما می‌گشاید... مرادمان عوالمی است که با یکدیگر مطابقت می‌کنند، حقیقت مثال در ممثولی است که در سطحی بالاتر از او قرار دارد و حقیقت باطنی در سطحی از معنا به حقیقت ظاهری بدل می‌شود که در سطح وجودی بالاتر از آن قرار دارد؛ بدین ترتیب، خویشکاری رمز در اینجا اساساً خویشکاری راه‌بری و رازآموزی است.» (کربن، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۳۰).

زبان رمزها زبان الهی است؛ یعنی رمزها «کلمه الله» هستند که در سرشت و حقیقت اشیاء وجود دارد و این زبان هماهنگ با نظام هستی شکل می‌گیرد؛ به نحوی که می‌توانیم بگوییم هر چیزی در عالم، تا حدی که واقعی است، نمادین است. و تنها آن واقعیت غایی (حقیقه الحقایق) نمادین نیست، زیرا فقط او خود است و چیزی دیگر نیست. البته باید توجه داشت که رمزها تنها نشانه و آیه اند تا انسان از طریق این نشانه‌ها به مثال اعلایش منتقل شود و این نشانه‌ها اهمیت ثانوی دارند (لینگز، ۱۳۹۱، ص ۱۹). به همین دلیل است که ملاهادی

۱. به عنوان مثال چارلز پیرس نماد را نشانه‌ای قرار دادی می‌داند که این نشانه مشابه موضوعش نمی‌باشد بلکه براساس رابطه‌ای دلخواهی یا کاملاً قراردادی به موضوع دلالت می‌کند. و به عبارت دیگر این رابطه را باید یاد گرفت مانند علامت‌های رمزی مُرس، چلغ‌های راهنمایی (سجودی، ۱۳۸۷، ص ۲۶-۳۹).

سبزواری در شرح کلام صدر المتألهین در شواهد الربوبیه «کلمه» را امری وجودی می‌انگارد و آن را بر مراتب هستی تطبیق می‌کند. (ملاهادی سبزواری، ۱۳۹۴، ص ۵۳۱-۵۳۲).

نگاه سهروردی به رمز و سمبول مبتنی بر اصل سلسله مراتب وجود و تطابق و تناظر عوالم وجود است. هر موجودی در عالم ماده تجلی و سایه‌ای از حقایق علوی و موجودات عالم عقل است. بر این اساس، رمز عبارتست از واقعیتی مربوط به مرتبه‌ای پایین‌تر که از راه مماثلت^۱، به قول مارتین لینگز همسانی میان مُثُلِ اعلیٰ یا ایده‌های الهی با صور مادی ناپایدار این عالم مادی نوعی معنای کیفی به پدیده‌ها می‌دهد و آنها را بیان رمزی از واقعیات عالی ترمی‌گرداند. آنها «کلیدهایی» برای حقایقِ وِرایِ طور عقل می‌باشند که همیشه به جانب بالا گشوده هستند بدون اینکه ذره‌ای از دقت یا وضوح خود مهمل بگذارند. بنابراین همینی همسانی است که از ناحیه مثال اعلا برای این رمزها نوعی قداست حاصل می‌گردد و عنوان «رمز قداست بخش» به این رمزها داده می‌شود. این رمزها به تعبیر سنت اسلامی «اسم»هایی هستند که اشاره به آن مثال اعلا یعنی «مسمی» دارند. و به بیانی «اسم همان مسمی است» (لینگز، ۱۳۹۱، ص ۲۴-۲۵).

یک شخص مومن که روح نمادپردازش را از دست نداده است خدا را در همه جا می‌بیند، یعنی آگاهی از شفافیت پدیده‌ها و آگاهی از بُعد متعالی موجود در هر مرتبه وجودی دارد (شوان، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲-۱۶۵). لذا در هر رمزی دو وجه قابل شناسایی است: اول اینکه شأن الهی را به خوبی منعکس می‌کند و بنابراین جهت کافی برای رمزپردازی است و دیگری صرفاً انعکاس، من حیث هوانعکاس، است؛ یعنی نشانه برای معنایی می‌باشد. نخستین وجه، محتواست و دومی نحوه‌ی تجلی آن محتواست (شوان، ۱۳۷۷، ص ۱۳۵).

رمز واحد بدون نیاز به رمزهای دیگر می‌تواند مراتب گوناگون معنایی را آشکار کند. این تنوع معانی، ذاتی یک رمز است. به عبارت دیگر، رمز ذومعانی است. چنانکه بر طبق روایات، قرآن دارای هفت بطن است یا برای قرآن عباراتی و اشاراتی و لطایفی و حقایقی هست.

«یکی از خصایص شاخص رمز، چند معنایش یا تقارن چندین معنی در آن است. هر رمز ماه یا آب، در همه‌ی مراتب عالم واقع، معتبر است و مصداق دارد و این گرایشهای عدیده، همزمان آشکار می‌شوند. مثلاً رمز دوگانه‌ی

۱. Analogy

«روشنایی-تاریکی»، در عین حال «روز و شب» عالم، پیدایی و ناپیدایی هر شکل و صورتی، مرگ و رستاخیز، خلق و انهدام کیهان، بالقوه و بالفعل و غیره را تمثیل می‌کند.» (الیاده، ۱۳۸۹، ص ۴۱۹).

رمزها دارای مراتب تشکیکی است. یعنی با توجه به اینکه بین موجودات زمینی شدت و ضعف است بین رمز بودگی اینها نیز همین شدت و ضعف برقرار است. مثلاً انسان به عنوان یکی از موجودات، خود رمزی اعلی در بین موجودات زمینی می‌باشد؛ چرا که بر صورت خداوند آفریده شده است و مستجمع جمیع صفات است. و برخلاف بقیه موجودات که رمزی از برخی صفات الهی هستند، انسان رمز همه صفات الهی است. سهروردی بازگشت شدت و ضعف در رمزها را به تشکیک در عقول عَرَضی یا مُثُل افلاطونی برمی‌گرداند. با این بیان که عقول عرضی را انوار متکافئه نیز گویند؛ هرچند رابطه علی بین آنها نیست، اما تکافؤ نسبت به هم دارند. تکافؤ بین عقول عرضی به معنای نبودن هیچ تفاوتی و شدت و ضعفی نیست، بلکه تنها شدت و ضعف به نحو علی نیست و گرنه بر اساس تشکیک در ماهیت در این عقول عرضی نیز شدت و ضعف وجود دارد، چنانکه در عالم ماده میان انواع مادی رابطه علی و معلولی نیست، ولی شدت و ضعف هست. در نتیجه ضعف جوهری برخی از ارباب انواع باعث بی‌نیازی آنها از واسطه در تدبیر نوع مادی‌اش می‌شوند. اما ارباب انواعی که شدت جوهری دارند برای تدبیر انواع مادی خود نیازمند واسطه می‌باشند. مثلاً رب النوع انسانی که قوت و شدت بیشتری دارد در تدبیر بدن نیاز به واسطه‌ای به نام نفس ناطقه و روح بخاری دارد برخلاف رب النوع خاک مثلاً به موجب ضعف جوهری نیازی به واسطه ندارد و خودش نقش نفس مدبر را انجام می‌دهد (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۴۵ و ۱۶۵ و سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۶۰). همچنین بر اساس سلسله مراتب تشکیکی در عالم از نگاه سهروردی، عالم صورت شامل صورت‌های لطیف عالم مثال و صورت‌های کثیف عالم مادی می‌شود. و بین این صور نیز شدت و ضعف است؛ یعنی در صور لطیف ماده نیست. لذا حقایق عالم مثال، رمز بودگی شدیدتری برای حقایق علوی دارند، چرا که به عالم معنا و عالم کیف نزدیک‌تر هستند. و صور کثیف عالم ماده به جهت قرار گرفتن در حد نهایی کمی، از بُعد کیفی عالم دور هستند، لذا ضعف آنها از صور لطیف بیشتر است.

اصطلاح «رمز» در علم بلاغت غیر از معنای «رمز» و «تمثیل» در علم تأویل است. مهمترین تفاوت این دو به جایگاه وجودی آنها مربوط می‌شود. در علم بیان، «رمز» یکی از انواع مجاز و کنایه محسوب می‌شود و گفته‌اند: «رمز کنایه‌ای است که وسایط آن اندک باشد و معنی پنهان و احتیاج به قدری تأمل داشته باشد» (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص ۳-۴). پس رمز به این معنا فقط در ساحت ذهن موجود است و وجود آن به اعتبار «مُعْتَبِر» وابسته است. در این صورت، رمز امری عَرَضی و وابسته به کلام است که همه اعتبار خویش را مرهون وضع و قرارداد افراد است، لذا معنایی قابل تغییر دارد. در حالی که معنای «رمز» یا «تمثیل» در مباحث تأویلی تغییر ناپذیر است. و نام و نشانه‌ای است برای چیزی که در عالم واقع وجود عینی دارد؛ یعنی رمز ریشه در حاق واقع دارد و برخلاف مجاز تصویری است برای نشان دادن چیزی که همه حقیقت آن به بیان در نمی‌آید. گویی رمز رقیقه‌ای از یک حقیقت است و از همین لحاظ رمز همواره قابلیت شکوفایی و تعبیر و تأویل‌های تازه را داراست (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص ۲۹).

«یکی از ارکان هنرمقدس سمبول می‌باشد. هر چیزی در هنرمقدس در واقع سمبول یک حقیقت برتر است. و سمبل یکی از راه‌های ابلاغ و شاید بتوان گفت بهترین راه ابلاغ حقایق علوی می‌باشد. سمبول غیر از مجاز می‌باشد و نباید این دو را خلط کرد چرا که اختلاف مبنایی با هم دارند. مجاز یک فعلی عقلی است مستلزم هیچ انتقالی به مرتبه جدیدی از وجود یا عمق جدیدی از آگاهی نیست بلکه مجاز تنها توسع و تجوز در یک مرتبه‌ی واحد از آگاهی می‌باشد؛ یعنی آگاهی عَرَضی و افقی به ما می‌دهد. اما سمبول نشانه‌ای برای یک راز و تنها وسیله برای بیان چیزی است که به هیچ طریق دیگری قابل فهم نیست. سمبول را می‌توان ترجمان مرتبه‌ای از آگاهی گرفت که از مرتبه‌ی شواهد عقلانی متمایز می‌باشد.» (کرین، ۱۳۸۴، ص ۵۶).

از نگاه اشراقیان روش رمزی و تمثیلی یکی از راه‌های بیان حقایق حکمی است. سهروردی نیز روش خود را به پیروی از حکمای فهلوی روش رمزی می‌داند (کلمات الاولین مرموزه). بیان تمثیلی در نزد سهروردی آنقدر مهم است که همین روش را در قرائت قرآن بکار می‌برد. ایشان

گوید: قرآن را چنان بخوان که گویی درباره حال و کار تونازل شده است و اگر صفات قرآنی را در خود جمع کنی رستگار می شوی (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۴، ۱۳۹).

معنی سخن وی این است که قرآن آینه‌ای است که هرکس به اقتضای حال و شأن خویش معنی خاصی از آن را در می یابد و تصویر خود را در آن می بیند (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱). این کلام سهروردی یاد آور کلام هانری گُربِن است که «یک رمز هرگز به صورت یک بار برای همیشه «تبیین و توضیح» نمی شود، بلکه باید مکرر در مکرر رمزگشایی شود (کربن، ۱۳۸۴، ص ۵۶) پس قرآن مشتمل بر رموزی است که دارای معانی متعدد و معانی پنهان چند لایه دارد و هرکس به فراخور حال و ظرفیت خود باید به آن رجوع کند و خود را در آینه قرآن ببیند. برای تبیین نظر سهروردی در باب رمز و کشف رموز وی در حکمة الاشراق، مباحث را در ضمن دو قسمت مطرح می کنیم. در قسمت اول به کاربرد لفظ «رمز» در کلام وی می پردازیم و در قسمت دوم بعضی از رموز کتاب حکمة الاشراق را شرح می دهیم:

۱. استفاده کردن از لفظ «رمز»

سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق کلمات و سخنان حکمای پیش از ارسطو مانند هرمس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون را رمزی می داند. و اگر اختلاف در بین سخنان حکمای اوائل و متأخر دیده می شود، این اختلاف بیشتر در بکار بردن الفاظ می باشد؛ چرا که داب حکمای اوائل بر رمزی سخن گفتن است، ولی حکمای متأخر به صراحت سخن می گفته اند. سهروردی در بکار بردن رمز هیچ گونه اشکالی نمی بیند و آن را نحوه ای از بیان مطالب می داند «و کلمات الأولین مرموزة... ومازّد علیهم، [أی] علی الأولین، وإن کان متوجّهها علی ظاهر أقاویلهم لم يتوجّه علی مقاصدهم، فلا ردّ علی التزم، لتوقف التزم علی فهم المراد. لكن المراد، و هو باطن التزم، غیر مفهوم، و المفهوم، و هو ظاهره، غیر مراد. فالرّد یكون علی ظاهر أقاویلهم الغير المرادة، دون المقاصد المرادة، فلهذا لا يتوجّه علی التزم» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۱۶).

«سخنان پیشینیان رمزی است... و ردها و خرده گیری هایی که برایشان شده است هر چند متوجه ظاهر گفته هایشان هست، متوجه مقاصد ایشان نیست؛

پس بر رمز نمی‌توان خرده گرفت چرا که خرده‌گیری متوقف بر فهم مراد است ولی مقصود و مراد که همان باطن رمز می‌باشد فهمیده نشده و اونیکه فهمیده شده ظاهر رمز غیر مقصود است. پس رد بر ظاهر کلام غیر مقصود است نه [اینکه رد بر] مراد ایشان [باشد] در نتیجه ردی و خرده‌گیری بر رمز نیست»

این کلام سهروردی به صراحت نشان از قبول رمز در نزد ایشان می‌باشد. اما سهروردی تعریفی برای رمز ارائه نداده است، و همچنین دلیلی برای پرداختن به رمز نگفته است. لکن شهرزوری در شرحش بر حکمة الاشراف رمز را اینطور تعریف کرده است که رمز عبارتست از لفظی که واضح لغت این لفظ را برای معنایی وضع کرده باشد و در مرتبه بعد این لفظ را برای معنای دومی که بین لفظ و معنای دوم مناسبت هست، وضع کند و هرگاه لفظ را بکار ببریم شنونده از این لفظ معنای دوم را بفهمد و سپس این معنای دوم معنای اول را نقض کند (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۲۵). این تعریف شهرزوری از رمز اولاً رمز را شاید به جهت اقتضای مقام مختص به مباحث الفاظ دانسته و از آن بیشتر معنای مجازی اراده کرده است تا اینکه رمز به معنای خاص اش باشد، چنانکه قبلاً بیان کرده‌ایم. ثانیاً دیگر سخنی از حصه‌ی وجودی و محمل وجودی بودن رمز در میان نیست. پس تعریف شهرزوری بی‌بیشتر با معنای مجازی سازگار است. همچنین شارحین حکمة الاشراف دلایلی را برای بکار بردن رمز ذکر کرده‌اند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۱۶ و شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

«و سبب رمز نمودن این است که جماعتی که اهل این فن نباشند گمراه نگردند، زیرا که فهمیدن آن معانی دقیقه که به عالم تعبیر آورده می‌شود بغایت دشوار است، پس اگر رمز کرده نشود احتمال دارد که بعضی نفوس ضعیفه به سبب قلت تدبیر، به معانی حقیقی انتقال نتواند کرد و به جهل مرکب مبتلا گردند. بعد از رمز نمودن، عوام از ظاهر آن عبارت آنچه لایق به حال ایشان است می‌فهمند، و خواص از معانی حقیقی مستفید می‌گردند و لهذا کلام باری، عزّ و جلّ، و اصحاب نوامیس مرموز واقع شده است» (محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی، ص ۸ (با اندکی تصرف)).

سهروردی رمز را حاکی از عوالم نورانی می‌داند؛ یعنی رمز حکایت و روایت حقایق برین می‌کند. برای رسیدن به معنای رمز باید از تاریخ و جغرافیا گذشت، باید از هفت اقلیم عالم ماده گذشت و به اقلیم هشتم یعنی عالم مثال رسید. در این حالت رمز بیان گذر از ظاهر به باطن است.

« پرسیدم شیخ را این پر جبرئیل آخر چه صورت دارد؟ گفت ای غافل ندانی که این همه رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه طامات بی حاصل باشد. گفتم هیچ کلمتی مجاور روز و شب باشد؟ گفت ای غافل ندانی که مصعد کلمات حضرت حق است چنانکه گفت «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» و در حضرت حق تعالی نه شب باشد و نه روز، «لیس عند ربکم مساء ولا صباح»، در جانب ربوبیت زمان نباشد» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۲۲).

سهروردی کاربرد مباحث رمز را در موجودات عالم مادی منحصر نمی‌داند، بلکه دایره آن را گسترش داده و از نقاشی‌ها و علامات رمزی سخن گفته است، به این نحو که تصویر می‌تواند به عنوان رمزی برای معانی عقلی باشد. چنانکه خود سهروردی در اول کتاب المشارع و المطارحات (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۹۴) با استفاده از سه صورت خواسته است که سه حقیقت شهریاری، فرزادگی و خسروی را بفهماند.^۱ البته همه کس قدرت درک این رموز را ندارد، چنانکه خود سهروردی به این مطلب تصریح می‌کند: «علومها لا تعطی الا بعد الاشراق». این نوع نگاه را می‌توانیم در اتولوجیا نیز ببینیم؛ فلوطین در آنجا صحبت از حکمای مصر می‌کند که به لطف قوه خیال به عالم عقلی متصل می‌شدند و حقایق آن عالم را تماشا می‌کردند و در مقام بازگو کردن آنها از روش‌های معمول مثل نوشتن کتاب یا برهان‌های عقلی استفاده نمی‌کردند، بلکه این حقایق را با ترسیم نقوش و علائم رمزی بر تخته سنگ‌ها و کوه‌ها بیان می‌داشتند (فلوطین، ۱۴۱۳، ص ۱۵۹-۱۶۰).

۱. سهروردی در اواخر کتاب المشارع و المطارحات با استفاده از «فَرَه» یا «خُرَه» که از مفاهیم اساسی حکمت اشراق به حساب می‌آید، از سه گونه فرهنگدی صحبت کرده است: فرهنگدی پهلوانی (میرا)، فرهنگدی فرزادگی (پیرا)، فرهنگدی جامع این دو (خسرو) که با عبارت فَرَه کیانی یا کیان خُرَه به آن اشاره می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۰۴).

۲. استفاده کردن از الفاظی غیر از «رمز»

سهروردی نه تنها تعریفی برای رمز بیان نکرده، بلکه دلایل بکار بردن آن را نیز نگفته است. وی تنها در مواردی معدود لفظ «رمز» را بکار برده است. و حال آنکه نظام فلسفی سهروردی بر مبنای سمبول‌ها بنا شده است، پس باید الفاظ دیگری غیر از لفظ «رمز» را جستجو کرد که این معنا را افاده کند. در اینجا به ذکر چند مورد از مواردی که سهروردی استفاده کرده است، اکتفا می‌کنیم.

۲-۱ الفظ «نور»

قال الله تعالى: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (زمر: ۶۹): و زمین به نور پروردگار روشن گزدد و نامه‌ی (اعمال خلق در پیشگاه عدل حق) نهاده شود و انبیاء و و شهداء احضار شوند و میان خلق به حق حکم کنند و به هیچکس ابداً ظلمی نمی‌شود.

واژه «اشراق» در کتاب حکمه‌الاشراق به زیباترین وجه بیان کننده‌ی رمز نور است.^۱ این واژه متضمن همه‌ی رمزهای سنتی نور و ظلمت است. نظریه‌ی نور یکی از مباحث مهم و بنیادی در دستگاه فلسفی اشراق است. و اساس و بنیاد متافیزیک سهروردی را حقیقت نور می‌توان دانست. به همین جهت است که سهروردی فلسفه‌ی خود را علم الانوار و فقه الانوار می‌نامد که نشان دهنده اهمیت نظام نوری در تفکروی است. نظریه نظام نوری و تبیینی که سهروردی از آن به دست می‌دهد از نوآوری‌ها و ابتکارات فلسفی شیخ اشراق است و در این راه خود را احیاگر حکمت نوری حکمای قدیمی همچون افلاطون و حکمای فارس می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۰۵ و سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۰ و ۲۵۹ و سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۱۲۸). سهروردی نور را بدیهی التصور می‌داند و نیازمند تعریف نمی‌انگارد، چرا که از نظروی نور اظهر الاشیاء و اغنی الاشیاء است.

«فصل (فی انّ النور لا یحتاج الی تعریف): ان کان فی الوجود ما لا یحتاج الی

۱. مراد از «حکمه‌الاشراق» حکمتی که بر اشراق بنا شده است و سرچشمه این حکمت تابش و فیضان انوار از طریق اشراقات وارد بر نفس در هنگام تجرد آن است (کوربن، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۶).

تعریفه و شرحه فهو الظاهر و لا شیء أظهر من النور، فلا شیء أغنی منه عن التعریف.» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۰۶).

«فصل در اینکه نور نیازی به تعریف ندارد: امری در خارج اگر نیازی به تعریف و شرح نداشته باشد آن امر آشکار و ظاهر است و در خارج هیچ چیز از نور ظاهرتر نیست پس هیچ چیزی بی نیاز از نور در تعریف نیست»

سهروردی در کتاب حکمة الاشراق از انوار فیروز (پیروز) و انوار قاهر (جلالی) و فزه و اشراقات سخن رانده است که بازگشت همه‌ی اینها به نور و ظلمت می‌باشد. برای کشف و تفسیر این رمز در ابتدا باید مقدماتی را ذکر کنیم:

مقدمه اول: مراد از اصالت ماهیت در نزد سهروردی چیست؟ ماهیت دو معنی دارد: یکی «ما یقال فی جواب ما هو» و دیگری «ما به الشیء هو هو» است. مراد از اصالت ماهیت در نظر سهروردی معنی دوم است و معنی دوم اعم از معنی اول است. مراد از ماهیت در نزد سهروردی همان هویت است که در حقیقت با توجه به نظام نوری در نزد سهروردی، این هویت به نور و ظلمت برمی‌گردد؛ پس هویت‌های نورانی و ظلمانی داریم که متن واقع را تشکیل می‌دهند (عالیخانی، ۱۳۹۴، ص ۹۲).

مقدمه دوم: با توجه به اینکه بحث نور و ظلمت امری ماهوی است، این سوال مطرح می‌شود که رابطه این دواز بین انواع تقابل چیست؟ سهروردی به پیروی از قدماء حکماء رابطه این دو را سلب و ایجاب می‌داند. و مراد از ظلمت عدم نور است. و لذا وی نیازی به دلیل آوردن برای ظلمانی بودن عالم ماده ندارد؛ چرا که در سلب و ایجاب برای جهت سلب عدم ایجاب کفایت می‌کند. برخلاف مشائیان که تقابل این دو را تقابل عدم و ملکه می‌دانند. و ظلمت در جایی است که شأنیت نور در کار باشد. پس از دیدگاه ایشان هوا را نمی‌توانیم تاریک بدانیم، چرا که شأنیت مستنیر بودن را ندارد (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۷).

«ولسنا نعنی بالظلمه الا مالیس بنور فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۳۳).

«قصد نمی‌کنیم به ظلمت مگر امری که فی ذاته نور نباشد»

با توجه به این دو مقدمه، دو تفسیر برای رمز نور و ظلمت ذکر شده است: در تفسیر اول که

بیشتر شارحان سهروردی مطرح کرده‌اند، مراد از نور و ظلمت، وجوب و امکان است و بازگشت نظام نوری سهروردی به نظام وجوب و امکان می‌باشد.

«قوله «و علی هذا تبتنی قاعدة الشرح فی النور و الظلمة، التي كانت طريقة حکماء الفرس»، یعنی ان الفارسیین كانوا ایضا یرمزون فی کلامهم من ذلك انهم یقولون بأصلین، احدهما نور و الآخر ظلمة، و انما هو رمز علی الوجوب و الامکان؛ فالنور قائم مقام الوجود الواجب، و الظلمة مقام الوجود الممكن» (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۲۲)

«مراد از کلام مصنف «و قاعده اشراق که طریقه حکمای فارس است، در نور و ظلمت مبتنی بر رمز می‌باشد» این می‌باشد که حکمای فارس همچنین در کلامشان از رمز استفاده می‌کردند. به همین جهت آنها قائل به دو اصل نور و ظلمت بودند. و این کلام ایشان رمزی از وجوب و امکان است؛ پس نور در جایگاه وجود واجب و ظلمت در مقام ممکن است»

و در تفسیر دوم مراد از نور حقیقی همان آگاهی و خودآگاهی است. و ظلمت حقیقی همان ناآگاهی و ناخودآگاهی است. این تفسیر اشاره به «وحده الشهود»ی دارد^۱ که فلسفه سهروردی منادی این اندیشه و منادی عرفایی بزرگ مانند بایزید بسطامی، حلاج، ابوالحسن خرقانی، ابوالسعید ابوالخیر، احمد غزالی و عین القضاة همدانی است که اعتقادشان بر حضور نوعی آگاهی و عدم آگاهی در تمام مراتب هستی هست. نور الانوار در بالاترین سطح از خودآگاهی است و پایین‌ترین مرتبه از آگاهی عالم ماده و غواسق ظلمانی است، که کم‌ترین سطح از آگاهی را دارند (عالیخانی، ۱۳۹۴، ص ۹۲-۹۳ و عالیخانی، ۱۳۸۲، ص ۹۵-۹۶). پس نور و ظلمت توأمان و یا به تعبیر عین القضاة لازم و ملزوم یکدیگر و قرین هم هستند و یکی اصل هدایت و دیگری اصل ضلالت است. این دو از دو شأن الهی، یعنی لطف و قهر اشتقاق

۱. براین اساس تلاش عده‌ای در یکی دانستن نور و وجود صحیح نیست، چرا که در بحث وجود صحبت از «وحده الوجود» این عربی و قونوی و دیگران است، اما در بحث نور سخن از «وحده الشهود» سهروردی و عین القضاة همدانی و دیگران است. در حقیقت دو نوع نگاه به حقیقت است (عالیخانی، ۱۳۹۴، ص ۹۲-۹۳).

می یابند. همان طور که لطف و قهر، لازم و ملزوم و قرین یکدیگرند، مظاهراین دو نیز لازم و ملزوم یکدیگرند (عالیخانی، ۱۳۸۲، ص ۹۷).

«و کُلُّ مَنْ أَدْرَكَ ذَاتَهُ فَهُوَ نُورٌ مَحْضٌ وَ كُلُّ نُورٍ مَحْضٍ ظَاهِرٌ لِدَاتِهِ وَ مُدْرِكٌ لِذَاتِهِ فَالْمُدْرِكُ وَ الْمُدْرَكُ وَ الْأَدْرَاكُ هِيَ هُنَا وَاحِدٌ كَمَا الْعَقْلُ وَ الْعَاقِلُ وَ الْمَعْقُولُ وَاحِدًا» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ۲۸۸).

«هر امری که ذات خودش را درک کند آن نور محض می باشد و هر نور محض برای خودش ظاهر است و خودش را درک می کند پس در اینجا ادراک کننده و ادراک شونده و نفس ادراک یکی است همانطور که عقل و عاقل و معقول یکی است»

سهروردی در رساله‌ی «فی حالة الطفولية» از رموز سه‌گانه نور کرم شب تاب و نور گوهر شب افروز و نور سیمرغ سخن گفته است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۵۶-۲۵۷). می‌توانیم مراتب سه‌گانه نور را در این رساله با نردبان سه پایه‌ای که در رساله‌ی مونس العشاق ذکر شده است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۸۶)، تفسیر کنیم، بر این مبنا که مراد از انوار سه‌گانه مراتب شناخت باشد و مراد از نور کرم شب تاب معرفت حصولی هست که پایین‌ترین سطح از شناخت باشد. در مرتبه‌ی بعد نور گوهر شب افروز قرار دارد که مراد از آن محبت است. و در نهایت نور سیمرغ، که اشاره به عشق دارد (عالیخانی، ۱۳۹۴، پاورقی ده، ص ۱۰۸-۱۰۹). البته بحث نور و ظلمت و رابطه‌ی این دو با مبحث اشراقات و بیان معانی رمزی آن و انوار مختلف نیاز به تحقیق مستقلی دارد.

۲-۲ آینه

از میان رمزهایی که برای بیان حقایق عرفانی ادیان مختلف جهان به کار می‌رود، آینه بیش از هر رمز دیگر مناسب است. چرا که آینه نزدیک‌ترین رمز مشاهده‌ی معنوی است که در آن وحدت شاهد و مشهود نشان داده می‌شود. هانری کربن تاویل یا پدیدارشناسی باطن را دو امر جاری می‌داند: یکی «کتاب مقدس» است و دیگری پدیدار آینه است. این پدیدار عبارت است از شیوه کلی در ادراک عالم که به جای قرار دادن انسان در برابر آنچه برای ما واقعیت فشرده و خشن

امرواقعی تجربی است، انسان را در مقابل تصویری که در یک آینه ظاهر می‌گردد، قرار می‌دهد. و لذا با شکستن آینه نمی‌توان به تصویر نزدیک شد. تصور چنین پدیده‌ای در عالم هستی‌شناسی عالم میانه یعنی عالم مثال به اوج خود می‌رسد (کربن، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۹-۸۱).

مراد سهروردی از آینه نه تنها خود آینه، بلکه هر جسم صیقلی است و لذا سطح آب نیز می‌تواند مظهر باشد. سهروردی را نظری خاص درباره تصاویر در آینه است. صورت‌های مرئی در آینه منطبع در آینه نیست^۱، بلکه نفس بر اساس اضافه‌ی اشراقی به حقایق عالم مثال متصل شده و بر آنها اطلاع پیدا می‌کند و آینه با یکسری شرایط در حقیقت علت معده برای این اضافه اشراقی می‌باشد؛ مثلاً مقابله شیء مادی با آینه و نبودن حجاب بین آنها و قُرب و بُعد مُفَرَط نداشتن و همچنین نور کافی (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۶ و ۴۱۶). به بیان دیگر، حقایق مثالی دو نحوه نمود دارند یکی همین موجودات عالم ماده است که در حقیقت ظل و سایه‌ای از این حقایق مثالی به شمار می‌روند و دیگری تصاویری که در آینه دیده می‌شود و چون منشأ این تصاویر و حقایق مادی یک حقیقت مثالی است، لذا این دو یک صورت دارند.

«و الحق فی صور المرایا و الصور الخیالیة أنّها لیست منطبعة فی المرآة و الخیال و لا فی غیرهما، بل هی صیاصی، أی: ابدان، معلقة فی عالم المثال، لیس لها محلّ، لقیامها بذاتها، و قد تكون لها، لهذه الصیاصی المعلقة لا فی مکان، مظاهرٌ، و لا تكون فیها، لما بیننا، فصور المرآة مظهرها المرآة، و هی معلقة، لا فی مکان و لا فی محل» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۰).

«حق آن است که صورت‌های موجود در آینه و همچنین صور خیالی منطبع در آینه و مغز نیستند بلکه آنها دژهای (ابدان) معلقه‌ای در عالم مثال هستند که به جهت قیام به ذاته داشتن محلی [مادی] برای آنها وجود ندارد. اما برایشان مظاهری وجود دارد ولی منطبع در مظاهر نیستند. پس مظهر صورت‌های مرآتیی [خود] آینه است و این صور بدون آنکه مکان و محلی داشته باشند معلق اند.»

۱. صدر المتألهین این کلام شیخ اشراق را قبول ندارد و تصاویر در آینه را در حقیقت انعکاسی از موجودات عالم ماده با شرایط خاص می‌داند و در حقیقت بنابه نظر صدر موجودات عالم ماده رمز هستند و تصاویر در آینه فرع آن موجودات هستند، یعنی این تصاویر رمز رمز هستند (شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳-۱۶۴).

نتیجه اینکه بر اساس دیدگاه خاص اشراقیان، تصویر ظاهر شده (مُظْهَر) در آینه اگر چه از نظر کیفی شبیه به حقیقت مثالی (مُظْهَر) و انعکاسی از آن است، اما نسبت به آن فرع است، و تنها حظی و بهره‌ای از آن حقیقت دارد. و واهب الصور به اضافه‌ی اشراقی تنها تصویری از آن را در آینه (مُظْهَر) ظاهر می‌کند. سنت‌گرایان با توجه به تمثیل آینه، اصل حقیقت وجودی را به حقایق علوی می‌دهند و بر آنند که موجودات زمینی تنها بهره‌ای از هستی دارند و با توجه به همین بهرمنند بودن از هستی است که سمبول‌ها دارای شأن وجودی هستند (بورکه‌هارت، ۱۳۸۴، ص ۲۸۴).

می‌توانیم سعی وجودی سمبول‌ها در قبول هستی را با نفس خود آینه مقایسه کنیم به این نحو که انعکاس تصویر در آینه مشروط به نوع آینه (از حیث محدب، مقعر و تخت) و مشروط به فاصله‌ی آینه از شیء مورد نظر است که در این صورت، تصویری که به نحو کامل‌تر یا ناقص‌تر، واضح‌تر یا پوشیده‌تر ظاهر می‌شود. پس همانطور که تصاویر در آینه بسته به نوع آینه فرق می‌کنند، بعضی از سمبول‌ها از بعضی دیگر در نشان دادن حقایق علوی شدت بیشتری دارند و همچنین همانطور که دوری و نزدیکی آینه نسبت به شیء مورد نظر در تصویر تاثیر می‌گذارد، ظرفیت وجودی افراد در اقتباس انوار الهی نیز فرق می‌کند؛ چنانکه مشایخ صوفیه می‌گویند که خداوند خود را بر حسب استعداد و ظرفیت قلب بنده بر او آشکار می‌سازد، و برای سخن خود مثال به ماه می‌زنند که آینه‌ی قلب مانند ماه است که بسته به موقع و جایگاه ماه در فضاء، نور خورشید را کامل‌تر یا ناقص‌تر منعکس می‌کند. پس نفس مانند ماه است که روح آن را روشن می‌سازد (بورکه‌هارت، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵).

۲-۳ لفظ «صیصیه»

صیصیه در لغت به معنای حصار و دژ است و جمعش صیاصی است. چنانکه مفسران در تفسیر آیه قرآنی «مِن أَهْلِ الْكُتُبِ مَنْ صَيَّاصِيهِمْ وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرِّعْبَ...» (احزاب: ۲۶) همین معنا را ذکر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱۶، ص ۲۹۱). از این جهت، بدن را صیصیه می‌گویند، چرا که بدن بمانند دژ و حصاری نفس را در خود می‌گیرد؛ یعنی همانطور که افراد مادی، صنم برای رب النوع و جلوه‌گر آن هستند، بدن انسانی هم برای نفس ناطقه‌اش صنم

است و او را جلوه می دهد (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۳)

«هذه كاصنام لها اى اظلال و رشح منها للطفة تلك و كثافة هذه، فتلك الصور النورية هي المسميات بالمثل» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵).

«این مثل، همچون ارواح برای صور نوعیهی جسمانی هستند و به سبب لطافت رب النوع و کثافت صور جسمانی، این صور مانند صنم برای مثل یعنی سایه و تراوشی از آن رب النوع اند پس این صور نوعیه را مثل [جمع مثال] نام نهاده اند».

البته برای بدن اصطلاح «هیكل» نیز داریم که معادل صیصیه است و افادهی همان معنا می کند.^۱ در بدن های انسانی دو لحاظ داریم، چرا که این بدن هم صیصیه برای نفس ناطقه است و هم این بدن صنمی برای رب النوع است، پس به اعتبار اینکه صیصیه برای این نفس خاص انسانی است، صنم و رمزی برای این نفس است. و به اعتبار اینکه این بدن و به همراه بقیه ابدان انسانی مجموعاً صنم برای رب النوع اند، صنم و رمزی برای رب النوع هستند. (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۴۱).

سهروردی برای این صیاصی دو مرتبه قائل است: صیاصی معلقه و صیاصی مادی. بازگشت آنها به دو نشئهی مادی و مثالی است، چرا که سهروردی عالم صورت را به عالم غواسق و برازخ علویه و صور معلقه تقسیم می کند و موجودات عالم ماده (مجموع نفس و بدن) رقیقه ای از موجودات مُثَل معلقه ای واقع در عالم مثال هستند و همانطور که در عالم ماده برای هر فرد انسانی جسمی و نفسی است، در عالم مثال نیز ابدان مثالی و نفوس مثالی هست. بر همین اساس، انوار و اشراقات عقلی خود را در مراتب تجلی به دو نحوه نشان می دهند و لباس صورت به تن می کنند. این نشان از شدت و ضعف صور و سمبول ها دارد.

« و لَمَّا كَانَ الصِّيَاصِي الْمَعْلَقَةُ لَيْسَتْ فِي الْمَرَايَا وَغَيْرِهَا، وَ لَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَظْهَرٌ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ ... وَ لِي فِي نَفْسِي تَجَارِبٌ صَحِيحَةٌ

۱. «والهيكل، أي: البدن، وهو في الأصل البناء العظيم والمعبد، إنما هو طلسمه، طلسم الإسفهد وصنمه حتى أن المتخيلة أيضا، وإن كانت قوة مدركة، لا قوة استعدادية غيرها، صنم لقوة التورا الإسفهد الحاكمة» (شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۳).

تدلّ علی أنّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة، و أنوار مدبّرة، و برزخیان و صور معلّقة ظلمانیة و مستنیرة» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۲).

«و چون ابدان و صیاصی معلقه، در آینه‌ها و غیر آنها [مانند قوای خیالی ما] وجود ندارد و لذا برای آنها محلی [هم به صورت مادی] نیست، بنابراین می‌تواند برای آنها در این عالم [حسی] مظهري باشد ... و من در درون خود تجارب درستی دارم که دلالت می‌کند بر اینکه عوالم چهارتاست: انوار قاهره [شامل عقول طولیه و عقول عرضیه]، انوار مدبره (نفوس) و دو برزخ (عالم افلاک و عالم عناصر) و صورت‌های معلقه ظلمانی و مستنیر».

۲-۴ خورشید

در نگاه اشراقیان هیچ چیز در عالم افلاک و کواکب عاری از حیات و حرکت نیست؛ چرا که بنابر طبیعیات ابن سینایی که سهروردی آن را نیز قبول دارد، هریک از افلاک نفس ناطقه‌ای دارند که مدبر آن فلک و مایه‌ی جنبش و حیات آن است. نفس فلکی به واسطه کوكبى که در حکم قلب فلک است، نیروی خویش را به عالم محسوس انتقال می‌دهد و باعث استعدادهای مختلف در موجودات محسوس می‌شود. همین قاعده درباره خورشید نیز صادق است. سهروردی از خورشید به «هُورُخْش» تعبیر می‌کند و در اوستا با وصف «زیباترین جلوه‌ی ظهور اهورمزد» ستوده شده است (کرین، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۳۸-۲۴۱). او به مثابه‌ی طلسم امشاسپند «شهریور» و واسطه افاضه‌ی اشراقات و فرکیانی است. به بیان دیگر، مقصود از هورخش، نه جسم خورشید است (چرا که او طلسم است)، بلکه روحانیت و سیادت او، یعنی فرشته و عقل بودن است. با توجه به اینکه اندیشیدن و فکر کردن امری نوری است، هورخش نه تنها فرشته‌ی مسئول تنویر و روشن کردن فکر و اندیشه، بلکه شاهد بر آن نیز هست.

«و فیشجاه الخلسات المعتبرة فی عالم «هورقلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسّدين المبجل الذی هووجهة الله العلیا علی لسان الاشراق، فانه القائم علی الفکره بالتنویر و هو شاهدها» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۹۴).

«و پیشگاه تمام خلسه‌های اصیل رخ داده در عالم هورقلیا پیشگاه خداوندگار بزرگ، هورخش است که عظیم‌ترین موجودات متجسد است. او بسیار گرامی و بزرگ، و وجه علیای خداوند در زبان اشراق است زیرا هورخش با افاضه‌ی نور براندیشه، هم نگاهبان آن است و هوگواه آن».

پس هورخش وجهی علیا و آیت کبرای نور الانوار و رئیس عالم جسمانی است چرا که بواسطه او امتزاج و ترکیب عنصریات کامل می‌شود و معادن و نباتات و حیوانات تکون پیدا می‌کنند و استعدادهای مختلف برای افاضه نفوس ناطقه و صور و اعراض حاصل می‌شود. و نور الانوار بواسطه او اشراقات خود را در عالم جسمانی می‌تاباند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵). پس می‌توانیم بگوییم که «نور الانوار» و «هورخش» پادشاه دو جهانند، چرا که از پرتو نور الانوار عقول طولی و عرضی (رب النوع) و نفوس بوجود می‌آیند و هورخش در عالم جسمانی پدیدآورنده‌ی روز و پادشاه آسمان است. به دلیل اهمیتی که هورخش در نزد سهروردی دارد، سهروردی آن را واجب التعظیم می‌داند و در نیایشی او را مورد خطاب قرار می‌دهد و طلب یاری از او می‌کند (کربن، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۳۵).

«و چون آنچه در محسوسات، و از همه شریف‌تر است، نور است، پس از انوار آنچه تمام‌تر است شریف‌تر است، و شریف‌ترین جسم‌ها «هورخش» است که تاریکی را قهر می‌کند. ملک کواکب و رئیس آسمانست و کننده روز روشن به امر حق تعالی، کافل قوتها، خازن عجائب، صاحب هیبت، مستغنی بنورش از جمله کواکب... و اوست مَثَلُ أَعْلَى در آسمانها و در زمینها، زیرا که اوست نور انوار اجسام، چنانکه حق تعالی نور انوار است از آن عقول و نفوس... اوست که آیت بزرگترین است و علامه است و فاعل است به امر حق تعالی و پوشیده است، ای ظاهر نگشت از بهر شرفش» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۸۳).

۲-۵ لفظ «صنم»

نظریه مَثَل و عقول عرضی یکی از محورهای اساسی اندیشه سهروردی است و این مَثَل حقایق نوری قائم به خود در عالم عقول عرضی هستند. سهروردی وجود آنها را بواسطه‌ی قاعده

امکان اشرف اثبات می‌کند. سهروردی موجودات عالم ماده را «صنم» برای این حقایق نوری می‌داند. صنم در لغت به معنای بت است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۰۷۱). در سخنان سهروردی اصطلاح «صنم» دقیقاً به همان معنایی که در اتولوجیا به کار رفته است^۱، به کار می‌رود؛ یعنی صورت محسوس و فرد مادی و جسمانی هر نوع از افراد مادی مظهر و رقیقه‌ی رب النوع است. پس صنم‌ها افراد مادی رب النوع هستند و رب النوع خود را بواسطه این صنم‌ها در عالم ماده متجلی می‌سازد. سهروردی در موارد متعدد از این لفظ استفاده کرده است.

«ربما احتجوا بالامکان الاشراف [على العقول العرضیه] و قالوا هذه الانواع اصنامها و هی رشم منها و ظلالها و الحقائق الاصلیة هی تلک ، و هذه مثل افلاطون و باتفاقهم للعقول کثرة و افره» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۶۸).

«چه بسا به قاعده امکان اشرف بر وجود عقول عرضی استدلال کرده‌اند و گفته‌اند که این انواع [مادی] صنم و سایه و تراوشی هستند و حقایق اصلی آن عقول هستند، این عقول عرضی همان مثل افلاطونی هستند و اتفاق بین آنها این عقول بسیار زیاد می‌باشند».

۲-۶ لفظ «طلسم»

طلسم در علم سیمیا به کیفیت مخصوصه‌ای که از تاثیر حقایق علوی بواسطه‌ی احوال افلاک در عالم ماده حاصل می‌شود، اطلاق می‌گردد (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۹۸). در اصطلاح، مراد از طلسم افراد مادی است که رمز و صنم رب النوع هستند. بین معنای لغوی و اصطلاحی مناسبتی است، چرا که طلسمات از تاثیر این ارباب انواع بواسطه حرکت افلاک و مهیا شدن استعدادهایی در این افراد مادی، حاصل می‌شوند. به همین دلیل هانری کربن طلسم را تفسیر به «صنع الهی» می‌کند (کربن، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۱۹).

«فمبدأ کل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو «صاحب الطلسم» و النوع القائم النوری... و الانواع النوریة القاهرة أقدم من أشخاصها أى متقدمة عقلا

۱. «والاشیاء السماویة و الارضیة انما هی اصنام و رسوم للاشیاء التي فی العالم الاعلی» (افلوطین، ۱۴۱۳، ص ۱۵۶) و «ان هذا العالم الحسی کله انما هو مثال و صنم لذلك العالم» (افلوطین، ۱۴۱۳، ص ۹۳).

و الامکان الاشراف یقتضی وجود هذه الانواع النوریة المجردة» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۴۳).

«مبدأ هر یک از این طلسم‌ها [یا افراد مادی انواع] نور قاهر است که همان صاحب طلسم و نوع نوری قائم به خود است... و انواع نوری قاهر [یا مثل افلاطونی] بر اشخاص مادی خود تقدم عقلی دارد. [چرا که از یک سو] امکان اشرف اقتضا می‌کند که [ابتدا] این انواع نوری مجرد محقق شده [و سپس انواع مادی به وجود آمده] باشند».

۷-۲ لفظ «ظَلَّ»

بحث سایه و صاحب سایه در مباحث عرفانی مفصلاً مطرح شده است. سهروردی از این لفظ نیز برای بیان رابطه رمزی بین حقایق علوی و موجودات زمینی استفاده کرده است. اگر در معنای سایه دقت شود می‌توان نوعی محمول وجودی و دارا شان وجودی بودن برای سایه نیز فهمید.

«الوجه الثالث: إن المتقدّمین من الحكماء كأفلاطن و سقراط و فیثاغورس و غیرهم من الأفاضل، كانوا یرون أنّ جواهر العالم الجسمانی كظّل و شبح لجواهر العالم الأعلى الروحانی؛ و مرادهم بكونها ظلاً أنّها تكون معلولة لتلك الجواهر العقلية» (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۴۱).

«وجه سوم: بدرستی که پیشینیان از حکماء مانند افلاطون و سقراط و فیثاغورس و غیر اینها اعتقاد داشتند که جواهر عالم جسمانی مانند سایه و شبح برای جواهر عالم عقول هستند و مراد آنها از سایه بودن این جواهر جسمانی این می‌باشد که اینها معلول آن جواهر عقلی هستند».

نتیجه بحث اینکه حکیم اشراقی همانطور که در داستانهای خود از زبان رمز برای بیان حقایق استفاده کرده، در کتاب حکمة الاشراف نیز این زبان را به کار برده است. این کتاب مملو از رمزهای سرپوشیده است که جزیراهلش (اخوان تجرید) معلوم نخواهد بود.

منابع

قرآن مجید.

۱. الیاده، میرچا، ۱۳۸۹، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
۲. بورکهارت، تیتوس، ۱۳۸۴، «معانی رمزآینه»، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، جام نو و می کهن (مجموعه مقالات)، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
۳. پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۳، رموز داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱۰.
۵. روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۶، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران، انتشارات طهوری، چاپ ششم.
۶. ستاری، جلال، ۱۳۷۲، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران، نشر مرکز.
۷. سجودی، فروزان، ۱۳۸۷، نشانه شناسی کاربردی، تهران، نشر علم، ویرایش دوم، چاپ اول.
۸. سهوردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۹۶ ق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق هانری کربن، تهران، نشر انجمن حکمت فلسفه و حکمت ایران، ج ۱-۳.
۹. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۵، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیه، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۳.
۱۰. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۰، شرح حکمه الاشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. شوان، فریتھیوف، ۱۳۷۴، «روح نماد پرداز»، ترجمه جلال ستاری، اسطوره و رمز (مجموعه مقالات)، تهران، سروش.
۱۲. شوان، فریتھیوف، ۱۳۷۷، «زیباشناسی و رمزپردازی در هنر و طبیعت»، ترجمه الف. آزاد، نقد و نظر، سال چهارم، ش ۳ و ۴.

۱۳. صدر الدین محمد شیرازی، ۱۳۹۳، شواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، موسسه بوستان کتاب، قم، چاپ هشتم.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، ۱۹۹۷، تفسیرالمیزان، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ج ۱۶.
۱۵. عالیخانی، بابک، ۱۳۸۲، «حکمت گمشده‌ی مغانی»، زائر شرق (مجموعه مقالات)، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. عالیخانی، بابک، ۱۳۹۴، «خمیره ازلی در نزد سهروردی و رنه گنون»، جاویدان خرد، سال دوازدهم، شماره اول بهار و تابستان.
۱۷. فلوطین، ۱۴۱۳، ائولوجیا، تصحیح عبد الرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار.
۱۸. قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۴، شرح حکمه‌ الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۹. کرین، هانری، ۱۳۸۴، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر جامی.
۲۰. کرین، هانری، ۱۳۹۴، اسلام در سرزمین ایران: سهروردی و افلاطونیان ایران، ترجمه رضا کوهکن، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ج ۲.
۲۱. کرین، هانری، ۱۳۹۴، اسلام در سرزمین ایران: تشیع دوازده امامی، ترجمه رضا کوهکن، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ج ۱.
۲۲. گنون، رنه، ۱۳۹۰، «سنت و ناخودآگاهی»، اسطوره و رمز (مجموعه مقالات)، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
۲۳. لینگز، مارتین، ۱۳۹۱، رمز و مثال اعلی، ترجمه فاطمه صانعی، تهران، حکمت، تهران.
۲۴. محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی، انواریه، نرم افزار نور الحکمه (۳)، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، قم.
۲۵. ملاهادی سبزواری، ۱۳۹۴، حواشی بر کتاب شواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، چاپ هشتم.
۲۶. موحد، صمد، ۱۳۸۴، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن، تهران، طهوری.