

عقل سرخ

مصطفی ذاکری

عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سپهروردی،
تقی پورنامداریان، ۱۶ + ۵۲۶ ص، تهران: سخن، ۱۳۹۰.

مقدمه

سخن صریح بارزترین روش انتقال فکر است که از ابتدا بشر به عنوان حیوان ناطق از آن استفاده کرده است و تاکنون از قوت و اهمیت آن کاسته نشده است. زیرا که به‌ویژه در بیان مفاهیم علمی تنها راه صحیح مبادله اندیشه است؛ چه اگر در این رشته، از کلام پیچیده و مرموز استفاده شود ارتباط معنوی و انتقال اندیشه دچار مشکل می‌شود، گرچه در قدیم بسیاری از حکما و صوفیان عمداً برای پوشیده نگه داشتن افکار خود از نااهل — به گفته ابن سینا در کتاب اشارات — ناچار بدین شیوه روی می‌آوردند.

اما در برابر صراحت بیان و سخنگویی آسان شیوه دیگری در ادبیات جهان مرسوم است که سخنگویی به‌رمز و پوشیده‌گویی است که شامل انواع گوناگونی می‌شود چون کنایه، استعاره، تمثیل، مجاز، تشبیه، تعمیم، یعنی بیان مطلب به صورت معما و لغز، ضرب‌المثل و امثال آنها که شرح چگونگی آنها در کتب بلاغت آمده است.

نخستین بحث علمی در این باره را می‌توان در کتاب خطابه ارسطو به نام ریطوریکا (به یونانی Tekhne Retorike) یافت که در بخش ۲۰ کتاب دوم آن گفته است که دلائل خطاب را به دو گروه می‌توان تقسیم کرد: یکی بیانات کلی که برای استفاده قیاسی به کار می‌رود مانند ضرب‌المثل‌ها و امثال و حکم، و دوم داستان‌های خاص و جزئی که برای استقراء مفیدند. این گروه دوم یا داستان‌های تاریخی‌اند یا افسانه‌ای. و داستان‌های افسانه‌ای خود یا محتمل‌الوقوع‌اند مانند تمثیل‌ها یا غیر محتمل‌الوقوع مانند افسانه‌های حیوانات. و لذا می‌توان گفت که تمثیل در نظر ارسطو استعاره‌های مبتنی بر واقعیت است که وقوعشان ممکن است. داستان‌های رمزی نوعی از

تمثیل به حساب می‌آیند که عبرت‌آموزند ولی برای فهم آنها باید تدبیر کرد چون به‌سهوت قابل درک نیستند و لذا حکمای یونان و روم و هند و غیره برای تشحیذ ذهن شاگردان و پیروان خود غالباً از این روش هم استفاده می‌کردند. هندیان تمثیل‌های فراوانی دارند که نمونه‌های آن را می‌توان در کلیله و دمنه به‌وفور دید. قصه بلوهر و بیوذسف نیز حاوی این گونه تمثیل‌هاست که منشأ هندی دارد و از سرگذشت بودا سرچشمه گرفته است. حضرت عیسی طبق اناجیل هم‌رأی (یعنی انجیل‌های متی و مرقس و لوقا) غالباً سخنان خود را با تمثیل‌های پندآموز و عبرت‌آفرین بیان می‌کرد که حدود سی تمثیل را در آن کتاب‌ها یافته‌اند. مثلاً در انجیل مرقس، باب چهارم بند ۳۰ می‌گوید: «ملکوت خدا مثل دانه خردلی است که چون آن را بکارند کوچکترین بذر است و چون بروید درختی پرشاخ و برگ می‌شود که از سایر گیاهان بزرگتر است؛ چنان که مرغان در سایه آن آشیانه می‌سازند.» و در همین باب چند تمثیل دیگر از آن حضرت نقل شده است.

در قرآن هم تمثیل‌های فراوانی آمده است که اگر تمثیل‌های اناجیل را در برابر آنها قرار دهیم معنای آنها برای اهل انجیل روشن‌تر می‌شود و معلوم است که انجیل‌نویسان در نقل کلام حضرت عیسی کوتاهی کرده‌اند. مثلاً همین تمثیل دانه خردل که مرقس نقل کرده و متی و لوقا از او گرفته و تکرار کرده‌اند، درباره ملکوت خدا ذکر شده است و ملکوت خدا یعنی سلطنت الهی که مثال و ممثّل درست با هم تطبیق نمی‌کند اما در قرآن در چند آیه مثل‌هایی آمده است که کاملاً مثال و ممثّل در آن واضح است. مثلاً در آیه ۲۶۱ سوره بقره می‌فرماید: «مَثَلُ أَنهَائِي كَمَا مَالِ خَدَا انْفَاقِي مِي كُننْد هَمْچُون مَثَلِ دَانهَائِي اسْت (که کاشته‌اند و) هفت خوشه از آن می‌روید و در هر خوشه صد دانه است و خدا برای هر که بخواهد آن را دو چندان می‌کند؛ خدا فراخ‌بخش‌ایش و داناست.» این تمثیل گویای آن است که نباید از بخشش در



راه خدا بیم داشت. حال مرقس این مطلب ساده را در مورد ملکوت خدا مثل زده است که معلوم نیست چگونه افزایش می‌یابد و بزرگ می‌شود و چه سودی برای مؤمنان دارد. حتی اگر ملکوت خدا را به ایمان به او تعبیر کنیم یعنی هر که مؤمن باشد در قلمرو لطف الهی قرار می‌گیرد، رابطه دانه خردل و درخت خردل را به سختی می‌توان با هم تطبیق کرد.

داستان‌های رمزی حکمی

داستان رمزی به طوری که اکنون مصطلح شده است ژانر خاصی از داستان‌نویسی است که ظاهراً فقط در حیطة حکمت و تصوّف کاربرد دارد و لذا در ادبیات غربی جایی باز نکرده است. گرچه نمونه‌هایی از این گونه داستان‌نویسی در زبان‌های کهن چون یونانی و لاتین و عبری و اکدی و غیره می‌توان یافت اما کاربرد نظام‌مند آن در فرهنگ اسلامی پا گرفته است و ظاهراً نخستین داستان‌نویس از این نوع، ابوعلی سیناست که چند کتاب یا رساله یا شبه‌رساله در این باره نوشته است. مثلاً ابوعلی سینا در رساله الطیر که فقط چهار-پنج صفحه است و بیشتر به یک مقاله می‌ماند تا به یک رساله، شرح منازل سلوک عرفانی را به صورت تمثیلی بیان کرده است که می‌گوید گروهی برای شکار پرندگان دام نهاده و دانه پاشیده بودند و من در میان جمعی از پرندگان بودم که فریب دام و دانه خوردم و همه در دام افتادیم (یعنی فریب شیطان و زرق و برق جهان را خوردیم و در دام دنیا گرفتار شدیم) و مدتی برای رهایی کوشیدیم چندان که آن را بی‌فایده یافتیم و دست از تقلا کشیدیم و به دام خو کردیم (به زرق و برق دنیا عادت کردیم) تا آن که روزی جماعتی از پرندگان را دیدیم که از دام رسته‌اند و به پرواز درآمده‌اند (یعنی کسانی که در اثر ریاضت و زهد خود را نجات داده بودند و از دام دنیا خود را رهانده، رو به سوی ترقی و تعالی داشتند) پس من از آنها التماس کردم که راه نجات را به من بنمایند و آنها نخست می‌ترسیدند که سخنان من هم چون حیل‌های صیادان برای بازگرداندن آنها به دام باشد. لذا اعتنا نمی‌کردند تا پس از اصرار و الحاح بسیار سرانجام راضی شدند که مرا هم با خود ببرند و چاره و نجات را به من هم آموختند و من با آنها به پرواز درآمدم اما هنوز حلقه‌های دام در پای من بود؛ گفتم: این حلقه‌ها را بگشایید.

گفتند ما نیز خود گرفتار این حلقه‌ها هستیم و پزشکی که بیمار است چگونه می‌تواند بیماری را مداوا کند؟! سپس به پرواز درآمدیم و بر فراز کوهی رسیدیم که هشت قله بر بالای آن بود (یعنی هشت فلک که باید یکی یکی از آنها بالا برویم تا به عرش الهی برسیم. چون در نظام بطلمیوس طبق نظر ابن‌سینا هشت فلک وجود داشت که هفت از آنها مربوط به سیارات هفتگانه بوده و یکی مربوط به فلک ثوابت و عرش. که البته این‌ها از اوام قرون وسطایی بود). سرانجام ما به قله نهایی رسیدیم که گفتند در پس این کوه (یعنی کوه قاف) جایگاه شاه بزرگ است که گره‌گشای همه مشکلات است و ما از او بار خواستیم و او به ما بار داد تا به حضورش برسیم و او ما را آرامش داد اما گفت کسی می‌تواند طناب‌ها را از پای شما بگشاید که بر پای شما بسته است و گفت که فرستاده‌ای را به سوی آنها می‌فرستد تا دام از پای شما باز کند و شما را خشنود سازد (یعنی عزرائیل) و سپس از جمال و کمال پادشاه وصف می‌کند و می‌گوید هر که خدمت او کند به سعادت بزرگ می‌رسد و هر که از خدمتش سر باز زند، در دنیا و آخرت زیانکار می‌شود و در آخر می‌گوید مپندارید که بشر پرواز نمی‌تواند بکند و پرندة سخن نمی‌تواند بگوید و مرا با این سخنان دیوانه بخوانید.

این خلاصه تمام این رساله بود که اتفاقاً سهروردی هم آن را ترجمه کرده و آقای دکتر پورنامداریان در کتاب عقل سرخ آن را شرح نموده است.

حی بن یقظان

(۱ تا ۳)^۱ ابوعلی سینا کتاب رمزی دیگری دارد به نام «حی بن یقظان» که رمزهای بسیار در آن به کار برده است و به سادگی «رساله الطیر» نیست و آن الگو و نمونه‌ای شده است برای دیگران چون ابن‌طفیل و سهروردی که داستان رمزی به سبک آن بنویسند. این داستان برخلاف رساله الطیر در مورد مدارج سلوک عرفانی نیست بلکه در حقیقت یک رساله تعلیمی (didactic) است که برای تشحیذ ذهن نوآموزان حکمت و تدبیر عمیق‌تر درباره مسائل آن نوشته شده و حاوی مختصری از دانش حکمای آن عصر است با زبان رمزی. شیخ برای هریک از مفاهیم اساسی حکمت رمزی قرار داده است و آن را

۱. شماره‌ها مربوط است به بندها و پاراگراف‌هایی که در کتاب حی بن یقظان چاپ مرکز نشر دانشگاهی آمده است.



به صورت روایی از قول پیر خرد که بر رغم پیری و کهن سالی هنوز چهره‌های جوان و بشاش دارد ولی شکوه پیران در سیمای او دیده می‌شود نقل می‌کند. شارحان این قصه این پیر را کنایه از عقل فعال دانسته‌اند که ابن سینا در کتاب تعلیقات آن را همان معلول اول نامیده است یعنی عقل اول که نخستین صادر از علت اولی (یعنی خدا در اصطلاح حکیمان) است و در دانشنامه‌ی علایی آن را خرد توانا نامیده است و حکما گویند که آن همان جبرئیل یا روح الامین در اصطلاح شریعت است (که البته برای یافتن راهی برای پیوستن حکمت به شریعت از خود اختراع کرده‌اند) و فارابی در سیاسات آن را روح الامین و روح القدس نامیده است و لذا ابن سینا در این رساله او را پیر خرد دانسته که علی رغم پیری هرگز گرد کهنسالی بر چهره‌اش نمی‌نشیند و همیشه جوان است چون فرشته پیر نمی‌شود. در هر حال این که شیخ می‌خواهد تمام اوهام و پندارهای درست و نادرست حکمت مشاء را از زبان جبرائیل یا به قول خودشان عقل فعال بیان کند، برای تأکید بر صحت نظریات خودش است در حالی که امروزه بطلان اکثر آن نظریات به ویژه نظام بطلمیوسی واضح است. ای کاش این روایت را در رؤیا قرار می‌داد تا ایرادی بر آن وارد نباشد (۴). سپس می‌گوید نامش را پرسیدم و پیر گفت نامم حی بن یقظان است (یعنی زنده پسر بیدار). اگر عقل فعال همان صادر اول یعنی عقل اول باشد پس موجودی است که از علة‌العلل صادر شده است یعنی از خدا طبق پندار حکمای مشائی و در این صورت یقظان کنایه است از خدا و ظاهراً شیخ در این نام تلمیحی دارد به آیت الکرسی که «لا تأخذه سنه و لا نوم»: او را نه پستی و نه خواب است. اما شارح کهن این قصه عقل فعال را زاده عقل اول دانسته است که با نظر شیخ در تعلیقات مغایر است. پیر می‌گوید شهر من بیت المقدس است (و ظاهراً منظورش نه اورشلیم یا بیت المقدس زمینی است بلکه عالم ملکوت است) و پیشه خود را سیاحت در اقطار جهان دانسته (یعنی نظارت بر تمام حرکات افلاک) و می‌گوید پدرم کلید همه علمها را به من داده است (چون جبرئیل فرشته وحی است که تمام علوم را به مردم او وحی می‌کند) (۵ و ۶) و از علمها نخست علم فراست یعنی قیافه‌شناسی یا تیزهوشی و زیرکی را ذکر می‌کند که به وسیله آن خوی و خلق مردم را فوراً می‌توان از ظاهر آنها دریافت. سپس می‌گوید این یاران تو که با تو هم‌نشین‌اند

رفقای بدی هستند که از شر آنها نمی‌توانی خلاص شوی (منظورش قوه متخیله و قوای شهوی و غضبی است). (۷) یار پیشرو یعنی قوه متخیله یاوه‌گو و به‌هم‌بافنده باطل و جاعل امور نادرست است اما او جاسوس تو و طلایه توست که خبرها را که تو نمی‌دانی به تو می‌رساند خواه راست باشد یا دروغ که چون توفیق رفیق تو شود توانی راست از دروغ بازشناسی، اما رفیق دست راست تو یعنی قوه غضبیه آتشی است که در هیزم خشک می‌افتد و تو را بر می‌آشوبد و رفیق دست چپ تو یعنی قوه شهویه شهوت پرست و شکمباره است که تو را به حرص و آز می‌کشاند و تو باید این قوا را رام کنی تا زمانی که به غربت روی و از شر آنان در امان بمانی (یعنی بگیری) (۸ و ۹). و برای رام کردن آنها باید قوه غضبیه را با قوه شهویه مقهور کنی و قوه شهویه را در چنگال قوه غضبیه گرفتار کنی تا از مبارزه میان آن دو تو به سلامت برهی که البته گاهی آنها بر من غلبه می‌کنند و گاهی من بر آنها و در این میانه گاهی من با آن پیر به سیاحت می‌پردازم (یعنی به جست‌وجوی علم و فضیلت می‌روم) و سپس به سوی آنها باز می‌گردم (یعنی به زندگی معمولی که آمیخته است با خورد و خوراک و شهوت جنسی و مبارزه و درگیری).

آن‌گاه می‌گوید از پیر پرسیدم که مرا از حال اقالیم جهان مطلع کن؛ گفت: حدود زمین سه است؛ یکی افق میان مشرق و مغرب یعنی تمام سطح زمین که اخبار آن را می‌دانی و می‌شناسی و برایت آشناست و دو حد دیگر ناشناس و ناآشنا هستند یکی حد پشت مغرب است و یکی حد پشت مشرق. که مرزی هریک از آنها را از حد اول جدا می‌کند که هیچ کس نمی‌تواند از آن مرزها عبور کند مگر خواص که لطف خاصی نصیب آنها شده و توانسته‌اند قدرت این گذر را به دست آورند؛ قدرتی که بشر بالفطره واجد آن نیست (به احتمال قوی منظورش آگاهی از گذشته و آینده است که حد ماوراء مغرب آینده جهان و حد ماوراء مشرق گذشته آن است اما شارح کهن آن، این دو حد را هیولی و صورت دانسته است که هیولی را در مغرب و صورت را در مشرق دانسته که از ترکیب آن‌ها جسم حاصل می‌شود اما نتوانسته توضیح دهد که چگونه خاصان از این دو حد می‌گذرند و همینطور قصه تا آخر ادامه دارد.

خلاصه دو رساله معروف رمزی ابن سینا را در بالا آوردیم و سعی شد که ترجمه آن سلیس و روان باشد تا استفاده از

آن عام باشد و در برخی موارد توجیه رمزها با نوشته ترجمه کهن حیی بن یقظان منسوب به جوزجانی متفاوت است و در هر حال رمز را ممکن است به طرق مختلف رازگشایی کرد. حال باید پرسید که هدف شیخ از رموز کردن این مطالب چه بوده است؟ ممکن است گفته شود که شیخ برای بستن دهان معاندان و مخالفان و تنگ‌تر کردن دامنه اعتراضات قشربان یا مخالفانی چون غزالی چنین کرده است تا آنها نتوانند به سهولت به معنای آنها دست یابند و به مخالفت با آن برخیزند ولی این دلیل ضعیف و نارساست. زیرا هیچ کس برای مخالفت و ردّ آراء شیخ به این گونه کتابها استناد نمی‌کند زیرا جای چون و چرای بسیار دارد. وقتی شیخ آراء خود را در دهها کتاب کوچک و بزرگ چون شفا و نجات و اشارات و غیره به روشنی شرح داده است، لزومی ندارد که برای ردّ آراء او بدین کتابهای رمزی استناد شود. این رساله‌ها را دو گروه از مردم ممکن است بخوانند: دسته‌ای که با حکمت مشاء و آرای ارسطو و ابن سینا و فارابی آشنا هستند و قبلاً اصول و مبانی آن را نزد استادان فرا گرفته‌اند و اکنون منتهی شده‌اند. این دسته وقتی رموز این داستان‌ها را بگشایند و به محتوای آنها دست یابند می‌بینند که هیچ سخن تازه‌ای در آنها نیست و مطالب آنها مفصل‌تر و واضح‌تر در سایر کتب شیخ آمده است پس تنها چیزی که عایدشان می‌شود لذت حل معماست و دسته دوم نوآموزان حکمت‌اند که اشتیاق پیدا می‌کنند به محتوای این رساله‌ها دست یابند لذا با کمک استاد کلمه‌به‌کلمه و سطر‌به‌سطر پیش می‌روند و رازها را می‌گشایند. برای این دسته این کار جنبه تعلیمی و آموزشی دارد یعنی در خلال حل معماها درس‌های حکمت را می‌آموزند. پس به احتمال قوی هدف شیخ از این رسائل همین بوده است.

داستان‌های رمزی شیخ اشراق

شهاب‌الدین ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (متولد سهرورد از توابع زنجان در ۵۴۹ و مقتول در حلب در ۵۸۷) مشهور به شیخ اشراق که مخالفانش او را شیخ مقتول و هوادارانش شیخ شهید می‌نامیدند، پیشوای حکمت اشراق است که آن را در مقابل حکمت مشاء یعنی حکمت ارسطویی می‌داند و ظاهراً حکمت اشراق در ابتدا به فلسفه افلاطون و پیروانش اطلاق می‌شد و یا به روایت اصحّ به فلسفه فلوطین

گفته می‌شد. به عبارت دیگر در ابتدای ورود فلسفه یونانی به فرهنگ اسلامی آراء و نظریات فلوطین را به نام افلاطون و گاهی به نام ارسطو می‌خواندند و سپس میان آراء مَشایی ارسطو و آراء عرفانی فلوطین تقابلی ایجاد کردند که شامل اعتقاد به مُثُل افلاطون و عقاید وحدت وجودی فلوطین هم می‌شود و لذا دو نوع فلسفه از نظر آنها متمایز شد یکی حکمت مشاء و دیگری حکمت اشراق که گاهی در آثار سهروردی به نام «حکمت مشرقی» خوانده شده است و منظورش از «مشرق» حکمت ایرانی قبل از اسلام است و ابن سینا نیز کتابی دارد به نام منطق المشرفیین که ظاهراً منظورش خودش است در برابر منطق یونانی چون خواسته است در این کتاب برخی نظریات جدید خود را در علم منطق ارائه کند.

اما سهروردی جوانی تیزهوش و با استعداد بود که مانند ابن سینا در سنین نوجوانی رو به علوم آورد و از همان ابتدا فقه و اصول فقه و منطق و کلام را در زادگاهش فرا گرفت و در اصفهان فلسفه ابن سینا را آموخت و چون گرایشی به تصوف و عرفان داشت از صوفیان هم آراء و نظریات عرفانی را آموخت و به عقاید حلاج و بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و امثال آنها آشنایی عمیق یافت و در اثر آن تن به ریاضت‌های سخت داد که گفته‌اند باعث خللی در عقل او شده بود. او به گمان خودش از کشف و شهودی عارفانه بهره‌مند بود و در اثر آن به بسیاری از حقایق فلسفی دست یافت. نیز با گروهی که با اصطلاحات آیین زردشتی و مانوی آشنا بودند معاشرت داشته و بسیاری از این اصطلاحات را از آنها گرفته و در آثار حکمی خود و به‌ویژه در مهم‌ترین کتابش یعنی حکمة الاشراق به کار برده است. این اصطلاحات در کتب زردشتی به آن معانی که سهروردی به کار برده است دیده نمی‌شود؛ نه در اوستا و زند اوستا، و نه در کتب دینی پهلوی چون دینکرد و بندهش و شکندگمانیک وزار و نه سایر کتب زردشتی چنین مطالبی دیده نمی‌شود که بتوان گفت سهروردی از آنها اقتباس کرده است؛ گرچه برخی خاورشناسان و ایران‌پرستان سعی دارند آراء سهروردی را به حکمای ایران باستان منسوب کنند.

من احتمال می‌دهم که شیخ با جمعی از بازمانده‌های مانوی که با علوم اسلامی آشنا شده و در آذربایجان هنوز باقی مانده بودند در تماس بوده است و آرائی که مشرقی می‌خواند، ملغمه‌ای از عقاید آنهاست چنان که تقابل میان نور



و غسق یعنی تاریکی در حکمة الاشراق واضح است و این که اصطلاحات حکمت مشاء را تغییر داده و به جای «واجب الوجود» نور الانوار گفته و «عقول طولیه» را به نام «انوار المدبّره الفلکیه» خوانده و اصطلاحاتی چون «الانوار الاسفهدیه» و «حقایق النوریّه» و «اصنام الانوار» و «افق النوری» و «الانوار الطولیّه» و «الانوار الطولیّه» و «انوار قاهره» و ذکر کیومرث و افریدون و کیخسرو و اسکندر را جزو حکماء و همردیف صحابه پیغمبر (ص) و بهمن را به عقیده بعضی الفهلویّه عقل اول دانستن و امثال آنها مسلماً از آثار زردشتی گرفته نشده است. بلکه به احتمال قوی از ساخته و پرداخته‌های مانویان یا گروهی از مجوس شبیه به گروه آذرکیوان است که موبدی زردشتی بوده در قرن یازدهم هجری و فرقه‌ای مذهبی از ترکیب ادیان زرتشتی و اسلام و برهمنی و مسیحی به وجود آورد که پیروانی از مجوس بدان گرویدند و آثاری چون دساتیر و شارستان چهارچمن و دبستان المذاهب را به وجود آوردند و به‌ویژه در دساتیر علاوه بر اختراع مذهبی جعلی از ترکیب زردشتی و اسلام و تصوّف مقدار کثیری لغت به ظاهر فارسی بی اصل و مبنا هم جعل کردند که تحت عنوان «لغات دساتیری» معروف است و اکثر آنها در برهان قاطع آمده است.

باری کار فرقه‌ای که سهروردی با آنها آشنا شده بود تا حدی شبیه به فرقه آذرکیوان بوده است که گرچه لغت فارسی جعل نکرده بودند اما لغات فارسی رایج در میان زردشتیان یا مانویان را به معانی جدید تا حدی صوفیانه نقل کرده‌اند و من فعلاً نام این فرقه را «فهلویّه اسفهدیه» می‌گذارم که در حکمة الاشراق مکرّر به آن اشاره شده است.

سهروردی از درآمیختن فلسفه مشاء و عقاید صوفیانه و عرفانی و آراء فهلویّه و اسفهدیه و علم کلام و دریافت‌های حاصل از کشف و شهود شخصی خود که نامش را اشراق گذاشته است، حکمتی ساخته که در کتاب معروف حکمة الاشراق آن را پروراند است. اشراق در اصطلاح سهروردی برابر است با اصطلاح واردات قلبیه و الهام در میان صوفیان و از عجایب این است که صوفیان غالباً علم خود را وابسته می‌کنند به همین واردات قلبیه و الهامات ربوبی که به عقیده آنها در اثر کشف و شهود حاصل می‌شود. حکمای متمایل به تصوّف چون سهروردی و ملاصدرا و صوفیان متمایل به حکمت چون ابن عربی، قسمت مهمی از نظریات خود را به همین واردات

منتسب می‌کنند و می‌گویند آنچه از درس و بحث در حکمت یا فلسفه یافته‌اند بعداً همه این یافته‌های خود را در اثر کشف و شهود و مکاشفه نیز حاصل کرده‌اند و بدین وسیله آنها تأیید شده است. اما شگفتا که این واردات و مکاشفات غالباً باطل است و مقداری از مکاشفات که در کتب صوفیان قدیم نقل شده است آشکارا غلط بوده و مکاشفات ابن عربی هم جز مشتی لاف و گزاف و دعاوی باطل و علوم غالباً نادرست چیززی ندارد (برای ملاحظه نمونه‌هایی از مکاشفات ابن عربی و لاهیجی نک: عارف و صوفی چه می‌گویند؟، نوشته جواد تهرانی، ص ۱۴۴ به بعد).

ملاصدرا هم مدتی مدید در حومه قم چله‌نشینی و ریاضت‌کشی کرده و علوم خود را در اسفار علاوه بر کتب حکمت و کلام و آراء ابن عربی به کشف و شهود هم مستند کرده است و اگر این مکاشفات را ربّانی بدانیم باید خدا را — العیاذ بالله — بسیار ناآگاه از حقایق عالم بدانیم چون پیش از فوت ملاصدرا (در ۱۰۵۰ برابر ۱۶۴۰ میلادی) بطلان نظام بطلمیوس در اروپا معلوم شده بود و قوانین حرکت کرات آسمانی کشف گردیده بود چنان که کپرنیک (متوفی ۱۵۴۳ میلادی) و کپلر (متوفی ۱۶۳۰ میلادی) و گالیله (متوفی ۱۶۴۲ میلادی) سازنده دوربین نجومی سال‌ها پیش از فوت ملاصدرا و حتی کپلر پیش از ولادت ملاصدرا خرافی بودن نظام بطلمیوسی را معلوم کرده بودند و ملاصدرا هنوز در مکاشفات خود آن را نظام درستی می‌دید و بر شرح آن می‌پرداخت و از نظر حکمت الهی هم علت‌العلل خواندن خدا و خلق عالم را فیضان او دانستن و سلسله طولی علل را شرح دادن همه از موهومات و خرافات حکمای مشاء است و مع‌ذلک ملاصدرا آن را در کشف و شهود خود تأیید شده می‌دید. حتی حاج ملاحادی سبزواری در قرن نوزدهم این حقایق را نمی‌دانست و باز هم تکیه بر مکاشفات داشت. نیوتون (متوفی در ۱۷۲۷ و متولد ۱۶۴۲ یعنی دو سال بعد از فوت ملاصدرا) قوانین مکانیک سماوی را کشف کرده بود و پیروان حاجی سبزواری و ملاصدرا هیچ از این علوم بهره نبرده بودند. صوفیانی معروف چون بایزید بسطامی و حلاج و ابوالحسن خرقانی که سهروردی به کلمات آنها استناد می‌کرد مکاشفاتی داشته‌اند که غلط بودن آنها واضح است.

سهروردی علاوه بر علوم و یافته‌های مذکور به علوم غریبه نیز تسلط داشت که آنها را «علوم شریفه» می‌نامید که شامل نجوم و سیمیا و جفر و رمل و طلسمات و تسخیر کواکب

می‌شود و از او نقل کرده‌اند که در حوالی دمشق گوسفندی را از یک چوپان ترکان خرید که رفیق او نکول می‌کرد و پول بیشتری مطالبه کرد و بر سر آن با سهروردی بگومگو می‌کرد و در این حین دست او را کشید که نگذار برود؛ ناگهان دید دست سهروردی از کتف کنده شد و در دست او ماند. ترکان ساده چوپان ترسید و دست را انداخت و گریخت و سهروردی دست را برداشت که دستمالی بیش نبود! می‌گویند میرزا ملکم‌خان ارمنی هم از این علم سیمیا مطلع بود و روزی از کفّاشی چکمه بلندی گرفت و پوشید و چون خواست درآورد به کمک کفّاش نیازمند شد و کفّاش به زور چکمه را از پای او کشید که ناگهان دید چکمه همراه با پای ملکم‌خان از بیخ ران کنده شد و در دست او ماند که از ترس غش کرد و چون به هوش آمد دید ملکم کفش خود را می‌پوشد و می‌رود.

باری سهروردی از حکمت سینوی و کلام و تصوّف و مکاشفه و علوم غریبه و طلسمات و افکار فهلویّه اسفهدیّه معجونی ساخت که در حکمة الاشراق او آمده است و به جز تغییر اصطلاحات فلسفی در کلیات نوآوری مهمی ندارد اما در جزئیات برخی نوآوری‌ها کرده است مانند آن که می‌گوید تمام قضایای موجهه ضروریّه‌اند و نظر او درباره اصلت ماهیت و درباره کیفیت رویت اشیاء و تقابل نور و غسق (یعنی تاریکی که منظورش جسم است در مقابل عقل و نفس) و نورانیت آتش که شایستگی معبود و مسجود شدن دارد و امثال آنها (نک: افکار سهروردی و ملاصدرا از اکبر داناسرشت و صص ۳۶ تا ۴۵ مقدمه ترجمه حکمة الاشراق، نوشته سیدجعفر سجادی، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۱). در زمان سهروردی علمای شرع و فقهای اهل سنت نظر خوشی نسبت به حکمت به‌ویژه به حکمت بوعلی سینا نداشتند و سهروردی با افزودن عقاید فهلویون و اسفهدیون و در آمیختن آن به تصوّف و علوم غریبه دستاویز بیشتری به آنان داد تا وی را به زندقه و الحاد متهم کنند و سرانجام او را بکشند.

داستان‌های رمزی سهروردی

سهروردی به آثار ابن سینا نظر داشته و از او در بسیاری از موارد تقلید کرده است چنان که به تقلید وی چند داستان رمزی نیز نوشته است که اهم آنها در کتاب عقل سرخ، شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی نوشته دکتر تقی پورنامداریان آمده است که با استادی تمام و زحمت بسیار تمام کلمات و

تعبیرات آنها را شرح کرده و به‌خوبی معماهای آن را حل کرده است. این کتاب‌ها عبارتند از:

۱. آواز پر جبرئیل. الهامات و واردات قلبیه و مکاشفات را بدین نام خوانده است و دو پر جبرئیل یعنی دو بال او را رمز واجب‌الوجود بالغیر و ممکن‌الوجود دانسته است. (ص ۶۳) سهروردی در این رساله ساختار افلاک بر حسب نظام بطلمیوسی و روابط عقول و نفوس طولیه را مانند ابن سینا در حی بن یقظان با رمز ذکر کرده است که جزئیات آن را در کتاب آقای دکتر پورنامداریان و شرح آنها می‌تون یافت.

۲. عقل سرخ. این تعبیر حس‌آمیزی نیست بلکه کنایه و رمز است از عقل فعال که گرچه طبق عقیده حکمای مشائی و اشراقی قدیم است نه حادث اما به نسبت سایر عقول عشره از همه جوان‌تر است و لذا سهروردی می‌گوید او را در صورت جوانی سرخ و سپید دیدم (ص ۱۶۸). در این رساله نیز سهروردی شرح طبقات افلاک و عقول و سلسله طولی آنها و زندگی انسان بر روی زمین را به طور رمز بیان کرده است.

۳. فی حقیقة العشق. رساله‌ای است فارسی که درباره همزادی عشق و حسن و حزن با پیوستن آنها به قصه یوسف و زلیخا و یعقوب سخن گفته و حاوی اشعاری نغمه‌انگیز و برخی مطالب را به رمز و کنایه گفته است.

۴. فی حالة الطفولیة نیز رساله‌ای است به فارسی که در آن برخی مسائل ریاضی و اخلاقی و تربیتی را با تمثیل‌هایی بیان می‌کند.

۵. روزی با جماعت صوفیان. رساله‌ای است که در آن می‌گوید من در خانقاهی نشسته بودم که صوفیان از سخنان شیخ و مرشد خود مطالبی می‌گفتند و من هم سخنان شیخ خود و گفت‌وگویی که با او کرده بودم در میان نهادم و در اینجا نیز همان مسئله نه فلک و ستارگان هر فلک و وضع ماه و خورشید را در آنها مطرح می‌کند.

۶. قصه غربت غربی. ترجمه رساله سهروردی است به نام «قصة الغربة الغربیة» است که سهروردی می‌گوید آن را در دنباله داستان حی بن یقظان نوشته ابن سینا نوشته است تا آن را کامل کند زیرا که در آن به مدارج ترقی روح در اثر ریاضت و ترک دنیا و شهوات می‌پردازد و نسبتاً کتاب رازآلود دشواری است. این رساله را هانری کربن به طور تصادفی در کتابخانه‌های ترکیه یافته است که حاوی ترجمه فارسی و



شرح آن است و نویسنده آن معلوم نیست اما دارای قدمت معتناهی است. کربن آن را در جلد دوم مجموعه مصنفات سهروردی همراه با اصل عربی آن (از ص ۲۷۴ تا ۲۹۷) چاپ کرده است. آقای پورنامداریان شرح فارسی را از ترجمه آن جدا کرده و همراه با ملاحظات خودش جداگانه آورده است تا با روش او در توضیح مطالب دیگر رساله یکسان شود. در این رساله هم سخن از عقول تسعه و عقل فعال است و از این که دنیا دار غربت و جدایی است و باید سرانجام به عالم دیگر بازگشت.

۷. ترجمه رساله الطیر ابن سینا که ما خلاصه آن را در بالا آوردیم و ترجمه سهروردی از نظر مقایسه سبک فارسی نویسی او جالب است. مثلاً شیخ می گوید: هل لاجد من اخوانی ان یهب لی من سمعه قدر ما القی الیه طرفاً من اشجانی؟ و سهروردی آن را چنین ترجمه کرده است: «هیچ کس هست از برادران من که چندانی سمع عاریت دهد که طرفی از اندوه خود با او بگویم؟» و باز شیخ می گوید: «فان الصدیق لن یهدب عن الشوب اخاه ما لم یصن فی سرائک و ضرائک عن الکرد صفائه» که سهروردی چنین ترجمه کرده است: «که دوستی هیچ کس صافی نگردد تا دوستی از شوب کدورت نگاه دارد» (در چاپ عقل سرخ شوب به غلط مشوب آمده است که باید تصحیح شود) و شیخ می گوید: «ویلکم اخوان الحقیقه تقنّعو کما یتقنّع القناذ و اعلنوا بواطنکم و ابطنوا ظواهرکم فبالله انّ الجلی لباطنکم و ان الخفی لظاهرکم» و سهروردی نوشته است: «ای برادران حقیقت، خویشتن همچنان فرا گیرید که خارپشت باطن‌های خویش را به صحرا آورد و ظاهرهای خود را پنهان کنید که به خدای باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده» که ترجمه دقیق نیست (به صحرا آوردن یعنی ظاهر کردن)

۸. رساله صغیر سیمرغ. این رساله درباره مواجید صوفیان و واردات قلبیه آنان است اما یک مقدمه دارد درباره سیمرغ و سلوک هدهد به سوی او و تبدیل شدن او به سیمرغ و نیز خاتمه‌ای دارد در چند سطر درباره عوانان و پرندگان پنهان و آشکار که این هر دو قسمت رمزآلود است و بقیه آن ساده است.

علاوه بر این هشت رساله رمزی، دو رساله دیگر سهروردی را هم آقای پورنامداریان در این کتاب آورده‌اند: یکی پرتوانه درباره برخی مسائل فلسفی که رمزی نیست و

نیز رساله الواح عمادی که برای عمادالدین قره، حاکم خربوط، نوشته و بدو تقدیم کرده است و این رساله کوچک هم رمزی نیست و درباره قوای نفس است که در آن برخی اصطلاحات ایرانی و مجوسی را آورده است چون خرّه (یعنی قرّه که در پهلوی Xwarrah است) و کیان فرّه و ضحاک و افراسیاب که ظاهراً آنها را در معنای کنایی به کار برده است.

سخن درباره کتاب عقل سرخ به درازا کشید و چون آقای پورنامداریان زحمت بسیار کشیده و تمام کلمات و عبارات دشوار این رساله را معنی و تأویل کرده است دیگر جایی برای سخن نمی‌ماند؛ در خاتمه فقط یکی - دو نکته را می‌افزاید:

یکی آن که ظاهراً حکمای قدیم درباره عقل فعال وحدت نظر نداشته‌اند. بوعلی سینا در کتاب تعلیقات (ص ۱۰۰) صریحاً آن را معلول اول یعنی صادر اول که همان عقل اول است دانسته است و در رساله‌های سهروردی ظاهراً عقل دهم عقل فعال دانسته شده است و ناصر خسرو هم در جامع الحکمتین آن را نخستین مُبدعی دانسته که خدا او را ابداع کرده است یعنی عقل اول. در رسائل اخوان الصفا هم آمده است: «اول شخص اخترعه و اوجدّه جوهرأ شریفأ بسیطأ روحانیأ رسمی العقل یسمی العقل الفعّال» و چنان که دیدیم مترجم رساله حی بن یقظان (ص ۷۷) گوید: «به میانجی این عقل دهم عقلی دیگر بیافرید و کارهای این عالم زیرین بدو باز بست و این عقل آن است که او را عقل فعال گویند.» از این عبارت درست معلوم نمی‌شود که منظورش آن است که عقل فعال همان عقل دهم است یا عقلی صادر شده از آن که در این صورت عقل یازدهم می‌شود. در هر حال چون مسئله عقول طولیه و عرضیه و نفوس فلکی و افلاک تسعه یا سبعة کلاً از اوهام فلاسفه تابعه ارسطوست لذا بحث در این که عقل فعال در چه مرتبه‌ای از عقول قرار دارد اکنون زائد است.

دوم این که آقای پورنامداریان در توضیحات خود درباره آواز پر جبرئیل (ص ۱۸۲) گفته‌اند که هفت فلکی که روی هر کدام یکی از سیارات هفتگانه قرار دارد همان آسمان‌های هفتگانه‌ای است که در قرآن کریم از آن یاد شده است. این سخن پذیرفتنی نیست زیرا قرآن در زمانی نازل شد که هنوز مردم عربستان نظام بطلمیوسی را نمی‌دانستند و این نظام بعداً در قرن دوم هجری که ترجمه علوم یونانی به عربی آغاز شد برای مسلمانان شناخته شد و از آن به بعد به سهو و



اشتباه هفت آسمان را همان افلاک سبعة بطلمیوسی دانستند در حالی که نظام بطلمیوسی متضمن هشت فلک یا نه فلک بود نه هفت فلک. در قرآن هفت بار ذکر آسمان‌های هفتگانه شده است و یک بار آنها را سبع طرائق (هفت راه) و یک بار هم سبع شداد (هفت نیرومند یا هفت استوار) نامیده است اما با توجه به این که نزدیکترین آسمان به ما (سماء الدنیا) را مزین به ستاره‌ها دانسته است (آیه ۶ سوره صافات) پس کل آسمان مشهود که چون سقفی زیبا و پرستاره بر سر ماست یکی از هفت آسمان در نظر قرآن است و بعد از آن شش آسمان دیگر هم هست که برخی از آنها مسکون هستند (ظاهراً از فرشتگان چنان که چند بار در قرآن «مَنْ فِي السَّمَوَاتِ» ذکر شده است یعنی کسانی که در آسمان‌ها هستند و قطعاً منظور افلاک سبعة نیست) و چند بار آمده است که کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند برای خدا سجده می‌کنند (مثلاً در آیه ۱۵ رعد؛ ۴۹ نحل) و یک بار از گنج‌های آسمان و زمین سخن رفته است (۷/منافقون) و یک بار از لشکریان آسمان‌ها و زمین (۷/فتح) و یک بار از سر زدن دانه‌های کشت‌شده در آسمان‌ها و زمین (۲۵/نمل) سخن رفته و یک بار هم درباره قیامت گفته شده است که زمین در قبضه قدرت الهی و آسمان‌ها در پیچیده به دست خدا خواهد بود و چون در صور دمیده شود همه کسانی که در آسمان‌ها و زمین‌اند خواهند مرد مگر آنهایی که خدا می‌خواهد. خلاصه آن که آسمان‌هایی که در قرآن وصف شده است با آسمان‌های هفتگانه بطلمیوسی کاملاً متفاوت است. در آسمان‌های بطلمیوس کسی ساکن نیست و دانه نمی‌روید و کسی در آنجا به خدا سجده نمی‌کند و لشکری از فرشته در آنها نیست پس منظور قرآن قطعاً آسمان‌های هفتگانه بطلمیوسی نیست. یکی از متفلسفان که زمانی خود را فیلسوف اسلام و مدافع قرآن و اسلام وانمود می‌کرد و اکنون ملحد شده، به استناد آیاتی از این قبیل که از هفت آسمان

سخن می‌گویند گفته است که قرآن حاوی علوم عقب‌مانده زمان جاهلیت است که برای فهم آن زمان گفته شده است. و او از تاریخ علم بی‌خبر است که در زمان جاهلیت و زمان حضرت رسول (ص) و حتی بیش از یک قرن بعد از آن حضرت هنوز کسی از مسلمانان نظام بطلمیوسی را نمی‌شناخت؛ پس چگونه کلام خدا را بدان معانی حمل کرده است؟ و فلک هم در قرآن به معنای مسیر و مدار حرکت ستارگان است نه گوی آکنده از اثیر که سیارات یا ثوابت در آنها چون میخ کوبیده شده است (نک: تاریخ نجوم، نوشته نالینو، ترجمه احمد آرام، ص ۱۳۵ که اصل کلمه فلک را از اَکدی می‌داند).

درباره توضیحات و تعلیقات آقای پورنامداریان باید گفت گرچه بسیار جامع و آموزنده و مفید است اما قدری به اطناب گراییده است که از جمله علل آن یکی معنی کردن لغات ساده زبان فارسی است. مانند آستین (ص ۱۶۰)، حجره (ص ۱۶۰)، حجره زنان (ص ۱۶۰)، عزم و رای و جزو و هنر (همان)، خانقاه (ص ۱۷۰)، انگشت سیّابه (ص ۱۷۹) و امثال آنها که فراوان است. دوم تکرار مباحث علم الفلك و مطالب فلسفی چون عقول و نفوس که مکرر در همه رسائل سه‌روردی آمده است و هر بار در هر رساله از نو شرح شده است که شاید اگر همه آنها در فصلی مقدم تشریح می‌شد و در رساله‌ها بدان ارجاع داده می‌شد، به صواب مقرون‌تر می‌بود. بعض غلط‌های مطبعی هم در کتاب دیده می‌شود چون عذار به جای عذاب (ص ۹۷) و زیات به جای زیارت (ص ۳۷۵) و تیفتی به جای تیقتی (ص ۶۵) که نسخه بدل قنوطی است در متن آواز پر جبرئیل که گفته است «شبی که ما را از هجوم خواب قنوطی حاصل شد یعنی خوابم نمی‌برد و از خواب مأیوس شدم» و در نسخه بدل آمده است تیقتی حاصل شد یعنی بیداری پیدا شد.

به هر حال این کاستی‌های اندک از ارزش کتاب نمی‌کاهد و باید به پدیدآورنده این کار سترگ تبریک گفت. ■

