

Examination of Symbolic Imagery of Concept of the Perfect Man in Molana's Masnavi and Sohrevardi's Stories

Maryam Haghshenas* 

Ph.D. in Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Davoud Sparham 

Professor, Department of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract


The most dominant theme of the richest works on mysticism is perceptive imagery which has its origin in mythology and philosophy. Given their intrinsic link to the meanings and concepts, images are considered as the intellectual life of the writer and the poet. They attempt to create images depending on their own mental and intellectual capacity as the very same images distinguish the poets and writers from one another. One of these images is the "Sun or Sunlight" which is abundant in Masnavi as a macro metaphor and in Sohervardi's works as a pattern of thought. The present study aims to first decode the dominant thoughts which led to the creation of the image of "Sun or Sunlight" for the concept of the "Perfect Man" and second, to analyze how a single image is created for different meanings or how the same concept is depicted in different images. One possible answer is that man's understanding of various phenomena is influenced by the different "states and situations" he experiences to attain different perceptions leading these understandings to be pictured by various images.


Keywords: Sun, Perfect Man, Image, Molavi, Sohrevardi.

* Corresponding Author: maryam_haghshenas@atu.ac.ir

How to Cite: Haghshenas, M., Sparham, D. (2022). Examination of Symbolic Imagery of Concept of the Perfect Man in Molana's Masnavi and Sohrevardi's Stories. *Literary Text Research*, 26(92), 31-57. doi: 10.22054/LTR.2021.55495.3196

واکاوی خوانش تصویری آفتاب از گزاره انسان کامل در مثنوی مولانا و داستان‌های سهروردی

مریم حق شناس*  دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

داوود اسپرهم  استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

مهم‌ترین مضامین آثار عرفانی، تصاویر معرفتی است که از آبخور اسطوره و فلسفه نشأت گرفته‌اند. تصویرها به دلیل پیوند ذاتی که با مفاهیم دارند، نقش حیات معنوی عارف را ایفا می‌کنند. یکی از این تصاویر «آفتاب» است که به عنوان یک کلان استعاره در مثنوی و یک اسلوب فکری در آثار سهروردی مطرح است. در حقیقت این جستار با دو عامل سروکار خواهد داشت؛ ابتدا، رمزگشایی از اندیشه حاکمی است که پشتوانه آفرینش تصویر «آفتاب» برای مفهوم «انسان کامل» به شمار می‌رود و دیگری، بررسی چگونگی خلق تصاویر واحد برای معانی متعدد یا مفاهیم واحدی که در هیأت تصاویر گوناگون ظهور می‌یابند. یکی از پاسخ‌های احتمالی بدان، متأثر بودن «فهم» از «حالات و موقعیت»‌های گوناگونی است که انسان با قرار گرفتن در آن‌ها به ادراک متفاوتی نائل می‌آید و در نتیجه، این فهم‌ها متفاوت در شکل تصاویر متنوع، ممثل می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: آفتاب، انسان کامل، تصویر، مولوی، سهروردی.

مقدمه

بحث از گزاره انسان کامل و جایگاه او در نظام هستی یکی از مبانی بسیار محوری در عرفان است. هر باوری «انسان کامل» را به نامی می خواند؛ اراهاات، فیلسوف، انسان بزرگوار، ابرانسان، کون جامع، خلیفه الله، غوث و...، اما خواستگاه نظریه «انسان کامل» را در چه متونی می توان جست. خاورشناسانی چون کریستین سن^۱ معتقد است، مفهوم «انسان کامل» در عرفان، شباهت هایی با مفهوم «انسان نخستین» یعنی «کیومرث» در ایران باستان دارد. از این رو، «انسان کامل» در اسلام را برابر با «انسان نخستین» در اوستا می پندارند و برخی آن را به زرتشت منسوب می کنند. عده ای ریشه تصوف اسلامی را به طور کامل به عقاید نوافلاطونیان و پیروان مکتب اسکندریه منسوب می کنند؛ زیرا یکی از تعالیم اصلی افلوطین تأکید بر لزوم داشتن راهنما بوده است. اما زرین کوب معتقد است، این گزاره از طریق تعالیم گنوسی و رواقی به افلاطون می رسد و انسان کامل صوفیه را تا حدی یادآور «انسان قدیم» مانی و «آدم کادمون» متلکلمان یهود می داند (زرین کوب، ۱۳۶۲).

آدم کادمون یا انسان ازلی، ایده ای است که در عرفان مرکابای یهودیت مطرح بوده است. برخی چون لویی ماسینیون^۲ اسلام شناس، ریشه های غیراسلامی را در تصوف اسلامی به طور کلی رد می کند. عرفای مسلمان نیز خاستگاه فرضیه انسان کامل را در قرآن کریم یافته اند و عقیده دارند هر چند اصطلاح «انسان کامل» به صراحت در قرآن نیامده، اما خداوند در این کتاب آسمانی از ویژگی های چنین انسانی صحبت کرده است.

۱. پیشینه پژوهش

سیروس شمیسا (۱۳۸۹) در صفحاتی از کتاب «مولانا و چند داستان دیگر» با بررسی «اسطوره آفتاب» به پیوند آن با شمس تأکید دارد. شimmel^۳ (۱۳۸۶) در کتاب «مولانا، دیروز، امروز، فردا» نماد آفتاب را از نمادهای اصلی اشعار مولانا دانسته است به نحوی که به بهترین وجه احساسات مولانا را نشان می دهد. او در «شکوه شمس» (۱۳۸۹) صور حاصل از خورشید را در مثنوی علاوه بر مشاهدات روحانی به زیبایی خورشید در آناتولی نسبت می دهد و معتقد

1. Christensen, A.

2. Massignon, L.

3. Schimmel, A.

است عشق حقیقی مولوی به شمس، صفتی بسیار شخصی و زنده به خیال‌بندی مولوی از خورشید می‌بخشد.

محمدی آسیاآبادی (۱۳۸۷) در کتاب «هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس» بحث مفصلی درباره‌ی واژه شمس دارد و معتقد است، تأویل نشانه شمس تبریزی به کلمه، امکان استفاده از مترادفات این واژه را برای مولوی فراهم می‌کند.

در «شیوه‌های گوناگون دلالت‌پردازی آفتاب در زبان مولانا» از نجفی (۱۳۹۴)، شیوه کاربرد آفتاب و چگونگی معنادهی این واژه در زبان مولانا و نیز دلالت‌های گوناگون از طریق این واژه، تبیین و تفسیر شده است.

«بررسی و تحلیل کلان نمادهای تقابل‌ساز در مثنوی و غزلیات شمس مورد مطالعه: کلان‌نمادهای شیر و خورشید» با همکاری حیاتی و جباری (۱۳۹۶) با تکیه بر منطق ساختارگرایی با تحلیل تقابل‌های خرد قصد دارد به درک و دریافت تقابل‌های کلان نائل آید و با این رویکرد تقابل‌های مثنوی و غزلیات را بررسی کند.

پورنامداریان در کتاب «رمز و داستان‌ها رمزی در ادب فارسی» (۱۳۸۶) در رابطه با سهروردی به بررسی رمز و تمثیل در پیوند با مقوله‌های ادبیات، دین و عرفان به اجمال می‌پردازد و با این بسترسازی، چند داستان فلسفی و عرفانی از سهروردی و ابن سینا را تفسیر می‌کند. وی همچنین در کتاب «عقل سرخ» به بررسی و شرح داستان‌های سهروردی همت گماشته است.

همدانی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «حماسه، اسطوره و تجربه عرفانی؛ خوانش سهروردی از شاهنامه»، نگاه تأویلی سهروردی به روایات، عناصر و مؤلفه‌های اثر حماسی بزرگ ایران؛ یعنی شاهنامه فردوسی را نشان می‌دهد.

مقاله «بررسی و تحلیل کهن‌الگوی پیر فرزانه در رساله‌های سهروردی» از طاهری، رضایی و آقاجان (۱۳۹۲) با رویکرد نقد کهن‌الگو به بررسی کهن‌الگوی پیر فرزانه در سیمای پیر طریقت می‌پردازد و برجسته‌ترین خصیصه او را در فرهنگ‌اش می‌داند.

مدرسی (۱۳۸۲) در مقاله «کیخسرو فرهنگد به روایت فردوسی و سهروردی» با نگاهی اسطوره‌ای به شخصیت کیخسرو به بررسی ویژگی‌های او در شاهنامه و آثار سهروردی همت می‌گمارد.

حسینی (۱۳۸۷) در مقاله «تأثیرپذیری‌های سهروردی از حدیقه سنایی در آفرینش داستان‌های رمزی و تفاوت مصداق پیر در نظرگاه این دو در ماجرای «دیدار با پیر» با هدف میزان اثرپذیری داستان‌های سهروردی از حدیقه سنایی» به تفاوت دیدگاه آن‌ها درباره پیر اشاره می‌کند.

۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر بر مبنای روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. برای این منظور با مراجعه به منابع اصلی فلسفی و اسطوره‌ای به نظرات گوناگون درباره گزاره «انسان کامل» اشاره کرده‌ایم، سپس با بررسی پیوند فلسفی موقعیت و فهم با تصویر به تحلیل بازتاب انگاره آفتاب در مثنوی مولانا و داستان‌های رمزی سهروردی همت گماشته‌ایم.

۳. بحث و بررسی

۳-۱. تعریف گزاره انسان کامل

ابن عربی به عنوان واضع اصطلاح «انسان کامل» در «فصوص الحکم» زیر عنوان «فص حکمة الیهة فی کلمة آدمیة» از انسان کامل سخن می‌گوید؛ «فَهُوَ الْحَقُّ الْخَلْقُ: آدمی هم حق و هم خلق است» (ابن عربی، ۱۳۹۲). به بیان دیگر، آدمی از بُعد روحانی و اتصاف به صفات الهی، حق است و از لحاظ جسم و حواس، خلق. در حقیقت در عرفان نظری «انسان کامل» تجلی کامل خداوند روی زمین است؛ زیرا «تجلی حق در انسان کامل به کمال خود می‌رسد. حق خود را در کامل‌ترین صورت به شکل انسان کامل متجلی می‌سازد. انسان کامل از این جهت در عین آنکه مخلوق است، حق است» (ایزوتسو^۱، ۱۳۹۲).

عزیزالدین نسفی در کتاب «الانسان الکامل» این گزاره را چنین تعریف می‌کند: «بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی، یک عبارتی دیگر بگویم، بدان که انسان کامل آن است که چهار چیز او را به کمال باشد «اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف» (نسفی، ۱۳۵۰).

مفهوم انسان کامل مولانا نیز ملهم از اندیشه‌وران پیش از او؛ یعنی سهروردی، ابن عربی و عطار است. ابن عربی انسان را کون جامع دانسته است. به زعم او، انسان، عالم صغیر است و

1. Izutsu, T.

عالم، انسان کبیر. هر چه در عالم کبیر وجود دارد، قرینه آن در عالم صغیر نیز وجود دارد. در واقع عالم، نسخه مفصل کتاب وجود است و انسان نسخه فشرده آن است (ابن عربی، ۱۳۹۲). بنابراین، شناخت عالم برابر با شناخت حق است. حق در ذات خویش غیرقابل شناخت و دست نیافتی باقی می ماند، اما حضرت اسماء و صفات نردبان معرفت و واسطه فیض است.

در میان فلاسفه اسلامی «ابن سینا» به تأسی از تفکرات ارسطو به مسأله «انسان» پرداخت که بعدها مفهوم «انسان» و گزاره «انسان کامل» به یکی از موضوعات اصلی آثار سهروردی نیز تبدیل شد. «لزوم داشتن مرشدی» برای هدایت انسان‌ها - به عنوان یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفی - در تمامی رساله‌های سهروردی قابل مشاهده است. البته یکی از آموزه‌های اصلی هرمس که سهروردی تحت تأثیر او بوده است و از او با لقب «والدالحکما» یاد می کند، لزوم اختیار کردن پیر و هادی آسمانی است؛ کسی که بالاخره سالک بدو می پیوندد و «طبایع تام» اش می نامند. بازتاب مفهوم «هادی آسمانی» در داستان‌های «رسالة الطیر، حی بن یقظان و سلامان و آبسال» ابن سینا نیز قابل مشاهده است. مولانا نیز با تأسی از تفکرات فلاسفه اسلامی و اندیشه‌های هرمسی بر «لزوم داشتن هادی» تأکید می ورزد. از نظر سهروردی، انسان اشرف مخلوقات است: «الانسان اشرف الحيوانات» (سهروردی، ۱۳۸۰) و چون هم روح دارد و هم عقل، کامل‌ترین موجودات است. سهروردی معتقد است «کامل‌ترین انسان آن است که نفس او عاقل به فعل شود؛ یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقین حاصل شود. خاصیت‌ها در نفس او پدید آید که نفوس دیگران را نبود. چنان که سخن خدای به گوش بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند و وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در بقا نفس انسانی واجب است» (سهروردی، ۱۳۶۷). او باید «هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست یافته باشد. شیخ اشراق حکیم واقعی را نسخه‌ای کامل از عالم هستی می داند» (همان).

۳-۲. تأثیر موقعیت و فهم در آفرینش تصویر

از یک سو، تصویر «آفتاب» در مثنوی در کنار «انسان کامل» برای مفاهیم دیگری همچون «حق، روح، وحدت وجود و...» به کار می رود و از سوی دیگر، بازتاب مفهوم «انسان کامل» در قالب تصاویر متعددی چون «آفتاب، دریا، درخت، پادشاه، صیاد و صید و...» قابل مشاهده

است. در داستان‌های سهروردی نیز «آفتاب» بین مفاهیم «انسان کامل، نفس ناطقه و خداوند» در حرکت است. اما چه عواملی سبب می‌شود تا یک تصویر برای معانی متعدد به کار رود و یک معنی در تصاویر متنوع ظهور یابد. به طور حتم در تبیین مسأله «انسان کامل»، نزدیکی این مفهوم با معنی «خداوندی» بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا «انسان کامل» به یک معنا، حق روی زمین است و گاه چنان در متون به خداوند مشتبه می‌شود که امکان تمیز سلب می‌شود. شاید این یک علت معنی‌شناسانه در چندوجهی بودن تصویر «آفتاب یا خورشید» برای «انسان کامل» باشد، اما این ارتباط بین تمامی معانی و تصاویر برقرار نیست. این تصاویر پویا و ذوالبطون از پیوند دوسویه فهم با موقعیت شکل می‌گیرند.

فهم به خودی خود یا صرفاً تحت تأثیر پیش‌فرض‌های ذهنی شکل نمی‌گیرد، بلکه موقعیت‌ها و حالات متنوع، فهم را متأثر می‌کنند. هیدگر^۱ از مقوله‌ای به نام «حال و هواداری» سخن می‌گوید. «حال و هواداری» یا «یافتگی» در فلسفه هیدگر جایگاه ویژه‌ای دارد و از جمله سه شرط اساسی در شناخت خود و جهان به شمار می‌رود؛ یعنی موقعیتی که منجر به متأثر شدن می‌شود. او بر این باور است که «انسان پیوسته در عالم است، اما هر بار در حالتی و هر یک از این حالات شرایطی پدید می‌آورد که ما به سبب آن، نوعی از ارتباط و گشودگی بر جهان را تجربه می‌کنیم» (حیدری، ۱۳۸۵). در حقیقت، دازاین در حال و هوایی که در آن قرار می‌گیرد به گشودگی دست می‌یابد که به واسطه آن معنی هستی بر او آشکار می‌شود. هیدگر می‌گوید «آنچه از طریق حال آشکار می‌شود، این است که «کس چون هست، چون می‌شود» (جمادی، ۱۳۸۸). پس با دو گشودگی مواجهیم؛ ابتدا گشودگی دازاین و سپس گشودگی جهان دازاین. گشودگی دازاین حال و هوای او است و گشودگی جهان دازاین امکاناتی است که جهان در اختیار دازاین قرار می‌دهد. امکانات متنوعی که دازاین به جانب امکاناتی از این امکان‌ها می‌رود. به عبارت دیگر، «یافتگی، جهان را به نحوی معین یعنی در حال و هوایی ویژه می‌گشاید» (لوکنر^۲، ۱۳۹۴). بنابراین، ادراک انسان از هستی ملهم از وضعی است که در آن قرار گرفته است و از آنجایی که انسان هیچ‌گاه در یک موقعیت پایدار باقی نمی‌ماند، بلکه همواره در حال تجربه موقعیت‌های گوناگون است، پس فهم او نیز متناسب با همان موقعیت خاص است. از این رو، فهم‌های مختلف در تصاویر متعدد در آثار

1. Heidegger, M.
2. Luckner, A.

تجلی می‌یابند؛ به این معنا که این فهم‌ها خاص هر فرد است؛ یعنی هر کس در کی منحصر به خودش در موقعیت ایجاد شده دارد. پس تصاویر در شعر و نثر عارفان در اشکال گوناگون خلق می‌شوند. بنابراین، می‌توان گفت پیشامد حال و هواهای مختلف یا موقعیت‌های مرزی گوناگون برای انسان، گویای این است که انسان توانایی درک حالات و عرصه‌های مختلف را دارد.

شاید بتوان گفت حال و هواداری هیدگر همان موقعیت‌های لبه مرزی است که یاسپرس^۱ مطرح می‌کند. حالاتی چون ترس آگاهی، رنج، مرگ آگاهی، عشق و کشمکش که انسان با قرار گرفتن در آن‌ها از زندگی عادی خویش جدا شده و در هر موقعیت به شناخت نویی دست می‌یابد. «این حالت‌ها نه بن‌بست‌ها که مرزهای رویاویی با هستی در خود است» (بلاکهام^۲، ۱۳۷۶) و آنچه این موقعیت‌ها فراهم می‌کنند، شکستن صورت‌های ثابت شناخت و حرکت و تغییر به فراسوی است. او معتقد است انسان برای حرکت به سوی تعالی نیاز به تحرک و قرار گرفتن در این موقعیت‌ها دارد؛ زیرا این حالات هستند که منجر به خودشناسی می‌شوند و البته که خودشناسی به خداشناسی ختم می‌شود.

۳-۳. انگارهٔ پیر در مثنوی و داستان‌های تمثیلی

«انسان کامل» شخصیت قدسی است که به واسطهٔ ولایت معنوی، راهنمای سالک در طی طریق است.

بهر او گفتیم که تدبیر را چون که خواهی کرد بگزین پیر را
آن که او از پردهٔ تقلید جست او به نورِ حق ببیند آن چه هست
(مولوی، ۱۳۹۷)

سهروردی، آنان را «اصحاب مشاهده» خطاب می‌کند که معقولات بر آن‌ها در «آن» تجربهٔ اشراق وارد می‌شود. ایشان نیاز به آموختگی ندارند و حق مطلب را بدون مطالعهٔ کتاب درک می‌کنند. در واقع «گمان قوی» این افراد را «خلیفهٔ الله فی الارض» می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲). آنان به واسطهٔ بهره‌مندی از قدرت اشراق - «پاسبان آفتابند اولیا» - بر دل‌ها آگاه و بر

1. Jaspers, K.
2. Blackham, H.

جان‌ها سیطره دارند. اولیاءالله، از جمله کسانی هستند که مقام اشراق دارند. مولانا نیز در کنار اولیاءالله به پیامبران اشاره می‌کند و آنان را جدا از اولیاءالله نمی‌داند و برای نشان دادن تفوق انبیا از تمثیل نور خورشید در برابر نور چراغ و شمع بهره می‌گیرد.

زآنکه نور انبیا خورشید بود نور حس ما چراغ و شمع و دود
(همان)

سهروردی در الواح عمادی، ویژگی‌های انبیا و متألهان را چنین توصیف می‌کند: «مسیر شود ایشان را در بیداری اطلاع بر مغیبات، زیرا که نفوس ایشان یا قوی‌اند در فطرت و یا قوی شوند به طریقی که ایشان دانند و به مغیبات منقش شوند، زیرا که نفوس ایشان چون آینه زدوده است، درو نقوش ملکوت پیدا آید» (سهروردی، ۱۳۸۰). به اعتقاد سهروردی، ماهیت وجودی «انسان کامل» از همه شوائب زدوده و شخصیت او جلوه‌ای از وجود الهی است.

تعالیم گنوسی، هرمتی و مانوی از جمله آموزه‌هایی هستند که بر «لزوم داشتن پیر» تأکید می‌ورزند. بنابر روایات مانوی، مانی دو بار در طول زندگانش توانسته بود همزاد مینویی‌اش یا «نُرجمیک» را ملاقات کند. یک‌بار در ۱۲ سالگی و بار دیگر در ۲۴ سالگی. مانی معتقد بود همزاد مینویی‌اش، راز کیهان و اسطوره نور و ظلمت را بر او گشود (اسماعیل پور، ۱۳۷۵). این اصلی باورمند نزد تمامی عقاید است که سالک به تنهایی قادر به تغییر موقعیت خویش در جهان مادی نیست. سهروردی در رساله «بستان القلوب» بر اهمیت اختیار کردن پیر تأکید می‌کند: «همچنان که شیخی باید تا خرقة بپوشاند؛ پیری باید که ذکر تلقین کند و بی‌پیر به جایی نرسد» (سهروردی، ۱۳۸۰).

سالک (روح) پس از هبوط در عالم جسمانی و فراموش کردن اصل خویش به واسطه گشایشی در صحرا با راهنمای درونی ملاقات می‌کند که ویژگی معرفت‌بخشی به همراه دارد. این پیر یا فرشته آسمانی که در شرع، بدان «جبرئیل» و در فلسفه «عقل فعال یا عاشر» می‌گویند، راهنمایی است که سالک خواستار رجوع و اتحاد با آن بوده است؛ زیرا «در سلسه موجودات، نزدیک‌ترین وجود معنوی ورای عالم انسانی است» (کرین^۱، ۱۳۷۷)؛ به این معنا که از لحاظ رتبه از باقی عقل‌ها، متأخرتر و به عالم انسانی نزدیک‌تر است. «عقل فعال» غالباً

1. Corbin, H.

در هیأت «پیر» در داستان‌های سهروردی متجلی می‌شود. در داستان‌های اشاره شده روح سالک زندگی عادی خویش را طی می‌کند تا اینکه گرفتار بند اسارت می‌شود. در این موقعیت، او هویت حقیقی خویش را به فراموشی می‌سپارد. «افتادن در چاه در قصه غربت غربی، گرفتاری در بند در عقل سرخ، دیدن جماعتی که برای تحصیل می‌رفته‌اند در فی‌الحاله الطفولیّه، افکندن سلّه و پوشیدن چرم بر طاووس در فصل هشتم لغت موران، قید و حجر کودکی در آواز پر جبرئیل» از جمله حال و هواهای مرزی هستند که سالک با قرار گرفتن در آن‌ها، نخستین گام‌های خودشناسی را برمی‌دارد تا زمانی که هادی آسمانی بر او متجلی شده و با دستگیری او خودشناسی به خداشناسی مبدل شود. موقعیت‌هایی که به قول یاسپرس حد نهایی طاقت بشری است و سالک در آن احساس عجز می‌کند؛ زیرا استعدادهايش برای رسیدن به مقصود کافی نیست. از این رو، در کشمکش خودشناسی، پیر بر او متجلی می‌شود. دیدار با پیر در واقع به عنوان پتانسیلی بیرونی برای سالک، سرآغاز خط سیر معرفتی است که با پرسش آغاز می‌شود. در حقیقت زمانی که سالک تصمیم می‌گیرد خود را از زندانی که در آن گرفتار آمده نجات دهد، چنان که «در عقل سرخ می‌بینیم، باز از غفلت نگهبانان استفاده می‌کند و به سوی صحرا گام می‌نهد یا سالک غربت غربی که شب‌ها به بالای کاخ می‌رود و یا جوانی که در آواز پر جبرئیل تصمیم می‌گیرد دری از خانقاه را باز کند که به سوی صحرا گشاده می‌گردد»، استعدادِ تعالی جویی در او قوت می‌گیرد و این قوه با دیدار پیر بالفعل می‌شود.

یکی از بنیان‌های فکری مولانا نیز در مثنوی «لزوم اختیار کردن پیر» است. انسان کامل در داستان‌های مولانا در هیأت‌های متفاوت سر برمی‌آورد. یکی از ویژگی‌های «انسان کامل» در مثنوی، برخورداري از دانش و عقل در کنار روح است؛ «روح با علم و با عقل است یار». به این معنا که وجود نورانی انسان کامل از ترکیب عقل و روح تشکیل شده است؛ «مشرق او غیر جان و عقل نیست». بنابراین «انسان کامل» مولانا علاوه بر تهذیب نفس و ترک علایق مادی که سبب صیقل روح می‌شود باید از «عقل» نیز بهره‌مند باشد. مولانا عقل را به بالای تشبیه می‌کند که پرنده بدون داشتن آن قادر به پرواز نخواهد بود.

عقل باشد مرد را بال و پری چون ندارد عقل عقل رهبری

(مولوی، ۱۳۹۸)

همان طور که سهروردی نیز معتقد است، حکیم الهی کسی است که «ابتدا با بال اندیشه به پرواز درمی آید و سپس با دور انداختن ثقل مادی، نفس مجرد را بر براق همت می نشاند و به سیر در کائنات می پردازد» (سهروردی، ۱۳۶۷). پس بی گمان مولانا همچون سهروردی به همنشینی عقل و روح در وجود انسان کامل، باور داشته است. البته نباید از این نکته غافل شد که گاهی مراد مولانا از «عقل» همان «نفس ناطقه یا روح» است. در واقع هرگاه مولانا عقل و نفس را در تقابل با یکدیگر به کار می برد، مقصودش از «عقل»، «روح» و از «نفس»، قوای حسی انسان است.

متهم نفس است نه عقل شریف متهم حس است نه نور لطیف
(مولوی، ۱۳۹۴)

بنابراین شیخ خبیر از نظر مولانا باید صاحب روحی وارسته و عقلی سلیم باشد که هیچ گاه عرصه هستی از وجود مبارک او خالی نخواهد بود؛ «به هر دوری ولی قائم است». سهروردی از اصلی به نام قاعده «امکان اشرف» سخن می گوید که براساس آن وجود شریف، مقدم بر وجود اخس است؛ به این معنا که وجود ممکن اخس، خود، گواه بر وجود ممکن اشرف است. «وجود ممکن اخس قبل از ممکن اشرف ممتنع است. پس معلول اول باید که اشرف باشد از ثانی و ثانی از ثالث» (دینانی، ۱۳۷۹). پس تا زمانی که انسان های عادی در عالم حضور دارند، بی شک انسان کامل نیز هست؛ یعنی وجود انسان عادی دلیل بر وجود انسان برتر است. همواره در عالم کسی هست که نسبت به دیگران به خدا نزدیک تر است و نقش واسطه فیض الهی را برعهده دارد. از همین رو است که انسان کامل را برابر با عالم خیال می پندارند. این امر به خاطر ماهیت واسطه گون انسان کامل است.

از نظر مولانا، جسم انسان والا همچون روح اش لطیفه ای است که قابلیت صعود دارد، در چارچوب زمان و مکان تقویمی جای نمی گیرد و حیطه جولان او از عالم خلق تا امر را دربر می گیرد. چنان که سهروردی معتقد است جسمشان چونان لباسی است که گاهی آن را به درمی آورد و گاه آن را می پوشند. به طور کلی، عنصر وجودی اولیاء الله و شیخ، نور حق است؛ «شیخ نورانی ز ره آگه کند» که به واسطه این نور الهی توانسته «ینظر بنور الله» شود و چون جنس این نور طور و رای عقل و از جانب حق است؛ بنابراین، حد ندارد «شیخ و نور

شیخ را نبود کران» و در جایی دیگر شیخ را همچون شیری می‌انگارد که قلوب مومنان چون بیشه‌ای تحت سیطره او قرار دارد.

شیخ واقف گشت از اندیشه‌ش شیخ چون شیر است و دلها بیشه‌اش
(مولوی، ۱۳۹۴)

اندیشه انسان کامل چنان در تصویر آفتاب در وجود مولانا نهادینه شده که او نمی‌تواند اولیاءالله را به چیزی جز خورشید و متعلقانش تشبیه کند. شیر در باورهای کهن همواره به عنوان حیوانی خورشیدی مورد توجه بوده است. در برهان قاطع به آفتاب، شیر سوار اطلاق شده است و ایرانیان خورشید را به صورت شیر نقش کرده‌اند (شمیسا، ۱۳۸۷). یال شیر همچون تیغ‌های خورشید تصور شده است. علاوه بر این، خانه خورشید در برج اسد است. اوج فروغ خورشید زمانی است که در برج اسد قرار می‌گیرد. مولانا در ابیات زیر زبده سخن را درباره انسان کامل ادا می‌کند؛ به نحوی که تصویری کاملاً خورشیدی و مطابق با اساطیر مربوط بدان می‌آفریند.

ظل او اندر زمین چون کوه قاف روح او سیمرغ بس عالی طواف...
در بشر روپوش کرده است آفتاب فهم کن الله اعلم بالصواب
(مولوی، ۱۳۸۷)

مولانا در این ابیات بار دیگر بر یگانگی ماهیت وجودی حق و انسان کامل صحه گذاشته است. به واقع هر چیزی که نشانی از خورشید دارد در نظرگاه مولانا در هیأت انسان کامل پدیدار می‌شود، خواه آن سیمرغ و باز باشد، خواه شیر.

۳-۴. آفتاب - انسان کامل

کربن به نقل از نوشتارهای هرمسی موجود به زبان عربی به تشریح «سرشت کامل» و ارتباط آن با «انسان نورانی» می‌پردازد: «هرمس فرزانه می‌گوید: هنگامی که جهان بزرگ که آدمی است، سرشت کاملی پیدا کرد، جان او، آنگاه، همچون خورشید ایستاده در آسمان است که پرتوهایش بر همه افق‌ها نور می‌پاشد» (کربن، ۱۳۸۷). در اینجا هرمس «سرشت کامل» را برابر با خورشید دانسته است و در ادامه کربن به این همانندی در آثار نجم‌الدین کبرا و

سهروردی اشاره می‌کند. در آثار سهروردی «خورشید و متعلقاتش» نقش ویژه‌ای را ایفا می‌کنند؛ به عنوان مثال، در لغت موران که شامل ۱۰ قصه است، خورشید به عنوان یکی از ارکان اصلی، نقش اساسی ایفا می‌کند. برای نمونه در قصه ششم که حربا (انسان کامل) شیفته آفتاب است و نه تنها در برابرش معذب نیست، بلکه آرزوی وصال آن را دارد. سهروردی در پایان داستان به آیه ۱۶۹ سوره آل عمران اشاره دارد «لا تحسبن الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتا بل احياء عند ربهم يرزقون» (سهروردی، ۱۳۸۰). سهروردی با این شاهد مثال به رمزگشایی از تصویر خورشید، دست می‌یازد. او نشان می‌دهد که خورشید رمز حق تعالی است که هرگاه سالک در معرض انوار الهی‌اش قرار گیرد به مرتبه الوهیت نائل می‌آید. قصه نهم، حکایت حضرت ادریس و سخن گفتنش با کواکب است که در واقع تقابل سالک و حضرت حق در تصویر ماه و خورشید نمود می‌یابد. شخصیت ادریس در تاریخ با هرمس و الیاس یکی تلقی شده است. ابن عربی در فصوص الحکم، ادریس و الیاس را یکی دانسته و فصل بیست و دوم را به نام او کرده و گفته، الیاس همان ادریس است و جایگاه ادریس را در فلک چهارم یا همان فلک میانی؛ یعنی خورشید و مقام او را برابر با انسان کامل می‌داند. مولانا نیز با عطف ادریس و عیسی گویی به هم‌خانه بودنشان در آسمان چهارم (جایگاه خورشید) اشاره دارد.

عیسی و ادریس برگردون شدند با ملائک، چون که هم‌جنس آمدند
(مولوی، ۱۳۹۷)

بنابراین، در اندیشه ابن عربی و مولانا، خورشید رمزی از صورت متعالی انسان برتر است. شاید بتوان گفت مقصود سهروردی نیز از بیان ادریس و سخن گفتنش با کواکب، اشاره‌ای است به همانندی او با هرمس؛ زیرا در آثار منسوب به هرمس به اشرافش بر علم نجوم تأکید شده است.

۳-۴-۱. خورشید و انسان کامل در مثنوی

۳-۴-۱-۱. نسبت چشم با خورشید

یکی از وجوهی که سبب خلق تصویر «خورشید» برای مفاهیم «انسان کامل و خداوند» در مثنوی شده است، پیوند اساطیری «خورشید» با «چشم» و مصادیق آن است. «وَهُوَ لِلْحَقِّ

بِمَنْزَلَةِ إِنْسَانٍ الْعَيْنِ الَّذِي يَكُونُ بِهِ النَّظْرُ: نسبت انسان به حضرت حق تعالی، نسبت مردمک چشم است با چشم که دیدن بدان صورت می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۹۲)؛ در این تمثیل ابن عربی حق تعالی را به منزله چشمی پنداشت که انسان نقش مردمک آن چشم را بازی می‌کند. به طور یقین، چشم بدون مردمک توانایی دیدن نخواهد داشت. گویی این تمثیل ابن عربی از روایات اسطوره‌ای برمی‌آید؛ زیرا در اساطیر، خورشید به عنوان چشم اهورامزدا به‌شمار می‌رود و اوپانیشاد، آفتاب را موکل بینایی می‌داند (داراشکوه، ۱۳۵۶). به همین ترتیب هندوان نیز در دوران ودایی، ماه و خورشید را به منزله چشمان آسمان می‌دانسته‌اند و عقیده داشته‌اند که خورشید از مردمک چشمان نارایانا آفریده شده است (ایونس^۱، ۱۳۷۳). بدین ترتیب هم «حق تعالی» و هم «خورشید» در مقام «چشم» معرفی شده‌اند و این تشابه، رشته پیوندی میان حق تعالی و تصویر خورشید می‌آفریند که در نوع خود ناگسستنی و ذاتی است. شاید یکی از نقاط اتصال گزاره «حق» در تصویر «خورشید» را باید در رمز «چشم» جست. جایی که «چشم» از قالب یک نشانه ساده فراتر رفته به رمز تبدیل می‌شود. مولانا در بیان رمزی به هیچ شاعری شباهت ندارد و این حاصل تجربه خاص عرفانی اوست. بیان رمزی نقطه‌ای است که مولانا سنت‌های عرفانی را به فراموشی می‌سپارد و به خلق معانی ثانوی دست می‌یازد. به طریق اولی تجربیات عرفانی به عنوان عرصه‌ای بی‌زمان و غیرتاریخی که مکان استومند نیز در آن مفهوم خویش را از دست می‌دهد، سبب آفرینش معانی می‌شود که تنها پهنه زبان رمزی قابلیت ترسیم آن‌ها را دارد.

بنابراین «حق» به گونه‌ای کامل ویژگی‌های اساطیری خورشید را دریافت کرده است؛ به این معنا که علاوه بر تنهایی خورشید که رمز وحدانیت است، رمز «چشم بودن» نیز از باورهای اساطیری «خورشید» به «حق» منسوب شده است. بعدها خورشید را بزرگ‌ترین نماد روح دانسته‌اند و این در حقیقت به واسطه این است که از او به عنوان «چشم جهان» یاد می‌شد؛ زیرا چشم دریچه و آینه روح است. براین اساس «خورشید» رمزی است برای «چشم» و در راستای آن برای «حق تعالی». بنابراین، چشم و خورشید برابر نهاد یکدیگر محسوب می‌شوند. نکته حائز اهمیت این است که در عرفان، تمامی عوالم دو گانه در یک عالم میانجی یا به اصطلاح برزخی به وحدت می‌رسند. این امر در مورد حق و خلق نیز صدق می‌کند. به این معنا که حق و خلق نیز در مکانی به اتحاد می‌رسند و آن عالمی جز «انسان کامل» نیست.

1. Evans, V.

«انسان کامل» واسطه بین حق و خلق است. همان طور که چشم را نیز «واسطهٔ میان حق و خلق و رشتهٔ پیوندی میان آن دو» (ستاری، ۱۳۸۶) دانسته‌اند. براین اساس می‌توان گفت که «چشم» در عرفان علاوه بر روح، رمزی برای «انسان کامل» نیز است. با رمزگشایی تأویلی از واژه چشم به طرز باورمندی به پیوند سمبلیک میان خورشید، انسان کامل، حق و چشم دست یافته‌ایم. این در حقیقت تجلی گزاره‌ای فلسفی اسطوره‌ای با یاری زبان نمادین در عرصهٔ عرفان است؛ زیرا جوهر زبان عارف، نماد و تصویر است.

کی توان اندود این خورشید را با کف گل؟ تو بگو آخر مرا
که کی باشد کو بپوشد روی آب طین کی باشد کو بپوشد آفتاب
(مولوی، ۱۳۹۷)

در حقیقت دال‌های مولانا هیچ‌گاه در مسیری خطی پیش نمی‌روند، بلکه ارتباط دال‌ها با یکدیگر و بیان ویژگی‌های هر دال برای تصویرپردازی سبب شده آن‌ها به صورت دورانی در دادوستد با یکدیگر قرار گیرند. پس همواره باید در حال تأویل و کشف بود، زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان به معانی ثابتی دست یافت. از این رو است که ابن عربی حق را «چشم» و انسان را «مردمک» آن خطاب می‌کند و مولانا گاهی «حق» را «خورشید»:

ما رمیتَ إذ رمیتم در حراب من چو تیغم و آن زننده آفتاب
(مولوی، ۱۳۸۷)

و گاهی «انسان کامل» را در «خورشید» متجلی می‌بیند.

مفترق شد آفتابِ جانها در درون روزن ابدانها
(مولوی، ۱۳۹۴)

۳-۴-۱-۲. نسبت شمس با خورشید

رو ز سایه آفتابی را بیاب در درون روزن ابدانها
(مولوی، ۱۳۸۷)

مولانا در این بیت شمس تبریزی را با دو واژه اساطیری «آفتاب» و «شاه» خطاب کرده است. او صفت «پادشاهی» را که از جمله صفات ویژه خورشید به شمار می‌رود و «در ریگ و دا قدیمی ترین سند مکتوب هند و ایرانی، خورشید سرور سلطنت عالی قلمداد شده است» به شمس‌الدین نسبت می‌دهد. در حقیقت در ذهن مولانا، شمس‌الدین و آفتاب دو چیز متفاوت از یکدیگر نیستند و حتی می‌توان آن‌ها را به جای یکدیگر نیز به کار برد. شمس به عنوان نمونه یک انسان کامل در خورشید متجلی می‌شود. در همین راستا، گاستون باشلار^۱ معتقد است تصاویر ادبی برای حرکت و رشد به بن‌مایه یکی از عناصر اربعه (آب، آتش، خاک و هوا) نیاز دارند (خطاط، ۱۳۸۲). آنچه بن‌مایه تصویر آفرینی آفتاب را برای شمس می‌سازد، آتش است؛ زیرا در اساطیر از نور خورشید با رنگ سرخ یاد می‌شود و در برخی روایات نیز خداوند را نیز با جامه‌ای سرخ رنگ تصویر می‌کنند. علاوه بر این، آورده‌اند ردایی که شمس‌الدین بر تن و کلاهی که بر سر می‌کرد به سرخی می‌مانست. از همین رو، از نظر مولانا بهترین رنگ‌ها، رنگ سرخ است؛ زیرا از خورشید برمی‌آید:

بهترین رنگ‌ها سرخی بود و آن ز خورشید است و از وی می‌رسد
(مولوی، ۱۳۹۴)

بنابراین، جان‌مایه آفرینش این تصاویر از آتش برمی‌آید. آتشی که در «نی» مولانا نیز جوشش می‌آفریند و موجبات نقش آفرینش را در تصویر «انسان کامل» فراهم می‌کند. همان آتش، نیروی محرکه آفتاب است برای تصویر آفرینی انسان کامل. البته نمی‌توان از ارتباط چشم با آتش نیز چشم پوشید؛ در «سنت‌های مصری، چشم به عنوان طبیعت خورشیدی و ناری، منبع نور، آگاهی و باروری ملحوظ می‌شود» (شوالیه و گریبان^۲، ۱۳۷۹). بدین ترتیب وجه مشترک تصاویری که مولانا برای انسان کامل می‌آفریند، آتش است.

در مثنوی با استحالته معنایی پادشاه مواجه هستیم؛ به این نحو که پادشاه در آثار مولانا تصویری از خداوند است، خدای متشخص انسان‌وار که دیگر آن فاصله بین انسان و او موجودیت ندارد. از این رو، مولانا با معرفی کردن شمس‌الدین به عنوان پادشاه در حقیقت او را در مقام خداوندی به تصویر می‌کشد؛ به این معنا که شمس‌الدین همان خداوند است؛

1. Bachelard, G.
2. Chevalier, J. & Gheerbrant, A.

انسان کامل به مثابه خداوند؛ زیرا برخی با استناد به حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته: خلق ما بر صورت خود کرد حق»، معتقدند خداوند انسان را به شکل خویش آفرید. از این رو، مولانا، شمس را هم خدا و هم انسان کامل دیده است که تنها خورشید، پادشاه عالم، ظرفیت به دوش کشیدن این دو گزاره را در خود دارد؛ زیرا خورشید را جایگاه انسان کامل دانسته‌اند. همان‌طور که ابن عربی در فتوحات بیان می‌کند منازل ماه و خورشید بزرگ‌ترین و گویاترین ضرب‌المثل برای علم الهی است و از آنجایی که انسان کامل مظهر علم الهی و معرفت ربانی است؛ بنابراین؛ خورشید را می‌توان جایگاه او دانست (ابن عربی، ۱۳۸۷). مولانا با آفرینش تصویر «آفتاب» و «شاه» برای «شمس‌الدین» در حقیقت او را به گزاره خدا نزدیک و چه بسا با آن همسان می‌کند.

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقیست کاو را امس نیست
(مولوی، ۱۳۸۷)

فروزانفر می‌گوید «جان؛ یعنی روح انسان در این جهان مادی غریب است؛ زیرا از وطن خویش به دور افتاده است» (فروزانفر، ۱۳۷۱). «شمس» را در این بیت معادل با «روح دور از وطن» تعبیر کرده است. همان‌طور که می‌دانیم بنا بر مصطلحات قرآن، انسان کامل همان الروح است و ابن عربی در فصوص‌الحکم صراحتاً انسان را روح عالم قلمداد می‌کند. از آنجایی که «خورشید» نیز رمزی برای «روح» است و مولانا تمام ویژگی‌های اساطیری «خورشید» را برای «شمس» متصور است؛ بنابراین، «شمس جان» معادل با «انسان کامل» است. از این رو، می‌توان گفت در نظر گاه مولانا «آفتاب» در سیر تکاملی یک تجلی در عین واحد هم به شکل «حق» و هم «انسان کامل» پدیدار می‌شود؛ یعنی حق در مقام تعیین به صورت انسان کامل متجلی می‌شود و در این سیر، گسستی قابل تصور نیست.

۳-۴-۲. آفتاب و انسان کامل در داستان‌های سهروردی

۳-۴-۲-۱. نسبت کیخسرو با خورشید

«فرّ»، فروغی است ایزدی به دل هر که بتابد از همگنان برتری یابد و از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد. از سوی خداوند برای راهنمایی مردمان برانگیخته شود و به مقام پیغمبری رسد و شایسته الهام ایزدی شود (پورداد، ۱۳۷۷). کیخسرو از جمله کسانی است

که صاحب فرّ ایزدی است. از او در یشت پنجم، نهم، سیزدهم، پانزدهم و نوزدهم یاد شده است. در یشت سیزدهم، فروهر کیخسرو به عنوان درخشان‌ترین شاه، دلاورترین و شریف‌ترین کس ستوده می‌شود. در واقع کیخسرو نمونه مطلق رهبری کامل و بی‌عیب است (بهار، ۱۳۸۱). او فقط آرزوی سفر اخروی داشت. از این رو، بارها به خلوت نشست تا سروش را در خواب دید که به او مژده کامیابی سفر مینویس داد. در واقع او از نظرها ناپدید شد و برایش مرگ طبیعی قائل نشده‌اند. از همین رو، در اوستا از جمله هفت جاودان به‌شمار می‌رود.

تعریفی که سهروردی از «فرّ» می‌کند بسیار به پیشینه ایرانی‌اش نزدیک است؛ «نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان «خرّه» گویند» (سهروردی، ۱۳۸۰). مقصود سهروردی از «روشن و قوی شدن بدن» با دریافت فرّ چیست؟ به طور یقین از نظر او، قوای جسمانی در پرتو فرّ، ماهیت مادی خویش را از دست می‌دهد. به این معنا که جسم تحت تسلط صاحب فرّ قرار می‌گیرد. در آثار سهروردی از دو پادشاه صاحب فرّ یاد می‌شود؛ فریدون و کیخسرو. در الواح عمادی می‌گوید: «از جمله کسانی که بدین نور رسیدند، خداوند «نیرنگ» ملک افریدون... و دوم او از ذریت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را برپای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلی عروج کرد. متنقش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد. و معنی «کیان خرّه» دریافت» (سهروردی، ۱۳۸۰).

اوصافی که سهروردی در وصف کیخسرو می‌آورد یادآور خصیصه‌ها و البته اتفاقاتی است که برای رسول اکرم (ص) پیش آمد. همان‌طور که ذکر آن در اوستا آمد، صاحب فرّ می‌توان به مقام پیغمبری برسد. بنابراین، سهروردی به کیخسرو با عنوان صاحب فرّ، مرتبتی هم‌تراز با حضرت رسول می‌دهد. در لغت موران، سهروردی از جام گیتی‌نمای کیخسرو سخن می‌گوید، جامی که «هرچه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع گشتی و بر مغیبات واقف شدی» (همان). جام جهان‌نمای کیخسرو رمزی است برای طالب حقیقت که وقتی پرتوی اشراق بر او می‌افتد، خود جلوگاه تجلی عالم اکبر می‌شود. همین است که باید بگوییم «انسان کامل» به عنوان عالم اصغر، نسخه فشرده عالم اکبر است.

از نظر سهروردی «جام گیتی‌نما» همان روح ناطقه یا نور اسهبدی است که جسم همچون غلافی آن را دربر گرفته است، اما کیخسرو به واسطه ارتباط با غیب، صاحب روحی است که به اختیار و اراده قابلیت جدا شدن از جسم را دارد «وقتی که خواستی که از مگیات چیزی بیند، آن غلاف را در خرطه انداخت» (همان). پس «انسان کامل» از نظر سهروردی توانایی فراغت از جسم به اختیار خویش را دارد. هنگامی که کیخسرو جام گیتی‌نما را در برابر آفتاب قرار می‌دهد، زمان پیوند نفس ناطقه به اصل حقیقی خویش است. «پس وقتی که آفتاب در استوی بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیر اکبر بر آن می‌آمد، همه نقوش عالم در آنجا ظاهر می‌شد» (همان). روح ناطقه در مکاشفه‌ای ابدی در برابر پرتو اشراق آفتاب حقیقت به اصلش به وحدت می‌رسد. این تمثیل در واقع نشان می‌دهد که روح انسان کامل همچون آینه‌ای تمام عالم هستی را در خود دارد.

از نظر سهروردی، انسان کامل چیزی جز عالم هستی نیست. نور اسهبدی وجود انسان برتر در استوی آفتاب؛ یعنی در اعتدال بهاری در معرض نیر اعظم قرار می‌گیرد و با اصلش یکی می‌شود. همان زمانی که هدهد، روح سالک برای سیمرخ شدن، ترک آشیان می‌کند. در فصل بهار، آفتاب با قرار گرفتن در برج حمل که خانه او به شمار می‌رود، جانی دوباره می‌یابد. «آفتاب» تصویری است برتر برای «حضرت ذات» و کیخسرو به عنوان کسی که نوری از وجود آفتاب (فر) را در خود دارد هنگام رویارویی با آفتاب حق از بندهای جسمانی رها شده و در تجربه‌ای عرفانی به شهود اشراقی نائل می‌آید. این تمثیل یادآور آموزه‌های مانوی و برابری انسان با جهان است. جایی که «انسان به عنوان عالم اصغر پاره‌ای نور در تن خویش دارد که به گونه‌ای مرواریدی درون صدفی خاکی است» (اسماعیل پور، ۱۳۷۵). پاره نور که همان نور اسهبد سهروردی است در فرآیند نجات‌بخشی از سوی «عیسای درخشان» آزاد می‌شود؛ عیسی که بنا بر روایت‌ها با خورشید هم‌خانه است. بنابراین، می‌توان گفت اندیشه‌های سهروردی بی‌تأثیر از آموزه‌های گنوسی و مانوی نیست.

۳-۴-۲-۲. نسبت سیمرخ با خورشید

سیمرخ، شاه مرغان پرنده‌ای که «پیونددهنده اضداد و انسان- مرغ است. او از سویی انسان است، انسانی روحانی و یاری‌دهنده آورنده دین بهی و از سوی دیگر، مرغی که بر فراز محور عالم در اقیانوس آغازین زهدان هستی است، آشیانه دارد» (ستاری، ۱۳۸۶). در رساله‌های سهروردی سیمرخ در کنار پیر و جبرئیل رمزی است برای «عقل فعال» و در

داستان‌های سهروردی در این‌همانی با خورشید قرار داد. البته این امر دور از ذهن نیست، چراکه در باورهای اسطوره‌ای همواره سیمرغ را پرنده‌ای خورشیدی می‌دانسته‌اند. تصویر رمزی از هدایت‌گری است که سالک در پرتو رهنمودهای او به حکمت اشراقی دست می‌یابد. در لغت موران، کیخسرو زمانی جام جهان‌نما را در برابر آفتاب اشراق الهی قرار می‌دهد که آغاز اعتدال بهاری است؛ یعنی همان زمانی که هدهد برای رسیدن به مقام سیمرغ، ترک آشیان می‌گوید؛ «هر آن هدهدی که در فصل بهار بترک آشیان خود بگوید... و قصد کوه قاف کند» (سهروردی، ۱۳۸۰). بنابراین، آنچه اسباب استحاله روحانی سالک را فراهم می‌کند، پرتوی تابناک سیمرغ آفتاب‌گون است. هدهد همچون جام جهان‌نما رمز سالک جان‌آگاهی است که با معرفت نسبت به قفس تن به شوق رهایی از آن قدم در وادی حقیقت می‌نهد تا به مبدأ اصلی؛ یعنی جایگاه سیمرغ، کوه قاف برسد. بنابراین، هدهد «رمز روحی است که قوت ترک آشیانه جسم و پیوستن به اصل خویش سیمرغ یا عقل فعال و از او به حق را دارا است» (پورنامداریان، ۱۳۹۴).

در لغت موران، هدهد به عنوان پرنده‌ای که «به غایت حدت بصر مشهور است» (سهروردی، ۱۳۸۰) در برابر بومان روزکور وصف می‌شود. توصیف خورشید به عنوان «ینبوع نور» و انتخاب حرکت در روز از سوی هدهد که خود را در مرتبه معرفت کشفی می‌بیند از او به طور تلویحی به عنوان سالکی شیفته خورشید یاد می‌شود. پیوند هدهد با خورشید و سیمرغ و حرکت او به سمت این دو مقصد، نشان از این‌همانی سیمرغ با خورشید است. در عقل سرخ به جایگاه سیمرغ بر سر درخت طوبی اشاره می‌شود. با توجه به توصیفات سهروردی «درخت طوبی» رمزی برای «خورشید» است. پس خورشید خانه سیمرغ است. چنان که عطار نیز بر این این‌همانی صحنه می‌گذارد:

چون شما سی‌مرغ اینجا آمدید سی در این آینه پیدا آمدید...
محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد و السلام
(عطار، ۱۳۸۵)

در «صفیر سیمرغ» از سیمرغ به عنوان غایت مسیر سالک یاد می‌شود. او کسی است که «صفیر او به همه کس برسد. سایه او علاج بیماران است. همه نقش‌ها از اوست و او خود رنگ ندارد. در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست» (سهروردی، ۱۳۸۰).

همانندی میان سیمرغ و خورشید در عقل سرخ و لغت موران قوت می‌گیرد. در عقل سرخ از زبان پیر گفته می‌شود «سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آئینه بنگرد خیره شود» (همان). چنان که در لغت موران، جام جهان‌نما زمانی همه نقوش عالم را ظاهر می‌کرد که کیخسرو جام را در برابر آفتاب می‌داشت. در ادامه زمانی که زال (رمز روح هبوط کرده) در صحرای عالم جان‌رها می‌شود، سیمرغ او را زیر پر می‌گیرد. وقتی شب در آمد «سیمرغ از آن صحرا منهزم شد» و در روز سیمرغ به پرستاری از زال می‌پرداخت. کارکرد سیمرغ در این توصیف کاملاً برابر نهاد خورشید است. شاید با این وصف‌ها سیمرغ بهترین رمز برای حضرت ذات در عالم معنی باشد، اما آنچه مانع چنین برداشتی می‌شود، توصیف از زبان پیر عقل سرخ است که تنها یک سیمرغ در جهان نیست، بلکه «هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین آید و اینکه در زمین بود، منهدم شود» (همان).

در داستان‌های سهروردی «خورشید» رمزی است برای «حضرت حق»، اما آیا می‌توان براساس این همانی که سهروردی بین خورشید و سیمرغ رقم می‌زند، «سیمرغ» را نیز رمزی برای «حق» دانست؟ پورنامداریان او را تمثیل نورالانوار می‌داند که در هیأت‌های گوناگون متجلی می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۹۴)، اما در نه جایگاه خود نورالانوار. همدانی نیز به تبعیت از کربن با استناد به پرسش و پاسخ مطرح شده در عقل سرخ، معتقد است، نمی‌توان از سیمرغ، حضرت ذات را مراد کرد (همدانی، ۱۳۸۸).

با توجه به نظرات بیان شده، می‌توان گفت سیمرغ به عنوان رمز انسان کامل و عقل فعال، بیگانه با حضرت ذات نیست، بلکه بالقوه حق است و شاید بتوان گفت به واسطه ماهیت دوگانه رمز، سیمرغ را در صحرای معنای عالم جان می‌توان، هم تجلی حضرت حق دانست و هم انسان کامل. چنان که غایت هدهد در «صفر سیمرغ»، سیمرغ و در لغت موران به خورشید است. پس خورشید و سیمرغ در گستره استحاله رمزی قابلیت تبدیل شدن به یکدیگر را دارند. بنابراین، در ذهنیت ناآگاه سهروردی، خورشید و سیمرغ در پیوندی ناگسستی با یکدیگر به سر می‌برند. از این رو، نمی‌توان به طور قاطع آفتاب را تنها رمز حضرت ذات و سیمرغ را تصویری برای انسان کامل دانست؛ زیرا رمزها یک معنی ثابت ندارند و هر بار در هیأتی جدید سر برمی‌آورند و این امر از موقعیت‌های گوناگونی ناشی می‌شود که انسان از سر می‌گذراند. شاید بهتر باشد خلق تصویر سیمرغ و خورشید را به

صورت رمزهایی دوسوگرا به حال و هوای متنوع سهروردی نسبت دهیم. در واقع حالات گوناگون، مراتب روحی متنوعی را برای انسان رقم می‌زند که هر بار در تصویری تازه ظهور می‌یابد.

یاسپرس عقیده دارد هر یک از موقعیت‌ها برای هر شخصی منحصر به خود اوست و دلیل این امر آن است که آگاهی و عکس‌العمل ما در هر موقعیتی خاص همان موقعیت است. بنابراین، آنچه سبب می‌شود یک تصویر (مثل خورشید و سیمرخ) در چند معنی گوناگون متجلی شود و یا یک مفهوم (خدا یا انسان کامل) در تصاویر متنوعی متمثل شود به موقعیت انسان و گشودگی او در برابر جهان و پدیده‌های آن بستگی دارد. چنان که هیدگر می‌گوید: سخن شاعرانه «در میان گذاردن امکان‌های اگزیتنیسیال^۱ یافتگی است» (لوکنر^۲، ۱۳۹۴). ما در معنای گسترده‌تر، آفرینش تصویر شاعرانه را بیان امکانی می‌دانیم که انسان به سمت آن سوق می‌یابد و در آن موقعیت خود را می‌شناسد و به تبع آن چنین موقعیت‌های گوناگون، فهم را متأثر می‌کند و سبب خلق تصاویر متنوع می‌شود. حال آنچه را از واکاوی تصویر آفتاب در داستان‌های سهروردی و مثنوی مولانا حاصل شد در جدول (۱) و (۲) به ایجاز نشان می‌دهیم.

جدول ۱. کلان اشتراکات سهروردی و مولانا درباره انسان کامل

مولانا	سهروردی
هیچ‌گاه عرصه هستی از وجود او خالی نیست.	اثبات قاعده امکان اشرف
عنصر وجودی‌اش نور است (خورشیدبین)	پاسبان آفتاب
صاحب نفس قوی و زوده	لطافت جسم به مانند روح
مدبر عالم کون و فساد	همنشینی عقل و روح
لزوم اختیار کردن او در مقام پیرطریقت	عقل فعال و پیر
ارتباط با ملکوت و آگاهی از مغیبات	استعداد تعالی جویی سالک پس از دیدار با او

جدول ۲. ویژگی‌های مشترک تصویر خورشید (آفتاب) در آثار سهروردی و مولانا

ویژگی‌های مشترک
تصویری فراتر از نماد که تبدیل به معنی شده یعنی با معنی به وحدت رسیده است. «معنی‌واره» اش می‌نامیم.
این تصویر برای معانی متعددی به کار می‌رود چون (خدا، روح، انسان کامل، عقل فعال)، پس «پویا و داینامیک» است.
وحدت تصویر خورشید با نور و نورالانوار در آثار سهروردی و اتحاد با خدا و شمس‌الدین در مثنوی.

1. Existential
2. Luckner, A.

برجسته‌ترین اشتراک مولانا و سهروردی، نور و خورشید است که آنان را به مبدع و احیاکننده نظام نوری تبدیل کرده است. این وجه اشتراک در آثار آنان هم در جلوه سطحی و هم در جلوه شهودی در قالب تصاویر گوناگون نمود می‌یابد. از این رو، تصویر خورشید هم در مثنوی و هم در رساله‌های رمزی سهروردی در سیری استعلایی با مفهوم و معنی به وحدت می‌رسد؛ یعنی بین تصویر و معنی هویتی مشترک پدیدار می‌شود و در نتیجه خود تصویر در جایگاه یک معنی ظاهر می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

ذهن خورشیدی سهروردی و مولانا، بستر اشتیاق به آفتاب و کاربرد آن را برای تصویرسازی مفاهیم گوناگون فراهم می‌سازد. آنچه تصویر آفتاب را در روایت‌های سهروردی و مولانا با سایر عارفان متمایز می‌کند، تجربه‌های ناب شخصی آنان در برخورد شدید عاطفی با پدیده «آفتاب» است که ریشه آن را در بنیادهای اساطیری یافتیم. جایی که خورشید با حفظ جایگاه خویش به عنوان امر مقدس وارد حیطه عرفان می‌شود و در مقام کلان استعاره‌ای پویا و رمزی ذوالبطون در خلق معانی متنوع گمارده می‌شود. آفرینش تصویرهای متنوع یا بروز رمزها در شکل‌های گوناگون به وضع انسان بازبسته است و هر تصویر خاص همان شرایط و حال بروز می‌یابد. بنابراین، گاه آفتاب برای انسان ک‌امل، گاهی برای حق و زمانی برای مفاهیم دیگری چون نفس ناطقه و روح به کار می‌رود. پس هر موقعیتی موجب ایجاد شرایط خاص روحی برای انسان می‌شود که او در ادراک آن تجربه به خلق تصاویر و رمزهای گوناگون دست می‌یازد. حال و هواداری و موقعیت‌های رمزی که اگزستانسیالیست‌هایی چون یاسپرس و هیدگر مطرح می‌کنند، مبین این امر است. عارف از زندگی متعارف جدا شود و نوعی گشودگی برای او رقم خورد و از آنجایی که فهم‌ها کاملاً ملهم و متأثر از وضع انسانند، یک معنی می‌تواند در قامت تصاویر گوناگونی متجلی شود یا یک تصویر برای مفاهیم متعدد به کار رود. بدین ترتیب هر چند «حال و هوا» برای افراد مختلف به گونه‌های متفاوت درک می‌شود، اما آنچه سهروردی و مولانا را بهم نزدیک می‌کند، خط‌مشی فکری مشابه است که نمود آن را در خوانش تصویر آفتاب ملاحظه کردیم. بنابراین، می‌توان گفت بینش سهروردی و مولانا در سیر به وحدت رسیدن تمامی گزاره‌ها در خورشید به عنوان یک تصویر تکامل یافته، قابل مشاهده است.

تعارض منابع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Maryam Haghshenas



<http://orcid.org/0000-0002-3762-7451>

Davoud Sparham



<http://orcid.org/0000-0001-8574-2297>

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. ج ۵. تهران: موسسه انتشارات حکمت.
- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۸۷). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجوی. ج ۱. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۹۲). *فصوص الحکم*. ترجمه محمدعلی و صمد موحد. ج ۶. تهران: کارنامه.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). *اسطوره آفرینش در آیین مانی*. تهران: فکرروز.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- بلاکهام، هرولد جان. (۱۳۷۶). *شش متفکر انگلیستان سیالیست*. ترجمه محسن حکیمی. ج ۳. تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. ج ۴. تهران: آگه.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۷۷). *یشت‌ها: قسمتی از کتاب مقدس اوستا*. ج ۲. تهران: اساطیر.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۴). *عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. ج ۴. تهران: سخن.
- حیدری، احمدعلی. (۱۳۸۵). *جایگاه دا در «دازاین» کتاب هستی و زمان هیدگر*. حکمت و فلسفه، ۲(۴)، ۱۱ - ۳۰.
- خطاط، نسرین. (۱۳۸۲). *نیچه از نگاه باشلار*. پژوهشنامه علوم انسانی، ۱۳(۳۹ و ۴۰)، ۳۹ - ۵۸.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۵۶). *اوپانیشاد*. تصحیح تارا چند و محمدرضا جلالی نائینی. تهران: طهوری.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*. ج ۵. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۷-۱۳۹۷). *شرح جامع مثنوی معنوی*. دفتر اول تا ششم. تهران: اطلاعات.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۶). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: مرکز.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۶۷). *حکمه‌الاشراق*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.

- _____ (۱۳۸۰ و ۱۳۸۸). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲ و ۳. به تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). فرهنگ اشارات. ج ۱ آ-ژ. تهران: میترا. شوالیه، ژان و آلن، گبران. (۱۳۷۹-۱۳۸۸). فرهنگ نمادها. ج ۲ و ۳. ترجمه سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق سهروردی. تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه). عطار، فریدالدین. (۱۳۸۵). منطق‌الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۲. تهران: سخن. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۱). شرح مثنوی شریف. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی. کربن، هانری. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر. _____ (۱۳۸۷). انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری‌نیا. چ ۲. تهران: آموزگار خرد.
- _____ (۱۳۸۷). ابن‌سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی. لوکنر، آندرئاس. (۱۳۹۴). درآمدی به وجود و زمان. ترجمه احمدعلی حیدری. تهران: علمی. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۵۰). الانسان الکامل. به تصحیح و مقدمه ماریژان موله. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- همدانی، امید. (۱۳۸۸). حماسه، اسطوره و تجربه عرفانی؛ خوانش سهروردی از شاهنامه. نقد ادبی، ۲(۷)، ۱۳۷-۱۶۲.
- هیدگر، مارتین. (۱۳۸۸). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. چ ۳. تهران: شمشاد.

References

- Attar, F. (2006). *Manteghaltair*. Edition by Mohamadreza ShafieKadkani. Second Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Bahar, M. (2002). *Research in Iranian mythology*. The Fourth Edition. Tehran: Agah. [In Persian]
- Blackham, H. J. (1997). *Six Existentialist*. Translated by Mohsen Hakimi. The Third Edition. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Corbin, H. (1998). *History of Islamic philosophy*. Translated by Javad Tabatabaei. Tehran: Kavir. [In Persian]
- _____. (2008). *l'homme de Luire dans le Soufism Iranien*. Translated by Faramarz Javaherinia. The Second Edition. Tehran: Amozegarkherad. [In Persian]

- _____. (2008). *Avicenne et le Recit Visionnaire*. Translated by Anshaallah Rahmati. Tehran: Jami. [In Persian]
- Chevalier, J., Gerberan, A. (2000-2009). *Dictionaries Des Symboles*. Vol. 1, 2, 3, 4. Translated by Fazaieili. Tehran: Jeihon. [In Persian]
- Darashokouh, M. (1997). *Opanishad*. Edited by Tara Chand & Mohammadreza Naeini. Tehran: Tahori. [In Persian]
- Ebne-Arabi, M. (2008). *Fotahate Makiye*. Translated by Mohamad Khajavi. Tehran: Mola. [In Persian]
- _____. (2013). *Fosos_Al Hekam*. The Sixth Edition. Translated by Mohammadali & Saad Movahed. Tehran: Karnameh. [In Persian]
- Ebrahimi, Gh. (2000). *Thought and intuition in Suhrawardi philosophy*. The Fifth Edition. Tehran: Hekat. [In Persian]
- Forouzanfar, B. (1992). *Description of Masnavi*. Vol. 1. Tehran: Elmi & Farhangi. [In Persian]
- Hamedani, O. (2009). Epic, myth, and mystical experience; Suhrawardi reads Shahnameh. *Naghdeadabi*, 2 (7), 167- 137. [In Persian]
- Heidari, A. (2006). Da'place in Dasein Heidegger's Existence and Time. *Hekmat & Falsafeh*, 2 (4), 11-30. [In Persian]
- Heidegger, M. (2009). *Existence and Time*. Translated by Siavosh Jamadi. Tehran: Shemshad. [In Persian]
- Ismaeilpour, A. (1996). *Myth of Manichaeism*. Tehran: Fekre Rouz. [In Persian]
- Ions, V. (1994). *Indian Mythology*. Translated by Bajelan Farrokh. Tehran: [In Persian]
- Khattat, N. (2003). Nietzsche from Bachelard's Point of View. *Pajoheshnameh Olom Ensani*, 13 (39 & 40), 39-85. [In Persian]
- Luckner, A. (2015). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Translated by Ahmadali Heidari. Tehran: Elmi. [In Persian]
- Nasafi, A. (1971). *Perfect an*. Edition by Marijan Mole. Tehran: Iran-France Institute. [In Persian]
- Pourdavoud, A. (1998). *Yashtha*. Vol. 4. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Pournadarian, T. (2015). *Aghle Sorkh*. The fourth Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Satari, J. (2007). *Introduction Au Symbolism Mystique*. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Sohrewardi, Sh. (1978). *Hekmat Eshragh*. The Second Edition. Translated by Lafar Sajadi. Tehran: Tehran University. [In Persian]
- _____. (2001& 2009). *Majmoeh Mosanefat Sheikhe Eshtagh*. Edition by Corbin & Nasr. Vol. (2&3). Tehran: Pajoheshgah. [In Persian]

- Shahrzoori, Sh. (1993). *Description of Hekmat al Ashragh*. Edition By Hosesein Ziaei. Tehran: Pajoheshgah. [In Persian]
- Shamisa, S. (2008). *A Dictionary of Persian Literary References {Myth, Tradition, Custom, Belief, Science}*. Tehran: Mitra. [In Persian]
- Zamani, K. (2008- 2018). *Masnavi Manavi*. VoL. (1- 6). Tehran: Etelaat. [In Persian]
- Zarrinkoob, A. (1983). *The value of Sofia heritage*. The Fifth Edition. Tehran: Airkabir. [In Persian]

استناد به این مقاله: حق شناس، مریم، اسپرهم، داوود. (۱۴۰۱). واکاوی خوانش تصویری آفتاب از گزاره انسان کامل در مثنوی مولانا و داستان‌های سهروردی. *فصلنامه متن پژوهی ادبی*، ۲۶ (۹۲)، ۳۱-۵۷.
doi:10.22054/LTR.2021.55495.3196



Literary Text Research is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.

