

نمود انسان‌شناسی اشراقی سهروردی در رساله‌های آواز پر جبرئیل،  
عقل سرخ و مونس العشاق

فروغ السادات رحیم‌پور\*  
مجید طاوسی ینگابادی\*\*

چکیده

انسان در نظر شهاب‌الدین سهروردی حقیقتی نورانی است که در عوالم مختلف و از جمله در عالم برازخ، ظهورهای گوناگون دارد و از این روی، حیثیت و گاه حتی نام این حقیقت نورانی در این عوالم یکسان نیست. اما انسان سالک در عالم برازخ، با چشم بستن بر امور محسوس، رو سوی عالم مثال می‌نهد و در آن-جا با طباع تام (یا خویشتن ازلی) خویش به مثابه راهنما و نیز غایت کمال خویش رو به رو می‌شود و زین پس همراهی مربی‌گونه و معرفت‌بخش او را با خویش-چنان که از آغاز نیز چنین بوده‌است- ادراک می‌کند. رساله‌های تمثیلی-عرفانی شیخ اشراق در چنین زمینه‌ای، تصویرگر نحوه امکان حیات انسان در عوالم مختلف، نحوه ارتباط نفس (نور اسفهد) و بدن (صیصیه) و نحوه رهایی از ظلمات برای وصول به انوار و بقا یافتن به مدد نور علم هستند. این پژوهش مستند به اصل آرا، به نمود نگاه حکمی شیخ اشراق در سه رساله تمثیلی-عرفانی ایشان: *آواز پر جبرئیل*، *عقل سرخ* و *مونس العشاق* خواهد پرداخت؛ نگاهی که ناظر است به حقیقت انسان، جایگاه او در عوالم گوناگون، ماهیت نفس انسانی و طباع تام و نحوه دوام آگاهی در وصول به حقیقت غائی.

**واژه‌های کلیدی:** ۱. شیخ اشراق، ۲. انسان‌شناسی، ۳. نفس، ۴. طباع تام، ۵. آواز پر جبرئیل، ۶. عقل سرخ، ۷. مونس العشاق.

۱. مقدمه

چونان که پرداختن به برخی معانی و بیان آن‌ها در قالب جملات و عبارات، اقتضای

[fr.rahimpoor@gmail.com](mailto:fr.rahimpoor@gmail.com)

[bebarbarunebahar@gmail.com](mailto:bebarbarunebahar@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۲

\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

\*\* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۲۰

نوعی زبان رمزی و استعاری را دارد، شیخ اشراق در بسط برخی آرای حکمی، خصوصاً در پرداختن به حکمتی که آن را میراث حکمای باستان می‌داند، به در کار آوردن زبان رمز و تمثیل روی آورده است. این تمثیل‌ها که بیشتر به سلوک‌نامه‌هایی عرفانی شباهت دارند حاوی نکات دقیقی از مابعدالطبیعه سهروردی و به مناسبت، طبیعیاتی هم‌پیوند با آن هستند. به نظر می‌رسد یکی از مسائل بسیار مهمی که ضرورت بکارگیری چنان زبانی را در میان آورده، مباحث نفس یا «من» و جایگاه آن در عوالم مختلف به عنوان سالک است. سهروردی در انسان‌شناسی‌اش، چونان که در ابن‌سینا نیز قابل مشاهده است، در داستان‌ها تمثیلی پا را قدری فراتر از فلسفه متعارف خویش می‌نهد و گاه طرح یک خودشناسی و سلوک عرفانی دقیق را پی می‌ریزد. این نکته هنگامی نمود بیشتری می‌یابد که به صراحت سهروردی، حکمای واقعی، عرفایی چون بایزید و بوسهل شوشتری باشند و شیخ اشراق خود را در حکمت پیرو سلسله آن‌ها بداند (۷، ص ۷۰؛ ۱۸، صص: ۵۰۲ و ۵۰۳)، لذا به نظر می‌رسد آن‌چه در رساله‌های تمثیلی و رمزی وی آمده و گهگاه با مبانی مشهور فلسفی او در تعارض است، به سبب غلبه سلوک عرفانی در این رساله‌ها است. البته نباید از یاد برد که بخش عمده و مهمی از این سلوک در حوزه مباحث نظری (الهی، ریاضی و طبیعی) است، چنانکه حتی در این رساله‌ها اشاره به ضرورت فراگیری علوم طبیعی و ریاضی فروگذار نشده است. در *بستان القلوب* (۶، صص: ۳۹۳ و ۳۹۴) و در *روزی با جماعت صوفیان* (۱۱، ص: ۲۴۶) به اهمیت فراگیری این علوم (ولیکن با نگاهی متفاوت) و نقش آن‌ها در معرفت نفس اشاره شده است. اما حاق واقع آن است که دو بخشی (بحثی و ذوقی) بودن حکمت چنان حکمایی و انعکاس آن‌ها در رساله‌های تمثیلی ایشان، به سبب آن است که ایشان حکیم کامل را جامع حکمت بحثی و ذوقی می‌دانند و آن دسته از حکمایی را که در هریک از این جنبه‌ها، ضعف داشته باشند یا فاقد آن جنبه باشند، در مراتب نازل‌تری از حکمت قرار می‌دهند (۸، صص: ۱۱، ۱۲).

سهروردی و آرای او را باید در همه آثارش جست‌وجو کرد و نمی‌توان تنها با مبنا قرار دادن یک اثر خاص، حتی اگر آن اثر *حکمه الاشراق* باشد، به جامع آرای او دست یافت. بنابراین در مقاله حاضر اگرچه تلاش بر آن است که با محوریت سه رساله، نمود انسان‌شناسی (و گاه مراد می‌کنیم نفس‌شناسی) سهروردی نشان داده شود ولیکن در این مسیر بی‌نیاز از رساله‌های تمثیلی دیگر و سایر آثار حکمی او نخواهیم بود. پیش از هر چیز خلاصه‌ای از ساخت هر یک از سه رساله را در نظر می‌آوریم و آنگاه به جزئیات انسان‌شناسانه آثار، ذیل عناوین جزئی‌تر خواهیم پرداخت.

*آواز پرجبرئیل* (نک: ۳، صص: ۲۰۷-۲۲۴) در واقع طرح‌واره نوعی دفاع از اهل عرفان و اقوال یا شطحیات آن‌ها است. بهانه طرح مبانی اشراقی سهروردی در این رساله، انتساب بسیاری اصوات و سپس امور به «آواز پرجبرئیل» است. متن اصلی تمثیل، شرح ملاقات و گفتگوی شیخ اشراق در مقام سالک با پیری است که از زمره پیران ده‌گانه است. سالک بعد از خروج از «حجره زنان» در خانقاهی وارد می‌شود که رو سوی عالم صحرا (عالم دیگر) دارد. در صحرا با پیرانی مجرد اهل «ناکجا آباد» مواجه می‌شود و تنها اهلیت هم‌صحبتی با دهمین پیر مجرد را می‌یابد. سالک با نحوه زایش عوالم و افلاک و انسان از جانب مجردات آشنا می‌شود. «روح»، «کلمه» و بازگشایی معانی و مصادیق آن‌ها بحث را معطوف به نوعی فرشته‌شناسی می‌کند و سرانجام از جبرئیل سخن به میان می‌آید. در ادامه، تمامی رخدادها و امور دنیا ذیل دو پر راست و چپ جبرئیل و با نوعی ادبیات نور و ظلمت بسط داده می‌شود.

*عقل سرخ* (نک: ۱۳، صص: ۲۲۵-۲۳۹) با این پرسش آغاز می‌شود که: «آیا مرغان زبان یکدیگر دانند؟»، اما بیش از جواب این سؤال، راه رسیدن به جواب و مصدر پاسخ‌گو به آن سؤال اهمیت دارد. رساله به حیات پیشین سالک پاسخگو، در هیئت «باز» اشاره می‌کند. تأثیر قضای الهی، هبوط و فراموشی معانی، بهانه‌ای برای شرح حیات دنیوی و گرفتاری در بندهای مختلف می‌شود. متن اصلی رساله حکایت دیدار سالک است در «صحرا» با پیری جوان‌نما که به سبب روی و محاسن سرخگون، وجه تسمیه این رساله است. سالک از جایگاه او می‌پرسد و «عقل سرخ» در پاسخ به شرح عوالم و افلاک و نسبت آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد. در این رساله به جایگاه اصلی انسان و مسأله فراموشی در اثر هبوط اشاره صریح می‌شود و به بهانه طرح امور فلکی، به شرح «درخت طوبی» و نسبت آن با «سیمرغ» پرداخته می‌شود. روایتی زیبا از ماجرای زال و بعد از آن نقش سیمرغ در داستان رستم و اسفندیار، بافتی را برای نمود حکمت اشراقی در پیوند با حکمت خسروانی و حکمت ایران باستان نمودار می‌سازد. در ادامه وظیفه سالک در شناخت عوالم و شناخت قوا و در نتیجه تزکیه و نحوه رهایی از عالم دنیا و نحوه «خضرشدن» و وصول به «چشمه حیات» تبیین می‌شود.

*فی حقیقه العشق یا مونس العشاق* (۱۵، صص: ۲۶۷-۲۹۲) ساختاری اندک متفاوت با دو حکایت پیشین دارد. شیخ اشراق گویی هم به تأویل قصه یوسف(ع) می‌پردازد و هم آن را مبنایی برای طرح انسان‌شناسی خویش قرار می‌دهد. عقل که اولین صادر از خداوند است سه وجه متکی بر شناخت و معرفت دارد. وجه شناخت حق، حسن(نیکویی) را پدید می‌آورد، وجه شناخت خود، عشق(مهر) را و سرانجام وجه شناخت این امر که «نبود پس

بود»، حزن(اندوه) را پدیدار می‌سازد. این سه برادر در سرزمین انسان جای می‌گیرند. اما حکایت در نقطه سکنا گزیدن دوباره حسن در یوسف، پیش از عشق و حزن، اوج می‌گیرد. حسن که مقام استغنا است، عشق و حزن را در بارگاه خویش نمی‌پذیرد. زین پس برادران عشق و حزن نمودار دو سالک هستند که محکوم به طی مراتب و مقاماتی به منظور وصول دوباره به خدمت حسن هستند. حزن همدم یعقوب و عشق همدم زلیخا می‌شود. یعقوب به دنبال هویت و جایگاه حزن است و زلیخا در پی هویت و جایگاه عشق. پاسخگویی حزن و عشق به سؤال‌ها بافتی نظیر دو حکایت قبل را ایجاد می‌کند. حزن و خصوصاً عشق چونان پیری که در *آواز پر جبرئیل و عقل سرخ* است، نمودار می‌شوند ولیکن در متن پاسخ عشق به پرسش زلیخا، به شخصیتی به عنوان «دروازه‌بان شهرستان جان» یا «جاوید خرد» می‌رسیم که بیشتر به پیر دهم و یا عقل سرخ شبیه است. شناخت ماهیت عوالم، انسان، راه سلوک و نحوه تزکیه و رهایی تا وصول به حقیقت، همه حاصل برخورد سالک با این «پیر جوان» است. در ادامه روشن می‌شود که تنها راه وصول به حسن (که نام جمال و کمال را هم دارد) حقیقت بنیان‌سوز و بنیان‌ساز عشق است. عشق در نسبت با عشقه(و حبه القلب) تعریف و ریشه‌شناسی می‌شود. در نهایت به نحوه غلبه عشق در عالم کون و فساد و خصوصاً در وجود انسان و به مدد قربانی کردن گاو نفس پرداخته می‌شود.

در این مقاله تلاش می‌کنیم ساختار این سه رساله را در حوزه انسان‌شناسی نمودار سازیم و به تشابه و تقابل احتمالی مبانی و آراء سهروردی در این رساله‌ها، با متون غیر رمزی ایشان اشاره کنیم.

## ۲. هبوط یا حدوث؟

### ۲.۱. سهروردی و نفی حیات پیشین نفوس

گاهی متون دینی در اشارات خود نوعی باور به حیات پیشینی (در نسبت با حیات این دنیا) را برای پیروان خویش رقم زده‌اند و گاه نگاه خاص معرفت‌شناختی به انسان (نگاهی ناظر به حل دشواری‌های مسأله علم، خصوصاً در دستیابی به علمی ضروری، ثابت و یقینی)، جایگاه نوعی حیات پیشین را در نظام‌های فلسفی برجسته ساخته‌است. اما در میان حکمای مسلمان نیز، هم نظر به شماری از آیات و روایات و هم نظر به فلسفه‌ای که در میان برخی از ایشان در تبعیت از افلاطون نمودار شده است، پیرامون حیات پیشین تأملاتی اتفاق افتاده‌است. بحث‌های فراوان در این باره، گاه مسأله حیات پیشین را به شکل مسأله‌ای جدلی‌الطرفین (در هر دو حوزه کلام و فلسفه) نمودار ساخته‌است و گاه حتی در آثار یک

فیلسوف یا متکلم نیز این تقابل در آرا و دوگانه‌گویی در باب حیات پیشین مشاهده شده است.

سهروردی از زمره فیلسوفانی است که در بحث قدم نفوس و حیات پیشین دارای آرای متخالف و بعضاً متعارض است. او در موارد متعدد و با دلایل گوناگون با دیدگاه افلاطونی قدم نفوس مقابله می‌کند و به نحو خلاصه در رد حیات پیشین نفوس، از طریق زیر وارد می‌شود:

- قدم نفوس، وحدت نفوس را لازم می‌آورد (چراکه موجود قدیم دارای تجرد تام است و تجرد تام، با کثرت سازگار نیست)، حال آن‌که به قرینه اختلاف نفوس در معلوماتی که هر یک از آن‌ها متمایز از دیگری داراست، تعدد نفوس واضح است.

- به شرط قدم نفس، نفس مانند هر امر مجرد دیگر، باید در غایت کمال خویش باشد و لذا هرگونه حرکت و تغییری که در عالم جسمانیات در جهت کمال رخ می‌دهد، برای نفس محال است و اساساً نباید نفس به بدن جسمانی تعلقی پیدا کند زیرا تعلق به جسم برای کسب کمالات است و با فرض قدم نفس، در واقع غایت کمالی نفس برای او فراهم است، لذا هبوط و سقوط برای انوار متصرفه (نفوس) بی‌معنا است.<sup>۱</sup>

- نفس با ویژگی تعلق به بدن و تدبیر آن، نفس (نور مدبره) است؛ با پذیرش حیات پیشین برای نفس، نفس مجرد محض خواهد بود و لذا تعلق به بدن و تدبیر آن، تعطیل خواهد شد.

- غیر حادث بودن نفس سبب می‌شود که نفوس نامتناهی باشند و جهات نامتناهی مفارقات را دارا باشند و این نیز محال است (۸، صص: ۲۰۱-۲۰۳؛ ۴، صص: ۱۳۳ و ۱۳۴).

در *آواز پرجبریل* سهروردی طرحی از حیات پیشین در نمی‌افکند، او حرکت را از «حجره زنان» آغاز می‌کند: «من از حجره زنان نفوذ برون کردم»؛ می‌توان گفت منظور خروج از رحم مادر است و عبارت «از بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم» اشاره به خروج از عقل هیولانی و عقل بالملکه دارد زیرا تا رسیدن به بلوغ عقلی، تنها این دو عقل در همه مشترک است و آغاز فعلیت و کمال انسانی مرحله بعد از طفولیت به شمار می‌آید (۳، ص: ۲۰۹). او در پایان رساله خصوصاً با طرح «نفث روح»، به صراحت حیات پیشین نفوس را نفی می‌کند:

«آخر این کلمات جبرئیل است علیه السلام و ارواح آدمیان از این کلمه آخر است چنانکه پیغمبر گفت صلی الله علیه در حدیث دراز از فطرت آدمی که "یبعث الله ملکا فینفخ فیهِ الروح"، و در کلام الهی گفته است بعد از آن که گفت "خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ" (۱، سجده: ۶-۸)، و در

حقّ مریم گفت " فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا" (۱، مریم: ۱۷). و این کلمه جبرئیل است، و عیسی را "روح الله" خواند و با این همه او را کلمه خوانده است. و روح نیز چنانکه فرمود " إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ" (۱، نساء: ۱۶۹)» (۳، ص: ۲۱۸).

این بیان نشان می‌دهد که سهروردی با تکیه بر قرآن نیز شواهدی را برای نفی قدم نفوس یا حیات پیشین آن‌ها ارائه می‌دهد. به نظر می‌رسد «نفخ»، «نفث»، «ارسال» و «القاء» در نسبت به نفس، برای سهروردی حکایت از حادث بودن نفس دارند. قطب الدین شیرازی و شهرزوری اگرچه که از شارحان برجسته آراء شیخ اشراق هستند ولیکن با نظریه حدوث نفس او مخالفت می‌کنند. آن‌ها نظر او را مخالف احادیث قلمداد کرده و دلایل را اقتناع صرف و مبتنی بر ابطال تناسخ به شمار آورده‌اند (۲۳، صص: ۴۴۹-۴۵۱؛ ۲۲، صص: ۴۸۴ و ۴۸۵).

## ۲.۲. سهروردی و اذعان به حیات پیشین نفوس

تا بدین جا صراحت سهروردی در نفی حیات پیشین و قدم نفوس ملاحظه شد اما متون دیگری در میان آثار ایشان وجود دارد که دلالت بر پذیرش نوعی حیات پیشین و بلکه قدم نفس دارند. در اوایل عقل سرخ این بند جلب توجه می‌کند:

«دوستی از دوستان عزیز مرا سؤال کرد که "مرغان زبان یکدیگر دانند؟" گفتم بلی دانند. گفت ترا از کجا معلوم گشت؟ گفتم در ابتدای حالت چون مصور به حقیقت خواست که بنیت مرا پدید کند مرا در صورت بازی آفرید، و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند. ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می‌کردیم... پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند» (۱۳، صص: ۲۲۶ و ۲۲۷).

در این بیان، سهروردی نه تنها اذعان به حیات پیشینی برای نفوس دارد، بلکه نشان می‌دهد که آن را به نحو حیات جزئی و با داشتن هویت فردی متعین و مشخص پذیرفته است زیرا از الفاظ «بازان دیگر» و «ما» استفاده کرده است. البته نفوس جزئی را در حیات پیشین، صاحب اراده نمی‌داند زیرا در ادامه، در بیان دلیل هیبوط به عالم دنیا می‌گوید: «گفتم روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند»، گویی «اراده یافتن» مربوط به زمانی است که دوره دیگری از حیات انسان فرا می‌رسد؛ اراده عنصر اصلی حیات ما در این عالم، و تنها این عالم و ناظر به ادراکات و افعال ماست.

این نکته قابل توجه است که استفاده از تمثیل پرنده برای نفس، تمثیل فراگیری در رساله‌های سهروردی است. شیخ اشراق در رساله *الابراج* (۹، صص: ۴۶۳ و ۴۶۴) نفس را به

پرنده‌ای تشبیه کرده و بر پرنده‌ای که لانه دنیا را ترک کند و به پروردگار خویش توجه کند و آسمان پروازش را «فضای قیومیت» قرار دهد، درود می‌فرستد. در *فی حاله الطفولیه سخن* از هدهدی است که سرانجام به سیمرخ بدل می‌شود (۱۴، صص: ۳۱۴ و ۳۱۵). در *لغت موران* در فصل دوم (۱۷، ص: ۲۹۶) نفس مرغی است آبی- هوایی که سرانجام به هوا بر می‌خیزد و در فصل سوم، عندلیبی است که باید ترک آشیان بگوید و به دیدار سلیمان برود (۱۷، صص: ۲۹۷ و ۲۹۸). در فصل هشتم از *لغت موران* محور داستان یک طاووس است. پادشاهی که باغی پر گل و ریحان دارد که در آن «طاووس‌هایی به غایت لطافت و زیبایی و رعونت مقام دارند»، این نحوه از شروع حکایت، با لحاظ رخدادهای بعدی و تصویر شدن نوعی حیات نازل‌تر و محدودتر برای طاووس، اشاره صریح به حیات پیشین نفوس (لااقل پیش از این عالم) دارد چراکه در ادامه به دستور پادشاه بر اندام یکی از این طاووس‌ها چرمی می‌دوزند (اشاره به تعلق گرفتن نفس به بدن) تا حقیقت پرنده‌بودن او و جمالش از خود او پنهان بماند و بر سر او سیدی می‌گذارند که این سید مبدل به دنیای وی می‌شود، طاووس باغ پادشاه و دیگر طاووس‌ها را چنان از یاد می‌برد که گویی از ابتدا به همین نحو می‌زیسته و حیات دیگری نداشته است (۱۷، صص: ۳۰۶ و ۳۰۷). اما استفاده از تمثیل باز در *عقل سرخ* تکیه بر وجه دیگری، یعنی همان عنصر «بازگشت» است. باز شاهی پرنده‌ای است که برای شکار استفاده می‌شود و هر بار که به هوا بر می‌خیزد، دوباره به بازوی شاه (صیاد اصلی) باز می‌گردد، ما در پایان داستان به این وجه از استفاده از تمثیل «باز» مواجه می‌شویم، زیرا در پایان، مخاطب از باز می‌خواهد که او را به عنوان صیدی خوب بر فتراک بندد و با خود ببرد (۱۳، ص: ۲۳۸). عنصر «بازگشت» در مناجاتی از سهروردی در *رساله الابرار* نیز قابل مشاهده است، شیخ اشراق در این مناجات نفس را اسیر در عالم حوادث می‌داند و با اشاره به حدیث «حبُّ الوطن من الایمان»، گویی به نحوی دیگر باور خویش را به قدم نفوس و در نهایت بازگشت آن‌ها به جایگاه اولیه خویش اذعان می‌دارد (۹، ص: ۴۶۴).

در بخش دیگری از رساله عقل سرخ داریم: «تو چون از بند خلاص یابی آن جایگه خواهی رفت زیرا که ترا از آنجا آورده‌اند و هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود» (۹، ص: ۲۲۹). و در ادامه جایگاه حقیقی نفس، کوه قاف معرفی شده‌است. کوه قاف حکایت از عالم مثال دارد زیرا در بیان تمثیلی این حکایت، اولین عالمی که گرداگرد جهان ما را گرفته است، عالم مثال است. با این وصف، عبارت اشاره به آن دارد که در سیر نزول، نوعی حیات برزخی وجود دارد. بنابراین خصوصاً با تأکید بر «عاقبت با شکل اول رود»، می‌توان

نتیجه گرفت که سهروردی به حیات پیشین و برزخ در قوس نزول اذعان دارد. در فصل اول از رساله/نعت موران پیرامون عنصر «بازگشت» چنین می‌آید:

«هر کسی را زی جهت اصل خویش کششی باشد و به لحوق معدن و منبع خود شوقی بود. همه چیزها به سنخ خود منجذب باشد. نبینی که کلوخی را از مرکز زمین به جانب محیط اندازند، چون اصل او سفلیست و قاعده «کل شیء یرجع الی أصله» ممه‌دست، به عاقبت کلوخ به زیر آید. هر چه بظلمت محض کشد اصلش هم از آنست. و در طرف نور الوهیت این قضیه در حق گوهر شریف لایح‌تر است، توهم اتحاد حاشا، هر چه روشنی جوید همه از روشنیست» (۱۷، ص: ۲۹۵).

در این بند می‌توان عبارت نهایی سهروردی را اشاره به مبدأ نوری نفس گرفت (حدوث او مجرد است) اما برجسته بودن اشاره به مسأله بازگشت، محور اصلی این بند است؛ لذا نفس باید نوعی حیات پیشینی داشته باشد تا بتوان از «بازگشت» او به جایی که از آن آمده‌است، به نحوی معنادار سخن گفت.

در پایان رساله *مونس العشاق* بازهم قرینه‌ای در تأیید حیات پیشین نفوس می‌یابیم. در ادامه نشان خواهیم داد که در رساله مزبور، عشق مساوق نفس است و در جایگاه آن و با خصوصیات آن، ایفای نقش می‌کند. اما نکته‌ای که در این جا باید خاطر نشان کرد آن است که سهروردی عشق را به «حبه القلب» منسوب می‌سازد، حبه القلب در «زمین ملکوت» می‌روید و منشأ حیات است، اما سهروردی در ادامه چنین دارد: «آن حبه القلب دانه‌ای است که باغبان ازل و ابد از انبارخانه "الارواح جنود مجنده" در باغ ملکوت "قل الروح من امر ربی" نشانده است»، سهروردی در ادامه، آن چه را بدن می‌نامیم در واقع سایه‌ی آن «شجره طیبه» (نفس یا عشق) می‌داند که به مثابه ظهور آن حقیقت مجرد، در عالم کون و فساد است و بدین نحو نوعی حیات پیشین و البته برین را برای نفس می‌پذیرد (۱۵، ص: ۲۸۸).

اکنون از دریچه دیگری وارد می‌شویم و مؤید دیگری را از آراء شیخ اشراق، ناظر به پذیرش حیات پیشین بررسی می‌کنیم. سهروردی از معتقدان به نظریه تذکار در علم است، و بر این باور است که انسان در اثر هبوط و سختی رخداد عروض جسم عنصری و قوا بر نفس (یا واقعه تعلق گرفتن نفس به بدن)، همه چیز را از یاد برده است: «آنکه مرا در عالم تحیر بداشتند چنانکه آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود فراموش کردم، و می‌پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام.» (۱۳، ص ۲۲۷)، نظیر چنین عباراتی را در فصل هشتم از نعت موران که حکایت همان طاووسی است که باغ پادشاه را از یاد بُرد، مشاهده می‌کنیم (۱۷، ص ۳۰۵-۳۰۷)، اما نفس فلکی هیچ چیز را از یاد نمی‌برد، همه



رخدادها در نفس فلک منتقش است ولیکن نفس انسانی دچار نسیان و فراموشی است. با این مقدمه سهروردی روشن می‌سازد که حافظه را به عنوان خزانه‌ی واهمه و خیال را به عنوان خزانه‌ی حس مشترک (با ارائه دلایلی نسبتاً مشابه در باره هر دو قوه) نمی‌پذیرد. او «ذاکره» را به عنوان قوه‌ای طرح می‌کند که برای نفس ارتباط با عالم ذکر را امکان پذیر می‌سازد. نفس به مدد ذاکره همه معانی وهمیه و خیالیه را از افلاک دریافت می‌کند. بنابراین آن چه به عنوان تذکر و به خاطر آوردن برای او اتفاق می‌افتد ناشی از ارتباط با نفوس فلکی است که بر نفوس انسانی تسلط و قهر دارند (۸، صص: ۲۰۸-۲۱۱، ۲۳۷ و ۲۴۴). اما برای حل تناقض مزبور در آثار سهروردی (نفی قدم نفوس و حیات پیشین به صورت مستدل در سایر آثار و پذیرش آن در چند تمثیل)، در رساله *یزدان شناخت* که از رسائل منسوب به سهروردی است، به تلاشی برای جمع این دو رأی می‌رسیم. سهروردی برای نفوس یک حیات پیشینی، اما به نحو بالقوه قائل می‌شود و این حیات را هنگام تعلق نفس به بدن بالفعل می‌داند. او چنین استدلال می‌کند:

«برهان بر آنکه او موجود به قوت بوده است، آنست که چون این مقدمه درست شد که معدوم نتواند بودن، پس هرآینه موجود بوده است. اکنون گوئیم که وجود او پیش از بدن یا به قوت بوده باشد یا به فعل، اگر به فعل بودی بایستی که فعل از وی پیوسته صادر همی‌شدی پیش از وجود بدن، و این محال است به حکم آنکه فعل او به آلتی باشد و آلت او بدن است، پس نماند آلا آن که موجود به قوت بوده است و به فعل آنگاه می‌شود که به بدن پیوندد...» (۱۹، صص: ۴۲۱ و ۴۲۲).

می‌توان گفت سهروردی نفس بما هی نفس را که تنها در تعلق به بدن، نفس نامیده می‌شود، دارای حیات پیش از این عالم نمی‌داند و توجیه او بر آن است که فعلیت نفس با ویژگی‌های مختص به نفس و پیش از این عالم، از آن جهت ممکن نیست که لازمه فعلیت آن، صدور دائمی افعال است و فعل نفس بواسطه بدن است، حال آن که پیش از این عالم بدنی وجود ندارد. بنابر این نفس، پیش از این عالم، در نفس بودن بالقوه بوده‌است، اگرچه که ممکن است فعلیت دیگری را دارا بوده‌باشد. اما این توضیح سهروردی اشکالاتی را به ذهن متبادر می‌سازد؛ از جمله آن که حامل این قوه‌ی نفسانیت چیست؟ و بر فرض وجود چنین حاملی، چگونه می‌توان برای امری پیش از این عالم (که وعاء بساطت است) ترکیب قائل شد؟ از سویی لزوماً همه افعال نفس، بدنی و متکی به بدن نیست تا بتوان برهان را بر افعال نفس و آلت بودن بدن برای نفس در افعال خود، متکی ساخت، بنابراین به نظر می‌رسد ابهام در اصل پذیرش حیات پیشین و نحوه تبیین آن در آراء سهروردی به سهولت قابل رفع نباشد.

## ۲. پیر

## ۱.۳. پیر و طباع تام

اگر برآن باشیم که بافت کلی سه رساله‌ای را که در این مقاله مد نظر داریم، حول یک محور واحد تبیین کنیم، بی تردید محوری خواهد بود که یک سوی آن سالک (یا باز یا هر شخصی که در پی اصل خویش برآمده است) قرار دارد و سوی دیگر آن پیر (یا عشق یا خضر یا هر آن‌چه نمود غایت سلوک است). تمامی عناصر دیگر این داستان‌ها اعم از شخصیت‌ها، زمان، مکان و نحوه حرکت رخداده‌ها، حول این محور معنا می‌یابد. در خلال هر داستان تمثیلی پیش و بیش از هر چیز، بیان پیر (یا هر آن‌که در این جایگاه قرار می‌گیرد) راجع به حقیقت امور، ماهیت عوالم و نحوه حرکت تا رسیدن به غایت است که متن داستان را در فضای خویش احاطه کرده‌است. نقش کلیدی پیر در این داستان‌ها سبب می‌شود تا سؤال‌هایی در ذهن پدیدار شود: ضرورت وجودی پیر در سلوک چیست؟ و اگر چنین ضرورتی هست، کجا باید او را یافت؟ مصداق این پیر کیست؟ نشانه‌ای برای یافتن او هست؟ در پی پاسخ به این سؤالات باید به سراغ عنصر دیگری در حکمت اشراقی سهروردی برویم که برآستی مؤید اتصال او به سنت هرمسی و همراهی‌اش با این حکمت باستانی است؛ این عنصر «طباع تام» نام دارد.

سهروردی در دو موضع به صراحت از طباع تام نام می‌برد:

۱. او در *الواردات و التقدیسات* که حاوی نیایش‌های گوناگون است، مناجاتی با طباع تام دارد که با نظر به آن چند نکته به دست می‌آید:
  - این مناجات در کتابی آمده که حاوی مناجات‌هایی خطاب به فرشتگان است، لذا به نظر می‌رسد سهروردی طباع تام را فرشته به شمار می‌آورد و مؤید این نظر آن است که طباع تام را «الملک القدیس» خطاب می‌کند.
  - طباع تام مورد خطاب قرار گرفته است و این نشان می‌دهد که امری است دارای حیات و حضور و به عنوان امری متفرد می‌تواند مورد خطاب قرار گیرد.
  - شیخ اشراق طباع تام را «الأب الروحانی و الولد المعنوی» خطاب می‌کند؛ طباع تام همواره هم پدر است (زاینده) و هم پسر (زاینده)، بنابراین شاید بتوان گفت طباع تام علاوه براین که وجود شخص را شکل می‌دهد، سرانجام به صورت نتیجه اعمال و ملکات فرد هم نمودار می‌شود؛ از یک سو آغاز سالک است و از سوی انجام او است.
  - طباع تام غایت حکیم و سالک است؛ او «متبتل» است و ترک تعلق کرده و در جهت استکمال، «مبتهل» است و از این روی در بالاترین درجه کمال ایستاده است.
  - طباع تام بالاترین شرافت‌ها و فیض‌ها است.

- او به زیباترین وجوه نمودار می‌شود.

- طباع تام در نقش واسطه ما با حق تعالی است و به اذن خداوند، همچون راهبری است که حجاب‌ها و ظلمت‌ها را از قلب سالک می‌زداید (۲۰، مقدمه، ص: ۳۷).

۲. سهروردی در *المشارع و المطارحات* اذعان دارد که ادبیات طباع تام را از سنت هرمسی وام گرفته است. او به این مطلب اشاره دارد که هرمس در غایت سلوک به دیدار ذاتی روحانی نائل می‌شود که معارف را به او القاء کرده است: «أَلَقْتُ أَلَى الْمَعَارِفِ». هرمس از هویت او سؤال می‌کند و او پاسخ می‌دهد: «أنا طباعك التامه» (۱۸، ص: ۴۶۴)، مطابق عبارت:

- طباع تام ویژگی معرفت‌بخشی به ما را نیز داراست. این ویژگی را ما در مرشد یا پیر طریق به مثابه راهنما در سلوک یا مسیر حکمت‌جویی نیز مشاهده می‌کنیم.

- از سویی عبارت دقیق «أنا طباعك...» (انتساب یافتن طباع تام به صورت متفرد به هرمس) نشان می‌دهد که هر فرد، طباع تام شخصی و مختص به خویش را دارد.

شهرزوری این عبارات وام گرفته شده از سنت هرمسی را با باور به ارباب انواع و صاحبان اصنام در حکمت سهروردی، مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که طباع تام همان رب النوع (صاحب صنم) است؛ طباع تام یک ذات روحانی است که با جنبه عقلانی هر نوع مطابقت دارد و لذا همچون وجود دنیایی انسان نیست که تعلق به ماده داشته باشد (۲۳، صص: ۴۴۱ و ۴۴۲). از این جهت طباع تام چه به صراحت سهروردی و چه در بیان شارحان او با وجود غیریت، عین ماست و لذا همواره حقیقتی دو وجهی دارد. ملاصدرا نیز به این حکایت هرمسی نظر دارد؛ او طباع تام را به عنوان صورت واحد عقلی که دارای بیشترین تجرد است، بالاترین مرتبه انسان می‌داند. این مرتبه «روح القدس» نام می‌گیرد. در بیان صدرا نیز تصریح شده است که ما میان خویش و طباع تام هیچگونه مغایرتی مشاهده نمی‌کنیم و از سویی اساساً همه هویت نفس انسانی به طباع تام او باز می‌گردد. ملاصدرا در ادامه با استفاده از مثل مشهوری نزد عرفا، با عبارت «أنت أنا فمن أنا؟»، بر عینیت هر فرد با طباع تام خویش تأکید می‌کند (۲۷، ص: ۳۷۰).

### ۲.۳. پیر در رساله‌های تمثیلی سهروردی

بنابر ویژگی‌هایی که راجع به طباع تام بیان شد آن‌چه در *آواز پرجبرئیل* آمده است: «پیری که بر کناره صفه بود»، اشاره به عقل فعال یا رب النوع انسانی یا همان طباع تام دارد و البته از میان عقول به صراحت سهروردی، در این رساله، انسان تنها می‌تواند به هم صحبتی با این عقل از میان عقول، نائل شود (۳، صص: ۲۱۰ و ۲۱۱). در رساله *آواز پرجبرئیل*، شیخ اشراق همه علوم از طبیعیات (نازله علم خیاطت) تا الهیات (کلام باری عزه،

سخن در نفث روح) را ناشی از پیران ده‌گانه و در پایان رساله همه را ناشی از جبرئیل می‌داند و در حکمت، ما این امور را ناشی از عقول و خصوصاً افاضه عقل فعال و ناشی از ارتباط نفوس با عقل فعال می‌دانیم. در این خصوص سه‌روردی انسان را صاحب لوحی می‌داند که در واقع عقل فعال علوم را بر آن منتقش می‌سازد (۳، صص: ۲۱۵-۲۱۷)، این لوح می‌تواند هر یک از قوای ادراکی اعم از حسی، خیالی یا عقلی باشد چراکه علوم و معارف ما همواره یک سنخ نیستند.

در *مونس العشاق* طباع تام، عنوان دیگری دارد. او «جاویدخرد» است و هم جوان است و هم پیر، هم سال ندیده است و هم دیرینه است، هم فصیح است و هم گنگ، و از سویی خردی جاویدان است که گویی همه معارف، القای اوست؛

« بر دروازه آن شهرستان پیری جوان موکل است و نام آن پیر «جاوید خرد» است و او پیوسته سیّاحی کند چنانکه از مقام خود نجنبد و حافظی نیک است. کتاب الهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد، اما گنگ است. و به سال دیرینه است اما سال ندیده است، و سخت کهن است اما هنوز سستی درو راه نیافته است.» (۱۵، ص: ۲۷۵).

اما در *مونس العشاق* از زبان عشق نیز می‌شنویم که این‌گونه خود را معرفی می‌سازد: «اگر چه دیرینه‌ام هنوز جوانم و اگر چه بی‌برگم از خاندان بزرگم» (۱۵، ص: ۲۷۵) در این مقام نیز نفس (که در ادامه نشان خواهیم داد همان عشق در رساله مزبور است) با لحاظ بالاترین مرتبه آن، همان طباع تام است زیرا از ویژگی متناقض‌نمای مذکور برخوردار است، ضمن آن که تصریح دارد که از خاندان بزرگ مجردات است اگر چه که فرزند دیگری ندارد؛ یعنی به مثابه یک عقل، زایشی دیگر اعم از عقل، نفس و جسم ندارد.

در رساله *عقل سرخ* آمده است: «چون در آن شخص نگریم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوانست، گفتم ای جوان از کجا می‌آئی؟ گفت ای فرزند این خطاب به خطاست، من اولین فرزند آفرینش، تو مرا جوان همی‌خوانی؟ گفتم از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانیم.» در این بخش به معرفت بخشی پیر اشاره می‌شود، زیرا از یک سو در ادامه متن، خواننده همه معارف مندرج در رساله را از زبان این پیر می‌شنود و این امر یادآور یکی از ویژگی‌های اصلی طباع تام یعنی القاء کردن معارف است (۱۸، ص: ۴۶۴) و از سوی دیگر شخص مورد اشاره (یا همان پیر) به قرینه «اول ما خلق الله العقل» در کلیت عقل بودن، اولین فرزند آفرینش است و این نشانه دیگری است بر آن که این پیر، عقل است (و در عقل بودن، ویژگی معرفت بخشی بر لوح نفس مد نظر است).

و اما چون همه دانش انسانی افاضه عقل فعال است، در می‌یابیم که پیر ما عقل فعال است و از توضیحات بعدی در رساله، به قرینه‌های دیگری آشکار می‌شود که عقل سرخ همان عقل فعال است زیرا عقل سرخ در عین آن که محاسنش سفید است، سرخ به نظر می‌رسد؛ هر سفیدی چون میان نور و دود ظلمت قرار گیرد، قرمز به نظر می‌رسد، عقل فعال نیز از این جهت که یک رو سوی مجردات دارد (آخرین عقول است) و در عین حال همه عالم برزخ که عالم ظلمت و تاریکی است، صادر از اوست، میانه دو عالم قرار می‌گیرد و از این جهت اگر تمثیل صوری بیابد، سرخگون خواهد بود. اگر به یاد بیاوریم که طباع تام در عین آن که «أب روحانی» است، «ولد معنوی» نیز هست، این ویژگی متناقض‌نما در عقل سرخ (پیر جوان یا جوان پیر) را می‌توان نشانه نهایی، در کنار سایر نشانه‌هایی که در او و در «جاوید خرد» ذکر شد، برای مساوقت عقل فعال و طباع تام لحاظ کرد. سهروردی در اشاره به منشأ عقل سرخ چنین دارد: «آن کس که ترا در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت، مدت‌هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت» (۱۳، ص: ۲۲۸)، این عبارت اشاره به آن دارد که خداوند ظهور عقل فعال را در عالم برازخ قرار داده است ولیکن اگر با رابطه جزئی شده هر فرد با عقل فعال نظر داشته باشیم، صراحت بیشتر عبارت در آن است که هر کس از همان منشأ است که طباع تام او از آن است. در جمع‌بندی همه اوصافی و مؤلفه‌هایی که برای طباع تام برشمردیم، می‌توان شخصیت‌های تمثیلی زیر را در آثار سهروردی در بیشترین وضوح به مثابه طباع تام فهمید:

۱. در روزی باجماعت صوفیان (۱۱، ص: ۲۴۲) و در فی حاله الطفولیه (۱۴، ص: ۲۵۲) طباع تام یک پیر است.

۲. در رساله آواز پرجبرئیل دهمین پیر از ده پیری که سالک با آن‌ها رو به رو می‌شود را می‌توان بر اساس گفتگوی شکل گرفته، طباع تام دانست. ازسویی اگر ده پیر را اشاره به عقول عشره بدانیم آن‌گاه طباع تام، پیر دهم، عقل عاشر و عقل فعال بر هم منطبق خواهند بود و لذا هر فرد هم جنبه وجودی خویش را و هم جنبه معرفتی و در نتیجه جنبه کمالی خویش را از طباع تام خویش دارد (۳، صص: ۲۱۰ و ۲۱۱).

۳. در عقل سرخ طباع تام به صورت پیری با محاسن سرخگون نمودار می‌شود که در عین حال، جوان به نظر می‌رسد. این پیر خویش را «اولین فرزند آفرینش» می‌داند، در این بیان به دو وجهی بودن طباع تام (پیری در عین جوانی، آغاز در عین انجام) اشاره شده است (۱۳، ص: ۲۲۵).

۴. در رساله *الابراج* که حکایت گذر از برج‌های ده‌گانه حواس ظاهر و باطن است ماجرای دیدار با پیری طرح می‌شود که دارای صفت متناقض‌نمای «فصاحت در عین بی‌زبانی» است (۹، صص: ۴۶۹ و ۴۷۰).

۵. در *فی حقیقه العشق* سالک بعد از رسیدن به دروازه شهرستان جان به پیری می‌رسد که «آغاز سلام کند و او را بنوازد و به خویش خواند» (۱۵، صص: ۲۸۰ و ۲۸۱).

۶. در *قصه الغریبه الغریبه* طباع تام در هیئتی نورانی نمودار می‌شود که عنوان «پدر» می‌گیرد<sup>۲</sup> (۱۶، صص: ۲۹۳ و ۲۹۴).

۷. در *صغیر سیمرغ* طباع تام ثمره تبدیل شدن هدهد به سیمرغ است. این سیمرغ بی جنبش پرواز می‌کند، بدون قطع طریق نزدیک می‌شود و اگرچه در مشرق آشیان دارد اما مغرب از او خالی نیست (۱۲، صص: ۳۱۴ و ۳۱۵).

### ۳.۳. وعاء دیدار با پیر (طباع تام)

جغرافیای دیدار با پیر، با تمام خصوصیات و ویژگی‌هایی که از آن یاد کردیم، همواره در هم‌پیوندی با سؤال از حقیقت و نحوه وصول به آن، مطرح بوده‌است. اگر کسی هست که راه را بنماید، و محافظ راه حقیقت باشد، او را کجا می‌توان ملاقات کرد؟ و اکنون در مناسبت با مقاله‌ای که در دست داریم باید بپرسیم، ملاقاتی که میان سالک و پیر (یا طباع تام) رخ داده، در چه وعائی اتفاق افتاده است؟ و پاسخ به این سؤالات، بی تردید زمین‌رخدادهای تمثیلی را برای ما نمودار خواهد ساخت. سهروردی در آثار خود به دو قول از حلاج اشاره دارد یکی: «الصوفی وراء الكونین و فوق العالمین» (۱۷، ص: ۲۹۷) و دیگری «تبیین ذاتی حیث لا ین» (۵، ص: ۴۹) اگر بر اساس آن چه تاکنون آمد بخواهیم عبارات را تفسیر کنیم باید بگوییم طباع تام به عنوان غایت سالک، همان «صوفی» در معنای حقیقی آن است، این حقیقت در «ناکجا آباد» واقع شده است و لذا همواره ورای عوالم می‌ایستد. در *مونس العشاق* از زبان حزن، در پاسخ به این سؤال که از کجا می‌آید، چنین می‌شنویم: «از اقلیم «ناکجا آباد» از شهر پاکان» (مونس العشاق همان، ج ۳، ص: ۲۷۳). «ناکجا آباد» از نام‌های عالم مثال است که بهترین شرح برای آن همان جمله «انگشت سبابه آنجا راه نبرد» است (۳، ص: ۲۱۱)، زیرا به این نکته اشاره دارد که اقلیم هشتم در واقع، جغرافیای مکانی و محسوس ندارد و ماورای اقلیم‌های هفت‌گانه زمینی است<sup>۳</sup>. اما در آواز پر جبرئیل آمده است: «قصدمردان سرای ما کردم» یا «هوس دخول خانقاه پدرم سانج گشت» (۳، ص: ۲۱۰) در تعبیر ادبی یا روایی می‌توان «مردان سرای» یا «خانقاه» را همان قلب یا دل دانست (قلب المؤمن عرش الرحمن)، اما در اینجا می‌توان آن را کلیت نفس نیز به شمار آورد خصوصاً آن که به دو سویه بودن آن با عبارت «خانقاه» را دو در بود، یکی در شهر و

یکی در صحرا»، اشاره شده‌است و این خاصیت نفس انسانی است که اگرچه حقیقت نوری دارد ولیکن به قوه جوهری انوار قاهره نیست و لذا نوعی تعلق به ماده نیز دارد؛ «[و این در که] در شهر بود محکم بیستم و بعد از رتق آن قصد فتق در صحرا کردم» (۳، ص: ۲۱۰). با لحاظ این نکته که «صحرا» در داستان‌های رمزی شیخ اشراق همان عالم مثال است و «شهر» حکایت از عالم محسوس و مادی دارد، در می‌یابیم که صحرا یا عالم مثال، وعاء دیدار طباع تام است. از سویی چنان که در متن تمثیل‌ها نوعی فراغت از بیرون و بازگشت به درون و حرکت از طریق باطن، لازمه دیدار با پیر است و از این جهت، تنها مسیر دیدار با طباع تام، از طریق نفس (و در نفس نیز از گذرگاه دل) است، آن‌گاه اگرچه سرانجام این دیدار در عالم مثال رخ می‌دهد ولیکن می‌توان گفت مثال در درون انسان رخ می‌دهد و سرانجام وعاء دیدار با طباع تام درون خود انسان است.

کربن نمود همه امکانات را در طباع تام می‌یابد. طباع تام گاه تنه به تنه عقل فعال، و گاه به عنوان من/زلی (به مثابه اگو استعلایی) در آثار کربن نمودار می‌شود. این من ازلی، هم جهت تعالی و هم غایت هر فرد است (۲۵، صص: ۱۰۵ و ۱۰۶). کربن دیدار با طباع تام را دیدار با فرشته شخصی می‌داند و از آن‌جا که در سهروردی اساساً درک فرشته، حادثه‌ای است نفسانی و درون‌یافته؛ دیدار با فرشته نه در عالم ذوات که محل تحقیق فلسفه و امور واجد کلیت است، روی می‌دهد و نه در عالم محسوسات که وعاء امور جزئی و متشخص کاملاً متعلق به ماده، بلکه در یک عالم میانی رخ می‌دهد که در آن صورت‌های مثالی جزئی و در عین حال فارق از ماده، حضوری شخصی می‌یابند (۲۴، ص: ۳۴). بنابراین از نمودهای اهمیت عالم مثال، تعیین وعاء دیدار با طباع تام یا فرشته شخصی و نحوه تفرد یافتن این فرشته است. به عنوان نمونه اگر یکی از ویژگی‌های طباع تام القای معارف باشد می‌توان دیدار سهروردی با معلم اول<sup>۴</sup> را دیدار با طباع تام خویش دانست، خصوصاً آن‌که سهروردی بر این باور است که ارسطو را در مقام جابرس دیده‌است (۱۸، ص: ۴۸۴) و جابرس از شهرهای عالم مثال است (۲۲، ص: ۵۹۴).

### ۳.۴. دل پیر و جام جهان نما

در ادبیات حکمی و عرفانی ما، جام جم یا جام جهان‌نما همواره دارای بار معنایی خاصی بوده‌است، سهروردی خود از زمره کسانی است که در بازیابی معنایی جام جم می‌تواند نقش بسیار مهمی داشته باشد، به شرط آن که از دریچه پیر یا طباع تام به رمز گشایی آن پردازیم. شیخ اشراق در فصل چهارم از لغت موران (۱۷، ص: ۲۹۹) این بیت را دارد:

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان نمای جم من بودم

یعنی اگر معنای جام جهان‌نما (آینه تمام‌نمای حقایق امور) بر ما روشن شود، آن را مطابق خویشتن خویش می‌یابیم. او در ادامه جام جهان‌نما را «پشمینه کهن» خود می‌داند که به نظر لفظ «کهن» در اشاره به نوعی ازلیت، در این عبارت اهمیت دارد. سالک در غایت سلوک و بعد از وصول به جام جهان‌نما، آن را همان خویشتن خویش می‌یابد؛ «جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود. هر چه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد» (۱۷، ص: ۲۹۹). اما نکته قابل توجه آن است که این مساوقت و همسانی جام و خویشتن انسان تنها در پایان راه نمودار می‌شود و در واقع این انسان کامل است که محل انطباق این دو بر یکدیگر واقع می‌شود:

«صاحب‌دل یک کل است که همه عالم در او نهفته است و مشاهده او و وصول به او به مثابه رؤیت تمامی عالم است و اساس شرط درویشی آن است که همه عالم اجزای او باشند. این انسان کامل دربر دارنده تمام مکان‌ها و انسان‌ها است» (۲۸، ص: ۸۷).

حکیم یا انسان کامل در شعر حافظ در پاسخ به سؤال «این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم؟» (۲۱، ص: ۸۶۸) پاسخ می‌دهد: «آن روز که این گنبد مینا می‌کرد». لذا گویی آن چه ما جام جم یا جام جهان‌بین می‌دانیم همان دل است؛ خصوصاً از جهت ویژگی درون‌یابی که هم در جام جهان‌نما و هم در طباع تام (خویشتن ازلی) هست، به مطابقت این دو بر یکدیگر خواهیم رسید. در بیت مشهور «سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آن چه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد» نیز به مساوقت دل و جام جهان‌نما و نیز وجه معیت طباع تام، به مثابه جام جهان‌نما، از آغاز با انسان اشاره شده است.

ناظر به پیوندی که سهروردی در حکمت نوری و فرشته‌شناسی خویش با حکمت ایران باستان دارد، پورنامداریان طباع تام را معادل «دئنا» یا «فرورتی نفس» یا «من آسمانی» می‌داند که جنبه حمایت و نگهداری و البته راهنمایی به سوی فرزاندگی را همزمان داراست (۲، ص: ۲۶۶). در آئین زردشت و اساطیر ایرانی، «دئنا» نمود وجدان و یاری‌دهنده انسان‌ها در راه اهورایی است، لذا به مثابه یک قوه باطنی است که «تشخص معنوی فرد» را، در عین آن که آغاز و انجامی ندارد، حفظ می‌کند (۲۹، ص: ۱۴۴). از سویی در ساختاری که سهروردی تدوین می‌کند عنصر خُره (خورنه/ فره) نیز دخیل است؛ «خُره نوری است که معطی تأیید است» و نفس و بدن بدان تکیه دارند (۴، ص: ۱۸۶). بنابراین خیال (میانی عقل و حس) مجرای ورود فره بر موجودات محسوس است و لذا خیال در درک بلاواسطه اشیاء، به مدد همین خُره (نوری که از بالا افافه می‌شود و خود نفس نیز از آن نشأت می‌گیرد) است که می‌تواند اشیاء را متحول سازد و عین صورت آن‌ها را بر روح منعکس کند. پس همه این امور که به مدد قوه خیال و در پرتو نور افافه شده (فره) اتفاق می‌افتد



به بازشناسی نفس از خویشتن و درک صورت ازلی (من متعالی) که در خویش نهفته است، حاصل می‌شود (۲۴، صص: ۴۲ و ۴۳ و ۵۸).

کربن به صراحت نفس باطنی را که همان عقل فعال تفرد یافته، یا فرشته شخصی یا طباع تام شخص است، با نفس ظاهری، دو وجه یک نفس بشری واحد می‌داند. او معتقد است هر کس خویش را به صورت یک دوگانه می‌یابد و این صورت یک صورت مثالی است (۲۶، صص: ۲۰۱-۲۰۶). کربن راهنما یا همان نفس باطنی را که عقل فعال یا جبرئیل، یا روح القدس است به صورت *طباع تام*، تفرد یافته و شخصی می‌کند، بدین نحو که به صراحت سخن از تجربه نبوی به میان می‌آورد و این‌که هر نفس در تفرد یافتن خویش، خاتم نبوت است. بنابراین همه شخصیت‌های یک تمثیل در واقع، یک فرد هستند، ولیکن دارای وجوه مختلف و مراتب گوناگون خودآگاهی. نفس شخصاً از یک زوج (فرشته هبوط یافته برای تدبیر بدن و فرشته آسمانی) شکل گرفته است. پس نفس صورت راهنما را در درون خویش دارد ولیکن آن را در برابر خارج از خود فرا می‌افکند. پس او به واقع صورت مثالی خویش را باز می‌شناسد (۲۶، صص: ۱۱۵-۱۱۹ و ۱۳۱ و ۳۴۶ و ۳۷۲).

در زمینه‌ای که تصویر شد طباع تام چند نقش را در ارتباط با یکدیگر در ساختار هستی‌شناختی اشراقی (و البته میراث هرمسی) ایفا می‌کند. طباع تام به مدد ازلیتی که دارد، هم حافظ فرد است و هم راهنمای او (القا کننده معارف). طباع تام در هستی فرد، پیشین است (نمود حیات) ولیکن به عنوان تجسم اعمال و ملکات او، واپسین حقیقت هر فرد است (نمود علم). طباع تام حل مسأله ضرورت تفرد و جزئیت فراشد هدایت و راهنمایی است و رابطه رب و مربوب را مبدل به یک رابطه منحصر به فرد می‌سازد. بنابراین اگر فرد غایت خویش را در خویش بیابد، آن‌چه او در گفتار خود به عنوان «من» استفاده می‌کند، نمی‌تواند یک هسته ثابت باشد که همیشه به یک مرجع ثابت بازگردد. «من» گاهی به حقیقت ما و گاهی به رقیقت ما اشاره دارد و البته در مراتب میانی سلوک همواره میان این دو (یکی حقیقه و دیگری رقیقه)، در عین وحدت، نوعی تفرقه هست. حقیقت «من» بنیانی برای همه رفتارها، گفتارها و شئون «من» است ولیکن «من» همواره به این همراهی آگاه نیست. تنها در نتیجه سلوک شخصی و نفسی، این دو وجه سرانجام با هم اتحاد می‌یابند و همواره مرجع ضمیر «من» حقیقت غایی و متعال فرد خواهد بود.

#### ۴. انسان؛ نفس و بدن

##### ۴.۱. انسان؛ آسمانی و زمینی

پرداختن به وجوه متفاوت انسان، در دستگاه‌های مختلف حکمی و فلسفی همواره

مورد توجه خاص قرار گرفته است ولیکن نحوه توصیف و تبیین این وجوه، به نحوی که سازگار با هستی‌شناسی و نحوه تبیین عوالم وجودی باشد، کم و بیش متفاوت و گاه متعارض بوده‌است. سهروردی در تبعیت از حکمای پیش از خود، دوگانه نفس و بدن را پذیرفته است و انسان را، لاقلاً در یک سطح، دارای این دو وجه می‌داند، اگرچه نحوه توصیف و تبیین او متناسب با ادبیات نوری، ساختار ارباب انواع و ادبیات مهری-قهری او، قدری متفاوت است. سهروردی تدبیر جهان را ذیل رب النوع‌ها بسط می‌دهد؛ رب النوع قوی برای ارتباط با بدن نیازمند واسطه نفس است ولیکن رب النوع ضعیف اینگونه نیست. رب النوع دارای یک جهت نوری (حضور نزد خویشتن) است که از این جهت، نفس را ایجاد می‌کند و یک جهت فقری دارد، که از آن جهت بدن را ایجاد می‌کند. نفس انسانی زائیده رب النوع خاص او یعنی جبرئیل (روان‌بخش) است. سهروردی او را «صاحب طلسم نوع ناطق» می‌نامد و بر این باور است که همان «روان‌بخش» در سنت ایرانی یا «روح القدس» در ادبیات ادیان است. جبرئیل در نظر او همان پدر (در اینجا پدر قریب) در سنت هرمسی است. او اعطا کننده نفس به بدن‌های انسانی است و هر آن‌چه از علم، حیات و فضیلت به انسان می‌رسد با واسطه او صورت می‌پذیرد (۸، صص: ۲۰۰ و ۲۰۱).

در انتهای *آواز پر جبرئیل آمده*: «گاهی در نفث روح سخنی می‌رفت، شیخ چنان اشارت کرد که آن از روح القدس حاصل می‌شود» و سپس از عقول با نام «کلمات» یاد شده و کلمه دهم را جبرئیل معرفی گردیده: «آخر این کلمات جبرئیل است علیه السلام و ارواح آدمیان از این کلمه آخر است» (۳، صص: ۲۱۷ و ۲۱۸)؛ بنابر قرائن جبرئیل همان عقل فعال در سلسله عقول است ولیکن می‌دانیم که عقل فعال، تنها صادر کننده نفوس و ارواح نیست بلکه همه امور تحت فلک قمر در دست اوست، بنابراین ابدان انسانی نیز صادر شده از عقل فعال است. این نکته دقیق تنها در خلال رساله و در عبارت مختصر «از جمله آوازهای پر جبرئیل یکی توئی» (۳، ص: ۲۰۹) می‌آید؛ جبرئیل دو پر دارد یکی راست و دیگری چپ، پر راست او که نور محض است، منشأ انوار و پر چپ او به سبب نشان تاریکی که بر آن نقش بسته‌است، منشأ برازخ (جسمانیات) است (۳، صص: ۲۲۱ و ۲۲۲)، نفس از زمره انوار است و بدن از جمله برازخ است و این هر دو ذیل جبرئیل و دو پر او هستند؛ با این توضیح، در عبارت مزبور، تنها لفظ «تو» (و این که نگفته‌است «نفس تو») اشاره دارد که انسان (یعنی مجموع نفس و بدن) صادر از عقل فعال است.

با مقدمه‌ای که آمد، دقیق‌ترین وصف درباره مرتبه انسان در میان موجودات، در مونس *العشاق* می‌آید: «هم آسمانیست و هم زمینی، هم جسمانیست و هم روحانی، و آن طرف را بدو داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه‌ای نامزد او کرده‌اند» (۱۵، ص: ۲۸۱). این بیان تصریح

به آن است که انسان نه مجرد صرف است و نه مادی صرف بلکه میانه این دو است. اشاره به این دو بخشی بودن انسان (یا بگوییم در اصل چیزی بودن و اکنون چیزی دیگر نمودار گشتن) در آثار سهروردی بسیار است؛ در فصل دوم *نعت موران* حکایت بازی کردن مرغی بر روی آب در میان می‌آید، در نظر لاک‌پشت‌ها این سؤال طرح می‌شود که «آیا این شکل مطبوع آبی است یا هوائی؟» و آنگاه که بادی بر می‌خیزد می‌بینیم که اصالت مرغ (هوائی بودن) نمودار می‌شود (۱۷، صص: ۲۹۶ و ۲۹۷). بنابراین در مسیر انسان‌شناسانه خویش ما ابتدا به ماهیت هریک از این دو بعد انسان و آنگاه به نحوه رابطه و همبستگی آن‌ها خواهیم پرداخت.

#### ۲.۴. رابطه نفس و بدن

در نظر سهروردی هر آنچه که ذات خویش را ادراک کند نور محض است (مجرد بودن در ادبیات مشائی) و قابل اشاره حسی نیست و به عبارتی عین ظهور و نوریت است (۸، صص: ۱۱۰ و ۱۱۱). به این ترتیب حکمت سهروردی که ساختاری نوری دارد برای کل هستی شرق و غرب قائل می‌شود. یک سوی عالم هستی، انوار مجرد محض و سوی دیگر ظلمات برازخ (ماده) قرار دارند. در این میانه انواری هستند که تدبیر کننده برازخ هستند. این انوار مدبر منطبع در ماده نیستند ولیکن نظیر انوار قاهره اعلون (عقول طولی) و انوار قواهر صوری (ارباب اصنام) نیستند، که هیچ ارتباطی با برازخ (نه به نحو انطباق و نه به نحو تصرف کردن) ندارند (۸، صص: ۱۴۵ و ۱۴۶). سهروردی بر اساس ایده تطابق عوامل با یکدیگر و با نشأت انسانی بر این باور است که اگر انوار قاهره ویژگی‌هایی دارند که در انوار مراتب پایین نمودار می‌شود، و مراتب پایین زائیده وجوه خاصی از مراتب مافوق هستند، نور اسفهد نیز در بدن (صیصیه) به صورت ویژگی‌های خاص نمودار می‌شود (۳۰، صص: ۲۳۸ و ۲۳۹). در لسان سهروردی «مهر» و «قهر» تبیین کننده رابطه میان امر اعلی و امر ادنی در انوار است، این رابطه مهری- قهری در نظر سهروردی، در بدن به صورت شهوت و غضب نمودار می‌شود. قوه غاذیه در بدن جلوه کلی سازی و اخذ یک صورت عام، توسط عقل است. مبدأیت انوار برای مادون خود، در بدن به صورت مولده نمودار می‌شود و سرانجام هرآنچه به عنوان اشتداد در نورانیت و استکمال در هیئت نوری به جهت خروج از قوه به فعلیت برای نفس و انوار می‌توان پذیرفت، به صورت قوه نامیه نمودار می‌شود، بنابراین بدن در نظر سهروردی، صنم نور اسفهد (نفس) است و نفس، رب النوع (نگاه‌دارنده و اداره کننده) بدن است (۸، صص: ۲۰۴-۲۰۶).

نفس که در سنت حکمی پیش از سهروردی «مدبر بدن» بود، در ادبیات او «نور متصرفی» است که در بدن انسانی قرار می‌گیرد. بدن در نظر سهروردی یک قلعه یا دژ

است که نور مدبر نفس، فرمانده آن است و بر تمام قوا و حتی امور مادی و ظلمانی آن نیز حاکمیت دارد. لذا سهروردی آن را «اسفهد الناسوت» نام می‌نهد. این نور متصرف، با «أنا» (من) به خودش اشاره می‌کند (۸، صص: ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۴۷ و ۲۰۷). البته این نور علاقه دائمی به بدن (برزخ) ندارد و از آن جدا خواهد شد (۱۸، ص: ۴۴۶) و این خود دلیل دیگری است که سهروردی نفس را از سنخ انوار مجرد بداند. اما به هر روی نفس در کمال جوهری، نظیر انوار قاهره نیست. سهروردی برای برازخ که در قوه متناهی هستند، استعداد نوعی کمال قائل است، این کمال با افاضه نوری از جانب انوار قاهره اعلون و به واسطه انوار قاهره صوری، صورت می‌پذیرد، بنابراین نور افاضه شده (نور مدبر) به نحوی است که علاقه مستحکم با برزخ (بدن خویش) دارد (۸، صص: ۱۸۵ و ۱۸۶). چنان که پیش از این آمد همین بحث نشانه حدوث تجردی نفس است زیرا نور مدبر (نفس) دارای آثار متناهی است چراکه اگر دارای قوه نامتناهی بود در امور ظلمانی که ذوات متناهی و دارای قوه و شوق متناهی هستند گرفتار نمی‌آمد (۸، صص: ۱۶۸ و ۱۶۹).

عبارت: «حسن که پادشاه بود گفت که اول من یک سواره پیش بروم، اگر مرا خوش آید روزی چند آنجا مقام کنم» در *مونس العشاق*، نشان می‌دهد که حسن از همان وجهی صادر شده است که عقل صادر می‌شود؛ بنابراین سکنا گزیدن حسن در انسان علاوه بر آن که کنایه از تعلق گرفتن نفس ناطقه به بدن است، نشان می‌دهد که اصل و حقیقت انسان نیز هست. نفس ناطقه فصل حقیقی انسان است و از آن جایی که فصل همه نوع خود را فرا می‌گیرد و ذاتی آن است، نفس ناطقه همه وجود انسان را فرا گرفته است: «همگی آدم را بگرفت چنانک هیچ حیز آدم نگذاشت» (۱۵، صص: ۲۷۰). بنابراین در نظر سهروردی هبوط نفس ناطقه از عالم علوی عقلی به عالم سفلی ظلمانی تنها به جهت آن است که با علوم و معارف حقیقیه‌ای که در ابتدای امر فاقد آن‌ها است استکمال یابد. لازمه وصول به این علوم نیز جز با تلاشی که زمان را مصروف می‌دارد و همراهی بدن و قوای آن را نیاز دارد، امکان پذیر نخواهد بود (۸، ص: ۳).

نفس در برخی آثار سهروردی مساوق «کلمه صغری» است. اگر لفظ «روح» را همان واژه‌ای بدانیم که در لسان شریعت برای نامیدن نفس بدانیم آنگاه می‌بینیم که شیخ اشراق در *آواز پر جبرئیل* کلمه و روح (نفس) را یکی می‌داند: «علامت آنکه کلمه و روح یک معنی دارد آنست که اینجا "إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ" (۱، فاطر: ۱۰) گفت و جای دیگر "تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ" (معارج: ۴)، و هر دو "إِلَيْهِ" راجع است به حقّ جلّت قدرته»، او با استناد به آیات قرآن کلمات خداوند را در سه مرتبه توضیح می‌دهد:

۱. «کلمات کبری» که روح القدس یا جبرئیل آخرین آن‌ها است و مصادیق آیاتی چون «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا» (نازعات: ۴) و «وَ إِنَّا لَنَحْنُ الصَّاقُونَ» (۱، صافات: ۱۶۵) هستند. کلمات کبری قابل انطباق با انوار قواهر اعلون در مابعدالطبیعی اشراقی هستند.
۲. «کلمات وسطی» فرشتگانی هستند که مصادیق آیاتی چون «وَ إِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ» (۱، صافات: ۱۶۶) و «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (۱، نازعات: ۵) هستند و قابل انطباق با انوار قاهره عرضیه هستند.
۳. «کلمات صغری» که همه نفوس انسانی که از روح القدس نشأت می‌گیرند و با انوار متصرفه در برازخ یا همان انوار اسفهدیه سازگارند. این انوار که شعاع کلمه کبری هستند خود دو دسته‌اند:

الف- روان‌های روشن که کلمات طیبیه هستند و به سمت پروردگار صعود می‌کنند  
ب- روان‌هایی که روشن نیستند و دارای کلمه‌ی صدا آمیز هستند (۳، صص: ۲۱۹-۲۲۲).  
در بیان تمثیلی رساله *مونس العشاق*، سهروردی نفس را مساوق عشق دانسته است و او چنین می‌گوید: «از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آن را «مهر» خوانند» (۱۵، صص: ۲۶۸ و ۲۶۹) و نیز عبارت «عشق که سپهسالار بود» (۱۵، صص: ۲۷۰)، قرینه دیگری است بر مساوق نفس و عشق در *مونس العشاق*؛ زیرا چنان که آمد سهروردی نفس را نور اسفهد می‌داند. در این‌جا نیز عشق برای وصول همه موجودات به جایگاه حسن (عقل)، فرمانده است. در میان حکمای مسلمان عقل دارای سه وجه است:

- وجه اول معرفت به واجب یا معرفت به عقل بالاتر است و از این معرفت، عقل مادون او صادر می‌شود.
  - وجه دوم معرفت به ذات خویش است و از آن نفس فلکی صادر می‌شود.
  - وجه سوم درک نسبتی است که او با مافوق خود دارد و از آن درک نسبت، جسمی فلکی، همراه و هم‌پیوند با آن نفس فلکی که از وجه دوم پدید آمد، صادر می‌شود.
- بنابراین اگر عشق مساوق نفس باشد، امر همراه و هم‌پیوند با آن، یعنی حزن، نمود جسم به شمار می‌آید. پاسخی که عشق در جواب سؤال زلیخا (در خصوص هویت و منشأ او) می‌دهد، یعنی عبارت «من از بیت المقدس از محله روح‌آباد از درب حسن»، اشاره به اصل نفس و مبدأ حقیقی او دارد. اما اگرچه که نفس در نسبت با عقل (حسن) است ولیکن گریزی نیست که در تعلق به بدن و همجوار آن است و مؤید چنین تعلق عبارت «خانه‌ای در همسایگی حزن دارم» است که از زبان عشق بیان می‌شود (۱۵، صص: ۲۷۵). تأییدی دیگر بر چنین همراهی میان نفس و بدن، تا رسیدن نفس به مرتبه عقل را در عباراتی دیگر از رساله این‌چنین می‌بینیم: «حزن که برادر کهن است در وی [عشق] آویخت... عشق چون

از رفتن حسن خبر یافت، دست در گردن حزن آورد و قصد حسن کرد» (۱۵، صص: ۲۶۹ و ۲۷۰).

در *مونس/العشاق* ناظر به تعلق هر نفس به بدن خاص خود به واسطه عقل فعال و افاضه هر دو آن‌ها از سوی او و تدبیر حقیقی آن‌ها توسط عقل فعال، از زبان حزن خطاب به عشق چنین می‌شنویم: «ما با تو بودیم در خدمت حسن و خرقه ازو داریم و پیر ما اوست» (۱۵، ص: ۲۷۲)، در آواز پر جبرئیل در باب پدید آمدن انسان (بدن و نفس) از زبان عقل فعال چنین می‌خوانیم: «اما آسیای من چهار طبقه است و فرزندان من بس بسیارند» یعنی عقل دهم نظیر سایر عقول، خود را صاحب آسیا و فرزندان که موکلان آسیا هستند معرفی می‌کند. عالم تحت قمر از چهار طبقه کره خاکی، کره آبی، کره هوایی و کره ناری تشکیل یافته است، لذا جهت فقری عقل دهم (درک نسبی که با عقل نهم دارد) عناصر اربعه را پدید می‌آورد و فرزندان او در واقع نفوسی هستند که (به واسطه درک او از خویشتن) از او صادر می‌شوند. از سویی اگر این نفوس به مثابه صوری برای مزاج‌های حاصل از ترکیب عناصر باشند (یعنی کمال اول جسم طبیعی)، می‌توان به این نتیجه رسید که صور بعد از مفارقت از ماده و یا نفوس بعد از جدایی از ابدان، نزد عقل فعال باقی می‌مانند و لذا سهروردی از زبان پیر دهم (یا عقل فعال) پیرامون فرزندان خود (یا نفوس) چنین می‌آورد: «فرزندان من هر که را نوبت رعایت خود بجای آورد و از آن‌جا مفارقت کند دیگر میل عود ازو متصور نشود» (۳، صص: ۲۱۳ و ۲۱۴).

عبارت «عشق که برادر میان‌بست با حسن انسی داشت» در *مونس/العشاق* در واقع تصریح سهروردی به نسبی است که نفس (نور اسفهد) با عقول و مفارقات دارد و از جنس آن‌ها است. اما آن‌چه مانع از پیوستن نفس به مرتبه تجرد خویش (عقل) می‌شود، تعلق او به جسم است: «نظر ازو بر نمی‌توانست گرفت، ملازم خدمتش می‌بود، چون تبسم حسن پدید آمد شوری در وی افتاد، مضطرب شد خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهین است در وی آویخت» (۱۵، ص: ۲۶۹).

#### ۳.۴. مرگ و رهایی از بند

بدن و نحوه ارتباط نفس با بدن و ضرورت وجود قوای نفس برای این تدبیر، مسائلی هستند که در رساله *عقل سرخ* با ظرافت طرح شده اند، در آن‌جا آغاز هبوط نفس را از زبان باز این‌گونه می‌شنویم: «آنکه هر دو چشم من بردوختند و چهار بند مختلف نهادند و ده کس را بر من موکل کردند، پنج را روی سوی من و پشت بیرون و پنج را پشت سوی من و روی بیرون...» (۱۳، ص: ۲۲۷).

برای توضیح این عبارت باید به سراغ رساله فی اعتقاد الحکما برویم، در آنجا سهروردی نتیجه هبوط را از دست دادن توانایی مشاهده عالم خیال و اتصال به عالم عقل می‌داند، بنابراین دو چشمی که بسته می‌شوند (خیال و عقل) ناظر به این دو توانایی است. در بدو حدوث طفل از هرگونه صورت و کمال صوری (مگر صورت مادی) عاری است. در این حال در واقع نفس در ابتدا مزاج مستعد ترکیب یافته از عناصر اربعه (چهار بند) است و تنها دارای پنج حس ظاهری (پنج موکلی که روسوی بیرون دارند) و پنج حس باطنی (پنج موکلی که رو سوی درون دارند) است (۱۰، ص: ۲۶۹).

با مساوق دانستن «بدن» و «بند» می‌توان به رمزگشایی‌های دیگری نیز در آثار تمثیلی سهروردی، نائل شد، به عنوان مثال در رساله عقل سرخ، از جمله عجایی که از آن نام برده می‌شود، «زره داوودی» است، زره داوودی در بیان عقل سرخ، همان بدن است، سرانجام نفس باید از این زره داوودی فراق یابد تا از نابودشدن در امان بماند، چرا که انسان با نظر به نفس و حیث تجرد آن باقی است و با نظر به بدن و وجه مادی، فانی است. در آواز پرجبرئیل در باب فنای بدن و نحوه بقای نفس چنین می‌آید: «گفتم این قریه که حق تعالی گفت "أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا" (۱، نساء: ۷۵) چیست؟ گفت آن عالم غرور است که محلّ تصرف کلمه صغری است و کلمه صغری نیز قریه‌ای است به سر خویش زیرا که خدای تعالی گفت "ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ" (۱، هود: ۱۰۰)، آنچه قائم است کلمه است و آنچه حصید است هیکل کلمه است که خراب می‌شود، و هر چه زمان ندارد مکان ندارد، و هر چه بیرون از این هر دوست کلمات حق است کبری و صغری» (۳، ص: ۲۲۳).

بدن که هیکل کلمه صغری (نمود نفس در عالم طبیعت) است، رو به ویرانی است، حال آن‌که اصل کلمه صغری، دائر مدار بقاست زیرا که بیرون از زمان و مکان (مجرد) و از سنخ کلمات کبری (عقول) است. به هر روی در اثر مرگ این دو کلمه از هم جدا می‌شوند. در ادبیات سهروردی انفکاک نور مدبر از بدن را مرگ می‌دانیم اما مرگ در عقل سرخ، «تیغ بلارک» (ششمین عجایب) است. مرگ موکل خویش را دارد لذا مرگ انسان به دست خودش نیست و تنها سهل و دشوار بودن آن، در دست اوست، بنابراین مراتب انسان‌ها در نحوه مرگ نیز متفاوت است؛ سهروردی رنج جدایی نفس را از بدن و تعلق او به بدن را با بیان «آسیب» می‌آورد و این یک نوع تمثیل است زیرا اساسا بدن به هیچ نحو نمی‌تواند به نفس بودن نفس آسیب برساند. اما گویی دقت دیگری در این عبارت هست و آن این نکته است که مرگ برای همه به صورت مرگ طبیعی (به معنای مفارقت نفس از بدن به سبب فعلیت یافتن تمامی قوا و استعدادهای فرد) نخواهد بود و در واقع رنج آور

بودن مرگ برای اکثر انسان‌ها، به خاطر احترامی بودن آن (به معنای مرگی که پیش از فعلیت یافتن قوا و استعدادها برای فرد رخ می‌دهد) است. مرگ طبیعی برای کسی اتفاق می‌افتد که به چشمه زندگانی دست یابد، در این حالت او از تیغ بلارک و گسستن زره داوودی رنج و آسیبی نمی‌بیند: «گفتم ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود؟ گفت چشمه زندگانی بدست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنک کند، و چون زره تنک بود زخم تیغ آسان بود... آن روشنائی نوریست از آسمان بر سر چشمه زندگانی، اگر راه برد و بدان چشمه غسل بر آورد از زخم تیغ بلارک ایمن گشت» (۱۳، صص: ۲۳۷ و ۲۳۸).

این آب زندگانی حکایت بقای انسان به علوم و معارف خویش است، اگر چه که در عبارت به صراحت آمده که علم و خصوصاً علمی که در بقای نفس مدخلیت دارد، افزای از جانب مفارقات و انوار قاهره است و نه به صورت اکتساب. لذا سالک تنها می‌تواند معدات چنین علمی را فراهم سازد یعنی به سوی «چشمه زندگانی» گام بردارد.<sup>۵</sup>

### نتیجه

۱. شیخ اشراق مباحث انسان‌شناسی خود در سه رساله مورد بحث مقاله را در فضای شکل گرفته از دوگانه سالک و پیر تصویر می‌سازد. در این تصویر انسان میانه آن‌چه هست و آن‌چه باید بشود در حرکت است، لذا گویی انسان یک شخص در یک موقف واحد نیست. انسان همواره غایت خویش را در مقابل خویش (و بهتر بگوییم در خویش) دارد. لذا مرجع ضمیر «من» برای هیچکدام از انسان‌ها، آن‌گونه که می‌نماید، آشکار نیست؛ ما زمانی که ضمیر «من» را در گفتار خویش و انتساب امور و رفتارها به خودمان استفاده می‌کنیم، در واقع به امری که عرض عریضی از «من» تا «من من» را داراست، ارجاع می‌دهیم. دوگانه‌ها در این رساله‌ها به صورت من و پدر، من و پیر، من و عقل سرخ، من و باز، یوسف و حزن، زلیخا و عشق، یعقوب و حزن همگی تصویر «بود و نمود» یا «هست و باید» یا «آغاز و انجام» هستند. سرانجام همه شخصیت‌ها گویی مراتب یک نفس واحد در سلوک عقلی خویش هستند.

۲. طباع تام هم آغاز ماست و هم انجام ما (متناقض‌نما بودن طباع تام و بالطبع هویت اصلی ما)، هم حاصل اوئیم و هم حاصل ماست. از آن جهت که از اوئیم، طباع تام راهنما، همراه، حافظ ما و معلم ماست. بنابراین در این مقاله با لحاظ مولفه‌های اصلی طباع تام در سنت هرمسی و در بیان سهروردی و ملاصدرا، به مساوت و مطابقت آن با عقل



فعال و رب النوع انسانی در متون حکمی، جبرئیل در متون دینی و دل و جام جهان‌نما در سنت باستانی ایرانی و ادبیات حکمی خویش رسیدیم.

۳. در تعارضی که در بحث حیات پیشین، میان این سه رساله و دیگر آثار سهروردی شاهد بودیم در نهایت به نوعی حیات بالقوه برای نفس رسیدیم اما اگر «بالقوه بودن» به معنای درست فلسفی آن طرح شده باشد باید مشخص شود حامل این قوه چیست؟ ما در آثار سهروردی به تبیین مصححی از این قول بر نخوردیم. لذا شاید نوعی مسامحه در تعبیر اخیر وجود داشته باشد، چراکه باید برای نفس بماهی نفس، نوعی حیات پیشین، غیر از نفس بماهی نفس متصور شویم که در عین حال، بالقوه همان نفس بما هی نفس باشد و یا دارای جزئی تحلیلی باشد که حامل قوه نفس بماهی نفس محسوب شود، در حالی که هر دو امر برای وعاء پیش از این عالم (که مقام بساطت و فعلیت است) محال است.

۴. در اندیشه سهروردی حقیقتا شاید نتوان سه مرحله حیات را به تمایزی که در آثار سایر حکما هست مشاهده کرد. سهروردی عوالم را ظهورات یک حقیقت واحد می‌داند. ما نظیر چنین چیزی را در مسأله علم نیز از ایشان شاهد بوده‌ایم. سهروردی قول به علم پیشین و پسین در علم خداوند را چنان که در اقوال حکمایی نظیر صدر ا وجود دارد نمی‌پذیرد. او عالم را دفتر گشوده علم خداوند و عالم را همان علم او می‌داند، نه آن که برای خداوند علمی پیش از عالم قائل باشد. لذا انسان سهروردی در حال زیستن در همه عوالم است و گویی هیچ عالمی را از خود خالی نمی‌کند. خلاصه آن که باید در اندیشه سهروردی قوس نزول و صعود را در همبستگی باهم و در پیوند با یکدیگر و در پیوند با انسان و عوالم وجودی او، ملاک تحلیل متون حکمی او قرار داد و از این روی شاید جست‌وجوی مؤلفه‌هایی برای حیات پیشین، دنیوی و اخروی در آثار او برآیند کارآمدی را به ما ندهد.

۵. عالم مثال، میان عالم عقول و عالم محسوسات، جایگاه نور متصرف یا نفس است، بدین ترتیب نور متصرف در ضرورت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی سهروردی، رو سوی انوار قاهره دارد ولیکن متصرف در برازخ است، بنابراین بدن در واقع، ظهور نفس (که از زمره انوار است) در عالم برازخ است. سهروردی با این تبیین قدری از دشواری مسأله رابطه نفس و بدن می‌کاهد زیرا از رابطه آن دو، به نوعی به رابطه میان رب النوع و طلسم یا رابطه صاحب صنم و صنم و به عبارتی به رابطه میان امر ظاهری و امر باطنی، که هم‌بسته یکدیگر هستند، تعبیر می‌کند. رابطه‌هایی از این سنخ در دستگاه اشراقی، به نحو رابطه مهری-قهری هستند، لذا نفس بر بدن قهر دارد و بدن بر نفس، شوق و مهر دارد، سعادت نفس در تسلط بر بدن است و کمال بدن در مطاوعت از نفس.

۶. اشاره به مرگ در برابر اشاره‌ای که سهروردی به اهمیت مرگ اختیاری و توانایی خلع بدن دارد، ناچیز است. مسأله اصلی آن است که چگونه رنج کمتری از مرگ بر حقیقت انسان وارد شود، لذا شاید بتوان گفت در نظر سهروردی، تنها اموری که مایه تلاش انسان است و در آن‌ها هویت انسانی محوریت دارد، در رساله‌ها نمود پیدا می‌کند و با این نگاه حتی سخن از خداوند جز در زمینه‌ای مبهم و کلی و به نحو اشاره (باغبان، سلیمان و...) به میان نمی‌آید. فضای کلی هر رساله رخدادهای نفس است و حتی طرح طبیعیات و ترتیب افلاک جنبه مقدماتی داشته و تعیین‌کننده مسیر سلوک انسانی است، فارغ از آن که نوعی حکمت بحثی معد برای حکمت ذوقی به شمار می‌آید. آنچه آمد یک زمینه پررنگ از پرداختن به انسان به عنوان محور هستی را نمودار می‌سازد و حکمت او را به مثابه عمیق‌ترین و تفصیلی‌ترین تفسیر از «انا الحق» حلاج نمودار می‌سازد.

### یادداشت‌ها

۱. «ما يقال " ان المتصرفات یسبح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها " کلام باطل، اذ لا تجدد فی ما لیس فی عالم الحركات و التغيرات علی ما علمت» (۸، ص: ۲۰۲).
۲. شیخ اشراق در التلویحات اللوحیه و العرشیه (۱۳۷۵ه، ص: ۱۰۸) مناجاتی را ذیل حکایتی از نماز هرمس در هیکل نور، ذکر می‌کند که در آن هرمس از کلمه پدر استفاده می‌کند: «قام هرمس یصلی لیله عند شمس فی هیکل النور، فلما انشق عمود الصبح فرأی ارضا تخسف بقری غضب الله علیها فهوی هویتا، فقال: یا ابی نخنی عن ساحه جیران سوء...» و نیز خود سهروردی در مناجاتی با خداوند، می‌خواهد که او را از زمره کسانی قرار دهد که به پدرشان تشبیه یافته‌اند: «رتبنا! اجعلنا ممن تشبه بأبیهم، و قطع نسبه أبویهم؛ لا یرکن الی کینونته فی عالم الارکان، و لا یأنس الی مجالسه سکان المكان و الزمان، کی لا یتحسب فی سجین الحدیثان» (۹، ص: ۴۶۴).
۳. در جغرافیای قدیم زمین را به هفت اقلیم تقسیم می‌کردند، بنابراین اقلیم هشتم اشاره به آن دارد که عالم مثال از اقلیم‌های زمینی نیست و اساساً در جغرافیای محسوس نمی‌گنجد، اگرچه که واجد اموری است که دارای مقدار و شکل هستند و لذا اقلیم هشتم، خود دارای شهرهای جداگانه و آسمان و زمینی متفاوت از آسمان و زمین محسوس است: «... ان الصعود الی السماء مع ابدان انما یکون من احکام الاقلیم الثامن الذی هو عالم المثال. فان الارض لما انقسمت سبع اقلیم کان الثامن هو عالم المثال المعلقه الذی یوجد منه الابدان الصاعده الی السماء. فان صعود الابدان العنصریه الیها محال، و اظهار العجائب و الغرائب من الانبیاء و الاولیاء اکثر ما یکون بسبب الوصول الی هذا العالم و معرفته مظاهره و خواصه. و «جابلق» و «جابرص» و «هورقلیا»، فهی اسماء مدن من عالم المثال نطق بها الشارع، الا ان جابلقا و جابرصا مدینتان فی عالم عناصر المثل المعلقه؛ و اما هورقلیا فمن عالم افلاک المثل، فافهمه» (۲۲، ص: ۵۹۴).

نمود انسان‌شناسی اشراقی سهروردی در رساله‌های آواز پرجبریل، عقل سرخ و... ۱۲۳

۴. سهروردی در کتاب *التلویحات اللوحیه والعرشیه* تحت عنوان «حکایه و منام» بیان می‌کند که زمانی به شدت به مسأله علم اشتغال داشته‌است تا آن که در خلسه‌ای به دیدار معلم اول ارسطو نائل می‌شود و دشواری مسأله را با او درمیان می‌گذارد (نک: ۷، صص: ۷۰-۷۴). استفاده‌ای که در این یادداشت از حکایت مزبور شده یکی، ویژگی معرفت بخشی و القای علم توسط ارسطو است و دیگری، مکان دیدار است که در شهری از شهرهای عالم مثال به نام جابرس رخ داده است.

۵. در این مقاله به نحو گسترده به واکاوی رموز و تمثیلات رساله‌های مورد نظر پرداخته نشد، چرا که بخش وسیعی از رموز و تمثیل این رساله‌ها ناظر به طبیعیات مشائی هستند و انسان و قوای ظاهری و باطنی او را بر آن مبنا تشریح می‌کنند، از این جهت در این مقاله، که انسان‌شناسی اشراقی مد نظر بود، به این تفصیل پرداخته نشد. سهروردی خود بخشی از این رموز را در رساله‌های دیگر خود نظیر *روزی با جماعت صوفیان* و *یا بستان القلوب* تشریح کرده‌است، فارغ از آن، آثار ارزشمند دکتر تقی پورنامداریان (نظیر *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*) و آثاری از کربن (نظیر *ابن سینا و تمثیل عرفانی*) سال‌هاست که راه‌گشای نوعی تلاش برای هم‌زبانی با رساله‌های تمثیلی در ادبیات حکمی و عرفانی هستند. لازم به ذکر است که در نگارش بخش طبع تام خصوصاً در تطبیق آن با جام جهان نما یا شخصیت‌های دیگری در داستان‌های تمثیلی سهروردی، از ایده کلی مندرج درس‌گفتارهای فلسفه اشراق دکتر سعید انواری (استادیار دانشگاه علامه طباطبایی) در سال‌های ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲، با تصرف و سوگیری متفاوت، استفاده شده است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۸)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۵ الف)، *آواز پرجبریل*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. -----، (۱۳۷۵ ب)، *الواح عمادی*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. -----، (۱۳۷۵ ج)، *الالواح العمادیه*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۶. ----- . (۱۳۷۵د). *بستان القلوب*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. ----- . (۱۳۷۵ه). *التلویحات اللوحیه والعرشیه*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۱. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. ----- . (۱۳۷۵و). *حکمه الاشراق*. مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. ----- . (۱۳۷۵ز). *رساله الابراج یا کلمات ذوقیه*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. ----- . (۱۳۷۵ح). *رساله فی اعتقاد الحکما*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. ----- . (۱۳۷۵ط). *روزی با جماعت صوفیان*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. ----- . (۱۳۷۵ی). *صغیر سیمرغ*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. ----- . (۱۳۷۵ک). *عقل سرخ*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. ----- . (۱۳۷۵ل). *فی حاله الطفولیه*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. ----- . (۱۳۷۵م). *فی حقیقه العشق یا مونس العشاق*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نمود انسان‌شناسی اشراقی سهروردی در رساله‌های آواز پرجبریل، عقل سرخ و... ۱۲۵

۱۶. ----- (۱۳۷۵ن). *قصه الغربه الغربیه*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. ----- (۱۳۷۵س). *لغت موران*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. ----- (۱۳۷۵ع). *المشارع والمطارحات*. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۱. تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. ----- (۱۳۷۵ف). *یزدان شناخت*. مجموعه مصنفات شیخ اشراق . ج ۳. تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. ----- (۱۳۷۹). *هیاکل النور*. تهران: نقطه.
۲۱. سودی بسنوی، محمد. (۱۳۵۷). *شرح سودی بر حافظ*. ارومیه: انزلی.
۲۲. شهرزوری ، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). *شرح حکمه الاشراق*. تصحیح حسین ضیایی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. قطب الدین شیرازی. (۱۳۸۳). *شرح حکمه الاشراق*. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران : انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۴. کرین، هانری. (۱۳۵۸). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۲۵. کرین، هانری. (۱۳۸۲). *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان (بن‌مایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی)*. ترجمه عبدالمحمد روحبخشان. تهران: اساطیر.
۲۶. کرین، هانری. (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
۲۷. ملاصدرا. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. ج ۸. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مولانا جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
۲۹. هینلز، جان راسل. (۱۳۸۵). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: انتشارات اساطیر.

---

۳۰. یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراقی (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی). ج ۲. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

**The appearance of Suhrawardi's illuminative anthropology  
in Aql-i surkh, Āwāz-i par-i Jibrāil, Risālai fī ḥaqīqat al-'ishq**

Forugh Rahimpour<sup>1</sup>

Majid Tavoosi<sup>2</sup>

**Abstract**

In the writings of Shihāb al-Din Yahyā Suhrawardi, the Man has a luminous reality and several advents in each World, one of them the Purgatory, and this reality has different aspects and even sometimes a different name in some of these Worlds. But by neglecting the sensuous things, the sālik (the man who is on this path) forsakes the Purgatory and proceeds toward the World of Ideas (Ālam-i Mithāl) and there, he forgathers his Perfect Nature (Tibā-i Tāmm or pre-eternal Self), and as his shepherd and the apex of his perfection, it instructs him through the path, as it did from the beginning. This is how the allegori-mystical writings of Suhrawardi illuminate how the Man can live in various Worlds,

how his sensual Self (al-nūr al-isfahbadi) relates to his body (Sisiah), and how one can get liberated from Darkness (ظلامات) to join the Lights and, aided by the light of the knowledge (al-'ilm), reach into his subsistence (baqa'). Based directly on the thoughts of Suhrawardi in his writings, the present study will focus on his theosophical views in three allegori-mystical works: 'Aql-i surkh (Red Intellect), Āwāz-i par-i Jibrāil (The Chant of Gabriel's Wing), and Risālaī fī ḥaqīqat al-'ishq (Treatise on the Reality of Love). His views in these works concern the Reality of Man, his place in each World, the essence of Human Self and Perfect Nature, and the permanence of conscience toward reaching the ultimate truth.

**Keywords:** Suhrawardi, anthropology, human self, Perfect Nature, 'Aql-i surkh, Āwāz-i par-i Jibrāil, Risālaī fī ḥaqīqat al-'ishq

---

1. Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan ([fr.rahibpoor@gmail.com](mailto:fr.rahibpoor@gmail.com))

2. Ph.D. student of Islamic Philosophy, University of Isfahan ([bebarbarunehar@gmail.com](mailto:bebarbarunehar@gmail.com))