



پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی

حکمت و فلسفه / ۱

شرح «رسائل» فارسی

سهروردی

سید جعفر سجادی





RESEARCH INSTITUTE FOR ISLAMIC CULTURE & ART
WISDOM & PHILOSOPHY/1

A DESCRIPTIVE
WRITING ON
SOHREVARDI'S
RASA EL - E - FARSI
SEYYED JAFAR SAJJADI



حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی - ایران - تهران - نقاط جهانی حافظ و سمیه

صندوق پستی ۱۶۷۷/۱۵۸۱۵ - تلفن: ۸۸۹۲۰۰۱

مرکز بخش: بازرگانی مؤسسه انتشارات سوره

تلفن: ۸۸۱۱۷۶۶ - تلفکس: ۸۸۰۶۹۸۸

۷۵۰ تومان



www.riica.ac.ir
1382-01-01

● شرح رسائل فارسی

سهروردی

● سید جعفر سجادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





شرح رسائل فارسی سهروردی

نوشته دکتر سید جعفر سجادی

ویراستار: عبدالله فقیهی



حوزه منسری
تهران، ۱۳۷۶



■ پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی

■ شرح رسائل فارسی سهروردی

■ نوشته: دکتر سیدجعفر سجادی

■ ویراستار: عبدالله فقیهی

□ طرح جلد: کوروش پارسانزاد

□ چاپ اول: ۱۳۷۶ - تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

□ حروفچینی، صفحه آرایی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه انتشارات سوره

□ نقل و چاپ نوشته ها منوط به اجازه رسمی از ناشر است.

ISBN: 964-471-001-0

شابک: ۹۶۴-۴۷۱-۰۰۱-۰۰

فهرست مطالب

مقدمه: جهان بینی سهروردی و حکمت اشراق / ۴۱-۷

ابن سینا و خوارق عادات / ۹

جهان بینی سهروردی / ۱۲

- تقسیم نور / ۱۳ □ ترتیب عالم انوار / ۱۴ □ خصوصیات انوار / ۱۵ □
- تقسیمات دیگر برای انوار مجرده / ۱۶ □ تسری جهات گوناگون موجودات
- علویة مجرده و غیر مجرده / ۱۷ □ سلطان انوار مدبرة علویة / ۱۷ □ اضواء
- مینویة / ۱۸ □ ارباب انواع و عنایت آنها به اصنام و طلسمات / ۱۸ □ تأثیرات
- عقول و نفوس در فلکیات و ارضیات / ۱۹ □ محرک غیر متحرک / ۲۰ □ ظهور
- آثار ارباب انواع در نوع بشر / ۲۰ □ جبرئیل (رب النوع ناطق) / ۲۱ □ معراج و
- عروج روحانی / ۲۲ □ نزول و صعود ارواح از دیدگاه سهروردی / ۲۲ □ تأثیر
- فلکیات در ارضیات از دیدگاه اخوان الصفا / ۲۴.

بررسی رمزیات سهروردی / ۲۶

قرآن مجید و رمزیات / ۲۷

علل رمزی بودن کلمات فلاسفه / ۲۸

فردوسی و ادبیات تمثیلی و عقل سرخ / ۲۹

□ مآخذ شاهنامه / ۲۹ □ قهرمانان تمثیلی فردوسی: کیخسرو و افراسیاب / ۳۰

□ فردوسی و حکمت عملی / ۳۳.

- دیدگاه پاره‌ای از محققان معاصر / ۳۵
- تبلور دستگاه فلسفی سهروردی در داستانهای تمثیلی او / ۳۹
- شهاب الدین و عروج روحانی / ۴۰
- ۱: رساله عقل سرخ / ۱۰۸-۴۳
- رموز و استعارات / ۵۵
- ۲: رساله الطیر / ۱۳۱-۱۰۹
- اشارات، رموز و استعارات / ۱۱۹
- ۳: رساله آواز پر جبرئیل / ۱۶۰-۱۳۳
- رموز و استعارات / ۱۴۷
- ۴: رساله روزی با جماعت صوفیان / ۱۹۸-۱۶۱
- رموز و استعارات / ۱۷۳
- ۵: رساله فی حالة الطفولية / ۲۲۹-۱۹۹
- رموز و استعارات / ۲۱۵
- ۶: رساله فی حقیقة العشق (مونس العشاق) / ۲۶۰-۲۳۱
- رموز و استعارات / ۲۵۱
- اصطلاحات، رمزیات، تأویلات و تعبیرات سهروردی / ۲۸۳-۲۶۱

مقدمه

جهان بینی سهروردی
و حکمت اشراق

نظر به اینکه رسائل ابوالفتح شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، حکیم و محیی حکمت اشراق، سرشار از معما، استعاره و رموزی است که همه حکایت از سیر روحانی و عروج معنوی دارد، مناسب دیدم که به طور اختصار نظر فیلسوف، طبیب و نابغه بزرگ ایرانی، پورسینا، را در این گونه مسائل، به استناد نمط نهم و دهم شرح اشارات (شرح خواجه نصیرالدین طوسی)، به عنوان تمهید مقدمه بیاورم. پس از آن، به طور خیلی خلاصه، جهان‌بینی شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی را، از شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمت اشراق، ذکر خواهم کرد.

ابن سینا و خوارق عادات

ابن سینا گوید: هرگاه عارف از نفس خود بالکل ببرد و به حق تعالی پیوندد، هر قدرتی را غرق در قدرت او بیند، قدرتی که متعلق به کل مقدرات است؛ و همه علوم را غرق در علوم او بیند؛ و هر اراده‌ای را غرق در اراده او بیند؛ و هر وجودی را صادر از او بیند. در این مقام، عارف دریابد که با چشم حق بیند و با گوش حق شنود و به قدرت او هر کاری را انجام دهد؛ در این مقام، متخلق به اخلاق الله شود؛ و در این مقام دریابد که همه اوصاف متکثره در مرتبه متحدند و همه صفات حق در یک

جهت یکی است: علمش عین قدرتش و قدرتش عین اراده‌اش می‌باشد؛ و در این مقام نه واصفی ماند و نه موصوفی و نه سالکی و نه مسلوکی^۱.
 ابن سینا پس از شرح و توضیح مختصر در این باب، گوید: گاه باشد که عارف از همه چیزها ببرد و حتی از حال اتصال خود به عالم قدسی ذهول حاصل کند و از همه جهان وجود غافل شود [حالت محو کلی است]؛ در این صورت تکلیف از او ساقط شود، چون در این حال، هم از تکلیف و هم از مکلف به، بریده و غافل است. زیرا وی، در این حال مکلف نیست؛ چون از شرایط تکلیف، تعقل است و در این حال، عارف در مقام بی‌عقلی است^۲.

محو شد پیشش سنوال و هم جواب گشت فارغ از خطا و از صواب

ابن سینا گوید: بسیار نادانند کسانی که بتوانند بدین مقام واصل شوند، و کسانی که منکر این مقامات اند نادان و جاهل به حقایق امورند... اگر تو را رسید که عارفی مدتهای غیر معتاد از خوردن غذا خودداری کرده است، تصدیق کن و منکر مشو که در نظام طبیعت این امر ناممکن نیست ... علت اینکه عرفان موجب می‌شود که انسانهای عارف امساک از قوت کنند، توجه کلی آنها به عالم قدسی است؛ و هرگاه به تو خیر رسید که عارفی توانائی انجام کاری و یا حرکتی را داشته که خارج از حد معمول بوده است و امثال او از انجام آن ناتوان بوده‌اند، انکار مکن، ای بسا که در نظام طبیعت آن را وجهی و علتی باشد؛ و هرگاه به تو خیر رسید که عارفی از غیب حکایت کند و بشارتی دهد یا نذیری کند، تصدیق کن، گر چه باور کردن آن برای دشوار باشد؛ زیرا برای این گونه امور هم، در نظام طبیعت اسباب و عللی است معلوم^۳.

تجربه و قیاس، همگام و همراه‌اند بر این که نفس انسانی را رسد که از جهان غیب آگاهی یابد در عالم خواب؛ و هنگامی که چنین است، مانعی نباشد که همانند آن در حالت بیداری حاصل شود. اما تجربه، همه انسانها در زندگی خود این امر را

۳. همانجا.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۹۴.

۱. شرح اشارات ج ۳، ص ۳۸۹.

تجربه کرده و در عالم رؤیا اموری را مشاهده کرده‌اند و از غیب آگاهی یافته‌اند.^۱

ابن سینا، سپس به بیان علت اطلاع از عالم غیب در حالت خواب، عالم رؤیا و در بیداری می‌پردازد و گوید:

الف. صورتهای موجودات جزئیّه، قبل از وجود، در مبادی عالیّه مرتسم بوده‌است؛ ب. نفس آدمی را آن استعداد و قابلیت هست که آن صور مرتسمه در مبادی عالیّه، در آن رسم شود.

به حکم مقدمه اول: نقش کلیه موجودات در عالم علوی وجود دارد بر وجه کلی، یعنی در عقول و نفوس عالیّه، از عقول مجرد در نفوس فلکیه انعکاس می‌یابد؛ و به حکم مقدمه دوم: کلیه صور مرتسمه در نفوس فلکیه می‌تواند در نفوس انسانیّه مرتسم شود؛ پس نفوس آدمی می‌تواند در اثر اتصال به مبادی عالیّه، از وجود موجودات جزئیّه در عالم عنصری خبر دهد و این امر ممکن است در عالم رؤیا باشد؛ و نفوس قویه ممکن است در بیداری هم از مقتضیات حواس خود ببرند و قطع علاقه کنند و به مبادی عالیّه اتصال یابند و آنچه بعدها تحقق عنصری پیدا می‌کنند، قبل از وجودشان دریابند. و بالجمله، اگر عارفی مدعی شد که از عالم نهانی خبر می‌دهد نباید منکر شد، و این امر برای هر کس امکان‌پذیر است مشروط بر اینکه تصفیه نفس و تزکیه ذات خود کرده باشد.^۲

ابن سینا دو شرط اساسی برای نیل به این مقام ذکر کرده است: اول، حصول استعداد؛ و دوم، زوال موانع. شیخ گوید، آنچه مریضان و ارباب غشوه ببینند صرف خیال و وهم نیست. وی، مسأله خواب دیدن را یکی از مسائل مهم تلقی کرده است و علل آن را مستدلاً بیان کرده و گوید: موقعی که شواغل حسی به هر دلیل کم شود، حال به واسطه خواب باشد یا طی مراحل سیر و سلوک و توجه به عالم معنی، نفس را فرصت اتصال به عالم قدسی حاصل می‌شود و چیزهایی از عالم غیب در آن مرتسم می‌شود بر وجه کلی^۳. وی گوید نه تنها خواب سبب قطع اشتغالات حسی می‌شود، بلکه پاره‌ای از امراض هم همین خاصیت را دارند ... و نیز گوید هرگاه

۳. همان، ج ۳، ص ۴۰۷.

۲. همان، ج ۳، ص ۴۰۱.

۱. همان، ج ۳، ص ۳۹۹.

نفس از لحاظ جوهری بسیار نیرومند باشد، بعید نیست که در حال بیداری هم به عالم قدسی اتصال یابد و از غیب آگاهی پیدا کند. وی سپس اتصال نفوس انبیا را به عالم قدسی که سبب علم به غیب آنان بوده است مورد بررسی قرار می‌دهد و جریان را به اولیا و اختیار نیز تسری می‌دهد. و گوید که این آگاهی‌ها متفاوتند: پاره‌ای به مشاهده اجمالی از ورای حجاب است؛ پاره‌ای به شنیدن آواز هائقی است؛ پاره‌ای دیگر به مشاهده مثال است و پاره‌ای به استماع کلام بدون واسطه است. پس، اثر روحانی سانح برای نفس در حال خواب و بیداری گاه ضعیف است و موجب تحریک خیال و ذکر نمی‌شود و اثر آن در هیچ یک از دوقوه خیال و ذکر باقی نمی‌ماند؛ گاه قوی‌تر از آنست؛ و گاه قوی است به طور مطلق.

این سینا گوید اگر به تو رسید که عارفی خرق عادت کرده است، در تکذیب آن سبقت مگیر؛ مثلاً اگر شنیدی عارفی مردمی تشنه را سیراب کرده، و یا مریضانی را شفا داده است، و یا بر قومی نفرین کرده و زمین آنها را بلعیده است، و یا زلزله حادث شده و آنها را هلاک کرده است، و یا بر قومی دعا کرده و از دعای او دفع و یا و بلا شده است نباید منکر شوی؛ زیرا این گونه امور را در نظام طبیعت علل و اسبابی هست. وی گوید امور غریبه در عالم طبیعت مستند به سه امر است:

الف. هیأت نفسانی یاد شده؛

ب. خواص اجسام عنصری، مثل این که آهن مغناطیس را جذب می‌کند؛

ج. قوای آسمانی که بین آنها و بین امزجه اجسام ارضی رابطه و هیأت خاصی است، یا بین آنها و بین قوت‌های نفوس ارضیه احوال مخصوصی است، فعل و انفعالی مناسب که از نفوس انسانی به استعانت مبادی عالیه آثار غریبه حادث شود، چنانکه خواص طلسمات از این قبیل است.

ماحصل اینکه، این سینا اعمالی را که به نظر خرق عادت نموده می‌شود، از دیدگاه علل و معلول طبیعی مورد بررسی قرار داده و گوید همه این وقایع ممکن است و اسباب و علل خاصی دارد.

جهان بینی سهروردی

سهروردی، به تصریح خودش، با الهام از اندیشه‌های حکمای ایران باستان و توجه به آیات و روایات اسلامی، فلسفه اشراقی خود را بنیان نهاده است؛ و در سلسله مراتب و طبقات نظام آفرینش، در چارچوب معینی، از نظام معقولی مشائیان هم بهره گرفته است، هر چند خود سعی به انکار آن دارد. اساس فلسفه اشراقی برنور استوار است.

تقسیم نور

از دیدگاه سهروردی، انوار دو گونه‌اند:

الف. انواری که عارضی‌اند، یعنی عارض بر اجرام و اجسام می‌شوند. وی این گونه انوار را جسمانی می‌داند و از آنها به لفظ شعاع و اشعه تعبیر کرده است (انوار شعاعیه)؛

ب. انواری که مستقل بالذات و بنفسه لِنفسه می‌باشند. وی این گونه انوار را مجرد و جوهر و مستقل بالذات می‌داند، یعنی از گروه جوهر مجرده که مشائیان عقول نام نهاده‌اند.

سهروردی ظلمت را هم دو قسم می‌داند:

الف. آنچه وجودش پایدار به خود است، یعنی بی‌نیاز از محلی است که قائم بدان باشد؛

ب. آنچه محتاج به محلی است که عارض و پایدار به آن باشد.

قسم اول را جوهر غاسق یعنی جوهر جسمانی مظلم، و قسم دوم را عرض و هیئت در غیر نامیده است.

شهاب‌الدین منشأ انوار شعاعیه جسمانی را انوار مجرده می‌داند و گوید که اجسام، اعم از جوهر و اعراض، مظلم‌اند و روشنائی آنها از نور است. سهروردی اجسام را برازخ نامیده است و گوید، اگر از برازخ نور برطرف شود، در ظلمت محض قرار می‌گیرند^۱.

سهروردی روشنائی اجسام یا برازخ را، با واسطه، ناشی از انوار مجرده می‌داند

زیرا همه انوار اعم از انوار شعاعیه جسمانی یا انوار مجردة طولیه و عرضیه از یک منبع روشنائی می‌گیرند، چه با واسطه یا بی واسطه، و آن نور الانوار است. سهروردی انوار مجردة را قابل اشاره حسی نمی‌داند؛ وی نفوس ناطقه را؛ هم از مراتب نور می‌داند و هم از مراتب انوار مجردة‌ای که در مراتب نازل انوار مجردة‌اند.

وی، نور را ظاهر بالذات و ظاهرکننده غیرخود می‌داند و گوید: نور، یا فی نفسه و لِنفسه نور است که آن نور محض است، و یا فی نفسه نور است و لغیره است که نور عارض است که قائم به غیر است.^۱

وی گوید: اختلاف در انوار مجردة عقلیه، به کمال و نقص است نه بالنوع، زیرا همه در حقیقت نوریّه یکسانند و نهایتاً پاره‌ای کامل و پاره‌ای ناقص‌اند.^۲ بالجمله، در انوار مجردة اعم از عقول و نفوس اختلاف وجود دارد، لکن به کمال و نقص؛ بنابراین نفوس ناطقه عالیه و یا عقول مجردة عالیه و سافله همه در نور بودن مشترک‌اند، لکن پاره‌ای از آنها کامل و در مرتبه کمال‌اند و پاره‌ای ناقص‌اند.

وی، ذات حق را نور مجرد محض و غنی بالذات و نور الانوار می‌داند که منشأ همه انوار است؛ و از این رو گوید که همه انوار مجردة از ذات حق صادر می‌شود، بدین ترتیب که کل جهان وجود بر دو بخش است:

الف. بخش انوار و عقول؛

ب. بخش غواسق و برازخ، یعنی اجسام.

ترتیب عالم انوار

نور الانوار (واجب الوجود، ذات حق).

نور اول و اقرب (به اصطلاح مشائیان عقل اول - عنصر اول)، به واسطه جهات متکثر در انوار اول، انوار متعدد حاصل می‌شود در طول و عرض: نور حاصل از شهود؛ نور حاصل از اشراق.

نور دوم، تکثیر اضعاف مضاعف می‌شود: انوار انعکاسی، نور حاصل از شهود مع الواسطه؛ نور حاصل از قهر عالی نسبت به دانی؛ نور حاصل از عشق دانی به

عالی.

نور سوم، جهات متکثر به طور تصاعدی افزون می شود، و هر جهتی سبب نوری است؛ و همین طور ...

نور اول و اقرب را، فهلویان (پهلویان)، نور عظیم و بهمن...؛ زردشت، اول آفرینش را بهمن، دوم آفرینش را اردیبهشت، سوم آفرینش را شهریور، چهارم آفرینش را اسفندار مذ، پنجم آفرینش را خرداد، و ششم آفرینش را مرداد دانسته که پاره‌ای را از پاره‌ای دیگر بیافریده است.^۱

شهاب‌الدین سهروردی دربارهٔ احوال و خصوصیات انوار و افلاک گوید:

۱. حرکات افلاک ارادی است؛
۲. دارای نفوس ناطقه‌اند؛
۳. همهٔ برازخ، از جمله برازخ سماویه، مقهور انوار مجرده‌اند؛
۴. در افلاک، فساد راه ندارد؛
۵. در افلاک، شهوت و غضب راه ندارد؛
۶. از حرکات کثیرهٔ سیارات، برازخ کثیره صادر می شود.^۲

خصوصیات انوار

۱. هر نور سافلی چون حجابی بین او و سایر انوار نیست، قهراً همهٔ انوار بالاتر از خود را مشاهده می کند. زیرا آنچه مانع شهود است حجاب است و بین انوار حجابی نیست.
۲. هر نور عالی، بر نور مادون خود اشراق می کند، با واسطه یا بدون واسطه. مثلاً نور اول بر تمام انوار مادون خود، هم اشراق و هم قهاریت دارد.
۳. هر نور عالی، نسبت به نور سافل عنایت و لطف دارد، با واسطه یا بدون واسطه.
۴. هر نور سافل، نسبت به نور عالی عشق و محبت دارد، با واسطه یا بدون واسطه.
۵. هر نور عالی، نسبت به نور سافل قهاریت و سلطه دارد، با واسطه یا بدون واسطه.

۶. هر نور سافل، نسبت به نور عالی خضوع و ذلت دارد، با واسطه یا بدون واسطه و جهات دیگر؛ و بدین ترتیب جهات فزون و فزون می شود به طور بی نهایت.

تقسیمات دیگر برای انوار مجرد

شهاب الدین گوید که انوار در دو سلسله اصلی قرار دارند:

۱. انوار قاهره طولیه یا انوار قاهره اعلون یا اصول که از جهات متکثره آنها انوار قاهره عرضیه حاصل می شود؛

۲. انوار قاهره عرضیه^۱ که آنها را ارباب اصنام یا ارباب انواع نامیده است؛

۳. طلسمات بسائط، یعنی افراد مادی مرکبات عنصریه «و هر آنچه در تحت کرة ثوابت است، همه از مناسبات عجیبه بین انوار و اضواء و ترکیبات آنها به وجود می آیند.»

۴. مبدأ هر یک از طلسمات، نور قاهری است که صاحب طلسم و نوع قائم نوری است، یعنی رب النوع، پس وجود طلسمات مستند به ارباب انواع آنها است که انوار قاهره اند؛

۵. انوار قاهره که ارباب انواع اند، همان مثل افلاطونی است (شهاب الدین از آنها تعبیر به انوار قاهره کرده است)؛

۶. سعد و نحس و حالات عارض بر ناسوت، همه ناشی از این ارباب انواعند.

بنابراین، انوار قاهره سه گونه اند:

۱. انوار قاهره که رابطه ای با طلسمات و برازخ ندارند، انوار قاهره اعلون اند.

۲. انوار قاهره صوریه که ارباب انواعند و واسطه در فیض اند و رابطه با انواع جسمانی دارند، لکن نه با انطباق در اجسام.

۳. انوار مدبره برازخ که نفوس ناطقه باشند و رابطه آنها با اجسام و انواع، رابطه انطباق است.

مدبرات دو گونه اند: مدبرات علویه، یعنی نفوس ناطقه فلکیه که آنها را انوار

اسفهدیه گویند؛ و نفوس ناطقه انسانی که آنها را انوار اسفهدیه انسانی گویند، چون هر نور مدبری، سپهد مورد متصرف خود است؛ از این رو آنها را انوار متصرفه هم می گویند.

تسری جهات گوناگون موجودات علویّه مجرده و غیر مجرده

شهاب الدین سهروردی گوید: همه جهات قهاریت ها، مقهوریت ها، محبت ها، عشق ها و شهودها که در انوار مجردة طولیه و عرضیه و مدبرات فلکیه و برازخ آنها جریان دارد، در موجودات دیگر هم جریان دارد. پاره ای از معلولات غالب و قاهرند؛ پاره ای نسبت به ما فوق خود محبت و ذلت و تواضع و خضوع دارند؛ و پاره ای دیگر از معالیل، بر مادون خود اشراق و اشراف دارند.^۱

و در بین غواسق، یعنی اجسام، نیز این وضع وجود دارد که پاره ای بر پاره ای دیگر غلبه و قهاریت دارند و پاره ای مقهورند و خاضع.

سلطان انوار مدبره علویه

وی در بین انوار عرضی نیز قائل به مراتب گوناگون است و گوید: نور و قوای نوریه، از سلطان انوار مدبره علویه به توسط کواکب به افلاک می رسد و هورخش، یعنی «آفتاب»، طلسم شهریور است و نام بزرگترین انوار طبقه عرضیه است که ارباب اصنام نوعیه اند.

وی خورشید را رب النوع شهریور و فاعل روز و رئیس آسمان می داند که عالم جسمانی از نور آن مستنیر می شود و در سنت اشراق واجب التعظیم است.

وی انوار مجردة مدبره انسانی را مادون و فائض از انوار قاهره می داند؛ و نیز انوار مدبره فلکیه را هم اشرف از انوار مدبره انسانی می داند.^۲

وی گوید: جریان ترتیب در انوار قاهره طولیه و عرضیه و ترتیب مدبرات فلکیه و انسانی را کسانی که در اثر ریاضات خلع کالبد کرده اند به رأی العین مشاهده کرده اند؛ و پس از اینکه خود مشاهده کرده اند، بر آن شده اند که برهان و دلیلی بر وجود آنها

بیابند.^۱

سهروردی به انوار ساطعه در عالم جبروت و ذوات ملکوتیه اشاره می‌کند که به قول او، همه آنها را اصحاب ریاضات مشاهده کرده‌اند.

اضواء مینویه

شهاب‌الدین خیر از اضواء مینویه می‌دهد که زردشت آذربایجانی در کتاب زند از آن خبر داده است. وی گوید: زردشت عالم را دو قسم می‌داند، عالم گیتی و عالم مینوی. عالم مینوی، عالم نورانی و روحانی است و عالم گیتی، ظلمانی و جسمانی است. از عالم مینوی انواری بر نفوس فاضله جهان خاکی ریزش می‌کند که به آنان تأیید و قدرت و رأی و نظر می‌بخشد و اشراقات آن کامل تر از اشراقات آفتاب است. نام این انوار به زبان فهلوی «خرّه» [یا فرّه] است. این انوار موجب می‌شوند که پاره‌ای از انسانها بر پاره‌ای دیگر سلطه و ریاست یابند. بخش از این انوار را، یعنی آنچه مربوط به ملوک است، «کیان خره» [فره کیان] نامند؛ و همین انوار است موجب صعود و عروج انسان به عالم بالا می‌شود و گردن‌ها در برابر صاحب فره کیان منقاد و فروتن می‌گردند.^۲

اریاب انواع و عنایت آنها به اصنام و طلسمات

در باره اریاب انواع گفته شد که یک طبقه از انوار مجرده را، اریاب اصنام و صور نوعیه نامیده‌اند. شهاب‌الدین گوید: همه حکیمان فارس عقیده دارند که برای هر نوعی از افلاک، کواکب، بسائط عنصریه و مرکبات، یک ربی است در عالم نور و آن عقل مجردی است که مدبّر این نوع است که حضرت رسول فرموده‌اند: «ان لكل شیء ملكاً». فارسیان برای هر نوعی از موجودات قائل به ربی می‌باشند که مربی و حافظ نوع است و آن رب النوع در عالم ملکوت است. رب النوع آب را که در عالم ملکوت است خرداد، و رب النوع اشجار را مرداد و نار را اردیبهشت نامند^۳؛ و گوید: رب النوع اصل و حقیقت نوع خود است زیرا آنچه باقی و محفوظ است نوع

است نه افراد و جزئیات^۱.

وی گوید: بین پاره‌ای از ارباب انواع و بین اصنام (افراد) آنها نور متوسطی واسطه است، و بین پاره‌ای از ارباب انواع و اصنام واسطه‌ای نیست؛ پاره‌ای از قواهر نیز تا آنجا نازل‌اند که نزدیک به نفوس‌اند^۲ (زیرا، انوار، هر چه فرودتر، ضعیف‌تر و هر چه بالاتر، قوی‌ترند).

پاره‌ای از نفوس برای اینکه در بدن تدبیر و تصرف کنند نیاز به واسطه دارند که آن واسطه، روح نفسانی است؛ و در نفس نباتی، از جهت شدت ضعف، نیازی به این واسطه نیست چون سنخیت زیادی با جسم نبات دارد و همچنین پاره‌ای از معادن نزدیک به نبات‌اند و پاره‌ای از نباتات نزدیک به حیوانند؛ در نتیجه، مرتبه زیرین هر طبقه عالی، به طبقه نازل وصل می‌شود و برعکس.

بنابراین، انوار قاهره‌ای که موجب وجود عناصرند، هرچند توجه و عنایت به عناصر دارند، لکن نه به طور مستقیم تصرف در آنها دارند و نه با واسطه، زیرا عناصر از لحاظ ضعف وجودی و نوریت لایق تصرف قواهر نمی‌باشند.

تأثیرات عقول و نفوس در فلکیات و ارضیات

بیان شد که انوار مجرده، تماماً، اعم از قواهر و مدبرات (نفوس)، جسم و جسمانی نمی‌باشند بلکه بسیط و مجردند و تفاوت بین آنها به کمال و نقص و یا شدت و کمال است.

سهروردی گوید که نسبت نور الانوار (خدا) به عالم عقل، مانند نسبت آفتاب به عالم حس است، از جهت شدت نورانیت نور الانوار نسبت به سایر انوار طولیه و عرضیه. نورانیت نور الانوار، نامتناهی و نوریت انوار قاهره دیگر، متناهی است. به این معنی که ماورای آنها نوری است که اعم و اکمل از آنها است؛ و اما از جهت تأثیر در مادون خود، یعنی در اجرام فلکی، اثر آنها دائم است و نامتناهی بودن این اثرها مستند به مدبرات نیست بلکه مربوط به انوار قاهره است. اثر انوار مدبره فلکی یا انسانی در جسم مورد تدبیرشان متناهی است.

وی حرکات دائمه افلاک را منسوب به انوار مدبره آنها می‌داند و گوید: هر یک از انواری که متصرف در برازخ (نفوس ناطقه) فلکیه‌اند، از صاحب و رب النوع خود که نوری قاهره است مدد می‌گیرد.

بنابراین، انوار مدبره خود دارای ارباب انواعند؛ و این امداد ناشی از ارباب انواع، به واسطه عشق و شوق و نور و سروری است که موجب این حرکات است.

محرک غیر متحرک

سهروردی گوید: هم نورالانوار و هم سایر انوار قاهره، خود به ذاته متحرک نمی‌باشند (ثابت ازلی‌اند) و لکن به واسطه شوق و عشق، محرک غیر، یعنی محرک افلاک‌اند، همان‌طوری که عاشق، معشوق را به حرکت می‌آورد؛ و این محرک بودن، به خاطر وصول فیض عقلی و اشراق الهی است به نفوس فلکیه^۱. و از دیدگاه او: افلاک و کلیات عناصر، اظلال و سایه‌های انوار قاهره‌اند، و نفوس فلکیه ناطقه عبارت از اضواء مجرده آنها می‌باشند و تأثیرات آنها ازلی است^۲.

ظهور آثار ارباب انواع در نوع بشر

شهاب‌الدین، ارباب انواع و انوار قاهره عرضیه را متکافئی می‌داند که در نظام وجود در عرض هم قرار دارند و هیچ یک از ارباب انواع در این مرحله، علت و یا معلول رب النوع هم عرض خود نمی‌باشد. از نظر وی، آنچه در عالم جسمانی است، از جواهر و اعراض، آثار و سایه‌هایی از انواع و هیأت نوریه عقلیه است زیرا در هر نور مجردی مناسبات بسیاری وجود دارد که از ناحیه رب النوع در اشخاص ظهور پیدا می‌کند، برحسب قابلیت و استعدادی که آن شخص دارد. پس همه عجایبی که در عالم حسی و اشخاص مادی است، از عالم نوری مثالی است (از ارباب انواع)، و افاضه نور مدبر هم بر ابدان مورد تصرف اشخاص خود به اندازه قابلیت و استعداد اشخاص است؛ و چون اجرام فلکی دائم و غیرفاسد بوده و می‌باشند، انوار مدبره آنها دائماً در آنها تصرف و تدبیر می‌کنند، برخلاف مدبرات

ابدان انسانی که تصرف و تدبیر آنها تا موقعی است که کالبد فاسد نشده باشد. دیگر از ویژگیهای شهاب‌الدین اینکه، نار را جزء عناصر، یعنی یکی از عناصر، مادی نمی‌داند^۱ و اصول عنصریات را سه عنصر می‌داند^۲ و بدین ترتیب غواسق و برازخ مرکب از سه عنصر مادی است؛ و به گفته وی، نار برادر نور است و خلیفه آن بر روی زمین.

جبرئیل (رب النوع ناطق)

شهاب‌الدین گوید صاحب طلسم نوع ناطق (رب النوع آن)، یعنی جبرئیل، از پاره‌ای از انوار قاهره پدید می‌آید و آن را اب‌القریب و از عظمای رؤسای ملکوت قاهره، روان‌بخش، روح‌القدس، واهب‌العلم و بخشنده تأیید و حیات و فضیلت بر مزاج اتم انسانی می‌داند^۳.

وی، هورخش را ملک قاهر غواسق، یعنی عالم اجسام، می‌داند، یعنی رب‌الاریاب؛ و گوید: هورخش، سلطان زمین است و بعد از او «مرزبان اسفهر» است^۴. وی، افلاک سبعة را سادات علوی نامیده و خلسه‌های ملکوتیه را مربوط به عالم «هورقلیا» می‌داند و باز گوید: هورخش، عبارت از وجهه‌الله العلیا است و سادات علویه دیگر، یعنی سیارات دیگر، در مرتبه بعد از او می‌باشند^۵. و منظور، سیارات بعد از آفتاب است.

در جای دیگر هورخش را آیت کبری و مثل اعلی نامیده که ارواح پاک به سوی آن پرواز کنند؛ و او را قاعد و رهبر ارضیات می‌داند.

اشاره شد که عقول یا انوار، از دیدگاه سهروردی دوگونه‌اند^۶: عقول طبقه اول را طولیه و عقول طبقه دوم را ارباب انواع می‌داند؛ و ارباب انواع نیز طبقاتی دارند. انوار مدبره اسفهدیه فلکیه و انوار انسیه و هر یک از نفوس فلکیه، برای مادون خود رب‌النوع است؛ عالم مثل معلقه و عالم مثال هر یک نوعی از ارباب انواعند.

وی صریحاً گوید: محل اتصال نفوس، بعد از جدائی از کالبد، نفوس، افلاک

۳. همان، ص ۴۴۰.

۶. همان، ص ۴۲۳.

۲. همان، ص ۴۲۲.

۵. همان، ص ۴۲۳.

۱. همان، ص ۴۲۱.

۴. ج ۲، ص ۱۸۸.

است برحسب درجاتی که در دنیا کسب کرده‌اند و چه بسا پاره‌ای از نفوس در ظلمت طبیعت بمانند و صعود نکنند^۱. وی، به پیروی از سنت حکمای مشرق زمین، برای فرّه ایزدی اهمیت بسیاری قائل است.

معراج و عروج روحانی

شهاب‌الدین سهروردی معتقد است که هرگاه کسی به مقام حکمای متأله برسد کالبدش بسان پیراهن برای او شود که هرگاه بخواهد بدر آورد و هرگاه بخواهد بپوشد؛ و چنین کی هرگاه بخواهد می‌تواند به سوی نور عروج کند و هرگاه بخواهد ظاهر شود؛ و این توانائی به واسطه اشراقات انوار بر دل او حاصل می‌شود از ناحیه ارباب انواع سماوی^۲. وی گوید: علوم الهیه عبارت از صفیر سفیر است که حکیم متأله را بیدار می‌کند^۳. وی درباره خلع بدن و عروج به علویات بحث مفصلی دارد و سابقه آن را به افلاطون، و هرمس و حکمای اقدم بازمی‌گرداند که از دیدگاه او حکمای متأله و صاحب معراج روحانی بوده‌اند...^۴.

سهروردی، در رسائل رمزی خود، مکرر سخن از وطن اصلی و اصل به میان می‌آورد که منظور او همان عالم انوار است. از نظر او، نفوس فلکیه هم از جمله انوارند. بنابراین، خلاصه نظر سهروردی در عروج و پیوند به اصل، اتصال به نفوس سیارات و مافوق آنها است و از آن رو به احتمال قوی، و نه یقین، منظورش از گوهر شب افروز و سیمرغ و درخت طوبی... سیارات اند که در این باب در شرح رمزیات توضیح لازم را خواهیم داد.

نزول و صعود ارواح از دیدگاه سهروردی

سهروردی در باب نزول ارواح و استکمال وصول آنها به عالم ارواح و اصل خود دیدی خاص دارد، به این معنی که گوید: پس از تأثیرات موجودات علوی - اعم از اجرام فلکی یا انوار مجردة عقلیه و انوار اسفهدیه فلکیه و انوار شعاعیه ناشی از

۱. همان، ص ۱۰۵.

۲. همان، ص ۵۰۳.

۳. همان، ص ۹۷.

۴. همان، ص ۱۱۲، ۱۱۳.

کواکب و سیارات - برجهان عناصر و ترکیب و امتزاج عناصر، مزاجهائی به وجود می آید و از این مزاجها موالید ثلاث یعنی، معدن، نبات و حیوان به وجود می آیند. در بین نوع حیوان، ابدان و اجسادی صاحب عدل و اکمل مزاج می شوند، با توجه به این که مزاج نبات عدل از جماد، و حیوان عدل از نبات است و به همین دلیل مستعد دریافت روح حیوانی از فلکیات و انوار شعاعیه می شود؛ و بالجمله، کالبدها و اجسادی که از لحاظ مزاج، بین حیوانات، عدل و اکمل اند مستعدی انوار استفهبدیه، یعنی نفوس ناطقه، می شوند. در این هنگام است که انوار مجرد و اسفهبدیه فلکیه به آنها امداد می رسانند و آن مزاج عدل را، در نوع حیوان، تربیت و به سوی کمال سوق می دهند؛ و همواره این گونه اجساد، به توسط روح حیوانی فیض دریافت می کنند تا از قوه به فعل آیند و از مرتبه هیولانی به مرتبه بالملکه و از مرتبه بالملکه بمرتبه بالفعل و از مرتبه بالفعل به مرتبه بالمستفاد برسند.^۱ این مراتب کمال به واسطه اخذ فیض از انوار مجرد و، به اصطلاح، ارباب انواع نفوس ناطقه حاصل می شود^۲؛ و بدین ترتیب عالم عناصر مزرعه و محل تربیت و تکمیل ارواح است و بین حیوانات، انسان - در عالم خاکی - باب الابواب نفوس ناطقه است.^۳ نفوس ناطقه در کالبدها کسب صفات و احوال و اخلاق می کنند؛ پاره ای از آن نفوس به ریاضت و کسب کمالات معنوی می پردازند؛ پاره ای از نفوس به اوصاف و اخلاق ذمیمه می پردازند؛ پاره ای از نفوس می خواهند با کسب کمال روحانی مجدداً به عالم اصل و نور بازگردند؛ و پاره ای از آنها به قیود طبیعت و لذات مادی تعلق خاطر پیدا کرده، غرق در اوصاف ذمیمه می شوند. سهروردی نفوسی را که با ریاضت کشیدن و بریدن علایق خود از لذائذ مادی به مقام تجرد و کمال رسیده اند، نفوس طاهره^۴، و نفوسی، که گرفتار ظلمات ماده و لذائذ مادی شده اند و تعلق خاطر به آنها پیدا کرده اند، نفوس دنسه نامیده است.

درباره نفوس طاهره گوید: چون این گونه نفوس گرفتار شواغل برزخیه مانند شهوت و غضب و انواع توهمات و تخیلات حرمانیه نمی باشند و به علوم حقه و

۳. همان، ص ۴۷۹.

۲. همان، ص ۴۶۴.

۱. همان، ص ۴۶۰ و بعد.

۴. همان، ص ۴۹۶.

اكتساب فضائل خلقی و تحمل ریاضات پرداخته‌اند، شوق آنها به عالم نور بیش از شوق آنها به عالم ظلمت و جسم است و هر اندازه به نورانیت آنها افزوده شود به عشق و شوق آنها به عالم نور افزوده می‌شود و بلکه اتصال به عالم نور محض پیدا می‌کنند؛ و لاجرم بعد از تلاش کالبد و مفارقت از بدن، به عالم انوار محض می‌پیوندند و گاه خود به صورت انوار قدسیه در می‌آیند^۱. مابقی نفوس ناطقه نیز مراتبی دارند، بدین طریق که سعدها و متوسطین از زهاد^۲. به عالم مثل معلقه می‌پیوندند، که مظهر آنها، یعنی مظهر آن مثل معلقه، پاره‌ای از اجرام فلکیه است و این‌ها هم مراتب دارند: پاره‌ای از این نفوس در مثل معلقه جاوید می‌مانند و پاره‌ای کسب کمال زیادتر کرده، مدارج کمال را طی کرده سرانجام به انوار قدسیه می‌پیوندند^۳.

و اما در مورد اصحاب شقاوت و کسانی که غرق در لذات جسمانی باشند و تعلق خاطر آنها صرفاً لذات مادی باشد - «فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِمِينَ» - سهروردی بیان صریحی ندارد که آیا تناسخ حاصل می‌شود یا نه؛ لکن به نظر می‌رسد که قائل به نوعی از تناسخ است و گوید: موقعی که این گونه نفوس از بدن جدا شدند، بر حسب اخلاقیات مکتسبه خود به ظلال و سایه‌هایی از صور معلقه می‌پیوندند، یعنی ظلال مثالی که عبارت از صور خیالی روحانی و معلق باشد؛ زیرا آنان را شایستگی اتصال به عالم انوار و یا مثل معلقه نیست. بعد توضیح می‌دهد که این صور معلقه که سایه‌ای از مثل معلقه‌اند، غیر از مثل افلاطونی است و حتی خود مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است؛ سپس گوید که مثل افلاطونی مجرد و نور محض است؛ لکن مثل معلقه در عالم اشباح مجرده‌اند، بخشی از آن مستنیر است که محل صعود سعدها و زهاد است و بخشی ظلمانی است که محل اشقیاء و... است^۴.

تأثیر فلکیات در ارضیات از دیدگاه اخوان الصفا

۳. همان، ص ۵۰۸ و بعد.

۲. همان، ص ۴۹۷.

۱. همان، ص ۴۹۶.

۴. همان، ص ۵۱۱.

اخوان الصفا درباب تأثیر موجودات علوی گویند: سریان قوای اشخاص عالیه، از محیط فلک به سوی مرکز عالم می‌باشد؛ بدین ترتیب که هرگاه شعاع نیروهای افلاک بر بسیط زمین بتابد و در بین اجزاء ارضی نفوذ کند، پاره‌ای از عناصر با پاره‌ای دیگر ترکیب می‌شوند و ازین امتزاجات و سریان نیروهای فلکی، موالید یعنی حیوان و نبات و معدن - پدید می‌آیند.^۱

در بارهٔ بعث و یا بازگشت این قوا و نیروهای افاضه شده از افلاک گویند: این قوتها، هرگاه در عالم خاکی به کمال خود برسند (به صورت نفس ناطقه در آیند) مجدداً به سوی محیط افلاک باز می‌گردند که معنی بعث نفوس و نشر ارواح، عبارت از این است.^۲

در بارهٔ قوای نفس کلی گویند: نفس کلیه را قوای بسیاری است که از آن در فضای افلاک و ارکان امهات (عناصر) پراکنده می‌شوند.^۳ اخوان الصفا پس از بحث مفصل در این باب به این نتیجه رسیده‌اند که افلاک از کلیه اعمال انسانی مطلع می‌باشند.

در جائی دیگر گویند: کواکب هفتگانه را نفوس ناطقه هستند و دارای تأثیرات جسمانی در اجسام، و افعال روحانی در نفوس - یعنی، هم در اجساد و هم در نفوس تأثیر دارند.^۴ در اینجا بین قوای جسمانی و روحانی و حواس ظاهره و باطنه انسان، و قوای جسمانی و روحانی افعال، مقابله و مقایسه کرده‌اند.

در جایی دیگر گویند: نسبت نفس به عقل، مانند نسبت ضوء ماه به نور آفتاب است؛ و نسبت عقل به خداوند مانند نسبت نور آفتاب است به خود آفتاب.^۵ در اینجا مقایسهٔ بین نورگیری ماه از خورشید و نورپذیری نفس از عقل کرده‌اند.

اخوان الصفا در بارهٔ تأثیرات سیارات در موالید^۶ مبالغهٔ بسیار کرده‌اند و برآنند که قوای نفس کلی، از عالم بالا به ترتیب در تمام موجودات مادون خود فیضان و ریزش می‌کند.

۱. رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۱۳۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۳۸.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۷۲.

۴. همان، ج ۲، ص ۴۶۴.

۵. همان، ج ۲، ص ۴۱۸.

۶. همان، ج ۳، ص ۳۷.

بررسی رمزیات سهروردی

عقل سرخ، عنوان یکی از رسائل اَبَر حکیم روزگار، ادیب عصر، نابغه زمان، شهاب ثاقب، یحیی بن حبش ابن امیرک، ابوالفتوح، شهاب‌الدین سهروردی است. این رساله به زبان پارسی و به صورت رمز و تمثیلات ذوقی نوشته شده است.

به گفته سهروردی، سخنان حکیمان بزرگ و فلاسفه الهی همه بر رمز و تمثیل است.^۱ وی درباره *قصه‌العربیة الغریبه* عقیده دارد که تقلیدی است از *حی بن یقظان*، گوید: چون *قصه حی بن یقظان* را که مشحون از سخنان روحانی بود بخواندم، آن را مالا مال از اشارات الهیه یافتم که حکایت از طور اعظم و طامه‌الکبری دارد که در کتب الهیه مخزون و در رموز حکیمان به ودیعت نهاده شده است، مانند داستان *سلامان و اِبسال*. لذا بر آن شدم که به روش داستان تمثیلی *حی بن یقظان*، رساله‌ای به نام *قصه‌العربیة الغریبه* بنگارم.^۲

شهاب‌الدین بر آنست که سخنان فلاسفه بزرگی مانند هرمس، ابناذ قلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون همه بر رمز استوار است. در مورد حکمت اشراقی گوید: اسرار حکمت اشراقی را به روش و طریقه‌ای نوشتم که نااهلان را بدان دستیابی نباشد.^۳ وی، نام حکمت اشراقی را «فقه‌الانوار» نامیده است.

توسل به رمز و استعاره و تشبیه - به علل اجتماعی - در ادبیات و فرهنگ ملل شرق بویژه ایران زمین، از اقدم روزگار معمول و متداول بوده است.

وجود ظلمسات و جداولی که در کتب ادعیه و اوراد وجود دارد، نمودار این است که فرهنگ و ادب و آداب و رسوم ملل مشرق زمین تا حدود زیادی مرموز بوده است؛ که عمدتاً ریشه آن را باید در افکار و اندیشه‌های منجمان و ستاره‌شناسان و کیمیاگران جستجو کرد. علاوه بر آن، کتب مذهبی عهد عتیق و جدید سرشار از رموز و تشبیهات و کنایات است، مانند غزل غزلهای سلیمان، امثال

۳. المشارع، ص ۵۰۵.

۲. همان، ص ۲۷۵.

۱. مصنفات، ج ۲، ص ۲۷۵.

سلیمان، مراثی ارمیا، مکاشفه یوحنا و کتب و رسائل دیگری از آن کتاب^۱. نویسنده قاموس کتاب مقدس گوید: رموز و استعارات مکاشفه یوحنا را تاکنون کسی نتوانسته است به طور کامل شرح و تفسیر کند، کنایات آن عالی و مؤثر است و رموزهای عجیبه در آن بسیار است^۲. (رجوع شود به باب اول مکاشفه یوحنا ۱۱/۱ و ۲/۲ و ۸/۲ و ۳/۳ و ۱/۴ و ۲/۴ و ۳ و ۶ و ۷).

قرآن مجید و رمزیات

در قرآن مجید، آیات قرآن به دو دسته تقسیم شده‌اند: آیات محکم و آیات متشابه. آیات متشابه، آنهایی هستند که قابل تأویل اند؛ و متشابه، خود نوعی از رمز است. از این رو ملاحظه می‌شود که آیه نور^۳ مورد تأویل و تفسیر فلاسفه و نیز عارفان قرار گرفته است، زیرا بسیاری از کلمات مندرج در آن رمزی است و این بجز داستان حضرت خضر و حضرت موسی که در پایان کار مورد تأویل قرار می‌گیرد^۴؛ و بجز آیات مربوط به داستان ذوالقرنین و همچنین داستان یاجوج و ماجوج که به صورت رمز و عمدتاً استعاره بیان شده^۵؛ همچنین، این آیات غیر از حروف فواتح سُور است که در مورد آنها بین مفسران اختلافات بسیاری است، و لکن در رمزی بودن آنها عمده مفسران اتفاق نظر دارند بجز پاره‌ای از آیات مکی به وسیله مفسران و فلاسفه و عارفان مورد تفسیر قرار گرفته مانند: «و المرسلات عرفاً»، «فالعاصفات عصفاً»، «و الناشرات نشرأ»، «و الفارقات فرقاً»، «فالمقلیات ذکرأ» ... ؟ «و النازعات غرقاً»، «و الناشطات نشطاً»، «و السابحات سبحأ»، «فالسابقات سبقأ»، «فالمدبرات امرأ»^۶؛ «اذا الشمس كورت»، «و اذا النجوم انكدرت»، «و اذا الجبال سيرت»، «و اذا العشار عطلت»، «و اذا الوحوش حسرت»^۷؛ «اذا السماء انشقت»، «و اذنت لربها و حقت»، «و اذا الارض مدت»، «و القت ما فيها

۱. قاموس کتاب مقدس، ص ۱۰، ۶۳۵، ۸۲۸.

۲. همان، ص ۶۳۵.

۳. نور: ۳۵. (و) ۴. کهنه: ۵۹-۸۲. (و)

۵. کهنه: ۸۲-۹۸. (و)

۶. مرسلات: ۱-۵. (و) ۷. نازعات: ۱-۵. (و)

۸. تکویر: ۱-۵. (و)

و تخلت»، «واذنت لربها و حقت»^۱؛ «والسما و الطارق»، «و ما ادرايك مالطارق»، «النجم الثاقب»^۲؛ و «القارعة»، «مالقارعة»، «و ما ادريك مالقارعة»^۳ و ده‌ها آیه دیگر مانند کلمه شجره (شجره زيتونه، شجره مبارکه و شجره طيبه).

کيمياگران و ارباب طلسمات عمدتاً کلمات و سخنان خود را به رمز و کنایت بیان کرده‌اند تا نااهلان به اسرار علوم و فنون آنان دست نیابند^۴ و احیاناً این امر خود در رمزگویی ادیبان و فلاسفه بی اثر نبوده است.

علل رمزی بودن کلمات فلاسفه

در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که رمزی بودن کلمات فلاسفه و ارباب علوم و فنون، نوعی هنرنمایی بوده است. هر چند این امر هم ممکن است در مواردی درست باشد، لکن عمدتاً نظر حکما در رمزگویی این بوده است که نااهلان و کسانی که استعداد فهم و درک حقایق و حتی تحمل شنیدن آن را ندارند، سردرگم شده و به اهداف و نظرات آنان واقف نشوند. بالجمله، در نظامات اختناق و حکومت‌های جبار - اغلب - رمزگویی و توسل به استعارات و کنایات معمول و متداول بوده است؛ چنانکه شیخ اشراق گوید: من اسرار حکمت اشراق را به روشی نوشتم که هر نااهلی بدان دست نیابد^۵.

ابن سینا در آخر کتاب اشارات سفارش میکند که، اسرار حکمت را به نااهلان نیاموزید. لکن می‌دانیم که با تمام احتیاطی که هم سهروردی و هم ابن سینا به خرج دادند، باز هم مورد تکفیر مردمان روزگارشان واقع شدند؛ چنانکه خود شهاب‌الدین سهروردی با تمام احتیاطی که کرد، سر بر سر سودای حقه‌گویی نهاد، تعداد زیادی از بزرگان علم و فلسفه هم یا مکفر شدند و یا شهید راه حق و علم گردیدند.

۳. قارعة: ۱-۳. (و)

۵. المشارع، ص ۵۰۵

۲. طاق: ۱-۳. (و)

۱. انشقاق: ۱-۵. (و)

۴. نفایس الفنون، ج ۲، ص ۹۲، ۹۵، ۹۶.

فردوسی و ادبیات تمثیلی و عقل سرخ

شیخ اشراق به طور قطع در تحریر پاره‌ای از رسائل تمثیلی خود بویژه رسالهٔ *عقل سرخ*، از داستانهای متداول بین مردم و بویژه داستانهای *شاهنامه* فردوسی الهام گرفته است، ازین رو به خاطر روشن شدن پایه و اساس کار او در رسالهٔ یاد شده، سیری اجمالی در *شاهنامه* ضروری به نظر می‌رسد.

مآخذ شاهنامه

دربارهٔ ریشهٔ داستانهای مندرج در *شاهنامه* فردوسی، سخن بسیار گفته شده است. آنچه مسلم است، پس از تسلط مسلمین و اعراب بر ایران، عمدهٔ فرهنگ و ادبیات کهن ایران زمین و داستانهای تاریخی آن به زبان تازی نقل شد و به طور پراکنده در آثار اسلامیان همچنان محفوظ بماند. داستانهای حماسی ایران باستان، به همان صورت و شکلی که در *شاهنامه* فردوسی آمده است، قبلاً در *تاریخ طبری* با تفاوت مختصر آمده است و اگر فرض شود که فردوسی؛ هیچ مآخذ دیگری به جز *تاریخ طبری* در دست نداشته است، باز هم می‌توانست به استناد روایات *تاریخ طبری*^۱ حماسهٔ ملی مردم ایران زمین را که حاکی از شرح دلاوریها و اخلاق و مذهب مردم ایران باستان است، بسراید.

دیگر مورخان اسلامی^۲ نیز *تاریخ سلاطین و سنت‌ها و آداب و رسوم ملت ایران* را به طور خلاصه بیان کرده‌اند. به نظر می‌رسد که ایرانیان پس از گروش به اسلام، کل آداب و فرهنگ و رسوم و سنت‌های خود را وارد در فرهنگ و مدنیت اسلام کرده‌اند. بسیاری از آداب و رسوم و فرهنگ و بالاخره فلسفهٔ ایران باستان را می‌توان از آثار *جاحظ بصری* دریافت؛ چنانکه کتاب *الاخلاق الخالده*، یا *جاودان خرد* که اقتباس از منقولات *جاحظ بصری* است، مجموعه‌ایست از کلمات قصار و

۱. *تاریخ طبری*، ج ۱، ص ۹۴، ۱۵۰، ۲۸۷ و بعد. ۲۳۶، ۴۵۳ و بعد.

۲. *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۳۲۰ و ج ۲، ص ۳۴۳ و بعد.

سخنان پرمغز حکیمان ایران باستان.

علاوه بر آن، در روزگاری که فردوسی زندگی می‌کرد،^۱ ادبیات پایه اوستائی و ترجمه‌های پهلوی آن هنوز مهجور نبود و بودند کسانی که می‌توانستند از آثار موجود استفاده کنند. این امر گویای آن است که فردوسی احتمالاً با مؤبدان رابطه داشته؛ و بنابر نظری^۲، متون مذهبی ایران باستان حتی تا روزگار یعقوب لیث متداول بوده‌است، از جمله *خدا ینامک* که به دستور یعقوب لیث از پهلوی به فارسی برگردانده شد.

قهرمانان تمثیلی فردوسی: کیخسرو و افراسیاب

در باره قهرمانان تمثیلی *شاهنامه* فردوسی، محققان و ادیبان بررسی‌هایی کرده‌اند که به فرموده مولانا باید گفت:

هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من

جنگ بزرگ بین کیخسرو و افراسیاب^۳، برخورد نهائی دو نیروی نیکی و بدی است؛ اکنون همه خیر با همه شر می‌جنگد.

انسان حماسی، در تاریخ ریشه دارد و محاط در زندگی و مرگ است. نویسنده مقال گوید: فرهنگ مسلط، در دوره ساسانی و آرمان اشرافی آن، شاید به همین دلیل رستم را اصلاً در این نبرد نهائی و پیروزی دخالت نداده است (روایت *خدا ینامک*)؛ زیرا وی تبلور آرمانهای قومی است، نه تجسم اندیشه‌های دینی ... پس بیهوده نیست که از رستم و زال در اوستا نامی برده نشده است^۴. به این ترتیب معلوم می‌شود که شهاب‌الدین سهروردی، رستم، سام و زال را از *شاهنامه* و افسانه‌های متداول گرفته است.

در باره سرانجام کار کیخسرو، به روایت *شاهنامه*، گوید: با کشته شدن افراسیاب،

۱. سیمرغ، جزوه سوم، به قلم بهرام گورانگلیساریا، ترجمه مهدی غروی، ۵۲ و بعد.

۲. سیاوش روزبهان، ص ۷۲.

۳. همان، ص ۶۹.

۴. همان، ص ۵۴.

آسودگی عالم را فرا می‌گیرد و پادشاهی کیخسرو در وحدتی هماهنگ ادامه می‌یابد. آنگاه پس از گذشت شصت سال بر مرگ بدی، کیخسرو را اندیشه‌ای بدیع و بی‌سابقه دست می‌دهد و لاجرم گوشه‌ عزلت گرفته و در به‌روی خویش می‌بندد و هستی‌اش را در نیایش یزدان و راه‌جوئی از او به کار می‌گیرد. و این همان انگیزه‌ایست که شهاب‌الدین سهروردی مرتاض را بر آن می‌دارد که کیخسرو و مبارک را مردی الهی بداند:

ازین شهریاری مرا سود نیست گر از من خداوند خشنود نیست
زمن نیکوئی گر پذیرفت و زشت نشستن مرا جای ده در بهشت

سپس شیخ اشراق شرح مفصلی از ناخرسندی پهلوانان و سردمداران، از کناره‌گیری و عزلت‌گزینی کیخسرو داده است به روایت فردوسی، شیخ اشراق گوید: در آئین و فلسفه زرتشتی، روان را آغاز و انجامی است؛ ولی اگر در پهنه زمینی با تکاپوی خود با شرّ بجنگد، بر زندگی همیشگی دست خواهد یافت.

در فرازی دیگر آمده است: پس این ناامیدی عارفانه کیسخر و نیست که او را به چنین راهی می‌کشاند، بلکه او تصویری تازه از مرگ به وجود می‌آورد، و آن رها شدن جهان از بدی... است. کیخسرو، برای کامل شدن ناگزیر از ترک کارکرد زمینی خویش است...

در فراز دیگر گوید: این نهایت ماجرا است (عزلت‌گزینی کیخسرو)، خسرو به مینو پیوسته، همدم سروش و به جاودانگی رسیده است؛ برآرنده راز سپهر و گسترنده راه یزدان، خود به راز پیوسته و از خاک رسته. در مقام بررسی و تحلیل داستان کیومرث گفته شده است: کیومرث یعنی خاکی و مردنی، آفریده مبداء نیک است و باید وارد قشون یزدان شده و در این مبارزه سخت او را یاری کند... قوای پلیدی، خطری را که از انسان متوجه آنهاست بخوبی درک کرده‌اند...^۱

فردوسی، تاریخ رسمی ایران را به شکل همین مبارزه دیرینه به خواننده خود

ارائه می‌دهد؛ این مبارزه را به سه مرحله تقسیم کرده است:

۱. افسانه؛

۲. پهلوانی؛

۳. تاریخ.

در هر یک از این مراحل، متحدین اهورا مزدا که پادشاه یزدان پرست زمین هستند، مورد حمله قوای ناپاک واقع می‌شوند. هر دفعه که خطر تهدیدآور می‌گردد و هلاک حتمی به نظر می‌رسد، پهلوانی که دستیار و فرستاده اهوراست می‌رسد، و نیکی مجدداً غلبه می‌کند.

ماحصل استنباط این شرق شناس درباره فردوسی این است که منظور فردوسی از تهاجم اهرمن و غلبه بر یزدان، تسلط بیگانگان بر سرزمین ایران است؛ و گوید: در قسمت اول، مهمترین دقیقه این زد و خورد، مبارزه ایران است با ضحاک ستمکار که تخت و تاج باستانی را به چنگ آورده... پرده اول در عین حال مقدمه پرده دوم است که مبارزه پهلوانی ایران زمین است. ایران، طرفدار یزدان و توران طرفدار اهرمن است. بجای فریدون یک پهلوان جدید وارد میدان می‌شود که همان رستم شکست‌ناپذیر باشد؛ در واقع، تمام کارنامه رستم عبارت است از جنگ رستم با بدی که به شکل افراسیاب، پهلوان توران، در آمده است.

باز نیکی غلبه می‌کند، افراسیاب هلاک می‌شود و با مرگ او احتیاج به پهلوانانی مثل رستم، تقریباً از بین می‌رود. اکنون به جای جنگ و جدال‌ها، می‌توان از نوبر طبق احکام یزدان شروع به عمران عالم نمود؛ و لازم است که احکام به شکل مکمل و مدون به انسان داده شود. این است که زرتشت پیغمبر اهورا، ظاهر می‌شود و بیان کامل احکام الهی را به بشر تسلیم می‌کند. لیکن همین امر خود وسیله جنگ و جدال می‌شود.

در پرده سوم که قسمت تاریخی است، برتلس گوید که، فردوسی بیش از همه در قید آیین و رسوم گذشتگان بوده و پس از مقدمه‌ای به تاریخ اردشیر می‌پردازد. در پرده سوم، آهنگ مخالفی نواخته شده و بدی غلبه کرده است؛ ستاره اهورا باید دوباره طلوع کند و ظلمت اهرمن را برطرف سازد. به عبارت دیگر، خاتمه

داستان هم مطابق روح زرتشتی سروده شده و از زیر صدای پای اردوی عرب آوازی شنیده می شود که ظهور دادگستر را خبر می دهد.
وی گوید: کسی نبوده که به فریاد فرودسی لبیک گوید؛ لاجرم دچار یأس و حرمان می شود، و این ناامیدی خود را در داستان یوسف و زلیخا آشکار می کند.

فردوسی و حکمت عملی

هر چند بررسی فردوسی از دیدگاه حکمت عملی تلویحاً در بررسیهایی که به وسیله دانشمندان شده کم و بیش مد نظر بوده است، ولیکن بیشترین توجه آنها به جنبه های تاریخی و حماسه پهلوانی آن بوده است. در این بین شهاب الدین سهروردی، فردوسی را از دیدگاه حکمت عملی مورد نظر قرار می دهد و مسلماً حکیم فردوسی در تنظیم این حماسه بزرگ ناظر به این امر هم بوده است. سراسر این حماسه می تواند دستور ملک داری و قواعد سیاست مدنیّه را به حکام روزگار بیاموزد، اوج و حضيض ها، ویرانیها و بدبختی ها، ترقی و تکامل و عمران و آبادانی و سرفرازیها و عکس آن که مفاد داستانهای مندرج در این حماسه است، کاملاً روشنگر این معنی است که هرگاه حاکمان در مسیر عدل و دادگام نهادند و ملت را از خود راضی کردند، خوبی بر بدی غالب آمده، نور بر ظلمت چیره شد و کشور به سوی آبادانی و ثبات سیر کرده است. برعکس، آن گاه که اهرمن غالب شد و بیدادگری حاکم گشت، کشور ویران و ملت ناراضی شده است. پیامی که در پرده سوم، یعنی وجهه تاریخی فردوسی، خودنمایی می کند این است و نه ایهام بر غلبه نابکارانه اعراب و بیدادگری آنها که این نه به صورت پیام، بلکه به طور صریح و واضح از متن شاهنامه بدست می آید.

وانگهی، روزگاری که فردوسی اقدام به سرودن این حماسه می کند، روزگار تسلط ترکان غز می باشد و ایهام آن به طور اصولی و منطقی می تواند متوجه حکام وقت باشد، حکامی که جز جنگ و خونریزی و بیدادگری برای ملت ایران چیز دیگری به ارمغان نیاورده بودند؛ و بر فرض هم که مدیحه های او از سلطان غازی - محمود غزنوی - مجعول نباشد، در اصل موضوع تفاوتی نمی کند. اما پیامی که

دربارهٔ مفاخرات دودمانی گذشته در آن روزگار و قبل و بعد آن دارد، امری نیست که ویژهٔ فردوسی باشد. بسیاری از شاعران و نویسندگان ایرانی نژاد، قصائدی در باب افتخارات و مجد و عظمت گذشته و دودمان خود به زبان تازی سروده‌اند که عمدتاً قبل یا مقارن حیات فردوسی بوده است. بهر حال، پیام مهم فردوسی در این حکمت عملی و سیاست ملک‌داری این است که «الملك یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم». نظام طبقاتی حکام ساسانی و ظلم و بیدادگری حکام آن دودمان، به دستیاری مؤبدان، آن چنان عرصه را بر ملت تنگ کرده بود که مردم به هر وسیله راه گریزی از دست این دودمان عیاش ستمگر می‌جستند.

انحصار حکومتگری در دودمان شاهی و طبقات مخصوص تا آنجا بود که حاکم حاضر به شکست می‌شود ولی حاضر نمی‌شود با دریافت کمک مالی کفشگری، فرزند او را در طبقهٔ سپاهیان و یا طبقهٔ ممتاز راه دهد؛ و این طرز تفکر و اندیشه بود که در طبقه یا طبقات حاکم حکمفرما بود، و این بود وضع و حال کسی که معروف به دادگری بود تا چه رسد به دیگران. آن‌گاه که نوشیروان خوابی می‌بیند و بزرگمهر از ظهور حضرت محمد (ص) خبر می‌دهد، بدبختی و سیه‌روزی یکی پس از دیگر به حکام ایران زمین روی می‌آورد: دوران سلطنت‌ها کوتاه می‌شود، ظلم و فساد در دربار و در میان طبقات ممتاز فزون می‌شود.

داستان بازگشتن هرمزد از ستمکاری به دادگستری، و گرد آمدن لشگر از هر کشور به جنگ هرمزد و سگالش کردن او با وزیران ستمگرتر از خود؛ و داستان بهرام چوبینه و جنگهای او و پیمان بستن بهرام با خاقان چین، نمودار این امر است که حتی خود درباریان و طبقات ممتاز کشور از اوضاع و احوال نظام حکومت ناراضی بودند. از این رو خیانت پس از خیانت شروع می‌شود، داعیان سلطنت فزون می‌شوند، فساد و نابسامانی در کشور بدان حد می‌رسد که قدرت مقابله با دشمن از سرداران سلب می‌شود و همه انتظار می‌کشند: انتظار روزی که از دست این نظام فاسد نجات پیدا کنند. درست در همان حال که کشور مورد تهاجم بیگانگان است، عشق‌بازی خسرو با شیرین شروع می‌شود و تخت طاق‌دیس برای معشوقش می‌سازد و رامشگران، خسرو از همه جا بی‌خبر را سرگرم می‌کنند؛ فساد اوج

می‌گیرد و به نارضایتی مردم افزوده می‌شود؛ لشگریان همه ناراضی و پراکنده می‌شوند و هیچ کس حاضر نمی‌شود به اوضاع و احوال نابسامان، سامان بخشد. لاجرم، زنی به نام پوران دخت به تخت سلطنت جلوس می‌کند و اوضاع بدتر از بد می‌شود:

یکی دختری بود پوران نام چو زن شاه شد کارها گشت خام

بعد از او، آرم دخت به تخت سلطنت جلوس می‌کند؛ سپس، فرخزاد بدست نوکر خود به قتل می‌رسد و یزدگرد فاسد به تخت سلطنت جلوس می‌کند. در چنین اوضاع و احوالی است که ملت منتظر است با کمک نیرویی الهی دودمان سلطنت را براندازد، حال سعد و قاص باشد یا خاقان چین و یا قیصر روم؛ و این است گوشه دیگری از پیام فردوسی به حکام بیدادگر روزگار خود. این اعراب نبودند که بر ایران زمین سلطه یافتند، بلکه ملت ایران که از ظلم و بیداد حکام ستمگر به جان آمده و انتظار مصلح و ناجی و بالاخره مهدی موعود را می‌کشید، بدون مقاومت تسلیم اعراب شد و برخلاف انتظار بار سنگین ظلم و جور اموی و عباسی را به دوش کشید.

دیدگاه پاره‌ای از محققان معاصر

پاره‌ای از محققان معاصر، تأویلاتی که از این نوع افسانه‌ها شده است را معلول نظامات اجتماعی می‌دانند؛ و به علت فضای حاکم بر جامعه، افسانه‌ها و اساطیر را از مقوله کفر و خرافه می‌شمردند. بویژه در زمانی که بغداد تسلط کامل بر نظام حاکم بر ایران زمین داشت و به فرهنگ و تمدن ایران از دیدگاه خاص می‌نگریستند، ناگزیر، ملی‌گرایان بر آن شدند که افسانه‌ها و اساطیر را تأویل کنند و به نوعی با اندیشه‌های اسلامی وفق بدهند. ممکن است به طور اصولی این نظر درست باشد و نظر فردوسی احیاناً فقط احیای ملیت و جنبه‌های حماسه پهلوانی ملت بوده باشد؛

بویژه در روزگاری که عربها با دید تحقیر به ایرانیان نگاه می‌کردند. با تمام این احوال، نتایج اخلاقی که خود فردوسی در اغلب موارد از داستانهای رزمی بدست می‌دهد، نمودار این معنی است که فردوسی نظر دیگری را هم دنبال می‌کرده است. آیا این امر ممکن است مد نظر فردوسی بوده باشد که نابکاری حکام عرب و عواقب وخیمی را که این نابکاریها به دنبال داشته است گوشزد کند؟ در اغلب داستانهای فردوسی، درستی بر نادرستی و نور بر ظلمت پیروز می‌شود. آیا ممکن است این امر خود ایهامی باشد نسبت به حکام عرب؟ بهر حال، از مجموع برداشت‌ها و سرانجام داستانهای شاهنامه این نتیجه کلی به دست می‌آید که این مرد حکیم داستان‌سرا در پشت ظاهر این داستانها مسائل دیگری را افاده می‌کرده است. آنجا که درباره اسیر کردن دیوها به وسیله طهمورث بحث می‌کند، آنجا که داستان مرداس تازی - پدر ضحاک - را مورد بررسی قرار می‌دهد - با توجه به تسلط تازیان و نمایندگان آنها در آن روزگار بر تمام شئون اداری مملکت - و بالاخره بیدادگری ضحاک، آیا مقرون به ایهام نیست؟ پاره‌ای از محققان گفته‌اند که، از روی قرائن و امارت می‌توان دریافت که جنگ فریدون و ضحاک جنگ نور و ظلمت است:

فریدون فرخ فرشته نبود زمشگ و زعنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی

ملاحظه می‌شود که خود فردوسی، فریدون را کنایه از انسان ایزدی و خداپرست و نیکوسرشت می‌داند.

فریدون برای فرزندش از دختر شاه یمن خواستگاری می‌کند، و پسر فریدون به نزد شاه یمن می‌رود. البته می‌دانیم که کلمه یمن در روایات اسلامی و همچنین در داستانها، جنبه استعاری و رمزی دارد. «انی اشمُ رائحه الرحمن من جانب الیمن».

داستان زادن زال، فرزند سَام، خود از سیاق داستان، مفید نوعی تمثیل و استعاره است. اصولاً برداشت داستان، مفید این معنی است که فردوسی دیدگاهی عارفانه نسبت به اصل این داستان داشته است، و به طور قطع سهروردی از دیدگاه فردوسی

آگاه بوده است.

داستان افراسیاب نیز از داستانهای قابل تأویل است و به طور قطع جنگ رستم و افراسیاب، جنگ بین پاکی و ناپاکی است و این معنی صریحاً از متن شاهنامه بر می آید.

داستان خوان های رستم هم گویای جنگ و جدال بین نیکی و بدی است. در خوان سوم، رستم بر ازدهای نفس اماره پیروز می شود و او را می کشد.

نفس ازدهاست او کی مرده است از غم بی آلتی افسرده است

در خوان چهارم، جادوگر را از بین می برد؛ که این جادو و عفریته، دنیا است و باید از تعلقات دنیوی قطع علاقه کرد. نیز در خوان ششم دیو نفس را از میان برمی دارد. سیر در این خوانها، نوعی از سیر و سلوک است که در ضمن آن همه موانع بدی را از پیش پای خود برمی دارد. داستان هفت خوان، خود می تواند استعاره باشد از هفت مرحله سیر و سلوک عرفانی که بعدها عطار از آن به هفت وادی تعبیر کرد و مولانا به هفت شهر عشق.

از برداشت داستان مقابله تورانیان و ایرانیان نیز معانی بسیاری استفاده می شود که ماوراء ظاهر داستان است.

در یکی از داستانهای شاهنامه، اسفندیار به عنوان تبلیغ دین زرتشت به گرد جهان فرستاده می شود. اصولاً در چند داستان، مسأله دین زرتشت و اصول آن آئین مطرح می شود؛ و در ضمن این داستانها که خود سؤال برانگیز است، دین زرتشت به عنوان دین توحید و برتر معرفی می شود. این، همان نظری است که سهروردی در آغاز حکمت اشراق بدان اشاره می کند.

در هفت خوان اسفندیار نیز وقایعی شبیه به وقایع هفت خوان رستم اتفاق می افتد. در خوان اول، دو گرگ را هلاک می کند؛ در خوان دوم، شیران هلاک می شوند؛ در خوان سوم، ازدها کشته می شود؛ در خوان چهارم، عفریته جادو به هلاکت می رسد و در خوان پنجم، سیمرغ به هلاکت می رسد. البته می دانیم که در شاهنامه، سیمرغ

دو گونه است: سیمرغ خوب و سیمرغ بد. دکتر جواد مشکور در مقدمه *منطق الطیر* گوید: در مقابل سیمرغ خجسته و اهورائی، سیمرغ ناخجسته و اهریمنی نیز در *شاهنامه* وجود دارد که اسفندیار پسر گشتاسب او را می‌کشد^۱. از این رو سیمرغی که در داستان زال و رستم آمده دارای یک نوعی از نبوغ است و ربطی به سیمرغ اهریمنی در قصه اسفندیار ندارد؛ و بالجمله هفت خوان اسفندیار هم هفت وادی عطار را تداعی می‌کند و یا برعکس. از برداشت داستان مقابله رستم با اسفندیار نیز همان معنی، مقابله نیکی با بدی، استفاده می‌شود. رفتن رستم به بالای کوه بعد از خسته شدن از جدال با اسفندیار، یادآور رفتن حضرت موسی است بر کوه طور، پس از خسته شدن از بهانه جوئی های قوم بنی اسرائیل.

همان طور که در رساله *عقل سرخ* به صورت تمثیل آمده است، زال در جهت غلبه یافتن فرزندش رستم بر اسفندیار از سیمرغ کمک می‌طلبد. به طور اصولی، آنچه سهروردی در این باب گفته، از حکیم طوسی الهام گرفته و قهراً در جزئیات دخل و تصرفی شده است و این امر غیر قابل انکار است.

و البته می‌دانیم کلمه *اسکندر* در ادبیات عرفانی عموماً مؤل شده است و اسکندر جهانگیر، نفس ناطقه و روح انسانی است که قوای بهیمی را مغلوب می‌کند. در تمام *اسکندرنامه* ها، اسکندر مردی الهی و در حد سروش غیبی و منجی به حساب آمده است. در داستان *شاهنامه* نیز ملاحظه می‌شود که اسکندر بلافاصله با فلاسفه و پزشکان و علما دمخور می‌شود.

اسکندر مقدونی فرزند فیلیپ با ذوالقرنین قرآن مجید یکی می‌شود و مورد تأویل و تفسیر قرار می‌گیرد؛ اسکندر جهان‌گشا، چهره تابناک پیدا می‌کند و نماینده خدا و دشمن بدی و ستم می‌شود. در حقیقت داستان پردازان پیش خود اسکندری می‌سازند، و این امر می‌تواند نمودار فرهنگ عمیق و ژرف ایرانیان باشد که همه چیز را در خود حل و هضم می‌کنند. اسکندر مقدونی در چهره حکیم ایرانی، ونه یونانی، خودنمایی می‌کند و سرانجام، اسکندر نفس مطمئنه، در ظلمات تن، به دنبال آب حیات می‌رود تا زندگی جاویدان یابد. و این موضوع صریحاً در *شاهنامه*

فردوسی مذکور است.

اسکندر شاهنامه در برابر رذائل اخلاقی که همانا یاجوج و ماجوج باشد، سدّی استوار از اخلاق حسنه و فضائل می‌زند و سرانجام به ملک چین، یعنی جهان ارواح، رهسپار می‌شود. از جمله داستانهایی که قابل تأویل است، داستان ازدهاکشی بهرام و رفتن او به خانه دهقان و حوادث و وقایع بعدی مربوط به خانه دهقان است. اصولاً، داستان بهرام گور که پرورده مسیحیان یمن است و به دستگیری آنها به حکومت ایران زمین می‌رسد، از داستانهای شگفت‌آوری است که مواردی متعدد از آن مبهم و نامفهوم است. نظامی نیز این داستان را به نحوی پرورانده است که کاملاً جنبه معماگونه دارد.

داستانهای شاهنامه موقعی که به عصر نوشیروان می‌رسد، خوان‌های هفت‌گانه رزمی رستم و اسفندیار تبدیل به خوانهای بزمی می‌شود که بزم اول، بزم نوشیروان است با دانایان و پندگفتن بزرگمهر ایشان را. در این بزم‌ها مؤبدان نقش اساسی دارند.

بالجمله تمام کلمات، سمبل‌ها و قهرمان داستانهای شاهنامه فردوسی، در دواوین ادباء در معانی خاص رمزی آمده است و تقریباً می‌توان گفت که پس از فردوسی، اغلب عارفان از این قهرمانان در مفاهیم خاص عرفانی استفاده کرده‌اند.

تبلور دستگاه فلسفی سهروردی در داستانهای تمثیلی او

بیان شد که اساس کار سهروردی در معراج و عروج روحانی و حتی اتصال نفوس و انتقال آنها بعد از مرگ در مرحله اول، عالم مثال است؛ حال عالم مثل معلقه و یا مثل افلاطونیه. خود سهروردی بسیاری از مسائل مربوط به سیر و سلوک عرفانی را با فرضیه عالم مثال و جهان ناکجاآباد حل و فصل کرده است و بالجمله عالم مثالی، از دیدگاه سهروردی، اساس همه عروج‌ها است. کربن گوید: داستانهای تمثیلی سهروردی، همه مربوط به عالم مثال است.

بسیاری از خلسه‌های ملکوتیه و عروج روحانی او مربوط به عالم مثال است. این معنی را خود شیخ در مواردی از آثار خود شرح داده است؛^۱ چنانکه از قول افلاطون نقل کرده است که در هنگام خلع کالبد، افلاک نورانی و عقول مجرده را مشاهده کرده است؛^۲ که البته اتصال به عالم مجردات را اراده کرده است.

شهاب‌الدین در باب انتقال نفوس، آنها را پنج قسم کرده است؛^۳

۱. نفوسی که در حکمت علمی و عملی کامل می‌باشند؛

۲. نفوسی که در حکمت علمی و عملی متوسط می‌باشند.

۳. نفوسی که در حکمت علمی کامل بوده و در حکمت علمی ناقص‌اند؛

۴. نفوسی که در حکمت علمی کامل بوده و در حکمت عملی ناقص‌اند؛

۵. نفوسی که هم در حکمت علمی و هم در حکمت عملی ناقص‌اند.

نفوس نوع اول کامل در سعادت‌اند و به انوار الهیه متصل می‌شوند، نه به عالم مثال. نفوس انواع دوم و سوم و چهارم از متوسطینی هستند که به عالم روحانی و مثالی می‌پیوندند و نفوس دسته پنجم در هاویه و جهنم خداوند گرفتار آیند؛ و از این روست که گوید: سعدا از متوسطان و زهاد از متزهان، به عالم مثل معلقه می‌پیوندند که مظهر آنها پاره‌ای از برازخ علویه است، یعنی اجرام عالم فلکی (ظاهراً منظور از خانقاه در رسائل سهروردی همین باشد) که آنها هم مراتبی دارند. شهاب‌الدین توضیح می‌دهد که صور معلقه همان مثل افلاطونی نیست؛ مثل افلاطونی نوری است ثابت در عالم انوار عقلیه، و مثل معلقه در عالم اشباح‌اند. اشباح مجرده، و لذت و رنج سعدا و اشقیاء در همین مثل معلقه و اشباح واقع است.^۴

شهاب‌الدین و عروج روحانی

همان طور که یادآور شدیم، به طور قطع آنچه شهاب‌الدین در باب عروج

۲. همان، ص ۳۷۸.

۱. شرح قطب‌الدین بر حکمت اشراق، ص ۳۷۰.

۴. همان، ص ۵۱۱.

۳. همان، ص ۵۰۸.

روحانی در رسائل معماگونه‌اش شرح داده است، مربوط به معراج و شهودات شخص خود اوست. وی در موارد متعدد اصرار به قبولاندن این معنی دارد که هر گاه انسان‌ها نفس خود را از آلودگی‌ها پاک و منزه گردانند، در حال نوم و یقظه، برای آنان مکاشفاتی حاصل می‌شود؛ و گوید این امر را خود تجربه کرده‌ام. وی گوید: بسیاری از فلاسفه بزرگ خلع کالبد کرده، عالم انوار مجرده و مثل نوریه را مشاهده کرده‌اند^۱. و چنان به نظر می‌رسد که نظر سهروردی از این عروج روحانی فلاسفه و حکمای بزرگ الهی، در عالم بیداری بوده است و نه در حال نوم؛ به خصوص از قول افلاطون الهی نقل می‌کند. که در هنگام خلع کالبد، ذات خود را مملو از حسن و بهاء و ضیاء یافته است^۲. وی، در این باب بدان‌سان سخن گفته‌است که نمودار بیان اعتقادات قلبی خود او است.

بالجمله مبنای اعتقاد سهروردی در عروج روحانی که در رسائل خود شرح داده است، مربوط به مشاهدات او در عالم مثال یا اقلیم هشتم می‌باشد و این امر را در مواردی صراحتاً بیان کرده است^۳.

۳. همان ص ۵۱۱، ۵۲۳.

۱. همان، ص ۳۴۸، ۳۷۰ و بعد. ۲. همان، ص ۳۷۸.

١

رسالة عقل سرخ

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد باد ملکی را که هر دو جهان در تصرف اوست؛ بود هر که بود، از بود او بود؛ و هستی هر که هست، از هستی اوست. بودن هر که باشد، از بودن او باشد؛ «هو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم»؛ و صلوات و تحیات بر فرستادگان او به خلق، خصوصاً بر محمد مختار که نبوت را ختم بدو کرد و بر صحابه و علمای دین رضوان الله علیهم اجمعین.

دوستی از دوستان عزیز، مرا سؤال کرد که: مرغان زبان یکدیگر دانند (۱)؟ گفتم: بلی دانند. گفت: ترا از کجا معلوم گشت؟ گفتم: در ابتدای حالت، چون مصور (۲) به حقیقت خواست که بنیت مرا پدید کند، مرا در صورت بازی آفرید، و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند (۳). ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می‌کردیم. گفت: آنکه حال بدین مقام چگونه رسید؟ گفتم: روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند (۴) و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند، پس، از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند. آنکه هر دو چشم من بر دوختند و چهار بند مختلف (۵) بر من نهادند و ده کس را بر من موکل کردند (۶)، پنج را روی سوی من و پشت بیرون و پنج را پشت سوی من و روی بیرون. این پنج که روی سوی من داشتند و پشت ایشان بیرون،

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.

چون مدتی بر این آمد، قدری چشم من باز گشودند (۷)، بدان قدر چشم می‌نگریستم، چیزها می‌دیدم که دیگر ندیده بودم و آن عجب می‌داشتم تا هر روز بتدریج قدری چشم من زیادت باز می‌کردند و من چیزها می‌دیدم که در آن شگفت می‌ماندم. عاقبت تمام چشم من باز کردند و جهان را بدین صفت که هست به من نمودند؛ و من در بند می‌نگریستم که بر من نهاده بودند و در موکلان؛ با خود می‌گفتم گوئی هرگز بود که این چهار بند مختلف از من بردارند و این موکلان را از من فرو گردانند و بال من گشوده شود چنانکه لحظه‌ای در هوا طیران کنم و از قید فارغ شوم؟ تا بعد از مدتی، روزی این موکلان را از خود غافل یافتم (۸). گفتم به ازین فرصت نخواهم یافتن، بگوشه‌ای فرو خزیدم و همچنان با بند، لنگان (۹) روی سوی صحرا نهادم (۱۰). در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد، فرا پیش رفتم و سلام کردم به لطفی هر چه تمامتر، جواب فرمود. چون در آن شخص نگریستم، محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود؛ پنداشتم که جوانست. گفتم: ای جوان از کجا می‌آئی؟ گفت: ای فرزند، این خطاب بخطاست؛ من اولین فرزند آفرینشم (۱۱)، تو مرا جوان همی خوانی؟ گفتم: از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت: محاسن من سپید است و من پیری نورانیم؛ اما آنکس که ترا در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان را بر تو گماشت، مدتهاست تا مرا در چاه سیاه انداخت (۱۲). این رنگ من که سرخ می‌بینی از آنست، اگر نه، من سپیدم و نورانی و هر سپیدی که نور به او تعلق دارد، چون با سیاه آمیخته شود سرخ نماید، چون شفق اول شام یا آخر صبح که سپید است و نور آفتاب بازو تعلق دارد و یک طرفش با جانب نور است که سپید است و یک طرفش با جانب شب که سیاه است، پس سرخ می‌نماید؛ و جرم ماه بدر، وقت طلوع، اگر چه نور او عاریتی است اما به نور موصوفست و یک جانب او با روز است و یک جانبش با شب، سرخ نماید؛ و چراغ همین صفت دارد، زیرش سپید باشد و بالا بر دود سیاه، میان آتش و دود سرخ نماید و این را، نظیر و مشابه بسیار است.

پس گفتم: ای پیر از کجا آیی (۱۳)؟ گفت: از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آنجایکه بود اما تو فراموش کرده‌ای. گفتم: این جایگه چه می‌کردی؟ گفت: من سیاحم، پیوسته گرد جهان می‌گردم و عجایبها می‌بینم (۱۴). گفتم: از عجایبها در جهان چه دیدی؟ گفت: هفت چیز: اول، کوه قاف که ولایت ماست؛ دوم، گوهر شب افروز؛ سیم، درخت طوبی؛ چهارم، دوازده کارگاه؛ پنجم، زره داودی؛ ششم، تیغ بلارک؛ هفتم، چشمه زندگانی. گفتم: مرا از این حکایتی کن. گفت: اول، کوه قاف، گرد جهان در آمده است (۱۵) و یازده کوه است (۱۶) و تو چون از بند خلاص یابی آنجایگه خواهی رفت (۱۷)، زیرا که ترا از آنجا آورده‌اند و هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود. پرسیدم که: بدانجا راه چگونه برم؟ گفت: راه دشوار است، اول دو کوه در پیش است هم از کوه قاف (۱۸)، یکی گرمسیر است و دیگری سردسیر و حرارت و برودت آن مقام را حدی نباشد. گفتم: سهل است، بدین کوه که گرمسیر است، زمستان بگذرم و بدان کوه که سردسیر است، به تابستان. گفت: خطا کردی، هوای آن ولایت در هیچ فصل بنگردد. پرسیدم که: مسافت این کوه چند باشد؟ گفت: چندانکه روی باز به مقام اول توانی رسیدن؛ چنانکه پرگار که یک سر از و بر سر نقطه مرکز بود و سری دیگر برخط و چندانکه گردد، باز بدانجا رسد که اول از آنجا رفته باشد (۱۹).

گفتم: این کوه‌ها را سوراخ توان کردن و از سوراخ بیرون رفتن؟ گفت: سوراخ هم ممکن نیست، اما آن کس که استعداد دارد بی آنکه سوراخ کند به لحظه‌ای تواند گذشتن، همچون روغن بلسان (۲۰) که اگر کف دست برابر آفتاب بداری تا گرم شود و روغن بلسان قطره‌ای بر کف چکانی، از پشت دست بدر آید به خاصیتی که درویدست. پس اگر تو نیز خاصیت گذشتن از آن کوه حاصل کنی، به لمحای از هر دو کوه بگذری. گفتم: آن خاصیت چگونه توان حاصل کردن؟ گفت: در میان سخن بگویم، اگر فهم کنی. گفتم: چون ازین دو کوه بگذرم، آن دیگر را آسان باشد یا نه؟ گفت: آسان باشد، اما اگر کسی داند؛ بعضی خود پیوسته درین دو کوه، اسیر مانند و بعضی به کوه سیم رسند و آنجا قرار گیرند، بعضی به چهارم و پنجم و این چنین تا یازدهم؛ هر مرغ که زیرک باشد، پیشتر شود (۲۱).

گفتم: چون شرح کوه قاف کردی، حکایت گوهر شب افروز کن (۲۲). گفت: گوهر شب افروز هم در کوه قاف است، اما در کوه سیم است و از وجود او شب تاریک روشن شود اما پیوسته بر یک حال نماند. روشنی او از درخت طوبی (۲۳) است: هر وقت که در برابر درخت طوبی باشد ازین طرف که توئی، تمام روشنی نماید همچو گوی گرد روشن. چون پاره‌ای از آن سوی تر افتد که به درخت طوبی نزدیکتر باشد، قدری از دایره او سیاه نماید و باقی همچنان روشن؛ و هر وقت که به درخت طوبی نزدیکتر می‌شود، از روشنی قدری سیاه نماید سوی این طرف که توئی، اما سوی درخت طوبی همچنان یک نیمه او روشن باشد. چون تمام در پیش درخت طوبی افتد، تمام سوی تو سیاه نماید و سوی درخت طوبی روشن. باز چون از درخت در گذرد، قدری روشن نماید و هر چه از درخت دورتر می‌افتد سوی تو، روشنی وی زیادت می‌نماید، نه آنچه نور در ترقیست، اما جرم وی نور بیشتر می‌گیرد و سیاهی کمتر می‌شود، و همچنین تا باز در برابر می‌افتد، آنکه تمام جرم وی نور گیرد؛ و این را مثال آنست که گوئی را سوراخ کنی در میان و چیزی بدان سوراخ بگذرانی، آنکه طاسی پر آب کنی و این گوی را بر سر آن طاس نهی چنانکه یک نیمه گوی در آب بود. اکنون در لحظه‌ای ده بار همه اطراف گوی را آب رسیده باشد. اما اگر کسی آن را از زیر آب ببیند، پیوسته یک نیمه گوی در آب دیده باشد. باز اگر آن بیننده که راست از زیر میان طاس ببیند، پاره‌ای از آن سوی تر ببیند که میان طاس است، یک نیمه گوی نتواند دیدن در آب که آن قدر که او از میان طاس میل سوی طرفی گیرد، بعضی از آن گوی که در دیده بیننده نیست نتوان دیدن. اما به عوض آن، ازین دیگر طرف قدری از آب خالی ببیند، و هر چه نظر سوی کنار طاس بیشتر می‌کند، در آب کمتر می‌بیند و از آب خالی بیشتر. چون راست از کنار طاس بنگرد، یک نیمه در آب ببیند و یک نیمه از آب خالی باز چون بالای کنار طاس بنگرد یک نیمه در آب ببیند و یک نیمه از آب خالی. باز چون بالای کنار طاس بنگرد، در آب کمتر ببیند و از آب خالی بیشتر تا تمام؛ در میانه بالای طاس، گوی را تمام بنگرد، آنجا تمام گوی از آب خالی ببیند. اگر کسی گوید که زیر طاس، خود نه آب توان دیدن و نه گوی، ما بدان تقدیر می‌گوییم که بتوان دیدن، اگر طاس از آبگینه بود یا از چیزی لطیف تر. اکنون آنجا که

گویست و طاس؛ بیننده گرد هر دو بر می آید تا این چنین می تواند دیدن، اما آنجا گوهر شب افروز و درخت طوبی هم برین مثال گرد بیننده بر می آید.

پس پیر را گفتم: درخت طوبی چه چیزست و کجا باشد؟ گفتم: درخت طوبی درختی عظیم است، هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت بیند؛ و در میان این یازده کوه که شرح دادیم کوهیست، و در آن کوه است (۲۴). گفتم: آن را هیچ میوه بود؟ گفتم: هر میوه ای که تو در جهان می بینی بر آن درخت باشد و این میوه ها که پیش تست همه از ثمره اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم: میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد؟ گفتم: سیمرغ، آشیانه بر سر طوبی دارد؛ بامداد سیمرغ از آشیانه خود بدر آید و پر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین.

پیر را گفتم: شنیدم که زال را سیمرغ (۲۵) پرورد و رستم، اسفندیار را به یاری سیمرغ کشت. پیر گفتم: بلی درست است. گفتم: چگونه بود؟ گفتم: چون زال از مادر در وجود آمد رنگ موی و رنگ روی سپید داشت. پدرش سام بفرمود که ویرا به صحرا اندازند؛ و مادرش نیز [که] عظیم از وضع حمل وی رنجیده بود، چون بدید که پسر کریمه لقاقت، هم بدان رضا داد. زال را به صحرا انداختند. فصل زمستان بود و سرما، کس را گمان نبود که یک زمان زنده ماند. چون روزی چند برین برآمد [و] مادرش از آسیب فارغ گشت، شفقت فرزندش در دل آمد، گفتم یک باری به صحرا شوم و حال فرزند بینم. چون به صحرا شد، فرزند را دید زنده و سیمرغ وی را زیر پر گرفته. [زال] چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی بکرد، مادر ویرا در برگرفت و شیر داد؛ خواست که سوی خانه آرد، باز گفتم تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده مانده، سوی خانه نشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمرغ فرو هشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب در آمد و سیمرغ از آن صحرا منهزم شد، آهوئی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون زال شیر بخورد خود را بر سر زال بخوابانید، چنانکه زال را هیچ آسیب نرسید. مادرش برخاست و آهو را از سر پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد. پیر را گفتم:

آن، چه سَرّ بوده است؟ پیر گفت: من این حال از سیمرغ پرسیدم؛ سیمرغ گفت زال در نظر طوبی به دنیا آمد، ما نگذاشتیم که هلاک شود؛ آهو بره را به دست صیّاد باز دادیم و شفقت زال در دل او نهادیم، تا شب وی را پرورش می‌کرد و شیر می‌داد و به روز، خود، منش زیر پر می‌داشت.

گفتم: حال، رستم و اسفندیار؟ گفت: چنان بود که رستم از اسفندیار عاجز آمد و از خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال پیش سیمرغ تضرّعها کرد، و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آئینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آئینه نگرد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنانکه جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سرش نهاد و آئینهای مصقول بر اسبش بست؛ آنگه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آئینه افتاد؛ از جوشن و آئینه، عکس بر دیده اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی بهر دو چشم رسید، زیرا که دگران ندیده بود، از اسب در افتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دویاره گز که حکایت کنند دو پر سیمرغ بود.

پیر را پرسیدم که: گوئی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت: آنکه نداند چنین پندارد؛ و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین آید و اینکه در زمین بود منعدهم شود معاً معاً، چنانکه هر زمانی سیمرغی بیابد، این چه باشد نماند؛ و همچنانکه سوی زمین می‌آید، سیمرغ از طوبی سوی دوازده کارگاه می‌رود. گفتم: ای پیر این دوازده کارگاه (۲۶) چه چیز است؟ گفت: اول بدانکه پادشاه ما چون خواست که ملک خویش آبادان کند، اول ولایت ما آبادان کرد؛ پس ما را در کار انداخت و دوازده کارگاه بنیاد فرمود و در هر کارگاهی شاگردی چند بنشانند. پس آن شاگردان را در کار انداخت تا زیر آن دوازده کارگاه کارگاهی دیگر پیدا گشت، و استادی را در بن کارگاه بنشانند. پس آن استاد را به کار فرو داشت تا زیر آن کارگاه اول، کارگاهی دیگر پدید آمد، آنگه استاد دوم را همچنان کار فرمود تا زیر کارگاه دوم، کارگاهی و استادی دگر، و همچنان تا هفت کارگاه و در هر کارگاهی استادی معین گشت. آنگه آن شاگردان را که در دوازده خانه بودند هر یکی را خلعتی داد.

پس آن استاد اول را همچنان خلعت داد و دو کارگاه از آن دوازده کارگاه بالا بوی سپرد؛ دوم استاد را همچنان خلعت داد و از آن دوازده کارگاه دیگر، دو، بدو سپرد؛ و سوم را نیز همچنان؛ و چهارم استاد را خلعت داد کسوتی زیباتر از همه، و او را یک کارگاه داد از آن دوازده کارگاه بالا، اما فرمود تا بر دوازده نظر دارند، پنجم و ششم را همچنانکه اول را و دوم را و سوم را داده بود، هم بر آن قرار داد. چون نوبت به هفتم رسید از آن دوازده، یک کارگاه مانده بود، بوی داد و او را هیچ خلعت نداد. استاد هفتم (۲۷) فریاد برآورد که هر استادی را دو کارگاه باشد و مرا یک کارگاه و همه را خلعت باشد و مرا نبود. بفرمود تا زیر کارگاه او دو کارگاه بنیاد کنند و حکمش بدست وی دهند، و زیر همه کارگاهها مزرعه‌ای اساس افکندند و عاملی آن مزرعه هم به استاد هفتم دادند و بر آن قرار دادند که از کسوت دیبای استاد چهارم پیوسته نیمچه‌ای براتی بدین استاد هفتم دهند و کسوت ایشان هر زمان از نو یکی دیگر بود، همچو شرح سیمرخ که دادیم. گفتم: ای پیر در این کارگاهها چه بافند؟ گفت: بیشتر دیبا بافند و از هر چیزی که فهم کس بدان نرسد، و زره داودی (۲۸) نیز هم درین کارگاهها بافند.

گفتم: ای پیر زره داودی چه باشد؟ گفت: زره داودی این بندهای مختلف است که بر تو نهاده‌اند. گفتم: این چگونه می‌کنند؟ گفت: در هر سه کارگاه از آن دوازده کارگاه بالا، یک حلقه کنند؛ بدان دوازده در، چهار حلقه^۱ ناتمام کنند، پس آن چهار حلقه را برین هفت استاد^۱ عرض دهند تا هر یکی بر وی عملی کند. چون به دست هفتمین استاد افتد، سوی مزرعه فرستند و مدتها ناتمام بماند. آنکه چهار حلقه در یک حلقه اندازند و حلقهها جمله سفته بود، پس همچون تو بازی اسیر کنند و آن زره در گردن وی اندازند تا در گردن وی تمام شود. از پیر پرسیدم که: هر زره چند حلقه بود؟ گفت اگر بتوان گفتن که عَمَّان چند قطره باشد، پس بتوان شمردن که هر زره را چند حلقه بود. گفتم: این زره به چه شاید از خود دور کردن؟ گفت^۲: به تیغ بلارک (۲۹). گفتم^۳ تیغ بلارک کجا به دست آید؟ گفت در ولایت ما جلادیست، آن تیغ در دست ویست و معین است که هر زرهی چند مدت وفا کند.

۳. اصل: گفت (و).

۲. اصل: گفتم (و).

۱. اصل: استاد هفتم (و).

چون مدت به آخر رسد، آن جلاد تیغ بلارک چنان زند که جمله حلقها از یکدیگر جدا افتد. پرسیدم پیر را که: به پوشنده زره که آسیب رسد تفاوت باشد؟ گفت: تفاوتست، بعضی را آسیب چنان رسد که اگر کسی را صد سال عمر باشد و در اثنای عمر پیوسته آن اندیشد که گوئی کدام رنج صعبت بود و هر رنج که ممکن بود در خیال آرد، هرگز به آسیب زخم تیغ بلارک خاطرش نرسیده باشد؛ اما بعضی را آسان تر بود.

گفتم: ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود؟ گفت: چشمه زندگانی (۳۰) به دست 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 تنگ کند، و چون زره تنگ بود زخم تیغ آسان بود. گفتم: ای پیر این چشمه زندگانی کجاست؟ گفت: در ظلمات، اگر آن می طلبی، خضروار پای افزار در پای کن و راه توکل پیش گیر تا به ظلمات رسی. گفتم: راه از کدام جانب است؟ گفت: از هر طرف که روی، اگر راه روی راه بری. گفتم: نشان ظلمات چیست؟ گفت: سیاهی، و تو خود در ظلماتی اما تو نمی دانی؛ آنکس که این راه رود چون خود را در تاریکی بیند، بداند که پیش از آن هم در تاریکی بوده است و هرگز روشنائی به چشم ندیده؛ پس اولین قدم راهروان اینست و از اینجا ممکن بود که ترقی کند. اکنون اگر کسی بدین مقام رسد، از اینجا تواند بود که پیش رود. مدعی چشمه زندگانی، در تاریکی بسیار سرگردانی بکشد. اگر اهل آن چشمه بود، به عاقبت، بعد از تاریکی روشنائی بیند. پس او را، پی آن روشنائی نباید گرفتن که آن روشنائی نوریست از آسمان بر سر چشمه زندگانی؛ اگر راه برد و بدان چشمه غسل برآورد، از زخم تیغ بلارک ایمن گشت:

به تیغ عشق شوکشته که تا عمر ابد یابی که از شمشیر بو یحیی نشان ندهد کسی احیا

هر که بدان چشمه غسل کند هرگز محتمل نشود. هر که معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسید. چون از چشمه برآمد استعداد یافت، چون روغن بلسان که اگر کف برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن روغن بر کف چکانی، از پشت دست بدر

آید. اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.
چون با آن دوست عزیز این ماجرا بگفتم، آن دوست گفت، تو آن بازی که در
دامی و صید می‌کنی، اینک مرا بر فتراک بند که صیدی بد نیستم:

من آن بازم که صیادان عالم	همه وقتی به من محتاج باشند
شکار من سیه چشم آهوانند	که حکمت چون سرشک از دیده پاشند
به پیش ما ازین الفاظ دورند	به نزد ما ازین معنی تراشند

رموز و استعارات

۱. مرغان، زبان یکدیگر دانند:

منظور از مرغ و مرغان، ارواح است؛ و اشاره به تفسیر روایت «الارواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف و ماتناکر منها اختلف» می‌باشد.^۱ کلمه مرغ و مرغان، به صورت مفرد و جمع؛ در ادبیات عرفانی به معنی روح و ارواح بسیار بکار برده شده است؛ و به این معنی با کلماتی دیگر، ترکیب هم شده است مانند: مرغ ازل، مرغ الست، مرغ الهام، مرغ حق، مرغ باغ تجرید، مرغ قدسی، مرغ باغ جان، مرغان انس، مرغ قدم، مرغ تجلی^۲

۲. چون مصور به حقیقت خواست:

مصوّر، ذات حق است: «هو الذی یصوّرکم فی الارحام کیف یشاء».

۳. در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند:

ظاهراً اشاره به عالم دُرّو یا عالم الست و یا بهشت است که حضرت آدم ابوالبشر در آن موطن بود و شیطان او را فریب داد تا از درخت ممنوعه بخورد؛ و لاجرم صیادان قضا و قدر که منظور همان قضا و قدر الهی است، او را به عالم خاکی فرستادند که جریان «هبوط آدم» به دنیای خاکی در قرآن مجید آمده است. به گفته حافظ شیرازی:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود	آدم آورد در این دیر خراب آبادم
طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق	که در این دامگه حادثه چون افتادم
سایه طویی و دلجوئی حور و لب حوض	به هوای سرکوی تو برفت از یادم
مرغ سان از قفس خاک هوائی گشتم	به هوایی که مگر صید کند صیادم

*

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیستوم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

۴. دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند:

جلوه‌های فریبنده دنیا هم دام است و هم دانه، همان دام و دانه‌ای که حضرت آدم ابوالبشر را بفریفت و او را از آن ولایت بدر کرد.

۵. آنکه هر دو چشم من بر دوختند و چهار بند مختلف بر من نهادند:

منظور چشم بصیرت است و نه بصر؛ و منظور از چهار بند، چهار عنصر است (هر چند شهاب‌الدین قائل به سه عنصر است و آتش را عنصر نمی‌داند) که از ترکیب و امتزاج عناصر، موالید به وجود می‌آید که از جمله موالید، حیوان است و از جمله حیوان، انسان.

۶. ده کس را بر من موکل کردند:

منظور حواس پنجگانه ظاهری و باطنی است؛ لکن در عبارت گویا تقدم و تأخر شده باشد. چون قاعدتاً آن پنج که روی به بیرون و پشت به درون دارد، حواس ظاهری است. بالجمله، آنچه انسان را متوجه جهان ماده و جلوه‌های فریب دهنده دنیا می‌کند، در مرحله اول حواس ظاهری است؛ و این اشتغالات حواس ظاهری است که انسان را به دنیا مشغول می‌کند، و او را از سیر و عروج روحانی به عالم اصل خود باز می‌دارد.

۷. قدری چشم من باز گشودند:

اشاره به مراحل حکمت علمی و عملی است؛ و آدمی آنگاه که به علم و عمل آراسته گردید و، به قول سهروردی، در حکمت بحثی کمال یافت و در حکمت ذوقی مدارجی را طی کرد^۱ درهای فیض حق بر او گشوده شود و شایسته سیر و سلوک و عروج روحانی گردد. به هر حال، گوید: در اثر تزکیه نفس و تصفیه آن، دریچه‌ای به عالم روحانی به رویم باز شد و عجایبی دیدم تا آن گاه که آگاهی کامل یافتم. منظور این است که هر اندازه که از علاقه خود به دنیا بریدم به همان اندازه چشم بصیرتم گشوده شد.

۸. بعد از مدتی، روزی این موکلان را از خود غافل یافتم:

در سیر و سلوک عرفانی، نخستین مرحله کمال است که مرحله ترک است: ترک

دنیا، ترک عقبی، ترک ترک.

۹. همچنان با بند، لنگان روی سوی صحرا نهادم:

هنوز بالکل از دنیا بریده نشده است و در بدایت سیر است؛ لاجرم به کندی عروج می‌کند و به سیر و سلوک روحانی خود ادامه می‌دهد.

۱۰. صحرا:

کلمه صحرا در رسائل سهروردی به معنی عالم بالا و جهان ارواح است که آزادانه مرغ روح در آن به پرواز در می‌آید. «در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد»: ظاهراً مرحله عقل بالمستفاد و اتصال به عقل فعال را شرح می‌دهد. «چون در آن شخص نگریستم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود»: اشاره به مرحله خاص سیر و سلوک است، مرحله‌ای که سالک انوار ملکوتی را سرخ مشاهده کند «و نور را در هر مقامی که مشاهده افتد، رنگی دیگر بود؛ زیرا اگر از امتزاج نور روح بود با ظلمت نفس، نور ازرق مشاهده افتد؛ و جامه ازرق که مبتدیان متصوفه پوشند نشان این مقام است و پیش از این، طایفه لباس به رنگ و صفت این مقام پوشیدندی؛ و اگر ظلمت نفس کمتر بود، نور روح زیادت بدید آید و نور سرخ مشاهده افتد؛ و چون نور روح غلبه کند بر ظلمت، نور زرد پدید آید؛ و چون ظلمت نفس نماند، نور سفید ظاهر شود؛ و چون نور روح با صفای دل امتزاج پذیرد، نور سبز پدید آید؛ و چون دل تمامی صافی شود، نوری چون نور خورشید درخشیدن گیرد!»

۱۱. من اولین فرزند آفرینشم:

اول ما خلق الله العقل، و اول ما خلق الله نوری.

منظور عقل است؛ البته در اینجا منظور عقل دهم یا عقل فعال است که در زبان شرع، جبرئیل و روح الامین نامیده شده است.

۱۲. چاه سیاه:

عالم خاکی است؛ چون عقل فعال موکل بر عالم خاکی است و احیاناً نفس ناطقه انسانی است که آن هم از عالم عقول است که گرفتار چاه سیاه و عالم

خاکی و کالبد انسانی شده است.

۱۳. پس گفتم ای پیر از کجا می آیی:

گفت، از پس کوه قاف. منظور از پیر در کلمات شهاب‌الدین عقل است که نخستین آفرینش است:

پیر عقلت کودکی خو کرده است از جوار نفس کاندر پرده است

۱۴. من سیاحم و پیوسته گرد جهان می‌گردم:

مجردات پایبند به زمان و مکان نمی‌باشند و احاطه کلی بر جهان وجود دارند.

۱۵. اول، کوه قاف، گرد جهان در آمده است:

داستان کوه قاف از اسطوره‌های کهن است. در کتب لغت آکمه است: کوه قاف گرداگرد عالم است و از جنس زمرد است؛ پانصد فرسنگ ارتفاع آن است، بیشتر آن در میان آب است، هر صبح چون آفتاب بر آن تابد، شعاع آن سبز نماید و چون منعکس گردد، کبود شود.

۱۶. یازده کوه است:

از توصیفی که در مورد کوه قاف کرده است نموده می‌شود که منظور، فلک الافلاک است و یازده کوه که عبارت از هفت فلک سیارات و فلک ثوابت و فلک اطلس یا فلک الافلاک به اضافه دو عنصر آتش و هوا است.

روشن نیست که چرا از چهار عنصر دو عنصر را مد نظر داشته است؛ و باز گفته شد که شهاب‌الدین سهروردی اصولاً نار را اخ‌النور می‌داند و عنصری مستقل و از عناصر معمول نمی‌داند، مگر اینکه نظر مشائیان در اینجا ملحوظ داشته باشد.

باید توجه داشت که اخوان‌الصفاء^۱ به یازده فلک قائل شده‌اند که همان نه فلک معروف به اضافه عنصر آتش و هوا باشد و آب و خاک را مقسوم عناصر و طبایع می‌دانند و برآنند که ارواح بعد از رهائی از کالبد^۲ و از دو کوه که همان عناصر باشد، به نفوس افلاک می‌پیوندند.

در اینجا برای روشن شدن بخش مهمی از رساله عقل سرخ که استعاراتی از فلکیات است نظر ابوریحان بیرونی را در باب هیئت عالم و احکام نجوم از کتاب تفهیم می آوریم:

باب سیوم: حالهای آسمان و زمین

فلک چیست؟ جسمی است چون گوی گردنده اندر جای خویش؛ و اندر میان او چیزهاست که حرکت ایشان به سرشت خویش به خلاف حرکت فلک است و ما اندر میان اویم؛ و او را فلک نام کردند از بهر حرکت او که کرده است همچون حرکت بادریسه، و فیلسوفان او را اثر نام همی کنند. فلک یکی است یا بیشتر؟ فلکها هشت گوی اند، یک بر دیگر پیچیده، همچون پیچیدن توبهای پیاز، و خردترین فلکها آنست که به ما نزدیکتر است، و ماه اندر او همی رود و همی برآید و فرود آید تنها بی هنباز؛ و هر کراهی را مقدار است از ستبری و ستاره او را از بهر آن، دو بعد او فتد، یکی در دورترین و دیگر نزدیکترین؛ و کره دوم که زیر وی همی گردد آن عطارد است؛ و سوم آن زهره است؛ و چهارم آن آفتاب است؛ و پنجم آن مریخ است؛ و ششم آن مشتری؛ و هفتم آن زحل. این گویهای هفت ستاره رونده اند، و زیر این همه گویی است ستارگان بیابانی را که ثابت خوانند ایشان را، یعنی ایستاده؛

چیست زانسوی هشتم فلک؟ گروهی زیر فلک هشتم فلکی دیدند نهم، آرمیده بی حرکت و این آنست که هندوان او را بر همانند خوانند؛ زیرا که محرک نخستین جنبنده نشاید، و زهر این او را آرمیده کردند؛ و لکن نیز جسم نشاید، پس او را فلک نام کردن هم خطاست؛ و گروهی از پیشینیان، زانسوی تهی بنهادند بی کرانه؛ و گروهی جسمی بر نهادند آرمیده بی کرانه؛ و نزدیک ارسطو طالس، بیرون از عالم نه جسم است و نه تهی.

سما چیست؟ این نام به تازی بر آن چیز افتد که زیر تو باشد و بر تو سایه کند، چون ابر و چون بام خانه، و لکن مطلق نبود، که بدان چیز منسوب کرده

بود؛ و چون به چیزی منسوب نبود بام عالم بود؛ و آن فلک است که گفتیم، و پارسیان او را آسمان نام کردند، یعنی مانند آس از جهت حرکت او که کرده است.

چیست آن چه میان فلک ماه به او آکنده است؟ زمین به متناهی اندر است؛ و این میان را سه میان است که همه چیزهای گران سوی او دوند؛ و زمین به جمله گرد است و به تفصیل درشت روی است از جهت کوههای بیرون خزیده، و نشیبهای فرو رفته؛ و چون قیاس و حس بر جمله او افتد از گردی بیرون نیاید. زیراک بزرگترین کوهی، سخت خرد است به نزدیک جمله زمین؛ و مثل او چون گویی است که قطر او گزی یا دو گز باشد، اگر از وی چون گاورسها بیرون آید و همچندان اندر روی او فرود رود، از حکم گوی گرد بیرون نیاید؛ و اگر زمین چنین درشت کرده نیامدی، آب گرد برگرد او گشتی و اندر او غرقه شدی و زاو چیزی پدید نیامدی زیراک زمین و آب هر چند که گرانند و فرو رونده، ولكن اندر میان ایشان فضله ایست، چنانک آب نزدیک زمین سبک گردد. نبینی چگونه فرو رود تیرکی اندر آب و به بن آب به زمین بنشیند؛ و آب به زمین فرو نرود اگر زمین خاره بود؛ و اینکه همی بینیم از فرو شدن آب به زمین از آنست که زمین به هوا آمیخته است. پس چون آب بدان سولاخکها رسد و بر هوا تکیه کند هوا بیرون آید و آب به جای او فرو رود همچنانک قطره از ابر فرود آید به هوا؛ و چون از روی زمین کوهها بیرون آمد، آب سوی مغاکیها رفت و دریا گشت آن جایها و جمله زمین و آب یکی کره شد و هوا گرد برگرد او از همه سویها؛ و لکن چون فلک ماه او را بیسود و همی مالید به حرکت پیوسته، گرم شد و بتافت و گرد برگرد هوا آتش گشت و اندازه او خردتر همی شد تا نزدیک هر دو قطب سپری شد.

۱۷. و تو چون از بند خلاص یابی آنجایکه خواهی رفت:

منظور این است که بعد از رهائی از کالبد مادی، به عالم اصل و وطن مألوف بازگردی. نظر شهاب الدین - به مانند اخوان الصفا - درباره زندگی بعد از مرگ این است که ارواح به عالم افلاک اتصال پیدا می کنند، یعنی ارواح طاهره و کسانی که

در دنیا کسب فضائل کرده‌اند.^۱

در الواح عمادی آمده است:

... و نفس، لباس عزّ و بها در پوشد و به قدس حقّ تعالی پیوندد و عظمت و بزرگی دریابد؛ و نفس، روح زندگی در نیابد الا بعد از مفارقت تاریکی تن، چنانکه اشارت کرد آیت قرآن که: «و انّ الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون»،^۲ که سرای آخرتست که چشمه حیوانست یعنی عالم زندگی و نور، اگر مردم بدانستندی؛ و آیتی دیگر: «فأما ان كان من المقربين فروح وريحان و جنة نعيم»،^۳ من ما حياة المعارف، از آب حیات معارف قدسی و مشاهده عالم عقلی و لذت سرمدی، و حق اول، تمامتر و کاملترین ذوات ذات و کمالات اوست، پس او عاشق ذات اوست و بس و معشوق ذات خویش و آن چیزهای دیگر؛ و بعد از عشق او به ذات خویش و لذت او به ذات خویش، عشق مَقْرَبان و لذّات ایشان است.

و اما بدبختان، متألّم می شوند، به جهل مرکّب ایشان، و آن آنست که اعتقاد به حق ندارند و نقیض آن را اعتقاد کرده باشند؛ و این جهل بسیط سخت تر است و آن آنست که اعتقاد آنچه حقست ندارد و بس؛ و جهل مرکب را هیچ خیر نیست، چنانکه در قرآن مجید آمده است که: «و من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى»^۴ یعنی هر که در این عالم کور است از شناختن معارف و حقایق، بر اسرار عالم ملک و ملکوت در آخرت مطلع نشود؛ همچنین کور باشد از ادراک این معانی و ادراک لذات، «واضلاً سبیلاً»^۵ زیرا که طریق اکتساب به واسطه آلت مسدودگشت و حجّت و موانع ادراک عذاب و الم برخاست. آیتی دیگر گفت: «فانها لاتعمی الأبصار و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور»^۶ یعنی، چشمها کور نشود و لكن بصیرت دل کور شود و متعذّب و متألّم شوند به عذاب دوری و به حجاب از انوار حق و حیرت و

۲. قرآن مجید، عنکبوت: ۶۴. (و)

۵. همان، بنی اسرائیل: ۷۲. (و)

۱. حکمة الاشراق، ص ۲۱۸-۲۲۴.

۴. همان، بنی اسرائیل: ۷۲. (و)

۳. همان، واقعه: ۸۹، ۸۸. (و)

۶. همان، حج: ۴۶. (و)

سلب آلات و هیات بد؛ چنانکه در آیتی دیگر آمده است: «کلا أنهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون»^۱، حقا که ایشان روز قیامت از حق تعالی محجوب اند؛ «کلاب ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون»^۲، حقا که زنک مکاسب و افعال ایشان بپوشانید مر دلهای ایشان را؛ و آیتی دیگر گفت: «ولا یکلمهم الله یوم القیامة ولا یرزقهم»^۳، و متألّم می شوند از بهر شوق ایشان ببدنهای ایشان و به لذات آخرت، و ایشان را از آن باز داشته اند چنانکه در قرآن آمده است: «و حیل بینهم و بین ما یشتهون»^۴، از آنچه با آن پرورده بودند و بدان خو کردند؛ آیتی دیگر گفت: «و تقطعت بهم الاسباب»^۵، قوای ایشان را سلب کردند که بدان نور نبینند، و گوش ندارند که بدان صفیر شنوند، و پای ندارند که بگریزند و خلاص یابند؛ و پیدا شد ایشان را آنچه در حساب ایشان نبود چنانکه قرآن از آن خبر داد: «و بدالهم من الله ما لم یکنوا یحتسبون»^۶ و آیتی دیگر: «و بدالهم سیئات ما کسبوا»^۷.

اگر گویند که نفوس ما بعد از مفارقت چگونه از یکدیگر ممتاز شوند از حق تعالی جواب دهند که بعد از مفارقت بدن توهم نکنند چنانکه پیش از بدن حصول نفوس را، زیرا که بعد از بدن ممتاز شوند از یکدیگر به آنچه حاصل شود با ایشان از هیات و ملکات و آنچه کسب کرده باشد هر یکی از خواص علوم و حقائق؛ و اما از عقول مفارقه و از واجب الوجود به اختلاف حقائق با آنکه جمله ممکن الوجودند و اول واجب الوجود است به ذات خویش، و ممیز میان اشخاص یک نوع از جسم و آن که نوع از اعراض مکان است و یا محل؛ اگر محل دو نوع یکی باشد ممیز اختلاف حقائق باشد، چنانکه سپیدی و شیرینی در شکر، و یکی از دیگر ممتاز می شود به حقیقت. پس عقول و چیزهای دیگر مثال ایشان از یکدیگر ممتاز شوند به حقیقت و مراتب قوة و ضعف، و در قرآن آمده است که: «و ما منا الا له مقام معلوم»^۸ و

۱. همان، مطفین: ۱۵. (و) ۲. همان، مطفین: ۱۴. (و) ۳. همان، بقره: ۷۴. (و) ۴. همان، سبا: ۵۴. (و) ۵. همان، بقره: ۱۶۶. (و) ۶. همان، زمر: ۴۷. (و) ۷. همان، زمر: ۴۸. (و) ۸. همان، صافات: ۱۶۴. (و)

این مرتبت ماهیتش است؛ آیتی دیگر گفت: «والطیر صافات»، اشارت می‌کند به مجردات که خلاص یافته‌اند از شبکه بدنها: «کل قد علم صلاته و تسبیحه»^۱؛ اگر گویند که چون متصور باشند هنگامی که باری تعالی و مفارقات نه منفصل باشد و نه متصل باشد به عالم از دنیا، گویند که اتصال نگویند الا چیزهایی را که بر ایشان انفصال متصور باشد، چنانکه کوری نگویند الا به چیزی که بصر برو متصور باشد؛ چنانکه دیوار را نه کور گویند و نه بچه کننده، زیرا که مثل این مقابلات نگویند یکی از ایشان الا بر چیزی که آن دیگر بر او راست آید؛ و مادام که اتصال بر او درست نیاید، انفصال بر او درست نیاید زیرا که این از خواص اجسام است، و همچنانکه حرکت و سکون صوفی چنانکه صوفی، گفت «الحمد لله لا بون و لاصلة هذا مقام لنا مشاهده مغنی معاینه».

قاعده

نفوس بشری از اصل ملکوت‌اند، و اگر نه شواغل بدن بودی، منقش شدی به نفوس ملکوتی؛ و نفوس فلکی عالم‌اند به لوازم حرکاتشان و آنچه باشد و بود چنانکه آیت بدان ناطق است، و آنست که گفت: «ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهما»،^۲ آیتی دیگر: «و عنده ام الكتاب»^۳ یعنی که هر چه در عالم کون و فساد واقع می‌شود، همه در نفس فلکی منقش‌اند پیش از آنکه در این عالم پدید آیند؛ و همچنانکه گفت: «و کل شیء فعلوه فی الزبر»^۴ و آیتی دیگر: «و کل صغیر و کبیر مستطر»^۵ و کتاب خدا از کاغذ نباشد و پوست گاو؛ آنچه لایق ملکوت وی باشد و آن عقول مدرک‌اند و نفوس مدبره و صحیفهای مکرمه، ذوات مدبره مرفوع از دنس عالم عنصری، مطهره یعنی طاهراند از علاقه عناصر؛ «بأیدی سفره کرام بررة»^۶، یعنی روحانیان که از بالای نفوس‌اند و ایشان در زیر شعاع قهر روحانیان‌اند؛ و آیتی دیگر: «أن الله يعلم ما فی السماء و الارض ان ذلک فی کتاب ان ذلک

۱. همان، نور: ۴۱. (و)
 ۲. همان، حدید: ۲۲. (و)
 ۳. همان، رعد: ۳۹. (و)
 ۴. همان، قمر: ۵۲. (و)
 ۵. همان، قمر: ۵۳. (و)
 ۶. همان، عبس: ۱۵، ۱۶. (و)

علی‌الله یسیر»^۱؛ و آیتی دیگر و آن آنست که گفت: «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین»^۲، یعنی روحانیان که متنقش‌اند به جمله کائنات؛ و آیتی دیگر، حکایت موسی علیه‌السلام چون سؤال کرد [فرعون]: «فیما بال القرون الاولى قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضّل ربی و لا ینسی»^۳. و آیتی دیگر واردست به علم حق تعالی و کتاب قدسی و آن آنست که: «ما یعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء و لا اصغر من ذلك و لا کبر الا فی کتاب مبین»^۴؛ آیتی دیگر در این معنی گفت: «عالم الغیب لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض و لا اصغر من ذلك و لا اکبر الا فی کتاب مبین»^۵.

۱۸. اول دو کوه در پیش است هم از کوه قاف:

منظورش دو عنصر از عناصر اربعه می‌باشد و شایسته این است که آب و خاک باشد؛ و باید از دو کوه اول که طبیعت و قیود مادی است عبور کند که بریدن از آنها بس دشوار است. سهروردی، از کوه تعبیر دیگری هم دارد:

...آیتی دیگر: «کشجرة خبیثة أجتثت من فوق الارض مالها من قمرلو»^۶ زیرا که پیوسته در حرکت است که به هیچ وقت قرار نگیرد؛ و این مخیله است که کوهست، که حایل است میان عالم عقلی و نفوس ما؛ نبینی که موسی چون طلب رؤیت کرد گفتند: «ولکن انظر الی الجبل»^۷، اگر چنانکه به جای خود قرار گیرد، باشد که مرا ببینی که این کوه پیوسته در حرکت است و شاغل نفس است، و چون سانح قدسی به عالم تخیل رسید او را قهر گردانید، چنانکه گفت: «فلما تجلی رؤیه للجبل جعله دکا»^۸ الایة. سلطنت بشریت ظاهر گشت، نفس با آتش روحانی گرم و روشن گشت، و از مشاهده عالم کثرت فانی گشت، در نور قیومی مستغرق شد. [و علمای متأله راست اسراری] در چگونگی خلاص یافتن نفس به عالم حق، و در حکمة الاشراق بدان اشارت کرده آمد.^۹

۱۹. چندانکه گردد، باز بدانجا رسد که اول از آنجا رفته باشد:

۱. همان، حج: ۷۰. (و)
 ۲. همان، انعام: ۵۹. (و)
 ۳. همان، طه: ۵۱-۵۲. (و)
 ۴. همان، یونس: ۶۱. (و)
 ۵. همان، سبا: ۳. (و)
 ۶. همان، ابراهیم: ۲۶. (و)
 ۷. همان، اعراف: ۱۴۳. (و)
 ۸. همان، اعراف: ۱۴۳. (و)
 ۹. الواح عمادی، ص ۱۹۱.

این نکته را حافظ به زیبایی شرح کرده:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می‌کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
او نمیدیش و از دور خدایا می‌کرد

۲۰. روغن بلسان:

بلسان، نام درختی است که گویند در مصر و در باغ فرعون می‌رویده است. بعد از طلوع ستاره شعری، نشتری از آهن بر برگهای آن فرو می‌بردند و روغن از آن روان می‌شد. در اینجا صرفاً تشبیه است و منظور این است که هرگاه تزکیه و تصفیه نفس شود و از علائق پاینده دنیا به کلی بریده شود، در طرفه‌العینی از کل موانع گذشته و به عالم اصل، اتصال حاصل شود؛ و ممکن است اشاره به کلمه زیتونه باشد در سوره نور^۱: یوقدمن شجرة مبارکه زیتونه.

۲۱. هر مرغ که زیرک‌تر باشد پیشتر شود:

توضیح داده شد که به عقیده سهروردی، نفوس برحسب کمالاتی که در این مزرعه آخرت کسب کرده‌اند عروج کنند، پاره‌ای به اعلیٰ علیین رسند، و پاره‌ای پائین‌تر و پائین‌تر و پاره‌ای در ظلمات مثل معلقه و اشباح برزخیه همچنان می‌مانند.

۲۲. گفتم چون شرح کوه قاف کردی، حکایت گوهر شب‌افروز کن:

از توصیفی که شیخ درباره گوهر شب‌افروز کرده است چنان بر می‌آید که در فرض اول منظورش ماه است که نور خود را از خورشید گیرد؛ و با توجه به اینکه وی برای سیارات تأثیر قاطعی در عناصر قائل است، می‌توان این فرض را قابل قبول دانست. مع ذلک، با توجه به تعبیرات دیگر او، می‌توان فرض کرد که گوهر شب‌افروز، رب‌النوع نفوس ناطقه یا نفس ناطقه و انوار اسفهدیه است که جهان ماده و کالبدهای ظلمانی را روشن می‌گرداند و نور انوار اسفهدیه، یعنی نفوس ناطقه، از نورالانوار است که خورشید عالم انوار مجرده است.

۲۳. درخت طوبی:

از توصیف ظاهری شیخ چنان نموده می‌شود که منظورش از درخت طوبی خورشید است. در اساطیر آمده است که درخت طوبی درخت بزرگی است در بهشت که شاخه در همه خانه‌ها دارد و همه نوع میوه دهد و همه از میوه آن بهره‌مند شوند. مولانا از شب چراغ، نفس ناطقه را خواسته است:

شب چراغت را فیتیلی نوبتاب پاک دان زین‌ها چراغ آفتاب

شهاب‌الدین گوید: هرگاه بین موجودات و نور الانوار و عقل مفارق مقابله‌ای واقع شود، عقل مفارق الهیه به آنها اشراق نور می‌کند.^۱

عزیزالدین نسفی گوید: تمام موجودات یک درخت است؛ فلک الافلاک ساده و بی ستاره است؛ زمین این درخت است و فلک دوم بیخ این درخت و افلاک دیگر ریشه و عروق آن و هفت فلک سیارات ساقه‌های آن درخت‌اند. عناصر و طبایع، شاخه‌های این درخت و موالید برگهای آن می‌باشند؛ بالجمله، انوار مدبره انسانی از انوار ملکوتیه و نفوس ناطقه فلکیه نور گیرند.^۲ و هر چند از شواغل برزخی رها شوند، به نور آنها افزوده می‌شود و به عالم نور قدسی نزدیکتر می‌شوند؛ و هر مقدار که به نور آنها افزوده شد به شوق و عشق آنها، به نور قاهره و کانون نور افزوده می‌شود؛ و هر اندازه انوار اسفهدی ابدان قاهریت یابند و بر کالبد ظلمانی غلبه یابند، شوق و عشق انوار اسفهدیه ابدان انسان به عالم نور زیادتر می‌شود و ملکه اتصال به عالم نور محض پیدا می‌کنند، تا آنجا که به نور قدسی پیوسته، خود جزء انوار مقدسه در می‌آیند.^۳

در منطق الطیر عطار، طوبی، تأویل به عالم طبیعت شده است؛ و گاه شجره طوبی و شجره سدره المنتهی قرین هم آمده‌اند که محل تجلیات انوار است؛ و همین طور گاه با شجره موسی قرین آمده است. بنابراین تأویل آن در آثار عطار مشوش است. در شرح شطحیات است: «و ارواح شجره طوبی و کسوه سدره المنتهی و ستره

قصور جنة المأوی «متلائی می شود»^۱

سهروردی درباره درخت و شجره مبارکه و شجره زیتونه در الواح عمادی گوید:
 قوة فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد،
 او شجره مبارکه است، زیرا همچنان که درخت را شاخهاست و میوه‌ها، فکر
 را نیز شاخهاست و آن انواع افکار است که بدان میوه، نور یقین رسد، چنانکه
 در قرآن آمده است: «الذی جعل لكم من الشجر الاخضر نارا»،^۲ الشجرة فکرت
 است، سبزی او آنست که مطلع شود بر طریق نظر و به بازگشتن به عالم
 قدس. آیتی دیگر: «افرايتم النار التي تورون»،^۳ یعنی علوم ثوانی و نفحات
 قدسی، آنکه بدو توصل کنند از علوم اوائل به علوم ثوانی.

«انتم انشاءتم شجرتها ام نحن المنشون»،^۴ یعنی که شما انشاء کردید یا ما
 انشاء کردیم این درخت را؟ و آیتی دیگر: «وشجرة تخرج من طور سيناء»^۵ الایة،
 یعنی بواسطه اندیشه حاصل کند و روغن معقولات را مستعد قبول فیض
 الهی گرداند و چراغ یقینی برافروزد و آتش مقام سکینه در نفس برافروزد؛ و
 معارف، نان ایشانست [و آن نان] فریشتگان، و آنست که فیثاغورس بدان
 اشاره کرد در رموز او و داود پیغمبر در مزامیر؛ و نان خورش ایشان انوار
 درخشنده است، و اشارت کرد در قرآن بدان درخت، آنجا که گفت: «یوقد من
 شجرة مباركة زيتونية لا شرقية ولا غربية»^۶، یعنی نه عقل محض است نه هیولای
 محض؛ این درخت بعینه درخت موسی است که از او ندا شنید در بقعه
 مبارکه از شجره و گفت: «انی آنست نارا»^۷؛ و این آتش آن است که گفت: «أن
 بورک من فی النار»^۸، یعنی کسانی که بدو متصلند، و «من حولها» یعنی محبان و
 متصلان.

و نفوس ما چراغهاوند که این آتش عظیم او را می‌افروزد، همچنانکه در حق
 موسی آمد: «اذرا ناراً فقال لاهله امكثوا»^۹، اشارت کرد به اهلش، یعنی حواس

۱. شرح شطیحات، ص ۱۵۱. ۲. قرآن مجید، یس: ۸۰. (و)
 ۳. همان، واقعه: ۷۱. (و)
 ۴. همان، واقعه: ۷۲. (و)
 ۵. همان، مؤمنون: ۲۰. (و)
 ۶. همان، نور: ۳۵. (و)
 ۷. همان، طه: ۱۲. (و)
 ۸. همان، طه: ۱۰. (و)
 ۹. همان، نمل: ۹. (و)

ظاهر و باطنش، چنانکه گفت: «فاخلع نعلیک»^۱؛ و آیتی دیگر: «انس من جانب الطور نارا»^۲، و این آیت که: «أن بورک من فی النار» مثنی می‌شود با آیتی دیگر: «لَعَلَّی آتیکم منها بقیس»^۳، یعنی پارهٔ آتش درخشنده درگیرنده، و «من حولها» را یار می‌شود «سآتیکم منها بخبر»^۴، و «قبس» از بهر آن کس که در آتش است و «خبر» از بهر آن که در گرداگرد اوست. نظرکن به اعجاز وحی الهی و ضرب مثال‌ها، و اشارت به نفس است و احوال او به امور محسوس، تفهیم معقولات می‌کند به امثال حسّی، چنانکه در قرآن آمد که: «و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون»^۵؛ و آیتی دیگر گواهی می‌دهد که: «و تلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون»^۶ و همچنانکه آیتی دیگر: «و فی أنفسکم أفلا تبصرون»^۷، «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم»^۸، اشارت می‌کند که عجایب عالم علوی در عالم کوچک که انسان است تعبیه کرده شده است. و آیتی دیگر: «و لقد انزلنا الیکم کتاباً فیه ذکرکم افلا تعقلون»^۹ اشارت می‌کند، چیزهائی که وحی است، همه اشارت است به عالم کوچک و احوال او؛ و آیتی دیگر اینها را یار می‌شود: «و کلا نقص علیک من انباء الرسل ما نثبت به فؤادک و جاءک فی هذه الحقیق و موعظه و ذکری للمؤمنین»^{۱۰}.

۲۴. گفت: سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانهٔ خود بدر آید و پر بر زمین بازگستراند. از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین:

توصیفی که از سیمرغ در اینجا کرده است وصف خورشید است. نقل و توصیف این مرغ افسانه‌ای را شمس الدین آملی در نفائس الفنون آورده است: عنقا که آن را به پارسی سیمرغ گویند، او را در جهان نام هست اما نشان نیست و هر چیز را که وجود او نادر بود به عنقای مغرب تشبیه کنند.

در بعضی از تفاسیر آورده‌اند که در زمین اصحاب رس کوهی است بس بلند، بهر وقتی مرغی بس عظیم با هیأتی غریب و پره‌های الوان مختلف و

- | | | |
|--------------------------|---------------------------|--------------------------|
| ۱. همان، طه: ۱۲. (و) | ۲. همان، قصص: ۲۹. (و) | ۳. همان، طه: ۱۰. (و) |
| ۴. همان، نمل: ۷. (و) | ۵. همان، ابراهیم: ۲۵. (و) | ۶. همان، عنکبوت: ۴۲. (و) |
| ۷. همان، ذاریات: ۲۱. (و) | ۸. همان، شوری: ۵۳. (و) | ۹. همان، انبیاء: ۱۰. (و) |
| ۱۰. همان، هود: ۱۲۰. (و) | | |

گردنی به افراط دراز که او را به آن سبب عنقا گفتندی و هر جانوری که در آن کوه بودی از وحوش و طیور صید کردی، و اگر صیدی نیافتی از سرکوه پرواز کردی و هر جا کودکی دیدی برداشتی؛ و چون آن قوم از او بسیار در رنج بودند، پیش حنظله بن صفوان رفتند که پیغمبر ایشان بود و از او شکایت کردند؛ حنظله دعا کرد؛ حق تعالی آتشی بفرستاد و آن مرغ را بسوخت.

زمخشری در ربیع‌الابرار آورده است که حق تعالی در عهد موسی علیه‌السلام مرغی آفرید نام او عنقا؛ او را چهار پای بود از هر جانب، دوزوئی مانند روی آدمی و او را همچو او جفتی بیافرید و ایشان در حوالی بیت‌المقدس بودندی و صید ایشان از وحوش بودی و با موسی انس داشتندی؛ چو موسی علیه‌السلام به دار بقا پیوست، ایشان از آن زمین نقل کردند و به زمین نجد فرود آمدند و پیوسته کودکان را می‌بردند و طعمه می‌ساختند و...

شهاب‌الدین سهروردی در رساله الواح عمادی^۱ از سلطان انوار شماعیه یعنی خورشید توصیفی کرده است که هم منطبق با سیمرخ مندرج در عقل سرخ است و هم منطبق با درخت طوبی، بدان توصیفی که در رساله مزبور کرده است:

و بدانکه نور جرمی هیأتست در جرم، پس او ظاهرست از بهر دیگری، و نور است از بهر دیگری؛ و اگر به خود قائم بودی نور بودی از بهر ذات خود و از بهر خود ظاهر بودی؛ زنده بودی؛ و هر چه زنده است، به ذات خویش، نور مجرد است، و هر نور مجرد زنده است به ذات خویش؛ و حق اول نور همه انوار است؛ زیرا که معطی حیات و بخشنده نوریت است و او ظاهرست از بهر ذات خویش و ظاهر است بآئینده دیگری. و در مصحف مجید آمده است و آن آئینست که گفت: «الله نور السموات والارض»،^۲ و نوریت او آئینست که از بهر ذات خود ظاهرست و دیگری بدو ظاهر می‌شود؛ پس نور همه نورهاست و نوریت هر نیر، سایه نور اوست؛ پس به نور او روشن گشت آسمان‌ها و زمین.

آیتی دیگر: «واشوقت الارض بنور رتبا»^۱

و چون آنچه در محسوسات و از همه شریف تر است، نور است، پس از انوار آنچه تامترست، شریف تر است و شریف ترین جسمها «هورخش» است که تاریکی را قهر می کند. ملک کواکب و رئیس آسمانست و کننده روز روشن با امر حق تعالی، کافل قوتها، خازن عجائب، صاحب هیبت، مستغنی به نورش از جمله کواکب.

همه را نور می دهد و او از کس نور نمی ستاند، و همه را رونق و بها می پوشاند. پاکا خدایا که او را آفرید و نورانی گردانید. اوست مثل اعلی در آسمانها و در زمینها؛ زیرا که اوست نور انوار اجسام، چنانکه حق تعالی نور انوار است از آن عقول و نفوس. آیتی دیگر گفت: «وَقَدْ المثل الاعلی»،^۲ و این آیتی دیگر را مبین می گرداند از روی مثلی، اوست آیتی بزرگ که ظاهرست به نورش، خفی است شرفش بر جاهلان؛ و آیت حق تعالی ظاهرترین آیاتست و ظاهرترین آیات هورخش شدید است، و اوست که آیت بزرگترین است و علامه است و فاعل است به امر حق تعالی و پوشیده ای [است] که [ظاهر نگشت از بهر شرفش؛ و اوست که سبب روز است به ظهورش و سبب شبست از بهر خفایش، و سبب فصول چهارگانه است از بهر میلش به جنوب و شمال، و او روشن کننده چشم سالکان است و وسیلت ایشان است به حق تعالی. پس اوست که حی ناطق است و ظاهرتر است و اوست که حجتست بر بندگان خدا، و اوست آیت توحید زیرا که او یکیست در مرتبت، او گواهی می دهد به یکی، و اوست که وجهت بلندترست از آن خدا بر زبان اشراق و او، روی و چشم و دل عالمست. پاکا خدایا که او را ظاهر گردانید و بدو حجت را مؤکداً گردانید بر عالمیان. گواهی می دهد آیتی دیگر از تنزیل، چون تقدیر را بدو ربط کرد، و گفت که: «والشمس والقمر حساباً ذلک تقدیر العزیز العلیم»؛^۳ آیتی دیگر: «والشمس تجری لمستقر لها ذلک تقدیر العزیز العلیم»^۴، و شرف انوار آسمانی گواه می دهد از تنزیل، و آن

۳. همان، انعام: ۶۹. (و)

۲. همان، نحل: ۶۰. (و)

۱. همان، زمر: ۶۹. (و)

۴. همان، یس: ۳۸. (و)

آنست که گفت: «فلا اقسام بمواقع النجوم و آته لقسم لو تعلمون عظیم»، و مواقع ایشان، مظاهر ایشانست. چنانکه ایشان، به ظاهر مظاهر روحانیان‌اند. آیتی دیگر: «فلا اقسام بالخنس الجوار الكنس»^۲.

در یشت‌ها، اسم درختی که در بالای آن سیمرغ آشیانه دارد آمده است و گفته شده است که آن درخت در وسط دریای فراخکرت است.

نام آن درخت «هرویسپ تخمه» است. هر وقت سیمرغ از روی آن برمی‌خیزد، هزار شاخه از آن می‌روید و هر وقت به روی آن می‌نشیند هزار شاخه از آن شکسته و تخم‌های آنها پاشیده و پراکنده می‌گردد؛ و مرغی دیگر موسوم به «چمروش»، تخم‌هایی را که از «هرویسپ تخمه» فرو ریخته، گردآوری نموده به جایی می‌برد و...

این درخت، همه را درمان‌بخش است.

به احتمال قوی، عربها این درخت پر خیر و برکت را که جای در دریای پهناور دارد به درخت طوبی ترجمه کرده‌اند. یعنی درخت پر خیر و برکت که ترجمه همان معنایی است که در آثار مزدیسنا آمده است

۲۵. پیر را گفتم: شنیدم که زال را سیمرغ پرورد و رستم، اسفندیار را به یاری سیمرغ کشت... در این فراز از عبارت رساله عقل سرخ کلماتی آمده است مانند، زال، سام، سیمرغ، اسفندیار، آهوبره و...

اصل داستان مربوط به داستان پهلوانی و افسانه‌های ملی ایران باستان است که برای نخستین بار، فردوسی در لباس نظم و به صورت حماسه ملی درآورده است. اصل داستان این است که خداوند به سام فرزندی عطا می‌کند که هر چند اندامی بس زیبا دارد، اما موی او همه سفید است. موقعی که دایه از خصوصیات مولود جدید به پدرش سام خبر می‌دهد، سام سخت نگران می‌شود و از ترس آبروی خود دستور می‌دهد که او را به جایی دوردست برده، رهاکنند. دستور سام عمل می‌شود. در آن حدود، کوه بلند پایه‌ای بود به نام کوه البرز یا البرزکوه که سیمرغ بر قلّه آن آشیان داشت. روزی، سیمرغ به دنبال فراهم

کردن غذا برای بچه‌های خود به پرواز در می‌آید و چشمش به آن طفل می‌افتد، فرود می‌آید و طفل را که همان زال باشد به قلّه کوه می‌برد و در کنار بچه‌هایش از او نگهداری می‌کند. انس و الفت خاصی بین آنها برقرار می‌شود. به سیمرغ الهام می‌شود که از آن طفل به خوبی پرستاری کند. زال زیر نظر سیمرغ تربیت می‌شود تا آن‌گاه که جوانی برومند می‌گردد.

از سویی پدرش، سام، به تدریج به فکر آن طفل بیگناه می‌افتد و در اندیشه او، بارها خواب او را می‌بیند، خواب می‌بیند که فرزندش زال هنوز زنده است و مردی یل شده است.

در شاهنامه از سیمرغ به نام شاه مرغان یاد شده است. برداشت فردوسی از سیمرغ، چیزی شبیه به برداشت شهاب‌الدین سهروردی و دیگر عارفان اسلامی است.

در شاهنامه از افراسیاب به بدی یاد شده است و اوست که مردی بدطینت و خبیث است؛ و در رساله عقل سرخ، اسفندیار مردی نابکار قلمداد شده است که توضیح داده خواهد شد. به هر حال، سهروردی در بخش دیگری از رساله عقل سرخ اشاره به داستانی می‌کند که از افسانه‌های ایران باستان است که فردوسی آن را به خوبی پرورانده است و عارفان بعد از وی مورد تأویل قرار داده‌اند. اشاره شد که شهاب‌الدین سهروردی در این رساله همراه با داستان سیمرغ و گوهر شب‌افروز و درخت طوبی چند نام افسانه‌ای دیگر آورده است که معماگونه می‌نماید، مانند: رستم، زال، سام، آهویره، اسفندیار و غیره. آنچه خود از متون ادبی و عرفانی به دست آوردم، رستم، عبارت از نفس ناطقه است. روزبهان در شرح شطحیات گوید: «رخش رستم، عشق شهرستان ابد» که ظاهراً نفس ناطقه در مرحله کمال است.

سنائی از رستم، ناجی انسان از ظلمت طبیعت را خواسته است.
عطار به معنی نفس آورده است و گوید:

با فلک هم عنان همی یابم
عقل بر گستوان همی یابم

رخش تن را که دشمن جانست
رخش دل را که جان سوار ویست

در شرح شطیحات این گونه ترکیبات آمده است: رستم عشق، رستم حق، رستم قدم، رستم ربوبیت.
عطار درباره زال گوید:

دانه سیمرغ جو چون رستم و بگذر ز زالآنکه با این جمله زر این زال نه زال زر است
و زال، همان کالبد است با روح حیوانی که دایه طبیعت «آهوره» او را تربیت کند:

گردش چرخ را شبانروزی دایه انس و جان همی یابم

روزبهان در شرح شطیحات «دایه گان تجلی^۱» و «دایه اول^۲» را بکار برده است. روزبهان درباره سیمرغ عبارات «سیمرغ جان» «سیمرغ مشارق اولیت» سیمرغ آشیان کونین» «و سیمرغ شرق ازل» را به کار برده است.^۳
سهروردی، آفتاب را رئیس انوار عرضیه و شعاعیه می داند و آن را به سیمرغ نسبت می دهد. از پاره ای از عباراتش، نفس کل و رب النوع نفوس ناطقه، فهمیده می شود که سیمرغها همان نفوس ناطقه انسان هستند و آنچه سبب نجات رستم و هلاک اسفندیار و یا افراسیاب گردید، همان فرّه ایزدی است که رستم به یاری آن بر افراسیاب پیروز می شود.

چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید، روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس، همچون آهن گرم که به مجاورت آتش هیبت نورانی در او حاصل شود و خاصیت سوختن؛ و چون با روشنائی بزرگ آشنا شود و

۲. همان، ص ۷۰.

۱. شرح شطیحات، ص ۳۲۳، ۳۲۴.

۳. همان، ص ۵۹۸، ۳۵۱.

بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از او منفعل شوند و ماده از او متأثر شود؛ و بشنود دعای او در ملکوت السماء لاسیما ملک، چون فکر دائم دارد در آیات جبروت؛ و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک‌بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد، وصیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر پدید آید مر او را؛ و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق، از جمله حزب خدا شود؛ و در تنزیل آمد آیتی دیگر، و آن آنست که: «ان حزب الله هم المفلحون»^۱، به شعاع قدس و تأیید قهر؛ و آیتی دیگر: «ان جندنا لهم الغالبون»^۲ و این آیت، جهت قهر و غلبه با آن آیتی دیگر یار می‌شود برسد به نور تأیید و ظفر، چنانکه بزرگان ملوک پارسیان رسیدند؛ و ایشان از مجوس نبودند و نه ثنویان، یعنی از کسانی که خدای را دو می‌گویند، زیرا که این معتقد فاسد از گشتاسب ظاهر گشت.

نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان «خرّه» گویند؛ و آنچه ملوک [را] خاص باشد، آن را «کیان خرّه» گویند؛ و از آن جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند «نیرنگ» ملک آفریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس حق به جا آورد به قدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت، آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی؛ چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی، به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدوی [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث، و او را هلاک کرد به امر حق تعالی و وردگان را بازپس بستند و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره؛ و از علوم بهره‌مند شد بیش از آن که بسیاریان درین عصرها برابر او نبودند، و علم را نشر کرد و عدل بگسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در

خانندان رها کرد، جزا از حق تعالی؛ و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد.

و دوم او از ذریت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را بر پای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلی عروج کرد و متنقش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد و معنی «کیان خزّه» دریافت؛ و آن روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن، گردنها او را خاضع شوند؛ و هلاک گردند به قوه حق تعالی، شیریر و محب دشمنی را و لد را و سخت دل را؛ افراسیاب را از بهر آنکه جاحد حق گشت و منکر نعمتهای خدا شد، تقدیس را برداشت؛ خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غزنی هلاک گشت؛ و ملک قدس چون سنگ سکینت بر او مسلط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد؛ و در آن معرکه، چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار، چشمها مثل آن ندیدند؛ و چون ملک فاضل النفس در عالم سنتها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد به تأیید حق تعالی جمله روی زمین، انوار مشاهده جلال حق تعالی برو متوالی گشت؛ در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق، در رسید و او پیش باز رفت به فرمانبرداری؛ و پدر، او را بخواند و بشنید که او را می خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی، ترک کرد ملک جمله معموره.

فره ایزدی در ادبیات مزدیسنان

یکی از اموری که در فلسفه ایران باستان به آن اهمیت زیادی داده می شد فره ایزدی است^۱ که به قول سهروردی، اعطاء قوت و رای در افراد انسان می کند و موجب مزیت و برتری پاره ای از افراد بر پاره ای دیگر می شود. گویا این فره ایزدی به جز فروهرهایی است که از عالم بالا در نهاد موجودات افاضه می شود؛ زیرا فره

ایزدی یک مزیت است که موجب چیرگی پاره‌ای از افراد بر پاره‌ای دیگر می‌شود که فرد اعلای آن فرّه کیانی است. به هر حال، فرّه ایزدی غیر از ملائکه موکله است که امشاشپندان‌اند و بجز فروهرها است که انوار اسفهبیدیه‌اند که در دو درجه طبقه‌بندی شده‌اند: انوار اسفهبیدیه فلکیه و انوار اسفهبیدیه انسیه.

به گفته شاهنامه^۱، مردم ایران به این عقیده بودند که خداوند به هستی، نیروئی به نام فرّه می‌بخشد و هرکس و هرچیز از آن برخوردار است. هر دسته از مردم دارای فرّ ویژه خود می‌باشند. پادشاهان نیز فرهای گوناگون دارند که به شاهان ایران، خداوند، فرّ کیانی می‌دهد تا با آن بتوانند پادشاهای کنند به یاری فرّه ایزدی بر اهرمن دست می‌یابند، دشمن را شکست می‌دهند، بر جهان فرمانروائی می‌کنند، جهان را از بدی می‌رهانند، و مانع از جادو می‌گردند زور و فرّ، خلقتی ایزدی است؛ چون رستم دانست که لابه او در برابر اسفندیار کارگر نیست و او راهی جز جنگ نمی‌پوید، تیرگزار در کمان نهاد و سر خود را سوی آسمان کرد و گفت: ای پروردگار که فزاینده فرّ و زوری، تو می‌بینی که چه اندازه اسفندیار با من کارزار می‌کند. در موارد متعددی کلمه فرّ با ترکیبات خاص به کار رفته است مانند: فرّ دین، فرّ ماه، فرّ آفتاب، تابش فرّ، فروزندگی فرّ.

● کیومرث، پس از آنکه پادشاه شد به کوه رفت و در آنجا، برای خود جایگاهی ساخت و صاحب فرّه کیانی شد.

● طهمورث، به فرّه ایزدی اهرمن را به افسون بست و سوار بر او شد؛ یعنی بر او غلبه یافت.

● جمشید، به واسطه فرّه ایزدی هم شاه بود و هم پیشوای دینی؛ لکن چون مرتکب نافرمانی شد، فرّه کیانی از او برفت و گرفتار خذلان شد.

فرّه ایزدی، به مانند هاله، کیخسرو را در خود می‌گیرد^۲

کیخسرو پس از آنکه بر دژ دست یافت از آن تاریکی دژ روشنائی دمیده شد و جهان به نام پروردگار، و به فرّ کیخسرو، مانند ماه روشن گشت. سروش به کیخسرو می‌گوید: آماده بسیج باش تا نزد پروردگار بروی، رستم و زال و دیگر بزرگان به بارگاه

آمدند و زال در پی آن بود که شاه را پند دهد...
گویا فر ایزدی را، فیصران روم هم می شناخته‌اند و احیاناً بدان پای بند بوده‌اند.
پس از این که گشتاسب در روم ازدهای بزرگ را هلاک می‌کند، مردم روم بر آن
آفتاب فره‌مند زمین (گشتاسب) آفرین خواندند.
گشتاسب، مژده آمدن زرتشت پیامبر را به مردم دنیا می‌دهد. گویا دین زرتشت
ناسخ دین پهلوی بوده که از ادیان باستانی ایرانیان بوده است.^۱
گشتاسب، اسفندیار را به همه کشورهای می‌فرستد تا دین زرتشت را بیاموزد و
دیگران را به این دین آورد.^۲ دین زرتشت را، دین پاک و دین بهی نیز نامیده‌اند.
کلمات ماه و اختران فروزنده مکرر در شاهنامه آمده است.
سیمرغ به رستم گرفت: اگر در برابر اسفندیار سر به خاک آوری ننگی نیست،
چون آن پاک تن شاهزاده و رزم زن است و با فره ایزدی است.
رستم، اسفندیار را، به دین بهی و به نوش آذر و آتش و فرهی و خورشید و ماه و
اوستا و زند سوگند می‌دهد که دست از ستیزه جوئی بردارد؛ اما او سر بر می‌تاباند.
در جزوه اول سیمرغ (ص ۷۱)، به قلم مهدی قریب آمده است: فره ایزدی، در
اساطیر کهن ایران، به خصوص در شاهنامه، مرتبه مقدس و بزرگ دارد و پاسدار نیکی
و عدالت شاه است. شاید مفهوم فره ایزدی بعدها تغییر شکل داده و در فرهنگ
اسلام به «السلطان ظل الله» تبدیل شده باشد.
افراسیاب، پادشاه توران زمین است و در شاهنامه، داستان او آمده است.
در اوستا، از افراسیاب به بدی نام برده شده است که به کمک اهریمن به سلطنت
می‌رسد (سلطنت توران زمین)، جنگ بین ایران و توران در معنی به جنگ میان ایزد
و اهرمن تعبیر می‌شود و این همان جنگی است که در رساله عقل سرخ به صورت
رمز بدان اشاره شده است که البته رستم با اسفندیار در جنگ می‌شود و به یاری فره
ایزدی یا سیمرغ، اسفندیار را شکست می‌دهد.

عطار و سیمرغ

عطار از سیمرغ، هم ذات خداوند و هم نفوس ناطقه انسانی و هم نفس کل را خواسته است:

جلوه گر بگذشت بر چین نیم شب	ابتدای کار سیمرغ ای عجب
لاجرم پرشور شد هر کشوری	در میان چین فتاد از وی پری
هر که دید آن نقش کاری در گرفت	هر کسی نقشی از آن پر برگرفت
اطلبو العلم ولو بالصین این	آن پر اکنون در نگارستان چین
این همه غوغا نبودى در جهان	گرنگشتی نقش پر اوعیان
جمله جانها ز نقش پَرّ اوست ^۱	این همه آثار صنع از فرّ اوست

چین، عالم عناصر است که شب و تاریک است و از نور پر سیمرغ روشنائی گرفته است؛ و همه نفوس ناطقه فلکیه و انسانیه از فرّ او و فیض پَرّ او، خود، سیمرغ شده اند.

پس، هم خورشید سیمرغ است، هم نفس کل و هم نفوس جزئیه و سیمرغی آنها از این رو است که ظل و سایه ای از سیمرغ حقیقی اند. در پایان سیر و سلوک مرغان و رسیدن به سیمرغ جان گوید:

در خط این رقعہ پر اعتبار	چون نگه کردند آن سی مرغ زار
بود کرده، نقش تا پایان همه	هر چه ایشان کرده بودند آن همه
.....
یافتند از نور حضرت جان همه	چون شدند از کُلّ کُلّ پاک آن همه
باز از نوعی دگر حیران شدند	باز از سر بنده نوجان شدند
پاک گشت و محو شد از سینه شان	کرده و ناکره دیرینه شان
جمله را از پرتو آن جان بتافت	آفتاب قریت از پیشان بتافت
چهره سیمرغ دیدند آن زمان	هم زعکس روی سی مرغ جهان

بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
می ندانستند این یا آن شدند
بود خود سیمرغ سی مرغ تمام
بود خود سی مرغ در آن جایگاه
بود این سیمرغ ایشان آن دگر
هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
در همه عالم کسی نشنود این
بی تفکر در تفکر ماندند
بی زبان کردند از آن حضرت سؤال
مائی و تسوئی در خواستند
کاینه است آن حضرت چون آفتاب
جان و تن هم جان و تن بیند درو
سی در این آئینه پیدا آمدید
پرده جز از خویش نگشاید باز
خویش می بینید و خود را دیده اید^۱

چون نگه کردند این سی مرغ زود
در تحیر جمله سرگردان شدند
خوش را دیدند سیمرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه
ور به سوی خویش کردند نظر
ور نظر در هر دو کردند به هم
بود این یک آن و آن یک بود این
آن همه غرق تحیر ماندند
چون ندانستند هیچ از هیچ حال
کشف این سر قوی در خواستند
بی زبان آمد از آن حضرت جواب
هر که آید خویشتن بیند درو
چون شما سی مرغ اینجا آمدید
گر چل و پنجاه و شصت آید باز
گرچه بسیاری بسر گردیده اید

آنچه عطار درباره سیمرغ گفته است، دقیقاً همان معانی است که سهروردی از سیمرغ اراده کرده است؛ و آنچه عطار در دیوان خود از کلمه رستم، زال و سام اراده کرده است، همان است که سهروردی به صورت رمزیات به کار برده است. سهروردی در رساله *بستان القلوب*^۲ گوید:

اکنون بدانکه اینهمه که بر شمردیم، توئی و حقیقت تست.
و ترا چندین نام است: «نفس» خوانند، چنانکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده «یا ایها النفس المطمئنة / ارجعی الی ربک راضیة مرضیة»؛^۳ و «کلمه» خوانند چنانکه گفت «الیه یصعد ال کلم الطیب و العمل الصالح یرفعه»؛^۴ و کلمه

۳. قرآن مجید، فجر: ۲۷، ۲۸. (و)

۲. *بستان القلوب*، ص ۳۷۲.

۱. همان، ۲۷۴-۲۷۶. (و)

۴. همان، فاطر: ۱۰. (و)

طیبه و نفس مطمئنه یک معنی دارد؛ همچنانکه تا نفس ما مطمئنه نشود، «ارجعی الی ربک» در حق او درست نیاید؛ و تا کلمه طیبه نباشد، «لیه یصعد الکلم الطیب» در شأن او ممتنع بود؛ «روح» خوانند، چنانکه گفت: «و روح منه»^۱ و «لوامه» خوانند، چنانکه فرمود: «و لا اقسام بالنفس اللوامه»^۲ و «اماره» خوانند، چنانکه فرمود: «ان النفس لا ماره بالسوء»^۳.

درباره دو پر جبرئیل به عبارات زیر توجه شود:

اکنون بدانکه، نفس ترا دو جهت است، چنانکه بدن را دو جهت است: یک جهت تعلق به عالم روحانی دارد که از آنجا اقتباس علوم و فواید کند و آن را قوت علمی و نظری خوانند؛ و یک جهت به عالم جسمانی تعلق دارد که از آنجا کمال حاصل کند و آن را قوت عملی خوانند، و بدان جهت تصرف می‌کند در بدن و هرگاه که نفس، قاهر بدن شود، قوای ظاهر و باطن مطیع او گردند، او را قرب به عالم خویش بیشتر باشد و به استکمال نزدیکتر باشد و او را «نفس مطمئنه» و «کلمه طیبه» خوانند؛ و هرگاه که بدن قاهر او شود، ضعیف گردد و منکوس، او را «لوامه» و «اماره» خوانند.

و بدانکه در هر وقتی اقتضای نامی کند؛ و بزرگان از انبیاء و اولیاء هر سخن که گفته‌اند، چنان گفته‌اند که حال را درخور بوده است؛ و رسول ما، علیه‌السلام، وقت بودی که چون به ظاهر دیگران نظر کردی و باطن خود دیدی گفتی «من از شما نیستم، شما چیز دیگرید و من چیز دیگر»، «لست كأحد منکم»؛ و وقت بودی که در ظاهر خود و ظاهر دیگران نگاه کردی، گفتی «من همچو شما»؛ «انما أنا بشرٌ مثلکم»^۴؛ و چون اشارت به روح پاک خود کردی، گفتی «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین»، و چون اشارت به بدن پاک خود کردی، گفتی «أنا امرأة تأکل القدیه فی الجاهلیة».

و بدانکه عالم جسمانی ضد عالم روحانی است، چنانکه دنیا ضد آخرت است؛ و بدانکه درنگ ما در این عالم اندکی خواهد بودن و ما را اینجا

۳. همان، یوسف: ۵۳ (و)

۲. همان، قیامت: ۱ (و)

۱. همان، نساء: ۱۷۱ (و)

۴. همان، مریم: ۱۱۰ (و)

نخواهند گذاشتن، و همچنان که آمدن ما به اختیار نبود، رفتن هم به اختیار نخواهد بودن؛ و بدانکه این متاعی که اینجا می خیزد لایق آنجا نیست و آن عالم را متاعی است خاص، و آنچه از این عالم خیزد هم اینجا خرج می توان کردن، اما این عالم یک خاصیت دارد که متاع نیم کاران آن عالم اینجا تمام کنند.

سهروردی تحت تأثیر فلسفه نو افلاطونی که زاده مسیحیت است، مراتب وجود و افاضات آن را منطبق با آیات قرآنی که در باب «کلمه و کلمات» آمده است می داند و در این باب می گوید: نفس، دو جهت دارد، چنانکه بدن را دو جهت است. یک جهت، تعلق به عالم روحانی دارد که از آنجا اقتباس علوم می کند و جهت دیگر، به عالم جسمانی تعلق دارد که از آنجا کمال حاصل می کند. در جای دیگر گوید: آخرین این کلمات، جبرئیل است؛ و ارواح آدمیان، از این کلمه است؛ و این کلمه جبرئیل است و عیسی (ع) آن را روح الله خواند. با این توضیح سیمرغ را می توان کلمه و یا جبرئیل دانست.

و در ظاهر هم می تواند همان «هورخش»، سلطان انوار شعاعیه، باشد که نور همه سرانجام از ذات حق است.

از توصیف او درباره زال، با توجه به زبان رمزیات سهروردی، چنان مستفاد می شود که مراد او از مادر زال، عناصر طبیعی است که در حکمت از آنها به عنوان مادران (امهات اربعه) و از افلاک به عنوان پدران (آباء سبعة) لا و از معدن و نبات و حیوان به عنوان «موالید» یاد شده است که از تأثیر آباء علوی و تأثر امهات سفلی سه مولود به وجود آید؛ و قهراً این نوزاد در مرتبه هیولانی بدلقا و کربیه منظر است. پس سام می تواند افلاک باشد. سیمرغ، این رب النوع ارواح یا نفس کل، کالبد کربیه منظر زال را می پرورد و او را زیر نظر خود تربیت می کند و به آهویره که دایه طبیعت است فرمان می دهد که جسم او را رشد دهد و خود به تکمیل نفس ناطقه او می پردازد و از قوت به فعل آورده و به مرتبه بالمستفادی می رساند تا آنکه از او رستم دستان، یعنی نفس ناطقه قوی و نیرومند، می سازد؛ رستمی که صاحب فرّه ایزدی شده و بر دشمنان خود پیروز می شود.

در مثنوی مولانا، در هر مقام، از زال و رستم چیزی خواسته شده است. در ابیات زیر سام و رودابه (مادر زال) به ترتیب افلاک و عنایرانند، و زال مولود حیوانی است که تحت تربیت امهات و آباء قرار گرفته، کمال می‌یابد:

<p>کرده ما را عاشقان همدگر جفت جفت و عاشقان جفت خویش راست همچون کهر با و برگ کاه با توام چون آهن و آهن ربا هر چه آن انداخت این می‌پرورد چون نمائد تری و نم بدهد او برج آبی تریش اندر دمد تا بخارات و خم را برکشد همچو تابه سرخ ز آتش پشت و رو همچو مردان گرد مکسب بهر زن بر ولادات و رضا عش می‌تند چونک کار هوشمندان می‌کنند پس چرا چون جفت درهم می‌خزند پس چه زاید ز آب تاب آسمان تا بود تکمیل کار همدگر تا بقا یابد جهان زین اتحاد ز اتحاد هر دو تولید زهد لیک هر دو یک حقیقت می‌تند از پی تکمیل فعل و کار خویش پس چه اندر خرج آرد روزها^۱</p>	<p>حکمت حق در قضا و در قدر جملة اجزای جهان زان حکم پیش هست هر جفتی ز عالم جفت خواه آسمان گوید زمین را مرحبا آسمان مرد و زمین زن در خرد چون نمائد گرمیش بفرستد او برج خاکی خاک ارضی را مدد برج بادی ابر سوی او برد برج آتش گرمی خورشید ازو هست سرگردان فلک اندر زمن وین زمین کدبانوئیها می‌کند پس زمین و چرخ را دان هوشمند گیرند از هم این دو دلبر می‌نرند بی زمین کی گل بروید و ارغوان بهر آن میل است در ماده به نر میل اندر مرد و زن حق زان نهاد میل هر جزوی به جزوی هم نهد روز و شب ظاهر دو ضدّ و دشمنند هر یکی خواهان دگر را همچو خویش ز آنک بی شب دخل نبود طبع را</p>
--	---

تا که گوید:

از کشش‌های عناصر بی‌رسن	هست هفتاد و دو علت در بدن
تا عناصر همدگر را واهلد	علت آید تا بدن را بگسلد
مرگ و رنجوری و علت پاگشا	چار مرغند این عناصر بسته پا
مرغ هر عنصر یقین پرواز کرد	پایشان از همدگر چون باز کرد
هر دمی رنجی نهد در جسم ما	جذبه این اصلها و فرعها
مرغ هر جزوی به اصل خود پرد	تا که این ترکیب‌ها را بر دزد
جمعشان دارد به صحبت تا اجل	حکمت حق مانع آید زین عجل
پرزدن پیش از آجلتان سود نیست	گوید ای اجزا اجل مشهود نیست
چون بود جان غریب اندر فراق	چونک هر جزوی بجوید ارتفاق

مولانا هم از زال و رستم و... تعبیرات گوناگون دارد.

سهروردی می‌گوید: روزها سیمرغ زال را می‌پرورید و شب‌ها آهویره‌ای او را نگهداری و تربیت می‌کرد. می‌توان گفت که رستم به یاری سروش غیبی بر اسفندیار و افراسیاب پیروز شد.

در ادبیات مزدیسنان درباره سروش آمده است:

سروش، پس از غروب آفتاب کلیه جهان مادی را نگهداری می‌کند و برای محافظت نوع بشر هر روز و هر شب سه بار به دور زمین می‌گردد. سروش، همواره با دیوها در جنگ است. تن این سروش، کلام ربانی، و محل حلول کلام خدا است.^۱

مرغ سحرخیز (خروس) از طرف سروش، فرشته شب‌زنده‌دار، گماشته شده که بامدادان بانگ برداشته و مردم را از پی ستایش خداوند بخواند. فردوسی در شاهنامه، خروس را پیک ایزدی می‌شمرد.

آهویره - در رساله عقل سرخ از آهویره نام برده شده است که در شب‌ها تربیت زال

را به عهده داشته است. کلمه آهو یعنی پاک و بی عیب که از اوصاف فرشته گان است^۱ و در کتب اوستائی^۲، آخو یعنی جان و روح و قوه حیات و زندگانی و حرارت عزیزی که کار آن حفظ بدن انسانها است. گمان می کنم که سهروردی در مآخذی این کلمه را دیده است و به آهو و آهو بره تبدیل کرده است. همچنین در رساله عقل سرخ، آهو بره به همین معنی (روح حیوانی، قوه حیات و زندگی) آمده است. مردم ایران باستان، در جنگها از فروهرها یاری می طلبیدند و فتح و ظفر با طرفی بود که بیشتر فروهرها را خوشنود کند؛ و حتی افسانه هایی در این باب ساخته بودند که فروها اسلحه به دست به لشگری که از آنها یاری خواسته بودند عملاً یاری کرده، دیوها و لشگریان شیطان صفت را شکست می دادند.^۳

مولانا در مورد رستم و تأویل آن گوید:

رستم ارچه با سرو سبلت بود دام پاگیرش یقین شهوت بود^۴

*

رستم زال ار بود و زحمزه بیش هست در فرمان، اسیر زال خویش^۵

که زال نفس اماره است.

و بالجمله: زال یعنی کالبد بی روح را سیمرغ جان و دایه طبیعت با یاری همدگر، یکی جان و دیگری جسم او را تربیت کرده به مقام رستمی و عقل بالمستفادی می رساند و با اسفندیار ظلمت به جنگ می پردازد و سرانجام به یاری فره ایزدی، نفس مطمئنه بر نفس اماره پیروزمی شود و این پیروزی، پیروزی یزدان بر اهرمن و حق بر باطل است.

۲۶. دوازده کارگاه:

از توصیفی که از دوازده کارگاه شده است نموده می شود که مراد سهروردی بروج دوازده گانه است؛ می گوید که بر اساس هیئت بظلموسی، محیط فلک دوم، یعنی فلک ثوابت، را به دوازده بخش تقسیم کرده اند که دوازده برج نامند و

۱. همان، ج ۱، ص ۱۶۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۸۷.

۳. همان، ج ۱.

۴. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۸۱۸ (و)

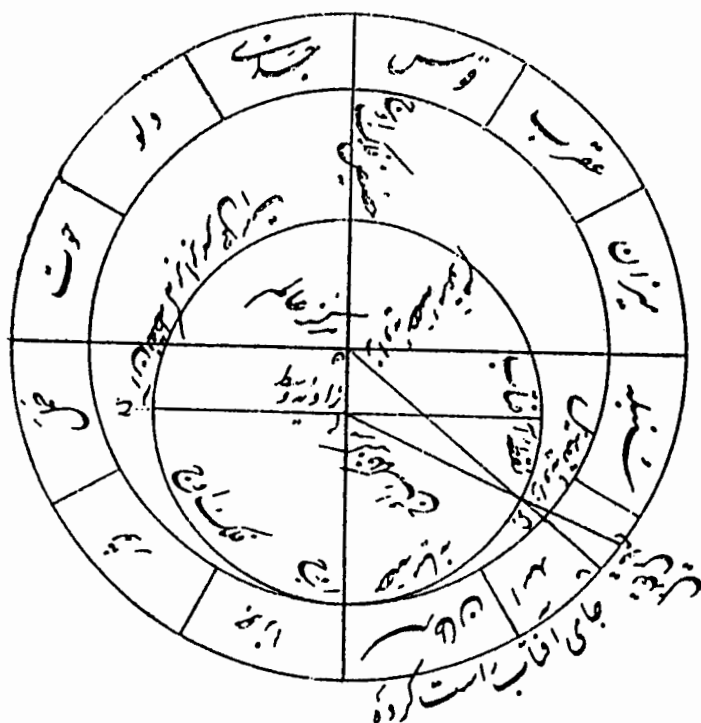
۵. همان، دفتر اول بیت ۲۴۲۷ (و)

هر بخشی از آن را بیتی خوانند و صورتی از چند ستاره در هر یک از بیوت تصویر کرده‌اند. یکی از آن صورتها به شکل بره در آمده است و یکی به شکل گاو و... که البته ملل گوناگون در تصویر این صورتها اختلاف دارند که نام این اشکال تازی به ترتیب زیر است:

حمل (بره)، ثور (گاو)، جوزا (گردو)، سرطان (خرچنگ)،
اسد (شیر)، سنبله (خوشه)، میزان (ترازو)، عقرب (کژدم)،
قوس (کمان)، جدی (بز)، دلو (دولاب) و حوت (ماهی).

در احکام نجومی برای هر یک از بروج دوازده گانه وظیفه خاصی بر شمرده‌اند. اخوان الصفا گویند: کواکب افلاک عبارت از ملائکه و ملوک آسمانهاست که خداوند آنها را برای آباد کردن جهان و تدبیر افلاک آفریده است؛ و آنان در افلاک، خلفاء حقند و آنها را افعالی است، لطیف و تأثیراتی است نهان؛ ... عالم اجسام دو قسمند، عالم افلاک و عالم ارکان. عالم افلاک از فلک الافلاک شروع می‌شود و به فلک قمر منتهی می‌گردد که فوق فلک، رتبه نفس کلی است که قوای آن ساری در همه اجسام عالم افلاک و هم عالم ارکان است؛ و نیرویی که از نفس کلی به سوی عالم سریان می‌یابد، نخست در کواکب ثابته و کواکب سیاره و سپس در ارکان، سریان دارد و از ارکان در اشخاص، معادن، نبات و حیوان سریان می‌یابد؛ با این توضیح، گوئیم مراد شهاب‌الدین از شاگردانی چند، عده‌ای از ستارگانند که آن اشکال و تصویرها را به وجود آورده‌اند و منظور از استادان همان سیارات هفت گانه است که هر کدام استادکار فلک خویش و آثار ناشی از فلک خود می‌باشد.^۱

تصویر کارگاه‌های دوازده گانه در فلک ثوابت و اسامی بروج و بیوت براساس هیئت بطلمیوسی بدین شرح است که در تصویر زیر مشاهده می‌شود.

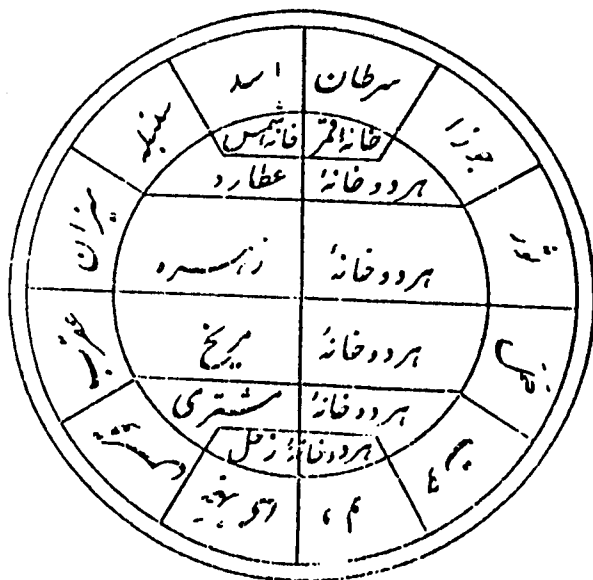


فصل - بهرهای ستارگان اندر بروج

وز پس این بگوئیم بهرهای ستارگان اندر بروج^۱:

خانه‌های ستارگان کدامند؟ فلک البروج بدو نیم کرده شد. نخستین از اول اسد تا به آخر جدی و آفتاب را داده شد و خانه او به اول این نیمه و آن برج اسد است؛ و نیمه دیگر قمر را از اول دلو تا آخر سرطان و خانه او به آخرش و آن برج سرطانست؛ و ز بهر آنک دیگر ستارگان را به رفتن دو حال است یکی رجوع و دیگر استقامت، هر یکی را خانه‌یی داده آمد اندر نیمه آفتاب و خانه دیگر اندر نیمه ماه از هر دو سوی خانه ایشان بر یک بعد و آغاز از آن ستاره کردند که از آفتاب سخت دور نتواند شدن، و آن عطارد است؛ و او را سنبله به پهلوی اسد دادند و جوزا به پهلوی سرطان و این هر دو خانه او اند؛ و از پس او، آن ستاره که زیر اوست و آن زهره است. زهره را دو خانه دادند و هر دو خانه او به پهلوی خانه‌های عطارد کردند اندر هر دو نیمه فلک و

آن میزان و ثور است؛ وانگه مریخ را همین کار کردند تا خانه‌های او حمل و عقرب گشت؛ و آن مشتری، قوس و حوت؛ و آن زحل، جدی و دلو؛ و برین صورت نهاده شد.



صور ستارگان در دوازده برج و خارج از منطقه البروج طبق نظر ابوریحان (که ارتباط با کارگاه‌ها دارد):^۱

و از آن صورتها دوازده بر منطقه البروج افتاد؛ و بیست و یک از او بر شمال؛ و پانزده از او به جنوب.

این صورتها که بر منطقه البروج است چگونه‌اند؟ این آن است که بروج را بدان نام کردند؛ و نام نخستین صورت از آن، هرگاه که ابتدا از اعتدال بهاری کنی حمل است. همچون صورت گوسپندی است نیم‌خفته، و ز پس همی نگرد تا دهان او بر پشت شده است؛ و دوم صورت ثور، بر صورت نیمه پیشین از گاوی، زیرا که بر ناف جای بریدن اوست، و نیمه پسین بر جای نیست، و کرده دارد زخم را؛ و سوم صورت

توآمان همچون دو کودک بر پای ایستاده، هر یکی یک دست بر دیگر پیچیده دارد، تا بازوی او برگردن دیگر نهاده شد؛ و چهارم صورت سرطان، همچون خرچنگ؛ و پنجم صورت اسد، همچون شیر؛ و ششم صورت جوان زن، همچون کنیزک با دو پرو دامن فروهشته؛ و هفتم صورت میزان، همچون ترازو؛ و هشتم صورت عقرب، همچون کژدم؛ و نهم صورت رامی‌ای تیرانداز، همچون اسبی تا بگردنگاه، آنگاه از آنجا نیمه زیرینش بر شبه آدمی شود و گیسویها فرو هشته از پس و تیر درکمان نهاده و سیر کشیده. و دهم صورت جدی‌ای بزغاله؛ و این تا برو شکم چون نیمه پیشین از بزی است، و باقی چون نیمه پسین از ماهی با دنبال؛ و یازدهم صورت ساکب الماء ای ریزنده آب، همچون مردی ایستاده و هر دو دست دراز کرده، و به یک دست کوزه‌ای دارد نگوسار کرده، تا آب از آنجا همی ریزد و بر پایش همی رود؛ و دوازدهم صورت سمکه، همچون دو ماهی، دنبال یکی از دنبال دیگری آویخته برشته دراز، او را خیط‌الکنان خوانند، یعنی رشته کتان؛ و حمل را نیز کبش نام کننده‌ای گشن؛ و این صوابتر، زیرا که سُرو دارد؛ و به قیاس این اسم بایستی که جدی را نیز تیس نام کردند، [زیرا] که سُرو دارد؛ و هندوان او را مکر خوانند؛ و این جانوریست دریائی، بر آن صورت که از جدی حکایت کردیم. و در میان عام برج توامین به جوزا مشهور است؛ و برج عَدْرَا به سنبله؛ و برج رامی به قوس؛ و برج ساکب‌الماء به دلو و برج سمکه به حوت؛ و صواب آنست که نخست گفتیم.

صورت‌های شمالی کدامند؟ صورت نخستین دب اصغر، خرس خرد؛ و صورت دوم دب اکبر، خرس بزرگ، هر دو بر پای اند ایستاده و دنبال کشیده؛ و صورت سوم تنین، به مار بزرگ و دراز پیچش و گره مانده و گرد بر گرد قطب شمالی در آمده از قطب‌های فلک البروج؛ و چهارم قیفاوس چون مردی با کلاه و بر یک زانو نشسته و دو دست دراز کرده؛ و پنجم صورت عواای بانگ کننده، چون مردی بر پای و هر دو دست دراز کرده؛ و ششم صورت فکه، او را نیز اکلیل خوانند، ای افسر؛ و عامه مردمان او را به کاسه یتیمان و مسکینان مانند کنند، و هفتم جائی علی رکتیه ای زانو زده، و صورت او همچون نام اوست؛ و هشتم لورا و آن چنگ رومی باشد و گاه‌گاه او را کشف نام

کنند؛ و نهم صورت دجاجه‌ای ماکیان، چون بطی است گردن دراز کرده و هر دو پر گشاده بر کردار پرندگان؛ و دهم صورت ذات الکرسی ای خداوند کرسی، چون زنی نشسته بر تختی بر کردار منبر؛ و یازدهم صورت برساوس. و او را نیز حامل رأس الغول خوانند، ای برنده سرغول که در بیابان مردم را بیراه کند، و چون مردیست ایستاده بر پای و به دست او سری است بریده سخت زشت؛ و دوازدهم صورت ممسک العنان ای دارنده عنان، چون مردی به یک دست عنان گرفته دارد و به دیگر دست تازیانه؛ و سیزدهم صوت حوا ای مار افسای، مردی بر پای ایستاده؛ و چهاردهم صوت حیه الحوا ای مار مار افسای، همچون ماریست و مار افسای میان او به دو جای بهر دو دست گرفته دارد، و مار سر و دنبال بر آورده دارد از سر مار افسای بلندتر؛ و پانزدهم صورت سهم ای تیر، و تیر او را نوک خوانند، از جهت آنک چیز است دراز بی صورت. پس هر نام احتمال کند که بر مانده این افتاده باشد؛ و صورت شانزدهم عقاب، و او بر تیر نشسته است؛ و صورت هفدهم دلفین و این جانوری است دریائی همچون خیک، مر مردم را دوست دارد و بکشتیها انس یابد و غرقه شدگانرا برهاند، اگر مرده باشد یا زنده؛ و صورت هژدهم فرس اول ای اسب نخستین، همچون سر اسبی تا گردنگاه او، و از بهر این او را گه‌گاه پاره اسب خوانند؛ و نوزدهم صورت فرس ثانی ای اسب دوم، و آن چون نیمه پیشین اسب است با دو پر، و پای ندارد، زیرا که نیمه زیرینش بریده است، چون گاو که به صورتهای بروج گفتیم. و بیستم صورت اندرومیدا، و نیز او را المرأة التي لم تربعلا خوانند، ای آن زن که شوی ندیده است؛ و نیز او را مسلسل خوانند ای به زنجیر بسته، و او چون زنی است ایستاده و این زنجیر بوالحسین پسر صوفی میان دو پای او همی کند. و اما اراطس آنک این صورتهای را کرده است، این زنجیر به دو دست او همی در کند، تا چون آویخته‌ای باشد بدان؛ و صورت بیست و یکم مثلث ای سه سو، و صورت او همچون نام اوست.

صورت‌های جنوبی کدامند؟ نخستین صورت قیطس، و این جانوری است در دریای و دو دست دارد و دنبالش چون آن مرغ؛ و دوم صورت جبار ای بزرگ‌منش، چون مردی است کمر شمشیر بسته، و سوم صورت نهر، ای جوی، و در او پیچهاست؛ و

چهارم صورت ارنب ای خرگوش؛ و پنجم صورت کلب اکبر، ای سگ بزرگ؛ و ششم صورت کلب مقدم، ای سگ پیشین؛ و هفتم صورت شجاع، ای مار باریک دراز؛ و هشتم صورت سفینه، ای کشتی؛ و نهم صورت کاس، ای جام، و نیز او را باطیه خوانند؛ و دهم صورت غراب، ای کلاغ و صورتهای اینان چون نامهای ایشانست؛ و یازدهم صورت قنطورس، و این نیم مرد است و نیم اسب همچون رامی، و قنطورس بر چنین صورتهای مرکب افتد به زبان یونانی؛ و صورت دوازدهم سبب است، ای شیر، و مرد قنطورس دستهای او را گرفته دارد و از جای برداشته؛ و سیزدهم صورت مجمره، چون عود سوزی است؛ چهاردهم صورت اکلیل جنوبی، ای افسر؛ و پانزدهم صورت حوت، ای ماهی، و همچون خویشتن است. و هرگه که به صورتهای شمالی فکه گوئی و او را اکلیل نخوانی، بدین اکلیل از یاد کردن جنوبی مستغنی شوی؛ و نیز چون به صورتهای بروج سمکه گوئی، این را حوت بس بود؛ چون او را حوت نام کنی اینجا حوت جنوبی باید گفتن، تا این از آن پیدا شود.

بر هر صورتی چند ستاره است؟ این به عدد و اندازه یکسان نیست؛ و گاه از صورت ستاره ای چند بیرون بماند، و بدان صورت منسوب کنند؛ و نام ایشان بیرون از فلان صورت باشد و بدین جدول عدد ستاره های این صورتهاست تا اندر یافته آید و یاد داشته.

تقسیم بروج دوازده گانه از دیدگاهها و حالات گوناگون^۱

بر جهای اندام بریده کدامند؟ حمل و ثور و اسد و حوت بریده اندام اند. اما حمل و اسد از جهت آنک پایهاشان شکافته است به کفشک و چنگال؛ و ثور نیز همچنان و از جهت آنک نیمه گاواست بر ناف به دو نیم بریده. اما حوت از جهت آنک خود، انداز ندارد.

برجهای راست و ایستاده کدامند؟ حمل و میزان و قوس، منتصب اند بر پای کرده. و همچنین اندر کتابها گفتند و دیگران را یاد نکنند و نکردند؛ و اما هندوان همی گویند که حمل و ثور و سرطان و قوس و جدی، ستان خفته بر پشت همی برآیند. و اسد و سنبله و میزان و عقرب و دلو به سرايسته همی برآیند؛ و جوزا و حوت گرایسته بر پهلو همی برآیند؛ و مراد ایشان اندر آن مرا معلوم نیست، که نهاد صورتهای بروج اندر خوراین نیست و هیچ بر آن گواهی ندهد.

برجهای مردم و جز مردم کدامند؟ آن برجها که بر صورت مردم است یکی جوزا و دوم سنبله، و میزان و نیمه نخستین از قوس و دلو. و این از جهت صورتهای ایشان که پیشتر نمودیم که بر صورت مردم اند. و میزان، صورت مردم ندارد. و لکن چون او را بر گونه های صورت کنند، علامت را صورتی فزایند، یا مردم یا مرغ یا دست ساده بی مردم تا ترازو را گرفته دارد. و اما برجهای چهارپای حمل و ثور و اسد و نیمه پسین از قوس اند. و گه گه اول جدی بر این شمرند. آنگاه ازین برجها، حمل و ثور کفشکی اند و اسد چنگالی و قوس سم دار.

و باز از آن بروجها به جمله هست که بر گروهی از حیوان دلالت کنند چون اسد و عقرب و قوس و حوت که دلیل ددگانند. و چون جوزا و سنبله و حوت و دو ثلث پسین از جدی که دلیل مرغانند. و چون سرطان و عقرب و قوس و جدی که دلیل خزندگانند. چون سرطان و عقرب و حوت که دلیل جانوران آبی اند.

و هندوان اندرین زیادت تفصیل دارند و همی گویند که برجهای مردم جوزا و سنبله و میزان و نیمه پیشین از قوس است و نیمه پسین از دلو. و این را دو پایان خوانند. و برجهای چهارپایان، حمل و اسداند و نیمه پسین از قوس و نیمه پیشین از جدی. و اما آبی و خزنده، خود پیش ازین حکایت آن کردیم ازیشان.

آوازه دهنده و بی آواز کدامند؟ جوزا و سنبله و میزان بلند آوازند. و جوزا از میانشان سخنگوی است به زفان روان. و حمل و ثور و اسد نیم آوازند. و جدی و دلو سست آوازند. و سرطان و عقرب و حوت بی آوازند. و این آنگاه به کار آید که ستاره سخن،

اندرین برجها باشد یا بصلاح آمده یا تباه شده.

ابوریحان در مورد دلالت‌های ستارگان بر حالات و افعال و خصوصیات موجودات با نظر انتقادی گوید^۱:

چرا یکی چیز را با کوكبى چند یاد کرده همی آید و به برجی مخالف آید؟ اصل این حدیث سستی مقدمات این صنعت و آشفتگی قیاسهاش است. و خداوندان این کار نخست اتفاق کردند و بر رنگها و بویها و طعمها و خاصیت‌ها و کردارها و خویها. و آن را بر ستارگان بخشیدند بحسب طبعشان و سعادت و نحوست. آنگه چیزها را به اندازه آن منسوب کردند و به مانندگی وقتها که بدان پیدا آیند یا به کار برند و کم بود که یکی کوكب بر یکی چیز دلالت کند بی هنباز و بیشتر آنست که دلالت بر چیزی از دو ستاره بود یا بیشتر، چون اندر او دو کیفیت بود پیدا و آن دو کیفیت بدو کوكب منسوب باشد. مثلاً پیاز که اندر گرمی است از دلالت مریخ و تری است از زهره. و چون ابیون که اندر او سردی زحل است و خشگی عطارد. پس چون کسی گوید که دلیل ابیون زحل است، آن از سردیش گفته آید. و گر گوید دلیلش عطارد است، از خشگیش گفته باشد. و این مردمان را اندرین باب درایت نیست تا تمیز کنند. و آنچه اندر کتابهای ایشانست مختلف نبود بس، بلکه متضاد نیز. و بسیار بار اندر یکی چیز ستاره‌یی چند هنباز شوند به گوناگون کیفیت و خواص که اندرو بود. و نیز چیزهاست که بر آن یکی ستاره دلیل شود و آن چیز یک لون نبود، پس ستارگان باز همباز کردند اندر لونهای آن چیز. مثال او چون زهره که دلیل است بر همه سپر غمها از جهت خوشی بوی. آنگه مریخ با وی اندر گل انباز شود از جهت خار اندر درختش و سرخی اندر رنگش و تیز اندر بویش که زکام بجنابند. و مشتری با زهره همباز شود اندر نرگس. و زحل همبازش اندر مورد. و آفتاب انبازش اندر نیلوفر. و عطارد انباز شود به شاه اسفر غم و قمر به بنفشه. و همچنان نیز یک چیز میان ستارگان اوفتد از مخالفی اندامهای اوی. و مثال این اندر یکی درخت که اصلش آفتاب راست و بیخاش زحل را و خارهاش یا شاخها یا پوست مریخ را و گلهاش زهره را و بارش مشتری را و برگش قمر را و تخمش عطارد را. و نیز از درخت که

چیزی برداری، بود که میان ستارگان قسمت شود. مثلاً چون خربزه که تن او آفتاب راست و پیه و آنج اندر اوست از تری و آب قمر را و پوست زحل را و بوی ولون را و طعم مشتری را و تخم عطارد را و پوست و تخم و شکل خربزه مریخ را. زحل را بر مشرق دلالت است و مریخ را بر مغرب و زهره را بر جنوب و مشتری را بر شمال. ولکن هندوان به کواکب قوتی نسبت کنند و آن را جهتی نام کنند. و آن قوت، عطارد و مشتری را اندر طالع بود و شمس و مریخ را اندر عاشر و زحل را اندر سابع و زهره و قمر را اندر رابع. پس واجب کند آنکه مشرق به عطارد و مشتری منسوب باشد و مغرب به زحل و جنوب به شمس و مریخ و شمال به زهره و قمر. و ایشان را نیز شکلی است هشت سو به نام رأس. و او را به کار همی دارند اندر اختیار کردن مرغلبه را اندر قمار و شمس را بر مشرق همی نهند و مشتری را بر جنوب و مریخ بر میانشان و قمر بر میان جنوب و مغرب و زحل بر میان مغرب و شمال و عطارد بر شمال و زهره بر میان شمال و مشرق. و بر مغرب چیزی نهند.

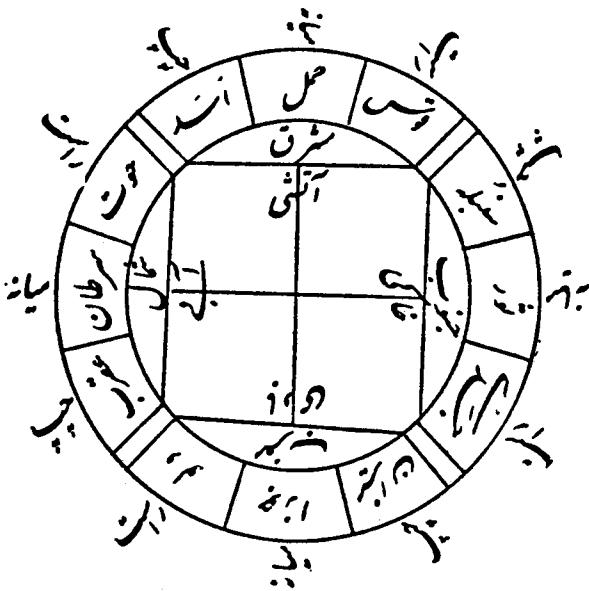
روزها چگونه بخشش کرده شد میان ستارگان؟ چون روز یکشنبه اول روزهای هفته است، از نخستین ساعت او آغاز کردند و آن کوکب را دادند که سبب بودن روز و شب و ساعتشان است و آن آفتاب است. و دوم ساعت او آن کوکب را که سپس او باشد اندر ترتیب فلکها چون از بر همی فرود آیی فرو سو و آن زهره است و...

دلالت برجها بر فرزندان و زادن چو نیست. برجهای آبی که سرطان و عقرب و حوت [بود] و نیمهٔ پسین از جدی زه کننده اند و بسیار بچه. و حمل و ثور و میزان و قوس و دلو اندک فرزندانند. و اول ثور و اسد و سنبله و اول جدی عقیم اند بی بچه. و اما خاصیت دو بچه به یکی شکم اندر مرجوزار است و قوس و سنبله و حوت. و گاه گاه حمل و میزان بر آن دلالت کنند و نیز آخر جدی. و از این جهت هر یکی را از حمل و میزان گفتند که دو لون است و دو طبع است. و جدی همچنان. و سنبله را گفتند خداوند سه صورت است. و جوزارا بسیار روی، زیرا که دلالت کند بر بچگان، از دو بگذرد سه و بیشتر.

دلالت برجها بر نکاح چونست. حمل و ثور و اسد و جدی و حوت حریص اند بر جماع. و اندر میزان و قوس هم از آن چیزکی هست. و اندر کار زمان ثور و اسد و عقرب و دلو دلیل بر پوشیدگی و پرهیزکاری کنند. و حمل و سرطان و میزان و جدی دلیل اند بر تباهی کار زنان و ناخوب کاری ایشان. و جوزا و سنبله و قوس و حوت دلیل اند بر میانه کاری شان و سنبله ازین چهار بهتر است.

برجهای تاریک و با آنده کدامند؟ اسد و عقرب و جدی اند. و بهر یکی از میزان و سنبله، اندک مایه تاریکی هست.

برجها بر سوهای جهان چگونه دلالت کنند؟ حمل بر میانه مشرق دلیل است. و اسد بر چپ مشرق سوی شمال. و قوس بر راست او سوی جنوب. و همچنین هر مثلثه‌یی، مرجهتی را. و ثور دلیل است بر میانه جنوب. و سنبله دلیل چپ اوست سوی



مشرق و جدی دلیل راست اوست سوی مغرب. و جوزا دلیل است بر میانه مغرب و میزان بر چپ او سوی جنوب و دلو بر راست او سوی شمال. و سرطان، دلیل است بر میانه شمال. و عقرب، دلیل است بر چپ او سوی مغرب. و حوت بر راست او از سوی مشرق همچنانک بدین صورت است.

بر بادها دلالت چگونه دارند؟ هر بادی که آمدن او از آن سو بود که مربرجی راست، آن باد بدان برج منسوب شود. پس باد صبا مرحمل راست. و باد دبور مر جوزا را. و باد جنوب مر ثور را. و باد شمال مر سرطان را. و هر بادی که ازین چهار سو بگردد و از میانه آید، هم برین مثال بود و بدان برج منسوب باشد که به آمدن او نزدیکتر بود. مثلاً از میان مشرق و جنوب آمد باد، اگر به سوی مشرق نزدیکتر است به قوس منسوب کنیم، و اگر به جنوب نزدیکتر است به سنبله منسوب کنیم.

دلالتشان بر اندامهای مردم چو نیست؟ سروروی، مرحمل راست. و گردن و مهره‌های حلقوم، ثور را. و دو کتف و دو دست، جوزا را. و بر و دو پستان و دو پهلو و معده و شش، سرطان را. و دل، اسد را. و اشکم و آنچ اندر اوست سنبله را. و پشت و دو سرون، میزان را. و قزح و آنچ میان دو پای است عقرب را. و دوران، قوس را. و دو زانو جدی، را. و دو ساق مر دلو را. و دو پای و پایشنه حوت را. و اندرین باب به کتابها اندر تخلیطها یافته همی شود. همچنان که گفتند با اندامهای که حمل سر است و روی ورودگانی و ماننده این. و این آنوقت بودی که قیاسش ناپیدا بودی. ولکن پیدا است چنانک بر اهمهر گفتست فلک را مردم بوهم گیر سر او حمل و پایشنه او سوی او آورده. و با اینهمه هندوان سر حمل را دادند و روی ثور را و به باقی موافق اند و هیچ خلاف نکردند با آنچ گفتیم.

در مورد طالع و قرانها و اثر سیارات در سعد و نحس و غیره ابوریحان گوید^۱:

طالع چیست؟ طالع آن بود که اندر وقت به افق مشرق از منطقه البروج آمده باشد و

برج را برج طالع خوانند و درجه را درجه طالع. بیوت کدامند؟ منطقه البروج به دوازده بخش ناهموار قسمت کرده همی آید، و آغازشان از درجه طالع سوی توالی البروج بود. و آن را خانه‌ها خوانند و نخستین از آن طالع و دوم خانه دوم تا بخانه دوازدهم. و درجه‌های هر خانه‌ی با درجه‌های هفتمش یکی باشد. و این عمل را تسویه‌البیوت خوانند.

وتد و مایل وتد و زایل وتد کدامند؟ آن خانه‌ها که آغازشان از افق آید به مشرق و مغرب، یا از فلک نصف النهار، زیرزمین و زیرش اوتاد نام کنند ای میخها. و نخستین وتد طالع است. و دوم وتد چهارم که وتد الارض خوانند. و سوم وتد هفتم و نیز او را وتد غارب خوانند. و چهارم وتد دهم و نیز او را وتد السماء خوانند.

و اما مایل وتد، آن خانه‌هاست که به پهلوی وتد باشند سوی توالی البروج. و آن دوم و پنجم و هفتم و یازدهم بود. و ساخته کرده دارند که به جای اوتاد شوند. و زایل آن خانه‌هاست که به پهلوی وتد باشند سوی خلاف توالی البروج. و آن سوم و ششم و نهم و دوازدهم بود. و این برجه‌آند که وتد بودند و از آنجا زایل گشتند. و گروهی^۱ زایل را ساقط خوانند. و من آن را اختیار نکنم، زیرا که دیگر معنی احتمال کند و شبهت از او افتد.

۱. مرحوم استاد جلال همایی گویند: این نکته را برای افزونی فایده اینجا می‌نویسد. گاه در زائجه‌ها می‌بینی که در یک خانه یا بیشتر دو برج را با توسط کلمه (مین) می‌نویسند چون (ر م ن ح ط) یعنی عقرب از قوس نهم درجه. و این در صورتی است که در یک خانه به حسب عمل تسویه‌البیوت، برجی مانند عقرب و به حسب شماره بروج، برج دیگر همچون قوس باشد. نمودار را زایجه‌ای استخراج کردیم. طالع اولین درجه حمل. بین دوم در ثور، سوم درجه و سوم دقیقه. خانه سوم در جوزا دو درجه و ۴۹ دقیقه. خانه چهارم سرطان، ۴۹ دقیقه. خانه پنجم نیز سرطان، ۲۸ درجه و ۳۵ دقیقه. خانه ششم اسد، ۲۸ درجه و ۳۵ دقیقه. و شش خانه دیگر نظیر به نظیر است (یعنی هفتم با طالع و هشتم با دوم و نهم با سوم الخ). مطابق شماره بروج بایستی که خانه پنجم، اسد و خانه ششم، سنبله بودی اما به تسویه‌البیوت، سرطان و اسد در آمده است؛ پس می‌نویسند (سرطان مین اسد کح له) و (اسد مین سنبله کح له). و نظیر آنها خانه یازدهم و دوازدهم نیز چنین است (ط مین کح له) و (اسد مین سنبله کح له). و نظیر آنها خانه یازدهم و دوازدهم نیز چنین است (ط مین ی کح له) و (ی مین یا کح له). درباره استخراج زایجه و تسویه‌البیوت پس از این سخنها بیاید و هر جا مناسب باشد انشاءالله توضیحی خواهیم نوشت.

وتدهای قائم [و جز قائم] کدامند؟ وتد وسط السماء، دهم خانه بود. اگر درجه او به دهم برج افتد از برج طالع، گویند وتدهای قائم اند و اگر درجه او اندر برج افتد، گویند وتدهای قائم اند. و اگر درجه او اندر برج یازدهم افتد از طالع، گویند وتدهای مایل اند. و اگر درجه او اندر برج نهم افتد از طالع، گویند وتدهای زایل اند.

تحویل سالها کدامست؟ سال، آن مدت است که آفتاب بدو یکبار همه فلک بروج را بگردد و بدانجای باز آید که به اول بود. و سال عالم به حسب [اتفاق] احکامیان از رسیدن آفتاب به سر حمل و سال مولدها از رسیدنش بدانجای است که جا به اصل مولد بود به وقت زادن. این وقتها بیاید دانستن تا طالع آن بیرون آید. و آن طالع تحویل آن سال باشد.

تناسب ستارگان با بیوت و عدم تناسب آنها:

حال ستارگان به هر دو خانه ایشان یکسانست یا مختلف؟ هرکویی را یکی خانه از دو خانه او، او را موافقتر است. گویند که اندر او، شادمانه بود از بهر هم طبعی یا ساختگی به نری و مادگی. اما شمس و قمر را جز یک خانه نیست و خود به طبع و به همه چیزها موافق با ایشان. و اما دیگر ستارگان چون دو خانه دارند، سنبله مر عطارد را موافقتر است از جوزا. و ثور مر زهره را. و حمل مر مریخ را. و قوس مشتری را. و دلو زحل را. و هندوان را اندرین رایبست که جای موافق آید و جای مخالف. و این آنست که همی گویند: حمل، مریخ را و اسد، شمس را و ثور، قمر را و سنبله، عطارد را و میزان، زهره را و قوس، مشتری را و دلو، زحل را موافقتر است از دیگر برجها. و ستاره‌یی که اندرو بود شهادت وی بیشتر بود از آنک به خانه خویش.

وبال چیست؟ هر برجی که برابر خانه ستاره بود، و بالش بود. و به پارسی پتیاره خوانند. و هندوان خانه‌های ستارگان دارند و وبال ندانند. و همچنان که خانه‌ها صورت کردیم همچنان وبالها را صورت کردیم تا آسان بود.

شرف و هبوط ستارگان کدامند؟ این برجهای است که ستارگان را همچنان است چون ملکات را نشست گاه و جایگاه عزّ.

جدول احکام بیوت سیارات هفتگانه

نامهای ستارگان	خلاف باکی	زیان کرا	یاری دادن کرا	یاری خواستن ازکی
زحل	با آفتاب و قمر	مشتری را	مریخ را	از زهره
مشتری	با مریخ و عطارد	عطارد را	زهره را	از قمر
مریخ	با مشتری و زهره	قمر را	شمس را	از زحل
شمس	با زحل	زهره را		از مریخ
زهره	با مریخ و عطارد		زحل را	از مشتری
عطارد	با مشتری و زهره	زهره را	اعتماد بر حلیت خویشتن کند	یساری نخواهد و ندهد
قمر	با زحل	مریخ را	مشتری را	از زهره

شرف کواکب نهاده اندر جدول

زحل	مشتری	مریخ
شرفش اندر میزان کا	شرفش اندر سرطان یه	شرفش اندر جدی کح
شمس	زهره	عطارد
شرفش اندر حمل یط	شرفش اندر حوت کز	شرفش اندر سنبله یه
قمر	رأس	ذنب
شرفش اندر ثور چ	شرفش اندر جوزا چ	شرفش اندر قوس چ

جداولی که در احکام نجوم دلالت های آنها بر جنبه های گوناگون حیات انسانها براساس محاسبات طلوع و غروب هر یک از سیارات و مواضع گردش آنها با ساعت

یکی از جداول را ملاحظه می کنید.

ناماء ستارگان	دلالتشان بر خلق و خویهای مردم
زحل	ترسنده. شکونده. با اندیشه. بد دل. بخیل. به کینه‌وری با مکر. خویشان واهم کشیده. بزرگ منش. باوسوسه. راستگوی. راست دوستی. آهسته. مجرب. ژرف‌نگر. رازدار. کس نداند به دل چه دارد و نخواهد آگهی خلق بر فعل خویش. نخواهد که کسی را نیکی بود. خشم نگیرد. و چون گیرد خویشان نتواند داشتن. خویشان نگر. سینه‌نده. بدفعل بر خویشان. وزبهر آنک بر مخالفها دلالت کند چون تری و خشکی، هم بر خرد دلیل است و هم بر جاهلی و لکن جاهلیش کس نداند
مشتری	نیکی‌خو. الهام داده به خرد. بردبار. بزرگ همت. پارسا. پرهیزگار. داد ده. راستگوی. دانا. سخی. آزاد دل. راست دوستی. فخر کننده. دوستدار ریاست. وفادار با امانت. ریاست‌گزار و بدی را دشمن دار. بر شهرها حریص و بر عمارت کردن و بر بناهای فاخر بر آوردن. متحمل. پرهیزگار
مریخ	آشناگی رأی و جاهلی و مته‌ریزی و بدی و سبکی و ناباکی و دلبری و لجوجی. سفاقت‌کننده. امانت مردمان خورنده. بر یک حال نایستادن. و بد زفانی و نااندیشیدن و جفا کردن و بی‌شرمی و بی‌پرهیزی و زود خشمی و زود پشیمانی و فریفتن و امانت مردمان سبک‌داشتن و نشاط و مزاح و تیزی و قوت و دوستی پیدا کردن و خوشرویی.
شمس	خرد و معرفت و بزرگواری و کبر و پاکیزگی و حریصی بر شهرت و معروف شدن و قوه و غلبه کردن و نیکنامی جستن و آمیختن با مردمان دوست‌داشتن. و تیزی و زود خشمی و زود پشیمان شدن از خشم و آرامیدن و بردباری.
زهرة	نیکی‌خویی و خوش‌منشی و گشاده‌رویی و طیبیت و عشق و شهرت ورزیدن و آرزویها. و دوست‌داشتن سرود و لهو و بازی. و سخاوت. و آزادمردی و دل بر هر کس نهادن و شادی نمودن و دل‌بستگی بر دوستان و پاکیزگی و عجب و متکبری و شادی و تجمل. و داد. و خدایی و دین نگاه‌داشتن. و قوت تن و وضعی دل و فرزند دوستی و مردم دوست‌داشتن.
عطارد	تیزفهمی و فطنت و حلیمی و آهستگی و رحمت و صبر و گشاده‌روئی و طاعت‌داشتن و لطیفی و دوربینی و متلونی و مغ‌اندر آمدن بهر کاری و حریصی لذتها و راز نگاه داشتن و راز مردمان جستن و رغبت به ریاست و نام و سہاس داشتن و سخاوت و حقهای دوستان نگاه‌داشتن و زبیدی دست کوتاه داشتن و به دین مشغول بودن و به طاعت دست‌زدن با مکر و فریب و بسیار دانی و بددلی و ترسندگی و آشفته‌گی و فکرت.
قمر	سلیم‌دلی و با مردمان ساختن به طبع ایشان. با ملوک ملک باشد و با بندگان بنده. خوش‌منش. فرامشت‌کار. بسیار سخن. بددل. آشکاره‌گر راز دوست. وصفش خوبی و نیکوی و ستودن. گشاده‌کار با مردمان و عزیز بر ایشان. شادمانه. همت او بیشتر به زنان و حریص برایشان. دوستی پیدا کردن. بسیار اندیشه. و با خویشان به حدیث کردن نه قوی، خرد



به طوریکه ملاحظه می شود، اشاره شهاب الدین از یک سو به صورکواکب است در بروج دوازدهگانه و از یک سو توجهش به مدارات افلاک و سیارات هفتگانه است هر یک استاد کارند و هر یک از شاگردانی که در دوازده کارگاه‌اند، یعنی صورت ستارگان که همان حمل، ثور و ... می باشد بخشی را بداد یعنی، در سلطه و قهاریت سیارات در آورد بهر یک دو بیت رسید. قهراً چون دوازده بیت بیش نیست، به استاد هفتم از دوازده کارگاه یک کارگاه رسید. (به استاد چهارم که خورشید باشد یک کارگاه داد و او را سلطان کواکب گردانید) و دو کارگاه در زیر سیاره هفتم یعنی سیاره قمر، همان عناصر یعنی خاک و آب است.

۲۶. دوازده کارگاه و اخوان الصفا

از نظر اخوان الصفا^۱ اندیشه مربوط به تأثیرات قاطع علویات در سفلیات از اندیشه‌های ارباب طلسمات گرفته شده است که به قول اخوان الصفا، مربوط به فنون صبائیان است که ریشه اصلی آن در افکار سریانی‌ها و مصریان است که معتقد بودند امور مربوط به عالم خاکی، مخلوق چند امر است. ماده قابل مزاج و مولودات، به واسطه عوامل سماوی که به واسطه این تحریکات و تحرکات اجسام زمینی، مهیای قبول تأثیرات نفوس می‌گردد؛ و سرانجام، نیرویی که صور آنها را حفظ می‌کند خداوند هر بخشی از ثوابت که مربوط به هر یک از سیارات است بان نیروی آن سیاره امتزاج می‌یابد و در نتیجه به افعال آن سیاره مدد می‌رساند. بعد از تقسیم امور زمینی بر سیارات هفتگانه از لحاظ تدبیر و تأثیری که سیارات در هر بخش از ارضیات دارند، نوبت به جهات و اقالیم ... می‌رسد که سیارات از لحاظ نوع تأثیرگذاری در اقالیم، تقسیم می‌شوند. ارباب طلسمات، نفوس را بر چند دسته تقسیم کرده‌اند.

۱. نفوس الهیه که ربطی به ماده و تعلقات مادی ندارند و خود بر دو گونه است: نفوس خیره که ملائکه‌اند و نفوس شریره که شیاطین‌اند. برای هر یک از دو نوع نفوس نیز ادعیه و اورادی دارند.

۱. رسائل اخوان الصفا، ج ۴ ص ۲۰۹ به بعد.

نفوس دیگری وجود دارند که متعلق به اجسام یا اجرام کواکب اند و غیرقابل انفکاک اند. این نفوس ستارگان در جهان خاکی اثر می گذارند، همانطور که اجسام کواکب هم در اجسام ارضی تأثیر می کند. ارباب طلسمات گمان می کنند که می توانند سرانجام کار انسانها را بشناسند و حتی تغییری در سرنوشت آنها بدهند و برآنند که می توانند ماه و خورشید و سایر کواکب و سیارات را تسخیر کنند؛ و یا حداقل به واسطه انجام اعمالی بر ستارگان تقرب جویند و به این دلیل است که برای هر یک از سیارات، هیکلی و معبدی بنا می نهادند و حتی برای نفوس مجردة هم هیاکلی بنا می نهادند.

بسیاری از اسامی ستارگان یا مجتمعی از ستارگان که در نجوم و احکام آن آمده است، از اصطلاحی است که اینان وضع کرده اند، مانند: «کلب الجبار» ستاره شعری و «اورون» که جدی باشد و «هروس» که ستاره را می باشد و «السهی» که کوچکترین ستاره بنات الشعرا ی کبری باشد؛ و نام هیاکل نفوس مجردة عبارت اند از: «فلوطی»، ملک موکل هاویه و جحیم؛ «یفوشدور»، ملک موکل دریا؛ «للموجاس»، ملک موکل باد؛ «فرطوس»، ملک موکل امواج و غیره آن، جمعاً ۸۷ هیکل داشته اند و صورتهای خاص برای کواکب تصویر کرده بودند و بیوتی و احکام خاصی برای هر یک از بیوت که بیت شرف و بیت نحس و حضیض و غیره باشد قائل بودند.

درباره ملائکه و روحانیان اعتقادات خاصی داشتند. مدار روحانیات آنان بر وجود عقل و نفس و بعد از آنها ملائکه اند. این ملائکه در افلاک و کواکب سکونت دارند. ملائکه ساکن فلک قمر، نقش اساسی در ارضیات دارند.

برای هر یک از سیارات دایره خاصی قائل بودند و دایره شمس را اشرف دوایر دانسته، منزلت او را در نزد خداوند به منزله دل در جسد می دانستند؛ و فلک محیط را به منزله سر و سریان قوه، در مرحله اول از آفتاب است و نفس کلی فلک اول که همراه آفتاب، قوه حیات می بخشد و موجب صلاح و کمال عالم جسمانی می شود. همانطور که قلب به کالبد حرارت می بخشد، خورشید به کل عالم، حرارت م
م بخشد

نفس را دو طرف است: یک طرف به جسمانیات دارد و طرف دیگر به روحانیات.

از روحانیات فیض گیرند و به مادیات رسانند؛ و عجیب است که گویند^۱: قوه روحانیة نفس، از طریق خورشید به عالم خاکی می‌رسد و موجودات اشرف، مانند انسان، از بین حیوانات و از معادن طلا و از جواهر یاقوت از آن سوی آید.

از این قوای روحانی، تعبیر به ملائکه شده است؛ و گاه به خود روحانیات، اطلاق ملائکه شده است (ملائکه موکله). و بالجمله همه سیارات دارای ملائکه موکل اند.

از دایرة زحل، روحانیاتی در جمیع عالم، از افلاک و امهات و موالید سریان یابد و تماسک صورت در هیولی و اعطاء تعقل و استحکام آنها و... مربوط به دایرة زحل است.

از دایرة مشتری نیز قوای روحانی سریان می‌یابد و اعتدال طبایع و ترکیب قوای متضاد و حفظ نظام موجودات و اموری دیگر، منسوب به سیاره مشتری است. از دایرة مریخ نیز قوای روحانی در عالم پراکنده می‌شود. نزوع و نهوض و سرعت در اعمال و صنایع و ترقی به مقامات بالا و بلوغ کمال و... منسوب به سیاره مریخ است.

از دایرة زهره نیز قوای روحانی در همه عالم و اجزای آن سریان می‌یابد و زینت عالم و حسن نظام آن و انوار و بهاء و رونق ازهار و کائنات زیبا و زیبایی موجودات و... منسوب به این سیاره است.

از دایرة عطارد نیز قوای روحانی در همه جسم عالم سریان یابد و معارف و علوم و الهام و رؤیا و وحی و نبوت و... همه منسوب بدان سیاره است.

از دایرة قمر نیز قوای روحانی در همه عالم سریان یابد و تنفس همه موجودات در عالم، یک‌بار از عالم افلاک است که در اول ماه به سوی عالم آید و یک‌بار از عالم کون است که در آخر ماه به طرف افلاک رود؛ و آن قوه ایست واسطه بین عالم افلاک و ارکان.

همین طور از اجرام کواکب ثابتة نیز قوای روحانی در جمیع اجسام جهان سریان یابد و از بالای فلک هشتم، یعنی کرسی، تا مرکز زمین که به واسطه قوای مذکور و ملائکه دیگر که قوای سیارات اند، افلاک روشن و زمین نورانی می شود. همه این انوار و قوا متصل به شمس می شوند که کواکب درّی و نور زاهر و سراج انور است که از شجره مبارکه زیتونه است که نه شرقی و نه غربی است.

پس از آن، اوضاع و احوال دایره هوا و زمهریر و دایره نار و دایره ارض را با خصوصیات و حوادث و تحولات آنها بررسی کرده اند؛ سپس به موالید سه گانه و مزاج و ترکیب عنصری پرداخته اند.

اخوان الصفا^۱ انسان را هم مرکب از نه جوهر دانسته است (مطابق با نه فلک). نه طبقه انسان عبارت است از: استخوان، مخ، عصب، عروق، دم، گوشت، پوست، موی و ناخن؛ و نیز برای انسان دوازده برج قائل شده اند، شش جنوبی و شش شمالی که شش ثقب در طرف راست و شش ثقب در طرف چپ باشد (در هیچ یک از دو طرف انسان شش سوراخ وجود ندارد).

و نیز گویند، برای انسان هفت قوه است که مساوی با هفت سیاره افلاک است؛ و آن هفت قوه عبارتند از: جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غذایه، نامیه و مصوره که هفت قوه مادینه است و هفت قوه معنوی: باصره، شامه، ذائقه، سامعه، لامسه، ناطقه، عاقله. پنج حاسه ظاهر معادل پنج سیاره اند بجز شمس و قمر؛ و ناطقه و عاقله به مثابه شمس و قمر است. عقل بر نفس اشراق نور می کند، یعنی شمس بر قمر و نیز دو چشم در جسد مشاکل عقل و نفس و شمس و قمراند و ازین قبیل مطالب و همی دیگر.

۲۷. استاد هفتم:

استاد هفتم همان ماه است که علاوه بر یک کارگاه از دوازده کارگاه، دو کارگاه یعنی عنصر خاک و آب به او دادند و در زیر آن دو کارگاه، مزرعه ای اساس افکنند (الدنیا مزرعة الآخرة)؛ و عاملی آن مزرعه را هم به استاد هفتم دادند. منظور از مزرعه، جهان خاکی است که محل تربیت ارواح و کسب فضائل است و از کسوت

زیبا، یعنی فیوضات، به استاد چهارم، یعنی خورشید، سهمی دادند که ماه، نور و فیض از خورشید گیرد که دائماً این فیض نو و نو می‌رسد؛ و فیوضات حق، دائم است و شاید که منظور نفس فلک چهارم و نفس فلک قمر باشد. به هر حال این مزرعه، مزرعه معنوی است، هر چند با مزرعه مادی ظاهری هم انطباق دارد و مزرعه ایست که در آن نفوس ناطقه تربیت شده مراحل کمال را طی کنند؛ آن‌گاه که مدت آنها به سرآید و به سوی عالم ارواح پرواز کنند. والله اعلم.

۲۸. زره داودی:

منظور از زره داودی بندهای مادی است که انسانها در حلقه‌های آن گرفتار آمده‌اند.

همچو داود آهن خود کن چو موم
تو شوی در عشق چون داود گرم

چند پیوندی زره بر نفس شوم
گر شود این آهنی چون موم نرم

توجیه و تأویلاتی که سهروردی کرده است، براساس اندیشه‌های خاص خود می‌باشد و پاره‌ای از آنها منطبق بر قواعد معمول نمی‌باشد؛ و توضیحاتی که درباره زره داودی داده‌اند مفید این معنی است که دوازده کارگاه، تقسیم بر چهار فصل می‌شود و هر فصلی را سه کارگاه باشد که سه برج است. منظور از چهار حلقه، چهار عنصر، چهار خلط است که در کارگاه دوازده برج و چهار فصل سازند؛ یعنی، فعل و انفعالات طبیعی و تأثیر فصول و افلاک و کواکب است. استاد هفتم، فلک ماه و یا ماه باشد که در ارضیات و عناصر تأثیر کند؛ و موالیذ سه گانه از امهات اربعه تکوین یابد و انسان به وجود آید و بازی، یعنی، روحی را اسیر آن کنند؛ و این امر همچنان تا روز حشر و فناء عالم و دثور آن تکرار شود. و این آب زندگانی، قطع علاقه و بریدن از بهره‌های مهلک دنیا است؛ و آن مبارزه با نفس اماره و ریاضت و تحمل دشواری‌ها و گذشتن از هفت وادی هولناک است که عطار آن را در *منطق‌الطیر* پرورانده است.

سهروردی دریاب ریاضت و آداب و شرایط آن گوید^۱:

اکنون بدانکه بنای ریاضت بر گرسنگی است؛ و همچنانکه اگر کسی خواهد که خانه‌ای سازد و بنیاد خانه نیفکنده باشد خانه نتواند ساختن، اگر کسی خواهد که مجاهده کند و گرسنگی نکشد هیچ حاصل نشود، و هر آفتی که پیدا می‌شود از سیری و پر خوردن می‌شود. رسول علیه‌السلام می‌گوید عایشه را رضی‌الله عنها: «صَبَّيْتُ مَجَارِيَ الشَّيْطَانِ بِالْجُوعِ» یعنی تنگ گردان رهگذر شیطان را به گرسنگی.

حق تعالی در حق جماعتی فرمود: «ذَرِهْمُ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسُوفَ يَعْلَمُونَ»^۲، و گرسنگی را همه پسندیده‌اند. از جمله صفات حق تعالی یکی آنست که هرگز نخورد و بخوراند چنانکه قرآن خبر می‌دهد: «وَهُوَ يَطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ»^۳ و جنید می‌گوید - رضی‌الله عنه: «الْجُوعُ طَعَامُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ». پس چندانکه کمتر خورند به صفات حق موصوف‌تر باشند، و نیز چندانکه کمتر خورند کمتر خسبند. از جمله صفات حق تعالی یکی اینست که هرگز نخسبد: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»^۴. و نیز شهوت و غضب از جمله بهائم است، پس چون از این صفت دورتر شوند علم و شوق زیادت گردد. و علم و شوق از صفات ملائکه است، پس به ملائکه نزدیک شود، بلکه ملکی گردد:

بعد از گرسنگی، فکر دائم است در آلاء حق تعالی و در عالم عنصریات و عالم ملکوت، و فکر بعد از ذکر باشد، و ذکر را تأثیر عظیم است، و ارباب ذکر به هر وقتی پسندیده بوده‌اند.

۲۹. تیغ بلارک:

بلارک بر وزن تبارک؛ و تیغ بلارک، تیغ و شمشیر جوهردار را گویند و منظور از بلارک، ملک الموت است که بعد از پایان دوران حیات هر کسی او را قبض روح کند. پاره‌ای از انسانها و آنهایی که از قید تعلقات رها شده‌اند و به مرحله موت

اختیاری رسیده‌اند به راحتی جان دهند و آنان که اسیر تعلقاتند سخت و دشوار جان تسلیم کنند و باید از آب حیات، از چشمهٔ زندگانی جاوید برخوردار ریزند تا راحت تسلیم شوند که منظور تزکیهٔ نفس است. در این کالبد ظلمانی و عالم تاریک، هر کس که بتواند با ریاضت و تحمل دشواریها به آب حیات دست یابد، او را مرگ راحت باشد.

۳۰. چشمهٔ زندگانی:

هر که سازد زین جهان آب حیات	زوترش از دیگران آید ممت
من در این زندان آهن مانده باز	زآرزوی آب خضرم در گداز
خضر مرغانم از آنم سبزپوش	تا توانم کرد آب خضر نوش

باید توجه داشت که عارفان در مورد افسانهٔ اسکندر یا ذوالقرنین و ظلمات و آب حیات همین تأویلات را دارند و می‌گویند: اسکندر، روح و نفس انسان است که در ظلمات، یعنی کالبد و دنیای خاکی، به دنبال آب حیات و کسب کمال است و این امر بسیار دشوار باشد، یعنی به مقام کمال انسانیت رسیدن و تعلقات خاطر را از مال و منال و مقام و جاه از خود بریدن و به مرتبهٔ تجرد رسیدن که ترک دنیا، ترک عقبی، ترک ترک باشد، بس دشوار است. پس کسی که تمام علائق خود را از قید و بند دنیا ببرد و از فیوضات الهی بهر مند شود، آب حیات یافته باشد؛ و این امر نیاز به ریاضت بسیار دارد. مضمون منطقی الطیر عطار به این امر اشاره دارد؛ و ادیهای هفت‌گانه، شرح ریاضت و تحمل مشقت برای رسیدن به مقام الوای انسانی است و بالجمله آب حیات را باید در همان ظلمات یعنی جهان خاکی و کالبد یافت و نه در جای دیگر؛ و آن آب حیات است که زندگی جاوید به بار آرد و آدمی را به مقام وصول و وصل به حق و فناء در او برای بقاء به او می‌رساند و کسانی توانند به زندگی جاوید و آب زندگانی دست یابند که به دستور پیرو مرشد، مناسک خاص را انجام دهند و به تدریج صفات ناپسند را از خود دور کنند و متحلی به صفات پسندیده شوند. از جملهٔ ریاضات چله‌نشینی و ذکر

دائم است. چنانکه قرآن فرماید: «واذکروا الله ذکراً کثیراً»^۱ و «واذکر اسم ربک و تبتل الیه تبتیلاً»^۲ «قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربّه فصلی»^۳. آیت‌های بسیار آمده است در حق ذکر، پس ذکر کردن واجب است؛ و ذکر بر چند نوع است، اما بر دو نوع اقتصار کنیم: یکی «الله» گفتن، و دیگر «هو». و «هو» را تأثیر عظیم است، و این ذکر منتهیان است، و «الله» بعد از «لا اله الا الله» باشد. و اول، ذکر زبان باشد، آنگاه ذکر جان. و چون جان بذکر در آمد، زبان خاموش شود.

همچنانکه شیخی باید تا خرقة پوشاند و پیری باید که ذکر تلقین کند، و بی پیر به جائی نرسند؛ و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از زحمت مردم؛ و چون پیر مرید را ببندد و داند که او را استعدادی هست، تلقین ذکر کند که لایق داند و در جای نشاند و نگذارد که هیچ فکر کند و دائماً ذکر کند؛ چنانکه هیچگونه منقطع نشود. به مقدار استعداد مرید، قدر طعام فرماید، و هر روز پیش مرید می‌آید تا اگر واقعه یا خوابی دیده باشد تعبیری چنانکه لایق باشد بکند؛ و کم از چهل روز نباید که مرید به خلوت نشیند و اگر از یک خلوت نگشاید به دو و سه، و همچنین به چهار و پنج و بیشتر کند. چون چیزی گشاده شود و کشفی پدید آید، نباید که بدان غرّه شود که در همان منزل بماند و به منزلی دیگر نرسد، و آنگه از همه فرو ماند که این راه را پایان نیست. اگر صدهزار سال در سلوک بسر برد هنوز صدهزار سال دیگر باز مانده باشد.

از جمله چیزها که در این راه اثر عظیم دارد، راست گفتن است که اگر دروغ گوید نفس خو کند و هر خواب و هر واقعه که ببیند دروغ باشد؛ و نیز باید که نفس را شکستن و زبون کردن و نباید که به چیزهای بد آموختن خو کند که آنگاه سرکش و شریر شود، و اگر خواهد که چیزی کند یا گوید نتواند؛ و خود را شکسته دارد و تواضع پیشه کند که اثر عظیم دارد، و در خلق به چشم شفقت نگاه کند و چنان پندارد که فرزندان و برادران اویند؛ و حسد بر کس نبرد که عظیم زیان دارد؛ و سوگند نخورد، اگر چه به راست باشد که نیک نباشد.

و اگر جائی خلوت نیابد، و شغلی پیش آید، جهد کند که شب بیدار باشد، و اگر

۳. همان، اعلی: ۱۵، ۱۴. (و)

۲. همان، مزمل: ۸. (و)

۱. قرآن مجید، احزاب: ۴۱. (و)

همه شب نتواند بیدار بودن، نیمه آخر شب بیدار دارد، و اگر نتواند، جهد کند که تا سحرگاه بیدار باشد، که اثری عظیم دارد، و بضرع و تملق بسیار کند و بوی خوش با خود دارد. اگر به قلیل طعام نتواند کرد جهد کند که به شب شکم تهی باشد خاصه در سحرگاه. احوال خلوت با کس نگوید الا با شیخ یا با نیکمردان. و گاه گاه در میانه روز با خود ترنمی کند و ابیاتی لایق آن حال که از انفاس بزرگان آمده بود با خود بگوید که مؤثراند، و این ضعیف را در آن میان اگر اتفاق افتد یاد می آرد، ان شاء الله تعالی.

٢

رسالة الطير

یکی از رسائل فارسی منسوب به شهاب‌الدین سهروردی *رسالة الطير* می‌باشد که به قولی ترجمه *رسالة الطير* (مقدمه دکتر مشکور بر *منطق الطير* عطار) ابوعلی سینا می‌باشد. کسانی دیگر نیز *رسالة الطير* ابن سینا را ترجمه کرده‌اند، مانند قاضی عمر بن سهلان ساوی و شیخ کمال‌الدین علی بن سلیمان بحرانی، به نام *مفتاح الخیر فی شرح رسالة الطير* که شرح آن به زبان تازی است. غزالی نیز به تقلید ابن سینا داستانی به زبان مرغان ساخت؛ برای مزید اطلاع رجوع شود به مقدمه دکتر مشکور بر *منطق الطير* عطار. به نظر می‌رسد که شهاب‌الدین سهروردی کلماتی بدان افزوده است.

گویا عطار در سرودن *منطق الطير*، عمده نظرش بر داستان غزالی است. هر چند در *رسالة الطير* بعید به نظر می‌رسد که از *رسالة الطير* ابن سینا و یا ترجمه شهاب‌الدین سهروردی بی‌اطلاع بوده باشد به هر حال آنچه عطار در *منطق الطير* پرورانده است، با *رسالة الطير* غزالی مناسب‌تر است.

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ اعْنِ عَلَيَّ اَتَمَامَهُ

ترجمه لسان الحق و هو رسالة الطير از تأليف امام العالم علامة الزمان سلطان العلماء و الحكماء شيخ شهاب الدين السهروردي رحمة الله عليه.

هیچ کس هست از برادران من که چندانی سمع عاریت دهد (۱) که طرفی از اندوه خویش با او بگویم، مگر بعضی ازین اندوهان من تحمل کند به شرکتی و برادری؟ که دوستی هیچ کس صافی نگردد تا دوستی از مشوب کدورتت نگاه ندارد. و این چنین دوست خالص کجا یابم که دوستیهای این روزگار چون بازرگانی شده است. آن وقت که حاجتی پدید آید، مراعات این دوست فراگذارند، چون بی نیازی پدید آید [آترا براندازند]؛ مگر برادری دوستانی که پیوند از قرابت الهی (۲) بود و الف ایشان از مجاورت علوی، و دلهای یکدیگر را به چشم حقیقت نگرند و زنگار شک و پندار از سر خود بزدايند، و این جماعت را جز منادی حق جمع نیارد، چون جمع شدند، این وصیت قبول کنند.

ای برادران حقیقت، خویشان هم چنان فراگیرید که خارپشت (۳) باطنهای خویش را به صحرا آورد و ظاهرهای خود را پنهان کند که به خدای که باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده.

ای برادران حقیقت، هم چنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید

(۴)، و هم چنان روید که مور رود (۵) که آواز پای شما کسی نشنود؛ و بر مثال کژدم (۶) باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس برآید؛ و زهر خورید (۷) تا خوش زبیبید؛ مرگ را دوست دارید تا زنده مانید. و پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید (۸) که همه مرغان را از آشیانها گیرند*؛ و اگر بال ندارید که بپرید، به زمین فرو خزید، چندان که جای بدل کنید. و همچون شتر مرغ باشید (۹) که سنگهای گرم کرده فرو برد، و چون کرکس (۱۰) باشید که استخوانهای سخت فرو خورد، و هم چون سمندر (۱۱) باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزند نمی کند، و هم چون شب پره باشید (۱۲) که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.

ای برادران حقیقت، هیچ شگفت نبود اگر فریشته فاحشه نکند و بهیمه دستوری کار زشت کند که فریشته آلت فساد ندارد و بهیمه آلت عقل ندارد؛ بلکه شگفت کار آدمیست که فرمانبر شهوت شود و خویش را سُخره شهوت کند با نور عقل؛ و به عزت بار خدای، آن آدمی که به وقت حمله شهوت قدم استوار دارد از فریشته افزونست، و باز کسی که منقاد شهوت بود، از بهیمه باز بس بترست.

اکنون باز به سر قصه شویم و اندوه خویش شرح دهیم.

بدانید ای برادران حقیقت که جماعتی از صیّادان (۱۳) به صحرا (۱۴) آمدند و دامها بگسترده و دانها بپاشیدند و داهولها (۱۵) و مترسها بیای کردند و در خاشاک پنهان شدند؛ و من میان گله مرغان می آمدم، چون ما را بدیدند صفری خوش می زدند، چنانکه ما را به گمان افکندند. بنگریستم جای نزه و خوشی دیدیم، هیچ شک در راه نیامد و هیچ تهمت ما را از صحرا باز نداشت.

روی بدان دامگاه نهادیم و در میان دام افتادیم، چون نگاه کردیم حلقه های دام (۱۶) در حلق های ما بود و بندهای تله ها در پای ما بود. همه قصد حرکت کردیم تا مگر از آن بلا نجات یابیم، هر چند بیش جنبیدیم بندها سخر شد، پس هلاک را تن بنهادیم و بدان رنج تن در دادیم و هر یکی به رنج خویش مشغول شدیم که پروای یکدیگر نداشتیم؛ روی به جستن حيله آوردیم تا (۱۷) به چه حیلت خویش را برهانیم. یک چند، هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش را

فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن در دادیم. پس، روزی در میان این بندها * بیرون نگریستیم، جماعتی را دیدم زیاران خود (۱۸): سرها و بالها از دام بیرون کرده و از این قفسهای تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می‌کردند. و هر یکی را پاره‌ای از آن داهولها و بندها برپای مانده که بدن ایشان را از پریدن باز نمی‌داشت و ایشان را با آن بندها خوش بود. چون آن بدیدم ابتدای کار خود ونسی خویش از خود یاد آمدم و آنچه با او ساخته بودم و الف گرفته، بر من منغص شد. خواستم که از اندوه بمیرم یا از آن بازگردیدن ایشان، جان از تن جدا شود. آوازی دادم ایشان را و زاری کردم که به نزدیک من آئید و مرا در حيله جستن به راحت، دلیل باشید و با من در رنج شریک باشید که کار من به جان رسید. ایشان را فریب صیّادان یاد آمد، بترسیدند و از من بر میدند. سوگند بر ایشان دادم به دوستی قدیم و صحبتی که هیچ کدورت به دوراه نیافته بود، بدان سوگند، شک از دل ایشان نرفت و هیچ استواری از دل خود بر موافقت من ندیدند؛ دیگر باره عهدهای گذشته را یاد آوردم و بیچارگی عرضه کردم، پیش من آمدند. پرسیدم ایشان را از حالت ایشان که بچه وجه خلاص یافتید و با آن بقایای بندها چون آرمیدید (۱۹)؟ پس، هم بدان طریق که ایشان حيله خود کرده بودند، مرا معونت کردند تا گردن و بال خود را از دام بیرون کردم و در قفس، باز کردند. مرا معونت کردند تا گردن و بال خود را از دام بیرون کردم و در قفس باز کردند. چون بیرون آمدم گفتند این نجات غنیمت دار؛ من گفتم که این بند از پای من بردارید؛ گفتند اگر ما را قدرت آن بودی اول از پای خود برداشتیمی، و از طبیب بیمار، کس درمان و دارو نطلبید و اگر دارو ستاند ازو سود ندارد؛ پس من با ایشان پریدم. ایشان با من گفتند که ما را در پیش راههای دراز است و منزلهای سهمناک و مخوف (۲۰) که از آن ایمن نتوان بود، بلکه به مثل این حالت دیگر باز از دست ما بشود و ما دیگر باره بدان حالت اول مبتلا شویم،

پس رنجی تمام بر بیاید داشت که یکبار از چالهای مخوف بیرون گریزیم و پس، به راه راست افتیم.

آنگاه میان دو راه بگرفتیم، وادی بود با آب و گیاه (۲۱)، خوش می‌پریدیم تا از

آن دامگاهها در گذشتیم؛ و به صفیر هیچ صیاد باز ننگریستیم، و به سر کوهی رسیدیم و بنگریستیم. در پیش ما هشت کوهی دیگر بود که (۲۲) چشم بیننده از بلندی به سر آن کوه‌ها نمی‌رسید؛ پس به یکدیگر گفتیم فرود آمدن شرط نیست و هیچ امن و رای آن نیست که به سلامت ازین کوهها بگذریم که در هر کوهی جماعتی اند که قصد ما را دارند، و اگر به ایشان مشغول شویم و به خوشی آن نعمتها و به راحتی آن جایها بمانیم به سر عقبه نرسیم. پس رنج بسیار برداشتیم تا بر شش کوه بگذشتیم و به هفتم رسیدیم. پس بعضی گفتند که وقت آسایش است که طاقت پریدن نداریم و از دشمنان و صیادان دور افتادیم و مسافتی دراز آمدیم و آسایش یکساعت ما را به مقصود رساند، و اگر بر این رنج بیفزائیم هلاک شویم. پس برین کوه فرود آمدیم، بوستانهای آراسته دیدیم و بناهای نیکو و کوشکهای خوش و درختان میوه‌دار و آبهای روان چنانکه نعیم او دیده می‌بستد و زیبایی او عقل از تن جدا می‌کرد، و الحانهای مرغان که مثل آن نشینده بودیم و بوهایی که هرگز به مشام ما نرسیده بود. از خوشی، بس از آن میوه‌ها و آبها بخوردیم و چندان مقام کردیم که ماندگی بيفکنديم. پس آواز برآمد که قصد رفتن باید کرد که هیچ امن و رای احتیاط نیست و هیچ حصن استوارتر از بدگمانی، و ماندن بسیار، عمر ضایع کردن است، و دشمنان بر اثر ما همی آیند و خبرها همی پرسند.

پس رفتیم تا به هشتم کوه، از بلندی سرش به آسمان رسیده بود، چون به وی نزدیک رسیدیم، الحان مرغان شنیدیم که از خوشی آن نالها، بال ما سست می‌شد و می‌افتادیم، و نعمتهای الوان دیدیم و صورتها دیدیم که چشم از وی بر نتوانستیم داشتن. فرود آمدیم، با ما لطفها کردند و بدین نعمتها میزبانی کردند که هیچ مخلوق وصف و شرح آن نتواند کرد.

چون والی آن ولایت (۲۳) ما را با خویشن گستاخ کرد و انبساطی پدید آمد و او را از رنج خویش واقف گردانیدیم و شرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم، رنجور شد و چنان نمود که من با شما درین رنج شریکم به دل. پس گفت، به سر این کوه شهریست که حضرت ملک آنجاست، و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بر وی توکل کرد آن ظلم و رنج از وی بردارد، و از صفت او هر چه گویم خطا بود که او

افزون از آن بود. پس ما را بدین سخن که از وی شنیدیم آسایشی در دل پدید آمد و بر اشارات او قصد حضرت کردیم و آمدیم تا بدین شهر به فضای حضرت ملک نزول کردیم. خود، پیش از ما، دیدبان ملک را خبر داده بود و فرمان بیرون آمدن که واردان را پیش حضرت آرید. پس ما را بردند، کوشکی و صحنی دیدیم که فراخی آن در دیده ما نیامد، چون بگذشتیم حجابی برداشتند، حصنی دیگر پدید آمد از آن خوشتر و فراختر چنانکه صحن اول را تاریک پنداشتیم به اضافه صحن. پس به حجره‌ای رسیدیم، و چون قدم در حجره نهادیم از دور نور جمال ملک پیدا آمد. در آن نور، دیده‌ها متحیر شد و عقلها رمیده گشت و بیهوش شدیم، پس به لطف خود، عقلهای ما باز داد و ما را بر سر سخن گفتن گستاخ کرد. کابهای خود و رنجهای خود پیش ملک بگفتیم و قصصا شرح دادیم، و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت به خدمت بنشینیم. پس جواب داد که بند از پای شما کس گشاید که بسته است (۲۴)، و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد. و صاحبان بانگ برآوردند که باز باید گشت، از پیش ملک باز گشتیم و اکنون در راهیم با رسول ملک می‌آئیم.

بعضی از دوستان من از من درخواستند که صفت حضرت ملک بگوی و وصف زیبایی و شکوه او؛ و اگر چه بر آن نتوانیم رسید، بعضی موجد بگویم: بدانکه هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامن او نگردد، او را آنجا یابید که همه جمالها به حقیقت او راست. گاه نیکوئی همه روی است، گاه جود همه دست است. هر که خدمت او کرد سعادت ابد یافت و هر که از او اعراض کرد «خسر الدنیا و الآخرة» شد. و بسا دوستان که چون این قصه بشنوند گفت پندارم که ترا پری رنجه می‌دارد یا دیو در تو تصرف کرده است. به خدای که تو نپردی بلکه عقل تو پرید (۲۵)، و ترا صید نکردند که خرد ترا صید کردند، آدمی هرگز کی پرید؟ مرغ هرگز کی سخن گفت؟ گوی که صفرا بر مزاج تو غالب شده است یا خشکی به دماغ تو راه یافته است. باید که طبیح افتمون بخوری، به گرمابه روی و آب گرم بر سر ریزی، و روغن نیلوفر بکار داری، و در طعامها تلطف کنی، و از بیداری دور باشی، و اندیشه‌ها کم کنی که پیش از این، عاقل

و بخرد دیدیم ترا، و خدای بر ما گواه است که ما رنجوریم از جهت تو و از خللی که به تو راه یافته است. چون بسیار گفتند و چون اندک پذیرفتیم. و بترین سخنها آن است که ضایع شود و بی اثر ماند. و استعانت من با خدایست، و هر کس بدین که گفتم اعتماد نکند نادانست: «و سیعلم الذین ظلموا أیّ منقلب ینقلبون»^۱.

اشارات، رموز و استعارات رساله الطير

موضوع رساله الطير، سير روحانی سهروردی و به طور عام عارفان کامل و سالکان طریق الی الله است که از زبان طیور و مرغان به طور اشاره و رمز، داستان ریاضت و تصفیه و تزکیه نفس را بیان می کند. در ضمن این داستان می نماید که انسانها در این دنیای خاکی گرفتار مهلکات و قیود عالم طبیعی شده، حب جاه و مقام و مال و منال آنها را کور و کر کرده و آنچه را که غرض اصلی از خلقت است فراموش کرده اند. جهان اصل خود را از یاد برده و نمی دانند برای زندگی در این کالبد و دنیای ظلمانی آفریده نشده، بلکه به حکم «الدنيا مزرعة الآخرة»، غرض خلقت انسان، کسب کمال است و تربیت روح و فکر او که از نسخ ملکوت و از عالم بالا است، بدان سان که شایسته پرواز به عالم ملکوت شود، انسان، هم بالقوه می تواند از فرشته برتر شود و هم می تواند از چارپایان فروتر و پست تر گردد که: «اولئک کبالاتعام بل هم اضل»^۱، رسالت انبیاء و اولیاء و همه عارفان کامل این بوده و هست که انسانها را تربیت کرده، نیرو و قوت روحانی و بالآخره روح آنها را تربیت نمایند و آماده عروج به عالم ملکوت نمایند که قهراً راهی است بس دور و دراز و هولناک.

اشاره شد که عطار با الهام گرفتن از رساله الطير، داستان پرواز پرندگان و سیر و سلوک آنها را به سوی شاه مرغان که همان عالم اصل و سیمرغ جان باشد به نحو جالب و دلکشی پرورانده است و نموده است که طی این راه بس خطرات و مخاوفی به دنبال دارد و مراحلی را باید گذراند که هر کس به قدر همت خود می تواند مرحله ای را طی کند. عطار هفت وادی خطرناک در برابر عارف سالک قرار می دهد. در هر یک از این وادیهها تعدادی از مرغان از سیر و سلوک باز می مانند و عده معدودی می توانند به سیمرغ راه یابند. وادی معرفت، وادی شناخت خود و خداست که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را توجیه می کند:

وادی سوم: معرفت

معرفت را وادی بی‌پا و سر
مختلف گردد ز بسیاری راه
سالک تن، سالک جان دیگر است
هست دایم در ترقی و زوال
هر یکی بر حد خویش آید پدید
عنکبوت مبتلا، هم سیرفیل
قرب هرکس حسب حال او بود
کی کمال صرصرش آید به دست
هم روش هرگز نگرود، هیچ طیر
این یکی محراب و آن بت یافته
از سپهر این ره عالی صفت
باز یابد در حقیقت صدر خویش

بعد از آن بنماید پیش نظر
هیچکس نبود که نی آن جایگاه
هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است
باز جان و تن ز نقصان و کمال
لاجرم بس ره که پیش آید پدید
کی تواند شد در این راه جلیل
سیر هرکس تا کمال او بود
گر بپرد پشه چندانی که هست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر
معرفت اینجا تفاوت یافته
چون بتابد آفتاب معرفت
هر تنی بینا شود بر قدر خویش

.....
تا یکی اسرار بین گردد تمام
تا کند غواصی این بحر ژرف

.....
صد هزاران مرد گم گردد مدام
کاملی بساید درین راه شگرف

.....
تا که یوسف آمد از زندان برون
تا کلیم الله صاحب دیده شد
تا خلیل الله از آتش برست^۱

.....
صد هزاران دیده شد دریای خون
صد هزاران طفل سر ببریده شد
صد هزاران خلق شد آتش پرست

وادی اول: طلب

پیشت آید هر زمانی صد تعب
طوطی گردون، مگس آنجا بود
زانکه آنجا قلب گردد حالها

چون فرود آیی به وادی طلب
صد بلا در هر نفس آنجا بود
جد و جهداً نجات باید سالها

ملک اینجا بایدت در باختن
وز همه بیرونت باید آمدن
دل بیاید کرد پاک از هرچه هست^۱

مال این جا بایدت انداختن
در میان خسونت باید آمدن
چون نماند هیچ معلومت به دست

وادی دوم: عشق

غرق آتش شد کسی کانجا رسید
وانکه آتش نیست عیشش خوش مباد
گرم‌رو، سوزنده و سرکش بود
غرق در آتش چو آن برق جهان

بعد از آن وادی عشق آید پدید
کس در این وادی بجز آتش مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود
عاقبت اندیش نبود یک زمان

.....
کسی تواند رست از غمخوارگی
در مفرح کسی تواند دل فروخت
می‌طپد تا بوکه در دریا فتد
عشق کار عقل مادرزاد نیست
عشق چون آمد گریزت عقل زود^۲

.....
تا نسوزد خویش را یکبارگی
تا که جوهر در وجود او نسوخت
ماهی از دریا چو بر صحرا فتد
عقل در سودای عشق استاد نیست
عشق اینجا آتش است و عقل دود

وادی چهارم: استغنا است

نی در آن دعوی و نی معنی بود
می‌زند بر هم به یک دم کشوری
هفت دوزخ یک شرر اینجا بود
هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ایست
اجر صد فیل دمان بی یک سبب
کس نماند زنده در صد قافله
تا که آدم را چراغی بر فروخت
تا در آن حضرت دروگر گشت نوح^۳

بعد از آن وادی استغنا بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری
هفت دریا یک شمر اینجا بود
هشت جنت نیز آنجا مرده‌ایست
هست موری را هم اینجا ای عجب
تا کلاغی را شود پر حوصله
صد هزاران سبزپوش از غم بسوخت
صد هزاران جسم خالی شد زروح

۱. همان، ص ۲۳۳، ۲۳۴. (و)

۲. همان، ۲۲۲، ۲۲۳. (و)

۳. همان، ص ۲۱۵. (و)

وادی پنجم: توحید

منزله تجرید و تفرید آیدت	بعد از آن وادی توحید آیدت
جمله سر از یک گریبان برکنند	روی ها چون زین بیابان درکنند
آن، یکی باشد در این ره بی شکی ^۱	گر بسی بینی عدد گر اندکی

وادی ششم: حیرت

کار دائم درد و حسرت آیدت	بعد از آن وادی حیرت آیدت
هر دمی اینجا دریغی باشدت	هر نفس اینجا چو تیغی باشدت
روز و شب باشد، نه شب، نه روز هم ^۲	آه باشد، درد باشد، سوز هم

وادی هفتم: فقر و فنا

کی بود آنجا سخن گفتن روا	بعد ازین وادی فقر است و فنا
گنگی و کزّی و بیهوشی بود	عین این وادی فراموشی بود
گم شده بینی زیک خورشید تو	صد هزاران سایه جاوید تو
نقشها، در بحر، کی ماند به جای ^۳	بحر کلی چون به جنبش کرد رای

شرایط وصول

تا ازار پای در آتش بسوز	هر چه داری آتشی را برفروز
بَزَهَنه خود را در آتش در فکن	چون نماند هیچ مندیش از کفن
ذَرّه پسندار تو کمتر شود	چون همه رخت تو خاکستر شود
در رخت میدان که صد رهزن بماند	ورچو عیسی از تو یک سوزن بماند
راست نباید مال و ملک و حب جاه	چون حجاب آمد، وجود، این جایگاه
پس به خود در خلوتی آغاز کن	هرچه داری یک یک از خود باز کن
تو برون آیی زنیکی و بدی	چون درونت جمع شد در بیخودی
پس فنای عشق را لایق شوی	چون نماند نیک و بد عاشق شوی

۳. همان، ص ۲۵۶، ۲۵۵. (و)

۲. همان، ص ۲۴۸. (و)

۱. همان، ص ۲۴۲، ۲۴۱. (و)

چند اندیشی چو من بی خویش شو یک زمان در خویش، خویش اندیش شو
تا که در آخر به درویشی رسی در کمال ذوق به بی خویشی رسی
آفتاب فقر چون بر تن بتافت هر دو عالم را کم از ارزن بیافت^۱

استعارات رسالة الطير

۱. سمع عاریت دهد:
یعنی آماده شنیدن سخنان من باشد
۲. پیوند از قرابت الهی دارد:
یعنی اهل معنی و اهل الله باشد.
۳. خارپشت:
جانوری است معروف، مار افعی را می گیرد و سر به خود فرو می کشد و مار چندان خود را بر خارهای پشت او می زند که هلاک می شود. ممکن است منظور سهروردی این باشد که مانند خارپشت، مار نفس اماره خود را هلاک کنید و شاید منظور این باشد که یکرو و یکرنگ باشید و ظاهر و باطن شما یکسان باشد و بالجمله منظور این است که آن طور که هستید، نمائید.
۴. همچنان از پوست پوشیده بیرون آید که مار بیرون آید:
یعنی خلع کالبد کنید، دگرگون شوید و صفات رذیله را از خود دور کنید.
۵. همچنان روید که مور رود:
در سیر و سلوک آهسته، با احتیاط و بدون خودنمایی گام بردارید و آزار نرسانید و در راه سیر و سلوک حریص باشید و بالاخره، مور باشید نه مار.
۶. کژدم:
عقرب جانوری است گزنده و زهرناک و عقرب های جراره، عقربهایی هستند که دم خود را بر زمین کشند؛ معمولاً دم این جانور کژ است. کنایه از این است که مسلح به سلاح باشید و در برابر شیاطین فریبنده مقاومت و مبارزه کنید که شیطان از هر طرف برای فریب شما وارد می شود.

۷. زهر خورید:

مرگ اختیاری که همان بریدن از تعلقات دنیا است.

۸. آشیانه معینی مگیرید:

همواره در سیر و سلوک باشید، هم سیر و سلوک ظاهر و هم معنوی. معمولاً اهل سیر و سلوک، خانه و کاشانه معینی ندارند و یکی از شرایط سیر و سلوک نداشتن مسکن معین است که تعلق خاطری حاصل نشود. منظور، بریدن از دنیا است.

* همه مرغان را، از آشیانها گیرند:

توضیح مطلب قبل است با نوعی کنایه که همان طور که مرغان را در آشیانه شکار کنند، سایرین الی الله اگر دارای ملک و مکنت و خانه باشند و تعلق خاطری به اموال دنیا داشته باشند، شکار شیطان شوند؛ که شیطان از راه حب دنیا و تعلقات خاطر بندگان بهره‌امری وارد می‌شود.

۹. همچون شتر مرغ باشید:

نام حیوانی است که گردن و سر او به شتر ماند و پره‌های آن به مرغ، آتش افروخته و آهن و مس گداخته فرو و تحلیل برد. کنایه از این است که همه موانع و مشکلات سیر و سلوک را و سختی‌ها را هضم کرده از سر راه خود بردارید و متحمل و بردبار باشید.

۱۰. کرکس:

جانوری است پرنده و مردار خوار که زهره آن پادزهر است و زهر مار را دفع کند و خواص بسیاری دارد. کنایه از ریاضت و تحمل سختی‌ها و رفع هر نوع مانع سلوک است.

۱۱. سمندر:

جانوری است معروف که در آتش نسوزد و حتی گفته‌اند که در آتش به وجود می‌آید و به هر حال کنایه از این است که در راه سیر و سلوک استوار باشید و خود را آنچنان وارسته و آماده سیر و سلوک کنید که شیطانها نتوانند شما را فریب دهند و مانع راه شما باشند و از هیچ حادثه‌ای گزند بی شما نرسد، که حضرت ابراهیم از آتش نمرودیان ره به سلامت برد.

چون خلیل آن کس که از نمرود رست
سر ببر نمرود را همچون قلم
چون شدی از وحشت نمرود پاک
خوش تواند کرد در آتش نشست
چون خلیل الله، در آتش زه قدم
حله پوش از آتشین طوقت چه پاک^۱

۱۲. همچون شب پره باشید:

منظور این است که تظاهر نکنید که مردان خدا از دید خلق نهان باشند که فرمود
«لا یعرفهم سوائی»: بجز من کسی مردان خدا را نشناسد.

اسرار خراباب بجز مست نداند هشیار چه داند که در این خانه چه رازست

۱۳. جماعتی از صیادان:

شکارچیان ارواح، طبايع و عناصراند؛ لکن گویا اشاره است به هبوط و اخراج
آدم ابوالبشر از بهشت که فریب شیطان و بهره‌های پرزرق و برق دنیا را خورد و به
این جرم از بهشت بدر شد: «یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة و کلا منها رغداً حیث و
شئتما و لا تقریاهذه الشجرة فتکونا من الظالمین / فازلهم الشیطان عنها فاخرجهما مماکانا
فیه و قلنا اهبطوا...»: ^۲ و این دامها همان مکر و کید شیطان است:

خه‌خه ای طاوس باغ هشت در
صحبت این مار در خونت فکند
بر گرفتت سدره و طویی زراه
تا نگردانی هلاک این مار را
گر خلاصی بایدت زین مار زشت
سوختی از زخم مار هفت سر
از بهشت عدن بیرون فکند
کردت از سد طبیعت دل سیاه
کی شوی شایسته این اسرار را
آدمت با خویش گیرد در بهشت^۳

۱۴. صحرا:

عالم ارواح و ملکوتیان است.

۱. منطق الطیر. ص ۳۹، ۴۰. (و) ۲. قرآن مجید. بقره: ۳۵، ۳۶. (و)

۳. منطق الطیر. ص ۴۱. (و)

۱۵. دانه، داهول و مترسها:

بهره‌های دنیای فریبنده است و نیز همه اوصاف مذمومه می‌باشند که در وجود انسان پنهان شده‌اند، و هواهای نفسانی و هواجس شیطانی که ظاهری آراسته و صفیری خوش دارند:

هر صنعت که خلق همی ورزند	دانه نام و نان همی یابم
نفس خاکی که روح بسته اوست	دام دارالهوان همی یابم

۱۶. حلقه‌های دام:

بندهای تن و کالبد و علائق دنیایی مانند، حب جاه و مقام و مال و منال که مانند اژدرها، انسانها را به کام خود می‌کشد. هر اندازه علاقه به دنیا و متاع آن فزون گردد، این بندها و حلقه‌ها استوارتر می‌شود.

۱۷. روی به جستن حيله آوردیم:

نخستین گام سیر و سلوک است که توجه به عالم اصل است و این ابتدای وادی طلب است که وادی سخت هولناکی است.

۱۸. پس روزی در میان این بندها بیرون نگریم، جماعتی را دیدیم زیاران خود:

این یاران همان ارواحی هستند که در عالم الست در یک مقام بودند و اکنون در مقام راهنما قرار گرفته‌اند، چون بندها و قیود جهان فریبنده را از خود دور کرده‌اند.

خه خه ای دُرّاج معراج الست	دیده بر فرق بَلّی تاج الست
جون الست عشق بشنودی به جان	از بَلّی نفس ^۱ بیزاری ستان
چون بَلّی نفس گرداب بلاست	کی شود کار تو بی‌گرداب راست
نفس را همچون خر عیسی بسوز	پس چو عیسی جان به جانان برفروز
خر بسوز و مرغ جان را کارساز	تا ترا روح الله آید پیشتا ^۲

۱. النفس امارة بسوء.

۲. منطق الطیر. ص ۴۱، ۴۰. (و)

که منظور همان عهدهای گذشته است که می فرماید «و ادا اخذ ریک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی...»^۱
* بندها:

عبارت از علائق به دنیا است که هنوز در این مرحله از سلوک کاملاً زدوده نشده است.

۱۹. پرسیدم ایشان را از حال ایشان که بچه وجه خلاصی یافتید...:
لزوم قطب و راهنما را افاده می کند:

تا کند غواصی این بحر ژرف
هر زمانت نو شود شوق جدید

کاملی باید در این راه شگرف
گرز اسرارش شود ذوقی پدید

*

جان فشاندن باید این درگاه را
تا توان گفتن که هستی مردکار

مرد می باید تمام این راه را
دست باید شست از جان مردوار

۲۰. راههای دراز و منزلهای مخوف:

همان وادیهای سیر و سلوک است که هرکس نتواند از آنها بگذرد. کوههای بلند و وحوش و سباع که همان موانع عالم ماده و شیاطین باشند، در راهند و اصولاً دل کندن کامل از آنچه سالها انسان بدان خو کرده و الف و انس پیدا کرده کاری بس دشوار است که ابن سینا در قصیده عینیه گوید:

الفت مجاورة الخراب البلقع

انفت و ما ألفت فلما و احلت

«روح از ماده و تعلق بدان از روز نخست عار داشت؛ لکن چون هبوط کرد و انس گرفت و مدتی در آن زندگی کرد با، این کالبد تهی انس گرفت و دل کندن از آن برایش دشوار شد»؛ و یا:

و منازلأ بفر اقمها لم تقنع

و اظنّها نیت عهداً بالحمی

«گمان می‌کنم عهد و پیمانی را که در قرقگاه ازل با محبوب ازلی بسته است فراموش کرده و از یاد برده».
تا آن که گوید:

بمدامیع تهمی و لَمَا تَقْلَع
و دَنَا الرَّحِیْلُ اِلَى الْقَضَاءِ الْاَوْسَعِ

تبکی و قد ذَكَرْتُ عَهْدًا بِالْحَمِي
حتى اذا قَرَّبَ الْمَسِيرَ اِلَى الْحَمِي

«چون مدتی بگذشت و مرغ روح متوجه عالم اصل خود شد، به غم و اندوهی سخت دچار شد و به یاد آن میثاقی افتاد که در قرقگاه ازل بسته بود؛ لاجرم دچار گریه‌ای سخت گردید که آب از دیده‌ او همواره روان بود، تا آن‌گاه که به واسطه قطع علائق از کالبد و دنیای خاکی، به سلوک الی الله ادامه داد و سیر و مسیر او به قرقگاه ازل نزدیک شد و پرواز به فضای لایتناهی میسر گشت»:

و العلم یرفع کل من لم یرفع

و عَدَّتْ تُفَرَّدُ فَوْقَ ذُرْوَةِ شَاهِقِ

«در فضای عالم ملکوت در مرتفع‌ترین مقام پرواز و سرودی خوش آغازید»
این ترفع مقام و پرواز به عالم ملکوت نتیجه معرفت بود که دانش و معرفت بالا برنده هرکسی است که به مقامی رفیع نرسیده باشد. یعنی به وسیله معرفت، هرکس می‌تواند به عالم ملکوتیان پرواز کند.

۲۱. وادی بود با آب و گیاه:

مراحل گوناگون سیر و سلوک (عطار هفت شهر عشق یا هفت وادی بر شمرده است که نخستین، وادی طلب است و آخرین، وادی فقر و فنا است).

۲۲. در پیش ما هشت کوهی دیگر بود که:

البته منظور او از نه کوه شاید نه فلک باشد، چون در سنت شیخ اشراق، پرواز

ارواح به سوی افلاک است؛ و گوید: نفوس پس از مفارقت از کالبد، برحسب ملکاتی که کسب کرده است به عوالم بالا و افلاک و عالم مثل و مثل معلقه پرواز می‌کنند و پاره‌ای پرواز نکرده در چاه سیاه طبیعت همچنان گرفتار باشند و یا به شبح مثل معلقه و سایه آن پیوسته معذب باشند. احتمال می‌دهد که منظور، موانع سلوک باشد که این احتمال بسیار ضعیف است. کلمه مرغان و الحان مرغان در این فراز عبارت از ارواح می‌باشد؛ عالی‌ترین مقام ارواح به قول شهاب‌الدین، پیوستن به فلک نهم است و کوه هشتم در اینجا همان فلک نهم است، چون گفتند که: به سرکوهی رسیدیم و بنگریستیم در پیش ما هشت کوه دیگر بود... یعنی به جز آن کوهی که در حال طی کردن بودیم، هشت کوه دیگر در جلو داشتیم.

۲۳. والی آن ولایت:

ممکن است نفس کل باشد که نفس فلک الافلاک است و آن شهری که بر سر آن کوه است، عالم لاهوت است که: «الرحمن علی العرش استوی»^۱.
توصیفی که از عرش و عالم لاهوت می‌کند، اشاره به روایاتی است که در این باب آمده است: «فان الله خلقه ارباعاً لم یُخلَقْ قبله الاثله اشیاء، الهواء والقلم والنور، ثم خلقه من الوان انوار مختلفه، من ذلك نور اخضر منه اخضرت الخضره و نور اصفر منه اصغرت الصفرة و نور احمر، منه احمرت الحمرة و نور ابيض و هو نور الانوار و منه ضوء النهار ثم جعله سبعین الف طبقاً غلظ كل طبق کاوّل لعرش الی اسفل السافلین لیس من ذلك طبقه الا یسبح بحمد ربّه و یقدّسه باصوات مختلفه و السنة غیر مشتبهه»^۲.

تا آنجا که گوید آن را هشت رکن است که هر رکنی از آن را ملائکه حمل کنند، ملائکه که تعداد آنها به حصر نیاید که شبانه‌روز به تسبیح خدا پردازند.

در باره عدم امکان توصیف خداوند و حجب او آمده است، که در شب معراج، جبرئیل حضرت رسول را تا آنگاه که به شهری رسیدند همراهی کرده و از آن پس خود حضرت تا به حجابها عبور کردند، حجابهایی که تعداد آنها به پانصد میرسد که فاصله هر حجاب تا حجاب دیگر پانصد سال راه بود^۳.

۱. قرآن مجید، طه: ۵ (و) ۲. سفینه البحار، ج ۲، ص ۱۷۶. ۳. همان، ج ۱، ص ۲۱۲.

۲۴. بند از پای شما کس گشاید که بسته است:

در اینجا عروج روحانی پایان می‌پذیرد و سفر از حق به خلق شروع می‌شود تا نوبت به سفر از خلق فی‌الخلق برای هدایت و ارشاد غیر کاملین برسد.

۲۵. به خدای که تو نپزیدی بلکه عقل تو پرید:

اشاره به مقام محو یا صحو بعد از محو است و نیز اشاره بدین معنی است که:

پس صفات تو بدل گردانند

عشق باید کز خرد بستانند

خلاصه موضوع رساله الطیر یک معراج و عروج روحانی است که معراج اولیاء الله و به قول سهروردی معراج حکماء متأله است. سهروردی در این رساله نخست، هبوط نفس را از جهان ارواح به عالم خاکی شرح می‌دهد که در این عالم از اصل خود دور دور افتاده است و ریاضت و تزکیه نفس را تعلیم می‌دهد و می‌نماید که راه رستن از بندها و قیود و طبیعت چیست و هر اندازه به ریاضت و تحمل دشواریها افزوده شود بندی از بندهای طبیعت بریده شود. چون نخستین مرحله ریاضت، زهد از دنیا، یعنی قطع تعلق از کل بهره‌های دنیاوی است؛ و مینماید که انسان هرگاه، بندهائی از تعلقات خاطر خود را ببرد، قهراً متوجه عالم اصل شود، دچار غم و اندوه می‌شود که چرا در عالم ماده گرفتار شده است و از جدائی از اصل رنج می‌برد.

از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند^۱

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند

کسانی که غرق در ماده و بهره‌های دنیاوی می‌باشند، اصولاً لذات معنوی را درک نمی‌کنند.

در بخشی از رساله می‌نمایاند که طی این مرحله، باید با همت و راهنمایی مرغ سلیمان و هادی و رهنما باشد که گفته‌اند:

پیر را بگزین و عین راه دان
خلق مانند شبند و پیر ماه
کو زحق پیر است نه از ایام پیر
با چنین در یتیم انباز نیست
خود شهی تر می شود زر کهن
هست بس پر آفت و خوف و خطر
بسی قلاوز اندر آن آشفته‌ای
هین مرو تنها، ز رهبر سر میچ
پس ترا سرگشته دارد بانگ غول^۱

هم به یاری دل پیران رسید
دست او جز قبضه الله نیست
حاضران از غایبان لاشک جهند
پیش حاضر تا چه نعمتها نهند^۲

بر نویس احوال پیر راهدان
پیر تابستان و خلقان تیرماه
کرده‌ام بخت جوان را نام پیر
او چنین پیری است گش آغاز نیست
خود قوی تر می شود خمر کهن
پیر را بگزین که بی پیر این سفر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای
پس رهی را که ندیدی تو هیچ
گر نباشد سایه او بر تو گول

*

هر که تنها نادراً این ره برید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست
غایبان را چون چنین خلعت دهند
غایبان را چون نواله می دهند

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۲۹۳۸-۲۹۴۶. (و)

۲. همان، دفتر اول، ابیات ۲۹۷۴-۲۹۷۶. (و)

۳

رسالة آواز پر جبرئیل

یکی از رسائلی که انتسابش به شیخ شهاب‌الدین سهروردی قطعی تشخیص داده شده است رسالهٔ آواز پر جبرئیل است.

نام این رساله (آواز پر جبرئیل) بمانند رسالهٔ عقل سرخ، خود، نمودار رمزی بودن رساله است.

خلاصهٔ این رساله حکایت از معراج روحانی شهاب‌الدین سهروردی دارد از متن رساله و از برداشت او چنان مستفاد می‌شود که این معراج روحانی در حالت نوم بوده است و نه در بیداری. بسیاری از اصطلاحات بکار برده شده در این رساله جنبهٔ معماگونه دارد و در اغلب موارد در تشبیهات و استعاراتی که بکار برده است وجه مناسب بین مستعار و مستعارمنه و له کاملاً مبهم و پیچیده است.

همین امر موجب دشواری حل معضلات و رموز آن شده است و در پاره‌ای از موارد، احتمالاً وجه شبه و مناسبت هم وجود ندارد مگر با چند واسطه و بهر حال جنبهٔ ادبی و استعاری این رساله بسیار است و دارای ترکیبات بدیع و جدید است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدیس بی نهایت حضرت قیومیت را سزاوار است لاغیر؛ [و] تسبیح بی قضا جناب کبریا را شایسته است بی شرکت. سپاس باد قدوسی را که اوئی هر که او را او [تواند] خواند، حاصل از [اوئی] اوست و بود هر چه شاید که بود، از بود او بود. و درود و آفرین بر [روان] خواجه ای باد که پرتو نور طهارت او بر خافقین بتافت و شعاع شرع او را لمعان به مشارق و مغارب برسید، و بر اصحاب و انصار او.

درین یک دو روز از کسانی که رمد تعصب (۱) نقص بصر و بصیرت ایشان شده است یکی از برای کبر منصب سادات و ائمه طریقت از سر قصور در مشایخ سوائف بیهده ای می گفت و در اثنای آن از بهر تقریر تشدید انکاری را بر مصطلحات متأخران (۲) استهزاء می کرد تا تمادی او [در آن] به جائی رسید که حکایت ایراد کرد از خواجه [ابو] علی فارمدی رحمة الله علیه که او را پرسیدند که: چونست که کبودپوشان (۳)، بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل می خوانند؟ گفت: بدانکه بیشتر چیزها که حواس تو مشاهده آن می کند، [همه از] آواز پر جبرئیل است؛ و سائل را گفت: از جمله آوازهای پر جبرئیل، [یکی] تویی. [این] منکر مدعی، تعصب بی فایده می کرد که: چه معنی این کلمه را فرض توان کرد الا هذیانات مزخرف؟ چون تجاسر او بدینجا رسید، [راستی را] من نیز از سر حدت زجر، او را متشمّر

گشتم و دامن مبالات با دوش انداختم و آستین تحمّل (۴) باز نور دیدم و بر سر زانوی فطنت نشستم و از طریق شتم کردن و عامی (۵) خواندن در آمدم و گفتم: اینک من در شرح آواز پر جبرئیل به عزمی درست و رأیی صائب شروع کردم، تو اگر مردی و هنر مردان داری فهم کن؛ و این جزو را، آواز پر جبرئیل نام کردم.

مبدء التحدیث

در روزگاری که من از حجره زنان نفوذ برون کردم (۶) و از بعضی قید حجره اطفال خلاص یافتم، یک شبی (۷) که غسق شبه [شکل] در قعر فلک مینا رنگ مستدیر گشته بود و ظلمتی (۸) که دست برادر عدمست در اطراف عالم سفلی متبدّد شده [بود]، بعد ما را از هجوم خواب، قنوطی حاصل شد. [از سر ضجرت]، شمع (۹) در دست داشتم، قصد مردان سرای مادر کردم و آنشب تا مطلع فجر در آنجا طواف می کردم (۱۰). بعد از آن، [هوس] دخول خانقاه پدرم سانح گشت (۱۱) و خانقاه را دو در بود، یکی در شهر و یکی در صحرا [و بستان]. برفتم و این در که در شهر بود محکم بیستم و بعد از رتق آن قصد فتق در صحرا کردم. چون نگه کردم ده پیر خوب سیما را دیدم (۱۲) که در صفه‌ای متمکن بودند، مرا فرّ هیبت و بزرگی [و نوای] ایشان (۱۳) سخت عجب آمد و از او رنگ و زیب [و شیب] و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد، چنانکه گفتار از زبان من منقطع شد.

با وجلی عظیم و هراسی تمام یک پای را در پیش می نهادم و دیگری را باز پس می گرفتم؛ پس گفتم دلیری نمایم و به خدمت ایشان مستسعد گردم، هر چه بادا باد. نرم نرم برفتم و پیری را که بر کناره صّفه بود (۱۴) قصد سلام کردم، و انصاف را از غایت حسن خلق به سلام بر من سبق برد و به لطف در روی من تبسمی بکرد (۱۵) چنانکه شکل نوا جزش در حدقه من (۱۶) ظاهر شد و با همه مطالعت مکارم شیم از مهابت او در من بر نسق اوّل مانده بود. پرسیدم که: بی خورده بزرگان از کدام صوب تشریف داده اند؟ (۱۷) [آن] پیر که بر کناره صّفه بود مرا جواب داد که: ما جماعتی مجرّدانیم، از [جانب] «ناکجا آباد» (۱۸) می رسیم. مرا فهم [بدان] نرسید، پرسیدم که: آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت: از آن اقلیم است که انگشت سیّابه

آنجا راه نبرد (۱۹). [پس] مرا معلوم شد که پیر مطلعست. گفتم: به حکم کرم، اعلام فرمای که بیشتر اوقات شما در چه صرف می افتد؟ گفت: بدان که کار ما خیاطت است (۲۰) و ما جمله حافظیم کلام خدای را [عز سلطانه] و سیاحت کنیم. پرسیدم که: این پیران که بر بالای تو نشسته اند (۲۱) چرا ملازمت سکوت می نمایند؟ جواب داد که: از بهر آنکه [امثال] شما را اهلیت محاورت ایشان نباشد، من زبان ایشانم و ایشان در مکالمت اشباه تو شروع نمایند (۲۲).

رکوه ای یازده تو دیدم در صحن افکنده (۲۳) و قدری آب در میان آن؛ و در میان آب ریگچه مختصر متمکن شده و بر جوانب آن ریگچه جانوری چند می گردیدند و بر هر طبقه ای ازین رکوه یازده تو از طبقات نه گانه بالائین انگله روشن برنشانده، الابر طبقه دوم که انگلهای [نورانی] بسیار بود بر نمط و نهاد ترکهای مغربی [که] صوفیان [بر سر می نهند]. و طبقه نخستین (۲۴) هیچ انگله نداشت و با اینهمه این رکوه از گوئی گردتر بود و دری نداشت و در سطوح آن هیچ فرجه [ورخنه] نبود (۲۵). و این اطباق یازدگانه رنگ نداشت و از غایت لطافت آنچه در مقعر ایشان بوده محتجب نمی شد، [و نه] توی بالا را هیچ سوراخی نمی شایست کردن ولیکن دو طبقه زیرین به سهولت می شایست دریدن.

پرسیدم شیخ را که: این رکوه چیست؟ گفت: بدان که توی اول که جرمش از همه عظیم تر است (۲۶) از جمله اطباق، او را آن پیری ترتیب و ترکیب کرده است که بر بالای همه نشسته است؛ و دوم را، دوم هم چنین تا بمن رسد. این اصحاب و رفقای نه گانه این نه تو را حاصل کرده اند و آن فعل و صناعت ایشانست، و این دو طبقه زیرین [را] با جرعه ای آب و سنگ ریزه در میان، من تحصیل کرده ام. و چون بنیت ایشان قوی تر بود، آنچه صناعت ایشانست متمزق و مثقوب نمی گردد ولیکن آنچه از صناعت منست آنرا تمزیق توان کرد.

پرسیدم شیخ را که: این شیوخ به تو چه تعلق دارند؟ گفت: بدانکه این شیخ که سجاده او در صدر است (۲۷) شیخ و استاد و مربی پیر دومست که در پهلوی او نشسته است و پیر دوم را در جریده او ثبت کرده است؛ و هم چنین پیر دوم، پیر سوم را و سیم، چهارم را تا بمن رسد؛ و مرا آن پیر نهم در جریده ثبت کرده است و خرقة

داده و تعلیم [کرده].

پرسیدم که: شما را [از] فرزند و ملک و امثال این هست؟ گفت: ما را جفت نبوده است ولیکن هر یکی فرزندی داریم (۲۸) و هر یکی آسیائی، و هر فرزندی بر آسیائی گماشته‌ایم تا تیمار آن می‌دارد (۲۹) و ما تا این آسیاها را بنا کردیم هرگز در آن ننگریسته‌ایم ولیکن فرزندان ما، هر یکی بر سر هر آسیائی به عمارتی مشغولست و به یک چشم باسیا [می] نگرد و به یک چشم پیوسته به جانب پدر خویش (۳۰) نگاه میکند. و اما آسیای من چهار طبقه است (۳۱) و فرزندان من بس بسیارند (۳۲) چنانکه محاسبان، هر چه زیرکتر، احصای ایشان نتوانند کردن. و هر وقتی مرا فرزندی چند حاصل شود (۳۳)، من ایشان را به آسیای خویش فرستم و هر یکی را مدّتیست معین در تولیت عمارت. چون وقت ایشان منقضی شود، ایشان پیش من آیند و دیگر از من مفارقت نکنند و فرزندان دیگر که نو حاصل شده باشند به آنجا روند و برین قیاس می‌بود. و از بهر آنکه آسیای من مضیقی سخت است و در نواحی [آن] مخاوفی و مهالکی بسیار است (۳۴) و از فرزندان من هر که [را نوبت] رعایت خود به جای آورد و از آنجا مفارقت کند دیگر [میل] عود از و متصوّر نشود؛ ولیکن این پیران دیگر را [هر یکی] فرزندی بیش نیست (۳۵) که متکمل است آسیا را و پیوسته بر شغل خویش ثبات می‌نماید و فرزند هر یکی قوی‌تر از [جمله] فرزندان منست و مدد آسیا و فرزندان من از آسیا و اولاد ایشانست.

گفتم: این توالد و تناسل [ترا] بر سبیل تجدّد چگونه می‌افتد؟ گفت: بدان که من از حال خود متغیّر نشوم و مرا جفت نیست الاکنیزک حبشی (۳۶). هرگز من در وی نگاه نکنم و از من حرکتی صادر نشود الا [آنست که او] که در میانه آسیاها متمکن است و نظر او در آسیا و گردش و تد، او را رهن شده است، و چنانکه احجار متحرّکست، نظر و حدقه او در گردش ظاهر شود. هر گاه در میانه گردش، حدقه کنیزک سیاه و نظرش بر من آید و در [برابری] برابر من افتد، از من بچه‌ای در رحم او حاصل شود بی آنکه در من تحرکی و تغیری افتد. گفتم که: این برابری و نظر و محاذات او به تو چگونه متصور شود؟ گفت: مراد از این الفاظ، صلاحیتی و استعدادی بیش نیست. پیرا گفتم: چونست که تو درین خانقاه نزول کردی (۳۷)،

بعد ما که دعوی عدم تحرک و تغیر از تو ظاهر شد؟ گفت: ای سلیم دل، آفتاب پیوسته در فلک است و لکن اگر مکفوفی را شعور و ادراک و احساس بر حال او نباشد، نابود احساس او موجب [عدم بود یا] سکون آفتاب در محل خویش نباشد، اگر مکفوف را آن نقص زایل شود او را از آفتاب مطالبت نرسد که تو چرا پیش از این در عالم نبودی و مباشر درو نگستی، زیرا که او همواره در دوام حرکت ثابت بوده است، اما تغیر در حال، مکفوف است نه در حال آفتاب. ما نیز پیوسته درین صفتیم و نادیدن تو، دلیل نابودی ما نیست و بر تغیر و انتقال دلالت ندارد، تبدیل در حال تست.

[گفتم: شما تسبیح کنید خدای را عزوجل (۳۸)؟] گفت: نه، استغراق در شهود، فراغ تسبیح را نگذاشت و اگر نیز تسبیحی باشد نه به واسطه زبان و جارحه بود، و حرکت و جنبش بدان راه نیابد.]

گفتم: مرا علم خیاطت بیاموز (۳۹). تبسمی کرد و گفت: هیئات! اشباه و نظایر ترا بدین دست نرسد دو نوع ترا [این علم] میسر نشود که خیاطت ما در فعل باز نگنجد و لکن ترا از علم خیاطت آن قدر تعلیم رود که اگر وقتی خلیق و مرقع خود را به عمارت حاجت بود توانی کردن و آن قدر توانی آموخت.

گفتم کلام خدای را به من آموز. (۴۰) گفت عظیم دور است که تو درین شهر باشی؛ از کلام خدای تعالی قدری بسیار نمی توانی آموخت ولیکن آنچه میسر شود ترا تعلیم کنم. زود لوح مرا بستند، بعد از آن هجائی بس عجب بمن آموخت، چنانکه بدان هجاء هر سزای که می خواستم می توانستم دانست. گفت هر که این هجاء در نیابد، او را اسرار کلام خدای چنانکه واجب کند حاصل نشود، و هر که بر احوال این هجاء مطلع شد، او را شرفی و منابتی [یا متانتی] با دید آید.

پس از آن علم ابجد بیاموختم و لوح را بعد از [فراغ] تحصیل آن مبلغ، منقش گردانیدم بدان قدر که مرتقای قدرت و مسزای خاطر من بود از کلام باری عز سلطانه و جل کبریاؤه. و چندانی عجائب مرا ظاهر شد که در حد بیان نگنجد و هر وقتی که مشکلی طاری گشتی (۴۱) مر شیخ عرضه کردم و از بحث، آن اشکال حل گشتی. گاهی در نفث روح سخنی می رفت، شیخ چنان اشارت کرد که آن از روح القدس

حاصل می شود.

از وجه مناسبت سؤال کرده آمد. در جواب چنین نمود که هر چه در هر چهار ربع عالم سافل می رود، از پر جبرئیل (۴۲) حاصل می شود. از شیخ کیفیت این نظم بحث کردم. گفت: بدانکه حق را سبحانه و تعالی چندان کلماتست (۴۳) کبری که آن کلمات نورانیست از سبحات وجه کریم او و بعضی بالای بعضی. نور اول کلمه علیاست که از آن عظیم تر کلمتی نیست. نسبت او در نور و تجلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتابست با دیگر کواکب. همانا که مراد از لفظ پیغمبر علیه السلام که در خبر می گوید «لو کان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من دون الله» اوست، و از شعاع این کلمه، کلمه ای دیگر و هم چنین از یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شد. (۴۴)؛ و این کلمات، طامات است.

و 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 «بیعت الله ملکاً فینفخ فیہ الروح». و در کلام الهی گفته است، بعد از آن که گفت: «... خلق الانسان من طین / ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهین / ثم سویه و نفخ فیہ من روحه...»^۱ و در حق مریم گفت: «... فأرسلنا الیها روحنا...»^۲ 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: «... انما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته ألقیها الی مریم و روح منه...»^۳ هم کلمه خواند هم روح [او را]. او و آدمیان یک نوعند، پس هر که را روح است، کلمه است بلکه هر دو [اسم] یک حقیقت است در آنچه تعلق بیشتر دارد.

و از کلمه کبری که آخر کبریاتست، کلمات صغری (۴۵) بی حدّ ظاهرند که در حصر و بیان ننگند؛ چنانکه در کتاب ربّانی اشارت کرد: «... ما نفدت کلمات الله...»^۴ و گفت: «... لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی...»^۵ همه از شعاع کلمه کبری که بازپسین طایفه کبریاتست مخلوق شده است چنانکه در تورات آمده است: (۴۶) «خلقت ارواح المشتاقین من نوری» و این نور، روح القدس است.

۲. همان، مریم: ۱۶. (و)

۵. همان، مریم: ۱۰۹. (و)

۴. همان، لقمان: ۲۷. (و)

۱. قرآن مجید، سجده: ۷-۹. (و)

۳. همان، نساء: ۱۷۱. (و)

و آنچه از سلیمان تمیمی نقل کنند که یکی او را گفت: «یا ساحرا! قال لستُ بساحر انما انا كلمة من كلمات الله» هم درین معنی است.
 و حق را تعالی [هم] کلمات وسطی اند. (۴۷) اما کلمات کبری آنند که در کتاب الهی گفت: «فالسابقات سبقا/ فالمدبرات امرأ»^۱. «فالسابقات سبقاً» کلمات کبری است «فالمدبرات امرأ» ملائكة محرکات افلاکند که کلمات وسطی اند. «و انا لنحن الصافون^۲» اشارت به کلمات کبری است، «و انا لنحن المسبحون^۳» اشارت به کلمات وسطی است. و از بهر این، هر جای «الصافون» مقدّم باشد در قرآن مجید؛ چنانکه در «والصافات صفاً فالزاجرات زجراً^۴» [و آنرا] عمقی عظیم است که لایق این محل نیست، و کلمه در قرآن به معنی سرّی دیگر است چنانکه «و اذا ابتلی ابراهیم ربّه بکلمات...»^۵ جای دیگر شرح کرده شود.

گفتم: مرا از پر جبرئیل خبر ده. (۴۸) گفت: بدانکه جبرئیل را دو پر است؛ یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر مجرد اضافت بود اوست به حق؛ و پرست چپ، پاره‌ای نشان تاریکی برو هم چون کلفی بر روی ماه، همانا که به پای طاوس ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد. و چون نظر به اضافت بود او کنی با بود حق، صفت با بود او دارد؛ و چون نظر به استحقاق ذات او کنی، استحقاق عدم دارد [و آن لازم شاید بود است] این دو معنی در مرتبت دو پر است، اضافت به حق [پر] یمنی و اعتبار استحقاق [او] در نفس خود [پر] یساری؛ چنانکه حقّ تعالی گفت: «... جاعل الملائكة رسلا اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع...»^۶؛ و مثنی بدان در پیش داشت که نزدیکتر اعدادی به یکی دو است، پس سه، پس چهار. همانا آنچه [او] دو پر دارد شریفتر از آنست که (۴۹) سه پر و چهار، و این را در علوم حقائق و مکاشفات تفصیلی بسیار است که فهم هر کس بدان نرسد.

چون از روح قدسی شعاعی فرو افتاد، (۵۰) شعاع او آن کلمه است که او را کلمه صغری می خوانند. نبینی آنجا که حقّ تعالی گفت: «... و جعل كلمة الذین کفروا السقلى و

۱. همان، نازعات: ۵، ۴ (و) ۲. همان، صافات: ۱۶۵ (و) ۳. همان، صافات: ۱۶۶ (و) ۴. همان، صافات: ۲۰، ۲۱ (و) ۵. همان، بقره: ۱۲۴ (و) ۶. همان، توبه: ۴۰ (و)

کلمة الله هي العليا...^۱ کافرانرا نیز کلمه است الا آنستت که کلمه ایشان صدا آمیز است، زیرا که ایشانرا دانیست و از پر چپش که ظلمت قدری بازوست سایه‌ای فرو افتاد، عالم زور و غرور از آنست. چنانکه پیغمبر گفت عليه السلام که «ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثم رش عليهم من نوره». «خلق الخلق فی ظلمة» اشارت به سیاهی پرچپ است «ثم رش عليهم من نوره» اشارت به شعاع پُر راست است و در کلام معجید می‌گوید: «... جعل الظلمات والنور...»^۲. این ظلمتی که او را به «جعل» نسبت کرده عالم غرور (۵۱) تواند بود، و این نور که از پس ظلمات است، شعاع پُر راست است، زیرا که هر شعاع که در عالم غرور افتد پس از بود او باشد هم بدان معنی که «ثم رش عليهم من نوره» «... اليه يصعد الكلم الطيب...»^۳، و این نور هم از آن شعاع است و «... مثلاً کلمة طيبة...»^۴، یعنی نورانیست کلمه صغری. و اگر این کلمه صغری بغایت نبودی، صعود به حضرت حقّ کی توانستی کرد؟ و علامت آنکه کلمه و روح [را] یک معنی است، آن است که اینجا «اليه يصعد الكلم الطيب» گفت و جای دیگر «... تعرج الملائكة والروح اليه...»^۵ و هر دو «اليه» راجع است به حقّ جلّت قدرته. و نفس مطمئنة همین معنی دارد چنان که گفت: «ارجعي الي ربك راضية مرضية»^۶. پس عالم غرور [صدا] و ظلّ پُر جبرئیل است، اعنی پُر چپ؛ و روانهای روشن از پُر راست اوست. و حقائقی که القامی کنند و در خواطر چنانکه گفت: «... كتب فی قلوبهم الايمانَ و اُتدھم بروح منه...»^۷، و نداء قدسی چنانکه: «و نادیناه أن یا ابراهیم»^۸ و غیر آن همه از پُر راست است از آن او، و قهر و صیحه و حوادث هم از پُر چپ اوست علیه الصلوة والسلام.

پرسیدم شیخ را: این پُر جبرئیل آخر چه صورت دارد؟ گفت: ای غافل، ندانی که این همه رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه طامات بی حاصل باشد. گفتم: هیچ کلمتی مجاور روز و شب (۵۲) باشد؟ گفت: ای غافل، ندانی که مصعد کلمات، حضرت حقّ است. چنانکه گفت: «... اليه يصعد الكلم الطيب...»^۹؛ و در

۱. همان، انعام: ۱. (و) ۲. همان، فاطر: ۱۰. (و) ۳. همان، ابراهیم: ۲۴. (و) ۴. همان، ابراهیم: ۲۴. (و) ۵. همان، معارج: ۴. (و) ۶. همان، فجر: ۲۸. (و) ۷. همان، صافات: ۱۰۴. (و) ۸. همان، مجادله: ۲۲. (و) ۹. همان، فاطر: ۱۰. (و)

حضرت حقّ تعالی نه شب باشد و نه روز، «لیس عند ربکم مساء ولا صباح»، در جانب ربوبیت زمان نباشد. گفتم: این قریه که حقّ تعالی گفت «... اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها...»^۱ چیست؟ گفت: آن عالم غرور است که محلّ تصرّف کلمه صغری است و کلمه صغری نیز قریه‌ای است بسر خویش، زیرا که خدای تعالی گفت: «ذلک من انباء القرى نقصه علیک منها قائم و حصید»^۲، آنچه قائم است، کلمه است و آنچه حصید است، هیکل (۵۳) کلمه است که خراب می‌شود؛ و هر چه زمان ندارد، مکان ندارد؛ و هر چه بیرون از این هر دوست، کلمات حقّ است، کبری و صغری.

پس چون در خانگاہ پدرم روز نیک برآمد، در بیرونی بیستند و در شهر بگشادند و بازاریان در آمدند و جماعت پیران از چشم من ناپدید شدند و من در حسرت صحبت ایشان انگشت در دندان بماندم و آوخ می‌کردم و زاری بسیار می‌نمودم، سود نداشت.

تمام شد قصه آواز پر جبرئیل (علیه السلام).

رموز و استعارات

خلاصه مفاد این رساله عبارت است از شرح سوانح یک عروج روحانی که گویا برای خود شیخ سانح گردیده است. جریان این عروج روحانی را با الفاظ و کلماتی رمزگونه بیان کرده است و اینک به شرح پاره‌ای از استعارات او در این رساله می‌پردازیم.

۱. رمد تعصب:

رمد مرضی است که بر چشم عارض شود. همانطور که رمد چشم، چشمان انسان را از دیدار محروم می‌کند؛ تعصب نیز چشمان دل را کور کرده، از دیدار حقیقت محروم می‌کند... و لهما عین لایبصرون بها...^۱

مولانا جلال‌الدین در باب تعصب جاهلانه گوید:

سَر برون آورد چون طغانه‌ای]	خریطی ناگاه از خرخانه‌ای]
قصه پیغمبر است و پیروی	کاین سخن پست است یعنی مثنوی
که دوانند اولیاء زان سوسمند	نیست ذکر و بحث اسرار بلند
پایه پایه تا ملاقات خدا	از مقامات تبتّل تا فنا
که به پرزو بر پرد صاحب‌دلی	شرح و حدّ هر مقام و منزلی
این چنین طعنه زدند آن کافران	چون کتاب الله بیامد هم بر آن
نیست تعمیقی و تحقیقی بلند	که اساطیر است و افسانه نژند
نیست جز امر پسند و ناپسند ^۲	کودکان خرد فهمش می‌کنند

در اینجا مثنوی، گفتار منافقان و ناهلان را بیان کرده، بر آنها می‌تازد و آنان را کوردل و کور باطن می‌خواند، که چون حقایق را در نیابند منکر آن شوند.

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات: ۴۲۳۲-۴۲۳۹. (و)

۱. همان، اعراف: ۱۷۹. (و)

۲. بر مصطلحات متأخران:

یعنی بر همین رموز و کنایات که در باب عروج و معراج روحانی گفته‌اند.

۳. کبودپوشان:

عارفان، قلندران، سالکان راه. کبودپوشی، شعار سالکان بوده است که رنگ آسمان دارد و کنایت از این است که مصائب این دنیا بیش از شادی آن است و مفید این معنی نیز هست که زیرا این گنبد کبود همه چیز عاریتی و مجاز است؛ و نیز نشان عزا است، در نمودن عدم توفیق کامل در سیر و سلوک. درباره رنگ‌های مختلف انوار بر دلهای سالکان و انتخاب جامه [ای] مناسب، در مقدمه و خلال توضیحات مطالبی آمده است.

۴. آستین تحمل باز نوردیدم:

آستین بالا زدن و در نوردیدن، کنایه از مهیا شدن برای مبارزه و نزاع است. به هر حال می‌گوید: تحمل خود را از دست دادم و آماده مبارزه شدم.

۵. عامی:

کلمه عامی یعنی بی‌سواد؛ در اینجا منظور ناآگاه بودن از اسرار الهی است.

۶. از حجرة زنان نفوذ برون کردم:

معمولاً کار زنان در خانه ماندن و زینت کردن و شیفته زینت و زیورآلات بودن است. وی قیود و بندهای مادی و کالبد را به مثابه زندان، یعنی حجرة زنان و بهره‌های پرزرق و برق دنیا را زیور زنان می‌نامد که گرفتار و پای‌بند آنها‌اند. به هر حال می‌گوید: از قید تعلق مادیات، کمی خود را رها کرده‌ام و از قیود و زندان اطفال نجات یافتیم، که عابد و زاهد و صوفی، همه طفلان رهند:

چرخ زالی گوژپشت‌است و تو مردی بچه طبع

بچه زان مغرورشد کین زال غرق زیوراست

در بند ماندن در بهره‌های دنیا را، به مرتبه طفولیت نسبت داده است؛ کسانی که هنوز نفس و روح خود را رشد نداده‌اند؛ و چه بسیار انسانها که تا آخر حیات خود به مقام مردی نرسیده و در حال طفولیت بمانند.

مرد آنگاه شوند که مراتبی از راه را طی کرده باشند؛ و مرد کامل، آنگاه شوند که واصل شوند. اصولاً کلمه طفل، رمزی از عدم رشد روحی و گرفتار بودن در قید ماده است و مرد آنگاه شود که از قیود ماده رهائی یابد که «مرد اگر هست بجز عالم ربانی نیست»، یعنی عارفان کامل در عرف به انسانهایی که رشد نیافته‌اند، طفل گویند. یعنی، طفل در سلوک و همین‌طور کسانی که هنوز گام در سیر و سلوک نگذاشته‌اند.

۷. شب:

عالم ماده و هیولی است؛ و شب روشن، صافی بودن از کدورات است. شب، کنایه از خال لب معشوق هم هست.

۸. ظلمت:

ماده و مادیات؛ می‌گوید: ما را از هجوم خواب، قنوطی حاصل شد؛ یعنی از تعلقات ماده رهایی یافته بودم؛ از خواب غفلت بیدار شده بودم؛ یا خواب غفلت مرا فرا نگرفته بود.

۹. از سر ضجرت، شمع در دست داشتم، قصد مردان سرای ما کردم:

عالم روحانی، مردان سرای ما، مردان کامل و انوار مجرده و نفوس ناطقه و عالم اصل و ریشه که همان عالم ارواح مجرده است. در اینجا جریان عروج روحانی خود را شرح می‌دهد.

۱۰. آن شب تا مطلع فجر در آنجا طواف می‌کردم:

یعنی در عالم ارواح. مطلع فجر، طلایه اتصال نفوس است و افاضه انوار معنوی بر دل سالک است در این سیر و سلوک. می‌گوید قصد دخول...

۱۱. هوس دخول خانقاه پدرم سانح گشت:

پدر، یعنی نفس و عقل کل؛ خانقاه پدرم، یعنی عالم ارواح و افلاک؛ آن خانقاه را دو در بود، دری به طرف عالم ارواح که از آن به صحرا و بیستان تعبیر کرده است و دری به طرف شهر، یعنی عالم ماده و دنیای تعلقات مادی و خاکی. می‌گوید آن در را، یعنی دری که به سوی دنیا خاکی بود، محکم بستم؛ یعنی خود را از کل علایق دنیاوی بریدم.

اصولاً انسان دو طرف دارد: طرفی به سوی ماده و بهره‌های آن، و طرفی به سوی ارواح و عالم روحانی. کالبد انسان، خود خانقاهی است که هم می‌توان آن را محل تابش انوار ملکوتی کرد و هم محل ورود و خروج شیاطین، چون انسان بالقوه دارای دوگونه صفت است: صفات ملکی و صفات حیوانی؛ و شرط قطع علاقه از بهره‌های دنیا و عالم ظلمانی، طرد اوصاف حیوانی است.

۱۲. ده پیر خوب سیما:

عبارتند از عقول عشره که در عالم ارواح جای دارند.

۱۳. نوای ایشان:

همان فیض بخشی آنها است. این نوا، همان نوائی است که مولانا گوید:

از جدائی‌ها شکایت می‌کند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
تا بگویم شرح درد اشتیاق
باز جوید روزگار وصل خویش

.....
هر که این آتش ندارد نیست باد
همچو نی دمساز و مشتاقی که دید
قصه‌های عشق مجنون می‌کند^۱

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

.....
آتش است این بانگ نای و نیست باد
همچو نی زهری و تریاقی که دید
نی حدیث راه پرخون می‌کند

۱۴. پیری را که برکناره صغه بود:

ظاهراً آخرین عقل از طبقه عقول ده گانه است که عقل فعال یا جبرئیل باشد.

۱۵. در روی من تبسمی بکرد:

یعنی افاضه فیض کرد. منظور حصول سنخیت است.

۱۶. شکل نواجذش در حدقه من ظاهر شد:

فیضی از انوار وجودش در وجود من انعکاس پیدا کرد.

۱۷. از کدام صوب تشریف داده‌اند؟

عبارت ناتمام است و ظاهراً تصحیف شده است. در این عبارت و عبارت بعد بیان مقام و مکان مجردات را می‌کند و مسکن و مأوای ارواح را. این پیران توانند راهنمایان و اقطاب باشند که در سیر و سلوک، پیر و راهنما لازم است:

روز و شب سیاری و در کشتی
کشتی اندر خفته ره می‌روی^۱

چونکه با شیخی تو دور از زشتی
در پناه جان جان بخشی توی

و نای و نوای پیران همان صغیر سیمرخ است. ندای منادیان حق است:

اندکی مانند بدان ناقور کُل
از دوار چرخ بگرفتیم ما
می‌سرایندش به طنبور و به حلق
نغز گردانید هر آواز زشت
در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
یادمان آمد از آنها چیزی^۲

ناله سرنا و تهدید دُهل
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها
بانگ گردشهای چرخ است این طبق
مؤمنان گویند کآثار بهشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گیل شکی

۱۸. ناکجا آباد:

یعنی عالم لامکان؛ به فرمایش مولانا:

لامکانی فوق و هم سالکان
هر دمی در وی خیالی زایدت^۳

صورتش بر خاک و جان بر لامکان
لامکانی نی که در وهم آیدت



۱. همان، دفتر چهارم، ابیات: ۵۴۰-۵۴۱ (و)

۲. همان، دفتر چهارم، ابیات: ۷۳۲-۷۳۷ (و)

۳. همان، دفتر اول، ابیات: ۱۵۸۱، ۱۵۸۲ (و)

لامکانی که درو نور خداست
ماضی و مستقبلش نسبت به تست
ماضی و مستقبل و حال از کجاست
هر دو یک چیزند پنداری که دوست^۱

۱۹. انگشت سبابه آنجا راه نبرد:

یعنی از عالم حسّ نمی باشد و قابل اشاره حسیه نیست.

۲۰. گفت بدان که کار ما خیاطت است:

در مکتب اشراق، نظام عالم خلقت بر این اساس است که نخست عالم عقول و مجردات است. مجردات، خالق عوالم نفوس ناطقه و اجرام فلکیه و نفوس فلکیه‌اند و آنچه در عالم عناصر و خاکی است، اعم از ماده و یا ارواح جزئی، از فیض علویات است. اجسام ارضی با واسطه، منسوب به افلاک؛ و نفوس جزئی با واسطه، مربوط به نفوس فلکی است. عقل فعال که عقل دهم است، حاکم بر اجرام و نفوس است و واسطه‌ای در فیض است که فیض از بالا گیرد و به پائین رساند. کلام خدا عبارت از موجوداتند که هر یک در مرتبه خود، کلمه‌ایست از کلمات الله. به هر حال، خیاطت یعنی کار ما ایجاد نفوس و تکمیل آنها است.

۲۱. این پیران که بر بالای تو نشسته‌اند:

عقول طولیه مرتبه است که به ترتیب، عقل اول صادر از حق و عقل دوم از عقل اول و به همین طریق تا عقل دهم و منظور از بالائی، بالائی مکانی نیست، بلکه رتبه‌ایست.

۲۲. ایشان در مکالمت اشباه تو شروع نمایند:

سکوت عقول دیگر به معنی این است که فیض مستقیم از سوی آنها به جهان خاکی نمی‌رسد، بلکه به واسطه عقل فعال می‌رسد؛ و بین موجودات خاکی و آنها سنخیت نیست؛ عدم اهلیت همان عدم سنخیت است. گوید من زبان ایشانم؛ یعنی، فیض را از آنها برگیرم و به شما رسانم.

۲۳. رکوه یازده تو:

رکوه یعنی کوزه آب آشامیدنی؛ انگله‌های نورانی یعنی حلقه‌ها، تکه‌ها

و گوی‌های نورانی که همان ستارگان باشند.

رکوة یازده تو، گویا همان افلاک باشد براساس هیئت بطلمیوس که ظاهراً منظورش نه فلک باشد و دو عنصر، یعنی خاک و آب، چون آتش از نظر شیخ شهاب‌الدین عنصر نیست و هوا هم به قول او عبارت از تبخیر آب است. منظور افلاک است که به جز فلک اطلس که ساده و بی‌ستاره است، فلک دوم توابع است و دارای ستارگان ثوابت و بی‌شمار است و هفت فلک هفت سیاره که از پائین به بالا: قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل است.

۲۴. طبقه نخستین:

فلک اطلس است که بی‌ستاره است.

۲۵. در سطوح آنها رخنه نبود:

در حکمت طبیعی آمده است که افلاک قابل خرق و التیام، یعنی پاره شدن و بسته شدن نمی‌باشند و رنگ ندارند؛ زیرا در حکمت آمده است که افلاک جرم شفاف‌اند و ازین روست که با چشمان می‌توان تا اعماق افلاک را دید. طبقه زیر که قابل خرق و التیام است، آب و خاک است، و هوا و آتش است.

۲۶. طبقه اول که جرمش از همه عظیم‌تر است:

فلک‌الافلاک را گوید. در نظام خلقت، در حکمت گفته شده است که عقل اول هم، عقل دوم و فلک اول و نفس او را بیافرید و عقل دوم و عقل سوم و فلک دوم را تا عقل دهم و فلک نهم.

عقل فعال که عقل دهم باشد حاکم بر خلقت و تربیت ارضیات است که می‌گوید: این دو طبقه زیر که آب و خاک باشد صنعت من است و قابل خرق و التیام است. چون می‌گوید: این دو طبقه زیرین با جرعه آب و سنگ...

۲۷. این شیخ که سجاده او در صدر است:

عقل اول است که عقل دوم را به وجود آورده...

۲۸. هر یکی فرزندی داریم و آسیائی:

فرزند هر عقل، عقل و نفس فلک مخلوق او است و فلک، آسیای اوست.

۲۹. تا تیمار او می‌دارد:

در نظام حکمت اشراقی، نفوس فلکیه که آنان را انوار اسفهبیدیه نامند، مدبّر افلاکند. یعنی، تدبیر هر فلک با نفس اوسبت و از تحرک و گردش آسیاها فیوضات آنها به عالم پائین و اجرام دیگر فلکی و اجسام ارضی می‌رسد.

۳۰. به یک چشم به آسیا می‌نگرد به یک چشم پیوسته به جانب پدر خویش:

در نظام حکمت قدیم هر یک از نفوس مدبّره افلاک، از نفوس افلاک بالای خود فیض می‌گیرند و به مادون خود فیض می‌بخشند. هر فلک مافوق نسبت به مادون پدر است و عقل کل و فیض کل پدر و جدّ است و بالجمله، هر فلکی و عقلی و نفسی از مافوق خود فیض دریافت کرده و به افلاک زیرین فیض می‌رسانند. پس هر فلک مافوق نسبت به مادون، پدر است.

۳۱. اما آسیای من چهار طبقه است:

گویا در اینجا از نظر اول خود عدول کرده است و عناصر را چهار می‌داند: آب، خاک، هوا و آتش. بنابراین رکوه دارای سیزده تو می‌شود مگر آنکه فلک اطلس و فلک ثوابت را جدا بدانیم و بگوئیم منظور او هفت فلک سیارات به اضافه چهار عنصر است.

۳۲. فرزندان من بس بیارند:

یعنی موجودات ارضی، عناصر، موالید، انسانها، حیوانات و جمادات و کل موجودات جزئیّه منسوب به عقل فعالند و نفوس ناطقه.

۳۳. هر وقتی مرا چند فرزندی حاصل شود:

منظور نفوس ناطقه انسانی است و احیاناً مطلق نفس جمادی، حیوانی و نباتی با کالبدها که هر یکی را مدتی است معین که چون وقت ایشان تمام شد و مدت آنها به سر آمد، یعنی مدت حیات هر موجودی معین است و بعد از پایان آن، روح از کالبدها پرواز کند و به اصل خود باز گردد.

۳۴. مخاوفی و مهالکی بسیار است:

می‌گوید: کره خاکی محدود است و ازین رو برای موجودات، مدت حیات معین شده است؛ و منظور از مخاوف و مهالک، احیاناً هواها و گرفتاریهای نفسانی و یا مصائب و بلایای ظاهری است.

۳۵. پیران دیگر را هر یکی فرزندی بیش نیست:

آن نفس ناطقه فلکی باشد.

۳۶. کنیزک حبشی:

کنایت از هیولای اجسام و عالم اجسام و بالجمله طبیعت است. در هنگامی که همه شرایط فراهم شد و از ناحیه افلاک، ماده مستعد شد، آنگاه روح بدو دمیده شود: «... انا خلقناکم من تراب ثم من نطفه...»^۱ که بعد از نطفه، علقه و بعد از علقه، مضغه و بعد از مضغه، گوشت و سپس نفخ روح است از ناحیه بالا. می دانیم که در تقویم و احکام نجوم برای هره یک از سیارات سبع نسبت به ارضیات، آثاری قائل شده اند؛ و بالجمله نفوس سیارات و گردش افلاک آنها در توالد و تناسل مؤثر است و حدود ارزش هر موجودی مربوط به فلکیات است و طالع بینی و سعد و نحس از این روست. در این بخش، شهاب الدین نظرش به گردش افلاک و سیارات و تأثیر آنها در موجودات و رشد حیوان و نبات و انسان و تکمیل نفوس ناطقه است.

۳۷. پیر را گفتم: چونست که تو در این خانقاه نزول کردی؟

در این عبارت، سهروردی بیان دوام و قدم افلاک و عقول و نفوس را کند، یعنی قدم زمانی نه قدم ذاتی؛ و منظور از خانقاه همان عالم افلاک و عوالم ملکوت است.

۳۸. گفتم: شما تسبیح کنید خدا را عزوجل:

در این بخش از عبارات، سهروردی مراتب سیر و سلوک را بیان کرده و گوید: بالاترین مراتب سلوک، شهود است؛ و در مقام شهود، عاشق محو جمال معشوق است و از خود بی خود شده و مجالی برای خودبینی و اراده و اختیار نیست؛ مقام فنای عاشق در معشوق است:

کی بماند سایه ای در کوی من
او بود والله اعلم بالصواب

چون بتابد آفتاب روی من
سایه چون نابود شد در آفتاب

هر که در وی محو شد از خودپرست زانکه نتوان بود با او خودپرست

۳۹. گفتم مرا علم خیاطت بیاموز:

بیان این معنی است که سازندگی و خلقت و فیض دادن، کار هر کس نیست و ایر امر، منحول به ارباب انواع و عقول شده است. لکن می‌گوید: اگر نفوس ناطقه انسانی به مرحله کمال برسند، در حدّ محدودی خلاقیت یابند که فرمود: بند من، من را اطاعت کنی تا مثل من شوی.

کاین دعای شیخ نی چون هر دعاست فانی است و گفت او گفت خداست.

و این مرتبه اولیاءاله است

۴۰. گفتم کلام خدای را به من آموز:

احیاناً اشاره به آیه «و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...»^۱ و آیاتی که کلمه و کلمات در آنها آمده است می‌باشد. در مقدمه، بخشهایی از رسائل سهروردی را آوردیم که از جمله درباره کلمات الهی توضیحاتی داده‌اند و تأویلاتی کرده‌اند که همه موجودات اعم از عقول و نفوس و اجسام، کلمات اله‌اند؛ و کلمات الله، تامات عقولند و نفوس کامله‌اند و کلمات خداوند همه اسرار الهی‌اند که هر کس به اندازه استعداد خود از اسرار حق آگاه می‌شود. در این معراج روحانی گوید: دل مرا بستند و در لوح آن هجائی عجیب نوشت و بدو آموخت. این مرحله اتصال نفس انسان است به عقل فعال، به دل او فیض می‌رسد که به وسیله آن اسرار وجود را در می‌یابد؛ و منظور از سورت، همان کلمات الله است و این هجاء همان فیض است که کاملان را حاصل می‌شود.

جز پذیرای فن و محتاج نیست
لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

عقل جزوی عقل استخراج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد

اول او لیک عقل آن را فزود
تاند او آموختن بی اوستا^۱

جمله حرفتها یقین از وحی بود
هیچ حرفت را ببین کین عقل ما

*

از چه محفوظ است محفوظ از خطا
وحی حق واللہ اعلم بالصواب^۲

لوح محفوظ است او را پیشوا
نه نجومست و نه رمل است و نه خواب

*

از خطا و سهو بیرون آمدی^۳

مؤمنا ینظر به نور الله شدی

و این حروف هجا که بر دل او بنوشته‌اند، همان الهام و وحی است که در اثر پیوستن به عقل فعال حقایق را دریابد.

۴۱. و هر وقتی که مشکلی طاری گشت:

اتصال نفوس ناطقه را به عقل فعال به این صورت بیان می‌کند. مرحله تکامل نفوس ناطقه و پایان سیر و سلوک در این دنیا، مرحله پیوستن به عقل فعال است که عارفان و اصل بدین مرتبه، دانش خود را که دانش اشراقی است از آن سرچشمه گیرند.

۴۲. جبرئیل:

عقل فعال است که حاکم بر جهان ماست و همه آثار از شعاع فیض اوست؛ عطار در منطق الطیر از آن، تعبیر به سیمرغ کرده است و می‌گوید این همه آثار از فرّ پرّ اوست.

۴۳. کلمات:

سهروردی در رسائل دیگرش مکرر از کلمات و مراتب آنها نام برده است و آیات و احادیثی که در این ابواب آمده، مورد تأویل قرار داده است و منطبق با مراتب وجود کرده است؛ و بالجمله، بیان مراتب انوار است.

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات: ۱۲۹۵-۱۲۹۸. (و)

۲. همان، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۱-۱۸۵۲. (و)

۳. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۸۵۵. (و)

۴۴. تا عدد کامل حاصل شد:

عدد کامل در قرآن مجید عدد ده است: «تلك عشرة كاملة»؛ و عقول هم ده عقل اند، یعنی عقول طولیه در مکتب مشاء.

۴۵. از کلمه کبری که آخر کبریاتست، کلمات صغری:

احیاناً نفوس ناطقه اند؛ نفوس ناطقه کوکب و انسانی.

۴۶. در تورات آمده است:

شاید منظورش از عبارت تورات، احادیث قدسی باشد.

۴۷. کلمات وسطی اند:

احیاناً نفوس مدبره و انوار اسفهدیه افلاک و عالم مثال است که از آنها تعبیر به ملائکه موکله هم شده است. عمدتاً انوار اسفهدیه فلکیه، ملائکه موکله اند؛ و ملائکه مقرب، عقول و انوار طولیه اند؛ و بالاخره، ملائکه، همان انوار طولیه اصلی و فرعی و انوار عرضیه و انوار اسفهدیه اند که در شرح اصطلاحات توضیح داده شده است. الصافون = طبقه از ملائکه. والصفات والزاجرات و... هر یک اشاره به طبقه [ای] از ملائکه است. مبحون = طبقه [ای] از ملائکه.

۴۸. گفتم: مرا از پر جبرئیل خبر ده:

در روایات آمده است که جبرئیل صاحب پر بوده و پرواز می کند. در اینجا توضیح می دهد که عقل فعال را دو جهت می باشد: جهت یلی الخلقی و جهت یلی الربی. از جهت یلی الربی، از عقول بالاتر فیض گیرد؛ و از جهت یلی الخلقی، به نفوس انسانها افاضه می کند.

در حکمت آمده است که همه عقول با لذات ممکن اند و عدم ذاتی دارند؛ لکن نظر به علت العلل و جوپ غیر دارند.

۴۹. آنچه او دو پر دارد شریف تر از آن است که:

در حکمت آمده است که هر اندازه عقول از عقل اولی فاصله گیرند، جهات تکثر آنها زیادتیر می شود؛ و هر اندازه نزدیکتر به عقل اول و ذات حق باشند، جهات تکثر آنها کمتر است و قهراً آنها اشرف از مادون خودند که جهات تکثر آنها

زیادتر است.

۵. چون از روح قدسی، شعاعی فرو افتاد:

توضیح مجدد و روشنتر درباره کلمه و کلمات است به استناد آیات قرآنی. در قرآن از کلمه خبیثه هم یاد شده است. در تفسیر کلمه خبیثه گوید: کافران را اصلاً نفس ناطقه نمی باشد و صرفاً دارای نفس حیوانی اند و کلمه خبیثه یعنی نفس کفار.

۵۱. عالم غرور:

دنیای خاکی که ظلمانی است، فریبنده است و باطل، و وهم است و خیال. در توضیح بعدی می گوید، جسم و ماده از پَر چپ جبرئیل است و روح و نفس از پَر راست او.. زیرا جنبه یلی الخلقی در مرتبه نازلتر قرار دارد و جنبه یلی الربی در مرتبه شریفتر قرار دارد. چنانکه در حکمت آمده است، هر یک از عقول و یا انوار، نسبتی به نور و عقل مافوق خود دارند که با واسطه عقول دیگر، این نسبت سرانجام به بالا منتهی می شود به نسبت بذات حق که این نسبت اشرف و اعلی از نسبت به مادون خود است. حال عقل فعال هم همین طور است که نسبت آن به عالم خاکی قهراً نسبت مشوت به ظلمت است چون سنخیت لازم است تا نسبت حاصل شود.

در فلسفه اشراق، عالم ماده را ظلمات و چاه ظلمانی و... نامند. خلاصه می گوید: نوری که در جهان ماده هست، از جنبه ای اشرف از عقل فعال است؛ و صعود و عروج انسان به عالم اعلی به واسطه انواری است که از عالم بالا بر ماده ریزش می کند.

شهاب الدین در این بخش بر آن است که ثابت کند روح همان کلمه است و کلمه همان روح. در واقع، در این بخش آیاتی چند از قرآن را تفسیر یا تأویل کرده است.

۵۲. روز و شب:

نور و ظلمت است.

۵۳. هیکل:

ماده و کالبد است.

در آخر سخن، شیخ می‌گوید: این عروج روحانی تمام شد و مجدداً به کالبد خود بازگشتم و دری که به شهر باز می‌شود، یعنی به ماده، باز گشودند و آن در دیگر بیستند. توضیح اینکه، چون انسان عالم صغیر است و مشابه با عالم کبیر، تمام این اتفاقات در وجود خود انسان رخ می‌دهد؛ حرکت و تحرکی مادی در کار نیست و این تحرکات اشاره به جریان سلوک روحانی است که باز هم مجازاً اطلاق تحرک بر آن می‌شود.

۴

رسالة
روزی با جماعت صوفیان

یکی از رسائل فارسی شهاب‌الدین سهروردی، داستان تمثیلی روزی با جماعت صوفیان می‌باشد. این رساله گذشته از محتوای آن که تقریباً شامل رئوس مسائل مربوط به قواعد هیئت بطلمیوسی است و در ضمن جریان سیر و سلوک عرفانی و عروج روحانی را آفاده می‌کند، دارای ترکیبات و تشبیهات بدیع است؛ مانند، تشبیه ستارگان به ترنج و تالو آنها به زر؛ و کدورت روح و نفس به امتلای معده؛ و تشبیه ریاضت کشیدن به مسهل خوردن که طرد صفات رذیله است؛ و استفراغ کردن که کنایت از تخلی از رذائل است؛ و مانند ترکیب هاون توکل، و اسب فکرت و میدان علم غیب و غیره.

بسم الله الرحمن الرحيم

روزی با جماعتی صوفیان (۱) در خانقاهی نشسته بودم. هرکس از مقالات [مقامات ظ] شیخ خویش فصلی می پرداخت. چون نوبت به من رسید گفتم: وقتی در خدمت شیخ خویش نشسته بودم، شیخ را گفتم که امروز میان رسته حکاکان (۲) می گذشتم، حکاکی را دیدم چرخمی در پیش گرفته بود و جوهری در دست داشت و از آن جوهر بر آن چرخ مهره‌ای می ساخت بشکل گوی مدور (۳). من اندیشه کردم که اگر این چرخ که از بالا به زیر می گردد، بر روی زمین گردیدی چون آسیاسنگ، و حکاک مهره را بر چرخ نهادی و دست از وی بازگرفتی، مهره را بر چرخ از حرکت چرخ هیچ حرکت بودی یا نه؟ سر آن نمی توانستم دانستن. شیخ گفت: مهره نیز بر چرخ بگردیدی برخلاف سیر چرخ، چنانکه اگر چرخ از چپ سوی راست گردیدی مهره از راست بر چرخ، سوی چپ گردیدی (۴) همچنان که تخته‌ای بگیری و گوئی بر سر آن تخته نهی، پس تخته را به خودکشی، تخته نزدیک تو آید اما گوی از بر تو دور افتد و بدان جانب تخته رود که از تو دور باشد.

گفتم: اگر بر چرخ اینک یک مهره یا ده مهره بود یا بیشتر، سیر همه متساوی بود یا نه؟ گفت: اگر بر روی چرخ ده خط برکشی چنانکه خطها جای گردیدن مهره بود که اگر مهره بر خط نهی از خط بدر نینتد، پس در هر خطی مهره‌ای اندازی، آنکه چرخ

را بگردانی، آن مهره که به مرکز نزدیکتر بود، زودتر بدان مقام رسد که از آنجا رفته باشد، و هر مهره که از مرکز دورتر (۴) بود، دیرتر رسد. اما شرط آن باشد که مهره‌ها مساوی باشند که اگر مهره‌ای کوچک بود دیرتر از مهره بزرگ رسد، زیرا که تا ده بار مهره کوچک بگردد چندان بود که مهره‌ای که چند ده این مهره کوچک بود یک بار بگردد. شیخ را گفتم: عجب صنعتیست حکاکی. شیخ گفت: حکایتی مشهورست در صنعت ایشان؛ اما کس آن حکایت تمام نگوید و معنی آن نداند. شیخ را گفتم: آن حکایت چگونه است؟

گفت: وقتی حکاکی جوهری داشت، خواست که بر آن صنعتی نماید. از آن جوهر حقه‌ای ساخت همچو گوئی گرد، پس از آن فضله که از میان حقه به در گرفته بود هم در میان حقه دیگر ساخت. باز از آن فضله که از حقه دوم بدر گرفته بود حقه دیگر ساخت و همچنان تا نه حقه. بعد از آن از تراشه این حقه‌ها جوهری ساخت و آن جوهر در میان دو جامه پیچید. یک پاره ازین دو جامه هیچ رنگ نداشت و یک پاره قدری به سپیدی می‌گرایید، در میان حقه تعبیه کرد. پس حقه اول را جلا داد و بر حقه دوم ترنجی چند نقش کرد و زر بنهاد؛ و بر سیم و چهارم تا نهم بر هر یکی یک ترنج نقش کرد و همه را زر بر نهاد الا ترنج حقه نهم را. پس از آن این حقه مجلی را در خرط انداخت، حقه از جانب چپ سوی راست می‌گردید و آن ترنجها که بر حقه بودند از جانب راست سوی چپ می‌گردیدند چنانکه اگر کسی از جانب میان حقه نهم بنگریدی تا حقه اول بدیدی، پنداشتی که خود یک حقه است و آن همه ترنجها بر یک حقه نقش کرده‌اند؛ و از غایت حرکت حقه‌ها، آن جوهر که میان جامه پاره‌ها در میان حقه نهم بود معلق به استاد چنانکه میل وی به همه جانبی از آن حقه راست بود.

چون این سخن از شیخ بشنیدم، گفتم: پنداری من نیز در میان آن حقه‌ها؛ اما اینچه با من می‌فرمائی گفتن من فهم نمی‌کنم، روشن بازگو تا مرا فایده باشد. شیخ گفت: چون باری جل و جلاله این فلکها را بیافرید، از برای تزیین فلک، نوری به فلک اول فرستاد. فلک اول از غایت لطف آن را حمل نتوانست کردن، زیرا که فلک متوسط است میان هستی و نیستی. ازین طرف، همسایه وجود است و از آن طرف،

همسایه عدم. پس میان وجود و عدم چیز است، اما بناچار نزدیک از روی صورت، اما از روی صفت از همه چیزها، چیز تر است؛ همچنانکه تو هوا را در حساب نگیری و گوئی که هیچ نیست؛ زیرا که چون در وی قوت حرکت نبود که ذره را حمل تواند کردن و این از غایط لطف بود. پس فلک اول نیز به ناچیزی که آن عالمست، نزدیکست و لطیف تر از هر چیزست. از غایت لطف، نور بر نتوانست گرفتن، چون نور بر فلک دوم رسید آن را حمل کرد و نور بر فلک دوم متجزی گشت، هر جزوی از وی ستاره ای شد. پس فضله این ستارگان به فلک سیم رسید، از آن فضله، جرم زحل پیدا گشت. باز از فضله زحل به فلک چهارم رسید و جرم مشتری پدید آمد. همچنان از فضله مشتری، مریخ؛ و از فضله مریخ، آفتاب؛ و از فضله آفتاب، زهره؛ و از فضله زهره، عطارد؛ و از فضله عطارد، ماه.

شیخ را گفتم: چرا جرم آفتاب بزرگتر و روشن تر از دیگر ستارگان است؟ گفت: زیرا که در وسط افتاده است که اگر به حساب این هفت ستاره گیری، آفتاب در میانست؛ و اگر به حساب فلک، همچنانکه دو فلک بالای این هفت فلک است دو فلک دیگر از زیر است: یکی اثیر، دیگری زمهریر. پس به همه حساب، آفتاب در میان باشد. همچنانکه آبی در صحرائی روان شود، اگر به سبب سنگی یا زمینی سخت، آب میل در طرفی نکرده باشد هر دو کنار آب تنگ بود و در میانش عمقی زیادت باشد زیرا که غلبه در میان باشد و قوتش آنجا بود که غلبه بود. پس بدین دلیل باید که آفتاب بزرگتر و روشن تر بود.

گفتم: چرا آن ستارگان که بر فلک دوم اند روشن نیستند که آنجا ستارگان بسیارند و نور بدانجا رسید و این ستارگان دیگر، همه از فضله آن ستارگانند. گفت: فلک دوم به فلک اول نزدیکست، او نیز قوتی زیادت ندارد؛ و مثال افلاک همچنانست که مروق خواهد بود که شکل هیکلی کند، اول نقطه بنهد خواه ازرق و خواه سرخ و خواه سبز، از هر رنگ که خواهد. تقدیر کنیم که ازرق بود، بعد از آن نقطه بعضی سپیدی در کبودی آمیزد و خط دیگر بر سر آن خط بکشد، و هر خط می کشد سپیدی زیادت می کشد تا که هیچ کبودی نماند و جمله سپید بود؛ به تدریج از کبودی به سپیدی رسانیده باشد. اکنون تو تقدیر کن که زمین نقطه ای کبود است و هر

فلک که بالا می‌رود از زمین سپیدتر؛ تا فلک اوّل که در وی آن قدر کبودیست که آن خط که بالای ویست تمام سپید است؛ اکنون ببینی و غرض از این سپیدی لطف است نه رنگ. اکنون فلک دوّم نیز که به فلک اوّل نزدیکست لطیف است و ستاره نیز لطیف است، همچنانکه آب در هر چیزی که بریزی هم از آن رنگ‌باشد که آن چیز بود؛ پس چون فلک دوّم نیک قوی حال نیست، ستارگان نیز قوی حال نیستند.

شیخ را گفتم: چرا بر فلک دوّم ستارگان بسیارند و بر دیگر فلک‌ها یکی بیش نیست؟ گفت: اگر طبقی بزرگ بگیری و چند یک کف زببق بر آن ریزی، پس مرکز طبق به دست آری و چیزی زیر مرکز طبق نهی، پس طبق را بگردانی، چون زببق بسیار بود از حرکت طبق متجزی شود. پس اگر اجزاء خرد زببق بر طبقی کوچک کنی و آن طبق کوچک را بر مرکز بگردانی، از حرکت آن بر طبق کوچک اجزای زببق متصل شود؛ و این همان مثال است. اوّل، نور فلک را فلک دوّم قبول کرد و عرصه آن فراخ بود، لاجرم بر وی نور متجزی گشت. چون از آنجا به هر فلکی که می‌رسید عرصه تنگتر بود و نور اندک، لاجرم به هم متصل گشت. شیخ را گفتم: چرا ماه را نور نیست؟ گفت: هر ستاره که هست میان دو فلک اندر است و مدد نور ستارگان هم از فلک است؛ و ستاره بر فلک همچون حیاتست در تن آدمی که مدد قوت حیات از قوت تن باشد و مدد قوت تن از قوت حیات؛ پس این یک طرف که ماه به دنیا دارد از فلک خالیست. دو فلک هستند، اما این فلکها را نسبت با عالم عنصر است. همچو در فلک اوّل و دوّم لطف غالبست. درین دو فلک ثقل غالبست بر همان مثال نقش مروّق که باز نمودیم. این دو فلک را که بزیر آید نسبت به کبودی بیشتر است از آنچه به سپیدی؛ و فلک اول و دوم را نسبت به سپیدی بیشتر است از آنکه به کبودی؛ و بدین کبود و سپید، ثقل و لطف می‌خواهیم. اما فلک آفتاب مابین است و آنجا مقام اعتدالست از روی لطف و ثقل، لاجرم او نور تمام بر گرفت و ماه از نور محروم ماند.

گفتم: اگر ماه محلّ نور نیست چرا نور آفتاب در وی می‌نماید؟ گفت: اگر شعاع آفتاب به آئینه‌ای می‌رسد یا بگوئی بلور یا بمثل این نور پیدا می‌شود و از آنجا نور باز می‌گردد همچو از جرم آفتاب. اکنون این چیزها محلّ و قابل نور آفتابند، جرم ماه به

طریق اولی.

چون این جنس سؤال و جواب در میان ما برفت، شیخ گفت: این سؤالها همه ناوارد بود. کس را لازم نیست که گوید چرا این ستاره منیر است و آن دیگر نیست؛ و چرا اینجا نور بسیارست و آنجا کم، که آنجا بدان کس که این راه باز دهد سائل گوید چرا فلک پانزده نیست یا یازده نیست و چرا می‌گردد و چرا سیر غلط نمی‌کند. گویند چنانست، کس را لازم نیست سرّ آن باز گفتن، آنکس که داند خود داند.

شیخ را گفتم: آن چگونه توان دانستن؟ گفت که: آن کسان که در آسمان و ستارگان نگرند سه گروهند: گروهی به چشم سرنگرند و صحیفه‌ای کبود بینند نقطه‌ای چند سپید بر روی، و این گروه عوامند و بهائم را نیز این قدر نظر حاصل باشد؛ و گروهی آسمان را هم بدیده آسمان بینند و این گروه منجمانند؛ دیده آسمان ستاره است و ایشان آسمان را به ستارگان بینند، گویند امروز فلان ستاره در فلان برجست پس این اثر کند؛ در فلان برج بر فلان قرانست، برج بادبست یا خاکی یا آتشی، قران نخستین است، غلبه باد بود یا غلبه آب، فلان سال که آفتاب به حمل می‌رفت آن زمان فلان برج می‌آمد، طالع سال آن برجست (۵) بازندگی [ظ بارندگی] می‌باشد؛ آن زمان که فلان کس از مادر به زمین می‌آمد فلان برج بر می‌آمد، طالع آنکس آن برج باشد، کدخدایش فلان ستاره است، [اگر] خداوند طالع عمل کند نعمت به دست آرد، فلان وقت عقدۀ ذنب در پیش آفتاب ایستد یا در پیش ماه، آفتاب یا ماه سیاه شود، حساب آن ستاره کنند. ایشان آسمان را به دیده آسمان بینند. اما کسانی که سرّ آسمان و ستاره به چشم سر نبینند و نه به دیده آسمان الا به نظر استدلال، محققان اند.

شیخ را گفتم: من آن نظر ندارم تدبیر چیست؟ گفت: ترا امتلاست (۶)، برو چهل روز احتراز کن بعد از آن مسهلی بخور تا استفراغ کنی مگر دیده باز شود. گفتم: آن مسهل را نسخت چیست؟ گفت: اخلاط آن هم از پیش تو به دست آید. گفتم: آن اخلاط چه چیز است؟ گفت: هر چه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این، اخلاط این مسهلست، برو و چهل روز به اندک غذای موافق که از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد قناعت کن؛ آنگه این

اخلاط را در هاون توکل انداز، پس به دست رغبت آن را خرد کن و از وی مسهلی ساز و به یک دم باز خور. اگر زود به مستراح حاجت افتد پس دارو کارگر آمد، زود دیده روشن شود و اگر حاجت نیفتد دارو اثر نکرده بود. باز چهل روز دیگر هم چنان احتراز کن و باز همان مسهل بخور که این بارت کارگر آید؛ و اگر این بار نیز کارگر نیاید هم بدون وجه بار دیگر و بار دیگر بخورد که هم کارگر آید. اما اگر کسی چو سگ به فضلۀ خویش باز گردد و از آن اخلاط که از وی مسهل ساخته است و باز خورده و در وی اثر کرده و فضلۀ گشته باز بدان فضلۀ مشغول شود، از آنجا نکسی پدید آید و رنج پیدا گردد و هیچ طبیب آن را معالجه نتواند کردن.

شیخ را گفتم: چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت: چون دیده اندرونی گشاده شود دیده ظاهر بر همه باید نهادن و لب بر همه بستن (۷)؛ و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن (۸) و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد؛ و اگر بیند به چشم باطن بیند؛ و اگر شنود به گوش باطن شنود؛ و اگر بوید بچشم باطن بوید؛ و ذوق وی از خلق [ظ حلق] جان باشد؛ چون این معنی حاصل آمد پیوسته مطالعه سر آسمانها کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود. پس آنکه پرسیدی که چه بیند؟ خود بیند آنچه بیند و باید دیدن؛ از آن چیزها که در نظر وی آرند حکایت نتوان کرد الا که به ذوق خود توان دانستن؛ و این عالم، کم کسی را میسر شود زیرا ترک دنیا کردن بر نااهل مشکل است و اهل در جهان کم به دست می آید. فاسق هر بامداد که از عالم مستی به رنج خمار افتد و قوت افراط شراب دماغ ویرا ضعیف کرده باشد؛ و آن کس را که دماغ ضعیف بود از هر چیزی هراسان باشد، در آن حال فعل خود را منکر بود و با خود گوید که باشد که من دست ازین فسق بدارم و به خدا بازگردم که دنیا و آخرت در سر این می شود. اکنون اندیشه وی راست است اما چون شب در آید، غفلت وی را سوی خرابات کشیده باشد و مست گردانیده، در مستی گوید آنچه بامداد می اندیشیدم هیچ نبود، عالم، عالم مستیست. ترک دنیا کردن همان صفت دارد، غفلت در پیش می آید و نمی گذارد که کس بر راه راست رود؛ و جهانیان را از شراب غرور پیوسته مست می دارد. اگر کسی لذت خلوت بداند و هستی را به نیستی مبدل

گرداند، پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند، از مغیبات ویرا آن لذت باشد که از غایت لذت حال خود باز نتوان گفتن و از حال انسانیت بدر رود. دیوانگان، وی را دیوانه خوانند. و هر چه کند به نزد تو کر شود. اما او را از نظر تو فراغتی باشد، که آنجا که او باشد بتو پروا ندارد.

چون با آن جماعت از مقالات شیخ خویش این فصل فروگفتم، جماعت گفتند: بزرگوار شیخی داری و بر تو مشفق که هیچ سَرَ از تو پنهان نمی دارد. گفتیم: او را از من هیچ پنهان نیست اما آنچه او می گوید نمی توانم گفتن.

ور نگویم عاجزم در کار سخت

گر بگویم تیغ باشد یا درخت

تمت الرسالة بحمد الله و حسن توفيقه والصلوة على نبیه محمد و آله اجمعین.

رموز و استعارات

درائی از رسالهٔ بستان القلوب^۱

«و بدانکه خلق که در آفرینش و آفریدگار سخن گویند بسیاراند، اما ما بر دو صنف اختصار کنیم: اول صنفی که ایشان را فلاسفه می‌گویند. گفتند که حق تعالی، اول چیزی که بیافرید ملکی بود که آن را عقل اول خوانند، چنانکه رسول علیه السلام می‌فرماید: «اول ما خلق الله العقل»؛ و این ملک را سه جهت بود که آن را سه پر خوانند: یکی به معرفت حق تعالی تعلق دارد، و یکی به معرفت خود، و یکی با مکان خود تعلق دارد؛ و آن جهت که به معرفت حق تعلق دارد شریفتر است، بدان ملکی دیگر بیافرید؛ و بدان جهت که با مکان خود تعلق دارد و آن خسیس تر است جسمی بیافرید، و آن فلکی است؛ و بدان جهت که تعلق به معرفت خود داشت که آن واسطه است، جان آن فلک را بیافرید، و آن را نفس خوانند. و آن دوم را همچنین سه جهت بود: یکی به عقل اول تعلق داشت و یکی به خود و یکی با مکان خود، ملکی دیگر و نفسی دیگر بیافرید. و هم چنین بر این ترتیب ستارگان را بیافرید. و پس از این نه فلک، ملکی را بیافرید که آن را «روح القدس» خوانند، و «عقل فعال» خوانند، و از این ملک نفوس آدمیان بیافرید.

اول چیز که خدا بیافرید عقل بود. چون عقل را بیافرید، خطاب کرد که: «اقبل فاقبل و ادبر فادبر». پس گفت: «بک أعطی و یک آخذ». پس جوهری بیافرید و بهیبت در آن جوهر نگاه کرد و جوهر از هیبت حق سبحانه و تعالی آب شد و بعضی از آن آب دود شد و بعضی کف شد؛ از آن دود هفت آسمان بیافرید، و از آن کف هفت زمین. و بعد از آفریدن آسمان و زمین، ملائکه را بیافرید، و بعد از آن جهان را سرسبز پر از خردل دانه کرد و مرغکی را بیافرید یک چشم و چنان تقدیر کرد که آن مرغک به هر هفتاد هزار سال یک خردل دانه خوردی، و چندان بزیست که همه بخورد، و بعد از آن جهان را (به جنیان) داد، و بعد از آن به اسب داد، و همچنین تا آدم را بیافرید و آدم

۱. بستان القلوب، ص ۳۸۱ به بعد.

پس از همه بود.

و گویند عالم مرکب است از جوهر و عرض؛ و هر چه به خود قائم است و او را جایی است، او را جوهر خوانند؛ و هر چه به خود قائم نیست، او را عرض خوانند؛ و گویند که عرض به جوهر قائم است.

توضیح پاره‌ای از رموز

۱. روزی با جماعتی صوفیان:

منظور از صوفیان، ارواح مجردة است؛ و ظاهراً حکایت از عروج روحانی خود می‌کند.

۲. حکاکان:

منظور از حکاکان، عقول و نفوس مجردة اند که در نظام فلسفه نخستین آفرینش عقل است و از عقل اول، عقل دوم و فلک اول و نفس فلکی آفریده شد. به هر حال، افلاک در نظام خلقت، مخلوق جنبه‌های نازل عقول و نفوس اند.

۳. مهره‌ای می‌ساخت به شکل گوی مدور:

منظور افلاک نه گانه است، از فلک الافلاک و فلک ثوابت تا فلک قمر که نهمین فلک است.

۴. سوی چپ گردیدی:

در این بخش از عبارت، سهروردی بیان خلقت سیارات و افلاک و ثوابت و حرکات آنها را می‌کند. طبق نظام هیئت قدیم^۱ ستارگان بر دو گونه‌اند: ستارگان ایستاده؛ ستارگان غیرایستاده. ستارگان ایستاده آنند که به همه آسمانها پراکنده‌اند و دوری ایشان همیشه یکسان است، چنانکه یکی به دیگری نزدیکتر و دورتر نشوند و به پارسی ایشان را بیابانی خوانند زیرا که گمشده بدان راه باز یابد به بیابان و دریا اندر؛ ستارگان رونده آن هفت‌اند که هر یکی کره‌ای دارند

جداگانه؛ و این روندگان، یک بدیگر و بثابته نزدیک همی شوند و دور همی شوند، گاه از جهت جای و گاه از جهت برابری و آن از بهر زودی حرکت ایشانست و مختلفی...

همه ستارگان را رفتن است بر آن سو که از وی بر آمدن ایشان است؛ ولکن حرکت ستارگان ثابته اندک است؛ و زیهر این و از بهر آنکه بُعد میان ایشان یکی است، ایستاده نام کردند؛ و حرکت روندگان پیداست گوناگون و بر ماه از بهر زودی جنبیدن او پیداتر است، زیرا ماه از آن وقت باز که او را به مغرب نو ببینند، هر شبی از آفتاب وز آن ستاره که میان او و میان آفتاب باشد، دورتر همی شود و بدان ستاره نزدیکتر همی شود که از او بدیگر سوی آفتاب بود...
و این حرکت دوم که همه ستارگان راست، به برابر حرکت نخستین است نه رویاروی.

ستارگان متحیره

زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد ستارگان متحیره اند؛ و اندر مانده (متحیره) از بهر آن خوانند که از آن سوی که همی روند به حرکت دوم، گاه گاه باز گردند و از پس حرکت نخستین سوی مغرب روند. پس این بازگشتن ایشان چون اندر ماندن بود او را فلکی است خرد و نامش فلک تدویر است. و زمین اندر وی نیست؛ ولیکن جمله تدویر زبر ما بود و ستاره متحیره بر محیط او همی گردد. چون به زترین پاره او شود، حرکت سوی مشرق شود و چون به زیرین پاره او شود، حرکت او سوی مغرب دیده آید. هر چند او به ذات خویش گردش تمام همی کند و به جنبش از دایره جدا نشود، ولیکن فلک تدویر نیز سوی مشرق همی رود.

بالجمله، منطقه البروج که مربوط به فلک ثوابت یا فلک دوم از سوی بالا است به دوازده بخش تقسیم شده است که هر بخش سی درجه است؛ و ستارگانی که در هر یک از این بیوت یا بخش های سی درجه ای واقع اند، از نظر بیننده بهر حال به شکل یا صورتی دیده می شوند. آن ستارگان داخل در بروج و هم ستارگان خارج از منطقه البروج را ستارگان ثابته نامند، نه به خاطر اینکه آنها را حرکت نیست و بلکه به خاطر اینکه فواصل آنها ثابت است؛ والا آنها را حرکت هست و نه به سرعت و

اندازه حرکات سیارات هفت‌گانه.

در مورد سیارات، پاره‌ای از آنها متحرک‌اند، یعنی دوگونه حرکت از آنها مشاهده شده است. به این معنی که به هر سو که روند مجدد بازگردند و بدان سوی که از آن سوی رفته‌اند بازگردند و البته از نظر بیننده بدین سان دیده می‌شود که مثلاً از مشرق به مغرب و گاه برعکس، از مغرب به سوی مشرق حرکت کنند. ازین رو فلک دیگری برای آنها فرض کرده‌اند که نامش را فلک تدویر گذارده‌اند، که ستارگان متحرک بر محیط تدویر در گردش‌اند. هنگامی که در مدار بالای تدویر در حرکت‌اند، نموده می‌شود که به سوی مشرق می‌رود و موقعی که در مدار زیر قرار دارد، نموده می‌شود که به طرف مغرب می‌رود. لکن در واقع چنین نیست و آن در مدار خود دائماً دور می‌زند.

خود فلک تدویر نیز دارای حرکت است و ستاره‌ای که در مدار او در حرکت است، گاه حرکتش موافق با حرکت تدویر است و گاه برخلاف جهت آن؛ بدین بیان که، موقعی که فلک تدویر در مداری که حرکت می‌کند در بخش بالا به حرکت خود ادامه می‌دهد، هم فلک تدویر و هم ستاره‌ای که در مدار آن حرکت می‌کند، هر دو در طرف مشرق در یک نقطه به هم می‌رسند؛ و هنگامی که در بخش زیرین حرکت کند جهت حرکت ستاره و فلک تدویر مخالف یکدیگر دیده می‌شوند. ازین جهت حالات گوناگون برای حرکات ستارگان و تدویر ضبط کرده‌اند که به آنها استقامت، رجوع، اوج، حضيض و... گفته می‌شود. پاره‌ای از ستارگان، علوی‌اند، مانند: زحل، مشتری و مریخ؛ و پاره‌ای سفلی‌اند، مانند: زهره، عطارد و ماه؛ لکن ماه از سیارات متحرک نیست. این زیر و رو و علوی و سفلی به قیاس به آفتاب است، زیرا آفتاب در میان ستارگان است.

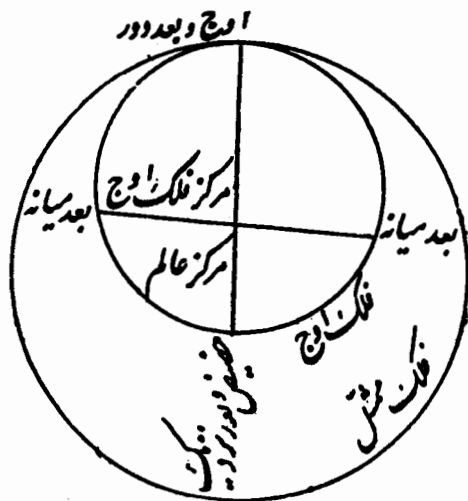
فلک مُمَثِّل کدماست؟

سطح منطقة البروج همه گویهای ستارگان سیاره را همی برد، و به هر کره‌ای دایره‌ای کند موازی هر منطقه را، و آن دایره، فلک مُمَثِّل آن ستاره است که آن کره، او راست؛ و ممثّل از آن جهت نام کردند که او را موازی است و در سطح اوست و مرکز

هر دو یکی است، پس بر مثال اوست؛ و بخششهای^۱ این هم بخششهای^۲ آنست؛ و این ممثل نایب است از منطقه از بهر ماندگی که میانشانست.

اوج آفتاب چیست؟

اوج، بلندترین جای است که آفتاب بدو رسد از کره خویش، زیرا که آفتاب بر محیط ممثل خویش نرود، ولکن بر محیط فلک دیگر اندر سطح ممثل گرد بر گرد زمین، و مرکز از مرکز ممثل بیرون آمده؛ و این فلک را خارج‌المركز خوانند. و ناچاره بر محیط او دو نقطه باشد، یکی به زمین نزدیکتر همه محیط، و دیگر برابری، دورترین همه محیط از زمین. پس این نقطه دور را به هندوی اوج خوانند ای بلندی. و همچنان به یونانی افیجیون خوانند، ای دورترین دوری. و نقطه نزدیک را به یونانی افریجیون خوانند، ای نزدیکترین دوری و به تازی حسیض خوانند، ای فروترین جای، ولکن به فلک پیبوند، و بگویند حسیض فلک اوج. و نیز ناچاره اندرین فلک جایی است که دوری او از زمین به میان بعدا بعد دورترین. و میان بُعد اقرب نزدیکترین است. و نقصان او همچند زیادت اوست بر این. و او را بعدا وسط خوانند ای میانه. و این صورت فلک اوج است اندر ممثل.



وسط شمس چیست؟

آفتاب را رفتن مخالف همی یابیم. گاهگاه سبک، و گاه گران.. و ناچاره میان زودی و درنگ، رفتنی باشد میانه که بدان رفتن میانه حرکت او اندر ساعت و روز و ماه تقدیر کرده آید. و این رفتن میانه بر محیط فلک اوج است. پس آن قوس را که یکسر او آن نقطه است به فلک خارج المركز که برابر اول حمل است از ممثل و دیگر سرتنه آفتاب است وسط شمس خوانند.

حصه میانه شمس کدامست؟

آن قوسی است اندر فلک اوج که از نقطه اوج آغازد تا به آفتاب رسد. و این بُعد او بود از اوج. و گر دوری اوج از اول حمل گیری و او را از وسط آفتاب کم کنی، آنچه بماند، حصه میانه بود مرآفتاب را.

تعديل شمس چیست؟

آفتاب که بر اوج باشد یا بر حضيض، آن دو خط که سوی او بیرون آید از مرکز عالم وز مرکز فلک اوج، یکی گردند و میانشان اختلاف نبود. و چون بجز این دو جای باشد از محیط فلک اوج، آن دو خط یکی نشوند؛ و لکن چون بر آفتاب تقاطع کنند یکی به جایی رسد از ممثل و دیگر به جای دیگر. پس آن قوس از ممثل که میان این دو خط بود تعدیله اوست، بر آن روی که به صورت بستن مبتدی نزدیکتر است نه به تحقیق. اما اگر حقیقتش خواهی بدانک، اندر علم هندسه پیدا شد که زاویه ها که بر مرکز دایره باشند یا بر محیط او، به اندازه آن قوسها باشند که برابری آنها از محیط. و زین جهت بیشترین حالها زاویه به جای قوس بکار همی داریم، زیرا که بر یک نسبت اند. و چون رفتن بر محیط فلک اوج راست بود اندر مدتها. راست، آن زاویه ها که بر مرکز او برابر آن وقتها باشند نیز راست بوند دیگر را. وز قبل این اندر وسط شمس همان است، اگر گوئیم که قوس دوری آفتابست اندر فلک اوج از آن نقطه که برابر حمل است، یا اگر گوئیم که آن زاویه است بر مرکز فلک اوج که یکی خط او به سر حمل رسد و دیگر به آفتاب. و بر این قیاس حصه میانه را

گوئیم که زاویه ایست بر مرکز فلک اوج که یکی خطّ او به اوج رسد و دیگر به آفتاب. و نیز به حصّه مقوم ای راست کرده، که آن زاویه ای است بر مرکز عالم که یکی خطّ او به اوج رسد و دیگر به آفتاب. و چون هر دو حصّه برین مثال دانسته آید، تعدیل شمس آن فضله بود که میان این هر دو حصّه بود. و مقدارش آن زاویه بود که از تقاطع آن دو خطّ آید که از مرکز فلک اوج وز مرکز عالم سوی آفتاب آیند، وزین جهت او را همیشه زاویه تعدیل خوانیم [و این صورت آنست].^۱

توضیح مرحوم استاد همائی:

... مقصود از حرکت تقویمی که زبانزد اهل فنّ شده، حرکت مرئی؛ و مقصود از حرکت وسطی سیر معتدل و متشابه است که قدما برای آفتاب هر شبانروزی مطابق بسیاری از ارصاء (نط ح ک) یعنی ۵۹ دقیقه و ۸ ثانیه و ۲۰ ناله به تقریب استخراج کرده اند.

در تعریف خطّ تقویمی که از مرکز عالم به مرکز شمس و از آنجا به فلک ممثّل می رسد، و همچنین تقویم شمس که قوسی است از ممثّل به توالی بروج میان اوّل حمل و طرف خطّ تقویمی، چندان اختلاف میان اهل صنعت نیست. اما در خطّ وسطی و قوس وسط و زاویه اختلاف یا زاویه تعدیل، غالب مانند استاد ابوریحان تعریف کرده اند، که وسط شمس قوسی است از فلک البروج یا ممثّل میان اوّل حمل و طرف خطّی که از مرکز خارج مرکز شمس به جرم آن میگذرد و به دائرة البروج منتهی می شود و قوس تعدیل میان دو طرف این خطّ و خطّ تقویمی است از جانب اقرب. و زاویه ای که در مرکز شمس از تقاطع دو خطّ وسطی و تقویمی حادث میشود و این قوس موثر آن است زاویه تعدیل مینامند و خطّ وسطی و تقویمی در اوج و حضیض بر یکدیگر منطبق و در نقاط دیگر متقاطع اند.

اما باید دانست که وسط به این معنی بالذات مختلف است، زیرا آفتاب از محیط فلک اوج قوسهای متشابه قطع می کند و لکن حرکتش در منطقه ممثّل و گرد مرکز عالم متشابه نیست، پس قوس وسط را اگر از ممثّل اعتبار کنند نسبت به مرکز عالم متشابه نخواهد بود. آنانکه این دقت را کرده اند میگویند وسط شمس قوسی است از فلک البروج میان اوّل حمل و طرف خطّی که از مرکز عالم به فلک البروج منتهی می شود موازی یا منطبق بر خطّی که از مرکز خارج مرکز به جرم آفتاب میگذرد. و قوس تعدیل میان سر خطّ تقویمی و این خطّ موازی است. و بنابراین، زاویه تعدیل در مرکز عالم حادث می شود نه در مرکز تنه شمس. و مرکز شمس که آن را خاصه شمس نیز می گویند و همچنین تعدیل، همگی از محیط یک دائره اند. ولیکن زاویه تعدیل به این تعریف، با آنکه مشهور گفته اند، مساوی است زیرا خارجه و داخله اند (به شکل ۲۹ مقاله اوّل اصول). و در اینکه مشهور قوس محصور میان دو سر خطّ تقویمی و وسطی را (بدانگونه که وسط را تعریف کرده اند) مقدار زاویه اختلاف یا تعدیل دانسته اند که در مرکز آفتاب از تقاطع این دو خط حادث می شود، سخنی هست. زیرا مقدار زاویه قوسی است که موثر آن است، میان دو ضلع محیط به زاویه، از دایره ای که مرکزش رأس زایه باشد. اما مرکز آن قوس که مشهور گفته اند، مرکز عالم است نه مرکز آفتاب بر محیط فلک اوج.

خواجه طوسی در کتاب تفکره می فرماید: اوج شمس، قوسی است از منطقه ممثّل میان اوّل حمل و نقطه اوج به توالی. و مرکز شمس یا خاصه شمس قوسی است از خارج مرکز، و وسط شمس مجموع دو قوس اوج و مرکز است. و تقویم شمس، قوسی است از ممثّل میان اوّل حمل و طرف خطّی که از مرکز عالم به جرم شمس



گذشته به ممثل منتهی می شود. و زاویه تعدیل یا زاویه اختلاف زاویه ایست که در مرکز جرم شمس پدید می شود از تقاطع دو خط، یکی وسطی که از مرکز فلک اوج خارج شده، و دیگر خط تقویمی که از مرکز عالم به جرم شمس گذشته است.

این بیان هم با عقیده مشهور ناسازگار نیست. به هر حال، مقدار زاویه اختلاف یا تعدیل شمس را باید در نیمه هابط از وسط کم کرد و در نصف صاعد بر آن افزود تا تقویم شمس معلوم شود.

برای توضیح آنچه گفته شد فرض می کنیم (ا ب ج) منطقه خارج مرکز بر مرکز (د)، (ا ه زح) ممثل بر مرکز (ط)، نقطه (ح) اول حمل، قطر (ا د ط ز) گذرنده به اوج و حضیض، نقطه (ا) اوج، و نقطه (ب) مرکز شمس در نصف هابط. پس خطوط را وصل کرده خط (ط ه) را موازی (د س) و (ط م) را موازی (د ن) رسم می کنیم. پس قوس (ح ا) یعنی زاویه (ح ط ا) را اوج شمس گویند. و قوس (ا ب) مقدار زاویه (ا د ب) یعنی قوس (ا ی ه) مرکز شمس است و دو خط (د ب، ط ه) موازی اند. پس دو زاویه (ادب، اط ه) مساوی و دو قوس (اب، ای ه)، متشابه خواهند بود. و مجموع دو قوس (ح ا) از ممثل و (اب) از خارج مرکز، یعنی قوس (ح ای ه) از ممثل وسط شمس است. و قوس (ای) یعنی زاویه (اط ی) مرکز معذل است.

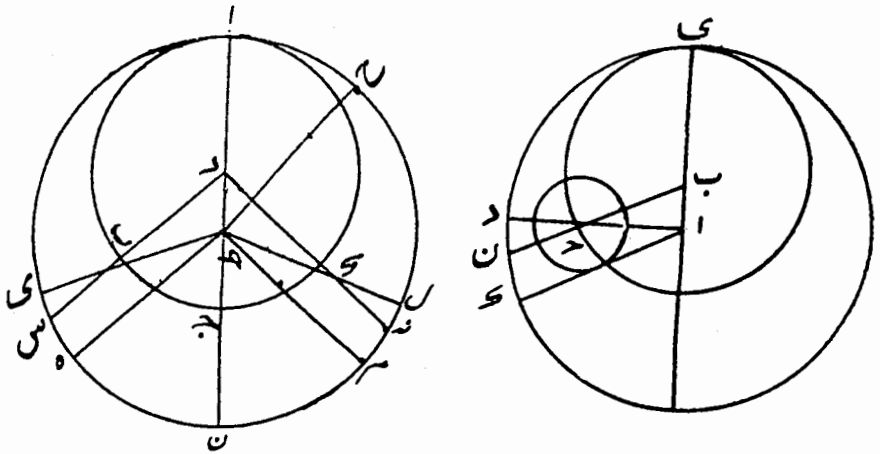
دو زاویه (د ب ط، ه ط ب) متبادلتین و مساوی اند، و نقطه (ط) مرکز قوس (ی ه) است پس قوس (ی ه) یعنی مقدار زاویه (ه ط ب) مقدار زاویه اختلاف است که آنرا تعدیل نیز گویند.

بدیهی است که چون در این نصف هابط مقدار اختلاف را از قوس (ح ای ه) کم کنیم قوس (ح ای) باقی میماند. و آن تقویم شمس است. و همچنین در نصف صاعد نقطه (ک) را مرکز شمس فرض می کنیم. پس قوس (ح ا) اوج شمس است چنانکه در نیمه هبوط بود. و قوس (ا ج ک) از خارج مرکز یعنی قوس (ازم) که مشابه اوست از ممثل مرکز شمس است. و مجموع دو قوس (ح ا) از ممثل و (ا ج ک) از خارج مرکز یعنی قوس (ح ازم) از ممثل وسط شمس است. و قوس (م ل) که مقدار زاویه (م ط ل) مساوی و متبادله (ط ک د) می باشد قوس تعدیل است. و چون در این نصف صاعد مقدار اختلاف را بر وسط شمس بیفزائیم، قوس (ح ازل) حاصل می شود که تقویم شمس است.

اندازه حرکات اندر کره شمس چند است؟

آفتاب هر شبانروزی به حرکت میانه سوی توالی البروج (نط ح ک) همی رود. و همه برجها را چون بگردد و به جای نخستین باز آید به سیصد و شست و پنج روز بود و پنج ساعت تمام، وز ششم ساعت، سه یک و چهاریک و پنج یک او، و آن چهل و هفت دقیقه باشد. و این مدت را سال آفتاب خوانند. و اوج آفتاب نیز سوی توالی البروج همی رود بھر شست و شش سال از سالهای آفتاب یکدرجه، چنانک مردمان ما همی یابند. و پیشینگان اندر این حرکت و اندازه او به اختلاف بودند. و اما میان مرکز فلک اوج و میان مرکز عالم دو جزو است به تقریب بدان اندازه که نیمه قطر فلک اوج شست جزو باشد.

فلک مایل کدامست؟

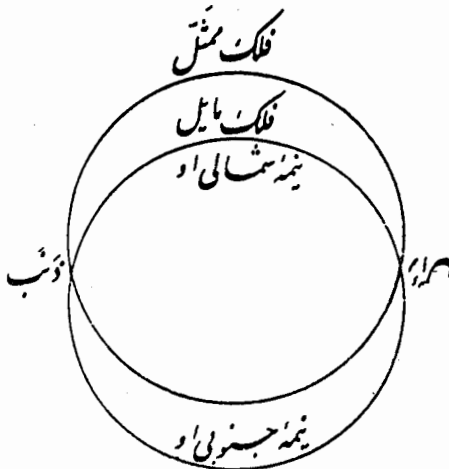


در مقدار سال شمسی حقیقی همه ارساد تا ۳۶۵ روز و ۵ ساعت متفق، اما در کسر زائد مختلف اند. مثلاً بطلمیوس ۵۵ دقیقه و ۱۲ ثانیه و بتانی ۴۶ دقیقه و ۲۴ ثانیه استخراج کرده اند. سال شمسی مطابق زیج ایلخانی ۳۶۵ روز و ۵ ساعت و ۴۹ دقیقه و سال قمری ۳۵۴ روز و ۸ ساعت و ۴۸ دقیقه؛ و ماه قمری وسطی ۲۹ روز و ۱۲ ساعت و ۴۴ دقیقه است. زیرا وسط قمر مطابق بعض ارساد شبانروزی (بجی له ب) و تفاضل میان آن با وسط شمس (یب یا کومب) است. و این مقادر را سبق قمر گویند. و چون ۳۶۰ درجه محیط فلک را بر سبق قمر قسمت کنیم بیرون می آید (ک ط لان) نسبت به روزی که شصت بخش شده باشد. و آن مساوی است با ۲۹ روز و ۱۲ ساعت و ۴۴ دقیقه که گفتیم. کسر زائد بر ایام تا مه را در سال شمسی و قمری فضل السنه می نامند.

این شش ستاره سیاره راست بر منطقه البروج نروند همچون آفتاب، ولکن گاه سوی شمال باشند از وی و گاه سوی جنوب. زیراک ایشان بر فلکهای همیروند که سطح آن فلکها از سطح منطقه میل کرده است، همچنانک سطح منطقه از معدّل النهار میل دارند. وزینجهت فلکهای ایشان را مایل خوانند. ولکن اندازه این میل به همه ستارگان یکی نیست، اینرا کمتر و آنرا بیشتر. و نیز جایگاه بزرگترین میلی. و تقاطع مایل با منطقه همه را به یک جای نیست. و این میل را عرض خوانند، زیراک از منطقه است. فاما مرکز ممثل و مرکز مایل یکی باشد، و آن مرکز عالم است.

جوزهز چیست؟

چون سطح فلک مایل به گرایست از سطح منطقه البروج به ضرورت هر دو دایره به دو جای برابر تقاطع کردند، همچنانکه منطقه البروج با معدّل النهار به دو جای برابر تقاطع کرده است. پس نام جوزهر بر این هر دو نقطه همی افتد. آنکه چون یکی را از دیگری جدا خواهی کردن، بدانک آن تقاطع که چون ستاره از وی بگذرد به شمال او فتد از منطقه البروج، رأس خوانند. و آن دیگر تقاطع که چون از وی بگذرد به جنوب او فتد از منطقه البروج، ذنب خوانند. و به جوزهر منسوب کنند، رأس جوزهر گویند و ذنب جوزهر. و چون یکی را از آن، مطلق گویند و ستاره با او یاد نکنند، آن قمر باشد. و با دیگران خود ستاره نامزدکنند و گویند جوزهر فلان ستاره، و رأس فلان ستاره و ذنبش.



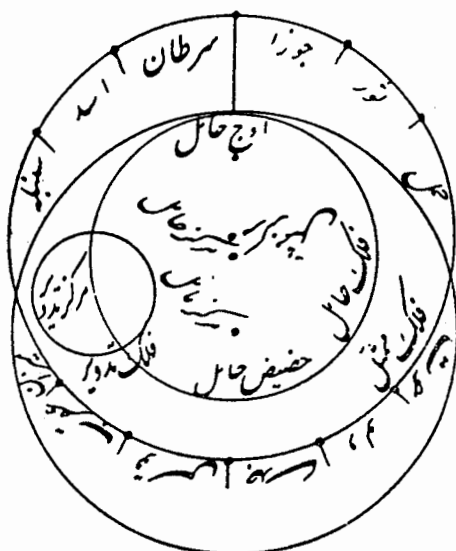
و نیز رأس را مجازالشمال‌ای گذر شمال، و نیز العقدة الشماليه‌ای گره شمال. و ذنب را مجاز الجنوب و العقدة الجنوبيه. و این صورت آنست، هر چند تصوّر کردن او اندر سطح راست دشوارتر بود.

فلک تدویر کدامست؟

فلکی است خُرد. و گرد بر گرد زمین نیست، همچون فلک اوج، و لکن زمین از میان او بیرون. و ستاره بر محیط او حرکت کند که او راست خاصه.

فلک حامل کدامست؟

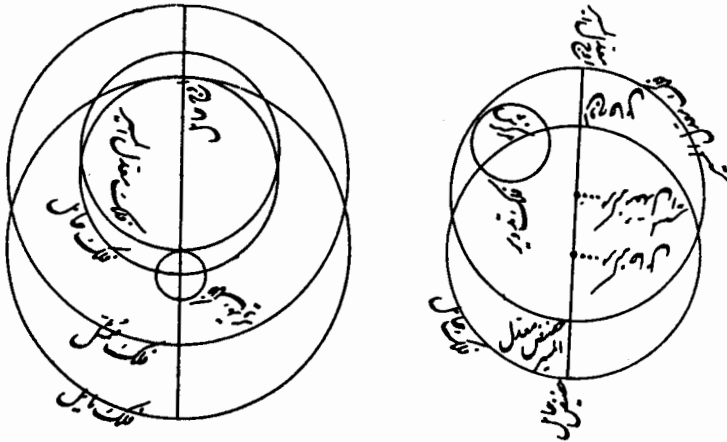
فلکی است همچون فلک اوج. مرکز او بیرون از مرکز عالم، و سطح او به سطح فلک مایل است. و فلک التدویر را همی برد، چنانکه مرکز فلک التدویر بر محیط او سوی توالی البروج همی رود چنانکه صورتش بنگاشتم.



فلک معدّل المسیر کدامست؟

اگر مرکز فلک تدویر به مدّتهای راست قوسهای راست رفتی از حامل، وسط ستاره، آنک رفتن میانگی اوست، بر حامل بودی، و زاویه‌های وسط بر مرکز او

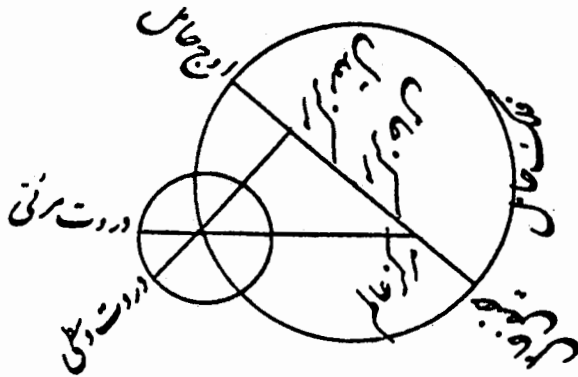
بودی برابر آن قوسها. ولكن چون بنگریم، زاویه‌های رفتن مرکز فلک تدویر به مدتهای راست بر مرکز حامل نه راست همی یابیم. آنگه راستیشان بر نقطه‌ای باشد که دوری او از مرکز حامل همچند دوری مرکز حامل است از مرکز عالم. و آن نقطه را مرکز فلک معدل‌المسیر خوانند. و هر سه مرکز بر یکی خط مستقیم‌اند. وین سه علوی راست با زهره. و شاید که بر این نقطه فلکی داری همچند حامل، و وسط کوکب از محیط او کنی. و شاید که وسط به زاویه‌ها داری بر این نقطه، بی آنک بروی فلک کشیده بود. و این صورت اوست^۱.



ذروت وسط و مَرئی کدامند؟

ذروت غایت بلندی بود. و اندر فلک تدویر به جای اوج باشد از خارج المركز. و برابر ذروه حضيض تدویر بود، فروترین جای اندر او و به زمین نزدیکتر. و معنی مَرئی دیداری بود. و اندرین صناعت دیداری آن بود که بر مرکز عالم قیاس کرده آید. و وسطی آن بود که قیاس او بر آن نقطه کرده آید که وسط مسیر بر اوی است. پس ذروت وسطی آن نقطه است از زبری فلک تدویر که بدو آن خط رسد که از مرکز معدل بیرون آید و بر مرکز تدویر بگذرد. و ذروت مَرئی آن نقطه است از زبری فلک تدویر که بدو آن خط رسد که از مرکز عالم بیرون آید و بر مرکز تدویر بگذرد. و این صورشانست.

۱. نگارنده یک صورت علاوه کرد تا همه افلاک مثل و مایل و حامل و تدویر و معدل‌المسیر نموده شود.



وسط کوكب كدامست؟

وسط ستاره دوری مرکز فلک تدویرش باشد از آن نقطه که برابر سر حبل است به قیاس فلک معدّل المسیر^۱. و اندازه این دوری بر مرکز معدّل، آن زاویه است که یک خطّ او به سر حمل رسد و دیگر بر مرکز تدویر

خاصّه وسطی و معدّل كدامست؟

خاصّه وسطی، بُعد ستاره بود به فلک تدویر از ذروت وسطی. و خاصّه معدله، بعد او بود به فلک تدویر از ذروت مرئی^۲ و فضلّه میان هر دو خاصّه، تعدیل نخستین بود مر خاصّه را. و اندازه او آن زاویه است که بر مرکز تدویر باشد از آن دو خطّ که به هر دو ذروت همی رسند. و از بهر این او را تعدیل خاصّه نام دادند.

۱. استاد همامی گویند: اول حمل در معدّل المسیر نقطه تقاطع محیط این فلک است با دایره عرضیه که به اول حمل از ممثل می‌گذرد. یا نقطه ایست که بعدش از محل تقاطع ممثل با معدّل المسیر مثل بعد او حمل باشد از ممثل نسبت به همین تقاطع در یک جانب. وسط در صورت اول، متشابه نخواهد بود. زیرا اول، حمل تغییر می‌کند چنانکه اهل صناعت در تعدیل نقل قمر باز نموده‌اند، اما تفاوت در اینجا کمتر است از تفاوتی که در قمر گفته‌اند، چرا که دوری میان دو منطقه در ماه بیشتر از متحیره است. اما در صورت دوم وسطی که از منطقه معدّل المسیر گرفته می‌شود متشابه است و اختلاف مذکور را ندارد.

۲. از این جهت خاصّه معدله را، خاصّه مرئیه نیز می‌خوانند.

طول اوسط و معدّل کدامند؟

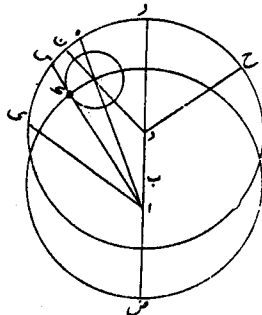
دوری مرکز تدویر را از اوج، طول اوسط خوانند. و مقدار او آن زاویه است بر مرکز معدّل المسیر که یکی خطّ او به اوج همی رسد و دیگر به مرکز تدویر. و چون این زاویه بر مرکز عالم باشد مقدار، طول معدّل بود. و فضلّه میان هر دو طول، تعدیل طول باشد. و اندازه او آن زاویه است که بر مرکز تدویر بود، از او خطّی که از مرکز معدّل المسیر وز مرکز عالم آیند. و همچند تعدیل، خاصّه نخستین باشد. و بود که گاهگاه طول را مرکز نام کنند تا دانی^۱.

۱. نگارنده شکلی با حروف و علامات رسم کرد تا مقصود استاد روشنتر گردد.
نقطه ا مرکز عالم، ب مرکز حامل، د مرکز معدّل المسیر، ح اول حمل، ح مرکز تدویر، ک مرکز کوکب، ه ذروه مرئی، ن ذروه وسطی، ر اوج حامل، ض حسیض حامل است.

خط دن بنا بر مشهور خطّ وسطی، و قوس ح ن از معدّل المسیر قوس وسطی و زاویه اش ح ن است (به دقت بعض محققان که خط موازی شرط کرده اند و در وسط آفتاب شرح کردیم خطّ ای که از مرکز عالم موازی خط دن بیرون آمده خط وسطی است). خط اس که از مرکز عالم به نقطه ک رسیده خط تقویمی و قوس ح س تقویم کوکب است. و تفاضل میان وسط و تقویم را منجمان و مستخرجان تعدیل اول می نامند. خطّ اه که از مرکز عالم به مرکز تدویر گذشته به اصطلاح جمعی خط مرکز معدّل است و زاویه ه اس را تعدیل مفرد یا تعدیل اول خوانند. و چون این زاویه به واسطه نزدیک شدن مرکز تدویر به مرکز عالم زیاد می شود، مقدار زیادت را به اجزاء حامل، تعدیل دقم. و مجموع تعدیل مفرد و تعدیل دقم را تعدیل معدّل نام کنند.

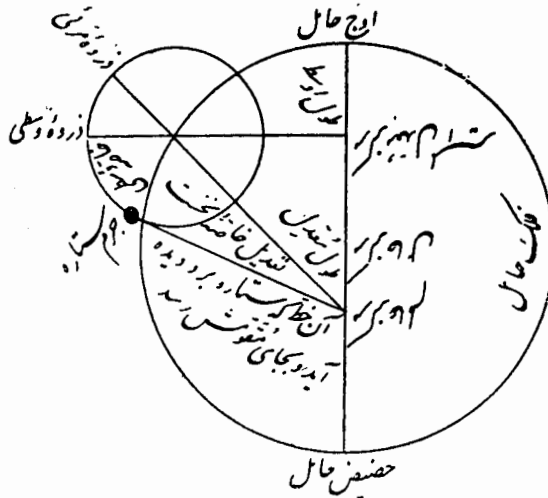
قوس ن ک یعنی بعد میان مرکز کوکب و ذروه وسطی، خاصّه وسطی. و قوس ه ک میان کوکب و ذروه مرئی خاصّه مرئی یا خاصّه معدله است. مقدار زاویه ه ح ن یعنی قوس میان ذروه وسطی و مرئی اختلاف سوم قمر و متحیره است. و این قوس را گاهی از محیط تدویر می گیرند میان دو ذروه، و آن را تعدیل خاصه می گویند. و گاه از فلک البروج اعتبار می کنند، و آن را تعدیل مرکز می خوانند. و این دو تعدیل در حقیقت یکی و مقدار دو زاویه یکی در مرکز تدویر و دیگر مقابله آن یکسان است.

قوس ره محصور میان دو خطّ که از مرکز ممثل یعنی مرکز عالم بیرون آمده است، یکی به اوج و دیگر به مرکز تدویر، مرکز معدّل یا طول معدّل است. این قوس مقدار زاویه ایست که در مرکز عالم میان آن دو خطّ پیدا می شود. و از اینجا نام خطّ مرکز معدّل اصطلاح شده است.



تقویم ستاره کدامست؟

نقطه ایست از فلک ممثل که بدو آن خط رسد که از مرکز عالم بیرون آید سوی تنه ستاره. و آن آنجاست کجا دیده همی آید و این صورت اوست که از پیشتر بنگاشتیم. او را فلک ممثل است، و مایل از او، و فلک اوج که تدویرش را همی برد.

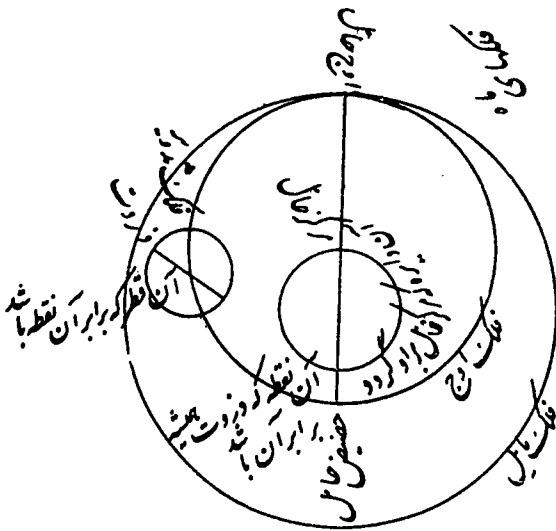


پس حرکات اندر کره او چگونه آید و اندازه آن

دو قطب فلک مایلش همی گردند سوی خلاف توالی، گرد بر گرد فلک ممثلش. پس رأس و ذنب را هر روزی سه دقیقه باشگونه همی جنبانند. و قمر خود بر محیط فلک تدویر همی گردد، چنانکه از ذروتش آغازد و سوی مغرب رود به خلاف توالی، هر روزی سیزده درجه و چهار دقیقه.^۱ و مرکز تدویر سوی توالی همی گردد

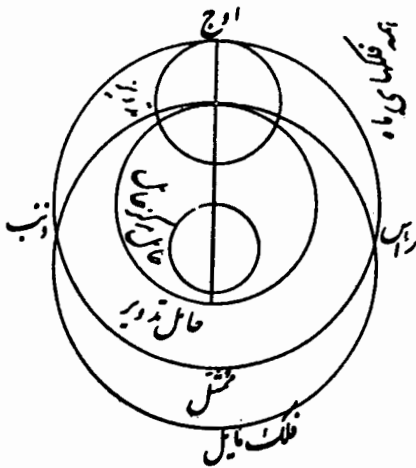
۱. حرکت خارج مرکز ماه را گرد مرکز عالم به توالی، شبانروزی ۲۴ درجه و ۲۳ دقیقه و به بعض ارضاد ۲۴ درجه و ۲۲ دقیقه و ۵۳ ثانیه و ۲۶ ناله، حرکت مرکز گویند. و این مقدار ضعف مجموع حرکت وسط شمس است با دو حرکت اوج و جوزهر. و چون موضع وسط شمس در غیر اجتماع و استقبال همواره متوسط میان مرکز تدویر و اوج است، حرکت مرکز را بعد مضعّف خوانند، یعنی بعد مرکز تدویر ماه از آفتاب به تضعیف. پس اگر بعد مرکز تدویر ماه را از وسط شمس دو برابر کنند حرکت مرکز بیرون می آید یعنی بعد مرکز از اوج به توالی. و چون وسط شمس را از وسط قمر بکاهند، باقیمانده بعد مرکز است از وسط شمس. نظر به اینکه محاسبه حرکت مرکز آسانست در بعض زیجها ضبط نشده است.

بر محیط حامل، هر روزی بیست و چهار درجه و بیست و سه دقیقه. و این دو بار چندان بود که قمر به روزی از آفتاب دور همی شود، آنک فضلۀ میان هر دو رفتن است. و زینجهت حرکت مرکز تدویر را بعد مضعف خوانند، آنگاه مرکز حامل سوی خلاف توالی همی گردد و اوج خویش را با شگونه همی گرداند، هر روزی یازده درجه و نه دقیقه. و همیشه ذروت مرئی از فلک تدویر برابر نقطه‌ای باشد که بُعدش از مرکز عالم سوی حضیض حامل همچند بُعد مرکز حامل است از مرکز عالم. و مقدار این بُعد دوازده جزو و نیم جزو است، بدان مقدار که نیمۀ قطر فلک حامل شست جزو باشد و بدین مقدار نیمۀ قطر فلک تدویرش پنج جزو و چهاریک جزو باشد، چنانک صورت کردیم.



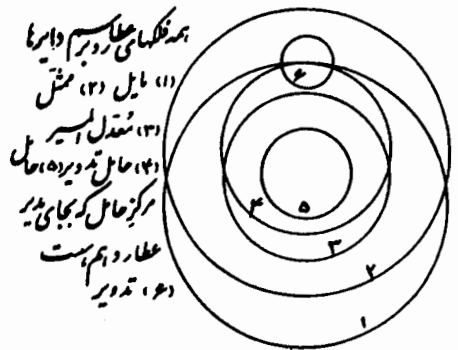
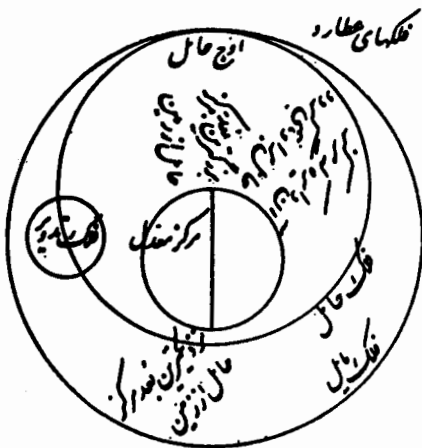
پس این حالها و اندازه حرکات مرستارگانرا چگونه اند

همۀ ستارگان بر محیط فلک تدویر چنان همی گردند که از ذروت آغازند سوی مشرق روند به توالی بروج، مخالف قمر، که او سوی مغرب و خلاف توالی از ذروت رود. فاما حرکات ستارگان اندر فلک تدویر به شبانروزی، زحل پنجاه و هفت دقیقه. و مشتری پنجاه و چهار و...

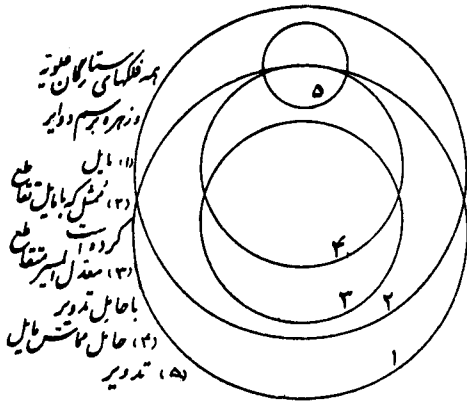


عطارد چرا جدا شد از ایشان؟

زیراک مرکز حاملش همی گردد بر محیط دایره کوچک که نصف قطرش چند بُعد مرکز معادل المسیر است از مرکز عالم. و مرکز معادل بر میانگاه دوری مرکز آن دایره از مرکز عالم همیشه باشد. و هر سه بر خط مستقیم اند. و زین جهت بعد مرکز حامل از مرکز عالم یکسان نبود. و لکن چون بغایت دوری باشد از او، نه جزو و نیم باشد. و



چون بغایت نزدیکی بود بدو، سه جزو و شش یکی از جزوی بود. و چون مرکز حامل بدین دایره گردد، اوج خویش را باشکونه سوی خلاف توالی بجنابند، به روزی چند حرکت آفتاب، پنجاه و نه دقیقه. وزین قبل مرکز تدویر با اوج حاملش هر سالی دوبار بهم آید، هم چنان که مرکز تدویر قمر با اوج حامل خویش هر ماهی دوبار گرد آید. و نیز از اندازه این حرکات چنان واجب شود که هر دو مرکز تدویر عطارد و زهره با آفتاب همیشه بر یکی قطر باشند از قطره‌های عالم. وزین قبل هم به ذروت تدویر بسوزند، میان مدّت استقامت و هم به حضیضش میان مدّت رجوع. و کواکب علوی نسوزند مگر به ذروت تدویر و بس زیرا که مرکز تدویرهای ایشان از آفتاب گرانتر آید، و از وی سپس مانند، و با او همیشه نباشند مگر بدان وقت که ستاره به ذروت تدویر رسیده باشد. و این صورت فلک عطارد است.^۱



هر یکی را دور و گردش به چند مدّت تمام شود؟

پیش ازین گفته بودم که گردش آفتاب اندر همه فلک البروج تمام شود به سیصد و شست و پنج روز و چهار یک روزی کم جزوی از صدویازده جزو از روزی. و آن

۱. نگارنده همه افلاک عطارد را به تصویر قدما مطابق رسم دوائر آورده است: ۱- مایل، ۲- ممثل (ممثل و مایل مقاطع اند و مرکز ممثل مرکز عالم است)، ۳- معذل المسیر، ۴- حامل تدویر (حامل تدویر و معذل المسیر مقاطع اند و حامل مماس سطح مایل است)، ۵- حامل مرکز حامل یا مدبر مرکز حامل (دایره کوچکی که مرکز حامل بر آن می‌گردد و مرکزش مرکز عالم نیست)، ۶- فلک تدویر. اما مدبر عطارد را رسم نکردند زیرا که حامل مرکز حامل جانشین اوست. و نیز هم فلکهای ستارگان علویّه و زهره را به رسم دوائر (نه تجسیم افلاک)، نگارنده رسم و محض تکمیل مطالب به صورت کتاب الحاق کرد.

سال اوست که دیگر سالها بدو بپیمایند.

و اما دیگر ستارگان سیاره، از بهر آنک حرکت بسیطشان دو گونه است یکی بر محیط تدویر و دیگر بر محیط حامل، ادوارشان نیز بر دو گونه بود. اما آنچه بر دقیقه. و مریخ بیست و هشت دقیقه. و زهره سی و هفت دقیقه و عطارد سه درجه و شش دقیقه.

و اما حرکت مرکز فلک، تدویرشان سوی مشرق و توالی، بدان حرکت میانه که قیاس او به مرکز معدّل المسیر است، مرکز تدویر زحل به شبانروزی دو دقیقه همی رود. و مشتری پنج دقیقه. و مریخ سی و یک دقیقه. و زهره چند حرکت آفتاب، پنججاه و نه دقیقه. و عطارد دوبار چند حرکت آفتاب، یک درجه و پنججاه و هشت دقیقه.

فاما بیرون آمدن مرکزهای معدّل المسیر از مرکز عالم، بدان اندازه که نیمه قطر حامل شست جزو باشد، زحل را شش جزو و چهل و پنج دقیقه است. و مشتری را پنج جزو و نیم جزو. و مریخ را دوازده جزو. و زهره را دو جزو و پنج دقیقه. و مرکز حامل بر میانگاه این بُعد است همه را.

و اما مقدار نیمه قطر فلک تدویرهای ایشان، هم بر این اندازه، زحل را شش جزو و نیم. و مشتری را یازده جزو و نیم. و مریخ را سی و نه جزو و نیم. و زهره را چهل و سه جزو و ده دقیقه. و عطارد را بیست و دو جزو و نیم باشد، همه ستارگان و روندگان آسمانی، بشتابند. و این حرکت بر جایهای ایشان باید افزودن. و چون سوی خلاف توالی باشد، همه به درنگتر روند. و آن هنگام، آن حرکت از ایشان باید کاستن. و اما درستی آن از نادرستی نتوان دانستن مگر بر صد هائی بسیار، و باریک و مدتها سخت دراز. و مردمان ما را، ازین هیچ نصیب نیفتادست.

عرض قمر چگونه است؟

فلک مایلش بر یک حال است. و مقدار میل او و دوری از منطقه ایستاده است، نه فزاید و نه کاهش. و بزرگترین میل او پنج جزو است سوی شمال، و همچندان سوی جنوب. و این غایت عرض قمر است. و فلک تدویر را اندر آن اثر نیست.

زیراک سطح او در سطح مایل است. ولکن چون هر دو تقاطع که رأس و ذنب اند سوی خلاف توالی جُنبانند، بزرگترین عرض او و یا هر کدام عرضی کاندازه او پدید کنی، بر یکجای نماند از فلک البروج، همچنان که بزرگترین میل شمس همیشه بماند به اول سرطان و اول جدی.

پس عرضهای هر سه علوی چگونه اند؟

هر یکی را ازین سه ستاره، فلکی است مایل چنانکه قمر را گفتیم، میل او بر یکی اندازه همیشه، وز آن نگردد. و اوجهای ایشان اندر آن نیمه باشد از فلک مایل که سوی شمال میل دارد. و حضیضها به نیمه جنوبی. و سطح فلک تدویرشان اندر سطح فلک مایل نیست، چنانکه آن قمر. ولکن هم از سطح مایل میلی دارد، نه بر یکی اندازه همیشه. و چنانست که حضیض تدویر همیشه از مایل بدانسو بود که مایل سوی اوست از منطقه، اگر شمال، شمال، وگر جنوب، جنوب. و این میل فلک تدویر بر آن قطر باشد که از ذروت به حضیض همی آید. و او را قطر نخستین نام کنیم، تا اشارت بدو آسان شود. و آن قطر را که بر او قائم است، دوم نام کنیم. و این قطر دوم همیشه موازی باشد مر سطح فلک البروج را. پس بیاید دانستن که چون مرکز تدویر به یکی از دو عقده فلک مایل که رأس و ذنب اند اندر رسد سطح او با سطح فلک البروج یکی شود، و قطر نخستین اندرین سطح گردد. آنگاه چون مرکز تدویر از عقده بگذرد، این قطر نخستین آغازد، میل کردن به خلاف آن جهت کجا بیشتر بود میل او. و بغایت میل آن هنگام رسد که بر میانگاه دو عقده بود، آنجا که غایت میل فلک مایل نیز بود. پس از این پدید آید که کواکب علوی را دو عرض است، یکی از جهت فلک مایل، و نام او عرض نخستین و نیز عرض اوسط، و به حسب جای بود از فلک البروج. و دیگر عرض از جهت فلک تدویر، و او را عرض دوم خوانند، و به حسب بُعد بود [از آفتاب].

پس عرض دو کوکب سفلی چگونه آید؟

هر یکی را از زهره و عطارد فلکی مایل است. ولیکن میل او بر یکی حال نایستد.

وز غایتی که او راست به شمال، همی جنبد تا آنگاه که سطح او با سطح فلک البروج بهم آید و یکی گردد. آنگه سوی جنوب بگذرد، تا بغایتی رسد همچندان که به شمال بود. و حرکت او میان این دو غایت به سالی شمسی باشد. و آنج از وی به حاصل آید او را عرض خارج مرکز خوانند. آنگاه هر یکی را اندز فلک تدویرش دو گونه عرض او فتد. یکی از حرکت قطر نخستین، و او را عرض تدویر خوانند. و دیگر از حرکت قطر دوم، و او را عرض التوا خوانند ای پیچش.

پس بدان که مرکز فلک تدویر چون به عقده رأس یا ذنب رسد سطح مایل نیز با سطح فلک البروج یکی شده باشد. چون مرکز تدویر از عقده بگذرد آن نیمه مایل کاندرو آید، آغازد میل کردن از فلک البروج، اگر زهره باشد، سوی شمال، و گر عطارد باشد، سوی جنوب. و بغایت خویش آنگاه رسد که مرکز تدویر بر میانگاه دو عقده شده باشد. و آن جایگاه اوج باشد یا بر حضيض. و از آنجا ابتدای عرض محیط تدویر است، دور زحل تمام شود به سالی شمسی و دوازده روز. و آن مشتری به سالی و ماهی و سه روز. و آن مریخ به دو سال و یکماه و هژده روز. و آن زهره به سالی و هفت ماه و پنج روز. و آن عطارد به سه ماه و بیست و چهار روز. و آن قمر به بیست و هفت روز و سیزده ساعت و هژده دقیقه. و اما گردش فلک تدویر ایشان تا به تمامی دوازده برج، زحل را بیست و نه سال بود و چهار ماه و پانزده روز. مشتری را به یازده سال و ده ماه و چهار روز. و مریخ را به سالی و ده ماه و هفده روز. و هر یکی را از زهره و عطارد به سالی شمسی. و قمر را به بیست و هفت روز و هفت ساعت و چهل و سه دقیقه. و جو زهر قمر را به هژده سال و هفت ماه و نه روز. و هر یکی را از کواکب ثابته و اوجهای کواکب سیاره، اما بی افتن پیشینگان، سی و شش هزار سال. و اما بی افتن اهل زمانه ما بیست و سه هزار و هفتصد و شست سال است.^۱

۱. بنابراین، ۶۶ سال شمسی یک درجه و سالی ۵۴ ثانیه و نصف ثانیه است. و چون این مقدار بر ایام سال شمسی قسمت کنیم، حصه یک روز قریب هشت ثانیه می‌شود؛ و چون آن را در ۳۰ ضرب کنیم، حصه تقریبی ماه به دست آید. حرکت فلک ثوابت مطابق زیج حاکمی و ایلخانی هر ۷۰ سال شمسی یک درجه و سالی ۵۱ ثانیه و سه یک و ده یک ثانیه و تمام دور، ۲۵۲۰۰ سالی شمسی است.

این حرکت فلک چیست؟

این رای و مذهبی است که ثاون اسکندرانی^۱ از خداوندان طلسمها حکایت کرد. و ایشان منجمان بابل اند اندر زمانه پیشین، که عامه مردم ایشان را جادو خواندندی. و ایشان چنین دانستند که فلک را به کلیت حرکتی است سوی توالی، غایت او هشت درجه. و بازگشتن سوی خلاف توالی همچندان. و هر درجه‌ای به هشتاد سال شمسی همی جنبد. و هر هشت درجه به ششصد و چهل سال. و پیش و پس رفتن به هزار و دویست و هشتاد سال.

۵. طالع سال آن برج است:

در این بخش بیان طبع ستارگان و تأثیر آنها در موالید و بالاخره سرنوشت مخلوق است.

در حالهای ستارگان

و اکنون به حالهای ستارگان شویم آنچه اندر ذات ایشانست بی آنک چیزی دیگر با ایشان بیامیزد. زیراک ستارگان مبرجهای را همچنانند چون روانها مرکالبدها را از طبع خویش همی بگردند چون بدان اندر آیند بر مثال؛ سپس رفتن روان، مزاج تن را تا خشم گیرد و شاد باشد و اندوهگن شود چون چیزی از عنصرهای چهار، بر تن چیره شود و بجنبد و فعلهای روان ماننده حالهای تن را گردند.

طبعهای ستارگان چگونه اند؟

ستارگان را همیشه اثر است و فعل اندر آن چیزها که زیر ایشانست از پذیرندگان. و اما آنچه از زحل یافته شد، سردی و خشکی به افراط. و از مشتری، گرمی و نرمی به اعتدال. و ز مریخ، گرمی و خشکی به افراط. و ز آفتاب، گرمی و خشکی نه بغایت

به دست آید. حرکت فلک ثابت مطابق زیج حاکمی و ایلخانی هر ۷۰ سال شمسی یک درجه و سالی ۵۱ ثانیه و سه یک و ده یک ثانیه و تمام دور، ۲۵۲۰۰ سالی شمسی است.

۱. ثاون که اروپائیان او را Theon می‌گویند از ریاضی‌دانهای بزرگ اسکندریه است که میان سالهای ۳۶۵-۳۹۰ مسیحی می‌زیست. و کتابهای عمل اسطرلاب، حمل ذات الحلق، مدخل مجسطی، جداول زیج بطلمیوس از مؤلفات اوست (رجوع شود به کتاب الفهرست ابن‌التدیم).

ولیکن کمتر از آن مریخ و گرمیش سختتر از خشگیش. وز زهره، اثر سردی و تری به اعتدال یافته شد و تریش بیشتر از سردی. و بر عطارد، سردی و خشگی چیره است نه بغایت و خشکی چیره تر. و چون با کوكبى بیامیزد بر طبع او گردد. و اما قمر سرد است نه بغایت و نیز تراست چنانک تریش گاه بر سردی افزونی دارد و گاه ندارد. زیرا که قمر اندر یک ماه به چهار یکهای او از حال به حال همی گردد به اندازه آن گرمی غریب که به نور از آفتاب همی ستاند. و به قیاس فصلهای سال به هفته نخستین از ماه بر طبق بهار باشد گرم و تر. و به دوم هفته بر طبع تابستان گرم و خشک. و به سوم هفته از پس استقبال بر طبع تیرماه سرد و خشک. و به چهارم هفته بر طبع زمستان سرد و تر.

و گروهی گفتند تری قمر همیشه چیره است و بر جای و از اوی جدا نشود ولکن همیشه تراست. آنکه با این تری سوی گرمی گراید چون روشنائی او به افزون بود به نیمه نخستین از ماه. و به نیمه پسین چون روشنایی به کاست او فتد گرایستن به سردی کند. زیرا که چون عرض غریب بشود، نماند مگر بازگشتن به طبع خویش.

پس حال ایشان اندر سعادت و نحوست چیست؟

زحل و مریخ نحس اند علی کُلّ حال، زحل نحس بزرگ و مریخ نحس کوچک. و مشتری و زهره سعدند همیشه، مشتری سعد بزرگ و زهره سعد خرد. و مشتری برابر زحل است برگشادن بندهای او و گره او از منحست. و زهره برابر مریخ اندر آن. و آفتاب هم سعد است و هم نحس. چون از دور بنگرد سعد باشد. و نزدیکى که بهم بود نحس است. و عطارد با سعود، سعد است و با نحوس، نحس، دست با آن ستاره دارد که با وی بود. و چون تنها باشد به سعادت گرایسته تر و نزدیکتر است. و قمر به ذات خویش سعد است ولکن نهادش از ستارگان زود همی گردد تاز جهت زودی حرکتش.

و به جمله بدان که فعل سعود، داد است و صلاح و سلامت و پاکیزگی و نیکخوئی و شادی و راحت و خوبی و فضلاها. اگر قوی باشند یک با دیگر دوستی دارند، و چون ضعیف شوند یکدیگر را یاری دهند. و فعل نحوس زیان است و ستم

و فساد و پلیدی و حریمی و درشتی و اندوه و کافر نعمتی و بیشرمی و زشتی و گمان و همه بدیها. اگر قوی باشند یک با دیگر همی چخند از دشمنی، و گر ضعیف باشند یکدیگر را یله کنند و به خویشان به بد دلی مشغول شوند.

و گروهی گفتند، به زحل که اولش نحس است از جهت مریخ و آخرش سعد است از جهت مشتری، زیرا که با ایشان هنباز بود به همه حالها. و گفتند، به مریخ که اولش سعد است و آخرش نحس. و به آفتاب که اولش سعد است و آخرش نحس. و قیاس ایشان را راه ندانستم زیرا که اصل اندرین باب آنست که هر کوبی که طبعش به هر دو کیفیت به افراط بود او را نحس دارند. و هر کوبی که طبعش به هر دو کیفیت معتدل بود او را سعد دارند. و چون کیفیت های او رست نبود سعد یا نحس نام نکنند مگر به شرطها.

رأس و ذنب اندر این باب اندر آیند

گروهی از منجمان، رأس و ذنب را طبع دهند و گویند که رأس گرم است و سعد و دلیل بر فزونی به همه چیزها. و ذنب سرد و نحس و دلیل بر کمی از همه چیزها. و زینجهت از بابلیان حکایت کردند که رأس سعد است با سعود و نحس با نحوس، زیرا که به دلالت هر دو فزاید. و نه هر دلی این پذیرد زیرا که بر تشبیه دور بنا کرده است.

هیچ راهی هست هندوان را جداگانه؟

نزدیک ایشان زحل و مریخ و آفتاب و رأس، نحس اند همیشه و ذنب را خود یاد نکنند. و مشتری و زهره سعد اند همیشه. و عطارد با سعود، سعد بود و با نحوس، نحس. و اما قمر از ایشان هست که گوید. چون نور او همی فزاید سعد بود و چون نور او همی کاهش نحس. و هست که گوید به ده روز نخستین از ماه قمری نه سعد است و نه نحس. و به ده روز میانه، سعد است و بده روز پسین، نحس است.

نر و ماده از ایشان کدامست؟

هر سه کوکب علوی و آفتاب نراند. و زحل در میان ایشان چون خصمی است. زیرا که هر چند نر است و لکن برزه دلالت نکند. و زهره و قمر ماده اند و عطارد نر با نران و ماده با مادگان. و زهر این چون خنثی است. و چون تنها باشد نری اندر ذات اوست. و گروهی گفتند که مریخ ماده است. و ناپذیرفته است این سخون.

روز و شبی از ایشان کدام است؟

زحل و مشتری و شمس روزی اند و قوت ایشان اندر روز بود. و مریخ و زهره و قمر شبی اند. و عطارد، هم روزی است و هم شبی تا به کدام برج باشد و با کدام کوکب. و هر کوکبی مانده خویش را یاری دهد و از وی یاری خواهد، روزی از روزی و شبی از شبی. و شمس، خداوند نوبت روز است و قمر، خداوند نوبت شب. زیرا که فعل هر یکی اندر وقت نوبتش پیدا آید. و هر کوکبی که اندر نوبت خویش زیر زمین نباشد فعلش پوشیده و ناپیدا شود.

و گروهی رأس را نری دادند و روزی کردندش. و ذنب را مادگی و شبی. و این بر قیاس راست نیست.

دلالت هر کوکبی همیشه بر حال خویش ماند یا بگردد؟

نه که همی گردد به بودنش اندر برجاها و با ستارگان سیاره و ثابت و به نگرش ایشان و به نهاد او از آفتاب و شعاعش و به دوری و نزدیکی به زمین، چون زحل که به برآمدن از زمین خشک بود و به فرود آمدن تر.

تا اینجا آنچه منظور شهاب الدین سهروردی است از نظام خلقت افلاک و ثوابت و سیارات و حالات و تأثیرات آنها نموده شد.

۶. گفت ترا امتلاست:

منظور سهروردی بیان تعلقات خاطر به دنیا است که چشم بصیرت انسانها را کور می گرداند. در این بخش از رساله می گوید باید خود را مهذب و پاک گردانی و از تمام تعلقات دنیوی قطع علاقه کنی، مزاج پاک و مسهل، کنایه از صافی شدن نفس و بریدن از همه علاقه ها است که: اندرون از طعام خالی دار، تا درو نور

معرفت بینی!

۷. و لب بر همه بستن:

مهر کردند و دهانش دوختند^۱

هر که را اسرار کار آموختند

و از شرایط سیر و سلوک است.

۸. پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن:

بریدن از ماده و تعلقات فریب دهنده دنیا است؛ و بقیه توضیحات، خود روشن

است.

٥

رسالة في حالة الطفولية

محتوای این رساله نیز شرح بیداری از خواب غفلت و توجه به علم حقیقی و عروج روحانی شیخ است. شهاب‌الدین در این رساله به صورت یک داستان تمثیلی بیان می‌کند که چگونه از حکمت یونانی، توجه به حکمت ایمانی نموده است و از مرحله طفلی و کودکی مراحل سیر و سلوک و عروج معنوی را طی کرده است. استاد مطلق در این داستان تمثیلی، روح‌القدس و یا عقل فعال و رب‌النوع انسانی است که در لسان شریعت از آن تعبیر به جبرئیل شده است. سمبل‌هایی که در این داستان تمثیلی به کار رفته، مانند بط، سمندر، طبیب، بیمار و سرسام، هر یک کنایت از امری است. بالجمله، مفاد رساله این است که برای هدایت و راهنمایی انسانها در سیر و سلوک، مرشد و قطب لازم است و بی‌پیر و قطب، انسانها نمی‌توانند به مقصد برسند. پاره‌ای از کلمات و ترکیبات به کار رفته در این رساله مأخوذ از قرآن مجید است که مورد تأویل قرار گرفته است. در این رساله دو داستان کوچک تمثیلی در مقام بیان مقصود ذکر کرده است که نمودار به کار بردن داستان در داستان می‌باشد و در واقع مقصود خود را ضمن دو داستان کوچک نموده است و در پایان داستان جریان رقص و سماع درویشان را توجیه کرده است.

در طفولیت بر سر کوئی، چنانکه عادت کودکان (۱) باشد، بازی می‌کردم. کودکی چند را دیدم که جمع می‌آمدند، مرا جمعیت ایشان شگفت آمد، پیش رفتم پرسیدم که: کجا می‌روید؟ گفتند: به مکتب از بهر تحصیل علم (۲). گفتم: علم چه باشد؟ گفتند: ما جواب ندانیم از استاد ما باید پرسیدن این بگفتند و از من درگذشتند.

بعد از زمانی با خود گفتم: گوئی علم چه باشد و من چرا با ایشان پیش استاد نرفتم و ازو علم نیاموختم؟ بر پی ایشان رفتم، ایشان نیافتم اما شیخی را دیدم در صحرائی ایستاده. در پیش رفتم و سلام کردم. جواب داد و هر چه به حسن لطف تعلق داشت با من در پیش آورد. من گفتم: جماعتی کودکان را دیدم که به مکتب می‌رفتند، من از ایشان پرسیدم که غرض رفتن به مکتب چه باشد؟ گفتند از استاد ما باید پرسیدن. من آن زمان غافل شدم، ایشان از من درگذشتند؛ بعد از حضور ایشان، مرا نیز هوس برخاست، در پی ایشان رفتم، ایشان را نیافتم و اکنون هم در پی ایشان می‌گردم. اگر هیچ از ایشان خبر داری و از استاد ایشان، مرا آگاهی ده. شیخ گفت: استاد ایشان منم (۳). گفتم: باید که از علم مرا چیزی درآموزی. لوحی پیش آورد و الف بائی بر آنجا نبشته بود (۴)، در من آموخت. گفت امروز بدین قدر اختصارکن، فردا چیزی دیگر در آموزم و هر روز بیشتر تا عالم شوی. من به خانه رفتم و تا روز

دیگر تکرار الف بای می‌کردم. دو روز دیگر به خدمتش رفتم که مرا درسی دیگر گفت، آن نیز حاصل کردم. پس چنان شد که روزی ده بار می‌رفتم و هربار چیزی می‌آموختم؛ چنان شد که خود یک زمان از خدمت شیخ خالی نمی‌بودم و بسیار علم حاصل کردم (۵).

یکی روز پیش شیخ می‌رفتم، نااهلی، همراه افتاد، به هیچ وجه وی را از خود دور نمی‌توانستم کردن. چون به خدمت شیخ رسیدم، شیخ لوح را از دور برابر من برداشت؛ من بنگریستم، چیزی دیدم بر لوح نبشته که حال من بگردید از ذوق آن سر که بر لوح بود و چنان بی‌خویشتن گشتم که هر چه بر لوح دیدم با آن همراه باز می‌گفتم. همراه نااهل بود (۶)، بر سخن من بخندید و افسوس پیش آورد و سفاهت آغاز نهاد و عاقبت دست به سیلی دراز کرد [و] گفت: مگر دیوانه گشته‌ای، و اگر نه هیچ عاقلی جنس این سخن نگوید. من برنجیدم و آن ذوق بر من سرد گشت. آن ناهل را بر جای بگذاشتم و پیشتر رفتم، شیخ را بر مقام خود ندیدم. رنج زیادت شد و سرگردانی روی به من نهاد. مدت‌ها گرد جهان می‌گردیدم و به هیچ وجه استاد را باز نمی‌یافتم. روزی در خانقاه (۷) همی رفتم، پیری (۸) را دیدم در صدر آن خانقاه خرقه‌ای ملمّع پوشیده، یک نیمه سپید و یک نیمه سیاه. سلام کردم، جواب داد. حال خویش باز گفتم. پیر گفت: حق به دست شیخ است، سری که از ذوق ارواح گذشتگان بزرگ در آسمان رقص می‌کردند تو با کسی که روز از شب باز نشناسد بازگویی (۹)، سیلی خوری (۱۰) و شیخ ترا به خود راه ندهد. پیر را گفتم که: در آن حال مرا حالی دگر بود و هر چه می‌گفتم بی‌خویشتن می‌گفتم؛ باید که سعی نمائی، باشد که به سعی تو به خدمت شیخ رسم. پیر مرا به خدمت شیخ برد. شیخ چون مرا دید گفت (۱۱): مگر نشنیدی که وقتی سمندری به نزدیک بط رفت به مهمانی و فصل پائیز بود. سمندر را بغایت سرد بود، بط از حال وی خبر نمی‌داشت، شرح لذت آب سرد می‌داد و لذت آب حوضه در زمستان. سمندر طیره گشت و بط را برنجانید و گفت اگر نه آنستی که در خانه تو مهمانم و از اتباع تو اندیشه می‌کنم ترا زنده نگذاشتمی؛ و از پیش بط برفت اکنون تو نمی‌دانی که چون با ناهل سخن گوئی سیلی خوری و سخنی که فهم نکنند بر کفر و دیگر چیزها حمل کنند و هزار

چیز ازینجا تولد کند. مر شیخ را گفتم:

چون مذهب و اعتقاد پاکست مرا از طعنه ناهل چه پاکست مرا

مرا گفتم هر سخن به هر جای گفتن خطاست؛ و هر سخن از هر کس پرسیدن هم خطاست. سخن از اهل، دریغ نباید داشت که ناهل را خود از سخن مردان ملال بود. مثال دل ناهل و بیگانه از حقیقت همچنانست که فتیله‌ای که به جای روغن آب بدو رسیده باشد، چندانکه آتش به نزد او بری افروخته نشود. اما دل آشنا همچو شمعیست که آتش از دور به خود کشد و افروخته شود. اکنون حدیث صاحب سخن از نور خالی نباشد، پس نور در شمع گیرد نه در فتیله تر؛ و شمع تن خود در سر سوز دل کند، و چون شمع نماند آتش نیز نماند. اهل معنی نیز تن در سر سوز دل کنند، اما چون تن نماند روشنائی زیادت شود و به آشنائی کشد.

شیخ را گفتم که: هیچ ممکن بود که دل بیگانه آشنا شود و روشن؟ گفت: هر بیگانه‌ای که بدانست که دل او بینا نیست، تواند بود که بینا شود (۱۲)؛ و مثال وی چون مثال رنجوری بود که وی را رنج سرسام باشد، رنجور تا بدین رنج اسیر است از خود و رنج خود خبر نمی‌دارد؛ زیرا که رنج سرسام به دماغ افتد و دماغ را ضعیف کند و قوت دریافت بیشتر از دماغ بود؛ چون دماغ متغیر گشت، رنجوری خبر باشد؛ آنگه به خویشتن آید و بداند که رنجور است که رنج روی به صحت نهاده باشد و دماغ، صلاح پذیرفته و اگر نه هنوز ندانستی. حال بیگانه دل همچنان باشد، در آن زمان که بدانست که دل او نابیناست قدری بینا گشت. اکنون هم بیمار تن را و بیمار دل را به طبیب باید رفتن؛ طبیب، رنج بیمار را شربت‌ها فرماید که به اخلاط تعلق دارد؛ طبیب، درد دل بیمار را شربت‌ها فرماید که به معنی تعلق دارد، چندانکه تمام صحت یابد. چون صحت یافت تدبیر قوت می‌باید کردن، و هر دو بیمار را به سه مقام به مرتبه قوت توان رسانیدن (۱۳).

بیمار تن را طبیب گوید که اول ماء الشعیر خور؛ در مقام دوم گوید مزور خور؛ در مقام سیم گوید گوشت خور. از آن طبیب تا این جایگاه است، پس از آن بیمار خیر

خود داند که چه می باید خوردن. بیمار دل را طبیب گوید (۱۴) که اوّل ترا ببايد رفتن به صحرا و طلب کردن، که در صحرا کرمیست که آن کرم به روز از سوراخ بیرون نیاید الاّ به شب؛ و در آن کرم آن خاصیت است که چون نفس بزند از دهان او را نفس روشنائی پدید آید، همچون درخشیدن آتش از میان آهن و سنگ، پس کرم در صحرا بدان روشنائی تفرّج کند و قوّت خود به دست آرد. آن کرم را پرسیدند که تو چرا به روز در صحرا نگردی؟ گفت مرا خود از نفس خود روشنی هست، چرا باید زیر منّت آفتاب رفتن و به روشنائی نور او جهان دیدن؟ بیچاره تنگ حوصله است، خود نمی داند که آن روشنائی نفس وی هم از آفتابست. بیمار دل چون کرم را به دست آورد هم بر روشنائی آن کرم بیند که غذای کرم کدام گیاهست. او نیز همان خورد چندان مدّت که در وی نیز آن خاصیت پدید آید که در انفاس وی نیز روشنائی پیدا شود، این مقام اوّلست (۱۵). بعد از آن به دریای بزرگ رود و برکناره دریا مترصد باشد (۱۶) که گاوی است در دریا که در شب از دریا به ساحل آید که به نور گوهر شب افروز چرا کند؛ و آن گاو بر گوهر شب افروز با آفتاب خصومت دارد، یعنی به روز نور گوهر شب افروز فرو می گیرد و روشنی نفس باطل می کند، بیچاره خود نمی داند که مدد هر روشنی از آفتابست. پس بیمار هم به نور گوهر شب افروز طلب کند که آن گیاه کدامست که گاو می خورد، وی را نیز همان باید خوردن چندان مدّت که در دل وی نیز عشق گوهر شب افروز پدید آید و آن مقام دوّم باشد (۱۷). و آنکه وی را بر کوه قاف باید رفت و آنجا درختیست که سیمرغ آشیان بر آن درخت دارد، آن درخت را به دست آرد و میوه آن درخت را خورد و آن مقام سیّم است (۱۸). بعد از آن به طبیب حاجت نباشد که او خود طبیب شود.

شیخ را گفتم که: آفتاب را این همه قوّت باشد که گوهر شب افروز را روشنائی در نفس هم از اثر وی بود (۱۹)؟ شیخ گفت: او را قوّت بسیار است و بر همه جهان منّت دارد، اما کسی حقّ منّت او نمی گزارد. اگر کسی را باغی باشد و از آن باغ خوشه انگور به سائیلی دهد، در همه عمر خویش هزار منّت بر سائیل نهد. آفتاب هر

۱. گاو نفس اماره با نور نفس مطمئنّه در جدال است. صفات رذیله نفس با صفات حمیده در جنگ است. نور با ظلمت و ظلمت با نور در جدال است؛ و گوهر شب افروز ماه است.

سال باغ وی را پر از انگور و دیگر میوه‌ها می‌کند، هرگز باغبان زیر منت آفتاب نمی‌شود. چه چیز است تا آفتاب را در آن عمل نیست؟ اگر طفلی را در خانه‌ای تاریک پرورش کنند چنانکه بزرگ شود و هرگز آفتاب را ندیده باشد، چون در وی قوت تمییز بینند آفتاب را بر وی عرضه کنند، ممکن که وی قدر آن روشنائی بشناسد.

شیخ را گفتم: وقتی که ماه بدر می‌باشد (۲۰) و مقابله نیرین بود معلوم است که کره در میان باشد، چرا حجاب نور نمی‌شود میان ماه و آفتاب همچون عقده ذنب که چون در پیش آفتاب می‌آید یا در پیش ماه حجاب نور می‌شود؟ شیخ گفت: غلط می‌اندیشی؛ اگر می‌خواهی که صورت آن بدانی دایره‌ای بکش چنانکه از مرکز تا خط، پنجاه و نیم گز بود؛ و هم از مرکز دایره بزرگ، دایره‌ای دیگر بکش چنانکه از مرکز تا خط نیم گز بود. پس خطی راست بر مرکز بکش چنانکه دایره‌ها هر دو راست به دو قسم شوند. ازین خط راست چهار نقطه پدید آید، دو نقطه بر کناره دایره بزرگ: یکی بر ابتدای خط، و یکی بر انتها؛ و دو نقطه دیگر بر کناره دایره کوچک: یکی ازین طرف و یکی از آن طرف. اکنون دو دایره دیگر بکش: یکی بر آن نقطه اول بیرون از دایره، و یکی بر بالای نقطه آخر بیرون از دایره، چنانکه از دایره‌های آخر هر یکی از مرکز تا خط دو گز باشند. اکنون تقدیر کن که دایره بزرگ فلک است و کوچک زمین و این دو دایره دیگر یکی ماه و دوم آفتاب اکنون از آن نقطه که به دایره ماه تعلق می‌دارد خطی بکش بر جانب راست شکل زمین چنانکه راست بر کناره دایره بود نه اندرون و نه بیرون؛ و به همان مثال خطی دیگر بکش بر جانب چپ هم از آن نقطه. اکنون اول این دو خط خود نقطه است، آنجا مسافت نیست و میان آخر هر دو خط یک گز مسافت بود. اکنون اگر این دو خط که تا زمین کشیدی تا فلک بکشی، میان آن دو خط تا آنجائی که شکل آفتابست دو گز بود، و مسافت شکل آفتاب چهار گز نهادیم. پس دو گز جرم آفتاب ازین دو خط بیرون باشد: یک گز از جانب راست و یک گز از جانب چپ. اگر خود به جای یک گز یک ذره بود که با زیر سر نقطه اول که به ماه تعلق می‌دارد، از هر دو طرف نور به هم پیوسته شود و سایه زمین اینک شب باشد، چندانست که میان این دو خط آخر از زمین تا نقطه باقی همه به نور آفتاب

روشن است. و این قیاس که می‌کنیم، تاگمان نبری که نسبت زمین با آسمان یا با نبرین چندانست که آسمان را و ستارگان را با زمین، برین مثال که نمودیم، صد هزار چندان بیش است.

جمله کره زمین نود و شش هزار فرسنگ است و ربع مسکون بیست و چهار هزار فرسنگ، هر فرسنگی به اندازه هزار گز باگام که هر دو قیاس کرده‌اند، و زمین بیش ازین نیست. اکنون این قدر زمین که از ربع مسکونست بین که چند پادشاه دارد، بعضی ولایتی و بعضی طرفی و بعضی اقلیمی، و هر یکی دعوی مملکت می‌کنند، اگر بر حقیقت واقف شوند حقا که از دعوی خود شرم دارند. این دولت، ابویزید یافت، پس هر چه داشت بگذاشت و به یکبار ترک آن همه کرد. لاجرم به یکبار آن یافت. نعمت و جاه و مال، حجاب راه مردانست، تا دل به امثال این مشغول باشد، راه بیش نتوان بردن. هر که قلندری وار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد.

شیخ را گفتم: کس باشد که از بند هر چه دارد برخیزد؟ شیخ گفت: کس آن کس بود. گفتم: چون هیچ ندارد زندگانی به کدام اسباب کند؟ شیخ گفت: آن کس که این اندیشد هیچ ندهد، اما آن کس که همه بدهد این نیندیشد. عالم توکل خوش عالمی است و ذوق آن به هر کس نرسد.

در حکایت است که وقتی منعمی بود، مالی وافر داشت، وی را آرزوی آن افتاد که سرائی سازد هر چه بتکلف تر. از اطراف، صنعتکاران را بفرمود آوردن و از جنس تمهّد با ایشان هیچ باقی نگذاشت. ایشان نیز لایق مزد خویش کار کردند، بنیادی بنهادند و اساسی پدید آوردند. چون عمارت نیم پرداخت گشت، چنان آمد که از شهرها به تماشای آن رفتندی. دیوارهای عالی برافراشتند و نقشهای زیبا در آن بنگاشتند، سقفش رشک کارنامه مانی بود و رواقش بی جفت تر از طاق کسری.

سرای هنوز ناپرداخته، صاحب سرا رنجور گشت و دردی که امکان درمان نداشت روی بدو نمود و کار به مقامی رسید که در نزع افتاد. ملک الموت به بالین او آمد. خواجه کار دریافت. ملک الموت را گفت: هیچ ممکن بود که مرا چندان امان دهی که این سرای را به اتمام برسانم که مرا در همه عالم این آرزوست؟ ملک الموت

گفت: «... اذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»^۱. این خود ممکن نبود، اما تقدیر کن که چندان مهلت یافتی که سرا به اتمام رسانیدی و جان تسلیم کردی، نه ترا حسرت سرای آنکه بیشتر بود زیرا که رنج در آنجا تو برده‌ای و دیگران را جای تعیش بودی؟ اما چون ناتمامست، پس تمام نتوان کردن، چون جای امان نبود؛ جان تسلیم کرد. اکنون بنای سرای تمام بود، اما بنیت خواجه ناتمام بود و هرگز تمام نگشتی زیرا که در چنین حالتی چنین صورتی پیش آورد و چنین حاجتی خواست. شیخ را گفتم: نهاد نیک که آن به صلاحیت نزدیک باشد کدام است؟ گفت: همچنان که در حکایت است که وقتی بازرگانی بود و نعمت بیکران داشت. خواست که در کشتی نشیند و به حکم تجارت از آن شهر که بود به شهری دیگر رود. چون به دریا رسید آن همه نعمت که داشت در کشتی نهاد و او نیز در نشست. ملاحان کشتی را بر روی آب روان کردند، چون کشتی به میان دریا رسید باد مخالف برآمد و کشتی را در غرقاب انداخت. ملاحان آن گهرها در قعر دریا انداختند و چنان که قاعده ایشان باشد بازرگانان را خوف می نمودند و بریشان تحکم می کردند. این بازرگان پرمایه عاجز و فرو ماند، هر لحظه همتی و هر دم اندیشه‌ای و به هیچ صفت آن غم را تحمل نمی توانست کردن. گاهی غم مال بود و گاهی غم سر، نه روی ستیز بود و نه پای گریز. حال به جایی رسید که از جان عاجز گشت و زندگانی بروی تلخ گشت و لذت مال در دل وی نماند. عاقبت آن باد بنشست و کشتی روانه شد و به ساحل رسیدند. بازرگان چون خود را برکنار دریا بدید دستکرد و هر چه داشت از مال خود به آب انداخت. مردمان، وی را گفتند که: مگر دیوانه گشته‌ای، و اگر نه این حرکت برقرار نیست. در مقام خوف که با غوطه اسیر بودی و بیم سر بود ازین هیچ نکردی، اکنون که جای امن پدید آمد، این حرکت کردن برجیست؟ بازرگان گفت: در آن زمان اگر مال در آب انداختمی و اگر نه هیچ تفاوت نکردی از بهر آنکه اگر کشتی به سلامت بجستی هم مال و هم سر از دریا بدر آمدی، و اگر غرقه شدی نه مال جستی و نه سر، پس تفاوت نبود. اما اکنون که به کنار رسیدم می پندارم که هیچ رنج و آسیب به دل من نرسیده است. چون به آسایش رسیدم، پندارم که خود به

آسایش آمده‌ام. اکنون با خود می‌اندیشم که چون بدین زودی رنج فراموش کردی، این همه عذاب فراموش کردمی، و مدتی دیگر رنج کهن‌تر شدی، هیچ بر خاطر نماندی. و در مال خود سود وافر دیدمی از حرص دنیا، مبادا که باز در کشتی نشستمی و همان محنت پیش آمدی و این بار هلاک بودی. جان بهتر است از مال، مال ترک کردم تا چون مرا هیچ نماند، به کشتی نباید نشستن و تجارت نباید کردن که تجارت به مال کنند، به هر صفت نانی به دست آید که قوتی سازم. نانی با عافیت بهتر از گنج و پادشاهی.

شیخ می‌گفت او به حقیقت راه می‌برد، کس این^۱ یقین دارد تواند بودن که راه به جایی برد. هر که در عالم چیزی یافت در این عالم از بند چیزی برخیزد. اگر کسی به خواب بیند که وی را چیزی زیادت آمد، معبر گوید چیزی کم شود، و اگر بیند که چیزی کم شد، معبر گوید چیزی زیادت شود، و بسیار چیزها برین قیاس. اکنون این اصلی محکم است زیرا آنکه خواب می‌بیند جانست و جان در آن عالم بیند، پس هر چه آنجا کم شود اینجا زیادت شود. همچنان که کسی بیند که فرزندی زیادت آمد، کسی بمیرد، یا بیند که کسی بمرد، فرزندی زیادت شود. و اگر به تعبیر بیند که فلان کس مرد، عمرش زیادت مانده باشد زیرا که هنوز از آنجا بدینجا می‌آید و این روشن است. اکنون هر که در دنیا چیزی به سبب آخرت از سر حقیقت ترک کند در آن عالم چیزی یابد. و این در زمانی تواند دانستن که کسی را حالت پدید آید، هر چه به نزد خویش بیند بیندازد. زیرا که این حال چیزست که ویرا از آن عالم دادند، پس او نیز ازین عالم چیزی بدهد تا بتدریج مجرد شود، ازینجا همه بتدریج بیندازد و از آنجا حاصل کند.

شیخ را گفتم: از حال مردان مرا حکایتی کن. گفت: از آنجا حکایت نتوان کردن. شیخ را گفتم که: من وقتی دیگر بدان لوح می‌نگریستم که نو می‌نمودی و ذوقی زیادت نمی‌کردم، اما اکنون هر که می‌نگرم، حال بر من متغیر می‌شود و از ذوق چنان می‌شوم که نمی‌دانم که چگونه گشته‌ام. شیخ گفت: در آن زمان هنوز نابالغ (۲۱) بودی، اما این زمان بالغ گشتی؛ اکنون این را مثالیت: مرد که نابالغ بود اگر مجامعت

کند اورا از آن ذوقی نباشد، اما چون بالغ شد و به مجامعت مشغول گشت، وی را از آن لذتی بود که اگر به وقت انزال منی دوستی عزیز وی را از آن عمل باز دارد، آن غایت دشمنی شمرد و خود را در آن لذت گم کند. و اگر ذوق آن حال با عنینی حکایت کند، آن حکایت باز نماند کردن زیرا که حال ذوق جز به ذوق نتوان دانستن و عتین ازین نصیب محرومست. اکنون این لذت نیست، حال مردان را لذت به جان رسد. تو در آن عالم هنوز نابالغ بودی، ذوق آن معنی نمی دانستی و خود معنی ذوق نمی دانستی. اکنون بالغ شدی، بالغ شهوت دست به جنس خویش تواند زد، صاحب دست بیکران عالم غیب بازو و در پرده اسرار، اسرار معاشرت با سرپوشیدگان آن ولایت کند. بنگر که ازین لذت تا آن ذوق چند فرق باشد.

شیخ را گفتم: صوفیان را در سماع (۲۲) حالت پدید می آید، آن از کجاست؟ گفت: بعضی سازهای خوش آواز چون دف و نی و مثل این، در پرده از یک مقام آوازه دهند که آنجا حزنی باشد. بعد از آن گوینده هم از آنجا صوتی کند به آوازی هر چه خوشتر و در میان آواز شعری گوید که آن، حال صاحب واقعه بود. چون آوازی حزین، حزین شنود و در میان آن صورت واقعه خویش ببیند، و همچون هندوستان که به یاد پیل دهند، حال جان را به یاد جان دهند. پس جان آن ذوق را از دست گوش بستانند، گوید که تو سزاوار آن نیستی که این شنوی، گوش را از شنیدن معزول کند و خویشتن شنود، اما در آن عالم زیرا که در آن عالم شنیدن کار گوش نبود.

شیخ را گفتم که: رقص کردن بر چه می آید؟ شیخ گفت: جان قصد بالا کند، همچو مرغی که خواهد که خود را از قفس بدراند؛ قفس تن مانع آید، مرغ جان قوت کند و قفس تن را از جای برانگیزاند. اگر مرغ را قوت عظیم بود، پس قفس بشکند و برود و اگر آن قوت ندارد، سرگردان شود و قفس را با خود می گرداند. باز در آن میان آن معنی غلبه پدید آید، مرغ جان قصد بالا کند و خواهد که چون از قفس نمی تواند جستن، قفس را نیز با خود ببرد؛ چندانک قصد کند یک بدست بیش بالا نتواند بردن. مرغ، قفس را بالا می برد و قفس باز بر زمین می افتد (۲۳).

شیخ را گفتم که: دست برافشاندن چیست؟ گفت: بعضی گفته اند که آستین از هر

چه داشتیم برافشاندم؛ یعنی از آن عالم چیزی یافتیم، هرچه اینجا داشتیم ترک کردیم و مجرد شدیم. اما معنی آنست که جان، پای را بیش از یک بدست بالا نمی‌تواند برد، دست را گوید تو باری یک گزی بالا شو، مگر یک منزل پیش افتیم. از اینجا چیزی بیندازیم. اما آنکس که خرقه بینداخت باز بر سر بنهد تا آنکه آستین بر افشاند، باز بضاعت در آستین بنهد.

گفتم: اگر صوفی در میان حلقه بر زمین می‌آید بر وی غرامت می‌نهند و حکم فقیر از آن جماعت باشد، خواه سماع خواهند خواه در یوزه خواه هر چه خواهند، حکمش از آن جمع بود. سر آن چیست؟ گفت: مردان چون در میان حلقه به زمین آمده‌اند دیگر بر نخاسته‌اند، مرغ قوی حال گشته است قفص بشکسته است و بگریخته، اکنون تن را حکم از آن جماعت باشد: خواه از آن زمان غسل کنند خواه زمانی دیگر؛ خواه کفن سپید کنند خواه کبود؛ خواه بدین گورستان دفن کنند خواه بدان، حکم وی از آن جماعت بود، پس حکم این کس حکم آن کس بود.

شیخ را گفتم که: دیگری بر می‌خیزد و با صاحب حالت در رقص موافقت می‌کند، از بهر چیست؟ گفت: دعوی همراهی می‌کند و هم دمی. گفتم: بعد از حالت، صاحب حالت بر می‌خیزد و دست بر هم می‌نهد و هیچ نمی‌گوید. گفت آنچه هیچ نمی‌گوید همه تن زبانت؛ به زبان حال، حال خویش عرضه می‌کند که به زبان مقال از آن حال حکایت نتوان کردن. اما صاحب واقعه باید که بداند که چه گوید.

شیخ را گفتم: چون از سماع فارغ می‌شوند آب می‌خورند، معنی آن چیست؟ گفت ایشان می‌گویند که آتش محبت در دل اثر کرد و از حرکت رقص دیگر معده تهی گشت، اگر آب به روی نزنند بسوزد. خود ایشان ذوق گرسنگی نمی‌دانند، اگر دانستندی که به افطار مشغول نگشتندی، ایشان صوفی نباشند. بسا خر سواران صوفی شکل که در میدان مردان عزم جولان کرده‌اند، و به یک صدمه که از مبارزان راه تحقیق بدیشان رسیده است عین وجود ایشان بمانده است. هر که رقص کرد حالت نیافت، رقص بر حالتست نه حالت بر رقص. مجادلت نمودن درین قلب کار مردانست؛ آستین برافشاندن واقعه صوفیانست؛ نه هر که ازرق در پوشد صوفی

گشت؛ چنانکه گفته‌اند:

صوفی صفتان میان ایشان باشند
و آنان چکنی تن که همه جان باشند

ازرق پوشان که بس فراوان باشند
کایشان همه تن باشند از جان خالی

رموز و استعارات

۱. کودکان:

کنایه از مرحله ابتدائی است که هنوز وارد در مرحله سیر و سلوک نشده است:

عابد و زاهد و صوفی همه طفلان رهند مرد اگر هست بجز عالم ربانی نیست.

*

طفل جان از شیر شیطان باز کن بعد از آتش با ملک انباز کن
تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که با دیو لعین همشیره‌ای^۱

*

طفل را با بالفان نبود جدال طفل را حق کی نشاند با رجال
میوه گر کهنه شود تا هست خام پخته نبود غوره گویندش به نام^۲

*

طفل راه فقر چون پیری گرفت پیروانرا غول ادبیری گرفت^۳

۲. تحصیل علم:

منظور از علم، علم حال است و نه علم قال که گفته‌اند:

علم رسمی سربه سر قیل است و قال نه ازو کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی مابقی تسلیس ابلیس شقی

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۶۴۰، ۱۶۴۱. (و)

۲. همان، دفتر ششم، ابیات ۴۷۳۵، ۴۷۳۶. (و)

۳. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۴۴۹. (و)

۳. استاد ایشان منم:

ظاهراً منظور از شیخ، مرشد و راهنما است و در اینجا مرشد و پیر شهاب‌الدین سروش غیبی است؛ از توصیفی که در عبارات بعد می‌کند این معنی نموده می‌شود و ممکن است عقل فعال باشد.

۴. لوحی پیش آورد و....

منظور از لوح، لوح علم مکتونه است و باز شدن دریچه‌ای از پرتو عقل فعال؛ و یا لوح محفوظ، یا لوح ارواح. الف در کلمات عارفان، اصل قدم است^۱ وحدانیت را مثال الف است. و دال، الف ذات اوست. واو واحد است. چون الف قائم است به حق. گفت در جمله طواسین، در یک طواسین که طاسین توحید است به آخرگفت (حلاج) بعد از آن شرح الف خامس است که هوالحی والحق.^۲

غرض از این همه آنست که جواهر روحانی، متنقش‌اند به جمله چیزها و نفوس ما شاید که بدیشان پیوند در بعض اوقات، چنانکه در خواب و متنقش شود به نقوش کائنات و مطلع شود بر غیب زیرا که مشاغل حواس کم شد. و اگر نه تشویش‌های متخیله بودی، بر ما سهل بودی اطلاع بر عالم غیبی، الا آنست که در خواب نیز همچنان مشغول می‌دارد.. و اگر اتفاق افتد که سلطنتش ضعیف شود، نفس متنقش شود به چیزهای غیبی، و ازین بابت مقامات درست، الا آنست که متخیله همیشه نقل می‌کند از صورتی به صورتی که مناسب و مشابه با مفاد آن چیز باشد، چنانکه اگر نفس دشمن دیده باشد متخیله محاکات کند به مار و گرگ، و اگر پادشاه دیده باشد محاکات کند به دریا و به کوه. و چون نفس فراموش کند آنچه معبر حدس کند حدسی تمام که آن محاکات از چه چیز بوده است.^۳

و انبیاء و متألّهان و فضلا، میسر 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 علومی که ایشان مکتوم و مستتر داشته‌اند و مرموز در کتب آورده‌اند. و مغیبات، متنقش شوند زیرا که نفوس ایشان چون آینه زدوده است، درو نقوش ملکوت پدید

۱. شرح شطحیات، ص ۶۰.

۲. همان، ص ۵۳۲، ۵۳۳.

۳. الواح عمادی، ص ۷۶ و بعد.

آید. و باشد که سرایت کند شبح آن مغیب به حسّ مشترک، و یا مخاطبه کند به لذیذترین مخاطبه، و آن در شریف‌ترین صورتی باشد. و باشد که غیب را به حسّ مشترک مشاهده ببیند، و باشد که آواز هاتفی بشنود و یا از مسطوری خبری خواند. و این همه از نفوسی است که به تخیل سرایت کند و از او به حسّ مشترک. و حسّ مشترک از تخیل منقّش نشود در بیشتر اوقات زیرا که حسّ مشترک را حواسّ ظاهر مشغول دارند به صور حاضر و متخیله را عقل مشغول دارد در افکار. و اگر به ترتیب مختل شود، چنانکه در خواب، و وقتیهای دیگر تخیل متسلّط شود بر حسّ مشترک و دور ظاهر گرداند یا به صورتهای خرافی چنانکه اضغاث احلام یا صورتهائی که آن محاکات چیزهای قدسی باشد و آن باشد که خواب درست باشد و یا وحی صریح باشد. و بود که مصروعان را اتفاق افتد همچنانکه سوداویان را که مطلع شوند بر بعضی از مغیبات از به هر آنکه شوغل ایشان کم شود و آلات مختل گردد. و باشد که مشغول گردانند کسانی که کودکان را به سخن در آرند به چیزهائی که جسم را حیرت دارد و خیال را مدهوش گرداند چنانکه آن قدح که آب در او ریزند و در او نگاه کنند یا به سطحی از سیاهی براق و غیرها. و نفوس ایشان را بعد از حیرت حواسّ و فرو نشستن تخیل، اطلاع بر صورت عینی [حاصل شود] و مطلع شوند بر امور درست.

قاعده

[و بدانکه نفوس ما] بقوّت اند اوّل که حاصل شوند وانگه ازو حاصل شود اوایل و نقل کند ازو به ثوانی به واسطه وجود نفس ما. و مکمل ایشان و بدر آورنده از قوّت به فعل، آنست که حکما آن را «عقل فعّال» خوانند، و شرع آن را روح القدس خوانند. نسبت او با عقول ما [مانند نسبت] آفتابست با دیده‌های ما. و آن، آن روحیست که به حقّ اضافه کردند در آیاتی که آن را آوردیم ما از قبل آن که گفت: «و نفخت فیہ من روحی»^۱، و آن واسطه وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است به امر حقّ تعالی، و اوست که نفوس ما را متنقّش گرداند به فضائل، چون بدو متصل گردیم

چنانکه در قرآن آمده است: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ / الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ»؛^۱ و قلم حق تعالی از چوب و نی نیست بلکه ذات عقل است، که آن عقل به فعل است. نسبت نفوس ما با ایشان چون نسبت لوح است با قلم، پس نفوس ما الواح مجرداند و او قلمیست که نفوس ما را منقوش گرداند به علوم حقیقی و معارف ربّانی. آیتی دیگر گفت: «...كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانُ وَ اُنزِلَ بِهِمُ بَرُوحٌ مِنْهُ...»^۲. و آنچه گواهی می دهد، بدان که تعلیم از قدس است و آنچه گفت در حق پیغمبر علیه السلام: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى»^۳ اشارت می کند به عقل فعال که او را حق تعالی مدد می دهد به قوه غیرمتناهی. و آیتی دیگر گفت: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِينُ / عَلٰی قَلْبِكَ...»^۴، و گفت: «ذُوْمِرَةٌ فَاَسْتَوٰی»^۵. آیتی دیگر گفت: «ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ»^۶، و در آیتی گفت: «...الرُّوحُ الْاَمِينُ»^۷، آیتی دیگر: «...ثُمَّ اٰمِنٌ»^۸، و آیتی دیگر: «...قُلْ نَزَّلَهُ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ»^۹، و آیتی دیگر: «وَ اَنْتَ تَلْقٰى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيْمٍ عَلِيْمٍ»^{۱۰}، و گفت: «عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم»^{۱۱}، اشارت است بدان که از قوه به فعل بیرون می آیند. آیتی دیگر: «خَلَقَ الْاِنْسَانَ / عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»^{۱۲}.

قاعده

در آنکه پیغمبر علیه السلام گفت: «من مات فقد قامت قیامته». اشارت است بدان که آسمان او گشاده می شود که اصل سر او است و ستارگان او فروریخته می شود، یعنی حواس ظاهر، و آفتاب او از حالت خود می بگردد که آن دل اوست و پایهای او معطل می شود و زمین او متزلزل می گردد که آن تن اوست. و حشر کردن و حوش او را که آن قوای اوست لاسیما قوت غضبی، و درهم کوفتند جبال او را که استخوان او اند، بجز این آیتی گواهی می دهد: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادٰی...»^۱ یعنی نفوس شما مجرد است از آلات، او تنها بازگردد. و گفت: «كُلُّهُمْ اَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا»^۲. و

۱. همان، علق: ۳، ۴. (و)	۲. همان، مجادله: ۲۲. (و)	۳. همان، نجم: ۵. (و)
۴. همان، شعرا: ۱۹۳، ۱۹۴. (و)	۵. همان، نجم: ۶. (و)	۶. همان، تکویر: ۲۰. (و)
۷. همان، شعرا: ۱۹۳. (و)	۸. همان، تکویر: ۲۱. (و)	۹. همان، نحل: ۱۰۲. (و)
۱۰. همان، نمل: ۶. (و)	۱۱. همان، علق: ۵. (و)	۱۲. همان، رحمن: ۴، ۳. (و)
۱. همان، انعام: ۹۴. (و)	۲. همان، طه: ۹۵. (و)	

بالجملة مراد آموختن حروف علم لدنی است.

٥. بسیار علم حاصل کردم:

العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء؛ منظور علم احوال است و علم حقایق است و آن ترجمان اسرار است.^٣

«علمی به طلب که کتاب نیست حالست و مقالی نیست. علم ما علم معرفت است والله سبحانه وتعالی معلوم ماست، پیش معلوم ما، علم و معلومات کون محو است.^١

٦. همراه نااهل بود:

نااهلان، بیگانگان، کسانی که دل آنان کور است و از دریافت حقایق ناتوانند. روزبهان بقلی (متوفی ٦٠٦ هـ. ق) درباره نااهلان گوید:

«این بی‌رسمان زمانه آن بدیدند و این بشنیدند، ازان گمراهی بعضی را بکشتند و بعضی را بسوختند. مریدان بدیشان برسیدند، و مریدان از ایشان برمیدند، «یضلاً به کثیراً و یهدی به کثیراً». بازماندگان دهر به طعن و ضرب مشغول شدند، می‌پنداشتند که ایمانست، ندانستند که آن طغیانست، لاجرم مشتاقان را دام بلا شدند تا در شدند. این شوخان جاهل از سرِ حسد در خون آن سبک روحان سعی کردند، و آن پاکان حضرت را به دست ناپاکان اوپاش باز دادند، تا از سرِ غوغا آن شاهان راست نهاد را برنجانیدند. از بدایت تا نهایت انبیا و اولیا را این گران جانان دُرَاعَه و دستار پرست از حسد به دست خون باز دادند. آه از دست این ناتمامان. ندیدی که با آدم چه کرد ابلیس؟ ندیدی که چون از اهرمان بگریخت ادریس؟ ندیدی که با نوح نوحه گر چه کرد پسر؟ ندیدی که با خلیل چه کرد آزر؟ ندیدی که با موسی چه کرد فرعون فلسفی؟ و با دردمندان متوکل چه کرد گاو سامری؟ ندیدی که خضر با الیاس چون گریختند، تا یکی در بیابان منزل کند و یکی در کاروانی؟ ندیدی که بر شاهد مصر، گرگ حسد چه کرد؟ ازان بند و زندان و چاه خبر داری؟ ندیدی که داود را چون در قلعه کرد شکم بزرگان بنی اسرائیل؟ ندیدی که صخر با سلیمان چه کرد؟ ندیدی که پیر پیغمبران را

چگونه بدو نیم کردند ناهلان؟ ندیدی که حلق یحیی پیغامبر چون بپریدند بی دیدگان؟ ندیدی که با مریم و عیسی چه گفتند اهل بهتان؟ ندیدی که با سایه طوبی قدم و زبده ممخاض جان آدم سید عاشقان - صلوات الله علیه - محمد، خویشان چه کردند، تا روی جهان آرایش پز خون کردند، خون می سترد و از سر خوش دلی اندوه دل غمزدگان می بُرد. خوش از ترحم می گفت که «کیف یصلح قومٌ قد خضبوا وجه نبيهم بالدم؟»

ندیدی که حرام خواران بنی اسرائیل برای ریاست دنیا چون نعت مقدّسش در تورات بگردانیدند، تا می گفت: «ما أوذی نبی کما أوذیت؟»

و ندیدی که خوارج از غلط علم با شیر بیابان قدم و سایه دار لوای کرم، سید فرسان غیب، مُزِیل آفات ریب، برادر مصطفی چه کردند؟ ندیدی که شمر و یزید با حسین شهید چه کردند؟ ندیدی که حسن را چون زهر دادند؟ ندیدی که یا ابدالان تابعین مثل حسن بصری و سفیان ثوری و حجاج طرار چه کردند؟ ندیدی که با فضیل عیاض و ابراهیم ادهم و عبدالله مبارک چه بازیها کردند؟ ندیدی که ابوحنیفه کوفی را در بازار کوفه چوب بر سر می زدند، و آنکه در زندان قاتل بکشتند؟ ندیدی که در خون شافعی پیش هارون چه سعی کردند؟ ندیدی که با پیر اصحاب حدیث، احمد حنبل، معتزلیان چه کردند؟ ندیدی که با حارث محاسبی و معروف کرخی و سری سقطی، اهل ظاهر چه کردند؟ ندیدی که غلام خلیل با جنید و رویم و سمنون و دقاق و اباحمزه چه تخلیطها کردند، تا جمع حق را پراکنده کردند؟ ندیدی که یزدانبار با مشایخ عراق چه نمودند تا شبلی را چندین بار بمارستان بغداد فرستادند؟ ندیدی که ابن عیسی با حسین چه کرد تا او را سه هزار درّه بزدند، و بعد از آن دست و پای وی بپریدند، و آنکه برآویختند، و بعد از آن بسوختند. کلمه اش چه بود که «حسب الواحد افراد الواحد».

آه از دست این شوخان بی رسم، چه دلهای سنگین دارند تا تخم جفا در زمین بی وفا کارند. این بدسگالان بسی ریاضت و مجاهدت کردند و سالها دود چراغ خوردند، خواستند که تقدّم مشایخ بیابند، و همچون ایشان به کرامات مشهور و معروف شوند، مأمولشان جز رعنائی نبود. از آن درجات قوم محجوب شدند،

ندانستند که ریاست ایشان کسبی نیست، زیرا که به حلیه کبریاء حق ملتبس بودند. چون از عبادت مقصود نیافتند، اصول متصوفه را نفی کردند. چون ندانستند که: «...وَأَذَلَّمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَيَقُولُونَ هَذَا افك قديم»^۱، قزایی و رعنائی پیش گرفتند، مشایخ بزرگ را بنکوهیدند تا عامه خلق را به زرق و سالوس روی با خود کردند، رسم علم در پیش گرفتند. به صورت علم، آن عزیزان را طعن می زدند. اجابت دعوت هواء نفس کردند تا در آسر شیطان بمانند و به حباله ضلالت در افتادند. «استحوذَ عليهم الشيطان فانسيم ذكر الله...»^۲ ایشان را اغرا کرد به طعن مشایخ، و ایشان به اولیاء حق عامه خلق را برانگیختند، تا آن عیاران را ایذاها کردند.

دریغا اگر بودی ایشان را زاجری از عقل یا واعظی از علم تا دست از عروسان حضرت برداشتندی، و گرد علم غامض ایشان نگردیدندی، و بحث در عبارات و شطحیات مستان حق نگردندی، تا در مهالک هالک نشدندی. سرابستان قدیم است. هنوز بقایاء آن مُدبران مانده اند. در وقایع اولیاء حق طعن می زنند، پارسایی و عالمی بیرون آمده اند، و از سرِ منابر دشنام می دهند، از «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمَحَارِبَةِ» خبر ندارند. برای ریاست نفی مکاشفه صدیقان می کنند، آری. بیت:

که ندیدی شبی سلیمان را؟

تو چه دانی زبان مرغانرا

نمی دانند که جان پُر درد عاشقان در لزوم انس و حجال قدس، به دیده حق، حق را ببینند: «ما كذب ألفؤاد ما رأی»^۳. مگر نمی دانند و نشنیده اند که احمد حنبل - رضی الله عنه - گفت: «از دل اولیاء حق، به ذات حق دریچه ایست که ایشان بدان دریچه در ذات حق نگاه می کنند، و حق به ذات خویش بدان دریچه بدیشان نگاه می کند.»

میگویند که اولیا با حق سخن نگویند، مگر نشنیده اند که سید ناطقان حق گفت که در امت من قومی هستند که حق تعالی جل شأنه با ایشان سخن گوید و حدیث کند، و ایشان با حق حدیث کنند و سخن گویند، و عمر بن الخطاب - رضی الله عنه -

۳. همان، نجم: ۱۱. (و)

۲. همان، مجادله: ۱۹. (و)

۱. قرآن مجید، احقاف: ۱۱. (و)

از ایشانست. گفتنش که «یا ساریة الجبل الجبل!» گواه این حدیث است که «ما شککتُ فی الحقِّ مُنذُ رأیتَه» یاد ندارند. «لَوْ كَشَفَ الْغَطَاءُ» نخوانده‌اند مگر حدیث حادثه نشنیده‌اند؟ اخبار متواتر در احکام معرفت عشق فراموش کرده‌اند و مسایل سلب و سلم و صرف و حیل از بر کرده‌اند. جمله هرزه می‌لافند. مصراع:

این راه به پای هر کسی بافته‌اند

خوش باش که آخر نه ذوالنون مصری را به دست متوکل باز دادند، تا آن همه سؤال و جواب بگفت و بشنید. حکایت کند ابوالفرج که با ذوالنون در زورق بودم. جماعتی دیگر دیدم که در زورقی دیگر نشسته بودند و بشتاب می‌رفتند؛ یکی گفت: «اینها خواهند رفت که بر ذوالنون پیش سلطان به زندقه گواهی بدهند.» ذوالنون گفت: «الهی! اگر دروغ زنند، بگیر ایشان را؛ سخنش تمام نشده بود که زورق بدیشان فرو گردید و همه غرق شدند. گفتم: «انگار که اینها مجرم‌اند، فما بال الملاح؟» گفت: «آخر ایشان را برگرفته بود، اما چون فردا شهید برخیزند به از آنک شاهدان زور برخیزند. هر دو دست بیفشانند، گفت: «به عزّت که دیگر بار بر خلقتت دعای بد نکنم.»

منادی کردند که صوفیان را بگیرند و همه را گردن زنند. جماعتی متفرّق گشتند. نوری و ابوحمزه و دقاق را - رحمة الله علیهم - بگرفتند، قتلشان بفرمودند. سیاف شمشیر برکشید، نخست نوری در پیش آمد. سیاف گفت: «این چه دلیر است؟» گفت: «حیات من بر یاران ایثارست، و ما را جوانمردی ناچار.» سیاف بگریست، فریاد برآورد، خلیفه قاضی را گفت: «تفحص کن!» نوری را بخواندند و ازو مسایل فقهی پرسیدند. به صواب جواب داد و دقایق فقه چنان اشارت کرد که علما نشنیده بودند، متعجب بماندند. گفت: «ای قاضی! حق تعالی را بندگانی‌اند که ایشان با حق گویند، و از حق گویند، و با حق نشینند، به حق خورند، و به حق نوشند؛ جانشان در عیان عیان غرقست. به نور قدس در نور اسماء الله افتاده‌اند، و بجز حق همه را فراموش کرده‌اند.» قاضی بگریست و در پیش خلیفه رفت، گفت: «اگر اینها مسلمان نیستند، در روی زمین مسلمان نیست.» جمله را عزیز و مکرم باز گردانیدند، عزیزان رفته باز خواندند. این حکایت را وقعه صوفیان نیز گویند.

و نیز ابوسعید خَراز - که قمر الصوفیة کنیت اوست - تصنیفی کرده بود، و آن را کتاب‌السر خوانده. علما، معنی آن را ندانستند و به کفر بدو گواهی دادند. ابوالعباس عطا را برای حسین منصور نعل در سر فرو کوفتند و بدان بکشتند. چندین نوبت جنید را به کفر منسوب کردند. و سهل بن عبدالله از تُستر برانندند. و همچنان با یزید بسطامی در گرگان سالی بماند. و صبحی را در اسما و صفات کافر گفتند. حُصری را حلولی خواندند. ابراهیم ادهم را بزدند. عامر ابن قیس از تابعیان بود، نزد عثمان بن عفان - رضی الله عنه - برو خصمی کردند. گفتند: می‌گوید که «من از خلیل (ع) بهترم.»

محنت این قوم بیش از شمارست، و این حکایت مشروح در *معن الصوفیة* آورده‌اند. این قدر که گفته شد سخن ما را گواهد است. اشارت این در قصص انبیاست، حدیث «نَحْنُ معاشر الانبیا اشدّ بلاءً ثَمَّ الا مثل فالامثل» یاد دار. این همه از مَه سبجانی و سلسله موصوله سلطانی بنگسیختند. زبان «انا انت»، «انا الحق» بیریدند. اگر چه آن عیاران برآویختند، مرغان مقدّس از چمن صورت برانگیختند، و خود را نشانه ظلم کردند، لیکن آنها باز آشیان بساتین غیب قُرب رسیدند، و اجسام بالیه را به دست این غولان بگذاشتند. اگر چه خونها ریختند، کسبشان جز فرحی قلیل نبود، عاقبتشان جز ترحی طویل نبود. این جای در عار و شنار بماندند، و آنجا در ندامت و نار، به بدی معروف شدند، و از مأمول ریاست خوار همان مهتران سبق بردند، در رفع درجات و ارتقاء مقامات در دو عالم طعن طاعنان به نااهلان باز کردند، و ایشان را فضل و شرف زیادت شد.. حق - سبحانه و تعالی - خطر و قدر ایشان بزرگوارتر کرد، و آن مفلسان را خایب و خاسر گردانید، معروف سمت ظلم الی یوم القیامة.

چه بودی اگر به خود مشغول شدندی و بحث در علوم ایشان نکردندی، تا در خون این مهتران نه افتادندی؟ دریغا، اگر بدانندی که علوم الهی نه همه آنست که ایشان بخواندند. اگر فرق علما بدانستندی، در درجات علم نگشتندی. میراث داران «و علم آدم الاسماء کلها...»^۱ مطایاء محمل «انا عرضنا الامانة...»^۲ نسوختندی.

حاملان اوقار خرمین «... و علمناه من لدنا علماً»^۱ آنها که در مکتب الهام بر لوح اسرارشان صد هزار «شین» عشق در «عین» عیان ازل چون «سین» اسرار تاج انداخته‌اند، و حرف «غین» و «قاف» در غیبت و حقیقت بگذاخته‌اند. در سطور علم مجهولشان صد هزار الف انانیت در کنه اولیت «لا» است، صد هزار «لا» در شهود بقاء «الف». چه دانند این حدیث اولوالالباب که اسرار عشق و توحید و رای عقولست.

۷. خانقاه:

منظور از خانقاه، عالم ارواح است و ظاهراً شرح عروج روحانی خود را می‌دهد. «ای خرقه‌پوش خانقاه قدم، رسم عدم بگذار.»^۲

۸. پیری:

منظور از پیر، نفس ناطقه یا عقل رهنما است، همان عقل سرخ است؛ و خرقه‌پوش خانقاه قدم، همان عقل مجرد است و احیاناً منظور عقل فعال است که یک سوی آن به طرف عالم عقول است و سپید است و یک طرف آن به سوی عالم خاکی است و سیاه است.

۹. با کسی که روز از شب نشناسد بازگویی:

منظور افشای اسرار ملکوت است با نااهلان که حسین منصور سربرسرا این سودا نهاد. حسین گفت: به جناح خود نزد دوست می‌برم، گفتم و لیس کمثله شیء، آنگه در بحر فهم افتاد و غرق شد. حسین گفت: صاحب قوس ثانی را (حضرت رسول) حروفی چند هست، نه این حرفهای عربی و عجمی و آن یک حرف است و آن میم است (میم ماوحی - میم محمد...).

۱۰. سیلی خوردی:

رکود در سیر و سلوک.

۱۱. شیخ چون مرادید گفت:

منظور از این تمثیل بیان این معنی است که «کلم الناس علی قدر عقولهم»؛ و هرگاه انسان با نااهل اسرار حق را گوید نه تنها فهم نکند و به انکار او همت گمارد، بلکه باشد که خطرات بسیاری زاید؛ و چه بسیار از کسان که سر بر سر این

نادانی نهادند، چنانکه در ردیف ٦ بیان کردیم و شواهد و امثال بسیار آوردیم.

١٢. تواند بود که بینا شود:

وقوف بر جهل، کمال علم است. ضمناً بیان این معنی است که معرفت، اساس هدایت است.

١٣. به مرتبه قوت توان رسانیدن:

منظور طبیب روحانی و پیر و مرشد است که معالجه امراض روحی کند. چنانکه آمده است که: انبیاء و اولیاء، اطبای امراض روحی اند؛ و بالجمله در این تمثیل بیان لزوم پیروی از مرشد و راهنما را می کند و منظورش از سه مقام، سه مرحله اصلی سیر و سلوک است که در هر یک از مقامات سه گانه باید مراحل را طی کند.

١٤. بیمار دل را طبیب گوید:

شرح معالجه اسقام و امراض روحی و بیان طریق تصفیه باطن و عروج روحانی است. صحرا، کنایه از عالم روحانی است؛ طلب، نخستین مرحله سیر و سلوک است و در *منطق الطیر* عطار، نخستین وادی، وادی طلب است. می گوید: بیمار اسقام روحی، نخست باید بخواهد و به دنبال آن در اثر تزکیه نفس روی به سوی صحرا یعنی جهان روحانی نهد.

در اینجا تمثیلی می آورد که در آن صحرا کرمک شب تاب است که روشنائی می دهد و روشنائی او در شب است. احیاناً منظورش این است که هنگامی که مراحل از سیر و سلوک را گذراند و خود را پاک و مصفا گردانید، با رقات الهی به او تابش کند و در کالبد ظلمانی او که همان شب باشد نوری بدرخشد و وجود او را روشن گرداند؛ و این خاصیت همان سیر در صحرا یعنی عالم روحانی است که البته این نور و روشنائی او را عاریتی باشد؛ و بالجمله سایر الی الله باید در اثر ریاضت و تصفیه باطن همان خاصیت حاصل کند که هر چند روشنائی عاریتی است، لکن می تواند او را به نور حقیقی و روشنائی اصلی برساند.

١٥. و این مقام اولست:

مقام اول سیر و سلوک حاصل کردن و کسب همان نور عاریتی است و روشن

شدن جسم ظلمانی است، چراکه سیر در ظلمات و به دست آوردن آب حیات را شرط وجود روشنائی است و احیاناً مراد استفاده از انوار پیر و مرشد است.

۱۶. بعد از آن بدریای بزرگ رود و... :

منظور بیان دومین مرحله سیر و سلوک است که مرحله نفس‌کشی است؛ مرحله ایست که «... کلما اضاء مالهم مشوا و اذا اظلم علیهم قاموا...»^۱ مرحله‌ای که در این دریای بیکران، وجود و صفات بی حد و حصر بد، بایستی گاو نفس را که خرابی‌ها همی کند «و اذ قال موسی لقومه ان الله یامرکم ان تذبحوا بقره...»^۲، سرکوب کرد، نفس حریص و آزمند را که «... صفرأ فاقع لونها تسر الناظرین»^۳ آن نفس خوش‌نما و مار خوش‌خط و خال که زرق و برق دنیا است که فریب‌دهنده انسانها است «... لا ذلول تثیر الارض و لاتسقی الحرث...»^۴، کارش خراب و ویران کردن است و نه آبادانی و این همان نفس سرکش است که روشنی نفس باطل کند، دشمنی او با آفتاب که نفس مطمئن باشد ازین روست که همواره با او در جدال است، چراکه کارها و اعمال او را مورد نگویش قرار می‌دهد؛ و بالجمله منظور جدال بین صفات حمیده و رذیله است که مرحله دوم، سیروسلوک، مرحله حساس این جنگ و جدال است:

ور بکاوای ترک گاو تن بگو	گر بدرد گاو را آن شیرخو
طبع گاوی از سرت بیروت کند	خوی حیوانی ز حیوان برکند
گاو باشی، شیرگردی نزد او	گر تو با گاوی خوشی، شیری مجوه ^۵

تمثیل به گوهر شب‌افروز که ظاهراً همان ماه است، منظور عدم اعتماد به انوار عرضی است و در جان زدن در این مرحله از سیر و سلوک است که باید سرانجام به نور حقیقی پیوست و مآل سایرین الی الله اتصال به نور الانوار است و نه انوار مجازی و نه انوار مادی شعاعی؛ «بدانکه عارف را از مقامات و درجات، انوار و کرامات

۳. همان، بقره: ۶۹. (و)

۲. همان، بقره: ۶۷. (و)

۱. قرآن مجید، بقره: ۲۰. (و)

۵. مثنه، معناه، دفت نحه، ابیات ۹۲۹ - ۹۳۱. (و)

۴. همان، بقره: ۷۱. (و)

است لیکن حدث است، اهل بدایت در نهایت، حق به حق بینند^۱، «بعضی در حکمت قدم قدیم افتادند تا بطون افعالیات بدانستند و در حکمت فلسفی شدند، بعضی در نور قدرت افتادند بهر ناتمامی تمام آمدند»^۲

۱۷. و آن مقام دوّم باشد :

مقامی که گذشتن از آن بسیار دشوار باشد. در شرح این مقام و مقام سوّم روزبهان گوید:

«بشنو نام مرغان طوبی قدم، مبارزان میدان علم، تا بدانی که چه گفتند و چون رفتند». از جمله ایشان شیخ درویشان و رئیس متوکلان و صراط زهاد و عبّاد، ابراهیم بن ادهم صاحب فضیل و ثوری، مسافر عالم عیان و صاحب نشان در حقایق، و بیان، آنک چون اشارت کردی، کوه ابوقبیس بجنبیدی. بحر حقایق و لسان دقایق، ابوعلی السندی. استاد ابو یزید گفت که: «من از ابوعلی علم فنا در توحید می آموختم، و ابوعلی از من الحمد و قل هو الله».

۱۸. و آن مقام سوّم است:

درباره سیمرغ و درخت طوبی در شرح رساله عقل سرخ توضیح داده شد.

۱۹. شیخ را گفتم که آفتاب را این همه قوت باشد که ...:

در شرح رساله عقل سرخ درباره درخت طوبی و فروض گوناگون آن و همین طور کوه قاف توضیحات داده شده است.

۲۰. شیخ را گفتم وقتی که ماه، بدر می باشد...:

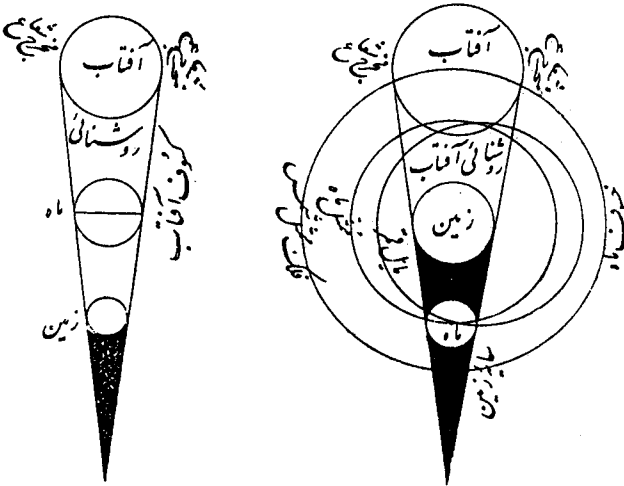
این بخش مربوط به ضوابط هیئت است که احیاناً می تواند کنایه از نفوس ناطقه انسانی باشد از نفوس کلیه، و بویژه نفس کل.

ما در اینجا برای روشن شدن جنبه هیوی امر، توضیحات زیر را به استناد التفهیم میدهیم؛ برای توضیح زیادتر رجوع بدان مآخذ شود.

این اختلاف منظر چگونه بود؟

اختلاف منظر، دیدار یکی چیز بود بعینه، به یک وقت اندر دو جای مختلف

چون جای نگرستن بدو مختلف باشد. پس قمر که قیاس نگرستن بدو از مرکز زمین کنند بجای دیده آید از فلک، جز آنجای که از روی زمین دیده آید وزینجهت چون اجتماع او با آفتاب [قیاس] از مرکز زمین کنند، او را اجتماع محسوب خوانند ای بشمار کرده. و چون به قیاس روی زمین کنند او را، مرئی خوانند ای به دیدار. و این دو اجتماع را، وقت یکی نبود. ولکن گاه مرئی پیش از محسوب بود و گاه از پس. چون جایگاه نگرستن بدو از شهرهای مختلف است، گاه قمر، همه آفتاب پیوشاند جایی و به دیگر جای پاره‌یی و به دیگر جای هیچ نه. و این صورت دانستن آن را آسان کند.



چندانند وقت‌های کسوف آفتاب؟

سه وقت. زیرا که او را مکتبی نیوفتد چنانک حس را پیدا باشد، ولکن نخستین وقت او آغاز گرفتن، و دوّم میانه او، و سوّم پاک شدن.

آغاز کردن آفتاب از کدام سو باشد

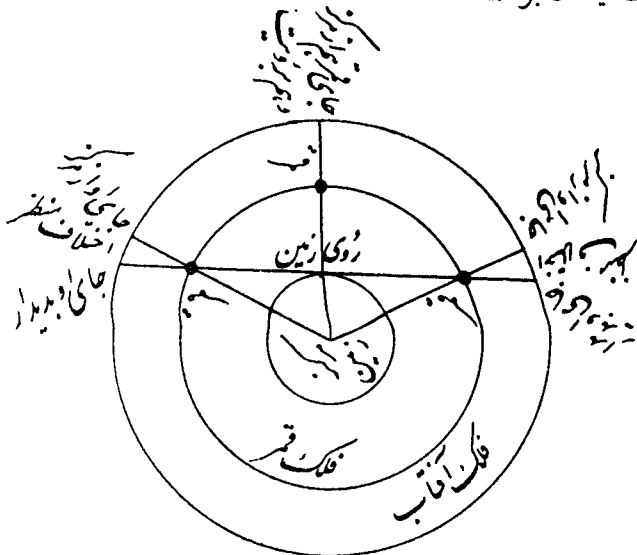
گیرنده او قمر است. و رفتن قمر از رفتن او سبکتر. پس از سوی مغرب بدو همیرسد. و نخستین بسودن او آفتاب را ازین سو بود. پس آغاز کسوف آفتاب از سوی مغرب باشد و تمامی گشادن از سوی مشرق به خلاف حال کسوف قمر که

گفتیم. و اگر به انحراف ازین دو سو، لختکی بگردد، پاک از آن بیرون نیاید.

پس چرا کسوف آفتاب بهر اجتماعی نبود و قمر ناچاره زیر او همی گذرد؟
 زیرا که آفتاب را کسوف [نبود] تا قمر به اجتماع بی عرض نبود یا کم عرض، که بر این نهاد گذر او میان آفتاب و میان بصر بود. و زین جهت اجتماع را شرط کرده همی آید نزدیکی یکی از دو عقده، تا عرض قمر چنان باشد که گفتیم. و چون عقده از اجتماع دور باشد عرض قمر بزرگ گردد و آن را که برو آفتاب را بتواند پوشانیدن سوی شمال یا جنوب دورتر شود و کسوف نبود. و حال به استقبال همچنین است که به هر استقبالی کسوف قمر نبود. زیرا که همیشه عقده، به جای استقبال نزدیک بود. و چون دور شود، بزرگی عرض قمر بدان اندازه شود که گذر او از سایه زمین دور بود.

کسوف جز آفتاب و ماهتابرا افتد یا نه؟

«قمر، همه کواکب متحیره را و گروهی از ثابته را کسوف کند و بیوشاند، چون راه گذر او نزدیک ایشان بود.»



۲۱. نابالغ:

یعنی خام و ناپخته.

۲۲. سماع و رقص:

از سنت‌های درویشی است که در مواقعی که افسرده خاطر شوند و ملالت و کسالتی آنها را فراگیرد، و جدی طلب کنند و راه وجد و حال، ترتیب مجلس رقص و سماع است که آداب خاصی دارد. رجوع شود به فرهنگ اصطلاحات عرفانی در این کتاب.

۲۳. رجوع شود به فرهنگ اصطلاحات عرفا و نیز کتاب مصباح الکفایه تألیف عبدالرزاق لاهیجی.

٤

رسالة في حقيقة العشق
(مونس العشاق)

آنچه سهروردی در رساله فی حقیقه العشق گفته است، به طور کلی تأویلی از سوره یوسف است. باید توجه داشت که هر چند تأویلاتی که از آیات و روایات به وسیله اهل ذوق انجام شده است دلپذیر و موافق با طبع و ذوق است و گره‌گشای بسیاری از ایرادات و مشکلات است؛ لکن باید آن را نوعی بازی با الفاظ به حساب آورد، بازی جالب و دلکش.

سهروردی داستان حضرت یوسف را که یکی از سوره‌های قرآن مجید است و در متن قرآن، احسن قصص نامیده شده است، با استفاده از ذوق اشراقی و الهامی و احیاناً اصطلاحات و کلمات فلاسفه، به طرز جالب مورد تأویل قرار داده است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

«نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن و ان كنت من قبله لمن الغافلين.»^۱

ولولا كُفْم ما عرفنا الهوى ولولا الهوى ما عرفنا كُفْم

*

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی؟
ورساید نبودی که سر زلف ربودی رخساره معشوق به عاشق که نمودی؟

فصل

بدان که اوّل چیزی که حقّ سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که «اوّل ما خلق الله تعالی العقل» و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حقّ و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود پس بیود. از آن صفت که به شناخت حقّ تعالی تعلق داشت، حُسن پدید آمد که آن را «نیکوئی» خوانند، و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آن را «مهر» خوانند، و از آن صفت که نبود، پس بیود تعلق داشت، حزن پدید آمد که آن را «اندوه»

۱. قرآن مجید، یوسف: ۳. (و)

خوانند. و این هر سه که از یک چشمسار پدید آمده‌اند و برادران یکدیگرند، حسن که برادر مهین است در خود نگریست خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند. عشق که برادر میانیت با حسن انسی داشت، 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، ازین آویزش آسمان و زمین پیدا شد.

فصل

چو آدم خاکی را علیه الصلوة والسلام بیافریدند، آوازه در ملاء اعلیٰ افتاد که از چهار مخالف، خلیفه‌ای را ترتیب دادند. ناگاه نگارگر تقدیر، پرگار تدبیر بر تخته خاک نهاد، صورتی زیبا پیدا شد، این چهار طبع را که دشمن یکدیگرند بدست این هفت‌رونده که سرهنگان خاصند باز دادند تا در زندان، شش جهتشان محبوس کردند. چندانکه جمشید خورشید، چهل بار پیرامن مرکز برآمد، چون «أربعین صباحاً» تمام شد، کسوت انسانیت در گردنشان افکندند تا چهارگانه، یگانه شد. چو خبر آدم صلوات‌الله و سلامه علیه در ملکوت شایع گشت، اهل ملکوت را آرزوی دیدار خاست، این حال بر حسن، عرض کردند. حسن که پادشاه بود گفت که اول من یکسواره پیش بروم، اگر مرا خوش آید، روزی چند آنجا مقام کنم، شما نیز بر پی من بیایید. پس سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد روی به شهرستان وجود آدم نهاد، جایی خوش و نزهتگاهی دلکش یافت، فزود آمد، همگی آدم را بگرفت، چنانک هیچ حیّز آدم نگذاشت. عشق چون از رفتن حسن خبر یافت، دست در گردن حزن آورد و قصد حسن کرد. اهل ملکوت چون واقف شدند یکبارگی بر پی ایشان برانندند. عشق چون به مملکت آدم رسید حسن را دید تاج تعزّز بر سر نهاده و بر تخت وجود آدم قرار گرفته، خواست تا خود را در آنجا گنجانند، پیشانیش بدیوار دهشت افتاد، از پای درآمد. حزن، حالی دستش بگرفت، عشق چون دیده باز کرد اهل ملکوت را دید که تنگ در آمده بودند. روی بدیشان نهاد، ایشان خود را بدو

تسلیم کردند و پادشاهی خود، بدو دادند و جمله روی بدرگاه حسن نهادند. چون نزدیک رسیدند، عشق که سپهسالار بود نیابت به حزن داد و بفرمود تا همه از دور، زمین بوسی کنند زیرا که طاقّت نزدیکی نداشتند. چون اهل ملکوت را دیده بر حسن افتاد جمله به سجود درآمدند و زمین را بوسه دادند که «فَسَجِدْ لِامَلَائِكَةِ كَلِّهِمْ أَجْمَعُونَ»^۱.*

فصل

حسن مدّتی بود که از شهرستان وجود آدم رخت بریسته بود و روی به عالم خود آورده و منتظر مانده تا کجا نشان جائی یابد که مستقرّ عزّوی را شاید. چون نوبت یوسف درآمد حسن را خبر دادند؛ حسن، حالی روانه شد، عشق آستین حزن گرفت و آهنگ حسن کرد. چون تنگ درآمد حسن را دید خود را با یوسف برآمیخته چنانکه میان حسن و یوسف هیچ فرقی نبود. عشق، حزن را بفرمود تا حلقه تواضع بجنابند. از جناب حسن آوازی برآمد که کیست، عشق به زبان حال جواب داد که:

بیت

چاکر ببرت خسته جگر باز آمد بیچاره به پا رفت و به سر باز آمد

حسن دست استغناء به سینه طلب باز نهاد، عشق به آوازی
حزین این بیت برخواند:

بیت

به حقّ آنکه مرا هیچ کس به جای تو نیست جفا مکن که مرا طاقّت جفای تو نیست

حسن چون این ترانه گوش کرد از روی فراغت جوابش داد:

۱. قرآن مجید، حجر: ۳۰ (و)

* بخشی از عبارت بالا تحریف شده است و نادرست است.

ای عشق شد آنکه بودمی من به تو شاد امروز خود از توام نمی‌آید یاد

عشق چون نومید گشت دست حزن گرفت و روی به بیابان حیرت نهاد و با خود این زمزمه می‌کرد:

بیت

بر وصل تو هیچ دست پیروز مباد جز جان من از غم تو با سوز مباد
 اکنون که در انتظار روزم برسید من خود رفتم کسی بدین روز مباد

حزن چون از حسن جدا ماند عشق را گفت: ما با تو بودیم در خدمت حسن و خرقة ازو داریم و پیر ما اوست، اکنون که ما را مهجور کردند، تدبیر آنست که هر یکی از ما روی به طرفی نهیم و به حکم ریاضت سفری برآریم، مدّتی در لگدکوب دوران ثابت قدمی بنمائیم و سر در گریبان تسلیم کشیم و بر سجّاده ملّمع قضا و قدر رکعتی چند بگذاریم، باشد که به سعی این هفت پیر گوشه‌نشین (۱) که مربّیان عالم کون و فسادند به خدمت شیخ بازرسیم چون برین قرار افتاد، حزن روی به شهر کنعان نهاد و عشق راه به مصر برگرفت.

فصل

راه حزن نزدیک بود؛ به یک منزل به کنعان رسید، از در شهر در شد، طلب پیروی می‌کرد که روزی چند در صحبت او بسر برد. خبر یعقوب کنعانی بشنید، ناگاه از در صومعه او در شد، چشم یعقوب برو افتاد، مسافری دید آشنا روی و اثر مهر درو پیدا. گفت: مرحباً! به هزار شادی آمدی، بالاخره از کدام طرف ما را تشریف داده‌ای؟ حزن گفت: از اقلیم «ناکجاآباد»، از شهر پاکان؛ یعقوب به دست تواضع سجّاده صبر فرو کرد و حزن را بر آنجا نشانید و خود در پهلوش بنشست. چون روزی چند برآمد یعقوب را با حزن انسی با دید آمد چنانک یک لحظ بی او نمی‌توانست بودن. هر چه داشتت به حزن بخشید، اوّل سواد دیده را پیش کش کرد که:

«...وَأَبْيَضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ...»^۱، پس صومعه را «بیت الاحزان» نام کرد و تولیت بدو داد:

بیت

از خصم چه باک چون تو یارم باشی یا در غم هجر غمگسارم باشی
گو خصم کنار پر کن از خون جگر چون توبه مراد در کنارم باشی

فصل

وزان سوی دیگر، عشق شوریده قصد مصر کرد و دو منزل یک منزل می کرد تا به مصر رسید و هم چنان از گرد راه ببازار برآمد:

بیت

عشق به بازار روزگار برآمد دمدمه حسن آن نگار برآمد
عقل که باشد کنون چو عشق خرامید صبر که باشد کنون چو یار برآمد
نام دلم بعد چند سال که گم بود از خم آن زلف مشکبار برآمد

ولوله در شهر مصر افتاد، مردم بهم برآمدند، عشق قلندروار، خلیع العذار، به هر منظری گذری و در هر خوش پسری نظری می کرد و از هر گوشه جگرگوشه ای می طلبید، هیچ کس بر کار او راست نمی آمد. نشان سرای عزیز مصر باز پرسید و از در حجره زلیخا سردر کرد. زلیخا چون این حادثه دید برپای خاست و روی به عشق آورد و گفت: ای صدهزار جان گرامی فدای تو، از کجا آمدی و به کجا خواهی رفتن و ترا چه خوانند؟ عشق جوابش داد که: من از بیت المقدس (۲)؛ از محله روح آباد از درب حسن. خانه ای در همسایگی حزن دارم، پیشه متن سیاحتست، صوفی مجردم، هر وقتی روی به طرفی آورم، هر روز به منزلی باشم و هر شب جائی مقام سازم. چون در عرب باشم عشقم خوانند، و چون در عجم آیم مهرم خوانند. در

آسمان به محرّک مشهورم و در زمین به مسکن معروفم، اگر چه دیرینه‌ام، هنوز جوانم و اگر چه بی‌برگم، از خاندان بزرگم. قصّه من دراز است، «فی قصتی طول و انت ملول». ماسه برادر بودیم به ناز پرورده و روی نیاز ندیده، و اگر احوال ولایت خود گویم و صفت عجایب‌ها کنم که آنجاست، شما فهم نکنید و در ادراک شما نیاید، اما ولایتیست که آخرترین ولایتهای ما آنست، و از ولایت شما به نه منزل (۳)، کسی که راه دادند، آنجا تواند رسیدن. حکایت آن ولایت چنانکه به فهم شما نزدیک باشد بکنم.

فصل

بدانک بالای این کوشک نه اشکوب (۴) طاقیست که آن را «شهرستان جان» (۵) خوانند و او باروئی دارد از عزّت و خندقی دارد از عظمت. و بر دروازه آن شهرستان، پیری جوان موگّلت و نام آن پیر «جاوید خرد» (۶) است و او پیوسته سیّاحی کند چنانکه از مقام خود نجنبد و حافظی نیکست، کتاب الهی داند، خواندن و فصاحتی عظیم دارد، اما گنگست. و به سال، دیرینه است اما سال ندیده است، و سخت کهن است اما هنوز سستی درو راه نیافته است. و هر که خواهد که بدان شهرستان رسد ازین چهار طاق شش طناب بگسلد و کمندی از عشق سازد و زین ذوق بر مرکب شوق نهد، و به میل گرسنگی سرمه بیداری در چشم کشد، و تیغ دانش به دست گیرد، و راه جهان کوچک پرسد، و از جانب شمال درآید و ربع مسکون طلب کند. و چون در شهرستان رسد کوشکی بیند سه طبقه (۷).

در طبقه اوّل دو حجره پرداخته (۸) و در حجره اوّل تختی بر آب گستریده و یکی بر آن تخت تکیه زده، طبعش به رطوبت مایل، زیرکی عظیم اما نسیان برو غالب. هر مشکلی که برو عرضه کنی در حال حلّ کند، ولیکن بر یادش نماند (۹). و در همسایگی او در حجره دوّم تختی از آتش گستریده و یکی بر آن تخت تکیه زده، طبعش به بیوست مایل، چابکی جلد اما پلید، کشف رموز دیر تواند کرد، اما چون فهم کند هرگز از یادش نرود. چون وی را ببیند چرب‌زبانی آغاز کند، و وی را به چیزهای رنگین فریفتن گیرد و هر لحظه خود را به شکلی بروی عرضه کند. باید که

با ایشان هیچ التفاتی نکند و روی از ایشان بگرداند و بانگ بر مرکب زند و به طبقه دوّم رسد.

آنجا هم دو حجره ببندد، در حجره اوّل تختی از باد گستریده و یکی بر آن تخت تکیه زده، طبعش به برودت مایل، دروغ گفتن و بهتان نهادن و هرزه گوئی و کشتن و از راه بردن دوست دارد، و پیوسته بر چیزی که نداند حکم کند (۱۰). و در همسایگی او در حجره دوّم تختی از بخار گستریده، و بر آن تخت یکی تکیه زده، طبعش به حرارت مایل، نیک و بد بسیار دیده، گاه بصفه فریشتگان برآید و گاه بصفه دیوان، چیزهای عجب پیش او یابند، نیز نجات نیک داند، و جادوی ازو آموزند. چون ویرا ببیند چابلوسی پیش گیرد و دست در عنانش آویزد و جهد کند تا او را هلاک کند. تیغ با ایشان نماید و بتیغ، بیم کند تا ایشان از پیش او بگریزند.

چون به طبقه سوم رسد حجره‌ای ببندد دلگشای و در آن حجره تختی از خاک پاک گستریده، بر آن تخت یکی تکیه زده، طبعش باعتماد نزدیک، فکر برو غالب، امانت بسیار نزدیک او جمع گشته، و هر چه بدو سپارند هیچ خیانت نکند (۱۱)، هر غنیمت که ازین جماعت حاصل کرده است بدو سپارد تا وقتی دیگرش بکار آید. و از آنجا چون فارغ شود و قصد رفتن کند، پنج دروازه (۱۲) پیش آید:

دروازه اول (۱۳) دو در دارد و در هر دری تختی گستریده است طولانی بر مثال بادامی، و دو پرده یکی سیاه و یکی سپید در پیش آویخته و بندهای بسیار بر دروازه زده، و یکی بر هر دو تخت تکیه زده دیدبانی بدو تعلق دارد. و او از چندین ساله راه بتوان دیدن، و بیشتر در سفر باشد، و از جای خود بجنبد و هر جا که خواهد رود، و اگر چه مسافتی باشد، به یک لمحّه برسد، چون بدو رسد بفرماید تا هر کسی را به دروازه نگذارد و اگر از جائی رخنه‌ای پیدا شود زود خبر باز دهد.

و به دروازه دوّم رود (۱۴)، و دروازه دوّم دو در دارد، هر دری را دهلیز است دراز پیچ در پیچ به طلسم کرده، و در آخر هر دری تختی گستریده مدوّر، و یکی بر هر دو تخت تکیه زده و او صاحب خبر است و او را پیکی در راه است که همواره در روش باشد. و هر صوتی که حادث شود این پیک آن را بستاند و بدو رساند و او آن را دریابد و او را بفرماید تا هر چه شنود زود باز نماید و هر صوتی را به خود راه ندهد و

به هر آوازی از راه نرود.

و از آنجا به دروازه سوّم رود (۱۵)، و دروازه سوّم هم دو در دارد، و از هر دری دهلیزی دراز می‌رود تا هر دو دهلیز سر به حجره‌ای برآرد و در آن حجره دو کرسی نهاده است و یکی بر هر دو کرسی نشسته، و خدمتکاری دارد که آن را باد خوانند. همه روزگرد جهان می‌گردد و هر خوش و ناخوش که می‌بیند بهره‌ای بدو می‌آرد و او آن را می‌ستاند و خرج می‌کند، او را بگوید تا داد و ستد کم کند و گرد فضول نگردهد.

و از آنجا به دروازه چهارم آید (۱۶)، و دروازه چهارم فراختر ازین سه دروازه است. و درین دروازه چشمه‌ایست خوش آب و پیرامن چشمه دیواراست از مروراید، و در میان چشمه تختیست روان و بر آن تخت یکی نشسته است. او را چاشنی‌گیر خوانند، و او فرق کند میان چهار مخالف، و قسمت و ترتیب هر چهار او می‌تواند کردن. و شب و روز بدین کار مشغول است، بفرماید تا آن شغل در باقی کند الاّ به قدر حاجت.

و از آنجا به دروازه پنجم آید (۱۷)، و دروازه پنجم پیرامن شهرستان درآمده است. و هر چه در شهرستان است میان این دروازه است. و گرداگرد این دروازه بساطی گستریده است و یکی بر بساط نشسته چنانکه بساط ازو پر است، و بر هشت مخالف حکم می‌کند و فرق میان هر هشت پدید می‌کند و یک لحظه ازین کار غافل نیست، او را مفرّق خوانند. بفرماید تا بساط در نوردد و دروازه بهم کند.

و چون ازین پنج دروازه بیرون جهانند میان شهرستان برآید و قصد بیشه شهرستان (۱۸) کند. چون آنجا برسد آتشی بیند افروخته و یکی نشسته و چیزی بر آن آتش می‌پزد، و یکی آتش تیز می‌کند، و یکی سخت گرفته است تا پخته می‌شود، و یکی آنچه سر جوش و لطیفتر است جدا می‌کند، و آنچه در بن دیگ مانده است جدا می‌کند و بر اهل شهرستان قسمت می‌کند. آنچه لطیف‌تر است به لطیف می‌دهد و آنچه کثیف‌تر است به کثیف می‌رساند. و یکی استاده است دراز بالا و هر که از خوردن فاغ می‌شود گوشش می‌گیرد و بالا می‌کشد. و شیری و گرازی میان بیشه ایستاده است، آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغولست و آن دیگر به

دزدی کردن و خوردن و آشامیدن مشغول. کمند از فتراک بگشاید و در گردن ایشان اندازد و محکم فرو بندد و هم آنجاشان بیندازد، و عنان مرکب را سپارد، و بانگ بر مرکب زند، و به یک تک ازین نه در بند بدر جهانند و به دروازه شهرستان جان رسد و خود را برابر دروازه رساند. حالی پیر آغاز سلام کند و او را بنوازد و به خویش خواند. و آنجا چشمه‌ای است که آن را «آب زندگانی» خوانند، در آنجاش غسل بفرماید کردن. چون زندگانی ابد یافت، کتاب الهیش درآموزد.

و بالای این شهرستان چند شهرستان دیگر است، راه همه بدو نماید و شناختش تعلیم کند. و اگر حکایت آن شهرستانها با شما کنم و شرح آن بدهم، فهم شما بدان نرسد و از من باور ندارید و در دریای حیرت غرق شوید. بدین قدر اقتصار کنیم و اگر این چه گفتم دریابید جان سلامت ببرید.

فصل

چون عشق این حکایت بکرد، زلیخا پرسید که: سبب آمدن تو از ولایت خود چه بود؟ عشق گفت: ما سه برادر بودیم، برادر مهین را حسن خوانند و ما را او پرورده است، برادر کهین را حزن خوانند و او بیشتر در خدمت من بودی، و ما هر سه خوش بودیم. ناگاه آوازه‌ای در ولایت ما افتاد که در عالم خاکی یکی را پدید آورده‌اند بس بلعجب، هم آسمانیست و هم زمینی (۱۹)، هم جسمانیست و هم روحانی، و آن طرف را بدو داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه‌ای نام زد او کرده‌اند. ساکنان ولایت ما را آرزوی دیدن او خاست، همه پیش من آمدند و با من مشورت کردند. من این حال بر حسن که پیشوای ما بود عرض کردم، حسن گفت: شما صبر کنید تا من بروم و نظری در اندازم، اگر خوش آید شما را طلب کنم. ما همه گفتیم که فرمان تراست. حسن به یک منزل به شهرستان آدم رسید، جائی دلگشای یافت، آنجا مقام ساخت. ما نیز بر پی او برآمدیم. چون نزدیک رسیدیم طاقت وصول او نداشتیم، همه از پای درآمدیم و هر یکی به گوشه‌ای افتادیم، تا اکنون که نوبت یوسف درآمد. نشان حسن پیش یوسف دادند. من و برادر کهین که نامش حزنست روی بدان جانب نهادیم، چون آنجا رسیدیم حسن بیش از آن شده بود که ما دیده بودیم. ما را

به خود راه نداد، چندانکه زاری بیش می‌کردیم، استغناء او از ما زیادت می‌دیدیم.

بیت

می‌کش که خطات می بسازد	می‌کن که جفات می‌بزیید
نادیدن مات می بسازد	بسیار بهی از آنچه بودی
کین آب و هوات می بسازد	در گریه و آه سرد می‌کوش

چون دانستیم که او را از ما فراغتی حاصلست، هر یکی روی به طرفی نهادیم، حزن به جانب کنعان رفت و من راه مصر برگرفتم. زلیخا چون این سخن بشنید خانه به عشق پرداخت (۲۰) و عشق را گرامی تر از جان خود می‌داشت تا آنگاه که یوسف به مصر افتاد. اهل مصر بهم برآمدند، خبر به زلیخا رسید، زلیخا این ماجرا با عشق بگفت، عشق گریبان زلیخا بگرفت و به تماشای یوسف رفتند. زلیخا چون یوسف را بدید خواست که پیش رود، پای دلش به سنگ حیرت درآمد، از دایره صبر بدر افتاد، دست ملامت دراز کرد و چادر عافیت بر خود بدرید و به یکبارگی سودائی شد. اهل مصر در پوستینش افتادند و او بی خود این بیت می‌گفت:

بیت

مثل ما بی‌لیس ینکتم	ماعلی من باح من جرح
و غرامی فوق ما زعموا	زعموا آتسی احبکم

فصل

چون یوسف عزیز مصر شد، خبر به کنعان رسید، شوق بر یعقوب غلبه کرد. یعقوب این حالت با حزن بگفت، حزن مصلحت چنان دید که یعقوب فرزندان را برگیرد و به جانب مصر رود. یعقوب پیش روی به حزن داد و با جماعت فرزندان راه مصر برگرفت. چون به مصر شد از در سرای عزیز مصر در شد. ناگاه یوسف را دید با زلیخا بر تخت پادشاهی نشسته، به گوشه چشم اشارت کرد به حزن. حزن چون

عشق را دید، در خدمت حسن به زانو درآمد، حالی روی بر خاک نهاد، یعقوب با فرزندان موافقت حزن کردند و همه روی بر زمین نهادند. یوسف روی به یعقوب آورد و گفت: ای پدر، این تأویل آن خوابست که با تو گفته بودم: «...یا أبت إني رأيت احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين»^۱.

فصل

بدانکه از جمله نامهای حسن یکی جمالست و یکی کمال و در خبر آورده‌اند که «ان الله تعالی جمیل يُحِبُّ الجمال». و هر چه موجوداند از روحانی و جسمانی طالب کمالند، و هیچ کس نبینی که او را به جمال میلی نباشد، پس چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند. و به حسن که مطلوب همه است دشوار می‌توان رسیدن زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الا به واسطه عشق، و عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جائی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید، و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که وکیل درست تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد و درآمدن سلیمان، عشق خبر کند و این ندا در دهد که: «...یا ایها التمل أَدْخِلُوا مساکنکم لایحظمنکم سلیمان و جنوده...»^۲، تا مورچگان حواس ظاهر و باطن هر یکی به جای خود قرار گیرند و از صدمت لشگر عشق به سلامت بمانند و اختلالی به دماغ راه نیابد. و آنکه عشق باید پیرامن خانه بگردد و تماشای همه بکند و در حجره دل فرود آید، بعضی را خراب‌کند و بعضی را عمارت‌کند، و کار از آن شیوه اول بگرداند و روزی چند درین شغل بسر برد، پس قصد درگاه حسن کند. و چون معلوم شد که عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند، جهد باید کردن که خود را مستعد آن گرداند که عشق را بداند و منازل و مراتب عاشقان بشناسد و خود را به عشق تسلیم کند و بعد از آن عجائب بیند (۲۱):

بیت

۱. همان، یوسف: ۴. (و)

۲. همان، نمل: ۱۸. (و)

سودای میان تهی زسر بیرون کن
 از ناز بکاه و در نیاز افزون کن
 استاد تو عشق است چو آنجا برسی
 او خود به زبان حال گوید چون کن

فصل

محبت چون بغایت رسد آن را عشق خوانند: «العشق محبة مفرطة»؛ و عشق خاصّ تر از محبت است، زیرا که همه عشقی محبت باشد اما همه محبتی عشق نباشد، و محبت خاصّ تر از معرفت است زیرا که همه محبتی معرفت باشد اما همه معرفتی محبت نباشد. و از معرفت دو چیز متقابل تولّد کند که آن را محبت و عداوت خوانند، زیرا که معرفت یا به چیزی خواهد بودن مناسب و ملایم جسمانی یا روحانی که آن را خیر محض خوانند و کمال مطلق خوانند و نفس انسان طالب آنست و خواهد که خود را بدانجا رساند و کمال حاصل کند، یا به چیزی خواهد بودن که نه ملایم بود و نه مناسب، خواه جسمانی و خواه روحانی که آن را شرّ محض خوانند و نقص مطلق خوانند. و نفس انسانی دائماً از آنجا می‌گریزد و از آنجاش نفرتی طبیعی بحاصل می‌شود، و از اوّل محبت خیزد و از دوّم عداوت. پس اوّل پایه معرفت است و دوّم پایه محبت و سوّم پایه عشق. و به عالم عشق که بالای همه است نتوان رسیدن تا از معرفت و محبت دو پای نردبان نسازد و معنی «خطوطین و قد وصلت» اینست. و همچنان که عالم عشق منتهای عالم معرفت و محبت است، و اصل او منتهای علمای راسخ و حکمای متألّه باشد و ازینجا گفته‌اند:

بیت

عشق هیچ آفریده را نبود
 عاشقی جز رسیده را نبود

فصل

عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهیست که در باغ پدید آید در بُن درخت، اوّل بیخ در زمین سخت کند، پس سر برآرد و خود را در درخت می‌پیچد و

همچنان می‌رود تا جملهٔ درخت را فرا گیرد، و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند، و هر غذا که به واسطهٔ آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج می‌برد تا آنگاه که درخت خشک شود. همچنان در عالم انسانیت که خلاصهٔ موجودات است، درختیست منتصب‌القامة (۲۲) که آن به حبه‌القلب پیوسته است و حبه‌القلب در زمین ملکوت روید، هر چه دروست جان دارد، چنانکه گفته‌اند:

بیت

هر چه آنجایگه مکان دارد پا به سنگ و کلوخ جان دارد

آن حبه‌القلب دانه‌ایست که باغبان ازل و ابد از انبار خانهٔ «الارواح جنود مجتده» در باغ ملکوت «...قل الروح من امر ربي...»^۱ نشانده است و به خودی خود آن را تربیت فرماید که «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء». و چون مدد آب علم «من الماء كل شيء حي» با نسیم «ان الله في أيام دهر کم نفخات» از یمن یمین الله بدین حبه‌القلب می‌رسد، صدهزار شاخ و بال روحانی از او سر بر می‌زند، از آن بشاشت و طراوت این معنی عبارت است که «اننى لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن». پس حبه‌القلب که آن را «کلمة طيبة» خوانند و شجرهٔ طيبة شود که: «...ضرب الله مثلاً کلمة طيبة كشجرة طيبة...»^۲، و ازین شجره عکسی در عالم کون و فساد است که آن را ضلّ خوانند و بدن خوانند و درخت منتصب‌القامة خوانند. و چون این شجره طيبة بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد، عشق از گوشه‌ای سر بر آرد و خود را درو پیچد تا به جایی رسد که هیچ نم بشریت درو نگذارد. و چندانکه پیچ عشق بر این شجره زیادت می‌شود، عکسش که آن شجرهٔ منتصب‌القامة است ضعیف‌تر و زردتر می‌شود تا به یکبارگی علاقه منقطع گردد. پس آن شجره روان مطلق گردد و شایسته آن شود که در باغ الهی جای گیرد که: «فادخلی فی عبادی / وادخلی جنتی»^۳. و چون این شایستگی از عشق خواهد یافتن، عشق عمل صالح است که او را بدین مرتبت

۳. همان، فجر: ۲۹، ۳۰. (و)

۲. همان، ابراهیم: ۲۴. (و)

۱. همان، بنی اسرائیل: ۸۵. (و)

می‌رساند که «...الیه یصعدالکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه...»^۱. و صلاحیت استعداد این مقامست، و آنچه گویند که فلان صالح است یعنی مستعد است. پس عشق اگر چه جان را به عالم بقا می‌رساند تن را به عالم فنا باز آرد، زیرا که در عالم کون و فساد هیچ چیز نیست که طاقت بار عشق تواند داشت. و بزرگی در این معنی گفته‌است:

بیت

دشمن که فتادست به وصلت هوش یک لحظه مبادا به طرب دست ریش
نی‌نی نکنم دعای بد زین سپسش گر دشمن از آهنت عشق تو بشش

فصل

عشق بنده ایست خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است، و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است، و این شحنه هر وقتی بر طرفی زند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند. و در منشور او چنین نبشته است که در هر شهری که روی نهد، می‌باید که خبر بدان شهر رسد، گاوی از برای او قربان کنند (۲۳) که: «...ان الله یامرکم ان تذبخوا بقرة...»^۲، و تا گاو نفس را نکشد، قدم در آن شهر نهد. و بدن انسان بر مثال شهر است، اعضای او کویهای او و رگهای او جویهاست که در کوچه رانده‌اند. و حواس او پیشه و ران‌اند که هر یکی به کاری مشغول‌اند.

و نفس گاو است که درین شهر خرابیها می‌کند و او را دو سرست یکی حرص و یکی امل، و رنگی خوش دارد، زردی روشن است فریبنده، هر که درو نگاه کند خرم شود: «...صفراء فاقع لونها تسر الناظرین»^۳. نه پیر است که به حکم «البرکه مع اکابرکم» بدو تبرک جویند، نه جوانست که به فتوای «الشباب شعبة من الجنون» قلم تکلیف از وی بردارند، نه مشروع دریابد، نه معقول فهم کند، نه به بهشت نازد، نه از دوزخ ترسد، که: «...لا فارض ولا بکر عوان بین ذلک...»^۴.

۱. همان، بقره: ۶۹. (و)

۲. همان، بقره: ۶۷. (و)

۳. همان، فاطر: ۱۰. (و)

۴. همان، بقره: ۶۸. (و)

نه علم نه دانش نه حقیقت نه یقین چون کافر درویش نه دنیا و نه دین

نه به آهن ریاضت زمین بدن را شکافت تا مستعد آن شود که تخم عمل در او افشانند، نه به دلو فکرت از چاه استنباط آب علم می‌کشد تا به واسطه معلوم به مجهول رسد، پیوسته در بیابان خودکامی چون افسار گسسته می‌گردد: «...لاذلول تُثیر الارض ولا تُسقی الحرث مُسَلِّمة لاشیة فیها...»^۱ هر گاوی لایق آن قربان نیست و در هر شهری این چنین گاوی نباشد و هر کسی را آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کردن و همه وقتی این توفیق به کسی روی ننماید:

بیت

سالها باید که تا یک سنگ اصلی زآفتاب لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

تَمَّتِ الرِّسَالَةُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَوَاتُهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ وَ
سَلَّمَ تَسْلِيمًا.

رموز و استعارات

۱. هفت پیر گوشه نشین:
تدبیر عالم خاکی با سیارات هفتگانه است.
۲. بیت المقدس:
منظور عالم ارواح و جهان مجردات است.
۳. نه منزل:
منظور نه فلک عالم جسمانی است: افلاک هفتگانه سیارات و فلک ثوابت و فلک اطلس.
۴. کوشک نه اشکوب:
تعبیری از افلاک نه گانه است.
۵. شهرستان جان:
عالم لاهوت، عالم مجردات.
۶. جاوید خرد:
منظور عقل است.
۷. کوشکی بیند سه طبقه:
کوشک سه طبقه مخ انسان است که بنا بر قول قدما سه بطن دارد.
۸. در طبقه اول دو حجره پرداخته:
طبقه اول یا بطن اول مخ که دو قسمت مقدم و مؤخر دارد.
۹. ... لیکن بر یادش نماند:
حس مشترک و خیال.
۱۰. بر چیزی که نداند حکم کند:
واهمه و متصرفه یا منکره.
۱۱. هر چه بدو سپارند هیچ خیانت نکند:
منظور قوه حافظه است.

۱۲. پنج دروازه:
منظور حواس ظاهری است.
۱۳. دروازه اول:
منظور چشمها است؛ باصره.
۱۴. به دروازه دوم رود:
منظور گوشها است؛ سامعه
۱۵. به دروازه سوم رود:
منظور بینی است؛ شامه.
۱۶. به دروازه چهارم آید:
منظور دهان و زبان است؛ ذائقه.
۱۷. به دروازه پنجم آید:
منظور حس بساوائی است؛ لامسه.
۱۸. بیشه شهرستان:
معدۀ، امعاء و احشاء و مراحل گوناگون آن است.
۱۹. هم آسمانیست و هم زمینی:
اشاره به حضرت آدم ابوالبشر (ع) است.
۲۰. خانه به عشق پرداخت:
اشاره به قصه یوسف و زلیخا است که در قرآن مجید آمده.
۲۱. خود را به عشق تسلیم کند و بعد از آن عجائب ببیند:
بیان این معنی است که اساس جهان وجود بر عشق است؛ همه حرکات در این عالم در راه عشق است.
۲۲. درختسیت منتصب القامه:
منظور انسان است.
۲۳. گاوی از برای او قربان کنند:
یعنی، نفس اماره را سرکوب کنند.

ترکیبات ادبی و استعاری رساله فی حقیقه العشق.

هشت مخالف؛	از چهار مخالف خلیفه ای ترتیب دادند؛
آب زندگانی؛	نگارگر تقدیر؛
شهرستان آدم؛	پرگار تدبیر به تخته خاک نهاد؛
سنگ حیرت؛	هفت رونده؛
دایره صبر؛	جمشید خورشید؛
مورچه گان حواس ظاهر و باد	کسوت انسانیت؛
لشکر عشق؛	چهار گانه، یگانه شد؛
حجره دل؛	سلطان حسن؛
درخت منتصب القامه؛	مرکب کبریا؛
حبه القلب؛	شهرستان وجود؛
باغبان ازل؛	مملکت آدم؛
انبار خانه الارواح؛	دیوار دهشت؛
جنود مجنده؛	سپهسالار عشق؛
باغ ملکوت؛	حلقه تواضع؛
مدد آب علم؛	بیابان حیرت؛
شاخ و بال روحانی؛	لگدکوب دوران؛
پیچ عشق؛	سجاده ملمع قضا و قدر؛
شجره منتصب القامه؛	هفت پیر گوشه نشین؛
باغ الهی؛	مربیان عالم کون؛
عالم بقا و عالم فنا؛	اقلیم ناکجا آباد؛
بار عشق؛	عشق قلندروار؛
عشق بنده ایست خانه زاد؛	محلّه روح آباد؛
شهرستان ازل؛	کوشک نه اشکوب؛
سلطان ازل و ابد؛	شهرستان جان؛
شحنگی کونین؛	پیر جوان؛
گاو نفس.	جاویدان خرد؛
	چهار طاق و شش طناب؛

پاره‌ای توضیحات

به طور اجمال باید گفت که مفاد رساله فی حقیقه‌العشق سهروردی، تأویل سوره یوسف می‌باشد.

سهروردی می‌گوید: اول چیزی که حق سبحانه بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد (اول ما خلق الله العقل) و این گوهر را سه صفت بخشید. این تعبیر سه جهتی در نخستین آفرینش براساس فلسفه اشراق است و در فلسفه مشاء، عقل اول دارای دو جهت است (درک ذات خود و درک مبدأ خود).

شهاب‌الدین در این رساله، نظام آفرینش را پس از عقل اول و به قول او نور اول به نحوی دیگر، بجز آنچه در حکمت اشراق گفته است توجیه کرده است. او گوید که عقل اول از جهت شناخت حق، حسن را بیافرید و از جهت شناخت خود، عشق را که بدین ترتیب حسن، اشرف از عشق است. شاید بدین علت که این حسن و جمال است که عشق آفرین است و اینکه «ان الله جمیل یحب الجمال»، شهاب‌الدین گوید: عقل اول از جهت امکان ذاتی خود حزن را بیافرید، امکان جنبه اخس و پست موجودات است و حزن هم جنبه حرمان و یأس از وصول به معشوق است (می‌دانیم که هر سه کلمه از سوره یوسف گرفته شده است). وی گوید: این هر سه از یک چشمه سار به وجود آمدند (از عقل اول و سرانجام ذات احدیت) و برادران یکدیگرند (چون ناشی از یک مبدأند)؛ «حسن برادر مهین است، در خود نگریست و خود را عظیم خوب دید» که مفاد آیه «... فتبارک الله احسن الخالقین است»^۱، «تبسمی بکرد که چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند»؛ که منظور تجلی ثانی و فیض اقدس است؛ در اینجا نظام فلسفی خود را می‌نمایاند، وی بر آنست که نظام خلقت را حد و حصری نیست و نظر مشائیان را در باب عقول عشره طولیه مردود می‌داند.

«چون آدم خاکی را بیافریدند، آوازه در ملاءاعلا افتاد که از چهار مخالف

«عناصراربعه» خلیفه را ترتیب دادند (... انی جاعل فی الارض خلیفة، قالوا اتجمل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء...)، آدم را بیافرید و او را خلیفه خدای بر روی زمین قرار دادند. «شهاب الدین در اینجا مسأله خلقت عناصر و اخلاط اربعه و تأثیر سماویات را در آنها شرح می دهد.

«ناگاه، نگارگر تقدیر پرگار تدبیر بر تخته خاک نهاد صورتی زیبا پیدا شد. این چهار طبع را که دشمن یکدیگرند به دست این هفت رونده که سرهنگان خاصند باز دادند» (چهار طبع دشمن: اخلاط و امزجه و عناصر متضاد؛ و هفت رونده: سیارات هفت گانه اند).

«جمشید خورشید چهل بار پیرامن مرکز برآمد»؛ منظور چهل روز است. «کسوت انسانیت در گردنشان افکندند»؛ اشاره به آیه «انا خلقنا الانسان من نطفة و خلقنا النطفة علقه تا آخر»، «تا چهارگانه، یگانه شد» از ترکیب چهار عنصر موجود و حدانی که انسان باشد بوجود آمد.

«پس سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد و روی به شهرستان وجود آدم نهاد» منظور روح است که فرمودند: «... و نفخت فیه من روحی...»^۲ که ماجرای گرفتار شدن روح را به کالبد انسانی شرح می دهد.

کل ماجرا از این جا شروع می شود: از هنگامی که در این کالبد خاکی روح الهی دمیده می شود و از حالت جامد ترقی کرده به مرتبه نباتی و از نباتی به حیوانی و از حیوانی به مقام انسانی عروج می کند، باز هم باید مراحل ترقی را طی کند. حافظ گوید:

از ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

«عشق چون از رفتن حسن خبر یافت دست در گردن حزن آورد و قصد حسن کرد»، عشق و حزن همواره عدیل و قرین یکدیگرند. هر کجا عشق هست، حزن هست که راه عشق راهی بس هولناک است و به گفته مولانا:

نی حدیث راه پر خون می‌کند

قصه‌های عشق مجنون می‌کند



عشق از اول سرکش و خونی بود

تا گریزد هر که بیرونی بود

«عشق چون به مملکت آدم رسید حسن را دید تاج تعزز بر سر نهاده و بر تخت وجود آدم قرار گرفته است: «... فتبارک الله احسن الخالقین»؛^۱ و این حسن همان انشاء خلق دیگر است که می‌فرماید: «... ثم انشانا خلقاً آخر...»^۲ عشق در برابر حسن زانو می‌زند. ماجرای بیتابی و پریشان حالی زلیخاست در برابر حسن و جمال یوسف که هر اندازه از طرف عاشق کوشش می‌شود، از سوی معشوق کششی نموده نمی‌شود. حافظ گوید:

ای سروناز حسن که خوش می‌روی بناز	عاشق را بناز تو هر لحظه صد نیاز
فرخنده باد طلعت خویت که در ازل	ببریده‌اند بر قد سروت قبای ناز
آن را که بوی عنبر زلف تو آرزوست	چون عود گو بر آتش سودا بسوز و ساز

«و جمله روی به درگاه حسن نهادند». ماجرای برادران یوسف که در برابر او به خاک مذلت افتادند مؤل شده است به اینکه همه موجودات در برابر حسن الهی و جهان حق، به خاک مذلت افتند.

نیز اشاره به سجده کردن ملائکه است به حضرت آدم که مظهر حسن و جمال الهی و در مقام خلافت الهی بود؛ و تعریضاً سجده کردن برادران به یوسف نیز همین معنی را افاده می‌کند.

بالجمله، مسیر حسن آدم ابوالبشر را که توارثاً به حضرت یوسف می‌رسد معین کرده و گوید: «حسن مدتی بود که از شهرستان وجود آدم رخت بر بسته بود و روی به عالم خود آورده، منتظر ماند تا کجا نشان جائی یابد که مستقر عزّ وی را شاید؛ و محل استقرار این حسن که فرّه ایزدی نبوت بود، سرانجام حضرت یوسف بود. «هفت پیر گوشه‌نشین»، سیارات هفت‌گانه‌اند. کلمات: یعقوب، کنعان، صومعه،

ناکجا آباد، در شرح تفسیر اصطلاحات، شرح شده است. در این فراز از عبارت، شیخ بخشی از آیات مربوط به سوره یوسف را تأویل کرده است. عشق به مصر می رود و حزن به کنعان. آن یکی دامنگیر زلیخا می شود و آن دگر دامنگیر حضرت یعقوب. زلیخا، نفس اماره، با عشق دست و پنجه نرم می کند و سرانجام تبدیل به عشق ممدوح و پاک می شود و از آن سوی، یعقوب در راه وصال حسن، همه چیز را از دست می دهد، از جمله چشمان خود را.

«بدانکه بالای این کوشک نه اشکوب طاقیست»، منظور بالای افلاک نه گانه است،

سطح فلک الافلاک (که به عقیده سهروردی محل ارواح و نفوس است).

«پیر جوان» عقل است. مجردات که عالم عقول باشند.

«و هر که خواهد که بدان شهرستان رسد ازین چهار طاق، شش طناب بکسلد»،

چهار عنصر و شش جهت. یعنی از عالم عناصر و کالبد جسمانی رها شود.

«و راه جهان کوچک پرسد»، مراد از جهان کوچک انسان است.

«و چون در شهرستان جان رسد، کوشکی بیند سه طبقه»، منظور سیر نزولی و

صعودی است که ارواح جهت طی کردن راه کمال، به حکم «الدنيا مزرعة الآخرة» به

ابدان کالبد خاکی آیند و کسب کمال کنند و مجدداً به شهرستان جان باز گردند.

بنابراین شهرستان جان، دو گونه است،، یکی شهرستان حقیقی که عالم عقول و

مجردات باشد و یکی انسان که عالم صغیر است، مشابه با عالم کبیر.

کوشک سه طبقه، روان شناسان قدیم بر آن بودند که مغز و مخ انسان را سه بخش

است که از آنها به بطن تعبیر می کردند: بطن اول، بطن دوم و بطن سوم و هر یک از

این سه بطن، دو بخش است: بخش مقدم و بخش مؤخر. حواس پنج گانه باطنی را

مربوط به پنج بخش از آن بطون میدانستند. شیخ از هر یک از بخش های شش گانه،

تعبیر به حجره کرده است. حجره اول که مربوط به بخش مقدم بطن اول است،

محل حسّ مشترک است؛ و حجره دوم که بخش مؤخر از بطن اول است، محل

خیال است؛ و حجره سوم، محل حافظه؛ و حجره چهارم، واهمه و حجره پنجم،

متصرفه یا مفکره و بخش ششم ناشناخته است.

«چون فارغ شده و قصد رفتن کند پنج دروازه پیش آید»، منظور از پنج دروازه، آلات و ابزار حواس پنجگانه ظاهری است.

«دروازه پنجم پیرامن شهرستان»، منظور قوه لامسه یا محل قوه لامسه است که در تمام پوست بدن پراکنده است.

«به هشت مخالف حکم کند.» احیاناً، برودت، حرارت، رطوبت، یبوست، صلابت دینی است به اضافه خشونت و نعومت.

«قصد بیشه شهرستان»، منظور معده است که در اینجا قوای درونی متعدد وجود دارد. مانند، غذیه، نامیه، جاذبه، دافعه، ماسکه، هاضمه و مولده.

پاره‌ای از این قوا را مانند به شیر و گراز کرده است. پس از طی این مراحل روح انسانی در مرتبه نزول، وظایف خود را انجام می‌دهد و مراحل ترقی و تکامل را در این دنیای آلوده طی می‌کند و از تن جدا می‌شود و پس از طی مراحل دیگر، پاک و طاهر شده به عالم اصل می‌پیوندد که به قول مولانا:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

«آوازه در ولایت ما افتاد که در عالم خاکی یکی را پدید آورده‌اند، بس بلعجب هم آسمانی است و هم زمینی»، منظور آدم ابوالبشر است که هم استعداد کمال و ترقی و تکامل دارد که مشمول «فتبارک الله احسن الخالقین»^۱ شود و هم استعداد نزول و سقوط دارد که مشمول «اُولئک کالا نعام بل اضل» شود.

حزن، عشق و حسن، هر سه از یاران انسان‌اند. «دست ملامت دراز کرد و چادر عافیت برخود بدرید»، در قرآن مجید سوره یوسف آمده است که زلیخا سخت عاشق یوسف می‌شود «و لقد هم بها و همت به» و زنان مصر، زلیخا را مورد ملامت قرار دادند زلیخا مجلس بساخت و زنان مصر را برای دیدار یوسف بخواند، همه از دیدار جمال یوسف از خود بی‌خود شدند «هذالذی فیه» و گفتند «حاش الله ما هو بشیر» که این بشر نیست و از جهان دیگر است، همه زنان شیفته یوسف شدند و به

جای ترنج انگشتان خود بریدند. در این داستان، هم زنان و هم زلیخا نفس اماره‌اند که انسانها را به بدی دعوت کنند.

«یعقوب، پیش روی به حزن داد و با جماعت فرزندان، راه مصر برگرفت» که مراد از مصر، عالم جان و اصل است که یعقوب روح از کنعان تن با همه قوای ظاهری و باطنی خود، تن را رها و به عالم اصل پیوندد و حزن و فراق او از دوری عالم اصل و یوسف جان بسر آید و به اصل خود و اصل شود؛ و یعقوب، آن نفس مطمئنّه و بیدار است که احساس فراق از اصل کند و طالب وصال به عالم مصر جان شود.

توضیح درک مورد بخش آخر رساله. مولانا گوید:

گر بدزد گاو را آن شیرخو	وَر بکاوای ترک گاو تن بگو
خوی حیوانی ز حیوان برکند	طبع گاوای از سرت بیرون کند
گر تو با گاوای خوشی شیری مجو	گاو باشی شیر گردی نزد او

*

گرتورا با او سرِ صدق و صفاست	گاو تن قربانی شیر خداست
گاو تن را خواجه تا کی پروری	ورگشی مهان همان کون خری

در این بخش، جریان مبارزه نور را با ظلمت بیان می‌کند و خصومت گرفتاران تعلقاب دنیوی با هادیان و رهنمایان و بالاخره مبارزه نفس اماره با نفس مطمئنّه. به عبارت دیگر، در نخستین مرحله سیر و سلوک. خود را به همان اندازه ناچیز از کسب نور، نور عرضی، قانع می‌کند و گمان برد که به مرتبه کمال رسیده است و این مرحله هنوز مرحله خامی اوست.

«بدانکه عارف را از مقامات و درجات، انوار و کرامات است. لیکن حدث

است...

اصل هدایت در نهایت، حق را به حق بینند^۱.

«بعضی در حکمت قدم قدیم افتادند تا بطون افعالیات بدانستند و در حکمت فلسفی شدند و بعضی در نور قدرت افتادند به هر ناتمامی، تمام آمدند.»
«و آن مقام دوّم باشد»، چون گفته‌اند که «المجاز قنطرة الحقیقه»، توجه به انوار مجازی و سعی و کوشش در تزکیه نفس، گام به گام، سرانجام سالک طریق را به وادی دوّم و مقام عالیتر می‌رساند.

اصطلاحات، رمزیات، تأویلات و تعبیرات سهروردی

اصطلاحات، رمزیات، تأویلات و تعبیرات سهروردی

همانطور که یادآور شدم رمزیات سهروردی قاعده و ضابطه خاصی ندارد و در هر کجا به مناسبت مقام، از کلمه‌ای به عنوان رمز و کنایه، از چیزی استفاده کرده است و یکی از مشکلات فهم رموز وی همین است.

این معنی را از اصطلاحات و رموز زیر می‌توان دریافت.

آب زندگانی: این اصطلاح در رساله فی حقیقة العشق به معنی ارواح و عقول مجرده بکار رفته است و در رساله لغت موران به دو معنی بکار رفته است، هم به معنی معرفت و هم دریای نور و عالم ارواح.

آتش عظیم: گاه از آتش عظیم، عالم نور و یا عقل فعال را خواسته است و کلمه «نار» را در آیه «آئی آنست ناراً» در داستان حضرت موسی علیه السلام، کنایت از دریافت فیض از عقل فعال دانسته است. در رساله صغیر سیمرغ، آنجا که گوید: «و غذای او (سیمرغ) آتش است»، دریافت فیض از نفوس افلاک و عالم ارواح را اراده کرده و هم شعله‌های فروزان عشق به وصال معشوق را که وطن اصلی نفوس انسانی است.

آشیان: این کلمه عمدتاً به معنی کالبد بکار رفته است که محل و مهبط ارواح است که از آن تعبیر به مرغ شده است: «چون پیغام سلیمان علیه السلام، به عندلیب رسید، هرگز از آشیان بدر نیامده بود» (لغت موران)، زیرا عندلیب شیفته گل و گلزار طبیعت است.

آفتاب: این کلمه به صورت مفرد (غیر مرکب) به معنی دل (الواح عمادی) آمده است و گاه به معنی نفس کل و یا عقل فعال (فی حالة الطفولية) که به نفوس ناطقه انسانی نور می‌دهد «و روشنائی نفس هم از آفتاب است» و به صورت ترکیب «آفتاب عالمتاب»، کنایه از ذات حق است. این معنی را شهاب الدین از آیه «الله

نورالسموات و الارض» که گفته‌اند یعنی مُنورالسموات والارض یعنی، خداوند نور بخشنده زمین و آسمانها است، دریافته است. «و آفتاب بالاسر ما شد. عمر به تنگی رسید»، (غربة الغریبه)..

آواز پر جبرئیل: یکی از رسائل سهروردی است. منظور از آواز فیوضات عقل فعال است به نفوس ناطقه انسانی؛ و آمده است که او را دو پر است یکی به سوی عالم خاکی که فیض می‌دهد و یکی به طرف عقول مجرد دیگر که از آنها فیض می‌ستاند.

آیات: جمع آیت، یعنی علامت و نشانه؛ سهروردی مظهر کامل آیات کل موجودات جهان مادی را «هورخش» می‌داند که روشن‌کننده زمین و روشن‌کننده دل‌های سالکان است و گوید: «و شریفترین جسم‌ها «هورخش» است که تاریکی را قهر می‌کند، ملک کواکب و رئیس آسمانها است و کننده روز روشن به امر حق تعالی، کافل قوتها، خازن عجایبها... و همه را نور می‌دهد و خود از کس، نور نمی‌ستاند... اوست مثل اعلاى حق تعالی در آسمانها و زمینها... آیتی دیگر گفت: والله المثل الاعلی... اوست آیتی بزرگ که ظاهر است به نورش خفی است شرفش بر جاهلان... و آیت حق تعالی ظاهرترین آیات است و ظاهرترین آیات «هورخش» شدیدالقواست و اوست که آیت بزرگترین است و علامه است و فاعل است به امر حق تعالی (عقل فعال)، بنابراین، آیات حق مراتب دارند، هر یک از عقول و نفوس، به طور اصولی آیت حق‌اند و «هورخش» آیت حق است بر اجسام فلکی و ارضی و او (هورخش) چشم و دل عالمست «والشمس والقمر بحسبان» (الواح عمادی).

اخوان التجرید: ارباب سیر و سلوک، صوفیان وارسته و کسانی که قطع تعلق از بهره‌های مادی کرده‌اند (صفیر سیمرخ).

ارض قلوب: دل؛ کلمه ارض، گاه کنایه از کالبد است (رسالة الابراج).
اسب فکرت: «پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند»، یعنی فکر و اندیشه (روزی با جماعت صوفیان)

اژدها: عالم عناصر (غربة الغریبه).

استاد: راهنما، پیر، شیخ (فی حالة الطفولية).

اصحاب تجرید: اخوان التجرید (صفیرسیمرغ).

افراسیاب: نفس شریر، در رساله الواح عمادی آمده است: «و معنی کیان خُرّه دریافت (کیخسرو) و آن روشنی ایست که در نفس قاهر پدید آید که به سبب آن گردنها او را خاضع شوند و هلاک گردند به قوه حق تعالی شریر و محب دشمنی را و لَدّ را (لدود) و سخت دل را، افراسیاب را از بهر آنکه جاهل حق گشت و منکر نعمتهای خدا شد، تقدیس را برداشت... در جانب غزنی هلاک گشت».

الواح مجرد: نفوس ناطقه (الواح عمادی) از لوح، نفس ناطقه انسانی و از قلم، عقل فعال را اراده کرده است. نام یکی از رسائل شهاب الدین الواح عمادی است که رمزی از نفوس ناطقه فلکیه است، پس نفوس ما الواح مجردند (الواح عمادی).

اهل: حواس ظاهره و باطنه که با تن و نفس مأنوس اند و از یاران کالبد و نفس اند. (الواح عمادی).

اهل اصول: متکلمان و اهل استدلال (صفیرسیمرغ).

اغلال و سلاسل: شهوات، هواهای نفسانی (غریبه الغریبه).

باب: باب، مجردات، نفس ناطقه انسانی و سپس عقل فعال است (رساله الابراج).
«فعلینکم بالباب و ملازمة الجناب».

باد: «ویادی خوش، نسیم روح و بوی ازهار و اشجار و گل بنفشه که به مشام طاوس می رسد»، نسیم ارواح را گوید که روح آدمی را (طاوس) متوجه به عالم اصل خود کند (لغت موران).

باغ: عالم ارواح و عقول «پادشاهی، باغی داشت که البته در فصول اربعه از ریاحین و حضرت و مواضه نزهت خالی نبود؛ آبهای عظیم در آنجا روان بود و اصناف طیور بر اطراف اغصان، انواع الحان ادا می کردند» (لغت موران). منظور از باغ، عالم ارواح را خواسته و از آبها، چشمه های معرفت و از طیور، ارواح مجرده که با الحان خوش، فیض بخشی کنند.

باغ الهی: عالم ارواح (فی الحقیقه العشق).

باغبان ازل و ابد: خداوند.

باغ ملکوت: عالم ارواح (فی حقیقه العشق).

برج دولاب : آسمان (غربة الغریبه).

بزه : روح حیوانی.

بلاد مغرب : هیولا (غربة الغریبه).

بند و زندان : تن آدمی (غربة الغریبه).

بومان : نفوسی که غرق در ظلمت ماده‌اند (لغت موران). بوم، پرنده ایست به نحوست مشهور و گفته‌اند از جنس جغد است و لکن بسیار بزرگ و سروگوش و چشمان او به گربه ماند و شب شکار کند و روزها پرواز نتواند کرد، کنایه از طبیعت ظلمانی است و ارواحی که گرفتار طبایع‌اند که آنها روز را تاریک و شب را روشن دانند، چون شیفته ظلمت‌اند، طبع آنها طالب ظلمت است و لاجرم دشمن حریاء می‌باشند.
بیت المقدس : عالم ارواح؛ «و گفت من از بیت المقدس از محله روح آباد از درب حسن...» (فی حقیقه العشق).

پیشه شهرستان تن : معده است با کلیه امعاء و احشاء (فی حقیقه العشق).

بیگانه : غیر اهل سیر و سلوک و غیر اهل کشف و کرامات، آنان که در ظلمت ماده گرفتارند و چشم حق بین ندارند (فی حالة الطفولية).

پریان : قوا، قوت خیال (غربة الغریبه).

پدر و جد : عقل کل و فیض کل (غربة الغریبه). به طور مسلم سهروردی متأثر از نو افلاطونیان شده است؛ پیروان سه اقوم نیز همین را گویند.

پدر بزرگ : نور نور (غربة الغریبه).

پرتونامه : یکی از رساله‌های شهاب‌الدین است که رمزی است از مطالب رساله، نوعی براعت استهلال است.

پرده‌ها : ظاهرهای فریبنده که حجاب راه حق و مانع سیر و سلوک‌اند (غربة الغریبه). و راء پرده‌ها بیرون از اشکال.

پیر : مرشد، راهنما (بستان القلوب).

پنج پرنده : پنج پرنده نهان، حواس باطنه است و پنج پرنده آشکار، حواس ظاهره (صفیر سیمرغ).

تخیل : خیال منفصل، مثل معلقه که برزخ بین عالم اثیر و عنصری است (تلویحات).

تاریکی : هیولای اجسام (غریبة الغریبه).

ثقلین : نفس اماره و لوامه (غریبة الغریبه).

جام گیتی نما : از توصیفی که در رساله لغت موران از جام گیتی نما شده است، منظور نفس صافی انسان کامل است:

زاستاد چو وصف جام جم بشنومد خود جام جهان‌نمای جم من بودم

جبال : جمع جبل، یعنی کوهها؛ در رساله الواح عمادی به معنی استخوان‌ها گرفته است: «و در کوفتن جبال او را که استخوان اویند». در جاهای دیگر معنی جبال و کوه‌ها چیز دیگری است که در کوه قاف گفته می‌شود (رجوع به رساله عقل سرخ و شرح آن شود). از جبال اربعه (رساله الابراج) دوپا و دو دست را اراده کرده است و در مواردی عناصر اربعه را خواسته که موانع وصولند.

جابلسا و جابلقا : عالم مثل معلقه و ارواح.

جبرئیل : عقل فعال و آواز پر جبرئیل یعنی فیوضات عقل فعال و مجردات (آواز پر جبرئیل): «جبرئیل را دو پر است یک به سوی عقل فعال و دیگری به سوی تن» که در اینجا نفس ناطقه انسان را که وحی دریافت کند، گوید.

جبل شرق اصغر : عالم نفوس و جبل شرق اکبر، عالم عقول مجردة کلیه (تلویحات).

جوزهر فلک قدسی : ریاضت، عالم بالا، نفس فلکی، عقول (غریبة الغریبه).

جهل مرکب : نادانی: «و آن آنست که حق را نداند و نقیض حق اعتمادی کند (پرتو

نامه)؛ و نیز کوری از دنیا و آخرت است.

جهان کوچک : انسان (فی حقیقة العشق).

چاه سیاه : دنیای عناصر و خاکی (غریبة الغریبه).

چارده تابوت : قوت‌های جسمانی، مانند: نامیه، غاذیه، مولده و... (غریبة الغریبه).

چراغ : عقل فعال (المصباح المصباح)؛ نفوس انسانی (الواح عمادی).

چشمه روان : حکمت و معرفت (غریبة الغریبه).

چشمه حیوان : عالم زندگانی جاوید، عالم نور، معارف قدسی: «وان الدار الآخرة

لهی الحیوان» که سرای آخرت است که چشمه حیوانست، یعنی عالم زندگی و نور...: «از آب حیات، معارف قدسی و مشاهده عالم عقلی» (الواح عمادی).

«و از ظلمات بیرون شوند و به سرچشمه زندگانی و دریا‌های نور حقیقی روحانی پیوندند که لهم اجرهم و نورهم» (پرتو نامه)؛

چار مخالف: چهار عنصر، چهار طبع: «از چهار مخالف، خلیفه را ترتیب دادند»، منظور آدم است (فی حقیقه العشق).

چار طاق: عناصر: «از این چهار طاق، شش طناب بگسلد و کمندی از عشق سازد (فی حقیقه العشق).

حبه القلب: دریچه دل، سویداء دل، نقطه خاص دل (فی حقیقه العشق).

حجب: موانع سیر و سلوک، علایق بدن، قیود مادی، بهره‌های دنیا (لغت موران).
حرباء: گربه آفتاب پرست؛ جانوری که همیشه روی به آفتاب دارد و متلون به انواع رنگها شود و با تابش شعاع آفتاب رنگین شود. در مثل گویند فلان کس مانند حربا است، یعنی استوار و ثابت قدم نیست.

در کلمات سهروردی کنایت از نفس صافی و روشن است که از انوار عالم بالا؛ فیض دریافت کند: «وقتی خفاشی را چند با حربا خصومت افتاد» (لغت موران)، جریان مبارزه خفاشان کوردل، یعنی انسانهایی که غرق در بهره‌های دنیا و حب جاه و مقامند با ارباب معرفت و صاحبان نفوس صافیه. جریان مبارزه جهل است با دانش. در این داستان سهروردی شرح زندگی خود را می‌دهد که کوردلان، سخن او را در نیافتند. خفاشان کوردل، حربا را که به نور و معرفت علاقه داشت به زندان کردند و او را تهدید به مجازات کردند، و بالاخره در محکمه خود او را محکوم کردند به این که او را برابر آفتاب بدانند تا از اشعه آفتاب هلاک شود و نمی‌دانستند که آفتاب او را سعادت است و نه شقاوت و عذاب.

سهروردی گوید «چون آفتاب برآمد او را از خانه نحوست (زندان) خود بدر انداختند تا به شعاع آفتاب، معذب شود و آن تعذیب احیاء او بود: و لا تحسبنا الذین قُتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاء. حسین منصور گفت اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتل حیاتی و حیاتی فی مماتی و مماتی فی حیاتی مسکین حربا خودآرزوی این قتل

می‌کرد (لغت موران).

حزن: حزن و حسن دو فرشتهٔ زیبایی و اندوه‌اند؛ فرشتهٔ شادی و اندوه، حسن عشق را ایجاب کند و عشق فراق را و فراق اندوه را (فی حقیقهٔ العشق).

حسن: «سلطان حسن بر مرکب کبریاء سوار شد و روی به شهرستان وجود آدم نهاد. جانی خوش و نزهتگاهی دلکش یافت، فرود آمد، همگی آدم را بگرفت چنانکه هیچ چیز آدم نگذاشت» تجلی جمال حق (فی حقیقهٔ العشق).

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

روح قدسی: تجلی الهی.

حَقّه: فلک، افلاک. نه حقه، نه فلک:

«وقتی در خدمت شیخ خویش نشسته بودم، شیخ را گفتم که امروز میان رستهٔ حکاکان می‌گذشتم، حکاکی را دیدم چرخ می‌چرخید در پیش گرفته بود و جوهری در دست داشت و از آن جوهر به آن چرخ، مهره‌ای می‌ساخت به شکل گوی مدوری (روزی با جماعت صوفیان).

چرخ: فلک است. مهرها، ستاره و سیارات اند؛ حکاک، عقل است:

«وقتی حکاکی جوهری داشت، خواست که بر آن صنعتی نماید، از آن جوهر حَقّه [ای] ساخت همچون گوئی گرد، پس از آن فضله که از میان حقه بدر گرفته بود هم در میان دیگر ساخت، باز از آن فضله...» (روزی با جماعت صوفیان). ترتیب آفرینش افلاک را گوید به ترتیب از عقل اولی تا عقل دهم و فلک نهم، بنابراین حکاکان عقولند... ترنج‌هایی که بر حقهٔ دوم و ما بعد نقش کرده است، ستارگانند و بر حقهٔ سوم و چهارم و... هر یکی یک ترنج (سیاره) نصب می‌کرد و حَقّهٔ نهم که فلک‌الافلاک است ساده و بی‌ترنج است.

حکاکان: عقول مجرده که سازندهٔ افلاک و سیارات اند (روزی با جماعت صوفیان).

حکیم متأله: کسی که در حکمت بحثی وارد و ماهر باشد و متوغل در حکمت ذوقی باشد و موقعی توان او را حکیم متأله نامید که کالبد برای او در حکم پیرهن

باشد؛ هرگاه بخواهد بدر آورده رها کند و هرگاه بخواهد به تن کند. یعنی با تحمل ریاضات به مرتبه تجرّد رسیده باشد و بتواند خلع کالبد کرده، معراج روحانی کند (المشارع والمطارحات). به مقامی که خُرّه ایزدی بر او اشراق کند، رسیده باشد.

خاندان بزرگ : محل ارواح : «و اگر چه دیرینه‌ام هنوز جوانم و اگر چه بی‌برگم از خاندان بزرگم» (فی حقیقه العشق).

خاکدان پلید : دنیا (پرتو نامه).

خانقاه : «روزی با جماعت صوفیان در خانقاهی نشسته بودم» (روزی با جماعت صوفیان)؛ منظور مرتبه‌ای از عالم ارواح و افلاک است؛ حکایت از سیر و سلوک و عروج خود کند. این عروج گویا در خواب بوده است.

خُرّه کیانی : خُرّه ایزدی، خره‌ای که ویژه ملوک است «و کسی به این مقام رسد که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت کند و در این صورت او را خُرّه کیانی دهند و بارقی الهی او را کسوت و هیبت و بهاء پوشاند و رئیس طبیعی عالم شود (پرتو نامه).

خُرّه یا فرّه در سنت اشراق و ایران باستان، ویژه بزرگان و رؤسا است و خُرّه کیانی ویژه ملوک و فرمانروایان و پهلوانان بزرگ است.

خَلسه : ربودن، ربودگی «جماعتی که صالح و فاضل باشند، از جوار حق بدیشان لذّت و راحت و مرتبت رسد، لذّتهای بی‌نهایت یابند و سعادهای بی‌نقصان و ایشان را رجوع بود با پدر خویش که او را رهبت و سطوت و قهر است بر سر اژدهای ظلمت و مثال این رجوع، هم چون سوزنها است که کشیده شوند به سنگ مغناطیس؛ و نفس‌های فاضل چون از تاریکی تن و هیکل خلاص یابند، در فضا و سنای جبروت جولان کنند (تلویحات).

خفاش : کوردل، کسانی که در اثر شیفتگی به دنیا و بهره‌های آن غرق در ظلمات شده، کور و کر و لال شده‌اند: «و لهم اعین لایبصرون بها»، اینان همواره دشمن اهل شناخت‌اند (لغت موران). رجوع به بومان شود.

خفته‌گان : غافلان، غرق شدگان در ظلمت طبیعت که صفیر سیمرغی باید تا آنان را از خواب غفلت بیدار کند (صفیر سیمرغ).

خواب: گاه از این کلمه، غفلت و گاه مرگ اختیاری خواسته شده است (غریبه الغریبه).

خیر: عقل کل (غریبه الغریبه).

دامن افشاندن: یکی از حرکات، در رقص و سماع، دامن افشاندن است و کنایه از رها شدن از علایق جسمانی است (غریبه الغریبه).

دایه: روح طبیعی؛ دایه خود را بگرفته یعنی روح طبیعی را رها کردم، مجرد شدم (غریبه الغریبه).

دروازه: آلات حواس ظاهری، در پای حواس ظاهری مانند چشم، گوش، دهن، بینی، پوست بدن (فی حقیقة العشق).

دوال پا: دوال پا، حیوان یا انسان افسانه‌ایست که در بیابانهای برهوت، سوار بر مسافران شده پاهای خود را به دور کمر و گردن آنان چنان قفل کند که قدرت حرکت و یا رها کردن آن را از شخص سلب کند.

در اصطلاحات شهاب‌الدین کنایه از عناصر اربعه یا عوامل دیگر طبیعت است که مانند دوال پا او را در محاصره خود دارد و مانع سیر و سلوک است (صغیر سیمرخ). کلاً بر صفات رذیله اطلاق شده است، «و در میان ایشان جزیره‌ایست که در آنجا دوال پایان باشند».

ده (قریه): عالم صغری. جهان طبیعت، کالبد انسان (غریبه الغریبه).

ده گور: حواس ظاهره و باطنه (غریبه الغریبه).

ده برج: ده حس، پنج حس ظاهر و پنج حس باطن.

دیوار ماوراءالنهر: عالم علوی (غریبه الغریبه).

رجال: مردان، در برابر اطفال است؛ کنایه از مجردان و بریده گان از دنیا می‌باشند در برابر اطفال که روح و نفس آنها رشد نکرده است (رسالة الابراج). آنان که گام در سیر و سلوک نگذارده یا در اول راه باشند که طفلان رهند،

رجوع ارواح: بازگشت ارواح «حضرت سلیمان از مرغان خواست که همه حضور او برسند (لغت موران). کنایه از ارواح است که بازگشت آنها به خدا و یا مجردات است و انّ الینا ایابهم و کل لدینا محضرون و فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر و یوم

یلقونه.

روح القدس: عقل فعال، جبرئیل: «و بدر آورنده از قوت به فعل (نفوس انسانی را) آنست که حکماء، آن را عقل فعال خوانند و شرع، آن را روح القدس خوانند، نسبت او (عقل فعال) که به عقول ما نسبت آفتاب است به ما» (الواح عمادی).

روغن معقولات: ظاهراً منظور سهروردی از روغن معقولات، روح حیوانی است که به وسیله فیض عقل فعال، مستعد قبول فیض الهی می شود. چراغ، نفس ناطقه است؛ یعنی بعد از اینکه ارواح حیوانی و طبیعی کالبد از بالا فیض دریافت کردند چراغ، یعنی روح، بر افروخته می شود: «و شجرة تخرج من طور سینا الآیه، یعنی به واسطه اندیشه، حاصل کند و روغن معقولات را مستعد قبول فیض الهی گرداند و چراغ یقین بر فرزند و آتش مقام سکینه در نفس برافروزد» (الواح عمادی).

رنگ: عالم رنگ آمیزی، دنیا و ماده در برابر عالم بیرنگی که عالم ارواح است در داستان صفیر سیمرغ: «از جمله ندای سیمرغ این است که رنگها یعنی تعلقات دنیا را بر طرف می کند و ارواح را به سوی عالم بیرنگی دعوت می کند و رنگهای مختلف را زایل کند» (صفیر سیمرغ).

زائیدن کوچک: کنایه از جدا شدن از مادر و زائیدن بزرگ، مفارقت کردن از بدن؛ «و لقد علمتم النشأة الاولى» اشارت می کند به زائیدن کوچک، یعنی از مادر جدا شدن و به زائیدن بزرگ، یعنی از بدن مفارقت کردن» (الواح عمادی).

زمین: زمین تن، «و زمین آن متزلزل می گردد که آن تن اوست» (الواح عمادی). شهاب الدین در تأویل آیات قرآنی گوید: و ستارگان آن فرو ریخته می شود، یعنی حواس ظاهر و آفتاب از حالت خود می گردد که دل اوست و پاهای او معطل می شود که....

زندان شش جهت: جهات شش گانه، دنیای مادی (فی حقیقة العشق).

زندان غربی: عالم تن (غربة الغریبه).

زلیخا: نفس اماره (فی حقیقة العشق).

زن کشتن: نفس کشتن (غربة الغریبه).

السانح القدسی: سانح در اصطلاح شهاب الدین انوار نازله است، بارقات الهی بر

دل سالکان؛ و این همان بارقاتی است که سالکان طریق را به کمال سلوک رساند و سبب شود که سالکان در خواب یا در بیداری عروج روحانی کنند (تلویحات).

سایه: هیولا، ماده، عالم ماده (غربة الغریبه).

سبا: گمان، وهم (غربة الغریبه).

ستارگان: حواس ظاهره (الواح عمادی). البته از فرو ریختن ستارگان حواس را اراده کرده است.

ستاره یمانی: نفس کل (غربة الغریبه).

سحاب شوموم: تعلقات دنیاوی (رسالة الابراج).

سفارت کبری: سیر و عروج به عالم اصل (صفیر سیمرغ).

سَفَرَةُ کرام: روحانیات، هادیان و رهنمایان (الواح عمادی).

سُلْحَفَات: نفوسی که در مانده اند از سیر و سلوک، بازماندگان از سلوک (لغت موران).

سلطان حسن: روح، فیض الهی، تجلیات ربّانی (فی حقیقة العشق).

سلطان ازل: خداوند (فی حقیقة العشق).

سلیمان: عقل کل، خداوند (لغت موران).

سَلَه: کالبد جسمانی (لغت موران).

سُکْر: شیفتگی به عالم طبیعت، غرور به عالم طبیعت.

سیمرغ: از توصیفی که در رساله صفیر سیمرغ از آن کرده است نموده می شود که نفس کل و سپس نفوس فلکی دیگر و سپس نفوس ناطقه انسانی، سیمرغ اند که همه از فیض وجود حق اند و سیمرغ حقیقی، اوست و همه ظل و عکس او می باشند و در مشرق است، یعنی در عالم مجردات است. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ (ذات حق است)؛ «همه از او پُر و او از همه تهی» چون هم عقل فعال و هم نفوس ناطقه جزئی، همه مظهر و تابشی از فیض حقند.

شب روشن: صافی بودن از کدورات، صافی بودن دل (غربة الغریبه).

شجره: این کلمه با ترکیبات خاصی، کنایه از معانی خاص است از جمله شجره خبیثه، قوه تخیل و مخیله است (الواح عمادی).

شجره طیبه: روح کل است «و از این شجره عکسی در عالم کون و فساد است که آن را ظل خوانند و بدن خوانند و درخت مُنْتَصِبُ الْقَامِه خوانند» (فی حقیقه العشق). منظور این است که عکسی از آن در کالبد افتد، تکمیل شده، رشد کند و به درجه کمال رسد و پرواز کند.

شجره مبارکه: قوه فکر است. شهاب‌الدین توصیفی که برای شجره مبارکه یعنی فکر کرده است، درخت طوبی را تداعی معانی می‌کند که احیاناً منظور از درخت طوبی می‌تواند قوه فکر باشد (الواح عمادی).

شجره زیتونه: این اصطلاح در آیه نور بکار رفته است. شهاب‌الدین گوید: این همان شجره‌ایست که موسی در بقعه مبارکه از آن ندا شنید و معنی لاشرفیه و لاغریبه یعنی نه عقل محض است و نه هیولای محض (الواح عمادی). شدیدالقوی: مأخوذ از آیه «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» است کنایه از عقل فعّال است (الواح عمادی).

شش طناب: شش جهت (فی حقیقه العشق).

شمال: ماده، حواس ظاهره (فی حقیقه العشق).

شواغل: بهره‌ها و تعلقات مادی (پرتو نامه)؛ مدرکات حسّی (الواح عمادی).

شهرستان جان: عالم ارواح: «بدانکه بالای این کوشک نه اشکوب طاقیست که آن را شهرستان جان خوانند (طاق فلک الافلاک، محل ارواح است) و او را باروئی است از عزت و خندقی دارد از عظمت و بر دروازه شهرستان، پیری جوان موکلست (عقل فعّال) و نام آن پیر جاویدان خرد است» (فی حقیقه العشق).

شمس و ظل: صورت و هیولا (غریبه الغریبه).

شهرستان وجود آدم: تن، کالبد. شهرستان تن، کالبد (فی حقیقه العشق).

شهرستان ازل: عالم ارواح (فی حقیقه العشق).

شهر پاکان: عالم ارواح، ناکجاآباد (فی حقیقه العشق).

شیخ: عقل: «اما شیخی را دیدم در صحرا ایستاده» یعنی در عالم مجردات (فی حالة الطفولية).

شیطان بزرگ: قوه خیال که زرق و برق دنیا را زیبا نماید و آرام نگیرد.

صیح: ظهور و عروج و اتّصال ارواح (غریبه الغریبه).

صغیر: صغیر سفیر، ندای ملکوتیان، ندای ارواح، فیض ارواح (الواح عمادی).

صغیر سیمرغ: ندای الله که خفته گان را از خواب غفلت بیدار کند، نام یکی از رساله های شهاب الدین است. شهاب الدین در مقدمه رساله مزبور گوید: «این

کلمه [ای] چند است در احوال اخوان التجرید، تحریر افتاد» (صغیر سیمرغ)

صوفی: کسی که به کمال رسیده باشد. صوفی مجرد، در رساله فی حقیقه العشق به معنی روح مجرد است و در توصیف حسن گوید: «صوفی مجردم، هر وقتی روی به طرفی آم، هر روز به منزلی باشم و هر شب جایی مقام سازم. چون در عرب باشم عشقم خوانند و چون در عجم آیم مهرم خوانند، در آسمان به مفرک مشهورم و در زمین به مسکن. در حکمت آمده است که گردش افلاک و سیارات و کواکب، همه برای وصول به معشوق حقیقی است و آنچه همه موجودات را به حرکت در می آورد عشق است.

صومعه: کالبد؛ صومعه روح، کالبد انسانی است که بیت الحزن است، حزن و اندوه از جدائی از اصل خود (فی حقیقه العشق)؛ مولانا گوید:

از نفیرم مرد و زن نالیده اند

کز نیستان تا مرا ببریده اند

طوبی: درخت طوبی درختی است در بهشت که شاخ در همه خانه ها دارد و همه از میوه آن بهره مند شوند. گویا طوبی در اصطلاح سهروردی فلک خورشید باشد و سیمرغ خورشید؛ لکن در الواح عمادی مطلب را طوری بیان کرده است که جرم خورشید، طوبی و نور او سیمرغ است: «و چون آنچه در محسوسات از همه شریفتر است نور است، پس از انوار (محسوسه) آنچه تمامتر است شریفتر است و شریفترین جسم ها «هورخش» است که تاریکی را قهر کند و ملک کواکب و رئیس آسمانها است،

کننده روز روشن... همه را نور می دهد و او از کس نور نمی ستاند... و اوست مثل اعلی در آسمانها و در زمین ها و اوست نور انوار اجسام.»

طاوس : طاوس کنایه از روح گرفتار کالبد است که در جهان رنگ آمیزی گرفتار شده است: «تا پادشاه روزی بفرمود که آن مرغ را (طاوسی را) بیاورید و از سلّه و چرم خلاصی دهید. طاوس چون از آن حجب بیرون آمد، خویشان را در میان باغ دید، نقوش خود را بنگریست و باغ را و ازهار و اشکال آن را بدید و فضای عالم و مجال سیاحت و طیران و اصوات و الحان و اشکال و امثال و اجناس، در کیفیت حال فرو ماند و حسرتها خورد» (لغت موران).

طوابع و لوايح: با رفات الهی که بر دل‌های صافی تجلی کند (صفیر سیمرخ).
 طلسم: طلسم بشری کالبد اوست، دنیای مادی: «علیک یَحَلُّ الطلسم البشري فان کنوز القدس کامنه فيه فمن حَلَّه ظَفَر بالقمصود» (رساله الابراج).
 طیر: طیور، ارواح - والطیر صفات - یعنی ارواح، طیران کرده از شبکه‌های بدن و به عالم بالا پیوندند (الواح عمادی).

طور اعظم: اسرار مخزون (غریبه الغریبه).
 طامة الکبری: اسرار مخزون (غریبه الغریبه).
 ظللمت: ماده، جهل و ظلمات؛ دنیای مادی و نادانی در برابر نور که حیات و معرفت است (الواح عمادی).

عاصم: قوت نظری که انسان را از مهلکات دور می‌دارد (غریبه الغریبه).
 عروج: سیر در عالم ملکوت. مسأله عروج روحانی در کلمات اهل ذوق زیاد دیده می‌شود. عارفان برآنند که هرگاه انسان به مرحله کمال انسانیت برسد تواند خلع کالبد کرده در خواب یا بیداری عروج کند و به انوار و ارواح پیوندد و باز به کالبد خود بازگردد (پرتو نامه).

عصای موسی: توکل. سالک، در سیر و سلوک باید توکل بر خدا کند و با عصای توکل راه را طی کند (صفیر سیمرخ).
 عقل فعال: عقل دهم، یعنی آخرین عقل در سلسله طولیه (بستان القلوب؛ الواح عمادی؛ پرتو نامه؛ یزدان شناخت).

علت استسقاء و دق: مرض عطش و تب لازم؛ کنایه از امراض روحی و غفلت و فرو رفتن در مادیات است که صفیر سیمرخ اینگونه امراض را شفا می‌دهد (صفیر

سیمرغ).

عندلیب : طوطی؛ کنایه از روحی است که گرفتار زرق و برق دنیا باشد: «همه مرغان در حضرت سلیمان حاضر بودند الا عندلیب... چون پیغام سلیمان به عندلیب رسید هرگز از آشیان بدر نیامده بود (لغت موران).

عنصر اول : نخستین صادر، عقل اول (تلویحات).

فضای قیومیت : عالم لاهوت (رسالة الابراج).

قاروره : دماغ که معدن روح نفسانی است (غریة الغریبه).

قرية الظالم اهلها : دنیا، کالبدهای انسانی (رسالة الابراج).

قلعة حصین : کنایه از انسان است: «و ده برج دارد بر قله‌های کوه بنا شده است» (رسالة الابراج). که منظور از ده برج، حواس پنجگانه ظاهری و پنجگانه باطنی است.

قلم : عقل، (عَلَمٌ بالقلم): «و قلم حق تعالی از چوب ونی نیست بلکه ذات عقل است که آن عقل به فعل است و نسبت نفوس ما با ایشان چون نسبت لوح است با قلم؛ پس نفوس ما الواح مجردند و او قلمیست که نفوس ما را منقوش گرداند به علوم حقیقی و معارف ربّانی» (الواح عمادی).

کارگاه : دوازده کارگاه، دوازده برج اند (عقل سرخ).

کارگاه عنکبوت : طبیعت، ماده، کالبد نفس (صفیر سیمرغ).

کتاب : نفوس فلکی؛ ام‌الکتاب، نفس فلک اعلی و کتاب مبین: (الواح عمادی). «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» یعنی در لوح محفوظ که نفوس فلکیه باشد، صور موجودات و آنچه باید موجود شود در نفوس فلکی منقوش است.

کدخدای عنصریات : عقل فعال که واسطه فیض بر عناصر است (الواح عمادی).

کفر : حجاب طبیعت (لغت موران).

کشتی نوح : کنایه از قرآن مجید: «مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح» (صفیر سیمرغ).

کعبه ازل : عالم لاهوت (رسالة الابراج).

کلمه : کلمه و مشتقات آن در قرآن مجید در چند آیه بکار برده شده است و عارفان و فلاسفه ذوقی مشرب، تأویلاتی از آنها کرده‌اند از جمله: کلمه طیبیه، یعنی سویدای دل، حبة القلب: «پس حبة القلب که آن را کلمه طیبیه خوانند» (فی حقیقة

العشق)؛ و کلمه مطلق به معنی نفس ناطقه آمده است (تلویحات). باز «کلم الطیب» به معنی ارواح آمده است: «...الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه...» که عمل صالح نفوس را ترقی دهد تا پرواز کنند (لغت موران).

کنعان: تن و یعقوب نفس است. یعقوب نفس، از عشق یوسف که عالم ارواح و اصل است به دور افتاده، از هجران او محزون است (فی حقیقه العشق).

کودک: کسی که در مرحله سیر و سلوک در نخستین گام باشد و یا هنوز گام در سیر و سلوک و تصفیه نفس نگذارده باشد (فی حالة الطفولية).

کوشک سه طبقه: مخ انسانى است که در حکمت آمده است؛ آن را بطن است و هر بطنى دو بخش می شود، مقدم و مؤخر که محل حواس پنجگانه باطنى است و قسم مؤخر بطن سوم ناشناخته است (فی حقیقه العشق).

کوشک نه اشکوب: افلاک اند که هفت فلک سیارات و فلک ثوابت و فلک الافلاک باشد (فی حقیقه العشق).

کوه قاف: تعبیری که از کوه قاف کرده اند، در موارد مختلف تفاوت دارد و ضابطه معینی ندارد، از جمله قوه مخیله: «و این مخیله است که کوه است، حائل است میان عالم عقلی و نفوس ما، نبینی که موسی چون طلب رؤیت کرد گفتند: «ولکن أنظر الی الجبل»؛ «و این کوه پیوسته در حرکت است و شاغل نفس است و چون سانح قدسی به عالم تخیل رسید او را قهر گردانید چنانکه گفت: «فلما تجلی رؤیه للجبل جملة دکا...» (الواح عمادی).

البته کلمه جبل بصور غیر مرکب در رساله فی حالة الطفولية آمده است و توصیفی که از کوه قاف کرده اند نموده می شود که فلک چهارم را اراده کرده است، یعنی فلک خورشید؛ و در رساله صفیر سیمرغ از کوه قاف، منظور عالم لاهوت و یا نفس فلک نهم یا فلک الافلاک است که سایه آن بر نفوس انسانى افتد و سیمرغ شود، یعنی نفوس انسانى کمال یابند و خود، سیمرغى شوند.

گاو: کنایه از نفس اماره است «و نفس، گاو یست که در این شهر (تن) خرابیها کند و او را دو سر است، یکی حرص و یکی امل، این گاو قربان باید کرد».

شهاب الدین سهروردی آیاتی که درباره بقره بنی اسرائیل آمده است (خداوند

فرمان می‌دهد که باید گاوی را قربان کنید تا خداوند گناهان شما ببخشد و خصوصیتی که برای آن گاوی که باید قربان شود ذکر شده است)، همه را تأویل کرده‌اند (ان الله یامرکم أن تدبحوا بقرة) و بالجمله می‌گوید باید نفس اماره ذبح کرد (فی حقیقة العشق).

گوهر شب افروز: از این ترکیب، شهاب‌الدین، گاه ماه را خواسته است و گاه نفس را اراده کرده است که از خورشید، یعنی نفس کل، فیض گیرد و به نفوس جزئیه فیض رساند؛ یارب النوع نفوس ناطقه را خواسته است. عبارات او مشوش است (فی حالة الطفولية). و ممکن است عقل فعال را اراده کرده باشد که از عالم بالا فیض گیرد و به نفوس عالم خاکی فیض رساند. به هر حال در موارد گوناگون تعبیرات مختلفی دارد و در هر یک از رسائلش به مناسبت مسأله مورد بحثش اراده چیزی را کرده است.

ماه: در فلسفه سهروردی ماه و خور، در درجه‌های اول اهمیت‌اند و سپس سیارات سبع. اصولاً سهروردی بر آن است که زمام تدبیر عالم را نخست به خورشید داده‌اند و سپس به سیارات دیگر؛ و از این رو بعید نیست که غرض او از گوهر شب افروز واقعاً همین ماه باشد و از سیمرغ، خورشید. در رساله‌الابراج می‌گوید: «قمر عاشق صادق، ملک کواکب و سلطان نیرات سیارات است و این عشق را در عبور از میدانهای آسمان و مقهور کردن تاریکی‌ها و هم حفظ ازمان و دهور و هم بسط خیرات بر سطح زمین و هم خارج کردن مولید از قوه به فعل نشان می‌دهد. ماه سیاح وجود و حافظ آیات خداوند است»؛ و بدین ترتیب ماه را مؤثر در عالم وجود می‌داند و نور بخش به جهان ماده. در لغت موران از توصیفی که درباره ماه کرده است نموده می‌شود که مقصود او نفس جزوی یا انسان کامل باشد که به جسد روشنائی می‌دهد؛ و چون نفس انسانی به مرتبه کمال برسد، از خورشید وجود نور گیرد و از این رو است که حلاج «انالحق» گفت، چون خود را مظهر کامل الله می‌دانست.

متخیله: شهاب‌الدین سهروردی متخیله را شیطان نامیده است که دائماً در تحرک است و زیباها را زشت و زشت‌ها را زیبا کند (پرتو نامه).

مدینه قیروان : عالم خاکی (غربة الغریبه).

مرغ : روح، مرغ منقش روح صافی و زیبا (لغت موران).

مشاغل حواس : قیود مادی، بهره‌های دنیاوی، عوامل بازدارنده از سیروسسلوک (الواح عمادی).

مشرق لاهوت اعظم : عالم عقول و ارواح مجردة (صغیر سیمرخ).

مصر : عالم اصل، عالم ارواح: «وزان سوی دیگر عشق شوریده، قصد مصر کرد» (فی حقیقة العشق).

ملائکه : شهاب‌الدین سهروردی، از ملائکه، گاه عقول طولیه را خواسته است. و گفته است: ملک اول، یعنی عقل اول، سه جهت یا سه پر دارد. سه جهت عقل اول عبارت است از: ۱. معرفت خدا ۲. معرفت خود ۳. امکان ذاتی خود؛ و گوید هر ملکی که پره‌های او کمتر باشد شریفتر است، در نظام خلقت؛ حکما گفته‌اند هر چه عقول از مبدأ اول نزول کرده باشند جهات تکثر آنها زیادت‌تر و هر چه نزدیک‌تر به مبدأ فیض، شریفتر و جهات تکثر آنها کمتر است.

بنابراین ملائکه طولیه، عقول طولیه و ملائکه عرضیه، عقول عرضیه‌اند و بر نفوس فلکی نیز اطلاق ملائکه شده است.

ملک سه پر : عقل اول که سه جهت دارد (بستان القلوب).

موج : روح حیوانی (غربة الغریبه).

مور : مور و مورچه نماینده حرص است (غربة الغریبه؛ لغت موران).

مهر : عشق، فیض حق، روح مجرد (فی حقیقة العشق).

نابالغ : ناپخته، آنکه هنوز در اول سیر و سلوک است (فی حالة الطفولية).

نااهل : نامحرم، کسی که از حق بیگانه است، خارج از گروه مجردان، منکران سیر معنوی (فی حالة الطفولية).

الناشاطات : نفوس کامله.

الناهضات : نفوس مستکمیه.

ناکجاآباد : عالم مجردات.

نوزده عوان : یاران کارگاه عنکبوت، عوان بدن که ده حس به اضافه شهوت و

غضب و به اضافه قوای نامیه، غاذیه، مولده، ماسکه، هاضمه و... باشد (صغیر سیمرغ).

وادی ایمن: عالم علوی (غریبه الغریبه).

وُحوش: قوای مذمومه انسان (الواح عمادی).

وطن اصل: عالم ارواح، سهروردی آیه «یا ایتها النفس المطمئنّه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» را تاویل به رجوع به وطن اصل کرده است (رسالة الابراج).

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن جائی است کانرا نام نیست

ولایت: آخرین ولایت ارواح، فلک الافلاک عالم عقول و ارواح می باشد (فی حقیقه العشق).

هادی: راهنما، فیض اول (غریبه الغریبه).

هدهد: الهام (غریبه الغریبه). هدهد، مرغ سلیمان و مرغ محبت است؛ کنایه از فیض حق است و ارواح صافی. «هدهد در آشیان بومان»، یعنی در کالبد ظلمانی.

جنگ بین هدهد و بومان در رساله لغت موران کنایه از جنگ و تضاد بین نور و ظلمت است. هدهد در این مبارزه ناگزیر است بگوید: قبول دارم که شب، چشم‌ها ببند و روزها نبیند؛ چرا؟ چون «کلمو الناس علی قدر عقولهم» اشاره به این است که در برابر نااهلان و کوردلان باید اسرار حق را فاش نکرد..

در رساله صغیر سیمرغ مرادش از هدهد، روح است که با تحمل ریاضت و دشواری از آشیانه خود یعنی کالبد جسمانی خارج و به سوی عالم اصل عروج می‌کند؛ و بالاخره هدهد در منطق الطیر عطار هادی و رهنمای مرغان است در راه وصول به سیمرغ.

هفت پیر: هفت پیر گوشه‌نشین، هفت فلک سیارات‌اند: «هفت پیر گوشه‌نشین که مریبان عالم کون و فسادند» (فی حقیقه العشق).

هفت رونده: سیارات سبع: «این چهار طبع که دشمن یکدیگرند به دست این هفت رونده که سرهنگان خاصه‌اند باز دادند تا در زندان شش جهتشان محبوس

کردند» (فی حقیقة العشق).

هفت رونده آهسته: هفت عضو باطنی که معده، جگر، شش، دل، زهره و سپرز است و نیز روح حیوانی، باصره، سامعه، شامه، ذائقه، لامسه و خیال است و نیز تواند هفت اندام باشد؛ به عدد هفت اغلب مثال زند که عدد تبرک است.

هیأت ظلمانی: بهره‌های دنیا و تعلقات مادی (پرتو نامه).

هیاکل: هیاکل الانسانیته، کالبدهای انسانها است (تلویحات).

کلمه هیکل به معابد و قصرهای بزرگ هم اطلاق شده است. هیاکل عبادت، معابد را گفته‌اند. و منظور از هیکل هفت معبد بزرگ و معروف در دنیای باستان بوده است هیاکل سبعة را احیاناً به مناسبت هفت سیاره بنا کرده بودند و هر هیکلی را به نام سیاره‌ای می‌نامیدند: هیکل قمر، هیکل زهره، هیکل زحل و غیره. شهاب‌الدین نام یکی از رسائلش را هیاکل‌النور گذارده است و شاید منظورش از هیاکل هفت‌گانه سیارات باشد.

این هیاکل که ظاهراً سابقه تاریخی آنها به آتشکده‌ها می‌رسد، نمودار مهرپرستی ایرانیان قدیم است که بعدها مورد توجه صابئیان و مانویان واقع شد. هیاکل مانی، جالبتر و پرنقش و نگارتر از سایر هیاکل بوده است. در داخل هیاکل، تصویری از سیارات تعبیه کرده و تصویر سیاره‌ای که هیکل به نام آن بوده است در صدر قرار می‌گرفت. به هر حال بعید نیست که هیاکل‌النور شهاب‌الدین مأخوذ از هفت سیاره باشد. کتاب هیاکل‌النور شامل هفت هیکل است.

هرمس: نفس کامل. در تلویحات، همانجا که هرمس را رمزی از نفس کامل می‌داند، رمزیات، شگفتی دیگر دارد، از جمله، صلوة = توجه به عالم ملکوت، انشقاق عمودالصبح = ظهور نفس؛ صبح = نفس ناطقه؛ ارض = بدن؛ قریه‌ها = نفوس متعلق به ابدان؛ الساحة = بدن؛ جیران سوء = قوای بدنیه؛ حبل‌الشعاع = رسیدن به عالم علوی؛ شرفات الکرسی = عالم مجردات.

هورخش: ملک کواکب، رئیس آسمانها و ستارگان (الواح عمادی).

یزدان شناخت - یکی از رسائل سهروردی است و موضوع آن کلام است.

یاجوج و ماجوج: اندیشه‌های فاسد.

يدالله : عقل اول.

يمن : عالم ارواح: «انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن» (فى حقيقة العشق).

