

# ادراکات باطنی سینوی در رساله‌های رمزی سهروردی<sup>۱</sup>

دکتر نادیا مفتونی  
مدرس دانشگاه تهران

## چکیده

سهروردی احاطه به تعالیم مشایی را شرط لازم برای ورود به حکمت اشراقی می‌داند و در همه آثار خود غیر از حکمه الاشراق به نحو عمده معطوف به آموزه‌های سینوی است. وی در نفس‌شناسی نیز از همین روی آورد برخوردار است. به عنوان نمونه، او در مسأله ادراکات باطنی، پنج قوه‌ای را که ابن‌سینا مفهوم‌سازی نموده است، در حکمه الاشراق مورد نقادی قرار می‌دهد، اما در داستان‌های رمزی خود که همگی تلاش و جهاد سالک برای رهایی از زندان درون را حکایت می‌کند، در همه مواردی که از ادراک باطنی سخن می‌گوید، نمادهایی برای پنج حس سینوی به کار برده است. از آنجا که حواس ظاهری هم پیش یا پس از حواس باطنی مطرح می‌شوند، همه این رمزها ده‌گانه‌اند: ده پرنده، ده موکل، ده گور، ده برج، پنج حجره و پنج دروازه.

## واژگان کلیدی

ابن‌سینا، سهروردی، ادراک باطنی، رساله رمزی، حواس ظاهری، حواس باطنی

یکی از مسائل علمی از حیث گونه‌شناسی، مسأله تفسیر است. مسأله تفسیر اعم از متون مقدس و غیرمقدس بوده و به عنوان مثال مشتمل بر رمزگشایی از رساله‌های نمادین حکما نیز می‌شود. در اینجا تفسیر مسائل نفس‌شناختی که سهروردی در داستان‌های رمزی خویش مورد توجه قرار داده است، با تأکید بر ادراکات باطنی محور بحث است.

مسأله ادراکات باطنی وجه چالش‌انگیز نفس‌شناسی سهروردی است. او، همان طور که خواهد آمد، مفهوم‌سازی سینوی پیرامون ادراکات باطنی را مورد مناقشه قرار می‌دهد، اما در حکایات رمزی خویش همواره نظریه سینوی را ملاک قرار می‌دهد. این مقاله ابتدا نفس‌شناسی ابن‌سینا در بخش حواس باطنی و سپس به آموزه اشراقی سهروردی در این مسأله می‌پردازد و آن گاه رمزگشایی داستان‌های شیخ اشراق معطوف به حواس باطنی به شیوه تفسیر دلالت‌شناختی درون متنی ارایه شود.<sup>۱</sup> به این ترتیب دلالت رمزها از دیدگاه خود شیخ اشراق و با توجه به دیگر آثار رمزی و غیررمزی او استنباط می‌شود. چرایی و تبیین روی آورد شیخ اشراق در رساله‌های رمزی، مسأله دیگری است که به آن عطف توجه خواهد شد.

### حواس باطنی نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا در *طبیعیات الاشارات و التنبیها* ابتدا ماهیت ادراک و اقسام آن را بررسی می‌نماید و سپس قوای مدرکه باطنی و نفس ناطقه را تحلیل می‌کند (*ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸-۴۰۴*). او در *الشفاء*، قوای مدرکه ظاهری و باطنی و نفس ناطقه و اقسام ادراک را به تفصیل بررسی می‌کند (همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۳۳-۴۴ و ۵۳-۵۰). و به نحو مبسوط وارد بحث از یکایک حواس ظاهری و باطنی می‌شود (همو، ص ۵۸-۱۷۱). ابن‌سینا در *طبیعیات النجاه* (همو، ۱۳۶۴، ص ۳۲۱-۳۳۰)، طبیعیات

۱- برای تفصیل سخن پیرامون روش دلالت‌شناختی درون متنی ر.ک به: فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۵-۲۳۱

دانشنامه علایی (ابن‌سینا، ۱۳۳۱ ب، ص ۸۲-۱۰۰) و رساله در روانشناسی (همو، ۱۳۱۵، ص ۱۰۷-۱) نیز به مفهوم‌سازی حواس ظاهری و باطنی پرداخته است. او در بیشتر آثارش شناخت را به چهار قسم احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم نموده است. آن گاه که میان حواس ظاهری و شیء خارجی ارتباط وجود دارد، شناخت حسی حاصل است و هنگامی که آن چیز غایب می‌شود، متخیل می‌گردد و صورتش در باطن تمثیل می‌یابد؛ مانند زید که او را دیده‌ایم و سپس غایب می‌شود و او را تخیل می‌کنیم. شناخت معانی جزئی و متعلق به امور محسوس توهم نام دارد؛ مانند عداوت زید یا محبت او. تعقل، موقعی حاصل می‌شود که از زید معنی انسان تصور شود که این معنی در غیر زید هم تحقق دارد. به دیگر سخن، در ادراک حسی ماده حضور دارد. در ادراک خیالی ماده حضور ندارد، ولی ادراک خیالی همواره ناظر به یکی از صور حسی پنج‌گانه پس از قطع ارتباط حسی می‌باشد. شناخت وهمی اساساً ناظر به صور نیست، بلکه معطوف به معانی است، لکن معنایی که به یک شیء مادی معین تعلق دارد. ادراک عقلی، معطوف به معانی کلی و غیرمختص به اشیاء خاص است.<sup>۱</sup>

ابن‌سینا در اشارات تقسیم سه‌گانه‌ای از شناخت آورده و توهم را ذکر نکرده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳). خواجه طوسی در شرح اشارات هر چهار قسم را بیان می‌نماید. از نظر او علت آنکه شیخ توهم را در میان اقسام شناخت ذکر نمی‌کند این است. ادراک وهمی بدون مشارکت خیال میسر نیست از آنجا که توهم عبارت است از ادراک معانی وابسته به امور محسوس و مادی، مصادیق ادراک وهمی از مصادیق شناخت خیالی جدایی ناپذیرند؛ زیرا دریافت صور محسوسات، اختصاص به خیال دارد و واهمه از عهده آن بر نمی‌آید.

البته می‌توان در مقام مفهوم‌سازی میان ادراک خیالی و ادراک وهمی تفکیک

۱- رک، به: ابن‌سینا، ۱۴۰۱ هـ ب، ص ۵۱-۵۲؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۲۴۴-۲۴۶؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۲۷۷-۲۷۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-

۱۰۳- همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۱۵، ص ۳۰-۳۳؛ همو، ۱۳۳۱ الف، ص ۱۲-۱۳؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹.

قابل شد. ادراک وهمی بدون مشارکت خیال میسر نیست.

ابن سینا پس از بررسی اقسام شناخت به قوای مدرکه باطنی می‌پردازد. که عبارتند از: حس مشترک، مصوره یا خیال، وهم، مفکره یا متخیله به دو اعتبار و ذاکره یا حافظه (*ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۴۶*). حس مشترک قوه‌ای است که همه دریافت‌های حسی نزد آن جمع می‌شوند. ابن سینا حس مشترک را گاهی فینطاسیا (*همو، ۱۳۶۴، ص ۳۲۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۳-۹۴*) و گاهی بنطاسیا (*همو، ۱۳۱۵، ص ۹*) می‌نامد. قوه مصوره یا خیال، آن است که صور همه محسوسات را پس از آنکه از حواس ظاهری پنهان می‌شوند، نگهداری می‌نماید. قوه خیال هم مدرک صور و هم حافظ آنهاست. انسان با دو قوه حس مشترک و خیال، می‌تواند حکم کند که دارنده این رنگ مزه این را دارد و دارنده آن رنگ آن مزه را ندارد؛ مثلاً این خرمای سیاه، شیرین است و این لیموی زرد، ترش است یا مثلاً شیرین نیست. قوه سوم، وهم است که معانی جزئی نامحسوس را در محسوسات جزئی درک می‌کند؛ مثلاً گوسفند معنی ترس را در گرگ، بره معنای نامحسوس محبت را در مادر خودش درمی‌یابد. قوه چهارم، قوه حافظه یا ذاکره است که معانی جزئی را نگهداری می‌کند و این قوه غیر از خیال است که صور جزئی را حفظ می‌نماید. یکی دیگر از قوای آدمی، متصرفه است که می‌تواند صورت‌هایی را که حس دریافت می‌کند و یا معانی جزئی را که وهم درمی‌یابد ترکیب و تفصیل نماید و نیز میان صور و معانی، ترکیب و تفصیل انجام دهد. این قوه اگر در خدمت عقل قرار گیرد، مفکره و اگر در خدمت وهم باشد، متخیله نامیده می‌شود. ابن سینا برای هر کدام از این قوا در مغز جایگاهی مشخص نموده است (*همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴۲ و ۳۴۵-۳۴۶*). ابن سینا در مفهوم‌سازی حواس باطنی صاحب نوآوری و ابتکار است و پیش از او فارابی در مسأله قوای نفس در مقام این مفهوم سازی نبوده و از مجموعه حواس باطنی با عنوان قوای خیالی یا متخیله بحث کرده است (*فارابی، ۱۳۸۲، ص ۱۰-۱۱*)، همو، ۲۰۰۳، ص ۸۷-۸۸، همو، ۱۳۷۶، ص ۳۳، نگارنده سیر تطور این مفاهیم و اصطلاحات را از ارسطو تا سهروردی مورد تحقیق قرار داده است (*مفتونی، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۴۴*). در آثار

کندی و ارسطو نیز حواس باطنی در مفهوم سینوی به چشم نمی‌خورد نگارنده در این مقاله «خیال مشائی، خیال اشراقی و خلاقیت» سیر تطور این مفاهیم و اصطلاحات از ارسطو تا سهروردی را مورد تحقیق قرار داده است<sup>۱</sup> (مفتونی، ۱۳۸۸، ص ۳۲-۴۴).

### حواس باطنی نزد سهروردی

شیخ اشراق درباره حواس باطنی دو گونه سخن گفته است. او در همه آثار خود به استثنا حکمه الاشراق حواس باطنی را با روشی مشابه با ابن‌سینا تعریف و توصیف نموده است. اما در حکمه الاشراق دیدگاه سینوی را مورد انتقاد قرار داده است.

#### ۱- نگرش سینوی

سهروردی هم چون ابن‌سینا ادراکات انسان را چهارگانه می‌داند و ضمن بیان ویژگی‌های هر قسم مقایسه‌ای میان آنها انجام داده است. او به عنوان ادراک حسی، بینایی را مطرح می‌کند که فقط می‌تواند صورت بیرونی شیء و اعراض آمیخته با آن از قبیل رنگ، وضع، این، مقدار و شکل را دریابد و اگر شیء نزد چشم حاضر نباشد، چشم قادر به ادراک آن نیست، در حالی که خیال این قدرت را دارد که اشیا غایب از حواس ظاهری را ادراک نماید. خیال، صورت خیالی را مجردتر از حس بینایی دریافت می‌کند و نیز صورت خیالی در قوه خیال، ثابت‌تر و بادوام‌تر از صور محسوسات در حس بینایی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۰۹). سهروردی، بینایی و خیال را از سه جهت یعنی قدرت، تجرد و دوام مقایسه نموده و مرتبه برتر را به خیال، اختصاص می‌دهد. وی ادراک وهمی را که معانی متعلق به محسوسات را درمی‌یابد، از بینایی و خیال قوی‌تر می‌داند. در عین حال وهم

۱- ر.ک به: کندی، ۱۳۸۷، ص ۷-۲۰۷؛ Aristotle, p.3-2462, 1995.

نمی‌تواند معانی را از محسوسات جدا کند و هر سه قسم ادراک حسی، خیالی و وهمی جسمانی بوده و نمی‌توانند از ماده جسم، جدا باشند. ادراکات بصر، خیال و وهم چون جسمانی هستند، فقط در عالم مادی تصرف می‌کنند و به آنچه در عالم نامتناهی عقل است، دسترسی ندارند و اگر بخواهند صوری را که در آن عالم است، دریابند، تنها می‌توانند در ماده‌ای جسمانی دریافت کنند. حس بینایی و حتی خیال و وهم که از بینایی قوی‌ترند، در قیاس با قوای عقلی هیچ‌اند و سخت عاجز و قاصر و گمراهند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۰۷-۴۰۸).

ادراک عقلی، ذوات را آن گونه که هستند، درمی‌یابد. تعبیر سهروردی این است که ادراک عقلی به چشم برهم زدنی قادر به تصرف در ملکوت است. وجه تمایز انسان و دیگر حیوانات در همین گونه ادراک است که برخلاف سه قسم پیشین، مجرد است و اصل و جوهرش از عالم روحانی است. از این رو می‌تواند جواهر روحانی را دریابد. جایگاه او در تن آدمی نیست، بلکه نگاهی به تن دارد و نگاهی به عالم ملکوت. عقل را نفس ناطقه انسانی، قلب، روح و روان هم نامیده‌اند (همو، ص ۴۰۹-۴۱۰).

سهروردی حواس پنج‌گانه باطن را به شیوه ابن‌سینا در آثار متعددی مورد توجه قرار داده و حتی برخی مثال‌های وی را تکرار نموده است (همو، نسخه خطی، ش ۱۴۴، ص ۱۷۹-۱۸۲، همو، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۳؛ همو، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ همو، ج ۳، ص ۳۵۲-۳۵۵؛ همو، ص ۱۳۰-۱۳۲ و ۲۹-۳۱ و ۸۱-۸۷ و ۲۲۷ و ۲۴۹ و ۲۷۸-۲۷۹ و ص ۳۳۱). او تصریح می‌کند که این قوا را بر سبیل مسامحه و آن طور که دیگران ذکر کرده‌اند، بیان می‌نماید نه بر سبیل تحقیق (همو، ص ۱۷۹).

توضیحات سهروردی درباره حواس باطن بسیار نزدیک به ابن‌سینا است جز اینکه ابن‌سینا در احکام قوه متخیله اشاره‌ای به محاکات و تصویرگری ندارد، در حالی که سهروردی علاوه بر تفصیل و ترکیب، به این فعالیت هم توجه داشته است و متخیله را قوه‌ای می‌داند که آرام نمی‌گیرد و پیوسته در حرکت است، چه در خواب و چه در بیداری. متخیله، هم احوال مزاج را محاکات می‌نماید هم اخبار عقل را (همو، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۰).

## ۲- نگرش اشراقی

تبیین نگرش اشراقی سهروردی در آموزه حواس باطنی متوقف بر تأمل در مبانی این نگرش می‌باشد و مهم‌ترین این مبانی، قاعده ابصار است. شیخ اشراق قاعده ابصار را در چند موضع از حکمه/الاشراق مورد بررسی تفصیلی قرار می‌دهد و به تدریج آن را تکمیل می‌کند. آنگاه علم نورالانوار (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۲۱۴). و علم همه انوار مجرده و نیز حواس ظاهری و باطنی انسان (همو، ص ۲۱۱-۲۱۳). را بر اساس نظریه ابصار تبیین می‌نماید. وی در طبیعیات/المشارع و المطارحات نیز به نحو مبسوط آرای گوناگون پیرامون حقیقت ابصار را بررسی و ابطال می‌نماید و سپس بیان سر رویت را به حکمه/الاشراق ارجاع می‌دهد (همو، نسخه خطی، ش ۱۴۴، ص ۱۶۴-۱۷۹). او در بخش نخست حکمه/الاشراق، نظریات ابصار هم چون خروج شعاع از چشم، انعکاس، انطباع و استدلال را تقریر و ابطال می‌کند، سپس به نحو متمایز در صور مرایا تحقیق می‌نماید و با ادله‌ای به این نتیجه می‌رسد که این صور در آینه، در هوا یا در چشم نیستند و انعکاس عین صورت شیء بر اساس انعکاس شعاع از آینه هم نبوده و عین صورت شیء هم نیستند که به طریقی غیر از انطباع و انعکاس دیده شود. صوری که حکما در جلیدیه چشم فرض می‌کنند، در حکم همان صور مرایا است، یعنی این صور در جلیدیه یا هوا یا... نیستند. این عبارات به تعبیر سهروردی تسهیل سبیل است برای بیان حقیقت ابصار و صور مرایا و تخیل که بعد از این می‌آید (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۳-۹۹). قاعده ابصار در بخش دوم حکمه/الاشراق کامل‌تر می‌شود. سهروردی بر آن است که ابصار نه با انطباع صورت شیء مرئی در چشم واقع می‌شود و نه با خروج چیزی از چشم، از این رو ابصار فقط منوط به مقابله شیء مستتیر و

---

۱- مبنای شیخ اشراق در بیان معارف، اختصار و ایجاز و اکتفا به قواعد کلی است. او می‌گوید: «فان الباطل کثیر والعمر قصیر و الوقت ضیق للقراری و للمؤلف، کیف و سکینه نوریه من شعاع القدس خیر للنفس الفاضله من تفاریح کثیره سیما اذا وقع الاستغناء عنها بضوابط الکلیه» (سهروردی، نسخه خطی، ش ۱۴۴، ص ۱۶۷). اما تلاشی که در ابطال یکایک نظریات ابصار هم در المشارع و المطارحات و هم در حکمه/الاشراق مصروف نموده است، با رویه کلی او منافات دارد و این، نشان‌دهنده اهتمامی است که شیخ در بیان حقیقت ابصار دارد.

چشم سالم است. یعنی سلامت چشم، نور و مقابله برای ابصار کفایت می‌کند. این مقابله در واقع به عدم حجاب میان چشم و شیء بازمی‌گردد. البته دوری و نزدیکی مفرط، خود در حکم حجاب است. شیخ در اینجا مجدداً بحث از خیال و مُثُلِ مریا را به آینده موکول می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). بر این اساس که انطباق یا خروج، از شرایط ابصار نمی‌باشد و عدم حجاب برای تحقق ابصار کافی است، علم نورالانوار به بصر او برمی‌گردد؛ زیرا او ظاهر لذاته و غیر او ظاهر برای اوست و هیچ حجابی مقابل او نیست (همو، ص ۱۵۰). و علم همه انوار مجرده و انوار اسفهبديه<sup>۱</sup> نیز به بصر ایشان بازگشت می‌نماید (همو، ص ۲۱۳-۲۱۴). سهروردی پیرامون حقیقت ابصار تنها به صورت متمایز و سلبی سخن گفته است. گویا در یک جمله می‌خواهد بگوید دیدن، هیچ چیز دیگری نیست به جز دیدن. اما شهرزوری در شرح مبحث حواس ظاهر پس از تأکید مقدماتی که سهروردی تنظیم نموده است، بیانی ایجابی درباره حقیقت ابصار می‌افزاید. وی بر آن است که هر گاه مقابله عضو باصر با شیء مستنیر واقع شود، برای نفس، علم اشراقی حضوری بر شیء مبصر حاصل خواهد شد و آنگاه نفس، شیء را بدون هیچ گونه واسطه‌ای به نحو شهودی ادراک خواهد کرد (همو، ص ۴۸۹؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۹۱).

روش سهروردی در تدوین نظریه حواس باطنی، در آغاز استدلال همانند روش سلبی او در نظریه ابصار است. او درباره نفی قوه حافظه چنین استدلال می‌کند: انسان هنگامی که چیزی را فراموش می‌کند، چه بسا یادآوری آن برایش دشوار می‌شود و تلاش‌های فراوان او به نتیجه نمی‌رسد. سپس به طور ناگهانی امر فراموش شده را به یاد می‌آورد. بنابراین آنچه فراموش شده، در قوای بدنی نیست، در غیر این صورت از نور مدبر، با آن همه کوششی که دریافتن آن نموده،

۱- شارحان سهروردی نور اسفهد و نور مدبر را همان نفس ناطقه می‌دانند. بهایی لاهیجی درباره سبب نامگذاری نور اسفهد می‌گوید: «اسفهد به زبان پهلوی، سرکرده لشکر است که به پارسی سپهد گویند و (به جهت) ریاست که نفس ناطقه راست نظر به بدن و قوای بدن، وی را اسفهد بدن گفته» (بهایی لاهیجی، ۱۳۵۱، ص ۱۴۶).



پنهان نمی‌ماند. اساساً موانع نمی‌توانند مانع یادآوری باشند. چرا که جستجوگر مطلب فراموش شده، نور مدبر است نه امر برزخی و مادی تا چیزی بتواند مانع آن شود. پس تذکر و یادآوری، مربوط به جهانی خاص به نام عالم ذکر است. عالم ذکر، تحت سلطه انوار اسفهبدی فلکی است. هنگام یادآوری، نور مدبر انسان با نور مدبر فلکی مرتبط می‌شود و امر فراموش شده از عالم ذکر رجوع می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۹). به همین ترتیب، قوه خیال هم نمی‌تواند خزانه صور باشد. وقتی انسان به تخیل چیز معینی مشغول نیست، مثلاً زید را تخیل نمی‌کند، هیچ شیء مدرکی در نفس او تحقق ندارد. سپس هنگامی که انسان، شیء مناسبی را احساس می‌کند یا به سببی از اسباب درباره آن تفکر می‌کند، استعداد برگشت صورت زید از عالم ذکر در وی ایجاد می‌شود و نور مدبر، آن را از عالم ذکر برگشت می‌دهد. این عالم ذکر همان عالم مثال یا بخشی از عالم مثال است. اما سهروردی در اینجا نام مثال را بر آن نمی‌گذارد؛ زیرا عالم مثال را در فصلی که پس از ابطال قوا، درباره حقیقت صور مرایا و تخیل، ترتیب می‌دهد، اثبات می‌کند (همو، ص ۲۱۱-۲۱۵).

سهروردی قوه وهمیه و متخیله را هم به عنوان دو قوه متمایز نمی‌پذیرد و دو مطلب را به عنوان ادله قائلان به تغایر این دو قوه، ذکر و نقض می‌کند. حالت نخست اینکه گاهی از اوقات یکی از دو قوه مختل می‌شود، در حالی که دیگری کار خود را انجام می‌دهد. شیخ، این ادعا را محال می‌داند. یعنی امکان ندارد بتوان گفت قوه واهمه، بیمار و قوه متخیله، سالم است یا بر عکس. علاوه بر آن، قائلان به تغایر قوا، موضع هر دو قوه متخیله و واهمه را تجویف میانی مغز قرار داده‌اند. اما دلیل دومی که سهروردی از قائلان به تعدد قوا ذکر می‌کند، تعدد افعال است و آن را به این شکل پاسخ می‌دهد که قوه واحد می‌تواند از دو جهت مقتضی دو فعل باشد، همان گونه که درباره حس مشترک گفته‌اند که مدرک همه دریافته‌های حواس خمس است. علاوه بر آن، اساساً حکم وهمی با افعال متخیله تخالیف ندارد. شیخ اشراق اعتراضی هم بر تغایر خیال و متخیله دارد. قائلان به تعدد قوا، قوه

خیال را متصدی حفظ صور و قوه متخیله را متصدی تصرف در صور می‌دانند و گفته‌اند متخیله عهده‌دار فعل یعنی تصرف است نه ادراک. سهروردی این ادعا را سخن عجیبی قلمداد می‌کند و بر آن است که اگر متخیله صور را درک نکند، چیزی نزد او نیست تا در آن تصرف و ترکیب و تفصیل انجام دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۱۰).

از نظر سهروردی قوای حافظه، خیال، متخیله و واهمه، شیء واحد و قوه واحدند که از آنها به اعتبارات گوناگون، تعبیر می‌شود.<sup>۱</sup> وی پس از اینکه همه قوای مدرکه ظاهری و باطنی را به قوه واحدی در نور اسفهد که چیزی جز ذات نوریه آن نیست، ارجاع می‌دهد، از متخیله به منزله صنم برای قوه نور اسفهد تعبیر می‌کند، همان طور که کالبد انسان طلسم و صنم نور اسفهد است (همو، ص ۲۱۴). تعبیر صنم، دلالت بر جسمانیت متخیله دارد و صرفاً به معنی ابزار و اعضای بدنی است. شیخ اشراق قوای متعدد را نفی می‌کند تا زمینه را برای هدف خاصی آماده سازد. وی در صدد آن است که ارتباط نفس و صور خیالی را منحصرأً توسط مثل معلقه تبیین نماید و برای این منظور، ابتدا تبیین رقیب را ابطال می‌کند. سپس امتناع انطباق صور محسوسات در چشم یا مغز را یادآور می‌شود. از نظر وی نه صور حسی و نه صور خیالی منطبع در بخشی از بدن نیستند. وی در هر دو مورد، امر واسطه یعنی قوه را نیز حذف کرده است، تا بتواند بر اساس استحاله انطباق کبیر در صغیر استدلال کند؛ یک سو نفس قرار دارد و یک سو صور کوه‌ها و دریاها و ... که در چشم یا مغز نمی‌گنجند. بنابراین نور اسفهد بدون واسطه، اجسام را مشاهده می‌کند و همچنین بدون واسطه،

۱- نقض و ابرام‌ها در ادله شیخ بسیار است. فخر رازی ادله را پرورده است و قوا را به کلی انکار نموده است. خواجه طوسی اشکالات وی را در شرح *الاشارات* پاسخ داده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۴۹). صدرالمتألهین جانب اثبات قوا را گرفته و ادله فخر را ابطال کرده است و اثبات قوا را نه با برهان ابن‌سینا بلکه با براهینی دیگر توجیه نموده است. ولی تقریر و ارزیابی استدلال‌ها، فی‌نفسه در مسیر مسایل این پژوهش واقع نیست برای بررسی بیشتر این بحث رک به: مفتونی و قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۶۸-۸۱.

صور خیالی یا مثل معلقه را مشاهده می‌نماید. به این ترتیب اگر به شیخ اشراق اعتراض شود که چگونه قوه خیال را جسمانی تلقی می‌کند و در عین حال آن را قادر به درک اشباح مجرد که جسمانی نیستند می‌داند، پاسخ این است که وی قوه خیال را اساساً حذف کرده است و خیال و متخیله وی عضوی جسمانی است. آنکه اشباح مجرد را درک می‌کند نفس و نور اسفهد است و اگر به شیخ اعتراض کنند که با قول به مجرد قوه خیال، دیگر نمی‌توان به استحاله انطباع صغیر در کبیر تمسک جست، خواهد گفت قوه خیالی در کار نیست تا مجرد باشد یا مادی، و اگر می‌گویم خیال، اشاره به عضو بدنی است که نقش اعدادی دارد. آنکه ادراک می‌کند و حکم می‌کند، نور اسفهد است که بدون واسطه قوه و غیرقوه، صور مثالی را شهود می‌نماید (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵).

بنابراین نظریه شیخ اشراق درباره نوع فعالیت‌های خیال و حافظه متفاوت با نظریه شیخ‌الرئیس مبنی بر حفظ صور و معانی است.

اما حقیقت خیال چیست؟ سهروردی حقیقت صور خیالی و صور مرایا را یکسان می‌داند. همان طور که انطباع صور در چشم یا مغز ممتنع است، صور مرایا و صور خیالی نیز در جایی منطبع نیستند. آنها صیاصی یا بدن‌ها و کالبدهای معلق بدون محل هستند که آینه و خیال انسان مظهر آنها قرار می‌گیرد و همان گونه که ابصار، مشاهده اشراقی حضوری نفس است، دیگر حواس ظاهر و باطن نیز به ذات نور مدبر که فیاض لذاته است، برمی‌گردند و نور مدبر بر مُثُل خیال و نظایر آن، یعنی سایر حواس ظاهر و باطن اشراق می‌کند.

نور اسفهد بر ابصار، اشراقی دارد که بی‌نیاز از حصول صورت است و اشراق او بر خیال نیز به همین منوال می‌باشد (همو). تخیل، نزد سهروردی آن است که نور اسفهد یا نفس کالبدهای مثالی را بدون هیچ واسطه‌ای به نحو اشراقی حضوری مشاهده می‌کند.

### حواس باطنی ابن‌سینا در داستان‌های رمزی سهروردی

شیخ اشراق در بیشتر حکایت‌های رمزی، داستان سیر و سلوک نفس برای رسیدن به رستگاری و اشراق را بیان می‌کند. حواس باطنی از آنجا که بخش مهمی از قوای نفس را تشکیل می‌دهند، در پنج رساله از رسایل رمزی به تمثیل درآمده‌اند: صغیر سیمرغ، عقل سرخ، فی حقیقه العشق یا مونس العشاق، قصه الغریبه الغریبه، رساله الابراج یا کلمات نوقیه. در خاتمه رساله صغیر سیمرغ آمده است: «کسانی که خواهند که کارگاه عنکبوت فرو گشایند، نوزده عوان<sup>۱</sup> را از خود دور کنند، از آن پنج پرنده آشکار و پنج پرنده پنهان و دو رونده تیز پیدا حرکت و هفت رونده آهسته پوشیده حرکت. و این همه را دشوار است از خود دور کردن. زیرا چندان که کسی خواهد که طیران کند، پرندگان از پیش بروند و از حرکتش منع کنند. و از همه، پرندگان پنهانی را مشکل‌تر است دفع کردن. و در میان ایشان جزیره‌ای است که در آنجا دوال پایان باشند، هر چند مردم پیش رود ناگاه پایهای خود را بیندازند و در گردن او کنند و از حرکتش باز دارند تا آب حیات در نیابد. و شنیدم که اگر کسی در کشتی نوح نشیند و عصای موسی در دست دارد، از آن خلاص یابد» (سهروردی، ۱۳۱۰، ج ۳، ص ۲۳۱-۲۳۲). شیخ اشراق دنیای درون سالک و مجموعه قوای نفسانی او را کارگاه عنکبوت نامیده که تمثیلی قرآنی است (عنکبوت، ۴۱). سهروردی نوزده عوان را عبارت می‌داند از: پنج پرنده آشکار، پنج پرنده پنهان، دو رونده تندرو و هفت‌رونده آهسته (همو، ص ۳۳۱). برخی معاصران، این نوزده قوه را به ترتیب چنین تفسیر نموده‌اند: پنج حس ظاهری، پنج حس باطنی، شهوت، غضب، غاذیه، نامیه، مولده، جاذبه، هاضمه، ماسکه و دافعه (پورنامداریان، ۱۳۶۴، ص ۳۳۸-۳۳۹). حواس ظاهری به پنج پرنده آشکار و حواس باطنی به پنج پرنده پنهان تشبیه شده‌اند. سبب اینکه حواس، پرنده نامیده شده‌اند، این است که حواس، یکسره مشغول دریافت اخبار و اطلاعات و تعمل بر روی آنها هستند و

۱- عوان، معانی متعددی دارد که برخی از آنها با این مقام تناسب دارد: رباینده، سخت‌گیرنده، زجرکننده، به چنگ‌گیرنده، نگاهدارنده (دهخدا، مدخل عوان).

شباهتی به پرندگان دارند که به هر جا پرواز می‌کنند و متوقف کردن آنها بسیار دشوار است.

در فصل چهارم پرتونامه و لوح دوم *الواح عمادی*<sup>۱</sup> به صراحت بیان شده و آمده است که دو رونده تیز همان دو قوه غضبی و شهوی‌اند و هفت رونده آهسته، عبارتند از قوای نباتی غذایی، نامیه و مولده و چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه که در خدمت غذایی‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۶-۲۷ و ۱۳۲-۱۳۳). سهروردی گرفتاری در میان این قوا را به اسارت در جزیره دوال پایان<sup>۲</sup> مانند کرده است. شیخ اشراق با استفاده از رموز عوان و دوال پا سعی کرده است دشواری راه و سختی تسلط بر قوا را برای سالک مجسم نماید و توفیق در این طریق پرفراز و نشیب را مشروط به جلوس در کشتی نوح و داشتن عصای موسی می‌داند. او در رساله یزدان شناخت نیز می‌گوید: «حواس آدمی، ظاهر و باطن، شواغل‌اند مر نفس انسانی را از کار خویش» (همو، ص ۴۵۱).

در رساله *عقل سرخ حواس ظاهر و باطن* با رمز ده موکل بیان شده است. سهروردی خود را در مثال، بازی می‌نمایاند که روزی صیادان قضا و قدر، دام تقدیر را پهن و دانه ارادت را در آن تعبیه می‌کنند و به این شکل او را اسیر کرده و به ولایتی دیگر می‌برند. در اسارت، هر دو چشم او را بر دوخته و چهار بند مختلف نهاده و ده نفر را بر او موکل می‌کنند که پنج نفر رو به او و پشت به بیرون و پنج تن دیگر، پشت به او و رو به بیرون بودند (همو، ص ۲۲۶-۲۲۷). پنج نفری که رو به بیرون داشتند، کنایه از حواس ظاهری و پنج نفری که رو به سوی

۱- سهروردی *الواح عمادی* را در چهار لوح، هم به فارسی و هم به عربی نوشته است که رساله فارسی در جلد سوم مجموعه مصنفات او و رساله عربی در جلد چهارم به چاپ رسیده است. تفاوت‌های دو رساله اندک است.

۲- دوال پا در افسانه‌های ایرانی، مردمانی موهوم و خرافی‌اند که تن آنها شبیه انسان و پاهایشان مانند دوال (تسمه چرمی) دراز و پیچیده است. چون در بیابان کسی را ببینند، با اظهار درماندگی و بیچارگی، بر پشت او می‌جهند و دوال‌ها را که به منزله پاهایشان است، بر کمر او محکم می‌پیچند و دیگر پایین نمی‌آیند و نان و آب خود را از مرکوب طلب می‌کنند (دهخدا، مدخل دوال پا).

او داشتند، کنایه از حواس باطنی می‌باشند. زیرا حواس ظاهری به طور مستقیم اخبار بیرون و عالم طبیعت را دریافت می‌کنند و حواس باطنی، درون انسان بر روی این دریافت‌ها عملاتی انجام می‌دهند. شیخ اشراق در اینجا حواس باطنی را عامل اساسی تحیر و غفلت سالک می‌داند و می‌گوید: «این پنج که روی سوی من داشتند و پشت ایشان بیرون، آنکه مرا در عالم تحیر بداشتند، چنان که آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود، فراموش کردم و می‌پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۲۷).

سهروردی در قصه *الغریبه الغریبه* از سالکی سخن می‌گوید که از چهارده تابوت و ده گور رها می‌شود. شارح ناشناسی که این قصه را تفسیر کرده، درباره این رموز آورده است: «پس برستم از چهارده تابوت، یعنی چهارده قوت و از ده گور، یعنی حواس ظاهری و باطنی و این چهارده قوت را بر بسیار حمل توان کرد چون: جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و غاذیه و مولده و مصوره و نامیه و غضبی و شهوانی و چهار خلط. و ده حس که پنج در ظاهر و پنج در باطن» (همو، ص ۲۸۸).

چهار خلط اشاره به مزاج‌ها و ترکیب‌های چهارگانه دارد که بر اساس عناصر اربعه تحقق می‌یابند و سهروردی این عناصر و طبایع و احکامشان را در جای دیگر توضیح داده است (همو، ص ۱۷-۲۲).

حواس ظاهری و باطنی در رساله *الابراج یا کلمات نوقیه* به نحو مبسوط بیان شده است و رمز ده برج برای ده حس به کار رفته است. سالک در مسیر خویش به دژ محکمی می‌رسد که دارای ده برج است. در برج اول شخصی فصیح و خوش سخن و تر زبان را می‌بیند که انواع خوردنی‌ها و چشیدنی‌ها نزد او حاضر است. شیخ اشراق به سالک توصیه می‌کند که فریب گوارایی و حلاوت او را نخورد؛ زیرا پایان گوارایی وی، اندوه و نهایت حلاوت او، زهر است و چه بسیار شهوت کوتاهی که اندوهی طولانی به دنبال دارد (همو، ص ۴۶۷-۴۶۷). این بخش ناظر به قوه چشایی است و اشاره دارد که زبان علاوه بر چشیدن و خوردن، ابزار

سخن گفتن نیز می‌باشد. سپس سالک به برج دوم می‌رسد که دارای دو دروازه کوچک است که در طول قلعه واقع است و صعود از آن دشوار بوده و جز به وسیله نردبانی از هوا میسر نیست. آنگاه که سالک بالا برود، در بلندی‌های قلعه دو نفر را ساکن می‌بیند که انواع بوهای خوش و عنبر و مشک نزد ایشان فراهم است. این عبارات، ناظر به قوه بویایی است و دو دروازه کوچک اشاره به دو سوراخ بینی دارد. نردبان هوا کنایه از آن است که بویایی توسط هوا ممکن می‌شود. شیخ به سالک هشدار می‌دهد که رایحه‌های جسمانی، وی را از نفحات رحمانی و روحانی باز ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۶۷).

سالک بعد از برج دوم به برج سوم می‌رسد که در عرض قلعه قرار دارد. بینی در عرض قلعه و چشمان در طول قلعه توصیف شده است؛ زیرا در چهره انسان، بینی و چشم‌ها بر دو محور عمود بر هم واقع‌اند. مژه‌ها به طناب‌های سیاه ابریشمی و برآمدگی بالای بینی که میان دو چشم، فاصله افکنده به تلی تشبیه شده است. درون هر چشم تختی از عاج و آبنوس (چوبی سیاه و گران‌بها از درختی به همین نام) وجود دارد. عاج سفید کنایه از سفیدی چشم و آبنوس سیاه کنایه از مردمک چشم است. بر هر تخت شخصی بسیار زیبا و لطیف و ظریف وجود دارد. شیخ به سالک هشدار می‌دهد نزد او توقف نکند و عاشقانه به سوی جمال احدی عبور نماید. پس از قوه بینایی نوبت به قوه شنوایی می‌رسد. برج چهارم در اطراف قلعه دو قصر محکم دارد و هر قصری توسط دیواری غضروفی احاطه شده است. دو قصر، کنایه از دو گوش است که در دو طرف سر واقع است. برج چهارم صداهای خوش الحان و دوست داشتنی را جذب می‌کند. سالک باید در عبور از این برج هم، جهد نماید. سپس به برج پنجم خواهد رسید که بر همه احاطه دارد و زبری و نرمی را درک می‌کند. یعنی قوه لامسه که تمام بدن را به وسیله پوست فراگرفته است (همو، ص ۴۶۷-۴۶۸).

حواس ظاهری برج‌های زمینی و حواس باطنی برج‌های جوی قلمداد شده‌اند.

برج ششم نخستین برج جوی است. آنجا حجره‌ای وجود دارد که از انوار پنج برج پیشین، نور دریافت می‌کند و روشن می‌شود. برج ششم تمثیلی از حس مشترک است که دریافت‌های پنج حس ظاهری در آن اجتماع می‌یابند. سهروردی برج هفتم را خزانه برج‌های قبلی می‌داند. همان گونه که قوه خیال، خزانه صور محسوسات است. آن گاه برج هشتم واقع است که سنگ‌های جوی و زمینی در آن جمع است و میان دوست و دشمن فرق می‌نهد این برج کنایه از قوه واهمه است. سنگ‌های زمینی می‌تواند کنایه از صور محسوس و سنگ‌های جوی می‌تواند کنایه از معانی جزئی باشد. البته قوه وهم، مدرک معانی جزئی است، اما معانی جزئی بدون صور محسوسات تحقق نمی‌یابند. تفاوت نهادن بین دوست و دشمن، می‌تواند ناظر به این معنی باشد که قوه وهم، معانی جزئی هم چون دوستی و دشمنی جزئی را ادراک می‌نماید. کار برج نهم، تصرف است و بر حسب اشعه ستارگان و ماه که بر آن می‌تابد نامش مختلف می‌شود. روشن است که برج نهم قوه متصرفه است و ماه، قوه ناطقه است و کواکب، واهمه‌اند. متصرفه اگر تحت نور ناطقه فعالیت کند، نامش مفکره و اگر تحت قوه وهم تصرف نماید، نامش مخیله خواهد بود.

سرانجام برج دهم قرار دارد که به عنوان خزانه بعضی از سنگ‌های آسمانی قلمداد شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۶۹)، یعنی قوه حافظه که خزانه معانی جزئی است و سنگ‌های جوی ناظر به معانی است، در مقابل سنگ‌های زمینی که معطوف به صورت‌های حسی است و در برج هشتم یا قوه وهم مطرح شد. انتخاب رمز برج به این سبب است که برج محل دیدبانی و جمع‌آوری اخبار است و حواس ده‌گانه نیز اطلاعات و اخبار را دریافت نموده و بر روی آن کار انجام می‌دهند.

در رساله فی حقیقه العشق برخلاف رساله الابراج داستان با حواس باطنی آغاز می‌شود که به کوشکی سه طبقه تشبیه شده است. در طبقه اول دو حجره وجود دارد. «در حجره اول تختی بر آب گستریده و یکی بر آن تخت تکیه زده، طبعش به رطوبت مایل، زیرکی عظیم، اما نسیان بر او غالب. هر مشکلی که بر او



عرضه کنی در حال حل کند ولیکن بر یادش نماند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۷۶). حجره اول کنایه از حس مشترک است. زیرکی او کنایه از آن است که صور محسوسات پنج‌گانه همگی نزد حس مشترک جمع می‌شوند و فراموش کاری او به این سبب است که محل نگهداری این صور، قوه خیال است. حجره دوم که در همسایگی حجره اول واقع است و رموز را دیر کشف می‌کند، اما هرگز فراموش نمی‌کند، قوه خیال است. چون ابن‌سینا جایگاه حس مشترک و خیال را تجویف اول دماغ می‌داند، سهروردی دو حجره مجاور در طبقه اول کوشک را به حس مشترک و خیال اختصاص داده است. فریبندگی و فریبکاری خیال در اینجا نیز مورد تأکید شیخ اشراق است: «چابکی جلد اما پلید... چون وی را ببیند چرب زبانی آغاز کند و وی را به چیزهای رنگین فریفتن گیرد و هر لحظه خود را به شکلی بر وی عرضه کند» (همو، ص ۲۷۶-۲۷۷). رنگارنگی و تنوع می‌تواند اشاره به صور محسوسات پنج‌گانه داشته باشد.

سالک پس از عبور از این دو قوه به طبقه دوم کوشک می‌رسد که در آنجا هم دو حجره قرار دارد. در حجره نخست، کسی بر تختی از باد تکیه زده که دروغ گفتن، بهتان زدن، هرزه گویی، کشتن و از راه به در بردن را دوست دارد و پیوسته بر چیزهایی که نمی‌داند حکم می‌کند (همو، ص ۲۷۷). این تعابیر بر قوه وهم دلالت دارد که ابن‌سینا جایگاه آن را تجویف میانی دماغ می‌داند. به همین علت سهروردی آن را در طبقه وسط قرار داده است. از آنجا که وهم با احکام عقل منازعه می‌کند و آنها را انکار می‌نماید و صرفاً معانی متعلق به امور محسوس را باور دارد، با اوصافی چون دروغ‌گویی و بهتان زنی و نادانی توصیف شده است. در همسایگی قوه وهم، حجره دوم واقع است. آنجا کسی بر تختی از بخار تکیه زده که نیک و بد بسیار دیده و گاهی به صفت فرشتگان و گاهی به صفت دیوان در می‌آید. هم به نجات آگاهی دارد و هم جادو از او می‌آموزند. چیزهای عجیبی پیش او یافت می‌شود. این حجره، قوه متصرفه را محاکات می‌کند که مانند واهمه در تجویف میانی دماغ قرار دارد، پس در طبقه وسط جای گرفته است. از آنجا که

متصرفه به دو اعتبار متخیله و مفکره نام می‌گیرد، گاه دیو صفت و گاه فرشته خو توصیف شده است. امور عجیب و جادو نیز می‌تواند اشاره به صورت‌های نامحدودی باشد که مخیله با فصل و وصل می‌سازد. متصرفه آن گاه که تحت قوه عاقله به فعالیت بپردازد، به راه نجات و قوف خواهد یافت. در طبقه سوم فقط یک حجره قرار دارد که حجره‌ای است دلگشای و تختی از خاک پاک در آن گسترده و کسی بر تخت تکیه زده که امانت بسیار نزد او جمع است و هرگز در امانت خیانت نمی‌کند. سالک همه غنیمت‌هایی را که از جماعت پیشین به دست آورده است، به او می‌سپارد تا وقتی دیگر به کارش آید (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۷۷).

این حجره، تمثیلی از قوه حافظه است که از نظر شیخ الرییس در تجویف آخر مغز قرار دارد و خزانه وهم تلقی می‌شود. از این رو امانتدار و حافظ همه غنایم نامیده شده است. هر چند حافظه فقط نگهدارنده معانی جزئی است، ولی معانی جزئی بیرون از صورت‌های جزئی یافت نمی‌شوند. بنابراین هر گونه امانت و غنیمتی را قبول و حفظ می‌کند.

سالک پس از کوشک سه طبقه، پنج دروازه را مقابل خویش می‌یابد، کنایه از آنکه بعد از حواس باطنی باید بر حواس ظاهری تسلط یابد. «دروازه اول 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» (همو، ص ۲۷۸)، منظور از دو در، دو چشم است که شکل ظاهری آن با عبارت بادامی و سفیدی و مردمک چشم با پرده سیاه و سفید توصیف شده است. بندهای بسیار اشاره به مژه‌هاست و اینکه یک نفر بر هر دو تخت تکیه زده برای آن است که قوه بینایی، قوه واحدی است. ویژگی دیگر کسی که بر این تخت تکیه زده، آن است که بسیار در سفر است و هر جا که بخواد می‌رود و از مسافت‌های بسیار دور قادر به دیدن است. سالک هنگامی که به او می‌رسد، باید دستور دهد که هر کسی را به دروازه راه نهد و

اگر رخنه‌ای پیدا شد زود خبر دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۷۸). به دیگر سخن، سالک از هرزه‌بینی منع شده است.

سالک سپس به دروازه دوم می‌رسد که دو در دارد و هر دری دهلیزی دراز و پیچ در پیچ دارد که در انتهای آن تختی مدور گسترده است. یک نفر بر هر دو تخت تکیه زده که صاحب‌خبر است و پیکی دارد که همواره در راه است و هر صدایی را می‌ستاند و می‌رساند. سالک امر می‌کند که هر صوتی را نشنود و به هر آوازی از راه به در نرود (ممو). در اینجا قوه شنوایی و ابزار آن یعنی دو گوش و وظیفه سالک در مهار نمودن آن بیان شده است.

آن گاه دروازه سوم قرار دارد که آن هم دو در دارد و از هر دری دهلیزی ادامه دارد تا هر دو دهلیز به یک حجره می‌رسند. در آن حجره دو کرسی و بر هر دو کرسی یک تن نشسته است و خدمت‌کاری به نام باد دارد که همیشه گرد جهان می‌گردد و بهره‌ای از هر خوش و ناخوش برایش می‌آورد. او نیز آن بهره‌ها را می‌گیرد و خرج می‌کند. سالک به او می‌گوید که این دادوستدها را کمتر کند (ممو، ص ۲۷۸-۲۷۹). این فراز شرح قوه بویایی و بینی و تکلیف سالک در برابر آن است.

دروازه چهارم، فراختر از سه دروازه قبلی است و چشمه‌ای گوارا در آن است که پیرامونش دیواری از مروارید قرار دارد. «در میان چشمه تختی است 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» (ممو، ص ۲۷۹). این فراز در توصیف دهان، ترشح بزاق، دندان‌ها و قوه ذائقه است که چهار طعم شیرینی، ترشی، تلخی و شوری را ادراک می‌کند. سالک باید به اندازه نیاز و ضرورت اکتفا نماید و این قوه را نیز تحت کنترل خود در آورد. دروازه پنجم پیرامون شهرستان را فرا گرفته و گرداگرد این دروازه بساطی پهن است و یکی بر بساط نشسته چنان که بساط را پر کرده است. «بر هشت مخالف حکم می‌کند و فرق میان هر هشت پدید می‌کند و یک لحظه از این

کار غافل نیست. او را مفرق خوانند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۷۹-۲۸۰) پوست که تمام بدن را پوشانده به دروازه پنجم مانند شده و قوه لامسه مطابق آموزه سینوی مدرک هشت چیز قلمداد شده است که عبارتند از: رطوبت، یبوست، حرارت، برودت، سبکی، گرانی، نرمی و درشتی. سهروردی در *بستان القلوب* یا *روضه القلوب* نیز این هشت امر را ذکر کرده است (همو، ص ۳۵۲).

در رساله *فی حقیقه العشق*، حواس ظاهری به پنج دروازه تشبیه شده؛ زیرا دریچه‌های ذهن به سوی عالم طبیعت هستند و برای حواس باطنی از تمثیل پنج حجره استفاده شده؛ زیرا به منزله مخزن دریافت‌های حسی و محل فعالیت بر روی آنها هستند.

سهروردی سلوک را در رساله *الابراج* از حواس ظاهر و در رساله *فی حقیقه العشق* از حواس باطن آغاز می‌کند. در سایر رساله‌ها ترتیبی مطرح نیست و رموز به اجمال عنوان شده‌اند.

سهروردی توضیحی درباره ترتیب سلوک ارائه نداده است. به نظر می‌رسد مراحل سلوک در حواس ظاهر و باطن از تقدم و تأخر زمانی برخوردار نیست. یعنی نمی‌توان زمانی را به سلوک در مثلاً حواس ظاهر اختصاص داد و بعد از اتمام آن، به سلوک در حواس باطن پرداخت یا بر عکس. تسلط یافتن انسان بر حواس ظاهر و باطن به موازات هم و به مدد هم صورت می‌پذیرد.

از یک سو، می‌توان با مهار کردن افکار و نجوهای ذهنی و تقویت خیالات قدسی، کنترل حواس ظاهری را تسهیل نمود و از دیگر سو، می‌توان با لگام زدن به حواس ظاهری و مثلاً اجتناب از دریافت‌های حرام، از خیالات و تصاویر ذهنی آلوده رهایی یافت.

بنابراین سلوک میان حواس ظاهر و باطن از یک ارتباط دو جانبه برخوردار است و شاید به همین علت، شیخ اشراق در یک جا از حواس ظاهر و در جای دیگر از حواس باطن آغاز نموده است.

### تبیین حضور مفهوم سازی‌های سنیوی در رموز شیخ اشراق

شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی در عمده آثار خود به جز حکمه *الاشراق* تعالیم مشایی را به نگارش در آورده است. او در آغاز حکمه *الاشراق* خطاب به برادران و یاران خویش تصریح نموده که پیش از این کتاب و در اثنای آن، هنگامی که موانعی در نگارش حکمه *الاشراق* پیش می‌آمد، کتاب‌هایی به روش مشاییین نوشته و قواعد ایشان را تنظیم و تلخیص کرده است که از جمله آنها مختصری است به نام *التلویحات اللوحیه و العرشیه* که در حجمی کوچک، چکیده قواعد فراوانی را گنجانده است و غیر از آن *اللمحات* است و چیزهایی هم در زمان کودکی نوشته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰). او در آغاز *المشارع و المطارحات* نیز تصریح دارد که روش مشائیان را بیان کرده و نکته‌ها و قواعد شریفی را هم افزوده است (همو، ج ۱، ص ۱۹۴). در ابتدای پرتونامه که رساله فلسفی فارسی است، شیخ به اصطلاحات مشایی و تلاش در رفع صعوبت آنها اشاره کرده است (همو، ج ۳، ص ۲). برخی معاصران به جنبه مقدماتی سایر آثار سهروردی نسبت به حکمه *الاشراق* توجه کرده‌اند (Corbin, 2003, p.25). و برخی نیز به تغییر شکلی که وی به فلسفه مشائی داده اشاره نموده‌اند (نصر، ۱۳۸۴، ص ۶۱).

سهروردی علاوه بر اینکه همه آثار خود به جز حکمه *الاشراق* را به آموزش طریق مشائیان اختصاص داده، بر ضرورت تبحر و تسلط در حکمت مشائی پیش از ورود به حکمت اشراقی تأکید نموده است. او در خاتمه حکمه *الاشراق* وصیت می‌کند که این کتاب از نااهلان حفظ شود و تنها در اختیار کسی گذاشته شود که در طریقه مشائیان استوار و مستحکم شده باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۸). وی در آغاز *المشارع و المطارحات* نیز اظهار داشته کسی که در علوم بحثی کتاب *المشارع و المطارحات* مهارت نیابد، راهی به کتاب حکمه *الاشراق* ندارد (همو، ج ۱، ص ۱۹۴). این تعبیر نشان می‌دهد شیخ اشراق حتی بعد از تدوین حکمه *الاشراق* هنوز به نگارش آموزه‌های مشائی اهتمام داشته است. او در پایان *الهیات المشارع و المطارحات* هم پس از وصیت به انقطاع به سوی خدا و مداومت بر تجرید

می‌گوید کلید این امور را در کتاب حکمه الاشراق قرار داده و در هیچ موضع دیگری نیآورده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۰۵). و در الواح عمادی نیز اشاره می‌کند که اسرار مربوط به چگونگی خلاص یافتن نفس به عالم حق را در حکمه الاشراق آورده است (همو، ص ۱۹۱؛ همو، ج ۴، ص ۹۶). یعنی حکمه الاشراق را قبلاً نوشته بوده است.

رساله‌های رمزی سهروردی نیز مشتمل بر تعالیم مشائی است، حتی در مسائلی که شیخ اشراق آنها را مورد نقادی قرار داده است. به عنوان مثال درباره نظریه عقول عشره که در برخی آثار سهروردی به نحو مشائی تقریر شده است (همو، ج ۴، ص ۱۱۸). سهروردی در حکمه الاشراق تصریح می‌کند که تعداد عقول یا انوار قاهره منحصر در ده تا نیست و بیش از ده و بیست و صد و دویست است (همو، ج ۲، ص ۱۳۹-۱۴۰). در الواح عمادی نیز پس از بیان آموزه مشائیان به اختصار اشاره می‌کند که قول حق آن است که عقول بسیار زیادند و «ما یعلم جنود ریک الاهو» (همو، ص ۱۴۸-۱۴۹). در عین حال در قصه آواز پر جبرئیل تمثیل ده پیر خوش سیما برای عقول بیان شده است (همو، ج ۳، ص ۲۱۰).

### یافته‌های پژوهش

شیخ اشراق تعالیم مشائی را مقدمه ضروری برای ورود به تعالیم اشراقی می‌داند و به مریدان خویش وصیت مؤکد می‌کند که کتاب حکمه الاشراق را از کسی که در حکمت مشاء مهارت ندارد، حفظ نمایند.

او در مسأله ادراکات ظاهری و باطنی در همه آثار خود به جز حکمه الاشراق تعالیم سینیوی را تقریر کرده است. وی در حکمه الاشراق حواس خمس باطنی را در مفهوم‌سازی سینیوی آن ابطال می‌کند و همگی را به قوه واحدی ارجاع می‌دهد. ولی با وجود این، در داستان‌های رمزی خویش، تماثیلی را به کار می‌برد که بر آموزه سینیوی انطباق دارد.

این رموز عبارتند از: ۱- پنج پرنده پنهان در رساله صفیر سیمیرغ که در برابر

پنج پرنده آشکاری که نماد حواس ظاهری می‌باشند، نشانه پنج حس باطنی‌اند؛ ۲- ده موکل در رساله *عقل سرخ* که پنج موکل پشت به سالک و رو به بیرون دارند و نماد پنج حس ظاهری‌اند و پنج موکل رو به سالک و پشت به بیرون دارند و کنایه از پنج حس باطنی می‌باشند؛ ۳- ده گور در *قصه الغربه الغربیه* به نشانه ده حس ظاهری و باطنی؛ ۴- ده برج در *کلمات نوقیه* یا *رساله الابراج*، نماد حواس ده‌گانه؛ ۵- پنج حجره در رساله *فی حقیقه العشق* نماد پنج حس باطنی، در مقابل پنج دروازه که نماد پنج حس ظاهری‌اند.

## منابع و مأخذ

- آشتیانی، سید جلال الدین، *شرح مقدمه قیصری*، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰، چاپ پنجم
- ابن ترکه اصفهانی، صاین الدین علی، *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الإشارات و التنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵
- همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴هـ
- همو، *رساله در روانشناسی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمود شهابی، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۱۵ الف
- همو، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ الف
- همو، *الشفاء، الطبیعیات، کتاب النفس*، تقدیم ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیةالله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ ب
- همو، *دانشنامه عالی، طبیعیات*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ب
- همو، *عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳
- همو، *المباحثات*، تحقیق و حاشیه محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱
- همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، ۱۳۶۳
- همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- پورنامداریان، تقی، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴



- حسن زاده آملی، حسن، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، طوبی، ۱۳۸۲
- دهخدا، علی اکبر،
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم
- همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، مقدمه و تصحیح و حواشی سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم
- همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، مقدمه و تصحیح و حواشی نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم
- همو، *المشارع و المطارحات*، الطبیعیات، نسخه خطی کتابخانه، تهران، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۴۴
- شهرزوری، محمد بن محمود، *رسائل الشجره الالهیه*، تحقیق و تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴
- همو، *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ دوم
- فارابی، ابو نصر محمد بن محمد، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و حاشیه علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳
- همو، *السیاسه المدنیه*، تصحیح و ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶
- همو، *فصول منتزعه*، تصحیح و ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲
- فرامرزی قراملکی، احد، *روش شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵

- ☞ الکندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحق، *مجموعه رسایل فلسفی کنندی*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷
- ☞ کربن، هانری، *ارض ملکوت*، ترجمه سیدضیا الدین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۸۳، چاپ سوم
- ☞ مفتونی، نادیا، فرامرز قراملکی، احد، «*خیال در مقام توجیه و تبیین از فارابی تا صدرالمتألهین*»، قم، خردنامه صدرا، ش ۴۷، ۱۳۸۶
- ☞ میرداماد، محمد باقر، *جنوات*، بمبئی، بی‌نا، ۱۴۰۲هـ
- ☞ نصر، سید حسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چاپ ششم
- ☞ Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, vol.1,2, tr Jonathan Barnes, Princeton, 1995
- ☞ Corbin, Henry, *Les Motifs Zoroastriens dans la Philosophie de Sohrawardi*, Teheran, Iranian Institute of Philosophy, 2<sup>nd</sup> ed. 2003