

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۳

تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲۰

هرمنوتیک (تأویل) به عنوان پیوندگاه معنوی

هویت ایرانی برطبق دیدگاه هانری کرین

انشاءالله رحمتی^۱

چکیده:

در این نوشتار موضوع هویت ایرانی، نه برطبق مبانی نژادی یا جغرافیایی، بلکه برطبق مبانی فرهنگی مورد تأمل قرار گرفته است. مفهوم «اسلام ایرانی»، مفهوم مهمی در آثار مختلف هانری کرین است و بدان معناست که اسلام آنگونه که بر ذهن و ضمیر ایرانیان پدیدار شده است، اوصافی مخصوص به خویش دارد؛ البته اینگونه نیست که تحریفی در آن واقع شده باشد، بلکه نبوغ خاص ایرانیان، تأویل آنان، که از صرف تأویل متن بسی فراتی می‌رود و به تأویل نفس (تأویل خویشتن خویش) می‌انجامد، آنان را به درک حقیقت دین، حقیقت توحید نزدیک ساخته است. این ویژگی را در گستره ایران زمین، چه ایران پیش از اسلام و چه ایران پس از اسلام، می‌توان یافت. تأویل به روح ایرانی گشودگی خاصی بخشیده است و به لطف همین دریافته‌اند که اگر لازم است آدمی راز سپهر آسمان را بجوید، این مهم نه از طریق رفتن به آسمان‌های ظاهری (آنگونه که در مورد کیکاوس دیده می‌شود)، بلکه از طریق ره سپردن در آسمان‌های باطنی، دست می‌دهد. جستجوی حقیقت از طریق نوعی سیر آفاقی - انفسی دست می‌دهد و این معنایی است که برطبق تمثیل‌هایی ایرانی، کیخسرو به آن متحقق بوده است. از این روی، حکیمان اشراقی، حکمت خویش را، حکمت خسروانی می‌خوانند. در این نوشتار این مضمون در پرتو آثار مختلف هانری کرین، و با مراجعه به منابع حکمت اشراقی و به ویژه نوشته‌های تمثیلی سهروردی، بررسی شده است.

کلید واژه‌ها:

هرمنوتیک (تأویل)، ایران‌مداری، خسروانیان، دور هرمنوتیکی.

^۱ - دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی. n.sophia1388@gmail.com

پیشگفتار

ایران زمین، ایران فرهنگی، قطعاً یک خطه جغرافیایی مشخص با تاریخی چند هزارساله است و در طی این سالیان بسیار، اقوامی که در این سرزمین می‌زیسته‌اند، به‌رغم همه تفاوت‌های قومی و نژادی درگیری‌های داخلی و یورش‌های خانمان‌برانداز خارجی، هویت فرهنگی خویش را حفظ کرده‌اند. آنچه از اقوام ایران زمین، در قالب فلسفه، الهیات، ادبیات، هنر، معماری، علم و صنعت و... برجای مانده است، هر چند اشتراکات درخور توجهی با میراث سایر ملت‌ها دارد، ولی البته دارای ویژگی‌های خاص و متمایزی است، چندان که می‌توان اثر نبوغ یا روح ایرانی را در آن هویدا دید. در پرتو همین ویژگی‌ها می‌توان پیوستگی خاصی میان ایران پیش از اسلام و ایران پس از اسلام تشخیص داد. به ظاهر، اینگونه می‌نماید که میان این دو مقطع اساسی تاریخ ایران، شکاف و گسست عمیقی موجود است که نشان از گذر از یک دوران دوگانه‌پرستی زردشتی به دوران یکتاپرستی ناب اسلامی دارد، ولی اگر ژرف‌تر در موضوع بیندیشیم، حقیقت ماجرا جز این است. در حقیقت «در درون امت اسلامی، جهان ایرانی از بدو امر، مجموعه‌ای را پدید آورده است که ویژگی‌های خاص و رسالت آن فقط و فقط در صورتی به وضوح می‌پيوندد که جهان معنوی ایرانی به منزله یک کل واحد [یا هویت یگانه]، پیش از اسلام و پس از اسلام، در مدنظر قرار بگیرد». (کرین، ۱۳۹۳: ۶۱)

میان این دو مقطع اساسی تاریخ ایران زمین نه تنها گسستگی، بلکه پیوستگی مثال‌زدنی و تمام و کمالی موجود است. این پیوستگی مرهون ویژگی‌های ثابت روح ایرانی است. همین خود ضامن اتحاد و یکپارچگی این سرزمین بوده است و خواهد بود. ضرورت‌های اجتماعی و مصلحت‌های سیاسی نمی‌تواند این نوع پیوستگی را موجب شود. بنابراین باید خاستگاه‌های آن را در یک ساحت فرااجتماعی، و حتی فراتاریخی و در حقیقت در ساحتی مابعدالطبیعی جستجو کرد و البته پس از شناخت و تبیین صحیح آن، در جهت تقویت آن کوشید و از برکات و دستاوردهای بسیار آن، که کمترین، و هر چند البته عاجل‌ترین‌شان، اتحاد و همبستگی ملی و سیاسی این سرزمین است، برخوردار شد. یکی از وجوه مهم تحقیقات هانری کرین، اگر نگوئیم اصلی‌ترین وجه تحقیقات وی، تأملات ژرف و کم‌نظیری است که در همین زمینه هویت و همبستگی فرهنگی ایران زمین دارد. بی‌دلیل نیست که شاهرکار خویش را چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، نامیده است.

کرین در برخی از آثار خویش مانند زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، جلد دوم اسلام ایرانی (با عنوان فرعی سهروردی و افلاطونیان پارس)، ارض ملکوت و نیز روابط حکمت اشراق و

فلسفه ایران باستان، به طور مشخص به موضوع پیوستگی فرهنگی ایران پیش از اسلام و پس از اسلام، می پردازد. البته در همه آثار دیگر وی نیز بسیاری از مباحث، کم و بیش با این موضوع مرتبطاند. همانطور که خود کربن نیز اذعان می کند، معمولاً واژه اسلام ایرانی برای مسلمانان، نه فقط برای مسلمانان غیر ایرانی، بلکه برای ایرانیان مسلمانی که مخصوصاً دغدغه اسلام و دل در گرو اسلام دارند، طنین خوشایندی ندارد. از سوی دیگر ایرانیانی که تمایلات ملی گرایانه دارند و حتی اگر به اسلام علاقمند باشند ولی دل خوشی از اعراب ندارند، از این تعبیر استقبال می کنند.

بدیهی است که برای غربیان مدرن که معمولاً ادیان را تا حد پدیده های قومی و جغرافیایی تنزل می دهند و هیچ مبنا و مبدأ قدسی و ماورایی برای آنها قائل نمی شوند، «اسلام ایرانی»، تعبیر بی اشکال و رسایی است. ولی کربن، خود با این دیدگاه سکولار مدرن، مخالف است. سهل است، بلکه حتی همه سعی جمیل خویش را مصروف مقابله با آن می دارد. بنابراین هرگز نمی توان، کاربرد این اصطلاح در نزد او را براین مبنا توجیه کرد. از این جهت تفاوت ژرفی میان دیدگاه سنتی و دیدگاه مدرن در خصوص امر دین / امر دینی (*res religiosa*) وجود دارد. در دیدگاه مدرن، دین و نوع و نحوه آن را مولود شرایط جغرافیایی، اقتصادی و اجتماعی می دانند و به گونه ای تبیین می کنند که در نهایت پس از برشمردن همه آن عوامل و شرایط، چیز دیگری از دین که نیاز به تبیین داشته باشد، برجای نمی ماند. از سوی دیگر چنان است که گویی اگر یک بار دیگر همه آن شرایط، محقق شود، دیگر باره همان دین به ظهور می رسد.

در حقیقت تبیین های تاریخی یا جامعه شناسانه مانع از آن می شود که حقیقت موضوع دین برما آشکار شود و در نتیجه از یاد می بریم که برای مثال پدیدار اسلام اولاً و بالذات یک پدیدار دینی است. وحی نبوی سرمنشأ آن است و پیامبر این دین مأمور به احیای تعالیم و کتب پیامبران سابق بر خود بوده است و این همه نشان از آن دارد که یک دین حقیقی را نمی توان به عوامل و شرایط تاریخی و اجتماعی تنزل داد. بنابراین، هیچ زمینه ای برای نژادی و قومی دانستن دینی چون اسلام وجود ندارد. در حقیقت از نظر کربن اسلام، جلوه ای از جلوه های حقیقت فراتاریخی و جهان شمولی است که در مقطعی از تاریخ زمینی بر ذهن و ضمیر بشر تابیده و در ایران زمین فروغ خاصی یافته است و گرنه همانطور که سهروردی می نویسد: «[دین و] دانش مختص به یک گروه / امت نیست تا پس از آن باب ملکوت بسته شود، و بلکه بخشنده دانش که در 'افق رخشان' (تکویر، ۲۳) قرار دارد، بر آشکار ساختن حقایق غیبی، بخل نمی ورزد.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۸)

برای آنکه بتوان نشان داد که چگونه و از چه مسیری کربن به اسلام ایرانی می رسد، مقایسه مختصری میان او و هایدگر، خالی از فایده نیست. مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۴)، در پی یافتن

جایگزینی برای نیست‌انگاری ماده‌گرایانه دوران مدرن بود. جستجوی هایدگر در متن خود سنت غربی ادامه یافت و در نهایت در این مسیر تا خاستگاه‌های نخستین تفکر غربی، یعنی تا فیلسوفان پیش‌سقراطی پیش رفت و به کمک همین اندیشمندان و در پرتو بازخوانی اندیشه‌ها و اصطلاحات آنها، کوشید تا «تاریخ وجود»^۱ را بازیابی و «تاریخ وجودشناخت»^۲ را ویران کند. او تاریخ متافیزیک غرب را تاریخ فراموشی وجود می‌داند. در این متافیزیک سه پیش‌داوری درباره «وجود» مبنا قرار گرفته است: (۱) وجود کلی‌ترین مفهوم است؛ (۲) وجود تعریف‌ناپذیر است؛ و (۳) وجود بدیهی‌التصور است. براساس این پیش‌داوری‌ها، طبیعی است که «آنچه در فلسفه‌ورزی باستان، مایه تشویش خاطر بود، اینک چنان شده است که در بداهت و خودپیدایی از روز روشن‌تر به نظر می‌رسد، چندان که اگر کسی هنوز در پرسش از آن پای بفشارد، به خطا در روش متهم می‌شود».

(ر.ک.: ۱۳۸۶: ۶۰)

بنابراین هایدگر وظیفه خویش را اعاده و احیاء پرسش از «وجود»، به جای پرسش از موجودات قرار می‌دهد و این مهم را در پرتو آثار و قطعات برجای مانده از پیش‌سقراطیان که برای آنان وجود از فرط مستوری همواره مایه تشویش خاطر بود، دنبال می‌کند. کربن، اما، ضمن تأکید بر دین خویش به هایدگر می‌نویسد: «آنچه من در هایدگر می‌جستم، آنچه به لطف هایدگر فهمیدم، همان چیزی است که در حکمت ایرانی - اسلامی جستجویش کردم و آن را یافتم... ولی با این حکمت ایرانی - اسلامی، همه‌چیز از آن پس در مرتبه متفاوتی قرار گرفت».

(به نقل از: Cheetham, 2003, p. 15)

کربن این معنا را نه فقط نزد فیلسوفانی چون ابن‌سینا و ملاصدرا، بلکه حتی نزد کسانی مانند سید حیدر آملی و علاؤالدوله سمنانی، که در فرهنگ ما بیشتر در مقام عارف (صوفی) شناخته می‌شوند، بازیابی می‌کند. در بحث از رساله‌ای از سید حیدر با عنوان رساله فی معرفه الوجود، پس از بیان ملاحظات مختصری درباره مباحث این رساله که عمدتاً ناظر به مسائل وجود است، می‌نویسد که سید حیدر مابعدالطبیعه وجود را به شیوه ابن‌سینا و یا به شیوه ابن‌رشد (و به طور کلی، به شیوه فیلسوفان) بررسی نمی‌کند. در عین حال، به راستی مسأله او همان مسأله‌ای است که از فلسفه یونانی به ارث رسیده است. ولی سید حیدر «درباره این مسأله به شیوه‌ای و با عنایت به منابعی بحث می‌کند که مخصوصاً از درک عمیق نسبت به آثار ابن‌عربی و تأملات مداوم خود وی در کتاب خدا و روایات ائمه شیعه (ع) حاصل شده است.» (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳: ۳۲۷) در حقیقت در نزد او

^۱. history of Being.

^۲. history of ontology.

مابعدالطبیعه وجود، پیوند تنگاتنگی با حکمت نبوی دارد.

کربن نوعی مابعدالطبیعه وجود در نزد گروهی از عارفان مسلمان تشخیص می‌دهد که با مابعدالطبیعه وجود نزد امثال ابن‌سینا و حتی ملاصدرا و شاگردان او متفاوت است. این مابعدالطبیعه وجود را در اندیشه حکیمان اسماعیلیه، علاؤالدوله سمنانی، رجب برسی، رجب‌علی تبریزی، قاضی سعید قمی، شیخ احمد احسائی و غیره می‌توان یافت. از نظر اینان وجود حضرت حق، عین وجود مطلق نیست، بلکه فوق وجود است. برطبق این وجودشناخت، حضرت حق از دایره وجود فراتر است، به این معنا که او نه تنها مُطَلَّق / absolu (آزاد از هر قید و شرطی، در مقام مفعول)، بلکه مُطَلِّق / absolvens (آزادکننده، در مقام فاعل) است. (همان: ۵۵۵، و نیز ص ۶۵۰، پی‌نوشت ۱۴۰) این وجود شناخت که مبتنی بر نوعی الهیات تنزیهی است، برای کربن جاذبه خاصی دارد، گو اینکه برمبنای اعتقاد به عالم مثال، تخیل خلاق و در نتیجه درک مظاهر حق می‌تواند جنبه سلبی این الهیات را چاره کند. تأکید خاص وی بر عالم مثال به عنوان یکی از وجود ممتاز اسلام ایرانی که برای تفکر مدرن غربی، در حکم «یک قاره گمشده» است، از همین جاست. در این باره می‌نویسد:

دیری به عوان یک فیلسوف جوان، در جستجوی کلید این عالم، به عنوان عالم واقعی، که عالم محسوس است و نه عالم انتزاعی مفاهیم، بوده‌ام. باید آن را در همین ایران، در دو دوره عالم معنوی ایرانی، می‌یافتم. (کربن، ۱۳۹۵: ۲۹)

ایران‌مداری

کربن در اواخر جلد دوم اسلام ایرانی، پس از فصول مبسوطی که درباره سهروردی و طرح او در مقام احیاء حکمت ایران باستان نوشته است، اشاره صریحی به ایران‌مداری^۱ دارد و در عین حال اذعان می‌کند که نخستین بار است که این اصطلاح را به کار می‌برد. در آنجا اشاره می‌کند به تلاش‌های برخی متفکران روس که ایران‌مداری در اندیشه آنان تا حد یک اصل مابعدالطبیعی (و نه صرف یک وصف نژادی و قومی) ارتقاء یافته است. از محفلی موسوم به «اسلاودوست‌ها»^۲ در روسیه قدیم، در نیمه نخست سده نوزدهم، نام می‌برد که در حقیقت از برتری فرهنگ اسلاوی بر فرهنگ اروپای غربی جانبداری می‌کرده و به ایران‌مداری علاقه و اهتمام خاصی داشته‌اند. از جمله اینان می‌توان از الکسیس خومیاکف^۳ نام برد که نوعی فلسفه تاریخ تأسیس کرده است. فلسفه تاریخ او هیچ دینی به هگل ندارد و در عین حال بر طبق آن، از ابتدای تاریخ بشر تا به اکنون، دو اصل در

^۱. Iranism.

^۲. Slavophiles.

^۳. Kouschism.

تقابل با هم قرار گرفته‌اند و به موجب تجلی هر یک از این دو در تاریخ بشر، دو گونه تمدن زاده شده است.

یکی از این دو اصل، اصل آزادی است و دیگری اصل ضرورت. اصل آزادی از طریق خلاقیت نموده یافته است و اصل ضرورت از طریق تولید مثل. نماد و نماینده اصل ضرورت، کوش‌مداری^۱ است (کوش، نام حبشه در کتاب مقدس است). کوش‌مداری صرفاً در بند توالی ضروری استدلال منطقی است و این ضرورت میان مقدمات و نتیجه را نه فقط در مرتبه ذهن، که در مرتبه عین نیز دنبال می‌کند. کربن می‌نویسد: «هگل کامل‌ترین مظهر آن (یعنی کامل‌ترین مظهر کوش‌مداری) است». این جمله قدری نیاز به توضیح دارد. در تفکر مدرن غربی، با انواع و اقسام موجیبت‌گرایی (determinism) مواجه می‌شویم: موجیبت روانی، موجیبت منطقی، موجیبت اخلاقی، موجیبت فیزیکی، موجیبت تاریخی. بر مبنای هر یک از این موجیبت‌ها، هیچ جایی برای اختیار به معنای حقیقی کلمه باقی نمی‌ماند. کافی است به بحث و جدال‌هایی که درباره هر یک از این موجیبت‌ها در جریان است، نظری بیفکنیم تا معلوم شود که دفاع از آزادی و اختیار بشر چه مقدار دشوار است و تا چه حد نجات دادن آزادی و اختیار از میانه همه آن گرداب‌های موجیبت، سخت و حتی ناممکن می‌نماید.

هگل، با اطلاق این دیدگاه در مورد تاریخ، تاریخ جهان را نیز فرایندی عقلی می‌داند. سه گونه تاریخ یا تاریخ‌نگاری را از هم تشخیص می‌دهد. ۱) «تاریخ اصلی» یعنی گزارش رویدادها و اوضاع اجتماعی که تاریخ‌نگار خود شاهد آنها بوده است. ۲) «تاریخ متأملانه»، یعنی تاریخی که از مرزهای تجربه تاریخ‌نگار فراتر می‌رود، برای مثال تاریخ آموزشی. و ۳) «تاریخ فلسفی» یا فلسفه تاریخ و این به معنای «وارسی ژرف‌اندیشانه تاریخ» است. با توجه به اینکه واقعیت عبارت از خودکشایی یا انکشاف عقل بی‌کران است، باید عقل در تاریخ بشر عمل کند و فرایندی عقلی بر تاریخ حاکم باشد. بنابراین «برای کشف این اصل باید به مطالعه سیر رویدادها پرداخت آن چنان که تاریخ‌نگار به معنای متعارف کلمه گزارش می‌دهد و کوشید تا آن فرایند پر معنای عقلی را از خلال انبوه رخدادهای احتمال‌پذیر، شناخت». (همان: ۲۱۹) به بیان الهیاتی، باید گفت می‌دانیم که تقدیر خداوندی در تاریخ ساری و جاری است، لیکن برای درک چگونگی آن، باید داده‌های تاریخی را در مطالعه گرفت. قدر مسلم این است که منطقی و ضرورت‌های آن بر همه چیز سیطره دارد و هیچ مجالی برای بیرون رفتن از سیطره قهار آن در میان نیست. اینجاست که راه بر همه خودجوشی‌ها و خلاقیت‌های خیال بسته

^۱. Alexis Khomiakov.

می‌شود و اگر خلاقیتی در کار باشد، از آن ایده مطلق است و همه چیز دیگر در بند و پابست ضرورت منطقی است.

و اما، ایران‌مداری، اندیشه ایرانی «بر سنت استوار است و هرگز قائم به استنتاج منطقی محض نیست، زیرا مفهوم آزادی خلاقانه در قید قواعد محدود نمی‌شود و قابل استنتاج از قواعد نیست» در اینجا فقط استنتاج صرف و تبعیت محض از قواعد منطقی و دنبال کردن توالی آنها مطرح نیست، بلکه علاوه بر همه اینها، شهود نیز وارد صحنه می‌شود. مفهوم آزادی خلاقانه «از راه یک شهود برتر قابل تشخیص است و این شهود از دایره تنگ استدلال که در آن دایره در بوتۀ امتحان اعصار، همه مدارج نفی و انکار، بخت خویش را آزموده‌اند، بسی فراتر می‌رود.» (ر.ک.: کرین، ۱۳۹۳، ج ۳: ۵۰۸) تأکید حکیمانی چون سهروردی بر جمع میان تعقل و تأله از همین جاست. به اعتقاد کرین «شاهراه» (به تعبیر کتاب مقدس، اعداد ۱۷: ۲۰، ۲۲: ۲۱) یا «صراط مستقیم» (به تعبیر قرآن کریم) سلوک برای جستجوی توأمان در پی حقیقت و فلاح، این است که آدمی نه صرف یک نظریه پرداز فلسفی غافل از غایت حقیقی فلسفه شود، و نه ماجراجویی در وادی عرفان و بی‌خبر از خطرات ناشی از انواع و اقسام سراب‌ها و ناحق‌هایی که در جامه حقیقت جلوه می‌فروشند. بنابراین، راهی که سهروردی از ایران‌مداری الهام می‌گیرد، راهی است که در آن تعقل و تأله، دیالکتیک و هرمنوتیک، هیچ یک به نفع دیگری، کنار گذاشته نمی‌شود، و این عبارت صدرالمتألهین در مقام توصیه به اهل سلوک، بیان گویایی از این معناست:

شایسته این است که رونده راه حق میان دو شیوه جمع کند، بنابراین باید نه پلایش درونی وی خالی از اندیشیدن باشد و نه اندیشیدن‌اش خالی از پلایش درون. بلکه باید شیوه وی همانند شیوه حکیمان اشراقی، برزخی جامع میان هردو باشد. (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۲۳)

باری تعقل، اندیشه‌ورزی، منطق‌مداری، و به‌طور کلی دیالکتیک، فقط نیمی از راه است، هر چند که شرط لازم و ناگزیر برای سلوک است. به همین دلیل کسی مانند سهروردی که حکمت اشراقی خویش را، به صورت منظومه‌ای در برابر فلسفه مشائی عَلم می‌کند، شرط ورود به این حکمت را آشنایی عمیق با فلسفه مشاء می‌داند و برای مثال در خصوص شرایط لازم برای فراگیری کتاب سترگش با عنوان حکمت‌الاشراق می‌نویسد: «پس این کتاب را جز به کسانی که اهلیت آن را دارند، مدهید و کسی اهلیت‌اش را دارد که شیوه مشائیان را نیک، فرا گرفته باشد.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، بند ۲۸۰)

در حقیقت سهروردی از یکی از آیات شریفه قرآن، آنجا که می‌فرماید: «و مِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِه يَعْدِلُونَ»، «و از میان قوم موسی، جماعتی هستند که به حق راهنمایی و به حق

داوری می‌کنند» (اعراف، ۱۵۹). الهام می‌گیرد و به مدد تأویل، این حکم قرآنی را به حکیمان پارس باستان، حکیمان خسروانی، یا به تعبیر کربن افلاطونیان پارس تعمیم می‌دهد. در معرفی حکیمان برگزیده خویش که بر صراط مستقیم هدایت سیر می‌کنند، می‌نویسد: «در میان پارسیان بودند جماعتی که به حق راهنمایی و به حق داوری می‌کردند و اینان حکیمان و فاضلانی بودند بی‌هیچ شباهتی به مجوس». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۸) در حقیقت دلیل برتری این جماعت برگزیده در پارس باستان این است که از همین ذوق تأویل (اشراق) برخوردار بوده‌اند.

اساساً عنوان مشرقی یا اشراقی که به معرفت یا حکمت این قوم داده‌اند، از همین جاست. کربن می‌نویسد سهرودی با همین عنوان حکمه‌الاشراق که برای شاهکار خویش برگزیده، نیکوترین رمز خویش را که همه رمزپردازی نور و ظلمت را به همراه دارد، نقش کرده است. (کربن، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۳۰) حکمت اشراق به معنای حکمت نوری، حکمت مبتنی بر اشراقاتی است که بر نفس به هنگام تجرد فرو می‌تابد و این اشراق منبعی فراتر از عالم ما دارد. از این روی معرفت اشراقی، معرفتی بدون امداد موجودات برتر نمی‌تواند بود. به اعتقاد حکیمان اشراقی ما، پارسیان باستان و حتی یونانیان باستان، در حکمت خویش، همه اعتماد و اتکای‌شان به ذوق و کشف بوده است، و فقط با ارسطو و پیروان وی این مسیر در یونان تغییر کرده و بحث و برهان دایره‌مدار حکمت قرار گرفته است. (ر.ک.: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۶) این حکیمان اشراقی که سرسلسله آنها سهروردی است، برآند تا حکمت را به مسیر اصلی خویش برگردانند. به راستی هدف از طرح سهروردی برای احیاء حکمت پارس باستان همین است، و الحق که در نیل به مقصود نیز کامیاب بوده است.

به هر حال، آنچه در ایران مداری، افزون بردیالکتیک وجود دارد، هرمنوتیک یا به تعبیر دقیق‌تر، تأویل است. کربن همواره تأویل را به معنای تحت‌اللفظی «به اول بردن» در نظر می‌گیرد و بدیهی است که منظور از این «اول»، اول یا ابتدای زمانی و تاریخی نیست. منظور از این اول، اصل یا اساس مابعدالطبیعی یا وجودی امور در سلسله طولی است. در حقیقت چنین تأویلی متوقف و مترتب بر وجود یک ساحت مثالی یا رب‌النوعی برای همه آن چیزی است که در دنیا به ادراک ما در می‌آید. ذوق تأویل به معنای قدرت و قابلیت آراستن اشیاء است به ساحت رب‌النوعی‌شان، به معنای توانایی رؤیت آنهاست در هاله نور ازلی‌شان، و این البته، خصوصیتی است که در ایران مداری به وضوح تمام مشهود است. این همان موهبت جان ایرانیان اهل معنا است که دوست و دشمن بر آن گواهی می‌دهند.

در حقیقت این ذوق تأویل در ایران پیش از اسلام به وضوح مشهود است و غالباً با عنوان «زند و پازند» یا «زندآگاهی» از آن تعبیر می‌شده است. «زند»، در اصطلاح، به مجموعه تفاسیر رسمی و

مقبول اوستا اطلاق می‌شود، ولی اگر صرفاً به این معنا گرفته شود، «زندآگاهی» دیگر خصوصیتی مختص به ایران مداری نیست، چه در سنت‌های دیگر نیز تفسیرهایی بر متون مقدس آن سنت‌ها، نوشته شده است. آنچه این زندآگاهی را متمایز می‌سازد، همانا درک آن از ساحت رب‌النوعی موجودات است. اساساً وصفِ زندیق که پس از اسلام معنایی موهن یافته و آن را در مورد کافرکیشان و بدعت‌گزاران به کار می‌برند، از همین جاست. برای مثال، هجویری در کشف‌المحجوب می‌نویسد: «اما زندقه پارسی معرب، و به زبان عجم زند تأویل باشد. چون خواستند اهل لغت که ابناى مجوس را که با بابک و افشین نامی کنند، زندیق نام کردندشان، به حکم آنکه می‌گفتند که هر چیزی که این مسلمانان می‌گفتند تأویل است که ظاهر حکم آن را نقض کند و تنزیل دخول باشد اندر دیانت و تأویل سلخ از آن». (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۹۰)

هر چند از نگاه مسلمانان اهل ظاهر، «زند» (تأویل)، معنایی منفی یافته و با زندیق (کافر) مترادف شده است، ولی همه اهل معنا در جهان ایرانی پس از اسلام، بدان ملتزم بوده و خود به آن عمل کرده‌اند. می‌توان گفت عمده‌ترین نمایندگان معنویت ایران اسلامی، چهار گروه شیعیان اسماعیلی، شیعیان دوازده امامی، صوفیه و حکیمان اشراقی‌اند. قوام اندیشه همه آنان به نوعی بر این است که هر ظاهری را باطنی است و این اندیشه‌ای است که در ذهن و ضمیر ایرانی پیش از اسلام ریشه دارد. اساساً آنان بر مبنای همین باطنی‌مشرقی، توانسته‌اند در مقام مواجهه با ایران پیش از اسلام از ظاهر آن فراتر رفته و در پس نسبت‌های شرک و ثنویت که به آن داده می‌شود و یا حتی در پس شرک و ثنوتی که به آن راه یافته است، توحید ناب را تشخیص دهند و جالب اینکه فهم خویش از توحید و معنویت راستین توحیدی را در قالب رمزهای اقتباس شده از آئین زردشتی، به بیان بیاورند. در حقیقت همواره زردشت را به عنوان پیامبری از جانب خداوند، به دیده احترام می‌نگریسته‌اند و معروف است که «سخن بی‌ادبانه در مورد زردشت مگویید که او پیغمبری از عجم بود، از حضرت ربّ ودود».

آن همه استفاده از اصطلاحات مزدیسنا، در ادبیات عرفانی فارسی؛ یعنی اصطلاحاتی مانند پیرمغان، دیر مغان، کوی مغان، خرابات مغان، مغ، مغ بچه، می‌مغانه، آتشکده، جام جم و...، هرگز امری تصادفی یا از باب استعاره‌پردازی نیست (برای نمونه‌های مختلف در طی قرون، ر.ک.: معین، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۶۱ به بعد). جالب اینجاست که به اعتقاد کربن، روی آوردن اهل معنا به مزدیسنا (حکمت مزدایی)، آنها را از توحید دور نمی‌سازد و به دامان شرک و زندقه نمی‌افکند، سهل است، بلکه با عمل به تأویل، وجود خویش را بر الگوی دین زردشتی شکل می‌دهند و بدین طریق از دو خطر تشبیه و تعطیل، دو خطری که توحید حقیقی، توحید باطنی، را تهدید می‌کند، در امان می‌مانند.

زیرا به مدد ذوق تأویل، همانند آتش‌پرستان که آتش را مظهر خدا می‌دانستند، نه خود خدا، می‌توانند مظاهر حق را تشخیص دهند و در نتیجه حق را در مظاهر او ببینند و بدون آنکه گرفتار تعطیل (ناکامی در شناخت حق) شوند، از تشبیه (مظاهر را عین ظاهر یا موجود ظاهر شده در آنها دانستن)، در امان بمانند.^۱

به هر حال حکیمان مسلمان موحد ایرانی، هرگز نمی‌توانسته‌اند به ایران پیش از اسلام، بی‌اعتناء باشند. این توجه به ایران پیش از اسلام صرفاً به حکم دلایل سیاسی و نژادی نبوده است؛ آنها در پی آن نبوده‌اند که مثلاً زبان، فرهنگ یا فلسفه ایرانی را احیاء کنند صرفاً با این هدف که هویت ملی ایرانی، در برابر هویت عربی، صیانت شود. در حقیقت ایران پیش از اسلام، برای آنها ارزش ذاتی داشته است و آن همه توجه به ایران پیش از اسلام از بابت آن است که آن را حاوی میراثی گرانبها و کم‌نظیر، اگر نگوئیم بی‌نظیر، می‌دانسته و از دست رفتن یا مغفول ماندن آن را خسروانی بزرگ می‌شمرده‌اند. ولی جالب این است که در مواجهه آنها با همین میراث، ذوق تأویل نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

این ذوق تأویل را هم خود در فهم میراث ایران باستان به کار بسته‌اند و هم افزون بر این توجه داشته‌اند که خود آن میراث به نوعی فرآورده همین ذوق تأویل است و بنابراین ظاهر آن معارف و موارد را مبنا قرار نداده‌اند. برای مثال، سهروردی، توجه دارد که در مورد ایران باستان از یک سو با قاعده اشراق در خصوص نور و ظلمت که شیوه حکیمان ایران مانند جاماسب، فرشاوشر، بوذرجمهر و حکیمان پیش از آنها بر آن بنا شده است، مواجه است و از سوی دیگر با قاعده کافران مجوس و الحاد مانی. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۱) در حقیقت، اینکه سهروردی می‌تواند در مواجهه با میراث ایران باستان، چنین تمایزی قائل شود، به دلیل آن است که معتقد است، سخنان آنان به رمز بیان شده و در نتیجه دو برداشت متفاوت و متعارض از آنها پدید آمده است. بدیهی

^۱ - روزبهان بقلی شیرازی، از صوفیه جمال‌پرست، جمال رخسار انسانی را مظهر حق می‌داند و در وصف معشوقه‌اش می‌گوید: «به لغتی خوش در حدیث آن عروس مزید اندوه دل جوید، گهش اقتضای رعنائی است گهش سربرانداختن از پاکبازی است، گهش در سجود عشق، قرائت زند و پازند و سواس محبت از لوح جمال آن عروس خواندن است» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۷، بند ۱۲۲). تعلیقه‌نویس گمنام وی در توضیح عبارت شیخ می‌نویسد: «زند و پازند اسم دو کتابی است که زردشت و مزدک آورده‌اند در احکام آتش‌پرستی به ادعای نبوت و آنکه کتاب آسمانی است. یعنی گاه از شوق آتش روی تو، حال من به آتش‌پرستان ماند، در اینکه ایشان دعوی می‌کردند که آتش حق است و من موسی صفت از آتش رخسار تو معنی 'أَتَى أَنَا اللَّهُ'، 'مَتَمَّ، من، خداوند' (قصص، ۳۰) می‌شنوم... و ای دلیل وادی ایمن خدا را باز بین / بر نهال قد خوبان روی آتش‌ناک چیست» (همان: ۱۸۳، تعلیقه ۱۵۵).

است که اگر کلامی به رمز بیان شده باشد، همانطور که گوینده آن کلام از ذوق تأویل برخوردار بوده و مقصود خویش را به زبان رمز بیان داشته است، مخاطب او نیز باید از همین ذوق تأویل بهره‌ای داشته و در حقیقت رمزشناس باشد تا کلام او را حمل بر ظاهر نکند و درباره‌اش به خطا نیفتد.

به همین روی سهروردی می‌نویسد «البته سخنان پیشینیان به رمز بیان شده است و آنچه در ردّ و انکار آن سخنان گفته‌اند، اگر چه متوجه ظاهر سخنان آنهاست، ولی به مقاصد آنان وارد نیست. بنابراین، رمز را نمی‌توان مردود دانست». (همان) در نتیجه می‌توان گفت بحث برانگیزترین عقیده ایران باستان، یعنی عقیده به ثنویت نور و ظلمت، در تأویل حکیمان ما نه تنها منافی توحید نیست، بلکه اساساً بهترین بیان برای تبیین توحید است. این عقیده، اگر حمل به ظاهر شود. البته، به تعبیر سهروردی همان «قاعده کافران مجوس» و «الحاد مانی» به نظر می‌رسد و بدیهی است که همانطور که برای ما چنین فحوائی می‌تواند داشته باشد، برای کسانی در ایران باستان، و چه بسا برای اکثریت آنان، چنین فحوائی داشته است. اما، آیا این تنها فهم و یا بهترین فهمی است که از آن می‌توان داشت. در نظر حکیمان اشراقی مسمان ما، هرگز اینگونه نیست. از اینجاست که دوشارح بزرگ حکمت‌الاشراق، یعنی شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین رازی، همدستانند در اینکه:

قاعده مشرقیان بر رمز متنی است و این مشرقیان همان حکیمان پارس‌اند که به دو اصل، یکی نور و دیگری ظلمت، باور دارند و این دو به ترتیب رمز وجوب و امکان‌اند. نور جانشین وجود واجب است و ظلمت جانشین وجود امکانی. اما نه به این معنا که مبدأ نخستین دوتا باشد که یکی نور است و دیگری ظلمت، زیرا هیچ کس قائل به این نیست چه رسد به فضلالی پارس که در ژرفاهای علوم حقیقی غوطه خورده‌اند و به همین دلیل رسول خدا(ص) در ستایش‌شان فرمود: «اگر دانش در ثریا هم باشد، مردانی از پارس به آن دست می‌یابند». (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۱، و نیز، قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۷)

خسروانیان

می‌دانیم که اصطلاح «خسروانیان» برگرفته از نام کیخسرو، هشمتین پادشاه در سلسله کیانی، است. این وجه نامگذاری، اتفاقی نیست. در حقیقت در حکمتی که در طی تاریخ اندیشه ایران زمین، در دوران پیش از اسلام و همچنین پس از اسلام، تا به امروز تداوم دارد و اساس آن نیز هرمنوتیک یا عبارت دیگر جمع میان هرمنوتیک و دیالکتیک است، کیخسرو جایگاهی محوری دارد. در حقیقت کیخسرو، قهرمان مثال‌زدنی تأویل به معنای به اصل و اوّل بردن هر چیزی و در پرتو این تأویل، تأویل نفس، به معنای به اصل و اوّل بردن خویشتن خویش است.

می‌دانیم که خاندان کیانیان، خاندانی تاریخی - اساطیری در گذشته ایران باستان بوده‌اند. هر چند که نمی‌توان جایگاه آنان در تاریخ را منکر شد ولی همه آنچه درباره آنان در متون آمده است، نمی‌تواند یکسره متعلق به تاریخ به معنای متعارف کلمه باشد. چنان است که در مورد آنان، تاریخ و اسطوره را به راحتی نمی‌توان تفکیک کرد. سه تن از پادشاهان این خاندان برای بحث ما موضوعیت دارد: کیکاوس، سیاوش و کیخسرو. می‌توان براساس مقایسه دو شخصیت کیکاوس و کیخسرو نشان داد که چرا کیخسرو در نزد حکیمان اشراقی ما، از چنان اهمیتی برخوردار است که نام او را بر حکمت خویش نهاده‌اند. کیکاوس، پدر بزرگ کیخسرو، پس از نبرد با تمام سرکشان و شاهان، سرانجام با افراسیاب نبرد کرد و بر او نیز پیروز شد و پس از آن بساط عدل و داد گسترده و کشور آبادان کرد. ابلیس و دیوان که خود از او شکست خورده بودند، این وضعیت را تاب نیاوردند و در نتیجه به لطایف‌الحیلی فریض دادند و این وسوسه را به سرش انداختند که چون در زمین کاری نمانده است، بهتر آن است که راز سپهر را بجوید و به آسمان بروید.

او که چنین اندیشه، یا بهتر است بگویم، چنین وسوسه‌ای به سرش افتاده بود، به تعبیر فردوسی: «یکی کژ و ناخوب چاره گزید». و آن چاره این بود که فرمود تا تخت روانی ترتیب دادند، نیزه‌هایی در آن تعبیه کردند و لاشه‌های گوشتی بر آنان آویختند. عقاب‌هایی را که ماه‌ها بل سال‌ها آنها را پرویده بودند و پرتوان شده بودند، بر آن نیزه‌ها بستند تا به سودای رسیدن به لاشه‌های گوشت به پرواز درآیند و تحت روان و پادشاه تکیه زده بر آن را با خود به اوج آسمان‌ها ببرند. اما این وضع دیری نپائید. بنابراین پادشاه خیال‌اندیش با تنی زخمی به زمین فرو افتاد و برای همیشه از فره‌ایزدی (خورنه) اش محروم ماند. حکایت کیکاوس، در حقیقت حکایت وضع و حال کسانی است که نمی‌دانند راه رسیدن به آسمان، از درون می‌گذرد نه از برون. کیکاوس نماد و نمونه کسی است که گمان می‌برد که در مسیر رسیدن به ملکوت آسمان‌ها، از ساز و برگ مادی و خَدَم و حَشَم دنیوی کاری ساخته است و بی‌خبر است از اینکه عالم نور عالمی نیست که بتوان به نیروی ساز و برگ و سلاح هر قدر هم که مدرن و پیشرفته باشند، بدان راه یافت. (کربن، ج ۲، ۱۳۹۳: ۲۸۸) نیل اُلدرن آرمسترانگ، فضانورد آمریکایی، نخستین انسانی بود که در سال ۱۳۴۸/۱۹۶۹، قدم به کره ماه نهاد و پس از آن، این سخن تاریخی و البته فروتنانه را به زبان آورد که: «گام کوچکی برای یک انسان و گام بزرگی برای انسانیت». کربن پس از نقل این عبارت مشهور، به روش استفهام انکاری می‌پرسد: «آیا نباید گفت که با این گام بزرگ قهرمانانه، انسانیت به اعتبار پیشرفت به سوی ملکوت، حتی یک گام کوچک هم برنداشته است؟» (ر.ک.: کربن، ج ۳، ۱۳۹۴: ۴۸۳)

باری، حق همین است، چرا که اساساً با این گام‌ها، هر قدر هم بلند و بسیار باشند، راهی به

ملکوت نمی‌توان یافت. از راه دیگری و با گام‌های دیگری به ملکوت می‌توان رسید. در حقیقت کیخسرو، این را به نیکی دریافته بود. پیش از هر توضیحی، خوب است کلام سهروردی در تعظیم او را بشنویم. در الواح عمادی می‌نویسد:

چون ملک فاضل النفس در عالم سنت‌ها زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد... بخواند او را منادی عشق و او لیبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید و او پیش باز رفت به فرمان‌برداری. پدر او را بخواند و بشنید که او را می‌خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی، ترک کرد، مُلک جمله معموره و حکم محبت روحانی را ممثّل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت. روزگار چنین ملکی ندید و به جز او پادشاه یاد ندارد و قوه الهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش. درود بر آن باد آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم غلوی پیوست. (سهروردی، ج ۳، ۱۳۷۲: ۱۸۸-۱۸۷)

کیخسرو، نوه کیکاوس و فرزند سیاوش است. برطبق روایات تاریخی - اساطیری، زمانی که کیکاوس به سودای جستن رازهای سپهر، به آسمان رفت و شکست خورد، نر یوسنگ، ایزد دعا و ایزد آب‌ها و پیک اهورامزدا (در فرشته‌شناخت زردشتی) می‌خواست به جرم این دست‌اندازی، به قتلش برساند و کارش را تمام کند. ولی فره‌ورتنی کیخسرو، یعنی وجود روحانی او، «خود» مثالی نورانی او پیش از ولادت زمینی‌اش، شفاعت او را کرد تا در دنیا بماند و سیاوش از او متولد گردد و در نهایت کیخسرو از صُلب سیاوش به دنیا بیاید. سرنوشت سوگناک سیاوش برای ایرانیان، خود «داستانی پرآب چشم» بوده است. چه دل‌بستگی سودابه، همسر کیکاوس، به سیاوش و پاسخ ردّ سیاوش به او، حس انتقام سودابه را برانگیخت و از او نزد کیکاوس سعایت کرد. سیاوش برای اثبات بی‌گناهی‌اش به آزمایش آتش تن داد و از آن سربلند به در آمد. اما سیاوش که همچنان این تهمت آزارش می‌داد، به ترک ایران گفت. به خواهش خودش از سوی کیکاوس به فرماندهی سپاه ایران برای جنگ با افراسیاب رفت و در نهایت به دلیل بی‌مهری‌های کیکاوس و از جمله پذیرفته نشدن پیشنهاد سیاوش مبنی بر ترک مخاصمه با ترکان، سیاوش نزد افراسیاب ماند و با دخترش فرنگیس ازدواج کرد. افراسیاب، سیاوش را ناجوانمردانه به قتل رساند. ولی فرنگیس که در آن موقع کیخسرو را از او باردار بود با تدبیر خردمندانه یک مقام بلندپایه تورانی، یعنی پیران، نهانی راه ایران را در پیش گرفت و به دربار کیکاوس رسید و کیخسرو که فرّکیانی با او بود، جانشین کیکاوس شد. کیخسرو نیز بساط عدل و دادگسترد و زمین و زمانه را آبادان کرد و در عین حال که به کار دنیا مشغول بود، کار عُقبی را از دست نمی‌نهاد. اما در پایان کار کیخسرو در دنیا، الهامی از آسمان به وی رسید که باید مهبای «عزت کبری» شود. هر چند همواره کیخسرو در متن آن همه کار و بار دنیوی،

اهل عزلت و کناره‌گیری از دنیا بود، ولی این بار باید برای همیشه دنیا را ترک می‌گفت و از آن بیرون می‌شد. وقتی یاران پادشاه از نیت او برای عروج قریبالوقوع به آسمان خبردار شدند، به وحشت افتادند و با خود گفتند که آیا شهریارشان دچار همان سودای احمقانه کیکاوس نشده است («چو کاوس دژخیم دیگر نیا / پر آژنگ رخ دل پر از کیمیا»). ولی کیخسرو، آنان را آرامشی بخشید و متقاعدشان ساخت که تکلیفی برای این کار دارد و از راه صحیح در آن قدم نهاده است. بنابراین پس از نهایی کردن امور دولت و گماشتن افراد در مناصب مختلف به همراه هشت تن از یارانش، از کسان و یاران خویش وداع کرد و راه سفر در پیش گرفت. آن هشت تن نیز پهلوانانی بودند که پند شهریار را نشنیدند، چه او پندشان داد که راهی سخت و دراز در پیش است و به علاوه آنان در نهایت نمی‌توانند «تا آسمان» از پی او بروند، پس بهتر است خویش را گرفتار رنج سفر نسازند. سه تن از آنان این پند را شنیدند و بازگشتند ولی پنج تن دیگر، در پی او راهی شدند تا اینکه شبی را در کنار چشمه‌ای، فرود آمدند. کیخسرو در آن چشمه سروتن شست و یارانش در دم متوجه شدند که دیگر قادر به دیدن‌اش نیستند، در عین حال خود آنان نیز همان‌گونه که کیخسرو هشدار داده بود، گرفتار کولاک شدند و جان باختند. همانطور که کربن می‌نویسد حکایت این واقعه، از زیباترین فرازهای شاهنامه است.

برفتند یک روز و یک شب به هم	شدند از بیابان و خشکی دژم
به ره بر یکی چشمه آمد پدید	جهانجوی کیخسرو آنجا رسید
بر آب روشن فرود آمدند	بخوردند چیزی و دم برزدند....
بر آن آب روشن سر و تن بشست	همی خواند اندر نهان زند و است
چنین گفت با نامور بخردان	که باشید بدرود تا جاودان
کنون چون برآرد سپهر آفتاب	نبینید مرا جز به خواب
شما نیز فردا بر این ریگ خشک	مباشید اگر بارد از ابر مشک
زکوه اندر آید یکی باد سخت	کزو بگسلد شاخ و برگ درخت
بیارد یکی بر زابیر سیاه	شما سوی ایران نیابید راه

(شاهنامه، ج ۵، ابیات ۳۰۸۱ به بعد)

تأویل حکایت کیخسرو

کربن پس از تشریح سرگذشت کیخسرو (و البته همراه با مقایسه شخصیت او با شخصیت

پارسیفال در حماسه‌های جام مقدس در سنت غربی) اشاره می‌کند که سهروردی همین تصویر سنتی از کیخسرو را در مدنظر دارد هم آنجا که در «حکمت اشراقی» اش، منزلت رفیعی در میان حکیمان پارس باستان برای این شه‌ریار در نظر می‌گیرد و هم آنجا که «حکایت جام» خویش را به او نسبت می‌دهد. (کربن، ج ۲، ۱۳۹۳: ۳۰۱) (درباره «حکایت جام» سهروردی و مقایسه آن با آن حکایت جام در سنت غربی ر.ک.: همان، همه فصل چهارم، صص ۲۵۳ به بعد). ولی به نظرم فزازهایی از رساله تمثیلی وی با عنوان عقل سرخ نیز می‌تواند نشان دهد که چرا و چگونه شخصیت کیخسرو برای سهروردی این همه اهمیت دارد.

در حقیقت کیکاوس و کیخسرو، هردو سودای رفتن به آسمان داشتند، ولی کیخسرو این را به نیکی دریافته بود که به نیروی ساز و برگ و سلاح، نمی‌توان به آسمان رفت. رفتن به آسمان، به نیروی تأویل میسر می‌شود و آن هم تأویلی که در نهایت به تأویل نفس، بینجامد. باید بتوان خویش را تأویل کرد و حتی «دور تأویلی یا هرمنوتیکی» را درباره خویش و بر روی خویش به اجراء در آورد. تمثیل پرگار به شرحی که در کلام سهروردی آمده است، گویای این مطلب است. در رساله عقل سرخ، سالک از پیر طریق که بر سر راه او قرار می‌گیرد، اوصاف کوه قاف^۱ را که به نوعی غایت طریق است، می‌شنود. بنابراین از اوصاف آن کوه و راه و روش رسیدن به آن می‌پرسد. از جمله می‌پرسد که «مسافت این کوه چند باشد؟» پیر در پاسخ می‌گوید: «چندان که روی باز به مقام اول توانی رسیدن، چنانکه پرگار که یک سر از او بر سر نقطه مرکز بود و سری دیگر بر خط، و چندان که گردد باز بدانجا رسد که اول از آنجا رفته باشد.» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۷۲: ۲۲۹)

گویی برای رسیدن به آن غایت، سالک باید همچنان پایی بر زمین داشته باشد. لازم نیست که به جسم از دنیا خارج شود، بلکه این خروج، خروج تأویلی، خروج هرمنوتیکی از خویش، در عین بازگشت به خویش است. و این البته باید در زندگی آدمی در دنیا به تکرار آزموده شود تا آنگونه که

^۱ - کوه یا رشته کوه قاف را گاهی در همین جغرافیای زمینی جستجو کرده و آن را با البرزکوه یکی گرفته‌اند. ولی با توجه به اوصافی که برای آن ذکر شده است، نمی‌توان همان البرز جغرافیایی اش دانست. در عین حال این کوه، یک کوه افسانه‌ای نیست. می‌توان آن را کوه کیهانی، کوه مثالی شمرد. می‌توان آن را «مادر» همه کوه‌های عالم دانست، همه کوه‌های عالم با شاخه‌ها و رگه‌های زیرزمینی به آن وصل شده‌اند. گفته‌اند کوهی است بسیار بزرگ که خود آن را نه خورشیدی است و نه ماهی و نه اخترانی، در عین هر روز خورشید و ماه و اختران بر گرد آن می‌چرخند؛ این کوه عالم ما را در میان گرفته و تماماً از زمره است و رنگ سبز گنبد آسمان (که برای ما نیلی می‌نماید) از انعکاس اوست. کوه قاف مسکن خاکی ما را در بر گرفته و محیط بر آن است. با توجه به معنایی که امثال سهروردی از کوه قاف اراده می‌کنند، کوه قاف مرز میان محسوس و فوق محسوس است و برای ورود به عالم مثال، اقلیم هشتم، باید از آن گذشت.

در نمونه کیخسرو دیده می‌شود، یکسره از این دور تأویلی رها گردد و زمان «عزالت کبری» برای او فرا برسد. اما تا پیش از آن، این سیر تأویلی، این خروج و بازگشت باید اتفاق بیفتد. کربن میان اصطلاح *exegesis* (تأویل روحانی) و *exodus* (خروج، عزیمت) نوعی جناس برقرار می‌دارد تا بدین وسیله بر نقش تأویل به عنوان راهی برای رهایی جان آدمی از غربت و اسارت در مغرب جهان ماده، وسیله‌ای برای عزیمت از مجاز و بندگی نص ظاهر، تأکید بورزد (باید توجه داشت که *the Book of Exodus / سفر خروج*، یکی از ابواب تورات است و اشاره به خروج بنی‌اسرائیل از بردگی در سرزمین مصر دارد) (ر.ک.: کربن، ۱۳۸۹: ۱۲۶)

در ادامه عقل سرخ، سالک از پیر می‌شنود که کوه قاف مجموعه‌ای از یازده کوه است و باید آنها را در نوردد. راه در نوردیدن آنها و گذشتن از آنها را ابتداء با منطق و محاسبات مادی می‌سنجد و بدیهی است که بر این مبنا، نزدیک‌ترین راه، حفرة کردن کوه‌ها است. بنابراین می‌پرسد که آیا می‌توان این کوه‌ها را سوراخ کرد و از سوراخ بیرون رفت؟ و پیر می‌گوید: «سوراخ هم ممکن نیست. اما آن کس که استعداد دارد، بی‌آنکه سوراخ کند به لحظه‌ای تواند گذشتن، همچون روغن بلسان، اگر کف دست برابر آفتاب بداری تا گرم شود و روغن بلسان^۱، قطره‌ای بر کف چکانی از پشت دست به درآید، به خاصیتی که در وی است.» و اگر سالک نیز همان خاصیت را حاصل کند البته «به لمحای» از آن کوه می‌تواند گذشت. اما درباره‌ی اینکه چگونه می‌توان این استعداد را حاصل کرد، پیر می‌گوید: «در میان سخن بگویم اگر فهم کنی.» گویی این استعداد «آزمودنی» است نه «آموختنی». می‌توان گفت از مقوله «هنر» است نه «دانش». بنابراین در ادامه می‌گوید: «هر مرغ که زیرک‌تر باشد، پیش‌تر رود»، یعنی هر کس که در این هنر تأویل خویش، چیره دست‌تر باشد،

^۱ - روغن بلسان، صمغی است که آن را از درخت بلسان می‌گیرند و برای درمان بیماری‌هایی مانند لقوه و قولنج و جلوگیری از سقط جنین از آن استفاده می‌شده است. در *نرته‌نامه علایی* (تألیف ۴۹۰) درباره‌اش آمده است: «روغن بلسان از مصر آرند و برگش سداب را مانند، لکن سپیدتر است و اگر درخت او را به وقت آنکه ستاره قلب (کلب؟) بر آسمان طلوع کند، نیش زنده از او آبی و صمغی بیاید، آن روغن خالصی باشد، هر سال مقدار پنجاه شصت رطل بیاید و آنچه خالص است از او بوی ترشی نیاید، و اگر بر زبان نهند اندک مایه بسوزد و به چند چیز بیازمایند درستی آن، یکی آن است که جوال دوز بدو فرازند و به چراغ با آتش دارند، بی‌فروزد و اگر برگندنا نهند همچنین بسوزد و اگر بر جامه سپید ریزند رنگ نگیرد و اگر بر آب نهند مانند ابر به سر بیاید و بر پاره ابریشم کنند و به آتش دارند و چون لختی بسوزد و انگشت به خیوتر کنند و رکو و پشم بدان بگیرند، اگر بمیرد، خالص نیست و اگر همچنان بسوزد تا هیچ نماند، خالص است» (ابن ابی الخیز، ۱۳۶۲: ۲۳۸، به نقل از: پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۸۶-۲۸۵). گویی علاوه بر لطافتی که در این روغن وجود دارد، خاصیت نفوذکنندگی و جذب‌شوندگی آن، چنان است که می‌تواند در صورت گرم شدن در دست نفوذ کند و در شرایط مناسب از پشت دست به درآید، بدون آنکه حفرة‌ای در دست ایجاد کرده باشد.

استعداد گذشتن از آن کوه‌ها را بیشتر دارد.

ممکن است اینگونه به نظر برسد که منظور از یازده کوه قاف، برطبق فلکیات قدیم، نه فلک آسمانی و دو فلک اثیر و زمهریر است. و چون برطبق همان فلکیات، این افلاک برخلاف اجسام زمینی مرکب از چهار عنصر آتش، هوا، آب و خاک نیستند و از تک عنصر پنجمی به نام «اثیر» سرشته شده‌اند، بنابراین نه فسادپذیراند و نه قابلیت شکافته شدن و سوراخ شدن دارند. حال ممکن است کسی این عبارت سهروردی را به معنای حقیقی کلمه در نظر بگیرد و این را که می‌گوید در مورد آن کوه‌ها «سوراخ هم ممکن نیست» فارغ از معنای رمزی‌اش لحاظ بکند و مقصود عبارت را این بداند که به معنای مادی کلمه آن نفوس قابلیت سوراخ کردن ندارند. (ر.ک.: پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۵۱) ولی حتی اگر همانند آنچه در فیزیک مدرن دیده می‌شود، جسم افلاک، نه جسم اثیری، بلکه جسم عنصری باشد و قابلیت سوراخ کردن نیز در آنها موجود باشد، باز هم همچنان سخن سهروردی، صادق است. زیرا درست است که باید از کوه‌های طبیعت بیرون شد، ولی این کوه‌ها صرفاً کوه‌های آفاقی نیستند. کسی که راه رسیدن به آسمان را عبور از افلاک نجومی بداند، دچار همان خطای مرگبار کیکاوس خواهد شد. گذشتن از افلاک، تنها در صورت پیوستن به نفوس افلاک میسر می‌شود و راه پیوستن به نفوس افلاک، تشبیه یافتن نفس بشر به نفس فلک است در اینجا مجال تفصیل دادن مطلب فراهم نیست. (برای تبیین این معنا، ر.ک.: بحث «نفوس فلکی و همانند آنها با نفوس بشری» در کربن، ۱۳۹۴: ۷۲-۴۰) فقط عبارتی از خود سهروردی در هیاکل النور را که تا حد زیادی بیانگر این مقصود است، یادآور می‌شوم:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود بازداشته است. و هر گه که نفس قوی گردد به فضایل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند و نیز باشد که به نفوس افلاک پیوندد... و باشد که از نفوس متألّهان و پاکان طلب گیرد به واسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبیه ایشان به عالم ملکوت». (سهروردی، ج ۳، ۱۳۷۲: ۱۰۸-۱۰۷)

هر چند این تشبیه بسیار دشوار است و فقط برای «متألّهان و پاکان» دست می‌دهد؛ ولی سهروردی چنان سخن می‌گوید که گویی این کار با همه دشواری‌اش، هرگز ناشدنی و شگفتی‌ساز نیست. تشبیه یافتن آهن سرد و سیاه به آتش گرم و روشن، مثل یا رمزی از این حقیقت است. اگر در آتش این حالت مشاهده می‌شود، پس عجب نباید داشت از «نفسی که مششرق (نورانی) و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان (جهان‌ها) او را طاعت دارند، همچنان که طاعت قدسیان

دارند.» (همان: ۱۰۸)

دومین مضمون در حکایت کیخسرو که در پرتو عبارات و حتی اشارات سهروردی، معنای روشنی می‌یابد، مضمون «چشمه آبی» است که کیخسرو سروتن در آن شست و در دم از دیده نماند. در رساله عقل سرخ به همان زبان رمزی از مرگ و بیرون شدن از دنیا سخن به میان می‌آید. پیر توضیح می‌دهد که چگونه به هنگام مرگ «زره پولادی» که همان جسم عنصری آدمی باشد، برتن برخی نرم می‌شود و بنابراین به آسانی به ضربت «تیغ بلارک» («شمشیر بویحیی»، شمشیر عزرائیل، فرشته مرگ) آن زره پولادی از آنان جدا می‌شود ولی برخی را به هنگام ضربت آن تیغ به هنگام جدا شدن از آن «چنان آسیب رسد که اگر کسی را صد سال عمر باشد و در اثنای عمر پیوسته آن اندیشد که گویی کدام رنج سهل تر بود و هر رنج که ممکن بود در خیال آرد، هرگز به آسیب تیغ بلارک، خاطرش نرسیده باشد.» (همان: ۲۳۷) به هر حال برای برخی بسیار آسان است چندان که ایشان را هیچ رنجی نرسد و گویی نمونه کیخسرو را باید اینگونه فهمید. بنابراین سهروردی در پاسخ به این پرسش که چه باید کرد تا آن رنج برآدمی آسان شود؟ از زبان پیر می‌نویسد: «چشمه زندگانی به دست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد.» (همان) به علاوه جایگاه آن چشمه را ظلمات می‌داند و می‌گوید: «اگر آن می‌طلبی خضروار پای‌افزار در پای کن و راه توکل در پیش گیر تا به ظلمات رسی.»

اشاره به خضر در این عبارت، به لحاظ مقاصد بحث ما که موضوع آن تأویل به معنای تأویل نفس است، اهمیت بسیار دارد. در سنت اسلامی به خصوص در معنویت اسلام ایرانی، نام خضر، در ارتباط با آیاتی از سوره کهف (آیات ۸۲-۶۰) مطرح می‌شود. در این آیات داستان پررمز و رازی بیان شده است که خود از مشهورترین قصه‌های نیکوی قرآنی یا به عبارت دیگر حکایات تمثیلی در قرآن کریم است. این آیات در طول تاریخ تفسیر قرآن کریم همواره مورد بحث بوده‌اند. خلاصه داستان، این است که موسی(ع)، سفری را آغاز کرد تا به مجمع‌البحرین (محل تلاقی دو دریا) رسید و آب آنجا چنان بود که وقتی بر لب آن رسیدند، ماهی صید شده خویش را فراموش کردند و ماهی جان بیافت و راه دریا در پیش گرفت («نَسِيا حَوْتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَوَبًا» کهف، ۶۱). (در حقیقت آنها به سرچشمه زندگانی رسیده بودند، که در آنجا هر آنچه در عالم حس، بی جان می‌نماید، جان می‌گیرد). و سپس بنده‌ای از بندگان خداوند که حضرتش او را رحمتی از خویش داده بود و خود دانشی به او آموخته بود، بر سر راه موسی قرار می‌گیرد و دلیل راه او می‌شود. هر چند در خود قرآن کریم، نامی از خضر به میان نیامده است، ولی غالب مفسران، نام او را خضر می‌دانند. او در ادامه طریق درس شکیبایی به موسی(ع) می‌آموزد و این شکیبایی، در اینجا مفاد

اخلاقی محض ندارد، بلکه مهمتر از همه شکیبایی براین است، که حکم به ظاهر نکند و عنایت داشته باشد که در پس هر ظاهر، باطنی نهفته است و هر آیت را سرّی و هر رمز را مرموزی است. در حقیقت حضور بنده‌ای از بندگان خداوند یعنی خضر بر سر راه موسی به عنوان پیامبر اوالعزم، گویی اشارت است به آنکه «این وقایع و حوادث را که برطبق خواست اهل دنیا جریان دارند، تأویلی است که چون کتاب به اصل خویش [و غایت خویش] برسد، برای آنان آشکار خواهد شد. بنابراین خداوند به آنان اذن داده است که از خواب غفلت بیدار شوند و برای نشئه‌ای جز این نشئه برانگیخته شوند.» (طباطبایی، ج ۱۳، ۱۳۸۵: ۳۶۴)

در تلقی کسی مانند سهروردی داستان موسی(ع) و خضر(ع) را البته، واقعه‌ای است که در متن واقع، هر چند که در فراتاریخ یا تاریخ قدسی روی داده است. ولی به تعبیر خود سهروردی «قرآن را چنان باید خواند که گویی در شأن خود خواننده نازل شده است» یا آنگونه که کسی مانند علاءالدوله سمنانی از باطنی کردن انبیاء سخن می‌گوید (ر.ک.: کربن، ج ۳، ۱۳۹۴: ۵۱۲-۴۹۰) می‌توان داستان موسی و خضر را نیز اینگونه در نظر گرفت. خود خضر(ع)، کسی است که به چشمه زندگانی رسیده و بنابراین زندگانی جاوید یافته است و نه پیری می‌شناسد و نه مرگ. جالب این است که کربن حتی درباره تلفظ نام او می‌نویسد که بهتر است نام خزر فارسی یا خضر عربی را کنار گذاشته و به پیروی از لوئی ماسینیون او را خاضر (اسم فاعل) تلفظ کنیم که در این صورت معنایی چون «سبزگون» یا سرسبز (the Verdant One) خواهد داشت. در عین حال، توجه می‌دهد که هر چند این نام به نوعی با وجوه سرسبزی طبیعت رابطه دارد ولی هرگز نباید آن را چیزی در حد «اسطوره نباتات» در نظر گرفت (کربن، ۱۳۹۰: ۱۱۲) در حقیقت این سرسبزی و سبزگونی، رمزی و اشارتی از سرزندگی و جوانی جاویدان است.

اما در تأویل انفسی خضر، می‌توان گفت این سرسبزی و سرزندگی باید در جان آدمی محقق شود. به یک معنا باید «موسای وجود آدمی» از مصر وجود مادی او بیرون شود و خود او خضر شود. از همین روی در پایان عقل سرخ می‌خوانیم که: «اگر خضر شوی از کوه قاف، آسان توان گذشتن»، گویی روبرو شدن با خضر و یافتن او کفایت نمی‌کند بلکه باید خود او شد و این به لطف رسیدن به «چشمه زندگانی» در مجمع‌البحرین دست می‌دهد. و این همه در حقیقت، همان تأویل به معنای تأویل نفس است. جالب اینجاست که سهروردی هیچ فرصتی را برای تأکید براین معنا از دست نمی‌دهد. وقتی سالک می‌پرسد که راه چشمه زندگانی از کدام جانب است؟ پیر پاسخ می‌دهد که: «از هر طرف که روی، راه بری». ممکن است این تعبیر در نگاه نخست، این را تداعی کند که راه‌های رسیدن به مقصد بسیار است (الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ عَلَى أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ). ولی نمی‌توان مقصود

عبارت را تا حد اشعار به چنین مطلبی که در اینجا مطلب پیش‌پاافتاده‌ای است، تنزل داد. در حقیقت در اینجا نیز به همان معنایی که قبلاً در خصوص تمثیل پرگار (دور هرمنوتیکی) گذشت، نظر دارد. این رفتن به جانب چشمه زندگی به معنای عزیمت از مکان ابعاد محسوس از طریق بعد چهارم (quarta dimension) است. می‌توان نوعی نظریه حلقه‌ها، نوعی عمل تاب دادن را تصور کرد در اثر آن حلقه‌هایی شبیه به 8 شکل می‌گیرد. متحرک هر نقطه‌ای در دیواره داخلی را عزیمت‌گاه حرکت خویش سازد، در نهایت به سطح خارجی می‌رسد و برای رسیدن به سطح خارجی نیازی نیست که از نقطه خاصی و در نتیجه از جانب مشخصی آغاز به حرکت کند (ر.ک.: کربن، ج ۳، ۱۳۹۳: ۳۱۶) از این روی می‌گوید: «از هر طرف که روی، اگر راه روی، راه بری». چون عزیمت‌گاه سیر که همان حرکت از خویشتن خویش است، روشن است، زین پس آنچه برای رسیدن اهمیت دارد، عزیمت و ره سپردن است.

و این نه از آن روی است که چشمه زندگانی صرفاً امری ذهنی و انفسی است، بلکه از آن روی است که این چشمه در عالم مثال، در مجمع‌البحرین، به معنای تلاقی‌گاه عالم محسوس و عالم معقول قرار دارد. نمی‌توان گفت عالم مثال در کجا است، به همین روی آن را ناکجا نامیده‌اند، اما نه از آن روی که موهوم و ناموجود باشد، بلکه از آن روی که جای و جهت آن را بر مبنای داده‌های جغرافیایی یا حتی نجومی نمی‌توان تعیین کرد. گاهی گفته‌اند این عالم در سطح مقعر فلک مینا آغاز می‌شود و این تعبیر به معنای رفتن به «ماوراء» عالم محسوس و گذشتن از بالاترین حد طولی این عالم یعنی فلک‌الافلاک است. و این نیز، نه به معنای متعارف کلمه، بلکه انتقال از ظاهر امور به باطن امور است. گذر از تاریخ ظاهری به باطن حقیقی است. و اگر این ظاهر را جا و جهت و واقعیتی باشد، در مورد آن باطن حقیقی به طریق اولی اینگونه است. بنابراین دیگر آن عالم «ناکجا»ی صرف نیست، بلکه «ناکجاآباد» است. باری، مزیت عالم مثال، ملکوت، نسبت به مکان‌های محسوس، نوعی *ubique*، نوعی «همه‌جا» است که در آن واحد، هم بسیار نزدیک است و هم بسیار دور. فقط با پیش‌روی در اطور وجود خویش می‌توان به سوی آن پیش رفت و تفاوت نمی‌کند که از کدام مکان به سوی آن، آغاز به عزیمت کرده باشیم (ر.ک.: همان: ۳۱۶-۳۱۷).

منابع و مأخذ:

- ۱- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۶۰، عبهراالعاشقین، تصحیح: هانری کرین، گنجینه نوشته‌های ایرانی ۸.
- ۲- پورنامداریان، تقی، ۱۳۹۰، عقل سرخ، شرح تأویلی داستان‌های رمزی، سهروردی، انتشارات سخن.
- ۳- رحمتی، انشاءالله، ۱۳۹۲، کیمیای خرد، نشر سوفیا.
- ۴- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح: هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۵- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح: سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح: نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۷- شهرزوری، ۱۳۷۲، شرح حکمه‌الاشراق، تصحیح: حسین ضیائی تربتی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۸- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، شرح حکمه‌الاشراق، تصحیح: عبدالله نورانی - مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۹- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، تفسیرالمیزان، ج ۱۳، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۰- کابلیستون، فردریک، ۱۳۶۷، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه: داریوش آشوری.
- ۱۱- کرین، هانری، ۱۳۹۳، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۲، ترجمه: انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا.
- ۱۲- کرین، هانری، ۱۳۹۴، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۳، ترجمه: انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا.
- ۱۳- کرین، هانری، ۱۳۹۴، معبد و مکاشفه، ترجمه: انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا.
- ۱۴- کرین، هانری، ۱۳۹۵، ارض ملکوت، ترجمه: انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا (در دست انتشار).
- ۱۵- کرین، هانری، ۱۳۸۹، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا.
- ۱۶- کرین، هانری، ۱۳۹۰، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، نشر جامی.
- ۱۷- معین، محمد، ۱۳۸۴، مزدیسنا و ادب پارسی، ج ۲، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۸- ملاصدرا، ۱۳۸۳، شرح اصول الکافی، ج ۲، به تصحیح: محمد خواجوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۹- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، هستی و زمان، ترجمه: سیاوش جمادی، نشر ققنوس.
- ۲۰- هجویری، ۱۳۸۹، کشف‌المحجوب، تصحیح: محمود عابدی، سروش.

21- Henry Corbin, 1990, *The Voyage and the Messenger, Iran and Philosophy*, tr. Joseph Rowe, North Atlantic Books.

22- Tom Cheetham, 2003, *The World Turned Inside Out, Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal, Inc.