

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۳۴-۱۰۵

بررسی و تحلیل کهن‌الگوی پیر فرزانه در رساله‌های سهروردی^۱

محمد طاهری* - فریبا رضایی** - حمید آقاجانی***

چکیده

نقد کهن‌الگویی که مبتنی بر نقد روان‌شناختی است، به مطالعه و بررسی کهن‌الگوهای یک اثر می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه ذهن شاعر یا نویسنده آن‌ها را به شیوه نمادین متجلی ساخته است. «پیر فرزانه» یکی از مهمترین کهن‌الگوها در ادبیات است که خویشکاری هدایت معنوی کهن‌الگوی «قهرمان» را برعهده دارد. در قاموس تصوف، این کهن‌الگو در سیمای پیر طریقت جلوه‌گر می‌شود که با راهنمایی و ارشاد سالک (قهرمان وادی طریقت) در تمامی مراحل دشوار سیر و سلوک، وی را گام به گام در این طریق پیش می‌برد و با تربیت معنوی و اصلاح معایب نفسانی، او را به سرمنزل مقصود می‌رساند. آثار عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز از این قاعده مستثنی نیست و حضور و نقش آفرینی پیر فرزانه در قالب نمادین حکیمی متأله در حکایاتی تمثیلی همچون: عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و رساله‌الطیر، رکن اصلی آموزه‌های شیخ اشراق را تشکیل می‌دهد. در این آثار، از شخصیت پیر با تعبیراتی چون نخست فرزند آفرینش، سپید نورانی و دیرینه سال سرخ روی یاد شده و جغرافیای حضور او عوالمی رمزی چون

۱- این مقاله برگرفته از پایان‌نامه خانم فریبا رضایی و آقای حمید آقاجانی (دانشجویان کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا) است که هر دو دانشجوی تحت راهنمایی اینجانب بوده‌اند.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول) dr.m.taheri@basu.ac.ir

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا faribarezaie59@yahoo.com

*** کارشناس ارشد زبان و ادبیات دانشگاه بوعلی سینا hamid.aghajani@basu.ac.ir

صحرای معرفت، کوه قاف و عالم مثال معرفی شده است. او مرشد سالک در جریان سفر معنوی از خاک تا افلاک و دستگیر او در مهالک طریق دشوار این سیر و سلوک است. مهم‌ترین ویژگی کهن‌الگوی پیر فرزانه در آثار سهروردی شخصیت فرهمند اوست که با جاذبه روحانی خویش، سالک را مجذوب خود می‌کند و او را می‌دارد که پای در وادی سلوک نهد و با نورانیتی که شاخصه مکتب اشراق است، ظلمات طریق را در روشنای شناخت و معرفت، مستحیل سازد.

واژه‌های کلیدی

کهن‌الگو، پیر فرزانه، عرفان، سهروردی، داستان‌های رمزی.

مقدمه

کهن‌الگو (آرکی تایپ Archetype) عبارت است، از تصویر یا انگاره و طرحی از موقعیت‌های بسیار کهن که در ذهن آدمی و متون ادبی ظهور و بروزی مداوم دارد؛ آن‌چنان که می‌توان آن را مفهوم یا موقعیتی جهان‌شمول دانست. واژه آرکی تایپ در زبان انگلیسی برگرفته از واژه یونانی «آرکه تیپوس» (Archetypos) است. این واژه در زبان یونانی به معنی نمونه و طرحی بوده است که چیزی را از روی آن می‌ساختند (Kuiper, 2012: 224). در زبان فارسی، معادل‌های متعددی چون: کهن‌الگو، صورت ازلی، صورت مثالی، صورت اساطیری، صورت نوعی، نهادینه، سرنمون و نخستینه را به عنوان معادل این واژه پیشنهاد کرده‌اند.

نخستین کسی که از تصاویر دیرین، ازلی، مشابه و مشترک در فرهنگ‌ها و اسطوره‌های مختلف جهان سخن راند، جیمز فریزر (James G. Frazer: 1845-1941) انسان‌شناس اسکاتلندی و پژوهشگر دانشگاه کمبریج است که طی سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۵ با تألیف کتابی به نام شاخه زرین (Golden Bough)؛ نقطه عطفی شگرف در علم مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی رقم زد. این کتاب که نخستین اثر تأثیرگذار در حوزه اسطوره‌شناسی فرهنگی محسوب می‌شود، از جمله منابع اصلی مطالعه در باب اسطوره‌شناسی تطبیقی است که خود بسترساز مطالعاتی مشابه در سراسر جهان بوده است. فریزر در کتاب خود به شرح و بررسی مناسک و آیین‌های مذهبی، افسانه‌ها، سحر و جادو در اقوام مختلف جهان پرداخت و با مقایسه و تطبیق آن‌ها و یافتن شباهت‌های فراوان نتیجه گرفت که علت

اصلی شکل‌گیری اسطوره‌های مشابه از شرق تا غرب جهان، آن است که مضمون اصلی این اساطیر؛ یعنی نیازها و دل‌مشغولی‌های اولیه و اساسی انسان‌ها در همه مکان‌ها و زمان‌ها یکسان و مشابه است. البته باید دانست که فریزر در اثر خود با وجود طرح مسأله، هیچ‌گاه از اصطلاح کهن‌الگو استفاده نکرد و این، کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung: 1875-1961) روان‌شناس و متفکر سوئیسی بود که حدوداً سی سال پس از فریزر در سال ۱۹۱۹ و با لحاظ کردن یافته‌های او و با الهام گرفتن از نوشته‌های سنت اگوستین (Saint Augustinus) فیلسوف مسیحی قرن چهارم و پنجم میلادی که «اندیشه‌های اصلی مستتر در فهم الهی» یا همان مثل افلاطونی را آرکی تایپ نامیده بود (مورنو، ۱۳۸۰: ۷)، صور ثابت اساطیری را نیز به همین نام خواند و بر تأثیر بنیادین آن بر روح و روان انسان‌ها در همه عصرها و نسل‌ها (حتی بشریت قرن بیستم) تأکید کرد و شخصاً با پژوهش‌های بالینی خود به اثبات این مدعا پرداخت. بنابراین ریشه‌های فرضیه کهن‌الگو را باید در عصر فلاسفه یونان باستان جستجو کرد. به باور یونگ کهن‌الگوها در روان آدمی پنهان‌اند، بی آن‌که انسان از آن آگاه باشد. او در یکی از مقالاتش در تعریف کهن‌الگو با عنوان کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی در تعریف کهن‌الگو چنین می‌نویسد: «محتوایی ناخودآگاه که از راه خودآگاه شدن و نیز از راه ادراک شدن، دگرگون می‌گردد و ویژگی‌هایش را از ذهنیت منفردی کسب می‌کند که به هر دلیل در آن حادث شده است» (بیلسکر، ۱۳۸۸: ۶۰). یونگ همه اسطوره‌ها، افسانه‌ها و آیین‌های انسان نخستین را تصویری از کهن‌الگوها می‌دانست و آن‌ها را متعادل‌کننده روان انسان در روزگار باستان تلقی می‌کرد (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۲).

آن‌چه این یافته یونگ را به ادبیات و نقد ادبی پیوند می‌زند؛ نتیجه‌گیری و استنباط بدیع و تحول‌آفرین او مبنی بر این بود که کهن‌الگوها همواره در قالب نمادها تمثیل می‌یابند و از آن‌جا که نمادها، استخوان‌بندی ادبیات و اساطیر را تشکیل می‌دهند؛ هرگونه پژوهش در حوزه نقد ادبی بناگزی با مسأله کهن‌الگو تلاقی پیدا می‌کند.

نقد کهن‌الگویی

در نقد کهن‌الگویی که مبتنی بر نظریات یونگ، در عرصه روان‌شناسی و جورج فریزر در اسطوره‌شناسی است و آن را «نقد اسطوره‌ای» (Myth Criticism) هم خوانده‌اند، به مطالعه و بررسی

کهن‌الگوهای اثر می‌پردازند و نشان می‌دهند که چگونه ذهن شاعر و نویسنده، این صور اساطیری را که محصول تجربه‌های مکرر بشر است و در ناخودآگاهی جمعی وی به ودیعه گذاشته شده؛ جذب کرده و آن‌ها را به شیوه‌ای نمادین نمایش داده است. نقد کهن‌الگویی مبتنی بر این نظریه است که کهن‌الگوها در تمامی آثار ادبی حضور دارند (مکاریک، ۱۳۸۴: ۴۰۱) و شناخت و تبیین آن‌ها به تفسیر و درک آثار ادبی عمق بیشتر و دقیق‌تری می‌بخشد.

هر چند به گفته کوپ «استفاده از مجموعه کهن‌الگوهای یونگ در ادبیات قدری دشوار است؛ زیرا فرایند کامل آن‌ها را فقط در معدودی از متون می‌توان یافت» (کوپ، ۱۳۸۴: ۱۴۶)، اما محققان بسیاری با استفاده از اندیشه‌های یونگ و فریزر کوشیدند تا نشان دهند که چگونه در پس هر اثر ادبی، اساطیر کهن‌الگویی نهفته‌اند. شخص یونگ نیز به فوایدی که در تحقیقات ادبی از روان‌شناسی می‌توان حاصل کرد، اهمیتی خاص داده است (روضاتیان و میر باقری فرد، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

این شیوه از نقد به طور رسمی و متمایز از سایر اسالیب، از سال ۱۹۳۴ که «امی مود بودکین» (Amy Maud Bodkin: 1875-1967)، محقق اسطوره‌شناس و منتقد انگلیسی کتابی با نام «نمونه‌های کهن‌الگو در شعر، مطالعات روان‌شناسانه تخیل»^۱ نوشت؛ وارد اصطلاحات ادبی شد. بودکین در کتاب خود با اصل قرار دادن یافته‌های یونگ، آثار شاعرانی چون دانته، میلتن، شکسپیر، گوته، شللی، الیوت و کالریج؛ و از شاعران باستان، اورپید، ویرژیل و آشیلوس و از متون مقدس، انجیل را مورد واکاوی قرار داد. مهم‌ترین کهن‌الگوهایی که بودکین تبیین و واکاوی کرده است، عبارت‌اند از: تولد دوباره، بهشت و دوزخ، شیطان و قهرمان شکست‌ناپذیر (Waugh, 2007: 125).

دومین صاحب نظر در این عرصه، رابرت گریوز (Robert Graves: 1895-1985) شاعر و منتقد انگلیسی است. او در اثر مشهور خود به نام الهه سپید (دستور زبان تاریخی اسطوره‌شناسانه)^۲ به واکاوی اشعار مشهور شاعران اروپایی پرداخت و اسطوره‌ای به نام «الهه سپید» را در این اشعار تبیین کرد که نماد سه کهن‌الگوی زایش، مهرورزی و مرگ است. اسطوره‌ای که به ادعای گریوز، الهام گرفته از اشکال مختلف کره ماه در آسمان (هلال، بدر، محاق) است. او بر این باور بود که «شعر بی‌دروغ و ناب»^۳ شعری است که در رابطه همیشگی با آیین پرستش این الهه و فرزندش باشد (Kroll, 2007: 51).

شخصیت مهم دیگری که جایگاهی برجسته در حوزه نقد کهن‌الگویانه اساطیر دارد، نور تروپ فرای (Northrop Frye: 1912-1991) نظریه‌پرداز کانادایی است. او برخلاف بودکین، در سال ۱۹۵۱ در مقاله مهمی با عنوان کهن‌الگوهای ادبیات (Archetypes of Literature) که در واقع مقدمه و زمینه‌ساز اثر مشهورش تحلیل نقد (Anatomy of Criticism) محسوب می‌شود؛ از منظری متفاوت و با دیدی انتقادی و گاه مغایر با آراء فریزر و یونگ، به تبیین اساطیر پرداخت. فرای برخلاف یونگ، علاقه‌ای به مفهوم روان‌شناسانه ناخودآگاه جمعی نداشت؛ چرا که آن را در عرصه اسطوره‌شناسی و ادبیات، دست‌نیافتنی می‌دانست و لاجرم مطالعه آن را غیرضروری تلقی می‌کرد. به همین سان نحوه پدید آمدن کهن‌الگوها نیز برای او بی‌اهمیت می‌نمود. چیزی که تمام توجه و تلاش فرای را معطوف خود کرد؛ آن بود که کهن‌الگوها چه تأثیر و کارکردی در ذهنیت انسان‌ها و بخصوص در ایجاد اساطیر دارند. به اعتقاد او کهن‌الگوها نقش مهمی در دگرذیسی جهان مادی به جهانی شفاهی داشته‌اند. جهانی که برای انسان قابل فهم و ماندگار است و با نیازها و علایق اساسی بشر مطابقت دارد (Denham & Frye, 1978:34). نکته مهم در مورد روایت فرای از نقد کهن‌الگویی این است که او مفهوم کهن‌الگوی ادبی را از قید محدودیت‌های انسان‌شناختی و روان‌شناختی آغازین آن رها کند. به باور او ناقد ادبی می‌باید این واقعیت را که کهن‌الگوها در ادبیات حضور دارند و به ادبیات منتهی می‌شوند، به عنوان یک واقعیت بپذیرد و از نگرش کهن‌الگویی به عنوان بخشی از یک روش‌شناسی انتقادی جامع استفاده کند (مکاریک، ۱۳۸۴: ۴۰۳).

هدف نقد اسطوره‌ای به گفته فرای؛ بویژه در دو مقاله مهم او کهن‌الگوهای ادبیات و اسطوره، داستان و جابه‌جایی؛ یافتن الگوهای اسطوره‌ای و عام برای شخصیت‌ها و موقعیت‌ها و نمادها است. به زعم او، کار منتقد آن است که نشان دهد چگونه همه گونه‌های مهم ادبی از اسطوره مشتق شده‌اند (فرای، ۱۳۷۷: ۱۹۵).

جوزف کمپبل (Joseph Campbell: 1904-1987) فیلسوف و اسطوره‌شناس آمریکایی نیز جایگاه ویژه‌ای در نقد کهن‌الگویی دارد. او با رویکردی مبتنی بر آرا یونگ مطالعات خود را بر اسطوره قهرمان جستجوگر متمرکز کرد و در کتابی مهم با عنوان قهرمان هزار چهره (The Hero with a Thousand Faces) به واکاوی مراحل تطور کهن‌الگوی قهرمان و سایر کهن‌الگوهای مرتبط با آن در اساطیر ملل مختلف پرداخت. از دیگر صاحب‌نظران نقد کهن‌الگویانه باید از فرانسیس

فرگوسن (Francis Fergusson: 1904-1986)، جرج ویلسون نایت (George Wilson Knight: 1897-1985) و فیلیپ ویلرایت (Philip Wheelwright: 1901-1970) و جیمز هیلمن (James Hillman: 1926-2011) نام برد (مکاریک، ۱۳۸۴: ۴۰۱).

پیشینه تحقیق

در تحقیقات ایرانی نقد ادبی معاصر، پژوهش‌های متعددی با محوریت نقد اسطوره‌ای بر اساس آراء یونگ، صورت گرفته است. نخست باید از نوشته‌های سیروس شمیسا، در دو کتاب بیان و معانی (۱۳۸۳: ۸۷-۸۹) و نقد ادبی (۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۳۲) یاد کرد. در این آثار، مباحثی فشرده درباره کهن‌الگوها و نقد اسطوره‌ای بیان گردیده و به تأثیر و اهمیت کهن‌الگوها در مطالعات نقد ادبی معاصر اشاره شده است. همچنین دو کتاب ذیل در این زمینه قابل ذکر است:

۱- بتولی سید محمد علی. (۱۳۷۷). یونگ و سهروردی (مبانی فلسفی و عصب شناختی نظریه یونگ)، تهران: اطلاعات.

۲- جم‌زاد، الهام. (۱۳۸۳). آنیما در شعر شاملو، تهران: شهرخورشید.

مقاله‌های بسیاری نیز در این زمینه به چاپ رسیده است که در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها به ترتیب زمان انتشار اشاره می‌شود:

۱. بهرامی، نرجس. (۱۳۸۶). «لباس حرف دریدم، سخن رها کردم: گفتاری درباره کهن‌الگوها در حکایت طوطی و بازرگان مثنوی مولوی»، نشریه اطلاع‌رسانی و کتابداری، کتاب ماه، شماره ۷، پیاپی ۱۲۱، ص ۱۲۵-۱۲۸.

۲. موسوی، سید کاظم و اشرف خسروی. (۱۳۸۷). «آنیما و راز اسارت خواهران همراه در شاهنامه»، مجله پژوهش زنان، دوره ۶، شماره ۳.

۳. حسینی، مریم. (۱۳۸۷). «پری در شعر مولانا»، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره ۶۸، ۱-۲۲.

۴. علوی مقدم، مهیار و مریم ساسانی. (۱۳۸۷). «فرآیند نقد اسطوره‌ای در نقد و تحلیل کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره»، مجله مطالعات ایرانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال هفتم، شماره ۱۴، ص ۱۳۶-۲۲۱.

۵. قنبری فرزانه، یوسف. (۱۳۸۸). «آیا صدای شیرین همان باور و اندیشه نظامی است؟»، زن و فرهنگ و هنر، شماره اول، ص ۱۷-۲۷.
۶. طغیانی، اسحق و طیبه جعفری. (۱۳۸۸). «رویکردی اساطیری و روان‌شناختی به تولد نمادین شب‌دیز در خسرو و شیرین نظامی»، مجله بوستان ادب، دوره ۱، شماره ۱، ص ۱۱۹-۱۳۴.
۷. روضاتیان، سیده مریم. (۱۳۸۸). «رمزگشایی قصه سلامان و ابسال بر اساس کهن‌الگوهای یونگ»، مجله فنون ادبی، سال اول، شماره اول.
۸. حرّی، ابوالفضل. (۱۳۸۸). «کارکرد کهن‌الگوها در شعر کلاسیک و معاصر فارسی در پرتو رویکرد ساختاری به اشعار شاملو»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۱۵، سال ۵، ص ۹-۳۳.
۹. قائمی، فرزاد. (۱۳۸۸). «تحلیل سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی براساس روش نقد کهن‌الگوی»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، شماره ۱، سال اول، ص ۱۲۱-۱۴۸.
۱۰. آفرین، فریده. (۱۳۸۸). «بررسی رمان شازده احتجاب از چشم انداز یونگ»، فصلنامه نقد ادبی، شماره ۷، سال ۲، ص ۹-۳۶.
۱۱. میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر و جعفری، طیبه. (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ»، فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، شماره ۳، ص ۱۶۴-۱۹۵.
۱۲. روضاتیان، سیده مریم و میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر. (۱۳۸۹). «نقد و تحلیل کهن‌الگوی نقاب با توجه به رفتارهای ملامتی»، بوستان ادب، شماره ۳، ص ۱۲۱-۱۴۱.
۱۳. مدرّسی، فاطمه و پیمان ریحانی‌نیا. (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل کهن‌الگوی آنیما در اشعار اخوان ثالث»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، سال سوم، شماره ۱ (پیاپی ۹)، ص ۱-۲۰.
۱۴. مدرّسی، فاطمه و پیمان ریحانی‌نیا. (۱۳۹۱). «بررسی کهن‌الگوی سایه در شعر مهدی اخوان ثالث»، مجله ادبیات پارسی معاصر، دوره ۲، شماره ۱، ص ۱۱۳-۱۳۷.
۱۵. گرجی، مصطفی و تمیم‌داری، زهره. (۱۳۹۱). «تطبیق پیر مغان دیوان حافظ با کهن‌الگوی پیر خردمند یونگ»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۲۸، ص ۱۵۱-۱۷۷.

در ادامه این روند، در پژوهش حاضر واکاوی کهن‌الگوی پیر فرزانه در آثار سهروردی که یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوها در مکتب روان‌شناسی یونگ محسوب می‌شود و تجلی نمادین آن در قالب شخصیت‌هایی چون: خضر نبی، پیر مغان، پیر خرابات و... نقشی برجسته در اکثر آثار عرفانی ایفا می‌کند، مد نظر نویسندگان بوده است.

کهن‌الگوی پیر فرزانه (Wise old man Archetype)

به عقیده یونگ در جریان انکشاف لایه‌های مثبت و منفی روان ناخودآگاهی و دستیابی به فردیت، نمادها و کهن‌الگوهای بسیاری نقش دارند که آشنایی با آن‌ها و کشف راز و رمز غریبشان، ضروری است. از جمله مهم‌ترین این نمادها، «کهن‌الگوی پیر فرزانه» است که دارای نمودی برجسته در بیشتر داستان‌های رمزی سهروردی است. این پیر فرشته سیم، در حقیقت «همان نفس آسمانی یا من ملکوتی یا نفس به صورت مخاطب است که تنها در نفوسی ظاهر می‌گردد که در هستی زمینی خود حکمت ورزیده باشند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۳۰۳).

پیر فرزانه بخشی از شخصیت هر فرد، فارغ از سن و سال اوست. در مکتب یونگ، پیر فرزانه نماد خرد موروثی است و جزء سرشت همه انسان‌ها محسوب می‌شود. شخصیتی مسن و صاحب‌اقتدار که در ساختار ضمیر انسان‌ها جای دارد و در واقع همان تجربه کهن و حقیقت تجربی و خرد ذاتی است که با ما زاده می‌شود و هماهنگی تمامی ساختار زیستی و روانی آدمی را به عهده دارد. صورتی ازلی که در رؤیایها در قالب پدر، پدر بزرگ، معلم، فیلسوف، مرشد، حکیم یا کاهن تجلی پیدا می‌کند و در افسانه‌ها در هیأت حکیمی کهنسال، پیرمردی منزوی، یا ساحری قدرتمند به کمک قهرمان گرفتار می‌شتابد و از طریق عقل برتر به او کمک می‌کند تا از سرنوشتی شوم نجات یابد (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۲). یونگ این جنبه از شخصیت انسان را «شخصیت ثانوی» نامید و در تحلیل روان‌شناسانه اساطیر یونانی، اندیشمندی روشن‌ضمیر، به نام «فیلیمان» (Philemon) را به عنوان تجسم آن در روایات کهن معرفی کرد (بیلسکر، ۱۳۸۸: ۶۸). او بویژه در بررسی و نقد آثار نیچه، زرتشت ایرانی را نماد تجسم یافته کهن‌الگوی پیر فرزانه در مکتب فلسفی نیچه می‌داند (یونگ، ۱۳۸۷: ۶۱). دانش، تعمق، بینش، خرد، زیرکی و بصیرت ویژگی‌هایی است که یونگ برای پیر فرزانه برشمرده است و به عبارتی آن را «خرد ناب» (لوگوس Logos) با تمامی اشکالش قلمداد می‌کند (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۸). این توصیفات

بروشنی حاکی از هاله تقدسی است که یونگ پیرامون این کهن‌الگو تنیده است. علاوه بر این یونگ، برای این کهن‌الگو قدرتی مرموز قائل است؛ قدرتی که البته محصول توان جسمی نیست؛ بلکه حاصل نوعی جذب است و زمانی بیشتر آشکار می‌شود که صفت جادوگری را نیز بر دیگر خصائص پیر فرزانه بیفزاییم. با این همه، حضور پیر خردمند، بیش و پیش از آن که هراس ایجاد کند؛ آرامش‌بخش و امیدآفرین است.

پیر فرزانه، تجسم معنویات در قالب و چهره یک انسان است. او از یک سو نماینده علم، بینش، خرد، ذکاوت و اشراق است و از سوی دیگر خصایص اخلاقی چون اراده مستحکم و آمادگی برای کمک به دیگران در خود دارد. خویشکاری اصلی پیر فرزانه هنگامی پدیدار می‌شود که قهرمان داستان در موقعیتی عاجزانه و ناامیدکننده قرار گرفته و تنها واکنشی بجا و عمیق یا پند و اندرزهای نیک، می‌تواند او را از این ورطه برهاند.

او همواره در وضعیتی پدیدار می‌شود که بصیرت، درایت، اراده آهنین، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی و امثال آن برای غلبه بر موانع پیش‌رو ضروری است؛ اما شخص قهرمان بتنهایی توانایی انجام همه این امور مهم را ندارد و درست همین جاست که نقش آفرینی پیر دانا با تأملی از سر بصیرت با ارائه فکری بکر می‌تواند قهرمان را از مخمصه برهاند. جوزف کمپل در کتاب قهرمان هزار چهره او را در عداد مدد رسانان غیبی و ماورایی قرار می‌دهد که قهرمان در طول سفر دور و دراز خود ناچار به یاری جستن از آنان است (کمپل، ۱۳۸۹: ۸۱). به گفته یونگ مداخله این شخصیت ثانوی ناخودآگاه، از آن رو ضروری است که اراده آگاهانه به خودی خود قادر به یکپارچه کردن شخصیت برای توفیق آدمی بر مشکلات روحی نیست (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۷-۱۱۲). در واقع تجلی این کهن‌الگو نیروی خلاق و مسیری تازه برای روح ایجاد می‌کند که «به لطف آن، همه چیز سرشار از ابتکار می‌شود و آدمی می‌تواند از این موهبت برای تغییر زندگی کسالت‌بار و رنج‌آور خود به یک زندگی سرشار از امکانات خلاق استفاده کند» (یونگ، ۱۳۸۷: ۳۰۰).

نکته مهم در باب پیر فرزانه آن است که این کهن‌الگو در مقابل کهن‌الگوی قهرمان معنا و مفهوم می‌یابد؛ به عبارت دیگر خویشکاری پیر فرزانه تنها زمانی مصداق می‌یابد که کهن‌الگوی قهرمان نیاز به راهنمایی و دستگیری و دلگرمی و تشویق داشته باشد (De Rose, 2005: 333). چنان‌که در فرهنگ تصوف و بویژه در آثار ادبی عرفانی و از جمله در آثار رمزی سه‌رودی؛ شخصیت‌هایی چون:

پیر، شیخ، حکیم الهی، ولی، سیمرخ و جبرئیل؛ نماد پیر فرزانه و شخصیت‌هایی چون: سالک، جوان، پرنده، مسافر؛ نماد کهن‌الگوی قهرمان‌اند. با این حال باید بدین امر مهم نیز توجه داشت که «با وجود اشتراک عقیده اهل معرفت و یونگ در لزوم حضور پیر فرزانه دانا در طی طریق عرفانی و فرایند فردیت روانی آن‌چه سبب تمایز این مقوله در دو روش مورد بررسی می‌شود تفاوت ماهیت سلوک عرفانی و فرایند فردیت روانی است... سلوک عرفانی با سیری انفسی آغاز می‌شود که سالک آن را به طور ارادی و آگاهانه برمی‌گزیند... همین مشخصه حضور شیخ و پیر راهدان را نیز حضوری حقیقی و بیرونی می‌کند؛ اما ناخودآگاه و درونی بودن فرایند فردیت روانی به پیر فرزانه موجود در آن نیز صورتی مثالی و ماورایی می‌بخشد و به همین سبب یونگ آن را کهن‌الگو نامیده است» (میرباقری فرد و جعفری، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

نگاهی به شخصیت پیر در عرفان ایرانی

در قاموس صوفیه، پیر، سالک راه حقی است که به نور الهی واصل گردیده و چشم و دل آگاه او عارف به رازهای پوشیده است. اهل تصوف معتقدند سیر و سلوک در مسیر پرفراز و نشیب طریقت، بدون بهره‌گیری از وجود پیر امکان‌پذیر نیست. بنابراین همواره به سالکان طریقت توصیه‌ای می‌کنند که از همان آغاز سیر و سلوک، پیر و مرشدی راهدان با تجربه برای خود برگزینند و فرمانبری محض و بی‌چون و چرا از وی را سرلوحه کار خود قرار دهند، چرا که اگر جز این کنند؛ طی طریق در این مسیر دست‌آوردی به جز ضلالت و سرگردانی نخواهد داشت و در نهایت نیز به سرمنزل مقصود نخواهند رسید:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۱۴)

قطع این مرحله بی هم‌راهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

(همان، ۳۴۷)

صوفیه معتقدند کسی شایسته عنوان پیری است که خود «به مرحله کمال در مراحل طریقت رسیده باشد و بتواند از خامان ره نرفته که قدم در این وادی پرخطر گذاشته‌اند، دستگیری کند و آنان را از گمراهی‌ها مصون دارد و به سرمنزل مقصود هدایت کند (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۲۳۷). علاوه بر بزرگان و مشایخ صوفیه، عارفان نامداری چون عطار نیشابوری و مولانا جلال‌الدین مولوی نیز در آثار خویش به

اهمیت پیر در طریقت اشاره کرده‌اند (رجایی بخارایی، ۱۳۷۰: ۹۲-۹۱). در واقع پیر، سالکی است که از مرحله فردیت به جمعیت رسیده و می‌تواند برای دیگر سالکان و رهروان راه حق، دستگیر و راهنما باشد. پیر در مسیر سیر و سلوک، دستگیری و راهنمایی سالکان و روندگان رکن اصلی محسوب می‌شود. از این رو انتخاب پیر و پیروی از وی در طریقت، یکی از مسائل اساسی در تصوف به‌شمار می‌رود. در واقع پیر، رهبر و پیشوایی است که سالک در سیر و سلوک، نیازمند راهنمایی‌های او است:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
هست بس پر آفت و خوف و خطر...
پس رهی را که ندیده ستی تو هیچ
هین مرو تنها، ز رهبر سر مپیچ
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۳۳)

در اسرار التوحید در این زمینه چنین آمده است: «مدار طریقت بر پیر است که: الشیخ فی قومه کالتبی فی امته؛ و محقق و مبرهن است که به خویشان به جایی نتوان رسید» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۴۶).

با انتخاب پیر و مرشدی آگاه که راه‌دان و راه‌بین می‌باشد، سالک خود را تسلیم اوامر پیر راه حق خواهد کرد. این پیر روشن ضمیر که به مرحله روشنایی و دل‌آگاهی رسیده است؛ می‌تواند به عنوان معلم و راهنمایی دلسوز، دستگیر سالک در مهالک طریق باشد (نصر، ۱۴۷: ۱۳۸۱-۱۵۶). در منابع عرفان اسلامی؛ بویژه آثار ادبی تمثیلی معمولاً دو شخصیت خضر و هدهد نماد و رمز پیر طریقت‌اند (کرین، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۱۰).

سهروردی همچون سایر بزرگان تصوف همواره بر این مهم تأکید کرده است که دست یافتن به حکمت اشراقی علی‌رغم جهد و تلاش مرید بدون دستگیری و هدایت راهنما و مرشد، امری ممتنع یا شبیه به ممتنع است. بنابراین، برای وصول به مقام حکمت، علاوه بر این که طلب و کوشش و پشتکار لازم است؛ الگو قرار دادن و تبعیت بی چون و چرا از استادی کامل نیز شرطی اساسی است و چنانچه سالک در این مسیر، استقامت و تداوم داشته باشد، دیری نمی‌پاید که بارقه‌ای از نور حکمت، قلب او را روشن کرده و سکینه ثابت الهی نصیب وی خواهد شد: «أما انت ان اردت ان تكون عالماً ألهیا من دون ان تتعب و تداوم علی الامور المقربة الی القدس فقد حدثت نفسك بالمتنع او شبیه بالمتنع... فأن طلبت و اجتهدت لاتلبث زماناً طویلاً الا و یأتیک البارقة النورانية و سترتقی الی السکينة الالهية الثابتة فما فوقها ان کان لك مرشد و ان لم یتیسر لك الارتقاء الی الملكة الطامسة فلا أقل من ملكة البروق» (السهروردی و کرین، ۲۰۰۰: ۴۴۹).

استاد کاملی که سهروردی در رساله‌های خود با عنوان مرشد، قیم کتاب و صاحب ذکر از آن یاد می‌کند؛ به اندازه‌ای در مکتب او اهمیت دارد که در آخر رساله‌المشارع و المطارحات، با اندوه و تأسف فراوان، از این که در آغاز دهه چهارم زندگی خود کسی را نیافته که در نزد او از علوم شریف خبری و یا به آن‌ها ایمانی باشد؛ چنین شکوه سر داده است: «... لولا انقطاع السیر الی اللّٰه فی هذا الزمان ما کنا نعتّم و نتأسف هذا التأسف و هو ذا قد بلغ سنّی الی قرب من ثلاثین سنه و اکثر عمری فی الاسفار و الاستخبار و التفحص عن مشارک مطلع و لم اجد من عنده خبر عن العلوم الشریفه و لا من یومن بها...» (همان، ۵۱۱).

سهروردی در رساله بستان القلوب یا روضه القلوب هم بر اهمیت این مطلب تأکید کرده و می‌گوید: «همچنان که شیخی باید تا خرقة پوشاند؛ پیری باید که ذکر تلقین کند؛ و بی پیر به جایی 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 نشانند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۹۹).

عقل فعال، پیر فرزانه سهروردی

با پیدایی زمینه‌های ورود آموزه‌های تصوف در ادبیات در سده پنجم هجری، در بسیاری از متون ادبی بویژه رساله‌حی بن یقظان ابن سینا و اشعار سنایی ابعاد معنوی، اساطیری و کهن‌الگویانه پیر، نه به عنوان شخصی خاص؛ بلکه به عنوان نمادی برای هدایت معنوی انسان، مورد توجه قرار گرفته و بر آن تأکید شده است. یکی از بن‌مایه‌های اصلی اغلب داستان‌های رمزی سهروردی نیز دیدار روح یا نفس در قالب‌هایی نمادین چون «جوینده راه حق» یا «پرنده‌ای محبوس» با پدر آسمانی خویش (پیر) است و در جای جای آثار شیخ اشراق از نمادهایی چون سیمرغ و جبرئیل و پیر مرشد برای به تمثیل کشیدن کهن‌الگوی پیر فرزانه استفاده کرده است. «سیمرغ در رساله سهروردی در واقع همان عقل اول فلاسفه مشائی است که با ده درجه تنزل به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسد که فلاسفه مشایی آن را با جبرئیل و روح‌القدس یکی می‌دانند و ارواح انسانی ناشی از فیض یا پرتوافشانی‌های اوست» (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۴۷۴).

این نمادها فی الواقع بیانگر مفهوم عقل فعال است که جایگاه خاصی در اندیشه‌های فلاسفه اسلامی داشته است و کلید اصلی دریافت مفاهیم مهم دیگری در حکمت اسلامی همچون: خلقت عالم، وحی و نبوت و اشراق می‌باشد.

عقل فعال در آثار سهروردی غالباً به صورت پیری ظاهر می‌شود که مرشد و راهنمای سالک است و از جوانی جاودان برخوردار است و در عالم مثال یا ملکوت به سر می‌برد ساختار داستان‌های تمثیلی و رمزی سهروردی بر بنیان چنین تلقی‌ای از پیر بنا شده است؛ چنان‌که فی‌المثل در رساله فی حقیقة العشق عقل فعال با نام جاوید خرد معرفی شده (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۷۶) که «در واقع معادل فارسی Sophia Aeterna است» (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۸۴) و چنان‌که در ادامه خواهد آمد؛ سابقه این تمثیل را باید در آثاری چون حی بن یقظان ابن سینا و سیرالعباد حکیم سنایی جستجو کرد (حسینی، ۱۳۸۷: ۹۷-۱۱۸).

هرچند مفهوم عقل فعال ریشه در فلسفه یونان ماقبل ارسطو دارد (دیباچی و جان‌محمدی، ۱۳۸۷: ۲۱)، در همان اوان که آثار ارسطو در قرون اولیه اسلامی ترجمه می‌شد؛ این اصطلاح را به همراه بسیاری دیگر از اصطلاحات فلسفه یونانی در منابع حکمت اسلامی به ارسطو نسبت دادند. از دیدگاه شارحان اسکندرانی و نو افلاطونی ارسطو، عقل فعال (Active Intellect)، عقلی است که صور و معانی کلی را از لواحق حسی و جزئی جدا و منتزع می‌کند (Charles, 2000: 131)، در حالی که عقل منفعل (Passive Intellect) که همان عقل انسان است، عقلی است که صور و معانی در آن انطباق می‌یابد (Ibid: 129). وجه تسمیه عقل فعال در این است که این عقل، تمامی صور و معقولات را در خود دارد و همان طور که ابن سینا تصریح کرده است، این عقل همیشه بالفعل است و معقولات را به عقول انسانی که در انفعال هستند، افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۹) به دیگر سخن، عقل انسان با متصل شدن به عقل فعال می‌تواند از فیوضات آن بهره‌مند شود.

جهان مادی جهان تغییر و تبدل است و موجودات در این جهان به وجود می‌آیند و پس از مدتی فنا می‌شوند. هنگامی که بناست مخلوقی به وجود بیاید، عقل فعال صورتی از خود افاضه می‌کند تا وجود آن را امکان‌پذیر سازد و چون آن مخلوق از میان برود و نیست شود، عقل فعال آن صورت را باز پس می‌گیرد و به درون خود می‌برد. به همین دلیل ابن سینا (۲۰۸: ۱۹۶۰- ۲۰۹) و فارابی (۱۹۹۲: ۳۸۹)، این عقل را واهب الصور یعنی بخشنده صورت‌ها نیز نامیده‌اند.

البته به گفته هانری کربن آنچه در فلسفه قدیم در باب عقول دهگانه و نفوس افلاک مطرح شده است، در علوم طبیعی مصداقی ندارند؛ لذا این مباحث را باید از منظری نگاه کرد که هدفش تعالی انسان و دست یافتن به آفاق ناپیدای معنوی و جغرافیای عرفانی است (کربن، ۱۳۸۷: ۶۷)؛ سهروردی نیز

در رساله روزی با جماعت صوفیان به همین نکته اشاره کرده است: «آن کسان که در آسمان و ستارگان نگرند؛ سه گروه‌اند: گروهی به چشم سر نگرند و صحیفه‌ای کبود بینند، نقطه‌ای چند سپید بر وی و این گروه عوام‌اند و بهائم را نیز این قدر نظر حاصل باشد و گروهی آسمان را هم به دیده آسمان بینند و این گروه منجمان‌اند... ایشان آسمان را به ستارگان بینند، گویند امروز فلان ستاره در فلان برج است پس این اثر کند... اما کسانی که سر آسمان و ستاره به چشم سر نبینند و نه به دیده آسمان الا به نظر استدلال، محققان‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۴۷-۲۴۸).

سهروردی به سان اکثر فلاسفه مسلمان، جبرئیل، فرشته مقرب را همان عقل فعال قلمداد می‌کند (صدرای شیرازی، ج ۸: ۱۱۸-۱۱۹). زیرا در تفکر اسلامی، فرشتگان مقرب الهی واسطه خلق جهان‌اند و خداوند برای هر یک از آنان وظایفی را در نظر گرفته است (قرآن کریم، سوره نازعات، آیه ۵ و سوره معارج، آیه ۴) و عمل خلق و تجلی جهان، مستقیماً مربوط به وظیفه فرشته است بنابراین مراد شیخ اشراق از آواز پر جبرئیل فیوضات عقل فعال به نفوس ناطقه انسانی است (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۶۷)؛ چنان که خود وی صراحتاً گوید: «آمده است که او (جبرئیل) را دو پر است یکی به سوی عالم خاکی که فیض می‌دهد و یکی به طرف عقول مجرد دیگر که از آن‌ها فیض می‌ستاند» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۳۱) و در همه داستان‌های رمزی او، تمثیل شیخ یا پیر فرزانه بیان نمادین عقل فعال یا همان جبرئیل است. عقلی که به واسطه عقول دیگر از عقل اول به وجود آمده، و خود موجد عنصریات و نفوس انسانی، و مدبر عالم کون و فساد است. این عقل، از آن جهت که همراه با دیگر عقول، اولین محصول کارخانه آفرینش است؛ پیر به شمار می‌آید و به لحاظ آن که ورای عالم کون و فساد است، از ظاهری جوان و شاداب، آن گونه که در عقل سرخ تمثیل یافته، برخوردار می‌باشد.

ابن سینا در حی بن یقظان، ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال را از طریق داستان و تمثیل بیان کرده است. نفس ناطقه که همان سالک است روزی از شهر خویش بیرون می‌آید و از دور پیری زیبا و فرمند و سالخورده را که همان عقل فعال است؛ می‌بیند. پیری که در عین کهنسالی تازگی و طراوت جوانی با اوست و از پیری جز شکوه پیران هیچ نشانی در او نیست: «اتفاق افتاد مرا آن گاه که به شهر خویش بودم، بیرون شدم به نزهتگاهی که گرد آن شهر بود با یاران خویش... پیری از دور پدید آمد... بر ما سلام کرد... از او پرسیدم حال‌های وی همه، و از او اندر خواستم که تا مرا راه خویش بنماید و پیشه و نام و نسب خویش بگوید، بلکه شهر و مأوای خویش. وی گفت نام من زنده است و پسر بیدارم

و شهر من بیت مقدس است و پیشه من سیاحت کردن است و گرد جهان گردیدن تا همه حال‌های جهان بدانستم» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۷-۹). سنایی هم در مثنوی فلسفی - عرفانی سیرالعباد که تحت تأثیر جهان‌شناسی و روان‌شناسی ابن‌سیناست؛ از عقل فعال به عنوان پیر یاد می‌کند. مشخصاتی که در این مثنوی از پیر ذکر شده همان است که ابن‌سینا در حی بن یقظان گفته است. در این جا نیز پیر همان عقل فعال است که راهنمای سالک در سفر روحانی او می‌شود و به پرسش‌های او پاسخ می‌گوید. سهروردی گوید: «...چون داستان حی بن یقظان را خواندم؛ هر چند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق و شگرف است، آن را عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم؛ یعنی طامه کبری که در نامه‌های خداوندی مخزون است و در مرزهای حکیمان مکنون، و هم در داستان سلامان و ابسال که گویند حی بن یقظان آن را پرداخته، پوشیده آمده است؛ رازی است که مقامات پیران تصوف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار است و در رساله حی بن یقظان نیز بدان اشاراتی نیست جز در پایان کتاب؛ آن‌جا که آمده بود که یکی از مردمان به نزدیک وی شود. پس بر آن شدم که اندکی از آن را به شیوه داستانی به نام «قصه غربت غربی» برای بعضی دوستان بپردازم (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۲۷۵).

دیدار با پیر فرزانه

واقعۀ دیدار روح با نفس ناطقه یا فرشته یا عقل فعال هسته مرکزی داستان‌های رمزی سهروردی را تشکیل می‌دهد و با کیفیتی مشابه در همه داستان‌ها تکرار شده است. ریشه‌های دیدار سالک با فرشته آسمانی (نماد عقل) را که در قالب داستانی ملاقات جوان جویای حقیقت با پیر فرزانه روی می‌دهد؛ می‌باید در نوشته‌های منسوب به هرمس (حکیم یونان باستان) جستجو کرد. طبق نظر برخی محققان، ریشه اسطوره هرمس به «تات» (Toth) شخصیت افسانه‌ای مصر باستان که متعلق به سه هزار سال پیش از میلاد است، باز می‌گردد که مظهر الهام و واسطه جمیع علوم و دانش‌ها از مبادی آسمانی به سوی انسان بوده است. بعدها یونانیان اسطوره مصری تات را با اسطوره فرهنگی خود یعنی هرمس درآمیختند. در اساطیر یونانی، هرمس فرزند زئوس، خدای خدایان بود و وظیفه داشت که آن‌چه را ورای فهم و ادراک انسانی است، تغییر صورت داده و ضمن توضیح و تشریح، آن را به صورت قابل فهم برای بشر در آورد. او برای این کار می‌بایست به دقایق و ظرایف زبان آدمی آشنا باشد (Jasnow & Zauzich, 2005:65-72).

هرمس که گاه در نوشته‌های مسلمین با اخنوخ، یکی از انبیای بنی اسرائیل و نیز با ادریس پیامبر که نام وی در قرآن کریم آمده است؛ یکی شمرده شده (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴/۹۴)؛ نزد حکمای اسلامی سرچشمه و مبدأ حکمت و استاد نخستین جمیع حکما به شمار می‌رود و سهروردی در کنار افلاطون و زرتشت؛ او را از پیشوایان مکتب اشراق می‌شمارد و به وی لقب والدالحکما می‌دهد و سلسله حکیمان یونان و ایران باستان را پیروان و شاگردان وی قلمداد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۶/۲).

در یکی از نوشته‌های منسوب به هرمس، به نام پویماندرس (Poimandres)، دیدار وی با صورت ازلی عقل و سوال و جواب‌های مفصل ایشان مطرح شده است (Quispel et al, 1981:336-348) که شباهت فراوانی با مندرجات حی بن یقظان ابن سینا دارد. این رساله کهن حاوی سه بخش است، بخش اول که راجع به اسطوره خلقت است از چگونگی آفرینش کائنات و نوع بشر سخن می‌گوید. بخش دوم، داستان صعود روح از جهان مادی و عروج آن به آسمان‌ها و اتحاد معنوی او با آفریدگار است و بخش سوم، حاوی راهنمایی‌هایی است برای پالایش معنوی که مقدمه عروج عرفانی مذکور در بخش دوم است. این کتاب با یک مناجات‌نامه زیبا به پایان می‌رسد. به اعتقاد برخی محققان، از جمله دانشمند مصری، ابوالعلاء عقیفی (۱۸۹۷-۱۹۶۶) همین رساله، منشأ اصلی رساله حی بن یقظان ابن سینا بوده است که بعدها الهام‌بخش سنایی و سهروردی قرار گرفته است (نصر، ۱۳۷۷: ۲۹۶). دقت نظر در مندرجات این رساله که در ذیل ترجمه بخشی از ابتدای آن ارائه می‌گردد؛ مؤید تأثیرپذیری مستقیم حکمای ایرانی از این رساله است:

«زمانی فرا رسید که در بحر اندیشه در باب پدیده‌های پیرامون خود فرورفتم و بتدریج که این افکار فزونی می‌یافت و در تعالی بود؛ قوای بدنی خود را سست یافتم و حواس مادی‌ام در خواب فرو رفت؛ ناگاه موجود پرشکوهی را در برابر خود مشاهده نمودم که به من نزدیک می‌شد و مرا به نام می‌خواند و خطاب به من گفت که بگو چه می‌خواهی ببینی و بشنوی تا آن را به تو بنمایانم. پرسیدم تو کیستی؟ پاسخ داد: من پویماندرس هستم. عقل مطلق و قدرت بی‌پایان. من تو را می‌شناسم و همه جا با تو هستم. گفتم می‌خواهم درباره موجودات و کائنات بدانم؛ می‌خواهم طبیعت و خدا را بشناسم. این‌ها چیزهایی است که می‌خواهم بشنوم. گفت: پس هر چه می‌گویم بدقت گوش کن و به نیکی فراگیر!» (Barnstone & Meyer, 2003:503).

مکان دیدار با پیر فرزانه

به گفته یونگ ملاقات شخص رویا بین در رویا و یا قهرمان اسطوره‌ای در داستان‌های باستانی و یا داستان‌های فولکلوریک با پیر فرزانه اغلب در فضایی رمزآلود و مبهم و دور از دید اغیار روی می‌دهد. پیر، قهرمان را از نظر روحی تقویت می‌کند و به او آرامش و اطمینان می‌دهد؛ و پاسخ‌هایی مناسب به پرسش‌هایی که ذهن قهرمان را درگیر خود کرده ارائه می‌کند و در کل افق جدیدی را که سرشار از امید و روشنی است؛ در برابر گذشته‌ای که احیاناً آکنده از یأس و بدبینی و اندوه بوده پیش روی قهرمان قرار می‌دهد (Jung, 2001: 269).

در اکثر داستان‌های سهروردی که سخن از ملاقات با پیر است؛ توصیفی که از مکان دیدار (ناکجا آباد) است، کمابیش همانند توصیفی است که یونگ از آن‌جا به دست داده است. در رساله عقل سرخ سهروردی، فرشته یا عقل فعال که در هیأت پیری سرخ روی بر سالک ظاهر می‌شود، ضمن بیان عجایب عالم خود می‌گوید: «بدان که پادشاه چون خواست که ملک خویش آبادان کند. اول ولایت ما آبادان کرد، سپس ما را در کار انداخت و دوازده کارگاه (دوازده برج بر فلک هشتم) بنیاد فرمود» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۳۴).

همچنین در رساله آواز پر جبرئیل صحرا و بستان را رمز عالم مثال شمرده است و در مقابل «شهر» که رمز عالم محسوس است به کار برده است: «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 فتح در صحرا کردم؛ چون نگه کردم ده پیر خوب سیما را دیدم که در صفه‌ای متمکن بودند...» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۱۰) این فضای روحانی و جهان ناشناخته که فراتر از عالم معمول مادی و به باور بسیاری از پژوهشگران حکمت اشراق «عالم مثال یا خیال منفصل» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۴۲۷)، و یا به تعبیری دیگر، «عالم معقول» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۴۸) است که برتر از جهان محسوس و فروتر از عالم عقل قرار گرفته و نسبت بدان از تجرد و تزه کمتری برخوردار است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۰: ۵۷۶-۵۷۵). در ادامه این مقال؛ با برشمردن مشخصه‌های اشراقی کهن‌الگوی پیر فرمند به واکاوی این مشخصه‌ها در داستان‌های سهروردی می‌پردازیم.

سیمایی پرشکوه و نورانی

سیمای ظاهری پیر فرزانه از دیگران متمایز است. موی سپید سر و صورت که نشان دهنده گذشت

سالیان و اندوختن تجارب گرانها است؛ به او هیبتی استثنایی و فرهمند (Charismatic) می‌دهد که معمولاً هر ناظری را در اولین مواجهه تحت تأثیر این جذبۀ خاص قرار می‌دهد.

«توصیف پیر فرزانه در رسالۀ حی بن یقظان ابن سینا چنین آمده است: «...پیری از دور پدید آمد زیبا و فرهمند و سالخورده، و روزگار دراز بر او برآمده، و وی را تازگی برنایان بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباہ نبود، و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود جز شکوه پیران» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۳).

«وصفی که سهروردی از پیر به عنوان عقل فعال یا همان فرشته فرهمند پیر نمون دارد که بالفعل همه دانستی‌ها وی را معلوم است؛ چونان حضری است که نفس را بیدار می‌سازد و از راز غریبی‌اش در مغرب که در رمز جهان تاریک و ماده است پرده بر می‌دارد و آن‌گاه او را با وطن اصلی خود آشنا می‌کند و شوق رفتن به مشرقی که بیانگر روشنی‌ها و عقول است؛ در دل او بر می‌انگیزد» (مدرسی، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

در آواز پر جبرئیل در توصیف چهره گِیرا و جذبۀ شگفت پیر چنین آمده است: «چون نگه کردم ده پیر خوب سیما را دیدم که در صفه‌ای متمکن بودند. مرا هیأت و فر و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد و از اورنگ و زیب و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد؛ چنان که گفتار از زبان من منقطع شد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳ / ۲۱۰). به همین سان در *بستان القلوب* گوید: «من در ولایت یمن بودم، جائی که صنعا گویند؛ پیری را دیدم سخت نورانی... چون مرا بدید، بخندید» (همان، ۳۶۹). این سپیدی و نور، تصویری است که نفس در ورای آن و به کمک آن، برخورد واقف می‌گردد و نیروهای خود را درک می‌کند و به قدرت‌های خود پی می‌برد و صور مثالی را مجسم می‌سازد.

استقبال گرم از سالک

نحوه برخورد پیر با سالک در عالم تصوف ایرانی معمولاً برخوردی گرم و امید آفرین است. پیر با لبخند و گشاده رویی از سالک استقبال می‌کند و او را از تشویشی که لازمه زمان و مکان چنین دیدار شگرفی است باز می‌رهاند. نمونه زیبا و آشنای این دیدار را می‌توان در اکثر آثار عرفانی ملاحظه کرد:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کاو به تأیید نظر حل معما می‌کرد

دیدمش خرم و خدان قدح باده به دست و اندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۶)

در رساله فی حقیقة العشق آمده است: «[سالک می‌باید] عنان، مرکب را سپارد و بانگ بر مرکب زند و به یک تک از این نه در بند به در 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» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۸۰).

در رساله فی حالة الطفولیه می‌گوید: «شیخی را دیدم در صحرائی ایستاده؛ در پیش رفتن و سلام کردم. جواب داد و هر چه به حسن لطف تعلق داشت؛ با من در پیش آورد (همان، ۲۵۳).

در آواز پر جبرئیل می‌خوانیم: «پیری را که بر کناره صفا بود قصد سلام کردم و انصاف را از غایت حسن خلق، به سلام از من سبق برد و به لطف در روی من تسمی بکرد» (همان، ۲۱۰).

و در عقل سرخ آمده است که: «در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد؛ فرمایش رفتن و سلام کردم به لطفی هر چه تمام‌تر جواب فرمود (همان، ۲۲۸).

تحریر قهرمان به آغاز سفر و تعلیم و دستگیری معنوی او

قسمت اصلی و محوری داستان‌های رمزی سهروردی به تبعیت از آثار ابن سینا و سنایی، بیان تعلیمات پیر فرزانه به سالک (جوینده راه حق) است تا بدین وسیله مقدمات تکامل روحانی او و زمینه بازگشت به وطن اصلی و طی طریق عالم قدس آماده گردد. «تعلیمات فرشته در واقع مقدمه آغاز سفر است. سالک پس از آگاهی از موانع راه در صورت آمادگی و استعداد می‌تواند سفر از زندان تن و زندان عالم محسوس را آغاز کند و مراحل عالم مغرب و ظلمت و دنیای مجاز را پس پشت بگذارد و به سوی عالم مشرق، عالم نور و حقیقت عروج کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۲۸۶).

واقعۀ دیدار با پیر و تعلیمات مفصل او که در قالب سؤال و جواب است؛ موضوع و مایه اصلی داستان‌هایی چون آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان و قسمتی از مونس العشاق است. «تعلیمات پیر به شکل ولی و راهنمای کامل تا بدان جا است که در رساله مونس العشاق که با سالک رو به رو می‌شود؛ به او سلام می‌کند و او را در چشمه آب زندگانی غسل می‌دهد و بدین ترتیب سالک زندگانی جاوید می‌یابد» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳۸).

پیر، تعالیم خود را از برکات کلام خداوند تعالی دارد و سهروردی در مواضع مختلف به این موضوع اشاره می‌کند و از آیات قرآن کریم بر درستی آن شواهد متعدد می‌آورد. به بیان دقیق‌تر آموزه‌های او در واقع منبعث از همان آیات شریف است؛ چرا که «پیر، حافظی نیک است؛ کتاب الهی

داند خواندن» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۷۶). در واقع پیران (فرشتگان) عالم به علوم و معارفی هستند که خداوند در آن‌ها نهاده است که یادآور این آیه قرآنی است: «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» (سوره حجر، آیه ۹).

سالک که مسافر عالم علوی است؛ پس از آن که از موانع عالم ماده؛ یعنی قوای نفس حیوانی و نباتی گذشت و آن‌ها را مقهور خویش ساخت، به خودشناسی و معرفت نفس می‌رسد. این مسافر به تأویل دیگر، همان من حقیقی انسان (نفس ناطقه) است که در زندان تن اسیر شده و در آن لحظه که خود را درمی‌یابد و می‌شناسد، به غربت خویش نیز در این جهان پی می‌برد. در این مرحله او استعداد تعلیم می‌یابد و در همین لحظه است که عقل دهم (عقل فعال، فرشته راهنما) در هیأت پیری نورانی بر او ظاهر می‌گردد و تعالیم خود را عرضه می‌دارد.

در رساله آواز پر جبرئیل صراحتاً از آموزش‌های پیر در جایگاه معلّمی با تجربه که به دانش‌آموز مشتاق خود به قدر وسع او آموزش می‌دهد؛ یاد شده است: «گفتم مرا علم خیاطت بیاموز. تبسمی کرد و گفت: هیئات! اشباه و نظایر ترا بدین دست نرسد و نوع ترا این علم میسر نشود که خیاطت ما در فعل باز ننگجد و لکن ترا از علم خیاطت آن قدر تعلیم رود که اگر وقتی خیش و مرقع خود را به عمارت حاجت بود توانی کردن و این قدر را بمن آموخت. گفتم کلام خدای را بمن آموز. گفت: عظیم دور است که تو در این شهر باشی از کلام خدای تعالی قدری بسیار نمی‌توانی آموخت؛ ولیکن آن چه میسر شود ترا تعلیم کنم. زود لوح مرا بستد، بعد از آن هجائی بس عجب به من آموخت چنان که بدان هجاء هر سورتی که می‌خواستم؛ می‌توانستم دانست. [پیر] گفت: هر که این هجاء در نیابد او را اسرار کلام خدای چنان که واجب کند؛ حاصل نشود و هر که بر احوال این هجاء مطلع شد؛ او را شرفی و متانتی با دید آید. پس از آن علم ابجد بیاموختم و لوح را بعد از فراغ تحصیل آن مبلغ منتقش گردانیدم. بدان قدر که مرتقای قدرت و مسرّای خاطر من بود؛ از کلام باری - عز سلطانه و جل کبریاؤه - چندانی عجائب مرا ظاهر شد که در حدّ بیان ننگجد و هر وقتی که مشکلی طاری گشتی؛ مر شیخ عرضه کردمی و از بحث آن؛ اشکال حل گشتی» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۱۶-۲۱۷).

در قصه الغرّه الغریبه نیز سهروردی این فرشته را در هیأت پیری نورانی می‌بیند و از او با عنوان پدر یاد می‌کند. او در دو موضع از این رساله از پیر فرزانه یاد کرده است. نخست هنگامی است که قهرمان (سالک - انسان) در چاه ظلمت گرفتار آمده و پیر (در قالب پدر) ضمن پیامی که توسط هدهد (نماد

هدایت) برای او می‌فرستد؛ خاطرنشان می‌کند که «اگر خواهی که با برادرت [از این چاه ظلمت [خلاص یابی؛ در عزم سفر سستی مکن و دست در ریسمان ما زن!» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۲۸۲) در پایان داستان زمانی که قهرمان سلوک به صومعه پدر می‌رسد؛ او را در هیأت پیری نورانی ملاقات می‌کند که مجدداً با ارشادات خویش او را دلگرم کرده و به وی خاطرنشان می‌کند که هرچند حضور او در صومعه پدر موقت است؛ اما در در سفر دیگر که به محضر پدر تشرّف یابد؛ تا همیشه در بهشت او خواهد ماند (همان، ۲۹۴).

سهروردی در رساله دیگر، یعنی فی حقیقه العشق یا مونس العشاق نیز از دیدار با فرشته سخن گفته است. قصه غربت غربی، داستان تبعید روح یا نفس ناطقه انسانی از عالم علوی و نور به عالم سفلی و اسارت در زندان تاریک جسم و سپس صعود از عالم سفلی و بازگشت به وطن اصلی خویش است: «هرکه خواهد بدان شهرستان (شهرستان جان) رسد؛ از این چار 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» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۷۶). پیر کسی را که بدین سان از خود برآید در «چشمه آب زندگانی غسل فرماید و چون زندگانی ابد یافت؛ کتاب الهیتش درآموزد» (همان، ۲۸۰).

داستان این سفر از زبان اول شخص (نفس ناطقه) بیان می‌شود. سفری که از دریاها می‌گذرد و تن برای روح مثال کشتی است. این کشتی هم وسیله سفر و بازگشت است و هم در عین حال مانع وصول نفس به عالم خویش است. بنابراین در طول راه هم باید تا آن جا که ممکن است از آن استفاده کرد و هم بتدریج آن را از میان برد و از آن آزاد شد. مسافر عالم علوی یا نفس ناطقه انسانی با سست کردن و از میان بردن و گذشتن از این قوا و نفس است که می‌تواند به وطن اصلی خود و نزد پدر خویش باز گردد (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳۶۴-۳۶۳).

این توصیف خیال‌انگیز و شاعرانه مبتنی بر شناخت دقیق و واقعی از جسم انسان و فعالیت‌های حیاتی آن است و بهترین موردی است که نشان می‌دهد چگونه شیخ در بینش حکمی خویش از اوج اصطلاحات فلسفی که خاص علما است فرود آمده و در قالب تمثیل و رمز، فلسفه را به فهم عمومی پیوند داده است (محمود، ۱۳۸۶: ۴۲۸).

سرخ روی جوان

در رساله بوعلی، کهن‌الگوی پیر فرزانه، «حی» و در رساله فی حقیقه العشق، «جاوید خرد» نام دارد، سهروردی شهر پیر را شهرستان جان می‌خواند و همان‌گونه که ابن سینا «حی» را پیری با طراوت و تازگی برنایان وصف کرده و توضیح می‌دهد که در استخوان‌هایش سستی راه نیافته است، سهروردی نیز جاوید خرد، موکل شهرستان جان را با صفت متناقض‌نمای پیر جوان وصف کرده است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۱۵۶-۱۵۵). «بدان که بالای این کوشک، نه اشکوب طاقی است که آن را "شهرستان جان" خوانند و او بارویی دارد از عزت و خندقی دارد از عظمت و بر در دروازه آن شهرستان پیری جوان موکل است و نام آن پیر "جاوید خرد" است و او پیوسته سیاحی کند چنان‌که از مقام خود نجبند و حافظی نیک است، کتاب الهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد، اما گنگ است؛ و به سال دیرینه است؛ اما سال ندیده است و سخت کهن است، اما هنوز سستی در او راه نیافته است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۷۶-۲۷۵).

سهروردی در رساله عقل سرخ که سفر روح را از عالم علوی به این جهان خاکی شرح می‌دهد، داستان «باز»ی (تمثیل برای انسان) را می‌گوید که در کوه قاف (ملکوت خدا) اسیر صیادان قضا و قدر شده و در دام تقدیر گرفتار آمده است. صیادان چشم‌های «باز» را می‌دوزند و چهار بند (حلقه) به پای او انداخته به دیاری دیگر برده و ده موکل بر او می‌گمارند (پنج حس خارجی و پنج حس داخلی). روزی که چشمان «باز» اندکی گشوده می‌شود، می‌تواند اسارت خود را ببیند و زمانی که موکلان از او غافل بودند، لنگان لنگان و حلقه در پا، به صحرائی می‌گریزد. در این صحرا است که مرغ روح، پیر و راهنمای خود را به صورت شخصی نورانی می‌بیند، شخصی با محاسن و رنگ روی سرخ. به او می‌گوید: ای جوان از کجا می‌آیی؟ و در پاسخ می‌شنود: «ای فرزند! این خطاب، به خطا است. من اولین فرزند آفرینش هستم. محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام ولی آن صیادان مرا نیز به چاه سیاه انداخته و این سرخی حاصل آمیختگی سیاهی و سپیدی است. همانند خورشید که هنگام طلوع از مشرق سرخ می‌نماید.

سیاهی و سفیدی که از آمیزش آن‌ها رنگ سرخ پدید می‌آید صفتی است که در رساله فی حالة الطفولیه هم مشاهده می‌شود. در آن‌جا سخن از خرقة ملمع پیر است که یک نیمه آن سپید است و نیمه دیگر سیاه (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۵۴)، همین وصف را سهروردی در آواز پر جبرئیل در مورد بال‌های

جبرئیل می‌کند و می‌نویسد: «بدان که جبرئیل را دو پر است؛ یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر، مجرد اضافه بود اوست به حق؛ و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی بر او هم چون کلفی بر روی ماه، همانا که به پای طاووس ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد» (همان، ۲۲۰). در دنباله همین مطلب سهروردی می‌نویسد که: «عالم غرور صدا و ظل پر جبرئیل است اعنی بر چپ؛ و روان‌های روشن از پر راست اوست و حقایقی که القا می‌کنند؛ و در خواطر چنان که گفت: کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه؛ و نداء قدسی چنان که: و نادیناها ان یا ابراهیم؛ و غیر آن همه از پر راست است از آن او؛ و قهر و صیحه و حوادث هم از پر چپ اوست» (همان، ۲۲۲). ترکیب متناقض‌نمای پیر جوان سرخ‌چهره در آثار سهروردی، تداعی‌گر توصیف مشابه «پیر گلرنگ» در شعر حافظ است؛ نمادی که حافظ برای ارائه کهن‌الگوی پیر فرزانه از آن سود جسته است:

پیرگلرنگ من اندر حق ازرق پوشان فرصت خبث نداد ارنه حکایت‌ها بود
(رک: نیاز کرمانی، ۱۳۶۷: ۶۲)

استفاده از زبان و بیان نمادین و تمثیلی

از آن‌جا که ادبیات عارفانه در پی بیان تجربه‌هایی است که در سطحی فراتر از سطح تجربه‌های معمول و محسوس بشری قرار دارند، شکل بیان آن اغلب در قالب رمز و تمثیل است؛ لذا برای درک ادبیات عرفانی باید به دریافت معانی و مفاهیم نهفته در پس رمز نائل شد و تأویل که به مفهوم برگرداندن کلام به یکی از معانی محتمل (پورنامداریان ۱۳۸۹: ۹۶) و در واقع تبدیل متن به همان تجربه عرفانی با تفسیری متفاوت و زمینی‌تر است، تنها راه برای کشف رازهای سهروردی به شمار می‌رود. از آن‌جا که به گفته روان‌شناسان انسان موجودی است که همواره خودآگاه و ناخودآگاه سمبل می‌سازد؛ اما این سمبول‌ها هستند که او را کنترل می‌کنند، استبدادی ندارد که سهروردی نیز خواسته و ناخواسته تحت تأثیر نمادهای خود ساخته‌اش قرار گرفته باشد، تا حدی که بسیاری از این تمثیل‌ها صرفاً نه از زبان خود سهروردی؛ بلکه از زبان همان پیر یا فرشته که با او دیدار کرده است، بیان می‌شود. در واقع پیر این تمثیل‌ها را در جواب پرسش‌های سالک به کار می‌برد تا بدین وسیله حقیقت آن‌چه را که سالک از طریق عقل و نظر آموخته است برای او واضح و یقینی و عینی گرداند. گاهی نیز هدف اصلی تمثیل؛ تعلیم بوده است چنان که در رساله‌های روزی با جماعت صوفیان و فی الحاله الطفولیه که پیر با زبان

معمولی و با تمثیل و مثل به سؤال‌های سالک پاسخ می‌گوید، صبغهٔ تعلیمی گفتار بیشتر از جنبهٔ رمزی آن است. برای رمزپردازی و استفاده از تمثیلات متعدد شیخ اشراق سه انگیزه و علت در نظر گرفته‌اند:

۱- پیروی از سبک ادبی زمان: ممکن است استفاده از رمز و تمثیل، مطابق عرف ادبا و شعرا به منظور آرایش گفتار و تأمین زیبایی بیشتر کلام و آرایه‌های ادبی باشد و مطابق شیوه‌های رایج عصر مؤلف صورت گرفته باشد.

۲- اهداف بلاغی: استفاده از رمز و سمبول و شیوهٔ تمثیل اغلب وسیله‌ای برای افزایش بلاغت کلام است. سهروردی از نیروی معنوی و ظرفیت عظیم بعضی واژه‌ها و اصطلاحات همچون سیمرخ و زال و نور اسفهد و هورخش و اضواء مینویه و ینایع خرّه و فره نورانی و صفیر سیمرخ و آفرینش و مرغان ساحل دریای سبز» که در بردارندهٔ معانی اساطیری و کهن‌الگویی‌اند؛ برای افزایش نیروی بلاغت و ظرفیت کلام خود استفاده کرده است و نقص و مضیقهٔ زبانی و بیانی را در ادای مفاهیم والای حکمتی و عرفانی برطرف نموده و با ایجاد روحیهٔ حماسی و جاذبیت روحانی مریدان را تهییج و مسحور و مجذوب خود ساخته است.

۳- کتمان اسرار از نااهلان: یکی دیگر از انگیزه‌های مهم بیان تمثیلی سهروردی است؛ و مطالبی که در مقدمهٔ رسالهٔ فی حالة الطفولیه و نیز در رسالهٔ لغت موران در باب «تظاهر هدهد به روز کوری در شهر بومان» آمده است؛ نشان دهندهٔ این انگیزهٔ مهم در استفاده از زبان تمثیل است.

سیاحت

کار دیگر پیر سیاحت کردن است؛ یعنی گردش کردن در شهرها و بلاد مختلف. «بهتر است آن را به احاطه و آگاهی عقول بر احوال موجودات و وقایع جهان تعبیر کنیم. سهروردی در رساله‌های فی حقیقه العشق (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۷۵) و آواز پر جبرئیل (همان، ۲۱۱) و عقل سرخ به سیاحت پیر اشاره کرده است: «پیر گفت: من سیاحم، گرد جهان گردم و عجایب‌ها بینم» (همان، ۲۲۹). قبل از سهروردی ابن سینا نیز این رمز را در رسالهٔ حی بن یقظان به کار برده است: «گفت (عقل فعال) که پیشهٔ من سیاحت کردن است گرد جهان». سیاح بودن عقل فعال به سبب آن است که مدبّر عالم کون و فساد است.

سیاح بودن و گرد جهان گردیدن و دیدن عجایب به معنی علم و آگاهی اوست از همهٔ اموری که ادراک ما در شرایط اسارت در عالم محسوس به آن نمی‌رسد. گویی تمام جهان را می‌گردد و همه

چیز را می‌بیند، اما این سیاحی یعنی گشتن جهان و آگاهی از امور آن برای فرشته مستلزم حرکت و جنبش مادی نیست.

خیاطت عقول

در آواز پر جبرئیل پیر به سؤال سالک که: «اعلام فرمای بیشتر اوقات شما در چه صرف افتد؟ این گونه پاسخ می‌دهد: «بدان کار ما خیاطت است و ما جمله حافظیم کلام خدای را» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۱). منظور از خیاطت عقول «صورت بخشیدن آن‌ها به هیولای مستعد است؛ همان‌طور که خیاط به پارچه که به منزله ماده است صورت پیرهن می‌بخشد و او علت فاعلی پیرهن است، عقل‌های دهگانه یا فرشتگان آسمانی نیز سلسله موجودات را به صورت مناسب انتظام می‌دهند» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

نتیجه

بنا بر اصول نقد کهن‌الگویی بهترین مجال و عرصه برای خودنمایی کهن‌الگوهای ذهنی، آثار رمزی و نمادین است. پیر فرزانه کهن‌الگویی است که مظهر خرد و تعقل و تجربه و شفقت پدران است و حضور و نقش آفرینی ملموس و مشهود آن را در بیشتر آثار تمثیلی و رمزی سهروردی، باید در همین راستا ارزیابی کرد. خویشکاری اصلی پیر فرزانه براساس آموزه‌های یونگ و فرای، دستگیری معنوی کهن‌الگوی قهرمان (سالک جویای حق در آثار عرفانی) است که عمدتاً در زمان عجز وافر سالک و نیاز فوری او به استمداد ذهنی و معنوی صورت می‌پذیرد. اهمیت این کهن‌الگو تا بدان‌جاست که تقریباً در تمامی آثار ادبی صوفیانه به نوعی بر جایگاه بی‌بدیل آن تأکید شده است و شواهد متعددی را می‌توان در این آثار که عمدتاً به زبان تمثیل ارائه شده‌اند؛ دال بر این حقیقت ارائه نمود. شیخ اشراق طرح اصلی پیر فرزانه خود را وامدار دو حکیم متقدم؛ یعنی حکیم سنایی و شیخ الرئیس ابن سیناست و سهروردی خود بر تأثیرپذیری‌اش از حی بن یقظان ابن سینا صراحت دارد. با این حال باید توجه کرد که طرح اصلی تمثیل پیر فرزانه ریشه‌ای قدیم‌تر دارد و سوابق آن را باید در حکمت یونان و پیش‌تر از آن در حکمت مصر باستان جستجو کرد. شباهت آشکار مضامین رساله پویماندرس منسوب به هرمس یونانی، با آثار حکمای ایرانی، حاکی از آن است که ترجمه‌هایی از این رساله لااقل از قرن چهارم به بعد در دسترس بوده که نخست ابن سینا و پس از آن سایر صوفیه همچون سهروردی هریک به شیوه خویش برای بیان سمبولیک عروج روحانی بدان اقتفا کرده‌اند. پیر فرزانه در این آثار، تمثیلی از عقل

فعال فیلسوفان است که صوفیه بویژه سهروردی با دادن صبغه مذهبی؛ آن را با فرشته مقرب الهی، جبرئیل، یکی دانسته‌اند و گاهی نیز با بهره‌گیری از مضامین اسطوره‌ای، از تمثیل سیمرخ برای عینی کردن این معنا سود جسته‌اند. پیر فرزانه در مکتب نقد کهن‌الگویی دارای مشخصات ویژه‌ای است که مهم‌ترین آن‌ها برخورداری از شخصیتی نافذ و گیرا و فرهمند همراه با ملاحظت و شفقت پدران و برخورداری از روحیه تعلیم و تربیت است. تمامی این شاخصه‌ها را می‌توان در رسائل سهروردی مشاهده کرد. در واقع، رویداد ملاقات سالک حق جو با پیر فرزانه (عقل فعال) در عالم مثال و بهره‌گیری از تعلیمات او مضمون محوری داستان‌های رمزی سهروردی را تشکیل می‌دهد. سالک در محضر پیر، موانع راه را می‌شناسد و آمادگی و استعداد رهایی از زندان تن و زندان عالم محسوس را کسب می‌نماید. به دیگر سخن این نور تعالیم پیر است که سالک را از تاریکی و ظلمت مادی جهان فرودین می‌رساند و تقابل نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است؛ از همین نقطه آغاز می‌شود. دیدار با پیر در لامکانی صورت می‌گیرد که سهروردی برای بیان آن از نمادهایی چون صحرا و بیابان که تداعی‌کننده رهایی از زندان بشریت است؛ استفاده می‌کند. این همان خروج نفس ناطقه از محبس تن و حصار مادی و دخول در عالم معقولات است و این جاست که روح مهبوط سالک درمی‌یابد دیدار با پیر، همان دیدار با خود فراموش شده است. داستان‌های رمزی سهروردی به نوعی بازگشت روان آدمی است به زمان ابدیت، به بهشت آغازین و این تولدی دیگر برای انسان و عروجی از خاک تا افلاک است.

پی‌نوشت‌ها

- 1- Archetypal patterns in poetry: psychological studies of imagination
- 2- The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth
- 3- True and pure poetry

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۹۶۰). الشفا (الإلهیات)، تحقیق الدكتور ابراهیم مدکور، قاهره: الهيئة العامة للمطابع الأميرية.
- ۳- ----- (۱۳۶۶). حی بن یقظان، ترجمه و شرح منسوب به جوزجانی، تصحیح هانری کربن، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- ۴- ----- (۱۳۷۹). *التعليقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۰). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- ۶- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *اسطوره، بیان نمادین*، تهران: سروش.
- ۷- بیلسکر، ریچارد. (۱۳۸۸). *اندیشه یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران: آشیان.
- ۸- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۰). *اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹- پور نامداریان، تقی. (۱۳۶۹). «سیمرغ و جبرئیل» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۹۰ و ۹۱، ص ۴۶۳-۴۷۸.
- ۱۰- ----- (۱۳۸۹). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۱- ----- (۱۳۹۰). *عقل سرخ (شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی)*، تهران: سخن.
- ۱۲- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *دیوان*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوآر.
- ۱۳- حسینی، مریم. (۱۳۸۷). «تأثیرپذیری‌های سهروردی از حقیقه سنایی در آفرینش داستان‌های رمزی و تفاوت مصداق پیر در نظرگاه این دو در ماجرای دیدار با پیر»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۱، ص ۹۷-۱۱۸.
- ۱۴- دیباجی، سید محمدعلی و جان‌محمدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). «عقل‌فعال ابن‌سینا در نظر توماس آکوئیناس»، آئینه معرفت، شماره ۱۷، ص ۲۱-۴۲.
- ۱۵- روضاتیان، سیده مریم و میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر. (۱۳۸۹). «نقد و تحلیل کهن‌الگوی نقاب با توجه به رفتارهای ملامتی»، بوستان ادب، شماره ۳، ص ۱۲۱-۱۴۱.
- ۱۶- سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۳). *شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق*، تهران: فلسفه.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۶). *شرح رسائل فارسی سهروردی*، تهران: حوزه هنری.
- ۱۸- سهروردی شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسن نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- ۱۹- ----- (۱۳۷۷). **حکمة الاشراق**، ترجمه و شرح: سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۰- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی و هنری کریین. (۲۰۰۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، مشتمل علی کتاب التلویحات و کتاب المقاومات و کتاب المشارع و المطارحات المشارع و المطارحات، مجموعه اول، قاهره: هیئة العامة لقصور الثقافة.
- ۲۱- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). «هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»، ایران‌نامه، شماره ۳۸، ص ۲۸۰-۲۹۶.
- ۲۲- صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). **الاسفار الاربعه**، جلد ۸، قم: منشورات مصطفوی.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۲). **نفس‌یر المیزان**، ترجمه سید محمدباقر موسوی-همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۴- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۲). **الاعمال الفلسفیه**، تحقیق و تقدیم و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
- ۲۵- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). **تحلیل نقد**، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
- ۲۶- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۴). **شاخه زرین** (پژوهشی در جادو و دین)، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- ۲۷- کربن، هانری. (۱۳۸۷). **ابن سینا و تمثیل عرفانی**، ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: جامی.
- ۲۸- ----- (۱۳۸۴). **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: جامی.
- ۲۹- کمپبل، جوزف. (۱۳۸۹). **قهرمان هزارچهره**، ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.
- ۳۰- کوپ، لارنس. (۱۳۸۴). **اسطوره**، ترجمه محمد دهقانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۱- مدرسی، فاطمه. (۱۳۸۳). «تأملی در زندگی و اندیشه‌های عرفانی ابن سینا»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۱۶، ص ۱۹۵ - ۱۷۴

۳۲- گرجی، مصطفی و زهره تمیم‌داری. (۱۳۹۱). «تطبیق پیر مغان دیوان حافظ با کهن‌الگوی پیر خردمند یونگ»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۲۸، ص ۱۵۱-۱۷۷.

۳۳- محمد بن منور. (۱۳۶۶). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

۳۴- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۴). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، تهران: آگه.

۳۵- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۰). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.

۳۶- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، تهران: علمی و فرهنگی.

۳۷- میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر و طیبه جعفری. (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ»، ادبیات عرفانی، شماره ۳، ص ۱۶۴-۱۹۵.

۳۸- نصر، سید حسین. (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی.

۳۹- ----- (۱۳۸۱). «سیمای پیر در ادب عرفانی فارسی»، ترجمه حسین حیدری، نامه پارسی، سال ۷، شماره ۲، ص ۱۴۷-۱۵۶.

۴۰- نیاز کرمانی، سعید. (۱۳۶۷). *حافظ شناسی*، جلد ۸، تهران: پازنگ.

۴۱- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: آستان قدس.

۴۲- ----- (۱۳۸۷). *سینار یونگ درباره چنین گفت زرتشت نیچه*، ترجمه سپیده حبیب. تهران: کارون.

۴۳- ----- (۱۳۸۷). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.

44-Barnstone, Willis & Marvin W. Meyer. (2003). *The Gnostic Bible*, Boston, MA: Shambhala.

45- Charles, David. (2000). *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon.

46- Denham, Robert D. & Northrop Frye. (1978). *Northrop Frye and Critical Method*, University Park: Pennsylvania State UP.

- 47- De Rose, L. Peter. (2005). **Old man / Woman Various Motifs: Archetypes and Motifs in Folklore and Literature**, A Handbook by: Garry, Jane, and Hasan M. El-Shamy, Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- 48- Jasnow, Richard Lewis & Karl-Theodor Zauzich. (2005). **The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica**, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 49- Jung, Carl Gustav. (2001). **Dreams**, London: Routledge.
- 50- Kroll, Judith. (2007). **Chapters in a Mythology: the Poetry of Sylvia Plath**, Stroud, Gloucestershire: Sutton.
- 51- Kuiper, Kathleen. (2012). **Prose: literary terms and concepts**, New York: Britannica Educational Pub.
- 52- Quispel, Gilles, Roelof Van Den. Broek, and Maarten Jozef. Vermaseren. (1981). **Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions**, Leiden: E.J. Brill.
- 53- Waugh, Patricia. (2007). **Literary Theory and Criticism: an Oxford Guide**, Oxford: Oxford UP.