

نقش هبوط، فراموشی و اسارت روح سالک در تجربه موقعیت‌های مرزی (با تکیه بر داستان‌های رمزی سهروردی)

مریم حق‌شناس*

نعمت‌الله ایرانزاده**

چکیده

داستان هبوط روح از تمهیدات بیانی فیلسوفان، عرفا و ادبا در ادوار گذشته بوده است. بررسی قاعده‌مند این تمهید بیانی در آثار سهروردی، که غالباً به شکل داستان ظهور یافته، رهیافتی است که بر پیوند این تصویر از یکسو با نظریه تذکار فلاسفه و ازدگرسو با اسطوره یاد و فراموشی صحنه می‌گذارد. نظام فکری و هستی‌شناختی متفاوت سهروردی «تصویر هبوط» را به رمزی معنی‌واره مبدل کرده است که از رهگذر آن، حال‌وهوای فراموشی به‌منزله گشودگی برتر انسان به‌نمایش درآمده است. موتیف هبوط که در اکثر داستان‌ها در هیئت پرنده ممثل شده است سرگذشت روح سالکی است که از اصل نخستین خویش جدا شده و به عالم جسمانی فرو افتاده است. شخصیت‌های داستان‌های رمزی سهروردی پس از هبوط به فراموشی گرفتار می‌آیند و این مرحله، مقدماتی را فراهم می‌کند که به‌واسطه آن روح سالک به محدودیت‌ها و امکاناتش پی می‌برد و بسیاری از باورهای یقینی‌اش به اعتباراتی سست بدل می‌شود. فراموشی و هبوط در داستان‌های مذکور مقدماتی را فراهم می‌کنند تا سالک در موقعیت‌های مرزی قرار گیرد؛ موقعیتی که واقع‌شدن در آن اسباب شناخت و تعالی یا جهش را فراهم می‌کند. این جستار، با روش توصیفی و تحلیلی و با بررسی داستان‌های عقل سرخ، رساله‌الطیر، لغت موران و قصه غربت غربی، نشان داده است که فراموشی، نوعی پیش‌آگاهی یا پیش‌فهمی است که در تجربه موقعیت‌های مرزی نقشی محوری برعهده دارد.

کلیدواژه‌ها: فراموشی، موقعیت مرزی، سهروردی، روح، تصویر هبوط، اسارت، نظریه تذکار.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)، m.haqshenas98@gmail.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، iranzadeh@atu.ac.ir



The Role of Descent, Oblivion and Captivity of the Wayfaring Soul in the Experience of Boundary Situations (with a Focus on Suhrawardi's Symbolic Stories)

Maryam Haghshenas*

Nemat-Allah Iranzadeh**

Abstract

The story of the descent of the soul as a symbolic language has been adopted by philosophers, mystics, and men of letters for years. The systematic investigation of this symbolic language in Suhrawardi's works, which is often represented in the form of a story, reveals that this image is interwoven with philosophers' reminiscence theory on the one hand and the myth of awareness and oblivion on the other hand. Suhrawardi's distinct intellectual and ontological system turns the "image of descent" into a meaningful symbol through which the state of oblivion is depicted as man's superior gain. The motif of descent, which is symbolized by a bird in most stories, is the tale of a wayfaring soul who has departed from its origin and descended into the corporeal world. The characters of Suhrawardi's symbolic stories sink into oblivion after their descent, and this stage prepares the wayfaring soul to realize its limitations and abilities while many of its profound beliefs turn into frail notions. Oblivion and descent in those stories provide conditions through which the wayfarer experiences boundary situations that can lead to knowledge, excellence, and elevation. The present study adopted a descriptive-analytical approach to analyze the stories of "The Red Intellect", "Resalat ol-Tair", "Language of the Ants", and "The Nostalgic Story of the West" and concluded that oblivion is some sort of pre-awareness or pre-understanding which plays a fundamental role in experiencing boundary situations.

Keywords: Oblivion, Boundary Situation, Suhrawardi, Soul, Image of Descent, Captivity, Reminiscence Theory.

*PhD Candidate in Persian Language and Literature at Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author) *m.haqshenas98@gmail.com*

**Associate Professor in Persian Language and Literature at Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, *iranzadeh@atu.ac.ir*

۱. مقدمه

پرواز و تمام نمادپردازی‌های مرتبط با آن، همگی، گویای گسستی از حالت تجربه روزمره است و در این گسستگی، هدفمندی مضاعفی وجود دارد. فراسورفتن و درعین حال آزادی، هردو، از طریق پرواز به دست می‌آید. اصطلاحات فرارفتن یا آزادی شاید در ادوار باستانی یافت نشود، اما تجربه‌اش وجود دارد (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۰۴). آزادی و فراسورفتن از جمله مفاهیم انتزاعی است که به صورت سمبلیک در ناخودآگاه انسان نهادینه شده است. نقش روح در تصویر پرنده به واسطه ویژگی سیر و صعود پرنده است. پرواز روح، چه در شکل هبوط و چه در تصویر صعود به عالم امر، حالت و موقعیتی متفاوت با زندگی پیشین و کنونی روح است. روح در عالم امر زندگی عادی خویش را دارد، تا اینکه به هبوط گرفتار می‌آید. این حادثه او را از تجربه عادی زندگی در عالم علوی دور می‌کند. هرچند در اینجا مسئله مقداری فرق می‌کند و روح دوباره باید به اینجا بازگردد، اما آنچه سبب می‌شود تا او تجربه‌ای متفاوت داشته باشد و تمام تلاش خود را برای بازگشت به موطن اصلی به کار گیرد، همان موقعیت استثنایی هبوط است. پس تصویر روح در قالب پرنده و پرواز به واقع بریدن از وضعیت روزمره و تجربه‌ای متفاوت برای شناخت است. در عرفان این مقوله برای سالک به دست نمی‌آید، مگر با شکست زندگی عادی و طی مسیر پرخطر سلوک. برخی از فلاسفه اگزیستانسیالیست، همچون یاسپرس، مسئله موقعبت‌های مرزی را مطرح می‌کنند که این وضعیت در زندگی انسان نقش بسزایی دارد. انسان با قرارگرفتن در چنین موقعبت‌هایی به ادراک متفاوتی از پدیده‌ها دست می‌یابد و این از بی‌اعتباری موقعبت‌ها حاصل می‌شود. از نظر فیلسوفان اصالت وجودی، «نظام‌های فکری بدون تحرک مانع آزادی هستند؛ زیرا بینش‌های ثابت و دائمی را به ما تلقین می‌کنند» (نوالی، ۱۳۸۶: ۱۷۵-۱۷۶)؛ پس، «صیورت و شدن» مسئله‌ای است که درک آن از سوی سوژه، اسباب معرفت و شناخت او را نسبت به جایگاه و وضعیتی که در آن قرار گرفته است فراهم می‌کند که این شناخت به تعبیر کی‌یرگور اتصال با خداست. اگزیستانسیالیست‌ها به این حالت‌ها موقعبت‌های لبه مرز می‌گویند که انسان به واسطه تجربه آنها به کمال دست می‌یابد. این موقعبت‌ها تفاوت عمده‌ای با زندگی روزمره دارند. «مرزهایی هستند که انسان نسبت به سایرین برای خودش تعیین می‌کند و بدین طریق خود را می‌شناسد» (ملکیان، ۴/۱۳۷۷: ۶۵-۶۶).

در قصه‌های رمزی سهروردی نیز شخصیت اصلی داستان، خواه راوی، خواه سوم‌شخص، در ابتدا به زندگی عادی خود تعلق خاطر دارد، اما ناگه به واسطه رخدادی نابهنگام و پیش‌بینی‌نشده وارد مرحله جدیدی می‌شود که تا به حال چنان حالتی را تجربه نکرده بود. موقعیت جدیدی که سالک بدان گرفتار می‌آید، سرانجام او را به سمت شناخت خویشتن سوق می‌دهد.

۲. پیشینه پژوهش

قدرت‌الله طاهری در دو مقاله به بررسی موقعیت رمزی در سه داستان مثنوی پرداخته است: مقاله «تجربه عرفانی در موقعیت‌های رمزی و بازتاب آن در داستان طوطی و بازگان» (۱۳۹۸) و «تجربه عرفانی در موقعیت‌های رمزی و بازتاب آن در مثنوی: مطالعه موردی حکایت‌های پیرچنگی و موسی و شبان» (۱۳۹۸). نویسنده در این مقالات، ابتدا موقعیت‌های رمزی را از نگاه فیلسوفان اگزیستانسیالیست بررسی می‌کند و سپس بازنمود این مسئله را در داستان «طوطی و بازگان»، «پیرچنگی»، و «موسی و شبان» مولانا نشان می‌دهد. «معرفت و موقعیت‌های رمزی در مثنوی» در سال (۱۳۹۶)، پژوهش دیگری است به قلم منیره طلیعه‌بخش و علی‌رضا نیکویی، که این جستار تحول شناختی شخصیت‌های مثنوی را در مواجهه با موقعیت‌های رمزی بررسی می‌کند. زهرا حسینی و احد فرامرز قراملکی در مقاله «از خودبیگانگی، موقعیت‌های رمزی و مرگ در مثنوی مولوی» در سال (۱۳۹۱)، به از خودبیگانگی انسان از نظر مولوی و نقش موقعیت‌های رمزی در رهاشدن از خودپنداره انسان اشاره کرده‌اند.

مریم حسینی (۱۳۹۲) در مقاله «اسطوره یاد و فراموشی در داستان‌های رمزی و تمثیلی ایرانی»، در کنار قصه‌های هندی، چند داستان از ابن‌سینا و سهروردی (عقل سرخ، قصه غربت غربی) را نیز از منظر اسطوره یاد و فراموشی بررسی کرده است. او آبشخور داستان‌های ایرانی و هندی را روایات هرمسی و گنوسی می‌پندارد.

نگاه آثار مذکور معطوف به موقعیت‌های خاصی است که فیلسوفان اگزیستانسیالیست برشمرده‌اند. هیچ‌یک از این آثار از «فراموشی» به‌منزله محوری‌ترین اصل در تجربه موقعیت‌های رمزی یاد نکرده‌اند. جستار حاضر، اهمیت «فراموشی» را کم از «اضطراب، درد، رنج، مرگ و...» نمی‌پندارد؛ حالتی که شخصیت‌های داستان‌های رمزی سهروردی با واقع‌شدن و البته پشت‌سرنهادن آنها به خودشناسی و استعلا دست می‌یابند.

۳. بنیان نظری پژوهش

۳.۱. مفهوم «روح» در فلسفهٔ یونان

پیش‌سقراطیان دیدگاه‌های گوناگونی دربارهٔ نفس دارند. ارسطو بسیاری از این آراء را در کتاب *دربارهٔ نفس* آورده است. شاید بتوان گفت «باور به مجردبودن روح» و «تفاوت میان روح حیوانی و روح انسانی» به‌صورت مشخص، نخستین بار در آرای هراکلیتوس، و بعدها به‌صورت مبسوط در آثار افلاطون و به‌ویژه نوافلاطونیان مطرح شد و سپس به‌شکلی گسترده وارد عرصهٔ عرفان شد. افلاطون، همچون پیشینیانش، علت فناپذیری و جاودانگی روح را در ماهیت متحرکش می‌بیند. چیزی که جنبشش به پایان برسد، حیاتش نیز پایان می‌پذیرد. اما، جنبش روح از خودش است. از این‌رو، نتیجه می‌گیرد که روح بالضروره ازلی و جاودان است (افلاطون، ۳/۱۳۵۵: ۱۳۱۳-۱۳۱۴). روح تنها چیزی است که مولد حرکت خویش است و این حرکت ذاتی روح به‌شمار می‌رود؛ از این‌رو، روح را مبدأ حرکات در موجودات می‌داند؛ البته، افلاطون روح پاک را از ناپاک جدا می‌کند. روح پاک از نظر او، به‌واسطهٔ بال‌وپری که دارد، در عالم بالا سیر می‌کند و از نظر افلاطون، جزء امور خدایی و معنوی به‌شمار می‌رود، اما وقتی بال‌وپرش را از دست بدهد، از عالم روحانی به زمین سخت فرود می‌آید. آنچه از نظر افلاطون سبب می‌شود روح بال‌وپرش را از دست بدهد، امور زشت و پلید است. او معتقد است «زشتی و بدی و همهٔ چیزهای دیگری که برخلاف امور خدایی هستند، بال‌وپر را پژمرده می‌سازند و خشک می‌کنند» (همان، ۱۳۱۵)؛ برخلاف اموری چون زیبایی، دانایی و خوبی، که امور خدایی هستند و سبب می‌شوند تا بال‌وپر شکفته‌تر شوند؛ از این‌رو، طبق نظر افلاطون، جوهر روح از عالم بالا و ملکوت و ماهیت جسم از عالم ماده است؛ چنان‌که در عقاید اورفئوسی پیش از او نیز، نفس را از جنس عالم علوی و جسم را همچون زندان و گوری برای آن می‌پنداشته‌اند. اما افلاطون نخستین کسی است که نفس را از هر جهت مجرد و غیرجسمانی می‌داند و سعی در اثبات آن به یاری اسطوره‌ها دارد.

ارسطو به‌طور گسترده به بحث «نفس» پرداخته است. او نخست، پیرو استاد خویش افلاطون بود و هرچه را او دربارهٔ نفس گفته بود، همچون قدم و جاودانگی نفس، تأیید می‌کرد. ارسطو حتی در نظریهٔ تذکار یا مُثُل با افلاطون هم‌عقیده است و همچون افلاطون معتقد است نفس هنگام ورود به این زندگی، حالت هستی پیشین خود را فراموش می‌کند (کاپلستون،

۱/۱۳۸۰: ۳۱۰-۳۱۲)، اما در دوره دوم حیات، روشی متفاوت با استاد در پیش می‌گیرد. او نظریهٔ مثل را هدف پرسشگری قرار می‌دهد و راهی متفاوت برمی‌گزیند. از نظر ارسطو، بدن ماده و نفس صورت است و همان‌طور که ماده و صورت از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، نفس و بدن را هم نمی‌توان جدا از یکدیگر تصور کرد (ورنر، ۱۳۴۷: ۱۴۲-۱۴۳). او نفس را امری حادث و فناپذیر می‌شناسد.

۳.۲. مفهوم «روح» در فلسفهٔ اسلامی و عرفان

۳.۲.۱. ابن‌سینا

فیلسوفان مسلمان بسیار تحت تأثیر ارسطو و خطمشی فکری او بوده‌اند. از میان آنها، ابن‌سینا از جمله کسانی است که بسیار به ارسطو و مکتب فکری او توجه دارد. اما می‌توان فلسفهٔ ابن‌سینا را آمیزه‌ای از مکتب مشاء ارسطویی، تعالیم نوافلاطونی و جهان‌بینی دینی دانست. او در جایگاه یکی از متفکران فلسفهٔ اسلامی تأثیر ژرفی بر سیر فلسفه و عرفان اسلامی برجای گذاشت. ابن‌سینا از فیلسوفانی است که بحث‌های گسترده‌ای دربارهٔ نفس در کتاب *الشفاء* و *الاشارات و التنبيهات* دارد. او وجود نفس را به اندازه‌ای بدیهی می‌دانست که برای اثبات آن به استدلال نیازی نمی‌دید. از نظر او، نفس، روحانیه‌الحدوث و مجرد است. برخلاف چیزی که ملاصدرا بعدها مطرح کرد. اما ابن‌سینا برای متقاعدکردن پرسشگران چند استدلال برای اثبات وجود نفس بیان می‌کند که به یکی از مشهورترین آنها اشاره می‌شود. برهان ابن‌سینا، «انسان معلق» است. هرکس با مراجعه به خویشتن، «من» خود را چیزی غیر از بدن و اندام‌هایش می‌یابد. این حقیقت از نظر تصور و تصدیق، روشن و بدیهی است؛ به‌خصوص اگر فرض شود که انسان یک‌باره در فضا آفریده شده است، به‌گونه‌ای که اندام‌هایش با همدیگر در تماس نبوده و انسان نیز هیچ‌یک از آنها را ندیده باشد (یثربی، ۱۳۸۸: ۷۰۶-۷۰۷). او قوت‌های نفسانی را به سه قسم، نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم می‌کند. مراد او از نفس انسانی همان نفس ناطقه است (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۳۳۷-۳۳۸).

ابن‌سینا در «قصیدهٔ عینیه» با استفاده از تمثیل ادبی سعی در تبیین مسئلهٔ روح، کیفیت و ماهیت آن دارد. هرچند پیش از ابن‌سینا داستان‌های رمزی و تمثیلی در ادبیات بسیاری از ملت‌ها رواج داشت، برخی معتقدند «پرداختن به این‌گونه داستان‌ها به‌صورت یک نوع ادبی

مشخص برای بیان معانی عرفانی با ساختاری منظم و کامل، اگر با ابن‌سینا در عالم اسلامی آغاز نشده باشد، بی‌شک به‌وسیله او رواج گرفته است» (شریف، ۴/۱۳۷۰: ۴۴). برخی، همچون فروزانفر، منشأ تشبیه روح به مرغ در آثار عرفانی را بعد از ابن‌سینا و پس از انتشار قصیده «عینیه» و رساله‌الطیر او و همچنین رساله‌ای به همین نام از ابوحامد غزالی می‌دانند (فروزانفر، ۲/۱۳۷۳: ۵۹۳). قصیده «عینیه» یا «ورقائیه» یا «نفسیه»، تمثیل هبوط روح به زندان جسم است. در این قصیده، نفس به کبوتری تشبیه می‌شود که از عالم علوی، از نزد خدا، به ورطه جسم و عالم خاکی سقوط می‌کند.

۲.۲.۳. سهروردی

سهروردی نیز در ابیاتی روح یا نفس ناطقه را به گنجشک تشبیه می‌کند:

قُلْ لِأَصْحَابِ رَأُونِي مَيْتًا	فَبِكُونِي إِذْ رَأُونِي حَزَنًا
لَا تَنْتُونُونِي بِأَنِّي مَيْتٌ	لَيْسَ ذَا الْمَيْتِ وَاللَّهُ آتَا
أَنَا عَصْفُورٌ وَ هَذَا قَفْصِي	طَرْتُ مِنْهُ فَتَخَلَّى رَهْنًا

به یارانی که مرا مرده می‌بینند و از روی اندوه بر من می‌گریند بگو که مرا مرده نپندارند، به خدا سوگند که آن مرده من نیستم. من گنجشکی هستم که این جسد قفس من است. من از آن پرواز کردم و قفس خالی به‌جای ماند (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۴۰۷). سهروردی نیز روح را به‌شکل پرنده‌ای تصویر می‌کند که قابلیت جدانشدن از کالبد را دارد؛ زیرا او تعلق نفس به بدن را ذاتی نمی‌دانست، بلکه بر آن بود که این تعلق و پیوند شوقی و عرضی است.

پس از ابن‌سینا، بسیاری کسان چون سنایی، غزالی، عطار، مولوی و به‌خصوص سهروردی از نوشته‌های او الهام گرفته‌اند. به‌طور کلی، می‌توان گفت دیدگاه سهروردی درباره اثبات نفس ملهم از دیدگاه ابن‌سینا است. او معتقد است انسان خود را به‌وسیله صورت در نمی‌یابد؛ بنابراین، هرگز از خود غافل نیست، در صورتی که از همه اندام‌هایش غفلت می‌کند؛ پس، نفس انسان غیر از اعضا و جوارح او است (سهروردی، ۲/۱۳۸۸: ۱۱۱). می‌توان گفت این عقیده سهروردی ملهم از نظریه «انسان معلق» ابن‌سینا است. سهروردی در بخش‌هایی از نوشته‌هایش همچون افلاطون بر «خود» تأکید می‌ورزد. افلاطون بر این باور بود که «خود» همان ذات و ماهیت روح است و سهروردی این «خود» را «نفس برتر» می‌نامد. استدلال

سهروردی این است در پرتوانمه می‌گوید- «خود را می‌گویی که "من" و هرچه در تن توست همه را اشارت توانی کرد به او» (سهروردی، ۳/۱۳۸۰: ۲۳).

ما اغلب به خود اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «من» چنین کردم یا چنان. اگر بخشی از خود را مثلاً دستم را جدا کنم و آن را روی میز بگذارم، نه به آن «من» خواهم گفت و نه تا آنجا که به شخصیت من مربوط است، «من» تفاوتی خواهد کرد. او نتیجه می‌گیرد که «نفس» یا «خود» جدای از جسم است و بنابراین باید غیرمادی باشد (رضوی، ۱۳۸۷: ۷۴).

سهروردی در *هیاکل‌النور* این نفس را نفس ناطقه می‌نامد و آن را نوری از نورهای حق تعالی می‌داند که در هیچ جهت نیست، بلکه از خدا آمده و به‌سوی خدا بازمی‌گردد. چنان‌که در قرآن هم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِرجِعي اِلی ربِّکِ راضیه مَرْضیه». روح حیوانی را از این روح جدا می‌کند و آن را متعلق به تمامی جانوران می‌پندارد (سهروردی، ۳/۱۳۸۰: ۸۹).

سهروردی از اندیشه‌های افلاطون و هرمسیان الهام گرفته است و از نظر او، هرمس، زرتشت، و افلاطون شخصیت‌های بزرگ عرفان و حکیمان الهی هستند. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که حکمت سهروردی در داستان‌های تمثیلی‌اش از حکمت هرمسی و گنوسی مایه گرفته است. او از هرمس و آموزه‌هایش به‌منزله یکی از سرچشمه‌های حکمت اشراق نام برده است، «سرچشمه‌ای که آغازش با هرمس "والدالحکما" است و نزد گروهی از هرامسه ادامه پیدا می‌کند» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۷). مکاتب هرمسی و گنوسی از جمله آیین‌هایی هستند که بسیاری از آموزه‌های عرفانی تحت تأثیر آنها شکل گرفته است. هرمس در اساطیر یونان یکی از خدایان و فرزند زئوس و مایا بوده است. مشهور است که او کشف‌های بالدار به پا و همچنین عصای بالدار در دست داشت (همیلتون، ۱۳۷۶: ۴۱). بعدها، شخصیت هرمس وارد مباحث روحانی و دینی شد و از پیامبرشناسی مانوی به پیامبرشناسی اسلامی وارد شد و با ادریس و حنوخ (اخنوخ) یکی شمرده شد (کرین، ۱۳۷۳: ۱۵۱). سهروردی نیز خمیره عرفان ایرانی را به هرمس نسبت می‌دهد و معتقد است که همه فرزندگان عالم یک آموزه را تعلیم می‌دهند که آن حکمت اشراق است (سهروردی، ۱۳۵۷: ۱۸-۱۹).

حتی می‌توان گفت، باور بالداربودن هرمس در اسطوره‌ها نیز به‌نحوی بر تعالیم عرفانی اثرگذار بوده است؛ چراکه برخی از عرفا، همچون بایزید، عارف را در هیئت پرنده تصویر می‌کردند. شاهد مثال این ادعا در *رساله قشیریه* آمده است: «بویزید گوید عارف پرنده است

و زاهد رونده» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۴۶)؛ بنابراین، بحث از عرفان و مبانی عرفانی، بدون توجه به تاریخ فلسفه و اسطورهٔ یونان، و همچنین فلاسفهٔ ایرانی چون فارابی، ابن‌سینا، و سهروردی تبیینی لغزان و ناروشمند خواهد بود. تأثیر فیثاغورس، افلاطون، نوافلاطونیان و تفکرات هرمسی و گنوسی بر مشرب عارفان، به‌ویژه در آثارشان، چشم‌پوشیدنی نیست.

۳.۳. اسطورهٔ یاد و فراموشی

قدیمی‌ترین نمونهٔ اسطورهٔ «یاد و فراموشی» را می‌توان در آیین گنوسی دید. در اساطیر یونان باستان، منه‌موسین^۱ خاطره و مادر موزها^۲ (خدایانوان نُه‌گانهٔ ادبیات و هنر و موسیقی) است (پینسنت، ۱۳۸۰: ۱۵). او همه‌چیز را که مربوط به گذشته، حال و آینده بود، به‌خاطر داشت و او را اساس زندگی و خلاقیت می‌پنداشتند. موزها نُه‌تن بودند و نام همهٔ دختران زئوس و نیموزینه (مینموزینه) به‌معنی حافظه است (همیلتون، ۱۳۷۶: ۴۶). در ادبیات و هنر مغرب‌زمین، برای هر دسته از هنرهای زیبا یک «موز» قائل‌اند که تا او به‌سراغ هنرمند نیاید، نمی‌تواند اثری عالی بیافریند. در واقع، آنها سرپرستی موسیقی و شعر را برعهده داشتند؛ از این‌رو، به پریان نُه‌گانهٔ هنرهای زیبا معروف بودند (شفا، ۱۳۸۳: ۱۴۳-۱۴۴). باور به وجود الهه یا فرشته‌ای که شعر را به شاعران تلقین می‌کند، علاوه‌بر یونان باستان، در ایران پیش از اسلام و در عقاید مانی نیز مشاهده می‌شود. «مانی مدعی بود پیام خویش را با واسطهٔ یک میانجی به نام «همزاد» یا «قرین» دریافت می‌کند. نام این میانجی فرشتهٔ وحی یا «تابعه» است» (آقاحسینی، ۱۳۸۱: ۸۰). در متون فارسی از آن با نام «هرجمیگ» یاد می‌کنند. «او همتای آسمانی و من ازلوی روح مانی است که جدا از جسم خاکی او نگاشته شده است و از این‌رو، از جهان علوی با مانی مراد دارد و الهام‌بخش اوست» (باقری، ۱۳۷۷: ۲۷). تابعهٔ مانی بسیار به «طبایع تام» سهروردی در حکمت اشراق نزدیک است. به‌طور کلی، اهمیت «یاد و یادآوری» در اساطیر ملل به‌ویژه یونان به‌اندازه‌ای است که «هرمس برای جاودان‌ساختن پسرش آتالاید، یاد غیرقابل تغییر به او می‌بخشد» (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۰۷).

براساس آنچه گفته شد، گزارهٔ فراموشی و یادآوری، به‌منزلهٔ باوری اسطوره‌ای، نزد بسیاری از آیین‌ها و اندیشه‌ها یکی از اصول آفرینش بوده است. هندوان حتی معتقد بودند خدایان نیز دچار فراموشی می‌شوند که به‌دنبال آن به زمین هیبوط می‌کنند و در شکل انسان مجسم می‌شوند. بسیاری از باورها و داستان‌های اقوام براساس همین اسطوره شکل گرفته است؛

چنان‌که الیاده در کتاب‌های *افسانه و واقعیت* و *چشم‌اندازهای اسطوره‌ای* به بررسی «فراموشی» و «یاد» در هند، یونان و نزد گنوسی‌ان می‌پردازد. بدون‌شک، تأثیر این داستان‌ها بر ادبیات عرفانی ایران غیرقابل چشم‌پوشی است. بازتاب این گزاره به‌طور گسترده در داستان‌های تمثیلی ابن‌سینا و پس از او سهروردی مشاهده می‌شود. «فراموشی» یکی از باورهای بنیادی در تفکر گنوسی است. آنان معتقدند روح پس از هیبوط به عالم خاکی، موطن اصلی خویش را از یاد می‌برد. «فراموشی بن» که در اصل بنیادی اساطیری دارد، در فلسفه و سپس در عرفان در اشکال و تصاویر مختلف ممتل شده است.

۱.۳.۳. نظریه تذکار افلاطون

افلاطون در باب معرفت دیدگاهی را مطرح می‌کند که به نظریه تذکار^۳ یا یادآوری مشهور است. او معتقد است «روح همین که در تن فانی جای گرفت، نخست بی‌هوش می‌گردد و آگاهی به خود را از دست می‌دهد» (افلاطون، ۳/۱۳۵۵: ۱۸۵۶). این همان مصیبتی است که روح پس از هیبوط بدان گرفتار می‌آید؛ نسیان فراموشی آن موضوعی است که زمانی در یاد و خاطره بوده است؛ مضمونی که گنوسی‌ان و افلاطون بدان پرداخته‌اند. افلاطون معتقد است روح پیش از تجسد به حقایق عالم مثل وقوف داشته است، اما در اثر هیبوط به عالم محسوس و زندانی شدن در جسم آن حقایق را فراموش کرده است؛ از این رو، یادآوری را نوعی فضیلت می‌داند که دانش و آموختن برابرنهاد آن‌اند و گویی این نظریه تذکار افلاطون همان افسانه یاد و فراموشی با جامه مبدل است (الیاده، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

افلاطون در رساله *فایدون*، علت فراموشی روح را ممانعت جسم از شناخت می‌داند و بر این باور است:

روح، فی‌حد ذاته، عقل محض است و با تأمل در حقیقت اشیاء علم واقعی را حائز می‌گردد، اما بطاعتار اتحادی که با جسم دارد، ناگزیر از کسب معرفت از طریق حواس است و چون حواس از درک واقعیت ناتوانند، روح دچار خطا و لغزش می‌گردد (افلاطون، ۱/۱۳۵۵: ۴۹۲-۴۹۴).

تجسد روح و در پی آن کسب معرفت از طریق حواس سبب می‌شود تا روح هرچه را از عالم مَثَل به یاد داشته است به فراموشی بسپارد. افلاطون برای تبیین نظریه تذکار در رساله *منون*، مثالی از زبان سقراط می‌زند. او از منون می‌خواهد تا غلامش را بیاورد. پس از آمدن غلام، او شروع به پرسیدن سؤالاتی درباره هندسه می‌کند، علمی که غلام هیچ از آن نمی‌داند، اما به

تمام پرسش‌های سقراط پاسخ می‌گوید. افلاطون از این پرسش و پاسخ نتیجه می‌گیرد که غلام، پیشتر به همه حقایق علم هندسه واقف بوده است و مطرح کردن پرسش‌ها تنها باعث شد تا او حقایق را که از قبل می‌دانسته است به یاد آورد (افلاطون، ۱/۱۳۵۵: ۳۸۹)؛ بنابراین، یادآوری از نظر او نوعی فضیلت به‌شمار می‌رود و پژوهش و آموختن جز به یاد آوردن نیست. طبیعت به‌هم‌پیوسته است و روح با همه‌چیز آشنایی دارد، پس جای شگفتی نیست که هرچیزی را به‌خاطر بیاورد (همان، ۳۸۸)؛ بنابراین، نظریه تذکار افلاطون بر دو اصل استوار است: نخست، اساس معرفت و شناخت، یادآوری است و دوم، روح جاودان است. افلاطون می‌گوید: «برخی شاعران مانند پیندار،^۴ که از خدایان الهام می‌جویند، می‌گویند روح جاودان است» (همان). نکته قابل توجه در بیان اخیر افلاطون پیوند اسطوره حافظه در یونان باستان و جاودانگی روح است؛ در اساطیر یونان، منه‌منوسین (الهه تجسم و حافظه) و دختران نه‌گانه‌اش وظیفه الهام شعر به شاعران را بر دوش دارند. از این‌رو، زمانی که شاعری از این پربان و نیمه‌خدایان الهام گیرد، به جاودانگی روح شهادت می‌دهد. پس، افلاطون در سخنان خویش به‌شکلی تلویحی به اسطوره موزها یا اسطوره یاد و فراموشی اشاره کرده که با این تلمیح، بر پیوند جاودانگی روح و مسئله یادآوری صحنه گذاشته است. نظریه تذکار افلاطون به نوعی همان اسطوره یاد و فراموشی است، اما در هیئت دیگری. در این باب، توضیح افلاطون درباره تربیت معنوی روح در رساله تیمائوس راهگشا است. او در رساله مذکور به داشتن روحی سالم و عاری از تباهی توصیه می‌کند و آن را در گرو غذای درست از راه تربیت معنوی می‌داند. ولی در مقابل «اگر کسی از تربیت معنوی غافل شود، راه زندگی را لنگ‌لنگان به پایان می‌رساند و به‌صورتی ناقص و نادان به دنیای زیرین بازمی‌گردد» (افلاطون، ۳/۱۳۵۵: ۱۸۵۶). از آنجاکه در اساطیر یونان خدایان به طبقات و گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شدند، زیر زمین نیز خدایانی داشت که از جمله آنها خدای خواب و مرگ است. همان‌طور که می‌دانیم، خواب و مرگ نوعی از فراموشی یا به‌عبارتی شکلی دیگر از غفلت و نسیان به‌شمار می‌روند. «در اودیسه برای جهان زیرین چهار رود اصلی می‌پندارند که چهارمین آنها رود لته است، به‌معنی فراموشی، خواهر مرگ و خواب، و شاعران با این مفهوم از آن یاد می‌کنند» (پین‌سنت، ۱۳۸۰: ۲۵). در اساطیر یونان «رود لته» رود مرگ شناخته می‌شد که هرکس از آن آب می‌نوشید، حافظه‌اش را از دست می‌داد. بدین ترتیب، نه‌تنها «خواب و مرگ» خدایان

زیر زمین‌اند و برادران فراموشی جایگاهشان در زیر زمین است، حتی «رود لته» که خود افلاطون همه‌جا به آن اشاره می‌کند نیز رمزی برای فراموشی است. فلوطین نیز با اشاره به چشمه لته می‌گوید، روح با آشامیدن آب چشمه لته، که صورت استعاری ورود روح به بدن است، خود واقعی‌اش را از یاد می‌برد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۰۳). بدین ترتیب، افلاطون در بیان نظریه تذکار به افسانه یاد و فراموشی، که مربوط به سرزمین مادری‌اش بود، وقوف داشت.

در میان فیلسوفان مسلمان، سهروردی از جمله معتقدان به نظریه تذکار است. او همچون افلاطون بر این باور است که روح پس از پوشیدن لباس جسم و روبه‌رو شدن با سختی و سنگینی تجسد، هرچیزی را که به خاطر داشته از یاد برده است. در حقیقت، «روح عالم امر و یگانگی خویش را فراموش کرده و در عالم ماده و پراکندگی محصور مانده است» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۹: ۵۰۲) و همین اسارت موجب شده است موطن اصلی‌اش را از یاد ببرد.

اما نکته‌ای که از نظرگاه سهروردی مغفول نمانده است، توجه به ماهیت دوگانه وجود انسان است؛ ماهیتی که فرآورده دو عالم جسمانی و روحانی است.

صرف بودن انسان در جهان مادی موجب غربت وی نیست؛ زیرا این موجود، معجون عجیبی است که از دو عالم خلق و امر دارای نشان است. آنچه موجب غربت انسان می‌گردد این است که وی عالم امر خویش را فراموش کرده و در عالم ماده محصور مانده باشد. به‌این ترتیب، منشأ از خودبیگانگی انسان را در فراموشی وی نسبت به آنچه عالم امر و یگانگی خوانده می‌شود باید جست‌وجو نمود (همان).

۳.۴. موقعیت مرزی^۵

ترس، رنج، مرگ‌آگاهی، عشق، و کشمکش حالت‌هایی است که انسان با قرار گرفتن در آنها از زندگی عادی خویش جدا می‌شود و در هر موقعیت به شناخت تازه‌ای دست می‌یابد. «این حالت‌ها، نه بن‌بست‌ها، که مرزهای رویارویی با هستی در خود است» (بلاکهام، ۱۳۷۶: ۸۰) و آنچه این موقعیت‌ها فراهم می‌کنند، امکان شکستن صورت‌های ثابت شناخت و حرکت و تغییر به فراسو است. یاسپرس معتقد است انسان برای حرکت به سوی تعالی به تحرک و قرار گرفتن در این موقعیت‌ها نیاز دارد؛ زیرا این حالت‌ها هستند که به خودشناسی می‌انجامند و البته که خودشناسی به خداشناسی ختم می‌شود. از نظر او، انسان هنگامی می‌تواند به استعلا دست یابد که در برابر همه چیزهایی که از پیرامون و محیط زندگی‌اش و از خداوند

می‌یابد، گشوده باشد. در حقیقت، انسان به شرط گشودگی در برابر پدیده‌های عالم و وجود خدا می‌تواند به تعالی و استعلا برسد. از این رو، یاسپرس راه دست‌یابی به تعالی را قرار گرفتن در وضعیت‌های گوناگون می‌پندارد. از نظر او، «کشاکش‌ها، قطبیت‌ها و نسبیت‌های معینی وجود دارند که وجود شخصی گرانبها و ناپایدار از طریق آنها در وضع مناسبی نگه داشته می‌شود. این کشاکش هوشیاری بیکران برای دیدن واقعیت است که به پی‌جویی او برای دیدن تعالی نیرو می‌بخشد» (همان، ۱۰۰).

پیش از یاسپرس، کی‌یرکگور، بنیان‌گذار استعلاگرایی، استعلا را تنها گشودگی در برابر خدا می‌دانست. هایدگر نیز به مسئله گشودگی داز این اشاره می‌کند. اما به نظر می‌رسد آنچه سبب می‌شود این گشودگی برای انسان رخ دهد، موقعبت‌های مرزی است. حالت‌هایی که انسان با قرار گرفتن در آنها از فضای عادی زندگی روزمره جدا می‌شود و تجربیات تازه‌ای کسب می‌کند و این تجربیات به شناخت خویشتن منجر می‌شود. «در موقعبت‌های مرزی ما شناخته می‌شویم، البته نه برای ناظر بیگانه، بلکه برای خودمان شناخته می‌شویم. پس نباید از وقوع در مهالک موقعبت‌های مرزی اجتناب کنیم» (ملکیان، ۴/۱۳۷۷: ۴۷-۴۹). مرگ، رنج، کشمکش، گناه، ترس، و یأس موقعبت‌هایی هستند که انسان در هنگام واقع‌شدن در آنها به فراسوی زندگی جاری حرکت می‌کند. یاسپرس عقیده دارد هر یک از موقعبت‌ها برای هر شخصی منحصر به خود اوست و دلیل این امر آن است که آگاهی ما و عکس‌العمل ما در هر موقعبتی خاص همان موقعبت است.

۴. یافته‌های پژوهش

۴.۱. نقش موقعبت‌های مرزی در خودشناسی شخصیت‌های رساله‌های رمزی

در داستان *آواز پر جبرئیل*، سالک جوانی در شبی تصمیم می‌گیرد وارد خانقاه پدر شود. او که تا آن زمان گرفتار قیدوبندهای دوره کودکی و نوجوانی بود، به یک‌باره وارد عرصه‌ای می‌شود که در پایان داستان از او شخصیتی متفاوت می‌سازد. تجربه عرفانی که سالک *آواز پر جبرئیل* از سرگذرانده است، در حقیقت، تجربه‌ای غیرمعمود بوده است. «بدین معنا که در آن زمان، مکان، منطوق روابط علی و معلولی وقوع رخدادها متفاوت با جهانی است که ما هر روز آن را تجربه می‌کنیم» (طاهری، ۱۳۹۸: ب: ۶۳). او ده پیر خوش‌سیما را می‌بیند که روی

سکویی نشسته بودند. با یکی از آن ده پیر به پرسش و پاسخ می‌پردازد. پرسش‌هایی به‌ظاهر نامعقول و پاسخ‌هایی که برای هر جانی آشنا نیست. زمان و مکان در این روایت همچون عالم رؤیا مادیت ندارد و بیشتر به امری انتزاعی و معقول شباهت دارد. «زمان کش می‌آید یا به‌جای حرکت در محور افقی در عمق جریان می‌یابد. مکان به امری اثری تبدیل می‌شود و حوادث بی‌هیچ منطق آشنایی به وقوع می‌پیوندند» (همان)؛ به‌گونه‌ای که به روایت‌های اساطیری شباهت می‌یابد که زمانشان غیر تقویمی است و مکان دارای ابعاد نیست. به‌واقع، انسان در زمان خطی قادر به ادراک مشاهدات عالم غیب نخواهد بود، بلکه هنگامی مستعد دریافت تجربیات شهودی می‌شود که در بی‌مکانی و بی‌زمانی قرار گیرد. در تمام تجربیات عرفانی با تصاویری نامعهود فراتر از واقع مواجهیم که اسباب اتصال سالک را به معرفت فراهم می‌کند. رساله فی حاله الطفولیه نیز روایت فردی است که پس از دیدن جماعتی از کودکان که به‌سمت مکتب می‌رفتند، تصمیم می‌گیرد نزد استادی برای آموختن برود که در راه استاد را می‌بیند. ملاقات با استاد در واقع موقعیتی متفاوت و شگفت برای سالک است که او را به‌سمت شناخت سوق می‌دهد. البته، در این داستان، سالک ابتدا با مشاهده کودکان و شکفتن انگیزه آموختن در وجودش، وارد مرحله جدیدی می‌شود. اما ملاقات با پیر (استاد) و پرسش و پاسخ‌های غیرمعمول، او را به عمق تجربه‌ای خاص می‌کشاند.

این موقعیت‌های مرزی در داستان‌های عقل سرخ و قصه غربت غربی به‌گونه‌ای دیگر شکل می‌گیرد. در داستان‌های سهروردی، سالک زندگی عادی و روزمره‌ای دارد تا اینکه به‌ناگهان گرفتار بند و زندان می‌شود. همین اسارت تحولی در زندگی او ایجاد می‌کند که مسیری به‌سوی شناخت (خود) برایش فراهم می‌شود.

۲.۴. «فراموشی» در تجربه موقعیت مرزی

در داستان‌های سهروردی، فراموشی پیش‌فهمی را فراهم می‌کند که شخصیت‌ها به‌شرط پشت‌سرنهاندن آنها به آگاهی دست می‌یابند. آنچه وجه اشتراک برخی از رساله‌های مهم سهروردی را فراهم می‌کند، اسطوره فراموشی و سپس عنصر یادآوری در کنار آگاهی و معرفت است که به‌واسطه وحی حاصل می‌شود و به سالک بینش یادآوری را اهدا می‌کند؛ از این‌رو، بنابر عقیده گنوسیان: «وقوع وحی می‌تواند موقعیت انسان را تغییر داده و اصلاح کند و لذا وحی بخشی از جریان نجات و یا مقدمه‌ای برای آن است» (شاهنگیان، ۱۳۸۴: ۵۵). نجات از

اسارت جسم و غفلتی که انسان به واسطه جداماندن از اصل آسمانی خویش بدان گرفتار آمده است، از نخستین و اساسی‌ترین آموزه‌های گنوسی است که تجلی آن به‌طور گسترده در عرفان ایرانی و اسلامی مشاهده می‌شود. آنان از مرگ روحانی عیسی مسیح^(ع) نیز تعبیر به غفلت و بی‌خبری روح می‌کنند که پس از هبوط از عالم اصل، منشأ روحانی خویش را فراموش کرده است (همان، ۵۴). از این‌رو، افلاطون از عنصر یادآوری به‌عنوان نوعی فضیلت یاد می‌کند برای آنان که فراموش کرده‌اند (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۰۵). گنوسی‌ان براساس اصل ثنویت و ضدیت روح و ماده، جسم را خوار می‌شمارند. آنان جسم و تن را مایه مستی و از خودبیگانگی روح می‌دانند که انسان مستغرق در جهان مادی را در خواب نسیان فرو برده است؛ پس، به‌طور کامل آن را رد می‌کنند، اما افلاطون جسم را مرکب روح می‌داند.

[روح] در آگاهی محض و کامل است، اما زمانی که متجسم می‌شود، از چشمه نسیان آبی می‌نوشد و آگاهی‌ای که از مُثل داشته از یاد می‌برد. هنوز این آگاهی در انسانی که روح در وی متجسم شده نهفته است. وی می‌تواند با کوششی فلسفی آن را آشکار کند. در حقیقت، روح در بازگشت به حیات زمینی است که مُثل را فراموش می‌کند (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۰۹-۱۱۰). بنابراین، مسئله هبوط و فراموشی را می‌توان مقدمات محوری یا پیش‌آگاهی‌هایی در تجربه موقعبت‌های مرزی فرض کرد که سالک بدون فهم آن قادر به خودشناسی و تعالی نخواهد بود. در ادامه، به بررسی داستان‌هایی می‌پردازیم که «فراموشی» به طرز خاصی شخصیت‌ها را در وضعیتی شکننده قرار می‌دهد و باعث می‌شود اعتبار بسیاری از شناخت‌های کلی در مواجهه با موقعبت «فراموشی» فرو بریزد.

۱.۲.۴. عقل سرخ

سهروردی مسئله فراموشی را به‌مثابه شکلی از حالت پیش‌آگاهی با زبان رمزی خاص خود در داستان عقل سرخ به‌تصویر می‌کشد. این روایت قصه «بازی» است که ابتدا با بازهای دیگر در یک سرزمین بوده‌اند، اما دست تقدیر او را در دامی گرفتار کرده است: «پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند. آنکه هر دو چشم من بردوختند و چهار بند مختلف نهادند و ده‌کس را بر من موکل کردند» (سهروردی، ۳/۱۳۸۰: ۲۲۷). «چشم‌بردوختن، دربندنهادن، و موکل گماشتن» بر باز، رمزی از به‌کاربردن تمام کوشش‌ها برای فراموشی اصل و مبدأ است، فراموش کردن جایی که باز ابتدا در آن سکنی داشت؛ زیرا چشم‌ها و پاهای باز را می‌بندند تا

دست‌آموز شود و دیگر آن خاطره زندگی رها و آزاد را به یاد نیاورد و نسیان بر او غالب شود؛ زیرا بازشدن بندها و رهایی از اسارت یعنی بیداری از خواب غفلت و معرفت به وضع خویش در جهان و جایی که از آن آمده است.

می‌توان گفت «باز» از لحظه‌ای که به اسارت درمی‌آید، مقدمات موقعیت مرزی برایش فراهم می‌شود و در ادامه با قرار گرفتن در حالت تاریک، یعنی چاه ظلمانی و بسته‌شدن چشم، نور معرفت از او سلب می‌شود و تاریکی و اسارت، او را در موقعیت فراموشی قرار می‌دهد. حالتی برای باز در این وضعیت فراموشی به وجود می‌آید که او آگاهی‌اش را به اصالت و نهادش از دست می‌دهد و این ادبار و دشواری اسباب تحول شخصیت باز را فراهم می‌کند و مقدمه‌ای می‌شود برای جان‌آگاهی و استعلاء. او که همواره در کنار بازان دیگر زندگی متعارفی داشته است، با واقع‌شدن در حالتی متفاوت، با گسستی مواجه می‌شود که در نهایت او را از زندگی عادی جدا می‌کند. پس فراموشی‌ای که باز به آن گرفتار آمده است، همان موقعیتی است که سهروردی به وسیله آن سعی دارد بر بی‌اعتباری شناخت صحه بگذارد. او برای بازسازی شخصیت آغازین روح سالک، او را در حال‌وهوای بحرانی فراموشی قرار می‌دهد.

در *عقل سرخ*، سهروردی از زبان باز به فراموشی‌اش اشاره می‌کند. «آنکه مرا در عالم تحیر داشتند؛ چنان‌که آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود فراموش کردم» (همان). بنابراین، اسارت عین جهالت و فراموشی است. براساس آموزه‌های گنوسی «فراموشی، یاد جهان آسمانی را در روح به‌زمین‌بازگشته و متجسم‌شده محو می‌کند» (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۰۷). «باز» همان روح به‌زمین‌آمده‌ای است که دیگر خاطره‌ای از جهان علوی به یاد ندارد. اما آنچه خطر بزرگی برای روح سالک همراه دارد و به این جهالت دامن می‌زند، عادت کردن به وضعیت فراموشی است. می‌گوید: «می‌پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام» (سهروردی، ۳/۱۳۸۰: ۲۲۷). اما، روح سالک در آن موقعیت متوقف نمی‌شود و دل نمی‌بندد. زمانی از غفلت موکلان استفاده می‌کند و با بند بر پای، لنگان، روی در صحرا می‌نهد. در صحرا با پیری ملاقات می‌کند که او را به فراموشی‌اش آگاه می‌سازد. «گفتم ای پیر از کجا می‌آیی؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آنجایگه بود اما تو فراموش کرده‌ای» (همان، ۲۲۸-۲۲۹). پیر در جایگاه هادی الهی راه، سالک را از خواب غفلت به سمت وادی معرفت رهنمون می‌کند. پس، همان‌طور که فیلسوفان اگزیستانسیالیست می‌گویند،

موقعیت‌های بحرانی یک‌باره به‌وقوع نمی‌پیوندند. چنان‌که در این داستان دیدیم، ابتدا باز اسیر می‌شود و سپس به فراموشی گرفتار می‌آید. از همین‌رو است که یاسپرس از موقعیت‌های لبهٔ مرز به «جهش» تعبیر می‌کند؛ یعنی حالت‌هایی که با واقع‌شدن در آنها از مرتبهٔ ازخودبیگانگی به مرحلهٔ شناخت خویشتن و خودآگاهی نائل می‌آییم.

داستان *عقل سرخ* به یکی از داستان‌های مشهور هندی شباهت بسیار دارد. در حکایتی از *اوپانیشاد*، از مردی سخن رفته است که راهزنان چشم‌بسته از شهرش آوردند و در مکانی متروک رها کردند. مرد فریاد برمی‌دارد که «مرا با چشمان بسته به اینجا آوردند، ناچار بایستی اینجا را با چشمان بسته ترک کنم». یک‌نفر چشم‌بندش را باز می‌کند و راه شهر را به او نشان می‌دهد. راه را از دهی به دهی دیگر می‌پرسد و بدین ترتیب به خانه می‌رسد و می‌گوید کسی که مرشد شایسته دارد و قادر به آزادساختن خویش از چشم‌بندهای جهل است، بی‌شک به کمال می‌رسد (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۰۳).

بن‌مایه و سرشت هر دو قصه روایت کلی از سالکی است که با چشم‌بند جهل در بند جهان مادی گرفتار شده است. «چشم‌بند» معادل حجابی است که در عرفان ایرانی و اسلامی آن را مانع کشف حقیقت می‌دانند. هندیان نیز از آن به «مایا» تعبیر می‌کنند. «مایا» در حقیقت فریب و حجابی است که مانع به‌خاطر آوردن اصل حقیقی می‌شود. در *بریتانیکا*، «مایا» برابر با توهم یا فریب دانسته شده است که نمود آن در بسیاری از داستان‌های هندی سبب فراموشی اصل و منشأ می‌شود. «مایا» صورت ظاهر و خطای چشم و فریب است که در عرفان هندی حجاب حقایق به‌شمار می‌رود (شمیسا، ۱۳۹۱: ۲۱۴-۲۱۷)؛ بنابراین، در این داستان، کوری یا چشمان برهم‌نهاد، یعنی گم‌کردن خود و معادل فراموشی است (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۰۳). به‌عبارت‌دیگر، «دیدن» با «آگاهی» همسو است و پیوندی استوار با آن دارد. «چشم‌بند»، که در هر دو داستان بدان اشاره شد و در جهان مادی بر چشم سر قرار می‌گیرد، نماد افول آگاهی و ازخودبیگانگی است و «خودباختگی» از خصیصه‌های موقعیت‌های بحرانی یا مرزی به‌شمار می‌رود.

این روایت به‌خوبی نشان‌دهندهٔ اثرگرفتن سهروردی از روایت‌های هندی است. در فلسفهٔ هندی و نزد فیلسوفانی چون شانکارا، روح یا نفس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود که آن را از ظواهر دنیوی جدا می‌کرد. آنها بر این باور بودند که ماهیت و جنسیت روح به این عالم تعلق

ندارد؛ از این رو، تمام همت آنها برداشتن حجاب جهل و دست‌یابی به معرفت بود. بازتاب این باور در داستان‌های هندی با تجلی مرشد و راهبر در هیئت‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شود.

۴.۲.۴. رساله‌الطیر

رساله‌الطیر سهروردی کتابی است که در اصل ابن‌سینا نگاشت و سهروردی آن را ترجمه کرد. این کتاب سرگذشت پرندگان آزادی است که روزی در دام صیادان گرفتار می‌آیند: «جماعتی صیادان به صحرا آمدند و دام‌ها بگسترده و دان‌ها بپاشیدند... روی بدان دامگاه نهادیم و در میان دام افتادیم. چون نگاه کردیم، بندهای تله‌ها در پای ما بود» (سهروردی، ۳/۱۳۸۰: ۱۹۹-۲۰۰). این داستان در حقیقت «سفر روحانی انسان را ترسیم می‌کند. پرواز آزادانه در اینجا نماد وضعیت انسان در ازل، قبل از خلقت، است و "به‌دام‌افتادن" اشاره دارد به آمدن او به قلمرو وجود مادی» (رضوی، ۱۳۸۷: ۴۵). در ابتدا، پرنده‌ها برای رهایی از بند و زندان تلاش کردند، اما بند بر آنها سخت‌تر شد. در نتیجه، «هلاک را تن بنهادیم و بدان رنج تن در دادیم» (سهروردی، ۳/۱۳۸۰: ۲۰۰). اگزیستانسیالیست‌ها از رنج و درد به‌مثابه موقعیتی بحرانی یاد می‌کنند که انسان پس از تجربه آن به شناخت و معرفت دست می‌یابد. تحول شناختی پس از «بودن در رنج» و استیلا بر آن حاصل می‌شود و این نمونه‌اعلای سیری بالارونده است. پرندگان با به‌دام‌افتادن و گرفتارشدن در رنجی که انتظارش را نداشتند به موقعیتی جدید و درعین‌حال شکننده وارد می‌شوند که گزاره‌های یقینی‌شان را به اعتباراتی سست دگرگون می‌سازد، اما تجدید شناخت و خودآگاهی در این ورطه هنگامی به‌وقوع می‌پیوندد که امر متناهی (اسارت و فراموشی) را ترک بگوییم؛ زیرا آنچه پس از عبور از این موقعیت‌ها ظهور خواهد یافت، نوعی ارتباط و گشودگی در برابر جهان است. این گشودگی به‌واقع فهم تازه‌ای از هستی است که عرفا از آن به وصال یا ایمان تعبیر می‌کنند.

نزد عرفا، کسی در سلوک و اسفار روحانی به وصال نائل می‌آید که در این ورطه‌گاه توقف نکند و همواره و به‌طور مستمر بوی خوش عالم ازلی را به‌مشام بکشد؛ زیرا همان‌طور که سهروردی معتقد است، بزرگ‌ترین خطر برای سفر روحانی، سازگاری با اسارت در جهان مادی و قبول آن است (رضوی، ۱۳۸۷: ۴۵). به‌طور معمول، در رساله‌الطیرها، پیوند پرندگان با اصل هستی -که معمولاً در هیئت پادشاه ظاهر می‌شود- زمانی صورت می‌گیرد که آنان ریاضت کشیده باشند و به ترک حواس نائل آیند؛ در حالتی میان خواب و بیداری، یا مرگ ارادی

(پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۴۰۴-۴۰۵). همان‌طور که پرندگان رساله/الطیر سهروردی، پس از تحمل رنج اسارت و در ادامهٔ مسیر طولانی و طاقت‌فرسا، به دیدار حضرت نورانی ملک رسیدند و این به معنی پشت‌سرنهاندن امر متناهی (موقعیت سرحدی) و دستیابی به نامتناهی و استعلاست؛ بنابراین، وضعیت‌های دشوار و ریاضت‌گون که به صورت اجتناب‌ناپذیر ظهور می‌کنند و استیصال به‌همراه دارند، منظومهٔ فکری و اعتقادی فرد را متحول می‌کنند و در ادامه با بی‌اعتبارساختن بسیاری از گزاره‌ها و شناخت‌های کلی، زمینهٔ تغییر نگرش و در نهایت جهش را فراهم می‌آورند.

۴.۲.۳. نعمت موران

در فصل هشتم/نعمت موران، داستان طاووس‌هایی حکایت می‌شود که در باغی سرسبز و خرم از آن پادشاه زندگی می‌کنند. روزی پادشاه یکی از طاووس‌ها را گرفت و دستور داد بر او چرم بپوشانند و بر سرش سلّهای افکنند؛ به طوری که بعد از طی مدتی «خود را و ملک را و باغ را و دیگر طاووس را فراموش کرد» (سهروردی، ۳/۱۳۸۰: ۳۰۶). طاووس، که پیش از آن زندگی متعارف و معمول داشته است، در وضعی قرار می‌گیرد که گسست او را از جهان روزمره رقم می‌زند. این حالت بحرانی آغاز سیر خودباختگی او است. چنان‌که سهروردی می‌گوید، او «اعتقاد کرد که هرگز کسی ورای این، عیشی و مقرّی و کمالی دعوی کند، کفر مطلق و سقط محض و جهل صرف باشد» (همان).

در این قصه، حجاب مایا که در شکل سلّ ظاهر می‌شود، چنان طاووس را به چاه ظلمانی جهل می‌کشاند که جز محیط سلّ، مکانی برای خود تصور نمی‌کند. بر طبق آموزه‌های گنوسی، که کاملاً با داستان‌های سهروردی منطبق است، پس از اسارت و سقوط به ورطهٔ فراموشی، تنها سروشی از جانب آسمان می‌تواند به یاری سالک بشتابد و به حافظهٔ او برای یادآوری کمک کند. در این داستان، الهام بیداری و یادآوری در تصویر «بوی خوش» به‌نمایش درمی‌آید. «هروقت که بادی خوش وزیدن گرفتگی و بوی ازهار و... بدو رسیدی، اضطرابی در وی پدید آمدی و نشاط طیران درو حاصل گشتی و در خود شوقی یافت» (همان). اما او چنان غرق در فراموشی بود که متنبه نشد. «این جهالت او از آن بود که خود را فراموش کرده بود و وطن را؛ "نسوالله فأنسامهم انفسهم"» (همان، ۳۰۷). عادت به وضعیت نسیان آفتی است که روح سالک در این داستان گرفتارش شده است. این داستان از معدود قصه‌های سهروردی،

یا می‌توان گفت تنها داستان او، است که سالک در حالت و وضع بحرانی‌ای که در آن گرفتار شده است باقی می‌ماند. او خود و عالمش را به فراموشی می‌سپرد که این امر معادل از خودبیگانگی و باختن خود است. سالک نباید موقعیت‌های مرزی را به «بن‌بست» تعبیر کند؛ زیرا اگر چنین بیندارد، هرگز به آگاهی و معرفت دست نخواهد یافت. طاووس می‌توانست با غلبه بر اضطراب و سرگستگی به شناخت دست یابد و به قول هایدگر به عالم خویش (هویت اصیل) بازگردد. یاسپرس معتقد است این شناخت زمانی به دست می‌آید که انسان در برابر همه چیزهایی که از عالم و خدا به او می‌رسد گشوده باشد. به نظر می‌رسد آنچه سبب می‌شود این گشودگی برای انسان رخ دهد، موقعیت‌های مرزی است. حالتی که انسان با قرار گرفتن در آنها از فضای عادی زندگی روزمره جدا می‌شود و تجربیات تازه‌ای کسب می‌کند که در خلال این تجربیات محدودیت‌ها و امکان‌های خویش را می‌شناسد.

۴.۲.۴. قصه غربت عربی

همین اسارت در قصه غربت عربی نیز اتفاق می‌افتد. اسارت نوع و شکلی از موقعیت استثنایی و مرزی است. یاسپرس معتقد است انسان صرفاً در برخورد و رابطه با جهان است که می‌تواند خودش را بشناسد. این برخورد در موقعیت‌های مرزی نمود می‌یابد؛ به عبارت دیگر، موقعیت‌های مرزی هم اوضاع و هم احوال مرزی انسان‌اند (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۵۴-۱۵۵).

در این قصه، راوی با برادر خود، عاصم، به دیه‌ی می‌رسند که همه اهالی‌اش ظالم‌اند و آن‌دو را اسیر می‌کنند و با غل‌وزنجیر به زندان می‌افکنند؛ «پس چون از قدوم ما آگاه شدند و بدانستند که ما پسران شیخ هادی بن‌الخیر یمانی‌ایم، بگرفتند ما را و بستند به سلسله‌ها و اغلال و به زندان کردند ما را در چاهی که قعر آن را نهایت نیست» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۱۱۱).

علاوه بر اسارت، تاریکی چاه یک تصویر رمزی از غفلت و جهالت و برابر با نسیان است؛ زیرا تاریکی به همراه خواب نمودهای فراموشی‌اند. در هند، فراموشی را معادل جهل و اسارت می‌پنداشتند (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۰۵)؛ به نحوی که راوی داستان «احساس می‌کند که از فراموش‌زدگی و بی‌زاری هردم ناتوانی‌اش فزونی می‌گیرد» (کربن، ۱۳۸۳: ۴۵) و گویی غرض از سیر و سلوک را از خاطر برده است. این همان حالت مرزی است که با انفعال و متأثر شدن هم‌گام است. به این معنا که راوی خودش را در موقعیتی می‌بیند که بیرون از اختیار و اراده او است و همین گرفتاری پایه‌گذار فهم او از هستی خواهد بود. در قصه‌های رمزی سهروردی،

گشودگی به واسطه یا از طریق کسی انجام می‌گیرد؛ به این معنا که دست‌یابی به هویت اصیل زمانی میسر خواهد بود که سالک به یاری نیرویی به‌ظاهر خارجی بر سرگشتگی و اضطرابش غلبه می‌کند. هدهد که در میان پرندگان مظهر پیام‌رسانی است، پیغامی را از سرزمین ایمن و از جانب پدر برای آنها می‌آورد و به طی طریق فرامی‌خواند. «از پدرتان هادی به شما، به نام خدای بخشاینده و بخشایشگر. آرزومندان کردیم، آرزومند نمی‌شوید، و بخواندیم شما را، رحلت نمی‌کنید، و اشارت کردیم، فهم نمی‌کنید» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۱۱۲). مضمون این نامه به فراموشی سالک اشاره دارد که به سبب اسارت هدهدش را از یاد برده است. مطابق آموزه‌های گنوسی، هدهد پیام‌رسان در این قصه همان معرفت وحیانی است که سبب زدودن جهل و نجات انسان می‌شود. بیداری، آزادی و نجات انسان در گرو آگاهی و کسب معرفت است. این آگاهی را در داستان‌های رمزی سهروردی- حالت فراموشی رقم می‌زند.

در زبان عرفان، فراموشی پس از هبوط یکی از اصول اولیه سلوک و وصول به عالم ملکوت و مراتب بالای وجود است؛ بنابراین، ما می‌توانیم «هبوط و فراموشی» را دو حال‌وهوا یا دو پیش‌آگاهی در نظر بگیریم که نقشی محوری در فهم از هستی ایفا می‌کنند؛ چنان‌که گنوسیان معتقدند: «یکی از راه‌های وصول به حقیقت آن است که سالک نخست به ورطه فراموشی افکنده شود تا بتواند در این آزمون سخت، پیروز آید و حقیقت و مثال اعلی بر دلش کشف گردد و از آن پس، عارف و شناسا گردد» (اسماعیل پور، ۱۳۹۰: ۳۰۶). به عبارت دیگر، با غلبه بر حالت فراموشی و سرگشتگی، که کی‌یرکگور سرگشتگی را تعبیری دیگر از اضطراب می‌داند، می‌توان به وجود اصیل دست یافت. افلاطون به گونه‌ای دیگر اما با مضمونی مشابه با گنوسیان این مسئله را روایت می‌کند. او اعتقاد دارد «روح انسان در قفس تن گرفتار است و جهان را از پشت میله‌های قفس می‌نگرد و بدین سبب در نادانی و بی‌خبری کامل فرومانده است» (افلاطون، ۱/۱۳۵۵: ۵۱۷). جهل و بی‌خبری نقطه مشترک این دو دیدگاه است که هردو آن را مانع یادآوری اصل و سبب گرفتارماندن در زندان دنیوی می‌دانند. گویی که نفس در عالم جسمانی و محسوس به خواب رفته است و تنها با وقوع بارقه نور هدایت و وحی از خواب بیدار می‌شود. بازتاب سیر این گزاره اسطوره‌ای، فلسفی و عرفانی در رساله‌های تمثیلی سهروردی متجلی است. این قصه‌های تمثیلی راوی تکرار یک حادثه از سقوط تا صعود هستند: «سقوط در این دنیا، فراموش کردن اصل خویش، شنیدن آوای فراخوانی، قرارگرفتن در مسیر

بازگشت، تولد دوباره و نیل به مرتبت خدایی» (کربن، ۱۳۸۴: ۷۷). چنین است سرگذشت نزول نفس ناطقه و سیر تطور آن برای وصال دوباره که در تمام داستان‌های عرفانی و فلسفی این‌گونه روایت می‌شود؛ بنابراین، همه این داستان‌های تمثیلی درصدد بیان یک مفهوم و مضمون هستند، اما آنچه آنها را از یکدیگر متمایز می‌کند، سطح کلام و دلالت‌ها و رموز متفاوت و گوناگونی است که خالق اثر برای بیان آنها برمی‌گزیند.

۵. نتیجه‌گیری

پرنندگان در اساطیر و باورهای بسیاری از اقوام، نماد تعالی و واسط میان زمین و آسمان‌اند. از این‌رو، نمایاندن اسارت روح در تصویر پرنده، نشان‌دهنده حساسیت موقعیت‌های مرزی است؛ چراکه پرواز خصیصه ذاتی و فطری پرنده است و اسارت، دلتنگی و ترس در پی خواهد داشت؛ از این‌رو، خوف و اضطراب پرنده پس از گرفتاری، ضعف و نیازمندی او را آشکار می‌کند. چنان‌که انسان به‌قول کی‌یرکگور به‌واسطه هبوط همواره در حالتی از دلشوره و اضطراب است؛ بنابراین، نمایش گزاره هبوط در تصویر پرنده گرفتار، به‌واسطه وجه اشتراکی است که میان انسان در عالم مادی و پرنده در اسارت وجود دارد و آن اضطراب و دلتنگی است؛ از این‌رو، فیلسوفان اگزیستانسیالیستی چون هایدگر معتقدند یگانه‌راه‌هایی از تنزل و سقوط و بازگشت به عالم خویش در تجربه تشویش، اضطراب و ترس‌آگاهی است. هدف سهروردی از نمایاندن «فراموشی» در شکل اسارت و تاریکی، بیان تجربه سرگشتگی، ترس و اضطراب است؛ زیرا «به‌اسارت‌درآمدن در تاریکی (چاه) همراه با غل‌وزنجیر» طبیعتاً با تشویش و دلهره و ترس همراه است؛ پس، سهروردی با خلق تصویر اسارت، بر اضطراب و ترس‌آگاهی سالک (روح) صحه گذاشته و آن را امکانی برای بازگشت به عالم مبدأ و خروج از هبوط و تنزل پنداشته است. هایدگر خوف را گشودگی ممتاز دازاین می‌خواند و می‌توان گفت سهروردی «حالت فراموشی» را والاترین مرتبه گشودگی می‌پندارد که به‌واسطه تجربه و پشت‌سرنهادن آن، فهم‌های متنوع شکل می‌گیرند.

شاید بتوان گفت شخصیت‌های داستان‌های رمزی سهروردی به‌واقع با دو وضع بحرانی مواجه می‌شوند: یکبار هنگام جداشدن از زندگی معمول (زندگانی معمول روح در عالم بالا) و دیگر، زمانی که به فراموشی گرفتار می‌آیند. فیلسوفان اگزیستانسیالیست باور دارند

موقعیت‌های مرزی ناگهان به‌وقوع نمی‌پیوندند، بلکه قرار گرفتن در چنین حالت استثنایی‌ای نیازمند مقدمات و تمهیداتی است و در داستان‌های سهروردی این مقدمه با هبوط و فراموشی آغاز می‌شود؛ بنابراین، این دو وضع در داستان‌های سهروردی اسباب فهم و گشودگی را در تجربه موقعبت مرزی فراهم می‌کنند. می‌دانیم هر فهمی به پیش‌فهم‌ها و گزاره‌هایی نیاز دارد که بدون آنها درک حاصل نمی‌شود. موقعبت مرزی نیز مسبوق به سوابقی است که بدون رجوع به آنها امکان درک وجود نخواهد داشت. این سوابق آگاهی‌ها یا پیش‌آگاهی‌هایی هستند که تجربه شناخت از آنها نشئت می‌گیرد. در داستان‌های مرزی سهروردی، «فراموشی و هبوط» پیش‌آگاهی‌ها و پیش‌فهم‌هایی هستند که بدون آنها، تجربه شناخت و موقعبت مرزی رخ نخواهد داد.

پی‌نوشت

1. Mnemosyne
2. Muses
3. Anamnesis
4. Pindar
5. Boundary Situation

منابع

- آقاحسینی، حسین (۱۳۸۱) «فرشته شعر». *زبان و ادب فارسی*. دوره چهارم و پنجم، شماره ۱۸۵: ۷۳-۹۴.
- ابراهیمی دبنانی، غلامحسین (۱۳۷۹) *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چاپ پنجم. تهران: حکمت.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۰) *زیر آسمانه‌های نور*. تهران: قطره.
- افلاطون (۱۳۵۵) *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. جلد اول. تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۵۵) *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. جلد سوم. تهران: خوارزمی.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۷) *افسانه و واقعیت*. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: پاپیروس.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۱) *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. چاپ سوم. تهران: علم.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷) *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- باقری، مهری (۱۳۷۷) «تابعه مانی». *زبان و ادب فارسی*. دوره پنجاهم. شماره ۱۶۶: ۲۵-۴۸.
- بلاکهام، هرولد جان (۱۳۷۶) *شش متفکر انگلیستان سیالیست*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: مرکز.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶) *رمز و داستان‌های رمز در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی-فلسفی ابن‌سینا و سهروردی*. چاپ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.

- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴) *عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- پین‌سنت، جان (۱۳۸۰) *اساطیر یونان*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- حسینی، زهرا؛ و احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۱) «از خودبیگانگی، موقعیت‌های مرزی و مرگ در مثنوی مولوی». *مجله فلسفه و کلام اسلامی*. دوره چهل و پنجم. شماره ۲: ۴۷-۶۶.
- حسینی، مریم (۱۳۹۲) «اسطوره یاد و فراموشی در داستان‌های رمزی و تمثیلی ایرانی». *الهیات هنر*. دوره اول. شماره ۱: ۲۹-۵۰.
- رضوی، مهدی‌امین (۱۳۸۷) *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه مجدالدین کیوانی. چاپ چهارم. تهران: مرکز.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۷) *حکمه‌الاشراق*. ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و تحشیه سیدحسین نصر. جلد سوم. چاپ چهارم. تهران: پژوهشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و تحشیه سیدحسین نصر. جلد دوم. چاپ چهارم. تهران: پژوهشگاه.
- شاهنگیان، نوری‌سادات (۱۳۸۴) «بحثی در نجات‌شناسی گنوسی». *اندیشه دینی*. دوره چهارم. شماره ۱۶: ۴۷-۶۰.
- شریف، میان‌محمد (۱۳۷۰) *تاریخ فلسفه در اسلام*. ترجمه فتح‌الله مجتبابی و دیگران. جلد چهارم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شفا، شجاع‌الدین (۱۳۸۳) *افسانه خدا/بان*. تهران: دنیای نو.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۱) *مولانا و چند داستان دیگر*. چاپ دوم. تهران: قطره.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲) *شرح حکمه‌الاشراق*. به تصحیح حسین ضیایی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طاهری، قدرت‌الله (۱۳۹۸ الف) «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در داستان طوطی و بازرگان». *جستارهای نوین ادبی*. دوره پنجاه و چهارم. شماره ۲۰۵: ۲۹-۵۵.
- طاهری، قدرت‌الله (۱۳۹۸ ب) «تجربه عرفانی در موقعیت‌های مرزی و بازتاب آن در مثنوی: مطالعه موردی حکایت‌های پیرچنگی و موسی و شبان». *ادبیات عرفانی*. دوره دهم. شماره ۲۰: ۵۱-۷۸.
- طلیعه‌بخش، منیره، و علیرضا نیکویی (۱۳۹۶) «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی». *ادبیات عرفانی*. دوره نهم. شماره ۱۶: ۸۳-۱۱۷.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳) *شرح مثنوی شریف*. جلد دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

کشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴) ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه؛ یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی. جلد اول. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

کرین، هانری (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر.

کرین، هانری (۱۳۸۳) انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری‌نیا. چاپ دوم. تهران: آموزگار خرد.

کرین، هانری (۱۳۸۴) بزماه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: جامی.

مک‌کواری، جان (۱۳۷۷) فلسفه‌های وجودی. محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه غرب. جلد چهارم. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

نوالی، محمود (۱۳۸۶) فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی. تبریز: دانشگاه تبریز.

ورنر، شارل (۱۳۴۷) حکمت یونان. ترجمه بزرگ نادرزاده. تهران: علمی و فرهنگی.

همیلتون، ادیت (۱۳۷۶) سیری در اساطیر یونان و روم. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.

یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

یشربی، یحیی (۱۳۸۸) تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

References in Persian

Aghahosseni, Hossein (2002) "Angel of Poetry", *Persian Language and Literature*, Volume 45, Number 185: 73-94. [In Persian].

Bagheri, Mehri (1998) "Mani function", *Persian language and literature*, Volume 50, Number 166, 25-48. [In Persian].

Blackham, Herold John (1997) *Six Existential Thinkers*, translated by Mohsen Hakimi, Tehran: Markaz. [In Persian].

Corbin, Henry (1994) *History of Islamic Philosophy*, translated by Javad Tabatabai, Tehran: Kavir. [In Persian].

Corbin, Henry (2004) *Enlightened Man in Iranian Sufism*, translated by Faramarz Javaherinia, 2nd edition, Tehran: Amouzgar-e Kherad. [In Persian].

Corbin, Henry (2005) *Principles of Zoroastrianism in Suhrawardi Thought*, translated by Mahmoud Behforuzi, Tehran: Jami. [In Persian].

Copleston, Frederick (2001) *History of Philosophy; Greece and Rome*, translated by Seyyed Jalaluddin Mojtaba, Volume I, 4th Edition, Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].

- Ebrahimi-Dinani, Gholam Hossein (2000) *The Radius of Thought and Intuition in Suhrawardi Philosophy*, 5th Edition, Tehran: Hekmat. [In Persian].
- Eliade, Mircea (1988) *Myth and Reality*, translated by Nasrollah Zangouyi, Tehran: Papyrus. [In Persian].
- Eliadeh, Mircea (2002) *Myth, Dream, Mystery*, translated by Roya Monjem, 3rd edition, Tehran: Elm. [In Persian].
- Eliade, Mircea (2007) *Mythical Visions*, Tehran: Tous. [In Persian].
- Eliade, Mircea (2008) *Myth and Mystery in Mircha Eliadeh's Thought*, translated by Jalal Sattari, Tehran: Markaz. [In Persian].
- Forouzanfar, Badi'at al-Zaman (1994) *Sharh-e Mathnavi Sharif*, Volume II, Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].
- Ghosheiri, Abolghasem (1995) *Tarjome-e Resaley-e Ghosheirieh*, by Badi'at al-Zaman Forouzanfar, 4th edition, Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].
- Hamilton, Edith (1997) *A Look at Greek and Roman Mythology*, translated by Abdolhossein Sharifian, Tehran: Asatir. [In Persian].
- Hosseini, Zahra, and Faramarz Gharamaleki, Ahad (2012) "From self-alienation, borderline situations and death in Rumi's Mathnavi", *Journal of Islamic Philosophy and Theology*, Volume 45, Number 2, 47-66. [In Persian].
- Hosseini, Maryam (2013) "The Myth of Remembrance in Iranian Mystical and Allegorical Stories", *Art Theology*, Volume 1, Number 1, 29-50. [In Persian].
- Ismailpour, Abulghasem (2011) *Under the Skies of Light*, Tehran: Qatreh. [In Persian].
- Jaspers, Carl (1984) *Plotinus*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Malekian, Mustafa (1998) *Tarikh-e Falsafe-ye Gharb*, Volume 4, Office of Cooperation between the Hawza and the university. [In Persian].
- McCowary, John (1998) *Existential Philosophies*, translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Tehran: Hermes. [In Persian].
- Navali, Mahmoud (2007) *Philosophies of Existentialism and Comparative Existentialism*, Tabriz: University of Tabriz. [In Persian].
- Pinocent, John (2001) *Greek mythology*, translated by Bajlan Farrokhi, Tehran: Asatir. [In Persian].

- Plato (1976) *the period of Plato's works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi and Reza Kaviani, Volume 1 and 3, Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Pournamdarian, Taghi (2007) *Symbolism and Symbolic Stories in Persian Literature: An Analysis of the Mystical-Philosophical Stories of Ibn Sina and Suhrawardi*, 6th Edition, Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].
- Pournamdarian, Taghi (2015) *Aghl-e Sorkh*; Description and interpretation of Ramzi Suhrawardi's stories, 4th edition, Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Razavi, Mehdi Amin (2008) *Suhrawardi and the School of Illumination*, translated by Majdoldin Keivani, Tehran: Markaz. [In Persian].
- Shafa, Shojauddin (2004) *The Legend of the Gods*, Tehran: jahan-e no. [In Persian].
- Shahangian, Nouri Sadat (2005) "A Discussion on Gnostic Salvation", *Religious Thought*, Volume 4, Number 16: 47-60. [In Persian].
- Shahrzuri, Shamsuddin Mohammad (1993) Description of the Wisdom of Illumination, edited by Hossein Ziaei Torbati, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian].
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (2001) *Collection of works by Sheikh Ishraq*, edited by Seyyed Hossein Nasr, Volume 3, Tehran: Research Institute. [In Persian].
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (2009) *Collection of works by Sheikh Ishraq*, edited by Seyyed Hossein Nasr, Volumes 2, Tehran: Research Institute. [In Persian].
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (1978) *Hikmat al-Ishraq*, translated and explained by Seyyed Jafar Sajjadi, 2nd edition, Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (2001 and 2009) *Collection of works by Sheikh Ishraq*, edited by Seyyed Hossein Nasr, Volumes 2 and 3, Tehran: Research Institute. [In Persian].
- Shamisa, Sirus (2012) *Mowlana and some other stories*, 2th edition, Tehran: Qatreh. [In Persian].
- Sharif, Mian Mohammad (1991) *History of Philosophy in Islam*, translated by Fathullah Mojtabaei et al., Volume 4, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [In Persian].
- Taheri, Qudratullah (2019a) "Mystical Experience in Border Situations and Its Reflection in Masnavi: A Case Study of the Stories of Pirchangi, Moses

- and the Shepherd", *Mystical Literature*, Volume 10, Number 20: 51-78. [In Persian].
- Taheri, Qudratullah (2019b) "Mystical Experience in border situations and its reflection in the story of the parrot and the merchant", *New Literary Essays*, Volume 54, Number 205: 29-55. [In Persian].
- Taliebakhsh, Monireh and Nikouei, Alireza (2019) "Knowledge and Border Situations in Rumi's Mathnavi", *Mystical Literature*, Volume 9, Number 16: 17-183. [In Persian].
- Werner, Charles (1968) *Greek Philosophy*, translated by Bozorg Naderzadeh, Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].
- Yasrebi, Yahya (2009) *Analytical-Critical History of Islamic Philosophy*, Tehran: the Institute of Culture and Thought. [In Persian].