

هانری کربن
انسان نوردانی
در
تصوّف ایرانی



ترجمه فرامرز جواهری نیا

شابک : ۹۶۴-۹۴۷۰۷-۲-۷
ISBN : 964-94707-2-7



۷۰	
۱۰	

ترجمه فرامرز جوامری نیا

انسان نورانی در تصوف ایرانی

هانری کربن

هائری کرین

انسان نورانی در تصوف ایرانی

ترجمه فرامرز جواهری نیا

Corbin, Henry	کوربین، هانری، ۱۹۰۳ - ۱۹۷۹.
انسان نورانی در تصوف ایرانی / هانری کوربین؛ ترجمه فرامرز جواهری‌نیا	
تهران: انتشارات گلبان، ۱۳۷۹.	
ISBN 964 - 5768 - 02 - 9	۲۴۰ ص.
	فرانسه.
	فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
L'homme de lumiere le soufisme Iranien.	عنوان به فرانسه:
	کتابنامه: ۲۳۸ - ۲۴۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. اشراق (فلسفه). ۲. فلسفه اسلامی. الف. جواهری‌نیا، فرامرز، ۱۳۴۱ -	
	، مترجم. ب. عنوان.
۱۸۹ / ۱	B
الف ۷۹۵ ک	
۱۳۷۹	
م۷۶ - ۱۰۷۰۲	کتابخانه ملی ایران



انتشارات گلبان



آموزگار خرد

شیراز - خیابان قآنی نو - کوچه جنب بانک، تجارت، پلاک ۳۵

انسان نورانی در تصوف ایرانی

هانری کوربین

ترجمه فرامرز جواهری‌نیا

چاپ سوم: ۱۳۹۲

شمارگان: ۱۰۰۰ جلد

چاپ: فراین

حق چاپ محفوظ است

شاپک: ۷-۲-۹۳۷۰۷-۹۳۲-۹۷۸

ISBN: 978-964-94707-2-7

۹۰۰۰ تومان

تقديم

به غريبان نوراني

ديارِ غربت

فهرست

پیشگفتار..... ۹

بخش یکم

سوی یابی..... ۱۵

۱- قطب سوی یابی..... ۱۵

۲- نمادهای شمالی..... ۱۸

بخش دوم

انسان نورانی و راهنمایش..... ۳۱

۱- بینش هرمسی سرشت کامل..... ۳۱

۲- نویس هرمس و شبان هرمس..... ۴۸

۳- فرورتی و والکایری..... ۵۱

۴- جفت آسمانی (آیین‌های ماندایی و مانوی)..... ۵۸

بخش سوم

خورشیدنیمه شب و قطب آسمانی..... ۶۵

۱- شمال کیهانی و حکمت اشراق سهروردی..... ۶۵

- ۲- رویاهای قطب در کارهای روزبهاش شیرازی ۸۱
- ۳- قطب: نماد جایگاه فرشته سروش ۸۵

بخش چهارم

- بینش نور سبز ۹۵
- ۱- نجم‌الدین کبرا ۹۵
- ۲- نور و پیکار مینوی ۹۵
- ۳- چهره سه گانه نفس ۱۰۲
- ۴- همسان با همسان (جنس با جنس) ۱۰۴
- ۵- کارکرد ذکر ۱۱۲
- ۶- نور سبز ۱۱۶
- ۷- حواس جهان فراحسی (غیبی) ۱۲۱
- ۸- گوی‌های نور ۱۲۵
- ۹- شاهد آسمانی ۱۲۸
- ۱۰- میزان‌ها و فرشته ۱۳۵

بخش پنجم

- نور سیاه ۱۴۷
- ۱- نور بدون ماده ۱۴۷
- ۲- آیین احساس‌های نور ۱۵۲
- ۳- نور سیاه در «گلشن راز» ۱۶۱

بخش ششم

- هفت پیامبر هستی‌ات ۱۷۵

۱- علاءالدوله سمنانی..... ۱۷۵

۲- جهان رنگ ها و انسان نورانی..... ۱۸۸

۳- رنگ های «وابسته به اندام» گوته..... ۱۹۷

یادداشت های نویسنده..... ۲۰۵

یادداشت های مترجم..... ۲۳۴

به نام خداوند دانایی و خرد

پیشگفتار

سوی‌یابی چیست و چگونه است که پدیده‌ی سوی‌داری انسان راه‌یافته و نورانی را از دیگر انسان‌ها ویژه می‌گرداند؟ جان آدمی در راه بالندگی خویش به کدامین سو می‌نگرد و پیمودن این راه با چه نگرشی انجام می‌شود؟ نمادهای شمال کدامند و دیدن چیزها و رخدادها در نور شمالی به چه معنایی است؟ نور سیاه شب روشن، روشنائیِ هنگام رسیدن به قطب، حواس جهان فراحسی، قطب آسمانی، احساس دیدن نورهای رنگی، پیامبران ۷ گانه هستی آدمی، شیخ غیبی، راز تجلی، گوی‌های نورانی، بیش زمرّد، نورِ برنور، و سه گانگی نفس چیست؟

پیوند میان فرشته‌ی سروش و قطب عارفان و قطب کیهانی چیست؟ جفت آسمانی و شاهد، نور و سایه، فرّورتی و دُنا، شمال کیهانی و حکمت‌الاشراق سهروردی، خاور و باختر جان آدمی، و ذکر پیکار روحانی رهروان با یکدیگر چگونه بستگی‌ای دارند؟

آدمی چگونه می‌تواند از چاه هستی طبیعی خویش بالا رفته و، در آستانه‌ی فراسو، به دیدار نور سبز زمرّدین رسد؟ پیمودن راه عارفان در پیکر لطیف انسان چه نشانه‌هایی می‌نهد و پیشرفت در راه را چگونه می‌توان سنجید؟

در تصوّف ایران باستان، خواش دست یافتن به نوری که در شمال کیهانی برمی‌آید، نماد جستجوی عارف برای خودشناسی و شناخت است. در این سفر روحانی، نور برخیزنده در تاریکی آدمی - نور شمالی یا خورشید نیمه شب -

نماینده نور درخشان اما بی‌گرایش راستی است که می‌تواند آدمی را از خودپرستی و بردگی مادی رهایی بخشد.

«انسان نورانی در تصوف ایرانی» بر پایه‌ی واگشایی ژرف نوشته‌های تنی چند از عارفان ایرانی چون بوعلی سینا، سهروردی، روزبهان شیرازی و علاءالدوله سمنانی استوار است که در آنها دکتر کربن پی‌گیری مفهوم نور و رنگ و نگرش داشتن به آنها را چون نشانه‌های فرابالندگی مینوی به‌شمار می‌آورد. جانمایه کتاب کنونی رها شدن انسان نورانی است آنگاه که بار دیگر به‌قلب هستی‌اش روی آورده و، همزمان، بدن رستاخیزی نهفته در زیست - ساختار مادی او بالیدن آغاز می‌کند.

دکتر کربن بررسی خود را از رساله‌های عرفانی ابن سینا تا کارهای سهروردی که زنده‌کننده دانایی ایران زرتشتی است، پی می‌گیرد. او در نوشته‌های سهروردی، در مفاهیم خورشید نیمه‌شب و چهره راهنمای درونی که سهروردی او را سرشت کامل (طبیعت تاته) یا «من» آسمانی می‌خواند، ریشه‌های روشن‌تر حکمت نمادین نور را به‌نگرش درمی‌آورد. پدیده نور پس از سهروردی، در نوشته‌های نجم‌الدین کبرا بیشترین برجستگی را دارد. حدر کار نجم‌الدین کبرا بار دیگر با انگاره سرشت کامل در پایه «شاهد در آسمان» و «خورشید» روبرو می‌شویم.

دکتر کربن از برجسته‌ترین پژوهشگران دین و فرهنگ ایرانی است و در زمینه آیین تصوف و دین‌شناسی عرفانی بررسی‌های ژرف و بسیار ارزشمندی انجام داده است. او در ازای بررسی تصوف ایرانی، آن را پیوسته با دانش روحانی دین‌های خاورمیانه و خاور دور پیوند می‌دهد. بخشی از کتاب کنونی را نیز به بررسی دیدمان رنگ‌های وابسته به اندام گونه سپرده ساخته است. دکتر کربن با پی‌گیری شیوه کار خویش که بررسی تیزنگرانه و واگشایانه پرسش‌های پیش‌کشیده شده است، از بینش درونی خویش نیز بهره گرفته و از خوانندگان این نوشته خویش می‌خواهد که در پیوند با موضوع بررسی‌هایش، تنها به دریافت ایده‌ها بسنده

نکرده، بلکه بکوشند تا بُعد شهودی نگرش‌هایش را نیز دریابند.



بر فرهیختگان ما پوشیده نیست که شیوه نگارش آقای کرین بسیار سنگین و پیچیده است و خواندن کارهای ایشان، حتا به زبان فرانسه، کاری است دشوار که به آرامش و ژرف‌نگری و بردباری بسیار نیاز دارد. بنابراین، با نگرش به این که نوشته‌های ایشان به واگشایی مفاهیم ژرف و پیچیده عرفانی روی دارد و او خود نگرش‌های خویش را با زبانی پیچیده به گفت آورده است، خوانندگان گرامی می‌بایست آگاه باشند که به فارسی برگرداندن نوشته‌های آقای کرین کار بسیار دشواری است که نیاز به آزمودگی و بردباری و تیزنگری فراوان دارد، به ویژه آنگاه که مترجم تلاش کند تا به شیوه نگارشی ویژه خویش وفادار باشد - کاری که در برگرداندن ده نوشته ادبی - فرزانشی پی‌گیر بوده‌ام. بر روش به فارسی برگرداندن من خرده‌ها گرفته‌اند و هستند کسانی که شیوه نگارش مرا - گاه از روی غرض‌ورزی و کج‌نگری، و گاه به بهانه‌های درست یا نادرست دیگر - نمی‌پسندند و به کارگیری آن را در به‌ویژه نوشتار سنگین کنونی روا نمی‌دانند و آن را مایه پیچیده‌تر شدن کار آقای کرین می‌دانند. در پاسخ به ایشان می‌گویم که به جاست که خوانندگان نوشته‌های آقای کرین، به ویژه دفتر کنونی، آنها را با بردباری و ژرف‌اندیشی به نگر آورده و در پی آن نباشند که از واژه‌های آن به‌تندی - همان‌گونه که داستان می‌خوانند - برگذرند و پیوسته با واژه‌هایی روبرو باشند که از به کار رفتگی بسیار، بار معنایی آنها بیشتر زمان‌ها کاستی یافته یا نادیده گرفته می‌شود. از این گذشته، باور این ناچیز آن است که ادبیات ایران، چنان که امروزه نیز شاهدش هستیم، رو به پالوده‌تر شدن می‌رود و بیش از پیش در پی آن برخورد آمد که در کنار بهره‌گیری از برخی واژه‌های پربار بیگانه که در پیکره امروزیش جای گرفته‌اند و در درازای زمان، گسترده‌گی و پاکی درون‌مایه‌های خود را بر صاحب‌دلان و اندیشه‌وران سرزمین‌مان نموده‌اند، خاستگاه‌های اصیل خویش را که ریشه در پندارنیک و گفتار نیک و کردار نیک دارند، به یاد آورده و

اندیشه‌های روز خود را با زیبایی و سرشاری نهادینش پیش کشد. می‌پندارم که انسان امروزی در آستانه رسیدن به دریافت نوین و ژرفی از جهان خویش است؛ دریافتی که تلاش می‌کند خود را به سرچشمه‌های مینوی خردناب نزدیک ساخته و به مفاهیم پاکی روی آورد که آزاد از پیرایه‌های ذهنی دست و پاگیر، آدمی را به سوی نیکبختی راستین - همانا شناخت جایگاه راستین آدمی در پهنه آفرینش خداوندی، و زیستن بنا بر خردمندی و مهر و آزادگی - رهنمون می‌گردند. برای رسیدن به چنین آرامانی او می‌باید خود را از سنگینی بار گذشته‌ها رهانیده و با دیدی تازه و جوان به پیرامون خویش و جهان خویش بنگرد. جای آن دارد که ما اندیشه‌های گذشتگان خود را با دیده‌ای نو به نگر آورده و آنها را از پس واژه‌های پیچیده و دشوار بیگانه به روشنایی خرد پاک خویش آوریم، تا بتوانیم بهره‌گیری از آنها را آسانتر ساخته و به جای پوسته‌های چروکیده و به غبار آلوده آنها، از شیرینی درون مایه‌هاشان بهره‌بریم. برای نمونه، چه جای سرزنش دارد که یک اندیشمند دلسوز امروزی بکوشد تا اندیشه‌های تابناک فرزانه و عارف بزرگی چون سهروردی را از بند واژه‌های گویا به فارسی برگردان شده‌ای (!) چون:

/و وضع محدّدالجهات بمانند سفل نبود، چه آن که تعین سفل هم به واسطه و به مرکزیت محدّدالجهات بود و بنابراین هرگاه متحرک به سوی سفل به غایت و نهایت خود رسد، به اندازه سهم حجمش از کلّ بذاته سفلیت قصوی بود. /

به درآورده و آنها را با دریافت امروزی خویش، و پنداره‌ای که از اندیشه‌های ناب برای نمونه، فرزانه‌گانی چون کاستاندا و کریشنا مورتی و کوئیلو و چوپرا دارد، آشتی داده و مغز آنها را دریابد. چه سود از آن که گنج‌های خود را زیر کوهی از زباله‌ها پنهان داریم تا اندیشمندانمان برای رسیدن به آنها ناگزیر گردند نخست کاربرد پتک و چکش و ماسک‌های ضدبوی‌های بد را به بدن‌های خویش بیاموزند؟ چرا برخی از دانشمندان ماکه رنج پی‌بردن به درون مایه‌های ناب واژه‌های پیچیده بیگانه و بویناک از گورهای تاریک و دورافتاده را برخویش هموار ساخته‌اند، به جای آن که

این معانی پربار را در گلستان اندیشه‌های امروزی بشر پیش کشند، اندیشه‌گران جویای دانش ما را به گورها فرا می‌خوانند و گاه با کسانی که از راهی جز راه خود ایشان می‌روند، از در ستیزه‌جویی و خوارنمایی برمی‌آیند؟

باری، می‌دانم که شیوه نگارشی‌ام از کاستی‌ها و کژی‌ها دور نیست و بسا که استادان و فرهیختگان گرانمایه ادب و فرزانش ایرانی در آن نادرستی‌ها بیابند. نیکویی ایشان را سپاس خواهم گذارد، اگر که مرا در پخته شدن و پربارتر شدن تلاشهایم یاری داده و با نمودن کاستی‌های کارم، دست شاگرد ناچیز خود را بگیرند.

فرامرز جواهری نیا

بهار ۷۷

چراغی که با روغن درخت زیتونی افروخته است؛
درختی که نه خاوری است و نه باختری؛ روغن‌اش
روشنایی می‌بخشد، با آن که آن را آتشی لمس نکرده
است ... و آن نوری است بر نور. قرآن ۳۶: ۲۴

بخش یکم

سوی یابی

۱- قطب سوی یابی

سوی یابی^۱ نمودی است بنیادی از هستی ما در جهان. بودن آدمی این ویژگی را دارد که در پیرامون خویش جهانی فضا دار می‌آفریند و این نمود، از بودن بستگی ای میان انسان و جهان - جهان او - آگهی می‌دهد. این، حالت بودن آدمی در جهان است که به چنین بستگی ای معنا می‌بخشد. راستاهای چهارگانه بنیادین، خاور و باختر، شمال و جنوب، چیزهایی نیستند که این بودن با آنها روبرو شده باشد، بلکه راستاهایی هستند که احساس این بودن را برنموده و خوگر فتگی و آشنایی او با جهانش را نشان می‌دهند. خطوط پنداری ای که از خاور به باختر و از شمال به جنوب می‌روند، دستگاهی از مختصات فضایی پایه را چهره می‌بخشد که بی آنها نه می‌توان جایگاه شناسی جغرافیایی داشت و نه جایگاه یابی انسان شناسانه. و راستی این است که ناهمگونی های نمایان میان انسان خاوری و انسان باختری، و انسان شمالی و انسان جنوبی، به دسته بندی های باور شناسانه و ویژگی شمارانه ما هنجار می‌بخشد.

ساختار و نقشه این شبکه از دیرباز به یک نقطه یگانه بستگی داشته است. به یک نقطه سوی یابی، به شمال آسمانی، ستاره قطبی. بدین سان، آیا بسنده است که بگوییم فضاشناسی، که در راستای افقی با چهار نقطه اصلی به شمار در می آید، با بُعدی عمودی از پایین به بالا، یا از قطب پایینی به قطب بالایی آن به پایان می رسد؟ آیا بهتر نیست که بگوییم به راستی همین بُعد عمودی را با حالات گوناگونی می توان به دریافت آورد: حالتی چنان گونه گون از یکدیگر که سوی یابی هستی آدمی را نه تنها در فضا، که در زمان نیز دگرگونی می بخشند؟ «سوی یابی در زمان» به شیوه های گوناگونی اشاره دارد که آدمی بود روی زمین خویش را با آنها می آزماید و پیوستگی این بودش را در پهنه گونه ای تاریخ به انگار در می آورد. این عبارت، همچنین، پرسش آن را پیش می آورد که آیا این تاریخ هستی آدمی معنایی دارد یا نه، و اگر دارد چه معنایی؟ و این، در جای خود، پرسش دیگری را پیش می کشد که آیا ادراک قطب آسمانی یا ادراک بُعدی عمودی که رو به شمال آسمانی دارد، نمودی است یکدست، که به گونه ریخت شناسانه با قوانین دگرگونی ناپذیر هنجار می یابد، یا آن که این نمود به راستی هنجار یافته نیست و بانگش به حالت هست بودن حضور آدمی گونه گونی یافته و خود را راستابخشی می کند؟ بدین سان، ارزش بنیادین شمال و ایده شمال پیش کشیده می شود و درمی یابیم که در هماهنگی با شیوه ای که آدمی با آن از درون خویش بُعد عمودی بودنش را تجربه می کند، است که بُعدهای افقی مفهوم خویش را به دست می آورند.

اکنون می گوییم که یکی از موضوعات برجسته ادبیات تصوف ایرانی «جستجوی خاور» است، اما این «جستن» خاور، جستن خاوری است که چنان پیش تر بدان اشاره کردیم (اگر که هنوز بدان پی نبرده باشیم)، روی نقشه های جغرافیایی ما جای ندارد و نمی تواند جای داشته باشد. این خاور در هیچیک از هفت اقلیم (کشور) جای ندارد و، راستی این است که، اقلیم هشتم می باشد. و راستایی که می بایست در آن این «اقلیم هشتم» را بجویم، نه در افق، که در عموداست. این خاور رمزآمیز و فراحسی، این جایگاه «سرچشمه» و «بازگشت»، و منظور جستجوی جاودانه، چیزی نیست جز قطب آسمانی؛ و این همان قطبی است

که در نهایت شمال جای دارد، همان جا که به آستانه بُعد «فراسو» می‌رسیم. از همین روست که این قطب تنها بر حالت معینی از بودن در این جهان آشکار می‌گردد و تنها از راه این حالت می‌تواند به آشکارایی درآید. حالات دیگری هست که این قطب بد آنها هرگز آشکار نخواهد شد. درست همین حالت بودن است که حالت هستی یک صوفی را ویژه می‌سازد، و از راه او، حالت هستی کل خانواده مینوی‌ای که آیین تصوف، و به ویژه آیین تصوف ایرانی، بدان وابستگی دارد، ویژگی می‌یابد. «خاور» مورد جستجوی عارف، خاوری که نمی‌تواند در نقشه‌های ما جای‌یابی شود، در راستای شمال است و فراسوی شمال. تنها پیشرفت رو به بالاست که می‌تواند ما را به این شمال آسمانی مبنای جایگاه‌یابی رهنمون گردد.^۲

ژرف‌تر که بنگریم، می‌بینیم - همانگونه که قابل پیش‌بینی بود - یک پی‌آمد بنیادین پذیرش چنین باوری آن است که ناهمسازی‌های حاکم بر دسته‌بندی‌های جغرافیایی بیرونی و انسان‌شناسی که به نماهای بیرونی بستگی دارند، درهم می‌ریزند. انسان‌های خاوری و باختری، و انسان‌های شمالی و جنوبی، دیگر با ویژگی‌هایی که پیش‌تر به ایشان بسته می‌شد شناسایی نمی‌گردند و دیگر نمی‌توان آنها را با مختصات دیر آشنا‌سوی‌یابی کرد. و ما سرگردان بر جای می‌مانیم که انسان باختری دارای بُعد شخصی در کدام نقطه کم می‌آورد و نمی‌تواند در دسته‌بندی‌هایی که تنها بر پایه راستای جغرافیایی بیرونی استوارند، جای گیرد. آنگاه شاید چنان رخ دهد که همان‌گونه که آموخته‌ایم کیمیاگری را نمود چیزی از همه رو جدای از سربخش‌های تاریخی یا پیش از تاریخی دانش هامان بشناسیم، بر ما جهان‌شناسی‌ای آشکار گردد که در مفهوم راستین‌اش زمین - مدار^۱ باشد و چون کیمیاگری با تاریخ دانش هامان بستگی نداشته باشد. بانگ‌رش به ادراک جهان و احساس گیتی‌ای که این جهان روی آن بنا شده است، شاید بایسته باشد که ایده زمین - محوری به ژرف‌اندیشی درآمده و سرشت آن به همان شیوه ساخت یک ماندالا ارزیابی گردد.

این ماندالاست که می‌تواند آستانه فراسو را برای مان بگشاید و ما برای بازیافتن بُعد شمالی با نیروی نمادین‌اش می‌بایست روی آن ژرف‌نگری کنیم. این شمال است که «گم» شد آنگاه که با انقلاب بودن آدمی - که انقلاب حالتی از بودن در جهان بود - زمین «در آسمانها گم شد». «از دست دادن بینش شمال» به معنای آن است که دیگر نمی‌توانیم بهشت و دوزخ، فرشته و دیو، روشنایی و سایه، و ناآگاهی و فراناآگاهی را از هم باز شناسیم. حضوری که بُعد عمودی ندارد، تا آنجا کاستی گرفته است که در حالی که در روی هم نهادن لایه‌های موازی خبرگی دارد، ناتوان از دریافت اشکال رو به راستای بالا، و ناتوان از حس کردن انگیزه رو به بالا و بی جنبش یک کمان کشیده، در پی آن است که مفهوم تاریخ را با بر سر کار آوردن مراجعی دلخواه جستجو کند. و بدین سان است که انسان باختری، از معنویت اسلامی که فراخوان نیرومندی به یاد آورد «پیمان ازلی» و فرایرد آسمانی (معراج) پیامبر دارد، گنج برجای می‌ماند. او حتا گمانش را هم نمی‌برد که تسخیرشدگی اندیشه خود او با موضوعات تاریخی، و این که «رویداد آسمانی» را مادی ساخته، می‌تواند به همان اندازه برای دیگران گنج‌کننده باشد. به همین گونه روش، «سپهرهای نورانی» صوفیان برای همیشه از دسترس پیشروترین پژوهش‌های «فضانوردانه» دور خواهند ماند و آنها حتا بودن چنین سپهرهایی را هم به گمان نمی‌آورند. «چنانچه راهبران تان گفتند که بنگرید! پادشاهی مینوی در آسمانهاست! آنگاه پرندگان آسمان در برابر تان خواهند بود... اما پادشاهی مینوی / روحانی، معنوی / هم در درون شماست و هم در برون تان.»^{۲- الف}

۲- نمادهای شمال

و بدین سان، چنانچه خود را در حالی یابیم که واژه‌های *Ex oriente lux* [به معنی «روشنایی خاور»] را در پایه یک سرلوحه می‌نویسیم، از همه رو در اشتباه خواهیم بود اگر که بپنداریم همان چیزی را می‌گوییم که استادان مینوی یاد شده در این کتاب می‌گویند؛ و اگر که در جستجو برای «روشنای خاور»

تنها به سوی خاور جغرافیایی روی کنیم. زیرا، زمانی که از برآمدن خورشید در خاور سخن می‌گوییم، این امر به روشنایی روز اشاره می‌کند که در پی شب می‌آید. روز در پی شب می‌آید، همان گونه که دو ناهمگون جدا سرشت که نمی‌توانند با هم باشند، در پی هم می‌آیند. روشنایی برخیزنده در خاور و روشنایی فروزنده در باختر دو پیش آگهی‌کننده یک‌گزینش وجودی میان جهان «روز» با سنجه‌هایش، و جهان «شب» با خواهش‌های ژرف و سیری‌ناپذیرش هستند. در بهترین حالت، در مرز میان این دو، یک روشنایی برزخی دوگانه داریم: شفق شامگاهی^۱ که دیگر روز نیست و، با این همه، شب هم نیست؛ و شفق بامدادی^۲ که دیگر شب نیست، اما روز هم نیست. این انگاره تکان‌دهنده را، چنانکه می‌دانیم، لوتر برای تعریف هستی آدمی به کار برده است.

نوبت که به ما رسید، بیایید کمی درنگ کنیم تا ببینیم نوری که نه خاوری است و نه باختری - روشنایی شمالی - چگونه روشنایی‌ای می‌تواند باشد: این نور، نور خورشید نیمه شب است و زبانه شفق قطبی. پرسش ما دیگر بر سر روزی نیست که در پی شب می‌آید؛ یا شبی که در پی روزی می‌آید. روشنی روز در میانه شب سر بر آورده و شبی را که هنوز هست، اما «شب» روشن است، یک روز می‌کند.^۳ این موضوع امکان یک نوآوری در زمینه انسان‌شناسی فرزانشی را پیش می‌آورد و آن، نیازی است که پیدا می‌کنیم تا ناهمسازی میان خاور و باختر، و روشنا و تاریکی را به دریافت آورده و به شیوه‌ای از همه رو نو گزارش کنیم، تا سرانجام بتوانیم ارزش کامل و پیش‌تر به چشم نیامده نور شمالی و، در پی آن انسان «شمالی»، را به پیدایی آوریم که انسانی است «در شمال»، یا کسی که به سوی شمال می‌رود، زیرا که از شمال آمده است.

اما گزاردن حق راستین شمال تنها با حالتی از ادراک انجام‌پذیر است که سر به نیروی یک نماد می‌زند و به راستایی نمادین بودن؛ یعنی به یک «بعد فراسو» که تنها می‌تواند با چیزی که «آن را به نماد می‌کشد» به اشاره درآید. بدین سان، ما با

1. crepusculum vespertinum

2. crepusculum matutinum

3. Et nox illuminatio mea in deliciis meis

انگاره‌های بنیادینی سر و کار داریم که بر هر ادراک حسی پیشی گرفته و این دریافت‌ها را هنجار می‌بخشند، نه با انگاره‌هایی که بر پایه دیدن و آزمایش و پس از^۱ دریافت‌ها بر پا می‌شوند. از آنجا که حس یک پدیده فرضی به انگاره بنیادین بستگی دارد، می‌توان گفت که قطب آسمانی بر عمودای هستی آدمی، و در شمال کیهانی جای گرفته است. و حتا در پهناهای جغرافیایی‌ای که رخ دادن پدیده به سختی به اندیشه در می‌آید، انگاره کهن - الگویی^۲ آن هستی دارد. «خورشید نیمه شب» در بسیاری از آیین‌های دینی رموزارانه پدیدار می‌شود، درست همان‌گونه که ناگهان در کارهای سهروردی - در میانه شور و حالی که هرمس قهرمان آن است - روی برمی‌نماید. بعدها استادان صوفی ایران به «شب روشنایی»، «نیمروز تاریک» و «نور تاریک» اشاره می‌کنند. و در باور مانوی این زبانه‌های شفق قطبی است که پنداشته می‌شود، در ستونی پرشکوه،^۳ بر ساخته از همه ذرات «نور»ی است که دارند بار دیگر از دوزخ^۴ به زمین نورانی^۵ که خود، همچون بهشت بیمه^۶ در شمال، یعنی در شمال کیهانی جای گرفته، سر برمی‌افرازند.

انگاره‌های کهن - الگویی که بر همه داده‌های دیدنی - آزمودنی پیشی دارند، اندام ژرف‌نگری^۷ و خیال فعال هستند و با بخشیدن «معنا»ی داده‌ها به آنها، آنها را دستخوش دگردیسی می‌کنند؛ و درست با انجام چنین کاری است که شیوه بودن یک حضور انسانی و سوی‌یابی بنیادین پیوسته با سرشت او را به آشکار در می‌آورند. این که بود انسانی جایگاه خود را با نگرش به قطب آسمانی می‌یابد و این قطب برای او آستانه جهان فراسو به شمار می‌رود، به معنای آن است که چنین بودی به او اجازه می‌دهد تا جهانی جدای از گنجاهای جغرافیایی، فیزیکی و نجومی را در برابر گشوده ببیند. در اینجا «رفتن به راه راست» نه به معنای سرگردان شدن به سوی خاور یا باختر، که به معنای فراز رفتن به سوی قله است؛ همانا، کشیده شدن به سوی مرکز؛ بالا رفتن از بُعدهای نقشه‌کشی؛ کشف جهانی درونی که

1. a posteriori

2. archetypal

3. columna gloriae

4. infernum

5. Terra lucida

6. Yima، جم

7. meditation

روشنایی خودش را می‌تراود؛ جهانی که جهان نور است. نوری درون مایه، در برابر گنج‌امندی جهان بیرون، که در هم‌سنجی با روشنی درونی چون تاریکی می‌نماید.

این درون‌مایگی نمی‌بایست به هیچ‌رو با هر چیزی که واژگان امروزی ما بر آن نام «موضوع ذهنی»^۱ می‌نهد یا می‌تواند به اشاره فلسفه صورت‌گرایی^۲ درآید - یا با هر چیز پندارگونی که واژه «پنداری بودن» آن را برای‌مان با ایده ناراست بودن آلوده ساخته است - اشتباه گردد. این که نمی‌توانیم یک راستی فراحسی بر راستی هست^۳ را به پندار آوریم، پی‌آمد آن است که به راستی‌های حسی بیش از اندازه بها می‌دهیم. روی هم رفته که سخن‌گوییم، چنین دیدگاهی ما را ناگزیر می‌سازد که سپهر فراحسی را بر ساخته از ایده‌های ذهنی به شمار آریم؛ و این در حالی است که جهانی که در آیین افلاتونی نو زرتشتی سهروردی^۴ عالم مثال^۵ یا «زمین آسمانی هورقلیا» خوانده می‌شود، جهانی است مینوی که هستی راستین دارد. چنین جهانی بی‌شک یک جهان ایده‌ها، نمونه‌ها، و مطلق شمرده‌ها^۵ نیست. نویسندگان ما هرگز خسته نمی‌شوند که بازگویند الگوی مثالی گونه‌ها هیچ بستگی‌ای به مطلق شمرده‌های بر نهاده منطق ندارد، بلکه فرشته^۶ آن گونه‌ها به شمار می‌آید. انتزاع‌گرایی خردورزانه، در بهترین حالت، تنها با «برجای مانده‌های^۷ میرا»ی یک فرشته سروکار دارد و جهان انگاره‌ها و الگوهای مثالی، و جهان به خود وابسته اشکال و چهره‌های پندارگون، در پهنه دانش فرشته‌شناسی جای می‌گیرند. دیدن چیزها و زیوندگان «در نور شمالی» همانا دیدن آنهاست «در زمین هورقلیا» یعنی دیدن آنها در نور فرشته. این موضوع همچون رسیدن به

1. subjectivism

2. nominalism

3. Concrete ، عینی

۴. mundus imaginalis; World of Images جهان انگاره‌ها: جهانی روحانی، با جوهری نورانی، که به جوهر مجرد عقلی و نیز جوهر جسمانی مانده است و انگاره‌ها (انگاره = نقش و تصویر نقشه) و الگوهای ذهنی این جوهرها را در خود جای می‌دهد.

5. universals

6. Angel

7. remains

سنگ زمردین، قطب آسمانی، و پای نهادن به جهان فرشتگان برشمرده شده است. و پیش - بایست چنین رسیدنی آن است که فرد انسانی، بی‌نگرش به هر چیزی که کلی^۱ است، به راستی از بُعدی فراوانه برخوردار باشد. بالندگی این بُعد با بینشی خیالی همراه است که به بینش‌های فراحسی چهره می‌بخشد و مجموعه شیوه‌هایی از دانستن را برمی‌سازد که می‌توانند زیر واژه مقدسات‌شناسی^۲ دسته‌بندی شوند.

در پایه یک نتیجه‌گیری می‌توان گفت که دستمایه‌های پیش فرض نمادهای رازآمیز شمال در اینجا به چیزی چون یک پهنه روانی - روحانی سه بُعدی اشاره دارند که دیدگاه دو بُعدی معمولی نمی‌تواند برایش توضیحی دهد، زیرا که گرفتار پهلوی هم نهادن آگاهی و ناآگاهی است. روشن تر که بخواهیم بگوییم، دیدگاه ما با دو تاریکی سروکار دارد: یک تاریکی‌ای که تنها «تاریکی» است و می‌تواند از میان روشنایی گذشته و آن را پنهان ساخته و به بند درآورد. هنگامی که نور (بنابر بینش مانوی یا اشراق سهروردی) از این تاریکی می‌گریزد، این تاریکی به خودش وانهاده شده و بر خودش فرو می‌افتد و دیگر نور نمی‌گردد. اما، تاریکی دیگری هست که عارفان ما آن را شب روشنایی، سیاهی فروزان، و روشنایی سیاه نامیده‌اند.

پیش از این، در رساله‌های رمزورانه ابوعلی سینا میان «تاریکی هنگام نزدیک شدن به قطب» (شب ایزدی آبر - هستی، شب به شناخت در نیامدنی، شب خاستگاه خاستگاهها) و شبی که نهایت باختر ماده و نه - هستی است و در آن خورشید صورت‌های ناب فرو نشسته و نابود می‌گردد، جدایی آشکاری نهاده شده است.

«خاور»ی که در آن صورت‌های ناب برمی‌خیزند - خاستگاه خاوری آنها - قطب است که همان شمال کیهانی است. در اینجا نیز رساله ابوعلی سینا از پیش، به روشنی، «خورشید نیمه شب» مفهوم و جایگاهی دوگانه را پیش روی ما می‌کشد:

1. collective

2. hierognosis

از یک سو خورد نخستین / عقل اول / و فرشته بزرگ^۱ «واژه به گفت آمده خدا» است که چون مکاشفه‌ای بر فراز تاریکی پوشیدگی خداوند (*Deus absconditus*) سر برمی‌آورد و از دیدگاه جان آدمی که بنگریم، همان آبرآگاهی‌ای است که از افق آگاهی سر برون می‌آورد. از سوی دیگر، این «خورشید نیمه شب» خود جان آدمی است که، در پایه نور آگاهی، بر فراز تاریکی ناخودآگاه او سر برون می‌آورد.^۳ در کارهای نجم‌الدین کبرا خواهیم دید که احساس‌های خیالی و رنگین‌روشنایی^۲ (به ویژه، روشنائی به رنگ‌های «سیاه فروزان» و سبز) ساختار روانی - کیهانی همانندی را آگهی کرده و به فرض در می‌آورند. به همین دلیل است که سوی‌یابی ما نیازمند یک دسته‌بندی سه گانه پهنه‌هاست و بنابر آن، روز آگاهی در میانه شب روشن ابرآگاهی و شب تیره ناآگاهی جای می‌گیرد. تاریکی ایزدی، تیرگی نادانستگی، «تاریکی هنگام نزدیک شدن به قطب»، «شب نمادها» که جان از میان آن در راهش پیش می‌رود، بی‌شک همان تاریکی‌ای نیست که در آن پاره‌های نور به دام می‌آیند. این تاریکی آخری نهایت باختر، دوزخ، و پهنه اهریمنان است. سوی‌یابی از راه قطب و شمال کیهانی نمایان می‌کند که چه چیزی پایین است و چه چیزی، بالا؛ این که یکی را با دیگری اشتباه کنیم، تنها، سوی گم‌کردگی ما را نشان می‌دهد (جلوتر بخش ۱-۵ را ببینید).

این سوی‌یابی می‌تواند، به خوبی، همان چیزی باشد که به ما اجازه می‌دهد آنچه را که میشل گیومار^۳ آنچنان ستودنی پیش‌بینی کرد، ارزیابی کنیم. این که در ادبیات باستانی ما درباره پس زدن «پگاه دشمن صفت» یا بر عکس، «پریشانی هنگام شفق» ناسازگاری‌هایی نموده شده است، می‌تواند به خوبی آشکار شود که ریشه در غیر قابل شناسایی شدن جفت‌ها دارد و در این که در سرزمین‌های جغرافیایی مدیترانه‌ای و شمالی از یک اسطوره آغازین بزرگ، دوری رخ داده است. این امر نشانه آن است که این اسطوره - در پیوند با انسانی که «بعد قطبی‌اش» را از دست داده و به سخن دیگر، دیگر روی به سوی قطب آسمانی ندارد و

1. Logos ، کلمه

2. photisms ، اشراقات

3. Michel Guimard

بدین سان، با قضیه دو شرطی «روز آینده در پی شب» یا «شب آینده در پی روز» روبرو گردیده است - به چهره دوگونه درد، دو واپس زنی، و دوگونه هم بسته از ناتوانی آدمی فروپاشی شده است.

سخن گفتن از بُعد قطبی در پایه بُعد فرارونده فردیت زمینی به معنای اشاره به آن است که این قطب یک همانند دوم یا یک «جفت» آسمانی نیز دارد و ساختار کلی آن یک یکپارچه گی دوگانه^۱ دارد. این یکپارچگی دوگانه رامی توان چون جایگزینی پشت سر هم دو فرد با یکدیگر به شمار آورد که به دلیل داشتن سرشتی همگون و بی آن که با هم اشتباه شوند، گفتگویی یکپارچه را پدید می آورند. از همین روست که بعد قطبی به جامه «چهره» ای^۲ پیش آگهی می شود که نموده های تکرار شونده آن هر بار با یک تجربه سراپا شخصی جوینده راه مینوی و شناخت این یکپارچگی همراستایی دارد. بدین سان است که در ایران سده دوازدهم (سده ششم هجری) این «چهره» دوباره در نوشتارهایی سر می نماید که با یکدیگر ناهمگونند، اما در هر مورد با یک آزموده رمزورانه بستگی / عرفانی / فراسپهری* پیدا می کنند.

در شمال باختری ایران سهروردی (۱۱۹۱) جنبش بزرگ زنده کردن دانایی یا دانش خدایی**، ایران زرتشتی باستانی و پیش از اسلام را ریخت و با مرگ خویش در پایه یک شهید در آلپو^۳ و در اوج جوانی اش، در حالی که قربانی حکم به جا دانستگی قانون گزاران شده بود، بر کامیابی خویش مُهر نهاد. او روش خداشناسی اش را «اشراق» نامید، چرا که ریشه آن را در خاور و در فروغ خاوری که در خاور جغرافیایی جای ندارد، دنباله گیری می کرد. بی شک، فرزندگان ایران باستان بیش از هر کس دیگری نماینده و پاسدار این دانایی بودند، اما این راستی که از آنان به نام اشراقیون^۴ یاد می شود، در مفهومی راستین، به سوی داری ایشان در راستای خاستگاه خاوری «روشنایی» ناب بر می گردد. سه سده پیش از

1. Unus - ambo

2. Form ، صورت

*. فراتر از سپهر، (در اینجا): مابعدالطبیعی، متافیزیکی

** تثو سوفی، حکمت الهی

3. Aleppo

4. Orientals

گمیستوس پلتو^۱، فرزانه اندیش‌بیزانسی، کار سهروردی، در آئینی که نام و دانایی هرمس بر آن فرمانروا بود، میان افلاتون و زرتشت پیوند پدید آورد. و یا بدین سان، همین چهره که در آیین هرمسی من آسمانی یا *Alter Ego* همدم و همراه ابدی است، در آیین سهروردی به نام سرشت کامل / طبیعت تامه / باز نموده می‌شود.

روزبهان شیرازی (سال ۱۲۰۹) که هم روزگار سهروردی و امام بزرگ^۲ «عاشقان وفادار»^۳ در تصوف ایرانی بود و در جنوب باختری ایران می‌زیست، در کتاب کشف الاسرار^۴ خود آگهی می‌دهد که تجربه قطعی و برهان شخصی راز - آشنایی^۵ او رشته بینش‌هایی بود که به قطب آسمانی اشاره داشتند؛ با ژرف‌نگری بر روی این بینش‌ها بود که او، سرانجام، دریافت چگونه به گونه شخصی و پنهانی با گروهی از استادان آشنا به آئینی که نمادش ستاره‌هایی جای گرفته در پیرامون نزدیک ستاره قطبی بودند، پیوند یافته است.

سرانجام، در نهایت خاوری دنیای ایرانی، در خوارزم، نجم‌الدین کبرا (۱۲۲۰) آیین تصوف آسیای میانه را به سوی آزمودن ژرف‌نگری، با نگرش ویژه به پدیده نور و ردیف رنگ‌ها، راهبری کرد و این امر، اهمیت و برجستگی نور سبز را برای مان روشن می‌سازد. در همین زمینه ما بار دیگر به قرینه «سرشت کامل» بر می‌خوریم که همان «چهره» ای است که نجم‌کبرا آن را «شاهد آسمانی» خویش، «راهنمای شخصی فراحسی» / «شیخ غیبی / اش»، «خورشید سر»، «خورشید دل»، «خورشید آگاهی والا» و «خورشید روح» می‌نامد.

در پیوند با این «چهره»، نجم‌الدین کبرا به شاگردش آموزش می‌دهد که «تو او هستی» - و برای روشن ساختن استوارگویی اش، سخن دور از شهوت یک دلداری به دل‌بندش را نیز بدان می‌افزاید: «تو منی (انت انا)». با این همه، کاربرد واژه‌های «من» و «تو» برای برشمردن دو بعد این یکپارچگی دوگانه^۶ می‌تواند به

1. Gemistus Pletho

2. Par excellence

3. Fedeli d'amore

4. Diarium spirituale

5. initatic

6. Unus - ambo

خوبی به کج فهمی بیانجامد. واژه «خود»^۱، پیش از هر چیز، یک مطلق غیر شخصی یا شخصیت برگرفته، و یک هستی داری ناب را می‌نماید که نمی‌تواند در پایه یک شخص دوم و برای کسی که یک روی گفتگو به او برمی‌گردد، به کار برده شود. مفهومی که در این پیوند گزیده می‌شود - چه از روی آزمودگی و چه از روی بایستگی - به آن ایزد برتری هم که در تعاریف جزمی^۲ دینی از آن یاد می‌شود، بر نمی‌گردد. خداوند نامی نسبی است^۳: این پیوند ذاتی و به گونه‌ای ذاتی شخص شده، چیزی است که، هنگام تجربه، با «چهره» شبح‌واری پیش آگهی می‌شود که می‌کوشیم در اینجا آن را بازشناسیم. این پیوند به شناخت در نمی‌آید، مگر در پرتوی این زبانزد بنیادین آیین تصوف که می‌گوید: «کسی که خودش را می‌شناسد، پروردگارش را می‌شناسد.» یکی بودن خودش و پروردگارش از همان دست پیوند ۱=۱ نبوده، بلکه به پیوند ۱×۱ می‌ماند که همانا یکی بودن سرشتی است که با ضرب شدن در خودش به توان کلی‌اش رسیده و، بدین سان، در زمینه‌ای جای گرفته که یک یکپارچگی دوگانه، و گفتگویی را بنیاد می‌نهد که هموندان آن پشت سر هم نقش اشخاص یکم و دوم را بازی می‌کنند. همین حالت را عارفان نیز بر شمرده‌اند: آنگاه که در اوج مهربازی، دلدار با ماده‌ی عشق یکی می‌شود، او خود هم دلدار است و هم دل‌بند. اما، خودش، بدون شخص دوم، بدون تو، یعنی بدون «چهره» ای که او را به دیدن خودش توانا می‌سازد، خودش نمی‌شود، زیرا درست از راه چشم‌های خودش است که آن «چهره» به او می‌نگرد. بدین سان، کج‌اندیشی خواهد بود که دو بعدی بودن این یگانگی گفتگویی را چنان کاستی دهیم که آن را به دو سرشت که هر یک می‌تواند بدون دیگری خودش باشد بخش کنیم. این کج‌بینی همان اندازه بزرگ می‌بود که نمی‌توانستیم تاریکی یا سایه‌اهریمنی به بند کشته‌ی نور را از تیرگی ایزدی نادانستگی که زاینده نور است، باز شناسیم. به برهانی همسان، روی آوردن به هر طرح کلی‌ای تنها آنگاه می‌تواند پذیرفتنی باشد که آن طرح در پایه‌ی فرایندی توصیفی درنگر گرفته

1. self

2. dogmatic

3. Deus est nomen relativum

شده باشد که بازگو کنندهٔ احتمال‌هایی باشد که در هر مورد فردی تکرار شده باشند و، بالاتر از همه، بازگو کنندهٔ احتمال «من»ی باشد که بدون «من دیگر»^۱ دیگر خودش نیست. اما، چنین طرحی نمی‌تواند، به خودی خود، بر شمارندهٔ رویدادی باشد که همان پادرمیانی سرشت کامل در «زمان کنونی»، و نمودگری «شاهد آسمانی» در رسیدن به قطب است. زیرا رخداد راستین، بی‌کم و کاست، نشانگر جدایی از کل و بازپیوستن به «بعدی» فراروانه است که هر فرد انسانی را در برابر کشش‌های کل - یعنی، در برابر هر کششی که موضوعی مینوی را مسئله‌ای اجتماعی می‌کند - به پناه‌گیری خویش وامی‌دارد.

از نبود چنین بعدی است که فرد انسانی خود را پایین آورده و سر به دروغ‌های زندگی روزانه می‌نهد. از سوی دیگر، آدمی با همراهی شیخ الغیب یا «راهنمای فردی فراحسی»^۲ اش، به سوی مرکز خویش راهنمایی و سوی داده می‌شود؛ و گنگی‌ها از میان می‌روند. همچنین، برای به دست دادن انگاره‌ای دقیق‌تر، می‌توان «راهنمای فراحسی» او و شخص خودش را، در پیوند با یکدیگر، جای گرفته در همچون دو کانون یک بیضی به شمار آورد.

تا زمانی که آگاهی نتواند میان آنچه روزش است و آنچه شب‌اش، جدایی نهد، هستی‌های ایزدی و اهریمنی گنگ می‌مانند. یک روشنایی روز بیرونی وجود دارد: تا زمانی که زمینه‌های این روشنایی برگسترده‌اند، «خورشید نیمه شب» که روشنایی راز - آشنایانه است، نمی‌تواند خودش را بنماید. این روز و این شب از یکدیگر ناآگاهند و، با این همه، با یکدیگر، هم دست‌اند؛ جان آدمی در این روشنایی روز به سر می‌برد، تنها از آن روی که شب را در درون دارد. پایان‌بخش این پیچیدگی طلایه‌دار «خورشید نیمه شب» است؛ و این، شاید شب ایزدی آبر - آگاهی باشد که بر پهنهٔ روشنایی آگاهی پرتو افشانی می‌کند؛ یا روشنی آگاهی باشد که بر تاریکی نیمه - آگاهی و ناآگاهی در کنارهٔ آن پیروز می‌گردد. هر کدام از اینها که درست باشد، ترکشی از نور پردهٔ پاسخ‌های آماده را پاره می‌کند: پردهٔ داستان‌هایی را که به بستگی‌های انگیزه و انگیزاننده‌ای (علت و معلولی)،

1. Alter Ego

تکامل‌های خطی، جریان‌های پیوسته، و هر چیزی برمی‌گردند که آدمیان همدستان شده‌اند آن را «حس تاریخ» نام نهند. حس تاریخ دیگری که از زمین به آسمان سر می‌افرازد، آشکار می‌شود: تاریخ انسان مینوی به چشم نیامدنی‌ای که دوره‌های سفر زمینی‌اش نه به سرنوشت فرابالنده نسل‌های پشت سرهم، بلکه به «رویدادهای آسمانی» باز می‌گردند. این تاریخ، تاریخ پنهان کسانی است که از «توفان‌های بزرگ» فراگیرنده و خفه‌سازنده حس‌های مینوی جان سالم به در برده و، یکی پس از دیگری، و از این زمان، به آن زمان، به میان‌گیتی‌هایی که همان نیروهای به چشم نیامدنی آنها را رهنمون می‌شوند، باز سر فرا می‌آرند. بدین‌سان، این است که آن راستی‌یابی‌ای که می‌بایست آشکار شود: این راه به کجا می‌رود، و چه چیز آن را چنان می‌کند که زیونده‌ای که گرانباری این جنبش رو به بالا را بر خود روا می‌دارد، همزمان، «زیونده‌ای از فراسو» می‌گردد که خود نمودگری رو به افزایش او ضامن پیشرفت او می‌باشد؟ در این دوسره‌گی و این کش همبستگی، راز کل راهنمای به چشم نیامدنی، یار آسمانی، و «روح قدسی» عارف (سالک) در بدری نهفته است که - بی‌آنکه نیاز به بازگویی باشد - نه، چنان که در برخی از افسانه‌های خیالی ما آمده، سایه است و نه «همزاد»^۱، بلکه چهره‌ای از نور، و انگاره و آینه‌ای است که عارف در آن به ژرف‌اندیشی پرداخته - و بدون آن نمی‌تواند ژرف‌اندیشی کند: تجلی، به چهره‌ای که با هستی‌اش هماهنگی دارد.

این چند اشاره بالا روشن می‌کند که بررسی کنونی از چه راهی می‌بایست پی‌گیری گردد. می‌بایست کوشش شود تا چه چیزی این «چهره» از زیر نام‌های گوناگونی که به سایه‌واره‌هایش داده شده‌اند، به آشکار درآید؛ زیرا همین گونه‌گونی ما را یاری می‌دهد تا راستاهای دینی‌ای را بررسی کنیم که نمادی از همان‌گونه راز - آشنایی شخصی را به دست می‌دهند که ثمره آن باز پیوستن به راهنمای نور است. جهان مینوی ایران، پیش و پس از نمود اسلام، در اینجا بیشترین ارزش را پیدا می‌کند. این «چهره» در نمودهای تکرار شونده‌اش

(آیین‌های زرتشتی، مانوی، هرمسی، و صوفی‌گری)، به یک راستا اشاره می‌کند: به روشنایی شمال، در پایه آستانه دیگر سو؛ به زیست‌گاههایی در بلندای شمال، که پهنه‌هایی درونی هستند و نور خود را می‌تراوند. خاور رازآمیز، و خاستگاه خاوری همان قطب آسمانی، و نقطه سوی‌یابی فرازروی [صعود] مینوی هستند و چون آهنبایی کار می‌کنند که زیوندگان استوار شده در هستی جاودانه‌شان را به سوی کاخ‌های شعله‌ور در ماده غیرمادی می‌کشند. اینجا سرزمینی است که روی نقشه‌های جغرافیایی ما جایی ندارد و بهشت ییمه است؛ زمین نورانی^۱ و زمین هورقلیا. راه‌های رسیدن به آن در شکوه دیدن نور سبز^۲ و فوران ویژگی آن، و به گفته نجم‌کبرا و بنابر دبستان او، در درجه ویژه‌ای از ادراک رویابینانه به پیش - حس در می‌آیند. آشکار شدن آن می‌تواند در پیش یا پس «تاریکی هنگام رسیدن به قطب» روی دهد؛ تاریکی‌ای که گذشتن از آن، شکنجه متعالی راز - آشنایی شخص است. به سخن دیگر، موضوع، چنان که در زیر توصیف آن را از زبان دو استاد تصوف ایرانی خواهیم شنید، یا به گونه پیش درآمد «نور سیاه» می‌آید، یا به گونه پس درآمد آن. از آنجا که موضوع هم پربار است و هم شایان نمونه‌برداری، در اینجا برخی وابستگی‌ها را که در برابرمان نمایان می‌شوند، به اشاره در می‌آوریم. موشکافی پردرآزای آنها به شاخه‌های دیگری از جستجوگری نیاز دارد.

گذر از «روشنایی سیاه» و «شب روشن» به درخشندگی بیش‌زمردین، به باور سمنانی، نشانه کمال بالندگی زیست - ساختار لطیف یا «بدن رستاخیزی»^۳ پنهانی است که درون بدن به چشم آمدنی جای گرفته است. درست همین جاست که بستگی میان تجربه احساس نورهای رنگی و «اندام شناسی انسان نورانی» به آشکار درمی‌آید و ما به هفت اندام ظریف (لطیفه)، و هفت مرکزی که نمودگر جایگاه‌های هفت پیامبر بزرگ در بدن انسان نورانی هستند، برمی‌خوریم. بدین‌سان، بالندگی انسان نورانی، به گونه درونی، کل دوره پیامبری^۴ را بازمینی

1. Terra lucida

2. Visio smaragdina

3. resurrection body

4. cycle of prophecy

می‌کند. ایده این بالندگی، که رهایی انسان نورانی است، در برخی از نگاره‌های ایرانی (از نگاره‌های مانوی گرفته، تا مینیاتور ایرانی) نیز می‌تواند به دیده آید. در پایان، خواهیم دید که اندام‌شناسی انسان نورانی - که بالندگی‌اش با احساس نورهای رنگینی همراه است که هر یک ارزش عرفانی دقیقی دارند - بخش همبسته‌ای است از یک آیین کلی رنگ‌ها، و خود تجربه‌ای که آدمی از رنگ دارد. ما این امر را به گونه فشرده و در پایان این بخش به اشاره درآورده‌ایم، زیرا این نخستین باری نیست که میان نبوغ گوته و نبوغ ایرانی هم‌آیش روی داده است.

...زیرا تو با منی... در همه روزهای زندگیم.

زبور ۲۳ (۲۲): ۴ و ۶

بخش دوم

انسان نورانی و راهنمایش

۱- بینش هرمنسی سرشت کامل

کاربرد عبارت «باور یکی بودن باورهای /دینی - فرزانشی / گوناگون»^۱، می‌تواند به آسانی به کجروی بیانجامد. این عبارت، بیشتر، در پایه جایگزینی برای بحث‌های خردآورانه به کار می‌رود تا از بررسی بیشتر طرح پیشنهادی اصیلی پرهیز شود که به اندیشه آمده تا حکمتی را که عموماً از آن «روزگاران کهن» دانسته شده، به زمان حال برگردانند. با این همه، هیچ چیز چون مفهوم «گذشته» نوسان‌پذیر نیست؛ چرا که این بینش، به راستی، به رأی یا پیش رأیی وابسته است که همواره می‌تواند با رأی دیگری که آینده‌ای را به گذشته برمی‌گرداند، پیشی گرفته شود. سرپای تاریخ حکمت^۲، در درازای سده‌ها، به همین بینش می‌ماند. این که سهروردی در سده دوازدهم «خدای دانی شهودی» (حکمت الاشراق) را دوباره بر سر کار آورد، از این گونه پیچ و تاب‌ها و داوری‌های نابسزای کسانی که تنها می‌توانستند خود را به تندی و به گونه رویه‌ای با کار او آشنایی دهند، رها نبود. بی‌شک، همچون هر هنجاربخشی شخص دیگری، در روش سهروردی نیز

2. gnosis 1. Syncretism تقریب دین‌ها و فرزانش‌ها،

می‌توان عناصری یافت که آشکارا به شناسایی در می‌آیند - آنها به آیین‌های هرمسی، زرتشتی، نوافلاتونی و تصوف اسلامی برمی‌گردند - اما، این که این عناصر در کار او به چهره ساختاری نو سامان‌دهی شده‌اند، زیر هدایت شهودی مرکزی بوده که به همان اندازه یکپارچگی‌اش، اصیل نیز بوده است. این شهود مرکزی به شکل شماری از «چهره‌ها / صور»^۱ بازنمایی شده که، از میان آنها، چهره هرمسی سرشت کامل (الطبع التمام) به ویژه شایان نگرش است. در اینجا توضیحی بایسته می‌نماید و آن این است که سنت آیین هرمسی تنها سستی است که به ما اجازه می‌دهد زمینه‌های این «چهره» را بیابیم. از آن ما می‌آموزیم که سرشت کامل، پدر^۱ آسمانی، یا راهنمای نور فرزانه است. برای دریافتن نقش این «سرشت» و نمودگری آن، می‌باید نزد خود انسان‌شناسی‌ای را به پندار آوریم که این «سرشت» از آن جدایی ندارد و قهرمان آن، انسان نورانی است که به بند تاریکی درآمده و تلاش می‌کند تا خود را از تاریکی رها سازد. بدین‌سان، این که کل بینش و آزمون نگرشی ما بر پایه نمودگری سرشت کامل استوار است، ایده انسان نورانی و آزمون زنده ماجرای کیهانی‌اش را بایسته می‌گرداند. و تنها پس از پذیرفتن این ایده است که می‌توان دریافت در یگانگی گفتگویی^۲ انسان نورانی و راهنمایش - که درباره آن از «آیین هرمسی عربی»^۳ منابع بسیاری به روزگار سهروردی رسیده است - جفت‌ها چگونه به هم آمده‌اند.

مفهوم «انسان نورانی» را می‌توانیم تا آیین تصوف نجم‌کبوا نیز جلو برده و دنبال کنیم که در آن عبارات عربی شخص من نور و شخص نورانی هم‌ارزهای عبارت یونانی *φωτεινός ἄνθρωπος* هستند. این واژه‌های یونانی مدارک هرمسی از زوسیموس پانوپولسی^۴، کیمیاگر نامدار سده سوم، به ما رسیده است که آموزه‌هایش بر پایه ژرف‌نگری بر کنش‌های فیزیکی فلزگرانه‌ای بودند که نمادها یا الگوهای فرآیندهای به چشم نیامدنی دگردیسی‌های مینوی^۴ به شمار می‌آمدند. این باور آیینی هم به فرزان‌شن گنوسی مسیحی برمی‌گردد که نماینده

1. Paredros

2. dialogic unity

3. Arabic Hermetism

4. Zosimos of panopolis

مورد کنونی آن «نوشتارهای یهود»^۱ است، و هم به فرزانش افلاتونی هرمنسی که نماینده آن «نوشتارهای مقدس هرمنس»^۲ است. این دو فرزانش در انسان‌شناسی‌ای انبازند که از آن، در پیوند با انسان نورانی، این بینش به دست می‌آید که در یک سو آدمی زمینی داریم که انسان بیرونی ساخته شده از گوشت است *[σὰρ κινῶσ]* / *αἶμα* و دستخوش بُن - پاره‌ها / عناصر /، تأثیرات سیاره‌ای، و سرنوشت؛ - «آدم»ی که ۴ حرف سازنده نامش چهارسوی *[Adam]* بنیادی افق زمینی را به «رمز» درمی‌آورند - و در سوی دیگر، انسان نورانی (*φωτεινὸς ἄνθρωπος*) را داریم که انسان مینوی پنهان، و قطب ناهمساز انسان جسمانی، (*Phōs*، فوس)، است. هم‌خوان‌های نور، *φῶς*، و انسان، *φῶς*، بدین‌سان، گواهی زبان‌شناسانه‌اند که هستی داشتن انسانی نورانی و فردیتی متعالی^۳ را می‌نمایند (قهرمانی مینوی را که، در این مفهوم، با واژهٔ ایرانی جوانمرد همسویی دارد). آدم کهن - الگوی^۴ انسان جسمانی است و فوس (که نام شخصی‌اش تنها بر نیکوتئوس^۵ رازآمیز آشکار بود)، کهن الگوی نه تنها انسان‌ها در کل، بلکه کهن - الگوی انسان نورانی یا *θῶτες*. فوس، بی‌گناه و پرآرامش، پیش‌تر در بهشت می‌زیست؛ آرخون‌ها^۶ گولش زدند تا بیاید و جامهٔ آدم جسمانی را بر تن کند. اما، به گفتهٔ زوسیموس، این آدم مردی بود که یونانیان او را اپی‌متئوس^۷ می‌نامیدند و برادرش پرومتئوس - فوس او را اندرز داده بود که هدایای زئوس را - که بندی بودند که او را به بردگی سرنوشت و نیروهای این جهان می‌کشیدند - نپذیرد. پرومتئوس انسان نورانی است که رو به سوی نور دارد و جایگاهش با نور آشکار می‌شود، زیرا که راهنمای نور خودش را دنبال می‌کند. آنان که تنها گوش مادی دارند، نمی‌توانند او را بشنوند، زیرا که دستخوش نیروی سرنوشت‌اند و نیروهای جهانی؛ تنها کسانی که

1. Books of the Hebrews

2. Holy Books of Hermes

3. individual par excellence

4. archetype، صورت ازل، صورت نوعی، صورت ازل

5. Nicotheos

۶. archons، واژه‌ای یونانی به معنای دیوان و موجودات اهریمنی، در فارسی به گونهٔ «اراکنه» نیز آمده است (م).

7. Epimetheus

شنوایی مینوی - یعنی حواس و اندام‌های روحانی - دارند، می‌توانند فراخوان‌ها و اندرزهایش را بشنوند. بنگریم، می‌بینیم که این داستان پیش از هر چیز، به اندام‌شناسی انسان نورانی و اندام‌های ظریف او اشاره دارد.

آگاهی دقیق درباره‌ی این راهنمای نور را هم از زوسیموس به دست می‌آوریم، و هم از گنوسی‌هایی که خود زوسیموس به آنها اشاره می‌کند. راستی این است که این انسان نورانی است که از زبان مریم مجدلیه سخن می‌گوید، آنگاه که در درازای گفتگوهای میان مسیح و شاگردانش، مریم نقش برجسته‌ای را که در نوشتار *pistis sophia* به او داده شده، بازی کرده و می‌گوید: «قدرتی که از نجات دهنده، بیرون آمد و اکنون انسان نورانی درون ماست... خدای من! نه تنها انسان نورانی درون من گوش دارد، جان من هم همه‌واژه‌هایی را که "تو" گفته‌ای، شنیده است. انسان نورانی درونم مرا راهنمایی کرده است؛ او شادمان است و حباب‌وار از میانم سر برآورده؛ گویی آرزو دارد از من بیرون آمده و به "تو" رخت کشد.^۶ درست همان‌گونه که زوسیموس، در یک سو، پرومتئوس - فوس را برابر راهنمای نورش که «پسر خدا» ست جای می‌دهد و، در سوی دیگر، آدم خاکی را روبروی راهنمایش، آنتی میموس^۱ «دغل باز» می‌نهد، در نوشتار *pitis sophia* می‌خوانیم که «آن رستاخیز یافته می‌گوید: این منم که برایت قدرتی آورده‌ام که درون توست و از دوازده رهایی بخش "خزانه نور" سرچشمه می‌گیرد.»

با همان پس و پیشی و دوسره‌گی‌ای که آیین تصوف «شاهد آسمانی» را همزمان فرد ژرف اندیشنده و موضوع ژرف‌اندیشی می‌سازد، انسان نورانی هم در پایه‌ی فرد راهنمایی شده و هم در پایه‌ی راهنما پدیدار می‌شود: این *communication idiomatum*^۲ از پیش به ما آگاهی می‌دهد که «یکپارچگی دوگانه» یا «یگانگی گفتگویی» را نمی‌توان همچون هم‌نشینی فوس و آدم خاکی که از راهنمای دیگری پیروی کند، دانست. روشنایی نمی‌تواند با تاریکی اهریمنی آمیخته شود؛ تاریکی زندان فوس است و او تلاش می‌کند تا خود را از آن جدا

1. Antimimos

2. counterfeiter

۳ این باور که جنبه‌ی الوهیت و بشریت مسیح هر یک دارای ویژگی‌های خویش بوده و در جنبه‌ی دیگر آناری بر جای می‌نهد. (آریان‌پور)

سازد. بدین سان، تاریکی به حالت منفی ریشه‌ای‌اش باز خواهد گشت. هم‌سوی با روشنایی، پرومتئوس - فوس و راهنمای اوست که «پسر خدا»ست. درست همین راستی، به روشنی، به ساختاری اشاره می‌کند که کم و بیش دستخوش همه‌گونه کج‌فهمی بوده است. «قدرتی که در "تو"ست»، در هر یک از شما، نمی‌تواند به یک راهنمای کلی، و نمودگری و بستگی کلی‌ای اشاره داشته باشد که برای هر یک از جان‌های نورانی یکسان باشد. همچنین، این «قدرت» نمی‌تواند جهان بزرگ^۱ یا «انسان جهانی» (انسان کلی)‌ای باشد که نقش قرینه‌آسمانی هر جهان کوچک^۲ را بازی می‌کند. ارزش بی‌نهایتی که به فردیت مینوی آدمی داده شده، این را به پندار نیامدنی می‌سازد که رهایی و رستگاری تنها از راه جذب شدن به کلیت - حتا کلیتی که عرفانی باشد - به دست آمدنی باشد. آنچه اهمیت دارد، نگرش داشتن به آن است که این رهایی به رابطه‌ای قیاسی اشاره دارد که پیش فرض چهار رابطه^۳ است. و این، در بنیان، درست همان چیزی است که، به گونه‌ای بس ستودنی، در فرشته‌شناسی^۴ عرفان والتینینی^۵ نمودار شده است: در آن، می‌بینیم که فرشتگان مسیح خود مسیح هستند، زیرا هر فرشته‌ای مسیح است که با هستی فردی بستگی یافته است. هر زمانی که یکی از این پیوستگی‌های جان و «فرشته» رخ می‌دهد، بستگی‌ای پدید می‌آید که سرشاری^۶ نور را برپا می‌دارد. این رابطه چنان بنیادین است که آن را در آیین مانوی نیز می‌یابیم؛ و همان چیزی است که در حکمت اشراقی سهرودی به ما توانایی می‌بخشد تا بستگی میان سرشت کامل عارف و فرشته‌کهن - الگویی بشریت (که همانا روح القدس^۷ مسیحیان، جبرئیل، فرشته وحی قرآنی، و عقل فعال فرزانه - اندیشان پیروی بوعلی سینا است) را به پندار آوریم. آنچه را که این «چهره» در پیوند با کلیت جان‌های نورانی‌ای که از آن فراز آمده‌اند، به نماد درمی‌آورد، سرشت کامل به ترتیب برای هر جان به نماد درمی‌آورد. اندیشه این رابطه چیزی است که ما از روی

1. macrocosm

2. microcosm

3. terms

4. angelology

5. Valentinian Gnosis

6. plemora

7. Holy Ghost

نوشتارهای هرمسی موجود به زبان عربی و در پیوند با سرشت کامل، به سوی آن رهنمون شده‌ایم.

برجسته‌ترین این نوشتارها که امروزه در دست است، کاری است منسوب به مجریبطی^۱، که غایت‌الحکیم ("آرمان فرزانه") نام دارد و بی‌شک در سده یازدهم به نگارش درآمده، اما بافت آن از عناصر بسیار دیرینه‌تری مایه گرفته، چرا که ما را، به درازا، دربارهٔ دین و آیین‌های صابئین حو^۲ان آگاهی می‌دهد. در آنجا، سرشت کامل، از پیش، «فرشته فرد فیلسوف»، و راهنما و آشناساز او، و سرانجام، منظور و راز هر فرزان، و چهرهٔ برجستهٔ دین شخصی فرزانه برشمرده شده است. توصیف به دست داده شده، بارها و بارها، ندایی بنیادین را به گفت می‌آورد که می‌گوید: سرشت کامل او خودش را، «به شخصه»، تنها بر کسی آشکار می‌کند که سرشتی کامل دارد؛ همانا به انسان نورانی؛ و بستگی میان این دو، همین unus - ambo ("یکپارچگی دوگانه، دو یکتایی") است که در آن هر دو سوی گفتگو، همزمان، نقش من^۳ و خود^۴، یا انگاره و آینه را بازی می‌کنند: «انگارهام با نگاه من به من می‌نگرد و، من، با نگاه خود به او می‌نگرم».

«نخستین کاری که می‌بایست در پیوند با خودت انجام دهی^۵، آن است که تیزنگرانه بر موجود^۶ مینوی ای (روحانیات^۷، "فرشته‌ات") که بر تو فرمان می‌راند و با ستاره‌ات - که همانا سرشت کامل توست - پیوستگی دارد، ژرف‌اندیشی کنی. هرمس فرزانه در نوشتارش از این کار سخن رانده و می‌گوید: هنگامی که جهان بزرگ^۸ که آدمی است، سرشت کاملی پیدا کرد، جان^۹ او، آنگاه، همچون خورشید ایستاده در آسمان است که پرتوهایش بر همهٔ افق‌ها نور می‌پاشند. به همین‌سان، سرشت کامل در روان سر برمی‌آورد و پرتوهایش به حس‌های اندام‌های ظریف دانایی برخورد کرده و به آنها راه می‌یابد. این اندام‌ها حس‌ها را به خود گرفته و سبب برخاستن آنها در روان

1. Majriti

2. I

3. self

4. entity

5. macrocosm

6. Soul در برابر این واژه، واژه‌های جان، روان، یا نفس را گذاشته‌ام؛

می‌گردند؛ همان‌گونه که پرتوهای خورشید توان مایه‌های جهان خاکی را به خود کشیده و برمی‌انگیزند تا به درون جو آسمانی برخیزند.»

بدین سان، اشاره شده است که میان سرشت کامل و روان او بستگی‌ای هست - بستگی‌ای که آن را سهروردی، در مزموری^۱ که برای سرشت کامل خودش نوشته، به هنجار درآورده است - و بنابراین بستگی، کسی که بچه‌ای را باردار است، همزمان هم بچه‌ای است که زاده می‌شود و هم آن که بار دارد.

سقراط خردمند گفت که سرشت کامل خورشید فرزانه اندیش / فیلسوف /، ریشه بنیادین هستی‌اش، و همزمان، شاخه‌ای است که از او برجسته است. از هرمس پرسیدند: چگونه می‌توان به معرفت دانایی دست یافت؟ چگونه می‌توان آن را به این جهان پایین آورد؟ پاسخ داد: «از راه سرشت کامل». «چیست ریشه خردمندی؟» «سرشت کامل». «چیست کلید دانایی؟» «سرشت کامل». پرسیده شد: «پس این سرشت کامل چیست؟» گفت: «باشنده آسمانی است و فرشته فرزانه‌اندیش، که با ستاره‌اش همبسته است؛ ستاره‌ای که بر او فرمان می‌راند و درهای دانایی را به رویش می‌گشاید؛ دشواری‌ها را به او می‌آموزد، و بر او راستی‌ها را آشکار می‌کند؛ چه در خواب و چه در بیداری.»^{۱۰}

شنیدیم که هرمس از خورشید فرزانه‌اندیش سخن می‌گوید و در کار نجم کبرا نیز می‌بینیم که قرینه سرشت کامل، «شاهد آسمانی» یا شیخ غیبی^۲، چون خورشید سر، خورشید دل، و مانند این‌ها برشمرده شده؛ و سهروردی هم در یکی از رساله‌های سرورآمیزش به ما می‌گوید که این خورشید که خورشید زمینی خاوری یا باختری نیست، کی و چگونه برمی‌خیزد. بدین سان، سرشت کامل بی‌شک همان راز نهایی است که در پی‌اش هستیم. همچنان که بررسی‌هایمان گسترده‌تر می‌شود، می‌شنویم که چگونه این سرشت کامل بخشی از دانش خدایی رموزرانه‌ای است که فرزندگان تنها آن را برشاگردانشان آشکار می‌کنند و از آن، چه به گونه زبانی و چه به گونه نوشتاری، بیرون از حلقه ایشان، هرگز سخنی به میان

آورده نمی‌شود.

باری، به آن می‌رسیم که هر روایت رسیدن به سرشت کامل نمایانگر یک نمایش راستین داستانِ آشناسازی^۱ است - چه در حالت رؤیا رخ دهد، چه در حالت بیداری. این دستیابی در میانه انجام می‌شود، همانا در جایگاهی سرشار از تاریکی که می‌رود تا با یک روشنایی درونی پاک روشنایی یابد. در رسالهٔ هرمس در این باره می‌خوانیم:

هنگامی که خواستم دانش راز و چگونگی آفرینش را روشن سازم، به غاری زیرزمینی برخوردم که آگنده از تاریکی و بادهای بود. از تاریکی، نمی‌توانستم چیزی ببینم؛ چراغ هم نمی‌توانستم روشن کنم، زیرا باد تند می‌وزید. اوه، بنگر! آنگاه، در خوابم چهره‌ای بر من آشکار شد که نهایت زیبایی را داشت.^{۱۱} او به من گفت: «چراغی بردار و آن را زیر شیشه‌ای بنه تا از بادهای در پناه باشد. آنگاه، [چراغ] ناساز با بادهای، ترا روشنایی خواهد داد. آنگاه به اتفاق زیرزمینی برو؛ میانه‌اش را بکن و از آن نگاره‌ای خدا - ساخته را بیرون آور که بنابر قوانین، «هنر» ساخته شده است. همین که این نگاره را بیرون کشیدی، بادهای ایستاده و دیگر در اتفاق زیرزمینی نمی‌وزند. آنگاه، چهارگوشهٔ سرا را بکن؛ به دانش رازهای آفرینش، انگیزه‌های طبیعت، و خاستگاهها و چگونگی چیزها روشنی خواهی بخشید.» با شنیدن این‌ها، گفتم: «بدین‌سان، تو که هستی؟» پاسخ داد: «من سرشت کامل تو هستم. اگر جوای دیدنم هستی، مرا به نامم بخوان.»^{۱۲}

همین داستان، واژه به واژه در نوشتاری منسوب به آپولونیوس تیانیایی^۲ (به عربی، بالیناس^۳) نیز جلوه گر می‌شود. در اینجا آزمایش سخت راز - آشنایی شخص، همانا تلاش‌های انسان نورانی یا فوس است که در برابر او تاریکی راز کهن و بنیادین جای خود را به شب روشن می‌دهد. در این تلاش به سوی رسیدن به میانه یا قطب، و در این «تاریکی هنگام رسیدن به قطب» است که راهنمای نور،

1. initiation ، تشریف

2. Appollonius of Tyana

3. Balinās

سرشت کامل، ناگهان خود را بر او آشکار کرده و به او می‌گوید که چه کند تا به دل این شب روشنایی آورد: همانا، زمین را بکند تا انگاره^۱ ای را بیابد که سرشت پوشیده آشکار شده به صورت ازلی^۲ است. رهروی راز - آشنا، پس از آنکه بنابر سفارش سرشت کامل، چراغش را زیر شیشه‌ای نهاد،^۳ شیخی را می‌بیند که هرمس است و کسی است که نقش خودش است و بر تختی نشسته و لوحی زمردین^۴ را به دست دارد که بر آن نوشته‌ای به زبان عربی کنده کاری شده که هم‌ارز لاتین آن *hoc est secretum mundi et scientia Artis nature* است.^۴ برابر سازی انسان نورانی و راهنمای نورش آنجا انجام می‌شود که فوس باردار نور، *φωσφορος*، می‌گردد، زیرا از راه او و برای اوست که راهنمایش، سرشت کامل، فاش می‌کند که راز - راز نور شب ایزدی دسترسی ناپذیر - درون خودش جای دارد.

از آن پس، آنها چنان از نزدیک با هم پیوند می‌یابند که میان هرمس و سرشت کامل اش نقشی پشت سرهم، و حتا همزمان، ایفا می‌گردد. این همان چیزی است که در نوشته‌های سه‌روردی - در جایی که سرشت کامل را برمی‌شمارد - به آن اشاره رفته است - به ویژه، در مزمو پرشور و غزل‌آسایی که در بالا به آن اشاره کردیم، و در آیین‌های نمازی^۵ «صابئین» که دانش همان موقعیت ویژه را باز می‌نمایند. هرمس پیامبر سرشت کامل است؛ سرشت کامل او، با آشنا ساختن او با رازهای دانایی، به او می‌آموزد که او را چگونه بپرستد و برای فراخوانی و آشکار ساختن او چه شیوه نمازی به جای آورد (یک ذکر هرمسی). این ستایش‌گری شخصی چیزی است که هرمس آن را به فرزندان (حکیمان) سپرد و بدانها آموزش داد تا این آیین نمازگزاردن سرشت کامل‌شان را، دست کم دو بار در سال انجام دهند. بدین‌سان، ما یک آیین نمازی صابئی را می‌یابیم که به خود هرمس روی داشته و او را با همان واژه‌هایی فرامی‌خواند که هرمس به وسیله سرشت کامل اش آموزش یافته بود او را بخواند.^{۱۵} در اینجا ما یک گواه تجربی

1. Image، نقش

2. Primordial revelation of Absconditum

3. emerald tablet

4. liturgies

بسی بهتر از یک دیدمان / ثوری / داریم که از آیین انجام یک نماز به دست می‌آید و به رابطه‌ای برمی‌گردد که مزمور خود سهروردی - آنجا که او سرشت کامل را همزمان در پایه کسی که می‌زاید و کسی که زاده می‌شود به شمار می‌آورد - اشاره گر به آن است. همین رابطه، چنان که خواهیم دید، در به ویژه بینش صوفی از شاهد - شاهد ژرف اندیشی - به اشاره ضمنی رفته است: صوفی بر خود ژرف‌اندیشی می‌کند، آنگاه که بر شاهد تجلی^۱ ژرف می‌اندیشد. در اینجا ژرف‌اندیش «موضوع ژرف‌اندیشی» می‌گردد و بالعکس: وضعیتی عرفانی که شیوه - نمایی شگفت‌انگیز اکهارت^۲ آن را به گفت درآورده است: «دیدنی که به کمک آن او را می‌شناسم، همان دیدنی است که او به کمک آن مرا می‌شناسد».

گسترش به ویژه کامل و اصیل موضوع سرشت کامل را در اندیشه‌های فرزانه - اندیشی می‌یابیم که کمی پیش از سهروردی می‌زیست. او که ابوالبرکات بغدادی نام داشت، اندیشمند بسیار برجسته یهودی تباری بود که در اواخر عمر به اسلام گروید و میان سالهای ۵۶۰ تا ۱۱۵۶، در ۹۰ سالگی در گذشت. از آنجا که در جایی دیگر درباره او به درازا سخن رانده‌ایم^۱، در اینجا تنها یادآوری می‌کنیم که موضوع سرشت کامل، در پیوند با مسئله عقل فعال - موضوعی که از ابوعلی سینا و پیروان او دست به دست گشته بود - چگونه به کار او راه پیدا کرده است. هنگامی که عقل فعال ابوعلی سینا به فرض درآمد که با روح قدسی یکی باشد و روح القدس بنابر وحی قرآنی همان جبرئیل فرشته باشد - یعنی فرشته معرفت همان فرشته وحی باشد - این امر بسی بیشتر از آن که به منطقی شدن «روح» بیانجامد، برعکس، بار دیگر، این پرسش را پیش کشید که در پیوند با دانش فرشته‌شناسی، خرد چه جایی دارد. بیدرنگ پس از این پرسش، پرسش دیگری روی کار می‌آید: چرا بایست تنها یک عقل فعال داشته باشیم؟ پاسخ به این پرسش نیاز آن را پیش می‌کشد که رأی دهیم آیا روانهای آدمیان همگی گونه و سرشتی همانند دارند یا نه؛ و این که آیا هر جانی، از دیدگاه گونه‌ای، با جانهای دیگر گوناگونی دارد یا نه؛ یا آن که شاید آنها، در پیوند با سرشتشان، بتوانند در خانواده‌های روحانی‌ای که انواع بسیار گوناگونی را پدید می‌آوردند،

1. Theophanic witness

2. Eckhart

دسته‌بندی شوند.

از همین روست که فرزندگان باستان که با چیزهایی فراسوی اندام‌های حسی آشنا شده بودند، بر سر باور آن بودند که به ازای هر جان فردی، یا شاید چند جان که سرشت و همسانی نزدیکی دارند، در جهان مینوی باشنده‌ای هست که در درازای هستی این جان یا گروه جان‌ها، آنها را با نگرش و نرمخویی ویژه‌ای به زیر نگاه آورده و به سوی معرفت رهنمون می‌سازد. این باشنده که آنها را پشتیبانی، راهنمایی و نگاهداری کرده، آرام‌شان می‌بخشد و سوی پیروزمندی می‌کشاند، همان چیزی است که سرشت کامل نامیده می‌شود. این دوست، پشتیبان و پناه‌بخش چیزی است که به زبان دینی فرشته نامیده می‌شود.

با آن که در اینجا بر موضوع پیوند نزدیک تأکید چندان آشکاری نشده است، با این حال، رشته سخن، وفادارانه، آموزه‌های هرمسی را بازتابانده و وضعیتی را بازگو می‌کند که، بنابر گفته‌های سهروردی، از پیوندی که بناست میان روح قدسی، فرشته بشریت، و سرشت کامل هر انسان نورانی پای گیرد، فرا می‌آید. چه آن را هستی ایزدی بنامیم و چه، فرشته کهن - الگویی - همین که نمود آن بُعد فراروانه فردیت مینوی را آشکار کرد - می‌بایست ویژگی‌های فردیت یافته پذیرد و پیوندی شخصی برقرار کند. درست از روی همین راستی، میان جهان ایزدی و این شخصیت مینوی پیوند سر راستی پدید می‌آید که از هر میانجی‌گری کلیت زمینی آزاد است. «برخی جان‌ها هیچ نمی‌آموزند، مگر از استادان انسانی؛ دیگران همه چیز را از راهنمایان پنهانی می‌آموزند که تنها برای خودشان شناخته شده است.»

در نوشته‌های گسترده سهروردی سه گفتار هست که در آنها به ویژه بر موضوع سرشت کامل روشنی افکنده شده است، آن هم نه از دیدگاه نظری، بلکه همچون چهره‌ای که در یک آزموده رویابینانه به دیده آمده، یا کسی که در پاسخ به یک نیایش سخن می‌گوید. گویاترین آنها در کتاب^۱ گفتگوهاست^{۱۷} که در آن سهروردی بی‌شک به نوشتاری هرمسی که چند برگ پیش‌تر از آن تکه‌هایی

آوردیم، اشاره می‌کند: چهره‌ای فروزان بر هرمس آشکار شده و معرفت گنوسی را بر او دمیده یا فرا فکنی می‌کند. این چهره به پرسش هرمس که می‌پرسد «پس، تو که هستی؟» پاسخ می‌دهد: «من سرشت کامل تو هستم.» و در گفتاری دیگر، فراخوانی را می‌یابیم که به کمک آن هرمس - در میانه بیم‌هایی که روی می‌دهند تا او را در درازای یک شبیه‌سازی به وجد آمدگی آزمایش کنند - سرشت کامل را ندا در می‌دهد. در این به وجد آمدگی، به گونه‌ای کنایه آمیز، آزمایش سختی که هنگام راز آشنایی در یک دنیای نهان شخصی آزموده می‌شود، داستان گونه جلوه داده می‌شود (بدین سان شاید «هرمس» برای سهروردی یک نام پوششی باشد.) باری، ساعت و نیز جایگاه این بخش از داستان رویایی، نمادهای شمال را برمی‌انگیزد تا نشانه‌گذر به جهانی فراسوی جهان حسی باشند. این بخش از داستان تکان دهنده‌ترین باز نمود موضوعی است که در حال موشکافی آن هستیم: سرشت کامل، راهنمای نور فردیت مینوی، «بعد» فراروانه‌اش را با امکان‌پذیر ساختن گذر به آستانه «می‌گشاید»... (همچنین، جلوتر، بخش ۳ را ببینید). «کسی» که در این وجد راز - آشنایی به او رو آورده می‌شود، همان سرشت کاملی است که در مزمو ر سروده سهروردی - که شاید زیباترین نیایشی باشد که تا کنون به درگاه یک فرشته سروده شده باشد - به او رو کرده می‌شود. بدین مفهوم، این نیایش یک آیین نمازی شخصی است که بنا به دستورهایی که به گفته صابئی‌ها از هرمس به فرزندان رسیده است،^{۱۹} انجام می‌گیرد:

«تو»، ای امیر و سرور من، ای مقدس‌ترین فرشته من، هستی مینوی گرانهایم، تو روحی هستی که به من زاد بخشیدی، و کودکی که روح من آن را زاده است... «تو» که جامه‌ای از درخشان‌ترین فروغ‌های ایزدی بر تن داری، باشد که تو خود را در زیباترین (یا بالاترین) تجلی‌هایت بر من آشکار سازی و فروغ چهره رخسانت را نشانم دهی، میانجی‌ام باشی ... پرده‌های تاریکی را از دلم کنار زنی ...

این پیوستگی چیزی است که جوینده مینوی، آنگاه که به میانه یا قطب می‌رسد، می‌آزماید. همین پیوند را دیگر بار در عرفان جلال‌الدین رومی و در

کل سنت ایرانی همسو با سهروردی می‌یابیم و گواه آن را از میرداماد، استاد و دین‌شناس بزرگ اصفهان در سده هفدهم، نیز می‌گیریم. این پیوند بستگی‌ای است که در آن جان عرفانی، در پایهٔ مریم، یا فاطمه، «مادر پدرش» (اُمّ ابی‌ها) می‌گردد. و باز، همین مفهوم را در نثر ابن عربی می‌یابیم که می‌گوید: «من در تو ادراک آفریدم، تنها برای آنکه در آنجا بتوانم موضوع ادراک خود باشم».^{۲۰} این رابطه که جز به زبانی متناقض‌نما به گفت در نمی‌آید، پیوندی است که تجربهٔ بنیادین یاد شده، با همهٔ گونه‌گونی چهره‌هایش، پیوسته به آن باز می‌گردد و باز، سهروردی جستجو و دستیابی به این تجربه را در نوشتاری کوتاه که رساله‌ای رویانیانه و یک زندگینامهٔ شخصی مینوی است، به داستان می‌کشد. این رساله که رسالهٔ غربت الغربیه^۱ نام دارد، نه تنها با سنت هرمسی، بلکه با نوشتاری بستگی پیدا می‌کند که به گونه‌ای برجسته، نمایندهٔ هم دین‌داری مانوی است و هم آیین گنوسی؛ همانا با سرود پرآوازهٔ نغمهٔ مروارید^۲ در کتاب رساله‌های توماس^۳. با آن که درست است که چنین نوشتاری نمی‌تواند به دیدهٔ بلند پایگان کلیسا جز در دسته‌بندی بخش‌های مشکوک کتاب مقدس^۴ جای گیرد، با این همه، می‌توان آن را بازنمای چیزی دانست که همهٔ معنویت ایرانی هنوز زنده در پیکر تصوف بدان روی دارد.^{۲۱}

برخی شاید در نغمهٔ مروارید پیش چهره‌ای از جستجوی پارس‌سیفال بیابند؛ سلّوت کوه^۵، برخاسته از آبهای دریاچه هامون (در مرز کنونی ایران و افغانستان)، با کوه خداوند (کوه خواجه) که در آن قَرَوَرْتی‌ها^۶ تخمهٔ رهایی‌بخش زرتشت، سوشیانت آینده، را می‌پایند، هسان دانسته شده. این کوه، در پایهٔ کوه *Mons victorialis*، جایی است که مغ‌ها^۷ از آن سفرشان را آغاز کرده و دانش پیامبر شناسی ایرانی را به مکاشفهٔ مسیحایی بازگرداندند. این کوه، همچنین،

1. Occidental exile ، غربت غربی

3. Acts of Thomas

5. Mount salvat

7. Magi

2. Song of the pearl

4. Apocrypha

6. Fravartis

یادمان شاه گندوفارس^۱ را به اندرزگویی های توماس^۲ رسول^۳ پیوند می دهد. شک نیست که از یک سو رساله غربت غربی سهروردی از جایی آغاز می شود که رساله حی بن یقظان بوعلی سینا بدان پایان می گیرد، و از سوی دیگر، رساله غربت غربی چنان با نغمه مروارید همپایی نزدیکی دارد که همه چیز آن چنان رخ می دهد که گویی سهروردی درست در حال خواندن داستان شهزاده جوان ایرانی بوده که خانواده اش او را از خاور به مصر فرستادند تا مروارید بی بها را به دست آورد.

شاهزاده جوان ردای نور را که پدر و مادرش مهرورزانه برایش بافته بودند، از تن به در می کند و به سرزمین تبعید پای می نهد؛ او بیگانه است؛ می کوشد به دیده نیاید، اما او را می شناسند: آنها به او خوراک فراموشی می دهند. سپس، عقابی از راه می رسد و برای او پیامی می آورد که از سوی پدر و مادرش - شهبانوی خاور - و همه بزرگان پارس است. بیدرنگ، شاهزاده خاستگاهش و مرواریدی را که برای یافتن آن به مصر آمده به یاد می آورد. آنگاه، «بازگشت از مصر»، «خروج^۴»، و «بازگشت» بزرگ به خاور روی می دهد. پدر و مادر دو فرستاده می فرستند تا با او دیدار کرده و ردایی را که پیش از رفتن برجای نهاده بود، بدو رسانند. او به یاد نمی آورد که ردا چگونه بوده است، زیرا آن را در خردسالی از تن به در آورده است.

«و بنگر، آن را یکسره در خودم دیدم و من نیز، در آن بودم؛ ما در تن بودیم، جدا شده از یکدیگر، اما، با این همه، تنها یکی بودیم و شکلی یکسان داشتیم... همچنین، دیدم که همه جنبش های گنوس در آن جریان دارد؛ و نیز دیدم که می خواهد لب به سخن بگشاید... دیدم که قامت چنان رشد کرده که با اندازه آن جور در آید. آنگاه، جامه، با جنبش های شاهانه اش، بر من گسترده گردید.^{۲۲}»

بی شک نویسنده در اینجا از سر راست ترین راه، و با سادگی ای سرخوشانه،

1. King Gondophares

2. Apostle Thomas

3. Exodus

یکپارچگی دوگانه سرشت کامل (نموده شده با ردای نور) و انسان نورانی ای را به گفت آورده که به کمک آن به بیرون از تبعید رهنمون شده است. راستی این است که این یکپارچگی دوگانه با دسته‌بندی‌های زبان آدمی به گفت در نمی‌آید. این موضوع‌ها همگی، در رساله غربت غربی سهروردی نیز روی می‌نمایند. در اینجا نیز کودک خاور به تبعید باختر فرستاده می‌شود؛ باختری که در شهر قیروان^۱ نمود می‌یابد و همان جایی است که در قرآن از آن به نام «شهر ستمگران» یاد گردیده است. او که به شناسایی مردم / شهر / ستمگران در می‌آید، به زنجیر بسته شده و به چاهی افکنده می‌شود که از آن تنها شب هنگام، و در زمانی زودگذر، می‌تواند بیرون آید. او، همچنین، احساس می‌کند که از ناتوانی، فراموشی زدگی، و بیزاری، ناتوانی‌اش هر دم فزونی می‌گیرد. آنگاه، هددهی پیام خانواده‌اش را از دوردست می‌آورد و او را فرا می‌خواند تا بی‌هیچ درنگی راهی شود. بی‌درنگ، در نور خیره‌کننده‌ای که او را بیدار می‌کند، شاهزاده به راه می‌افتد تا خاور را بجوید که نه خاور روی نقشه‌های ما، بلکه خاوری است جای گرفته در شمال کیهانی (درست همان‌گونه که فرزندان ایرانی نگاهبان «خدای - دانی خاوری»، صفت «خاوری بودن» شان را از خاوری جز خاور جغرافیایی می‌گیرند). بازگشت به خاور همانا فراز رفتن در کوه قاف، کوه کیهانی (یا روانی - کیهانی)، کوه شهرهای زمردین، و سر بالا رفتن تا قطب آسمانی، سینیای راز - آمیز، یا سنگ زمردین^۲ است. کارهای برجسته سهروردی این زمین‌شناسی^۳ را روشن‌تر می‌سازند (بخش سوم را ببینید): این خاور «زمین» رمزآمیز هورقلیا یا *terra lucida* است که در شمال آسمانی جای دارد. این همان جایی است که میان رهرو و کسی که او را زاد بخشیده است (و کسی که مزبور بالا رو به او دارد)، سرشت کامل‌اش، فرشته شخصی او - دیداری رخ می‌دهد و در آن، فرشته سلسله رازآمیز همه کسانی را که در بلندی‌های فراخی جلوی او هستند، بر او آشکار ساخته و، همزمان، با اشاره کردن به کسی که درست جلوی خود اوست، ندا

1. Qayravan

2. emerald rock

3. topology

در می‌دهد که «او مرا در بر دارد، درست همان گونه که من ترا در بردارم.» وضعیت یکسان است: در هر دو رساله، فرد تبعید شده، بیگانه، با نیروهای ستمگری روبرو می‌شود که می‌کوشند او را به فراموشی و گردن نهادن به خواسته‌های برتری گروهی خویش وادار سازند. تبعیدی، نخست، کسی بود که باورهای ناهمساز با باورهای پذیرفته شده داشت^۱، اما هنگامی که سنجه‌ها رویه‌دنیایی پیدا کرده و موضوعاتی اجتماعی می‌شوند، او دیگر جز دیوانه‌ای و وصله‌ناجوری بیش نیست. از این پس، وضع او درمان‌پذیر است و کار شناخت دردش، دیگر، از آن گونه جداشمی‌ها سستی نمی‌پذیرد. و با این همه، آگاهی عرفانی برای خودش سنجه‌ای دارد که به آن اجازه نمی‌دهد به کاستی این قیاس‌های گول‌زننده فروافتد: شاهزاده‌خاوری نغمه‌مروارید و رساله غربت غربی می‌داند که از کجاست و چه بر سرش آمده است؛ او حتا کوشیده است تا خود را «سازگار» ساخته و به جامعه دیگر بنماید، اما او را شناخته‌اند؛ وادار شده است تا خوراک فراموشی را به کام فرو دهد؛ در چاهی زنجیر شده است؛ ناساز با همه این‌ها، او پیام را درخواهد یافت و می‌داند نور راهنمایش (چراغ سرای زیرزمینی هومس) نور بیرونی روز «شهر ستمگران» نیست.

نمونه دیگری نیز می‌آوریم تا بهتر نشان دهیم که این موضوع یک دستمایه برجسته^۲ روحانیت ایرانی است (انگاره چاه در کارهای نجم‌کبریا نیز پیوسته دیده می‌شود). کمی پیش‌تر اشاره کردیم که میان رساله‌های توماس و رساله سهروردی همپایی‌ای دیده می‌شود. همین همپایی در جایی دیگر نیز باز پدیدار می‌شود. نوشته‌ای که بنا بر چهره کنونی‌اش، نمی‌تواند زودتر از سده‌های هفتم یا سیزدهم به نگارش درآمده باشد و برگردان عربی نوشتاری سانسکریت به نام امرتکوندا^۳ است، دربرگیرنده یک داستان عشقی روحانی‌ست که، به راستی، چیزی نیست جز متن رساله‌ای که در جای دیگر به اشتباه نوشته ابوعلی سینا دانسته شده و رساله المبدأ و المعاد نام دارد. «رساله سرآغاز و بازگشت»: نامی که

1. heretic

2. leitmotive

3. Amartakunda

بر سر بسیاری از کارهای فرزانشی به زبان عربی و فارسی دیده می‌شود و، از دیدگاه گنوسی، آن را می‌توان «سفر پیدایش و سفر خروج»^۱ برگردان کرد؛ همانا به فرو آمدن به جهان خاکی، تبعید باختری، و برگشت از مصر و بازگشت به خانه. در اینجا، بیگانه به دستور امیر کشور خاستگاهش (خاور)، به سفری فرستاده می‌شود و، پیش از راهی شدن، از وزیر دانای امیرش رهنمودهایی دریافت می‌دارد. جایگاه تبعید شهری است که در آن مردم حس‌های بیرونی و درونی و توانمایه‌های جسمانی، چون توده‌ای از افراد پویا و برانگیخته بر وی آشکار می‌شوند. در پایان، در دل شهر، او خود را روزی در پای تخت شیخی می‌یابد که فرمانروای کشور است. نزدیک می‌رود و با او سخن می‌گوید؛ در پاسخ، اداها و واژه‌هایی می‌یابد که درست همان اداها و واژه‌های خود او هستند. در می‌یابد که شیخ خود اوست (بالا تر را ببینید، جایی که رهروی راز آشنا انگاره خودش را در انگاره همس شناسایی می‌کند). آنگاه، ناگهان قولی را به یاد می‌آورد که پیش از رهسپاری‌اش به تبعیدگاه داده است. در سرگردانی، به وزیری که به او رهنمود داده بود. برمی‌خورد و وزیر، اینک، دست او را گرفته و می‌گوید: «به درون این آب فرو رو زیرا این آب، آب زندگانی است!» با سر برآوردن از آبتنی رمزآمیز، او همه نمادها را می‌داند، همه رمزها را می‌گشاید، و خویشتن را بار دیگر برابر امیرش می‌یابد. امیر به او می‌گوید: «خوش آمدی! از این پس، تو یکی از مایی.» و با دونیم کردن رشته تازی از یک عنکبوت، آن را دوباره به هم پیوند زده می‌گوید: «یک ضربدر یک».

این همان فرمولی است که بالاتر آن را پیش کشیدیم، زیرا گشاینده راز آن، کلید رازی را در دست دارد که او را هم از توحید فلسفی^۲ به دروغ عرفان‌نما (با فرمول ۱=۱)، و هم از توحید فلسفی انتزاعی‌ای که دوست می‌دارد روی توده‌های باشندگان چیزی برتر گذارد (۳، $n+1$)، در پناه می‌دارد. این رمز یکی شدن سرشت کامل و انسان نورانی است که نغمه مروارید آن را به زیبایی بسیار

1. Genesis and Exodus

2. monism

3. Ens supremum

به نمودار می‌کشد: «ما دو تن ایم، جدا شده از یکدیگر؛ با این همه، تنها یکی هستیم و چهره‌ای همانند داریم.^{۲۵}» حتا اگر بوعلی سینا را نگارنده این داستان مهرآمیز مینوی به شمار نیاوریم، این داستان، باز، مفهوم رساله‌ی حی بن یقظان را استوار می‌کند. با این که این رساله سست گزارش شده تا در آن نتوان فراسوی تمثیل فلسفی بی‌آزاری که نگرگاه گزارشگر بوده چیزی را دریافت، با این همه، باز لابلای برگه‌های رساله حس ژرف‌تری پرتوافشانی می‌کند، زیرا همچون دیگر رساله‌های بوعلی سینایی، حی بن یقظان به سوی همان خاوری انگشت دراز می‌کند که رساله‌های سهروردی نیز ما را بدان ره می‌برند.

۲- نویی هرمس و شبان هرمس

«چهره» کهن - الگویی که به پیکر شبیح آسای سرشت کامل نمایانده شده، با نگرش به انسان نورانی یا فوس^۱، و در درازای کل سخت روزی دوران تبعید او، نقشی را بازی می‌کند که واژه *ποίημν*، به معنی «شبان»، شاهد یا راهنما، بهترین برشمار آن است. این واژه واژه‌ای است که پیش درآمد پرآوازه‌ترین نوشته هرمسی - و نوشتاری مسیحی که شاید بازتاب آن است - می‌باشد. در هر دو مورد، پرده‌های داستان‌ها یکی هستند: نخست، ژرف‌نگری فرد رویابین، فرو رفتن‌اش به میانه خویشتن، دمی از رویا یا وجد که در میانه خواب و بیداری است؛ آنگاه آشکار شدن شبیح و بازپرسی، و سپس، شناخت. به همین شیوه است که نوس^۲ در برابر هرمس آشکار می‌شود، آنگاه که در خوابی ژرف «حس‌های بدنش به بند گرفتار آمده بودند.» به دیده او می‌رسد که زیونده‌ای بس بزرگ - پیکر به او نزدیک شده، او را به نام خوانده و می‌پرسد:

«چیست که آرزو داری آن را از راه اندیشه بشنوی و ببینی و بیاموزی و

1. phōs

2. noūs

بدانی؟» «اما تو، تو که هستی؟» «من پوآمندر^۱ هستم، نوس دارای اقتدار بی‌کران. من می‌دانم که در آرزوی چه هستی و همه جا با تو هستم...» ناگهان همه چیز در دم بر من گشوده گشت و رویایی بی‌کران دیدم: همه چیز به جامه نوری آرام و شادی بخش درآمده بود؛ و با دیدن این نور، اینک از مهر آن سرشار بودم.^{۲۶}

با نگرش به واژه قطبی‌ای که نام «پوآمندر» از آن گرفته شده، از آن می‌توان معنای نوس آسمانی، شبان، یا شاهد را برداشت کرد، اما بی‌شک او همان پنداره‌ای است که بزرگان مینوی ایرانی بیننده آن بوده‌اند و از آن گاه با نام سرشت کامل همچون مورد هرمس سهروردی و گاه با نام شاهد آسمانی یا راهنمای شخصی فراحسی - همچون مورد کارهای نجم کبرا و دبستان او - سخن گفته‌اند.

روزگاری بود که کتابی کوچک و دلکش که شبان هرماس^۲ نام داشت و به ویژه از رویایی‌های نمادین سرشار بود، پاره‌ای از نوشتارهای رسمی مسیحیت به شمار می‌رفت؛ اکنون این نوشتار کوچک که خود چون فوس به تبعید درآمده است، تنها در دسته‌بندی دینی شخصی است که برای خود جایی می‌یابد و آن را به درستی کنار رساله‌های توماس می‌نهند. هرماس در خانه است و بر تختش نشسته و در حال مراقبه ژرف است. ناگهان، کسی که شگفت می‌نماید، بر او پدیدار شده، کنارش می‌نشیند و می‌گوید: «من از سوی مقدس‌ترین فرشته فرستاده شده‌ام تا در همه روزهای زندگی‌ات در کنار تو باشم.» هرماس می‌اندیشد که این شب تلاش می‌کند او را فریب دهد:

«پس تو کیستی؟ زیرا می‌خواهم بدانم که به چه کسی واگذار شده‌ام.» آنگاه، به من گفت: «نمی‌شناسی مرا؟ «نه.» «من شبانی هستم که نگهداری‌ات را به من سپرده‌اند.» و چون سخن گفت، سیمایش دگرگون شد، و اینک شناختم آن کسی را که به او واگذار شده بودم.^{۲۷}

چه بخواهیم در پیش درآمد هرماس یک جایگزین مسیحی پوامندر هرمنی را ببینیم، و چه نخواهیم، باز این راستی برجای می ماند که مسیحیت شناسی^۱ در آغاز سراپا همان نبوده است که بعدها شد. به هیچ رو بختایی نیست که در نوشتار کوچک هرماس عبارات «پسر خدا»، «میکائیل، فرشته بزرگ»، «مقدس ترین فرشته» و «فرشته باشکوه» می توانند به جای هم آیند. رویایی هرماس به پیش هایی باز می گردد که چهره کریستوس آنجلوس^۲ در آنها برجستگی نام دارد و درباره آنها بستگی های همترانه زیر را می توان پیش کشید: شبان هرماس، با فرشته باشکوه همان بستگی ای را دارد که، در کار سهروردی، سرشت کامل هرمس با جبرئیل فرشته، فرشته گونه بشری و روح القدس دارد.

موضوع کریستوس - آنجلوس موضوع کریستوس - پاستور^۳ نیز هست که به خوبی در هنر آغازین مسیحیت نمودار شده و مسیح در آن به چهره هرمنس کرئوفوروس^۴ (باگوسفندی بر شانه هایش، هاله ای از هفت سیاره پیرامون سرش، و خورشید و ماه در کناره هایش) یا آتتیس^۵ نمودار شده و نی ای بر لب، و چوبدستی شبانی در دست دارد و چون یک دایمون پردروس^۶ یا نگاهبان شخصی، همه جا فرد زیر دستش را همراهی و راهنمایی می کند، چنانکه پوامندار می گوید: «من با تو هستم، در همه جا.»^{۲۸} بانگ شگفتی هرماس، آنگاه که «کسی را که به دست های او سپرده شده» باز می شناسد، گویا به پیمانی مینوی اشاره می کند که در هنگام آیین های راز - آشنایی بسته شده است. آنگاه همچنین، به ویژه به یاد گویشی مانوی می افیم که دو موضوع دارد: یکی مسیح در پایه «جفت آسمانی» مانوی، و دیگری، «چهره ای از نور» که هر «برگزیده» ای^۷ - در روزی که از نیروهای این جهان چشم می پوشد - دریافت می دارد. جفت شدگی این دو موضوع ما را با قلب نمودگری های ایران پیش از اسلام آشنا می سازد؛ رخدادهای بعدی آنها گواه پایداری کهن - الگویی است که نمونه های تمثیلی اش همواره یک چیز را

1. Christology

2. Christos - Angelos ، فرشته ، مسیحا

3. christus - pastor ، کریستوس - شبان

4. Hermes creophoros

5. Attis

6. daimon paredros

7. Elect

می‌نمایند: همانا به هم آمدن راهنمای نور و انسان نورانی، در راستایی که رو به خاور بنیادین دارد و این خاور همان خاور جغرافیایی نیست.

۳- فرورتی و والکایری^۱

دین زرتشتی ایران باستان نمونه دیگر هم‌ارز یا کامل چیزی را به دست می‌دهد که چهره هرمسی سرشت کامل یا شبان پیش آگهی کننده و نماینده آن است. با این همه، هنگام واشکافی آن، می‌بایست از دشواری‌های موضوعی که دورویه دارد، آگاه بود. نخست این که «سرشت کامل»، در پایه راهنما و جفت آسمانی انسان نورانی، به گونه‌ای که تاکنون بر ما آشکار شده، بنیادی دارد که از هرگونه آلودگی «تاریکی» ایمن است. همین که این امر را آشکارا پذیرفتم، پرسش دوم پیش می‌آید: چه می‌شود اگر انسان نورانی نتواند در تلاشش پایدار ماند، و به بند «تاریکی» درآید؛ چه می‌شود اگر که فوس، سرانجام، اسیر و زبون «آدم» خاکی و زمینی گردد؟ این پرسش نخست در ترتیب رخدادهایی که در آیین زرتشتی به آخرت شناسی شخص برمی‌گردند، و باز در گزارش احساس‌های رنگی نجم کبرا و دبستان او - و بنابراین که آیا رنگ‌ها راهنمای شخصی فراحسی را پنهان کرده، یا برعکس، او را به آشکار درمی‌آورند - پاسخ می‌یابد. برای آن که خود را از هرگونه کج فهمی شاید پیش آینده در امان داریم، بگذارید بی‌درنگ بگوییم که آنچه این پاسخ‌ها می‌نمایند، این است که کنش دیدن - بنابر آن که آیا به انسان نورانی، فوس باز می‌گردد یا برعکس، به «آدم» تبه کار - دگرگونی می‌پذیرد؛ زیرا این «آدم» با فراافکنی سایه خویش بر چهره آسمانی، و بدین سان، خود را پیش کشیدن، خود، همان کسی است که این چهره را برای خود نادیدنی ساخته و آن را از چهره می‌اندازد. در توان انسان هست که به پیمانش خیانت کند و بر سپیدی جهانِ روشنایی چهره‌ای تاریک افکند و بدین سان، آن را

از نگاه خودش پنهان سازد. اما، در آن سوی توان او، توان شاهد در آیین تصوف، و توان چهره دثنا^۱ در آیین زرتشت را داریم که به زمینه آخرت‌شناسی باز می‌گردد.

آنگاه می‌بایست بستگی میان دو چهره را به گفت آوریم که هر دو کهن‌الگو هستند و ارزشی یکسان دارند: چهره‌هایی که آنها را با نام‌های فرورتنی و دثنا می‌شناسیم. این موضوع را نمی‌توانیم در اینجا بشکافیم، اما می‌بایست خود را بر آن داریم تا نشان دهیم که دشواری از کجا بر می‌خیزد و چگونه برخی از نوشتارها ما را یاری می‌دهند تا بنابر طرحی که تا اینجا آن را درست نمایانده‌ایم، برای دشواری‌مان پاسخی پیش‌بینی کنیم.

فرورتنی‌ها^۲، بنابر کیهان‌شناسی مزدایی، هستی‌دارانی مادینه‌اند که کهن - الگوهای آسمانی همه زیوندگان بر سازنده آفرینش نور هستند. هر زیونده‌ای که از حالت آسمانی یا لطیف (مینوک)^۳ به حالت مادی و به چشم آمدنی (گیتیک)^۴ آمده باشد، در جهان آسمانی فرورتنی خودش را دارد که نقش فرشته نگهبان او را بازی می‌کند (این حالت مادی حالتی است که در بینش مزدایی، به خودی خود، نه بر تاریکی دلالت دارد و نه بر پلیدی. پلیدی و تاریکی در رده نیروهای ضد اهریمنی به شمار می‌آیند که خود رده‌ای مینوی هستند). افزون‌ترین که زیوندگان آسمانی - خدایان، فرشتگان، مهین فرشتگان^۵، و حتا خود اورمزد^۶، همگی، فرورتنی‌های خود را دارند: هم‌آیش نور، «نور بر نور». اورمزد بر پیامبرش زرتشت آشکار می‌سازد که بی‌همیاری و همراهی فرورتنی‌ها نمی‌توانسته است «آفرینش» خود را از یورش «ضد - آفرینش» اهریمن در پناه دارد. اینک، با رسیدن به فرورتنی‌های انسان‌ها، این پیکار آسمانی را داستان‌وار، در برابرمان آشکار می‌بینیم. در پیش درآمد هزاره‌های آمیختگی، اورمزد به فرورتنی‌ها گزینشی را پیشنهاد می‌کند که سرپای سرنوشت‌شان را رقم می‌زند. آنها می‌توانند یا در جهان آسمانی‌شان و دور از گزند تاخت و تازه‌های اهریمن به سر برند، یا آن

1. Daēna

2. mēnōk

3. gētīk

4. archangels

5. ohrmazd

که به زمین فرود آمده، در بدن های خاکی جای گیرند و در جهان مادی با نیروهای رو در روی اهریمن به پیکار برخیزند.^{۳۰} آنان به این پیشنهاد پاسخ آری دادند؛ پاسخی که به نامشان به معنای آنان که برگزیدند است، بیشترین مفهوم را می بخشد و، به ویژه، با دیدگاه ما همراستاست. فرورتنی های تن پذیرفته در جهان خاکی، سرانجام، در نمودهای دینی عملاً به سادگی و به گونه محض، با روان^۱ یکی دانسته شدند.

اما، بدین سان، به گونه ای دوری ناپذیر، این پرسش کشیده می شود که چنانچه فرورتنی ها، این کهن - الگوهای آسمانی، با فرو آمدن به زمین، «به شخصه» با «بعد» زمینی یکی شده باشند، ساختار ویژه هستی داران نورانی را چگونه می توان به دیندار آورد؟ به سخن دیگر، چنانچه در مورد آدمیان، کهن - الگو یا فرشته، هنگام بر جای نهادن برج های بلند آسمانی، با خود فرد زمینی یکی شود، آیا هستی او به نوبه خود به یک فرشته نگاهبان یا نسخه دوم آسمانی نیاز نخواهد داشت؟ چنین می نماید که فرزاننش مزدایی خود به راستی این پرسش را درنگ گرفته است. یک پاسخ می تواند این باشد که به هم آمدن فرورتنی و روان را به گونه ای درنگ گیریم که فرورتنی از هرگونه آلودگی اهریمنی^{۳۱} در پناه باشد. با این همه، همین که فرورتنی و روان به راستی با یکدیگر برابر آمدند، هنگامی که وضع بنیادین سراپای مفهوم زندگی انسانی را، آن گونه که به آزمون در می آید، بررسی می کنیم، می بینیم که پرسش بس پیچیده تر از آن است که تنها در فهرست زبان شناسانه نوشتارهایی که در دست هستند، بتوان برایش پاسخی یافت.

برای آنکه که دثنا (یک نام اوستایی، که شکل فارسی میانه یا پهلوی آن دین^۲ است) در گفتار آخرت شناسی پادرمیانی کند، نیاز به برخوردی فرزان - اندیشانه هست. دثنا، از دیدگاه ریشه شناسی، به مفهوم اندام بینایی جان، و از دیدگاه هستی شناسی^۳ به معنای نوری است که دیدن را شدنی می سازد و نور به دیده آمده است. او [مؤنث] به دیده آمده پیش از زمینی جهان آسمانی است و،

1. soul

2. Dēn

3. ontology

بدین سان، دین و ایمانی است که آشکارا به گفت آمده است: همان ایمان و باوری که فرورتی‌ها آن را «گزیدند». او، همچنین، منش بنیادین و «من» فرارونده «آسمانی» است: چهره‌ای که در سپیده دم ابدیت‌اش، باور دارنده (مؤمن) را روبروی جان جانش می‌نهد، زیرا شناخت بی‌کم و کاست هم‌ارز ایمان است. همه دیگر گزارش‌های شخصیت دثنا در این مفهوم به اوج می‌رسند و پس از آن، ناهمسازی با یکدیگر را از دست می‌دهند. در این راستا، داستان پس از مرگ آستانه پل چینوت^۱ را داریم که در آن شب یک دوشیزه آسمانی که چهره‌ای ازلی است و، همزمان، شاهد و داور و مکافات می‌باشد، پدیدار می‌شود: «پس کیستی تو که در برابر زیبایی‌ات همه دیگر زیبایی‌هایی که تاکنون در جهان خاکی به اندیشه درآمده‌اند، رنگ می‌بازند؟» «من دثانی خود تو هستم. مرا مهر ورزیده بودند، تو مرا باز هم بیشتر مهر ورزیدی. من زیبا بودم، تو مرا زیباتر ساختی». آنگاه او سرسپرده‌اش را در آغوش گرفته و به سوی «جایگاه سروده‌های مینوی» (گروتمان)^۲ رهنمون می‌شود. این گفتگوی پس از مرگ ما را بار دیگر به یاد بستگی دوسره «زاد بخشیدن» و «زاده شدن» می‌اندازد که بالاتر بررسی کردیم. در برابر، کسی که به پیمان بسته شده پیش از به هستی آمدنش در این جهان خیانت کرده، خود را پیش روی چهره‌ای بسیار پلید می‌بیند که همان منفی بودن خودش است و سیمای کج و کوله‌ای از انسانیت آسمانی‌اش که خود آن را از ریخت انداخته و به نابودی کشانده است: یک سقط انسانی جدا شده از فرورتی‌اش؛ یعنی، انسانی بدون یک دثنا. دثنا همان می‌ماند که در جهان اورمزد هست؛ کسی که خود را از او جدا ساخته و کاری کرده که او بر وی به چشم نیامدنی گشته، چنان که سزاوار اوست، به جای آینه نورانی آسمانی‌اش، تنها سایه خویش و تاریکی اهریمنی خویش را می‌بیند. و این، مفهوم داستان مانند انسان شناسی مزدایی است.

نوشتاری مزدایی که در پیوند با موضوع پیچیده اندام شناسی انسان نورانی بهترین پاسخ را به دست می‌دهد، درباره زیست - ساختار / ارگانیزم / مینوی یا

1. Chinvat

2. Abode - of - Hymns, Garotman

لطیف انسان (مینوکی)^۱ که به ساختار زیستی مادی و جسمانی او ناوابسته است، ایده سه گانگی روان را به دست می دهد.^۲ نخست، «روان در راه»^۳، یا روانی است که بر راه پل چینوت دیده می شود که از دیدگاه آخرت شناسی آستانه فراسوست و مرکز جهان را با کوه کیهانی یا روانی - کیهانی پیوند می دهد. بنابراین، جای شک نمی ماند که در اینجا به دثنا اشاره می شود که روان را در فرازروی اش به شمالی ترین بلندها، «جایگاه سروده های مینوی» و پهنه نورهای بی پایان^۴ راهبری می کند. و آنگاه، روانی را داریم که در نوشتارها از آن به نام «روان بیرون از بدن» یاد شده؛ و در پایان، روان دیگری هست که «روان درون تن» نام دارد. این دو بر شمار / توصیف / آخری باز نمود یک روان هستند: همانا باز نمود فرورتی تن پذیرفته در زیست ساختار خاکی، که چون فرمانده ای ارتشی (اسپهد اشراقیون،^۵ فرمانروای رواقیون)^۶ بر روان درون تن فرمان می راند و گاه در رویا یا پیشی جویی ای وجد آمیز، از تن می گریزد تا در دوران برگذشت زودگذرش از جهان، «روان در راه» - همانا دثایی که او را راه نموده و الهام می بخشد و آسودگی می دهد - را دیدار کند.

بدین سان، کلتی که با یکتایی دو گانه^۷ آنها به نمود در می آید، همان «نور بر نور» است و آن را هرگز نمی توان آمیزه ای از روشنایی اورمزدی و تاریکی اهریمنی - یا به زبان روان شناسانه، آمیزه ای از آگاهی و سایه اش به شمار آورد. می توان گفت که فرورتی یکی دانسته شده با روان، با فرشته دثنا همان بستگی ای را دارد که هرمس با سرشت کامل دارد و فوس با راهنمای نورش، هرمس با «شبان» اش و شاهزاده به دیدار بیگانگان رانده شده، با «ردا» ی نورش.

همچنین، برهان دیگری هست که نشان می دهد موضوع ایرانی، به گونه ای برجسته، یاد آور داستان «توبیاس»^۸ و فرشته^۹ است. موضوع بس پر بار است، چرا که از یک آزموده بنیادی انسانی سخن دارد، آزموده ای که هر جا رخ دهد، پیامدی یکسان باز می آورد و گویای احساس فرابلندگی فردی ای است که،

1. mīnōkīh

2. ruvān - i rās

3. hegemonikon

4. stoics

5. bi - unity

6. Tobias

رویاروی همه فشارها و کلی‌گرایی‌های فرد، گسترش می‌یابد. بدین‌سان، موضوع هم در جهان دینی وابسته به دین باستانی ایرانی هم‌ارزهایی^۱ دارد و هم در جهان‌بینی‌های بازماندگان آنها که همان پیش‌های بنیادی را بازآوری و ارزیابی می‌کنند.

به‌گوشِ مزدایی، دثنا - فرورتی، در پایه سرنوشت پیش از هستی آدمی، نماینده و در برگیرنده خورنه^۲ است؛ برای به دست دادن نمود بسیار فشرده‌ای از ارزش کامل این پیش به ویژه مزدایی، بهتر است که به هم‌ارز یونانی دورویه آن - همانا شکوه [δόξα, glory] و سرنوشت [τύχη] - اشاره‌ای داشته باشیم. در اینجا ما، بی‌کم و کاست، بازمودی داریم که ایزد شناسی ایرانی و نژاد شمالی^۳ را به هماهنگی درمی‌آورد. در هر دوی آنها انگاشت‌های همسانی از مادینه باشندگانی آسمانی داریم که نگاهدار و پیش‌برنده سرنوشت آدمی هستند: فرورتی‌ها و والکایری‌ها^۴. شاید، سرانجام، این چهره‌ها به خرده‌گیران سخت‌گیری که می‌انگارند بستگی دادن ویژگی‌های زنانه به فروشته آن را زنانه می‌سازد، دروغ بگویند. راستی این است که چنین خرده‌گیری‌ای نشان از آن دارد که هنوز نتوانسته‌ایم، به‌درستی، قدرت موضوع سخن را به انگار آوریم: باگم کردن مفهوم فرورتی (که حالت بشری در درازای کامل یک دوره تاریخی می‌تواند چنان باشد)، آدمی دیگر نمی‌تواند از این چهره جز کاریکاتوری به انگار آورد. در هر حال، موضوع بررسی هم‌ترازانه فرورتی‌ها و والکایری‌ها تنها آنگاه همگی درونمایه‌های را آشکار خواهد ساخت که بررسی کنیم و در پی برآیم که موضوع کی در درازای زمان شکوفایی دوباره یافته است. در اینجا گفتگویی را به یاد می‌آوریم که با دوست از دست رفته‌ام، آقای گرهارد ون در لیوو^۵ داشتم. ایشان یک پدیده شناس^۶ بودند که می‌توانستند، در پیوند با این موضوع، حق ریچارد واگنر را ادا کنند. چنانچه او می‌گفت - و ما نیز با او از همه رو هم رأی

1. homologues

2. Xvarnah

3. Nordic

4. Walkyries

5. Gerhard van der Leeuw

6. Phenomenologist

بودیم - با آن که واگنر با افسانه‌های باستانی اسکاندیناوی^۱ به شیوه‌ای بس شخصی برخورد می‌کرد، دست کم دربارهٔ باورهای ژرمنی دریافت تیز و هوشمندانه‌ای داشت. او در چهرهٔ برونهیله^۲ سیمای زیبا و دل‌انگیز یک فرشته را آفرید که اندیشهٔ وتان^۳ بود و روحی فرستاده شده از سوی خدا. در برابر این قهرمان، بی‌شک همان فیلژیای توانا^۴ است که قدرت و سرنوشت او را در دست دارد و شب‌اش همیشه نزدیکی فراسو را نشان می‌دهد: «آن که مرا ببند، روشنایی روز این زندگانی را بدرود می‌گوید. تو خیرگی نگاه آتشین والکایری را دیده‌ای؛ اکنون می‌بایست با او / مؤنث / بمیری^۵». به همین شیوه، ایرانی به وجد آمده دئنا را تنها در راهی که به پل چینوت می‌انجامد، و در آستانهٔ فراسو، دیدار می‌کند؛ هرمس نیز تنها در دمی که به سرور و از خود بی‌خودی می‌انجامد، با سرشت کامل‌اش روبرو می‌شود.

در اینجا هر گزارش خردورزانه‌ای که این چهره را تا حد یک تمثیل پایین آورده و او را کنش «شخصیت یافته» آدمی به شمار آورد، به کج‌راهه رفته است. این چهره به هیچ‌رو یک سرهم بندی تمثیلی نبوده، بلکه انگاره‌ای دیرین و بنیادین است که جوینده به یاری آن جهانی از راستی‌ها را به دیده می‌آورد که نه جهان حواس است و نه جهان دیدمان‌های انتزاعی. این توان فراآمده از ژرفاها، به گونه‌ای بایسته، تنها، آنگونه که دیده‌ایم، در حکمت اشراقی سهروردی رخ نمی‌دهد و آن را حتا در کارهای برخی گزارش نویسان قرآن (در تفسیر بزرگ طبری، پیرامون سورهٔ دهم آیهٔ نهم، واژه به واژه داستان اوستایی روان مرده را که با دئنا دیدار می‌کند می‌یابیم) - و باز به گونهٔ هنجار یافته‌تری در حکمت شیعهٔ اسماعیلی - نیز می‌یابیم. انسان‌شناسی اسماعیلی شرایط انسان زمینی را چون حالتی میان مرز «به مایه، فرشته» یا «به مایه، اهرمن» نمودار می‌سازد. این انسان‌شناسی، در بالندگی‌اش، خود به خود به نمودگری‌های زرتشتی پیوند می‌یابد. و، نصیرالدین طوسی، هنگامی که از چگونگی پس از مرگ استاد با ایمان سخن

1. Sagus

2. Brunnhilde

3. Wotan

4. authentic Fylgja

5. depart

می‌گوید، راستی این است که دسته‌بندی سه گانه دیرپای مزدایی را باز می‌نماید. او می‌گوید: «پندارش فرشته‌ای گردید، فراآمده از جهان کهن - الگویی؛ گفتارش روحی گردید، فراآمده از این فرشته؛ و کردارش، تنی فراآمده از این روح». یک بار دیگر می‌توان انگاره دثنا در پل چینوت را، پرده به پرده، در نوشتار دیگری از او یافت که می‌گوید: «فرشته‌ای به سیمای دل‌انگیز و زیبا، که تا ابد همدم روان می‌گردد»^{۳۵}. و بدین سان، حکمت ایران اسلامی یاریگر بازآوری ویژگی‌های چهره‌ای می‌گردد که به گونه‌ای همسان، در آیین‌های ماندایی و مانوی برجستگی دارد.

۴- جفت آسمانی (آیین‌های ماندایی و مانوی)

در عرفان ماندایی هر زیونده جهان فیزیکی جفتی دارد در «زمین» آسمانی مشونیا کوشتا^۱ که ساکنان آن از دودمان یک «آدم و حوا»ی رمزآمیز (آدم کسیا، حوا کسیا)^۲ هستند. در آنجا هر زیونده‌ای چهره کهن - الگویی (مبدأ = دموثا^۳) خود را دارد و این چهره گاه با جفت زمینی‌اش پیوند پیدا می‌کند (برای نمونه، در داستان دختری که «خواهرش در مشونیا کوشتا» او را بیدار کرده و بیم داد). انسان زمینی، پس از بیرون شدن^۴ در هنگام مرگ، تن خویش را رها کرده و جامه تن لطیف من دیگرش^۵ را بر آن می‌پوشاند، در حالی که این «من» دوم به پهنه‌ای بالاتر برخاسته و بدنی از روشنی ناب برخود می‌گیرد. هنگامی که جان آدمی دوره پاک‌سازی‌هایش را به پایان رساند و کفه‌های ترازوی اباثور مزنیه^۶ به پاکی همه رویه‌اش گواهی دادند، او به جهان نور اندر شده و باز با جفت ابدی‌اش یکی می‌گردد: «به سوی همسانم می‌روم / و همسانم سوی من می‌آید؛ / او مرا در آغوش گرفته و تنگ می‌فشارد / گویی که از زندان بیرون آمده‌ام»^{۳۷}.

1. Mshunia Kushta

2. Adam kasia, Eva kasia

3. dmutha

4. exitus

5. Alter Ego

6. Abathur Muzania

به گونه‌ای همسان، در پیامبر شناسی و رستگاری شناسی^۱ مانوی یار (قرین) یا همزاد [twin؛ توأم] آسمانی، برجسته‌ترین چهره است. این فرشته است که در ۲۴ سالگی بر مانی پدیدار شده و به او آگاهی می‌دهد که زمان آن رسیده که خود را بنمایاند و مردمان را به شنیدن آیین‌اش فرا خواند.^{۳۸} «درود بر تو، ای مانی، از خود من و سروری که مرا سوی تو فرستاده است.» واپسین واژه‌های مانی در حال مرگ به همین موضوع اشاره داشتند: «من با چشمان نور خود بر جفتم^۲ ژرف‌نگری کردم.» بعدها، پیروان او خواندند: «فرخنده می‌داریم یار و همراه نورانی‌ات، مسیح را، که سرچشمه نیکویی‌های ماست.^{۳۹}» مانی، چون توماس در همان رساله‌هایی که نغمه مروارید را دربرمی‌گیرند، در پایه همزاد آسمانی‌اش، مسیح - فرشته (کریستوس - آنجلوس) را دارد که او را به کار ایزدی‌اش فرا می‌خواند، همان‌گونه که حضرت محمد (ص) بنا بود وحی را از جبریل فرشته دریافت دارد (و برابر آوری مسیح (کریستوس) - جبریل نیز، به هیچ‌رو، در عرفان ناشناخته نیست). باری، مسیح - فرشته در پیوند با مانی (در آیین مانوی خاوری، «با کره» نور جای مسیح - فرشته را می‌گیرد) همان جایگاهی را دارد که توأم یا «همزاد آسمانی» در پیوند با تک‌تک برگزیدگان^۳ دارد. همین چهره نور است که برگزیدگان، آنگاه که به دسته‌بندی گروهی مانویان پیوستند، از راه آیین‌های سنگین چشم‌پوشی از نیروهای این جهان دریافت می‌دارند. هنگام درگذشت یکی از برگزیدگان، در ستایش «یار آسمانی‌ای که در نمی‌ماند»، زمزموری سروده می‌شود. در آیین کاتاری^۴ این روح پاک یا فرشته [Spiritus یا angelicus] فرد است که به دقت از روح بنیادین^۵ تمیز داده شده و روح القدس، هنگام فراخوانی سه فرد نام برده در تثلیث، به او اشاره می‌کند.

از آنجا که متوهمد^۶ (مهین - فرشته وهومنه^۷ در آیین زرتشتی، نوس^۸) بی‌شک بنابر نوشتارهای خاوری، عنصر نور است و، بدین‌سان، هم درون روان

1. soteriology

3. Elect

5. Spiritus principalis

7. Vohu Manah

2. Double

4. Catharism

6. Manvahmed

8. Noūs

است و هم بیرون آن، موضوع را تنها با نگاه داشتن چهار عبارتی که مورد نیاز قیاس بالاست، به درستی می‌توان تعریف کرد. منوهمد بزرگ، با مجموع ستونهای نور (*columna gloriae*) همان پیوندی را دارد که هر منوهمد (نه کلیت آن) با «من» زمینی‌اش دارد. در اینجا، باز می‌توان گفت که هر منوهمد (یا روح بنیادی^۱)، همچون مورد سرشت کامل سهروردی، با جبریل، روح قدسی و فرشته بشریت، پیوند دارد. بدین‌سان، این چهره نور همان کارکرد سرشت کامل را به انجام می‌رساند و هر یک از برگزیدگان در درازای زندگی و فرا سوی آن، با آن راهنمایی می‌گردند؛ این همان تجلی^۲ متعالی است و «راهنمایی که او را با برانگیختن گفتگویی (*metánoix*) که به دلش راه پیدا می‌کند، راز - آشنا می‌سازد؛ «نوس - روشنایی‌ای است که از بالا می‌آید، پرتوی است که بایست آن را ارج نهاد و - می‌آید تا روان را به سوی «زمین نورانی» (*Terra lucida*) ای که در آغاز زمان از آن آمده و با دوباره برخورد پذیرفتن چهره نخستین‌اش، بدان باز خواهد گشت، روشنی و پاکی بخشیده و رهنمون سازد.^۳ این راهنمای خردمند چهره‌ای از نور است که در نهایت^۴ برای هر برگزیده‌ای سوفیا^۴ یا باکوره نور (چهره برجسته دیگری که در نوشتار پیس تیس سوفیا^۵ بدان برمی‌خوریم) به شمار می‌آید. و آیین مانی به این چهره آشکارا نام زرتشتی‌اش را می‌دهد و، بدین‌سان، بر درستی بینش زرتشتی گواهی می‌دهد که بنابر آن، دثنای زیونده نورانی، پس از مرگ، به چهره «دوشیزه‌ای که او را راهنمایی می‌کند»، به دیدار او می‌آید.^{۴۱}

همه آنچه که تا کنون کوشیده‌ایم بیش از اندازه تند و بیش از اندازه اشاره‌وار -

1. spiritus principalis

2. theophany

3. extremis

۴. سوفیا ایزد بانوی خرد در اساطیر یونان بوده و در عهد عتیق دختر بیهوش و آراینده آفرینش است که به چهره دوشیزه‌ای درخشان جلوه می‌یابد. او جلوه انسانی خرد و حکمت است که چون روح پاک یا روح القدس در همه انسان‌ها راه می‌یابد. او شکوه خداوندی، تجلی نو جاودانی و آئینه پاک کنش خداوند و محبوب اوست.

5. pistis sophia

به روشنی آوریم، می‌بایست با دستمایه ساختن باز هم نوشتارهای بیشتری - که بی‌شک، از نوشتارهای یاد شده در بالا بیشتر در دسترس باشند - کامل گردند - برای نمونه، با بخش‌هایی از فائدو^۱ و تیمائوس^۲ افلاتون و گزارش آنها در بخش چهارم ائئید^۳، که در آن پلوتینوس از دایمون پردروس^۴ سخن می‌گوید که ما به دست او سپرده شده‌ایم و کسی است که روان را در درازای زندگی و فراسوی مرگ راهنمایی می‌کند. همچنین، می‌بایست از گسترش زیبای همین موضوع در کار آپولیوس^۵ یاد کنیم که به گروه بالاتری از دایمون‌ها^۶ می‌پردازد که نگهداری هر فرد انسانی به دست تک‌تک آنها سپرده شده و هر یک چون شاهد (testis) و نگاهبان (custos) آدمی رفتار می‌کنند. برای منظور ما، ارزش نوشتارهایی که در آنها فیلوی^۷ اسکندریه‌ای نوس را انسان راستین، انسان درون انسان، می‌خواند، کمتر نیست. ما این انسان راستین^۸ را که در جان هر یک از ما خانه دارد، گاه در پایه یک شاه و سرکرده، گاه چون داوری که پس از پیکارهای زندگی تاج بر سرمان می‌نهد، تجربه می‌کنیم؛ زمان‌هایی هست که او نقش شاهد (μάρτυς) را بازی می‌کند، زمان‌هایی هم هست که حتا نقش یک دادستان^۹ را بازی می‌کند.^{۴۲} سرانجام، جا دارد که از مفهوم سکشین^{۱۰} در دو اوپانیساد نیز یاد کنیم.^{۴۳} «انسان درون انسان»، همچنین، شاهد بیننده‌ای است که به کردارها و حالات درونی آدمی - خواه بیداری یا رویا باشند و خواه خواب ژرف یا به وجد آمدگی - می‌نگرد، بی‌آن که پای در میان نهاده یا لکه‌دار شود. «دو دوست با بال‌هایی زیبا، که گرد یک درخت حلقه زده و آن را سخت در آغوش دارند؛ یکی میوه‌های شیرین درخت را می‌خورد؛ در حالی که آن دیگری نخورده و تنها تماشا می‌کند.» سکشین راهنماست؛ آدمی بر آن ژرف‌اندیشی کرده و با آن یکی می‌شود، تا بدانجا که همه کژی‌هایش در آن ناپدید می‌شوند؛ او همتای سرشت کامل است و

1. Phaedo

2. Timaeus

3. Ennend

4. daimōn paredros

5. Apuleius (De Deo Socratis, 16)

6. daimōns

7. Philo

8. homo verus

9. prosecutor

10. sakshin

شاهدی است به چهره نور.

از واژه «شاهد» (*μάρτυς*, *testis*) چندین بار سخن گفته‌ایم و این، پیش از هر چیز، اشاره‌ای است بر چیزی که همگی این واژه‌ها در باز نمود چهره‌ای که جویای شناختش هستیم - از بینش زرتشتی دثنا گرفته تا ژرف‌اندیشی‌ای که در تصوف بر شاهد انجام می‌گیرد - آن را دارا هستند. در جایی که این شاهد ژرف‌اندیشی، همچون مورد کارهای نجم‌کبرا، شاهد تجلی چیزی می‌شود که در بینش رویا^۱ به دیده آورده است، کارکردی که نام آن بر آن دلالت دارد، باز هم روشن‌تر می‌شود: بنابر آن که روان در حال بینش رویا آن را چون نور می‌بیند یا، برعکس، تنها، تاریکی را «می‌بیند»، روان با نگرش خودش، بر درست بودن یا نادرستی شناخت مینوی‌اش گواهی می‌دهد. بدین‌سان، «شاهد آسمانی» «سنبه فراحسی» (میزان الغیب) نامیده می‌شود و زیبایی کسی که شاهد ژرف‌اندیشی است، چون یک سنبه کار می‌کند، زیرا این که روان، زیبایی را چون تجلی شکوه برتر درک کند یا نه، گواه نیکویی یا زشتی آن است.

همگی این نوشتارها روی به نمود چهره یگانه‌ای دارند که نام‌های گوناگونش، هویتش را به جای پوشاندن، آشکار می‌سازند: «فرشته» یا «خورشید» فرزندانیش، دثنا، سرشت کامل، استاد شیخ و راهنمای غیبی، خورشید دل و غیره. همگی این نشانه‌های همگرایی زمینه‌ای چشم‌پوشی ناپذیر پدید می‌آرند تا به بررسی پدیده‌شناسانه آزموده‌ای رویابینانه پردازیم که در آن احساس نورهای رنگی نمودی از راهنمای مینوی شخصی به شمار می‌آید (شیخ الغیب در کار نجم کبرا، و استاد غیبی در کار سمنانی). با ارزش بود که نشان دهیم نمونه‌هایی از این آزموده با گونه‌ای راز - آشنایی مینوی شخصی که سرشتی فردی دارد، پیوند دارند. افزون بر این، این آزموده از آنجا که سخن از به هم رسیدن دوباره انسان نورانی و راهنمایش - و رونوشت دوم او و «بعد» فراروانه هستی‌اش - دارد، به دیده ما راستدار و رو به راستایی ویژه نمود: همانا به سوی «زمین‌ها»یی که راستای‌شان را تنها با نمادها - نمادهای شمال - می‌توان به گمان آورد.

کوشیده‌ایم تا ساختار و پیش زمینه‌هایی را نشان دهیم که آزادی انسان نورانی، پرومتئوس - فوس بر آنها استوار است. این آزادی را که چون یک رخداد نگرستیم، راستیایی‌ای هم که این آزادی بدان بستگی دارد، برای مان روشن تر می‌شود. نیاز خواهیم داشت که بازشناسیم راهنمای فراحسی‌ای که با «همزاد» خاکی‌اش جفتی می‌سازد، از کدام پهنه آمده و در چه راستایی به آشکار درمی‌آید؛ یعنی، روشن سازیم از کدامین پهنه و راستاست که فوس از آنجا آمده و راهنمایش می‌بایست او را بدان باز رهنمون شود. در نوشته‌های نجم کبرا بار دیگر با انگاره چاه‌ی که بیگانه رساله سهروردی در آن افتاده، روبرو خواهیم شد. بیرون آمدن از چاه هنگامی آغاز مؤثر خواهد داشت که نوری سبز رنگ بر دهانه چاه بتابد. پیش‌تر، در کار سهروردی هم ساعتی را دیدیم که این رخداد در آن روی می‌دهد و هم، راستایی که این فردیت‌یابی بنیادین به آن اشاره دارد و نشان آزمودن آن، باز پیوستن به «چهره نور» شخصی است. «خورشید نیمه شب» و قطب آسمانی. نمادهای شمال، روی هم که در نگر گرفته شوند، راستای خاور رمزآمیز را به ما خواهند نمود؛ همان خاور - خاستگاه را، که جستجوی آن نه در گردون - نمای رویه زمین، که بر تارک کوه کیهانی می‌بایست انجام شود.

بخش سوم

خورشید نیمه شب و قطب آسمانی

۱- شمال کیهانی و حکمت الاشراف سهروردی (۱۱۹۱)

عبارت اوستایی ایریانم وئجه^۱ (ایران - ویج به زبان پهلوی) نامی است برای مهد و خاستگاه ایرانیان آریایی که در میانه کشور (سرزمین، *orbis*) مرکزی می‌زیستند. کسانی که خواسته‌اند جای آن را روی نقشه‌های جغرافیایی بیابند، به دشواری‌های بسیاری افتاده‌اند. در این راه هیچ پاسخ خرسند کننده‌ای به دست نیامده است، به دلیل پایه و نیکوی آن که دشواری پیدا کردن جای این سرزمین در پهنه جغرافیای رویایی پاسخ می‌یابد.^{۴۴} داده‌های پیش کشیده شده در اینجا به یک انگاره کهن - الگویی دیرین و بنیادین باز می‌گردند: همانا به پدیده زیربنایی جایگاه یابی که در آغاز (بخش ۱-۱) بدان اشاره کردیم. همین انگاره است که بر ادراک داده‌های تجربی پیشی دارد و به آنها هماهنگی می‌بخشد؛ هیچ راه دیگری نیست که داده‌های گردآوری شده - داده‌های جغرافیایی و فرهنگی - انگاره را پدید آورند. این انگاره به رخداد‌های مادی مفهوم می‌بخشد و پیش از آنها می‌آید؛ و چنان نیست که آنها پدید آورنده‌اش باشند. این امر به هیچ رو نشانه آن

1. Airyanem Vaejah

نیست که موضوع - آن چنان که کاربرد امروزی هرز واژه «ذهنی بودن» می نماید - موضوعی ذهنی است. راستی این است که موضوع به حسی از ادراک اشاره دارد که پهنه یا قلمروی ویژه‌ای از هستی چون موضوع آن عمل می کند؛ پهنه‌ای که بنابر یک گویش سپسین فرزانش ایرانی، زمین آسمانی هورقلیا^۱ نامیده شده است. برای آن که خودمان جایگاه خود را بیابیم، بهترین کار آن است که پیش از هر چیز، رخدادهایی را بررسی کنیم که در ایران - ویج روی می دهند و برجسته ترین شان اینها هستند:

ایران - ویج جایگاه انجام آیین های نیایشی است که اورمزد، خود، آنها را برپا داشت و زیوندگان آسمانی و قهرمانان افسانه‌ای بدانها روی آوردند. در ایران - ویج بود که بیمه^۲ زیبا، بیمه‌ای که زیبایی خیره کننده داشت و بهترین میرایان بود، فرمان ساختن وُر^۳ را دریافت کرد که جایگاهی بسته بود که برگزیدگان همه زیوندگان - آنها که زیباتر و باشکوه تر بودند - گرد می آمدند تا از زمستان مرگ باری که نیروهای اهریمنی به راه انداخته بودند، در امان مانند تا سرانجام، روزی بتوانند جهان مسخ شده را از نو با انسان ها پر کنند (وندیداد، ۲: ۲۱). این وُر یا بهشت بیمه چون شهری دیوار دار است که خانه ها، انبارها، و باروهای دارد. این شهر دروازه ای دارد و پنجره های روشنی بخشی که از خود روشنایی درونی تراوش می کنند، زیرا که شهر هم روشنایی تولید شده دارد و هم روشنایی تولید نشده. مردم شهر برآمدن و فرونشستن ستارگان و خورشید و ماه را تنها سالی یک بار می بینند و از این روست که یک سال به دیده آنها چون یک روز می نماید. هر چهل سال، از جفتی از آنان، جفت دیگری زاده می شود که یکی نرینه و دیگری مادینه است. «و همگی این زیوندگان در ور دگرگون ناشونده بیمه زیباترین زندگی ها را دارند.»*

بی شک ممکن است وسوسه شویم و بخواهیم در این داستان مانده گاری ناپایدار و کهن ایرانیان در جغرافیای شمال دور، از خاطره سی روز پیش از یک

1. Hūrqalya

2. Yima، جمشید

3. Var

* یادداشت مرا در پایان این بخش (برگه ۸۵) ببینید (م).

طلوع سالانه چیزهایی بشنویم. با این همه نشانه‌های نیرومندی هست که نشان می‌دهند این داستان، به راستی، به آستانه یک فراسوی فراطبیعی اشاره دارد: در آنجا نورهای تولید نشده هست؛ دنیایی که روشنایی خودش را تراوش می‌کند - مانند کاشی‌های بیزانسی که در آنها زر یک فضای بسته را روشن می‌ساخت، زیرا که مکعب‌های شیشه‌ای با برگه‌های زرین تقویت بودند؛ کشوری بدون سایه، آباد شده به دست زیوندگانی نورانی که به بلندای مینوی دور از دسترس انسان‌های خاکی دست یافته بودند. آنها به راستی زیوندگانی از فراسو هستند، زیرا جایی که سایه - که نور را در بند نگه می‌دارد - به پایان می‌رسد، آغازگاه فراسوست. و درست همین راز است که در نماد شمال به رمز درآمده است. به شیوه‌ای یکسان، هایپربورین‌ها^۱ نماد انسان‌هایی هستند که جان‌شان به پایه‌ای از هماهنگی و بالندگی رسیده که از منفی بودن و سایه تهی گشته است. آنها نه در خاورند و نه در باختر. همچنین، در افسانه‌شناسی هند - از مردمان اوتارا - کوروس^۲ - مردمان خورشید شمالی که چهره‌هایی کامل و، به گونه ایده‌آل، فردیت یافته دارند - چیزهایی می‌شنویم: این مردمان را جفت‌هایی می‌سازند که به یکدیگر پیوسته شده‌اند و حالتی از پری و سرشاری را می‌نمایند که چهره و ابعاد کشورشان نیز گواه بر آن است: بهشتی زمینی در دوردست‌های شمال، که شکل آن، چون وریمه، شهرهای زمردین جابلقا و جابرسا^۳، و اورشلیم آسمانی یک مربع کامل است.

برگردیم بر سر دیگر رویدادهای درون ایران - ویج: زرتشت‌توره (زرتشت)، با رسیدن به سی سالگی، هوای ایوان - ویج پیدا می‌کند و با شماری از همراهان مرد و زنش راهی این سرزمین می‌شود. طبیعت فضاهایی که از آن می‌گذرند، و تاریخ مهاجرشان (که با آغاز هزاره یکی است)، به ما چیزی می‌دهد که از تاریخچه کسانی که تنها به چیزهای به دیده آمدنی بها می‌دهند، پربارتر و بهتر است: در اینجا ما رشته‌ای از تجلی‌ها^۴ را داریم. آرزوی ایوان - ویج را داشتن، همانا آرزوی رسیدن به زمین بیش‌های رویایی و «زمین مرکزی»^۵ است؛ آرزوی

1. Hyperboreans

2. Uttara - Kurus

3. Jābalqā / Jābarsā

4. hierophany

5. in medio mundi

رسیدن به مرکز، به زمین آسمانی؛ آنجا که با نامیرایان مقدس و هفتگان^۱ ایزدی اورمزد و مهین فرشتگانش دیدار دست می‌دهد. کوه بینش‌های رویایی کوهی روانی - کیهانی است که چون هم‌ارزی برای ریز - جهان^۲ انسانی به دیده می‌آید. این کوه، «کوه سپیده‌دمان» است که از تارکش پل چینوت بیرون می‌جهد تا درست در نقطه‌ای که دیدار برزخی^۳ دثنای فرشته با «من»^۴ زمینی‌اش روی می‌دهد، راه را به فراسو بگستراند. بدین‌سان، در اینجا فرشته بزرگ وهومنه^۵ (به فارسی، «بهمن»، به معنی «اندیشه بسیار نیکو»، *εὐνοία*) به پیامبر - رویاین امر می‌کند که ردایش - همانا تن مادی و اندام‌های بینش حسی‌اش - را فرو افکند، زیرا در ایران - ویج این بدن لطیف نورانی است که نشستگاه و پایگاه رویدادهاست. و در آنجا، در زمین مرکزی، و در تارک روان است که تخمه زرتشتی نور نگهداری می‌شود؛ همان تخمه‌ای که خورنه سه سوشیانت یا رهایی‌بخش آینده است: آنها که با انجام کرداری نمازگزارانه^۶ در سطح کیهانی، دگردیسی جهان را به بار می‌آورند.

همین دسته‌بندی‌های خیال فعال فرارونده، بینش‌هایی پدید می‌آورند که از راه آنها، چیزی در مایه «اندام‌شناسی نورانی» آشکار می‌گردد. این پندار بینی، با امکان‌پذیر ساختن پیوند میان جهان‌های کیهانی و روانی، برای سازه‌های نمادینی که ماندالا نام دارند و از دریافت‌های ذهنی دستاورد ژرف‌نگری پشتیبانی می‌کنند، بنیانی نیکو پدید می‌آورند. چنان که می‌دانیم، برخی از این سازه‌ها غول‌پیکر بوده‌اند. زیگورات پرآوازه بابل نمادی از کوهی کیهانی بود که هفت طبقه داشت و رنگ‌های آنها با رنگ‌های هفت «آسمان» هماهنگی داشتند؛ بدین‌سان، رهروی زائر می‌توانست، به شیوه‌ای آئینی، تا نوک کوه بالا رود و به نقطه اوج رسد که همانا شمال کیهانی است و قطبی که زمین پیرامون آن می‌چرخد. سمت الرأس محلی همگی این زیگورات‌ها با قطب آسمانی شناسایی می‌شد.

1. heptad

2. microcosm

3. auroral

4. ego

5. Vohu-Manah

6. liturgical

استوپاها^۱ (برای نمونه، در سرزمین باروبودور^۲) سازه‌هایی از همین دست هستند؛ معماری نمادین آنها نمودار پوشش بیرونی سپهر و جهان پنهان و درونی‌ای بود که تارکش مرکز گیتی به شمار می‌رفت. در پایان، در پیوند با همین هم‌ارزی‌ها، پرستشگاه ریز - جهانی را داریم که اشراقیون آن را «پرستشگاه نور» (هیكل النور) می‌نامند و زیست - ساختاری انسانی است که هفت مرکز یا اندام ظریف دارد: هفت لطیفه (بخش ۱-۶ را ببینید)، یا هفت سپهر درونی که روی هم جای دارند و هر کدام رنگ و ویژه خود را داشته، نشستگاه ریز - جهانی یکی از پیامبران بزرگ به شمار می‌روند. بدین سان، انسان و جهان چنان نمودار گردیده‌اند که بالندگی‌شان را پیرامون یک محور عمودی دنبال می‌کنند. از این دیدگاه که نگریسته شود، بیش تکامل خطی افقی، از همه رو تهی از مفهوم و راستا - راستا نیافته - می‌نماید. جایگاه سروده‌ها^۳، زمین هورقلیا، اورشلیم آسمانی، به گونه پیوسته و همپای بالا رفتن انسان نورانی، پایین می‌آید. فضای درونی کره ۳۶۰ درجه هم‌ارز فضایی در مقیاس کیهانی است که کالبد رمزی^۴ نهانی و فرا سپهری همگی هستی‌داران و اندام‌های نور آنها در آن به خود چهره مادی می‌گیرد.

ایران - ویج، بهشت بیمه، و پهنه مینوی بدن‌های لطیف، همواره موضوع ژرف‌نگری استادان آیین زرتشت در گذشته دور، استادان حکمت نور آیین سهروردی، و اندیشمندان دبستان شیخیه در ایران شیعی بوده است. ایده مرکز جهان و موضوع افسانه‌ای کشوری مرکزی که راستای ۶ کشور پیرامونی‌اش را هویدا می‌ساخت و این کشورها با گذشت زمان با اقیانوس کیهانی از یکدیگر جدا شدند، یک گسترش پیوسته فرزندان‌اندیشانه داشته است. مهم‌ترین گامه این گسترش شاید آنگاه روی داده باشد که در «حکمت اشراقی» سهروردی، ایده‌های افلاتونی با نگرش به فرشته‌شناسی زرتشتی گزارش گردیدند.

میان جهان نورهای مینوی ناب (*Luces victoriales*)؛ جهان «مادران» به واژگان ایشرائو^۵ و سپهر حسی، در مرز سپهر^۶ نهم (سپهر سپهرها)) یک جهان

1. Stupas

2. Barobudur

3. Abode-of-Hymns

4. Corpus mysticum

5. Ishrāo

مثالی^۷ گشوده می‌شود که دنیای راستین چهره‌های کهن الگویی، چهره‌های شیخ آسا، فرشتگان گونه‌ها و اشخاص است؛ با خردآوری‌های فرزانشی می‌توان بایستگی آن را نتیجه گرفت و جایگاه پنهان‌اش را روشن ساخت؛ بینش راستین آن هم به مقام خیال فعال سپرده شده است. پیوند بنیادینی که آیین سهروردی را از اندیشه‌گری فرزانشی به وجد فراسپهری رهنمون می‌سازد، میان فرشته‌شناسی آیین افلاتونی نوزرتشتی و بینش جهان مثالی نیز پیوندی پدید می‌آورد. سهروردی آگاهی می‌دهد که این دنیا همان دنیایی است که فرزندگان باستان بدان اشاره می‌کردند، هنگامی که استوارانه می‌گفتند فراسوی جهان حسی، گیتی دیگری یافت می‌شود که در فضا طرح و بُعد و گستردگی دارد، اما این ویژگی‌ها با شکل و گنجایی که ما در جهان اجسام مادی درک می‌کنیم، در یک تراز در نمی‌آیند. این جهان، کشور هشتم است، زمین رازآمیز هورقلیا که شهرهای زمردین دارد و بر تارک کوهی کیهان جای گرفته که سنت‌های رسیده به اسلام آن را کوه قاف^{۴۶} می‌نامند.

شواهد بسنده‌ای یافت می‌شود که نشان می‌دهند این کوه، پیش‌تر، به درستی، البرز (*Alburz* یا *Elburz*)، و به زبان اوستایی هرائیتی *برز*^۸ نامیده می‌شده که از دیدگاه جغرافیایی، نام رشته‌کوههایی در شمال ایران امروزی است. اما، این راستی کوه شناسانه در برابر جغرافیای روایی افسانه‌های کهنی که به ما می‌گویند در شهرهای درون این کوه نژادی شگفت‌انگیز زندگی می‌کنند، رنگی ندارد: نژادی که از آدم زمینی همان اندازه ناآگاه است که از ابلیس - اهریمن؛ نژادی همچون فرشتگان که شاید دوجنسی^۹ باشند، زیرا که میان‌شان دیگرگونگی جنسی یافت نمی‌شود (دوقلوهای بهشت، بیمه، اوتره - کوروس^{۱۰} را ببینید) و، بنابراین، از خواش فرزندان آوری به دردر نمی‌افتند. مواد معدنی درون خاک و دیواره‌های شهرهای ایشان (چون وَریمه) از خود نور می‌تراوند؛ بدین‌گونه، آنان به هیچ روشنایی بیرونی نیاز ندارند - خواه این روشنایی از خورشید یا ماه باشد و خواه از

6. Sphere

7. mundus imaginis

8. Haraiti Bareza

9. androgynous

10. Uttara - Kurus

ستارگان و سپهرهای مادی. این نشانه‌های جایگاه‌یابی، از این زمین فراسپهری، جغرافیایی آسمانی به دست می‌دهند که در آستانه سپهری است که بر فراز سپهرهای^۱ سیاره‌ای، و سپهر ستارگان ثابت بی‌شمار و در برگیرنده همه جهان حسی، جای دارد. این سپهر سپهران / فلک الافلاک / کوه قاف است که سرپای گیتی به چشم آمدنی را در بر می‌گیرد. سنگی زمردین^۲ که بر سراسر کوه قاف سایه می‌افکند، سنگ کلیدی^۳ این قطب و گنبد آسمانی است.

اکنون، به رساله غربت غربی باز می‌گردیم که نام آن به مفهوم بنیادی «حکمت خاوری» اشاره می‌کند و در آن، فرد دور رانده شده، هنگامی که در پایان به خانه و به بازگشت به خودش فراخوانده می‌شود، می‌بایست درست از همین کوه قاف بالا رود. او می‌باید به تارک، به سنگ زمردین رسد که چون دیوار مات یک کوه سینیای رمزآمیز در برابرش سرکشیده است. در آنجا، چنان که پیش‌تر دیده‌ایم (بخش ۱-۲)، در آستانه سرشاری نور^۴، رهرو، در وجدی که بنابر داستان‌پردازی مزدایی به دیدار با فردی آسمانی در آستانه پل چینوت روی دارد، با سرشت کامل‌اش، روح قدسی‌اش، دیدار می‌کند. این آستانه به «اقلیم جان» گشوده می‌شود؛ به جهانی که سراپا از «ماده» لطیفی از نور ساخته شده و جای آن در میانه جهان کروی^۵ نورهای ناب و دنیای فایزیس^۶ است که دربرگیرنده ماده تباهی‌پذیر پهنه‌های زیرین ماه^۷ و نیز ماده اختری^۸ سپهرهای تباهی‌ناپذیر است. این جهان فایزیس، در کلیت‌اش، باخترکیهانی را شکل می‌دهد؛ سپهر دیگر، سپهر خاور است که در اقلیم روان، اقلیم «هشتم» آغاز می‌گردد.

بدین‌سان، زمین بهشتی نور، جهان هورقلیا، خاوری است جای گرفته در میانه «خاور کوچک‌تر»، که خاستگاه روان است به سوی بالاترین نقطه خواهش و آگاهی‌اش، و «خاور بزرگ‌تر» که خاور مینوی دورتر، پهنه عقل‌های^۹ پاک، و

1. Heavens

3. Keystone

5. Cherubinic

7. Sublunar ، پایه

9. Intelligences

2. emerald rock

4. pleroma of light

6. Physis

8. astral

بر خاستگاه روان به آبر آگاهی^۱ است. مفهوم نمادین و دو پهلوی خورشید نیمه شب (بالا تر، بخش ۲-۱) با این ساختار خاوری که بر خاور دیگر برمی خیزد، هم‌نوايي دارد. راستی این است که از آنجا که اقلیم هشتم یا زمین آسمانی هورقلیا، گفته شده که در خاور است، و از آنجا که راستای نموده شده به ما راستای شمال کیهانی یا «تارک جهان» است، بی شک این راستا به همان خاوری اشاره نمی کند که خو کرده ایم آن را بر نقشه های زمینی مان بیاییم. در اینجا، خاور به سوی مرکزی راستا دارد که بالاترین نقطه گنبد کیهانی است: به قطب، و سنگ زمردین بالای کوه قاف. برای کامیابی در رسیدن به آن می بایست، درست همان گونه که رهروی رساله غربت به تارک می رسد، از فراخوانی چون فراخوان شاهزاده بیگانه در نغمه مروارید رساله های توماس (بالا تر، بخش ۱-۲) پیروی کنیم. این سوی یابی به جغرافیایی خیالی ای باز می گردد که به «اقلیم جان» روی دارد و به شهرهای زمردینی که روشنایی خود را از درخشش نوری می گیرند که از درون خود این شهرها بیرون می تراود. این خاور فراحسی اداره کننده پدیده بنیادین سوی داری فردگنوسی به سوی کشور خاستگاهش به شمار می آید. خاور خاستگاه که با مرکز یا قطب آسمانی یکی دانسته شد، دستیابی به فراسو را نوید می دهد؛ جایی که بینش رویایی، تاریخ راستین، تاریخ جان، می گردد؛ جایی که هر رخداد رویایی نماد یک حالت مینوی است؛ یا، چنان که اشراقیون می گویند، «اقلیمی است که در آن آنچه جسمانی است، روحانی می شود و آنچه روحانی است، تنی به دست می آورد.»^{۴۷}

نور شمال، نور خاستگاهی، نور درونی نابی که نه از خاور می آید و نه از باختر: همگی این نمادهای شمال، همزمان با یکدیگر، پیرامون شهودی مرکزی گشوده می گردند که شهود مرکز است. خروج^۲ از چاه، بالارفتنی که به سنگ زمردین می انجامد و به فرشته و سرشت کامل روی دارد، در تاریکی شب آغاز می شود. نشان سفر دگرگونی هایی است که حالات و بیم های جان پذیرای این آزمون راز آشنایی را به نمود می کشند. خورشید نیمه شب در نزدیکی تارک

1. Supra-Consciousness

2. exodus

زبانہ می‌کشد - انگاره‌ای دیرین و بنیادین از روشنایی درونی‌ای که در آیین‌های دین‌های رمزی برجستگی‌ای چنان نمایان دارد (بالا تر، بخش ۱-۲ را ببینید که اشاره می‌کند هرمس به درون اتاقک زیرزمینی روشنایی می‌برد). این چیزی است که برای هرمس - قهرمان وجد آخرت شناسانۀ برشمرده سهروردی - روی می‌دهد. پیش‌تر (بخش ۱-۲) دیدیم که چگونه، در پشتیبانی از دیدگاهی که درباره سنت هرمسی داریم، از این داستان شواهدی گرد آوردیم؛ همچنین، آگاهی یافتیم که داستان، بازگوکنندۀ روایی است که در آن هرمس، سرشت کامل خود را، در چهره موجود زیبای رازآمیزی که خود را به او آشکار می‌کند، باز می‌شناسد. سهروردی، در یکی از کارهایش، این رویا را بیشتر موشکافی می‌کند.^{۴۸} بنا بر آن، هرمس همه شب را بیدار مانده و در «پرستشگاه نور» (هیکل الثور، ریز - جهان خودش) به ژرف‌نگری / مراقبه / می‌پردازد؛ اما، در این شب خورشیدی درخشید. هنگامی که «ستون سپیده‌دم» سر بر آورد، یعنی، هنگامی که زیونده نورانی دیوارهای «پرستشگاه» دربرگیرنده‌اش را از هم گسست (در اینجا به یاد ستون شکوهمند^۱ آیین مانی می‌افتیم که در آن بالا‌روی عناصر نور با فرود صلیب نور همزمانی پیدا می‌کند)، هرمس زمینی را دید که بلعیده می‌شد و با آن، «شهرهای ستمگران» در خشم خدایی غرق می‌شدند. این فرو ریزش جهان مادی حسی، و باختر ماده تباهی‌پذیر و قانون‌هایش، یادآور پرده‌ای است از رسالۀ غربت غربی: در آنجا، رسیدن به شمال کیهانی، در کنارۀ سنگ زمردین و آستانۀ فراسو - با فورانی از نور «خورشید نیمه شب» پیش آگهی می‌شود (همین موضوع را در کار آپولیوس^۲ نیز می‌بینیم: *media nocte vidi solem coruscantem*) خورشید نیمه شب، *illuminatio matutina*، درخشش سپیده برخیزنده در خاور - خاستگاه جان - و همانا در قطب است، در حالی که شهرهای ستمگران در حال بلعیده شدن هستند. در اینجا، (*aurora consurgens*) که در سنگ زمردین یا سنگ کلیدی گنبد آسمان در حال برخاستن است، همان شفق شمالی (*aurora borealis*) سپهر روان است. پیش از این افق ناشناخته، هرمس پر از بیم بود و فریاد داشت:

«رهایی ام بخش، تو که به من زاد بخشیده‌ای!» (در مزبور سهروردی به یاد می‌آوریم که او درست به همین شیوه از سرشت کامل‌اش در خواست می‌کند). و هرمس پاسخ می‌شنود که: «به رشته پرتوی نور چنگ زن و به کنگره‌های عرش^۱ بالا آی.» او فراز می‌رود و بنگر! یک زمین و یک آسمان زیر پاهایش می‌بیند. یک زمین و یک آسمان، در جایی که به گفته گزارشگران کارهای سهروردی (شهرزوری و ابن‌کمون) با جهان مثالی^۲ روبرو می‌شویم و با جهان چهره‌های ازلی، و زمین هورقلیا که در پناه کنگره‌های عرش فلک‌الافلاک است؛ و اقلیم جان که پیرامون قطب آسمانی در گردش است. در نوشتارهای صابئی^۳ فردی موسوم به مجریطی^۴ نیز به شرحی برمی‌خوریم که سرشت کامل را خورشید فرزاندیش / شمس الفلاسفه / می‌خواند؛ همچنین، خواهیم دید که نجم کبرا «شاهد در آسمان» را آفتاب فراحسی / غیب /، آفتاب دل، و خورشید یاد میکند. با نگرش به این خاور - خاستگاه که در راستای عمودی به قطب روی دارد - جایی که نور درونی و باطنی در شب ایزدی می‌درخشد - خاور جغرافیایی نماد روشنایی روز آگاهی بیرونی خواهد بود که، در دشمنی با شب ایزدی به گفت نیامدنی، همان اندازه ناتوان است که در برابر ژرفاهای شبانه روان^۵ تاریک. بدین سان است که میان این دو شب سردرگمی پدید می‌آید، چرا که این روز، از بهر سرشتی که دارد، نمی‌تواند با شب همزیستی داشته باشد و تنها می‌تواند در پیایی آیی گریزناپذیر روزها و شب‌ها، و برخاستن و فرو نشستن، هستی داشته باشد. اما در اینجا ما روشنایی دیگری داریم، روشنایی سنگ زمردین را (در عرفان شیعه اسماعیلی، نماد دیگری به «خورشید برخیزنده در باختر»، از سوی شب، اشاره خواهد داشت، اما در آنجا این نماد، به گونه ویژه به امام اشاره می‌کند

۱. Throne، «هرمس شبی در حضور آفتاب در هیکل نور نماز گزارد، چون عمود صبح منشق شد زمینی را دید که مورد غضب خداوند واقع شده است و منخسف گردیده. پس گفت ای پسر مرا از همسایگان بد نجات ده. پس ندا آمد که به ریسمان شعاع چنگ زن و به شرفات کرسی فرود آی» (تلویحات سهروردی برگه ۱۰۸ م).

2. mundus imaginalis

3. Sabean

4. Pseudo-Majriti

5. Psyche

که قطب، سنگ کلید، و محور سلسله باطنی است). «خورشید نیمه شب» نماد نور درونی‌ای است که به شیوه رازآمیز خودش، از خود جایگاه تراوش می‌شود (مانند ور نیمه). از این روست که این امر، چنان که گفتیم، در پیوند با سنجش گونه‌گونی میان خاور - باختر، شیوه‌ای نو را پیش می‌کشد: در اینجا انسان «شمالی» دیگر انسان شمالی نژاد شناسانه نیست، بلکه به مفهوم قطبی واژه، «خاوری» است، یعنی، گنوسی تبعید شده، بیگانه‌ای که یوغ «ستمگران» را نمی‌پذیرد، چرا که برای هدفی که آنها نمی‌توانند دریابند، به این جهان فرستاده شده است. از این روست که ما پیش‌تر اهمیت این سوی‌یابی بنیادین را حدس زدیم که بینش و به راستی درآمدن بالارفتن را هدایت می‌کند که با اندیشه‌های به خوی درآمده ما از بعدها زمان، تکامل، و راستی‌های تاریخی جور در نمی‌آید.

با این راستایابی آیا، از این پس، مفهوم همگی افسانه‌هایی که روی به یکپارچه‌سازی دوباره آدمی دارند، دگرگون خواهد شد؟ زیرا تمامیت هستی آدمی و بُعد شخصی فراروانه‌ای که او در نور شمالی، در «خورشید نیمه شب»، درک می‌کند، تنها، بر هم افزوده خاور و باختر، چپ و راست، و آگاهی و ناآگاهی نیست. فرازروی انسان نورانی مایه آن می‌شود که سایه‌های چادی که او در آن زندانی بود، روی هم افتند. هومس سایه‌اش را با خود نمی‌برد؛ او آن را رها می‌کند، زیرا که برمی‌خیزد؛ و همزمان با این کار او، «شهرهای ستمگران» به دوزخ فرو می‌روند. و می‌بایست اعتراف کنیم که به دشواری می‌توانیم برخی گزارش‌های [تفاسیر] همایش اضداد^۱ را - که در آن عناصر مکمل و متضاد، آشکارا و بدون جدایی‌گذاری، زیر نام اضداد آگرد آمده‌اند - با آرامش بخوانیم. این که با افسوس بگویم آیین مسیحیت بر پایه چهره‌ای از نیکویی و روشنایی استوار شده است و از هم‌رو، سوی تاریک روان را نادیده می‌گیرد، از این که این ارزیابی را درباره آیین زرتشت نیز انجام دهیم، اعتبار بیشتری ندارد. اما، چگونه می‌توان با همدست ساختن و «به کل درآوردن» مسیح و شیطان، و اورمزد و اهریمن، به آنها از نو یکپارچگی بخشید؟ حتا پیشنهاد چنین امکانی به معنای

نادیده گرفتن این راستی است که نیروهای اهریمنی - آنان که، برای نمونه کوشیدند تا از گریختن هرمس از ژرفاهای چاه و فراز روی او به کنگره‌های عرش جلوگیری کنند - حتا در پهنه فرمانروایی یک چهره نورانی نیز کارآمد می‌مانند. و درست از همین روست که می‌بایست گفت بستگی مسیح به شیطان، و اورمزد به اهریمن نه یک بستگی تکمیل‌کننده، که یک بستگی متضاد است. عناصر مکمل می‌توانند یکپارچه شوند، اما عناصر متضاد نمی‌توانند. چنین می‌نماید که کژاندیشی، در جای نخست، درباره سرشت روز رخ داده باشد که فشارهایش آدمی را به دلسوزی خواستن برمی‌انگیزد و، سپس، او را به چاره‌اندیشی وا می‌دارد. از این دیدگاه پی بردن به دیگرگونگی میان شب روشن، یا نور سیاه، و سیاهی ناشایست یا سیاهی بدون روشنائی - که آگاهی از آن را وامدار برخی از استادان صوفی ایران هستم - بسی ما را یاری می‌دهد و بنیادین است تا ما را از گمراه شدن باز دارد و در راستای قطب نگه دارد. روزی که کاسته شدن فشارهایش را درخواست می‌کنیم و پیچیدگی‌اش آشکار است، زیرا که از قانون اهریمنی فشار پیروی می‌کند، روز بیرونی است که در آن باورهای از پیش ساخته پذیرفته و بدیهی فرض می‌شوند. رهایی از این «روز» در «شب» باطنی مفهوم‌های نهانی است که شب ابرآگاهی - و نه شب ناآگاهی - است؛ زیرا این شب «شب اهریمنی» نیست، بلکه «شب به گفت نیامدنی» است و تنها همین شب است که می‌تواند دیوانگی‌های آمرانه روز را آرام بخشد. شوزدگی آمرانه خردگرایانه و دیوانگی نابخردانه نمی‌توانند یکدیگر را به هنجار آورند. کلیتی که با «خورشید نیمه شب» به نماد درمی‌آید، خداوند پوشیده^۱ و فرشته عقل^۲ یا، به زبان حکمت شیعی، امام است که به شب جهان درونی نور می‌آورد. از اشتباه کردن شب پوشیدگی خداوند با شب اهریمنی، و فرشته عقل با نمودی از اهریمن یا نمودی که مکمل اهریمن است، جز سوی کم‌کردگی کامل هیچ بهره‌ای نمی‌تواند به دست آید. از این روست که آیین زروانی ایران باستان که چندان خوب ستوده شده - زیرا که به فلسفه‌ای از یگانگی که بردوگانگی پیشی دارد، اشاره می‌کند - به دیده زرتشتیان تنها می‌توانست بی‌هوده

1. Deus absconditus

2. Angel Logos

و ناهنجار بنماید. واژه «آیین باطنی»^۱ که بیشتر زمانها بد به کار رفته است، به بایستگی دوری ناپذیر نمایاندن یکپارچگی دوباره آدمی به زبان نمادها اشاره دارد: به شب روشن و خورشید نیمه شب؛ دوقلوهای بهشت بیمه؛ انسان نورانی و راهنمایش؛ موضوع دوجنسی بودن و به هم رسیدن دوباره آدم و سوفیای آسمانی، که «در جوانی اش با او نامزد شده بود». اما، یک راستی بنیادین هست که بایست به یاد آورده شود: فاوست در «آسمان» است که زاده می شود^۲، آنجا که جاودان خرد^۳ پدیدار می شود؛ بازخريد فاوست «روی هم آمده» فاوست و مفیستوفلس^۴ نیست. آنتی میمون^۵ دغل باز راهنمای نور فوس^۶ نیست؛ او تضاد به بار می آورد و مکمل نیست.

اگر که در اینجا، هر چند فشرده، روی ناهمسازی میان این نمودها پافشاری می کنیم، از روی این احساس است که سوی یابی بایسته این جستجو، از بهر سرشتی که منابع و موضوع آن دارد، در هر گام، با همان دشواری هایی روبرو می شود که از همان سردرگمی یا سوی گم کردگی آغاز کار پدید می آید. این امر نمی تواند جز نیرو بخشیدن و درازتر ساختن روز بیرونی ای که هرمس سهروردي - باگستن دیدگاههای از پیش بر پای داشته شده و پذیرفته همگان - می کوشد از آن رهایی یابد، بهره ای به بار آورد. «تاریخ» را نمی توان از رویاهای هرمس درست کرد. هرمس و شاهزاده نغمه مروارید را با یک چارچوب اجتماعی نیز نمی توان سازگاری داد. کوشش به انجام چنین کاری، همانا بازداشتن آنهاست از سوی یابی خودشان و از شناخت این که کجا جای دارند؛ وادار ساختن آنها بدان که فراموش کنند در چه چاهی افتاده اند. روشنایی روزی که بدین سان روی آنها افتاده است، روشنایی سنگ زمردین نیست و از این روست که روز نمی تواند به آمیزش با شب نمادها در آید. این «یگانگی - دوگانه»^۷ هرمس و سرشت کامل اوست، نه هرمس و «شهر ستمگران»، یا هرمس و چاهی که ستمگران او را به

1. esoterism

3. Sophia aeterna

5. Antimimon

7. bi-unity

2. renovatus in novam infantiam

4. Mephistopheles

6. phōs

درونش افکنده‌اند. او از این چاه تنها بیرون نمی‌آید؛ با این حال، همراه با دیگران و دسته‌جمعی هم بیرون نمی‌آید؛ او با یک جفت بیرون می‌آید، همانا همراه با راهنمای نورش؛ با هر نامی که از میان نام‌های بسیارش، خود را با آن شناخته می‌گرداند.

از این روست که امکان رسیدن به شمال کیهانی، سنگ زمردین، در بنیاد، با ساختار دو واحدی فردیت آدمی پیوند دارد که، به گونه درونمایه‌ای، در برگرفته بعد فرارونده‌ای از نور هم می‌باشد (هرمس و سرشت کامل‌اش، استاد مانوی و چهره نورش، و غیره). نیروهای شک و فراموشکاری، زیر نام‌های گوناگونی که درازای روزگاران آنها را پوشانده است، و نیروهای روز بیرونی و نیروهای شب بدون نور، همگی هر چه می‌کنند، فرونشاندن و نابود ساختن این بعد درونمایه‌ای است. از این روست که آدمی دیگر نمی‌تواند به سرشت شب روشن - شب سیاهی که برخی صوفیان از آن سخن رانده‌اند و به هیچ‌رو، آمیزه‌ای از نور ایزدی و سایه اهریمنی نیست - حتا نگاهی افکند. گفتن این که آنچه در پایین است، هم چشمی‌ای است از آنچه در بالاست، به معنای آن نیست که هر چه در پایین است، همان است که در بالاست. شب ژرفای اهریمنی پس زده، یا بر عکس، هراس روز ریشه گرفته از گیرایی ژرفاها - این‌ها شاید دو ناتوانی‌ای باشند که انسان باختری بدانها تسلیم می‌گردد. با چشم‌پوشی از آنها، یا شب بلندی‌های عرش خداوندی^۱ (بخش‌های ۵ و ۶ را ببینید) نیست که آدمی شب روشن «خاوری» یا همانا «انسان شمالی» را پیدا می‌کند.

پافشاری‌ای که در مقدسات‌شناسی^۲ آیین تصوف بر نمادهای قطب و گروه - اختران خرس / کوچک و بزرگ / و ستاره قطبی نهاده شده است، می‌تواند ما را به باور آورد. در اینجا ما همان پذیرشی را داریم که در مورد کوهی کیهانی که قطب نقطه اوجش است، داشتیم. همان قانون ساختار کیهانی - روانی، چرخ زد پیرامون دل را، برای نمونه، با چرخیدن گرد یک پرستشگاه، و گردش گنبد آسمانی

1. the night of the intra-divine heights

2. hierognosis

پیرامون محورش، هم‌ارز می‌گرداند. انگارهٔ ازلی مرکز که عارف در خویش تجربه کرده و از درون پیرامون آن می‌چرخد، با فراافتادن بر نقطهٔ اوج آسمانی^۱، به او اجازه می‌دهد تا ستارهٔ قطبی را چون نمادی کیهانی از راستی زندگی درونی‌اش به پندار آورد. خلوتگاه درونی و سنگ زمردین، بدین‌سان، با هم، آستانه و جایگاه تجلی‌ها، قطب سوی‌یابی، و راستایی می‌گردند که راهنمای نور درونی از آن می‌آید. خواهیم دید که او در بینش‌های رویایی استاد صوفی بزرگ شیراز نیز به همین شیوه آشکار می‌شود؛ همچنین، او را به کمک پدیده شناسی نماز - که با این راستی به دیده آمده باشد که ماندایی‌ها، صابئین حِزّان، مانویان، بوداییان آسیای میانه شمال را قبلهٔ (راستای سوی‌یابی) نمازشان می‌گیرند - می‌توان به بررسی واگشایانه درآورد.

اما در اینجا، پدیده‌شناسی شمال و قطب ما، باز هم می‌بایست از هر خطر سوی‌گم‌کردگی - که، چنان که پیشتر پافشاری کردیم، می‌تواند چون وسوسه‌ای برای اشتباه گرفتن خورشید شمالی و خورشید نیمه‌شب با چیزی متضاد که همپایهٔ آن می‌نماید^۲، به عنوان جداسازی ساختگی تناقض‌ها به جای مکمل‌ها، پدیدار گردد - دور داشته شود. از آنجا که چنین سازگارسازی ساختگی‌ای، به راستی، در رده‌ای بیرونی و ظاهری انجام می‌گیرد، «گریز» مورد نیاز بُعد عمومی برای آن که به سوی شمال راستا گیرد، انجام نمی‌گردد. هر مس از باختر بیرون می‌رود، اما به کنگره‌های عرش که بر می‌خیزد، این کار را با بردن سایه‌اش انجام نمی‌دهد. زیرا از آنجا که شمال، قطب است و «در بالا» ست، اجازهٔ بازساخت جایی را که سایه هست، می‌دهد - خواه این سایه، سایهٔ فردی کارکردهای پست‌تر روان باشد و خواه، سایهٔ گروهی «شهر ستمگران». اما این امر چگونه می‌تواند گواهی باشد بر آن که آنچه سایه را به چشم آمدنی می‌سازد و نشان می‌دهد در چه راستایی جای گرفته، همچنین، می‌تواند خود همان سایه باشد؟ از این گذشته، چیزی که جای سایه را می‌نماید، ویژگی‌اش آن است که خود بی‌سایه است. اگر شمال کیهانی آستانهٔ فراسوست و بهشت بیمه، چگونه می‌تواند جایگاه دوزخ باشد؟ هر مس

برمی‌خیزد؛ او دوزخ^۱ را در جای خودش، زیر پایش، در دنیایی که از آن برگزیده است، بر جای می‌نهد. در اینجا نه گنگی هست و نه احساسات همزمان^۲ ناهمساز^۳؛ ناهمسازی میان آیین‌های زرتشتی و زروانی را بالاتر یادآوری کردیم، و اگر از دومی در عرفان اسلامی چیزی به بار نشسته است، به یاری یک جابجاسازی سطح، و یک دگرگون‌سازی ریشه‌ای داستان‌پردازی‌اش بوده است که زمینه را، درست برای سوی‌یابی‌ای که در اینجا به اندیشه آمده، باز کرده است.

بی‌شک داده‌های افسانه‌ای‌یی یافت می‌شود که در آنها شمال، مفهومی آن روی مفهومی که اکنون در حال بررسی‌اش هستیم، دارد. اما، بدین‌سان هیچ مسئله همزمانی احساسات ناهمساز نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر آن‌که موضوع یکی بماند. بنابراین، کار را می‌بایست کم و بیش داستان‌وار، و با برپاداشتن و مادیت بخشیدن به یک روان^۳ جمعی انجام داد تا بتوان هویت و پایداری آن را در برابر خطوطی که گرایشهای ناهمساز با آن دارند، استوار داشت. احساسات همزمان ناهمساز نماد شمال به این موضوع که گاه آستانه بهشت زندگانی را معنا می‌بخشد و گاه، آستانه تاریکی و نیروهای دشمن را، بستگی خواهند داشت. آیا جای افسوس نیست که بدین‌گونه، به دام انگاره‌ای که خود بر ساخته و به نیکویی پذیرفته‌ایم، درافتیم؟ زیرا، مفهومی که در اندیشه ماست و به راستی هست و پایه و بنیان استوار دارد، نه یک تمامیت، بلکه اندیشه جان‌هایی فردی است، یعنی، کسانی که می‌توانند یکدیگر را یاری دهند تا به بیرون از چاه راهی بیابند؛ اما همین‌که در برخی این خواهش پدید آمد که دیگران را به زور به راه خود آورند، اوضاع بار دیگر چون وضع «شهر ستمگران» داستان سه‌رودی می‌شود. این ایده یک روان جمعی، که سوی گم‌کردگی نمادها را در پی دارد، بار دیگر تنها نتیجه آن است که بعد عمودی بالارونده را از یاد برده و سپس از دست داده‌ایم و، به جایش، یک گسترش افقی بالنده را نشانده‌ایم. بعد عمودی فردیت بخشنده و خصوصی‌سازنده است؛ در حالی که دیگری، جمعیت‌بخشنده و عام‌سازنده است.

1. infernum

2. ambivalence

3. Psyche

اولی، هم به مفهوم رهایی از فرد است و هم به مفهوم رهایی یافتن از سایه گروهی. اگر هومس پذیرفته بود در ته چاه بماند، می‌بایست نتیجه بگیریم که او هم می‌باید شمال کیهانی قطب را با دوزخ اشتباه گرفته باشد. اما این به هیچ رو به معنای آن نیست که بگوییم بهشت دوزخ است؛ چیزی که او می‌دید، چیزی نبود جز سایه گروهی‌ای که بر قطب افتاده بود و او را از دیدن آن باز می‌داشت، یعنی، اجازه نمی‌داد او شخص نورانی خودش را ببیند (همان‌گونه که باور ندار به پل چینوت، به جای دیدن دثنا، تنها چهره مسخ شده خودش را می‌بیند؛ همان‌گونه که شاگرد صوفی تا زمانی که نور سبز به دهانه چاه نتابیده، تنها تاریکی را می‌بیند). اگر قطب جایگاهی است که به صوفی پیش - خبر می‌دهد، تنها در صورتی می‌تواند ضدش را خبر دهد که سایه‌ای آن را تاریک کرده باشد؛ سایه درست کسانی که از فرازروی به آنچه آیین تصوف فراشان می‌خواند، سر باز می‌زنند. برافکندن سایه به معنای بازگشتن به سوی سایه نیست؛ سوی یابی نمی‌تواند سوی گم‌کردگی باشد.

۲- رویاهای قطب در کارهای روزبهان شیرازی (۱۲۰۹)

برخی از رویاهایی که روزبهان شیرازی در کشف‌الاسرار^۱ خود برشمرده، نماد قطب را به شیوه‌ای روشن^{۴۹} آشکار می‌سازند. در یک رویا، یا بهتر بگوییم در حالتی میان خواب و بیداری، همگی موجودات چنان براو آشکار می‌شوند که گویی درون خانه‌ای گرد آمده‌اند؛ در آنجا چراغ‌های بسیاری هست که نور درخشانی بیرون می‌دهند، اما دیواری هست که به او اجازه نمی‌دهد به آنها برسد. آنگاه، او به ایوان خانه‌ای می‌رود که زیستگاه خودش است؛ در آنجا با دو شخصیت بسیار زیبا روبرو می‌شود که آشکار می‌شود دو شیخ صوفی هستند و در آنها تصویر خودش را باز می‌شناسد - جزئیات گویی‌ای بسیار با ارزش. سه نفر با هم در گونه‌ای خوراک رازآمیز انباز می‌شوند که از نان گندم خالص و روغنی

1. Diarium spirituale

چنان لطیف که به یک ماده روحی ناب می‌مانست، درست شده بود. آنگاه، یکی از شیخ‌ها از روزبهان می‌پرسد که آیا می‌داند این ماده چیست. از آنجا که او نمی‌داند، شیخ او را آگاه می‌سازد که آن ماده «روغنی است از صورت فلکی خرس^{۵۰} که ما آن را برای تو گرد آورده‌ایم.» پس از بیداری از رویا، روزبهان تلاش می‌کند تا بر آن ژرف‌نگری کند، اما اعتراف می‌کند که چند زمانی گذشت تا دریابد رویایش اشاره‌ای بوده است به هفت قطب (اقطاب؛ عمومی تر که بگویم، هفت ابدال) در بی‌کرانی آسمان؛ و این که خداوند ماده خالص جایگاه رمزی آنها را به او بخشیده است، یعنی، او را به رده هفت استاد راز آشنا و میانجی‌هایی [شفیعان] که، به گونه ناپدید، جهان ما به آنها سپرده شده، برتری داده است.

آنگاه / او می‌نویسد /، نگرشم را بر صورت فلکی خرس فشرده ساختم و دیدم که این گروه از اختران هفت روزنه دارند که خداوند داشت خود را از میان آنها بر من می‌نمود. خدای من! فریاد برآوردم که این چیست؟ به من گفت: اینها هفت روزن عرش هستند.

همان‌گونه که هرمس در رساله سهروردی به بالا رفتن تا کنگره‌های عرش فراخوانده می‌شود، در اینجا نیز روزبهان، با راه یافتن به شمار هفت ابدال پیرامون قطب (به زبان شیعه، «امام پنهان!») با اوج رازها و سلسله رازها و سلسله مینوی پنهان که - زندگی روی زمین بی آنها نمی‌تواند دنبال گردد - آشنا می‌شود. مفهوم و ساختار این سلسله رازآمیز که خداشناسی تصوف و به ویژه، در آیین شیعه، خداشناسی دبستان شیخیه را چهره می‌بخشد، با مفهوم و ساختار یک ستاره‌شناسی باطنی همراهی دارد و هردوی آنها یک انگاره کهن الگویی از جهان را نمونه‌آوری می‌کنند. روزبهان، در نمایاندن درستی این که آنچه در رویای قطب، شمال کیهانی، دیده، به راستی آستانه فراسو و جایگاه تجلی‌ها بوده است، می‌افزاید:

از آن پس، هر شب به دیدن این روزنه‌های آسمانی روی آوردم، زیرا عشق و خواهش سوزانی به انجام این کار داشتم. و بنگر! شبی دیدم که آنها گشوده شدند و از میان‌شان هستی خداوندی بر من جلوه‌گر شد. او به من گفت: «من از

میان این گشودگی‌ها بر تو آشکار گشتم؛ آنها هفت هزار (هم‌راستا با هفت ستاره اصلی صورت فلکی) آستانه‌اند که به آستانه پهنه فرشتگان (ملکوت) ره می‌برند. و بین که من خود را از میان همگی آنها، بی‌میانجی به تو می‌نمایانم.

بدین‌گونه رویاهای روزبهران موضوعی دو رویه را نشان می‌دهند: یکی قطب، و دیگری ولایت - «راز - آشنایی» ای که سنگ پایه آن قطب است و گروندگان انجمنی روحانی^۱ که برای انسانهای معمولی ناشناخته و به چشم‌نیامدنی‌اند، پیرامون آن دسته‌بندی و درجه‌بندی شده‌اند. کاربرد واژه عربی قطب به معنی «محور» (نجم‌القطب: ستاره قطبی) در اینجا انگاره محور آسیاب را نشان می‌دهد که به سنگ زیرین ثابت آسیاب بند شده و، با گذر از شکافی در میانه سنگ آسیاب گردنده بالایی، چرخش آسیاب را اداره می‌کند. گنبد آسمانی هم‌ارز این عنصر گردنده است. در حالی که ستاره قطبی نماد شکافی است که از درون آن یک محور پندارین گذر می‌کند. ستارگانی که بیش از دیگران به ستاره قطبی نزدیکند، در اهمیت آن انبازند و به آنها توان‌مایه و ارزش ویژه‌ای داده شده است (فراخوانی‌های نموده شده به گروه - اختر خرس در برخی نوشتارهای گنوسی یا جادویی گواه این امرند). این هفت اختر در آسمان مینوی هم‌ارزهای خود را دارند. کمی پیشتر، دیدیم که روزبهران آنها را «هفت قطب» می‌شمارد، حال آن‌که این هفت شخصیت رمزآمیز را، بیشتر، به نام هفت ابدال که از دوره‌ای به دوره دیگر، جانشین هم می‌شوند، می‌شناسند. درست همان‌گونه که گروه - اختر خرس کلیت گیتی را به زیر گرفته و «می‌بیند»، آنها، خود، «چشم‌ها»یی هستند که «فراسو» از آنها به جهان می‌نگرد^{۵۱}.

در این نقطه است که این موضوع دوگانه و آیین باور مینوی روزبهران به هم می‌رسند. در دومی، موضوعی را می‌یابیم که در سراپای عرفان نظری تصوف مشترک است و، به‌ویژه در عبارت «گنج پنهان»^۲ ابن عربی که می‌خواهد خود را آشکار نموده و شناخته شود، روی آن پافشاری شده است. با این همه، درست

1. Ecclesia spiritualis

2. deus absconditus

همین الهام وضعیتی داستان‌وار را پدید می‌آورد که در آن هستی ایزدی و هستی‌ای که خداوند در او و از راه او خود را به آشکار درمی‌آورد، همزمان با هم به اشاره درمی‌آیند، زیرا خداوند نه می‌تواند به جز خود بنگرد و نه می‌تواند به دیدهٔ جز خود آید. اولیاء، «راز - آشنایان»ی که به رده‌های مینوی گوناگونی رسیده‌اند، به درستی، چشم‌هایی هستند که خداوند به آنها می‌نگرد، زیرا آنها چشم‌هایی هستند که «او» از میان‌شان می‌بیند؛ و این، معنای گفتهٔ رازآمیز آن است که می‌گوید اگر آنها نبودند - اگر دیگر قطب (امام پنهان)ی در کار نباشد، همو که سنگ پایهٔ سپهرهای به چشم‌نیامدنی است - جهان ما با یک بلای ناگهانی و نهایی از هم می‌پاشید. بی‌شک برای ما کم‌و بیش دشوار است که بتوانیم در زبان‌ها مان برای واژه‌های ولایت و اولیاء^{۵۲} هم‌ارزهایی بیابیم که اداکنندهٔ حق مفهوم آنها باشند. ایدهٔ «راز - آشنایی» و انجمن برادری «راز - آشنایان»ی که از دیده‌ها پنهان‌اند و، با در پی هم‌آیی در درازای دوره‌های پیشگویی شده، خود را ماندگاری می‌بخشند، شاید به مفهوم این واژه‌ها نزدیک‌ترین آهنگ را داشته باشد. موضوع، به‌ویژه، در امام‌شناسی شیعه ارزشمند است؛ و همچنین، تصوف شیعی است که بهترین امکان ژرف‌سنجی موضوع را فراهم می‌آورد. این واژه‌ها بستگی دیگری را نیز پیشنهاد می‌کنند. واژهٔ اولیاء به معنی «دوستان» است و عبارت فارسی اولیاء خدا به مفهوم «دوستان خدا» است. در سدهٔ چهاردهم، در باختر زمین، خانواده‌ای از روحانیون^۱ بودند که همگی، درست همین واژه را دربارهٔ خود به کار می‌بردند. اولیاء خدا، همگی، در بلنداهایی مینوی به سر می‌بردند که ناآگاهان به سوی داری ایشان را بدانها راه نیست؛ چون «دوستان خدا» در او برلند^۲ یا «والا - کشور» گوته، که در آن بینش درونی او، در چکامهٔ بزرگ و به پایان نرسیده‌اش، *die Geheimnisse* (رازها)، کم‌و بیش می‌دانسته است آن را در کجا جستجو کند.

سنت‌های بسیاری هست که به این «راز آشنایان» اشاره می‌کنند؛ همانها که برای مردمی که ایشان برای پشتیبانی‌شان آمده‌اند، ناشناخته هستند. روزبهان این سنت‌ها

..... خورشید نیمه شب و قطب آسمانی / ۸۵

را در پیشگفتار کار بزرگش، «شرح شطحیات»^۱، پرورانده است. بیشتر، گفته می‌شود که آنها ۳۶۰ تن اند همراستا با ۳۶۰ نام خدا، ۳۶۰ روز و شب سال، و ۳۶۰ درجه کره‌ای که دوره روز - شب را اندازه می‌نهد. همه این گونه‌گونی‌های شماره ۳۶۰ معانی‌ای نمادین دارند. بند زیر نمونه‌ای از ساده‌ترین این معانی را پیش می‌کشد:

خداوند / روزبهان می‌نویسد / روی زمین ۳۰۰ چشم یا ۳۰۰ تن دارد که دل‌هاشان هم‌آوا با دل آدم می‌تپد. چهل تن دارد که دل‌هاشان هم‌آوا با دل موسی است؛ و هفت تن که دل‌هاشان هم‌آوا با دل ابراهیم است، و ۵ تن که دل‌هاشان به آوای دل جبرئیل می‌تپد، و سه تن که دل هم‌نوا با میکائیل دارند، و یک تن (قطب) که دلش هم‌نوا با دل اسرافیل می‌تپد.^{۵۳}

این ۳۵۶ نفر با چهار تن پیامبری که، بنابر آیین‌های باطنی مراقبه‌کننده بر وحی قرآنی، ویژگی مشترک آن را دارند که زنده‌اند و از چنگال مرگ رها نشده‌اند - همانا انوخ^۲ (یا ادریس که با هرمس یکی دانسته شده)، خضر، الیاس، و حضرت مسیح - روی هم، به ۳۶۰ تن می‌رسند.

۳- قطب: نماد جایگاه فرشته سروش

چند سال پیش، یک زرتشتی فرهیخته روی نماد قطب و گروه - اختر مینوی‌اش پژوهشی ژرف‌نگرانه انجام داد. بیشترین ارزش بررسی او در آن است که از دین زرتشتی به آیین تصوف ایران اسلامی راهی نوگشود^{۵۴}. راستی این است که کار سهروردی، پیش‌تر این راه را نشان داده بود و خود این راه را به خواست، و به گونه تاریخی، گشوده بود. در اینجا، چهره برجسته، همان چهره‌ای

1. The Paradoxes of the mystics

2. Enoch

که راه یاد شده را نشان می‌دهد، از آن یَزَتَه^۱ یا «فرشته» اوستاست که با آن که در شمار هفتگان برتر امهرسپندان^۲ (به معنی مقدسان نامیرا، میهن - فرشتگان^۳) نیست، در رده به‌ویژه برجسته‌ای از فرشتگان جای دارد. او فرشته سرئوشا^۴ (به زبان پهلوی، سَرُش^۴، و به فارسی، سروش^۵) است که در ایران اسلامی با فرشته جبرئیل یکی دانسته شده است. او در پایه یک پرستار / کاهن / - فرشته نموده می‌شود که سیمای جوان مشترک میان همه آسمانیان^۶ را دارد و پارسی فرهیخته ما او را فرشته آشنا - سازی (ولایت) شناسایی کرده است. امتیازهای ویژه فرشته سرئوشا - بهنه^۷ نشست‌گاهش و ویژه بودن کارکردش، همگی - ویژگی‌هایی هستند که گویی اشاره می‌کنند خود آیین زرتشت دربرگیرنده یک آیین باواری باطنی است که پیروان آن نماینده آئینی دینی بوده‌اند که این فرشته چهره هسته‌ای آن به شمار می‌رفته است.

اوستا (یشت ۵۷) او را نشان می‌دهد که پیروزمندانه بر فراز بلندترین کوهها (هرائیتی، برز، البرز) نشیمن دارد. پیش‌تر بررسی کرده‌ایم که درست همین جایگاه «از درون خود - تابان است و از برون، آراسته به ستاره‌ها»؛ و کوهی است کیهانی که سرودی اوستایی (یشت ۱۲:۲۵) آن را چون کوهی که خورشید و ماه و اختران گرد آن می‌چرخند، برشمرده است. نریو سنگ^۸ که سرود را به سانسکریت برگردانده، آن را با «مرو - کوه»^۹ یکی می‌داند. این موضوع کوه کیهانی را اوستا و سنت‌های به جا مانده باریزگی‌های تازه‌ای غنا می‌بخشد: با این راستی که تارک آن، قطب و ستاره قطبی، منزل‌گاه فرشته سرئوشاست. از این پس، بالندگی بررسی‌های ما به ما اجازه می‌دهد که برای خودمان نتیجه‌گیری زیر را انجام دهیم: از آنجا که کیهان‌شناسی دینی نشیمن‌گاه فرشته راز - آشنایی را در شمال کیهانی می‌نهد و شناخت دینی در شخص او قطب را به انگار می‌آورد،

1. yazata

2. Amahraspands

3. Archangels

4. Srōsh

5. Sorūsh

6. Celestials

7. Situs

8. Neryoseng

9. Mount Meru

بدیهی است که رسیدن به تارک رازآشنایی عرفانی می‌بایست چون رسیدن به قطب و شمال کیهانی آزموده و برشمرده شود و به پندار آید. و درست همین جاست که می‌توانیم به رشته پیوند میان معنویت زرتشتی فشرده شده بر رشته سرئوشا و سپهر مینوی تصوف فشرده شده بر قطب، نگاهی افکنیم. راستی این است که بالاتر، هنگامی که در پیوند با شماره و نام‌های اشخاص به گوناگونی آنها اشاره می‌کردیم، از سنت‌هایی یاد کردیم که از سلسله‌های باطنی و دسته‌هایی از پشتیبانان جهان ما که پیرامون قطب گرد آمده‌اند، سخن داشتند. از یک سو دیدیم که قطب نشستگاه^۱ فرشته سرئوشاست (که بدین گونه، با فرشته اسرافیل جور می‌شد)؛ از سوی دیگر، قطب صفتی است که در آیین تصوف به شیخ بزرگ یک دوره داده می‌شود (حتا به شیخ یک همایش درویشی یا طریقت، تا جایی که در پایه یک جهان کوچک گرفته می‌شود) و، از این رو، در آیین تصوف شیعی، قطب نماینده امام پنهان به شمار می‌آید.

نکته دیگر در خور نگرش پژوهش دانشمند زرتشتی آن است که او نگرش‌ها را به سوی همپایی میان کیهان‌شناسی تصوف و برخی بینش‌های تائوئیستی می‌کشاند؛ و همچنین، در تصوف آسیای میانه است که بیشترین استواری و گستردگی را دارد (به‌ویژه، به پیروی از «حکیم ترمذی» (۸۹۸) که در نوشته‌هایش شماره چهار ابدال برجستگی ویژه‌ای دارند). سنت‌های تائوویی به هفت فرمانروای روحانی «جای گرفته» در گروه - اختر خرس - اشاره می‌کنند. «کهن - نوشتار محور یشم»^۲، درست در نام خودش، گویای آیینی مینوی است که به ستاره شمالی و «محور آسمان که گرد خود می‌چرخد و در رقص دایره‌ای‌اش، همگی توده‌های آسمانی را به دنبال می‌کشد»، اشاره دارد. این نوشتار هرگز از هم‌ارزی‌هایی که با بینش‌های باطنی تصوف دارد، دست نمی‌کشد. راستی این است که در هر دو سو می‌بینیم که کیهان‌شناسی دینی - مینوی همان طرح کیهان دانش ستاره‌شناسی را به نماد می‌کشد که می‌گوید: جهان چون چادری افراشته بر محوری مرکزی و چهار ستون کناری (اوتاد) ترتیب یافته است. کار

شخصیت‌هایی که تمثیل دومی هستند، آن است که هر شب گرد جهان بچرخند و به قطب آگاهی دهند که چه زمینه‌هایی نیازمند یاری او هستند. گویا تر از این‌ها، دانش نمادین اعداد است که نشان می‌دهد میان پیکره‌بندی عددی کاخ رمزآمیز مینگ - تانگ (تالار نور که هم یک پرستشگاه است و هم یک رصدخانه فضایی) و آرایشی از اشکال سلسله رمزی‌ای که به تازگی از آن سخن گفتیم، هم‌آهنگی به‌راستی تکان‌دهنده‌ای یافت می‌شود.

بدین‌سان، از یک سو، فرشته سرئوشا نظاره‌گر جهان خفته است؛ او فرشته نگهبانی، و مهر گروه برادری‌ای از مهاجران است که برای جهان، جهانی را «زیر نگر» دارند و بر شمار آنان واژه‌ای است که به فقر مقدس آنان اشاره می‌کند: واژه اوستایی دریگو^۱ (پهلوی دریگوش^۲، و پازند دریوش^۳) که هم‌ارز فارسی آن درویش است. «درویش» نامی است که همگی صوفیان ایرانی هنوز بدان شناخته می‌گردند و به معنای کسی است که روح فقیر دارد. از سوی دیگر، این گروه برادری نماینده گروهی هستند که برای انسان‌های عادی به چشم‌نیامدنی‌اند و، درست، انگاره خودگیتی را به نماد می‌کشند که چون خیمه‌ای بر روی محورش ایستاده و در تارک آن - منزل‌گاه خود سرئوشا - شمال کیهانی، «نور خودش را می‌افشاند». نمادهای آیین‌های تائویی، زرتشتی، و تصوف، همگی با این نمودگری هماهنگ‌اند.

و بدین‌سان، «زمین‌های آسمانی» که پیش‌تر (بخش دوم) دیدیم از آنها چهره‌هایی از نور پدیدار شده و به سوی همزادهای زمینی‌شان فرود می‌آیند، همگی، چون هورقلیا، اقلیم «هشتم»، پهنه‌هایی از شمال کیهانی‌اند و این به معنای آن است که آستانه‌های فراسو هستند. در آیین مانوی «زمین نور» یا *Terra lucida* را داریم که در پادشاهی^۴ نور جای گرفته و با الوهیتی از نور جاودانه که پیرامونش را شکوه‌های^۵ دوازده گانه فرا گرفته‌اند، اداره می‌گردد. همچون هورقلیا و بهشت بیمه، زیبایی‌های زمین خاکی همگی در این زمین گنجانده شده‌اند، اما چهره‌ای

1. drigu

2. drigōsh

3. daryōsh

4. Kingdom

5. Splendors

لطیف دارند و به نوری پاک می مانند که سایه اهریمنی ندارد. و درست، همان گونه که مانویان، آنگاه که ماه و خورشید را قبله خود می گیرند، به مفهوم آن نیست که آنها را می پرستند، بلکه به آنها چون نمودگران به چشم آمدنی و برجسته جهان نور می نگرند، هنگامی هم که شمال را قبله خویش می سازند، به مفهوم آن است که به سوی زمین نورانی^۱ منزلگاه پادشاه نور روی آورده اند. کمی جلوتر، از جهان آرمانی ماندائیان، مشونیا کوشتا^۲، سخن رانیدیم که جهانی است در میانه جهان ما و سپهر نور؛ این جهان جهانی است زیستگاه نژاد ایزدی ای از آبر انسان ها؛ کسانی که بدنی لطیف و به چشم ما نیامدنی دارند. آنها از تبار آدم پنهان (آدم کسیه)^۳ هستند و دیدیم که در میان آنها هر زیونده زمینی ای همزاد نور خودش را دارد. این جهان مثالی^۴، همچنین، روح نگاهبان (دموسا)^۵ یا پادشاه نور خود، شیشلام ربا^۶، را دارد و در آن، هیبیل زیوا^۷ روح نگاهبان زمین است (و میان کردارهای هیبیل زیوا و کش های شاهزاده جوان نغمه مروارید همانندی های تکان دهنده ای هست). باری، ماندائیان، همچنین، بر باور آنند که این زمین نورانی در شمال است و با کوه بلندی از یخ از جهان ما جدا شده است. هنگامی که آنان به روشنی می گویند که این شمال «میان آسمان و زمین» است، باور آنان، درست اشاره به آن می کند که شمال یاد شده نه شمال زمینی، بلکه شمال کیهانی است^{۵۷}. موضوع جزیره سبز (الجزیره الخضراء) را نیز می بایست به یاد آورد؛ این جزیره زیستگاه «امام پنهان» است.

بی شک برای باهم آوردن همه شواهدی که گواه ارزش بالای خاور فراحسی می نمایند - خاور - خاستگاه، خاوری که می بایست آن را در بلندی ها و بر محور عمودا یافت، چرا که با قطب، شمال کیهانی و آستانه جهان های فراسوی یکی شمرده می شود - به کتابی پرنیاز خواهد بود. این سوی گیری پیش تر به رمزور اورفئوسی^۸

1. Terra lucida

3. Adam kasia

5. dmutha

7. Hibil Ziwa

2. Mshunia kushta

4. mundus imaginalis

6. Shishlam Rba

8. Orphic mystēs

داده شده بود و ما آن را در چکامه پارمنیدس^۱ - آنجا که شاعر راهی سفر خاوری می شود - می یابیم. حس دو راستای چپ و راست، و خاور و باختر کیهان، در حکمت والنتینیانی^۲ بنیادی است. اما پیچیدن به راست، به سوی خاور، هنوز به معنای رفتن به بالا است، یعنی به سوی قطب، زیرا راستی این است که باختر نماد جهان پایین و جهان ماده حسی است، حال آن که خاور جهان مینوی را می نماید. ابن عربی (۱۲۴۰) به خاور رفتنش را شکوهی نمادین بخشیده است؛ او سفرش را که او را از اندلس به سوی مکه و اورشلیم کشاند، چون عذرای^۳ خودش دیده و آن را برابر وجدی^۴ می نهد که یادآور فرازروی پیامبر از آسمانی به آسمان دیگر، تا سدره المنتهی^۵ است. در اینجا، خاور آشنای ما - خاور جغرافیایی - نماد خاور «راستین»ی می گردد که قطب آسمانی است و در رساله غربت سهروردی چون فراز رفتن از کوه قاف تا سنگ زمردین برشمرده شده است.

یک استاد بسیار بزرگ تصوف ایرانی، علی همدانی (۷۸۶ / ۱۳۸۵)، در رساله ای بر رویاها، از خاوری سخن می گوید که همان هویت^۵ جهان راز، یعنی، جهان فرا - حسی است؛ خاوری که کاملان^۶ از آن برمی خیزند. در جایی دیگر، او از همین خاور در پایه ذات جهان ناپیدا سخن می گوید که سرچشمه پدیدارگشتن هستی است و این هستی، باگذشتن از هشت درجه یا منزلگاه جهان های جبروت و ملکوت، به باختر جهان بدن ها فرود می آید^{۵۹}. به همین شیوه، هنگامی که بوعلی سینا از حی بن یقظان (که در پیوند با او همان نقشی را بازی می کند که سرشت کامل در پیوند با هرمس بازی می کرد) می پرسد که از کدام کشور است، و پاسخ داده شده به اورشلیم آسمانی اشاره دارد، حی بن یقظان که شخصیت یافته «عقل فعال» است، یک «خاوری» است. او از آن آن «خاوری» است که او گامه های رسیدن به آن را - که یکی بر فراز دیگری است و از جهان ماده خاکی به بالا ره می برد - به شاگردش که یک فرزاندیش است، نشان می دهد. بدین گونه، بینش خاور در رساله های بوعلی سینا باینش سهروردی که در حکمت الاشراق

1. Parmenides

2. Valentinian

3. Isrā

4. ekstasis

5. ipseity (*howīyat*)

6. Perfect Ones

خودش نموده شده، هماهنگی همه سویه پیدا می‌کند؛ «خاوریان» کسانی هستند که با آمدن از بالا، پس از برگزشتن از آشناسازی درونی‌ای که رساله غربت آن را «غربی» می‌خواند، بدان بازمی‌گردند.

آنها به این «دانش خاوری» (علم اشرافی) که نه باز - نمای دانش، بلکه «حضور» بی‌میانجی شناخته شده‌هاست، بدین شیوه می‌رسند که درمی‌یابند کسی که خود را می‌شناسد، برخویشتن حضور دارد. هم‌ارز لاتین آن عبارت *Cognitio matutina* [شناخت بامدادی] است که در آیین هرمسی دوران رنسانس به کار می‌رفته و، پیش‌تر، در واژگان سن آگوستین نیز برجستگی داشته است: در جایی که شناخت شامگاهی یا *Cognitio vespertina*، دانش بیرونی بشر - دانش بیرون از چیزها - و «دانش باختری» است، شناخت بامدادی، «دانش خاوری» و دانش انسان نورانی است که که از «جایگاهی که از خود نور می‌تراود» - همانا از سنگ زمردین - به دست آمده و دانشی است که خود - آگاهی است. این شناخت بامدادی، به یک مفهوم، شناخت قطبی^۱ یا شفق شمالی^۲ سپهر جان است. درست در همین جاست که به ژرف‌ترین مفهوم آن‌گوش صوفیانه ره می‌بریم که می‌گوید: «کسی که خود را می‌شناسد، خدایش را می‌شناسد»، یعنی، قطب آسمانی‌اش را می‌شناسد.

راستی این است که میان کشف «من»^۳ - «من» موجود در شخص دوم، من دیگر^۴، تو^۵ - و راستای عمودی رو به بالا - یعنی میان درونی سازی (پی بردن به سپهرهای جان)، و سوی داشتن در راستای قطب آسمانی - بستگی دوسویه‌ای هست. اگر «حکمت اشرافی» سهروردی طرح ستاره‌شناسی بطلمیوسی و دیدمان ارسطویی «عقل‌ها»^۶ را در هم می‌ریزد، از این روست که جهان زیوندگان مینوی به فرض آمده آنها، ناساز با روش سهروردی که ژرف‌نگری‌اش بر «نورهای نامتناهی» فشرده بود، با انبوهی «سپهر ستارگان ثابت» هماهنگی ندارد. او با ادراک رویایش رویاهای زرتشت و شاه فرخنده، کیخسرو (یکی از شاهان افسانه‌ای

1. *Cognitio Polaris*

2. *aurora borealis*

3. *ego*

4. *Alter Ego*.

5. *thou*

6. *Intelligences*

ایران باستان، زاده شده در ایران - ویج) را به دریافت آورده و از راه بیش سهرهای فراحسی، یا آنچه در آیین تصوف «باطن هر سهر» (باطن الفلک) نامیده می شود - همان سهرهایی که گامه های معراج آسمانی پیامبر یا فرازروی از کوه قاف را نشانه می نهند - توانست از بینش ستاره شناسی روزگار خودش فراتر رود. شناسایی این «خاور باطنی»، «خاور» فراحسی، شمال کیهانی، یا قطب آسمانی نیازمند آن است که به جهان درون، همانا به اقلیم هشتم، اقلیم جان، زمین نور و هورقلیا، گذر شایسته ای انجام گیرد.

به همین گونه روش، نجم الدین کبریا، با پرورش موضوعی که تنها با خودش می تواند شناخته گردد، برگفته های پافشاری می کند:

و چنان نپنداری که آسمانی که در عالم غیب مشاهده کنی همین آسمان است که به چشم ظاهری تو رؤیت می شود، بلکه در کیان غیبت آسمان های دیگری وجود دارد که لطیف تر و با صفات و شاداب تر از این آسمانند و به اندازه ای زیادند که حد و حصری برای آنها محسوس نمی باشد و هر چه بیشتر به صفای باطن خود پرداز، آسمان صاف تر و گرانباتر به شهود غیبی تو خواهد آمد و همچنین این لطائف ربانی ادامه پیدا خواهد کرد تا در مسیر عروجی خود به صفاء الله نائل آیی و این واقعیات بس گرانبار در نهایت سیر سلوکی است و چنانچه می دانیم، صفاء الله بی نهایت است و مراد ما از اطالۀ این جملات برای این بود که خیال نکنی بدانچه دست یافته ای، پایان سیر تو بوده است و در وراء آن لطیفه دیگری وجود ندارد و حال آن که به هر موقعیتی که نائل آیی، و رای آن موقعیتی برتر و عالی تر وجود دارد. (برگه ۱۲۴)^۱

و در اینجا، گویش باز هم ریشه ای تر اصل درونی بودن^۲ را داریم که می گوید هر راستی مینوی را چیزی می سازد که در پایه زندگی عارف و مرگ عارف، در نهاد خود او جای دارد:

۱. فوائج الجمال و فوائج الجلال، انتشارات مروی، سال ۶۷ (م)

- شکی نیست که نفس و شیطان و فرشته اشیاء خارج از وجود تو نمی‌باشند بلکه تو خود آنهائی و به همین سبب آسمان و زمین و کرسی اشیاء بیرون از تو نمی‌باشند و بهشت و دوزخ و مرگ و حیات نیز از تو خارج نمی‌باشند. بنابراین هرگاه در سیر و سلوک گام نهادی و صفای باطنی در تو ایجاد شد، حقیقت این معنی که از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی، بیاری حقتعالی آشکارا خواهد شد (برگه ۱۳۰).

باری، به انجام رساندن این سفر رازآمیز، درست همان چیزی است که واژه درونی‌کردن^۱ به آن اشاره دارد؛ همانا، «برون آمدن به سوی خویشتن»؛ همان چیزی که واژه هجرت^۲ به آن اشاره دارد؛ همانا، سفر به سوی خاور - خاستگاه که قطب آسمانی است؛ و بیرون آمدن جان از «چاه»، آنگاه که در دهانه آن «بینش نور سبز»^۳ سر برمی‌آورد.

1. internalize

2. exodus

3. Visio Smaragdina

و در آنجا، پیرامون عرش، رنگین‌کمانی بود، به دیده
چون یک زمرد قرآن ۳۶: ۲۴

بخش چهارم

بینش نور سبز^۱

۱- نجم‌الدین کبرا (۱۲۲۰)

چنین می‌نماید که نجم‌الدین کبرا نخستین استاد صوفی‌ای بوده باشد که نگرش خود را بر پدیده‌ی رنگها و احساس نورهای رنگی‌ای^۲ که در درازای حالات مینوی عارف بدو دست می‌دهند، فشرده ساخته باشد. او رنج‌های بسیاری کشید تا این نورهای رنگی را برشمرده و آنها را چون نشانه‌هایی که حالات عارف و میزان پیشرفت مینوی او را می‌نمایند، گزارش کند. برخی از بزرگترین استادان صوفی ایرانی که از این دبستان آسیای میانه برخاسته‌اند - و نجم‌الدین رازی، شاگرد خود نجم‌کبرا، و علاءالدوله سمنانی که طریقت او را دنبال کرد، در میان آنانند - به نوبه‌ی خود برنماینده‌ی این شیوه‌ی آزمایشی سنجش روحی بوده‌اند که، همزمان، به ارزیابی نماد رنگها و دگرگونی‌های آنها اشاره دارد.

بی‌شک این سخن روی به آن ندارد که بگوید پیشینیان آنها با تجربه‌های بینشی ناآشنا بوده‌اند. نه، بسیار هم آشنایی داشتند. اما، نوشته‌های کوتاه یک شیخ گمنام (که می‌بایست پس از سمنانی به نگارش درآمده باشد، چرا که در آنها به نام

1. Visio Smaragdina

2. Photism ، اشراق

او اشاره می‌رود) شاهدهی است بر هراسی که یک آموزگار «رسمی» می‌تواند از آنچه که به دیده‌اش یک نوآوری می‌نماید، داشته باشد. خود سهروردی، در پایان برجسته‌ترین کارش - آنجا که هدفش بازآوری «حکمت اشراقی» است - تجربه‌های نور و احساس نورهای رنگی‌ای را که به یک عارف می‌تواند دست دهد، به درازا برشمرده است؛ با این همه، در کار او به رنگ‌ها و نمادشان اشاره‌ای نمی‌شود.^{۶۲}

شرح‌ها به حس‌های بدنی اشاره نمی‌کنند؛ نجم‌کبرا بارها از این نورهای رنگی چون چیزهایی که «با چشم بسته» دیده می‌شوند، یاد می‌کند. آنها می‌بایست با با چیزی چون ادراک هاله^۱ در پیوند باشند. راستی این است که میان رنگ‌های مادی و رنگ‌های هاله‌ای (*aural*، «*auroral*» [به معنی «فجری، سپیده‌دمی»]) همسویی‌ای هست؛ به این مفهوم که رنگ‌های مادی ویژگی‌ای اخلاقی - روحی دارند و آنچه که هاله نشان می‌دهد، با خود آن چیز هم‌راستایی دارد و «آن را به نماد درمی‌آورد». این هم‌راستایی و نمادگری، به درستی، همان چیزی است که به استاد مینوی اجازه می‌دهد تا برای سنجش دیگرگونگی میان دریافت‌های فراحسی و آنچه امروزه «اوهام» می‌نامیم، از شیوه‌ای سنجش‌گرانه برخوردار باشد. از دیدگاه فنی می‌بایست از آن چون بینشی رویایی سخن گفت که پدیده هم‌ارز آن، درست همان‌گونه که حس نور یا رنگ مادی به هیچ چیز دیگری برگرداندنی نیست، آغازین و بنیادین است. در پیوند با اندام این بینش رویایی و حالتی از هستی که این اندام می‌تواند در آن کار کند، باید گفت که این پرسش‌ها درست به «اندام‌شناسی انسان نورانی» بازمی‌گردند که بالندگی آنها باگشوده شدن آنچه نجم‌کبرا حواس فراحسی می‌خواند، همراه است. از آنجا که حواس نامبرده کنش خود شخص و جان او هستند، بررسی کنونی را با نمودن طرح فشرده‌ای از نظریه «رنگ‌های وابسته به اندام» گوته که با موضوع نگرش ما بستگی درونی دارد، به پایان خواهیم برد.

راستی این است که در طرحی از جهان که تا اینجا پیش کشیده‌ایم و

1. aura

آزموده‌های عرفانی پیش‌فرض و گواه آن هستند، واژه‌های نور و تاریکی، و روشنی و تیرگی، نه استعاره‌اند، نه هم‌سنجی. عارف، با گونه‌ای بینایی که بر اندامی جز اندام بینایی تن استوار است، به راستی و به درستی، نور و تاریکی را می‌بیند. او حالاتی را که می‌خواهد خود را از آنها رهایی بخشد، چون سایه و تاریکی، و همه نشانه‌ها و شهودهای پیش‌آگهی‌کننده رهایی‌اش را - همراه با راستایی که این نشانه‌ها از آنجا می‌آیند، و همه اشباحی که او را به بالا می‌کشانند - چون نور تجربه می‌کند و به دریافت می‌آورد. درباره سوی‌یابی جهانی که در بعد عمودی آزموده می‌شود، پرسشی نداریم: تارک آن قطب آسمانی است، و ته آن چاه تاریکی، که در آن بن - پاره / عنصر / نور به بند درآمده است (درست مانند طرح مزدایی، نور در شمال است، و تاریکی و سایه، در جنوب). این که کل طرح ما با کیهان‌شناسی مانوی و رساله غربت سهروردی و نغمه مروارید نوشتار رساله‌های توماس همخوانی دارد، چیزی است که بند نخست کتاب بزرگ نجم‌کبرا به ما می‌گوید: «بدان، ای دوست من، که موضوع جستجو (مراد) خداست، و کسی که می‌جوید (آن که تلاش می‌کند، مرید)، نوری است که از او آمده (یا پاره‌ای از نور اوست^{۶۴}). (برگه ۶۶)» به زبان دیگر، «جوینده» یا قهرمان «طلب»، کسی نیست، جز خود نور زندانی شده، انسان نورانی، *φωτεινός ανθρωπος*.

این موضوع نخستین دستمایه برجسته کار بزرگ نجم‌کبرا است. این پاره نور می‌خواهد خود را آزاد گرداند و بار دیگر به خاستگاهش باز گردد. بدین‌سان، چیزی که در مینیاتورهای ایرانی تأثیر برگرفته از پیش مانوی به انگار درآمده، درست همان چیزی است که نجم‌کبرا از راه پیش رویا به دریافت آورده است. زبانه‌ای از نور از آسمان‌ها پایین می‌آید تا با زبانه دیگری که از زمین برمی‌جهد، دیدار داشته باشد؛ و در برخوردگاه آتشین‌شان، نجم‌کبرا حضور «شاهد آسمانی»، «راهنمای فراحسی» - کسی که در این اوج چون هم‌ارز سرشت کامل، نوس، و *ποιμήν* راهنمای نور پرومتهوس - فوس جلوه گر می‌شود - را تمیز داده یا از پیش می‌بیند. میان گریز انسان نورانی، احساس نورهای رنگی، و جلوه‌گری راهنمای آسمانی بستگی‌ای هست. این بستگی به زمینه‌ای اشاره دارد که می‌بایست پیش از هر چنین آزموده‌ای در کار باشد؛ و آن این است که انسانها می‌باید خود را

از پرده‌گورکننده دیدشان جدا سازند.

پرده غفلت چیزی نبوده که از خارج گریبان‌گیر آدمی گردد بلکه حجاب غفلت همانا خود آنهایند یعنی تاریکی وجود عاریتی حجاب غفلت آنها گردیده. ای دوست من، دیدگان خود را فرو بند و نگران باش تا چه می‌بینی؛ و هر گاه بگویی در این هنگام چیزی نخواهم دید، خواهم گفت این اندیشه خطائی است که از سوی تو بوجود آمده. نه چنین است، بلکه خواهی دید آری تیرگی وجود عاریتی توست که بر اثر نزدیکی که با بصیرت تو دارد ایجاب کرده تا آنچه را باید مشاهده کنی از دیده‌ت دور بماند، بلکه آن تیرگی را هم نبینی. اکنون اگر می‌خواهی آنچه را دوست داری ببینی و در برابر خود هویدا بینی، با آنکه دیده‌ت خویش فرو پوشیده‌ای، چیزی از خود بکاه و یا پاره‌ای از خویش را دور کن. و راه کاهیدن و چاره‌ت دور شدن از وجود عاریتی همانا مجاهده است. (برگه ۶۶)

مجاهده آن است که تا آنجا که درحد امکان تو می‌باشد، به مدافعه‌ای از اغیار قیام کنی، و یا با تیغ تیز مجاهده آنها را از پای درآوری. و همانا اغیار، وجود عاریتی و نفس سرکش و شیطان است.

برای رسیدن به هدف، انسان می‌بایست خود را سوی دهی کند: یعنی، سایه را، و جایی را که سایه هست، باز شناسد. این سایه از سه دشمن یاد شده ساخته شده است. پیکار مینوی به انسان می‌آموزد که دشمنانش را شناسایی کرده، آنها را به نام بشناسد، و بداند که در چه چهره‌هایی پدیدار می‌شوند و چگونه می‌تواند با گوناگونی چهره‌هاشان رویارویی کند. راستی این است که این کارها می‌بایست همزمان، و نه پشت سر هم، انجام گردند؛ پیشرفت و دستاوردها - همانا جدا شدن از سایه و برافتادن آن، و جلوه‌گری نور و راهنمای نور - به هم وابسته‌اند. این امر، درست، چون هشداری نهایی به کار می‌آید تا مفهوم و واژه سایه را بد به کار نبریم: راهنمای نور بیش از آن که یک سایه باشد، جنبه «مثبت»ی از سایه است. این چهره از این پس بر ما بایسته می‌گرداند که بُعد دیگری از آدمی را بازشناسیم؛ بُعدی که نه یک منفی بودن، بلکه یک فرازوی^۱ است. از آنجا که نوشتار نجم

کبریا، به جای آن که یک رساله آموزشی باشد، یک گزارش روحانی است - چیزی نه چندان دور از کشف الاسرار روزبهان^۱ - بهترین کاری که می توانیم بکنیم، آن است که برخی از مایه های کلیدی آن را بیرون کشیم؛ خطوط آنها را همگرا خواهیم یافت. سه دشمن یاد شده تنها با تلاشی که به ناهماهنگی چهره سه گانه نفس ضربه می زند، می توانند نابود گردند. نیروی انگیزاننده ای که به این کوشش توان مایه می بخشد، خود نور است؛ همانا، پاره نور، «انسان نورانی»، که دگر سازی همسان به همسان را به انجام درمی آورد. ذکر، در پایه یک شیوه مینوی، نقش بنیادین بازی می کند. نیروی روحانی بیرون داده شده از ذکر، بالا رفتن و سر برآوردن از چاه را شدنی می سازد؛ این موضوع را بار دیگر با پافشاری ای که تاکنون داشته ایم، به نگر خواهیم آورد. گامه های بالا رفتن با احساسی از دیدن نورهایی رنگین همراهند که خبر از بالندگی اندام های لطیف یا مراکزی از بدن انسان نورانی می دهند که به سوی نور فراسپهری سبزی که در دهانه چاه پرتوافشانی می کند، کشانده و کشیده می شوند. در پایان این بالاروی، پدیده نور فزونی گرفته و بازپیوستن به شاهد آسمانی در قطب را نوید می دهد. سرپای آیین باوری نجم کبریا، به گونه ای از همه رورسا، کهن - الگوی راز - آشنایی فردی ویژه آیین تصوف را به نماد درمی آورد.

۲- نور و پیکار مینوی

شناختن سه دشمن، به درستی، به مفهوم آن است که آنها را به نگرش آورده و چهره هایی را که آنها در آنها پدیدار می شوند، تجربه کنیم. نجم کبریا، بسی فراتر از آن که تنها یک نظریه بسازد، رخدادهای راستینی را برمی شمارد که در جهان درونی، بر «پهنه بینش رویایی» (مقام المشاهده) رخ می دهند؛ آن هم به ترتیبی از

واقعیت که به‌ویژه با اندام درک - همانا حس خیال^۱ - همراستایی دارد^{۶۵}. این، به درستی، همان جایی است که در آن سرشت آفرینش یا هستی طبیعی (وجود)، «در درجه اول همان ظلمت و تیرگی بی‌نهایتی است که سالک را به خود جلب می‌کند، و آنگاه که اندکی صفا و روشنی در آن بوجود بیاید، به شکل ابر تیره‌ای مجسم می‌گردد؛ و هرگاه وجود با چنان وضعی که دارد در دست تسلط شیطان درآید، به رنگ قرمز ظاهر می‌شود، و از آن پس که رو به اصلاح گذارد و خطوط نفسانی را از خود دور بسازد و حقوقی که لازمه اوست در خویش برقرار دارد، صفا و پاکی ویژه‌ای پیدا کرده و چون ابری سپید می‌گردد.

و نفس آدمی (روان پست تر^{۶۶}) به مجردی که ظهور نماید، به رنگ آسمان که رنگ کبودی است ملون گردد، و مانند آبی که از چشمه سار می‌جوشد به جوشش درآید؛ و در این موقع اگر در دست تسلط شیطان قرار بگیرد چنان ماند که چشمه‌ای تیره و یا آتش برافروخته‌ای باشد، و جوشش آنها در این هنگام رو به کاستی گذارد، زیرا خیری در وجود شیطان نیست تا اجازه دهد که چشمه نفس به جوشش درآید. از طرف دیگر نفس است که بر وجود فیضان دارد و از ناحیه آن تربیت پیدا می‌کند، اینک هرگاه نفس آدمی جامه صفا و تزکیه بر اندام خود راست آورد، چشمه خیر را برای وجود روان می‌سازد و آثار خیر از او به ظهور می‌رسد؛ و اگر در شرارت را به روی آن بگشاید، جز گیاه شرارت در سرزمین آن نمی‌روید.

و شیطان هم آتش سوزانی است که هیچگونه صفایی در آن احساس نمی‌شود، و با همه گونه تیرگی و ظلمت کفر همراه گردیده و به هیئت بهت‌آوری مجسم شده است و در برابر تو مانند زنگبار دراز اندامی است که خود را به هیئت بس ناگواری آراسته باشد، مجسم می‌نماید و وانمود می‌کند که می‌خواهد در درون تو قرار بگیرد و باطن تو را مسکن خویش مقرر بدارد؛ و هرگاه بخواهی از شر او در امان باشی با زبان دل به حق تعالی پناهنده گردیده و بگویی یا غیاث المستغیثین اغثنی. ای فریادرس در ماندگان مرا دریاب. در این موقع است که از تو فرار می‌کند و تو

را از هر گونه رنجی آسوده می‌دارد (برگه ۷)».

زیرا، چنان که صوفی بزرگ دیگری می‌گوید: «شیطان بر همه تهدیدهای می‌خندد». آنچه او را می‌ترساند، دیدن «روشنایی در دل تو»^{۶۷}، یعنی، آنگاه که از چستی او آگاهی. باری، چنان که خوانده‌ایم (پیش‌تر، گفتار ۶۷، بازگو شده در پایان بخش سوم)، او، چون هر راستی مینوی دیگری، بیرون از تو نیست؛ و کوشش‌هایی که برای «راه یافتن به درون تو» انجام می‌دهد، چیزی نیست، مگر نمودی از پیکاری که در درونت در حال انجام است.

مفهوم این‌ها، به درستی، این است که سایه درون توست: جدا ساختن خودت از سایه، یعنی آن که در خودت دگرذیسی پدید آری و با این دگرذیسی، به هم پیوستن دو جریان آتش بالارونده و پایین‌رونده را که به دیدار هم می‌آیند، امکان‌پذیر سازی.

- وجود از چهار رکن ترکیب یافته و همگی ارکان اربعه تیرگی‌هایی است که بر فراز یکدیگر واقع شده است. و ارکان اربعه یا عناصر چهارگانه آب و خاک و آتش و هوا، تو در هر وضع و حالی که باشی در زیر نفوذ آنها قرار گرفته‌ای و چاره‌ای در دست اختیار خود نداری تا بتوانی از آنها جدایی اختیار نمایی، مگر آنکه حق را به حقدارش برسانی، یعنی جزء را به کل متصل سازی، به این معنی که خاک را از خاک و آب را از آب و آتش را از آتش و هوا را از هوا بگیری و هرگاه هر یک از ارکان اربعه نصیب خود را اخذ کرد از اینگونه بارها نجات یافته و گردن زیر آن بار فرود نخواهد آورد.

سه دشمن، معرفت درونی خدایی را پریشان می‌کنند؛ آنها میان دل و عرش راه‌بندی پدید آورده و نمی‌گذارند دو پرتوی نور به هم رسند. آدمی، از بهر آنها، خود را در آغاز، در حالتی از کوری همه‌سویه روحی می‌یابد. (برگه ۷۴)

بدین‌سان، در دگرذیسی، روی هم رفته، یکی از حالات زیر روی می‌دهند: یا نفس در جدا ساختن خودش کامیاب می‌شود و انسان نورانی می‌تواند با راهنمای نور یا شاهد آسمانی‌اش (شاهد فی السماء) به هم آید؛ یا نه، تسلیم تاریکی‌اش شده، در آغوش ابلیس یا سایه اهریمنی‌اش بر جای می‌ماند. «برگردان ابلیس

درون به اسلام»، چنان که ابوالمعالی و عطار می‌گویند، به معنی نابود ساختن روان پست‌تر است. آدمی توان آن را ندارد که ابلیس را در جهان نابود سازد، اما او می‌تواند با نابود ساختن سایه در جانش، جان خود را از ابلیس جداگرداند، زیرا ابلیس تنها در سایه می‌تواند خود را به جان بچسباند. بنابراین، همه چیز به کوششی بستگی خواهد داشت که رو به دشمن میانی انجام می‌گیرد، در حالی که در یک سوی نفس ابلیس ایستاده است و، در سوی دیگر آن، هستی طبیعی آدمی. گامه‌های دگردیسی با سه واژه به کار رفته در قرآن که پایه شایستگی نفس را می‌نماید، شناسایی می‌گردند. هنگامی که این سه ویژگی شکوفا شدند، می‌توان گفت که دل (قلب) هستی راستین یافته است. دل، مرکز لطیف نور و عرش^۱ جهان کوچک است و، درست با نگرش به همین راستی، جایگاه برخورد و اندام نور عرش می‌باشد.

۳- چهره سه گانه نفس

رویه‌های سه گانه نفس را ۳ ویژگی چهره می‌بخشد. نخست نفس پست‌تر گزافه کار، نفس اماره (۵۳: ۱۲) است که در واژه به معنای روان امرکننده و نفس است که بر خود^۲ پست‌تر پلید و کامجوی و هواپرست «امر می‌کند». آنگاه، روان «سرزنش‌گر»، نفس لواّمه (۷۵: ۲)، «نفسی که خرده‌گیری و نکوهش می‌کند» را داریم که خود - آگاهی است و به مانند خرید (عقل) فرزانه - اندیشان دانسته شده است. سپس، «نفس آرام گرفته» یا نفس مطمئنه (۸۷: ۸۹) را داریم که، به مفهوم درست، همان دل (قلب) است که قرآن رو به آن می‌گوید: «ای نفس آرام یافته، به سوی پروردگارت بازگرد، آنگاه که پذیرفته‌ای و پذیرفته شده‌ای.»^{۶۸} این بازگشت که به هم آمدن دوباره دو جریان آتشین است، درست همان چیزی است که در یکی از باارزش‌ترین رویایی‌های بزرگ نجم کبرا به شمار درآمده است.

1. Throne

2. ego

نفس گرافه کار پست تر، «خود» بیشتر مردمان، تا زمانی که نشانه‌های پیکار مینوی خود را آشکار نساخته‌اند، همان‌گونه که هست، می‌ماند. هنگامی که تاثیر نماز پیوسته، ذکر، بدان راه پیدا کرد، چنان می‌گردد که گویی در سرایی تاریک چراغی روشن کرده باشند. آنگاه، روان به پایه «نفس نکوهش‌گر» رسیده و می‌بیند که زیستگاهش، در هر گوشه و کنار، آشیان ناپاکی و جانوران سرکش شده است؛ خود را به تلاش می‌کشد تا آنها را بیرون راند؛ باشد که سرایش آماده پذیرش فرمانروایی نور ذکر گردد. این خوشامدگویی پیش‌زمینه‌ای خواهد بود برای گشوده شدن نفس آرام گرفته (برگه ۵۴).

و نشانه‌هایی هست که امکان می‌دهند هر دم این پرده سه گانه و هر نمود دگرذیسی یادشده، پی در پی، به بینش دیده رویابین درآید. انسان مینوی به یاری این نشانه‌ها آگاهی همه‌سویه‌ای را که از خود دارد، نگه می‌دارد.

- نفس اماره در مقام مشاهده دارای نشان بخصوصی است و آن علامتهای دایره بزرگی است که از پیش روی تو هویدا می‌گردد و مانند قیر سیاه است. سپس بحالت فنا درآمده، چنانچه آنرا مانند ابری مشاهده می‌نمائی. پس از آن تغییر شکل داده و مانند هلالی ظاهر می‌گردد و این شئی هلال مانند اتصالی با گوشه‌ای از آن ابرها دارد و طولی نمی‌کشد آن شئی هلال‌وش بشکل خود هلال ظاهر می‌گردد.

و هرگاه سالک در مقام نفس لوامگی بملامت و سرزنش نفس خود بپردازد، از گونه راستش چیزی همانند خورشید سرخ‌گونی ظاهر می‌گردد، چنانچه گونه سالک احساس گرمی آن را در خود می‌نماید. و گاهی همان اثر خورشیدگون در برابر گوش و هنگامی در مقابل پیشانی و گاهی بالای سر سالک هویدا می‌شود و این نفس لوامه با همه شئوناتی که دارد همان عقل است.

نفس مطمئنه نیز در مقام مشاهده نشان ویژه‌ای دارد و آن آن است که گاهی در برابر تو مانند دایره چشمه بزرگی ظاهر می‌شود و از آن نورهایی می‌درخشد و گاهی انسان سالک که از خود غایب شده آن را مانند دایره چهره خود که از نور صافی تشکیل یافته و همانند آئینه صیقل‌زده‌ایست ظهور می‌کند و این دیدار در هنگامی است که به جانب صورت توجه کرده و فانی در آن گردی و صورت تو در این موقعیت همان نفس مطمئنه^{۶۹} است و گاهی بر اثر غیبتی که از تو بوجود

آمده است، آنرا با فاصله هزار منزل دور از خود مشاهده می‌نمائی و منازل مزبور در حدی قرار گرفته که هرگاه به یکی از آنها وارد شوی بلافاصله خواهی سوخت. (برگه ۱۱۹)

از این پس، پایان راه جلوی دید است. راه دراز و پر پیچ خواهد بود؛ برشمردنش دشوار است، یعنی آسان نمی‌توان برشمارهای آن را به ترتیبی منطقی و بخردانه به یکدیگر پیوند داد، به گونه‌ای که لحظه‌های آن روی هم نلغزند.^۱ کشف الاسرار^۲ نجم‌کبرا برای گسترش دادن موضوع هرگامه نگرهای بیشتری در برابر ما می‌نهد؛ او آنها را پیاپی از دیدگاههای گوناگونی به نگر می‌آورد که، در میان آنها، تقدم به دیدگاهی داده می‌شود که به نیروی برمی‌گردد که رهروی عارف را در «راه» به جلو می‌راند. از دیدگاهی دیگر، این که تاثیرات این نیروی روحی درون او به انگار آید، راهی خواهد بود برای پی‌گیری گامه‌های بالا رفتن، و بالندگی همزمان «اندام‌های روشنائی» که به گونه ذاتی امکان بینش‌های رویایی را افزایش داده و به پیشی می‌انجامد که یکپارچه‌سازی دو یکتایی^۳ را نوید می‌دهد.

۴- همسان با همسان (جنس با جنس)

تا اینجا نام سه اندام یا مرکز را آورده‌ایم: روان (نفس)، خرد (عقل)، و دل (قلب). دو مرکز دیگر هستند که در تمامیتی که مفهوم و کارکردش جلوتر (بخش‌های ۲-۵ و ۱-۶) - در نوشته‌های شاگردان نجم‌کبرا - بر ما روشن خواهد شد، جایگاه خود را خواهند یافت: مراکز روح و فراآگاهی (سِرّ^۴، به معنی «راز»). این دو مرکز در بدن لطیف جای دارند و با نورهای رنگینی که نمادشان هستند، به شناسایی درمی‌آیند. این‌ها اندام‌هایی هستند که به اصل برتر^۵، چه در دین‌شناسی و

1. diarium

2. diarium

3. bi-unity

4. Sirr

5. Supreme Principle

چه در کیهان‌شناسی دینی، اجازه کارکرد می‌دهند: همسانی می‌خواهد به همسانش پیوندد. یک ماده تنها همسان خودش را می‌بیند و تنها با همسان خودش می‌تواند دیده و شناخته گردد* (برگه ۱۳۲).

اصلی که به گفته نجم کبرا، گرداننده شهود بنیادی است و آن را به کار درمی‌آورد، این است که: موضوع جستجو هستی ایزدی است؛ جوینده خود نوری است فراآمده از هستی خدایی؛ پاره‌ای از نورش. گفت و کاربرد این اصل بی‌شک هم‌آهنگ‌های بسیاری را بیدار خواهد کرد. در کار امپدوکلس^۱ شنیده‌ایم که «آتش را تنها با آتش می‌توان دید.» در *Corpus Hermeticum* (۱۱/۲۰)، شنیده‌ایم که نوس به هرمس آگاهی می‌دهد «اگر خودت را چون خدا نسازی، نمی‌توانی خدا را دریابی.» و در کار پلوتینوس (انثید^۲ بخش چهارم، بندهای ۹ و ۱۱) خوانده‌ایم که: «اصل را تنها با اصل می‌توان دید.» این موضوع، در باختر زمین، ما را از مایستراکهارت^۳ تا گوته (جلوتر، بخش ۲-۶) رهنمون می‌شود. علی‌همدانی، شیخ بزرگ برگسترده تصوف در هند، این موضوع را به شیوه‌ای به ویژه تکان دهنده، به گونه فشرده، الگوبندی می‌کند^{۷۰}. او می‌گوید آدمی نسخه‌ای است برداشته شده از قرآن بزرگ که همان کیهان است. هر چیزی که این قرآن کیهانی از آن ساخته شده - سوره‌ها، آیات، واژه‌ها، حروف، و نشانه‌های آوایی - یک جنبه باطنی و یک جنبه بیرونی دارد.

در هر بخش انسان پاک گردیده همتای هم‌سرشت‌اش بازنموده می‌شود، زیرا چیزی نیست که آن را به جز با همتایش بتوان دید. بنابراین، هنگامی که سرشت باطنی نموده شده با حس‌ها و گرایش‌های آدمی پاک گردید، در آنجا او بر هرچه که در جهان بزرگ سرشتی چون او دارد، اندیشه می‌کند. این امر درباره جان، دل، روح، و فراآگاهی نیز درست است، تا جایی که به جایگاه راز بزرگ (خفی) می‌رسیم که درونی‌ترین جایی است که در آن صفات خدایی

* سالک در مقام رؤیت خویش بجز از جنس جوهر دیگری را نمی‌بیند و آن جنس را به هم جنس همسان او مشاهده می‌نماید.

1. Empedocles

2. Enneade

3. Meister Eckhart

سرمستی آور از پرده برون می آیند و در آنها می توان گفت که من شنوایی او هستم، من بینایی او هستم و ...

بخش های سازنده هستی آدمی چون پاره های همتایان کیهانی شان نیز می توانند به شمار آیند؛ هر بخشی از آن کلی است که از آن برگرفته شده است. بدین سان، نجم کبرا میان آتش شهوت و آتش دوزخ پیوندی راستین برقرار می کند: آتش های شهوت رانی، گرسنگی و تشنگی، و تبه کاری و هواپرستی بخش هایی از آتش دوزخ هستند. با خوراک دادن به این آتش ها، انسان دوزخ خود را افزایش می دهد، زیرا دوزخ بیرون از او نیست؛ آدمی دوزخ خودش است (گفتار ۱۳۰). پاره های ناهمگون سرشت یکدیگر را می رانند؛ پاره های زندانی شده در آدمی، به همسانان شان می گرایند. این گروش، از دیدگاه فیزیکی، مغناطیس است و از دید روانی، خواهشی است که همسان برای همسان دارد. راستی این است که دیدگاه نخست، تنها، دیدگاه رویه ای دومی است: نجم کبرا به این دیدگاه دوم می اندیشد، آنگاه که به انگاره شیرین اش رومی آورد: انگاره سنگ گرانمایی که آرزو دارد به جهانی که از آن برگرفته شده، بازگردد.

زیرا این گرایش سوی دار است: به سوی سپهر جان، سپهر فراحسی، سپهر درونی؛ شاید هم بهتر باشد بگوییم به سوی سپهر «باطنی»، زیرا واژه «درونی» پندار «سپهر»ی ذهنی را به اندیشه می آورد که هیچ راستی بنیادینی ندارد. سوی داشتن به سوی سپهر جان - به سوی قطب - پیش بایست و به بار آورنده جنبش رو به درونی است که بازگشت به جهان پهناور جان، و گذر به «باطن» می باشد. اندام ظریفی که دل را در پوشش گرفته و نجم کبرا آن را روح قدسی می خواند، در آدمی با همین سپهر یکی دانسته می شود. جنبش رو به درون، گذر از این جهان به جهان فراسو، و از انسان بیرونی به انسان نورانی را به بار می آورد. چنان که دریافته ایم، بینش سپهرهای مینوی، پیش تر، سهروردی را راهبر شد تا طرح ستاره شناسی بطلیمیوسی را از هم بپاشد و همین بینش راه سنگ زمردین را برای

هرمس و رانده شده رساله غربت گشود. این گذر، این هجرت^۱، چیزی است که بینش رویابینانه - بیشی که در آن بالایی هست و پائین، آسمان‌هایی و زمین‌هایی - آن را پیش‌بینی کرده و درستی بخشیده است، زیرا این‌ها که به سوی قطب سوی‌دار شده باشند، هیچ یک نیاز ندارند با جهان موضوعات تجربه حسی کاری داشته باشند. فرازروی دوباره همسان به سوی همسانش (فرازروی «ستون نور») در گذار از کل گیتی، بازگشت نور به نور، و سنگ‌های گران‌بها به خاستگاهشان: انسان‌شناسی‌ای که ابزار شناخت این‌هاست، دانشی است که به انسان نورانی می‌پردازد و به قطب رو دارد. اگر چنین نبود، معراج پیامبر و بالاروی از چاه بی‌مفهوم و تهی از راستی می‌گشت و اگر چنین باشد، آزموده عرفانی جای کارکردی از رستگاری کیهانی را پر خواهد کرد. در رساله‌های نجم کبریا چند بند اساسی هست که به این موضوع روشنی بسیار می‌بخشد.

روح قدسی لطیفه‌ای است آسمانی و هرگاه از نیروی همّت فیض‌یاب گردد، با آسمان پیوند پیدا کرده و آسمان غرقه در آن خواهد بود و بلکه آسمان و روح قدسی به صورت شیئی واحد منعکس خواهد شد. و این روح همواره چون طایر تیزپری در پرش است و رشد و نمود دارد تا این که به شرافت و اهمیتی که بالاتر از موقعیت آسمان است، نایل می‌آید و بر آن برتری پیدا می‌کند. و یا می‌گوییم در وجودی آدمی از هر معدنی گوه‌رهایی تعبیه شده است و طالب هر معدنی جنس متناسب با آن را تهیه می‌نماید. (برگه ۱۲۲)

اما، نجم روشن می‌کند که برای آزاد ساختن این توانمایه پرکشش به اراده و کوشش نیاز است.

اتفاق نیفتاد که آسمان را در زیر یا درونم مشاهده کنم مگر آنکه در درون خویش طلب و عقابی احساس کرده که چرا در آسمان نبودم و یا چرا بزرگتر از آسمان و یا به حسب تفوقی که دارم، چرا برتر از آن نبودم. در هنگام آه و ناله و طلب و عقابی که با خود داشتم، احساس می‌کردم هر یک از گوه‌رهای درونی

من بسوی معادن خود باز می‌گردد و بدانها می‌پیوندد.^{۷۲} (برگه ۱۲۲)

بدین‌سان، نقطه پایان این یکی‌شدن دوباره است که گواهی می‌دهد زمین‌ها و آسمان‌ها به پهنه فراحسی و فراسویی که آستانه‌اش قطب است، سوی گرفته‌اند.

مشاهده بر دو گونه است، مشاهده ادنی [پایین] و مشاهده اعلی [بالا]. و مشاهده ادنی همان مشاهده‌ای است که از توجه به زمین حاصل می‌شود [و در اینجا منظوم از «زمین» زمین فراحسی *Terra lucida* است، نه زمینی که در دنیای خاکی به چشم می‌آید] و این نحوه مشاهده، مشاهده غیبی است نه مشاهده شهودی. و مشاهده‌ای که اتفاق می‌افتد، مربوط به شکل‌ها و رنگ‌ها و دریاها و آتش‌ها و بیابانها و دهکده‌ها و چاه‌ها و کاخ‌ها و امثال این‌هاست. و مشاهده اعلی مشاهده آسمان است که از ناحیه خورشید و ماه و ستارگان و برج‌ها و منزل‌های ۲۸ گانه قمر اتفاق می‌افتد و بالاخره هر چیزی که به رویت یا شهود تو می‌رسد، چنان نیست که همگی ذرات آن را مورد شهود قرار دهی، بلکه چنانچه گفتیم، پاره‌ای از آن به چشم شهود تو قرار می‌گیرد، به این توضیح که گوهر به جز معدن خود شاهد چیز دیگری نبود و جز آرمان خویش چیز دیگری را نمی‌خواهد و به غیر از معدن خویش به چیز دیگری اقبال و توجه ندارد. بنابراین، هرگاه آسمان یا زمین یا خورشید یا ستارگان یا ماه را مشاهده کردی، باید بدانی که جزئی از آن معدن در درون تو تزکیه و خلاصه گردیده است. (برگه ۱۲۲)

آنگاه، هشداری در پی می‌آید که آن را پیش‌تر (در پایان بخش ۳-۳) خوانده‌ایم و همه آزموده‌های فراحسی را مشروط می‌کند: این‌که بر هر آسمانی اندیشه می‌کنی، همیشه باز هم، فراتر از آن، آسمان‌های دیگری هست؛ آنها بیرون از شمارند.

قانون کشف دوسره و بازشناخت همسان با همسان، چیزی است که با گونه‌گونی بسیار در سراسر آیین باوری نجم‌کبرا و آزموده عرفانی او بازتافته

است. این قانون پایه و اساس یک ارتباط دوسره^۱ میان سرشت خدایی و سرشت انسانی است و دوسرگی حالاتی را می‌نماید که به گونه‌ای بس ویژه شده، با عبارات فضادهی^۲ و مکان‌دهی^۳ به گفت درمی‌آید. فضای محض روحی از حالت تجربه شده فرامی‌آید و حالت تجربه شده، دیدار صفات خدایی است. در اینجا می‌توانیم از نوشتارهای گنوسی - قطبی ایو^۴ (سده سوم) یاد کنیم که در آنها پرتوهای خدای راستین ایو، که خزانه‌ای^۴ را در بر می‌گیرند - جایگاه خدای راستین را - خودشان جایگاه‌ها یا منازل *τόποι* هستند؛ در آنجا جان عارف با گردآوران گنج نور خوشامدگویی شده و، زیر راهنمایی آنها، از جایی به جای دیگر می‌جهد تا آن که به گنج نور می‌رسد. واژه محاضر^۵، بنابر زبانزد نجم کبرا، درست هم‌ارز همین جایگاه‌ها یا منازل شناخته شده بر گنوسیان است. «برای حق تعالی محاضر بی‌نهایتی است که آنها را محاضر صفات باری تعالی می‌گوئیم و انسان سالک با حال ویژه‌ای که برای او اتفاق می‌افتد می‌تواند این محاضر را یکی بعد از دیگری امتیاز بدهد. مثلاً در حال عروج هرگاه به یکی از آن محاضر اتصال یافتی، بدون اختیار و ناخودآگاه نام آن محضر به زبان تو جاری می‌گردد و از صفت ویژه آن خبردار می‌شوی و در نتیجه در محور آن محضر و صفت آن به گردش درمی‌آئی و به تسبیح خدای تعالی می‌پردازی. (برگه ۱۲۴)»

در اینجا نیز، بار دیگر، نشانه‌ها و اشاره‌هایی هست که برخورد با آنها گواه درستی آزموده‌هاست. در پیوند با هر یک از پایگاههای نفس به آنها اشاراتی داشتیم، در پیوند با هر یک از احساس‌های نورهای رنگی نیز اشاره‌هایی خواهیم داشت.

برای قلب در هر صفتی از صفات خدای عزوجل و همچنین در ذات اقدس او، سهم ویژه‌ای است و همواره رو به تزاید می‌گذارد و ارباب قلوب و صاحب‌دلان درباره آن متفاوتند و هر صفتی از صفات هم دایره مدار محاضر است

1. Communicatio idiomatum
2. Spatialization
3. Localization
4. a Treasury
5. Mahādir

و در هر صفتی از صفات حق که قلب از سهمی از آن برخوردار است، همان صفت به سبب سهمی که قلب دارد، نصیب قلب می‌شود و متجلی در آن می‌گردد و در نتیجه صفات برای صفات و ذات برای ذات تجلی می‌نماید و گاه هست که صفات شاهد ذاتند و هنگامی هم ذات در محاضر صفات مشاهده می‌شود و تجلی اول که تجلی قلبی باشد، تجلی علمی / نظری / است و پس از آن تجلی مشاهده‌ای است که صفات شاهد آنند و یا در محضر صفات مشاهده می‌شود. (برگه ۱۲۵)

اینها، سخنانی ظریفند و، در آغاز، دنبال کردن‌شان دشوار است؛ اما، بی‌اندازه پرارزش هستند، چرا که طرح پیش‌زمینه و دیباچه شرح آینده بستگی میان عارف و «شاهد آسمانی» اش هستند که در تارک فرازروی درونی او آشکار خواهد شد. در این بستگی، ژرف‌نگر (شاهد)، همزمان، کسی است که ژرف‌نگری روی او انجام می‌شود (مشهود)؛ شاهد، همزمان، مشهود است و این امر، آشکارا نشان می‌دهد که ایده «شاهد آسمانی» نجم‌کبرا، در سرشت، با ایده «شاهد» ژرف‌اندیشی‌ای که به دیدگاه مینوی دیگر استادان صوفی هم دوران او راستا می‌بخشد، گوناگونی ندارد.

وانگهی، این رابطه دستاورد این بیش است که جوینده، خود، پاره‌ای از نور ایزدی است که دارد جسته می‌شود؛ همچنین، روشن‌کننده اصل «جستجوگری» / طلب / و باز شناخت «همسان با همسان» است که با نیرویی شگفت‌آور، در دیگر نوشتارهای عرفانی تقویت می‌گردد و ما را فرا می‌خواند تا شاهد این وصل دوباره باشیم که لحظه اوج راز - آشنایی شخص است.

- انوار مختلفند چنانچه پاره‌ای از آنها در حال صعود و برخی از آنها در حال نزولند. بنابراین انوار صاعده انوار قلبیه‌اند و انوار نازله انوار عرشیه‌اند و چنانچه می‌دانیم وجود، حجاب میان عرش و قلب است و هرگاه پرده‌ی وجود دریده شده و از پای درآید و دری از دل به عرش الهی باز شود، جنس به سوی جنس تمایل پیدا کند و نور به سوی نور تصاعد و تنازل نماید و نور علی نور مصداق پیدا نماید، «و این، نور برتر است» (قرآن: ۲۴:۳۵). (برگه ۱۲۶)

همه آنچه که در حال موشکافی‌اش هستیم، به خوبی، می‌تواند در این واژه‌های آخری فشرده شده باشد: تمامیتی که در چشم‌انداز ابعاد سه گانه نفس - که ناگزیریم باز هم جلوتر بر آن پافشاری کنیم (بخش ۱۰ - ۴) - «نور بر نور» است، نه نور و سایه.

در بازگویی بی‌اندازه پرارزش دیگری می‌خوانیم:

هرگاه دل سالک به جانب عرش الهی تمایل پیدا کند، عرش هم متقابلاً به سوی دل توجه و تعطف می‌نماید و در این موقع الطافاتی فیما بین قلب و عرش ایجاد می‌گردد (برگه ۱۲۶) ... هر گونه گوهر گرانمایی که در باطن تو وجود داشته باشد، موجب آن است که یا حالتی در تو بیاید و یا مشاهده‌ای در آسمان از جهت تو پیدا شود که مانند آن را از آتش و محبت و عشق در آسمان مشاهده نماید (ببینید برگه ۱۲۷ را که جلوتر، در بخش ۹-۴ بازگویی شده است) و هرگاه آتشی از سوی تو به بالا صعود کند، آتشی مانند آن بر تو نزول خواهد کرد (جلوتر برگه ۱۲۷ را ببینید) ... و هرگاه از نظر توجه و انجذاب برابر باشند، در میان (میان آسمان و زمین) با یکدیگر تلاقی می‌کنند... و هرگاه گوهر وجودی تو فراوان باشد، هر یک از آنها که در وجود تو مستقر است، به گوهری که از جنس خود بود و در آسمان وجود داشته تمایل می‌نماید و جوهر وجودی تو را به سوی خودش می‌کشاند و بر تو فرود می‌آید و این جذب و انجذاب و توجه و التفات، سر سیر و جذب است^۱. (برگه‌های ۱۲۶ و ۱۲۷)

براستی که شرح گیرایی است؛ اما صوفی چگونه به این هدف می‌رسد؟ کارآمدترین راه به راستی در آمدن این امر - راهی که به او پیشنهاد شده است - ذکر یا نماز پیوسته است. این، چیزی است که می‌تواند مایه گشوده شدن و، سپس، بالیدن این ماده نورانی درون آدمی گردد، تا آنجا که با به سوی خود کشیدن شاهد آسمانی - راهنمای فراحسی‌اش - یکی شدن دوباره انجام پذیر گردد. بدین سان، گامه‌های این پیکر نورانی با احساس نورهای رنگین نشانه‌دار خواهد شد، تا آنجا که پاره نور ایزدی، انسان نورانی درون آدمی، *φωτεινος ανθρωπος* او، به

ناگاه سر برون می آورد.

۵- کارکرد ذکر

از میان همه روش های روحانی - ژرف اندیشی بر سخنان پیامبر و سنت های تصوف، بازخوانی ژرف اندیشه قرآن، نمازهای آیینی، و مانند اینها - ذکر نیکوترین روشی است که می تواند توانمای روحی را آزاد ساخته و به پاره نور ایزدی درون عارف توان دهد تا به همسانش بازپیوندد. نیکویی ذکر آن است که به زمان آیینی از پیش نهاده شده نیاز ندارد؛ و تنها تنگی آن توان خود عارف می باشد. نمی توان به پرسش احساس نورهای رنگی پرداخت، بی آنکه از تمرین روحی سرچشمه آنها آگاهی پیدا کرد. نیاز به گفتن نیست که هر چیزی در غیبه، جهان فراحسی، روی می دهد؛ چیزی که در اینجا بدان روی داریم، تنها، اندام شناسی انسان نورانی است. نجم کبراکار خویش را بر آن نهاد که برشمارنده زمینه ها و مواردی باشد که در آنها آتش ذکر، خود، موضوع ادراک عرفانی بوده است. ناساز با آتش اهریمن - که آتشی است تاریک، و پنداره آن با پریشانی و احساس فشار فراگیر همراه می باشد - آتش ذکر چون زبانه ای پاک و سوزان به انگار می آید که با جنبشی تند و روبه بالا جان می گیرد (برگه ۷). با دیدن این آتش، عارف احساسی از سبکی، گشایش، و آرامش درونی پیدا می کند. آتش چون شاهی نیرومند بر منزلگاه وارد شده و ندا در می دهد: «تنها، من و جز من، نه.» «پس ذکر آتش است و اگر برخلاف انتظار در آن خانه تیرگی وجود داشته، آنجا را نورانی ساخته و تیرگی را از آن می زداید و خانه را روشن می گرداند. و هرگاه پیش از آن خود خانه نورانی باشد، آتش ذکر با آن هیچگونه ضدیتی نخواهد داشت، بلکه خود آن نور هم ذکر و ذاکر و مذکور است و با یکدیگر دست اجتماع داده و نور علی نور شده اند. (برگه ۷۳)»

از این روست که گونه ای از ذکر که بیش از همه دیگر ذکرها مایه به دست آمدن این آتش پاک و سوزان است، همانا بازگویی نخستین بخش شهادت ایمان

(لااله الا الله (Nullus deus nisi Deus)) است که ژرف‌نگری بر آن، بنابر آیین‌های تصوف^{۷۴} انجام می‌گیرد. در فرزانش شیعهٔ اسماعیلی، خداشناسی خردآورانه، پیش‌تر، از این راه انجام می‌شد که پاره‌های آری - گوی و نه گویِ بخش نخست گویش شهادت را با بیشترین نگرش پی هم می‌آوردند تا میان دو ورطهٔ تعطیل و تشبیه - همانا، میان بی‌دینی خردگرایانه و راستی‌گرایی ایمان ساده‌دلانه - راهی بگشایند. با پی‌گیری این روش، ایدهٔ ژرف‌نگری کردن بر بازنمودهای سرشاری نور^۱ پای می‌گیرد. با این که باور برتر بودن اصل در فراسوی هستی و نه - هستی، در حکمت اسماعیلی نگاهداری شده است، باور رسمی^۲ نیز تا جایی که به دام زیان‌بارترین گونهٔ بت‌پرستی فراسپهری می‌افتد - درست، همانی که چنان پرشور می‌خواهد از آن دوری کند - از نکوهش برکنار نیست. در تصوف نجم‌کبرا بازگویی بخش نه گوی شهادت (لااله) چون سلاحی در برابر نیروهای نفس‌اماره (خود پست‌تر) به کار می‌رود. این بازگویی، همانا، نفی و دور راندن هر وانمودی است که ویژگی‌های [صفات] خداوندی را به خود می‌بندد. - هر وانمودی که غرایز برتری‌جویی و دارایی‌خواهی بر جان فرو می‌آورند. از سوی دیگر، در بخش آری گوی شهادت (الا الله)، سرشت بی‌همتا و نیروهای هستی‌یگانه و تنها هستی‌یگانه، آری می‌گردند.

آنگاه، حالتی پیش می‌آید که صوفیان آن را خستگی‌ناپذیرانه باز می‌گویند و برای ما آشناست، چرا که آن را در رسالهٔ سن‌پل (قرن‌تین یکم، ۲۰۹)، آنجا که به راستی به مکاشفهٔ الیاس^{۷۵} باز می‌گردد، خوانده‌ایم. عارف «چیزی را می‌بیند که چشم‌ها ندیده‌اند، چیزی را می‌شنود که هیچ گوش نشنیده است؛ در حالی که در ذهنش پندارهایی سر برمی‌آرند که هرگز در اندیشهٔ آدمیان سر بر نیاورده‌اند»؛ یعنی، آدمیانی که در ژرفای هستی طبیعی‌شان مدفون بر جای مانده‌اند. زیرا اثر نور - آتش ذکر این است که انسان را در تاریکی روشن‌بین سازد؛ و این روشن‌بینی، پیشاپیش، گویای آن است که دل در حال رها شدن است و دارد از چاه طبیعت سر بر می‌آورند؛ اما (بیاید رسالهٔ غربت غربی سهروردی را به یاد آوریم

که می‌گوید) «تنها، دلی که سخت به ریسمان قرآن و دنباله ردای ذکر چسبیده باشد، از چاه طبیعت برون می‌گریزد.»

شک نیست که در دبستان نجم کبرا انجام‌گیری ذکر رشته‌کاملی از روش‌ها را نیز در بر می‌گیرد: سر تکان دادن‌ها، فرمانرانی بر تنفس، و برخی حالات بدنی (برای نمونه، در روش سمنانی، حالت نشستن با پاهای ضربدری، در حالی که دست راست روی دست چپ نهاده شده و دست چپ، پای راست نهاده شده بر ران چپ را نگه داشته است) که، به گمانی نزدیک به راستی، از آیین‌های تائویی^{۷۷} مایه برگرفته است. با فشرده شدن یکسویه نگرش بر یک چیز، آن چیز، سرانجام، چنان خود را توانمنداند پیش می‌کشد و چنان از زندگی سرشار می‌گردد که عارف به سوی آن کشیده شده و، به سخنی، در آن فرو می‌رود. این همان پدیده‌ای است که رودلف-اوتورا-که پیش‌تر میان ذکر صوفیان و آیین *μνήμη τοῦ θεοῦ* یا *Ἰησοῦ* که رهروان آتوس^۱ در آغازهای رهبانیت مسیحی^{۷۸} انجام می‌دادند، همپایی روشنی دیده بود - چنان شگفت‌زده ساخت.

ارزش‌مندی بسیار نقش ذکر صوفی از آنجا آشکار می‌شود که می‌بینیم، به گونه تجربی، میان موضوع فرازروی از چاه، سوی‌داری قطبی جوینده مینوی، و بالیدن بدن نورانی او پیوندی پدید می‌آورد. در این مورد، یکسو شدگی قطبی، همچنین و به گونه‌ای اساسی، جنبشی رو به درون را می‌نماید که چون راهی برای گذشتن به جهان فراسوست. نجم کبرا، با موشکافی‌های پر نگرش خود و بهره‌گیری از آزموده‌هایی که خود داشته، کوشیده است تا این روند درونی‌سازی را به گفت آورد. به گفته او، این روند ژرفا پیدا کردن ذکر سه گانه دارد. چنان که بالاتر یادآوری کردیم، پدیده گفته شده به پیکر جسمانی آدمی برنمی‌گردد و به اندام‌شناسی پیکر لطیف و اندام‌های آن روی دارد.

گام نخست و هنوز نا کامل ژرفایابی با پدیده‌ای آوایی که می‌تواند دردناک و حثایم آور باشد، به نشان در می‌آید: با پیش آمدن چنین حالتی (چنان که شیخ نجم کبرا به گونه جدی به او اندرز داده بود)، بی‌چون و چرا، بایسته است که ذکر پایان

گیرد، تا زمانی که همه چیز به حالت طبیعی اش بازگردد*.

دو گام دیگر را چون افتادن یا فرونشست ذکر، نخست در دل، و سپس در سر یا «راز» یا آگاهی برتر، برشمرده شده‌اند. ذکر که در دل غوطه‌ور گشت، «در این موقع چنان وانمود می‌شود که قلب همانند چاه است و ذکر به مثابه دلولی که در آن داخل می‌شود تا از آن آب بکشد.» (برگه ۱۱۳) یا بنابر انگاره دیگری که همین آزموده را باز می‌گوید، دل عیسی بن مریم است و ذکر، شیری که او را می‌پرورد. بدین سان، بار دیگر باز به موضوع زاییده شدن کودک مینوی برمی‌خوریم (بالاتر بخش ۱-۲)؛ موضوعی که هم‌ارز آن را بسی از عارفان بازگو کرده‌اند و صوفیان را رهنمون گشته تا مریم را چون نمودگر جان به شمار آرند (برگه ۱۱۳). توصیف‌های دیگر نجم‌کبرا از روزه‌ای سخن می‌گویند که با بازگویی ذکر بر فراز سر پدید می‌آید و از میان آن، نخست یک تاریکی (تاریکی هستی طبیعی)، سپس یک نور آتشین، و سپس نور سبز بر دلت فرو می‌آید (همان نوشتار)؛ یا به سخنی دیگر، زخمی در پهلوی، که از میان آن دل و روح قدسی آن، چون اسب سواری با اسبش، می‌گریزند و راه خود را به آستان‌های ایزدی (محاضر الحق، یا τόποι گنوسی‌ها) می‌کشایند (بالاتر برگه ۱۱۴). بیایید بی‌درنگ نتیجه‌گیری نکنیم که اینها نمادهایی بیرونی‌اند. این‌ها، هیچکدام در جهان حسی بیرونی یا جهان «خیالی» روی نمی‌دهند، بلکه در عالم‌المثال^۱ یا جهان انگاره‌ها روی می‌دهند که در آدمی اندام‌های هم سرشت آنها - همانا مراکز اندام‌های لطیف (لطیفه) - بدانها وابسته‌اند. در گام واپسین، ذکر چنان با هستی بنیادی آدمی هم‌آمیزی نزدیکی پیدا می‌کند که اگر دومی ذکر را رها کند، ذکر او را رها نمی‌کند. «آتش آن از شعله‌وری دست نمی‌کشد و نورش، دیگر ناپدید نمی‌شود. بی‌هیچ گسستگی، می‌بینی که نورها برخاسته و فرو می‌نشینند. زبانه‌های آتش همه‌جا پیرامونت هستند - آنها بسی

* بدنبال آن صداهایی ناهنجار و جانکاه گزارش حال خودم را به اطلاع شیخم رسانیدم. خطاب به من گفت اینک صلاح در آنست که از خلوت بیرون آئی و ذکر را رها کنی، مبادا آنکه از این راه دیوانه شوی و یا قالب تهی کنی. (برگه ۱۱۰)

پاک، بسی سوزان، و بسی پرتوانند* (برگه ۱۱۵).

۶- نور سبز

نورهای برخیزنده، نورهای فرودآینده: ذکر به چاه فرو می‌رود و، همزمان، عارف را از تاریکی چاه بالا می‌کشد. همزمانی این جنبش‌های هم‌مرکز خبر از زاده شدن و بالیدن زیست - ساختار لطیف نورانی می‌دهد. توصیف‌ها پیچیده‌تر و درهم آمیخته‌تر می‌گردند، تا آن‌که چنان‌که نجم‌کبرا به ما می‌گوید، در دیدن نور سبز^۱ که این جنبش‌ها پیش درآمد آن هستند، روشنی پیدا می‌کند. شیخ می‌گوید: «روش ماکیماگری است و سروکار آن با بیرون کشیدن زیست - ساختار لطیف نور از زیر کوههایی است که آن را در زیر خود زندانی ساخته‌اند»* (برگه ۷۴). «آنگاه که در درون چاه قرار گرفته‌ای خیال می‌کنی که چاه از فوق به زیر فرو می‌ریزد و تو به بالا صعود می‌کنی». (همان نوشتار). این بالا رفتن (که ما را به یاد

* ذکر از بالا سر سالک به شکل پارچه‌ی دایره‌مانندی گشاده می‌گردد و در نتیجه گشایش آن تیرگی و آتش و سبزی از فوق به تحت نازل می‌گردد. تیرگی همان تیرگی وجود و آتش آتش ذکر و سبزی، سبزی قلب است. (برگه ۱۱۲)

و از نشانهای آن این است که جانب راست ذاکر گشایشی پیدا می‌کند و بر اثر آن نشانی بر پهلوی راست مانند اثر زخمی هویدا می‌گردد و از محل جریحه حسی نورهای ذکر بیرون می‌آید. بدنبال آن، اثر جریحه مذکور به قلب سرایت پیدا می‌کند در نتیجه از پهلوی به پشت ظاهر می‌گردد و چنان ظهوری دارد که سالک ظاهر و باطن و داخل و خارج خود را مملو از آن احساس می‌کند و دری گشاده می‌گردد که قلب و روح قدسی از آن بیرون می‌آیند و چونان سواره بر مرکبی که در تحت اختیار دارد، سوار می‌شود و مراد ما از سواره لطیفه ناطقه است و منظور از مرکب قالب است و در آن هنگام است که مرکب قالب را کب خود را که لطیفه ناطقه است به محاضر حقیقت معرفی می‌کند (برگه ۱۱۴).

و از علامات آن، آن است که آتش شعله‌ور آن خاموش نمی‌گردد و انوار رخشنده‌ی آن از بین نمی‌رود، بلکه همواره انوار آن را در حال صعود و نزول مشاهده می‌نمائی و آتشی که در اطراف تو شعله‌ور گردیده آتشی که برافروخته و صاف است (برگه ۱۱۵).

1. visio smaragdina

* باید گفت که راه ما راه کیمیا و گوگرد احمر است که برای بدست آوردن آن که لطیفه نورانی است، باید کوههایی را که متحمل است گوگرد احمر در آن وجود داشته باشد در نظر گرفت. (برگه ۷۴)

رویای هرمس سهروردی و بالا رفتن او تا کنگره‌های عرش می‌اندازد)، سر برآوردنی است اندک‌اندک، از کوههایی که چنان که پیش‌تر به ما گفته شده (بخش ۲-۴) - همانا چهار سرشت بنیادین سازنده زیست - ساختار مادی آدمی هستند. در ترجمان حالات درونی‌ای که با این بیرون آمدن همراهند، می‌خوانیم «بنظر تو می‌آید که دهکده‌ها و شهرهایی که از دوردست مشاهده می‌کنی بر روی تو می‌ریزند و تو در زیر آنها پنهان می‌شوی و یا دیواری را که در کنار شطی بنیان شده خیال می‌کنی طولی نمی‌کشد از پای درآمده و غرقه در شط می‌شود.» (برگه ۷۵).

این همانندی، درست، همان چیزی است که به عارف روشی استوار می‌بخشد تا به کمک آن راستی رویاهایش را به سنجش آورد؛ این روش، تضمینی است رودرروی پندارهای دروغین، چرا که بایسته آن، پایدار ماندن در یک ترازمندی سخت‌گیرانه است.

- در این موقع است که امور عقلانی را به دیده عیانی مشاهده خواهی کرد. اکنون اگر دریائی را مشاهده کردی که از آن می‌گذری و در عین حال مستغرق در آن گردیده‌ای، باید بدانی که خط آبی خود را از آن بدست آورده‌ای و هرگاه آن دریاها صاف و بیرون از کدورت بوده باشد و عکسهای خورشیدها و یا نورها و یا نارها در آنها مشاهده گردد، باید بدانی که آنها دریاهای معرفت‌اند. و هرگاه در چنان حالتی مشاهده کنی که بارانی از بالا به زیر فرو می‌ریزد، باید به یقین بدانی که آن باران بارانی است که از آسمان رحمت فرو می‌ریزد تا زمین‌های دل‌های مرده و یا دلمردگان را زنده نماید.

و هرگاه آتشی را مشاهده نمائی که تو همانند دریائی در آن غوطه‌وری و طولی نمی‌کشد از آن بیرون می‌آیی، باید بدانی که درون و بیرون شدن از آن خطوط ناریه تست. و هرگاه در برابر خود فضای بی‌نهایت و سرزمین فراخی را مشاهده کردی و هوای صاف و با طراوتی را بر فراز آن دیدی، و تا جایی که امکان دید برای تو میسر است رنگهای مختلفی را از قبیل سبز و قرمز و زرد و کبود دیدار نمودی، باید بدانی که گذرگاه تو از آن هوا و برخورد تو با آن رنگها حاکی از رنگهای احوال است: بدین توضیح که رنگ سبز نشانی از حیات دل است و رنگ آتش در صورتی که بیرون از کدورت بود و صاف و پاک باشد

نشانی از حیات همّت^{۷۹} است و همت همان قدرت است و اگر در آنحال رنگ کدری را به مشاهده خود درآوردی، باید بدانی که آن رنگ نشانی از آتش شدت و ناراحتی است و دلیل بر آن است که سالک سایر بر اثر مجاهده با نفس و شیطان به رنج و زحمت گرفتار شده است و رنگ کبود رنگ حیات نفس و رنگ زرد نشانی از ضعف و ناتوانی است.

باری آنچه گفته شد معانی و حقایقی هستند که با زبان ذوق و مشاهده با مشاهده کننده سخن می گویند و به راستی دو شاهد عادلند که از وجود حقایقی به راستی و درستی گواهی می دهند، زیرا چشمش تو در آن چیزی است که با دیده بصیرت مشاهده می نمائی و نتیجه ی بینایی تو در آن چیزی است که با کام ذوق آنرا می چشی. اینک آنگاه که به مشاهده نور سبز نائل آیی، آرامشی در دل و شرح صدری در سینه و شادابی در باطن و لذتی در روح و بینایی در چشم احساس خواهی کرد و همگی آنها صفات حیاتند که سالک در مسیر سلوک خویش بدست می آورد.

از این راه، شیخ درست قانون ترازمندی^۱ را دستورنمایی می کند که اجازه می دهد درستی بینش هایی که به نورهای رنگی برمی گردند، به سنجش آید. و این، امری است بسیار بایسته، زیرا موضوع نه به ادراک بینایی، بلکه به پدیده ای باز می گردد که با اندام بینش درونی به ادراک در می آید؛ ترازمندی اجازه می دهد که آنها از «اوهام» باز شناخته و جدا شمرده شوند. راستی این است که جدایی گذاری تا جایی انجام می گیرد که بتوان حالت درونی به راستی آزموده شده را، با همراهی ای که با حالتی دیگر دارد، به سنجش در آورد و، این حالت دوم، حالتی است که از ادراک بیرونی فلان و فلان رنگ فرا می آید. با رسیدن به چنین درجه ای از سنجش، در می یابیم که موضوع بینش دیگر یک پندار نیست و یک چیز به راستی دیده شده و یک نشانه است؛ یعنی، رنگ دهی چیزهای راستین و رخدادهایی که راستی شان، البته، نه فیزیکی، بلکه فراحسی و روحی - روانی است. از این روست که احساس های نورهای رنگی، به مفهوم راستین واژه، شاهد هستند - شاهدان آنچه که هستیم و پندار بینی مان بدان ارزش پیدا می کند، و پیش -

1. law fo balance، علم المیزان

نمای دیدن «شاهد آسمانی» شخصی. ارزشمندی رنگ سبز (رنگ قطب) از همین جا مایه برمی گیرد، زیرا که سبز رنگ دل و سرزندگی آن است (برگه ۱۴). باری، دل هم ارز عرش است؛ هم ارز قطب که آستانه فراسوست. بدین سان، در اینجا با بیش از یک ویژگی نمایان رساله غربت غربی سهروردی روبرو می شویم.

«رنگ سبز آخرین رنگی است که باقی می ماند^۸ و از برکت همین رنگ است که ترقیها برای سالک بوجود می آید و برقهای درخشان باطنی جهان باطن او را منور می سازد. در عین حال رنگ سبز هم بیرون از صفا و کدورت نبوده، چنانچه هرگاه تیرگی هایی بر وجود عاریتی چیره شد، کدورت آن ظاهر خواهد شد (برگه ۷۸).

درست همان گونه که کوه قاف (کوه روانی - کیهانی؛ بالاتر، بخش ۱-۳)، سراپا، رنگ سنگ زمردین جای گرفته در تارکش (قطب، شمال کیهانی) را برخورد می گیرد، «دل نیز اندام لطیفی است که چیزهای فراحسی و راستی های گردنده در پیرامونش را باز می تاباند. رنگ هر چیزی در اندام لطیفی (لطیفه) که آن چیز با آن روبرو می شود، باز نمود پیدا می کند؛ همان گونه که چهره ها در آینه ها یا آب پاک باز نموده می شوند... دل نوری است در ژرفای چاه طبیعت، چون نور یوسف در چاهی که بدان افتاده بود.»* (گفتار ۱۶).

و بدین سان، از این پس، ماجراهای بالا رفتن از چاه در این نور آغاز به چهره گرفتن می کنند. نخستین باری که چاه بر تو آشکار گردید، ترا ژرفایی می نماید که هیچ ژرفای مادی ای نمی تواند با آن به تراز آید. در حالی که در حالت بیداری می روی تا با آن آشنا شوی، آنگاه که آن را در حالتی به پندار آوردی که حواس بیرونی ترت باز داشته شده اند (یا «ناموجود» اند، همانا، در غیبای فراحسی)، از چنان ترسی به لرزه می افتی که می پنداری نزدیک است بمیری. و آنگاه، ناگهان

* قلب موجود لطیفی است که عکس اشیاء و معانی را که پرگاروار در گرد محور آن حرکت درمی آیند، در خود می پذیرد و در نتیجه رنگ همان شئی که در برابر قلب قرار گرفته در وی منعکس می شود، یعنی قلب برنگ آن ملون میگردد، چنانچه همین معنی را در چهره ای که برابر با آئینه و یا آب صاف قرار میگیرد، ملاحظه میتوان کرد. و باز هم قلب را قلب گفته اند از آن جهت که نوری در چاه وجود ایجاد می نماید، چنانچه حضرت یوسف (ع) آنگاه که در چاه بود آنجا را بنور خویش منور ساخت (برگه ۷۹).

در دهانه چاه نور سبز شگفت‌انگیزی آغاز به تأییدن می‌کند. از آن پس، بر تو شگفتی‌هایی آشکار می‌شوند که هیچ از یاد رفتنی نیستند: شگفتی‌های ملکوت (جهان *Animae coeletes*)، و جنبه باطنی سپهرهای نمایان)، و شگفتی‌های جبروت (جهان کزوبی‌ها و نام‌های ایزدی). و تو ناهمسازترین احساس‌ها را خواهی داشت: احساس‌های شادمانی، هراس، و کشیده شدن را. به پایان راه طریقت که رسیدی، چاه را پایین خود خواهی دید. هنگام بالا رفتن از چاه می‌بینی که سراپای چاه به چاهی از نور یا به رنگ سبز دگرگون می‌شود.*

«تیره بودن آغاز آن از آن بود که جایگاه شیطانها بوده و نورانیت حضرت آن از آن بود که جایگاه هبوط فرشتگان و محل نزول رحمت حضرت منان قرار گرفته است (برگه ۸۱)».

در اینجا نجم کبرا بر نمودی از فرشتگان که به او ارزانی شده است، گواهی می‌دهد: سر بر آوردن از چاه به راهنمایی چهار فرشته که او را در برگرفته‌اند؛ فرود آمدن سکینه (شکینه)^۱ یا گروهی از فرشتگان که بر دل فرود می‌آیند؛ و یا، دیدن فرشته‌ای یگانه که او را - همچنان که پیامبر بالا کشیده شد - بالا می‌کشد (گفتارهای ۲۱-۱۹)^{۸۱}.

و آنگاه، همه سپهرهای مینوی، سپهرهای درونی جان، و پهنه‌های هفت‌گانه هستی که در انسان نورانی قرینه‌های خود را دارند، در رنگین‌کمان نور سبز،

* چاه وجود از زیر پاها و در برابر تو ظاهر می‌گردد و چاهی است ژرف، چنانکه هیچ چاهی در عالم شهادت به اندازه آن عمیق و ژرف نبوده است و این چاه در آغاز از بالای سر تو ظاهر می‌گردد، سپس از برابر تو و پس از آن از زیر تو ظاهر می‌شود و اینگونه ظهور در آخرین مراحل طریق است و تو در چاه وجود نور سبز رنگی را مشاهده خواهی کرد که حاکی از نهایت و پایان وجود و حدوث و راهنمای بدایت و آغاز قدم است.

و این چاه هرگاه در بیداری برای تو تجلی نماید با آن انس و علاقه پیدا کرده و با چشم شگفت‌آوری بدان نگران خواهی شد و هرگاه در غیبت و به عبارت دیگر در خواب برای تو اتفاق افتاد، هیبت و بیم و تزلزلی از آن در تو بوجود آید تا به حدی که نزدیک است روح از بدن تو بیرون رود و قالب تهی کنی و در این حال ملجأ و پناهگاهی جز ذکر حق تعالی برای تو نخواهد بود و بدان وسیله ممکن است از خود رفع تزلزل بنمائی. و در آن چاه عجائب ملکوت و غرائب جبروت به اندازه‌ای از جهت تو بوجود می‌آید که هیچگاه از آنها خاطر نخواهی کرد (برگه ۸۰).

رنگارنگ می‌درخشند.

- شکی نیست که وجود اثر واحدی نبوده بلکه به اصطلاح ارباب کمال، وجود از جمله کلیات مشکله است چنانچه هیچ وجودی نیست مگر اینکه فوق آن وجود دیگری است که ویژگی آن بیشتر و حسن و جمال آن افزونتر است و بدین ترتیب سلسله صعود داده سپر شده تا بوجود حق تعالی منتهی می‌گردد و در طریق هر وجودیکه فوق وجود دیگری است چاهی قرار دهد.

و انواع وجود بر حسب شمارش منحصر در هفت وجود است و انحصار شمارش زمین و آسمان هم که به عدد هفت منتهی شده، اشاره به مراتب هفتگانه وجود است.^{۸۲}

و هرگاه در مسیر انواع وجود به آبار و چاههای هفتگانه برخورد کردی، آسمان ربوبیت و قدرت حق تعالی برای تو ظاهر می‌گردد و هوای آن آسمان را نور سبز رنگی که در کمال سبزیت و از نور ذات استناره نموده فرا گرفته است، و این انوار همواره در رفت و آمدند و نیرویی در آنها بکار برده شده که ارواح با همه نیرومندی که دارند. تاب و توان نیروی آنها را ندارند و در عین حال عشق و ذوقی در آنها وجود دارد که بر اثر آن هیچگونه قطع ارتباطی در آنها احساس نمی‌شود. و در ضمن این موضوع باید بگوئیم در آسمان نقطه‌های قمرورنگی وجود دارد که از آتش و لعل و عقیق قرمزترند و این نقاط سرخ فام پنج‌پنج و به هیئت بسیار مناسبی تعبیه شده‌اند و به اندازه‌ای جذاب و شیوایند که صاحب حالت در اولین برخورد چنان مجذوب آن نقاط می‌شود که از زیادی اشتیاق فریاد می‌کشد و ناله برمی‌آورد و تمنا می‌کند تا به آنها پیوند پیدا کند. (برگه ۸۱)

۷- حواس جهان فراحسی (غیبی)

ما مفهوم این گروه اختران را پس از شنیدن شرحی که موضوع بالا رفتن از چاه را - از دیدگاه حالات درونی یا رخدادهایی که با این حالات به انگار در می‌آیند - باز می‌نماید، بهتر درخواهیم یافت. بنابر آموزش‌های شیخ، آنچه می‌بینید، گامه‌های فراز و روی درونی خود شماست که همان راستی‌هایی است که در درون می‌آزمایید. اینک می‌پرسید که این آزموده چه در بر دارد؟ درون - مایه

این آزموده بالندگی انسان نورانی است و دگردیسی حواس اش، به اندام‌هایی از نور، به «حواس فراحسی». در اینجا اندام‌شناسی انسان نورانی که در برگرفته کل یک آیین باوری شکل‌های نمادین است، ایده رفتن به سوی مشاهده نور سبز^۱ را از دیدگاهی دیگر بازبینی می‌کند. به زبان دیگر، رنگ‌هایی که به احساس نورهای رنگی ادراک رویایی ویژگی می‌بخشند، فشرده که سخن بگویم، نشانگر دگردیسی موضوعات حسی هستند که از دگردیسی حواس به «حواس فراحسی» به بار می‌آیند.

این فرآیند را نجم کبریا ریزینانه برشمرده است. در اینجا نمی‌توانیم بیش از فشرده‌ای از آن را به دست دهیم. ما از پیش می‌دانیم که میان احساس یک حالت عرفانی و ادراک رویایینانه یک بستگی درونی استوار یافت می‌شود و دومی دیدن اولی است.

اما فرق در این است که ادراک رویایینانه نشان از گشوده شدن چشم درونی با کنار زدن پرده‌ای که آن را تاریک کرده است، دارد، در حالی که آزموده عرفانی (ذوق) از دگردیسی هستی و روح فرا می‌آید. آزموده عرفانی احساس درونی‌ای است که به شما می‌گوید درون‌تان دارد چیزی رخ می‌دهد. این دگردیسی دگردیسی اندام‌های ادراک حسی را پی دارد. حواس پنجگانه حس‌های دیگری می‌شوند. * (گفتار ۴۱).

و چیزی که در اینجا مایه سخن است، بی‌شک می‌تواند چنین به گفت آید: در اینجا با برگردانی سروکار داریم که از موضوعات حسی دریافتی فراحسی پدید

1. itinerarium ad visionem smaragdinam

* ذوق و مشاهده چشم و نگرستن دو موضوع ثابت و پایدارند و از حیث سبب تفاوتی در میانشان وجود دارد، چنانچه سبب مشاهده فتح بصیرت است به این معنی که هرگاه کشف غطا شود و پرده از جلو دید سالک برداشته شود، دیده بصیرت او نورانی گردد. و سبب پیدایش ذوق تبدیل وجود و ارواح است و همانا ذوق همان وجدانی است که مرتبط با آن چیزی است که برای سالک بوقوع می‌پیوندد و در این تبدیل که موجب پیدایش ذوق بود، تبدیل حواس هم محسوس است به این معنی که حواس پنجگانه به حواس دیگر تبدیل می‌شود. (برگه ۱۰۱)

می آورد؛ یعنی، دریافتی از موضوعات حسی در جهان انگاره‌ها^۱ که سهروردی آن را زمین آسمانی هورقلیا (زمین نورانی^۲ جای گرفته در شمال کیهانی) می‌نامد و آشنای همگی عارفان رویایی همچون ابن عربی^۳ است که برای او، این جهان جایگاه دگردیسی‌ها و جایی است که نیروی خیال^۳ کار می‌کند تا صحنه‌هایی بیافریند که در آنها از «خواب و خیال» برزخی اهریمنی هیچ رنگی نباشد.

کمی که به بررسی‌های گذشته خود بازگردیم، می‌توانیم ببینیم که در درازای راه عرفانی چه دوری‌ای پیموده شده است. در آغاز، ادراک رویاییانه به چهره‌ها و انگاره‌هایی روی دارد که سرچشمه آنها در جهان حسی است؛ باگذشت زمان، اشخاص و سرشت‌ها (ذوات) را رو در رو می‌بیند؛ و آنگاه است (و بر این همزمانی می‌بایست پافشاری کرد) که احساس نورهای رنگی پدیدار می‌شود. روشن‌تر بگوییم: خرد، چون یک شکارچی، آغاز می‌کند که در پی دیدن راستی‌های فراحسی (معانی، درونمایه‌های نهانی و «باطنی») برآید. او برای به دام انداختن آنها دامی دوگانه می‌گسترده که همانا حواس خیالی و باز نماینده است. حس بینایی چنان است که گویی سگ او و نشانگر اوست. خیال به معانی جامه‌ای درخور می‌پوشاند و، برای نمونه، به یک دشمن خوار چهره یک سگ، و به یک دشمن بخشنده چهره یک شیر را می‌بخشد و مانند این‌ها. دانش تعبیر خواب^۴ - یعنی گزارش نمادهای دریافت‌های غیر سر راست - بر این پایه استوار است (گفتار ۴۲)*.

با این همه، آیا باید گفت رویدادهایی که یکسره در هورقلیا به بینش در

1. mundus imaginalis ، عالم مثال

2. Terra lucida

3. imaginatrix

* قوه مخیله و مصوره دامی است که معانی را در دست شکار خود درمی‌آورد. اکنون باید گفت قوه مخیله معانی یاد شده را به جامه مناسب با وضع و حال خود می‌آراید و قوه مصوره به صورت بندی باطنی آنها می‌پردازد. چنانچه دشمن خسیس و نااصل را به صورت سگ، و دشمن شریف و بااصل را به شکل شیر، و مرد بزرگوار را به هیئت کوه، و سلطان را به رویه دریا، و مرد سودمند را به مثابه درخت بارور، و ناسودمند را همانند درخت بی‌بار، و سود و روزی را به خوراک، و دنیا را به نجاست و پیرزال، و امثال اینها را به وجه مناسب تشبیه و همانند می‌داند و سر علم تعبیر و مهارت در آن هم به این است که هر چیزی را مناسب با خودش تفسیر و تعبیر نماید. (برگه ۱۰۴)

می‌آیند، تنها نماد هستند؟ اگر سزاوارتر باشد که بگوییم این رویدادها «چیزی کمتر» از نمادها نیستند و، بدین‌گونه، به ویژگی‌ای که سبب می‌شود تا چیزی با «چیزی دیگر به نماد در آید» اشاره داشته باشیم، آیا این به معنای آن نیست که بگوییم این همزمانی، به درستی و از پیش، چیزی را به فرض در می‌آورد که از برگردان یاد شده در بالا نتیجه می‌شود؟ حس‌های تازه، هنجار راستی‌ای را که به آنها برمی‌گردد، مستقیماً درک می‌کنند. راستی این است که در این میانه، خرد در می‌یابد که حس‌هایی که پیش‌تر به او القاء می‌کردند جز آنچه که به گونه‌ی مادی دیده و چشیده و لمس می‌شود، چیز دیگری راست نیست، تا چه اندازه گول زنده‌اند. اکنون او «حالت دیگری از دریافت حسی» (احساس آخر)، «حواس فراحسی» (حس غیبی - به همه‌ی این واژه‌پردازی‌های دقیق می‌بایست نگرش داشت)، و در پی آن، یک خیال پویا را کشف کرده است، خیالی که همان پنداری نیست که ناگزیر است به داده‌های حواس مادی بچسبد. خرد اکنون سرباز می‌زند که داده‌های رسیده از شیوه‌ی پیشین حس کردن چیزها را باور کند.^{۸۵} او دیگر به «شکار کردن» گرایشی ندارد، زیرا که بی‌میانجی ادراک می‌کند. «از این پس، راستی‌های مینوی با رنگ‌ها به او نموده می‌شوند، زیرا اکنون میان رنگ‌ها و بینش درونی او همنوایی پدید آمده است.»*

باز هم که به شیوه‌ای دیگر سخن بگوییم، رویدادی تعیین‌کننده رخ داده است: رنگ‌ها گواه درونی شدن کامل و هماهنگی میان حالت آزموده شده و رخداد به بینش درآمده هستند و این، چیزی است که دگرگون شدن حواس مادی به «حس‌های فراحسی» یا به «حس‌های جهان فراحسی» و اندام‌های نور را مایه می‌بخشد. ادراک حس نورهای رنگی با دمی همزمانی پیدا می‌کند که این حس‌های فراحسی، در پایه‌ی اندام‌های انسان نورانی یا «ذره‌ی نور خدایی» بر سرکار می‌آیند. «در این موقع است که معانی در ضمن رنگ‌های مختلفی بواسطه‌ی رابطه‌ای که میان

* و آنگاه که به اشتباه اولین حس برسد، وی را تکذیب می‌کند و از آن اعراض می‌نماید و از شکارکردن مطالب حسی خودداری می‌نماید و در مدتی طولانی از هرگونه تصرفی دست‌برمی‌دارد و از عالم صور و خیال روگردان می‌شود و سگان شکاری و دام‌های شکار را از گرفتن هرگونه شکاری ممانعت می‌کند. (برگه ۱۰۵)

آنها و نیروی بصیرت برقرار گردیده هویدا می شود و بدنبال آن معانی یاد شده در چشمه های معانی که قلب باشد فنا می شود و حیثیت خود را از دست می دهد و بصورت رنگ واحدی که که رنگ سبز باشد که رنگ حیات قلب است متجلی می گردد.» (برگه ۱۰۵)

در اینجا، باز هم در سپهرهای درونی سبز زمردین باشکوه، ستاره ای به رنگ ارغوانی مایل به سرخ سر بر می آورد؛ رنگی که بنابر گفته های نجم کبرا نویدبخش عقل در چهره های دوگانه اش می باشد^{۸۶}: یکی جهان بزرگ (انسان کبیر، *Homo maximus*) یا فرشته - عقل^۱، که تجلی دست نیافتنی هاست، و دیگری، جهان کوچک، که نام دیگری است برای نفس لّوامه، که چنان که دیده ایم، نور - آگاهی ای است که سایه اش را افکنده و، بدین سان، حالت «جان آرام یافته» (نفس مطمئنه) را برای دل که سرزندگی اش با رنگ سبز به ندا درآمده، دست یافتنی ساخته است. این که انگاره ها و شکل ها در خیال همبستگی دارند، امری تکان دهنده است.

۸- گوی های نور

و بدین سان، رخداد های آزموده شده (بالا رفتن از چاه) و رویایی ها (احساس نورهای رنگی) با هم همزمانی دارند و هر یک دیگری را درست نمایی می کنند، زیرا که همزمان با گشوده شدن انسان نورانی - همانا اندام های نور (حواس فراحسی) پیکره بندی لطیفش - روی می دهند. اینک به نگر می آوریم که در پیوند با احساس نورهای رنگی، چیزهای دیگری که نجم کبرا بر شمرده، به ما از بالیدن او سخن می گویند که ادامه پیدا می کند تا آن که پنداره «راهنمای نادیدنی»، «شاهد آسمانی»، فرا می رسد. این بالندگی با دیدن گوی هایی از نور آشکار می شود که نقطه مقابل دایره تاریکی هستند که عارف در آغاز - هنگامی که من

پست ترش (نفس اماره) هنوز سایه می‌انداخت - به دریافت می‌آورد. هر یک از حس‌های دگر شده به «حس‌های فراحسی»، یا هر یک از اندام‌های لطیف نورانی همتای حس‌های مادی، با نور درخور خود پیش آگهی می‌شوند. بدین سان، یک نور گویایی داریم، یک نور شنوایی، و غیره^{۸۷}. (برگه ۱۲۰). با این همه، این نورها هنوز به چهره‌های هندسی‌ای که ویژه برخی از رویایی‌های نجم‌کبرا هستند - مانند دایره‌هایی که در گامه‌های واپسین سفر عرفانی صورت را می‌نمایند - آزموده نمی‌گردند. از میان سایر دایره‌ها می‌توان از دو گردی چشم‌ها یاد کرد که دو گوی نورانی هستند که آدمی به هر سو بچرخد - به راست یا به چپ - همان جا پدیدار می‌شوند. دایره نور ایزدی گرده‌ای است که درست در میانه دو چشم آشکار می‌شود. آنگاه دایره باد^۱ حیاتی (دایره الروح) را داریم و...* (برگه ۱۲۰).

به جفت گردی چشم‌های می‌بایست ارزش ویژه‌ای داد، زیرا این گردی‌ها، تا درجه‌ای که «سپهرهای درونی» پاک شده باشند، بزرگتر می‌شوند تا آن که سرانجام گردی سراسر چهره و آنگاه، هاله^۲ کل «فرد نورانی» را به نمایش در می‌آورند. گامه‌های نموداری این گوی نورانی به ما اجازه می‌دهد تا چند هم‌سنجی پایه انجام دهیم. راستی این است که گامه‌ها گامه‌هایی هستند همونا با گامه‌های فزونی گرفتن ماه که سرآغازشان هلال آغازین ماه است. از آنجایی که

1. pneuma

* در نهایت سیری که برای سالک اتفاق می‌افتد دایره‌های چندی در چهره‌ی او نمودار می‌گردد؛ از جمله دو دایره چشم است که از نور درخشنده‌ای تشکیل یافته و هرگاه به راست یا چپ توجه کند، این نور هویدا می‌گردد، و دایره دیگر دایره نور حق است که از میان دو ابرو و دو چشم بوجود می‌آید و در این دایره نقطه‌ای که در میان آن باشد دیده نمی‌شود، به خلاف دایره دو چشم که در میان آن نقطه‌ای وجود دارد. و گاهی است که دایره دو چشم در نقطه‌ای که در آن وجود دارد. فانی می‌شود در نتیجه خود آن نقطه باقی می‌ماند و آن دو دایره فانی می‌گردد و دایره روح است که در برابر بینی ظاهر می‌گردد. و دیگری نور زیانست که دایره ندارد بلکه آن مطلق و همانند ریزش آبی است که دایره‌ای در آن محسوس نمی‌باشد. و برای نور گوش دایره‌ای وجود ندارد، بلکه نور گوش دو نقطه‌ای از نورد که در ماورای دو دایره چشمان ظاهر می‌گردد.

2. aura

این بالندگی، همزمان، گذر به «سپهرهای درونی» می‌باشد (به ما گفته شده که روح و آسمان با یکدیگر یکی هستند)، بدین سان، عارف در درون خویش ۲۸ پایگاه قمری را می‌آزماید که با ۲۸ حرف الفبای عربی همپایی دارند، زیرا که این الفبا حرف‌های «الفبای فرزانشی» گزارش شده‌اند و بر ساخته سپهر ماه هستند^{۸۸*} (برگه ۱۷۸).

جفت دایره نور چشم‌ها (یا چشم‌های نور)، با پیشرفت سفر عارف، فزونی می‌گیرند. پیش‌تر (در پایان بخش ۶-۴) اشاره‌ای داشتیم به هفت دسته‌بندی هستی و سپهرهای هفتگانه‌ای، که در جهان درونی عارف، همناهای خود را دارند. بالندگی هر یک از گوی‌های نورانی اشاره به بالا رفتن درونی از هفت پایه دارد که از هر یک از آنها «حروف» هر سپهر سر بر می‌آورند و این پایه‌ها، به گفته سمنانی (پیش‌تر، بخش ۶ را ببینید)، لطیفه‌ها یا اندام‌های ظریف پیکره انسان نورانی هستند. افزون بر این، جداگونگی‌ها هر چه باشند، باز میان دایره‌هایی که نجم‌کبرا از آنها سخن می‌گوید، و هر بینش رویا یا نموداری که سیمای دایره‌وار دارد و از منابع دیگر (حلاج)^۱ به شناخت ما درآمده است، همانندی‌هایی هست؛

* بدیهی است که دایره عین یکباره و بطور کلی ظاهر نمی‌گردد بلکه اندک‌اندک و به مقتضای وقت و حال رو به ظهور می‌گذارد و کم‌کم زیاد می‌شود، به رتبه چنانچه هلال (ماه شب اول) یکبارگی بدری نمی‌رسد بلکه شب اول و دوم و سوم و چهارم و به عبارت دیگر تثلیث و تربیع را پشت سر می‌گذارد تا به رتبه بدری و از آنجا بطریق نزولی به مرتبه محاقی می‌رسد. به همین نسبت سالک سائر هم مانند ماه آسمان که منازل بیست و هشتگانه را یکی بعد از دیگری می‌پیماید، مراحل سلوکی را پشت سر می‌گذارد و مانند اینکه کره ماه گاهی تمام آن ظاهر می‌شود و حالت بدری به خود می‌گیرد و گاهی تمام چشم از آن می‌افتد و حالت محاقی پیدا می‌کند، سالک نیز گاهی در قدم سلوک و صعود به مرحله بدری می‌رسد و هنگامی در راه نزول به منزل محاق در می‌آید و شخص دوراندیش متوجه به سلوک می‌تواند نمونه‌های ماه و فلک و منازل و بروج آن را در انسان سالک مشاهده نماید.

از طرف دیگر سالک سائر می‌داند حروف بیست و هشتگانه یا بیست و نه‌گانه از اولین آسمان که فلک قمر است بوجود می‌آید و همچنان که آسمان هفتگانه در فضا معلق است، کلام هم دارای هفت آسمان است نخستین آنها آسمان حروف است که صورت و معنای کلام را حکایت می‌کند و عدد انحراف قمر را در منازلش بیان می‌کند (ص ۱۷۸).

درست همان گونه که میان لطیفه سمنانی، چاکراهایی^۱ که در آیین بودایی مهاییانا مراکز آگاهی و اندام‌های ادراک فراحسی به شمار می‌روند، از دیدگاه کارکرد، همسانی‌هایی هست. «آنگاه که جزء آسمانی به تدریج رو به صفا و پاکی بگذارد، رنگ و مقدار آن آسمان بالنسبه به آسمان دیگر ظاهر می‌گردد تا این که دایره وجودی آن به سرحد استغراق می‌رسد.

«شاید چنان رخ دهد که، برای نمونه، هنگامی که حالتی از شادمانی در پی اندوه می‌آید، یا هنگامی که ترس جای خود را به آشنایی می‌دهد، یا هنگامی که سستی جای خود را به اشتیاق سوزان داد، همه دایره‌های نور چهره همزمان به آشکار درآیند. آنگاه، هنگامی که عارف خود را سراپا در این نور غرقه یافت، بر او چنان می‌نماید که گویی خود صورت پرهیبت بر او آشکار شده است، در حالی که دایره‌هایی فروزان بر آن پرتو می‌افکنند و سرودهای ستایش آن را فرا گرفته‌اند: ستایش بر من! ستایش بر من! چه بزرگ است حالت من!^۹ و یا، در حالی که عارف حسی از خویشتن را نگاه داشته است، رو به سوم شخص ندا درخواهد داد: ستایش بر او! ستایش بر او! چه بزرگ است حالت او!»* (برگه ۱۸۱).

۹- «شاهد آسمانی»

و بدین سان، اینک به درونی‌ترین راز آزموده عرفانی می‌رسیم؛ به رویدادی

1. chakras

*. و گاهی در حال فرج بعد از شدت و انس پس از هیبت، و بسط بعد از قبض، و توجه پس از فتور، دوائر وجه کریم ظهور می‌کند و آن کسی که به همگی دوائر وجودی آن متوجه است آنها را در حال تسبیح و شنآوری مشاهده می‌نماید و مراتب تسبیحی و تنزیهی ذات کریم علی‌الاطلاق را می‌نگرد و بی‌اختیار بر زبان سالک جاری می‌شود که سبحانی، سبحانی ما اعظم شانی منزهم من منزهم من و چه مقام ارزنده دارم باری اینگونه جملات (شطحیات) در صورتی بر زبان سالک جاری می‌شود که در کمال استغراق قرار گرفته باشد لیکن هرگاه از حال استغراق بیرون آید و به خود متوجه شود می‌گوید «سبحانه سبحانه ما اعظم شأنه» خدا منزّه است آری خدا منزّه است و چقدر شأن او بزرگ است.

کارآمد که پیش‌تر در شکوهمندی دیدن نور سبز^۱ به حس درآمده است. در پی - هم‌آیی ضمیرهای «من» و «او»، و جایگزینی یکی به جای دیگری، تنها، راه دیگری است برای به‌گفت آوردن یک چیستان: چیستان آفریده - آفریننده، موضوع ژرف‌اندیشی - فرد ژرف‌اندیش؛ چیستانی که موضوع سرشت کامل / طبیعت تامه / پیش‌تر به ما اجازه داده است تا آن را همچون باز نمود راز - آشنایی مینوی شخصی به چنگ آوریم. تنها با دریافتن این دوسرگی است که ویژگی‌های صورت پرهیبت می‌توانند دمی به نگاه آنی درآیند: چهره‌ای از نور که چهره خود است، زیرا تو خود پاره‌ای از نور آنی. آنچه عارف، به کمک شوق سوزانش، دنبال کرده و می‌آزماید، بستگی کلی‌ای نیست که در پیوند با موضوعی یگانه، همگان به گونه یکسان در آن انبازند؛ بستگی‌ای هم نیست که هر کسی در پیوند با موضوعی یکتا و یگانه، نسبت به آن ادعایی هسان داشته باشد. نه، این پیوند چیزی است بی‌همتا، شخصی، و انبازی‌ناپذیر، چرا که پیوندی از مهر است و نه یک رابطه فرزندی، بلکه یک رابطه مادری است. یک چنین پیوند شخصی و به‌بهر درنیامده‌ای تنها با چهره‌ای می‌تواند آشکار و نموده و به‌گفت آمده گردد که در گفتگویی دوگانه اما یگانه^۲، به حضور تنها یکی به تنها یکی گواهی دهد. بدین‌سان، چهره «شاهد آسمانی» راهنمای شخصی فراحسی، با آن گونه استواری، به تجلی‌ای گواهی می‌دهد که تنها با مهر به ادراک درمی‌آید و هم‌ارز احساسی از پیوند مادرانه است که ویژه‌ترین نماد آشکارگری‌اش - همانا زبانه کشیدن نورهای رنگینی که شاهد به هم پیوستن دوباره «همسان با همسان» می‌باشند - در دمدۀ اوج حالت عشق به آشکار در می‌آیند. بدین‌گونه، آزموده عرفانی برشمرده نجم‌کبرا با چهره‌ها و آزموده مهر آسمانی تصوف ایرانی هماهنگی پیدا می‌کنند.

- هرگاه دایره وجه رو به صفا و پاکی بگذارد، انوار الهی مانند چشمه آب فیضان پیدا می‌کند تا بحدی که انسان سالک جوشش انوار را از چهره خود مشاهده می‌کند و جوشش مزبور از میان دو چشم و دو ابروی او محسوس

می‌باشد. پس از این همه‌ی چهره‌ او را فرامی‌گیرد و بدنبال آن نوری از پای تا سر او را در حیطه‌ی درخشش خویش قرار می‌دهد. آری انوار چونان چشمه‌ای می‌درخشد و از پشت پرده‌ نازک آن خورشید رفت و آمد می‌کند و مانند بادی که کودکان بر روی آن قرار می‌گیرند، به پیش و پس حرکت می‌نماید. پس آن چهره در حقیقت چهره‌ تست و آن خورشید خورشید روح توست که در کالبد تو در تردد می‌باشد. به دنبال آن صفا پیدا شده و همگی بدن تو را فرا می‌گیرد و در این هنگام در برابر تو هیكلی از نور ظهور می‌نماید که انوار بسیار از آن متولد می‌شود و سالک چنان احساس می‌کند که انوار از سراسر بدن او متولد می‌شود و گاهی هم حجاب انانیت برطرف شده و همگی انوار را در همگی ابدان مشاهده می‌کند. و نخستین گشایشی که برای او اتفاق می‌افتد، از چشم اوست. پس از آن، از رخسار او و بعد از آن از سینه‌ او و در آخر همگی انوار را از سراسر بدن خود مشاهده می‌کند و این هیكل نورانی را که در برابر تو ظاهر گردیده، پیش قدمان ارباب حال مقدم و شیخ غیب و میزان الغیب می‌نامند (برگه ۱۲۸).

به آن نام‌های بسیاری داده‌اند، اما این نام‌ها همگی یادآور «خورشید نیمه شب»ی هستند که در رویای هرمس بازگفته‌ سهروردی نقش شاهد را دارد (بالا تر، بخش‌های ۱-۲ و ۱-۳ را ببینید). نجم کبرا از راهنمای نور در پایه‌ خورشید دل، خورشید قطعیت، خورشید ایمان، خورشید معرفت، و خورشید روحانی روح یاد می‌کند.^{۹۱} او باز هم روشن تر، می‌گوید: «سالک در راه سلوکی که قدم می‌گذارد، گواهی دارد که آن را شیخ الغیب گویند و این شاهد است که شخص سالک را به آسمان بالا می‌برد و در برابر سماواتیان هویدا می‌سازد (برگه ۱۳۱)». راهنمای شخصی جهان فراحسی، بدین سان، آشکارا شاهد لقب گرفته است. این واژه در زبانزد آن دسته از جویندگان روحانی‌ای که، در آیین تصوف، می‌بایست به درستی «عاشقان وفادار» نامیده شوند، واژه‌ای ویژه به شمار می‌رود، زیرا که آنان با ژرف‌اندیشیدن بر زیبایی که آن را بزرگترین تجلی‌ها می‌دانند، زیبایی را «خدمتی ایزدی» می‌گزارند.^{۹۲} هنگامی که نجم کبرا به گونه‌ دقیق تر، به «شاهد در آسمان» (شاهد فی السماء) اشاره می‌کند، این صفت جنبه‌ اساسی شاهد را استوار می‌کند که «شاهد ژرف‌اندیشی» است و عارفانی چون روزبهان یا

ابن عربی بر آن به گونه یکسان اندیشه کرده‌اند؛ همین صفت است که باز نمود اصلی ادراک رویایی شیخ را در زمینه آیین تصوف ایرانی جای می‌دهد. و سرانجام آن که این صفت می‌بایست جلوی آن را بگیرد که ایده شاهد با یک گزارش روان‌شناسانه نادرست آشفته شده و تا بدانجا پست شود که آن را «جفت همزاد» یا سایه به‌شمار آورند.

برای «عاشق وفادار»ی چون روزبهان هر چهره زیبایی یک شاهد تجلی است، زیرا که چنین چهره‌ای آینه‌ای است که بی آن خداوند یک گنج پنهانی* (*Deus absconditus*) برجای می‌ماند. به همین‌گونه، ارزشمند است درنگر داشته باشیم که «شاهد در آسمان‌ها»ی نجم کبرا، می‌بایست از دیدگاه یک فوران آتش که در آسمان‌ها به دیده درمی‌آید و با حالتی از مهر شدید همراه است، پیش - حس گردد. میان شخص راهنمای نور و موضوع آن - یعنی فرد زمینی‌ای که با مهر آسمانی مهرورزی شده - یک رابطه تجلی برقرار است، زیرا که این پیوند از حضور «شاهد در آسمان‌ها» نشانه‌ای به دست می‌دهد که حتا برای چشم‌های حواس فراحسی به‌دیده آمدنی است. از آنجا که «شاهد آسمانی» تنها تا بدان اندازه که انسان نورانی خود را از سنگ‌کانی خشن تاریکی‌رهایی بخشیده، برای «چشم‌های نور» به دیده آمدنی است، شواهدی هست که نشان می‌دهد مهر آسمانی آموزگاری است که این رهایی را پایه‌گذاری می‌کند. از این روست که شاهد در سراپای آیین باوری مهر عارفانه جایگاه ویژه خود را می‌یابد و دلبند زمینی را با «شاهد در آسمان» که چون راهنمای نور نمایان می‌گردد، به هم می‌آورد. نیازی به گفتن نیست که پدیده کنونی نیز می‌باید با اندام‌شناسی «حواس فراحسی» سروکار داشته باشد.

- در دهکده واقع در ساحل دریای نیل مصر دل به کنیزکی بستم و بند الفت از همه چیز گسستم. چند روزی را به هوای او از خوردن و آشامیدن دست کشیدم. کم‌کم آتش عشق وی در درون من زبانه می‌کشید. چنانچه هرگاه نفس

* اشاره به حدیث قدسی که می‌گوید: «كنت كنزاً مخفياً - فاحببت ان اعرف و خلقت الخلق لكي اعرف» یعنی من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم. پس آفریدم مردمان را برای شناختن خود. (م)

می کشیدم آتش از دهان من بیرون می آمد و هرگاه که من نفس کشیدم آسمانها در برابر هر نفسم آتشی از درون خویش شعله ور می ساختند و این معنی ایجاب می کرد که آتش دهان من و آتش دهان آنها با یکدیگر برابری می کردند، چنانچه میانه من و آسمان حائل می گردید و این پیش آمد همچنان ادامه داشت تا نمی دانستم چه کسی در آنجا است و این دو آتش از کجا بهم پیوسته اند در آن حال دانستم شاهد من در آسمان است. (برگه ۱۴۲)

هیچ چیزی نمی تواند بهتر از استوارگویی بالا که به راستی آزموده شده، ما را یاری دهد تا موضوع به هم آمدنی «همسان به همسان» (بالاتر بخش ۴-۴) را دریابیم که می گوید: «هر زمان که از تو زبانه ای برمی خیزد، بنگر که از آسمانها نیز زبانه ای سوی تو پایین می آید.»^{۹۳}

یکی دیگر از اقرارهای نجم کبوا، با پیش کشیدن موضوع خواهر روحانی و به شیوه ای که از ویژگی گفته های دیگر او نمی کاهد، رابطه برپا دارنده مهر آسمانی را به ما اشاره می دهد:

در دیگری از بیخودیاها آسمان را همانند قرآن مشاهده کردم که با شکلهایی از چهار نقطه مشاهده می شد و آن آیه که بصورت نقاط ظاهر شده بود آیه ۳۹ سوره طه بود که فرمود:

«والقیث علیک محبة منی ولتصنع علی عینی اذتمشی اختک»، دوستی خودم را در باطن تو القا کردم اینک آنگاه که خواهر تو به مأموریت خویش گسیل شده تو آن وظیفه ای را که داری در برابر من به انجام برسان^{۹۵} آری من به وجود آن پی بردم و آن را تلاوت کردم و به زبان الهام استماع کردم که این آیه درباره زنی است که من او را می شناسم و بنام بنفشه خوانده می شود و نام غیبی او استفتین^{۹۶} است.

* برگردان راستین این آیه ها می گوید: «من به لطف خود از تو بر دلها مهر افکندم تا پرورشت به نظر ما انجام گیرد. آنگاه، خواهرت در جستجوی تو بود تا ترا نزد فرعونیان یافت و گفت می خواهی کسی را به شما معرفی کنم که سرپرستی او را بر عهده گیرد. پس بازگردانیدم ترا به مادرت تا به دیدار تو دیده اش روشن گردد و اندوهناک نباشد. (م)

معنای این نام اخیر را در فرهنگ‌های فارسی یا عربی جستجو نکنید؛ تنها **نجم کبرا** است که می‌تواند آن را برای مان بازنماید. او با اشاره به موضوع نام‌های باطنی‌ای که برخی از موجودات در پهنه فراحسی دارند، نام یاد شده را اشاره به زنی گزارش می‌کند که «عایشه زمان خودش» بوده است. درست همین راستی که زن زمینی نامی «باطنی» دارد - یعنی، نامی که آسمانی است (نامی در جهان فراحسی که جهان **راهنما** و استاد شخصی است) - به شیوه‌ای که همان اندازه خردمندانه است که سخنورانه، نشان می‌دهد که مهر آسمانی، در سرشت، به چه چیز اشاره دارد: به ادراک یک هستی زیبا در بُعد آسمانی آن زن، از راه حس‌هایی که اندام‌های نور، و به درستی، اندام‌های «شخص نورانی» گردیده‌اند. و از این روست که آیین مهر **نجم کبرا**، در بنیاد، با آیین کسانی پیوند دارد که، چون **روزبهان**، مهر انسانی و ایزدی را به هیچ رو با یکدیگر ناهمساز و چون گزینه‌ای دشوار نمی‌شمارند که عارف می‌بایست از میان‌شان یکی را برگزیند. آنها چون دو چهره یک مهر هستند و بندهایی از یک و تنها یک نوشتار که می‌بایست خواندن‌شان (با «چشم‌های نور») را آموخت. گذرکردن از یکی از آنها به دیگری، نیازمند آن نیست که مهر از چیزی به چیزی دیگر جابجا گردد، زیرا خداوند یک چیز نیست؛ خداوند شخص^{۹۶} مطلق است. گذرکردن از چهره‌ای از مهر به دیگری نیاز به دگردیسی شخص، دگردیسی عاشق، دارد. این همان چیزی است که سراپای آیین **باوری روزبهان**^{۹۷} و **نجم کبرا** روی به نمود آن دارد، به گونه‌ای که ما نمی‌بایست شگفت‌زده شویم که ببینیم، به همین دلیل، **نجم کبرا**، چون دیگر سرسپردگان و سختی‌کشان پرهیزگار، میان مهر خدایی و انسانی همان جدایی را نمی‌نهد. زیرا دگردیسی شخص، ناسازگاری رویه‌ای میان باورهای متناقض‌نما و «کفر دین‌دارانه» مجذوبان را در عشق پاک می‌سازد. شاید چنان باشد که دل‌داده، رو به زیبایی زمینی، موضوع مهرش، فریاد در دهد که «تو خداوند منی؛ جز تو من خدایی ندارم!» شاید اینها سخنانی کفرآمیز باشند؛ با این همه، برخاسته از حالتی

احساسی، و فشاری درونی اند که نه آگاهانه است و نه خویش - گزیده. این‌ها سخنانی نیستند که دلداده به زبان آورده باشد؛ بلکه شعله جان‌دار مهرند، زیرا آتش عشق را دلبر خوراک می‌دهد و از دلداده کاری بر نمی‌آید جز آن‌که با زبان الهامی دم کنونی‌اش بگوید: «از بهر تو، من دین و دنیای خود را از دست داده‌ام؛ تویی بی‌دینی‌ام و تویی ایمانم؛ تویی آنچه که آرزومندش بوده‌ام، و تویی پایان و برآورده شدن خواهش‌هایم؛ تو خود منی (آنت انا)». تندی این احساسات تندوتیز، سرانجام، در سخنان حلاج فرونشاند می‌شود که می‌گوید: «از تو و خود در شگفتم، زیرا تو مرا در خود فنا کردی و از خویشم در ربودی. آری مرا به خودت آنقدر نزدیک ساختی که پنداشتم من توام»^{۹۸} (برگه ۱۴۱). باز هم جلوتر (گفتار ۱۰۱)، نجم‌کبرا بیت دیگری منسوب به حلاج را بازگویی می‌کند که می‌گوید: «من اویم (مرد یا زن) که بدو مهر می‌ورزم؛ اویی که بدو مهر می‌ورزم، من هستم».*

گزارش‌نویس گمنام ایرانی‌ای که کارهای روزبهان را به گزارش درآورده، همین بیت را با موضوع مجنون - آنگاه که «آینه خدا» شده است - همراه می‌کند (حالتی از مجنون که گزارشگر آن را بازگویی می‌کند، چون حالت نجم‌کبرا است که در منظومه‌های آسمان درونی‌اش، آیاتی از قرآن را می‌خواند و از خواهر روحانی^۱ خویش سخن می‌گوید، چرا که نام آسمانی دلدار خویش را دانسته است). شیخ این موضوع را باز هم روشن‌تر کرده و می‌گوید: «گاهی عاشق در عشق فنا می‌شود و در این هنگام تفاوتی میان عاشق و عشق باقی نمی‌ماند، بلکه عاشق همان عشق است. پس از این عشق در معشوق فنا می‌شود. (برگه ۱۴۲)» و این، درست، همان باور احمد غزالی است^{۱۰۰}. هنگامی که دلداده خودش

نحن روحان حللنا بدنا
و اذا ابصرته ابصرتنا
در میان لیلی و من فرق نیست
ما یکی روحیم اندر دو بدن
چون ورا دیدی بدیدی مرا

* انا من اهوی و من اهوی انا
فاذا ابصرتنی ابصرته
داند آن عقلی که او دل روشنی است
من کیم لیلی و لیلی کیست من
چون مرا دیدی بدیدی مرو را

مادهٔ عشق شد، دیگر میان شناسنده و موضوع شناسایی، یا دلداده و دلدار، هیچ ناهمسازی‌ای در میان نخواهد بود. این همان دگردیسی موضوعات مهر و دلداده و دلبر است که اندیشه‌های نوافلاتونی آن را باز نموده‌اند؛ چهرهٔ خدایی مهر نیز همین است. نجم کبرا، هنگامی که از چهار درجهٔ بالاروندهٔ مهر سخن می‌گوید، مایهٔ سخنش همین دگردیسی است. در شگفت شدن از این که چرا او میان مهر انسانی و مهر خدایی جدایشی نمی‌نهد، به معنای دوری از درونمایهٔ سخن خواهد بود و نشان می‌دهد که نتوانسته‌ایم معنای با هم بودن را دریابیم که از باز به هم پیوستن دو زبانه در میانهٔ آسمان و زمین آزموده می‌شود و ناتوان بوده‌ایم از دریافتن همزمانی میان نمودگری شاهد در آسمان، راهنمای فراحسی، خورشید دل، و دانش نام «باطنی» و «نام در آسمان‌ها»ی دل‌بند زمینی. راز - آشنایی شخصی در این کشف درونی به پایان می‌رسد؛ این هاگامه‌هایی هستند که احساس نورهای رنگی - از دایرهٔ تاریکی و نور آبی نفس پست تر که هنوز سراپا سرسپردهٔ دریافت‌های حسی و نفسانی است، تا دیدن نور سبز عرش آسمانی که رنگین‌کمانی از گوی‌های نورانی دارد - بدانها آگهی می‌دهد. بدین شیوه، می‌توان از پیش دید که میان معنویت ژرف و اصیل نجم کبرا و معنویت هم روزگاران بزرگ او، سهروردی و روزبهان و ابن عربی، چه همسانی و همپایی‌ای هست.

۱۰- میزان‌ها و فرشته

در میان گویش‌هایی که راهنمای آسمانی را در پیوند با احساس نورهای رنگی می‌نمایند، یکی هست که همانندی میان شاهد آسمانی نجم کبرا و دیگر نمودهای همین کهن - الگو را که پیش‌تر (بخش ۲) موشکافی کردیم - به ویژه نمود چهرهٔ دثنا - فرورتنی در آیین مزدایی زرتشتی که آن را به بهترین روی نمونه‌دهی می‌کند - به گونهٔ ویژه‌تری نشان می‌دهد و آن، «میزان فراحسی» (میزان الغیب) است. افزون بر این، موضوع میزان به ما اجازه می‌دهد تا بی‌گمان شویم که سایه چیست و سایه کجاست؛ همچنین، ما را وادار می‌سازد تا سه بعدی بودن جهان

درونی را بپذیریم که بی آن، چنان که پیش تر اشاره کردیم، سوی داری به قطب برای مان احساسی گنگ و دوپهلو خواهد ماند، یا آن که به راستی به هیچ حسی از راستا گواهی نمی دهد.

نجم کبرا بارها بر این توصیف نمادین پافشاری می کند. همه پرسش ما این است که به درستی گزارش کنیم واژه «میزان» به چه اشاره دارد و در جایی که گفته می شود راهنمای فراحی خود را نموده، یا در زیر سیاهی و تاریکی پنهان می دارد، به راستی چه رخ می دهد. شاهد فراحی، راهنمای فراحی، میزان فراحی: این ها چیزی هستند که آنگاه که پلک های ت را می بندی، بر تو نموده می شود. بنابر آن که آنچه در برابر آشکار می شود، تاریکی باشد یا روشنائی، شاهدت تاریکی یا روشنائی است. «یا، درست تر که گفته باشیم، مورد نخست نشان می دهد که شما هیچ شاهد، یا جفت آسمانی ای ندارید و او به هیچ روی موجود نیست. به درستی از همین روست که او میزان نامیده می شود، زیرا با اوست که حالات روان (یا نفسات) نسبت به پاکی یا از ریخت افتادگی شان سنجیده می شوند»^{۱۰۱}. بنابر این، در پایه یک ترازو، نقش او این است که نشان دهد آیا در حالت روحانی انسان فزونی برقرار است یا کاستی؛ یعنی، آیا نور بر تاریکی فزونی دارد یا برعکس. اگر چنان روی دهد که در میانه سفر عرفانی دو گردی نور چشم ها پدیدار شوند، این امر نشانه یک حالت روحانی بسیار بالاست. و اگر آنها پنهان مانند، این نهان گشتگی نشانه یک نبود، و فزون آیی سرشت تاریک خواهد بود. از این ها گذشته، آنها شاید که بزرگتر یا کوچکتر، یا بیش تر یا کمتر، آشکار شوند: همه این گونه گونی ها به نسبت فزون آیی یا کم آیی میزان ها هستند.*

گامه های اساسی دگر دیسی جان را می توان، به گونه فشرده چنین بازگو کرد: در آغاز می تواند تاریکی باشد (آدمی هنوز بدون نور، بدون یک شاهد، «بدون

* و به همان نسبت که برای سالک شاهی وجود دارد که او را پسوی آسمان سوق می دهد، در میان راه هم دو دایره چشم وجود دارد که هرگاه ظاهر می گردد، دلیل بر حسن حال سالک است و اگر پوشیده بماند حاکی از بدی حال او می باشد و گذشته از این، مستلزم غلبه وجود است. و این دایره ها بیک حال نمی مانند بلکه خرد و کلان و کم و زیاد می شوند و این تغییر حال دلیل بر رجحان میزان بر دیگری و حاکی از برهان کمال نقصان جانب دیگری می باشد. (برگه ۱۳۱)

یک فرورتی» است). در میانه، دوگوی نور داریم که افزوده یا کاسته می‌گردند؛ و در پایان، نمایانی نورانی به کمال می‌رسد.

«وگاهی ممکن است همین شخص نورانی در آغاز سیر ظاهر گردد لیکن در آنحال به رنگ سیاه زنگباری مشاهده می‌شود سپس غائب می‌شود. لیکن نور در حقیقت از تو غایب نشده، بلکه تو از وی غیبت کرده‌ای. آری آن نور در باطن تو وارد می‌شود و با تو متحد می‌شود و باید گفت سیاه بودن آن نور همانا به جهت لباس وجود ظلمانی است که بر خود آراسته است و هرگاه وجود عاریتی از آن زدوده شود و آتش ذکر و شوق لباس ظلمانی آنرا بسوزاند، آن جوهر از چنان لباسی برهنه شده و نورانی گردد. (برگه ۱۲۹)»

این نوشته بسیار فشرده شده است و، به شیوه‌ای، موضوع ردای نور نغمه مروارید در رساله‌های توماس را یادآوری می‌کند؛ دست‌کم از آن رو که نغمه در فرهنگ «اخوان الصفا^۱» و توسط نصیرالدین طوسی^{الف ۱۰۱} به چهره یک رساله نمادین برگردانده شده است. در اینجا، همین که جامه تاریکی سوزانده و نابود شد، فرد نورانی پدیدار می‌گردد. در آنجا، جامه بدبختی و ناپاکی که هنگام بازگشت به «خاور» دورافکنده شد، راز ردای نور با سخنی بازنموده می‌شود که دشواری بازنمایاندن دو - یکتایی^۲ را از میان می‌برد: دوتایی که از یکدیگر جدایند، اما در سیمایی همگون، یکی هستند. در اینجا نیز یک ویژه شمری هست: شاهد آسمانی می‌تواند ناپدید گردد، نباشد، در حالی که تو آنجا هستی، بدون آن. شاهد آسمانی فردی از نور است و تنها با فرد نورانی تو و برای فرد نورانی تو است که به دیده در می‌آید (همسان تنها با همسان می‌تواند دیده شود). گردی تاریکی، چهره سیاهی که گاه انسان مینوی در آغاز سفر عرفانی‌اش می‌بیند، راهنمای آسمانی یا شاهد در آسمان نیست. سیاهی، یا تاریکی، به درستی، نبود شاهد نور است؛ رنگ سیاه نه شاهد، بلکه سایه است؛ نه سایه او، بلکه سایه اهریمنی (منفی

1. Encyclopedia of the "Brethren of the pure heart"

2. Unus-ambo

بودن پویا) که او را از دیده شدن باز می‌دارد. این سایه او نیست، بلکه شما یید، زیرا سایه‌ای است افکنده نفس امّاره شما، روان هواپرست تان، نفس پست تر تان. و اگر او بر شما حاضر نیست، پس، شما را چگونه می‌بیند و شما چگونه بر او حاضر می‌گردید؟ هنگامی که او شاهد شماست، از آن روست که شما حاضر بر او یید؛ او شاهدی است که بر شما ژرف‌اندیشی می‌کند؛ شما چیزی هستید که او می‌اندیشد. اما، درست از همین رو، او همزمان بر شما حاضر است؛ چیزی است که شما می‌اندیشید. زیرا او با همان سیمایی بر شما اندیشه می‌کند که شما بر او می‌اندیشید. عارفان همگی کوشیده‌اند این دوسرگی ظریف نقش‌ها را به هنجار درآورند. در اینجا معنای دوگانه واژه شاهد که یکی اشاره به «شاهد چشمی» گواهی دهنده، و دیگری اشاره به کسی است که «حضور دارد»، ما را یاری می‌دهد تا این وضعیت گفتگویی^{۱۰۲} را بهتر نشان دهیم. شاهد تنها با همراهی یک هم پاسخ^۱ می‌تواند به شما پاسخ دهد. از این روست که کسی نمی‌تواند، از شاهی که حضور ندارد سخن بگوید؛ این امر یک «حضور غایب» خواهد بود. اگر او نباشد و تنها، چهره سیاه حضور داشته باشد، از آن است که شما بدون یک شاهد هستید؛ بدون یک هم - پاسخ، یا راهنمای شخصی. در نتیجه، سیمای او و درجه‌نمایی او میزان‌هایی هستند که می‌سنجند شما به راستی چه هستید: روشنایی یا تاریکی، یا هنوز آمیخته‌ای از هر دو. از این رو (و این برای دریافتن ساختار تصوف ایرانی ارزش بسیار دارد)، چنان که بالاتر پافشاری کردیم، برای «مهر ورزان وفادار»، اندیشه شاهد آیین نجم کبرا با اندیشه شاهد تجلی و شاهی از ژرف‌اندیشی یکپارچگی پیدا می‌کند.

درست همین جاست که، به درستی، شاهد به کسی اشاره می‌کند که زیبایی‌اش، از آنجا که خود آشکارشدگی خداوندی است و نهایت تجلی، بر زیبایی خداوند گواهی می‌دهد. در پایه جایگاه و چهره تجلی، این زیبایی را به خود شخص خداوندی شهادت می‌دهد، زیرا او در پایه شاهد خداوند بر شخص خداوند حضور دارد و این به معنای آن است که خداوند دارد در او بر خویش، و

1. co-response

بر شاهد خویشتن اندیشه می‌کند. بدین سان، هنگامی که عارف این شاهد تجلی را به جای شاهد ژرف‌اندیشی‌اش می‌گیرد، اولی شاهد زیبایی خداوند، و حاضر بر زیبایی خداوندی است که دارد خودش را در او اندیشه می‌کند؛ این خداوند است که در ژرف‌اندیشی عارف که رو به سوی شاهد خداوندی دارد، بر خویش ژرف‌اندیشی می‌کند^{۱۰۳}. بینشی که نجم‌کبرا از «شاهد در آسمان» دارد، در همین گواهی، با بینش «شاهد تجلی» روزبهان همسویی پیدا می‌کند. در هر دو بینش، چهرهٔ شبیح‌آسا بنا بر حالت فرد ژرف‌اندیش دگرگونی پیدا می‌کند. یا انسان هیچ شاهده‌ی ندارد؛ او جز سایه، تاریکی، و سیاهی چیزی نمی‌بیند و چهرهٔ مهرش از هر سو گرفتار قالب شهوانی است، زیرا که توانایی در یافتن تجلی را ندارد (درست همان‌گونه که در زمان ما برخی سروصداها که می‌گویند هنر دیگر نمی‌باید به زیبایی اشاره داشته باشد، سرانجام، آواز دردهندگان خود را زیر بار سنگینی گواهی‌ای که بر ضد خود می‌دهند، له خواهند کرد). یا از سویی دیگر، انسان نورانی، «گوهر گرانها»ی رها شده از سنگ کانی‌اش، «همسانی خود را درک می‌کند» که گویی از نور است و زبانه‌هایی که به سپهرهای جان برمی‌خیزد. همچنان که بر شاهد می‌نگرید، او نیز بر شما می‌نگرد، و چنین شمایی خودتان هستید. ژرف‌اندیشی شما همان ارزشی را دارد که هستی‌تان دارد، خدای شما خدایی است که شایستهٔ آن هستید؛ او بر هستی نورانی شما یا بر تاریکی‌تان گواهی می‌دهد.

بدین‌گونه، باز چیزی را می‌شنویم که پیش‌تر در پیوند با باور دثنا - فرورتی حس کرده بودیم: بُعد دیگری از جان را؛ از جان که «در آسمان» شاهده‌ی شخصی دارد و گواه راستی آن همین شاهد است، تا بدانجا که هستی خود او بر او و برای او گواهی می‌دهد. چنانچه گرفتار نمای یک بُعدی پیش‌نهادۀ روان‌شناسی امروزی باشیم، درونمایۀ این سخنان برای‌مان دریافتنی خواهد بود. ساختار دو واحدی‌ای که نماد آن، چنان که پیش‌تر دیده‌ایم، نه ۱+۱ بلکه ۱×۱ است، ساختاری است که بعدی از تعالی فردی و ویژهٔ خود فرد، و بینشی را بایسته می‌گرداند که بی‌شک از بینش یک تکامل فراشخصی سراپاگوناگونی دارد. راز - آشنایی‌ای که در نوع خود فردی باشد، و چهره و درجه‌هایی داشته باشد که تاکنون

پرورش یافته‌ایم آنها را باز شناسیم، به ویژه، چیزی است که این بُعد دیگر را برای مان گشوده می‌سازد. چنین چیزی فردیت بنیادین آدمی را نه به میانجی‌ای گروهی وابسته می‌گرداند و نه به هیچ چارچوب دینی اجتماعی شده یا قابل اجتماعی شدنی. همه چیز بسته به آن است که آیا توانایی درک ما، و دانشی که بدان نوشتارهای مقدس مان را گزارش می‌کنیم، از بعدهای بسنده برخوردار است یا نه. بنابراین، روحانیتی که به اندازه روحانیت نجم کبرا اصالت دارد و به دریافتن نشانه‌های این فردیت‌یابی بنیادین جلوه‌گر در احساس نورهای رنگی فراحسی نگرش نشان می‌دهد، یا می‌بایست جستجوی ما را به سوی افقی تازه پیش برد، یا، به گمانی نزدیک به راستی، آن را از روی کج اندیشی‌ای که به سوی گم‌کردگی می‌انجامد، فلج گرداند.

بیایید کوشش کنیم نموداری را که از همان آغاز به ذهن مان رسیده، با ساختار سه گانه نفس (بخش ۳-۴) برپا کنیم. در پهنه پایینی: نفس اماره، نفس پست‌تر، روان امرکننده، نمودار در دایره‌ای از سایه، چهره سیاه، و ابر سیاهی که به آبی تیره‌گرایش دارد. در پهنه بالاتر: نفس مطمئنه، جان آرام گرفته، رنگ سبز، شکوهمندی زمردین، و گوی‌های نور. و در میان این دو: جان - آگاهی (نفس لّوامة)، که به دیده چون یک خورشید سرخ رنگ بزرگ می‌نماید: این، خرد (عقل) و از کران آگاهی است. با نگرش به میزان‌ها که بررسی می‌کنیم، «شاهد در آسمان» تا بدان اندازه آشکار می‌شود که جان - آگاهی، در میانه که جای داده شود، «کفه» ترازوی در بردارنده نفس پست‌تر را تهی کرده و سنگینی بیشتر را به «کفه» نفس آرام یافته بدهد که همان دل است؛ اندام لطیفی که صوفیان آن را چنین نام داده‌اند. و از این روست که امکان داشته، پس از این نقطه، برای پرسش بنیادین آن که سایه و رنگ سیاه در آغاز به دیده آمده، از آن کیست، پاسخی رسا و دور از گنگی به دست آید. به سخن دیگر، آیا «شاهد آسمانی» هرگز می‌توانسته تاریکی باشد؟ نه، این تاریکی تاریکی سرشت خودتان بوده که ماتی آن رویاروی شفافیتی بوده که به حضور دوسره انسان نورانی به راهنمای نور، و سرانجام، راه یافتن انگاره راهنما به درون شما - تا جایی که بتوان گفت «شما اوید» (۱×۱) - زمینه می‌بخشد. و بدین سان، این سایه خودتان، ابلیس یا نفس

امّاره خود شما بوده که داشت پرده به میان می آورد که آتش ذکر، سرانجام، آن را به آتش کشید و نابود ساخت؛ این پرده تنها چیزی بود که داشت شیخ الغیب، جفت و همدم آسمانی شما را، از دیده نهان می کرد.

اما، دگر دینی ای که انجام گرفته، به هیچ رو نشانه آن نیست که ابلیس دیرین شما، «ابلیس به اسلام گرویده» شما، شیخ الغیب شما، و «شاهد در آسمان» شما شده است. برگشت ابلیس تان (نفس امّاره شما) به اسلام شرطی است که شیخ الغیب تان با آن می تواند دیدنی گردد؛ و این، به هیچ رو، به معنای آن نیست که ابلیس «شاهد در آسمان» می گردد. چنین ایده ای را از بهر سوی داری بنیادین شما - سوی داری قطبی ای که در آغاز بررسی کردیم - نمی توان پشتیبانی کرد: یا جان - آگاهی از سایه اش، نفس امّاره، رهایی نیافته، اما به آن و از میان آن می نگرد و بدین سان، چیزی جز سایه - سایه خودش - را نمی بیند؛ یا نه، سایه فرو نشسته و روان به درجه نفس مطمئنه والایی پیدا کرده و بعد نورانی خودش را می بیند.

اگر، برای پرهیز از گنگی، روی این ها پافشاری می کنیم؛ از بهر آن است که می دانیم به گونه ای پرهیزناپذیر، پرسشی به میان خواهد آمد. راستی این است که بسیار و سوسه کننده می بود که نمودار سه گانگی نفس را که در بالا یادآوری کردیم، با نگرش به آگاهی و ناآگاهی گزارش کرده و آن را در همان جا رها می کردیم. با این همه، آیا پدیده سایه و نور، فرآیند درونی ای که نجم کبرا و صوفیان دبستان او چنان ریزبینانه موشکافی کرده اند، به راستی می تواند با سخن گفتن از این که آگاهی پهنه نور است و ناآگاهی پهنه سایه، ترجمان ساده ای پیدا کند؟ جان - آگاهی (نفس لّوامة) در میانه نهاده شده است: میان نفس پست تر، و نفس بالاتر که «شاهد در آسمان»، راهنمای فراحسی بدان و به کمک آن به آشکار درمی آید. چگونه احتمالاً می توان گفت که «دو نفس» که جان - آگاهی در میانه آنها جای گرفته، هر دو به گونه برابر، از یک پهنه سایه اند؟ نخستین این ها سایه ای است که برای بازآوری ساختار دو واحدی می بایست بر آن چیره شد. بدین سان، آیا این دو بعدی بودن نفس (همایش نورها) نیست که خودش سه بعدی بودن فضای روحی - روانی را بایسته می گرداند؟ به زبان دیگر، آیا سه گانگی نفس (بخش ۳-۴) ما را وادار می سازد که، برای بازشناختن ساختارش، دست کم اعتراف کنیم که درون

ناآگاهی سوی داری و لایه‌های گوناگونی هست؟ اما چگونه می‌توان گونه‌گونی‌های مثبت را با آنچه که منفی و منفی بودن است، آشتی داد؟ می‌بایست رأی جدی‌تری را برگزیده و، همانا، هر چه را که از نمودارمان نتیجه می‌شود بپذیریم، اگر که می‌خواهیم از کژاندیشی پیش‌تر یادآوری شده اشتباه کردن عناصر مکمل با عناصر متناقض دوری کنیم که بدان می‌انجامد که فرورتی یا «شاهد در آسمان»، و ابلیس - اهریمن را نمود مکمل یک سایه گزارش کنیم.

با پیش‌بینی این دشواری‌ها، در اینجا از دو چیز، به ویژه، پرهیز کرده‌ایم. نخست آن که از پیوند دادن اندیشه «شاهد در آسمان» با چیزی که واژه آلمانی *Doppelgänger* بدان اشاره دارد - به درستی، از بهر گنگی و سایه‌ای که با این واژه پیوند دارد - پرهیز کرده‌ایم. راستی این است که موضوع سخن ما بیشتر یک همتا - یک همتای آسمانی و متعالی - است، تا یک «همزاد»^۱؛ ایده این جفت آسمانی ضد همزادی است که در شماری از داستان‌های افسانه‌ای بدان اشاره رفته است و به هیچ رو جا ندارد که این دو ضد با هم آورده شوند تا از آنها یک «کل» پدید آید. و راستی این است که بررسی‌های روان‌شناسانه نشان می‌دهند که این همزاد جلوه ناخودآگاه آدمی بوده، و بنابراین، به کارکرد روان پست‌تر، همانا، نفس امّاره، پوشش تاریک، و سایه بستگی دارد - یعنی، درست همان چیزهایی که ذکر می‌بایست با سوزاندن نابود کند، تا آن که راهنمای نور بتواند هویدا شود. چیزی که از باز پیوستن نورهای دوقلو جلوگیری می‌کند، نمی‌تواند یکی از عناصر برساننده آن باشد.

دوم آن که ما، در چند اشاره پدیدار شناسانه که طرح‌شان را اینجا و آنجا آورده‌ایم، از هرگونه پیشنهاد یک «ناآگاهی گروهی» پرهیز کرده‌ایم. به راستی می‌توان دید که گرایش‌هایی در کار بوده تا به این واژه توصیفی «گروهی» شدت بخشیده شود، تا آنجا که به آن استواری و ارزش‌های یک فرض را داده‌اند: با این کار، به سادگی فراموش شده است که نگرگاه روان‌کاوی، در پایه درمانی برای روان، در بنیان، گرایش به تقویت چیزی دارد که آن را فرآیند فردیت‌یابی

1. double

می‌نامد. از همین‌رو، بیهوده خواهد بود که بکوشیم راز - آشنایی شخصی ویژه آیین تصوف را، در جایی که همه هدف آن آزاد ساختن انسان درونی از نفوذ برخی نمونه‌های گروهی است، با پیوند دادن آن با چنین نمونه‌هایی برشماریم. گرایش به چیزی چون تصوف می‌تواند در گروهی از انسان‌ها یافته شود، اما چنین امری به دلیل یک گرایش گروهی نیست. با تیرگی گرفتن هر پدیده مینوی یا فرهنگی‌ای که با پیش کشیده‌های خودش جور در نیاید، گرفتاری‌های ذهنی زمان ما پایان خواهند یافت.

اینک برای پر ساختن نمودارمان - که چنان که کمی پیش تر پیش‌بینی کردیم، به شدت به آن نیاز داریم تا گزارش‌های نوشتارهای دینی‌مان بتوانند بعدهای درخور خود را پیدا کنند - آن را چنین استواری می‌بخشیم: انسان‌شناسی‌ای که در آن نیروهای ضد هم (برای نمونه، آدمکش و قربانی)، به هنگام کردار، نمایانگر یک راستی دیرین و بنیادین باشند، یک چیز است، و انسان‌شناسی که آدمی را میان دو جهان می‌نهد، چیزی دیگر. انسان، بنابر فرزانش اسماعیلی، یک زیونده میانی است که فرشته درونمایه‌ای، یا اهریمن درونمایه‌ای می‌باشد و راستی کامل آخرت‌شناسانه او برهم نهاده این دو هستی درونمایه‌ای نیست. آدمی در انسان‌شناسی ابن‌عربی نیز زیونده‌ای میانی است که میان بودن و نبودن، میان روشنایی و تاریکی جای گرفته و، همزمان، مسئول و پاسخگوی به هر دو سوست. او تا جایی که روشنایی را می‌پوشاند، مسئول تاریکی است، اما به اندازه‌ای که تاریکی را از تسخیر کردن و فرمان راندن بر روشنایی باز می‌دارد، مسئول روشنایی است.

در آیین نجم‌کبرا نیز جان - آگاهی در میان روشنایی و تاریکی جای داده شده است. چنین که باشد، ما به نموداری نیاز داریم که روی پهنه‌ها نهاده شده باشد؛ نمی‌توان فرض کرد که تنها یک پهنه یگانه نادیدنی وجود داشته باشد - همانا پهنه ناآگاهی - که، به گونه یک سویه و گریزناپذیر، در زیر پهنه به چشم آمدنی جای گرفته باشد. شماری از نمودهایی را که از مرزهای کارکردهای روان پیشی گرفته و فراتر می‌روند، می‌بایست نه در زیر، بلکه بر روی آگاهی جای داد. یک

ناخودآگاه^۱ یا آگاهی زیرین^۲ داریم که همتای رده نفس امّاره است، و یک آگاهی بالاتر^۳ یا آبرآگاهی^۴ که همتای رده نفس مطمئنه است. در پهنه مادی ناپیدایی یک چیز می تواند از نبود نور، یا بیش از اندازه بودن نور باشد که از نزدیک شدن بیش از اندازه به چشمه خیره کننده نور فرا می آید. در پهنه «فراحسی» یا «حواس فراحسی» یا اندام انسان نورانی نیز همین درست است. در یک سو به چشم نیامدنی بودن (نبودن شاهد) را داریم که سایه، تاریکی اهریمنی، نفی یا زندانی بودن نور است؛ در سوی دیگر و ناهمساز با این سو، ناپیدایی ای است که شاگردان نجم کبرا آن را «نور سیاه» می نامند و خاستگاه پیشین همه چیزهای پیدا یا همه نور (بخش ۵ را ببینید) است. درست از همین رو، «نور سیاه» ضد تاریکی اهریمنی است. در هر دوی این موارد چیزی هست که فراسوی مرزهای آگاهی است. اما در مورد نخست، نادیدنی بودن یا نبود نور، راستی ای است که به آگاهی زیرین برمی گردد؛ در مورد دوم، یا ناپیدایی از بهر بیش از اندازه بودن درخشندگی و نزدیکی بیش از اندازه به نور، راستی ای است که به آگاهی بالاتر یا فراآگاهی^۵ باز می گردد. و راستی های آگاهی بالاتر راستی هایی فردی هستند؛ یعنی، هر روانی می بایست به گونه فردی، افزون بر سایه شخص خودش، بر سایه گروهی نیز چیرگی پیدا کند. برای به دست دادن یک «راستی نمونه» از میان راستی های ابرآگاهی، می بایست راستی ای را به یاد آوریم که معنای واژه خویشکاری^۶ - هر چند که، بیشتر، آن را به اشتباه به کار می برند - با همه دلالت های رازآمیز و آمرانه و سرسخانه و گنگش بدان اشاره دارد.

ایده خویشکاری شاید بهتر از هر ایده دیگری بتواند به گونه فشرده بازنمای همه چیزهایی باشد که مفهوم فروشته اشاره گر بدانهاست و در موضوع دثنا به عنوان شکوه (δόξα) و سرنوشت (τύχη)، در موضوع سرشت کامل هرمس سهروردی، و سرانجام، در موضوع «شاهد آسمانی» و «میزان جهان فراحسی»^{۱۰۵} نجم کبرا بدان برمی خوریم. راستی این است که در چنین بازنمایی فشرده ای ایده

1. Subconscious

2. infraconsciousness

3. superconsciousness

4. supraconsciousness

5. transconsciousness

6. vocation

اساسی و انکارناپذیر فردیت از فرشته‌شناسی جدایی‌ناپذیر نمی‌باشد، زیرا درست همان‌گونه که مفهوم فرشته اساس خودش است، این ایده نیز برای ایده فرشته بنیانی فراهم می‌آورد.

بر این پایه، ایده فردیت پایداری کرده و در برابر کوشش‌هایی که برای پشتیبانی از ایده «گروهی‌سازی» و بینش‌های فلسفه صورت‌گرا انجام می‌گیرد، استوار می‌ایستد. این ایده، همچنین، ما را از این پندار دروغ‌رهایی می‌بخشد که باور داشته باشیم بنده است که از کران فردیت گریخته، و با رسیدن به کران «اجتماع»، هم‌زمان به خداوند رسیم، چرا که چنین باوری آن سوی دیدگاهی است که عارف از درجه‌بندی هستی دارد بدان‌گاه که آرام آرام کوه قاف را به سوی سنگ زمردین تارک‌اش درمی‌نوردد و گام به گام رو به بالا نهاده و از پهنه‌های مادی - از جهان گیاهی، جهان جانوری، و گونه‌های انسانی - درمی‌گذرد. گام به گام، گونه‌ای آشکار می‌شود که هنوز افراد را در بر نمی‌گیرد؛ آنگاه، فردی که با گونه‌های فرمانروای بر خودش همزیستی دارد؛ آنگاه، فردی که با گونه‌های زیر دستش همزیستی می‌کند. سرانجام، در پی فراز رفتن‌ها، بازگشت انسان نورانی به کمال وجودی آغازین‌اش ایده یک شخص غیر ویژه را پیش می‌کشد: فردیتی کهن - الگویانه که توانمندی و پرواز اوج‌گیرانه‌اش، با به شمار آوردن همه امکانات نهفته یک‌گونه، خود، یک نمونه بی‌همتا می‌گردد. ایده فردی که گونه خودش است، ایده فرشته است^{۱۰۶}. لایب‌نیتز این ایده را روی بینش یک‌بودن^۱ جان‌نهاد و این، به درستی، چیزی است که دریافتن ایده خویشکاری به عنوان پیوندی با کهن‌الگو را امکان‌پذیر می‌سازد. در اینجا این ویژگی فردیتی که در پایان یک راز - آشنایی فردی عارفانه زاده می‌شود، چون حالتی از «دوگانگی»، یک ساختار یکپارچگی دوگانه^۲، نمایان می‌گردد. این یکپارچگی دوگانه نه یک به هم آمدن دو عنصر ناهمساز و روبروی یکدیگر - نور اورمزدی و تاریکی اهریمنی - بلکه به هم آمدن اورمزد و فرورتنی خودش، دوقلوهای نور، «روان آرام یافته» و «شاهد آسمانی»^۳ اش، هرمس و سرشت کامل‌اش، فوس و راهنمای نورش، آگاهی و ابرآگاهی، می‌باشد. «و این، نور بر نور است».

بخش پنجم

نور سیاه

۱- نور بدون ماده

چیزی که کمی پیش تر از آن به نام «آبرآگاهی» (سرّ یا خفی به زبان صوفیانه) یاد کردیم، نمی تواند یک پدیده گروهی باشد. ابرآگاهی همیشه چیزی است که در پایان کشمکشی که قهرمان آن فردیت مینوی است، گشوده می گردد. از حس به فراحس نمی توان به گونه گروهی گذر کرد، زیرا این گذر همانا زاییده شدن و گسترش یافتن شخص نورانی است. این امر، بی شک، یک انجمن برادری عرفانی را پدید خواهد آورد، اما چنین انجمنی پیش از آن وجود ندارد (هرمس تنهاست آن گاه که در پی پیروی از سرشت کامل اش، به اتاقک زیرزمینی پای می نهد (بالا تر، بخش ۱-۲ را ببینید). چنان که دیده ایم، این گشودگی اندک اندک با برخی «نورهای تجلی» که با هر گامه ای همزمانی دارند، به نشان در می آید. همزمانی این نورها و این که درجه هست بودن آنها با «شاهد» شان و برای «شاهد» شان نموده می شود، درست همان چیزی است که به چهره نمایان شاهد زمینه می بخشد^{۱۰۷}. «آبر - فردیت» عارف، همانا بعد فرارونده انسان، به این جدایی ناپذیری با هم آینده بستگی پیدا می کند. از آستانه که گذشته شد، در چرخش های یک تاریخ سرّی - گامه های سفر مینوی، بیم ها و پیروزمندی های فرد

نورانی و رخ‌پوشی‌ها و جلوه‌گری‌های دوباره شاهدش - چشم‌اندازی گشوده می‌گردد. پی‌گیری موشکافانه همه این‌ها نیاز به بررسی ژرف سراپای تصوف ایرانی دارد، در حالی که در اینجا می‌بایست خود را به نشان دادن برخی ویژگی‌های بایسته‌ای که از سه یا چهار استاد بزرگ صوفی وام گرفته‌ایم، وابسته سازیم. بعد ابرآگاهی، به گونه نمادین، با «نور سیاه» پیش آگاهی می‌شود؛ این نور به گفته نجم‌رازی و محمد لاهیجی بالاترین رده روحانی را نشان می‌دهد و سمنانی آن را نشانگر بیم‌آور ترین گامه راز - آشنایی می‌داند که گامه درست پیش از تجلی واپسین است که با نور سبز پیش آگاهی می‌شود. به هر حال، میان دیدن نور سبز و «نور سیاه»، از بهر نزدیکی‌شان، راه‌بندهایی هست که نگرش داشتن به آنها بیشترین ارزش‌ها را دارد.

ایده «نور سیاه» چیزی است که بیش از هر ایده دیگری بر ما بایسته می‌گرداند که میان دوبعدی که با یک بعد یا ناآگاهی شناسایی‌ناپذیر، به شمار در نمی‌آیند، جدایی نهاده و آنها را از یکدیگر بازشناسیم. تا جایی که زبان عرفانی به ناگزیر «نمادگر» آزموده‌های مادی است، چنین می‌نماید که این آزموده‌ها ایده دو قطبی بودن را بیش از آن که میان آگاهی و ناآگاهی نمودار سازند، میان ابرآگاهی و فروآگاهی نمایان می‌سازند. فیزیکدانان میان سیاهی ماده و سیاهی بخش زیرین جو زمین^۱ جدایی می‌نهند^۸. در یک سو جسم سیاه را داریم، جسمی که هر نوری را بی‌نگرش به رنگ آن به خود می‌کشد؛ این چیزی است که در یک کوره تاریک «دیده» می‌شود: کوره، هنگامی که گرم شد، از سیاهی به سرخی، آنگاه به سفیدی، و سپس به سرخ - سفید می‌زند. این نورها، همگی، نوری هستند که ماده آنها را به خود کشیده و سپس باز فراافکنده است. در پیوند با ذره نور (انسان نورانی، $\phi\omega s - \phi\omega s$) نیز همین گونه است. این ذره در چاه تاریکی (نفس اماره، بخش ۳-۳) کشیده می‌شود که، به باور نجم‌کبرا و سهرودی، با آتش ذکر وادار می‌گردد تا ماده را رها کرده و آن را «باز فرا افکند». بدین سان، این چهره سیاه است و چاه و کوره تیره؛ تاریکی پست‌تر، آگاهی زیرین یا فروآگاهی. اما، نور

1. stratosphere

دیگری هم هست، نوری بدون ماده؛ نوری که آنگاه به دیده می‌آید که از این ماده پیش‌تر آماده شده و در برکشنده آن رهایی پیدا کرده باشد. تاریکی بالا تاریکی جو، فضای ستاره‌ای، و آسمان سیاه است. این تاریکی، به زبان عارفانه، همان نور خود^۱ ایزدی است که درون خویش جای گرفته است (نور ذات)، نور سیاه *Deus absconditus*، گنج نهانی که می‌خواهد خود را آشکار کند و «ادراک را بیافریند تا موضوع ادراکش را بر خود آشکار نماید»؛ چیزی که، بدین سان، تنها با پوشاندن خویش در حالت موضوعی است که می‌تواند خود را به آشکار درآورد. بنابراین، این تاریکی ایزدی به تاریکی پست‌تر، تاریکی کالبد سیاه، و فروآگاهی (نفس امّاره) باز نمی‌گردد، بلکه به سپهرهای سیاه، و نور سیاهی اشاره دارد که در آن حالت ویژه *Deus absconditus* [گنج پنهان] با ابرآگاهی به پیش - حس درمی‌آید.

بدین سان، به دانش فراسپهرانه‌ای از نور نیاز داریم که راه‌های آن با آزموده مینوی رنگ‌های عارف و به ویژه در مورد کنونی، با آزموده‌های صوفیان ایرانی - به نقشه درخواهند آمد. ادراک‌های رویینانه‌ای که آنها از نورهای رنگی دارند، ایده یک رنگ پاک را به اندیشه می‌آورد که بر ساخته‌کنشی از نور است که ماده خودش را به راستی در می‌آورد؛ یعنی، در گامه‌هایی جدا از هم، احتمال «گنج پنهان»ی را که آرزومند آشکارنمایی خویش است، راست می‌گرداند. استوارتر و سراسرتر از هر اشاره دیگری، اشاره‌ای است که در یکی از بخش‌های پیش‌تر داشتیم و ما را به جدایشی رهنمون گشت که در یکی از بزرگترین رساله‌های بوعلی سینا میان «تاریکی هنگام رسیدن به قطب» و تاریکی فرمانروای «باختر دور» ماده نهاده شده است. دومی تاریکی‌ای است که فیزیک امروزی رفتار در پیوند با نورش را برشمارنده است؛ این‌ها نیروهایی از تاریکی هستند که نور را نگاه داشته و گذرش را بند می‌آورند؛ نیروهایی از جسم سیاه که نور را به خود کشیده و «حکمت اشراقی» سهروردی آن را با واژه برزخ (به معنی راه‌بند، پرده) که از واژه‌های ویژه ایران باستان است، می‌نمایاند. از سوی دیگر، تاریکی «هنگام

رسیدن به قطب» پهنه‌ای از «نور سیاه» است که پیش از همه ماده‌ای که خود آن به راستی در می‌آورد تا در آن دریافت گردیده و نور به چشم آمدنی گردد، هستی دارد. در اینجا تضاد میان نور سیاه قطب و تاریکی جسم سیاه مادی نهاده می‌شود، نه این که به سادگی میان نور و تاریکی ماده نهاده شود. میان جسم سیاه مادی که (برای نمونه، با نفس اماره نموده می‌شود و) نور جویای آن است تا از آن بگریزد، و نور سیاه پیش از ماده (نور ذات خداوندی)، کل جهان نورها افراشته شده و این نورها، در راستی یافتن‌شان و در حالت به خود پاینده‌ای از زندگی و جوهری بودن، به رنگ‌ها تبدیل می‌شوند.

از آنجا که کل تلاش آنها روی به آزاد ساختن آنها از ماده‌ای دارد که با کارکردشان بیگانه است و آنها گاه در آن زندانی می‌شوند (بخش ۱-۶ را ببینید؛ آنجا که درباره مفهوم نگارگری مانوی و تأثیر آن بر مینیاتور ایرانی سخن گفته‌ایم)، آنها حتا نیاز ندارند برای آن که رنگ باشند، بر رویه جسمی که می‌تواند زندان‌شان باشد، جایگیر شوند. این نورها که درست هنگام نور شدن به رنگ تبدیل شده‌اند، می‌بایست به گونه‌ای نموده شوند که، از زندگی و سرشت خودشان، آفریننده شکل و فضای خود باشند (همان *spissitudo spiritualis*^۱ - که عبارتی است که آن را باز از هانری مور وام گرفته‌ایم و - جایگاه ادراک‌های فراحسی برنموده نجم کبرا و شاگردانش است). این نورهای پاک (که به گفته سهروردی هنجاری دوگانه، طولی و عرضی، را بر می‌سازند و «مادران» و کهن - الگوها هستند)، در کنشی از نور جای دارند که آنها را می‌سازند؛ و آنها خود بر سازنده چهره تجلی (مظهر) خود هستند. «کنش‌های نور» (احساس‌های نور، اشراقات) ظرف‌های نور خود را پدید آورده و این ظرف‌ها مایه پدیداری نور می‌گردند. «نور بدون ماده» در اینجا به معنای نوری است که کنش آن ماده خودش را به راستی در می‌آورد (باز هم بنابر سهروردی، جسم‌های مادی هرگز برای ویژگی‌هایی که می‌نمایند، بسنده نیستند). در پیوند با ماده جسم سیاه که از نیروهای تیرگی، تاریکی اهریمنی، مایه برمی‌گیرد، می‌توان گفت که این ماده، بی‌هیچ

۱. به معنای «یکپارچگی رومی» (م).

شکی، هم‌ارز یک نامادی سازی است.^۱ دقیق‌تر که گفته باشیم، این ماده ماده‌ای است در حالت «اثیری» لطیف، ماده‌ای که کنش نور است، نه ضد آن؛ درخششی از جهان انگاره‌ها (عالم‌المثال، *mundus imaginalis*)، جهان شکلها و چهره‌های به خود پاینده، زمین آسمانی هورقلیا «که نور خودش را می‌افشاند.» دیدن چیزها در هورقلیا، چنان که برخی شیخ‌های صوفی می‌گویند، دیدن آنهاست در حالتی که تنها با «حس‌های فراحسی» می‌تواند دریافت شود (بخش ۷-۴ را ببینید). این ادراک نه یک تأثیرپذیری کورکورانه از جسم مادی، بلکه پویایی خود شخص است که به‌اندام انسان نورانی مشروط شده است. در این پیوند، باور «رنگ‌های وابسته به‌اندام» گوته (بخش ۳-۶ را ببینید) بی‌درنگ جایگاه خود را می‌یابد.

جلوتر (در بخش ۳-۵) خواهیم دید که «نور سیاه» در پایه نور مکاشفه، نور ذات خداوندی است که سبب می‌شود آدمی بتواند ببیند. دقیق‌تر که گفته باشیم، چیزی که باعث می‌شود آدمی ببیند، یعنی نور شخص مطلق، به هیچ رو نمی‌تواند یک موضوع به چشم آمدنی شود. در این مفهوم است که نور نورها (نورالانوار)، نوری که همه نورهای پدیدار با آن پدیدار می‌شوند، هم نور است و هم تاریکی؛ یعنی، نورها پدیدار می‌گردند زیرا که این نور، بینایی را پدید می‌آورد، اما خود نادیدنی است. از این پس نیز، هنگامی که از نور چون آمیزه‌ای از نور و تاریکی سخن می‌گوییم، نمی‌بایست آن را آمیخته با سایه اهریمنی دریابیم، گرچه این تنها سایه موضوعی سیاه باشد. بر رویه درون - پدیدترین جسم‌ها هفت رنگ سر بر می‌آورند. این آمیزه را می‌بایست چون پیوندی از کنش نور با درون مایگی مطلق دانست که خواهان آشکار نمودن خویش است ("من گنجی نهانی بودم و می‌خواستم شناخته شوم")، یعنی، به عنوان کنشی تجلی‌گرانه، در شب پوشیدگی‌ها.^۲ اما این شب ایزدی ضد تاریکی اهریمنی است، و سرچشمه تجلی‌های نوری که تاریکی اهریمنی بعدها می‌کوشد آن را در خود فرو گیرد. جهان رنگ‌ها در حالت پاک‌شان، یعنی گوی‌های نور، تمامیت کنش‌های این نور است که آنها را نور می‌گرداند و بی آن که هرگز خودش به دیده آید، نمی‌تواند جز

با این کنش‌ها آشکار گردد. و همه این ظرف‌ها، این چهره‌های تجلی‌ای که این نور، درست در همین کنش‌هایی که مایه آشکارگری‌اش می‌گردند می‌آفریند، همواره با حالت عارف - همانا با کارکرد «ذره نورانی» انسان که خواهان کشف دوباره همسانش است^{۱۰۸}الف - بستگی دوسویه دارند. شاید بتوانیم به این بستگی - که از یک سو بر ما بایسته می‌گرداند میان ابرآگاهی و فروآگاهی، و از سوی دیگر، میان نور سیاه و سیاهی چیز سیاه جدایی نهیم - نگاهی داشته باشیم. و این کار سوی داری‌ای را که در نوشتار کنونی کوشیده‌ایم به گونه فشرده بنماییم - و اعتراف می‌کنیم زبان مان بسی نارسا بوده است - به پایان می‌رساند.

۲- آیین احساس‌های نور (اشراقات) به باور نجم رازی (سال ۱۲۵۶)

نجم رازی^{۱۰۹}، شاگرد زبردست نجم کبوا، نویسنده رساله‌ای است به زبان فارسی که هنوز در تصوف ایرانی کاربرد دارد و در آن بخش‌هایی یافت می‌شوند که به ویژه با موضوع سخن ما بستگی داشته و به ادراک‌های بینایی (مشاهدات) و پرده فروافتنی‌های فراحسی (مکاشفات)^{۱۱۰} می‌پردازند. جان - مایه این بخش‌ها میان تجلی‌ها یا نمودهای شبح‌وار نورهای ایزدی که در شمار نورهای بزرگی و شکوهمندی^۱ هستند، و باز نمودهایی که در شمار «نورهای زیبایی»^۲ می‌آیند، جدایی می‌نهد. بزرگی و شکوهمندی (همانا سختی و برترآیی دسترسی‌ناپذیر) و زیبایی (کشندگی، شیفته‌کنندگی و خوشایندی): اینها دو دسته از صفاتی هستند که پشت سر هم به هستی‌خدایی در پایه خداوند نهان^۳، و خداوند آشکار^۴ اشاره دارند و، از میان آنها، زیبایی تجلی برتر، و خود - آشکاری^{۱۱۱} خداوند می‌باشد. راستی این است که این دو ویژگی از یکدیگر جدایی‌ناپذیر بوده و میان شکوه زیبایی و زیبایی فریبای شکوه دور از دسترس کنش دوسویه‌ای هست. این بازی

1. Majesty ، عظمی ، جلال

2. Beauty ، جمال

3. Deus absconditus

4. Deus revelatus

درونی حتا به گونه‌ای است که نجم کبروا، هنگامی که پیوند آنها را در برابر پیوند اصل‌های نرینه و مادینه به سنجش درمی‌آورد، جابجایی‌ای را به نگر می‌آورد که همساز با داد و ستد دوسره ویزگی‌های نرینه و مادینه است (گفتار ۴). و برای آن که اشاره کند برای زاده شدن یک فردیت مینوی، دو جنبه‌ای بودن این ویزگی‌ها بایستگی دارد، این گفته ابوبکر واسطی صوفی را باز می‌گوید که گفته است: «صفت شکوهمندی و صفت زیبایی با هم آمیخته‌اند و از به هم پیوستن آنها روح زاده می‌شود. فرزند / پسر / اشاره‌ای است به راستی‌ای جزئی، و پدر و مادر، اشاره‌ای به راستی‌ای کلی.»* (گفتار ۶۵).

به باور نجم رازی اشراقات، نورهای پاک و نورهای رنگی به صفات زیبایی، و «نور سیاه» به صفت شکوهمندی اشاره دارد. او «اندام‌شناسی انسان نورانی» را همزمان با اندیشه «مکاشفات جهان فراحسی» به گفت درمی‌آورد.

پیش از هر چیز دیگر بایست بگوییم که، در پایه یک قانون کلی، توانایی دریافتن نورهای فراحسی با میزان صیقل همه‌سویه که بیشتر کار ذکر است و دل را به حالت آینه کامل در می‌آورد، بستگی پُرآپر دارد. در آغاز این نورها چون چشمک‌های نورانی زودگذری نمایان می‌گردند. هر چه درون - پدید ی (یا «آینه‌سانی») آینه کامل‌تر باشد، این نورها بیشتر می‌شوند و با فزونی یافتن زمان پایداری‌شان، به خود گونه‌گونی بیشتری می‌گیرند، تا آن که سرانجام چهره هستی‌داران آسمانی را آشکار می‌گردانند. باز هم در پایه یک قانون عمومی، سرچشمه‌ای که این نورها در آن چهره می‌گیرند، هستی مینوی خود عارف و روحانیت اوست که چنان که پیش‌تر (بخش ۱-۲) دیده‌ایم، در آیین سهروردی با نام سرشت کامل / طبیعت تامه / و در آیین‌های هرمسی با نام «فرشته» فرزندانیش از آن یاد می‌شود. اما در کنار این راستی می‌بایست درنگر داشته باشیم که هر حالت مینوی و هر کارکرد و احساس و کنشی هستی روحانی یا «فرشته» خودش را دارد که خود را تنها در نور زمینه خویش آشکار می‌گرداند. پیامبری (نبوت)، راز

* صفت جلال و جمال با یکدیگر تصادم کرده و از تصادم آنها روح متولد شده، بنابراین، فرزند اشاره به جزء و پدر و مادر اشاره به کل‌اند. (برگه ۱۲۸)

- آشنایی (ولایت)، ارواح راز - آشنایان (اولیاء)، شیخ‌های بزرگ صوفی، قرآن، اسلام آوردن، پایداری در باور (ایمان)^{۱۱۲} - حتا هر چهره‌ای از ذکر و هر چهره‌ای از ستایشگری و نمازگزاری به خداوند - همگی این راستی‌ها در نور درخور خودشان نمایانده می‌شوند.

در شرحی که نگارنده ما از پدیده فراحسی نور پاک به دست می‌دهد، به گونه فشرده، درمی‌یابیم که برق زدن‌ها و شعله‌ها بیشتر زمان‌ها ازکش‌های نمازی (نمازخوانی، دست‌نمازگیری و غیره) فرا می‌آیند. یک نور دیرپای‌تر و روشن‌تر نور قرآن یا ذکر است. شاید از آیه پرآوازه سوره نور نیز پدیداری به دیده آید: «انگاره نور او چراغدانی است که در آن چراغی است و چراغ در بسته‌ای از شیشه جای گرفته است»^{*} در اینجا «چراغدان نورها» نوری از پیامبری یا ویژگی راز - آشنایانه‌ای از شیخ را به آشکار در می‌آورد و شمع‌ها، چراغ‌ها، و اخگران زنده چهره‌های گوناگون ذکر یا تأثیری از نور حکمت را می‌نمایانند. همه چهره‌های ستارگانی که در آسمان‌های دل نموده می‌شوند، چنان که در باور نجم کبرا می‌بینیم، نورهایی هستند که فرشته را می‌نمایند و، همانا، رویه‌ای باطنی از آسمان فضایی را که همتای فرشته است (باطن فلک). ستاره، بنابر درجه پاکی دل، می‌تواند با آسمان یا بی آسمانش دیده شود؛ در حالت دوم آسمان «توده لطیف اختری» دل است و در آن، ستاره نور روح می‌باشد. پیکره‌های اختر - گروهی *Animae coelestes* را آشکار می‌سازند. خورشید و ماه می‌توانند در جاهای گوناگونی که هر یک مفهوم ویژه خود را دارند پدیدار گردند. ماه کامل در آسمان دل نمایانگر تأثیراتی از راز - آشنایی است که با درجه راز - آشنایی ماهانه (ولایت قمریه) همسازی دارند، و خورشید تأثیرات راز - آشنایی خورشیدی یا کلی (ولایت کلیه) را آشکار می‌سازد. چند خورشید که با هم باشند، نمودی از

* آیه ۳۶ سوره نور: «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور پروردگار چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد که آن چراغ در آگینه باشد و آن آگینه گویی ستاره‌ای درخشان باشد که افروخته می‌شود از درخت با برکت زیتونی که نه خاوری است و نه باختری. و نزدیک باشد روغن‌اش که روشنایی بخشد، هر چند که آتش آن را مس نکرده باشد. آن آتش نوری است بر نور که خداوند هدایت می‌کند از این نور خود آن را که بخواهد و پروردگار برای مردم مثل‌ها می‌زند و خداوند به همه چیز داناست.»

راز - آشنایان کامل (اولیاء کلی) به شمار می آیند. خورشید و ماه که با هم به اندیشه آمدند، نمود به هم پیوسته چهره شیخ و چهره راز - آشنای مطلق خواهند بود.^{۱۱۳} خورشید و ماه و ستارگان شاید غوطه‌ور در دریا یا آب روان، یا برعکس، در آب ایستاده و گاه در یک چاه نمودار گردند. در آنجا عارفان، همگی، نورهای «هستی روحانی» خویش را باز می‌شناسند. این غوطه‌وری‌هایی که در یک عنصر درون - پدید انجام می‌گیرند، از بیشترین پاکی دل و حالت «روان آرام گرفته» سخن می‌گویند که در مرز خود به پرتوهای نورهای ایزدی اجازه می‌دهند تا از میان همه پرده‌ها بگذرد. و این، معنای آن آیه سوره نجم است که می‌گوید: «دل به آنچه که دیده است، دروغ نمی‌بندد (۵۳: ۱۱)»؛ همان حس عارفانه‌ای که بر راستی رویاهای پیامبر - آنگاه که می‌گوید «دل من پروردگارم را به زیباترین چهره دیده است» - و تجلی‌های نموده شده به ابراهیم و موسی گواهی می‌دهد.

نجم رازی آن را می‌داند: شاید پرسیده شود که آیا این تجلی‌ها در جهان درونی و باطنی رخ می‌دهند یا در جهان بیرونی و به چشم آمدنی؟ پاسخ او این است که هر که چنین پرسشی می‌کند، از پهنه راستینی که دو جهان در آن به هم آمده و با هم برخورد پیدا می‌کنند، دور می‌ماند. در یک مورد شاید چنان روی دهد که ادراک فراحسی با ادراک حسی برانگیخته و بیدار گردد. میان موضوعات حسی، فراحسی (غیبی)، بیرونی (ظاهر) و درونی (باطن) همزمانی و نمادگری‌ای هست و این‌ها بنیان و سنجه ادراک رویایی به شمار می‌روند. در موردی دیگر، یک درک سر راست فراحس با عضو دل، می‌تواند بدون یک اندام حسی یا پشتیبانی جسمانی انجام گیرد (بخش ۱ - ۴، هاله و ادراک هاله‌ای را ببینید). در هر دوی این موارد، اندام دل (با توان روحی خیال)^۱ در موضوع حسی دگردیسی پدید می‌آورد، به گونه‌ای که موضوع در «هورقلیا» - بر پهنه جهان انگاره‌ها (*mundus imaginalis*) یا جهان مثالی‌ای که در آن «آنچه جسمانی است، روح می‌شود و آنچه روحانی است، بر خود تن می‌پذیرد» - به ادراک درمی‌آید (نجم کبرا می‌گوید: «شیوه ما شیوه کیمیاگری است»^{۱۱۴}). این، مفهومی است برگرفته از

گزارش روحانی آیه نور - آنجا که می خوانیم «خداوند نور آسمان ها و زمین است» (۲۴:۳۵) - زیرا، به راستی و به مفهومی درست، چیزی که آشکار می کند (همانا، نور) و چیزی که آشکار می شود (مظهر، چهره تجلی)، چیزی که می بیند و چیزی که دیده می شود، خود خداوند است. «هنگامی که معنای ندای شگفتی ابراهیم، آنجا که می گوید این خدای من است، به گونه عرفانی دریافته شد، آنگاه حس و فرا حس، درونی و برونی، و نهان و آشکار یکی و یک چیز خواهد بود.»

سمنانی در آیه دیگری از قرآن (آیه ۵۳: ۴۱)* همین اصل جنبش درونی را به نگر می آورد که، بنابراین، هر چیز بیرونی رخدادی وابسته به روح می گردد که زمان فیزیکی و تاریخی (آفاقی) را به زمان روانی (انفسی) باز می گرداند. و این، نقطه پایانی است که همه راه های عرفانی در آن به هم می رسند؛ پهنه ای روحانی که در آن خیرگی نگاه کسی که در آینه چشم درون، چشم دل، بر شاهد ژرف اندیشی اندیشه می کند، چیزی نیست مگر خیرگی نگاه شاهد: «من آینه چهره تو هستم؛ از راه چشم های خود توست که من بر سیمایت می نگرم.» موضوع ژرف اندیشی خود ژرف اندیش است و برعکس^{۱۵}؛ در اینجا، پیشاپیش، کوشیده ایم تا به راز این دوسرگی عارفانه نزدیک شویم: چیستانی که نمی تواند با چیزی بهتر از نور نموده شود. نجم رازی این کوشش را به نهایت می رساند:

اگر در آسمان دل نوری برخیزد که چهره یک یا چند ماه تابان را به خود گیرد، دو چشم عارف بر این جهان و آن جهان دیگر بسته هستند. چنانچه این نور برخیزد و، در یک انسان باطنی از همه رو پاک، به درخشندگی خورشید یا شمار بسیاری از خورشیدها رسد، عارف دیگر از این جهان و آن جهان آگاهی ندارد و، تنها، در پرده روح، پروردگار خویش را می بیند؛ آنگاه، دل او چیزی نیست، مگر نور؛ بدن لطیف اش نور است، پوشش مادی اش نور است، شنوایی اش، بینایی اش، دستانش، برونش، و درونش چیزی نیستند جز نور؛ دهان و زبانش نیز این گونه اند.

* ۴۱:۵۳: آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می گردانیم تا آشکار شود که (خدا و آیات حکمت و قیامت و رسالت او همه) بر حق است. آیا ای رسول، خدا که بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است، نیاز به برهان دارد؟

احساس‌هایی از دیدن نور پاک که چنین برشمرده شده‌اند، با حالتی که همان حالت «نفس آرام یافته» است، هم‌راستایی دارند. احساس دیدن نورهای رنگی‌ای که نجم کبرا پیش می‌رود تا آنها را برشمارد، گام به گام، از دمی برمی‌خیزند که در آن فردیت مینوی انسان پیروزمندانه از من پست ترش (اثرآرگی) آزاد شده و، با رسیدن به درجه آگاهی (لوامگی)، راه خویش را به درجه نفس آرام یافته که آستانه فراسوست (بخش ۳-۴) پی می‌گیرد. آنگاه، عارف به وادی نخست می‌رسد و، با پی‌گیری خط سیری از گامه‌های پشت سرهمی که با دیدن پنداره نورهای رنگی به نشان در می‌آیند، به وادی هفتم، وادی «نور سیاه»، می‌رسد. اما، در اینجا می‌بایست به برخی ویژگی‌هایی نگرش داشته باشیم که اصالت هر یک از استادان صوفی ایران با آنها به آشکار در می‌آید (و در این راه، به خشکی دگرگونی ناپذیر بخشی از «سنت»‌هایی که امروزه در باختر زمین گریبانگیر ماست، بهایی ندهیم). در جایی که سمنانی نورهای رنگی را به هفت مرکز یا عضو اندام لطیف (لطیفه) پیوند می‌دهد، نجم رازی آنها را به سادگی با حالات روحانی بستگی می‌دهد. با این همه، او در پیوند با «مکاشفه‌های فراحسی»، از «اندام شناسی»‌ای از اندام‌های ظریف سخن به میان می‌آورد که بنا به دیدمان او تنها پنج عدد هستند. افزون‌تر آن که، در کارهای این دو استاد نورهای رنگی درجه‌بندی گوناگونی دارند و ترتیب آنها از همه رو گونه گون از یکدیگر است.

به باور نجم ارزی، نورهایی که حس‌های فراحسی می‌بینند، رده‌بندی زیر را دارند: در گامه نخست، نور دیده شده نور سفید است؛ این نور نشانه اسلام است. در گامه دوم این نور زرد رنگ می‌شود که نشانه وفاداری باور (ایمان) می‌باشد. در گامه سوم نور آبی تیره (کبود) را داریم که نشانه نیکخواهی (احسان) است. در گامه چهارم نور سبز است، به نشانه آرامش روان (نفس آرام یافته، مطمئن). بدین سان، ادراک نور سبز، و معنای آن در آیین سمنانی (بخش ۱-۶ را ببینید)، با ادراک نور سبز در رساله نجم کبرا همسویی دارد، گرچه جایگاه رده‌ای آنها یکسان نیست. در گامه پنجم به آبی نیلی می‌رسیم که نشانه باورداری استوار (ایقان) است. در گامه ششم نور سرخ را داریم که نشان معرفت عارفانه و دانش

«حکمت» است (سرخ در آیین نجم کبریا رنگ نوس^۱ یا عقل فعال است). در گامه هفتم به نور سیاه می‌رسیم که نشان عشق شورزده و آمیخته به وجد است. بدین سان، شش گامه نخست با نورهایی سازگاری دارند که نجم رازی آنها را نورهای صفت زیبایی یا نورهای تجلی‌ای که روشنی می‌بخشند، برمی‌شمارد. «نور سیاه» نور صفت شکوهمندی است که هستی عارف را به آتش می‌کشد؛ روی این نور ژرف‌اندیشی انجام نمی‌شود؛ نوری است که یورش آورده، تسخیر می‌کند، نابود می‌سازد و، آنگاه نابودی را از میان برمی‌دارد؛ نوری که «جادوی برتر» (طلسم اعظم) است و همانا ابزار زیست - ساختار آدمی. این عبارت اتفاقاً در زبانه سهروردی نیز روی می‌نماید. بدین سان، این شکوهمندی دسترسی‌ناپذیر است که در زیبایی فریبنده به آشکار در می‌آید و زیبایی است که در شکوهمندی رخ می‌نماید؛ همایش آنها امری بنیادین است (نوشتر واسطی بازگو شده در بالا را ببینید). اما، پیش - بایست این آشکار شدن یک قالب است، ظرفی (مظهر) که آن را دریافت دارد. نجم رازی تأیید می‌کند که هر جا می‌نگریم، نور و تاریکی می‌بینیم و از همین روست که قرآن (در اشاره به تاریکی و نور) نه از یک آفرینش یا حالت آفریده شده (خلقت)، بلکه از یک برپاسازی دیرین و بنیادین (جلیت، زمینه‌بخشی به خود هستی آمدن هستی) سخن می‌گوید. تاریکی و نور چیزهایی نیستند که در کنار چیزهای دیگر باشند؛ آنها دسته‌هایی از چیزها هستند. بدین سان، این سوی داری پیش - زمینه‌ای ما را رها از آن می‌سازد که شب ایزدی - پوشیدگی ذات که مایه آشکار شدن نور می‌گردد - و نور این پایین - تاریکی‌ای اهریمنی که نور را به بند گرفته و بدان اجازه‌گریز نمی‌دهد - را با یکدیگر اشتباه کنیم. این تاریکی چیزی نیست که مایه نمایانی نور می‌شود؛ چیزی است که هرگاه وارد گردد، نور را آزاد می‌سازد. اما اگر همه نوری که این چنین آزاد شده، چون نور پدیدار به چشم می‌رسد و، بنابراین، جویای یک «ماده» یا ظرفی است که به این نمایانی زمینه ببخشد، آنگاه ماده یاد شده ماده تاریکی پست‌تر نیست. در اینجا، در کیهان‌شناسی آیینی همگی مینوی جویان ما (چنان که

بارها یادآور شده‌ایم)، ارزشمندی به سزای جهان ماده لطیف یا جهان انگاره‌ای (عالم‌المثال)^۱ به احساس در می‌آید. «ماده لطیف» سپهرهای باطنی دل، «توده اختری» آن، و چیزهایی چون اینهاست. پدیده فراحسی نورهای رنگی با این «ماده» به بار می‌آید، زیرا این ماده خود کنش نور است، نه ضد نور. شب ایزدی (*Deus absconditus*)، در پایه سرچشمه و خاستگاه همه نور (*Deus revelatus*)، آمیخته‌ای از جوهر اهریمنی و خدایی نیست؛ اما، همین که آشکارگشت، می‌تواند به خوبی به بند تاریکی اهریمنی درآید. این داستان غم‌انگیز را کیهان‌شناسی مانوی چون داستانی همیشه حاضر باز می‌نماید که گونه‌گونی‌های پایان‌ناپذیری دارد؛ تا آنجا که به سردرگمی میان موضوعات خدایی و موضوعات اجتماعی رسیده و آنها را می‌پوشاند.

دیدمانی که نجم‌رازی درباره اندام‌های لطیف دارد، با آن که با دیدمان سمنانی گونه‌گونی دارد، به دومی راه می‌گشاید. این دیدمان، در بُن، از حدیثی بر می‌خیزد که می‌گوید: «خداوند هفتاد هزار پرده نور و تاریکی دارد؛ چنانچه پرده‌ها را برمی‌داشت، درخشش چهره‌اش هر چه را که به دیده‌اش روی می‌کرد، به آتش می‌کشید.» این پرده‌ها روی هم رفته همه سپهرهای حسی و فراحسی (ملک و ملکوت، شهادت و غیبت) است. عددی که شماره این پرده‌ها را به گونه کیفی نمایان می‌سازد، بنابر حدیث بالا، هفتاد هزار است. اما، از شماره‌های گوناگون دیگری هم سخن به میان آمده است؛ برخی حدیث‌ها از ۱۸۰۰۰ جهان و برخی دیگر از ۳۶۰۰۰ جهان سخن گفته‌اند^{۱۶}. اینک بدانجا می‌رسیم که بگوییم این جهان‌ها همگی در جهان درونی انسان، در هستی نهانی یا درونی (نهان = باطن) او، نیز هستی دارند و این هستی باطنی به شماره جهان‌ها «چشم‌ها»یی دارد و از راه این «چشم‌ها»ست که انسان، با آزمودن زنده حالت مینوی‌ای که هر یک از این جهان‌ها در آن خود را بر او آشکار می‌گردانند، پی‌درپی هریک از این جهان‌ها را به دیده می‌آورد. بدین سان، او هفتاد هزار «چشم» دارد که ۵ حس بیرونی چسبیده به راستی‌های ماده حسی، ۵ حس درونی، و ۵ توانمای اندام آلی او در شمار آنها

هستند؛ اما، پیشاپیش گمان می‌رود که اینها تنها بخش کوچکی از توانمایه‌های انسان کلّی باشند که «حس‌های فراحسی» را در چنگ دارد. و بدین سان، واژه مکاشفات، «پرده افکنی‌ها»، را (چنان که نجم‌رازی اشاره می‌کند) صوفیان نه در پیوند با موضوعات ادراکی که از سه دسته‌بندی حواس یاد شده در بالا برگرفته شده‌اند، بلکه تنها در اشاره به راستی‌های فراحسی به کار می‌برند. این امر، بنابراین، به گونه ضمنی، ایده مکاشفه‌هایی از چیزهای فراحسی را پیش می‌کشد که در مورد صاحب کشف - واژه‌ای که باز هم نمی‌توان آن را با واژه‌ای بهتر از واژه «فرد روشن‌بین»^۱ برگردان کرد - روی می‌دهند.

هنگامی که «روشن‌بین» خود را به طریقت یا سفر عارفانه سرسپرده ساخت، با پیروی از آیین‌های کوشش روحانی و زیر دست استاد راز - آشنا (ولی) و شیخ، پی‌درپی از میان یکایک این پرده‌ها می‌گذرد. در هر پایگاه و مقامی، به ترتیب، چشمی درونی در او گشوده می‌گردد و او همه مقام‌های هستی یا حالات مینوی وابسته به آن ایستگاه را به دریافت می‌آورد. این ادراک با نیروهای فراحسی یا اندام‌های بدن لطیف «روشن‌بین» انجام می‌گیرد که در هر نسلی به گروه کوچکی از آدمیان داده می‌شود. هنگامی که سمّانی هفت اندام لطیف یا لطیفه را برمی‌شمارد، نجم‌ارزی آنها را تنها ۵ اندام می‌شمارد: خرد، دل، روح، آبر آگاهی (سرّ)، و راز بزرگ^۲ یا فرا آگاهی (خفی). هر یک از این نیروهای فراحسی جهان خودش را ادراک می‌کند؛ از این روست که ما درباره پرده‌افکنی‌های خرد (کشف عقلی؛ که بیشتر فرزندان ایشان از آن فراتر نرفته‌اند)؛ پرده‌افکنی‌های دل (مکاشفات دل، دیدن پندار نورهای رنگی گوناگون)؛ پرده‌افکنی‌های روح (مکاشفات روحی، برخاستن‌های به آسمان، پنداره فرشتگان، ادراک گذشته و آینده در حالت ناگذرای آنها)، و سرانجام، پرده‌برگیری‌های ابر آگاهی و راز بزرگ چیزهایی می‌شنویم. در آنجا «فضا و زمان فراسو» به آشکار درمی‌آیند و چیزی که از این سو دیده شده، از سوی دیگر به دیده می‌آید. و همه اندام‌ها با نگرش به اندام‌های دیگر میانی هستند و هر یک چیزی را که دریافت داشته و

1. clairvoyant

2. arcanum

کشف کرده، به اندام پس از خود انتقال می‌دهد. اندام سپسین نیز این یافته‌ها را به چهره درخور خودش دریافت می‌کند. عارف هر چه با سرسپرده ساختن هستی‌اش به *moribus divinis* (تخلّق به اخلاق الله) در گامه‌های هفتگانه دل پیش‌تر می‌رود، این پرده افکنی‌ها برایش فزونی می‌گیرند.

۳- نور سیاه در «گلشن راز» (۱۳۱۷)

چکامه بلند ایرانی که گلشن راز نام دارد، از ۱۵۰۰ بیت ساخته شده و کار محمود شبستری^{۱۱۷} است. خواندن این اثر تا زمان کنونی در ایران رواج داشته و آن را پیوسته و بانگ‌رش خوانده‌اند، اما فشرده‌گی و پُری آن انگیزه شده تا بر آن شماری از گزارش‌ها را بنویسند (نویسنده این اثر در آن به بسیاری از پرسش‌هایی که یکی از دوستانش درباره آیین‌های باوری رده بالای تصوف داشته، پاسخ گفته است). در میان این گزارش‌ها آن که از همه پُرت‌تر است و همچنین، تا امروز آن را بیشتر بررسی کرده‌اند، کار شمس‌الدین لاهیجی است که دامنه و درونه‌اش آن را در شمار فشرده‌های باارزش آیین تصوف جای داده است^{۱۱۸}.

ویژگی‌ای که در زندگی‌نامه لاهیجی گزارش شده، نشان می‌دهد که آیین باوری احساس دیدن نورهای رنگی که به عارف نشان می‌دهد تا چه اندازه در راه مینوی پیشرفت داشته، تا کجا در جزییات زندگی روزانه او بازتاب داشته است. راستی این است که این آیین به او پیشنهاد می‌کند که او می‌تواند جامه‌هایی بپوشد که رنگ‌هاشان با رنگ‌های نماینده حالت روحانی‌اش سازگاری داشته باشند؛ بدین‌سان، آزموده او، به کردار، به نمادهای یک آداب نماز شخصی که درست با جریان زندگی برخورد دارد، برگردان پیدا می‌کند. قاضی نورالله شوشتری بازگو می‌کند که هنگامی که شاه اسماعیل فرمانروایی خویش را در استان فارس و شیراز برپا کرد، دلش خواست شیخ را ببیند. با دیدن او، از وی پرسید: «چرا همواره برگزیده‌ای تا جامه سیاه بر تن داری؟» شیخ پاسخ داد: «برای سوگواری امام حسین». اما شاه گفت: «سنت این است که در هر سال تنها ده روز

به سوگواری امام پاک می‌نشینند.» شیخ پاسخ داد: «نه، این یک اشتباه انسانی است. راستی این است که سوگواری امام پاک یک سوگواری پابرجاست و تا روز رستاخیز پایان نخواهد یافت.»

آشکار است که در این پاسخ می‌توان شور آتشین یک شیعه مذهب را شنید که داستان غم‌انگیز کربلا در قلب ژرف‌اندیشی‌هایش جای دارد، همان‌گونه که داستان شور آتشین مسیح در دل یک پرهیزکار مسیحی جای دارد. اما، در پوشیدن این جامه سیاه قصد دیگری را هم می‌توان به نگر آورد؛ قصدی درست همساز با روشی که برخی گروه‌های آیین تصوف پی گرفته و، بنابراین، جامه خویش را از همان رنگی برمی‌گزینند که در پایگاه‌های عرفانی‌ای که رسیده‌اند، روی‌شان مراقبه انجام داده‌اند. بدین شیوه، میان نهان و آشکار، و درون و برون یک «هماهنگی موسیقایی»^۱ برپا می‌شود. بدین‌سان، در گامه‌های نخست جامه آبی رنگ (کبود) پوشیده می‌شود^{۲۱}، و در بالاترین گامه، جامه سیاه با «نور سیاه» همپای بود. بدین‌گونه، آیا به راستی این همان مفهومی است که در آیین شخصی لاهیجی بدان برمی‌خوریم و شاه اسماعیل را چنان شگفت‌زده ساخت؟ شعری که یکی از شاگردان خود شیخ در ستایش او سرود، چنین می‌نماید که به راستی گواه این امر باشد^{۲۲}.

باری، برگه‌هایی که در آنها لاهیجی، هنگام گزارش چکامه محمود شبستری، موضوع «نور سیاه» را می‌شکافد، هنگامی که به جدایی نهادن آشکار میان شب ایزدی و تاریکی اهریمنی می‌رسند، ارزش بالایی پیدا می‌کنند^{۲۳}. نور سیاه نور جوهر پاک است در هستی به خود پاینده آن و در پوشیدگی‌اش؛ و توانایی دریافتن آن به حالتی روحانی بستگی دارد که آن را «جذب شدن دوباره در خدا» (فنا فی الله) شمرده‌اند و حالتی است که سمنانی در آن بیم یک آزمایش سخت متعالی را درک می‌کند که عارف، به گفته او، از آن دوباره به آستانه یک بینش نور سبز رسیده و، از آنجا، به رده بالاترین نور راز بالا کشیده می‌شود. بررسی همترازی‌های این رویایی‌ها ارزش بی‌همتایی دارد؛ و این، کاری است

که به ژرف‌نگری بسنده‌ای نیاز دارد و در اینجا تنها چارچوب آن را می‌توانیم روی کاغذ آوریم.

گزارش لاهیجی، در حالی که واژه به واژه شاعر را پی می‌گیرد، همچنان که گسترش پیدا می‌کند، خطوط دقیق گسترش شعر را چون رشته‌ای از گامه‌ها نمایان می‌سازد. در این گزارش سه نکته درخور نگرش به چشم می‌خورد: نخست، کوشش شاعر برای آن که از هر سو به ایده نور سیاه نزدیک شود؛ دوم آن که می‌کوشد ابرآگاهی فرضی‌اش را برشمارد که نادانستگی است، نادانستگی‌ای که بدان گونه، دانستگی است؛ سرانجام آن که در کار او این «شب روشن» با حالت فقر عرفانی در مفهوم راستین‌اش - همان حالتی که صوفی در آن «فقیر روح» (درویش، بخش ۳-۳ را ببینید) نمودار می‌گردد - یکی برشمرده می‌شود.

بازنمایی مفهوم نور سیاه از همه سخت‌تر است، زیرا این مفهوم خود را از راهی دوگانه به پیش می‌کشد. نخست آن که به بود / حضور / چیزها یورش می‌آورد، چرا که به معنای شیوه ویژه‌ای از نگرستن به چیزهاست، شیوه‌ای که موضوع چهره سیاه موجودات (سیاه رویی) را پیش روی نویسنده می‌نهد. و دوم آن که به نبود چیزها حمله می‌کند، آنگاه که فرد، با روی گرداندن از چیزی که به آشکار درآمده، می‌کوشد دریابد این کیست که نمودار گشته و به آشکار درآمده است. و این موضوعی است که به سرشت پاک برمی‌گردد و به هستی به خود پاینده خداوند در پایه شخص مطلق که دستیابی ناپذیری او را نویسنده با سخن گفتن از نزدیکی بیش از اندازه و خیره‌شدگی همه سویه به اشاره در می‌آورد. اینجاست که موضوع فقر عرفانی به پرسشی که با خردآوری گفتگویی گشودنی نیست - همانا این وضعیت که شخص مطلق می‌تواند با اشخاص فرد، یعنی یکی با بسیاران، هستی همزمان داشته باشد - معنایی تازه می‌بخشد.

در پیوند با موضوع نخست باید گفت که سخن خود شیخ لاهیجی بهترین اشاره گر بدان است، چرا که او گزارش خویش را با راستی‌هایی نمایان می‌سازد که از آزموده‌های شخصی‌اش به دست آورده. در بازگویی یکی از رویایی‌هایش می‌خوانیم:

دیدم که در عالم لطیف نورانی‌ام و کوه و صحرا تمام از الوان انوار است از سرخ و زرد و سفید و کبود و این فقیر والہ این انوار و از غایت ذوق و حضور شیدا و بیخودم بیکبار دیدم که همه عالم را نور سیاه فرو گرفت و آسمان و زمین و هوا هر چه بود تمام همین نور سیاه شد و این فقیر در آن نور سیاه فانی مطلق و بیشعور شدم بعد از آن بخود آمدم. (برگه ۹۶)

رساله این رویا بی‌درنگ ما را به اندیشه می‌آورد که آن را با یکی از اقرارهای وجدآمیز میرداماد هم‌سجی کنیم. راستی این است که میان نور سیاه فرو برنده گیتی، و بینشی که میرداماد از «غوغای نهانی بزرگ موجودات» یا «غوغای خاموش اندوه فراسپهری» آنها دارد، پیوند نزدیکی هست^{۱۲۴}. نور سیاه درست راز هستی را آشکار می‌کند که تنها می‌تواند آن‌گونه باشد که پدید آمده تا باشد. همگی هستی‌داران چهره‌ای دوگانه دارند؛ چهره‌ای از نور، و چهره‌ای سیاه. چهره نورانی، چهره روز، تنها چهره‌ای است که بیشتر مردمان، بی‌آن که آن را دریابند، درکش می‌کنند و گواه آشکار کنش بودن آنهاست. چهره سیاه آنان، چهره‌ای که عارف درک می‌کند، فقر آنان است. آنها چیزی ندارند که با آن باشند، آنها نمی‌توانند برای بودن آنچه هستند، بر خویش بسنده باشند؛ این بی‌سرشتی سرشت آنان است. مجموع هستی آنها چهره نور روز و چهره شب آنهاست. چهره نور روز آنها ساخته شدن سرشت‌شان از میان بی‌سرشتی آنهاست و، این، امری است که شخص مطلق آن را انجام می‌دهد. مفهوم عرفانی آیه ۲۸:۸۸ قرآن نیز همین است که می‌گوید: هر چیزی نابود می‌شود مگر چهره او^{۱۲۵}، یعنی مگر چهره نور آن چیز.

باری، چیزی که این دو چهره به رویابین نشان می‌دهند، بُعد دوگانه‌ای از هستی است که در هستی‌شناسی ابوعلی سینا در پایه بعد هستی بایسته^۱ و بُعد هستی «احتمالی»^۲ و اشکافی گردیده است. احتمالی هست که به راستی درآمده، و هر احتمالی، برای آن که راست درآید، نیاز به آن دارد که انگیزاننده آن، دلیل

۱. واجب الوجود

* «کل شیء هالک الا وجهه»

۲. ممکن الوجود

بسنده‌اش، از همه رو به فرض درآمده و هست شده باشد. چنین احتمالی نمی‌تواند نباشد. با این همه، این بُعد احتمال در دل خود احتمال به راستی درآمده نهفته برجا می‌ماند، به این مفهوم که بُعد هستی بایسته چنین احتمالی، قابلیت بودنش، از پیوندی سرچشمه می‌گیرد که احتمال یاد شده با سرچشمه‌ای که از آن فرآمده دارد؛ در حالی که بُعد احتمالش، یعنی بُعد فقر فراسپهری‌اش، درست همین که (بی‌شک به‌شیوه‌ای فرضی و پندارین) خود را از اصل بنیادین هستی بایسته‌اش جدا به‌شمار آورد، به‌ادراک درمی‌آید. براندیشمندان پوشیده نیست که سراپای نظریه‌ای که بوعلی سینا درباره تجلی فرشتگان کربوبی و برون‌دهندگان آسمان‌ها و زمین دارد، بر پایه کشش‌هایی از اندیشه‌گری استوار است که رو به سوی همین «بُعدها»ی مینوی دارد. یورش خیالی این بُعد دوگانه مثبت و منفی است که پنداره نور سیاه را می‌سازد.

حتا از خاستگاه آغازین جبروت، از دم ازلی برخاستن نخستین فرشتگان - نخستین کربوبی، فرشته - عقل - بُعد دوگانه هر هستی به هستی درآمده‌ای پیشاپیش آشکار شده است: چهره نورش، و «چهره سیاه» اش. این همان چیزی است که برخی ایرانیان پیرو بوعلی سینا^{۱۲۵} را رهنمون گشت تاکیهان شناسی بوعلی سینایی را باکیهان شناسی زروانی ایران باستان به سنجش آورند. شک نیست که در پیوند با چهره بیرونی آنها میان‌شان یک همانندی نموداری^۱ هست، اما، چنان که در جایی دیگر پیش‌تر اشاره کردیم، این گفته تنها آنگاه درست خواهد بود که در پیوند با آیین زروانی «پلیدی بیرون کشیده» و «اهریمن زدوده» به سخن آید. زیرا «چهره سیاه»ی که خود را از نخستین کنش بودن نشان می‌دهد، نه تاریکی اهریمنی، بلکه راز زمینه آفرینشی‌ای است که «در تاریکی هنگام رسیدن به قطب»، همانا در خود راز برپایی آفرینش، خاستگاه دارد. تاریکی اهریمنی در «نهایت باختر»، پهنه ماده مادیت پذیرفته، جای گرفته است. از این روست که لاهیجی و عارفی که او کارش را گزارش می‌کند، درست همان‌گونه که بوعلی سینا در رساله حی بن یقظان گفته است، باز می‌گویند که «این تاریکی هنگام نزدیک شدن به

قطب» تاریکی‌ای است که آب زندگانی را در آن می‌توان یافت. یافتن این سرچشمه نیاز بدان دارد که به مفهوم چهره دوگانه چیزها راه جسته شود و چنین دریافتی، همزمان، دریافتن اشاره‌های ضمنی عارفانه فرزانش بوعلی سیناست که گواه درستی آنها چشم‌اندازهایی است که این اشاره‌ها بر روحانیون ایرانی گشوده‌اند. جای اندوه است! که اینجا همان جایی است که خردورزی فقیرانه کسانی که در کشورهای باختری کارهای بوعلی سینا را گزارش می‌کنند، ناتوانی و کوری درمان‌ناپذیر این بیش را آشکار می‌سازد. چنان که لاهیجی می‌گوید، انسان نمی‌تواند تنها با شنیده‌ها و خواندن نوشتارها بیاموزد که آب زندگانی را بیابد.

بررسی‌ای که بوعلی سینا درباره بُعد دوگانه هستی پای گرفته انجام داد، تا زمان به خود آمدن فرزاندیشی ایران در سده‌های شانزدهم و هفدهم، باورآور بود. آن را در متافیزیک نور که سهروردی آن را استادانه بر پایه متافیزیک سرشت پردازش کرد، و نیز در کار گزارش‌گر بزرگش ملاصدرا^۱ شیوازی (مرده به سال ۱۶۴۰) که نسخه هستی‌گرایانه^۱ «حکمت اشراقی» را به دست داد، می‌توان یافت. این بررسی که به گونه سنتی از ملاصدرا تا شیخ احمد احسایی، بنیان‌گذار دبستان شیخیه تصوف، ادامه یافته است، باز می‌گوید که کنش بودن، بُعد نورانی هستی‌داران است و چیستی آنها، بُعد تاریکی‌شان. و این را نمی‌توان بدون بازگشت به خاستگاههای بوعلی سینایی آن به دریافت آورد. فقر فراسپهری هستی‌داران را که هستی‌شناسی بوعلی سینا موشکافی کرده، لاهیجی چون احساسی از یک فقر عرفانی راستین آزموده و برگردان کرده است. با آزمودن این فقر است که رویابین به اندیشه نور سیاه رازآمیزی که سراسر گیتی را پر کرده، می‌نشیند. بی‌شک این وارونه‌سازی و واژگون‌سازی اهریمنی نیست که او را به جذبه رهنمون می‌گردد، بلکه حضوری است که هستی برتر آن از چیزی ساخته شده که به بودن مایه می‌بخشد و، از همین‌رو، هرگز نمی‌تواند خودش برای بودن مایه گرفته باشد یا به چهره هستی دیده شود؛ چیزی که برای همیشه نادیدنی

1. existential

می‌ماند، در حالی که در راست‌گردانی جاودانه هر کنشی که از بودن دارد، به دیدن مایه می‌بخشد.

از این روست که میان مفهوم نور سیاهی که در حضور چیزها به دریافت می‌آید - آنگاه که چیزها چهره دوگانه‌شان را بر رویابین هویدا می‌سازند - و معنایی که عارف - آنگاه که چیزها خود را از او غایب می‌گردانند و او به اصل رو می‌کند - از این نور درک می‌کند، بستگی ژرفی هست. این دو موضوع با یکدیگر چنان پیوند ژرفی دارند که دومی پایه و اساس یکی می‌نماید. در همین مفهوم دوم است که لاهیجی ندا در می‌دهد که سیاه رنگ ذات پاک خداوند در خودش است، به همان شیوه که این رنگ به دیده نجم‌رازی تنها به صفات شکوه دستیابی ناپذیر و خداوند نهان^۱ بر می‌گردد. چیست منظور لاهیجی، آنگاه که هنگام گزارش بیت ۱۲۳ گلشن‌راز - که در آن می‌خوانیم «نور سیاه» اگر بدانی، نور ذات پاک است؛ و آب زندگانی درون این تاریکی یافت می‌شود^{*} - از خیرگی و کوری‌ای سخن می‌گوید که بی‌شک نه از دوری بیش از اندازه، بلکه از نزدیکی بیش از اندازه دست می‌دهد؟ چشم دیده درونی، خود «حواس فراحسی»، در آنجا تاریکی می‌گیرد.

برای دریافتن منظور شیخ و واژه‌هایی که بدانها سخن می‌گوید، بیایید نخست اشاره‌های ضمنی هستی‌شناسی بوعلی سینا را به یاد آوریم که از فقر فراسپهری هستندگان و از بی‌سرشتی آنان سخن گفته و اشاره می‌کند که چنانچه آن هستی بایسته جبران کمبود هستی داران را نمی‌کرد، آنها چیزی نمی‌داشتند که با آن باشند. کمی پیش‌تر اشاره‌ای داشتیم به نسخه هستی‌گرایانه متافیزیک بوعلی سینا - سهروردی که در کارهای ملاصدرا به چشم می‌خورد: صدرا برتری تعیین‌کننده متافیزیکی را به کشش بودن - و نه به جوهر یا سرشت - می‌دهد. می‌توان گفت که ملاصدرا ی شیرازی، در اینجا نیز چون جاهای دیگر، ساختار خود را ساختاری بوعلی سینایی می‌نماید که با حکمت سهروردی و حکمت ابن عربی رنگین شده

1. Deus absconditus

*. سیاهی گردانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است

است. اما درست پیش از او، در ایران روحانیانی بودند که هم کارهای بوعلی سینا را خوانده بودند و هم کارهای ابن عربی را. لاهیجی یکی از آنها بود و بی شک می تواند به کج فهمی هایی که باختریان درباره دو استادش دارند و اتفاقاً آنها را بسی گونه گون از یکدیگر می شناسند، دامن زده باشد. عبارت پرآوازه وحدت وجود نه به یک «توحید هستی گرایانه» (این واژگان نه با هگل پیوند دارد و نه با هیکل^۱)، بلکه به یگانگی متعالی هستی اشاره دارد. کنش بودن به خود معانی گوناگون نمی گیرد؛ بی همتا می ماند، در حالی که خود را در راستی های هستی دارانی که به بودن شان مایه می بخشد، کثرت می دهد: شخصی ناوابسته به زمینه ها، که هرگز برای بودن مایه نگرفته است. بدین سان، این نزدیکی بیش از اندازه ای که لاهیجی از آن سخن می گوید، خیره کنندگی نور سیاه، هنگامی دریافته می شود که هر کنش بودن یا هر کنش نور با اصل خودش پیوند یافته باشد. به سخن دیگر، نور نمی تواند دیده شود، درست از این رو که خود مایه دیدن است. ما نور را نمی بینیم، تنها دربرگیرنده اش را می بینیم. از این روست که نورهای به چشم آمدنی پهنه های فراحسی، چنان که پیش تر چارچوبشان را بررسی کردیم، ایده نورهای پاک را بایسته می گردانند؛ نورهایی که، در جای خود^۲، با کنش نورشان به چهره طرف هایی که «ماده» نور پاک هستند، برخورد راستی می پذیرند و نیاز ندارند به ماده بیگانه از کنش نورانی شان فروافتند. چنین که باشد، امکان ندارد که بتوان خود را چنان بسنده کنار کشید که نور مایه بخش به دیدن را دید، چرا که این نور در هر کنش دیدن، پیشاپیش حضور دارد. این همان نزدیکی ای است که عارف از آن سخن می گوید، آن گاه که شگفت زدگی اش را به زبان آورده، می گوید «تو خود را بر من چنان نزدیک گردانده ای که به گمانم می رسد که خود من هستی» (بخش ۹-۴ را ببینید). هنگامی که چیزی نباشد تا نور را دریافت کند، ما نه می توانیم نور را ببینیم و نه جایی را که نور به کام آن فرو می رود. با تلاشی که می کنیم تا خود را رو به مایه دیدن - که خودش نمی تواند پدیدار شود - جای دهیم، خود را رویاروی تاریکی می یابیم (و این تاریکی

1. Haeckel

2. eo ipso

«تاریکی هنگام رسیدن به قطب» است)، زیرا ما نمی‌توانیم چیزی را که به ما توان شناخت هر موضوعی را می‌دهد، چیزی را که به هر موضوعی اجازه می‌دهد تا همان‌گونه که هست باشد، چون موضوعی از دانش به‌شمار آوریم. از این روست که لاهیجی از نزدیکی‌ای که خیره‌کننده است، سخن می‌گوید. از سوی دیگر، سایه اهریمنی نوری نیست که خودش ناپیدا است اما مایه دیدن می‌شود، بلکه تاریکی‌ای است که جلوی دیدن را می‌گیرد، همان‌گونه که تاریکی ناخودآگاه دیدن را باز می‌دارد. نور سیاه، از سوی دیگر، چیزی است که خودش نمی‌تواند دیده شود، چرا که انگیزه دیدن است؛ چیز هم نمی‌تواند باشد، چرا که شخص مطلق است. این نور چشم را می‌زند، همان‌گونه که نور ابرآگاهی چشم را می‌زند. بنابراین، در گشش رازگفته می‌شود که: «از دیدن دست‌کش، زیرا در اینجا پرسش بر سر دیدن نیست.» تنها دانشی که یک آزموده تجلی‌وار باشد، می‌تواند دانش هستی‌ایزدی باشد. اما این دانش، در پیوند با ذات خداوندی یک ندانستگی است، زیرا دانش یک موضوع و یک شناسنده موضوع، چیز دیده شده و فرد بیننده، را بایسته می‌گرداند، در حالی که ذات خداوند، نور سیاه، این همبستگی را کنار می‌زند. دگر ساختن این نادانستگی به دانستگی نیازمند آن است که در یک کش والای چشم‌پوشی فراسپهری - جایی که لاهیجی به حس فقر درویشی‌اش، و به ثمره ژرف‌اندیشی که روی ابن عربی کرده گواهی می‌دهد - بازشناسیم که کیست شناسای راستین دانش.

در اینجا به یاد یکی از رویایی‌های نجم‌کبریا می‌افتیم که می‌گوید: «اینک خورشید سرخ رنگ بر زمینه‌ای سیاه ایستاده و، اکنون، گروه‌های اختران در برابر زمینه یک آسمان زمردین به سرخی می‌گرایند، در حالی که نور خیره‌کننده‌شان چشم آدمی را می‌زند.» از او آموخته‌ایم که این خورشید سرخ‌فام و این گوی‌های سرخ‌شونده از حضور فرشته - عقل یا یکی از عقل‌های فرشته‌ای خبر می‌دهند. همچون مورد رویای هومس، جلوه‌گری فرشته با نماد جلوه‌گری «خورشید نیمه شب» یا شب فروزان همراهی پیدا می‌کند، زیرا عقل اول، همانا فرشته - عقل، جلوه‌گری دیرینه - بنیاد و آغازین «گنج نهانی» است. بدین‌سان، مفهوم ژرف رویدادی در معراج پیامبر به اندیشه می‌آید. فرشته جبرئیل، در پایه فرشته وحی،

پیامبر را تا **سدره المنتهی*** به پیش راهنمایی می‌کند. او نمی‌تواند جلوتر رود، زیرا چنین که کند، با آتش می‌سوزد. باری، نمی‌توان پنداشت که هستی به تجلی درآمده او می‌باید سوخته و نابود می‌شد؛ این، به معنای خود - نابودی وحی ایزدی می‌بود. چنان که **لاهیجی** باز می‌نماید، فرشته نیازی ندارد که از این فناء فی الله، یا آزمون جذب دوباره در خداوند، بگذرد. چهره به تجلی درآمده می‌بایست پایدار ماند تا بار دیگر، هنگام بیرون آمدن از آزمون برترین - خورشیدی که بنابر رویای **نجم کبوا** در برابر آسمانی سیاه به سرخی می‌گراید - با او دیدار انجام گیرد. آزمایش سخت این جذب گردیدن - که آزمودن مرگ و نابودی را دربر می‌گیرد - کوششی است که تنها از آدمی برمی‌آید، کوششی که بر زمان بزرگترین خطرش نشانه می‌نهد. او یا در جنون فرو بلعیده می‌شود؛ یا به سلامت از آن بیرون می‌آید، در حالی که راز - آشنای مفهوم تجلی‌ها و مکاشفات گردیده است. این دوباره برخاستن را بعدها **سمنانی** چون برتری یافتن از نور سیاه به نور سبز گزارش می‌کند. با چنین برگذشتی از نابودی نابودی و برگذشت از «**جبریل هستی‌ات**» است که راستی بازشناخت راهنما یا «شاهد در آسمان» آشکار می‌گردد و خورشید در برابر زمینه تاریک ایزدی به سرخی می‌گراید. زیرا این بازشناخت نیاز به شناخت ناشناختنی دارد؛ کاری که به معنای چشم‌پوشی فراسپهری از نفس، و فقر عرفانی است.

شاعر **گلشن راز** می‌پرسد: «چه نسبتی است میان جهانهای خاکی و ایزدی، که ناتوانی دریافتن دانش می‌بایست پیشاپیش و به خودی خود، دانش باشد؟ (بیت ۱۲۵)** و **لاهیجی** گزارش می‌کند:

نهایت کمال ممکن است که به عدمیت اصلی خود باز گردد و به نیستی و نادانی خود دانا گردد و یقین بداند که غایت علم و ادراک عدم، ادراک است و چون مدرک حقیقی غیرمتناهی است و علم متناهی. و این مقام حیرت و استغراق مدرک بود در مدرک و این است ظهور فناء «من لم یکن و بقاء من لم یزل»... و

*. زیرنویس صفحه ۱۷۹ را ببینید.

** چه نسبت خاک را با عالم پاک که ادراک است، عجز از درک ادراک

حقّا که شناسائی حق بغیر از حق نیست از آنکه غیر نیست و نهایت روش سالکان راه حق آنستکه بمقامی برسند که افعال و صفات و ذات اشیاء را محو و فانی در پرتو نور تجلّی حق یابند و به فقر حقیقی که مرتبه فناء فی الله است متحقق گردند و بحکم «انّ الله یامرکم أن تؤدّوا الأمانات الی اهلها» هستی به هست و نیستی به نیست راجع شود.

اما شرط یافتن کسی که این سپرده از آن اوست، رسیدن به وادی هفتم است.

«هفتمی وادی فقر عرفانی و فناست. پس از آن دیگر نمی‌توانی جلوتر روی. گفته‌اند که فقر عرفانی پوشیدن جامه سیاه^{۱۲۶} در دو گیتی است. این گفته نمایانگر این راستی است که عارف چنان سراپا جذب خداوند می‌شود که دیگر، چه در این دنیا و چه در دنیای دیگر، از درون و از برون، از خود هستی‌ای ندارد. او به بی‌چیزی بنیادین آغازینش باز می‌گردد و فقر در مفهوم راستین‌اش همین است. با رسیدن به نهایت حالت فقر است که عارف می‌تواند بگوید خداست، زیرا جایگاه عرفانی فقر جایی است که او در آن به سرشت خداوند مفهوم مطلق می‌بخشد (آن را از هرگونه نسبی بودن آزاد می‌سازد)... تا زمانی که عارف به منفی بودن خویش نرسیده باشد - که همانا فرونشست همه سوئه او در خداوند است - به مثبت بودن سرشتی که هستی مطلق به او می‌بخشد - همانا به یافتن آبر هستی از راه خدا - نرسیده است. نیست بودن با تلاش شخصی، درست مانند بودن از راه خداست. نیستی مطلق تنها در هستی مطلق و از راه او به آشکار درمی‌آید. زیرا دستیابی هر کس دیگری جز انسان کامل به این درجه دشوار است، زیرا انسان کامل بالیده‌ترین هستندگان است و درست از بهر اوست که جهان به هستی درآمدست.»*

* و آنچه فرموده‌اند که «الفقر سوادالوجه فی الدارین» عبارت از آنست که سالک بالکلیه فانی فی الله شود بحیثیتی که او را در ظاهر و باطن و در دنیا و آخرت وجود نماند و به عدم اصلی ذاتی راجع گردد و اینست فقر حقیقی و از اینجهت فرموده‌اند که «اذا تم الفقر فهو الله زیرا که این مقام اطلاق ذات حقست و اینجا غیر اعتباری گنجائی ندارد و مجمع اضداد و تعلق اطراف عبارت از این مرتبه است و این سوادالوجه سواد اعظم است زیرا که سواد اعظم آنست که هر چه خواهند در او باشد و هر چه در تمامت مراتب موجودات مفصل است در این مرتبه مجمل است «کالشجرة فی النواة» و مجموع عوالم تفصیل این مرتبه‌اند و هیچ شیء بیرون از این مرتبه نیست و این سخن که گفته شد بی کم و بیش بیان واقعست و اعلی از این مرتبه ←

بدین سان، بی چیزیِ فراسپهری هستی جای خود را به فقر عرفانی و رهایی مطلق از بی چیزی می دهد. کمی جلوتر، شاعر در گلشن راز ناله سر می دهد که «چگونه خواهیم توانست واژه ای بیابم که بتواند چنین نکته باریکی را باز نماید؟ شب روشن، نیمروز تاریک!» (بیت ۱۲۵)* گزارش گر او می داند که منظور او چیست: برای کسی که این حالت عرفانی را آزموده، اشاره ای بس است، اما هر کس دیگری تنها تا درجه ای که بدان نزدیکی دارد، توانایی درک آن را خواهد داشت. و لاهیجی فریفته این شب روشن می گردد که نیمروز تاریک است؛ شفق قطبی راز آمیزی که ما خودمان در آن نمادی از «نمادهای شمال» را باز می شناسیم که از آغاز جستجوگری مان ما را به سوی خاوری که در خاور نقشه های جغرافیایی جای ندارد، رهنمون گردیده است. این شب به راستی شب است، زیرا نور سیاه و پوشیدگی سرشت پاک است؛ شب نادانستگی و ناتوانی در دانستن؛ با این همه، شبی روشن، چرا که، همزمان، تجلی لاهوت** در فراوانی بی پایان چهره های تجلی اش (مظاهر) به شمار می رود. نیمروز، بی شک همان میانه روز، یعنی ظهر بلند نور فراحسی رنگارنگ که عارف از راه اندام نورش، چشم درونی اش، به عنوان تجلی های نام ها، صفات، و کنش های ایزدی ادراک می کند. با این همه، نیمروز تاریک، چرا که این چهره های انبوه تجلی، همچنین، هفتاد هزار پرده نور و تاریکی هستند که سرشت / ذات / پاک را پنهان می کنند (پیش تر، نشان دادیم که نجم رازی به این عدد اشاره می کند. آن را ببینید). شب سرشت پاک که از رنگ ها و جدایی گذاری ها به دور است، برای کسی که شناسای موضوع شناسایی

→ نیست و سالک تا به نیستی تمام که فنا ی مطلق است متحقق نمی گردد بهستی مطلق که بقاء بالله است متحقق نمی تواند شد پس سوادالوجه که فنا بالکلیه است سواد اعظم باشد که بقاء بالله است و نیستی از خود عین هستی به حق است و نیستی مطلق در هستی مطلق نموده می شود و این مرتبه غیر از انسان کامل هیچ موجود دیگر را میسر نیست از اینجهت است که انسان کامل اکمل همه موجودات است و سبب ایجاد عالم شده است. (برگه ۹۹)

* سیه جز قابض نور بصر نیست
نظر بگذار کاین جای نظر نیست
چه می گویم که هست این نکته باریک
شب روشن میان روز تساریک
گویا در اینجا آقای کرین عبارت «میان روز» را به اشتباه «نیمروز» (Midday) خوانده است. (م)

است، دستیابی ناپذیر است، چرا که بر همه کنش‌های شناخت او پیشی دارد. بدین‌سان، شخص، بیشتر، عضوی است که سرشت، خود را با آن چون شخص مطلق به شناخت درمی‌آورد. و با این همه، شب روشن، چرا که چیزی است که با آشکار ساختن خویش بر شخص، مایه بودن او می‌گردد؛ چیزی که با مایه بخشیدن به او برای آن که باشد، به او مایه می‌بخشد تا ببیند. بی‌شک، نیمروز تاریک چهره‌های تجلی؛ زیرا آنها که به خویش واگذار شوند، تاریکی و نیستی خواهند بود؛ زیرا آنها درست در نمایی‌شان «خود را پوشیده نشان می‌دهند!»

اما رازهای جلوه‌گری‌ها و ارواح خداوندی، همانا رازهای شاهد، فاش‌شدنی نیستند. کسی که به چنین کاری دست زند، تنها، سرزنش‌ها و نپذیرفتن‌های خشونت‌آمیز را بر خویش می‌خرد. «در پیوند با چهره‌هایی که نشانه‌های تجلی در آنها یافت می‌شود، بی‌شک سخنان بسیاری برای گفتن دارم، اما خاموش ماندن پسندیده‌تر است» (بیت ۱۲۹).

گلشن راز بدین‌سان به پایان می‌رسد. بینندگان صوفی همگی با او همراهی‌اند، چرا که او دارد به گوهر ذاتی نورهای ایزدی اشاره می‌کند که رنگ‌ها، چهره‌ها و قالب‌هاشان به ویژه با خویشکاری و حالت مینوی عارف‌همنویی دارد. بنابراین، همین است راز شاهد، شاهد ژرف‌نگری، «شاهد در آسمان»؛ کسی که بی‌او خداوند در حالت پوشیدگی یا پنداری بودن می‌ماند و بی‌آن، زن پرستی‌ای که پیوند دهنده دل‌داده و دل‌دار است، پیوندی که شخصی و انباز ناپذیر است و جان هر عارفی شوق رسیدن به آن را دارد، به هیچ روی انجام‌پذیر نمی‌گردد. لاهیجی می‌گوید خداوند هم‌تا (مثل) ندارد، اما، یک انگاره یا نمونه (مثال) دارد. این است راز رویای پیامبر، که صوفیان بسیاری، خستگی‌ناپذیرانه، بر آن ژرف‌اندیشی کرده‌اند. او می‌گوید: «من پروردگارم را به زیباترین چهره‌ها دیده‌ام»، و گواهی می‌دهد که خداوند، بی‌آن که چهره یا زمینه‌ای داشته باشد، به چهره‌ای و گونه‌ای و شخصیتی ویژه، بر دیده دل حضور دارد. زیرا، پس از آزموده باز فرو نشستن همگی چهره‌های تجلی در «نور سیاه» سرشت پاک، نوبت

به برخاستن دوباره از خطر جنون، نیست‌گرایی اخلاقی و فراسپهری، و اسیر قالب‌های پیش ساخته کلی شدن، می‌رسد و عارف درمی‌یابد که چیست که به ماندگاری همیشگی حکم چهره‌های شبح آسا و هر چهره جداگانه تجلی استواری می‌بخشد. و این، باز شناخت استوار چهره شاهد آسمانی است که روی - نمودهای آن را تحت نام‌های بسیار و گوناگون بررسی کرده‌ایم (بالا تر، بخش‌های ۲ و ۹-۴ را ببینید). از همین روست که به گفته سمنانی، در فراسوی نور سیاه است - نوری که گذشتن از مرز آن بسی بیم‌بار است - که ینش نور سبز آغاز به گشوده شدن می‌کند.

بخش ششم

هفت پیامبر هستی‌ات

۱- علاءالدوله سمنانی

نام او از بزرگترین نام‌های تصوف ایرانی است. به یاری آئینی که او پیش روی مان نهاده، سرانجام، پیوند میان ادراک‌های روی‌بینانه‌ای که بنابر رنگ‌هاشان درجه‌بندی می‌شوند، و «اندام شناسی انسان نورانی» - همانا اندام شناسی اندام‌های لطیفی که بالیدن آنها چیزی جز بالندگی هستی «بدن رستاخیزی» نیست - روشن می‌گردد. این گزارش روحانی کتاب مقدس است که بدان ساختار می‌بخشد: تفسیر* روحانی نوشتار رازگشایی شده، از هجرت** انسان نورانی سخن می‌گوید که گام به گام راه خویش را به سوی قطب - خاستگاهش - می‌گشاید. به زبان دیگر، ساختار هفت معنای باطنی قرآن، به درستی، با ساختار انسان شناسی عرفانی یا اندام شناسی‌ای همسویی دارد که هفت اندام یا مرکز لطیف (لطیفه) را که هر یک با یکی از هفت پیامبران بزرگ نموده می‌شوند، با یکدیگر پیوند می‌دهد.

اینک که در جایی دیگر تا اندازه‌ای این آیین سمنانی را بررسی کرده‌ایم، در

*. exegesis

** .exodus

اینجا خود را محدود به برشمردن ویژگی‌های اساسی آن می‌کنیم^{۱۲۹}. تنها به یاد می‌آوریم که شیخ از یک خانواده شریف سمنانی (شهری در ۲۰۰ کیلومتری خاور تهران) برخاسته و در پانزده سالگی، به خدمتگزاری آرغون*، فرمانروای مغول ایران در می‌آید. در ۲۴ سالگی، هنگامی که با سپاه آرغون در برابر شهر قزوین اردو زده بود، دچار یک بحران ژرف روحانی شده و درخواست می‌کند تا او را از کارهایش برکنار دارند. از آن پس، بی‌درنگ و برای همیشه، خود را سرسپردهٔ آیین تصوف می‌گرداند. او در خود سمنان خانقاهی برپا می‌دارد؛ جایی که شاگردان بسیاری نزد او می‌آمدند و یاد او هنوز در آن زنده است. خلوت سرای او - یک ساختمان زیبای مغولی که ساختاری ظریف داشت - تا چندی پیش هنوز برپای بود.

این که قرآن یک یا چند معنای باطنی دارد، هر چیز بیرونی‌ای یک رویهٔ درونی نیز دارد، و این که حالت هستی هر مؤمن راستین به شناختی که از این معانی روحانی دارد، بستگی دارد، چیزی است که پیشاپیش، از نخستین روزهای اسلام، به پذیرش استوار درآمده است. این باور نمایندهٔ دیدگاهی اساسی از آیین شیعه است که از امام‌شناسی جدایی‌پذیر نیست؛ باوری که همواره ناروا شمری لفظ‌گرایان سنی را برانگیخته است. این باور، در میان سایر چیزها، بر پایهٔ حدیث، یا گفته‌ای یاد شده از خود پیامبر، استوار است که می‌گوید: «قرآن معنایی ظاهری دارد و معنایی باطنی (نمایی بیرونی، که مفهومی گویشی است؛ و ژرفایی درونی، و مفهومی پوشیده یا روحانی). این معنای باطنی، به نوبهٔ خود، یک معنای باطنی دیگر دارد (این ژرفا، بنابر انگارهٔ کرات آسمانی که هر یک در بر دیگری جای گرفته است، خود ژرفایی دارد)، و همین‌گونه، تا هفت معنای باطنی (هفت لایه از ژرفی)».

زیربنا و انجام‌گری این گزارش‌ها / تأویل‌ها/ی روحانی یا باطنی، با متافیزیک نور بستگی دارد که خاستگاه اصلی آن اشراق سهروردی است و در پیوند با اشراقیون، صوفیان، و اسماعیلیان، کارکرد یکسانی دارد. در آیین

*. Argun

سمنانی، اندام شناسی اندام‌های نور، انسان‌شناسی عرفانی، این پیوند را نیرومندتر می‌سازد. این پدیده در شیوه آموزشی / اسکولاستیزم / لاتین سده‌های میانه نیز همتای خود را دارد. در این شیوه، به رساله‌هایی که درباره نورشناسی^۱ بودند، مانند رساله‌های *De perspectiva*، بهای بسیاری داده می‌شد، با این امید که دانش نور را به یاری دانش خداشناسی آورند؛ همان‌گونه که در اینجا این دانش به گزارش‌های قرآنی یاری می‌رساند. برای نمونه، تأثیری که قوانین نورشناسی بر بررسی نوشتارهای دینی داشت، الهام‌بخش تفسیر بارتولومئوی بولوینا^۲ گردید. درباره کار او می‌خوانیم: «همچنان که در دانش نور آشکار گردیده که اجسام در نور هفت حالت تداخل دیگر نیز دارند، بارتولومئو نیز در نور ایزدی به هفت حالت تداخل خرده‌های انسانی و فرشته‌ای پی برده است.»^۳

آسین پالاسیوس^۴، پیش‌تر، به نزدیکی اساسی میان گزارش‌های باطنیون اسلامی و راجر بیکن^۵ اشاره کرده بود. راستی این است که در روش آنها هیچ چیزی یافت نمی‌شود که آنها را به یکدیگر پیوند دهد؛ به سخن کوتاه، همه آنچه آنها می‌کنند، آن است که قوانین دانش نور و دانش چشم‌اندازها / پرسپکتیو / را در گزارش روحانی نوشتارهای مقدس به کار گیرند^۶. به همین گونه روش، به کارگیری دانش چشم‌اندازهاست که اجازه می‌دهد (مانند کاری که اسماعیلیان یا در دبستان ابن‌عربی می‌کنند) از جهان مینوی نمودارهایی فراهم آید. راستی این است که در اینجا، یک بررسی کلی هم‌سنگانه می‌بایست روش‌های به کار گرفته شده در گزارشگری انجیل عارفان پروتستان را نیز به شمار آورد (روش‌هایی چون روش‌های دبستان یاکوب بوهم^۷)

از بخت بد، تنها پاره‌ای از دستاوردهای سمنانی روی کاغذ آمده است. تفسیر^۸ی که نوشت و در پیشگفتار بلندش به درازا روش خویش را باز نمود، به راستی، تنها از سوره ۵۱ آغاز می‌شود. خواست نویسنده آن بود که تفسیر به پایان نرسیده نجم‌الدین رازی را پی‌گیری کند. او به روشنی از پیش دیده بود که انجام

1. optics

2. Bartholomew of Boloyna

3. Asin palacios

4. Bacon

5. Jacob Boehme

چنین کار بسیار بزرگی چه مسئولیت سنگینی بر دوش او می‌نهد: یک گزارش کامل عرفانی هفت معنای باطنی قرآن. خواننده او بزرگی کارش را خواهد ستود، آنگاه که می‌نگرد نویسنده چگونه معانی هفت‌گانه را گام به گام و با نگرش بسیار بیرون می‌کشد، آن هم نه به شیوه‌ای نظری، بلکه همیشه نگران آن که آنها را به آزموده‌های مینوی بستیگی دهد و، همانا، با پیوند دادن هر مفهومی با گونه و درجه آزموده مینوی‌ای که روی به این یا آن رُفا (یا بلندا) دارد، بدان مفهوم اعتبار بخشد. این درجه خودش به اندام لطیفی اشاره دارد که «جایگاه» آن است، و نیز به رنگ نوری که آن را پیش آگهی کرده و گواهی می‌دهد که عارف به این درجه از ادراک رویابینانه رسیده است.

قانون همراستایی‌ای که به این گزارشگری‌ها هنجار می‌بخشد و چیزی نیست جز قانونی که به همه گزارش‌های مینوی هنجار می‌بخشد و می‌تواند چنین به گفته آید: میان رخدادهای جهان بیرونی و رخدادهای درونی جان همانندی‌ای هست؛ میان آنچه سمنانی زمان آفاقی، «زمان افق‌ها» یا «زمان اقی» می‌نامد - همانا زمان فیزیکی برشمارنده تاریخ، که با جنبش ستارگان به چشم آمدنی اداره می‌شود - و زمان اُنُسی، با زمان روانی - زمان جهان جان، و زمان قطب اداره‌کننده سپهرهای درونی - نیز همانندی‌ای است. درست از همین روست که هر راستی بیرونی می‌تواند به «ناحیه»‌ای درونی که با آن هم‌نوایی دارد، بازگشت داده شود (معنای واژه‌ای «تأویل» که به گونه فنی برای برشمردن تفسیر روحانی به کار می‌رود). این ناحیه یکی از رشته اندام‌های لطیف اندام‌شناسی عرفانی است و هریک از اندام‌ها، به دلیل با هم نسبت داشتن زمان‌ها، رمزی است از پیامبری که در جهان کوچک آدمی یافت می‌شود و این اندام انگاره و نقش او را بر خود می‌پذیرد. سرانجام آن که هر از این ناحیه‌ها یا اندام‌ها با نور رنگینی به نشان درمی‌آید که عارف، در حالتی از ژرف‌اندیشی، توانایی به دیده آوردن آن را پیدا می‌کند و باید پیام‌وزد که بدان نگرش داشته باشد، چرا که این رنگ به او از حالت مینوی خودش آگاهی می‌دهد.

نخستین این اندام‌های لطیف (پوشه‌ها یا مراکز) اندام جسمانی لطیف (لطیفه قالیبه) نامیده می‌شود. این اندام، ناساز با پیکر جسمانی انسان، از جریانی ساخته

می‌شود که از فلک‌الافلاک^۱، جان جهان، سرچشمه می‌گیرد، بی آن که از سایر کرات یا سیارات یا بُن - پاره‌ها / عناصر / بگذرد. این لطیفه نمی‌تواند تا پیش از کامل شدن بدن مادی آغاز به چهره گرفتن کند؛ شکل یک بدن را دارد، اما در حالت لطیف؛ به سخنی، می‌توان گفت که قالب جنینی بدن تازه است؛ یک پیکر لطیف «به دست آمده» (جسم مکتسب). از این روست که در اندام‌شناسی عرفانی آن را به گونهٔ نمادین، آدم هستی‌ات نامیده‌اند.

اندام دوم در رده‌ای است که با نفس همراستایی دارد (لطیفهٔ نفسیه)، نه چیزی که جایگاه فرآیندهای روحانی است، بلکه چیزی که جایگاه فرآیندهای حیاتی آلی و روح حس‌کنندهٔ زندگی* است؛ چیزی که، بنابراین، مرکز خواهش‌ها و شهوات پلید است؛ بدین گونه، قرآن آن را نفس اماره می‌نامد و نقش آن را نجم کبریا، آنگاه که از نفس سه گانه سخن می‌گوید، برای مان برشمرده است (پیش‌تر، بخش ۳-۴ را ببینید). این به معنای آن است که در پهنهٔ لطیفه‌ها، این لطیفه با رده‌ای همسویی دارد که زمینهٔ آزمایش جویندهٔ مینوی است؛ او، با رویارو شدن با خود پست‌ترش، در همان موقعیت نوح است که با دشمنی مردمانش روبرو بود. هنگامی که جوینده بر آن چیرگی یافت، این اندام لطیف نوح هستی‌ات نامیده می‌شود.

سومین اندام لطیف اندام دل (لطیفهٔ قلبیه) است که جنین فرزند رمزی - چون مرواریدی در یک صدف - درون آن چهره می‌گیرد. این مروارید یا فرزند چیزی نیست جز اندام لطیفی که خود راستین^۲ یا فردیت شخصی راستین آدمی خواهد بود (لطیفهٔ انائیه). اشاره‌ای که به این «من^۳» روحانی می‌شود - که فرزندش نقش بسته در دل عارف خواهد بود - بی‌درنگ برای ما روشن می‌کند که چرا به این مرکز لطیف دل نام ابراهیم هستی‌ات داده‌اند.

چهارمین اندام لطیف به مرکزی بستگی داده می‌شود که، از دید فنی، برای واژهٔ سرّ به معنی «راز» یا آستانهٔ ابرآگاهی درنگر گرفته شده است. این همان

1. Sphere of Spheres

*. anima sensibilis vitalis

2. True Ego

3. Ego

جایگاه و اندام گفتگوی صمیمی، ارتباط نهانی، یا «نماز محرمانه» (مناجات) است و موسی هستی‌ات نامیده می‌شود.

اندام لطیف پنجم، روح است (لطیفه روحیه). این اندام، از جایگاه شریفی که دارد، به حق، نماینده خداست و داود هستی‌ات خوانده می‌شود.

ششمین لطیفه به مرکزی پیوند داده می‌شود که بهترین برشمار لاتین آن *arcanum* (خفی، لطیفه خفیه) است. یاری و الهامی که از روح قدسی می‌رسد، با این اندام دریافت می‌گردد. در سلسله حالات روحانی، این اندام نشانه دستیابی به حالت نبی یا پیامبر است و عیسای هستی‌ات می‌باشد. این مسیح است که نام را به همه دیگر اندام‌های لطیف و «مردم» درون این حس‌ها ندا درمی‌دهد، زیرا او سر آنهاست و نامی که ندا در می‌دهد، مهر هستی توست، همان‌گونه که در قرآن (۳:۶) گفته شده که عیسا، در پایه پیامبری که پیش از واپسین پیامبر دوره ما آمده، نوید دهنده پیامبر واپسین، همانا ظهور پاراکلت^۱ (۱۳۳)، بوده است.

هفتمین و واپسین لطیفه به مرکز خدایی هستی‌ات، به مهر ازلی فردیت‌ات، بستگی داده می‌شود (لطیفه حقیقه)؛ لطیفه‌ای که محمد هستی‌ات است. این مرکز ایزدی لطیف پوشاننده «دُر نایاب محمدی»، همانا اندام لطیفی است که خود راستین بوده و جنین آن در اندام لطیف دل، ابراهیم هستی‌ات، آغاز به چهره گرفتن می‌کند. بدین‌سان، هر گفتاری از قرآن که برشمارنده پیوند محمد با ابراهیم است، از جنبش رو به درونی که تاویل سمنانی آن را برگذشت از «زمان افاقی» به «زمان انفسی» می‌شمرد، نمونه‌ای ستودنی در برابر ما می‌نهد. این جنبش درونی بدانجا پایان می‌پذیرد که، در جهان کوچک انسانی، راستی مفهومی به حقیقت درآید که می‌گوید دین محمد از دین ابراهیم سرچشمه گرفته‌ست، زیرا «ابراهیم نه یهودی، نه مسیحی، بلکه یک مؤمن راستین (حنیف) و یک مسلمان بود (۳:۶۰)». و این به معنای آن است که گفته شود «ابراهیم هستی‌ات» از راه اندام‌های لطیف آگاهی بالاتر و سرّ (موسی و عیسای هستی‌ات) رهنمون می‌شود تا به خود راستین‌ات، که فرزند روحانی اوست، رسد.

بدین‌سان، بالندگی زیست - ساختار لطیف اندام انسان نورانی از میان هفت لطیفه پیش می‌رود که هر کدام یکی از هفت پیامبر هستی‌ات هستند؛ یعنی، دوره زاده شدن و بالیدن راز - آشنایانه با دوره پیامبری همسویی دارد. عارف، با سپاس از ادراک نورهای رنگینی که به هر یک از مراکز یا اندام‌های فراحسی ویژگی می‌بخشند - و سمنانی به دیدن آنها نگرش بسیار می‌ورزد - از این بالندگی‌اش آگاهی دارد. این نورها پرده‌های لطیفی هستند که لطیفه‌ها را در بر می‌گیرند و رنگ‌های آنها بر عارف آشکار می‌کند که به کدامین گام بالندگی و سفرش رسیده است. رده بدن لطیف، در آستانه زاده شدن و آنگاه که به زیست - ساختار جسمانی هنوز بسیار نزدیک است، («آدم هستی‌ات») به سادگی، تاریکی است؛ سیاهی‌ای که گاه به خاکستری دودی می‌زند. رده جان حیاتی (نوح) آبی رنگ است؛ رده دل (ابراهیم)، سرخ رنگ؛ رده ابر آگاهی (موسی)، سفید؛ رده روح (داود)، زرد؛ و رده سرّ (عیسا)، سیاه روشن (اسود نورانی) است. این همان «نور سیاه» یا شب روشنی است که ما با سخنان نجم‌رازی، و گلشن راز و گزارشگر آن، از آن آگاهی یافته‌ایم. رده واپسین که رده مرکز خدایی (محمّد) است، نور سبز درخشان دارد (شکوه سنگ زمردین، بخش‌های ۱-۳ و ۶-۴ را ببینید)، زیرا «نور سبز برای راز رازها (یا فراحسی که همه فراحس‌ها را به هم پیوند می‌دهد) مناسب‌ترین رنگ است».

بی‌درنگ، سه نکته را به نگر می‌آوریم: نخست این که نورهای رنگی در برشمار سمنانی از دو سو با برشماری که رساله نجم‌رازی به دست می‌دهد، (بخش ۲-۵ را ببینید) ناهمخوانی دارند: هم ترتیب آنها گوناگونی دارد و هم موضوع نگرش‌شان. بدبختانه، در اینجا نمی‌توانیم ریزه‌نگر باشیم. دوم آن که میان تاریکی چیز سیاه (موضوع سیاهی که رنگ‌ها را به خود کشیده و «برق نور» را به بند می‌گیرد) و سیاه نورانی - همانا نور سیاه، شب روشن، و نیمروز تاریک که چنان که دیده‌ایم، لاهیجی در گزارش‌اش بر گلشن راز شبستری، از آن به درازا سخن می‌راند - جدایش آشکار نهاده شده است. جایی در میان این دو، به وضعیت جهان رنگ‌ها در حالت پاکی‌شان نگاهی افکندیم (بخش ۱-۵). سرانجام آن که، ناساز با نویسندگانی که اینک از آنها یاد کردیم، سمنانی می‌گوید که گامه

نهایی عرفان نه با نور سیاه، بلکه با نور سبز به نشان در می آید. این امر بی شک به گونه گونی شیوه‌هایی بر می گردد که از درون به این ژرفاها راه بسته شده است، و به گونه گونی سوی داری‌ها.

قانون به کار رونده در این جنبش رو به درون را - این روی گرداندن از «جهان آفاقی» به «جهان جان» را - سمنانی، به آن روشنی که دلمان می خواهد، برای مان به اشاره در آورده است:

هر بار که در کتاب، واژه‌هایی دربارهٔ آدم می‌تنوی، بدانها از راه اندام جسم لطیفات گوش کن ... ژرف بنگر که آنها چه چیزهایی را به نماد در می‌آورند، و به‌خوبی بی‌گمان شو که جنبهٔ باطنی گفتارها به تو برگردد، همان گونه که جنبهٔ بیرونی آن که به آفاق می‌پردازد، به آدم باز می‌گردد... تنها آنگاه است که خواهی توانست آموزش کلمهٔ ایزدی را برای خودت به کار بندی و آن را چون شاخه‌ای پر بار از گل‌های تازه باز شده، گلچین کنی.

و او با کوششی یکسان، از پیامبری به پیامبر دیگر می‌رود. به کارگیری این قانون اداره کنندهٔ جنبش درونی به ما نشان خواهد داد که چرا و چگونه از دیدگاه سمنانی که یک صوفی اسلامی است، برگزیدن از نور سیاه نموده شده با «عیسای هستی‌ات»، نشانه یک گامه، اگر نگوییم نمایشی، تعیین کننده است، اما گامهٔ نهایی بالندگی نمی‌باشد. به بار نشستن همه سویهٔ راز - آشنایی شخصی تنها آنگاه روی می‌دهد که به لطیفهٔ هفتم - آن که در «زیباترین همهٔ رنگ‌ها»، شکوه زمردین، پوشیده شده است - دست یافته شده باشد. راستی این است که سمنانی ردهٔ اندام لطیف نمود شده با «عیسای هستی‌ات» را از همه رو یک گامهٔ پریشانگری خطرناک به شمار می‌آورد، گامه‌ای که مسیحیان به گونهٔ عمومی، و برخی صوفیان اسلامی در آن گمراه شده‌اند. ارزش‌اش را دارد که به این ارزیابی مسیحیت، آن گونه که یک صوفی آن را ادا کرده است، با نگرش گوش سپاریم، زیرا که این ارزیابی به گونه‌ای ژرف، با گفتگوهای مجادله آمیز^۱ نویسندگان رسالات دفاعی از

مسیحیت در سده‌های آغازین مسیحیت^۱ که در پی شایعه‌ها بودند و درستی هر احساس عرفانی را رد می‌کردند، ناهمسازی دارد. نوشته‌های خرده گیرانه سمنانی از دیدگاه آزموده‌های مینوی به نگارش درآمده‌اند و همه چیز چنان رخ می‌دهد که گویی هدف این استاد صوفی آن بوده که به تأویل مسیحی کمال بخشیده شود و این تأویل «به آغاز رهنمون گردد» تا، سرانجام، به راستی نهایی‌اش راهی گشوده شود.

سمنانی، با یک هم‌سنجی تکان دهنده، میان دمی^۲ که باور متعصبانه مسیحیت بدان می‌افتد و خداوند را پیکر پذیرفته به چهره انسانی^۳ دانسته و *homoousia* را ندا در می‌دهد و به استواری می‌گوید که عیسی بن مریم خداست، و سرمستی عارفانه‌ای که با آن کسی چون حلاج فریاد «من خدا هستم (انا الحق)» سر می‌دهد، پیوند پدید می‌آورد. این خطرها ساختاری چون یکدیگر دارند. از یک سو صوفی، با آزمودن فناء فی الله، آن را با باز فرو نشستن مادی و راستین هستی انسانی در خداوند اشتباه می‌گیرد؛ و از سوی دیگر، مسیحی فنا شدن خداوند در هستی آدمی را به دیده می‌آورد.^{۱۳۳-الف} از این روست که سمنانی از هر دو سو یک خطر تهدید کننده را می‌بیند که همانا بی‌هنجار بودن بالندگی آگاهی است. صوفی به شیخی آزموده نیاز دارد تا او را یاری دهد که به مغاک نیفتد و او را به درجه‌ای رساند که، به راستی، مرکز خدایی هستی خود اوست (لطیفه حقیقه)، جایی که خود بالاتر و مینوی او گشوده می‌گردد. وگرنه، توانمای روحی که پُرپر بر این گشودگی فشرده باشد، بسا که رخ دهد، خود پست‌تر آدمی به دام گزاف‌اندیشی و جنون دچار آید. «میزان‌ها» (بخش ۱۰-۴)، بدین‌گونه، سراپا ناترازترین هستند و خود بالاتر تازه زاده شده، در یک دم سرنوشت‌ساز فراپشت نگریستن، تسلیم چیزی می‌شود که پیش‌تر بر آن چیرگی یافته بود و، بدین‌گونه، در دم پیروزی هلاک می‌گردد. و این موضوع در پهنه اخلاقیات نیز همان اندازه درست است که در پیوند با ادراک فراسپهری خداوند و هستی. این یک گسسته شدن پیش از بلوغ فرآیند بالندگی است و یک «راز - آشنایی ناکام». می‌توان گفت

که بیم اخلاقی‌ای که سمنانی در هر دو سو برمی‌شمرد، درست همان وضعیتی است که غرب، آنگاه که نیچه فریاد برآورد «خدا مرده است»، با آن روبرو شد. بدین‌سان، این همان چیزی است که جویندهٔ راه مینوی در پایگاه عرفانی نور سیاه یا تاریکی روشن با آن روبرو می‌شود. فشردهٔ نتیجه‌گیری سمنانی (گزارش سورة ۱۱۲) را چنین می‌توان جمع‌بندی کرد: اگر صوفی و مسیحی، هر دو، از یک بیم در خطرند، این از آن روست که در برابر هر لطیفه‌ای یک کشف و گشودگی خود^۱ هست. در این مورد، خطر به دمی برمی‌گردد که خود خویش را در ردهٔ سر^۲ (که رنگش نور سیاه و پیامبرش عیسا است) آشکار می‌کند (تجلی). اگر در درازای بالندگی مینوی «زهرآلودگی» از همه رو زدوده نشده باشد، یعنی، اغواهای ناخودآگاه ردهٔ دو لطیفهٔ نخست هنوز، آن‌گونه که باید، از میان برداشته نشده باشند، آنگاه حالت پایین‌تری از ادراک همچنان بر سرکار می‌ماند و سفر ابراهیم شاید برای همیشه بی‌فرجام بماند. از این روست که راز تجلی، آشکارشدن روح القدس به چهرهٔ به چشم آمدنی فرشتهٔ جبرئیل بر مریم، و «مدیدن فرشته به درون» مریم که به یاری آن عیسا روح الله^۳ شد - همهٔ این چیزهایی که مسیحیان در باور سرسختانهٔ خود به تن پذیرفتن خدا در پیکر انسان گنجانده‌اند، در ردهٔ سر^۴ (لطیفهٔ خفیه) ادراک نشده است. آنها این تن‌پذیری را در رده‌ای به اندیشه آوردند که هنوز با دو لطیفهٔ نخست سروکار داشت. باور دینی آنها زاده شدن یک خدا به گونهٔ مادی و «روی زمین» را به فرض درمی‌آورد، در حالی که «عیسای هستی‌ات» راز زاده شدن روحانی است و راز بالا رفتن به آسمان. آنها رخداد را در زمان آفاقی دیدند، نه در زمان آنفُسی یا بر پهنهٔ فراحس که رویداد راستین ظهور جان در جهان جان، در آن رخ می‌دهد. صوفی نیز، در همان رده، از فقر فراسپهری - عربانی رازآمیزی که، چنان که دیده‌ایم (بخش ۳-۵)، راز نور سیاه است - به دور می‌افتد. او فریاد انا الحق (من خدا هستم) سر می‌دهد، در حالی که می‌بایست، چنان که ابن عربی به او یادآور می‌شود، می‌گفت «اناسر الحق» (من راز

1. Ego

2. arcanum

3. Spiritus Dei

خدا هستم)؛ رازی که به دو قطبی بودن دو چهره - چهره نور و چهره تاریکی - زمینه می‌بخشد، چرا که خداوند نمی‌تواند بی‌من هستی داشته باشد و من نیز بی‌او هستی ندارم.

همسانی این خطرها در یک همسانی همسو با درمان شناسی روحی بازتاب می‌یابد. عارف می‌بایست به پایگاه بالاتر روحانی «کشانده شود» (برگشتن از نور سیاه به نور سبز)، تا آن که سرشت خود راستین‌اش بتواند بر او آشکار گردد، آن هم نه به عنوان خودی که خداوند بایسته هستی اوست، بلکه در پایه اندام و جایگاه تجلی. این سخن به معنای آن است که او می‌بایست شایستگی نور دریافتی‌اش را داشته باشد و بتواند آینه‌ای کامل و بستر تجلی باشد. و این، حالت «دوست خدا» است که خداوند، بنابر یک حدیث الهام شده که صوفیان بارها و بارها آن را بازگفته‌اند، می‌تواند بگوید: «من چشمی هستم که او از میان آن می‌بیند؛ گویی هستم که او با آن می‌شنود؛ و دستی که با آن دست می‌کشد...» این گفته خداوندی هم‌ارز با سخن عارفی است که می‌گوید «من راز خدا هستم». سمنانی، در پیوند با این درمان شناسی‌های روحی، الهام‌بخش خویش را آیه‌ای می‌داند که بدان بهای بسیاری می‌دهد و در آن، جان مایه مسیحیت شناسی قرآنی چنین به گفت آمده است: «آنها او را نکشتند و بر چارمیخ نیاویختند؛ آنها فریب ظاهر را خوردند؛ خداوند او را به سوی خویش بالا کشید (۴:۱۵۶)»، یعنی، او را در حالی که هنوز زنده بود، از چنگ مرگ بیرون کشید. تنها یک «راستی‌گرایی روحانی» و یک راستی‌گرایی فراحسی می‌تواند به راز این آیه راه یابد. این کار نیاز به یک سوی‌داری قطبی دارد که از بُعدی که تنها چیزی است که می‌تواند ما را از غرقه شدن در راستی رویداد برکنار دارد - همانا، بُعد «افقی» تاریخ - فراتر برد، ناساز با این دیدگاه، چیزی که صوفی می‌جوید، به هیچ‌رو، چیزی نیست که ما آن را فرض‌وار، «حس تاریخ» می‌نامیم، بلکه حس درونی هستی خود او و هر هستی دیگر است؛ نه راستی مادی، فرض‌هایی که (در زمان آفاقی) تاریخ‌ساز زمین هستند، بلکه «رویدادی در آسمان» که به تنهایی می‌تواند انسان زمینی را نجات داده و او را به «خانه» بازگرداند.

چنین که باشد، هنگامی که به برخی گفته‌های خداوند به دوستش، پیامبر، یا به

اشاره‌هایی بدانها، گوش می‌دهی، به آنها گوش سپار و آنها را از راه اندام لطیفی بین که در توست و خدایی است، از راه «محمد هستی‌ات» (لطیفه حقیقه). چهره‌گیری انسان آسمانی در این مرکز لطیف به پایان می‌رسد. درست در همین جاست که اندام لطیف رشد می‌کند تا به بیشترین بالندگی خود رسد؛ و بدنی را می‌سازد که «به دست آمده» از تمرین‌های مینوی عارف است و «دل جوهری»^۱ را در بر دارد و کودک روحانی «ابراهیم هستی‌ات» را، یگانه هستی‌ای که می‌تواند کاکرد نجلی وار آینه پاک را بر خود بپذیرد («آینه‌واری»^۲، میراثیه^۳).^{۱۳۴} بدین سان، پیوند میان تأویل روحانی و اندام‌شناسی عرفانی پُرپر آشکار می‌گردد. دریافتن معانی پوشیده و بالندگی زیست - ساختار لطیف نهان در هستی آدمی - بالیدن «از پیامبری به پیامبر دیگر»، تا آنجا که در اوج به بالیدگی همه رویه پیامبری رسیده شود - همپای با یکدیگر رو به پیشرفت می‌نهند. همگی بر سازنده‌های حکمت کیهان شناسانه سمنانی را می‌بایست در اینجا به شمار آورد. همچنان که معانی نهانی اندک‌اندک آغاز به دریافتن شدن می‌کنند، اندام‌های لطیف عارف از جهان‌های پیشی‌دارنده بر جهان حسی توان - مایه دریافت می‌کنند. آنگاه، این‌ها با اندام‌های «بدن بی‌مرگ» که بسی بهتر از «ستارگان سرنوشت او» در اندرون شخص عارف جای دارند - زیرا که «پیامبران هستی او» هستند - یکی می‌گردند.

در این گامه عرفانی که عارف به اوج بالندگی روحانی‌اش رسیده است، او دیگر نیاز ندارد بر لطیفه نهایی ژرف‌نگری کند، زیرا از این پس او «محمد هستی‌اش» است. درست در این نقطه است که آیین سمنانی به ما توانایی می‌دهد تا مفهوم همه رویه چهره به تجلی درآمده‌ای را دریابیم که ما آن را با نام‌های گوناگون و بسیار شناسایی کرده‌ایم و سمنانی، در جای خود، آن را استاد غیبی، استاد فراحسی یا راهنمای شخصی می‌خواند. این چهره، آشکارا، شیخ الغیب، راهنما، یا «شاهد در آسمان»ی است که رویایی‌های نجم کبرا خبرش را به ما داده‌اند. سمنانی نقش و کارکرد او را، اندیشناکانه، چنین بازتر می‌نماید:

1. essential heart

2. specularity

3. mirā'ya

همان‌گونه که حس شنوایی تن شرطی است بایسته برای آن که شنونده معنای رویه‌ای قرآن را درک کرده و تفسیر را از استاد بیرونی و به چشم آمدنی‌اش (استاد شهادی)^۱ دریافت دارد، یکپارچگی دل و شنوایی درونی نیز شرطی است بایسته، برای آن جوینده روحانی الهام گرفته (ملهم) بتواند معنای باطنی قرآن را به دریافت آورده و تأویل را از استاد فراحسی درونی‌اش (استاد غیبی) دریافت دارد.

بدین سان، این عبارت که به گونه‌ای سنابست برانگیز شمرده و پر اشاره است، روشن می‌کند که پیوند میان عارف الهام گرفته و استاد غیبی همان پیوند میان محمد و روح قدسی است که یار جدایی‌ناپذیر او بود، همچنان که یار جدایی‌ناپذیر عیسا بود. از این روست که لطیفه برتر زیست - ساختار لطیف با «سدره‌المتهی»^{*} - جایی که پیامبر جبرئیل را ایستاده در بهشت دید (سوره نجم آیه چهاردهم) - نیز پیوند دارد، و همچنین، از این روست که اهمیت نور سبز، که از بالاترین پایگاه عرفانی خبر می‌دهد، با اشاره‌ای به رفرف^۲ پشتیبانی می‌گردد که پرده‌ای است سبز رنگ که پیامبر، در نخستین دیدارش با فرشته، افق آسمان‌ها را پوشیده به آن دید. و بی‌درنگ، همچنین، آشکار می‌شود که چرا لطیفه یا اندام لطیفی که «محمد هستی‌ات» نامیده شده، می‌بایست، از دیدگاهی دیگر، لطیفه جبرئیلیه، «فرشته جبرئیل هستی‌ات» شمرده شود. برای عارف، لطیفه جبرئیلیه در اینجا با فرشته وحی پیوند داده می‌شود، همان‌گونه که در تأویل سهروردی، سرشت کامل با فرشته بشریت پیوند داده می‌شود (بخش ۱-۲). همچنین، می‌توان دریافت که چرا بسیاری از صوفیان - از جلال‌الدین رومی گرفته تا میرداماد، نویددهی روح القدس - جبرئیل به مریم را در ژرف‌نگری‌های خویش چون نویدی به هر جان عارفانه به دیده آورده‌اند. اما، می‌توان جلوتر نیز رفت و

1. Shahādī

* Lotus of Limit، درخت سدر جای گرفته در مرز؛ «درخت کنار است، بر فلک هفتم که منتهای اعمال مردم و نهایت رسیدن به علم خلق و منتهای رسیدن جبرئیل علیه‌السلام است و هیچکس از آن نگذشته، مگر پیامبر ما (ص)» (از منتخب و لطائف (م)).

2. rafraf

نتیجه گرفت که چهره تجلیایی فرشته وحی در پیامبرشناسی - فرشته دانش در «حکمت اشراقی» اشراقیون - در اینجا فرشته گزارش روحانی است و، همانا، کسی است که معنای نهانی کشف‌های پیشین را آشکار می‌گرداند، به شرط آن که عارف از گوش دل، یا گوش «آسمانی» (ملکوتی) برخوردار باشد. تا این‌جا، فرشته همان کارکرد روحانی‌ای را دارد که امام در آیین شیعه دارد. ولایت امام است که بخشنده معنای نهانی است و چنین می‌نماید که تنها تصوف شیعی است که ایده ولایت را از همه سو روشن کرده است. اما می‌توان گفت که آیین و روش مینوی سمنانی، در نهایت، به باز شناخت درونی و ریشه‌ای هم پیامبرشناسی و هم امام‌شناسی می‌انجامد. و این، به تنهایی، چیزی است که آدمی را «محمّدی» می‌سازد.

کسی که از این لطیفه آگاهی یافته و، با پرواز بال‌دار یا سرمستی از خود بی‌خودانه [جذبه]، گام‌به‌گام سفر کرده و بدان رسیده است؛ آن که اجازه داده است تا نیروهای همه اندام‌های لطیف‌اش در آزادی از زنگار و هم و نسبیت، گشوده گردند؛ کسی که به این اندام‌هایش اجازه داده تا چنان که بایست نموده می‌شدند، در حالت پاکی نموده شوند؛ اوست، به‌راستی، کسی که می‌تواند به درستی یک محمّدی نامیده شود. وگرنه، اشتباه مکن و باور نداشته باش که تنها به زبان راندن «گواهی می‌دهم که محمد فرستاده خداست»، برای محمّدی شدن‌ات بسنده است.

۲- جهان رنگ‌ها و انسان نورانی

بررسی‌های پیشین بارها به ما نشان داده‌اند که میان تصوف و آیین مانی - آنگاه که نورشان در فیزیک و فرافیزیک آشکار شده باشد - یک نزدیکی گاه نهانی و گاه آشکار بوده است. کار پرکشی می‌بود که آثار این نزدیکی را در تندیس‌شناسی دنبال می‌کردیم؛ و باز هم پرکشش‌تر، آن که می‌توانستیم پیوندگاه‌های میان تصوف و آیین مسیحیت را به نگر آوریم؛ پیوندگاه‌هایی که

چنان که به آسانی می‌توانیم پیش‌بینی کنیم، ما را به سوی نمودهایی از مسیحیت که از همه رو با دیدگاه مسیحیت رسمی و تاریخی همخوانی ندارد، راهبر می‌شوند. اشاره‌های سمنانی، پیشاپیش، برای به راه انداختن ما، بسنده بودند. راستی بنیادین مسیحیت را می‌توان همبستگی ذاتی خداوند و بشریت دانست. آن را در پیوند با تجلّی نیز می‌توان به اندیشه آورد. راه نخست راه کلیسای بزرگ بود؛ نیاز چندانی نداریم که یادآور شویم این امر در داوری کلّ خداشناسی اسلامی چگونه نمودار شده است. راه دوم را کسانی پیش گرفتند که از پذیرش تناقض‌های کلیسا سرباز زدند؛ آنان والنتینیایی^۱ یا مانوی، آپولیناریوس لائودیسه‌ای^۲، یا از میان روحانیون^۳ پروتستانی، شوونکفلد^۴ یا یک والنتین-ویگل^۵ بودند. این سخن به هیچ رو به معنای آن نیست که آنان یک مسیحیت شناسی اسطوره‌شناسانه را پایه‌گذاری کردند؛ آنها تنها ایده یک «مسیح مادّیت پذیرفته روحانی»^۶ را آری‌گویی کردند.

چنانچه بخواهیم ارزش انتقادهایی را که صوفیانی چون سمنانی بر زبان آورده‌اند، و نیز دیدگاههای ژرف امام‌شناسی شیعی را دریابیم، می‌بایست موضوع سخن خویش را از چنین دیدگاههایی بنمایانیم، زیرا این کار، روی هم رفته، برای شناخت دین‌ها دستاوردهای بزرگی به بار خواهد آورد. این «راستی‌گرایی روحانی شده»، برای آن که به رخدادهای روحی یا روحی-روانی ماده ببخشد، کل ماده «زمین آسمانی هورقلیا» را در اختیار دارد. دیده‌ایم که سمنانی خطری را می‌نماید که درست همپای چیزی است که آیین تصوف را تهدید می‌کند: این که دیگر فنای فی‌الله نداشته باشیم و، برعکس، فنای سرشت خدایی در راستی آدمی را داشته باشیم. چنانچه سمنانی زبانزدهای امروزی ما را به کار می‌برد، از تاریخی‌سازی، اجتماعی‌سازی، و دنیایی‌سازی سخن می‌گفت - نه چون پدیده‌ای که در میان سایر پدیده‌ها دارد در زمان آفاقی تاریخ مادی روی می‌دهد، بلکه چون خود پدیده فروود آمدن زمان انفسی، زمان روحی-روانی، بر

1. Valentinian

2. Apollonarius of Laodicea

3. Spirituals

4. Schwenckfeld

5. Valentin-Weigel

6. caro christi spiritualis

زمان آفاقی. به زبان دیگر، فرود آمدن از رخدادهایی که بر ساخته تاریخ جان هستند، به تاریخی که از رویدادهای بیرونی ساخته می‌شوند. اولی به هیچ‌رو اسطوره‌شناسی نیست و تندیس‌شناسی‌ای که آن را می‌نماید، به هیچ‌رو از تمثیل‌ها ساخته نشده است. اما، راستی این است که مفاهیم و روش‌ها، بنابراین که این یا آن دسته از رخدادها را به نگر آوریم، دگرگونی ژرفی پیدا می‌کنند. با روی آوردن به، از یک سو، تندیس‌نگاری *Christis juvenis* در سده‌های آغازین مسیحیت (در بخش ۲-۲ از نمونه‌هایی از آنها ذکر کردیم)، و از سوی دیگر - یا در کلیسای خاوری، با نگرش به تندیس‌نگاری *Pantokrator* که با همه ویژگی‌های پختگی و نیروی مردانگی‌اش به انگار درآمده، یا در کلیسای باختری، با نگرش به تندیس‌نگاری عیسیای ربّ دیده و به چارمیخ کشیده شده - می‌توانیم از این گونه‌گونی مفاهیم و روش‌ها ایده‌ای به دست آوریم.

چیزی که دومی به ترجمان در می‌آورد، گرایشی است برای نسبت دادن آنچه خدایی است، به راستی انسانی زندگی روزانه، تا بدانجا که تیره‌بختی‌ها و سردرگمی‌های او را نیز دربرگیرد: بینش این که خدا تنها با انسان شدن در این مفهوم است که می‌تواند آدمی را رهایی دهد. ناساز با دومی، آنچه یکمی به ترجمان در می‌آورد، بینش آن است که خداوند تنها با دگرگون ساختن چهره آدمی است که می‌تواند با او برخورد پیدا کند: این که رستگاری انسان زندانی شده در تاریکی اهریمنی، نمی‌تواند چیزی جز فرارفتن او تا به آسمان‌ها باشد؛ کاری که کشش از هر سو نیرومند نور ایزدی گرداننده آن است، بی آن که این نور بتواند یا ناگزیر باشد به اسارت در آید، چرا که بدین‌گونه، احتمال رستگاری ناپود خواهد شد. آماده‌سازی و چشمداشت این پیروزی درست همان چیزی است که به پرده‌های داستان مانوی رستگاری چهره می‌بخشد. این گفتار رستگاری - رهایی یافتن «ذرات نور» برگرفته از زندان‌شان، و سرانجام، باز پیوستن آنها به همسانان‌شان - بی‌کم و کاست، چیزی است که عارفی چون سهروردی و عارفی چون سمعانی بدان روی دارند. از اینجا است که اندام‌شناسی انسان نورانی آنها را متافیزیک نور فرا می‌گیرد که خود در پیرامون حضور یا کشش یک سرشت کامل یا «شاهدی در آسمان» مرکزیت می‌یابد که برای فردیت عارف، همسان همزاد

آسمانی مانی، همانا، مسیح یا باکره نور است. این بازگشت «نور به نور» در پایه رخدادی فراحسی، چیزی است که نگارگری مانوی می‌خواست آن را بر ادراک حسی آشکار نماید. اگر تندیس‌شناسی میان روش‌های این نگارگری و مینیاتور ایرانی نزدیکی‌ای آشکار می‌کند، این امر، به ژرفی، نزدیکی دیگری را بر ما آشکار می‌کند.

و بدین سان، این نزدیکی ژرفی که میان فرآیندهای فنی تندیس‌شناسی مانوی و مینیاتور ایرانی به دریافت آمدنی است، همان چیزی است که، در سده‌های هشتم و نهم دوران ما، در حلقه‌های روحانی‌ای که حکمت شیعی در آنها پای گرفت، کارآیی داشت^{۱۳۶}. درست همان بینشی که بر فرزانش شیعی - همانا پیش امام و امام‌شناسی - فرمان می‌راند، تعیین‌کننده ساختاری است که فراهم آورنده سه موضوع بنیادین است و با نگرش به این ساختار می‌توان به نزدیکی میان حکمت شیعی و حکمت مانوی پی برد. از میان این سه موضوع، شاید موضوع ولایت از همه برجسته‌تر باشد، چرا که موضوع دوره‌های پیامبری، و موضوع دانش‌های مینوی طبیعت - کیمیاگری و اخترینی که پایه‌های کیهان‌شناسی مانوی و زیست‌شناسی هستند - پیرامون آن می‌گردند.

موضوع ولایت چیزی است که پیش‌تر بدان اشاره‌هایی داشته‌ایم؛ چه در پیوند با رویای هفت ابدال یا هفت ستاره پیراقطبی روزبهان، و چه در پیوند با سلسله باطنی‌ای که در انگاره گنبدی آسمانی که سنگ کلیدی آن قطب (امام پنهان) است، هنجار می‌یابد و کار رستگاری کیهانی را انجام می‌دهد (پیش‌تر، بخش‌های ۲-۳ و ۳ را ببینید). چند برگه پیش‌تر نیز در پیوند با مفهوم راهنمای درونی، استاد غیبی، «فرشته جبریل هستی‌ات»، با آن برخورد داشتیم و دیدیم که این راهنما، در نقش کسی که عارف را با مفهوم نهانی مکاشفه‌ها آشنایی می‌دهد، در کار سمنانی به نام «امام باطنی» جلوه‌گر می‌شود و، افزون بر این، به امام‌شناسی‌ای برمی‌گردد که درونی شده است. همچنین، به دشواری ترجمه همزمان مفاهیم گوناگونی که این واژه بدانها روی دارد، اشاره کردیم. این دشواری، بی‌گمان، از این راستی سرچشمه می‌گیرد که ساختار اشاره شده چیزی

نیست که باختر زمین - مگر در میان فرقه روحانیون^۱ که اتفاقاً بالاتر به آن اشاره کردیم - از آن نمونه دقیقی داشته باشد. این ساختار دینی با چیزی که ما خو گرفته‌ایم با واژه «کلیسا» بنماییم، از هم‌رو، ناهمگونی دارد و ساختاری است که در هر یک از دوره‌های پیامبری (نبوت)، برای مفهوم نهانی کلام آشکار شده (*revealed letter*)، دوره‌ای از راز - آشنایی را فراهم می‌آورد. حکمت شیعی، در پایه دینی راز - آشنایانه، آشناسدنی است در یک آیین باوری. از این روست که به ویژه خرسندکننده نیست که واژه ولایت را، چنان که در /باختر/ انجام شده، «تقدس» معنا کنیم. چیزی که این واژه تقدس بدان رو دارد و همانا مفهومی است وابسته به باورهای دینی، از مفهوم راستین ولایت بسی دور است. ولایت یک راز - آشنایی است و، در پایه کارکردی راز - آشنایانه، نمایندگی روحانی امامی است که وجهه او باور دارنده‌اش را با مفهوم باطنی مکاشفه‌های پیامبری آشنا می‌سازد. واژه «امامت» درست همین مفهوم را می‌نماید. امام، در پایه ولی، «استاد بزرگ»^۲ است و استاد راز - آشنایی (بدین سان، پذیرش باطنی دو معنای دوگانه واژه ولی که از یک سو دوست و همدم، و از سوی دیگر، سرور و نگاهدار است، به رده دیگری برده می‌شود).

موضوع دوم، موضوع دوره‌های وحی، در خود اندیشه ولایت به اشاره در می‌آید. ولایت، چنان که کمی پیش تر گفتیم، به راستی، دیدمانی از دوره‌های پیامبری را به فرض در می‌آورد: پیامبر شناسی و امام شناسی دو روشنایی جدایی‌ناپذیر هستند. اکنون می‌گوییم که این دیدمان دوره‌های وحی، با آن که در حکمت اسماعیلی ویژگی‌هایی دارد که ما را به یاد موضوع *Versus propheta* در مسیحیت *Ebionite* می‌اندازد، به خوبی آشکار شده است که یک دیدمان مانوی است. از سوی دیگر، «اندام‌شناسی نورانی»، بالندگی اندام‌های لطیف، چنان که دیده‌ایم، در کار سمنانی بر پایه همین دیدمان دوره‌های پیامبری الگوسازی شده است. اندام‌های لطیف، در پی یکدیگر، «پیامبران هستی‌ات» هستند و بالیده شدن آنها تا حد یک «بدن رستاخیزی»، در همسویی تکان دهنده‌ای که با دوره

بازگشت‌های استادان راز - آشنا در حکمت اسماعیلی دارد، به راستی در آمدن دوره‌های پیامبری و دانش آن به شمار می‌آید.

سرانجام، در پیوند با موضوع سوم، به کیمیاگری و اختربینی می‌رسیم که در پایه دانش‌های روحانی طبیعت، در رستگاری شناسی نور آیین مانی ارزشی بنیادین دارند. همچنین، شنیده‌ایم که نجم کبرا جوینده را «پاره نور» زندانی شده در تاریکی خوانده و ندا در می‌دهد که شیوه خودش چیزی نیست مگر شیوه کیمیاگری. این کارکرد کیمیاگرانه چیزی است که برای ادراک روایان جهان‌های فراحسی زمینه فراهم می‌آورد و این جهان‌ها با چهره‌ها و اختر - گروه‌هایی به آشکار درمی‌آیند که در آسمان‌های جان، آسمان زمین نورانی، تابناک هستند. این اختر - گروه‌ها همسان آنهایی که در اخترشناسی باطنی گزارش شده‌اند هستند (بخش ۳-۳ را ببینید) و، بدین سان، از هر دو سو، چهره یگانه‌ای را می‌نمایند که بر جهان مجازی (*Imago mundi*) حکم می‌راند: همانا امام که قطب است؛ درست همان‌گونه که در کیمیاگری روحی «سنگ» یا «اکسیر» است.

این‌ها سه موضوعی هستند که همپای یکدیگر، در حکمت‌های شیعی و مانوی بنیاد یافته‌اند و جان مایه بنیادین تجلی را که پیش فرض‌ها و دلالت‌های آن را بالاتر یادآور شدیم، روشن‌گری کرده و استواری می‌بخشند. باری، این احساس تجلی که آیین‌های شیعه و تصوف هر دو در آن انبازند (و به ویژه در تصوف شیعی نمود می‌یابد)، ادراک شیعی شخص امام را نشان می‌دهد و ادراک زیبایی دسته‌ای از صوفیان - برای نمونه، شاگردان روزبهان شیرزای - را می‌نماید که ما، به ویژه، نام «مهرورزان وفادار»^۱ را برای‌شان برگزیده‌ایم. در همین راستا، برای باز نمودن روش‌های نگاره‌ای به کار رفته در تندیس نگاری‌ها، ناگزیریم به همین احساس بنیادین تجلی روی آوریم. شخص امام (همانا، امام ازلی در باز نمودهای شخصی دوازده گانه‌اش، که در آیین شیعه دوازده امامی بازتاب می‌یابد) برجسته‌ترین چهره تجلی (مظهر) است. برای «مهرورز وفادار»، شخص شاهد - زیارویی که در پایه شاهد ژرف‌اندیشی برگزیده شده است - چهره تجلی یافته خود او

می‌باشد؛ این چهره را در درازای بررسی‌هایی که تاکنون داشته‌ایم، با نام‌های گوناگونی شناخته‌ایم. میان سرسپردگی عیارانه^۱‌ای که استاد شیعی را به شخص تجلی یافته امام وابسته می‌کند، و خدمتگزاری مهرورزانه‌ای که عارف دل‌داده را به چهره‌ای زمینی وابسته می‌گرداند - چهره‌ای که برجسته‌ترین صفت خدایی، همانا زیبایی، از راه آن بر عارف آشکار می‌شود - چیز مشترکی هست. خاستگاه‌های تاریخی این گرایش دوسره را شاید هرگز نتوان به استواری آشکار کرد؛ این گرایش در حلقه‌های مینوی‌ای که تاکنون یادآور شده‌ایم، و در دوران این حلقه‌ها پای گرفته است. چیزی که نگرش پدیده‌شناس را به خود می‌گیرد، گواهی حالات آزموده شده است: احساس مانوی داستان کیهانی، به ویژه، پرداخته شده بود تا حس شخصی را پیروراند؛ از سوی دیگر، می‌بینیم که سرپای آیین‌های خوی و رفتاری شیعه و تصوف در مفهوم جوانمردی، همانا «عیاری روحانی» به اوج می‌رسد. از این پس، برای مان‌شدنی می‌گردد که گواهی یک نویسنده سده یازدهم را پُرپر ارزیابی کنیم: این گواهی را وامدار ابوشکور سالمی هستیم؛ نویسنده‌ای که برای مان بازگو می‌کند مانویان آسیان میانه با گونه‌ای ستایشگری شناخته می‌شدند که همانا ستایش پرشور زیبایی و همه هستی‌داران زیبا بود. در روزگار ما بر ضد این گواهی سروصدهایی بلند شده است، اما از آنجا که آنها آشکارا میان اشاره‌های فیزیک نور مانوی و چیزی که ما در باختر زمین خوی داشته‌ایم بدان با عبارت «وحدت ذاتی» اندیشه کنیم، سردرگمی پدید می‌آورند، این اعتراض‌ها خود را سست می‌گردانند. از این روست که ما در آغاز بخش کنونی زنه‌ار داده‌ایم که زبان‌شناس مطلق، به جای آن که با سلاح‌های ناجور به میدان بسته فلسفه پای نهد، بهتر است که خود را از آن کنار کشد.

چنانچه با نگرش به تجلی (ظهور)، و نه با نگرش به «وحدت ذاتی» اندیشه کنیم، تنها به ظرفی مادی (مظهر) اندیشیده‌ایم که کارکرد یک آینه را دارد و نقش آن را پر می‌کند. این ظرف یا برگرفته روحی جسمانیت روحانی^۲ را به شیوه‌های گوناگونی می‌توان به دریافت آورد؛ کیمیاگری‌ای که نجم کبریا از آن سخن

1. Chivalric

2. caro spiritualis

می‌گوید، با کار کردن بر اندام‌های ادراک فرد ژرف‌اندیش (که - چنان‌که شنیده‌ایم نجم‌کبرا می‌گوید - رخدادها برای این اندام‌ها همزمان حسی و فراحسی‌اند)، برای چنین ادراکی به او استعداد می‌بخشد. از این رو بوده که ما بارها و بارها یادآور شده‌ایم که بینش رویا به نسبت این استعداد گونه‌گونه پیدایش می‌کند؛ یعنی، ژرف‌اندیشی‌ات به اندازه چیزی که هستی ارزش دارد. و بدین‌سان، نویسندگان اسماعیلی - و از میان آنها، ابو یعقوب سجستانی - گویی برای جلوگیری کردن از اعتراض‌های سست بنیادی که بالاتر به آنها اشاره کردیم، پافشاری خود را بر این راستی می‌نهند که زیبایی صفتی نیست که در ذات سرشت مادی جایگیر باشد؛ برای گوشت و استخوان نیز یک صفت به شمار نمی‌آید؛ زیبایی مادی خود یک صفت مینوی و یک پدیده مینوی است. آن را تنها با اندام نور می‌توان به دریافت آورد؛ و چنین ادراکی، از این پس، با برگزشتن از پهنه حس به پهنه فراحس به انجام درمی‌آید. شاید شرح ابو شکور - آنجا که به ریزه‌ها می‌پردازد - در به گفت آوردن برخی ویژگی‌های مشترک میان مانویان و صوفیان حلاجی تندرروی کرده باشد، اما چنان‌که لویی ماسینیون نوشت، «شرح او فشرده‌کننده ویژگی بنیادینی است که از زلال احساسات زیبایی شناسانه سرچشمه گرفته و شفافیت یک رنگین‌کمان را دارد؛ ویژگی‌ای که اسلام آن را از یک مفهوم کم و بیش داستان‌وار مانوی وام گرفته است و بنابر آن، پاره‌های نور ایزدی در کالبد اهریمنی ماده زندانی شده‌اند.»

در اینجا ما با احساس زیبایی شناسانه پایه‌ای سروکار داریم که در شماری از بالندگی‌ها پایدارتر می‌مانند؛ احساسی که در اینجا با یک کار - روش نگاره‌ای مشترک به گفت درآمده است. مانی به گونه سستی در اسلام بنیان‌گزار نگارگری و بزرگترین استاد این هنر شمرده شده است (در ادبیات دیرینه فارسی واژه‌های نگارستان و نگارخانه برای بخشیدن معنای «خانه مانی» به تالاری از نگاره‌ها یا کتابی از نگاره‌های نقاشی شده به کار رفته‌اند). بر همگان آشکار است که هدف نگارگری مانی، در بنیان، آموزش بوده است و این نگاره‌ها برای آن کشیده شدند تا بینش را به فراسوی حس رهنمون شده و برانگیزنده مهر و ستایش «پسران نور» و هراس «پسران تاریکی» باشند. مانویان، با در سر داشتن چنین آرمانی، بر آن شدند

تا در مینیاتورهای خود نور را با فلزات گرانبها نمایش دهند. چنانچه پایدار ماندن شیوه‌های مانوی و موضوعات آرایشی آن را با دوباره زنده شدن فیزیک نور مانوی در «حکمت اشراقی» سهروردی، و بالاتر از همه، در برخی از مزامیر سرودهٔ او^{۱۳۸} پیوند دهیم، بیش از پیش توانایی به یاد سپردن راستی‌هایی را خواهیم داشت که این نوشته‌های ماسینیون هنوز بدانها اشاره دارند:

هنر مینیاتور ایرانی، بدون فضا، بدون چشم‌انداز، بی‌سایه، بی‌نمونه‌سازی، و در شکوه فلزی رنگارنگ ویژهٔ خودش، گواهی است بر راستی آن که بنیان گزاران آن می‌کوشیدند به پاره‌های نور ایزدی زندانی شده در «ماده» نگاره‌هاشان گونه‌ای فرابالندگی کیمیاگرانه ببخشند. فلزهای گران‌بها، زر و سیم، به رویهٔ جامه‌ها و تاج‌ها و پیشکشی‌ها و جام‌ها می‌آیند تا از چارچوبه رنگ‌ها بگریزند.

گریختن، بالا رفتن و رستگار شدن: این‌ها همان چیزهایی هستند که بینش نورهای رنگی نوید آنها را به نجم کبرا داده بود؛ رنگ‌هایی در حالت پاک، فراحسی، رهایی یافته از تاریکی اهریمنی چیز سیاه‌ی که آنها را فرا گرفته بود و، درست در زمانی که «هنگام رسیدن به قطب» بر شب ایزدی گشوده می‌شدند، بازیافته شده در «زمین نورانی» ای^۱ که «نور خودش را می‌تراود» (بخش ۱-۳ را ببینید). در این فروغ پاک، بیش از هر چیز دیگر، به یک باز نمود ایرانی برمی‌خوریم: باز نمود خَوَرنه^۲، نور شکوهی که پرتوهای نور آن را از نخستین آغازشان در خویش برپای داشتند؛ چیزی که همزمان، شکوه (δόξα) و سرنوشت (τύχη) است (بخش ۲-۳ را ببینید). این خورنه چیزی است که در تندیس‌نگاری چون هالهٔ نورانی و هالهٔ شکوهی نموده شده است که گرد سر پادشاهان و پرستاران دین مزدایی حلقه می‌زند؛ این روش نشان دادن آن به چهره‌های بوداییان و بودی ستواها^۳، و نیز به چهره‌های آسمانی هنر آغازین مسیحیت راه یافته است. همچنین، این خورنه است که زمینهٔ طلایی شنگرفی بسیاری از

1. Terra lucida

2. Xvarnah

3. Bodhisattvas

نگاره‌های مانوی تورفان، نگاره‌های برخی دست نوشته‌های ایرانی مکتب شیراز، و به جا مانده‌های نگاره‌های دیواری تقدیس شده ساسانیان را چهره می‌بخشد. بیایید هنگامی که این رنگ‌های زمینه‌ای سرخ - زرین را در زمینه زرین نقش‌ها و کاشی‌های بیزانسی می‌بینیم، درباره مفهوم‌شان اشتباه نکنیم. در اینجا سخن چه بر سر هاله شخصیت‌ها باشد و چه بر سر جغرافیای رویای چیزی که «چشم‌اندازهای خورنه» خوانده شده است (استریزیگوسکی^۱)، موضوع همواره به یک نور دگردیسی بخشنده باز می‌گردد: نورهایی که به سرچشمه‌هاشان باز می‌گردند؛ یا نورهایی که چندان پایین می‌آیند که با رویه چیزهایی که آنان را به خود می‌کشند، برمی‌خورند. در اینجا ما نه با گسیختگی یا ناهمسازی یک مفهوم، بلکه با تداوم بخشیدن و پایداری تنها یک مفهوم سروکار داریم. زیرا سرپای مسیحیت خاوری همواره در درون خویش پرورانده باور یگانه بودن سرشت مسیح^۲ بوده است، باوری که شوق بی‌امان دگرگون چهره شدن مسیح، مسیح پیکر روحانی یافته^۳، را در بر دارد: خواهشی که فناء فی الله صوفیان شاید بیدرنگ برآورنده و به بار نشسته آن باشد. برای گسیختگی و ناهمسازی می‌بایست به جای دیگری بنگریم: جایی که سایه و سایه‌ها این نور را استوارانه از تندیس‌نگاری بیرون رانده‌اند.

۳- رنگ‌های «وابسته به اندام»^۴ گوته

کوشش نخواهیم کرد که موضوعات اساسی بررسی کنونی را بازگو کنیم؛ نگرش مان این نیست که به نتیجه‌ها برسیم؛ آماج یک پژوهش راستین، راه گشودن به پرسش‌های تازه است. در میان پرسش‌هایی که می‌مانند تا قانون‌بندی یا پرورانده شوند، یکی هست که درست در همین دم کنونی نیازش احساس می‌شود.

1. strzygowski

2. monophysitism

3. caro spiritualis christi

4. Physiological

آنچه که در پیوند با ادراک‌های رویایی، حس‌های فراحسی، اندام‌های لطیف، یا مراکزی که همراه با یک فرآیند رو به فزونی درونی سازی رو به پیشرفت می‌گذارند - به سخن کوتاه، همه موضوعاتی که یک «اندام‌شناسی انسان نورانی» را پدید می‌آورند - به ما نشان داده‌اند که احساس‌های دیدن نورهای رنگی، دریافت‌های فراحسی رنگ‌ها در حالت پاک، از یک کارکرد درونی آدمی سرچشمه می‌گیرند و، تنها، پی‌آمد تأثیرهای کور دریافت شده از یک چیز مادی نیستند. هر کسی که با *Farbenlehre* (دیدمان یا حکمت رنگ‌های) گوته آشنایی یا هم‌رایی داشته باشد، به گونه‌ای دوری ناپذیر، از خود می‌پرسد که آیا هم‌سنجی پرباری نخواهد بود که «اندام‌شناسی انسان نورانی» ما با ایده «رنگ‌های وابسته به اندام» گوته در یک تراز نگریسته شود؟

بیایید برخی از موضوع‌های اساسی نجم‌کبرا را در نگر داشته باشیم؛ برای نمونه، این را که موضوع جستجو نور ایزدی، و جوینده، خود، پاره‌ای از این نور است؛ این که شیوه ما یک شیوه کیمیاگرانه است؛ این که همسان شوق رسیدن به همسانش را دارد؛ و این که همسان تنها می‌تواند با همسانش دیده و شناخته گردد. بی‌شک چنین می‌نماید که برای هر که دلش می‌خواهد به فراخوانی صوفی ایرانی برای راه یافتن به قلب پرسش پاسخ گوید، گوته خود، راه را به نشان درآورده باشد:

[گوته می‌نویسد] چشم هستی‌اش را از نور دارد. نور، از یک ابزار کمکی حسی که جانوری و خنثی است، برای خودش، اندامی پدید آورده و بیرون کشیده که به خودش می‌ماند؛ بدین‌سان، چشم از نور، به کمک نور، و برای نور پدید آمد تا آن که نور درون بتواند با نور برون برخورد پیدا کند. درست در همین نقطه، به یاد دبستان آیونیایی^۱ باستان می‌افتیم که هرگز از بازگویی این سخن و دادن بیشترین بها به آن دست نکشید که همسان تنها با همسانش شناخته می‌شود. و بدین‌سان، همچنین، به یاد خواهیم آورد سخنان عارفی کهن را که گفته‌هایش را با نوشته‌های زیر فشرده می‌کنم:

«اگر چشم‌ها سرشت خورشیدی نداشتند
چگونه می‌توانستیم به نور بنگریم؟
و اگر نیروی خود خداوند در ما زنده نبود
چیزهای خدایی چگونه می‌توانستند ما را به سرور مستانه کشانند؟»^{۱۳۹}

می‌توانیم بر عهده صوفیان ایرانی یاد شده بگذاریم تا بی‌درنگ خود را با گواهی عارف کهن گمنامی که گوته شاهد می‌گیرد، پیوند دهند. مفهوم «اندام شناسی انسان نورانی» - به گونه‌ای که در دیدمان حس‌های فراحسی نجم‌کبرا و دیدمان سممنانی از اندام‌های لطیف پوشیده شده در رنگ‌ها چارچوب بندی شده - با طرح گسترده‌ای که گوته از «رنگ‌های وابسته به اندام» به دست می‌دهد، هم‌نوايي دارد. گوته این طرح را بر تارک کار بزرگش جای می‌دهد و، برای شاخ و بال دادن به آن، حتا آشکارا به بررسی ارزش عرفانی رنگ‌ها و آزمودن آنها رو می‌آورد. در اینجا، نکته شایان نگرش این است که واژه «وابسته به اندام» به هیچ‌رو به گونه‌ای زیست - ساختار مادی باز نمی‌گردد، بلکه به چیزی اشاره می‌کند که دانش خردگرا می‌کوشد تا با نپذیرفتن هر چیزی که غیر حسی است و به آزمون تجربی در نمی‌آید - مگر مفاهیم انتزاعی که ذهن معمولی بدانها دسترسی دارد - آن را از سر باز کند. گوته نیز کار خود را با این گوشزد آغاز می‌کند که پدیده‌ای که او بدان نام پدیده «رنگ‌های وابسته به اندام» داده، زمانی دراز شناخته شده بوده است؛ اما، از بخت بد، و از نبود ریشه‌ای یک پدیده شناسی درست، این پدیده نه به دریافت آمدنی گردیده و نه از ارزش درستش برخوردار شده است؛ در پیوند با *ocular spectra, vitia fugitiva, phantastici, imaginarii, coloves adventicili* مانند این‌ها گفتگوی بسیاری انجام شده است. به سخن کوتاه، این رنگ‌ها چون چیزی خیالی، بختایی، و با سرشت دون پایه نگریسته شده و در شمار خواب و خیال‌های بیم‌آور جای داده شده‌اند، زیرا بینشی از جهان که راستی مادی را همه راستی می‌شمرد، دیگر اجازه نمی‌دهد که فراحس بتواند چیزی جز مشتی خیال باشد. اما، ناساز با چنین بینشی، ما آموخته‌ایم تا در جهان فراحسی یاد شده در سخنان صوفیان مان چیزی از هم‌رو دیگرگونه ببینیم. و این «چیز از هم‌رو

دیگرگونه» چیزی است هم‌نوا با آنچه *Farbenlehre* گوته بر آن پافشاری می‌کند: همانا این ادعا که رنگ‌های «وابسته به اندام» یاد شده به شخص / شناسنده / باز می‌گردند، به اندام بینایی، به «چشمی که خودش نور است»؛ و از این گذشته، این رنگ‌ها همان شرط‌های کنش دیدن هستند که چنانکه چون یک بر هم کنش و یک کنش دوسره^{۱۴۰} به دیده نیایند، دور از فهم می‌نمایند.

واژه «وابسته به اندام» که بدین‌رو برای رنگ‌ها به کار برده شود، اندک‌اندک به نهایت و درستی‌اش نزدیک می‌شود؛ تا آنجا که مفهوم «شخص» مورد سخن گشوده می‌شود. در بنیاد، برای نپذیرفتن بیرونی یا درونی بودن محض چشم‌ها گرایشی هست، گویی که چشم هیچ کار دیگری ندارد، مگر آن که خموشانه و با پذیرندگی، جهان بیرونی را بازتابد. ادراک رنگ کنش و واکنشی از خود جان است که به همه هستی انتقال داده می‌شود؛ توان - مایه‌ای است که بدین شیوه، از چشم‌ها پرتوافشانی می‌کند؛ توان - مایه‌ای روحی که نمی‌توان اندازه یا سنگینی‌اش را سنجید (این کار تنها به کمک میزان‌های رمزی‌ای که نجم‌کبرا از آنها سخن رانده، شدنی است؛ بخش ۱۰-۴ را ببینید). «رنگ‌هایی که ما در بدن‌ها می‌بینیم، بر چشم چنان اثر نمی‌کنند که گویی برای آن چیز بیگانه‌ای هستند و ما آنها را تنها چون تأثیراتی که سراپا از بیرون دریافت شده باشند، می‌نگریم. نه، این اندام همیشه چنان نشانده شده است که خود پدید آورنده رنگ باشد و از حسی دلپذیر شادی جوید، گویی که چیزی هم جنس آن از بیرون در حال نموده شدن بر آن است» (گفتار ۷۶۰). و این از آن روست که رنگ‌ها تنهاگاهی توان خاموش یا گنجایش تعیین‌کننده‌ای را که خود چشم است، دستکاری می‌کنند. این استوارگویی، در پایه موضوع برجسته‌ای که تکرار می‌شود، پیوسته به این راستی باز می‌گردد که در این نقطه، چشم رنگی دیگر، رنگ خودش، را پدید می‌آورد. چشم کناره یک فضای رنگی را جستجو می‌کند تا در آن فضایی تهی بیابد که در آن بتواند رنگی را که خودش بدان نیاز دارد، پدید آورد. این کار تلاشی است در راستای تمامیتی که قانون بنیادی هماهنگی رنگ‌ها / کروماتیک / را در بر می‌گیرد^{۱۴۱}، و از همین روست که «اگر چنان رخ دهد که از بیرون چیزی تمامیت رنگ‌ها نمایانده شود، چشم از آن شاد می‌شود، زیرا، در چنین دمی، کنش‌گری

خود چشم چون یک راستی بر او هویدا می‌شود» (برگه ۸۰۸).
 آیا در باز به هم پیوستن دو نور آتشی که یکی از آسمان می‌آید و دیگری از
 فرد زمینی - چیزی که نجم کبریا آن را چون چهره به تجلی درآمده «شاهد
 آسمانی» اش (بخش ۹-۴)، همانا جفت آسمانی‌ای که به همه هستی او زمینه
 می‌بخشید، به نگر آورده - پدیده تمامیت همسانی یافت نمی‌شود؟ و چیزی که به
 این هم سنجی درستی می‌بخشد، سخنان همان عارف کهنی است که گوته جانمایه
 گفته‌های او را در پیشگفتار نوشته خودش باز آورده است.

از دادوستد دوسره میان همسان و همسان، و از برهم کنشی که روی هم رفته،
 بدین سان به ذهن می‌رسد، ایده کنش‌هایی ویژه آغاز به روشن شدن می‌کند: این
 کنش‌ها هرگز خود خواسته نیستند و اثرات آنها گواه بسنده آن است که «رنگ‌های
 وابسته به اندام» یک آزموده جان، یا همانا یک آزموده مینوی خود رنگ هستند:

ما از ایده ناهمگون بودن نهادین پدیده‌ها، و از دانش آن که به تعریف‌های
 ویژه پدیده‌ها رسیده‌ایم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که تأثیرات ویژه رنگ‌ها با هم
 جابجا شدنی نبوده، اما به شیوه‌ای ویژه کار می‌کنند و می‌بایست پدید آورنده
 زمینه‌هایی باشند که بر زیست - ساختار زنده تأثیر تعیین کننده ویژه‌ای دارند. در
 پیوند با جان (soul-Gemüt) نیز این موضوع درست است: آزموده‌ها به ما
 می‌آموزند که هر رنگی تأثیرات ذهنی برشمرده‌ای را به بار می‌آورد. ۱۴۲

تأثیراتی هست که مفاهیم رنگ‌ها بر آنها استوار است؛ این تأثیرها گام به گام
 افزوده می‌شوند تا به مفهوم عرفانی شان برسند؛ همان مفهومی که همه نگرش
 استادان صوفی ما را به خود گرفته است. در پیوند با این مفاهیم، و پس از رشته‌ای
 گفتارهای ستایش انگیز، گوته در نوشتار خویش (Farbenlehre) نتیجه گیری
 می‌کند که: «همه چیزهای گفته شده تلاشی بوده برای نشان دادن این که هر رنگی بر
 هستی آدمی یک تأثیر شمرده شده می‌نهد و، درست از همین رو، سرشت ذاتی
 خود را بر چشم و نیز بر جان آدمی آشکار می‌گرداند. بدین سان، رنگ می‌تواند
 برای پاره‌ای نگرگاه‌های مادی، اخلاقی و زیبایی شناسانه به کار برده شود. «آن را
 همچنین، برای هدف دیگری نیز می‌توان به کاربرد؛ هدفی که از مفهوم درونی آن

بهره می‌گیرد و آن را باز هم بهتر جلوه گر می‌سازد: همانا به کارگیری نمادین رنگ؛ چیزی که گوته آن را تیزنگرانه از کاربرد رمزی اش (*allegorical*) جدا می‌شمرد (ناساز با خوی ما، که بدبختانه بیشتر زمان‌ها رمز و نماد را اشتباه می‌گیرد^{۱۴۳}).

«سرانجام، آسان خواهد بود که پیش‌بینی کنیم رنگ می‌تواند به خود یک ارزش عرفانی بگیرد. طرحی که گونه‌گونی رنگ‌ها را پیش می‌کشد، به درستی، به شرایط کهن - الگویانه‌ای^۱ اشاره می‌کند که، به گونهٔ برابر، هم به ادراک بینایی بشر، و هم به طبیعت وابسته‌اند. این شرایط که بر پای داشته شوند، شک نیست که آدمی می‌تواند از روابط میان آنها بهره‌گیرد؛ همان‌گونه که از یک زبان بهره می‌گیرد؛ با این امید که بتواند شرایط کهن - الگویانه‌ای را که به خودی خود نمی‌توانند با یک نیرو و یک گونه‌گونی بر حواس اثر گذارند، به گفت در آورد».^{۱۴۴}

و این، به راستی، زبانی است که احساس‌های دیدن نورهای رنگی، با آن با همهٔ شاگردان نجم‌کبرا سخن می‌گویند، زیرا رنگ نه یک تأثیر ایستا و پذیرش‌گرا، بلکه زبان سخن گفتن جان است با خویش. بدین‌گونه، سمنانی در هفتگان رنگها هفتگان اندامهای انسان نورانی و هفتگان «پیامبران هستی‌ات» را می‌دید. بند دیگری از نوشته‌های گوته به ما اجازه می‌دهد که ببینیم آزمودهٔ مینوی رنگ‌ها چگونه می‌تواند به کشف «شاهد در آسمان» - راهنمای آسمانی‌ای که سهروردی، نجم‌کبرا و سمنانی، همگی از آن سخن گفته‌اند - بیانجامد.

«چنانچه ناهمگونی میان زرد و آبی به درستی دریافت شده باشد و، به ویژه، شدت یافتگی آنها در رنگ سرخ به خوبی به نگر آمده و به روشنی آشکار شده باشد که این رنگ‌های متضاد چگونه رو به یکدیگر رفته و در رنگی سوم به هم باز می‌آیند، آنگاه، نمی‌توان شک کرد که شهود یک راز ژرف، و پیش - نمای احتمال آن که بتوان به این دو موجودیت جداگانه و هر یک ناساز با دیگری

معنایی روحانی نسبت داد، اندک‌اندک بر ما تابیدن خواهد گرفت. هنگامی که آنان از پایین پدید آورنده رنگ سبز، و از بالا پدید آورنده رنگ سرخ نگرسته شدند، انسان به سختی می‌تواند به اندیشه نیاورد که دارد در این سو بر زیوندگان خاک و، در سوی دیگر، بر زیوندگان آسمانی الوهیم^۱ ژرف‌اندیشی می‌کند» (برگه ۹۱۹).

بار دیگر، سخنان عارف گمنام برگزیده گوتته به ما توانایی می‌بخشد تا هم‌آش کلی رنگ‌های گوتته و فیزیک نور عارفان ایرانی را که یادآور یک سنت دیرینه بازگردانده به ایران پیش از اسلام است، پیش‌بینی کنیم. اشاره‌هایی که دریافت کرده‌ایم، گول زنده‌اند. بسیاری از پرسش‌ها بی‌پاسخ خواهند ماند، اما ارزش را داشت که برای گشودن‌شان گام‌های بایسته را برداریم. نورشناسی گوتته تا جایی که یک «نورشناسی انسان‌شناسانه» است، خلاف - آمد بایستگی‌ها و خوهای آنچه که ذهنیت دانشمندانه خوانده شده به شمار می‌آید و همچنان نیز به شمار خواهد آمد. برداشتمندان است که هدف نهاده خویش را دنبال کنند. اما در اینجا ما با پرسش و هدف دیگری سروکار داریم؛ پرسش و هدف مشترک کسانی که «کش نور» را به شیوه‌ای یکسان آزموده‌اند.

این هدف همانا آبر هستی فردیت بالاتر آدمی است که راه رسیدن به آن، بازپیوستن آدمی به بُعد نور شخصی‌اش، - «چهره نور»ش که به او بُعد کاملش را می‌بخشد - می‌باشد. برای آن که چنین باز پیوستی انجام‌پذیر گردد، زیونده خاکی نخست می‌بایست به «بُعد قطبی‌اش» گرایش پیدا کرده باشد؛ گرایشی که نویدبخش آن برق‌های آبی آبر آگاهی است. اندام‌شناسی انسان نورانی به سوی چنین گرایشی روی دارد - و این، همان چیزی است که سمنانی - آنگاه که از کودک روحانی‌ای سخن می‌گفت که می‌بایست از «ابراهیم هستی‌ات» زاده شود - بدان اشاره داشت. نجم‌کبرا اقرار می‌کند که دیر زمانی ژرف‌نگری کرده است تا دریافته این نوری که در آسمان جانش زبانه می‌کشیده، در حالی که آتش هستی خودش به بالا زبانه می‌کشیده تا با آن دیدار کند، چه کسی بوده است. اگر او دریافته که نور مورد

جستجویش آنجاست، از این رو بوده که او می‌دانسته چه کسی در جستجوی نور بوده است. او خود به ما می‌گوید: «چیزی که جسته می‌شود، نور ایزدی است؛ جوینده خود پاره‌ای از نور است.» «اگر نیروی خود خداوند در ما زنده نبود، او چگونه می‌توانست ما را به سرور از خود بیخودانه رهنمون شود؟» عارف کهنی هم که الهام بخش پیش درآمد نوشتار گوته (*Farbenlehre*) بود، همین پرسش را در سر داشت.

همانگی این گفته‌ها که برای ما گواه به شمار می‌آید، تا اینجا، به ما اجازه می‌دهد که بررسی ریشه‌ها و انگیزه‌های «رنگ‌های وابسته به اندام» را همانا جستجوی برهان به آزمون درآینده اندام‌شناسی انسان نورانی - یعنی، پدیده نورهای رنگین که صوفیان ایرانی مان به دیده آورده و گزارش کرده‌اند - به شمار آوریم. همین جستجوی انسان نورانی که این سو و آن سو پیش کشیده‌ایم، به همراه پاسخ پرسش‌هایی که در هر دو سو روی می‌نمایند، چیزی است که مریم مجدلیه - آنگاه که در نوشتار *pistis siphia* از «انسان نورانی درونم» و از «هستی نورم» سخن می‌گوید - به سخنی، پیشاپیش آن را دریافته و به مفهومش راه یافته است (بخش ۱-۲ را ببینید). کیست که جسته می‌شود؟ جوینده کیست؟ این دو پرسش که به یکدیگر وابستگی همه سویه دارند، نمی‌توانند نظریه بمانند. در هر حال، نور آشکارگر از نور آشکار شده پیشی گرفته است، و از پدیده‌شناسی کاری بر نمی‌آید جز آن که راستی پیش‌تر روی داده را، پس از آن که زمانی گذشت، به آشکار درآورد. آنگاه است که حس‌های پنج‌گانه حس‌های دیگری می‌شوند. *superata tellus sidera donat*: «و از زمین که برگزیده شد، هدیه ستارگان به ارمغان می‌آید.» (بوئیتوس^۱).

پایان

یادداشت‌های نویسنده

یادداشت‌های بخش یکم: سوی یابی

۱- یادداشت کرین دربارهٔ آوانگاری واژه‌های عربی (آن را حذف کردیم. م)
۲- بر روی نقشهٔ جهان [Mappe mundi] باستان خط جداکننده‌ای (divisio orbis) هست که خاور را در بالا، و اورشلیم را در مرکز می‌نماید. ببینید یادداشت‌های بازخواندنی زیر را

L.-I. Ringbom, *Grattempl Und Paradies*, (Stockholm, 1951), P. 254 FF.

۲- الف - The Gospel according to Thamas، نوشتار قطبی ترجمه و بررسی شده

A. Guillaumont, H.-C. Puech, et al. (London, 1959), log. 3, pp. 3, 19-26

۳- کار ما روی *Avicenna and the visionary Recital* (که از این پس از آن با نام *Avicenna* یاد می‌کنیم) را ببینید:

Translated from French by Willard R. Trask, Bollingen Series, LXVI
(New York: Pantheon Books, 1960) Pt. II, ch. 12, 13, and 18, Comm. 4.

این کتاب چنین می‌نماید که در زمان چاپ شگفتی برانگیز بوده باشد، زیرا که همراه با همهٔ دلالت‌هایش، سرایا از دیدگاه ایرانی به اندیشه در آمده است. برخی بوعلی سینا را جز در جامهٔ ساز و برگ اسکولاستیکی او نمی‌بینند. افزون بر این، درک کردن همه رویهٔ هر نویسنده‌ای نیاز به درنگ گرفتن شیوه‌ای دارد که اندیشهٔ او در آن، به راستی، بخش زنده‌ای از تجربهٔ محیط مینوی‌ای است که او در آن شناخته شده است. دستاویز درنگ گرفتن تنها نوشته‌های پیش از او (که او شاید خود، آنها را ندیده باشد)، ابزاری است که برای «توضیح»های تاریخی کژاندیشانه به کار برده می‌شود. از

این هم بدتر، شخص آزاد است که به خردگرایی در خور خودش اعتراف کند؛ اما این امر، به‌ویژه در اشاره به «باطن» ($\tau\acute{\alpha}\epsilon\sigma\omega$)، در برابر ظاهر، ($\tau\acute{\alpha}\epsilon\chi\omega$)، به‌او اجازه نمی‌دهد که گزارش‌های نادرست را پیش بکشد. رساله‌های رویایی **بوعلی سینا** از موضوعی سخن می‌گویند که سه رویه دارد؛ جدا ساختن یکی از این رویه‌ها، استوارترین شیوهٔ ندیدن مفهوم آنهاست. چنان که نگارندگان یاد شده در نوشتار کنونی بارها به ما یادآور شده‌اند، همانند تنها با همانند می‌تواند شناخته شود و هر حالتی از شناخت را که در نگر گیریم، با حالت هستی فرد گزارش‌کننده آن هم‌نوایی دارد. من نیز به باور آن رسیده‌ام که ببینم چقدر نومید‌کننده است که انسان بکوشد مفهوم نمادها را به کسانی که بدانها کورند، انتقال دهد. تمثیل «میهمانی»^۱ ای که در انجیل آمده (مرقس ۱۰-۲۲، و لوقا ۲۴-۱۶: ۱۴)، بی‌کم و کاست، همان چیزی است که می‌گوید؛ حتا از دیدگاه دانشی. بیهوده است که انسان با مردان یا زنانی که از آمدن به میهمانی سر باز می‌زنند، خود را درگیر بگومگو سازد؛ خودداری آنها تنها اندوه و مهرورزی به بار می‌آورد.

یادداشت‌های بخش دوم: انسان نورانی و راهنمای او

۴- ببینید:

Aricenna, Pt. I, PP. 231-234; W. Scott, *Hermetica*, IV (Oxford, 1936): 106 (Greek text), 108, 122, 124-125; J. Ruksa, *Tabula Smaragdina* (Heidelberg, 1926), PP. 26-28 (German translation).

۵- $\alpha = \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\lambda\eta$ (طلوع، خاور)؛ $\delta = \delta\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (غروب، باختر)؛ $\alpha = \acute{\alpha}\rho\kappa\tau\omicron\varsigma$ (خرس، شمال)؛ $\mu = \mu\epsilon\sigma\eta\mu\beta\rho\acute{\iota}\alpha$ (نیمروز، جنوب)

۶-

و... See Carl Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften, I, Die Pistis Sophia*... 2^{te} Auflage bearbeitet... Von Walter Till (Berlin, 1954), PP. 189, L. 12; 206, L. 33; 221, L. 30.

۷- کار ما، «جنبه‌های فلسفی و روحانی اسلام ایرانی»، را ببینید:

En Islam iranien: aspects spirituels et Philosophiques (Paris: Gallimard, 1971), II, BK. II. ch. VI, "Le Recit de Pexit occidental et

geste gnostique"; Hans Söderberg, *La Religion de Cathares* (Uppsala, 1949), P. 249

و نیز آیه کم و بیش گنگ شماره ۳۰ از *The Gospel according to Thomas*، صفحه ۲۱ از چاپ یاد شده در بالا را (و شور برانگیخته شده در Aphraat، «فرزانه ایرانی»، برگردان J. Doresse، برگه ۱۶۷).

۸- مجریطی پوشیده نام (Pseudo-Magriti):

Das Ziel Weisen, I, Arabischer Text, hrsgb. V. Hellmut Ritter, *Studien der Bibliothek Warburg*, XII (Leipzig, 1933).

این اثر کاری است که یک برگردان لاتین سده میانه آن به نام *Picatrix* (بقراط عربی = *Hippocrates* = *Ἱπποκράτης*) به چاپ رسیده است. همچنین، بررسی‌ای را که درباره صابثین کرده‌ایم، ببینید:

Rituel Sabéen et exégèse ismaélienne du rituel, *Eranos-Jahrbuch*, XIX (Zurich: Rhine-Verlag, 1951)

۹- همان نوشته پیشین، برگه ۱۹۳. سراپای بخشی که به سرشت کامل (طبیعت تامة) بازمی‌گردد، گویا از کتاب الاسطمخی (*Kitab-al Istamakhis*) گرفته شده است که در آن ارسطو اسکندر را اندرز باران کرده و به او می‌آموزد که چگونه با پیروی از نمونه هرمس، سرشت کامل خود را فراخوانی کند.
۱۰- همان نوشته. برگه ۱۹۴، ببینید:

En Islam iranien, loc. cit

۱۱- اینها درست همان واژه‌هایی هستند که در حدیث پر آوازه «حدیث رویا» [*hadith of the vision*] به زبان آمده پیامبر گزارش شده‌اند. کتاب تخیل آفریننده در تصوف ابن عربی ما را ببینید:

Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, translated from the french by Ralph Mannheim, Bolingen Series, XCI (princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), P. 272 FF.

این نوشته را از این پس با نام تصوف ابن عربی یاد می‌کنیم.

۱۲-

Das Ziel des Weisen, P. 188

۱۳- آیه پر آوازه سوره نور (۲۳ : ۲۴) را ببینید که بخشی از آن را در دیباجة بخش نخست نوشتار کنونی آورده‌ایم: «انگاره نور او چون انگاره چراغدانی است که در آن چراغی هست. چراغ در شیشه‌ای جای گرفته است. شیشه چنان است که گویی

ستاره‌ای درخشان است»

۱۴- ببینید برگه‌های ۱۳۴ و ۱۳۵ از متن *Tabula Smaragdina* نوشته *J. Ruksa* و برگه‌های ۱۳۸ و ۱۳۹ از برگردان آلمانی آن را. «لوح محفوظ»ی (۲۲ : ۸۵) را که کهن - الگوی قرآن بر آن نوشته شده، برخی استادان با لوح زمردین [*Tabula Smaragdina*] یکی شمرده‌اند. در پیوند با درخشندگی زمردینی که اینجا در شب تابندگی دارد، بستگی میان نور سبز و «نور سیاه» **سمنائی** (جلوتر، بخش ۶) را به نگر آورید.

۱۵- به متن‌های شاهد آورده شده در نوشتار *En Islam iranien* بنگرید (کتاب دوم بخش‌های سوم و ششم).

۱۶- ببینید *Avicenna Pt. I*، برگه‌های ۸۸ تا ۹۰ را. در پیوند با **ابوالبرکات**، به گونه پایه‌ای، نوشتارهای زیر را ببینید:

S. Pinès, *Nouvelles études sur... Abū'l-Barakāt al-baghdādī*, *Mémoires de la Société des Etudes juives*, I (Paris, 1955); *Studies in Abul-barakat al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics*, *Scripta Hierosolymitana*, VI (Jerusalem, 1960).

۱۷- بررسی‌ای را که درباره **سهروردی** انجام داده‌ایم، در نوشتار زیر ببینید:

Opera metaphysica et mystica, I, *Bibliotheca Islamica*, XVI (Leipzig-Istanbul): 464.

۱۸- در کتاب *التلویحات* (چاپ بالا، برگه ۱۰۸) (۸۳ #).

۱۹- ببینید:

En Islam iranien, II, BK. II. ch. III

۲۰- در پیوند با نوشتار این موضوع، کارهای زیر، را ببینید:

Sufism of Ibn 'Arabi, PP 169-173 and p. 346, n. 70

En Islam iranien, III, BK. V. Ch. I, "Confessions de Mir Damad."

۲۱- ببینید:

Avicienna, Pt. I, P. 157 FF. and M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1950), PP. 411-415.

۲۲- ببینید:

H. Leisegang, *La Gnose*, trans. J. Gouillard (Paris, 1951), P. 249.

۲۳- نوشتار عربی و برگردان فارسی آن، هر دو، در جلد دوم کارما، تاریخ فلسفه

و عرفان: شهاب الدین یحیی **سهروردی**، به چاپ رسیده‌اند:

Oeuvres Philosophiques et mystiques, Bibliothèque Iranienne, II
(Tehran-Paris)

در آغاز این کتاب، برگه ۸۵، و در کتاب *En Islam iranien*، جلد دوم، کتاب دوم، بخش ششم، واژه *Legomènes* را ببینید. ما برگردان فرانسوی کل دوره رساله‌های عرفانی **سهروردی** را با نام *L'archange empourpré* به چاپ رسانده‌ایم:

(*Documents Spirituels*, 14 (Paris Fayard, 1976))

۲۴- متن *Kwawd al-Hayāh* (مخزن آب حیات)، *la version arabe de L'Amrtakunda*، توسط «یوسف حسین» در شماره سیزدهم ژورنال آسیایی (*Journal asiatique*)، برگه‌های ۳۴۴-۲۹۱ به چاپ رسید. از این کار یک نسخه به چاپ نرسیده به زبان فارسی هم یافت می‌شود. درباره انتساب به **ابوعلی سینا**، ببینید:

G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne* (Cairo, 1950), P. 254, no. 197.

برای بررسی بیشتر این داستان عشقی - روحانی هندی - ایرانی که بخشی از آن در کار **سهروردی** یافت می‌شود و عنوان‌گذاری روشن *[Clear titling of mss] mss* اجازه نمی‌دهد که آن را به **ابوعلی سینا** نسبت دهیم، ببینید بررسی زیرین ما را:

Pour une morphologie de la Spiritualité shī'ite, Erano-Jahrbuch, XXIX (zurich, 1961), ch. V and *En Islam iranien*, II, BK. II. ch. VI, 5.

۲۵- فرمول $|x|$ را **روزبهان** نیز به عنوان *tawīd* باطنی داده است. کار ما روی تصوف **روزبهان بقلی شیرازی** را در کتاب مان «اسلام ایرانی» ببینید:

En Islam iranien, III, BK. III, ch. VI, 6.

۲۶- ببینید:

Poimandres, pp. 2-4, 7-8: *Corpus Hermeticum* (ed. A. D. Nock, trans. A. J. Festugiere) I (Paris, 1945): 7 and 9.

۲۷- ببینید:

Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermes*, (Tubingen, 1923), p. 491. Greek text ed. Molly Whittaker, *Die Apostolischen Väter*, I (Berlin: Akademie-Verlag, 1956): 22, *Visio V*, I ff.

۲۸- گزارش روان‌شناسانه *Die passio Perpetuae: M.-L. Von Franz* را در پی‌نوشتار یونگ ببینید:

C. G. Jung, *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (Zurich, 1951),

pp. 436-438.

درباره Christos-Angelos ببینید:

Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 2nd ed. (Bern, 1953), pp. 322-388.

۲۹- فرورتی (*Fravarti*) شکل اصیل واژه است که بنابر پیوند دهی اشتباه با واژه‌ای همانند آن، به گونه فروشی (*Fravashi*) (در فارسی امروزی، فروهر / *Faravahar*) یا فروهر [*Foruhar*] خوانده شده است.

۳۰- در پیوند با آنچه در پی می‌آید، دو بررسی زیرین ما را ببینید که در آنها مراجع متن‌های مادر به دست داده شده است:

1. *Le temps cyclique dans le mazdeisme et dans L'ismaelisme*, *Eranas-Jahrbuch*, XX (Zurich, 1952: 169 ff. (Cited hereafter as *Temps Cyclique*)

۲- بدن روحانی و زمین آسمانی ([Spiritual Body and Celestial Earth] این نوشتار به نام ارض ملکوت، برگردان ضیاالدین دهشیری، مرکز مطالعه فرهنگ‌ها، طهوری، در ایران به چاپ رسیده است و از این پس آن را با نام ارض ملکوت یاد می‌کنیم. م.)

۳۱- در پیوند با این پرسش می‌توانیم انسان‌شناسی بندهش [Bundahishn]، نوشتار مزدایی آفرینش) را بازگو کنیم که در آن آدمی بر ساخته از ۵ نیروی تن، روان، روح، فردیت، و روح نگهبان شمرده می‌شود. برای متن‌ها ببینید:

H.S Nyberg, *Questions de Comogonie et de Cosmologie mazdeenes*, in *Journal asiatique* 214 (1929): 232-233).

این کار، به گونه فشرده، تلاشی است که دستور جی. جی. مودی [dastur J. J. Modi] در نوشته خویش به نام

The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees, 2nd ed. (Bombay, 1937), pp. 388-401

انجام داده است. اما بررسی‌ای که او درباره ساختار روحانی انسان انجام داده، نمی‌تواند از بستگی پس از انسانی فرورتی با روان انگاره خرسندکننده‌ای به دست دهد. افزون بر این، این نوشتار درباره رویداد دیدار با دُنا و بازشناخت او چیزی نمی‌گوید. بنابراین، چنین می‌نماید که در طرح‌بندی او نادرستی هست و می‌بایست پاسخ را به شیوه دیگر جست.

۳۲- ببینید:

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford, 1943), pp. 110-115

(متن‌های زاتسپرم ۲۹:۹ و داتستان دینیک ۲۳:۳). راستی این است که بر داده‌های پرسش پیش‌کشیده شده و معنای پاسخ پیشنهادی می‌بایست بسیار بیش از آنچه که در اینجا امکان‌پذیر است، پافشاری انجام گیرد.

۳۳- در پیوند با این زمین‌شناسی، نوشتار ما/ارض ملکوت را ببینید (- چاپ طهوری، ۱۳۷۴، برگه ۶۳).

34. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubingen, 1933), p. 125.

۳۵- نصیرالدین طوسی، *روضات التسلیم*، که عموماً تصورات نامیده می‌شود:

Persian text ed. by W. Ivanow (Leiden-Bombay, 1950), pp. 44, 65, 70
Our *Temps Cyclique*, p. 210 ff, nn. 86, 89 and 100

۳۶- همچنین، موضوع حوری بهشتی را در برگه‌های ۴۷ و ۴۸ نوشتار آغاز و انجام نصیر طوسی ببینید (بخش ۱۹، نشر دانشگاه تهران).

37. E. S. Dromer, *The Mandaean of Iraq and Iran* (Oxford, 1937), pp. 54-55.

۳۸- ببینید:

Henry-Charles Puech, *Le Manicheisme, son fondateur, sa doctrine* (Paris, 1949), pp. 43-44; and Our *En Islam Iranien*, II, Bk. II, Ch. VI, 4.

۳۹- ببینید:

A Manichaen Psalm-Book, pt. II, ed. C. R. C. Allberry (Stuttgart, 1938):
42, I. 22

۴۰- به گونه پایه‌ای، ببینید نوشتارهای گردآورده Georgio Widengren:

The Great Vohu Manah and the Apostle of God (Uppsala, 1945), pp. 17 ff. , 25 ff., 33 ff.; Hans Soderberg, *La Religion des Cathares* (Uppsala, 1949), pp. 174 ff., 211 ff., 247 ff.

۴۱- ببینید:

En islam Iranien, II, Bh. II, Ch. VI, 4; and Widengren, *Op. Cit.*, pp. 19-20.

در این پیوند، همانندی‌های میان سه گان‌های صادره از ۵ «پدر» یا کهن‌الگوهای

بنیادین ارزش ویژه‌ای دارد. این انگاره نور (هم‌ارز «باکره نور») است که سه فرشته یا ایزدی را که در هنگام مرگ «برگزیده» به دیدار او می‌آیند، «فراخوانی» می‌کند: درباره موضوع **گنوسی** فرشته‌ای که خود دیگر آسمانی [alter Ego] و رهایی‌بخش است، بسی بیشتر از گنجایش نوشتار کنونی می‌توان به بررسی پرداخت. به نگر آورید هم‌نویی میان واژه‌های گنوسی *óðhrós, Ψυχοπομπός, Ψυχαωρός* (کشیش)، و واژه بنیادین ایرانی پروانک (در زبان ماندایی، پروَنکه، [Parwanka] Widengren, *Op. Cit.*, P 79) ff. را که کار رهایی‌بخش و راهنمای روان با آن نموده می‌شود. در فارسی امروزی نیز در این پیوند واژه‌های پروردن و پروا کردن (به معنی درباره چیزی نگرش نشان دادن) را داریم.

42. Philo, *Quod deterius Potiori insidiari sokat* English trans. By F. H. Colson and G. H. Whittaker, II *The Classical Library* (Cambridge, Mass., 1950); 216-219.

۴۳- همانا سوتاسوتره اوپانیشاد [Svetasvatara-Upanishad] و کاتهاکا اوپانیشاد [Kathaka-Upanishad] کار فریتز میر [Fritz Meier] در کار بزرگ یادشده در زیر، یادداشت ۶۴.

یادداشت‌های بخش سوم: خورشید نیمه شب و قطب آسمانی

۴۴- در پیوند با «زمین هفت کشور»، روند نقشه‌کشی، و نوشتارهای مرجع، ب۹ بینید «ارض ملکوت» را (برگه‌های ۷۲-۶۳).

۴۵- برای متن‌ها، ببینید همان کتاب بالایی را (برگه‌های ۱۰۲ تا ۱۲۵).

۴۶- همان نوشته بالایی (P. 73 f., 84 ff). در پیوند با ساختار سرشاری (جبروت) نورها (Plethora of Lights) ببینید برگه‌های ۳۹ تا ۵۵ از کار زیرین ما را:

Prolégomènes II aux Oeuvres Philosophiques et mystiques de Sohrevardi (Supra n. 23),

و بررسی‌ای را که در برگه ۸۵ همین نوشتار درباره پیوند میان رساله غربی و رساله حی بن یقظان بوعلی سینا انجام داده‌ایم. هم‌چنین، می‌خواهیم بزودی برگردان کار بزرگ **سهرودی**، حکمت الاشراق، را همراه با تفاسیر **ملاصدرا**ی شیرازی (سال ۱۶۴۰ میلادی) که ارزشمندی آن به پایه اصل کار می‌رسد، یکجا به چاپ رسانیم. ببینید برگردان و ویرایش ما، کتاب المشاهیر، را در

Bibl. Iranienne, X (Tehran-Paris, 1964)

۴۷. چنان که محسن فیض (فقیه شیعی سده شانزدهم) بازگفته است؛ ببینید کار ما تصوف ابن عربی (Sufism of Ibn Arabi) را، و نیز برگردان این نوشتار را در کتاب مان/ارض ملکوت (برگه‌های ۲۹۵ تا ۳۰۱).
۴۸. در شماره ۸۳ از کتاب التلویحات (بالا تر، یادداشت ۱۸)؛ نوشتاری که ارزش بالایی دارد.

۴۹. ببینید پیش‌گفتاری را که به همراه دکتر محمد معین بر عبهرالعاشقین روزبهان نوشته‌ایم (جلد هشتم از مجموعه گنجینه فرهنگ ایران) و نیز بخش نخست همین کار را. هم‌چنین، ببینید:

En Islam iranien, III, BK. III, Ch. II.

۵۰. بنات نعش، گروه - اختر خرس (خرس بزرگ و خرس کوچک).
۵۱. مقایسه کنید با دیباچه‌ای که یک کیمیاگر سده هفدهم بر چاپ نیکولاس فلامل [Nicholas Flamelt] خود نوشته:

Et Videbant lapidem Stanneum in manu Zarababel. Septen isti Oculi Sunt Domini, que discurrunt in universum terram

و یونگ آن را در نوشتار خویش بازآوری کرده است:

C. G. Jung, *Der Geist der Psychologie*, in *Eranos-Jahrbuch*, XIV, 1947:

436-437

به سختی می‌توان هفت/ابدال را (که شبانه جهان را می‌پیمایند تا به قلب آگاهی رسانند)، با گویش زکریای پیامبر بستگی نداد. او می‌گوید: «آنها هفت چشم خداوند هستند که از این سر تا آن سر زمین پیش می‌روند» (۱۴۰:۱)؛ و یا، آنجا که می‌گوید: «...سنگی در برابر یوشع نهادم، بر یک سنگ هفت چشم خواهد بود» (زکریا: ۳:۹).

۵۲. متن این آیین روزبهان را در جلد سوم «اسلام در ایران» [En Islam Iranien]، کتاب سوم، بخش سوم بیابید. این متن دربرگیرنده ولایت [Walayat] شیعی و ایده امروزی صوفیانه ولایت [Wilayat] است. جلوتر (بخش ۲-۶) موقعیت دیگری پیش خواهد آمد که به یاد آوریم چرا برگرداندن این یا آن واژه با «تقدس» [Sanctity]، و ولی (Wali، با جمع اولیا) با «قدیس» نابسند می‌نماید. چنین می‌نماید که واژه راز-آشنایی [Initiation] به بهترین شکل بازگوکننده اشاره‌های واژه ولایت باشد. در حکمت شیعه دوازده امامی، «دوره‌های راز - آشنایی» (دایرة الولايت) وابسته به امام شناسی در پی دوره‌های پیامبری [Cycles of Prophecy] که با «مهر پیامبران» به پایان رسیده است می‌آیند. درباره گسترش این موضوع در کار لاهیجی (یاد شده در پایین تر، یادداشت ۱۱۸) و رابطه‌ای که به نظر می‌رسد با شعر

گوته و «دوست خدای اوبرلند [Oberland]» داشته باشد، ببیند نوشته ما، *اسلام در ایران را:*

En Islam Iranien, IV, BK. VII, Ch. III.

۵۳- در پیوند با متن این سنت بخش سوم از کتاب سوم *Op. Cit.* III را ببینید. در پیوند با دسته‌بندی‌ها و برشمارهای این سلسله‌های عرفانی گونه‌گونی‌های بسیاری یافت می‌شود.

۵۴- ببینید *آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان*، نوشته جی. سی. کویاجی [J. C. Coyajee] را (برگه‌های ۱۲۱ تا ۱۴۰، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی)

۵۵- یزته (یزد فارسی) در واژه به معنای «ستودنی» است. هنگامی که هماهنگ با سنت پس از اسلام، هم‌ارز این واژه با نام فرشته آورده می‌شود، می‌بایست به یاد داشت که این واژه، چون *Dii-Angeli* به کار رفته در کار پروکلس [Proclus]، چندان با فرشتگان انجیل یکی نیست.

۵۶- نمودار جی. سی. کویاجی را ببینید (برگه ۱۶۶).

۵۷- برگه‌های ۹ و ۵۶ و ۳۲۵ از کتاب *Op. Cit.* Drower یادداشت ۳۷ را ببینید. بجا می‌نماید که در اینجا از چهره‌ای از نماز یاد کنیم که فرقه آرمان‌گرایی از فلاسفه آن را به جای می‌آورند و فرهنگ *اخوان الصفا* (برادری پاک‌دلان) بدان اشاره کرده است. این فرزندان‌دیشان، در نخستین نگاه، *صابئی‌هایی* می‌نمایند که از اندیشه‌های *نوافلاتونی* سرشار شده‌اند، و به سخنی، اهل حکمت پیش از حکمت اسماعیلی هستند. آنها در درازای هر ماه سه شب مقدس همساز با چهره‌های ماه را گرامی می‌دارند (شب‌های یکم، نیمه ماه، و در پایان، شب میان روز بیست و پنجم ماه و نخستین روز ماه بعدی). آیین‌های هر شبی به سه دوره بخش می‌شود: نخستین دوره ژرف‌نگری [مراقبه] در نمازخانه ویژه خود فرد سپرده می‌شود؛ دوره دوم را، در حالی که به سوی ستاره قطبی رو کرده‌اند، در حال ژرف‌نگری بر «کتاب کیهانی» [Cosmic Scripture] زیر آسمان می‌گذرانند. و واپسین دوره به زمزمه‌ای از یک سرود فلسفی («نماز افلاتون»، «نماز ادريس - هرمس»، «مزمور نهایی ارسطو» یا مانند این‌ها) سپرده می‌شود. این که ستاره قطبی را در پایه قبله (راستای سوی داری نماز) برگزیده‌اند، می‌تواند از آیین‌های *صابئی* این فرزندگان نشان داشته باشد. تقویم آنها اثبات‌گر این حس است. هم‌چنین ببینید *رسائل اخوان الصفا* (قاهره، ۱۹۸۲) کتاب چهارم، برگه‌های ۳۰۳ و ۳۰۴ را. برای بررسی جزئیات بیش‌تر بررسی ما کار زیرین مان را ببینید:

Rituel Sabéen et exegèse ismaélienne du rituel, Eranos-Jahrbuch, XIX/
1950 (1951): 209 ff.

۵۸- ببینید تصوف/بن عربی، برگه‌های ۴۶ تا ۵۳ («زائر شرق») و یادداشت ۲۷
از برگه ۳۰۶ آن را.

۵۹- این رساله علی همدانی را فریتز میر بررسی کرده است:

Fritz Meier, *Die Welt Urbilder bei Ali Hamadani, Eranos-Jahrbuch,*
XVIII (1950): 115-172.

به ویژه برگه ۱۶۷ را ببیند. فریتز میر از رساله دیگری از علی همدانی نیز یاد
می‌کند. این رساله «حشری الروحانیه و مغرب الجسمانیه» (خاور راستی‌های
مینوی، و باختر راستی‌های مادی) نام دارد.
۶۰- نوشته ما، بوعلی سینا، را ببینید:

Avicenna, Pt. I, p. 137 ff., Particularly § 3, 10, 21 and 22; pt. II, p. 319 ff.

یادداشت‌های بخش چهارم

۶۱- یک رساله گمنام کوتاه که بیش از یک سده پیش به بررسی درآمده است:

(*Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Vol, 16*
[Leipzig, 1862]: 235-241) by Fleischer, *Ueber die farbigen Lichterscheinungen*
der Sufi's, according to the Leipzig Ms. 187: *De Variss Luminibus Singulorum*
graduum Suficorum Propriis.

۶۲- ببینید ویرایش حکمت‌الاشراق ما را:

Oeuvres Philosophiques et mystiques de sohrevardi, II, Supra n. 23:272

در این کار، از احساس‌های نوری که می‌تواند به عارف دست دهد، پانزده
دسته‌بندی برشمرده شده و نتیجه‌گیری نویسنده این است که «همه این‌ها به قوانین
اقلیم هشتم باز می‌گردند، جایی که شهرها جابلقا، جابلساو هورقلیا در آن یافت
می‌شوند.»

۶۳- ببینید:

Gerda Walther, *Phanomenologie de Mystik* (Olten, 1955), pp. 68-71
and 151-155.

و بازنگری موشکافانه‌ای را که در

Revue de L'histoire des religion (January-March 1958)

داشته‌ایم. هم‌چنین، ببینید بررسی ارزشمند میرچیا الیاده را

Mircea Eliade's, *Significations de la "lumiere interieure"*

Eranos-Jahrbuch, XXVI (1958): pp. 189-242.

کار زیر بنایی ویکتور زاگر کندل

Victor Zuckerkandl., *Sound and Symbol* (New York, 1956)

نیز دربارهٔ «نیات» رنگ‌ها نگرش‌های پدیدارشناسانه دست اولی دارد. (P. 66 ff.) در همهٔ این بررسی‌ها مراجعی نموده شده این که برای کار ما سودمندند. از آنجا که نمی‌توانیم در اینجا بیشتر به آنها بپردازیم، در زمان دیگری به آنها بازخواهیم گشت.

۶۴- همهٔ مراجع درون پرائتز متن بخش کنونی به کار بسیار نیکوی فریتز میر روی «فواجیح الجمال و فواتیح الجلال» **نجم‌الدین کبرا** باز می‌گردند:

Fritz Meier, *Die Fawa'ih al-jamal wa fawatih al-jalal des najm ad-din*

al-kubra, akademie der wissenschaften und der literatur, Veroffentlichungen der Orientalischen Kommission, IX (Wiesbaden, 1957).

این‌کار ارزشمند، همراه با یک گزارش آلمانی، یاری بزرگی است به بررسی‌های آیین تصوف. ما دربارهٔ شکل عنوانی که نگارنده، ناساز با بیشتر نوشته‌ها، برگزیده است، کمی تردید نشان می‌دهیم. هم‌چنین، بهتر می‌دانستیم که در نام اثر نوشته شود: *Fawatih al-jamal...* و بدین گونه، آن را گل‌های زیبایی و عطرهای بزرگی معنا کنیم که به معنای آن است که آدمی نمی‌تواند بدون به گل نشستن تجلی به تعالی گنج نهان (*Deus absconditus*) دست یابد. در پیوند با این دو دسته‌بندی صفات، باز هم ببینید جلوتر، بخش ۲-۵ را. جنبه‌های *Freundlichkeit* و *Erhabenheit* پی‌درپی از دو صفت بنیادین به بار می‌آیند، اما به دیدهٔ ما اساسی می‌آید که مفهوم آغازین آنها نگاهداری شود (چرا که بدون این مفاهیم، همهٔ نوشتارهایی که در کارهای روزبها و ابن عربی به عنوان تجلی با زیبایی سروکار پیدا می‌کنند، درنیافتنی خواهند بود). در اینجا تنها می‌توانیم به زندگی‌نامهٔ **نجم کبرا** نگاهی کوتاه داشته باشیم: او که در سال ۵۴۰ هجری/۱۱۴۵ میلادی زاده شد، بخش نخست زندگی‌اش را در سفرهای دور و دراز (به نیشاپور، همدان، اصفهان، مکه، اسکندریه) سپری کرد و در همین سفرها بود که آموزش‌های مینوی‌اش را به دست آورد. اما روایت‌هایی که از ترتیب راه‌گذر سفرهای او سخن دارند، چنان‌گونه‌گونند که به سختی می‌توان سفرهای او را به بررسی درست درآورد. او پیرامون ۱۱۵۴/۵۸۰ به خوارزم بازگشت. پس از آن،

همه کارکردهایش در آسیای میانه رخ می‌دهند و در همین سرزمین‌ها بوده که او پیروان بسیاری پیدا کرد که در میان آنها نام‌های برجسته‌ای یافت می‌شود. گواه‌هایی هست که نشان می‌دهند او تنها دوازده تن از شاگردان بزرگش را شناخت (جلوتر یادداشت شماره ۱۰۹ را ببینید). روایت‌ها از مرگ قهرمانانه او در هنگام یورش سهمگین مغولان به شهر خوارزم در سال ۱۲۲۱/۶۱۷-۱۲۲۰ سخن می‌گویند. ما خودمان در سال‌های ۱۹۵۹-۱۹۵۸ کل یک درس را در مدرسه *Ecole des Hautes-Etudes* به بررسی رساله **نجم کبرا** که چاپ **فریتز میر** آن را در دسترس مان نهاده بود سپرده ساختیم. در اینجا امکان پذیر بوده است که تنها موضوعات اساسی اش را نشان دهیم. ببینید:

Annuaire de la Section des Sciences Religieuses, Ecole Pratique des Hautes-Etudes, 1950-1960, p. 75 ff

در پیوند با دوقطبی بودن صفات خدایی جمال و جلال یادآور می‌شویم که در **آیین کابالا** برای آن هم‌ارز دقیقی یافته می‌شود. ببینید:

Gershom G. Scholem *On the Kabbalah and its Symbolism*, trans. by Ralph Manheim (London 1960), p. 79 ff

۶۵- درباره این عبارت، نوشتار ما تصوف ابن عربی را ببینید که در آن نیاز به این نوپردازی برشمرده شده است:

Sufism of Ibn' Arabi, pp. 153, 179 ff., 187 ff

۶۶- درباره جنبه‌های سه‌گانه نفس، جلوتر، گفتار سوم، را ببینید. واژه نفس، در جای خود که به کار گرفته شود، از مفهوم امروزی روان (Soul) فراتر می‌رود. روان در جنبه بالاتر دل (عربی، قلب؛ آلمانی، Gemut)، و در جنبه میانی ترش خرد (عقل) است. در زمینه کنونی، از آن در پایه روان (Psyche) پست‌تر سخن می‌گوییم.

۶۷- از میان نمونه‌های بسیاری که یافت می‌شود (در اینجا، هم‌چنین، می‌توان به یاد آورد که چگونه **زرتشت**، با خواندن **اهونور** [Ahunavairya]، **اهریمن** را فراری داد. ببینید **وندیداد**، بخش نوزدهم را)، **فریتز میر** داستانی را یادآور می‌شود که در نسخه اسلاو Vita Adae et Evae بدان برمی‌خوریم. در آنجا: هنگامی که **اهریمن** می‌کوشد با سخنانش **حوا** را گول زده، از **تیگريس** [Tigris] بیرون راند، **حوا** در پاسخ لب از لب باز نمی‌کند.

۶۸- در پیوند با شرح عرفانی این آیه **قرآن**، برگه ۱۳۲ از نوشتار ما، تصوف ابن عربی را ببینید.

۶۹- یک آینه از همه رو صیقل یافته که در آن انگاره بازتابیده هم چیزی است که

می‌بیند و هم چیزی که دیده می‌شود: این موضوع دستمایه همه عرفان اندیشه‌گرانه‌ای است که می‌کوشد «دوگانگی» دو یکتایی (Unus-ambo)، راز من دیگر [Alter Ego] آسمانی، را به گفت آورد؛ از پایان نغمه مروارید گرفته، تا نقش شیخ‌الغیب در رساله کنونی.

۷۰- ببینید متن رساله الانسان الكامل، نوشته علی همدانی را، که فریتز میر در نوشتار زیر به دست داده است:

op. Cit Anhang, p. 283, no. 5.

۷۱- همت [Himma]: در پیوند با این مفهوم، ببینید:

Sufism of Ibn Arabi, p. 222 ff.

۷۲- برای روشن ساختن همین موضوع می‌باید از یک مورد شایان نگرش «همزمانی» یاد کنیم که میان یکی از رویاهای نجم‌کبرا و رویایی که شیخ، عمار بادلیسی، دیده، وجود داشته است. در این پیوند، می‌خوانیم: «آنگاه که در خلوت بودم و از خویشتن غیبت داشتم عروجی برای من دست داد و در برابرم خورشیدی را طالع دیدم. بدنبال آن از تابش آن خورشید رنج بسیاری تحمل کرده و موظف گردیده که وارد آن گردم. جریان برخورد و چگونگی این واقعه را از شیخ پرسیدم. شیخ از خدا شکرانه بجای آورده. گفت در واقعه دیدم که گویا عازم مکه مکرمه می‌باشم و تو هم همراه من می‌باشی و در آن هنگام خورشید را در میان آسمان دیده و خطاب به من گفت ای شیخ آیا مرا می‌شناسی و میدانی کیستم؟ پرسیدم تو کیستی؟ تو گفتی من آن خورشید در آسمان هستم. در این موقع شیخ ما عمار از اینکه هر دو واقعه مطابق و موافق یکدیگر اتفاق افتاده خرسند شد و گفت در هنگامه‌ای وارد عالم قلب شدم و شبهائی را به مجاهده‌ی در راه خدا پرداختم و به آسمان می‌نگریستم تا اینکه آسمان در درون من قرار گرفت و چنان پنداشتم که خود آسمان شده‌ام و شبهای دیگری نیز نگران به آن بودم تا آنرا در زیر پای خود دیدم آنچنانکه در بالای سر خود مشاهده می‌کردم. و شبهائی را نگران به زمین بوده و در تفحص از آن برآمده که بر چه چیزی قرار گرفته و بدین حال بسر برده تا خود را در دایره‌ای از نور فانی در آن یافتم. (برگه ۱۲۱)»

۷۳- در پیوند با این هم‌سنگی بسیار ارزشمند، ببینید:

Fritz Meier, *Op. Cit.*, p. 79 and Carl Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften I* (Berlin, 1954): *Das erste Buch des Jeu*, ch. 39, p. 294; *Das Zweite Buch des Jeu*, ch. 42, p. 303.

۷۴- در رسالت السائر (F. Meier, p. 201, n.5) نجم‌کبرا پیشنهاد می‌کند که

گهگاه بخش دوم شهادت را هم افزوده بگوید: «و محمداً رسول الله» جا دارد که در اینجا از پیچیدگی فزاینده ذکر شهادت در نزد برخی گروه‌های شیعی یاد کنیم. آنها از امام در پایه ولی الله، «دوست خدا»، «کسی که راز آشنایی می‌دهد» یاد می‌کنند و حتا از فاطمه در پایه «نور خدا» سخن می‌گویند. اصل باوری و روش شیعی شهادت سه گانه زیر را در برمی‌گیرد: (۱) گواهی به یگانگی خداوند؛ (۲) گواهی به فرستاده بودن پیامبر؛ و (۳) گواهی به ولایت امامان.

۷۵- ببینید:

Herzog, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und kirche* 3rd ed., XVI, 251, 1. 49 ff; E. Tisserant, *Ascension d'Isaie* (Paris, 1909), p. 211, note on 11:34 (reminiscence of Isiah, according to st. Jerome: *Ascensio enim Isiae et Apocalypsis Eliae hoc habent testimonium*).

۷۶- از رساله الهی الهایم (Risalat ila'i-haim) نجم‌کبرا که فریتز میر آن را در نوشتار زیر بازآوری کرده است:

F. Meier, *Anhang*, p. 295, no. 20.

۷۷- همان نوشتار بالایی، برگه ۲۰۲؛ و

L. Massignon, *L'idée de L'esprit dans l'islam*, *Eranos-Jahrbuch* XIII/1945: 279

(تأثیر تائویی را H. Maspero یادآور شدند. هم‌چنین، در پیوند با یک تأثیر تائویی احتمالی دیگر، بالاتر، بخش ۳-۳ را ببینید.)

۷۸- ببینید:

9F. Meier, *op. cit.*, p. 204; Rudolph Otto, *Sünde und urschuld* (Munich, 1932), p.140 ff.

۷۹- *The himma*: بالاتر، یادداشت ۷۱ را ببینید.

۸۰- نجم‌الدین بغدادی (که فریتز میر در برگه ۲۴۴ گفته او را بازآوری کرده)، در تحفه البراره خویش، سخن یک شیخ را یادآور می‌شود که می‌گوید رنگ سبز چون واپسین پرده نفس شمرده می‌شود. در پیوند با ارزشمندی این رنگ در نزد سمنانی، ببینید جلوتر، بخش ۱-۶ را.

۸۱- «بدیهی است سالک آنگاه که به سیر مقام قدرت و ربوبیت می‌پردازد، چهار تن فرشته وی همراهی می‌کنند؛ یکی در جانب راست و دیگری در جانب چپ او و سومی در پایین پای او و چهارمی در پشت سر او. (برگه ۸۳)» در پیوند با این چهارگانی که نماد مرکز را می‌نماید، گزارش ما بر «Confessions extatiques de mir»

Damad را ببینید (بالاتر، یادداشت شماره ۲۰). از این فرشتگان چهارگانه در *Summum Bonum* نوشته Robert Fludd (چاپ ۱۶۲۹) چهره همسان دیگری یافت می‌شود: «اکثراً ورود فرشتگان از پشت سراسر و گاهی هم ممکن است از بالای سر ورود نمایند. و سکنه هم که گروهی از فرشتگانند، به مجردی که وارد قلب سالک شوند، شخص سالک از ورود ایشان احساس آسایش و اطمینان خاطری در دل خود می‌نماید و در عین حال، سالک را آنچنان در تحت جاذبه خود قرار می‌دهند که اختیار را از او سلب کرده، به طوری که او نیروی حرکت از محلی به محل دیگر و یا بیان مطلبی را ندارد و تمام خاطرات و توجهات درونی خود را معطوف به حق تعالی می‌کند. (برگه ۸۴)»

«در یکی از احوال فرشته‌ای از پشت سر من ظاهر گردید و مرا عروج داد و در حال عروج با من همراه بود و مرا در دست قدرت خود قرار داد و در آن حال روبه‌روی من درآمد و مرا برگردانید و نور شعشعانی را در بصیرت من به درخشش درآورد و گفت «بسم‌الله الذی لا اله الا هو الرحمن الرحیم»؛ به نام خدایی که جز او خدای بخشاینده و مهربانی وجود ندارد. پس از این مرا اندکی عروج داد و سپس پایین آورد. (برگه ۸۵)»

۸۲- در پیوند با آسمان‌های هفتگانه، قرآن سوره‌های ۶۷ آیه سوم و ۷۸ آیه سوم آیه ۱۲ را ببینید. و در پیوند با هفت زمین، سفینه بحار الانوار (بخش یکم، ۶۶۱) و برای گسترده‌تر ساختن موضوع در دبستان شیخیه، ارض ملکوت ما، برگه ۳۶۷ را ببینید.

۸۳- این موضوع عمومی نوشتار ما/ارض ملکوت است که در یادداشت پیشین به آن اشاره کردیم. هم‌چنین، تصوف ابن عربی برگه ۳۵۰ یادداشت دهم را ببینید. ۸۴- نوشته رساله‌الی الهایم (Risalat ilal-haim) برگرفته ف. میر، برگه ۹۷، یادداشت ۲ را هم‌سنجی کنید.

۸۵- همین موضوع در کار سهروردی و گزارشگر بزرگ او، ملاصدرای شیرازی، ارزش بنیادین دارد: راستی‌های مینوی می‌بایست به شیوه‌ای درست به دیده آیند، درست همان‌گونه که راستی‌های مادی یک روش درست نگرش را بایسته می‌گردانند.

۸۶- گفتارهای ۴۴ و ۷۰ را ببینید. در اینجا می‌بایست به رساله‌ی پرارزشی که یکی از استادان دبستان ایرانی شیخیه در سده پیشین، شیخ محمدکریم خان کرمانی، در پیوند با رنگ سرخ، پدیده وابسته به بینایی آن، سرشت و بن - مایه آن، مفاهیم

نمادین و رمزورانه آن، و مانند این‌ها نوشته است، همانا رساله **یا قوته حمرا**، نگرش نشان دهیم. این را با نور سرخی که رنگ مایه اصلی رویاهای **روزبهان** است، به سنجش درآورید. «شبی چیزی را دیدم که آسمان را پوشانده بود. آن چیز یک نور سرخ فروزان بود. پرسیدم: این چه نوری است؟ پاسخ داد: **ردای شکوه** (جلال) است.» ببینید:

En islam iranien, III, BK. III, ch, IV

۸۷- بنابراین، در هر موردی به ما درباره نوری گفته شده است که از اندام همسویه‌اش تابانده می‌شود: همانا از یکی از اندام‌های لطیف بدن نوری که به دیده آوردن آن به دمی می‌گردد که این اندام‌ها از عضو حسی بدن جسمانی جدا می‌گردند. «نور شنوایی گرد - سیما نیست: تنها از دو نقطه نورانی ساخته می‌شود که نمای خود را در پس جفت گردی دو چشم نمایان می‌سازند» (گفتار ۵۷). این «به دیده آوردن» یک پدیده آوایی، هم‌چون مورد دیگر حس‌ها، به کمک اندام‌شناسی فراحسی انجام می‌شود. به گفته **سمنانی**، «اندام‌شناسی انسان نورانی» بر بنیانی استوار است که همگی دیگر حس‌ها نیز در آن انبازند، اما این اندام‌شناسی در هر موردی از همه رو دیگرگونه گسترش پیدا می‌کند.

۸۸- در پیوند با این همسویی ببینید:

F. Meier, *op. cit.*, p. 67, n. 1; Paul kraus, *Jabir ibn Hayyan*, II (Cairo, 1942), index

و نیز بررسی زیرین ما را:

"*Livre du Glorieux*" de *Jabir ibn hayyan*, *Eranos-Jahrbuch*, XVIII (1950): 75 ff.; Ps. Majriti (Supra n. 8), *Das Ziel des weisen*, p. 46.

۸۹- این یکی از «سخنان برافروخته» پرآوازه عارف بزرگ ایرانی، **ابویزید بسطامی** (مرد به سال ۲۶۱/۸۷۵) است، در ویرایشی که از شرح شطحیات **روزبهان بقلی شیرازی**، گنجینه نوشته‌های ایرانی (تهران - پاریس ۱۹۶۶)، بخش دوازدهم داشته‌ایم.

۹۰- در پیوند با شیوه‌های گوناگون نام‌گذاری این چهره در دبستان **نجم‌کبرا**، می‌بایست پژوهش‌های شایان نگرشی انجام گیرد. شیخ الغیب بار دیگر در کار عزیز **نسفی** نیز پدیدار می‌شود. *تنزیل العروه* را ببینید که ف. میر آن را در برگه ۱۸۸، یادداشت یکم بازگویی کرده است؛ و نیز *Anhang* برگه‌های ۲۹۳ و ۲۹۴، شماره ۱/۱۸. او در کار **سمنانی** (جلوتر، بخش ۱-۶ دفتر کنونی) استاد غیبی نامیده شده است.

۹۱- ببینید:

۹

Risalat ila'l-ha'im quoted by F. Meir, pp. 185-186 and *Anhang*, p. 293, no 17.

۹۲- در پیوند با این ایده شاهد، چنان که **روزبهان** به آن نگرش دارد، ببینید:

En Islam iranien, III, Bk. III. Ch. III, V, VI-6.

۹۳- **عین القضاات همدانی** (سال ۵۲۵/۱۱۳۱)، شاگرد دلبند **احمد غزالی** (و

کسی که چون **سهروردی** به شهادت رسید)، در نوشتار خود، **تمهیدات**، رویایی همسان را بازگو می‌کند: «در این پایگاه عرفانی نوری دیدم که از خداوند تابیده می‌شد؛ هم‌زمان با آن، نوری دیدم که از خودم بر می‌خاست. این دو نور به هم آمده و با یکدیگر آمیختند، و در آنجا چهره‌ای با چنان زیبایی پدیدار شد که من چندی همانجا خیره برجای ماندم، (بازگفته ف. میر، برکه ۱۱۴ یادداشت یکم). در خور نگرش است که بدانیم **عین القضاات** این بازگویی یادمان شخصی‌اش را با اشاره به حدیث پرآوازه‌ای از **پیامبر** به پایان می‌برد که در آن پیامبر می‌گوید: «من خداوند را زیباترین چهره‌ها دیدم.» ببینید *تصوف ابن عربی* ما، برگه ۲۷۲ را.

۹۴- *Ghibto*: چنان که پیش‌تر اشاره کرده‌ایم، این واژه واژه‌ای فنی است که **نجم‌کبرا** با آن به هر یک از آزموده‌های رویا بینانه‌اش اشاره می‌کند: «برگذاشتن‌ها»ی از جهان حسی؛ و «اندر شدن‌ها»ی به جهان فراحسی.

۹۵- این آیه‌های **قرآنی** به داستان **موسی** اشاره می‌کنند که از آب‌ها رهایی داده شد. راستی این است که شیوه‌ای که این آیه‌ها بدان در پاره‌های جدا از هم بازگویی شده‌اند، با قصد رویابین هماهنگ است. **روزبهان**، همچنین، از ما می‌خواهد که دریابیم مفهوم سخن «من مهر خود را بر تو فرود باریدم» نشانگر مهر آسمانی است: گزارش این آیه را در این راستی می‌باید جستجو کرد که **مجنون** یک «آینه حق» شده است، چرا که هستی او ماده پاک عشق گردیده است (**عبر العاشقین**، پایان بند ۲۷۰). افزون بر این‌ها، بند یاد شده یک دستمایه ارزشمند دیگر کارهای **نجم‌کبرا** را در بردارد و آن «کتاب‌های فراحسی» است که خداوند در آسمان نوشته است. **نجم** برخی از عنوان‌های آنها را می‌داند؛ انسان می‌تواند آنها را (درست چون آیه‌های **قرآنی** بازگویی شده در اینجا) در خطوط و پیکره‌هایی که با ستارگان در سپهرهای جان نقش‌بندی شده‌اند، بخواند. ف. میر، در این پیوند، مورد یک زن بیننده را یادآور می‌شود (Justinus Kerner's Seeress of prevorst)

۹۶- در پیوند با این دیگر موضوع برجسته نام‌های باطنی، یا نام‌های آسمانی‌ای

که برخی زیوندگان دارند، ببینید برگه‌های ۱۳۵ و ۱۳۶ از کار ف. میر را.
 ۹۷- ببینید: *En Islam Iranien*, III, BK. III, Ch. IV, 7، و پیش‌گفتار مرا بر
 عبهر العاشقین (بالا تر، یادداشت ۴۹)، و برگردان بخش نخست آن را.
 ۹۸- دیوان حلاج، ویرایش لویی ماسینیون را در ژورنال آسیایی ۲۱۸
 (۱۹۳۱)، شماره ۳۰ ببیند. نوشتار به دست داده نجم‌کبرا گونه‌های دیگری نیز دارد.
 ببینید برگه ۳۹ از نوشتارهای عربی ف. میر را.

۹۹- همان دیوان بالایی، شماره ۵۷. ویرایش ما، *Jasmin, Gloss.* 95، برگه ۱۷۰
 را ببینید. دو خط هست که گاه به حلاج و گاه به مجنون نسبت داده می‌شوند و گاه
 گزارشگر روزبها آنها را از فردی گمنام یاد می‌کند. او می‌گوید: «عارف چون در عشق
 به کمال رسد، دو حالت هستی در درون او یکپارچه می‌گردند. آنگاه او فریاد
 برمی‌آورد که: «من همانم که به او مهر می‌ورزم» و کسی که بدو مهر می‌ورزم، من
 است. ما دو روحیم جای گرفته در یک تن.» این که این خطوط شاید به فردی خاکی
 خطاب شده باشند، چنان که سراج گواهی می‌دهد، بسی بیش از آن که با مفهوم
 تجلی‌گرانه عشق ناهمسازی داشته باشد، بدان استواری می‌بخشد. ببینید:

En Islam Iranien, III, Bk. III, Ch. VI, 7.

۱۰۰- این عارف بزرگ را که دلی آتشین دارد، نمی‌بایست با برادرش ابوحامد
 غزالی که یک فقیه است، اشتباه گرفت. نوشتار فارسی سوانح احمد غزالی (سال
 ۵۲۰/۱۱۲۶) را هلموت ریتز در فرهنگ اسلامی:

Aphorisms Uber die Liebe, Bibliotheca Islamica, 15 (Istanbul, Leipzig,
 1942)

ویرایش کرده است. ما نیز آن را برگردانده‌ایم، اما هنوز به چاپ نرسیده است.
 ۱۰۱- به‌ویژه در برخی گزارش‌هایی که نجم‌کبرا از رویابینی‌های باخزری به
 دست می‌دهد، در پیوند با مفاهیم مزدایی همانندی‌هایی احساس می‌شود. در
 وقایع‌الخلوت، نوشته باخزری که ف. میر در برگه ۱۸۶، و *Anhang*، برگه ۲۹۲،
 شماره ۱۶ بازگویی کرده است، می‌خوانیم: «در آن دم نیروی فردیت (قوت‌العین)
 آشکار می‌شود، که آن را خورشید فراحسی می‌نامند و میزانی است که کردارها و
 اندیشه‌ها را با آن می‌سنجند. انسان به کمک این میزان می‌تواند دریابد که آیا حالت
 درونی‌اش فزونی دارد یا کاستی؛ این که آیا ایمن و استوار است یا بیم‌هلاکش
 می‌رود، این که آیا در راه راست است یا گمراه شده است؛ آیا مؤمن است یا باور ندارد
 و هرزه؛ آیا پس زده است یا پذیرفته شده، و آیا در حال پیشرفت است یا در جا
 ایستاده است. به سخن کوتاه، او می‌تواند میان تاریکی و روشنایی تمیز دهد.»

۱۰۱- الف - داریم به رساله نمادینی اشاره می‌کنیم که نصیر طوسی آن را در پایان یکی از کارهای فارسی‌اش، گشایش‌نامه (چاپ نشده) پرورانده است.
۱۰۲- مراجع یادداشت ۲ را ببینید.

۱۰۳- همان بالای. سراپای عبهرالعاشقین روزبهان زمینه‌ساز این موضوع است. در اینجا نمی‌توانیم چیزی بیش از طرح کلی آن به دست دهیم.

۱۰۴- ابن عربی، کتاب الفتوحات المکیه بخش ۳۶، چاپ قاهره، ۱۳۲۹، جلد سوم، برگه ۲۷۴.

۱۰۵- در پیوند با یادداشت ۱۰۱ بالا، در اینجا یادآور می‌شویم که در تندیس‌نگاری مسیحی میان نماد یا صفت میزان و مهین - فرشته میکائیل (که ۲۹ سپتامبر، روز جشن دینی او نیز در برج میزان انجام می‌گیرد) پیوندی هست. این موضوع سنجش روان‌ها چیزی است که دانشمند زرتشتی، J. J. Modi را رهنمون شد تا در پیوند با چهره مهین- فرشته میکائیل و چهره میترا در آیین زرتشت همترانه‌ای انجام دهد:

St. Michael of the christians and mithra of the zoroastrians. A comparision (Journal of the Anthropol. Soc. of Bombay, Vol. VI, pp. 237-254

۱۰۶- همه این بستگی‌ها، به گونه‌ای ستودنی، در کتابی کوچک به اشاره در آمده‌اند. ما در همه نکته‌ها با نوشته‌های این کتاب از همه رو موافق نیستیم، اما بدان به دیده نیکو می‌نگریم، زیرا که یکی از رساله‌های اندک‌شمار فرشته‌شناسی دوران ماست و نیز از این رو که بیشترین بخش این نوشتار از شهادتی قلبی الهام گرفته شده است:

Eugenio d'Ors, *Introduction a la vida angelica, cartas a una Soledad* (Buenos Aires, 1941), especially pp. 37-40 and 62-63.

یادداشت‌های بخش پنجم: نور سیاه

۱۰۷- این یک نتیجه دست دوم موضوع شناخت همسان با همسان است. در کارهای روزبهان، و ابن عربی، یک موضوع بنیادی این است که تجلی‌های نام‌ها و صفات همواره و به گونه ذاتی، با حالت روحی کسی که این‌ها بر او آشکار می‌شوند، همراستایی دارد.

۱۰۸- مقاله بسیار نیکوی زیر را ببینید:

Jean-Louis Destouches, *L'Ombre et la lumiere en physique*, in the volume *Ombre et Lumiere*, Publ. by the Academie Septentrionale (Paris, 1961), pp. 15-20.

۱۰۸- الف - هم‌چنین جای دارد که در اینجا بستگی میان کنشهای نور یا روشنایی (اشراقات)، و کنشهای ژرف‌نگری (مشاهدات) در کیهان‌شناسی **سهروردی** را به اندیشه آوریم.

۱۰۹- نجم‌الدین عبدالله بن محمد ابن شاه‌آور اسدی **رازی**، مشهور به **دایه** (سال ۶۵۴/۱۲۵۶)، یکی از دوازده شاگردی است که، بنابر روایتی، **نجم‌کبرا** با نام به شاگردی پذیرفت (نوشته‌های **حسین خوارزمی** را ببینید که **ف. میر** در برگه ۴۴، یادداشت ۱ از آنها بازگویی کرده است)؛ او بعدها در همدان زندگی کرد. او در زمان یورش مغولان به اردبیل (مهد سلسله صفوی، در مرز کنونی میان ایران و آذربایجان، و در باختر دریای خزر)، و سپس به آسیای صغیر، پس نشست. او با **صدرالدین قونبوی** و **حلقه جلال‌الدین رومی** پیوند داشت. آرامگاه وی در بغداد است. در پایه یک عارف، برجسته‌ترین کار او، گذشته از گزارشی که از **قرآن** به یادگار نهاده است، در زیر نقل شده است.

۱۱۰- بخش‌های ۱۸ و ۱۹ **مرصادالعباد**، چاپ شمس العرفا (تهران ۱۳۱۲)، برگه‌های ۱۶۵ تا ۱۷۳.

۱۱۱- در پیوند با این دو دسته‌بندی **صفات** خدایی، بالاتر، یادداشت ۶۴ را ببینید که نام رساله **نجم‌کبرا** را برمی‌شمارد.

۱۱۲- میان دو مفهوم اسلام و ایمان جدایش دین‌شناسانه ارزشمندی نهاده می‌شود و، بنابرآن، دومی کمال اولی است. در دین‌شناسی شیعی ایمان نشانه پیوسته بودن دل است به امامان پاکی که **اولیا** هستند و آشنایی دهندگان به مفهوم نهانی وحی‌های پیامبری؛ پیش بایست باور همه سویه، در مفهوم شیعی، شهادت‌ی سه‌گانه است (بالاتر، یادداشت ۷۴ را ببینید).

۱۱۳- **ولی مطلق**. در زبانزد شیعه، ولایت حق ویژه امامت است و امام - از جمله امام روزگار ما که از دیده‌ها پنهان است (بالاتر، بخش ۳-۲ و ۳-۳ و، جلوتر، بخش ۲-۶ را ببینید) - در پایه ولی، از موهبتی ایزدی برخوردار است. در اینجا نمی‌توانیم بستگی میان واژه‌شناسی شیعه و واژه‌شناسی تصوف، و نیز پیش فرض‌های شیعی را، دست‌کم در هر حکمتی که مفهوم ولایت بدان وارد می‌شود، به بررسی در آوریم. گفتن ندارد که صوفی شیعی درباره این نکته و کاربرد گسترده واژه **اولیا** باورهای دقیقی دارد. در اینجا ما نگرش خود را روی پافشاری بر نمادهای

خورشید و ماه می‌نهیم که در نمادشناسی عمومی به ترتیب اشاره‌گر به نهادهای نرینه و مادینه هستند. در حکمت شیعی اسماعیلی (جایی که عبارت داعیه مطلق کم‌وبیش عبارت مورد سخن ما را به یاد آورد)، امام، در پایه کسی که به مفاهیم نهانی آشنایی می‌دهد و «نور ولایت» را پخش می‌کند، چون «مادر روحانی استادان» نموده شده است. فاطمه، دختر پیامبر و مادر امامان پاک، «به هم آمده دو نور»، همانا نورهای پیامبری و ولایت است. در حکمت شیعه دوازده امامی ولایت خورشیدی ولایت امام، و ولایت ماهی [قمری] ولایت استادان است (لاهیجی):

Lahiji, *op. cit.* infra n. 118, pp. 316-317)

En Islam Ireinien I, Bk. I, ch. VI, 2 and IV, Bk. VII, Ch. I, 3.

۱۱۴- مراجع بالا، یادداشت ۴۷ را ببینید.

۱۱۵- مراجع بالا، یادداشت ۹۲ را ببینید.

۱۱۶- چیزی در اینجا به پرسش در می‌آید، پهنه‌ها و جهان‌های کیهان‌نگاری متعالی است، در حالی که در حکمت اسماعیلی، دنیاهایی که شمارشان ۸۰۰۰ است، به جهان‌هایی اشاره دارند که از یک دوره تجلی (دورالکشف) به دوره‌ای از پوشیدگی (دورالستر) یا از دینی به دین دیگر، یا تمدنی به تمدن دیگر، در پی یکدیگر می‌آیند. هر یک از این‌ها به جهان جداگانه‌ای چهره می‌بخشند و تنها با سخن گفتن از به ویژه یکی از آنان است که می‌توان گفت آن دوره آغازی داشته است (تصورات نصیر طوسی، برگه ۱۴۸ نوشتار فارسی را ببینید). عدد ۳۶۰۰۰۰ به دوره‌ای بزرگ [mega cycle, kawr, A'Lawv] و همزمان به ۳۶۰ درجه کره اشاره دارد. ببینید که در کار روزبهان عدد ۳۶۰ به شماره اولیایی اشاره دارد که از دوره‌ای به دوره دیگر، «چشم‌هایی» هستند که خداوند از میان آنها به جهان می‌نگرد. و در پیوند با عدد ۷۰ ببینید:

En Islam Iranien, III, BK III, Ch. III

در پیوند با موشوع ۱۸۰۰۰ در آیین کابالا، ببینید:

Gershom Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pp. 467, 490.

۱۱۷- محمد شبستری، شیخ عارف بزرگ آذربایجان، در آغاز در تبریز می‌زیست و در سال ۷۲۰/۱۳۲۰، در ۳۳ سالگی در شبستر، جایی که آرامگاه او امروز پابرجاست، دیده از جهان فروبست. چکامه بزرگ او را پرسش‌های میرحسینی سادات هروی انگیزه گشت. در خور نگرش است که اسماعیلیان هردوی این مردان را تأثیر پذیرفته از ترغیب خویش به شمار می‌آورند. ببینید ویرایشی را که روی یک گزارش به پایان نرسیده اسماعیلی درباره گلشن راز انجام

داده‌ایم و این اثر در سه گانه اسماعیلی، گنجینه نوشته‌های ایرانی، کتاب نهم، تهران - پاریس، سال ۱۹۱۶، به چاپ رسیده است. اسماعیلیان در ایران زیر جامه (خرقه) تصوف برجای مانده‌اند؛ یا اگر کسی دلش خواست، می‌تواند بگوید که آیین تصوف برخی جنبه‌های یک آیین اسماعیلی رمزی را بر خود گرفته است.

۱۱۸- این گزارش که چندین بار در ایران بازپرسی شده است، چندی پیش، بار دیگر زیرنظر آقای کیوان سمیعی، در کتاب زیبایی که ۸۰۴+۹۶ برگ دارد، مفاتیح الاعجاز (تهران، ۱۹۵۷)، به ویرایشی نو رسیده است. شمس‌الدین محمد گیلانی لاهیجی، زاده سرزمینی در جنوب باختری دریای خزر، شیخی پراوازه از فرقه نوربخشیه بود. او که در پایه پیشوای فرقه‌اش یکی از جانشینان سید نوربخش به شمار می‌آمد، پس از مرگ (سال ۷-۱۵۰۶/۹۱۲) در شیراز روی در نقاب خاک کشید. برگردان بسیاری از برگه‌های این گزارش او را می‌توانید در سه گانگی اسماعیلی ما بیابید.

۱۱۹- قاضی نورالله شوشتری از چهره‌های بزرگ شیعه در دوره صفویه است (دودمان او به امام چهارم، حضرت علی‌زین‌العابدین، می‌رسید). او در سال ۱۰۱۹/۱۶۱۰ به دستور جهانگیر در هندوستان به شهادت رسید. پیشگفتار ما بر عبهر العاشقین روزبهان را ببینید (برگه ۷۳، یادداشت ۱۲۴). او در کار بزرگ خویش، مجالس المومنین، که گردآمده‌ای از زندگی‌نامه‌هاست، درباره نویسنده نگرسته ما آگاهی‌های ارزشمندی به دست می‌دهد.

۱۲۰- شاه اسماعیل (زاده به سال ۸۲۹/۱۴۸۷ و مرده به سال ۹۳۰/۱۵۲۴) که از راه مادرش کالو یوآنس کمننوس (Kalo Joannes Comnenus)، نواده بزرگ واپسین امپراتور مسیحی تربیزوند (Trebizond) به شمار می‌رفت، چنان که می‌دانیم، بازگرداننده یکپارچگی میهنی ایرانیان پس از گذشت نزدیک به ۹۰۰ سال از زمان فروپاشی فرمانروایی ساسانیان در برابر سپاه اسلام بود. او هنگام تاجگذاری‌اش در تبریز (سال ۹۰۵/۱۵۰۰) تنها ۱۴ سال داشت. شب پیش از آیین تاجگذاری، برخی از نزدیکان به او، و هم بخشی از فقهای شیعه، به او زینهار دادند که رسمیت بخشیدن به آیین شیعه در شهری که بیشتر مردمانش سنی هستند، کاری بیم‌آمیز است. نوجوان تازه به بلوغ رسیده پاسخ داد: «من سرسپرده این کار هستم؛ خداوند و امامان معصوم با من هستند، و من از هیچ کس نمی‌ترسم». ببینید:

E. G. Browne, *Literary History of Persia*, IV, p. 53

۱۲۱- «کبود پوشان» یک عبارت امروزی ایرانی است که صوفیان را با آن می‌نامند و، مراد از آن، آیین آبی‌پوشی دراویش است. این آیین را به شیوه‌های

گوناگونی برشمرده‌اند. در اینجا این عبارت معنایی دقیق دارد که با نمادشناسی عمومی رنگ پوشینه هماهنگی دارد. بدین سان (در کار **نجم کبرا** و نیز **سمنانی**)، رنگ آبی جامه آبی را در خور کسانی می‌گرداند که هنوز در گامه‌های نخست زندگی عارفانه به سر می‌برند. درست از همین روست که می‌توان طنز شیطنت‌بار **حافظ** را دریافت که از صوفیانی سخن می‌گوید که پوشیدن جامه‌های بدین رنگ را خوی ثابت خویش ساخته بودند: آیا آنها را می‌بایست مردانی به شمار آورد که هرگز از گامه نخست زندگی عارفانه فزاتر نرفته بودند؟ از سوی دیگر، هنگامی که عارف و سراینده بزرگ شیراز، در ناهمسازی با پوشندگان جامه آبی، حالت پیر خود را با واژه «گلرنگ» (**پیرگلرنگ**) برمی‌نمایاند، اشاره او به همین آیین دگرگون رنگ ساختن «نمازین» جامه شخصی است که بنابر درجه پیش رفتگی صوفی در راه مینوی انجام می‌پذیرفت. پیشگفتار ما بر **عبر‌العاشقین** (برگه‌های ۵۶ تا ۶۲) را ببینید (جایی که کلید هویت **پیرگلرنگ** شاید به ما اجازه دهد تا **حافظ** را با **طریقت روزبهان شیراز** پیوند دهیم؛ در این برگه‌ها، هم‌چنین، به برخی مفاهیم اساسی نمادگرایی **حافظ** اشاره شده است که در باختر زمین نادرست به اندیشه آمده‌اند، چرا که باختریان به سادگی از یاد برده‌اند که چرا و چگونه **دیوان** خواجه شیراز توانسته است تا زمان کنونی در نزد صوفیان ایرانی نقش یک **انجیل** را داشته باشد). این آیین را **نجم کبرا** که برای رنگ آبی دو دسته‌بندی می‌شناسد، آشکارا گواهی کرده است: یکی رنگ کبود (آبی تیره) و دیگری، آبی ازرق (آبی آسمانی، لاجوردی). بندی از آداب **المریدین** او را ببینید که **ف. میر** در برگه ۱۲۶، یادداشت هفتم از کار خود بازگویی کرده است: جامه‌های سیاه و کبود برای هنگامی هستند که، به یاری پیکار روحانی، بر روان پست‌تر (نفس اماره) چیرگی به دست آمده باشد، گویی انسان دارد برای آن زاری می‌کند. بدین سان، مفهوم این رنگ به دیده **نجم کبرا** همان نیست که **لاهیجی** می‌گوید؛ در اینجا رنگ سیاه به گامه بالاتری که در آن از «نور سیاه» یاد می‌شود اشاره ندارد و در پایگاه روحانی بالاتری که عارف با یکسو ساختن توان‌مایه روحی‌اش (همت) به جهان‌های آن سوی ماه دستیابی پیدا می‌کند، **نجم کبرا** این موضوع را با پوشیدن جامه نیلگون پیوند می‌دهد. در همه این موارد ما می‌بایست درجه‌بندی نمادین رنگ‌ها را در نگر بگیریم، اما این رنگ‌ها، چنان که در اینجا دیده‌ایم، از استادی به استاد دیگر، می‌توانند گونه‌گونی داشته باشند. در آیین **سمنانی** بالاترین رنگ، رنگ سبز است.

۱۲۲- این شعری است که **ملا بنا** (Mulla Bana) در برگه ۹۵ از پیشگفتارش بر گلشن‌راز (بالا تر، یادداشت ۱۱۸)، از آقای **کیوان سمیعی** بازگو کرده است.

شعر تو در لباس خط آن کس که دید گفتم
آب حیات بین که به ظلمت شده قرین

(یادداشت مترجم)

کارهای دیگری که در آنجا اشاره شده‌اند، نشان می‌دهند که ایرانیان چگونه همواره به دیدن نورهای رنگی گرایش داشته‌اند.

۱۲۳- برگه‌های ۹۴ تا ۱۰۲ از گزارش یاد شده، که آن را اکنون بدون هیچ مرجع ویژه‌ای موشکافی می‌کنیم؛ مصراع‌های ۱۲۳ تا ۱۲۹ گلشن راز (که آنها در این چاپ نیآورده‌ایم).

۱۲۴- ببینید «اعترافات وجدآمیز» میرداماد را در

En Islam Iranien, IV, Bk. V, Ch. 1, 4.

۱۲۵- سیداحمد علوی، شاگرد و داماد میرداماد؛ ببینید برگه‌های ۵۸ تا ۶۰ از کار ما *Avicienna* را.

۱۲۶- در اصل «رنگ سیاه ظاهر»؛ این عبارت می‌تواند به این راستی بستگی داده شود که لاهیجی خوی داشته جامه سیاه بپوشد؛ کاری که نشانه بیرونی فقری فراسپهری است که برای کسی که از هستی خدایی مایه برگرفته است، بالاترین غنا به شمار می‌آید. موضوع «نورسیاه» در اینجا مارا به یاد شکل پر ابهامی می‌اندازد که هاشم بن سالم جوالیقی، یکی از عارفان بسیار دیرینه شیعی، آیین باوری خویش را بدان پیش می‌کشد. او می‌گوید: «خداوندشکلی و بدنی انسانی دارد، بدنی لطیف که نه از گوشت و خون، بلکه از نور درخشان و برق زننده ساخته شده است. او چون انسان ۵ حس دارد، اما آنها اندام‌هایی لطیف هستند. او موهای سیاه فراوانی دارد که نور سیاه (نور/سود) است». این موضوع را در تصوف ابن عربی ما، برگه ۳۸۱، یادداشت ۱۲ ببینید.

۱۲۷- مشهد: جایگاه حضور شاهد، جایی که شاهد به حضور او و به حضوری که او نسبت بدان حاضر است (و بنابراین، به جایگاه شهادت شهیدان)، گواهی می‌دهد. بدین‌سان، زیونده‌ای که زیبایی همه رویه دارد و در پایه شاهد ژرف‌نگری برگزیده شده است، شکل (مظهر) و جایگاه تجلی است.

۱۲۸- در پیوند با گفتار عرفانی این حدیث، تصوف ابن عربی ما، برگه ۲۷۲ را ببینید.

۱۲۹- برای آگاهی از جزئیات بیشتر آیین‌های باوری سمنانی، کار ما *اسلام ایرانی* را ببینید:

En Islam Iranien, 2 III, Bk. IV, Ch. IV

در این نوشتار می‌توانید شرح همهٔ مراجع برنمایندهٔ کارهای سمنانی را – همراه با نوشتارهایی که هنوز خطی هستند و به زبان فارسی یا عربی نوشته شده‌اند – به دیدهٔ آورید. این مراجع را در اینجا بازگویی نمی‌کنیم.
۱۳۰- ببینید:

Et. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), pp. 341-342.

۱۳۱- در پیوند با *opus majus* راجر بیکن و گزارش روحانی اشراقیون، ببینید:

Miguel Asin Palacios, *Obras escogidas I* (Ibn Massarra y su escuela) (Madrid, 1946), pp. 159-160

در پیوند با دانش چشم‌اندازها (پرسپکتیو) در پایهٔ بنیادی‌ترین دانش طبیعت، ببینید:

Raoul Carton, *L'expérience Physique chez Roger Bacon* (Paris, 1924), pp. 72-73, and *L'expérience mystique de L'illumination interieure chez Roger Bacon* (Paris, 1924), pp. 214 ff. (The 7 degrees of inner Science), 265, 306 ff.

۱۳۲- راستی این است که واژهٔ تفسیر به گزارش واژهٔ به واژه‌ای گفته می‌شود که پیرامون دانش‌های شرعی اسلام انجام می‌گیرد. با آن که بیشتر زمان‌ها به تفسیر **سمنانی** اشاره می‌شود، درست‌تر آن است که از **تأویل** او سخن گفته شود (واژهٔ **تأویل**، از دید زبان‌شناسی، به معنای «دوباره رهنمون شده» و برگرداندن چیزی به خاستگاه و کهن –الگوی آن چیز است). دربارهٔ سه درجهٔ تأویل: تفسیر، تأویل، و تفهیم، ببینید:

En Islam Iranien, index S.V

۱۳۳- در تفسیر اسلامی واژهٔ *Parakletos* هم‌ارز همان Periklitos (محمد = احمد = Laudatissimus) در نگر گرفته می‌شود که مسیحیان آن را نادرست به کار می‌برند. بدین‌سان، آیه‌های (۱۵:۱۶ و ۲۸ و ۱۴:۱۶) **انجیل یوحنا** نوید ظهور **مهر پیامبران** را می‌دهند. در حکمت شیعه **پاراکلت** (فارقلیط، Paraclete) با **امام دوازدهم** (امام پنهان و چشم داشته شده) که معنای باطنی آیات وحی را آشکار خواهد ساخت، یکی دانسته می‌شود. گزارش ما بر *L'idée du Paraclet et Philosophie Iranienne* را ببینید که در **همایش ایران‌شناسی**، رم، آکادمی Lincei، آوریل ۱۹۷۰، پیش کشیده شده و در نوشتار زیر به چاپ رسیده است:

Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1971), pp. 37-68.

۱۳۳- الف - این گزارش، درست که به ریشه بازگردیم، به گونه یکسان، از یک نفوذ ژرف دین شناسی اسلامی سرچشمه می‌گیرد. پرکشش خواهد بود که روی موضوع پائولینی *κένωσις* (انجیل: رساله پولوس رسول به فیلیپان: ۲:۶)، "*Semetipsum exinanivit*" - موضوعی که در سده نوزدهم برای دین‌شناسان **لوتری** مسئله‌ای خاردار به‌شمار می‌رفت - بررسی‌ای ترازنگرانه انجام گیرد.

see article by Loofs, *Kenosis*, in Herzog, *Realencycl. f. Prot. Theol. Und Kirche*, 3rd ed., X, 246-263.

۱۳۴- در پیوند با سه بدن آدمی (بدن خاستگاهی، که خاکی و نابودی پذیر است؛ بدن به دست‌آوردنی [acquisition] یا بارآوری [fruition]، و بدن رستاخیزی) و هم‌سنگی آنها با «فیزیک رستاخیز» در آیین شیخیه، ببینید:

En Islam Iranien, III, Bk. IV, Ch. IV, 5.

۱۳۵- برای دیدن این نگرش‌هایی که به تندیس‌نگاری روی دارند، ببینید:

Sufism of Ibn Arabi, pp. 275ff. and 379 ff., n. 7 to 12

۱۳۶- ببینید:

Louis Massignon, "The Origins of the transformation of persian Iconography by Islamic Theology: The Shi'a School of Kufa and Manichean Connexions" (in Arthur Upham Pope, *A Survey of Persian Art*, Vol. V, Pt. IV, Ch. 49 [Oxford University Press, 2nd ed., 1964-196], pp. 1928-1936, Particularly pp. 1933-1936)

ماسینیون نخستین کسی بود که بر نقش دبستان شیعی **کوفه** [Kufa] در آغاز هنر نگارگری اسلامی روشنی افکند و ارزش گواهی **ابوشکور سالمی** (یاد شده در زیر) را نشان داد. با این همه، موضوع ایرانی خورنه ما را در اینجا به گزارشی رهنمون می‌شود که از گزارش بستگی این تندیس‌نگاری با آنچه که پس‌زمینه‌های زرین تندیس‌نگاری **بیزانسی** به اندیشه می‌آورند، دیگرگونی دارد.

۱۳۷- پیشگفتار ما بر **عبر العاشقین**، برگه‌های ۶ و ۲۰ را ببینید.

۱۳۸- برای نمونه، «ذکر نور را بر پا دارید، مردمان نورانی را یار دهید، و نور را به نور رهنمون شوید.»

see our *Prelégomenes I* to the works of Sohrevardi (Supra n. 17), p. 45.

139- *Farbenlehre*, Kröners Taschenausgabe, Vol. 62: Schriften Über die Natur geordnet und ausgewählt von Günther Ipsen (Stuttgart, 1949), Einleitung, p. 176.

(ما به یک شماره بسیار درخور نگرش نوشتار بازمین III, 4, Winter 1995 *Triads*، که ویژه‌نامه «آزمون مینوی رنگ‌ها» بوده است، بسیار دیر برخورداریم و نتوانستیم در اینجا از آن بهره گیریم. گفتارهای این شماره از نشریه با پژوهش کنونی همبستگی‌های تکان‌دهنده‌ای نشان می‌دهند.

۱۴۰- بیابید یکی از ساده‌ترین آزمایش‌هایی را که در آغاز کار **گونه** برشمرده شده است، به گونه بسیار فشرده، یارآور شویم. بر روی برگه‌ای کاغذ سفید پاک، گرده‌ای با رنگ یکنواخت، برای نمونه، به رنگ آبی، نقش کرده یا بنهید. با نگرش هر چه بیشتر، نگاه خود را بر گرده فشرده و استوار سازید. دیری نمی‌گذرد که پیرامون گرده آغاز می‌کند با نوری زرد - سرخ که بسیار درخشان اما ظریف است - چنان ظریف که همیشه نمی‌توان به آن نامی داد - درخشش داشته باشد. این نور رنگ به رنگ شونده (نور وابسته به اندام) گویی تلاش می‌کند تا از گرده رنگ‌دار «بگریزد» (در اینجا شیوه نگارگری **مانوی** را به یاد آورید). سرانجام، به خواست خود می‌رسد و «گویی از نور» می‌شود که توگویی از جای‌کنده شده و روی کاغذ سفید و در پیرامون گرده رنگ‌دار، به نوسان در می‌آید. چنانچه انسان به ناگاه گرده را از جا بردارد (با فرض این که تکه جداگانه‌ای بوده است)، آنگاه او تنها گوی نورانی این رنگ وابسته به اندام را خواهد دید.

۱۴۱- همان نوشتار پیشین، گفتار ۸۰۵: «هنگامی که چشم رنگی را می‌بیند، بی‌درنگ به کار می‌افتد و طبیعت آن را چنان سازگار می‌کند که به گونه ناخودآگاه و از روی بایستگی، رنگ دیگری پدید آورد که همراه با رنگ فرض شده، تمامیتی از حلقه رنگ‌ها را پدید می‌آورد. یک رنگ تنها، از راه حسی ویژه، در چشم تلاشی در راستای تمامیت را فراخوانی می‌کند.» گفتار ۸۰۶: «چشم برای آن که از این تمامیت آگاه شده و خود را خرسند گرداند، در کناره هر فضای رنگی فضایی بی‌رنگ را جستجو می‌کند تا در آن رنگ مورد نیازش را به بار آورد. (نمونه پیش کشیده شده در یادداشت ۱۴۰ را ببینید.) گفتار ۸۰۷: «در آنجا انسان، به درستی، با قانون بنیادین هماهنگی کل رنگ‌ها روبرو می‌شود؛ قانونی که هر یک از ما، با آزمودن تجربه‌های اشاره شده در بخشی از این کتاب که به رنگ‌های اندام‌گرا روی دارند، می‌توانیم از راه آزموده‌های خودمان به باور آن رسیم.»

۱۴۲- همان نوشتار پیشین، گفتارهای ۷۵۱ تا ۷۵۶. گفتار ۷۵۳: «برای آزمودن همه‌سویه این تأثیرات معین و پرمعنا، می‌بایست چشم‌ها را از هر سو با رنگی یگانه فراگیری کرد. برای نمونه، انسان خود را در سرایی که همه‌جا از یک رنگ است، جای می‌دهد، یا از میان شیشه‌ای رنگی می‌نگرد. آنگاه، او با رنگ یکی می‌شود؛ رنگ

چشم و ذهن را یکپارچه می‌کند.» این گفته می‌تواند ما را به یاد چکامهٔ بزرگ نظامی (در سدهٔ دوازدهم)، هفت پیکر، بپردازد که در آن بهرام گور، شاهزادهٔ ساسانی، از هفت گنبد دیدار می‌کند که هر یک سراپا رنگی از رنگ‌های هفت سیاره را دارند. در هر یک از این هفت گنبد، شاهزاده خانمی از یکی از اقلیم‌های هفت‌گانه، که او هم جامه‌ای هم‌رنگ سرا پوشیده است، برای شاهزاده داستان درازی را باز می‌گوید که اشاره‌های بسیاری دارد. چکامه پند (Vita coelitus comparanda) را می‌نمایاند و یکی از دستمایه‌های بسیار به کار رفته در مینیاتورهای ایرانی به شمار می‌رود.

۱۴۳- همان نوشتار پیشین، گفتارهای ۹۱۷ - ۹۱۵. (یادداشت ۸۶ بالا به یک بررسی ارزشمند یک شیخ ایرانی سدهٔ پیشین در پیوند با نماد (تاویل) رنگ سرخ اشاره می‌کند.)

۱۴۴- همان نوشتار پیشین، گفتار ۸۱۹، چنین پایان می‌یابد: «ریاضی‌دانان ارزش و کاربرد مثلث را می‌دانند؛ مثلث را ریاضی‌دانان بس بزرگ می‌دارند. در مثلث چیزهای بسیاری را می‌توان به نمودار کشید، و بدین شیوه، با دوبرابر سازی و از میان هم گذراندن سه گوشه، به ۶ ضلعی باستانی رازآمیز می‌رسیم.»

یادداشت مترجم پیرامون «ور جمکرد»

و از جمشید خوب رمه پسر ویونگهان این سودها بود که... ور جمکرد را ساخت که چون آن باران ملکوسان آید، چنان که در دین پیداست که مردم و آفریدگان دیگر اورمزد خدا بیشتر نابود شوند، آنگاه در آن ور جمکرد گشاده شود و مردمان و گوسفندان و آفریدگان دیگر اورمزد از آن ور (= قلعه) بیرون آیند و جهان را باز آریند. (مینوی خرد ۳۳-۲۴:۲۶)

پرسید دانا از مینوی خرد که ور جمکرد کجای ساخته شده است؟... ور جمکرد در ایرانویچ زیر زمین ساخته شده است و همه گونه تخم از همه آفریدگان اورمزد خدا از مردم و ستور و گوسفند و پرنده، هر چه بهتر و گزیده تر است، بدان جا برده شده است. و هر چهل سال از هر زنی و مردی که آنجا هستند، فرزندی زاده شود و زندگی شان سیصد سال است و درد و آفت کم دارند. (مینوی خرد ۲۰-۱۵:۶۱)

در آن غار یک روز مانند یک سال است و در هر چهل سال از هر دو نفر مرد و زن جفتی زن و مرد زاده می شود... در غار ساخته جمشید مردم بهترین زندگی را دارند. (وندیداد ۴۱:۲)

پس چون هزاره هوشیدر به سر رسد، ملکوس سیج سرشت از تخمه تور برادرش، که مرگ زردشت بود، به پیدایی رسد. به جادو دینی و پری کامگی،

سهمگین بارانی را که ملکوسان می‌خوانند، سازد. سه سال به زمستان، آنکه سرد(ترین) است، و به تابستان، آن که گرم (ترین) است، با بی‌شمار برف و تگرگ آفرینی نابودگر، آن‌گونه که همه مردم مگر اندکی، نابود شوند. پس، باز آراستن مردم و چهارپایان از ورجمکرد باشد که برای این کار، به نهفتگی ساخته شده است. (بندهش - ۱۸:۲۱۹)

هرمزد به جم گفت: ...نیز برای ساکنان ور با سوورای زرین بدان ور دری و روزنی بنشان خود - روشن از درون... زردشت پرسید: «ای دادار جهان مادی، ای پرهیزگار! در آن مسکن‌های ور که جم ساخت، آن روشنی که می‌تایید کدام بود؟ پس گفت هورمزد که روشنی هستی آفریده (طبیعی) و روشنی خود آفریده (مصنوعی). (اما روشنی طبیعی) تمام روشن بی حدی بود که از بالا (آسمان) می‌تابد. (اما روشنی مصنوعی) تمام روشنایی‌های (چراغهای) مصنوعی بود که در پایین از درون می‌درخشد. از این رو در یک زمان (یک شبانه روز) طلوع و غروب ستاره و ماه و خورشید دیده می‌شود. (وندیداد ۴۰-۲:۳۹)

در پیوند با موضوع درخور نگرش و پژوهش ور جمکرد و سرزمینی که از خود روشنایی درونی تراوش می‌کند، بد نیست که در اینجا به فرضیه میان تهی بودن کره زمین اشاره کنیم که در باختر زمین روی آن بررسی‌های گسترده‌ای انجام شده است چیزهای بسیاری درباره آن به چاپ رسیده است. از پرآوازه‌ترین این نوشتارها کتابی است به نام «وریل، توان مایه نژادی که خواهد آمد» نوشته لُرد بولور لایتون:

Sir Bulwer Lytton: Vril, The Power of the Coming Race

این نوشتار که برای نخستین بار در سده نوزدهم میلادی به چاپ درآمد، گفتگوها و کنجکاوای‌های بسیاری را برانگیخته است (برای نمونه، آلمانی‌های نازی بر پایه آن «لُتر پر فروغ انجمن وریل» را بنیان‌گزاردند. آنان بر باور آن بودند که «سروران کیهان» در دل کره زمین زندگی می‌کنند. انسان‌های روی زمین می‌بایست خدای - گونه شوند و با این نژاد برتر زیرزمینی همدست گردند، وگرنه،

برای برپاساختن «نو شهر» های نژاد آینده به بردگی گرفته خواهد شد. «نژادی که خواهد آمد» از انسان های پیشرفته ای سخن می گوید که در دل زمین زندگی می کنند. آنها توانی بس از پیشرفته تر از انسان های روخاکی بالا (homo sapiens) دارند. توان شگفت انگیز ایشان از چیرگی شان بر توان - مایه ای به نام «وریل» سرچشمه می گیرد. وریل، از یک سو، ما را به یاد نیروی تباهی آفرین بمبهای اتمی و هیدروژنی می اندازد و، از سوی دیگر، می خوانیم که «کاربرد آشتی آمیز» آن، آنگونه که آقای لایتون برنموده است. به ابرانسان ها اجازه داده تا در ژرفای کره خاکی زمین هایی بارآور و زیست پذیر پدید آورند.

زیوندگان این ژرفاها به کمک نیروی وریل می توانند پرواز کنند، شهرها و زمین های خویش را با نور ملایمی که به ایشان حتا توان کشاورزی می دهد، روشن سازند؛ و بدون نیاز به آموختن زبان یکدیگر، دیگری را دریابند. ویژگی های آرام بخش وریل به زیست - ساختار مادی انسان ها توانایی می بخشد تا ترازمندی طبیعی خود را باز یافته و، بدین گونه، خود را از بیماری ها بهبود و رهایی بخشند. به یاری نیروی وریل، روبات ها آدمی را در دنیای پنهان زیر زمین از کارهای سنگین و جانکاه رهایی بخشیده و به او اجازه می دهند تا همه اندیشه خود را در راه پیشرفت و رفاه گونه خویش به کار گیرد. به سخن کوتاه، وریل «نیکبختی نهایی» بشر شمرده شده و به کمک آن همه رویه های زندگی انسان زیرزمینی دگرگون گشته است؛ جنگ ها پایان یافته، جنگ افزارها و دیگر «ابزارهای بشری» در موزه ها جای یافته اند؛ و آدمی به بالاترین درجه فن آوری و آفرینشگری مادی رسیده و بزه کاری و دزدی و آزمندی و بیدادگری را به فراموشی سپرده است.

جای دارد که بدانیم آقای لایتون این ابرانسان ها را از ریشه آدمیانی می داند که در گذشته ای بس دور - آنگاه که رویه زمین، با گذر از دورانی از بالندگی به دورانی دیگر، دستخوش پریشانی های سهمگین طبیعی شد - به غارهای زیرزمینی پناه برده و با از سر گذراندن فراز و نشیب های تاریخی و اجتماعی بسیار، سرانجام نیروی وریل را کشف کرده و به پیشرفتی و دگرگونی ای شگفت دست یافته اند.

در پیوند با این رشته از بررسی ها، ببینید:

1. Prof. Raymond Bernard, *The Hollow Earth*, University Books inc., 1969.

یادداشت مترجم پیرامون «ور جمکرد» / ۲۳۷

2. Warren Smith, *This Hollow Earth*, Sphere Books, 1972.

3. A. Malakhov, *The Mystery of the Earth Mantle*, Peace publishers, Moscow.

4. Don Wilson, *Our Mysterious Spaceship Moon*, Sphere Book, 1975.

5. Sir Bulwar Lytton, *Vril: The Power of the Coming race*, Steiner Books, 1972.

BIBLIOGRAPHY

Allbery, Charles Robert Cecil, ed. *A Manichean Psalm-Book*, II, Stuttgart 1938.

Asin Palacios, Miguel. *Obras escogidas I (ibn Masarra y su escuela)*, Madrid 1946.

Bailey, Harold Walter. *Zoroastrian Problems in the Ninth - Century Books*, Oxford 1943.

Carton, Raoul. *L'expérience Physique chez Roger Bacon and L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris 1924.

Destouches, Jean - *L'expérience physique chez Roger Bacon and L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris 1924.

Destouches, Jean - Louis. Article entitled L'ouis Article entitled *L'ombre et la lumière en physique* in the volume entitled *Ombre et lumière et la lumière* publ. by the Académie septentrionale, paris 1961.

Dibelius, Martin. *Der Hirt des Hermas* (Tübingen 1923); Greek text ed. by Whittaker, Molly - *Die apostolischen Väter I*, Berlin, Akademie - Verlag 1956.

Drower, Ethel Stefana. *The Mandaean of Iraq and Iran*, Oxford

1937.

Eliade, Mircea. Study entitled *Significations di la "lunière intérieure," Eranos - jahrbuch XXVI/1957 (1958), pp. 189 - 242.*

Festugière, André - Jean, trans. *Poimandres in Corpus hermeticum I*, ed. by Arthur Darby Nock, Paris 1945.

Fleischer, Heinrich leberecht. *Ueber die farbigen Lichterscheinungen der Sufi's* after Leipzig manuscript 187: *De uariis luminibus singulorum gradum Suficorum propriis* in *Zeitschrift der Deutschen Mordnländischen Gesellschaft* 16, Leipzig 2862, pp. 235-241.

Franz, Marie - louise. *Die Passio Perpetuae* following C. G. Jung's *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zurich 1951, pp. 387 - 496.

Gilson, Étienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House 1955.

Ivanow, W., ed. Nesīroddīn Tūsī, *The Rawdatu't Talīm commonly called Tasawwrāt*, Leiden - Bombay 1950.

Jung, Carl Grstav. *Der Geist der Psychologie*, *Eranos - Jahrbuch XXIII/1945 (1946), pp. 277-282.*

Meier, Fritz. *Die Fawā'ih al-jamāl wa-fawātih al-jalāl des Najm ad-dīn alkubfā*, Wiesbaden 1957.

Nyberg, Henrik Samuel. *Questions de comogonie et de cosmologie mazdéennes* *Journal asiatique* 214/1929, pp. 193-310.

Ors, Eugenio de. *Introducción a la vida ana soledad*, Buenos-Aires 1941.

Otto, Rrdolf. *Sünde und Urschuld*, Munich 1932.

Pinès, Salomon. *Studies in Abū'l-Barakādīs Poetics and*

Metaphysics (Scripta Hierosolymitana VI), Jerusalem 1960.

Puech, Henri - Charles. *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1942.

Ringbom, Lars-Ivar. *Graltempel und Paradies*, Stockholm 1951.

Ritter, Hellmut, ed. Pseudo-Magriti, *Das ziel des Weisen K* (*Studien der Bibliothek Warburg XXII*), Leipzig 1933; Ahmad-e Ghazālī, *Aphorismen über die die liebe* (*Bibliotheca Islanica 15*), Istanbul-Leipzig 1942.

Ruska, Julius. *Tabula smaragdina*, Heidelberg 1926.

Schmidt, Carl. *Koptisch-gnostische Schriften I*, Berlin 1954.

Scholem, G. *Les origines de la Kabbale*, Paris 1966.

Scott, Walter. *Heretica IV*, Oxford 1936.

Söderberg, Hans. *La religion des Cathares*, Uppsala 1949.

Van Der Leeuw, Gerardus. *Phänomenologie des Religion*, Tübingen 1933.

Walther, Gerda. *Phänomenologie der Mystik*, Olten 1955.

Werner, Martin. *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 2nd ed., Bern 1953.

Widengren, Gei. *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945.

Zucherbandl, Victor. *Sound and symbol*, New York 1956.

