



Analysis of the Sign-Semantic of the Desert and the Concept of the Philosophical Sage in Suhrewardy's Treatises

Maryam Haghshenas  ^{*1}

1. Corresponding Author, Ph.D. in Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Language, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran.
Email: Maryam_haghshenas@atu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 11/01/2025

Received in revised form:

15/04/2025

Accepted: 27/04/2025

Published online:

22/06/2026

Keywords:

Suhrewardi,
The sage,
Place,
Desert,
Space,
Transcendent place.

ABSTRACT

Suhrewardi, by articulating the "Principle of the Noblest Possibility," emphasizes that the noble possible being precedes the base possible being. This means that as long as ordinary people exist in the world, the Perfect Human is also undoubtedly present. Therefore, the "Pir" (spiritual guide or elder) in his symbolic stories represents the Active Intellect, the Perfect Nature, or the Celestial Self, which, like the "Perfect Human," guides the seeker from the abyss of forgetfulness and oblivion towards illuminative revelations. In stories such as *Aql-e- Sorkh*, *Fi-Alhalat-Altolfiat*, *Tale of Qorbat Qarbi*, and *Avaz-e- Par-e-Jebre'il*, the "Desert" is the place where the encounter with the "Pir" takes place. In these stories, the "Desert," through the intuitive experiences that occur within it, distances itself from its physical and objective nature and moves towards a phenomenal and cognitive existence. It transforms from a physical place into a phenomenon whose most important characteristic is becoming spatial, or movement towards spatiality. Furthermore, the present essay, employing descriptive and analytical methods and examining the aforementioned works, argues that the exemplary and mediatory characteristic of the "Pir," through his existence in and interaction with the desert, is extended to the desert itself. In other words, the place in these stories is simultaneously both a place and a space. Just as the Pir, while having a material existence, is detached from it, the place where he exists, simultaneously possesses both the characteristics of materiality and immateriality. In fact, the continuous analysis of the sign-meaning of the Desert and the concept of the Philosophical Elder in Suhrewardi's treatises presents the Pir's two-fold nature in the desert elevates the desert from a physical place to a transcendental one. In this ontological encounter, the desert transforms from a conventional and universally understood sign into a slippery and unconditioned symbol.

Cite this article: Haghshenas, M. (2026). Analysis of the Sign-Semantic of the Desert and the Concept of the Philosophical Sage in Suhrewardy's Treatises. *Research of Literary Texts in Iraqi Career*, 7 (2), 47-70.



© The Author(s).

Publisher: Razi University

DOI: 10.22126/ltp.2025.11796.1346

Extended abstract

Introduction

Suhrawardi, the founder of Illuminationist philosophy, through his articulation of the "Principle of the Noblest Possibility" (Qā'idah-yi Imkān-i Ashraf), emphasizes that the noble possible being precedes the base possible being. This implies that as long as ordinary human beings exist in the world, the existence of the "Perfect Human" (Insān-i Kāmil) is inevitable and undeniable. In Suhrawardi's symbolic narratives, this Perfect Human manifests as the figure of the "Pir" (spiritual elder or guide), who not only serves as a guide for the seeker on the spiritual path but also symbolizes the Active Intellect, the Perfect Nature, or the Celestial Self. The present study addresses the fundamental question: how does the physical location of the Pir undergo an ontological transformation under the influence of his dual (material/spiritual) nature, evolving from a mere material place into a trans-spatial and symbolic phenomenon? The significance of this research lies in re-examining the connection between the Pir's symbolic identity and the narrative space in Suhrawardi's philosophical system, offering new horizons for understanding the relationship between "place and meaning" in mystical-philosophical texts.

Method

This research employs a descriptive-analytical method using library-based sources. The research corpus consists of four symbolic treatises by Suhrawardi:

- *Aql-e-Sorkh* (The Red Intellect)
- *Fi Alhalat Altofoliat* (On the State of Childhood)
- *Tale of Qorbat Qarbi* (The Story of Western Exile)
- *Avaz-e-Par-e-Jebre'il* (The Song of Gabriel's Wing)

Data collection involved a careful study of the primary texts and the extraction of all references related to the "Pir" and the "desert." The collected data were then analyzed using a phenomenological hermeneutic approach and semiotic analysis. This analysis aimed to elucidate the relationship between the Pir's dual existence and the ontological transformation of the desert. To ensure validity, all interpretations are directly grounded in Suhrawardi's original texts and assessed against the foundational principles of Illuminationist philosophy.

Results

The findings reveal that in Suhrawardi's stories, the desert, unlike its conventional function as a barren natural space, undergoes a profound transformation in the presence of the Pir. It becomes a suspended phenomenon that is simultaneously both place and space. That is, on the one hand, it retains its material characteristics (vastness, aridity, barrenness), while on the other, through the seeker's intuitive experience within it, it turns into a supra-sensory and symbolic realm. This transformation precisely mirrors the ontological pattern of the Pir himself: just as the Pir

possesses a material body yet remains detached from it, the desert retains its natural aspect but transcends its purely geographical function, becoming a fluid and unconditioned symbol. In other words, the continuous analysis of the sign-meaning (signifier-signified) demonstrates that the persistent presence of the Pir's twofold nature in the desert elevates it from a functional place to a transcendental one. These findings challenge traditional interpretations that view the desert merely as a backdrop for spiritual journey; instead, the present research shows that the desert itself becomes an active agent in the process of illumination.

Conclusion

The results indicate that in Suhrawardi's philosophical system, place is not merely a container but a dynamic entity influenced by sacred presence. Following the model of the Pir's dual existence, the desert in the symbolic stories transforms from a conventional sign into a fluid and polysemous symbol. These findings have significant theoretical implications. First, they offer a fresh understanding of the relationship between place and meaning in Islamic mysticism. Second, the findings demonstrate that intuitive experience occurs not only in time but also in space, and space itself is redefined within that experience.

From a practical standpoint, this research can provide a model for analyzing symbolic spaces in other mystical texts. However, new questions also arise: Is this spatial transformation unique to the desert, or can it be extended to other sacred places (such as mountains, temples, or ruins)? Furthermore, is it possible to establish a dialogue between Suhrawardi's conception of place and contemporary phenomenological theories (such as Heidegger's)? These are questions that future research may address. Overall, this article shows that the desert in Suhrawardi's stories is not merely the site of the event, but the event itself.



تحلیل نشانه - معناشناسی صحرا و انگاره پیر فلسفی در رساله‌های سهروردی

مریم حق شناس^{*۱}

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
رایانامه: Maryam_haghshenas@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

واژه‌های کلیدی:

سهروردی،

پیر،

مکان،

صحرا،

فضا،

مکان استعلایی.

سهروردی با بیان «قاعده امکان اشرف» بر این نکته تأکید دارد که موجود ممکن شریف مقدم بر وجود ممکن اخس است؛ یعنی مدامی که انسان‌های عادی در عالم حضور دارند بی‌شک انسان کامل نیز هست؛ بنابراین «پیر» در داستان‌های رمزی او نماینده عقل فعال، طباع تام یا من آسمانی است که هم‌چون «انسان کامل»، سالک را از ورطه فراموشی و نسیان به سوی مکاشفات اشراقی سوق می‌دهد. در داستان‌هایی چون عقل سرخ، فی حاله الطفولیه، قصه غربت غربی و آواز پر جبرئیل، «صحرا» مکانی است که در آن دیدار با «پیر» رقم می‌خورد. «صحرا» در داستان‌های مذکور به واسطه تجربیات شهودی که در آن به وقوع می‌پیوندد از ماهیت فیزیکی و عینی خود دور شده و به سمت هستی پدیداری و شناختی حرکت می‌کند. صحرا از یک مکان فیزیکی تبدیل به پدیداری می‌گردد که صیورورت یا حرکت به سوی فضا شدگی، مهم‌ترین ویژگی آن به شمار می‌رود. علاوه بر این، جستار حاضر با روش توصیفی و تحلیلی و بررسی آثار مذکور، بر آن است که خصیصه مثالی و واسطه‌ای هستی «پیر» با قرار گرفتن در صحرا و تعامل با آن، به صحرا نیز تسری می‌یابد؛ به بیان دیگر، مکانی که در داستان‌های مذکور با آن مواجه‌ایم، حالتی تعلیقی دارد که در عین حال، هم مکان است و هم فضا؛ همان‌طور که پیر در عین هستی مادی، مجرد از آن است، مکان حضور پیر - صحرا- نیز به تأسی از او، هر دو ویژگی مادیت و تجرد یا به زبان دیگر، مکان‌بودگی و فضا‌بودگی را به صورت هم‌زمان دارد. در حقیقت، استمرار حضور دو وجهی پیر در صحرا، موجب ارتقای آن از یک مکان کنشی به مکانی استعلایی و پدیداری می‌گردد و در این تلاقی هستی‌شناسانه، صحرا از یک نشانه قراردادی و همه‌فهم به رمزی لغزان و نامشروط تبدیل می‌شود.

استناد: حق شناس، مریم (۱۴۰۵). تحلیل نشانه - معناشناسی صحرا و انگاره پیر فلسفی در رساله‌های سهروردی. پژوهشنامه متون ادبی در

دوره عراقی، (۲) ۷، ۴۷-۷۰.

ناشر: دانشگاه رازی



حق مؤلف © نویسنده‌گان.

DOI: 10.22126/ltip.2025.11796.1346

۱. پیشگفتار

۱-۱. تعریف موضوع

لزوم وجود فردی به عنوان راهنما، کسی که توانایی هدایت رهروی طریق حقیقت را برعهده گیرد یکی از اصول اولیه عرفان و تصوف است. آبخشور این اندیشه را می‌توان به دوران اساطیری نسبت داد، زمانی که مردم پدیده‌ای طبیعی یا فردی را به عنوان راهبر خویش برمی‌گزیدند. در اندیشه‌های اسطوره‌ای همواره به باوری برمی‌خوریم که مردم بر طبق آن کسی یا کسانی و یا عنصری را برتر از باقی مردم و عناصر می‌پنداشته‌اند. از این رو زمانی خدا را در آسمان‌ها می‌جستند و در برهه‌ای به دنبال او در زمین می‌گشتند. بنابراین وجود نیروی برتر، از زمان‌های بسیار دور در اساطیر اقوام وجود داشته - است. اعتقاد به وجود نیروی برتر، ابتدا تنها در مفهوم خدا و در تصویر پدیده‌های طبیعی معنا می‌شد، اما رفته‌رفته این اصل به انسانی نسبت داده شد که قدرتی مافوق سایر انسان‌ها داشت و در حقیقت خدای روی زمین بود. چنان‌که در افسانه‌های یونانی آمده است که «خدا به خاطر عشق به مردم مرشدی برای بیدار کردن آنان می‌فرستد» (الیاده^۱، ۱۳۶۷: ۱۱۱). نمود چنین باوری در شخصیت‌های اساطیری که ویژگی جاودانگی دارند به طور محسوس قابل مشاهده است. افرادی با توانایی‌های فوق بشری که همواره یاری‌گر مردم و سرزمین‌های خویشند. برگزیدن شخصی در میان هزاران افراد موجود به عنوان «فرستاده خداوند» در میان مردم و برای هدایت آنان در نزد تمامی ادیان اصلی واجب است. فردی به نام پیامبر که رسالت بنیادی او هدایت‌گری است. بنابراین لزوم وجود مرشد یا هادی به عنوان نماینده خدا و واسطه اتحاد و بازگشت به او، گزاره‌ای واحد اما نزد هر باوری به شکل‌های گوناگون بود. برخی ریشه این باور را به طور اخص به هرمس منسوب می‌دارند و معتقدند وجود یک هادی غیبی به عنوان راهنمای انسان که اسباب نیل او به مدارج کمال را فراهم می‌کند در حکمت اشراقی و تصوف، میراثی هرمسی است.

سهروردی در مقدمه حکمت اشراق بین حکما فرق می‌نهد و آنان را در هشت گروه مجزا می‌گنجاند:

۱- حکیم الهی که متوغل و فرورفته در تأله است و گرداگرد بحث و حکمت بحثی نمی‌گردد.

۲- حکیم بحاث که گرد تأله و حکمت الهی نگردد.

۳- حکیم متوغل در تأله و بحث هر دو.

۴- حکیم متوغل در تأله و متوسط در بحث و یا ناتوان در آن.

۵- حکیم متوغل در بحث و حکمت بحثی، متوسط در تأله و یا ناتوان در آن.

۶- دانشجوی و طالب تأله و بحث

۷- طالب و جوینده تأله تنها

۸- طالب و جوینده بحث تنها.

او حکیمی را شایسته جانشینی خداوند بر روی زمین می‌داند که متوغل در تأله و بحث به صورت همزمان باشد. اما ممکن است فرد متوغل در بحث نباشد یا در این زمینه متوسط باشد اما باید متوغل در تأله باشد و در این صورت او شایستگی خلافت خداوند را بر روی زمین خواهد داشت (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۰-۲۱). و البته جهان هیچ‌گاه از وجود حکیم متوغل در تأله خالی نخواهد بود. علاوه بر تصویر حکیم و پیر، «صحرا» از جمله ایماژهایی است که در اکثر داستان‌های سهروردی در مقام یک مکان نمادین ظهور می‌یابد. متن‌هایی از این دست، مملو از تصاویر معرفتی و رمزی است که از آبشخور فلسفه و اسطوره نشأت می‌گیرد. ایماژهایی چون خورشید، سیمرغ، کیخسرو، درخت و ... از جمله کلان تصاویر یا استعاره‌های مرکزی هستند که به منظومه ذهنی و زبانی شاعر یا نویسنده شکل می‌بخشند. «صحرا» نیز به عنوان تصویری که به عنوان مکان دیدار سالک و پیر برگزیده شده، از اهمیت بالایی برخوردار است. آنچه به یک مکان هویت می‌دهد، مجموعه کنش‌هایی است که در آن رخ می‌دهد. مکان به عبارتی «تقاطع حرکات است. مجموعه حرکاتی که در مکان شکل می‌گیرند و گسترش می‌یابند، به آن هویت و زندگی می‌بخشند» (De Certeau, 1988: 173).

۱-۲. پرسش‌های پژوهش

پرسش‌هایی در این‌جا مطرح می‌شود؛ آیا مکان به انسان و هویت او جهت می‌دهد یا این انسان است که به مکان معنا می‌بخشد؟ عارف تحت سیطره مکان است و به عبارتی مکان، جهان‌بینی عارف را شکل بخشیده و حیات و جهان‌بینی عارف را تعریف می‌کند؟ یا این که مکان مستعمره انسان است و این انسان است که در مکان، دخل و تصرف پدیداری و ادراکی می‌کند؟

در داستان‌های رمزی سهروردی هم‌چنان که از نامش پیدا است صحرا، مکانی پدیداری است که به واسطه تعامل با پیر، تحت سیطره او قرار دارد و تحت تاثیر جهان‌بینی عارف، هویت می‌یابد و به مکانی

مبدل می گردد که پیر بر آن تسلط دارد.

۱-۳. پیشینه پژوهش

مریم حسینی (۱۳۸۷) در مقاله «تأثیرپذیری‌های سهروردی از حقیقه سنایی در آفرینش داستان‌های رمزی و تفاوت مصداق پیر در نظرگاه این دو در ماجرای دیدار با پیر» اذعان می کند که سهروردی در نگارش برخی از رسائل خود به اندیشه‌های فلسفی سنایی نظر داشته است. هم چنین معتقد است، در خط مشی فکری سهروردی، پیر نمایش عقل فعال در حکمت مشاء و جبرئیل در نظرگاه دینی است اما از نظر سنایی و مطابق با آموزه‌های نوافلاطونیان، این نفس کلی است که با سالک دیدار می کند.

جستار «بررسی و تحلیل کهن الگوی پیر فرزانه در رساله‌های سهروردی» به قلم محمد طاهری، فریبا رضایی و حمید آقاجانی (۱۳۹۲) به چاپ رسیده است که در آن نویسندگان به بررسی تصویر «پیر فرزانه» در داستان‌هایی چون عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و رساله الطیر سهروردی پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که «پیر فرزانه» به عنوان یکی از کهن الگوهای مهم در ادبیات و فردی که خویشکاری هدایت معنوی کهن الگوی قهرمان را برعهده دارد، در آثار سهروردی شخصیتی فرهمند است که با جاذبه روحانی خویش، سالک را مجذوب خود می کند.

منوچهر تشکری و نسرین سهرابی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل نشانه‌معناشناختی مکان نمادین در داستان دقوقی از مثنوی» با برجسته کردن عنصر مکان و با توجه به ماهیت مکاشفات دقوقی به بررسی مکان‌هایی چون ساحل، بیابان و درخت به عنوان استعاره هستی و وجود پرداختند. بنا بر دیدگاه آنان، تجلی مکان در گفتمان‌ها یا عینی و فیزیکی است یا انتزاعی. کارکرد نشانه‌معناشناختی مکان نمادین، چگونگی حضور مکان‌ها در کنش زبانی، فرآیندهای تبدیل مکان به فرامکان و استعلا‌ی آن و کارکرد گفتمانی آن از موارد اساسی است که در این جستار بدان توجه شده است.

در مقاله «نشانه‌معناشناسی مکان در داستان زادن زال»، لیلا خزل، فرهاد طهماسبی و ساره زیرک (۱۴۰۰) با تحلیل مکان در داستان زادن زال، به این نتیجه رسیده‌اند که بیشتر رویدادها در داستان مذکور در کوه البرز به وقوع می پیوندد. اکثر مکان‌های روایی این داستان نیز در کوه البرز قرار دارد و مکان‌های دیگر، بیشتر به فضا شدگی تمایل دارند و جنبه تخیلی آن‌ها نیرومندتر است.

فریده داودی مقدم (۱۴۰۳) در مقاله «نشانه‌شناسی مکان در غزلیات شمس»، نخست به بیان و معرفی انواع مکان‌ها در نظام نشانه‌شناختی پرداخت و سپس با تحلیل مکان‌ها در غزلیات شمس، به این نتیجه

دست یافت که بسیاری از مکان‌ها در غزلیات از ویژگی صرف مکان‌بودگی فیزیکی و عینی فراتر رفته و به استعلای نشانه‌ای رسیده‌اند.

اما وجه تمایز پژوهش حاضر با سایرین در این است که ابتدا با اثبات حضور مستمر پیر با بیان قاعده امکان اشرف در داستان‌های سهروردی، به بررسی مکان دیدار با او می‌پردازیم. در داستان‌های رمزی که بر بنیان اشراق و مشاهده بنا شده است، پیوند تنگاتنگی میان پیر و مکان دیدار با او یعنی صحرا وجود دارد که از رهگذر این تعامل و استمرار حضور شهودی پیر در آن، از ابعاد مادی خود دور شده و به استعلا شدگی برتر نائل می‌آید.

۱-۴. روش پژوهش و چارچوب نظری

«نشانه - معناشناسی^۱ قبل از هر چیز ابزاری علمی است که با آن می‌توان ساز و کارهای شکل‌گیری تولید معنا را در گفتمان‌ها مطالعه و بررسی کرد» (شعیری، ۱۳۹۱: ۵). نشانه‌شناسی مکان نیز رهیافتی بسیار حائز اهمیت در مطالعات مربوط به این علم به شمار می‌رود. به نظر می‌رسد هر مکانی برای خود تعهداتی دارد که مانع از منفعل بودن و پوچی‌اش می‌گردد. تعهدات هر مکان فراتر از موقعیت جغرافیایی و زمان خطی است؛ به بیان دقیق‌تر، مکان‌ها خود آفریننده معنا هستند؛ زیرا تخیل و خیال در بازنمایی آن‌ها موتور محرک به شمار می‌روند. تخیل فعال در معنادهی و معنا بخشی به مکان‌ها نقش به سزایی ایفا می‌کند؛ به همین دلیل هر چه جهان‌بینی شاعر و نویسنده‌ای شگرف‌تر و دست‌نیافتنی‌تر باشد، زبان او نیز تازه‌تر خواهد بود و به تبع مکان‌هایی که خلق می‌شوند، تخیلی‌تر و پدیداری‌تراند. آن‌چه جهان عارف را از دیگران متمایز می‌کند نیز در همین نکته نهفته است؛ به نظر می‌رسد مقوم زبان، تخیلی است که ایماژهای ناب می‌آفریند. شاید به همین دلیل است که رولان بارت بین متن و اثر فرق می‌دهد؛ او معتقد است متن نمایش داده می‌شود برخلاف اثر که نشان داده می‌شود. «متن برشی از یک اثر نیست؛ بلکه این اثر است که دنباله خيالی متن است. متن در زبان نگه داشته می‌شود و تنها (در روابط موجود در یک گفتمان معنا می‌یابد) در حرکت یک گفتمان وجود دارد، در حالی که اثر در دست قابل مشاهده است؛ متن هیچ‌گاه متوقف نمی‌گردد؛ زیرا در فرآیند تولید تجربه می‌شود» (Barthes, 1977: 157). می‌توان گفت آن‌چه مطمح نظر بارت است، بهره‌گیری از تخیل در آفرینش متن است که اسباب ایجاد شبکه‌های معنایی را فراهم می‌کند. پژوهشگران از جمله گرماس^۲ از

1. Semiotic semantics

2. Igridas Julien Greimas

انواع مکان‌ها به صورت مفصل صحبت کردند. لاندوفسکی هم به عنوان پژوهشگر پساگرماس درباره انواع فضا و روابط تعاملی آن‌ها با یکدیگر دیدگاه‌هایی را مطرح کرد. از میان انواع مکان‌ها و فضاها، پژوهش حاضر به مکان استعلایی یا به قول لاندوفسکی مکان-ورطه یا «هستی-آن‌جای» (بابک‌معین، ۱۳۹۸: ۶۶) نظر دارد. مکان‌هایی که حضور عین و ذهن به صورت توأمان در آن ممکن است. «مکان بی‌آغاز و بی‌پایان، مکان سرگیجه‌آورِ پرتگاه‌ها، مکان عروج، مکان میان دو بی‌نهایت» (همان، ۶۴). «مکانی که نه به طور دقیق می‌توانیم آن را تصور کنیم و نه به درستی درباره‌اش فکر کنیم. این همان فضای معلق است که مابین دو بی‌نهایت قرار دارد» (Landowski, 2010: 10). چنین مکان‌هایی ممکن است «ثبات مادی و ایستایی نداشته باشند و کنش‌گر در آن‌ها میانه حضور و غیاب سیر کند. حضور کنش‌گر در مکان فیزیکی و همزمان حضورش در فراتر از مکان (فضا)، حضوری از جنس استعلایی است» (شعیری، ۱۴۰۰: ۵۷)؛ مکان استعلایی «در عین واحد بودن، واحد نیست و در عین کثرت داشتن، متکثر نیست» (همان، ۱۳۹۱: ۹۷) یعنی حضور سوژه در این مکان نیز به صورت اگزستانسیالیستی حادث می‌شود. چنین مکان‌هایی از نظر لاندوفسکی «ورطه‌های ژرف، مکان لازم و گشوده به هر عروجی است» (بابک‌معین، ۱۳۹۸: ۶۵). گشوده بودن به هر عروجی در معنای اگزستانسیالیستی‌اش یعنی تعامل با جهان و پذیرفتن جهان به عنوان بخشی از خود سوژه، نه به صورت بودن در جهان به شکل ابژه‌ای خارج از وجود او.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۲-۱. اثبات قاعده امکان اشرف

سهروردی از اصلی به نام قاعده «امکان اشرف» سخن می‌گوید که براساس آن وجود شریف، مقدم بر وجود اخس است؛ به این معنا که وجود ممکن اخس، خود، گواه بر وجود ممکن اشرف است «وجود ممکن اخس قبل از ممکن اشرف ممتنع است. پس معلول اول باید که اشرف باشد از ثانی، و ثانی از ثالث» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۹: ۴۲۱). پس مدامی که انسان‌های عادی در عالم حضور دارند، بی‌شک انسان کامل نیز هست؛ به بیان دیگر، وجود انسان عادی دلیل بر وجود انسان برتر است. همان‌طور که وجود روشنایی و انوار مختلف بر موجودیت خورشید دلالت دارد. سهروردی در لوح سوم «الواح عمادی» می‌گوید: «و چون ممکن خسیس موجود شده است، واجب کند که ممکن اشرف پیش از او حاصل باشد. از واجب‌الوجود ممکن شریف حاصل شد، به واسطه او ممکن خسیس موجود شد»

(سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۰). بنابراین از واحد جز واحد صادر نمی‌شود «الوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الواحد»، یعنی آنچه از واجب‌الوجود صادر می‌گردد، ممکن اشرف است.

همواره در عالم کسی هست که نسبت به دیگران به خدا نزدیک‌تر است و نقش واسطهٔ فیض الهی را برعهده دارد. از همین رو است که انسان کامل را برابر با عالم خیال می‌پندارند. این امر به خاطر ماهیت واسطه‌گون انسان کامل است. «فَهُوَ الْحَقُّ الْخَلْقُ: آدمی هم حق و هم خلق است» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۵۰). آدمی از بُعد روحانی و اتصاف به صفات الهی، حق است و از لحاظ جسم و حواس، خلق. با تکیه بر همین باور است که در اکثر روایت‌های سهروردی، شاهد ظهور فردی هستیم که به عنوان هادی راه در قالب ایماژهای گوناگونی چون پیر، پدر، سیمرخ و .. ممثل می‌گردد؛ کسی که صفیر او خفتگانِ طریق را بیدار می‌کند و تمام عالم از پرتو وجود او هستی دارند. او که دیده‌ای خورشید بین دارد، در حقیقت چشمان خداوند بر روی زمین، مدیر و مدبر عالم کون و فساد هست. مولانا می‌گوید:

یار، چشم توست ای مرد شکار از خس و خاشاک او را پاک دار

(۲۸/ ۲)

اجتناب‌ناپذیری وجودِ مرشدِ طریقی که سهروردی آن‌ها را اصحاب مشاهده خطاب می‌کند به واسطهٔ باور به حقیقت ملکوتی انسان است. طباع تام، عقل فعال در حکمت سهروردی با عالم مثال یا میانجی تناسباتی دارند که او سعی کرده آن‌ها را در تصاویری نشان دهد که آن تصویر نیز خاصیتی میانجی و واسط دارد. در حکمت مشرقی و مطابق با تعالیم هرمسی، هادی آسمانی یا پیر نیز همچون عالم مثال، نیم حقی و نیمی خلقی است و به واسطهٔ همین ویژگی با طباع تام و عقل فعال پهلوی می‌زند. سهروردی معتقد است: «کامل‌ترین انسان آن است که نفس او عاقل به فعل شود؛ یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقین حاصل شود. خاصیت‌ها در نفس او پدید آید که نفوس دیگران را نبود. چنان که سخن خدای به گوش بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند و وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در بقا نفس انسانی واجب است» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۵۹). او باید «هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست یافته باشد. شیخ اشراق حکیم واقعی را نسخه‌ای کامل از عالم هستی می‌داند» (همان). «پیر» در روایت‌های سهروردی هم ذوق عرفانی دارد و هم پاسخگوی تمامی پرسش‌های فلسفی است؛ زیرا همان‌طور که سهروردی در مقدمهٔ حکمه‌الاشراق می‌گوید کتاب برای کسانی مناسب است که هم اهل ذوق باشند و هم خواستار بحث؛ یعنی بن‌مایهٔ حکمت اشراق را تلفیق شهود و استدلال می‌پندارد؛ در نتیجه، پیر سهروردی نیز تجسم آن دو یعنی ذوق و بحث در قالب

انسان است.

۲-۲. بازتاب مفهوم «انسان کامل» در انگاره «پیر»

«پیر» در حقیقت یکی از تصاویری است که عارفان برای «انسان کامل» خلق کرده‌اند. «انسان کامل» به عنوان شخصیت قدسی به واسطه ولایت معنوی که برعهده دارد، راهنمای سالک در طی طریق است. او اسباب تزکیه نفس سالک را فراهم می‌کند و سالک بدون هدایت او، توانایی رسیدن به معرفت را نخواهد داشت.

سهروردی در رساله «بستان‌القلوب» می‌گوید: «همچنان که شیخی باید تا خرقه بپوشاند؛ پیری باید که ذکر تلقین کند؛ و بی‌پیر به جایی نرسد و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از زحمت مردم، و چون پیر، مرید را ببندد و داند که او را استعدادی هست، تلقین ذکر کند که لایق داند و در جای نشاند» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۳۹۹). سهروردی، آنان را «اصحاب مشاهده» خطاب می‌کند که معقولات بر آنها در «آن» تجربه اشراق وارد می‌شود. ایشان نیاز به آموختگی ندارند و حق مطلب را بدون مطالعه کتاب درک می‌کنند. در واقع «گمان قوی» این افراد را «خلیفة الله فی الارض» می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۴-۵۵). آنان به واسطه بهره‌مندی از قدرت اشراق، بر دل‌ها آگاه و بر جان‌ها سیطره دارند. اولیاءالله، انبیا از جمله کسانی هستند که مقام اشراق دارند. سهروردی در لوح چهارم از الواح عمادی، ویژگی‌های انبیا، متألهان و فضلا را چنین توصیف می‌کند «مسیر شود ایشان را در بیداری اطلاع بر مغیبات، زیرا که نفوس ایشان یا قوی‌اند در فطرت و یا قوی شوند به طریقی که ایشان دانند و به مغیبات منقش شوند، زیرا که نفوس ایشان چون آینه زدوده است، در او نقوش ملکوت پیدا آید» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۷۸). به اعتقاد سهروردی ماهیت وجودی «انسان کامل» از همه شوائب زدوده و شخصیت او جلوه‌ای از وجود الهی است. برخی ویژگی‌های «انسان کامل» قابل انطباق با طباع تام یا عقل فعال است که در حقیقت مهم‌ترین رسالت هر دو، هدایت سالک برای رسیدن به حقیقت است. هادی آسمانی یکی از ارکان محوری در داستان‌های سهروردی است که به صورت پیری ظاهر می‌شود که مرشد و راهنمای سالک است.

یونگ این ملاقات را به دیدار دو مرد تعبیر می‌کند؛ «این امر تجلی مودت دو مرد است که حقیقتی درونی را به وضوح در بیرون منعکس می‌کند و رابطه ما را با آن یار درونی روح نمایان می‌سازد، یعنی با آن کس دیگری که خود ماست، اما هرگز کاملاً به او دست نمی‌یابیم و طبیعت، خود خواهان تبدیل

کردن ما به اوست. ما همان توأمانی هستیم که یکی فانی و دیگری فناپذیر است و هرچند همیشه باهم‌اند، هرگز کاملاً یکی نمی‌شوند. فرآیندهای دگرگونی برآند تا آن‌ها را کم و بیش با یکدیگر نزدیک کنند، اما خودآگاهی ما ملتفت مقاومت‌هاست، زیرا آن شخص دیگر غریب و مرموز می‌نماید و ما نمی‌توانیم این فکر را بپذیریم که صاحب اختیار خانه خود نباشیم و ترجیح می‌دهیم که همواره من باشیم و نه چیز دیگر. اما با آن دوست یا دشمن درونی روبرو هستیم و دوست یا دشمن بودن او به خود ما مربوط است» (یونگ، ۱۳۶۸: ۸۴). این دیدار با تأثیرپذیری سالک از پیر خردمند شروع می‌شود و با استحالۀ شخصیت سالک و در نهایت به مرتبۀ «پیری» رسیدن به پایان می‌رسد.

در حقیقت سالک (روح) پس از هبوط و گرفتار آمدن در عالم جسمانی و فراموش کردن اصل و مبدأ خویش، به واسطۀ گشایشی، در صحرا با راهنمای درونی و عقل فعال ملاقات می‌کند. این دیدار با پرسش و پاسخ‌هایی همراه است که سنگ‌بنای معرفت سالک است. «دیدار با پیر» و «عقل فعال یا طباع تام» در ادبیات عرفانی و فلسفه از اساسی‌ترین مسائل سیر و سلوک است که ویژگی معرفت‌بخشی به همراه دارد. در عرفان همواره به متابعت تام و تمام از مرشد حقیقی (پیر) توصیه می‌شود؛ به نحوی که سالک باید بدون هیچ‌گونه پرسشی با پیر همراه و همدل شود. هرگونه پرسش یا شکایتی یا حرفی از سوی سالک سبب بسته شدن درهای معرفت بر او می‌گردد؛ چنان‌که در عرفان داستان حضرت موسی (ع) و حضرت خضر (ع) را مثال می‌زنند.

اما در فلسفه بالعکس عرفان پرسش و پاسخ از اسباب معرفت است. سالک به محض دیدار با راهنمای درونی شروع به پرسش می‌کند و پیر هم به تک تک آنها پاسخ می‌دهد. در حقیقت در داستان‌های فلسفی، پرسش و پاسخ‌ها اسباب خودشناسی سالک را فراهم می‌نمایند که این خودشناسی در پایان داستان به خداشناسی و معرفت ذاتی منجر می‌گردد. همان‌طور که می‌دانیم هم عرفان و هم فلسفه متأثر از آموزه‌های حکمت‌های پیش از خود هستند. تعالیم گنوسی، هرمسی و مانوی از جمله آموزه‌هایی هستند که بر لزوم داشتن پیر و مرشد برای نیل به مدارج کمال تأکید می‌ورزند. بنابر روایات مانوی، مانی دو بار در طول زندگانی‌اش توانسته بود همزاد مینویی‌اش را ملاقات کند. یک‌بار در دوازده سالگی و بار دیگر در بیست و چهارسالگی. او توانسته بود «ترجمیگ یا همزاد مینویی‌اش» که فرشته‌ای گسیل شده از سوی ژروان یا شهریار بهشت روشنی است، دیدار کند. نوشته‌های مسیحی آن را «فارقلیط» می‌خواندند و مانی معتقد بود همزاد مینویی‌اش، راز کیهان و اسطوره نور و ظلمت را بر او گشود (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۱۳-۱۴). این اصلی باورمند نزد تمامی آرا و عقاید است که سالک به

تنهایی قادر به تغییر موقعیت خویش در جهان مادی و اکتساب معرفت به نفس نخواهد بود. در اسطوره‌های مانوی تحت تأثیر آموزه‌های گنوسی به فرود آمدن «عیسای درخشان» از آسمان برای هدایت گهمرد - که در خواب غفلت به سر می‌برد - اشاره می‌شود. او را از خواب غفلت بیدار می‌نماید و سرچشمه روشنی را بدو نشان می‌دهد و در واقع با این کار، دانش را بدو می‌آموزد (همان: ۳۰). دانش، نقطه مقابل جهل و غفلت قرار می‌گیرد؛ زیرا جهل و نادانی حجابی در راه رسیدن به معرفت به شمار می‌رود که تنها با کشف این حجاب، سالک توانایی وصال خواهد داشت. گنوسیان معتقدند تنها «وحی» است که اسباب آگاهی، تغییر موقعیت انسان و زدودن جهل را فراهم می‌کند. رسوخ این باور را در اندیشه‌های یونگ هم می‌توان دید، آن‌جا که می‌گوید رسالت اصلی مسیح آزاد کردن بشر از قید گناه نیست، بلکه مسیح به دنیا آمده تا به بشر بیاموزد در راه کسب آگاهی بسیار بکوشد (یونگ: ۱۳۹۳: ۱۵۰). پس عیسای درخشان گنوسی همان مسیح تن‌یافته یونگ است.

در حقیقت پیر و راهنمای درونی، تجلی وحی و پیک گنوسیان به شمار می‌رود. او انسان را از خواب غفلت بیدار می‌کند و حکمت و رستگاری می‌بخشد. چنان‌که سهروردی معتقد است تنها راه دستیابی به حکمت مشرقیه تبعیت از پیر است؛ «اما انت ان اردت ان تکون عالماً الهیا من دون ات تتعب و تداوم علی الامور المقریة الی القوس فقد حدثت نفسک بالمتنع او شیهه بالمتنع. فأن طلبت و اجتهدت لاتلبث زماناً طویلاً الا و یأتیک البارقء النورانیة و سترتقی الی السکینه الالهیة الثابتة فما فوقها ان کان لک مرشد و ان لم یتیسر لک الارتقاء الی الملكة الطامسة فلا اقل من ملکه البروق» (سهروردی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۴۹۹). همان‌طور که یونگ به «یاری پیرمرد فرزانه» در لحظات دشوار اعتقاد دارد.

دست یافتن به حکمت اشراقی علی‌رغم جهد و تلاش فردی بدون دستگیری و هدایت راهنما و مرشد، امری ممتنع یا شبیه ممتنع است. بنابراین برای وصول به مقام حکمت، علاوه بر این که طلب و کوشش و پشتکار لازم است؛ الگو قرار دادن و تبعیت بی‌چون و چرا از استادی کامل نیز شرطی اساسی است و چنان‌چه سالک در این مسیر، استقامت و تداوم داشته باشد، دیری نمی‌پاید که بارقه‌ای از نور حکمت، قلب او را روشن کرده و سکینه ثابت الهی نصیب وی خواهد شد.

طباع تام یا هادی درونی یا من آسمانی یکی از محوری‌ترین مباحث آموزه هرمسی است که اعتقاد به وجود چنین شخصی که اسباب نیل به مقصود کمال را فراهم می‌کند و به نحوی زندگی سالک تحت مدیریت او است. در متون اشراقی به شکل‌های گوناگون به تصویر درآمده است. در تصوف، طباع تام، ذات روحانی، فرشته فیلسوف و راهنمای شخصی سالک است و شخصاً به او حکمت می‌-

آموزد. در واقع طباع تام، نام دیگر همزاد آسمانی و صورت نورانی است که مانند نفس در آیین زرتشتی و مانوی به برگزیدگان در پایان زندگی ظاهر می‌شود. مکاشفه‌ای را که هرمس از طباع تام خود داشت، سهروردی و پس از او، مکتب اشراقی تا ملاصدرا و شاگردان او مورد شرح و تفسیر قرار داده‌اند (کربن^۱، ۱۳۷۳: ۱۵۴). این فرشتهٔ آسمانی که در شرع، بدان «جبرئیل» و در فلسفه «عقل فعال یا عاشر» می‌گویند، راهنمایی است که سالک خواستار رجوع و اتحاد با آن بوده است؛ زیرا «در سلسلهٔ موجودات، نزدیک‌ترین وجود معنوی ورای انسان و عالم انسانی است» (همان، ۱۹۲)؛ به این معنا که از لحاظ رتبه از باقی عقل‌ها، متأخرتر و به عالم انسانی نزدیک‌تر است. از نظر ابن‌سینا و فارابی، عقل انسانی در مسیر تکامل خود مراتبی چون عقل هیولایی، عقل بالفعل، عقل بالملکه و عقل بالمستفاد و عقل قدسی را طی می‌کند که در نهایت با عقل دهم یا عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و از او کسب معرفت می‌نماید و در نتیجه از معلم زمینی بی‌نیاز می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۴۱). فارابی مقایسه‌ای میان عقل بالقوه و عقل فعال بیان می‌کند که بسیار جالب توجه است «نسبت عقل فعال به عقل بالقوه مانند نسبت خورشید به چشم است که در آن، بینایی تا زمانی که در ظلمت قرار دارد، بالقوه وجود دارد، اما آن‌گاه که نور به چشم برسد، بینایی بالفعل می‌گردد» (کربن، ۱۳۷۳: ۱۹۲). بنابراین عقل فعال همیشه بالفعل است و اتصال به عقل فعال، غایت سیر و سلوک در فلسفه و عرفان است. عقل فعال که حکم روح‌القدس را در دیانت دارد، غالباً در هیأت پیر در داستان‌ها متجلی می‌گردد. ملاقات با پیر به عنوان پیک روحانی، در تغییر موقعیت سالک و در آگاه‌سازی او نسبت به جایگاهی که در آن قرار دارد، نقش اساسی ایفا می‌کند.

«افتادن در چاه در قصهٔ غربت غربی، گرفتاری در بند و زنجیر در عقل سرخ، دیدن جماعتی که برای تحصیل می‌رفته‌اند در فی‌الحالة الطفولية، افکندن سلّه و پوشیدن چرم بر طaos در فصل هشتم لغت موران، قید و حجر کودکی در آواز پر جبرئیل»، از جمله موقعیت‌هایی هستند که سالک با قرار گرفتن در آنها نخستین گام‌های خودشناسی را برمی‌دارد، تا زمانی که هادی آسمانی بر او متجلی گردد و با دستگیری او خودشناسی به خداشناسی مبدل گردد. موقعیت‌هایی که به قول یاسپرس حد نهایی طاقت بشری است و سالک در آن احساس عجز می‌کند؛ اوضاع و احوالی که «انسان می‌فهمد و درمی‌یابد که مجموعهٔ توانایی‌ها، استعدادها و پتانسیل‌های درونی‌اش برای رسیدن به مقصود کافی نیست» (ملکیان،

۱۳۸۷: ۲۲). از این رو در کشمکش و تنازع خودشناسی، پیر بر او متجلی می‌گردد. دیدار با پیر در واقع به عنوان پتانسیلی بیرونی برای سالک، سرآغاز خط سیر معرفتی است که با پرسش آغاز می‌شود. در حقیقت زمانی که سالک تصمیم می‌گیرد خود را از زندانی که در آن گرفتار آمده نجات دهد «چنان که در عقل سرخ می‌بینیم. باز از غفلت نگهبانان استفاده می‌کند و به سوی صحرا گام می‌نهد یا سالک غربت غربی که شب‌ها به بالای کاخ می‌رود و یا جوانی که تصمیم می‌گیرد دری از خانقاه را باز کند که به سوی صحرا گشاده می‌گردد» استعدادِ تعالی‌جویی در او قوت می‌گیرد و این قوه با دیدار پیر بالفعل می‌گردد. در داستان‌های سهروردی، موقعیت‌های لبه مرز غالباً در شکل اسارت بر سالک ظهور می‌یابند که این اسارت، فراموشی و از خودبیگانگی را به همراه دارد. موقعیتی که سالک هیچ شناختی بر نفس وجودی خویش ندارد، اما زمانی که سالک تصمیم می‌گیرد از این تاریکی و گرفتاری رها شود، خودشناسی رخ می‌دهد و پیر و هادی غیبی بر او متجلی می‌گردد. همان‌طور که الیاده می‌گوید: «فقط پس از بیداری انسان است که پیک (پیر) به وی قول رستگاری می‌دهد و به او می‌آموزد که چگونه در جهان عمل کند» (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۱۳). از این رو است که در عرفان، این سالک است که در مرکز و محور سیر و سلوک قرار دارد و همه چیز بدو باز بسته است. در حقیقت او با گزینش و تصمیم به رها شدن از ورطه غفلت که همراه با نوعی آگاهی از موقعیتی است که در آن قرار گرفته، به بیداری توأم با خودشناسی ناآل می‌آید. پرسش‌هایی که در ادامه از پیر می‌پرسد در حقیقت شاهد مثالی بر معرفت او بر نفس خویش است. بنابراین می‌توانیم بگوییم تنها راه دیدار با پیر در داستان‌های سهروردی، قرار گرفتن در وضعیت‌های مرزی و از سر گذراندن آنها است و محل دیدار سالک با او در صحرا که رمزی از عالم مثال است، به وقوع می‌پیوندد. پیری که مقام خود را ناکجاآباد و کوه قاف معرفی می‌کند.

۲-۳. صحرا: مکان دیدار با «پیر»

«صحرا» چه ویژگی‌هایی دارد که به عنوان یکی از تصاویر مرکزی در داستان‌های سهروردی بروز می‌یابد. در قرآن کریم، در سوره مبارکه «طه و معارج» به دیدار حضرت موسی (ع) با حضرت ذات اشاره می‌شود. این ملاقات در بیابانی انجام می‌پذیرد که به بیابان یا وادی طوی شناخته شده است. وادی مقدس طوی یا به نقلی، طور سینا، بیابانی است که موسی همراه با خانواده‌اش بدان وارد می‌شوند تا این که حضرت، آتشی می‌بیند و بدان سوی می‌رود. از حضرت ذات بدو ندا می‌رسد که «من پروردگار

تو هستم ای موسی. پای‌پوشت را درآور که در وادی مقدس طوی هستی؛ اِنِّی اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًی» (طه / ۱۲). در عرفان و تصوف به پیروی از تفکرات اسلامی همواره صحرا، مکانی مقدسی و رمزی برای ماورای طبیعت و عالم جان بوده است. به طور کلی صحرا دارای دو معنا است: «یکی نشانه بی‌تمایزی اولیه است، و دیگر نشانه سطحی پهناور و بایر که در پشت آن باید حقیقت کشف شود» (شوالیه و گربران^۱، ج ۴، ۱۳۸۵: ۱۳۸). چنان که شرحش رفت، در عرفان معنای دوم این نمادگرایی مراد است. «صحرا» در ادبیات فارسی به معنی جایی خشک و بی‌آب و علف نیست و «بیابان» نیست، بلکه به معنی باغ و تفرجگاه است (شمیسا، ج ۲، ۱۳۸۷: ۸۳۲). چنان که در داستان «حی بن یقطان» ابن‌سینا، محل رویارویی پیر یا فرشته در «تفرجگاه» رقم می‌خورد؛ «گوید که اتفاق افتاد مرا آن‌گاه که به شهر خویش بودم، که بیرون شدم به نزهتگاهی از نزهتگاه‌هایی که گرد آن شهر اندر بود ... پیری از دور پدید آمد» (کربن، ۱۳۸۷: ۲۷۹). در این جا کارکرد «نزهتگاه» به طور دقیق مطابق با «صحرا» در داستان‌های سهروردی است. بنابراین شاهد مثال مذکور، بر این ادعا که صحرا به معنای نزهت‌جای و باغ بوده، صحه می‌گذارد.

۲-۳-۱. صحرا: فرامکان

«مکان»‌ها در داستان، نشانه‌های صرفاً بی‌معنا و ایستایی نیستند که تنها بیان‌کننده موقعیت جغرافیایی باشند؛ بلکه «مکان» به ویژه در روایت‌های عرفانی و فلسفی یکی از عناصر مهم تولید معنا به شمار می‌رود که به عنوان یک رکن اساسی، نقشی پویا و چندوجهی دارد و به درستی شعیری معتقد است «مکان چه فیزیکی باشد چه انتزاعی تولید معنا می‌کند» (شعیری، ۱۳۹۱: ۹۷). پس مکان معنادار است و این به دلیل «تعامل و آمیختگی انسان با مکان است» (همان: ۲۳۲). همان‌طور که انسان‌ها، قسمت اعظم خاطرات خود را در مکان وقوع آن، به یاد می‌آورند. «یک رابطه‌ی نشانگی دو سویه بین انسان و مکان وجود دارد. گاهی این انسان است که با مکان هویت می‌یابد و گاهی این مکان است که با انسان تشخیص پیدا می‌کند. انسان به مکان معنا می‌دهد و با مکان معنی می‌یابد و مکان وارد شبکه‌ای تمایزی می‌شود که منشأ معنای نشانه‌های مکانی می‌شود. در فرهنگ است که مکان در حکم یک زبر رمزگان شکل می‌گیرد» (سجودی، ۱۳۹۰: ۸۴).

اما نمادین بودن یا بهتر است گفته شود رمزی بودن یک مکان در روایت‌ها به ویژه روایت‌ها فلسفی

و عرفانی موجب می‌شود تا آن مکان مشخص که در عین حال در دنیای فیزیکی، ما به ازایی نیز دارد از حالت مکان بودن و جغرافیایی خارج گردد و به «بی‌مکانی» ای استحاله یابد که به طور کامل، جنبه استعلایی و فرافیزیکی دارد. همان‌طور که «زمان» در داستان‌های تمثیلی سهروردی به «فرازمان» یا «بی‌زمان» ای استحاله می‌یابد؛ به تبع «مکان» نیز در این داستان‌ها تبدیل به فرامکانی می‌گردد که تخیلی و پدیداری است. هر چند «صحرا» در مقام یک مکان رمزی در متون عرفانی ممثل می‌شود اما در فرآیند مکاشفه و اکتشافات شهودی این مکان به یک موضعی تبدیل می‌گردد که جنبه انتزاعی آن بسیار قوی‌تر از ابعاد زمینی است؛ به عبارت دیگر، «قدرت عینی و تمایزی خود را از دست می‌دهد، مادیت مکانی‌اش کاهش می‌یابد و به سوی فضا شدن حرکت می‌کند؛ دیگر تنها کاربرد کارکردی و کنشی ندارد، بلکه به فضا نزدیک می‌گردد» (شعیری، ۱۳۹۱: ۲۴۰-۲۴۳). مکان‌ها به ویژه «صحرا» در روایت‌های سهروردی، مدام در حال شدن و صیوروت هستند؛ یعنی ابعاد شهودی و وجه پدیداری مکان که به واسطه حضور پیر و تعاملات و تجربیات شهودی و ذوقی او، ایجاد شده است، موجب می‌گردد از مرتبه کنشی صرف به حالت سیالیت و شدن، تغییر وضعیت دهد؛ حالتی مابین فضاشدگی و مکان‌بودگی.

۲-۳-۲. صحرا رمز استعلایی دیدار

با توجه به علم نشانه-معناشناسی مکان، می‌توان گفت «صحرا» در روایت‌های سهروردی از یک مکان عادی و کنشی ساده تبدیل به یک «فضا» شده است. چنین فرضی هنگامی قوت می‌گیرد که لایه-ها روایت و به تبع آن، فاعل شناسا یا سوژه به طور ناخودآگاه «صحرا» را از مکان‌بودگی دور می‌سازند و آن را از یک مکان با یک معنای خاص به سمت فضایی سوق می‌دهند که ریشه در تجربیات اشراقی و ذوقی دارد. «صحرا» در روایت‌های تمثیلی سهروردی به مکان خاص و مشخصی اشاره ندارد؛ به واقع «صحرا» از کارکرد ماهوی و فیزیکی خود دور شده و بیشتر جنبه تخیلی می‌گیرد؛ یعنی بُعد انتزاعی و تخیلی صحرا بر دیگر ابعاد شناختی و عینی آن غالب است. از همین رو در این داستان‌ها ما با مکان به طور خاص روبرو نیستیم؛ بلکه با فضایی مواجه‌ایم که از مکان بودن صرف خود خارج گردیده است. «مکانی که به واسطه حضور سوژه و تجربه حسی - ادراکی (در این‌جا تجربه شهودی) او وجه پدیداری می‌یابد، از جنبه عینی و مادی فاصله می‌گیرد و به فرامکان و فرازمان می‌پیوندد» (تشکری و سهرابی، ۱۴۰۰: ۱۱۹).

در داستان‌های سهروردی، «صحرا» محلی است که سالک با پیر ملاقات می‌کند. مکانی ناشناخته

که تجلی گاه ظهور شیخ و پیر است. چنان که سالک در «آواز پر جبرئیل»، پس از ورود به خانقاه دو در می‌بیند، «یکی در شهر و یکی در صحرا و بستان» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۱۰). با بستن در شهر، در صحرا را باز می‌کند که در آنجا ده پیر خوب سیما را ملاقات می‌کند. به تعبیر بسیاری از سهروردی-پژوهان، صحرا نماد عالم مثال و ملکوت و اولین مسیر سالک است. به طور کلی در عرفان، صحرا کنایه از عالم روحانی و ملکوت است. شهر در مقابل صحرا رمزی است برای عالم محسوس. «شهر» و «صحرا» هر دو در این روایت به واسطهٔ جنبهٔ تخیلی بالا از مکان‌بودگی خود دور شدند و معنای جدید یافتند. «وقتی نشانه چیزی از نشانه بودن خود را که هویت نشانه‌ای اوست از دست می‌دهد و چیزی را به خود می‌گیرد که او را از طبیعت نشانه‌ای خود دور می‌کند، ما با نشانه‌شدگی نشانه (فاصلهٔ نشانه از آن چه بوده است) مواجهیم؛ اتفاقی که ما را از هویت آشنا به هویتی نو و آگاهی غریب سوق می‌دهد» (شعیری، ۱۳۹۱: ۲۳۸). نوجوان راوی داستان پس از ورود به دری که به صحرا منتهی می‌شد، ده پیر خوب سیما را می‌بیند که بر روی صفا‌های نشسته بودند. از یکی از آن‌ها پرسید: از کجا می‌آید؟ پیر پاسخ داد: «ناکجاآباد؛ از آن اقلیم که انگشت سبّابه آن‌جا راه نبرد، پس مرا معلوم شد که پیر مطلع است» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۱۱). صحرا به واسطهٔ تعامل پیران با آن و تسری وجه واسطگی و بینابینی پیران به صحرا، به مفهومی تبدیل شده است که نه مکان مطلق است و نه فضای مطلق؛ یعنی حالتی مابین این دو که به آرامی از وجوه مادی‌اش کاسته شده و به سمت فضا‌شدگی حرکت می‌کند؛ اما در ناکجاآباد یعنی جایی که پیران از آن‌جا آمده‌اند دیگر هیچ اثری از صورت و مادیت مکانی دیده نمی‌شود و به طور مطلق فرافیزیکی و عقل محض است؛ به همین دلیل حتی با انگشت سبّابه نمی‌توان بدان اشاره کرد. از هر نوع فیزیک و مادیتی بری است.

در عقل سرخ، باز با استفاده از غفلت موکلان، فرار می‌کند و «با بند لنگان سوی صحرایی نهادم. در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۲۸). سالک با ورود به صحرا به دیدار با پیر عقل سرخ نائل می‌آید. گویی تنها امکان دیدار با پیر در صحرا بوده است؛ به نحوی که برای پیر امکان خروج از این مکان و تجلی در مکانی دیگر میسر نبوده است. نخست سالک گمان می‌کند، او جوانی است؛ «چون در آن شخص نگرستم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است. گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت: ای فرزند! این خطاب به خطا است؛ من اولین فرزند آفرینشم» (همان). آن چیزی که هم در این روایت و هم در روایت پیشین به چشم می‌آید، عدم وجود زمان یا اصطلاحاً گم شدن زمان است که این از خصیصه‌های مکانی به شمار می‌رود که به فضا تبدیل

گشته یا به سوی فضاشدگی در حرکت است. به قول شعیری چنین مکان‌هایی، زمان‌مدار هستند؛ یعنی این که می‌تواند «سوژه را بی‌نهایت دور از زمان حال یعنی به سمت گذشته یا آینده حرکت دهد. به همین دلیل هم دیگر مکان نیست، بلکه فضا است (شعیری، ۱۳۹۱: ۲۵۳). به واقع می‌توان گفت فضاشدگی مکان، فضاشدگی زمان را نیز به همراه دارد و از این رهگذر می‌توان تعامل انسان با مکان را به تعامل با زمان نیز بسط داد. پیر نورانی در داستان‌های سهروردی در قید و بند زمان نیست؛ به سهولت به گذشته و آینده سیر می‌کند و مکان و زمان را تحت سیطره خود قرار می‌دهد؛ زیرا مکان در این جا برای این نیست که «سوژه را در خود نگاه دارد؛ بلکه برای این است که سرچشمه گریز سوژه از خود و دور شدن از آن‌چه که بار شناختی، عینی و ارجاعی دارد، باشد. چنین مکانی هستی‌مدار است؛ یعنی وجود است، اما صورت ندارد. به همین دلیل فضا است. آغازی برای حرکت است و تخیل را فعال می‌کند و منشأ تزریق انرژی برای دور شدن از مادیت مکان است» (همان، ۲۲). هرچه تخیل فعال‌تر گردد، مکان به سمت انتزاعی بودن پیش می‌رود. به قول باشلار^۱ «تخیل دیوارهای نامحسوس می‌سازد و به پناه خویش صورتی محسوس می‌بخشد» (باشلار، ۱۳۹۰: ۳۴). قدرت خیال و تخیل پدیداری به میزانی است که بر نامحسوس‌ترین مفاهیم، لباس تجسد می‌پوشد و آن را در واقعیت به تجربه درمی‌آورد. صحرا ایمازی پدیداری است که نزد سهروردی در مقام فضایی معنابخش و مکانی هستی‌مدار که بن‌مایه اساطیری دارد برای معنای عالم دیگر، نمایان می‌شود.

در داستان «فی حالة الطفولة» کودکی، جماعتی را می‌بیند که برای آموختن علم نزد استادی می‌روند. او نیز به دنبال معنای علم در پی جماعت می‌رود، اما آنان را نمی‌یابد، «شیخی را می‌بیند که در صحرائی ایستاده» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۵۲). طرز بیان این جمله نشان از اختلاف و مغایرت جایگاه ایستادن کودک و شیخ دارد. گویی برای شیخ امکان آمدن در مکان ایستادن کودک که محلی جسمانی و مربوط به امور مادی محض است، وجود ندارد؛ زیرا ماهیت وجودی شیخ سرشتی دوگانه است. از این رو تنها مکان رویت و دیدن شیخ، صحرا است؛ صحرا عینیت ندارد و این حضور پیر است که بدان معنا می‌بخشد.

صحرا به عنوان مکان دیدار راوی با پیر، به واسطه حضور نورانی او و گفت‌وگویی که ماهیت انتزاعی دارد، معنا می‌یابد؛ در واقع ماهیت مثال‌گون و دو وجهی پیر در داستان‌های رمزی به مکان یعنی

صحرا معنا می‌بخشد و آن را به مکانی پدیداری با خاصیتی استعلایی و انتزاعی مبدل می‌سازد. چنان‌که در داستان رساله‌الطیر، حضور صیادان در صحرا موجب القای معنایی کاملاً مغایر با داستان‌ها عقل سرخ، غربت غربی و... دارد. «جماعتی صیادان به صحرا آمدند و دام‌ها بگستردند و دام‌ها پیاشیدند» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۹۹-۲۰۰). صحرا در این جا به واسطهٔ حضور صیادان که جزء ناگستنی از جهان مادی به شمار می‌روند، معنایی غیر از تنعمات دنیوی و این جهانی ندارد؛ یعنی صحرا به عنوان مکان در این داستان نتوانسته است از وجه مادی خود بگریزد و هم‌چنان جنبه‌های صوری‌اش بر بُعد وجودی‌اش غلبه دارد. بنابراین این حضور سوژه‌ها و فاعل‌های شناسا و البته نوع حضور آن‌هاست که به مکان معنی می‌دهند و سبب می‌شود از وجه مادی خود بکاهند.

شاید بتوان گفت با سه نوع مکان در داستان‌های رمزی روبرویم؛ مکان عینی یا فیزیکی _ صرفاً ماهیت مادی دارند؛ مانند شهر-، مکان انتزاعی _بری از هرگونه ماده و عرض‌اند؛ مانند ناکجاآباد- و سوم، مکان‌های عینی‌ای که به فضایی انتزاعی و فرامکانی تبدیل می‌گردند. شاید مناسب باشد نوع سوم مکان را مکان سیال بنامیم؛ یعنی مکان عینی، ذهنی و سیال.

ویژگی مکان‌های سیال، لغزانی و دو وجهی بودن است؛ با این توضیح که هرچند آن‌ها با تغییر ماهیت خویش به فضا استحاله می‌یابند اما خاصیت مکان‌بودگی‌شان را به طور کامل از دست نمی‌دهند. بنابراین مکان در داستان‌های رمزی یک نشانهٔ اجتماعی، همه‌فهم و ثابت نیست؛ بلکه فردی، لغزان، پویا و متغیر است؛ به عبارت دیگر استمرار حضور شخص، نوع حضور و نوع تعامل او با مکان ممکن است هر یک از ابعاد فیزیکی و تخیلی مکان را برجسته سازد. هنگامی که مکان از محدودیت‌های محسوس جدا شده و به سمت تخیل حرکت کند از مکان‌بودگی‌اش دور می‌شود؛ هر چه تخیلی‌تر، فضا شدگی بیشتر. اما مدامی که در چارچوب مرزبندی‌ها محصور باشد، وجه عینی و مادی‌اش بر دیگر وجوه برتری خواهد داشت. بنابراین می‌توانیم مکان‌هایی مانند «صحرا» را در داستان‌های رمزی سهروردی که در ارتباط مستقیم با تجربیات خاص و ناب عرفانی‌اند و به عنوان «محل دیدار با پیر» انتخاب شده‌اند، رمزی لغزان و نامشروط بنامیم.

۲-۳-۳. صحرا تصویر عالم مثال: هم مکان هم فضا

به طور کلی در عرفان «صحرا» رمزی است برای عالم مثال؛ عالمی که نه مجرد صرف و نه مادی صرف است؛ مرتبه‌ای که بین عالم معقولات و عالم جسمانی واقع شده است. ماهیت برزخی عالم مثال سبب شده تا هم ویژگی‌های عالم ماده و هم عالم معقول را دارا باشد. بنابراین وقتی پیر در این عالم بر

روح سالک متجلی می‌گردد، یعنی پیر نیز صاحب ماهیتی واسطه‌ای و برزخی است. عالم مثال یا عالم «مُثل معلقة» در هستی‌شناسی سهروردی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ عالمی که که فوق عالم حس و دون عالم عقل است. تجرد اموری که در این عالم میانی موجودند، از پدیدارهای جهان محسوس بیشتر و از پدیدارهای جهان معقول کمتر است. بدین تعبیر پدیدار شدن پیر در صحرای عالم مثال و تعامل با آن، سبب شده که او نیز هستی مثالی داشته باشد. صحرای عالم مثال را به سبب ماهیت واسطگی‌اش نه می‌توانیم مکان بنامیم و نه فضا؛ وضعیتی اگزستانسیالیستی که «با توجه به حضور سوژه، فضا در عین فضا بودن، فضا نیست و مکان در عین مکان بودن، مکان نیست» (شعیری، ۱۳۹۱: ۲۵۴). در عرفان و تصوف به ویژه در عرفان نظری به مقام واسطه‌گون «انسان کامل» اشاره شده است. به این نحو که تمامی عوالم دوگانه در یک عالم میانجی به وحدت می‌رسند و از آنجایی که در انسان نیز بُعد حقی با خلقی جمع می‌شوند پس انسان نیز دارای ساحتی برزخی است. در همین باره ابن عربی می‌گوید: «فَالْإِنْسَانُ ذَوْنِ سَبْتَيْنِ كَامِلَتَيْنِ نِسْبَةً يَدْخُلُ بِهَا إِلَى الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ نِسْبَةً يَدْخُلُ بِهَا إِلَى الْحَضْرَةِ الْكَيَانِيَّةِ فَيُقَالُ فِيهِ عَبْدٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُكَلَّفٌ وَ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ كَانٍ، وَ يُقَالُ فِيهِ رَبٌّ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ خَلِيقَةٌ وَ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ وَ مِنْ حَيْثُ أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۸۷). جنبه جسمانی انسان مظهر جهان خاکی و بُعد روحانی او نسخه‌ای از عالم حق است. هر چه انسان به امور دنیوی و مادی پردازد، بُعد این جهانی او قوت می‌گیرد؛ اما اگر بتواند بر ابعاد آسمانی و امری بیفزاید و آن را رونق ببخشد، وجه روحانی و حقی او غالب خواهد شد. با توجه به این تعریف و به طور کلی، مکان نیز خاصیتی دوگانه دارد؛ اما در داستان‌های رمزی سهروردی خاصیت واسطه‌ای مکان تحت سیطره حضور پیر، می‌تواند متغیر باشد؛ به این معنا که اگر بُعد خاکی و جسمانی پیر چیره باشد، وجه مکان‌بودگی مکان بیشتر است اما هر چه جنبه‌های روحانی او بر دیگر ابعاد تسلط داشته باشد، وجه فضاشدگی مکان افزایش خواهد یافت. شعیری می‌گوید: «هر چه سوژه امکان بیشتری در مرزبندی، تفکیک، جداسازی، ایجاد عرصه و محدوده‌سازی در فضایی را داشته باشد، می‌توان از مکان سخن گفت. هر چه امکان مرزبندی، تفکیک و جداسازی ضعیف‌تر شود ما از مکان فاصله می‌گیریم و به فضا نزدیک می‌شویم» (شعیری، ۱۳۹۱: ۲۵۴). به طور مثال در رساله فی حالة الطفولية، کودک پس از دیدار با پیر، برای مدتی به خدمت او ماندگار می‌شود؛ «شیخی را دیدم در صحرائی ایستاده. در پیش رفتم و سلام کردم، جواب داد و هر چه به حسن لطف تعلق داشت با من در پیش آورد. من گفتم جماعتی کودکان را دیدم که به مکتب می‌رفتند. من از ایشان پرسیدم که غرض رفتن به مکتب چه باشد؟ گفتند از استاد ما باید پرسیدن ... شیخ گفت استاد

ایشان منم. گفتم باید که از علم مرا چیزی درآموزی. لوحی پیش آورد و در من آموخت.... پس چنان شد که روزی ده بار می‌رفتم و هر بار چیزی می‌آموختم، چنان شد که خود یک زمان از خدمت شیخ خالی نمی‌بودم» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۵۲-۲۵۳). در این داستان کودک (سالک) توانسته با پیر ارتباط نزدیک‌تری نسبت به سایر داستان‌ها برقرار کند. در قصه‌های دیگر، دیدار سالک با پیر با گفتگو آغاز می‌شود و با پرسش و پاسخ به اتمام می‌رسد؛ اما در این داستان گویی جنبهٔ فیزیکی مکان دیدار قوی‌تر می‌نماید؛ زیرا سالک توانسته از این رهگذر به پیر نزدیک شود و از دانش علوی او بهره‌مند گردد.

در داستان‌های سهروردی با پیرانی نورانی سروکار داریم که در عین جوانی، کهنسال‌اند؛ یعنی علاوه بر این که گذر زمان در مکانی که آن‌ها حضور دارند، بی‌تأثیر است، هستی وجودی‌شان نیز واسطه‌گون و برزخی است. در تعریف موجود مثالی گفته‌اند: «یک موجود برزخی یا مثالی، موجودی است که در عین این که از کم و کیف و هم‌چنین وضع و سایر اعراض برخوردار است از ماده مجرد است» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۳). به دلیل همین خصیصه می‌توان گفت وضعیتی که در داستان‌های مذکور با آن مواجهه‌ایم، حالتی تعلیقی است که در عین حال، هم مکان است و هم فضا؛ همان‌طور که پیر در عین هستی مادی داشتن، مجرد از ماده است، مکان حضور پیر - صحرا - نیز تحت تأثیر او، هر دو ویژگی مادیت و تجرد یا به زبان دیگر، مکان‌بودگی و فضا‌بودگی را به صورت هم‌زمان دارد.

سهروردی ماهیت برزخی پیر نورانی را با تقابل دو رنگ سیاه و سپید نشان می‌دهد که حکایت از بُعد آسمانی و زمینی او دارد. در عقل سرخ، علت سرخ‌رویی پیر را چنین توصیف می‌کند: «هر سپیدی که نور بازو تعلق دارد چون با سیاه آمیخته شود سرخ نماید» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۲۸). باز با دیدن روی سرخ‌گون سالک می‌پندارد که او جوانی است. چنان‌که مولانا در وصف «پیر» می‌فرماید:

کرده‌ام بخت جوان را نام پیر کوز حق پیر است نزا‌یام پیر
او چنان پیری است کش آغاز نیست با چنان در یتیم انباز نیست
(۲۹۴۰/۱ - ۲۹۴۱)

پیر عقل سرخ خودش را «اولین فرزند آفرینش» معرفی می‌کند و سبب این سرخی را در ماهیت دوگانه خویش می‌داند که ترکیبی است از سیاهی و سفیدی. این دیدگاه زمانی قوت می‌گیرد که سهروردی از زبان سالک در رسالهٔ «فی الحاله الطفولية» می‌گوید: «پیری را دیدم در صدر آن خانقاه خرقة‌ای ملمّع پوشیده، یک نیمه سپید و یک نیمه سیاه» (همان، ۲۵۴). بنابراین «پیر» از نظر سهروردی از

یک سو وصل به عالم امر است و از دگر سوی، بیگانه از جهان خلق نیست؛ به این معنا که «بعد زمینی او به جسم و عالم ماده تعلق پیدا می‌کند و بعد آسمانی وی سپید و نورانی است» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۲۴۵). اما توصیف سهروردی از جبرئیل در «آواز پر جبرئیل» خصیصه‌های پیر نورانی را به ذهن متبادر می‌کند. او جبرئیل را صاحب دو پر می‌داند، یکی نورانی و دیگر تاریک. «گفتم: مرا از پر جبرئیل خبر ده. گفت: بدان که جبرئیل را دو پر است. یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر مجرد اضافت بود اوست به حق. و پری است چپ، پاره‌ای نشان از تاریکی بر او همچون کلفی بر روی ماه... و آن نشانه بود اوست که یک جانب بنا بود دارد. و چون نظر به اضافات بود او کنی با بود حق، صفت با بود او دارد؛ و چون نظر به استحقاق ذات او کنی، استحقاق عدم دارد، و آن لازم شاید بود است. این دو معنی در مرتبت دو پر است» (همان، ۲۲۰). «دو بال جبرئیل مثالی است از ساخت دو گانه موجود بشری، دست کم وجود عارف، که با آمدن به زمین اندام‌هایش از هم جدا شده‌اند» (کربن، ۱۳۸۴: ۳۰۵). در نشانه - معناشناسی این ماهیت دو گانه با تمایز میان من و خود، بیان می‌شود. هویت مادی من در مقابل هستی مجرد خود قرار می‌گیرد. «من کنش گر از خود کنش گر جدا می‌گردد. «من» که قابل تعبیر به حضور فیزیکی است در مکان می‌ماند و «خود» که حضوری انتزاعی تر است از آن مکان می - گریزد» (شعیری، ۱۳۹۱: ۲۳۰). شاید بتوان این مقوله را با سیر انفسی و سیر آفاقی در عرفان برابر دانست. در بستر شطح آمیز عرفان گاهی هر دو نوع حضور با یکدیگر جمع می‌شوند. اجتماع نقیضین در جهان بینی عرفانی ممتنع نیست؛ هنگامی که مکان به دلیل حذف جنبه‌های مادی به سمت فضا شدگی در حرکت است، این پویایی ابتدا در هستی پیر نورانی نمایان می‌شود و سپس به مکان حضور او تسری می‌یابد. حضور غایب پیر در حقیقت نماینده هستی دو گانه و مثالی او است.

۳. نتیجه گیری

ابتدا این طور به نظر می‌رسد که مکان در داستان‌های عرفانی و شبه فلسفی به واسطه مکاشفات شهودی و درونی سالک، صرفاً در قالب تجربیاتی بیان‌ناپذیر و فراواقع گرایانه قرار می‌گیرد؛ اما با تأمل و درنگ در ایماژ و رمزی که به طور متوالی در پارادایم فکری نویسنده‌ای تکرار می‌گردد، می‌توان پی برد که این ایماژ به عنوان یک کلان تصویر، منظومه ذهنی و زبانی نویسنده را بر ما آشکار می‌سازد. به بیان دیگر، این تصاویر هستند که جهان بینی عارف را ترسیم می‌کنند؛ زیرا فهم تجربیات درونی و شهودی عارف از چارچوب شناخت‌های عرفی فراتر است.

«صحرا» به عنوان یک ایماژ به واسطهٔ حضور پیر نورانی دارای جوهری پدیداری می‌شود که خاصیت استعلایی دارد. حضور استعلایی پیر نورانی، صحرا را به یک فرامکانی مبدل می‌کند که به سوی فضاشدگی در حرکت است. هنگامی که پیر با راوی هم‌کلام می‌گردد و به نحوی با او ارتباط می‌گیرد یا به پرسش‌هایش پاسخ می‌دهد، در حالت بینابین قرار می‌گیرد یعنی نه مکان و نه فضا؛ حالتی که نه فضای صرف است و نه مکان صرف. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، هستی پیر، هستی دو وجهی و مثالی است؛ این ویژگی هستی‌شناسانهٔ پیر بر مکان یا در مکانی که در آن قرار می‌گیرد، سرایت می‌کند؛ زیرا که این دو در تعامل با یکدیگر قرار دارند و در نتیجه صحرا را به مکان هستی - شناختی‌ای تبدیل می‌کند که ویژگی پدیداری و استعلایی دارد؛ به آهستگی از وجوه دنیوی و مادی - اش کاسته شده و از مکان‌بودگی به سمت فضاشدگی حرکت می‌کند. بنابراین هستی برزخی پیر در تعامل و داد و ستد با صحرا، به آن تسری می‌یابد و در نتیجه صحرا به مکانی تبدیل می‌شود که نه ماده مطلق است و نه مجرد مطلق؛ یا به عبارتی، وضعیتی واسطه‌گون و تعلیقی که نه مکان بودگی محض است و نه فضابودگی محض. از این رهگذر، سهروردی ماهیت دوگانه پیر را در قالب ایماژ دو رنگ سیاه و سفید (نور و تاریکی) که نشان از دو بُعد آسمانی و زمینی او دارد، نمایش می‌دهد.

بی‌مکانی در پیوند مستقیم با بی‌زمانی یا فرازمانی نیز قرار دارد. به دلیل عدم وجود زمان در صحرا، هنگامی که پیر در آن مکان، حضور شهودی دارد، جوانی سالخورده یا سرخ‌روی دیرینه سال به نظر می‌رسد؛ به سبب دور شدن مکان از مکان بودگی‌اش، زمان نیز به پیروی از آن، از زمان‌مداری‌اش یا اصطلاحاً از صورت خطی و تقویمی‌اش دور می‌گردد؛ یعنی سیر سوژه در گذشته و آینده بدون تقید به هیچ حجر و بندی.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چ پنجم، تهران: حکمت
ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۹۲)، فصوص‌الحکم، ترجمهٔ محمدعلی و صمد موحد، چ ششم، تهران: کارنامه
اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، اسطورهٔ آفرینش در آیین مانی، تهران: فکر روز
الیاده، میرچا (۱۳۶۷)، افسانه و واقعیت، ترجمهٔ نصرالله زنگویی، تهران: پاپیروس
باشلار، گاستون (۱۳۹۰)، بوطیقای فضا، ترجمهٔ مریم کمالی و محمد شیربچه، تهران: روشنگران

بابک معین، مرتضی (۱۳۹۸)، «تحلیل چهار نظام زبانی فضایی با تکیه بر نظام‌های معنایی تعاملی اریک لاندوفسکی»، جستارهای زبانی، ش ۵۳، صص ۴۹-۷۲

پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴)، عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی، چ چهارم، تهران: سخن
تشکری، منوچهر و سهرابی، نسرين (۱۴۰۰)، «تحلیل نشانه معناشناختی «مکان نمادین» در داستان دقوی از مثنوی»، مطالعات عرفانی، ش ۳۳، صص ۹۵-۱۲۴

سجودی، فرزانه (۱۳۹۰)، مکان، جنسیت و بازنمایی سینمایی؛ مجموعه مقالات نشانه‌شناسی فرهنگی، چ دوم، تهران: علم

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۷ و ۱۳۶۷)، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چ دوم و چهارم، تهران: دانشگاه تهران

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، ج یک و سوم، چ چهارم، تهران: پژوهشگاه

شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۱)، نشانه - معناشناسی دیداری: نظریه و تحلیل گفتمان هنری، تهران: سخن
شعیری، حمیدرضا، غفاری، مرتضی و رئیس، پویا (۱۴۰۰)، «تعزیه سیار در صحنه شهر؛ بررسی نشانه - معناشناختی سیالیت مکان در تعزیه ضیابر»، باغ نظر، ش ۱۸ (۹۹)، صص ۵۳-۶۴

شمیسا، سیروس (۱۳۸۷)، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج دوم (س - ی)، چ پنجم، تهران: میترا
شوالیه، ژان و دیگران (۱۳۸۵)، فرهنگ نمادها (اساطیر، رویاها، رسوم، ایماء و اشاره، اشکال و قوالب، چهره‌ها، رنگ‌ها، اعداد)، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، ج چهارم، تهران: جیجون
شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، به تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

کربن، هانری (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر
کربن، هانری (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی
کربن، هانری (۱۳۸۴)، بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی
ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷)، مشتاقی و مهجوری، چ سوم، تهران: نگاه معاصر

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۸)، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۳)، انسان و سمبولهایش، ترجمه محمود سلطانی، چ نهم، تهران: جامی

Barthes, Roland (1977), *Image Music Text*, Translated by Stephen Heath, London: Fontana Press

De Certeau, Michel (1988), *The practice of Everyday life*, Translated by Steven Rendall, Los Angeles: University of California

Landowski, Eric (2010), "Régimes d'espace", Actes Semiotiques, Paris, N 113

References

The Holy Quran.

Bachelard, G. (2011). *Būtīqā-ye Fazā* [The Poetics of Space]. Translated by M. Kamali & M. Shirbacheh. Tehran: Rūshanagarān. {In Persian}

Babakmoein, M. (2019). "Taḥlīl-e Chahar Neẓam-e Zabani-ye Fazai ba Takyeh bar Neẓamha-ye Ma'nai-ye Ta'amoli-ye Eric Landowski", *Jostārha-ye Zabani*, No. 53, pp. 49–72. {In Persian}

Chevalier, J. et al. (2006). *Farhang-e Namādhā* [Dictionary of Symbols: Myths, Dreams, Rituals, Signs, Forms, Figures, Colors, Numbers]. Translated & research by S. Fazā'ilī. Vol. 4. Tehran: Jījūn. {In Persian}

Corbin, H. (1994). *Tārīkh-e Falsafeh-ye Eslāmī* [History of Islamic Philosophy]. Translated by J. Ṭabāṭabā'ī. Tehran: Kavīr. {In Persian}

Corbin, H. (2005). *Banmayeha-ye Aeen-e Zartost dar Andisheh-ye Suhrawardī* [The Zoroastrian Foundations in Suhrawardī's Thought], Translated by M. Bahfūrūzī. Tehran: Jāmī. {In Persian}

Corbin, H. (2008). *Ebn-e Sīnā va Tamsīl-e 'Erfānī* [Avicenna and Mystical Allegory]. Translated by A. Raḥmatī. Tehran: Jāmī. {In Persian}

Ebrahimi Dinani, Gh. H. (2000). *Shu'ā'-e Andīsesh va Shohūd dar Falsafeh-ye Suhrawardī* [The Ray of Thought and Intuition in Suhrawardī's Philosophy]. 5th ed. Tehran: Hekmat. {In Persian}

Eliade, M. (1988). *Myth and Reality*. Translated by N. Zangū'ī. Tehran: Pāpīrūs. {In Persian}

Ibn Arabi, M. b. A. (2013). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* [The Bezels of Wisdom]. Translated by M. A. Movahhed & S. Movahhed. 6th ed. Tehran: Karnameh. {In Persian}

Jung, C. G. (1989). *Four Archetypes*. Translated by P. Farāmarzī. Mashhad: Āstān-e Qods-e Rażavī. {In Persian}

Jung, C. G. (2014). *Man, and His Symbols*. Translated by M. Soltānīyeh. 9th ed. Tehran: Jāmī. {In Persian}

Malekian, M. (2008). *Moshtāqī va Mahjūrī* [Longing and Exile]. 3rd ed. Tehran: Negah-e Mo'aṣser. {In Persian}

Purnamdarian, T. (2015), *Aql-e Sorkh: Commentary and Interpretation of Suhrawardī's Symbolic Stories*. 4th ed. Tehran: Sokhan. {In Persian}

Sajoudi, F. (2011), *Place, Gender and Cinematic Representation: A Collection of Cultural Semiotics Articles*. 2nd ed. Tehran: 'Elm. {In Persian}

Shā'īrī, H. R. (2012), *Visual Semiotics: Theory and Analysis of Artistic Discourse*. Tehran: Sokhan. {In Persian}

Shaeiri, H. R., Ghaffari, M. & Raeisi, P. (2021), "Tazi-ye Sayyar dar Saḥneh-ye Shahr; A Semiotic Analysis of Spatial Fluidity in the Ta'zieh of Żīābar", *Bagh-e Nazar*, Vol. 18(99), pp. 53–64. {In Persian}

- Shahrazouri, Sh. M. (1993), *Sharḥ-e Hikmat al-Ishrāq*, Edited by H. Žia Torbati. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. {In Persian}
- Shamisa, S. (2008). *Farhang-e Esharat-e Adabiyat-e Fārsī* [Dictionary of Allusions in Persian Literature]. Vol. 2 (S–Y). 5th ed. Tehran: Mītra. {In Persian}
- Smaeilpour, A. (1996), *Ostoureh-ye Afaiīnesh dar Aeen-e Manavi* [The Myth of Creation in Manichaeism], Tehran: Fekr-e Rūz. {In Persian}
- Suhrawardī, Sh. Y. (1978 & 1988), *Hikmat al-Ishrāq* [The Philosophy of Illumination]. Translated & commentary by S. J. Sajjādī. 2nd & 4th eds. Tehran: University of Tehran Press. {In Persian}
- Suhrawardī, Sh. Y. (2001). *Majmū'eh-ye Moṣannafāt-e Sheykh-e Eshrāq* [The Collected Works of Suhrawardī]. Edited by S. H. Naṣr. Vols. 1 & 3. 4th ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. {In Persian}
- Tashakori, M. & Sohrabi, N. (2021), "Taḥlil-e Neshaneh-Manashenakhti-ye 'Makan-e Namadin' dar Dastan-e Doqouqi az Masnavī" [Semiotic Analysis of "Symbolic Place" in the Story of Doqūqī from Rūmī's *Masnavī*], *Moṭāle'āt-e 'Erfānī* [Mystical Studies], No. 33, pp. 95–124. {In Persian}