

## تحلیل گفتمان روایی در رساله عقل سرخ سهروردی؛ بستری برای الگوسازی الهیات روایی در سنت اسلامی

سید امیررضا مزاری<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۵/۳۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۲۷)

### چکیده

روایت یکی از مهم‌ترین گفتمان‌های عصر امروز در حوزه زبانشناسی که به دنیای فلسفه و الهیات نیز ورود پیدا کرده است. سنت الهیات مسیحی چند دهه است که تلاش می‌کند اهمیت روایت را در بازخوانی قرائت خود از کتاب مقدس نشان دهد. این بازخوانی از کتاب مقدس ریشه در جهان‌شمولی روایت در همه ابعاد زندگی دارد. از جمله این تأثیر بازخوانی ایجاد تجربه همزیسته برای مؤمنان است تا بتوانند همراه با عیسی مسیح فهم غیرانتزاعی از آموزه‌ها داشته باشند. در این مقاله ضمن اشاره مختصر به الهیات روایی تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم بستر روایت بر حکمای مسلمان همچون سهروردی مترتب بوده است. سهروردی با تأکید بر حضور خویشتن در رسائل خود مانند عقل سرخ تلاش می‌کند تا سنت ایران‌زمین را به مؤلفه‌های اسلامی پیوند زند. او با مرافقت خویش با جهان‌شمولی گفتمان روایی در آثار منثور خود، مخاطب را آماده تجربه همزیسته‌ای می‌کند که در این تجربه او بتواند از فهم نظری آموزه‌ها اسلامی به درک رخداد مترتب بر خویش گذر کند.

**کلید واژه‌ها:** الهیات روایی، رساله عقل سرخ، روایت، سهروردی.

---

۱. دانش‌آموخته دکتری کلام و فلسفه دین، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛  
Email: Mazari.amir@gmail.com

## ۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین جنبش‌ها الهیاتی که در دنیای تفکر مسیحی در دهه‌های پایانی قرن بیستم به وقوع پیوست الهیات روایی بود. پیشگامان این جنبش با الهام از آرای کارل بارث<sup>۱</sup> و ریچارد نیبور<sup>۲</sup> تلاش کردند تا توجه متألهان را به روایت جلب کند تا بتوانند از انتزاع گزاره‌ای در باب الهیات فراتر رفته و الهیات را به صحنه زندگی مردم تبدیل کنند. هانس فرای<sup>۳</sup> از پیشگامان الهیات روایی از کارل بارث آموخت که ایمان مسیحی بر خرد جهانی و خودآگاهی انسان استوار نیست، بلکه بقای چنین ایمانی از طریق روایت است. روش اطمینان‌بخش برای نقل این داستان ایمان در دل روایتی است که انسان از تجربه همزیسته خود با مسیح در انجیل به ارمغان می‌آورد. این همان نکته اساسی است که الهیات مسیحی مدرن و لیبرال از آن غفلت کرده است.

به باور هانس فرای از ۳۰۰ سال پیش تا امروز الهیات مدرن در پی ایجاد امکان ظهور یا وحی الهی در دنیا بوده است. اما نکته قابل تأمل فرای این است که اگر خدا سخن نمی‌گفت، ما به وجود او پی نمی‌بردیم، چه برسد به اینکه خدا احتمالاً می‌توانسته سخن بگوید. [11, p184]

الهیات روایی نوعی خوانش از کتاب مقدس است مبتنی بر فرمی که خواننده کتاب مقدس از گفتمان روایی حاکم بر آن روایت خویش را می‌سازد و به عبارت دیگر روایت تجربه‌های مقدسی را به ارمغان می‌آورد. آرای فرای در الهیات روایی توسط همکارش لیندبک<sup>۴</sup> معروفش ماهیت آموزه<sup>۵</sup> فصل مهمی در تاریخ الهیات مسیحی ایجاد کرد. الهیات روایی مدنظر لیندبک یک کتاب را متنی جذب‌کننده در برابر چشمان بشر جلوه می‌دهد. پیش از آنکه ما وارد متن شویم، متن در زندگی ما رسوخ کرده و با کلمات خود ما را تغذیه می‌کند و لذا بدین‌سان می‌توانیم داستان کتاب مقدس را در زندگی جاری سازیم. در اینجا به دنبال جان‌مایه بحث لیندبک نیستیم بلکه در این مقاله در پی آن هستیم تا نشان دهیم چنین ایده جذابی با بستر روایت در تفکر الهیات مسیحی پیش‌تر در بین متفکران اسلامی نیز بوده است. درست است که الهیات روایی با معیارها و مبانی فلسفی در سده‌های طلایی تفکر اسلامی به شکلی که در دنیای مسیحی مطرح شده

---

1. Karl Barth.  
 2. H. Richard Niebuhr.  
 3. Hans Frei.  
 4. G.Lindbeck.  
 5. The Nature of Doctrine.

بیان نشده است، اما نگاه سهروردی به روایت، که در این مقاله به‌طور خاص به او می‌پردازیم، نشان از عزم جدی برای بازاندیشی در تفکر اسلامی، با توجه به سنت‌های خویش دارد. این مقاله کوششی است تا نشان دهد جهانشمولی روایت نزد سهروردی صرفاً اتفاقی نبوده است بلکه اگر به طرح همه عمر سهروردی نگاهی از منظر روایت بیندازیم، متوجه خواهیم شد که می‌توان سهروردی را به عنوان یکی از پیشگامان<sup>۱</sup> الهیات روایی در سنت اسلامی خواند. به‌خصوص بحث بسیار مهم سهروردی که دارای شباهت‌های فراوانی به مباحث آموزه نزد لیندبک است. او نیز همچون لیندبک از فهم آموزه‌ها در بستر روایت سخن می‌گوید. لیندبک داستان مسیحی مسیح و کلیسای مسیح را دردنیای مدرن مرجح تر از هر داستان دیگری می‌داند و بیان می‌کند که با این داستان باید زیست و لذا آموزه‌ها از منظر لیندبک ضوابطی هستند برای تصویرکردن خدا و دنیا در روایت‌ها و زندگی روزمره همچون قواعد و گرامری که برای زبان به‌کار می‌بریم. [12, p19]

سهروردی از این نیز جلوتر است. آموزه صرفاً نظر نیست بلکه زمانی به فهم در می‌آید که به رخداد تبدیل شود. این مقاله به‌دنبال تفاوت‌ها و شباهت‌های الهیات روایی لیندبک و روایت نزد سهروردی نیست بلکه تلاش این مقاله این است که نشان دهد نگاه سهروردی به روایت را می‌توان در دنیای امروز تعمیم داد و الهیات روایی خاص دنیای تفکر اسلامی را ایجاد کرد.

## ۲. چیستی روایت

پیچیدگی مفهوم روایت ما را در تعریف روایت تا حدودی مأیوس و ناتوان می‌سازد؛ چراکه هم روایت و هم داستان از قرارگرفتن در گونه‌ای توصیف‌پذیر به‌شدت گریزان‌اند. در عین حال که تعاریف متفاوتی از روایت نیز وجود دارد، به‌عنوان مثال ریکور<sup>۲</sup> عنصر اصلی روایت را پیرنگ یا طرح کلی داستان می‌داند و لذا روایت را شخصیت، کنش و طرح کلی بر می‌شمرد [13, p21] اما روایت سیر بالنده‌ای از منظر نظری در سال‌های اخیر داشته است. روایت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع زبان شاید دیگر مطرح نباشد بلکه روایت ادعای سیطره بر همه زندگی داشته باشد. شاید مناسب‌تر باشد که روایت را

۱. قطعاً نمی‌توان از متقدم بودن ابن سینا در توجه‌اش به داستان و تأثیر روایی غفلت کرد؛ همچنان که سهروردی متأثر از ابن سینا در این حوزه است.

2. Paul Ricœur

جهان‌شمول زندگی بنامیم. خواب‌دیدن، خیال‌بافی‌های روزانه ما به‌صورت روایی است. همچنین است یادآوری، انتظارات، امید، ناامیدی، چیزهایی که به آنها ایمان داریم، چیزهایی که به آنها شک داریم، برنامه‌ریزی‌هایمان، بازآفرینی‌هایمان، انتقادات، غیبت‌ها، یادگیری، تنفر و عشق. این‌ها سخنان بارابارا هاردی<sup>۱</sup> است. از نظر او و برنارد ویلیامز<sup>۲</sup>، بهره‌گیری از روایت برای روشن‌کردن تعاملات انسانی و زندگی انسان‌ها نقطه تحول است [15, p305]. در مجموع روایت به زبان ساده عبارت است از بازنمایی یک رخداد یا مجموعه رخداد [۱، ص ۴۰] این همان جهان‌شمولی روایت است.

منظور از گفتمان روایی هم بازنمود زنجیره‌ای از رویدادهای واقعی یا خیالی است که بر محوری از زمان چیده شده‌اند و در حوزه روایت‌شناسی، در مجموع داستان خوانده می‌شوند. چنین بازنمودی در هر صورت ساختار فکری و فرهنگی جامعه را پی می‌ریزد: خواه کلامی باشد و خواه غیرکلامی مانند فیلم، عکس، داستان مصور و نمایش بی‌کلام. داستان معمولاً در قالب کلام به روایت درمی‌آید.

ظاهراً این دو تفاوتی ظریف دارند، داستان چیزی است که روی داده است اما روایت نحوه بیان آن رویداد است. به‌تعبیری فنی‌تر، داستان واقعیت ابژکتیو است، اما روایت بیان سوژکتیو یک داستان یا رویداد است. لذا روایت امری کاملاً سوژکتیو است که بر اساس اهداف و اغراض سوژه خلق می‌شود و از همین جاست که روایت با مؤلفه‌ها و ابزارهای خلاقیت و آفرینشگری در سوژه گره و پیوند می‌خورد، یعنی مثلاً با قوه تخیل و یا مثلاً با خلاقانه‌ترین ابزار آفرینشگری سوژه در زبان که استعاره باشد.

ما در زندگی واقعی‌مان، فقط و فقط کمک نویسندگان داستان زندگی‌مان هستیم: «داستان‌ها را قبل از اینکه کسی بگوید، کسی زندگی کرده است؛ به‌جز مواقعی که داستان‌ها زاییده ذهن باشند» [15, p 305] روایت ابزاری است که انسان با آن داستان را برای انسان دیگر باز می‌گوید. روایت‌ها داستان را باز می‌نمایند و این کار را به‌شیوه‌ای صورت می‌دهند که ارتباط عامل‌های کنش بر آن استوار است.

رولان بارت<sup>۳</sup> در مقاله مقدمه‌ای بر تحلیل ساختاری روایت می‌نویسد:

«شکل‌های روایتی بی‌شماری در دنیا وجود دارد. نخست، تنوع گونه‌ها شگفت‌انگیز است؛ گونه‌هایی که هرکدام در رسانه‌های گوناگون گسترش می‌یابد. انگار همه مواد

1. Barbara Hardy  
2. Bernard Williams  
3. Roland Barthes

موجود در جهان را می‌توان ظرفی برای بیان داستان‌های بشر دانست. روایت با همه شکل‌های بی‌پایانش، در همه زمان‌ها، در همه مکان‌ها و در همه جوامع وجود دارد. در واقع، روایت با تاریخ نوع بشر آغاز می‌شود. در سرتاسر تاریخ نمی‌توان مردمانی را یافت که در گذشته و اکنون بدون روایت باشند. همه طبقات اجتماعی و همه گروه‌های انسانی، داستان‌های خودشان را دارند و انسان‌هایی با پیشینه‌های فرهنگی متفاوت و حتی متضاد از این داستان‌ها لذت می‌برند. روایت معمولاً به تقسیم‌بندی میان ادبیات خوب یا بد تن نمی‌دهد. روایت نیز همچون خود زندگی، فراگیر، فراملی، فراتاریخی و فرافرهنگی است. روایت به‌سادگی وجود دارد، مثل خود زندگی» [8, p251-2].

جهان ما انباشته از است (و همین فرضیه بنیادین نظریه روایت است. نظریه اول، چنان‌که در سخنان بارت مشهود بود، این است که روایت مثل عشق، همه‌جا هست)؛ اما جهان‌شمولی روایت در درون مجموعه‌ای از گفتنی‌هایی که با عنوان نظریه انتقادی و فرهنگی شناخته می‌شود، همچنان اعتقادی محکم باقی مانده است. تا آنجا که لیوتار<sup>۱</sup> در گزارش خود از موقعیت دانش در جامعه معاصر، یعنی کتاب وضعیت پسامدرن<sup>۲</sup>، به پیروی از بارت اعلام می‌کند که چون روایت‌ها روش‌های جمعی هستند که دانش و معرفت از طریق آنها ذخیره و مبادله می‌شود، بدین ترتیب روایت‌ها هستند که تعیین می‌کنند در فرهنگ موردنظر چه چیزهایی را می‌توان بر زبان آورد و انجام داد و از آنجا که این روایت‌ها بخشی از آن فرهنگ‌اند، این واقعیت ساده به آنها مشروعیت می‌بخشد که همان کاری را می‌کنند که می‌کنند [۵، ص ۹۸].

در جمع‌بندی بحث لیوتار و بارت می‌توان به این پنج گزاره رسید:

۱. روایت‌ها همه‌جا هستند.
  ۲. نه تنها ما روایت می‌گوییم، بلکه روایت‌ها نیز ما را می‌گویند. اگر روایت‌ها همه‌جا هستند، پس ما نیز درون روایت‌ها هستیم.
  ۳. گفتن روایت همواره با قدرت، مالکیت و سلطه پیوند دارد.
  ۴. روایت‌ها متکثرند. همیشه چیزی بیشتر از یک روایت وجود دارد.
  ۵. روایت‌ها همیشه چیزهایی درباره خود روایت‌ها به ما می‌گویند. همواره ابعادی خودبازتابنده و فراروایتی در خود دارند.
- روایت ظاهراً تمامی فعالیت و تفکر انسانی از جمله محتوا، قالب، فرهنگ، طبقه

1. Jean-François Lyotard

2. The Postmodern Condition

اجتماعی و تاریخ را دربر می‌گیرد. روایت به‌طوری مؤثر راه حلی برای مشکل اساسی بشر یعنی مشکل چگونگی نقل دانسته‌ها، مشکل شکل‌دهی به تجربه انسان به‌صورت ساختاری قابل تبدیل به ساختارهای معنا که برای نوع بشر عمومیت دارد و نه مخصوص فرهنگ خاص [14, p1]. روایت عملاً با ظاهر شدن در هرجا و اتخاذ گستره‌ای وسیع از کارکردهای گفتمانی ناگزیر از به رخ کشیدن ماهیت ذاتی فرارشته‌ای خود است. به عبارت ساده‌تر روایت با قاب گرفتن زمان در لحظه گذشته را به آینده پیوند می‌زند و باز همزیستی شخصیت‌های داستان عملاً به پرسش بسیار مهم در باب زندگی می‌رسیم: آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا نه؟ ریکور در تلاش مجددانه‌اش در زمان و روایت با باز پیکربندی روایت، به دنبال این اصل بود که روایت به زندگی انسان معنا می‌بخشد.

### ۳. توجه به روایت در دنیای اندیشه امروز

نظریه بازی زبانی ویتگنشتاین عرصه‌های جدیدی از توجه به زبان و منابع آن را برای فیلسوفان باز نمود. متفکران در این حوزه‌های جدید به نقش زبان در بازسازی نظریه‌های خویش اهتمام جدی داشته‌اند و از رهگذر این تلاش توجه آنان به مقوله روایت به عنوان یکی از منابع مهم زبان روز افزون شد. روایت، همان‌طور که مطرح شد، در همه زندگی جاری است. اگر دقت کافی به ریشه کلمه روایت داشته باشیم آنگاه از اهمیت روایت در دنیای تفکر امروز بیشتر آگاه می‌شویم. gnaras واژه‌ای یونانی به‌معنای دانستن. بدین ترتیب، از نظر ریشه لغوی، روایت شکلی از دانش است و راوی عبارت است از کسی که می‌داند. این توجه بر ریشه‌یابی لغوی روایت عملاً بر تغییر سرشت معرفت در عصر نوین صحنه می‌گذارد. در این عصر نوین شناخت انسان از طریق بازگویی روایت خویش میسر می‌شود. انسان امروز چرخشی از انسان استدلالی به سمت انسان حکایت ساز کرده است. روایت این توان را در اختیار انسان می‌گذارد تا فهم دیگری و خویش فراهم شود. این امر بر می‌گردد به پدیدارشناسی تجارب انسان که در آن یک امر ذاتی به نام روایت نهفته است. حتی انسان‌ها از طریق بازگویی داستان زندگی خود (این بازگویی یعنی روایت) هویت خود را می‌یابند یا آن را سرو سامان می‌دهند. هم‌چنان که مک اینتایر<sup>۱</sup> می‌گوید در تشخیص و درک آنچه که دیگران انجام می‌دهند زمانی موفق خواهیم بود که بتوانیم رویدادی خاص را در یک زمینه از مجموعه‌ای روایی قرار دهیم [۷، ص ۳۵۵].

این درک بدان علت است که همه ما در زندگی مان در روایت به سر می‌بریم. لذا زندگی خودمان را بر حسب روایاتی می‌فهمیم که در آن به سر می‌بریم. در نتیجه فهم زندگی دیگری و اعمال آنان در بستری از روایت مناسب‌تر است. صرف‌نظر از مناقشه‌های جدی که در این باب وجود دارد، می‌توان به حضور روایت به‌عنوان یکی از مهمترین زمینه‌های شناخت انسان توجه کرد. همانطور که در تعاریف کلاسیک معرفت نیز با چنین چالش‌های دنیای فلسفه مواجهه بوده است. آنچه که در اینجا باید مورد مذاقه قرار گیرد توجه و چرخش الهیات به روایت است. ارتباط بین تجربه و زبان مسأله مهمی است که فلسفه در عصر امروز پدیدار گردیده است و به‌تبع آن در الهیات. به این معنا که بین زبان و روایت رابطه‌ای یک‌سویه است و زبان تولیدکننده تجارب است و یا رابطه‌ای دو سویه؟

کافی است پسوند دینی را به زبان و تجربه در سؤالات بالا اضافه کنیم تا به اهمیت این ارتباط در حوزه الهیات پی ببریم. اکنون که روایت امر ذاتی تجربه است و از سوی مهمترین منبع زبانی این سؤال در حوزه الهیات نقش اساسی به خود می‌گیرد. اگر روایت امری است همواره جاری، آیا آدمی می‌تواند در نهایت میان عمق و سطح یا مقدس و دنیوی تمایز قائل شود؟ مفاهیمی که در سطح و در دنیوی مطرح‌اند، همواره در عمق و در مقدس جاری هستند. به‌عبارت دیگر سؤال دیگری در تمایز مقدس و نامقدس در بستر روایت شکل می‌گیرد. چه معیاری برای تشخیص روایت مقدس و نامقدس داریم؟ به‌عنوان مثال اگر ایلید هومر را بخوانیم از کجا بدانیم که تجربه زیست شده کاراکتر اصلی همان کاری را با ما می‌کند که تجربه زیسته مسیح هم می‌توانسته است با ما انجام دهد و یا بالعکس.

به‌عبارت دیگر این دغدغه در الهیات به سؤال اساسی مطرح می‌شود به این صورت که آیا تجارب مؤمنان از رهگذر تجربه همزیسته با مسیح زبان آنان را تولید می‌کند و یا اینکه زبان و روایت کتاب مقدس تجارب را تولید می‌کنند. دیگر اینکه چرا این تجارب مقدس‌اند؟ ایجاد این پرسش‌ها جنبشی را در الهیات مسیحی رغم زد که از آن به‌عنوان الهیات روایی یاد می‌کنند.

#### ۴. الهیات روایی

ریشه‌های این جنبش، پیچیده است. یکی از مهمترین منابع، نویسنده‌ای بود که نه

الهی‌دان و نه پژوهشگر کتاب مقدس، بلکه متخصص در ادبیات سکولار بود. اریک آئورباخ<sup>۱</sup> در تحقیق مشهور خود به نام محاکات، بازنمایی واقعیت در ادبیات غرب<sup>۲</sup> صحنه‌هایی از ادبیات کلاسیک، مانند اودیسه اثر هومر را با پاره‌ای از عبارات کتاب مقدس مقایسه کرد که برگرفته از عهد عتیق و عهد جدید بود. آئورباخ بارها چنین استدلال کرد که روایت‌های کتاب مقدس در تاریخ، زمان و آگاهی از عمق بسیار بیشتری برخوردار است. عمق واقع‌گرایی گزارش‌های آنها چنان است که در سایر کتاب‌های آن دوره یافت نمی‌شود.

شاید بتوان به شکل خاص‌تری، ریشه‌های الهیات روایی را در کارل بارث جستجو کرد که به کتاب مقدس منزلت و معنای تازه‌ای داد و آن را «داستان خدا» نامید. دیگران معتقد بودند که اچ. ریچارد نیبور در کتاب *داستان زندگی ما*<sup>۳</sup>، به‌ویژه در آمریکای شمالی انگیزه بزرگی به این جنبش داد. تأکید پیوسته نیبور بر انکشاف خدا در تاریخ او را به این نتیجه سوق داد که بگوید روایت، شیوه بسیار مناسب برای بیان وحی و انکشاف است. خدا چنین خواسته است که در تاریخ و شکل‌های تاریخی (مانند خروج از مصر و تاریخ عیسی مسیح) منکشف شود. از این رو، مناسب‌ترین شکل ادبی برای نشان دادن این وحی، روایت یعنی داستان بوده است. عهد عتیق و عهد جدید، هر دو به سبب استفاده از روایات برای نشان دادن دخالت و انکشاف الهی در تاریخ بشر، شاهدی بر این نکته‌اند.

الهیات روایی یکی از جذاب‌ترین اندیشه‌های اواخر قرن بیستم به حساب می‌آید. به‌ویژه پس از آرای بارث و همچنین بازخوانی اثر نیبور یعنی روایت زندگی ما، الهیات روایی به صحنه اصلی مجادلات الهیات مسیحی، خاصه در مبحث زبان دینی تبدیل شد. البته این الهیات همچنان در حوزه‌های مختلف به مسیر خود ادامه می‌دهد؛ حوزه‌هایی همچون روایت و اخلاق با آثاری از السدر مک‌این‌تایر و استنلی هاوئراس<sup>۴</sup> یا روایات کتاب مقدس و مانند آنها. این شکل‌گیری متفاوت مرهون اندیشه‌های مردان بزرگی در این حوزه است همچون هانس فرای، پل ریکور، دیوید تریسی<sup>۵</sup>، جورج لیندبک، یوهان باپتیست متز<sup>۶</sup>، سالی مک‌فاگ<sup>۷</sup> و گابریل فاکر<sup>۸</sup>.

1. Erich Auerbach.

2. Mimesis: The Representation of Reality in Western Literatur.

3. The Story of Our Lives.

4. Stanley Hauerwas

5. David Tracy

6. Johann Baptist Metz

7. Sallie McFague

8. Gabriel Fackre



همچنان که کامستاک می‌گوید، پیداکردن نام برای این دو مکتب (تقسیم‌بندی مدنظر کامستاک) قدری دشوار است [9, p687]. برخی مبنانگرایان و ضد‌مبنانگرایان را توصیه کرده‌اند. برخی همچون لیندبک گزاره‌ای-تجربی و زبان‌شناسی-فرهنگی را پیشنهاد کرده‌اند. اما شاید مرز این نام‌گذاری‌ها کاملاً مشخص نباشد. مثلاً اینکه ریکور و تریسی را مبنانگرای فلسفی بدانیم یا گزاره‌ای-تجربی، با این باور که آموزه مسیحیت چیزی بیشتر از احساسات درونی شخص نیست، پرده ابهام را پررنگ‌تر می‌کند. حتی در پیشنهاد این تحقیق، مکتب شیکاگو و ییل را در شمار مکاتب الهیات روایی یاد کردیم. کامستاک از مکتب ییل با عنوان متألّهان روایی محض و از مکتب شیکاگو با عنوان متألّهان روایی غیرمحض نام می‌برد [9, p687] و می‌گوید که افرادی همچون هانس فرای، لیندبک، و هاوئرواس معتقدند که روایت، شکل خودمختار (مستقل) ادبی دارد که به‌طور خاص زمینه‌ای مناسب برای الهیات است. آنها معتقدند که در الهیات نباید از نثر استدلالی و استدلال انتزاعی بهره برد و بر این موضوع پافشاری می‌کنند که مسیحت را با قواعد دستوری و مفهومی متن‌هایش می‌توان درک کرد.

در مقابل، متألّهان روایی غیرمحض همچون ریکور، تریسی و مک‌فاگ بر این باورند که روایات خودمختار و مستقل نیستند و به‌صورت فزاینده با مباحث فلسفی، روان‌شناسی و تاریخی درگیرند. آنها درجهت به‌کارگیری روش‌های منظمی برای تفاسیر خود تلاش می‌کنند. تنوع و نبود صراحت در این تفکیک‌ها در مباحث و واژگان الهیات روایی درخور توجه و تأمل بسیار است. مجادلات و گفتگوهای الهیاتی در باب داستان با رشته‌های مختلفی همچون نقد ادبی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی و اخلاق اجتماعی گره خورده است. یکی از نقاط قوت پژوهش‌های روایی ماهیت میان رشته‌ای آن است.

همانطور که اشاره شد هانس فرای به‌عنوان مهم‌ترین متأله الهیات روایی، اساساً الهیات روایی را بر غفلت متألّهان از روایت‌های کتاب مقدس بنا می‌نهند. او بر این عقیده است که توجه به (تمرکز بر) فرم روایی انجیل می‌تواند به ما کمک کند تا بر کسوف روایات کتاب مقدس غلبه کنیم. در مجموع الهیات روایی عملاً واکنشی است به گزاره‌های انتزاعی در باب خدا و دعوت به بازخوانی کتاب مقدس از رهگذر عنایت به روایت‌های آن.

## ۵. روایت در منظومه فکری سهروردی

روایت به عنوان یک مقوله نوظهور در دنیای غرب نیست، بلکه در آرای متفکران

اسلامی به‌ویژه سهروردی نقش پررنگ روایت به عنوان تبیین‌کننده حقایق معنوی مشخص و معین است. حتی می‌توان از این فراتر نیز رفت و بیان کرد که روایت نه صرفاً ابزار بیان که جهان‌شمولی و همزیستی شخصیت‌های خلق شده شیخ اشراق، عملاً مخاطب را دعوت به بازاندیشی در وجود خویش می‌کند. در این قسمت به‌دنبال توصیف آراء سهروردی نیستیم که به اندازه کافی از مناظر گوناگون به آن پرداخته شده است، بلکه در پی آنیم تا با ارائه شاهد مثال‌های از تفکر وی به این نتیجه مهم در منظومه فکری سهروردی برسیم که روایت و گفتمان روایی تنها راه مواجهه انسان با خود است. همانطور که خود او در کلمه التصوف می‌گوید قرآن را به گونه‌ای بخوان که گویی بر تو نازل شده است.

نکته بسیار مهم‌تر اینکه خود سهروردی در روایت خویشتن از مسیر تفکر نقش شخصیت اصلی را برعهده می‌گیرد تا نشان دهد که انسان خود باید حضور یابد. از منظر هانری کربن<sup>۱</sup>، سهروردی فقط متفکری نیست که در باب مفاهیم، تأثیرها و اثرهای پیدا یا ناپیدای تاریخی می‌اندیشد. خودش در همه اینها حضور دارد، حضورش را نمی‌توان نادیده گرفت. او بار گذشته زرتشتی ایران کهن را به دوش می‌کشد و بدین‌سان آن را به اکنون منتقل می‌کند. این گذشته، گذشته‌ای بی‌آینده نیست که هر گونه پیوند مادی با آن بریده باشد. او به این گذشته آینده‌ای می‌دهد، آینده‌ای که خود اوست چرا که او خود را مسئول این گذشته می‌داند [۴، ص ۲۰۵].

شیخ اشراق در تمام طول عمر خود یک هدف را دنبال می‌کرد، زنده کردن حکمت الهی ایران باستان در ایران اسلامی از طریق برگرداندن مغان یونانی مشرب به سرزمین مادری‌شان. هرمس، زرتشت و افلاطون سه شخصیت بزرگی هستند که بر افق اشراقیون و افلاطونیان پارسی که از تبار سهروردی‌اند، سیطره دارند [۴، ص ۲۰۶].

راهی که سهروردی می‌خواهد در آن سلوک کند را می‌توان در اصطلاحاتی که او به‌کار می‌گیرد پیدا کرد. اشراق به معنای لحظه طلوع ستاره، روشنی سپیده‌دم و شرق به معنای مکان، سرزمین واقع در شرق و... او خود در ابتدای حکمه‌الاشراق می‌نویسد «این راه شناخت روش ذوقی افلاطون بود و نیز راه و روش کسانی بود که در روزگاران پیش‌تر از وی، از زمان پدر حکما یعنی هرمس تا عهد خود افلاطون می‌زیستند و از ستون‌های حکمت بودند» [۳، ص ۱۸].

لذا آنچه در احیای حکمت کهن ایران به طور تاریخی حقیقت دارد این است که

1. Henry Corbin

سهروردی با دوش کشیدن بارگذشته ایران شخصاً تبدیل به تاریخ و آینده این گذشته می‌شود. سهروردی از این نیز فراتر می‌رود و تأویل را در باب چهره‌های قدسی حماسه‌های پهلوانی ایران به کار می‌گیرد.

شیخ اشراق با تأسی از رسول اکرم که توانست شخصاً حتی در مقام و موقعیت‌هایشان پیامبران سابق یعنی اسلاف خویش قرار بگیرد. سوابق تعالیم و حیانی خویش در مکتب آسمانی‌اش را احیا کند و لذا سهروردی نیز با احیا حکمت پارس باستان در حقیقت مسیر رسول اکرم را در پی گرفته است [۶، ص ۱۶۸].

مفاهیم بسیاری در تقریر این وظیفه وجود دارند. از جمله تصویری به نام خورنه که گواهی بر پیوند مستقیم حکمت اشراقی او با حکمت ایران باستان است. این تصویر نورجلال نیز نام دارد.

خورنه عبارت از هاله نور و الهام الهی، بر اولیا و قدیسان نازل می‌شود. همان مبدأ ملکوتی است که او را از موهبت به عبارت دیگر نورالانواری که از شرقی به شرق دیگر و روشن کننده عوالم است و برآمدن طلوعش در هر مقام و مرتبه‌ای در حکم نوعی کشف است، نوری که از اعماق هویت الهی بر می‌خیزد و از آغاز پیدایش جهان تا پایان استحاله آن دست‌اندرکار و فعال است. همان خورنه اوستاست که در زبان پهلوی خوره و در فارسی امروزه فره خوانده می‌شود [۴، ص ۲۲۱].

سهروردی در مسیر خود تلاش کرد تا مفهوم خورنه را با سکینه و لوگوس یونانی جمع کرده و سنت اسلامی و فرشته‌شناسی مزدیسنايي را ادغام کند.

این همان لحظه حضور خود سهروردی است. در حیات باطنی شیخ اشراق، زمانی که نظر یا تفکر بحثی از بیان امر بیان ناپذیر فرو می‌ماند و تبدیل به رخداد می‌شود.

این همان لحظه‌ای است که تعقل (حکمی) و تأله (تجربه عرفانی) به هم می‌پیوندند. این رخداد هم می‌تواند در قالب مناجاتی شکل بگیرد که در آن عارف خویش را به صورت (شخص دوم/ تو) خطاب می‌کند و هم می‌تواند به شکل روایت رخدادی باشد که در آن خود عارف راوی واقعه به صورت (اول شخص/ من) است و خدا را چنان روایت می‌کند که گویی در اقلیم هشتم یا عالم مثال روی داده است. روایت‌های تمثیلی سهروردی در حکم یک مجموعه یا دایره‌اند [۶، ص ۲۴۸]. به عبارت دیگر قابی که سهروردی از حضور خود در روایت‌های تمثیلی می‌دهد در اصل در هم آمیزی گذشته ایران زمین در آینده حکمت اسلامی است.

در تمثیل‌های عرفانی فضایی هست که سفر عرفانی سالک در آفاق آن به تمامی معنای خود می‌رسد. تمثیل، به عنوان رویدادی در روان، با درونی کردن همان جسمانی بیرون. عالم روان یا نفس را به اصطلاح بیرونی می‌کند و بدان عینیت می‌بخشد. پس این تمثیل در حکم گذاری است که در آن آئین نظری به رویداد واقعی تبدیل می‌شود. در این گذار باید به سه امر توجه ویژه‌ای کرد: (۱) خود رویداد چنانکه هست؛ (۲) جهانی که رویداد در آن می‌گذرد؛ و (۳) اندامی که عامل دریافت رویداد است.

ابتدا این که سخن گفتن از رویداد روان بدون داشتن جهان میانجی، جهانی میان‌هنگام عالم ادراک محسوس و عالم عقول ناب، ناممکن است. همین جهان میانجی است که سهروردی آن را عالم مثال می‌نامد. تلاش سهروردی بر ساختن و برپا کردن همین جهان میانجی است زیرا اگر این جهان باشد، رویدادهای آخرت‌شناسانه و تمثیل‌های عرفانی معنا ندارند. این همان اقلیم هشتم است که سهروردی آن را ناکجا آباد می‌نامد [۴، ص ۲۹۰-۲۸۹].

نمی‌توان گفت این عالم مثال در کجاست. کسانی که آن را دیده‌اند نمی‌توانند نشانش دهند. به همین دلیل آن را ناکجا نامیده‌اند. به این معنا که نمی‌توان بر مبنای عالم جغرافیایی در جهان آن را معلوم کرد [۶، ص ۳۱۶].

شرط ورود به سرزمین ناکجا آباد به درآوردن پوشش تن است. برای همین موضوع است که حتی کسی که به علم بحث مسلط باشد اما جایی برای واقعه باز نکند به ناکجا آباد راهی ندارد. برای ورود باید نظر تبدیل به واقعه واقعی شود. زیرا اگر بتوان گفت که آموزه باطن تمثیل است، این آموزه دیگر به هیچ‌وجه آموزه به‌عنوان آموزه نظری نیست بلکه آموزه تبدیل شده به واقعه است. آموزه باطن حکایت است به‌میزانی که از طریق این حکایت به واقعه‌ای روحانی ارتقا یافته باشد نه به این اعتبار که درصد آموزه نظری باقی بماند. لذا فقط حکایت عرفانی از عهده وظیفه ارشاد به طریقت که سهروردی در نظر دارد بر می‌آید، برای درک بهتر این موضوع لازم است تا مراتب یقین را بازخوانی کنیم.

الف) علم‌الیقین برای مثال علم به وجود آتش و شنیدن مطالبی درباره ماهیت آتش.

ب) عین‌الیقین: دیدن آتش به رأی العین و شاهد آن بودن.

ج) حق‌الیقین (یقین محقق شده در خود محقق).

برای مثال سوختن در شعله آتش، خود آتش شدن. فاصله میان رتبه الف و ب همان فاصله میان آموزه نظری و آموزه تبدیل شده به واقعه شخصی است. مرتبه به مرتبه‌ای است که آموزه تبدیل به رخداد می‌شود. مرتبه شاهد عین مشرق بودن است. زیرا در این

مرتبه آدمی در مثل حکایت، در متن چیزی است که فقط در قالب حکایت بیان شدنی است قرار می‌گیرد [۶، ص ۳۲۰-۳۱۸].

ثانیاً همان‌طور که بیان شد تنها حکایت عرفانی از عهده امری که مدنظر سهروردی است بر می‌آید چرا که کمال معرفت مشرقی همین است. به همین دلیل تمثیل عرفانی غالباً به زبان اول شخص روایت می‌شود. تمثیل عرفانی سرگذشت عارف بازگشته به مشرق خویش است. لازم نیست سالک این واقعه را اثبات کند، بلکه باید آن را بر زبان بیاورد، باید از خبری که شاهد بوده و از عالمی که صحنه این شاهد بوده است، سخن بگوید.

حکایت چه در زبان عربی و چه در زبان فارسی هم بر عمل روایت کردن دلالت دارد و هم بر عمل تقلید کردن (محاکمات)؛ حکایت، روایتی است که تقلید می‌کند، تاریخی است که محاکمات، تکرار بالفعل و فعالانه واقعه است.

تاریخی که در بیرون می‌گذرد چیزی جز بیان رمزی، جز بازسازی یا بازگویی یک سرگذشت درونی که سرگذشت نفس و عالم نفس است نیست. زیرا امر تاریخی که در این جهان مادی می‌گذرد بازسازی رویدادهایی است که نخست در نفس رخ داده‌اند [۴، ص ۲۹۱].<sup>۱</sup>

به همین دلیل جای تاریخ قدسی یعنی کرد و کارهای رخداد در تاریخ مقدس را به یاری حواس نمی‌توان یافت زیرا معنای آنها به جهان دیگری بر می‌گردد.

حکایت رویداد را شرح می‌دهد و با این کار آن را از گذشته پر می‌کند چندانکه زمان به عقب بر می‌گردد، زیرا رویداد هیچ‌گاه بسته نیست و تنها به این دلیل به تاریخ تبدیل می‌شود که بر سر کسی آمده روی آن را دریافته است.

حکایت راوی حماسه روایت شده و قهرمانانی که روایت درباره آنهاست (یعنی راوی، روایت، مروی)<sup>۲</sup> هر سه یک تمثیل نیستند و لذا حکایت، تمثیل عرفانی آنگاه که کوه انانیت و خودمحوری بر می‌خیزد واقعیت تحقق می‌یابد [۶، ص ۳۳۵].

اما نکته بسیار مهم در اینجا تفاوت ظریفی است که باید بدان توجه کرد. آنچه که در تفکر سهروردی حائز اهمیت است این است که حکایت سه عنصر راوی، روایت و مروی را در خود دارد و لذا از این منظر با آنچه که در بخش یک بیان شد و تعریف روایت به‌ظاهر

۱. در اینجا باید به یک نکته ظریف دقت کرد و آن تفاوت حکایت و روایت است. حکایت روایت باورساز است. به عبارت دیگر روایت جانمایه حکایت است. اما این روایت باورساز برخلاف رمان که روایت تردیدساز است قرار می‌گیرد. رمان ایدئولوژی نمی‌سازد، بلکه در کنار هزاران تردید یک باور می‌سازد، اما حکایت ایدئولوژی می‌سازد لذا حکایت‌های تمثیلی سهروردی متفاوت از رمان است.

۲. اسم مفعول به معنای کسی یا چیزی که موضوع روایت است.

کمی متفاوت می‌آید. روایت بازنمایی رخداد است و حکایت مرتبه‌ای بالاتر از آن<sup>۱</sup>. حکایت تأکید فراوان بر قهرمانی دارد که که توانسته از خود محوری عبور کند. به عبارت ساده‌تر حکایت گونه‌ای روایت مواجهه انسان با خودش است و از این رو سهروردی تلاش می‌کند تا قهرمانان رسائل تمثیلی‌اش گذر از خویشتن را تجربه کنند. آنها نیز راوی‌اند. راویانی که در لحظه حال حضور دارند اما توانسته‌اند بر خویشتن خویش غلبه کنند. همین جاست که از منظر سهروردی به‌زعم گُربن، حکایت این همانی با هر سه عنصر خویش را دارد.

لذا روایت در منظر سهروردی در جانمایه حکایت شیند چون حکایت است که توان و بار قدسی حضور خویشتن در گذشته و آینده در باب حال می‌تواند به دوش کشد.

#### ۶. جهانشمولی روایت به مثابه حضور مخاطب در رساله عقل سرخ

در این بخش تلاش می‌کنیم تا با دقت بیشتر در رساله عقل سرخ، آنچه در بالا در باب روایت در منظومه حکیم شراقی تبیین کردیم شفاف‌تر کنیم. در این جا قرار نیست مسیر تحلیل نقد ادبی را در پیش گیریم، بلکه به‌دنبال آن هستیم تا نشان دهیم سهروردی با یک مثال چگونگی حضور خود را به‌مثابه روایت زیستن تقریر می‌کند.

سهروردی تلاش می‌کند تا در این رساله اتصال حماسه خسروانی را به تأویل اسلامی که حضور خود او کل این اتصال است را به نمایش نیز بگذارد. این اتصال معنا نمی‌یابد مگر در بستری به نام روایت. راوی این روایت همان مروی است که در بخش قبل بیان شد و اشاره شد که نزد سهروردی هر سه یکی می‌شوند. این بازگشت به خویشتن از طریق روایت زیست شده راوی است. بنابراین رویداد رستگاری دقیقاً به‌معنای غلبه بر ترس از مرگ به‌واسطه روایت سهروردی شکل می‌گیرد که در این روایت سهروردی هم راوی است، هم مروی و هم روایت.

به‌عبارت دیگر ماجرای اشراقی با انکشاف جام به‌نوعی پیش دستی بر رحلت از دنیا یا خروج ختم می‌شود. لذا ترس از مرگ به‌واسطه بازگشت به خویشتن از بین می‌رود و لذا امر توصیف شده یا آموزه به امر تمام شده یا واقعه تبدیل می‌گردد [۶، ص ۳۴۶].

روایت سهروردی جایی به حکایت تبدیل می‌شود که او از مرزهای روایت غیر داستانی (تاریخی) فراتر می‌رود و قید و بندهای تاریخ ظاهری را در هم می‌شکند و لذا

۱. با توجه به پاورقی صفحه قبل مرتبه حکایت به وضوح مشخص است.

آغاز و انجام او در ساحت تاریخ ظاهری واقع نمی‌شوند تنها روایت است که می‌تواند با باز پیکربندی گذشته و آینده را در زمان حال قاب‌بندی کند

روایت سهروردی از یک داستان حماسی که در باطن آن حماسه عرفانی نهفته است با یک پرسش آغاز می‌شود: آیا مرغان زبان یکدیگر دانند؟ پاسخ به این پرسش در یک گفت‌وگوی طولانی و روایتی از شخص اول و مواجهه‌اش با پیر (عقل سرخ) که به ظاهر جوان ولی به‌گفته خودش اول فرزند آفرینش است ادامه می‌یابد.

نکته قابل توجه در این رساله روایت‌های بی‌شمار و تو در توی است که همچون زندگی پر از فراز و نشیب است. به‌عنوان مثال در دل این رساله یک داستان حماسی از نبرد رستم و اسفندیار که بیشتر به عقبه رستم یعنی زال می‌پردازد، توصیف می‌گردد. سهروردی قرائت خود را از حماسه فردوسی ارائه می‌کند. تولد زال و هبوط وی و زیستن زال به‌واسطه حمایت سیمرغ از یک‌سو و مرگ اسفندیار به دست رستم و حمایت سیمرغ از سوی دیگر عملاً گفت‌وگوی راوی و عقل سرخ را به یک پرسش جدی‌تر ختم می‌کند آیا همان یک سیمرغ در جهان بوده است؟

گفت‌وگویی راوی و عقل سرخ مبتنی بر روایت‌های دیگری است که همه آنها در انتها به یک امر مهم ختم می‌شوند و آن دعوت به حضور مخاطب در دل داستان است. چنانکه به‌عنوان مثال وقتی راوی از عقل سرخ تقاضای شرح گوهر شب‌افروز می‌کند، او این‌گونه پاسخ می‌دهد که گوهر شب‌افروز هم در کوه قاف است و هم در کوه سیم در ادامه شرحی از تاریکی و روشنی می‌دهد و داستان درخت طوبی که نیمی در تاریکی است و نیمی در روشنی بیان می‌گردد و این تسلسل همچون نُت‌های هفت‌گانه تکرار می‌گردد تا در انتها واکنش کسی که روایت را از زبان راوی می‌شنود که «من نیز صید بدی نیستم و تو سیمرغ من باش» [۲، ص ۷۵] خواننده را در محلی از حضور خویشتن خود قرار می‌دهد.

این تسلسل جان‌مایه اصلی روایت حضور سهروردی است. توان و اتوریته فرم روایی حاکم بر رساله در حدی است که انسان در مواجهه‌اش با رویدادهای تمثیلی رساله درکی از حضور را تجربه می‌کند.

فرم روایی حاکم بر این رساله مبتنی بر گفت‌وگوها و تمثیل‌ها و نمادهای متفاوتی است، اما آنچه که در اینجا مدنظر است نیز حماسه حضور راوی است. راوی، مروی و خود روایت یک وحدت سه وجهی را شکل می‌دهند و این وحدت سه وجهی در فرجام شکل می‌گیرد جایی که پیر می‌گوید «اگر خضر شوی از کوه قاف آسان توانی گذشتن» [۲، ص ۷۵]. در این صورت سالک به رخدادی تبدیل می‌شود که روایت می‌کند. او خود

سیمرغ است. حماسه پهلوانی ایران به حماسه عرفانی ختم می‌شود. بازیابی و احیای حکمت حکیمان پارس در حماسه عرفانی مبتنی بر روایتی از حضور خویشتن است. سهروردی با گفتمان روایی خود چنان مخاطب را «دچار» تجربه همزیست شده‌ای می‌کند که از دل حماسه پارسی در انتها مخاطب خودش را می‌بیند

آنچه که سهروردی در روایت خود از حضور بیان می‌کند بسیار شبیه آن چیزی است که پروست در جلد آخر اثر سترگ خود یعنی «در جست‌وجوی زمان از دست رفته»<sup>۱</sup> به نام زمان باز یافته<sup>۲</sup> ارائه می‌کند. پروست<sup>۳</sup> نیز ناگهان مخاطب را با اثری مواجه می‌کند که «کنون» خوانده است.

سهروردی نیز مخاطب پرسشگر عقل سرخ را با سیمرغی مواجه می‌کند که پس از تجربه عقل سرخ و فهم واقعه زال، رستم و اسفندیار به این مرتبه رسیده است. روایت سهروردی با یک پرسش خیالی آغاز می‌شود. این واقعه رخ نمی‌دهد مگر در اقلیم هشتم. بیان ناپذیر است و «باید در صید قرار گیری، باید خضر باشی» تمامی این تأکیدات دقیقاً بر روایت کردن زندگی خود به وسیله خویشتن است. این میسر نمی‌شود مگر اینکه «تویی که در ظلمت قرار گرفتی روایت کنی». نکته ظریف «عقل سرخ» دقیقاً در جایی است که پیر بیان می‌کند «از هر طرف که روی، اگر راه روی راه بری» [۲، ص ۷۴]. به عبارت دیگر سهروردی به دنبال این است که به سالک، به انسان بیان می‌کند روایت خود را بگو.

سهروردی با دعوت مخاطب و آغاز پرسش از فهم (آیا مرغان زبان یکدیگر می‌دانند؟) روایتی را برای مخاطب به نمایش می‌گذارد که گویی خود مخاطب شخصیت اصلی آن است. در اینجا سهروردی با جهان‌شمولی و قدرت گفتمان روایی از بحث نظری فراتر می‌رود و تجربه همزیست شده‌ای را برای سالک به ارمغان می‌آورد که او (مخاطب) آن را رخ داده است.

## ۷. نتیجه

تجارب انسان حاوی یک ویژگی ذاتی روایی است [10, p296] به عبارت دیگر تجربه بدون حافظه قابلیت انسجام ندارد. حافظه عنصر مهم آگاهی است و لذا آگاهی انسان نیازمند انسجام‌بخشی از طریق روایتی است که حافظه نقش اساسی در آن دارد. ساختارهای تجارب انسان به واسطه روایت در یک جامعه شکل می‌گیرند و با تغییر لحن روایت‌ها که جامعه از خود نقل می‌کند خود جامعه نیز متحول می‌شود. با نقل روایت‌های متفاوت از داستان دنیا می‌توان آن را تغییر داد.

1. In Search of Lost Time

2. Time Regained

3. Marcel Proust



سهروردی با حضور خود در قلب یک سنت اسلامی و اتصال آموزه‌های اسلامی به حکمت خسروانی و فرشته‌شناسی مزدیسنايي عملاً تلاش می‌کند تا روایتی متفاوت از داستان دنیا نقل کند. او خود در قالب شخصیت اصلی این روایت حضور یافت و نشان داد که می‌توان حکمت خسروانی را به واسطه روایت و مرتبه‌ای بالاتر از آن یعنی حکایت به‌زعم گربن، در چشم‌انداز وسیعی از حکمت اسلامی بازخوانی کرد. لذا با این تصویر از خویشتن خویش یک آموزه مهم در سنت اسلامی را احیا کرد.

به‌نظر می‌رسد علاوه بر جان‌مایه‌های فراوانی که در منظومه حکیم اشراق به وفور می‌توان یافت، یکی از آن آموزه‌های اصلی مدنظر سهروردی احیای سنت رسول اکرم بوده است. سنتی که پیامبر مبتنی بر آن تلاش کرد تا با حضور خود سنن وحیانی پیش از خود را به عصر خود پیوند زند و این میسر نبود مگر با حضور رسول الله. سهروردی نیز تلاش کرد تا سوابق حکمت پارس باستان را در عصر خود احیا کند و بنابراین همچنان پیامبر در عصر خویش عملاً روایت جدیدی را به جامعه انتقال داد.

به همین لحاظ سهروردی در کلمه التصوف می‌نویسد «قرآن را به‌گونه‌ای بخوان که گویی تنها بر تو نازل شده است» [۶، ص ۱۱]. او همین کار را با شاهنامه فردوسی نیز می‌کند [۶، ص ۳۴۹] و لذا در هر دوی آنها راوی، مروی و روایت یکی است. سهروردی در تمام روایت‌های خود حضور دارد. سالک را به تجارب همزیست شده خودش دعوت می‌کند و مسیر این دعوت از روایتی می‌گذرد که در آن هم نویسنده و هم مخاطب فعالانه حضور دارند.

جان‌مایه این دعوت به حضور را در خورنه می‌یابد و کلید واژگان خویش را در همسان‌سازی خورنه، سکینه و لوگوس می‌بیند. رخدادی که فراتر از بیان می‌رود و قابل توصیف نیست.

به‌همین لحاظ رخدادهای سهروردی در اقلیمی صورت می‌گیرد که ناکجا آباد می‌نامدش. جایی که نمی‌توان آن را نشان داد و تنها کسانی می‌توانند در این اقلیم ورود پیدا کنند که روایت زیستن خود را به‌مرتبه‌ای از حکایت برسانند. یعنی راوی، مروی و روایت یکی شود. همچون راوی عقل سرخ که در فرجام خود سیمرغ و عقل سرخی برای مخاطبش است. الهیات مسیحی اگر در مسیر خود به الهیات روایی می‌رسد و آن را در فراز و نشیب‌های تفکر الهیاتی خویش نقطه عطفی می‌بیند به این دلیل است که روایت می‌تواند تجربه همزیست شده مسیح را برای مسیحیان به ارمغان آورد. صرف‌نظر از انتقادات جدی که به الهیات روایی شده است، اما می‌توان مدل الهیات روایی را در سنت اسلامی با عنایت به کارهای مهمی همچون رسائل سهروردی بازخوانی کرد. البته ذکر این نکته بسیار مهم است که در همسان‌سازی الگوهای مشابه الگوهای الهیاتی در سنت مسیحی باید به تفاوت‌های ماهوی هر دو

سنت دقت فراوان کرد ولی روایت می‌تواند جان‌مایه هر دو سنت باشد. در مجموع و با توجه به مطالبی که در بالا بیان شد می‌توان گفت که منظومه فکری سهروردی اگرچه در ایران مورد توجه اهل فلسفه از جهات مختلف قرار گرفته است، اما آنچه که در دنیای امروز اسلام بدان نیاز داریم بازخوانی نقش حضور سهروردی در تاریخ تفکر اسلامی است. قطعاً اندیشمندان متفاوتی از این زاویه به سهروردی نگریسته‌اند، اما شاید نگاهی مبتنی بر روایت به سهروردی کمتر مورد توجه اهل فن قرار گرفته است. خوانش سهروردی از حضور خودش می‌تواند رهگشای تفکر امروزی اسلامی باشد.

### منابع

- [۱] ابوت، اچ. پورتر (۱۳۹۷). *سواد روایت*، مترجم: رویا پورآذر، نیما م. اشرفی، تهران، نشر اطراف.
- [۲] پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲). *عقل سرخ*، تهران، سخن.
- [۳] سهروردی، شیخ شهاب‌الدین بیهی (۱۳۸۹). *حکمه الاشراف*، مترجم: سیدجعفر سجادی، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- [۴] شایگان، داریوش و هانری کربن (۱۳۹۲). *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، مترجم: باقر پرهام، چاپ ششم، تهران، فرزانه.
- [۵] لیوتار ژان، فرانسوا (۱۳۸۴). *وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش*، مترجم: حسینعلی نوذری، تهران، گام نو.
- [۶] کربن، هانری (۱۳۹۱). *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، اسلام ایرانی*، جلد دوم، مترجم: انشالله رحمتی، تهران، سر ضیا.
- [۷] مک اینتایر، السدیر (۱۳۹۰). *در پی فضیلت*، مترجم حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت.
- [8] Barthes, R (1982). Introduction to the Structural Analysis of Narratives.
- [9] Comstock, Gary (1987). Two Type of Narrative. *Theology Journal of the American Academy of Religion* vol 55. No4. pp 687-717
- [10] Crites, S. (1971). The narrative quality of experience, *Journal of the American academy of religion* 39 (3) 291-311.
- [11] Frei, H. W. (1993). *Theology and narrative: Selected essays*, Oxford University Press, USA.
- [12] Lindbeck, G. A. (1984). *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age*, Westminster John Knox Press.
- [13] Ricouer, P. (1991). *A Life in quest of narrative*. In Wood, ed., on Paul Ricouer: *Narrative and / interpretation*, London: Routledge.
- [14] White, H. (1990). *The content of the form: Narrative discourse and historical representation*, JHU Press.
- [15] Williams, B. (2007). *Life as narrative*, *European Journal of Philosophy*, 17 (2), 305-314.