

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نور و مباحث مشترک آن در فلسفه اشراق و شعر مولوی

محبوبه عبدالهی اهر *

چکیده

اساس فلسفه اشراق «نور برتر» است که اصل و منشأ هستی به شمار می‌رود و با حکمت خسروانی و پهلوی ایرانیان باستان و نیز حکمت یونانیان قدیم مرتبط است و سهروردی احیا کننده این فلسفه، در دامن عرفان و حکمت اسلامی است. با توجه به کاربرد واژه «نور» و ترادفات آن با بسامد بالا در اشعار مولانا، متوجه جایگاه خاص این واژه در افق فکری وی می‌شویم. براین اساس، در این نوشته سعی شده است مناسبات و مشابهات محتوایی نور در آثار سهروردی و اشعار مولانا بررسی و نمایانده شود. واژگان کلیدی: نور، حکمت اشراق، اشعار مولانا، مراتب هستی، نشأت انسانی.

مقدمه

از نظر حکمت اشراق، بر همه هستی، نور الهی می‌تابد و هر پدیده و موجودی به اندازه استعداد خود نور دریافت می‌کند. بر این اساس، نور از جهت شدت و ضعف مراتبی پیدا می‌کند و به تبع آن، هستی نیز در چند سطح وجودی قرار می‌گیرد که در قوس نزولی خود از اشتداد به ضعف تجلی می‌یابد. آن عوالم علاوه بر عالم لاهوت که مرتبه ذات و صفات الهی است، عبارت‌اند از: عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ناسوت.

پایین‌ترین این مراتب و ضعیف‌ترین آنها از جهت نورانیت، عالم ناسوت است که انسان و دنیای مادی او را شامل می‌شود و در این جهان خاکی، آدمی تنها موجود دو بُعدی است که بُعد جسمانی وی مربوط به این دنیای سفلی و محسوس و بُعد روحانی او، نفس انسانی است که

abdollahi346@yahoo.com

* مربی دانشگاه پیام نور تبریز - دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

جوهری قدسی و از عالم علوی و غیب است و واسطه بین این دو بُعد، روح حیوانی است. پس نشأت وجودی در انسان نیز سه است. عقل و نفس و جسم و این مشابَهت با عالم کبیر سبب شده تا او را عالم صغیر خوانند؛ اما نوع زندگی انسان طی حیات و توجه و تمرکز او به هر یک از نشأت وجودی، وی را با مراتب هستی که هم سطح با آن نشئه باشد پیوند می‌دهد و به دنبال این هماهنگی و ارتباط، انوار وجودی او نیز به تبع آن، قوی یا ضعیف می‌شود.

در فلسفه اشراق سهروردی مباحث مربوط به «نور» به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. وی در آثار متعدد خویش از جمله در حکمة الاشراق که به زبان عربی است به طور ویژه به آن موضوع پرداخته، ولی ترجمه و شرح‌هایی از آن به زبان فارسی در دست است که کتاب *انواریه* یکی از آنهاست. در مجموعه سوم *مصنعات* نیز که مشتمل بر مجموعه آثار فارسی اوست مباحثی در این مورد طرح شده است. همچنین پژوهش‌های متعددی در مورد این حکمت صورت گرفته که از برخی از آنها در این نوشته بهره برده‌ام.

بازتاب واژه «نور» در اشعار مولانا نیز به اندازه‌ای است که دکتر شمیسا در این باره می‌گوید: «ظهور فرقه مولویه که نقطه اوج آن مولاناست ظهور مجدد فلسفه نور در ایران اسلامی است و منظومه فکری این فرقه نور و خورشید است. مذهب «نور» ظهور دیگری هم در فلسفه اشراق داشته است» (ص ۳۹) که اشاره به حکمت اشراق سهروردی دارد؛ لذا با عنایت به مبحث مشترک یعنی «نور» در حکمت اشراق و اشعار مولوی، مشابَهات آنها در این زمینه بررسی می‌شود.

حکمت اشراق

حکمت اشراق، مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که بدان از برای انسان، حقیقت وجود چنانکه هست پدیدار می‌گردد. لفظ اشراق همان طور که در عالم محسوس دلالت دارد بر فروغ بامدادی و لحظه‌ای که در آن سپیده صبحگاهی در نخستین پرتو خورشید پدیدار می‌آید، در آسمان معقول جان نیز دلالت دارد بر آنی که در آن نور مجرد معرفت به پیدایی می‌گراید و بدین اعتبار است که نسبت «اشراقی» بر این حکمت اطلاق می‌گردد (معین، ص ۳۸۳).

مولانا در بیان این معنی گوید:

چون شوی محرم گشایم با توب لب تا ببینی آفتابی نیم شب

جز روان پاک او را شرق نه
روز، آن باشد که او شارق شود
در طلوعش روز و شب را فرق، نه
شب، نماند شب، چو او بارق شود
چون نماید ذره پیش آفتاب؟
همچنان است آفتاب اندر لباب

(مثنوی، ۵۸۷/۴-۵۸۴)

پس «هر نوع حکمتی را که مبتنی بر تنویر و اشراق عقل باشد، حکمت اشراق گویند.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۲) یا به سخن دیگر، آن حکمتی را که بنیان آن اشراقی که عبارت از «کشف» است، حکمت اشراق نامند و آن ویژگی مشترک اشراقیون است که دربرگیرنده حکمت خسروانی ایرانیان باستان و نیز حکمت یونانیان قدیم هم می‌شود، ولی به معنی خاص، کلمه اشراق چنانکه در ایران اسلامی پس از شیخ اشراق به کار برده شود «مقصود همان حکمتی است که سهروردی مبتنی بر فلسفه مشایی بوعلی و تصوف اسلامی و اندیشه‌های فلسفی ایران باستان و یونان به وجود آورد.

حکمت اشراقی، بر مبنای ذوق است در عین حال، فلسفه استدلالی را پایه و لازمه خود به شمار می‌آورد و تربیت منظم عقل نظری و نیروی استدلال را اولین مرحله کمالی طالب معرفت می‌شمارد، پس حکمت اشراقی حکمتی است که می‌کوشد رابطه‌ای بین عالم استدلال و اشراق یا تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند (همانجا).

«رئیس اشراقیون در فلاسفه یونان، افلاطون و پیشوای ایشان در فلاسفه اسلامی، شیخ شهاب الدین سهروردی است. شیخ اشراق مبادی افلاطونیان جدید و اصطلاحات حکمت مغان را به هم آمیخته و هر چند حکمت خود را بر قاعده نور و ظلمت قدمای فرس می‌بیند، ولی از مقالات ثنویة مجوس و عقاید ثنویة مانویة پرهیز می‌کند و برخلاف دیدگاه ایشان ظلمت را امری مستقل در مقابل نور نمی‌بیند بلکه نسبت آن با نور را نسبت عدم در برابر وجود می‌داند طوری که گویی تصدیق به وجود و حضور نور خود مستلزم تصدیق به عدم ظلمت است.

پیشوایان این حکمت یعنی افلاطون در یونان و شیخ شهاب الدین سهروردی در میان فلاسفه اسلامی هر دو حکمت خویش را حاصل تجرید از بدن و مشاهده حقایق به کمک عنایات ربانی می‌شمارند و در آثار خود به این تجربیات فردی اشاره می‌کنند.

افلاطون به مشاهده افلاک نورانی و رؤیت نور در ذات خویش، در هنگام تجرید از کالبد خود، اشاراتی کرده است.

همچنین سهروردی نیز بیان کرده که مطالب و حقایق مذکور در کتابش از راه ذوق و یافت برای او حاصل شده نه از راه فکر و اندیشه» (سهروردی، حکمة الاشراف، ص هشت الی بیست و یک، ۲۸۰-۲۷۹؛ علیجانیان، ص ۶۷-۶۶؛ زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۵-۱۲۴؛ یثربی، مفاهیم و اصطلاحات فلسفی در ادبیات فارسی، ص ۲۱، ۱۰۲؛ با تلخیص).

مولانا نیز در اشعار خویش به بیان این تجربیات ذوقی و کشفی به وفور پرداخته برای مثال در ابیات ذیل، ضمن اشاره به نور ذات خویش، به حضورش در جمع مقربان در عالم انوار اشاراتی کرده است:

عالم گرفت نورم، بنگر به چشمه‌هایم نامم بها نهادند، گرچه که بی بهایم
زان لقمه کس نخورده‌ست، یک ذره زان نبرده‌ست بنگر به عزت من که آن را همی بخایم
گر چرخ و عرش و کرسی از خلق سخت دورست بیدار و خفته هر دم مستانه می برآیم
آن جا جهان نورست، هم حور و هم قصورست شادی و بزم و سورست، با خود از آن نیایم
جبریل پرده دار است، مردان درون پرده در حلقه شان نگینم، در حلقه چون درآیم
(دیوان کبیر، ۱۷۸۰۴/۴-۱۷۸۰۰)

نور

شیخ اشراق معتقد است «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیاز به تعریف نداشته باشد به ناچار باید خود ذاتاً ظاهر باشد و چون در عالم وجود چیزی ظاهرتر و روشن‌تر از نور نیست، پس چیزی از نور بی نیازتر از تعریف نیست؛ اما اگر به دنبال تعریفی برای نور باشیم باید بدانیم که: نور آن است که در حقیقت ذات خود، ظاهر بوده و ذاتاً عامل و سبب ظهور دیگران گردد» (سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۹۷؛ یثربی، حکمت اشراق سهروردی، ص ۱۰۴-۱۰۳؛ با تلخیص).

مولانا این ویژگی نور را، به غماز بودن آن تعبیر کرده است:

به شهر ما توجه غمازخانه بگشادی؟! دهان بسته تو غماز باش همچون نور

(دیوان کبیر، ۱۲۱۶۳/۳)

و به این سبب، رؤیت اشیا و تشخیص رنگ آنها را به واسطه حضور نور میسر می‌داند:

کی بینی سرخ و سبز و فور را تا بینی پیش از این سه نور را؟

(مثنوی، ۱۱۲۱/۱)

و حتی در خصوص شناسایی حقایق معنوی نیز بیان می‌کند که ادراک آنها منوط به تابش

انوار عالم غیب است:

راه هستی کس نبردی گرنه نور روی او روشن و پیدا نکردی، همچو روز آن راه را

(دیوان کبیر، ۳۴۷۴۶/۷)

برای همین است که خداوند تعالی در آیه ۳۵ سوره نور می‌فرماید: *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ*

الْأَرْضِ (خدا، نور آسمان‌ها و زمین است). ذات احدیت، سبب ظهور هیاکل ماهیات و

موجودات شده است. از این رو، یکی از اسماء حق تعالی، «نور» است (زمانی، ج ۱، ص

۳۲۷).

نور و ظلمت و رابطه آن با جهان هستی

برای رسیدن به تعریفی از نورالانوار (واجب الوجود) نخست لازم است که شناختی از هستی

داشته باشیم. «شیخ اشراق موجودات جهان را در دو مقوله نور و ظلمت قرار داده و واجب

الوجود را نیز با ممکنات طبقه بندی مقوله‌ای کرده است و گفته است که هر چیزی به لحاظ

حقیقتش یا نور است و یا غیر نور و هر یک از آن نیز بر دو قسم‌اند: بی نیاز از محل (جوهر) و

نیازمند محل (عرض).

نور بی نیاز از محل، همان جوهر نوری یا «نور مجرد» است و نور نیازمند به محل، «نور

عارض» است. غیر نور یا ظلمت بی نیاز از محل، جوهر غاسق یا تاریک و به عبارت دیگر همان

جسم است که آن را «برزخ» می‌خوانند و غیر نور نیازمند به محل، همان مقولات عرضی

معروف‌اند که آنها را «هیئت های ظلمانی» می‌نامند.

با توجه به موارد مذکور درمی‌یابیم که سهروردی جهان هستی را در چهار مقوله یاد شده

طبقه‌بندی کرده است و با دلایل متعدد اثبات می‌کند که سه مقوله از این چهار مقوله، یعنی نور

عارض، جوهر غاسق (جسم) و هیئت ظلمانی (عرض) در وجود و پیدایش به امری جز خودشان

محتاج هستند و آن نور مجرد است و چنین استدلال می‌کند که جسم در تحقق ذاتش نیازمند هیأت ظلمانی است و خود این هیأت ظلمانی نیز در وجود وابسته به جسم است همچنین نور عارض هم چون مشارئیه است، پس قائم به جوهر غاسق (جسم) و نیازمند آن است. در این بین فقط نور مجرد است که در ذات خود و برای خود نور است و در ضمن مشارئیه هم نیست لذا تنها موجودی است که چون از خود غایب نمی‌شود، پس ذات خود را ادراک می‌کند. همچنین به جهت نور بودن، ذاتاً فیض بخش و فعال هم هست و این دو از ویژگی‌های موجود زنده است. پس می‌توان گفت که هر نور مجردی زنده و هر زنده‌ای نور مجرد است.

و می‌افزاید که اگر این نور مجرد هم در تحقق ذاتش محتاج باشد به ناچار محتاج به نوری خواهد بود که قائم و استوار به ذات خود باشد و چون سلسله انوار مجردی که دارای ترتب علی و معلولی هستند، به طور بی‌نهایت محال است، بنابراین واجب است که در نهایت به نوری منتهی شود که ورای وی نور دیگر بدان سان نباشد و آن «نور الانوار» است (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۹۸، ۲۰۴-۲۰۰، ۲۱۵-۲۱۱، ۲۲۰-۲۱۹؛ یثربی، حکمت اشراق سهروردی، ص ۹۹-۹۸، ۱۱۲، ۱۴۸، با تلخیص).

براین اساس است که سهروردی در مورد کیفیت آن نور اعظم می‌گوید:
در عالم هستی چیزی اشد نوراً از آن نبود که در حقیقت ذاتش نور بود آن که خود متجلی و فیاض لذاته بود بر هر قابلی و ذات او تابع و برای چیز دیگری نبود (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۴۳).

مولانا نور مجرد را نور باقی و بی‌سایه و نور عارض را نور مستعار می‌خواند و در اشعارش به تمایز و تفاوت آنها اشاراتی لطیف دارد.^۱ وی در ابیات زیر ضمن بیان ویژگی‌های این انوار، به ترتب علی و معلولی برخی از انوار حسی و مجردی در سلسله انوار هستی اشاره می‌کند:

نیست دید رنگ بی نور برون	همچنین رنگ خیال اندرون
این برون از آفتاب و از سها	واندرون از عکس انوار علی
نور نور چشم، خود نور دلست	نور چشم از نور دل‌ها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست	کوز نور عقل و حس، پاک و جداست

شب نبد نوری، ندیدی رنگ را پس به ضد نور، پیدا شد ترا
دیدن نورست، آنکه دید رنگ وین به ضد، نور، دانی بی درنگ ...
نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصارنا لا تدركه وهو يدرك بين تو از موسی و گه

(مثنوی، ۱/۱۱۳۵-۱۱۲۲)

وی نیز این جهان را که از مجموعه مقوله‌های نیازمند به نور مجرد تشکیل شده، سایه‌ای از آن نور ناب و مقدس می‌شمارد که اصل و مایه حیات است و فراتر از حد زمان و مکان و مسبب تمام سبب‌هاست و با وجود بی‌نشانی به هستی غبارآلود و سایه‌گون، روشنایی و حیات و تحرک می‌بخشد و بقا و فنای این عالم وابسته به آن نور اعلی و غنی است:^۲

جهان سایه توست، روش از تو دارد ز نور تو باشد بقا و فنایش

(دیوان کبیر، ۱۳۶۲۲/۳)

و آن نور را که زنده است، جان هستی می‌خواند و جهان را بی آن، مانند نقشی بی روح می-

بیند:

خوداین پیدا و پنهانست، جهان نقش است و اوجان است ببندیش این چه سلطان است! مگر نور خدا باشد

(دیوان کبیر، ۶۰۱۴/۲)

ارتباط نور عالی (برین) و سافل (زیرین) و چگونگی تکثر

سهروردی در حکمة‌الاشراق نوشته است که «نور زیرین به نور برین محیط نمی‌شود، زیرا نور برین همواره نور زیرین را مقهور خود می‌گرداند و بر آن نور می‌تاباند، با وجود این چیرگی، نور زیرین، نور برین را مشاهده می‌کند و نسبت به آن شوقی و عشقی دارد. در هستی، انوار عالم وجود کثیر و متکثر است، لذا جهان وجود کلاً از محبت و قهر انتظام می‌گیرد» (حکمة‌الاشراق، ص ۲۴۷-۲۴۶؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۳۳، ۱۳۶؛ با تلخیص).

مولانا چیرگی نور برین، بر نور زیرین را در ابیات زیر به تصویر کشیده است:

نور حق بر نور حس را کب شود آنگهی جان سوی حق راغب شود
اسب بی را کب چه داند رسم راه شاه باید تا بداند شاه راه
سوی حسی رو که نورش را کب ست حس را آن نور نیکو صاحب ست
نور حس را نور حق تزین بود معنی نور علی نور این بود

(مثنوی، ۱۲۹۳/۲-۱۲۹۰)

و بیان می‌کند که این نور قاهر و عالی است که به همه ذرات هستی - «که در متعارف بعضی متوحده عبارت است از هر معنی که از اشعه شمس ذات واجب درو تحرکی و هیجانی، به حسب وجود به ظهور آید.» (صفا، ج ۶، ص ۲۶) - نمود و حیات می‌بخشد و آنها را مجذوب خود می‌کند، چنانکه مولانا نیز گوید:

گر نور خود نبودی ذرات کی نمودی؟ ای ذره چون گریزی از جذبه عیانم؟!

(دیوان کبیر، ۱۷۷۹۲/۴)

قل تعالوا آیتی ست از جذب حق ما به جذبه حق تعالی می‌رویم

(دیوان کبیر، ۱۷۵۴۳/۴)

از این رو، حرکت نورهای ناقص زیرین به سوی نور عالی که از عشق آنها نسبت به آن انوار حاصل می‌شود سبب حیات و زندگی در هستی می‌شود، چون از دیدگاه این حکمت «حرکت به طبیعت حیات نوریه نزدیک‌تر است زیرا حرکت مستدعی علت وجود نور است برخلاف سکون که امری عدمی است و با ظلمات میته مناسب است. بنابراین اگر در این عالم نوری نبود، اعم از نور قائم و یا نور عارض اصلاً حرکتی واقع نمی‌شد (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۳۲۹).

مولانا در ابیات متعدد اشتیاق و عشق این انوار ضعیف را که موجب حرکت و تحول و تعالی آنهاست و در جهت تقرب ایشان به حق (نور الانوار) صورت می‌گیرد، بسیار زیبا به تصویر کشیده^۳ و آن نور برتر را سبب افروخته شدن شمع عشق می‌داند که با آن، کل هستی حیات می‌یابد:

نور او شمع‌های عشق فروخت تا بشد صد هزار سر معلوم

(دیوان کبیر، ۱۸۴۵۰/۴)

دور گردون‌ها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آن دمی	کز نسیمش حامله شد مریمی
هریکی بر جا تَرُنْجیدی چو یخ	کی بُدی پَران و جویان چون ملخ
ذره ذره عاشقان آن کمال	می شتابد در علو همچون نهال

(مثنوی، ۳۸۵۸/۵-۳۸۵۴)

و این نوع حیات که حاصل عشق است توأم با سرور و شادی است چون نورهایی که به صورت متصل و پیوسته از انوار برین بر آنها می‌تابد، با خود لذت‌های بی پایان پیاپی به همراه می‌آورد. از این روست که در این حکمت می‌خوانیم: «سرور را با نور مناسبتی هست» (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۳۴۵) لذا هر قدر این بهره در کسی اندک باشد حرکت او نیز کم و وجودش ناگزیر سرد و بی روح است:^۴

در روزن من نور تو روزی که بتابد در خانه چون ذره به طرب رقص کنانم

(دیوان کبیر، ۱۵۷۰۰/۳)

چو ذره پای بکوبی چو نور دست تو گیرد زسردی است و ز تری که همچو ریگ گرانی

(دیوان کبیر، ۳۲۳۱۰/۶)

ای آسمان، این چرخ من از آن ماه روآمختم خورشید او را ذره‌ام، این رقص از او آمختم

(دیوان کبیر، ۱۴۵۸۷/۳)

با توجه به مطالب گفته شده در مورد رابطه نور عالی و سافل درمی‌یابیم که چیرگی انوار عالی و محبت انوار زیرین، اشراقات انوار برین و عشق انوار زیرین و شهود آنها، منشأ تکثرات عالم وجود است.

مراتب هستی

خلقت جهان در عرفان نظری و حکمت اشراقی و ذوقی عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید و از نظر این فلاسفه، «هستی» به طور کلی در قوس نزولی خود دارای مراتب زیر است: غیر از عالم لاهوت که مرتبه ذات و صفات الهی است، عوالم سه است: عالم عقل، و آن ذواتی‌اند مجرد از ماده و جهت از جمله وجوه و آن را «عالم جبروت» خوانند و «ملکوت بزرگ»، و عالم نفس، و آن ذواتی‌اند مجرد از ماده ولیکن متصرف باشند در ماده و آن را «ملکوت کوچک» خوانند و عالم جرم است و آن را «عالم ملک» خوانند و آن نیز بر دو قسم است: عالم اثیری است و آن افلاکند و عالم عنصریاتست (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۶۵).

مولانا به اشتداد و ضعف انوار در بالاترین و پایین‌ترین این عوالم (لاهوت و ناسوت) چنین

اشاره می‌کند:

هرچه ناسوتی ز ظلمت راه ها را بسته بود نور لاهوتی ز رحمت بسته ها را می گشاد
(دیوان کبیر، ۷۷۲۷/۲)

چگونگی آفرینش مراتب هستی

۱. عالم لاهوت (مرتبه ذات و صفات الهی)

ذات حق، نورالانوار، در صدر این مراتب قرار دارد. شیخ اشراق در مورد کیفیت نورالانوار
گوید:

بدان که غنی به حقیقت آن است که او را در ذات و صفات خویش به هیچ چیز حاجت
نیفتد و هرچه او را در ذات یا در صفات به غیرى حاجت افتد فقیر باشد و ملک به حق آن
است که ذات همه چیز او را باشد و ذات او هیچ چیز را نباشد؛ پس ملک و غنی مطلق
واجب الوجودست که همه در وجود و کمال محتاجند بدو و او را حاجت نیست به
چیزی (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۶).

لذا ذات نخستین نور مطلق یعنی خدا پیوسته نورافشانی (اشراق) می کند و از همین راه متجلی
می شود. از این رو، مولانا نیز به اعتبار فیضان وجود مطلق بر همه موجودات، او را نور منبسط
خوانده که از شدت نورانیت نهان است و با وجود نهانی و لامکانی، هر شش جهت را روشن و
غرق در نور خود کرده است، به طوری که شعاع آفتاب در برابر آن ناچیز می نماید:^۵

ز نور افشان ز نور افشان نتانی دید ذاتش را بین باری بین باری تجلسی صفاتش را
(دیوان کبیر، ۸۳۰/۱)

همه در نور نهفته، همه در لطف تو خفته غلط انداز بگفته که خدایا تو کجایی
(دیوان کبیر، ۲۹۹۹۹/۶)

ز آفتابی که آفتاب آسمان یک جام اوست ذره ها و قطره ها را مست و دست انداز بین
(دیوان کبیر، ۲۰۶۰۳/۴)

صد توی بر تو جسمها وین رنگها و اسمها در بحر نور منبسط بی هیچ کیف اویی بود
(دیوان کبیر، ۵۷۶۳/۲)

«با توجه به اینکه نورالانوار، موجود مجرد قائم به ذات و از شائبه کثرت و ظلمت بری است،
لذا از او جز نور صادر نمی شود و چون واحد است، جز یک نور از او صادر
نمی شود که آن نیز «نور مجرد» است و تفاوت آنها جز به کمال و نقص به چیز دیگری نیست.
سهروردی آن نور عظیم را «نور اقرب» و عده ای از پهلویان آن را بهمن نامیده اند. این نور در

ذات خود فقیر است، ولی به این سبب که اولین صادر از نورالانوار است، غنی است» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۳۰-۲۲۷؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۶، با تلخیص).

۲. عالم جبروت یا ملکوت بزرگ (عالم عقول)

نور اقرب نیز از لحاظ بی نیازی و وجوبش به وسیله نورالانوار و نیز به سبب مشاهده جلال و بزرگی او «نور مجرد» دیگری را ایجاد می کند که «عالم مجردات» یا «عالم انوار» است. این عالم، منقسم به طبقاتی می شود که عبارت است از: «انوار قاهره» و «انوار مدبره» که انوار قاهره به ازای «عقول» مشائیان و انوار مدبره به ازای «نفوس» ایشان است.

انوار قاهره (عقول) که از جهت استغناء نور اقرب به وجود می آید و هیچ گونه وابستگی به ماده ندارد، خود بر دو قسم است: انوار قاهره اعلون، که انوار طولیه در نزول هستند و دیگر، انوار قاهره صوریه عرضیه که صادر از انوار قاهره اعلون است، و انوار قاهره سافله نامیده می شود که همان ارباب اصنام اند. این طبقه از عالم مجردات اعم از مراتب طولیه و عرضیه انوار قاهره، «جبروت» یا «ملکوت بزرگ» خوانده می شود. (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۱۲۸؛ حکمة الاشراق، ص ۲۴۲-۲۴۱، ۲۶۳-۲۶۱؛ یثربی، حکمت اشراق سهروردی، ص ۱۴۸، با تلخیص).

انوار قاهره را که از نظر سهروردی طبقه ای از عالم مجردات محسوب می شود، مولانا با عنوان «عقل کل» در اشعارش به کار برده و به نور آن اشاره کرده است:

ز نور عقل کل، عقلم چنان دنگ آمد و خیره کز آن معزول گشت افیون و بنگ و باده شیره

(دیوان کبیر، ج ۷، ترجیعات، ب ۳۵۰۹۱)

و در مقام مقایسه عقل جزوی انسان با عقل کل که با واسطه نورش را از آن اخذ می کند، گوید:

عقل عقلمت مغز و عقل توست پوست	معدۀ حیوان همیشه پوست جوست
مغز جوی، از پوست دارد صد ملال	مغز، نغزان را حلال آمد حلال
چونکه قشر عقل صد برهان دهد	عقل کل کی گام بی ایقان نهد؟
عقل، دفترها کند یکسر سیاه	عقل عقل، آفاق دارد پر ز ماه
از سیاهی وز سپیدی فارغ است	نور ماهش بر دل و جان بازغ است

(مثنوی، ۲۵۳۲/۳-۲۵۲۸)

۳. عالم ملکوت کوچک (عالم نفوس)

طبقه دیگر عالم مجردات، انوار مدبره‌ای است که از جهت استغناى انوار صوریه عرضیه (ارباب اصنام) ایجاد شده‌اند و اجسامی را تدبیر می‌کنند، اگرچه در آن اجسام نقش نبسته باشند و خود به دو نوع منقسم می‌شوند: انوار مدبره فلکیه اسفهدیه، که مدبرات افلاکند و انوار مدبره انسانیه (نفس ناطقه) که، مدبر کالبد می‌باشد. این طبقه از عالم مجردات را، که به ازای «نفوس» مشائیان است، «ملکوت» گویند (همانجا).

با عنایت به مختصات نور مجرد است که مولانا عالم مجردات (عالم انوار قاهره و مدبره) را، که نور مجردند، زنده و سخن گو و نکته‌دان می‌داند:

آن جهان چون ذره ذره زنده‌اند نکته دانند و سخن گوینده‌اند

(مثنوی، ۳۵۹۱/۵)

وی همچنین ضمن بیان قدرت آفرینندگی و تدبیرگری عقل کلی و نفس کلی، بر چیرگی عقل کلی بر نفس کلی تأکید می‌کند و در نهایت این انوار را مقهور نور عالی نورالانوار می‌بیند که هر لحظه از اشراق آن نور مستفیض می‌گردند و هر دم نیروی خلاقیت و کیاست خود را، از او اخذ می‌کنند و عالم انوار را در مقابل عالم ظلمات که جهان تحولات و کون و فساد و حرکت است، جهان قرار و ثبات و دوام می‌داند:^۷

...خنک آن زمانی که هر پاره ما	به رقص اندر اید که ربی سقانی
گرانی نماند، در آنجا و غیری	که گیرد سرمست از وی گرانی
بگفت اندر آیند اجزای خامش	چنان که تو ناطق در آن خیره مانی
چه ها می کند مادر نفس کلی!	که تا بی لسانی بیابد لسانی
ایا نفس کلی، به هر دم کیاست	کیت می فرستد، به رسم نهانی؟
مگو عقل کلی، که آن عقل کل را	به هر دم کسی می کند مستعانی
که آن عقل کلی شود جهل کلی	گر آبی نیاید ز بحر معانی

(دیوان کبیر، ۳۳۳۰/۱۷-۳۳۲۹۵)

تو عقل کل چو شهری دان، سواد شهر نفس کل و این اجزا در آمد شد مثال کاروانستی

(دیوان کبیر، ۲۶۶۸۵/۵)

۴. عالم ناسوت (ملک، شهادت، خلق)

بیشتر گفته شد که عالم جرم بر دو قسم است: عالم اثیری و آن افلاکند و عالم عنصریات که انسان و دنیای محسوس او را شامل می‌شود. چون سهروردی اشراقات انوار برین و عشق انوار زیرین و شهود آنها را منشأ تکثرات عالم وجود می‌داند، هر فلکی را معشوقی است که آن، جز علت او نیست، از این رو صورت حال آفرینش افلاک را می‌توان چنین بیان کرد که «با توجه به اینکه نور اقرب (معلول اول) ذاتاً فقیر است و به سبب نور اول (نور الانوار) غنی، لذا دو چیز از او صادر می‌شود، یکی نور مجرد و دیگر برزخ. به این صورت که نور اقرب از لحاظ بی‌نیازی و وجوبش به وسیله نور الانوار، نور مجرد دیگری ایجاد می‌کند که عالم «انوار قاهره» (عقول) است که طبقه‌ای از عالم مجردات است، ولی در مقام مقایسه خود با نور الانوار، خود را تاریک و ظلمانی می‌بیند و نیاز و تاریکی ذاتش بر او آشکار می‌شود و زمینه را برای پیدایش سایه‌ای از او آماده می‌کند. این سایه همان برزخ اعلی است که بزرگ‌تر از آن در عالم برزخی نیست که همان فلک محیط یا سپهر برین است که در اصطلاح مشائیان «فلک الافلاک» و در زبان متشرعین «عرش» خوانده می‌شود» (همانجا).

مولانا در توصیف عظمت و نور بی حد عرش که سایه نور اقرب است، چنین گوید:

آفتابی را که رخشان می‌شود دیده پیشش کند و حیران می‌شود
همچو ذره بینیش در نور عرش پیش نور بی حد موفور عرش

(مشوئی، ۵۸۹/۴-۵۸۸)

و نیز به همین صورت، از جهت فقر این انوار قاهره (عقول) نسبت به نور اقرب، «فلک ثوابت» پدید می‌آید که در اصطلاح شرع، «کرسی» خوانده می‌شود.

مولانا در بیت زیر در ضمن آرایه ایهام تناسب، اشاره‌ای ظریف به ترتیب صدور عرش و

کرسی دارد:

با آیت کرسی به سوی عرش پریدیم تا حی بدیدیم و به قیوم رسیدیم

(دیوان کبیر، ۱۵۶۲۶/۳)

انوار مدبره فلکیه اسفهدیه و خورشید

«از دیدگاه سهروردی نظام ثوابت، سایه‌ای از یک نظام عقلی است. او شمار ستارگان را بیرون از حد دانش انسان‌ها می‌داند و معتقد است که انوار مدبر آسمانی (نفوس) به وسیله ستارگان بر

این سپهرها فرمان می‌رانند. او «هورخش» (خورشید) را که به رب النوع «شهریر» وابسته است، یک روشنایی قوی و آفریدگار روز و رئیس آسمان می‌داند و می‌گوید نور حقیقی نورالانوار که به سبب نامحسوس و غیرقابل اشاره بودن، رؤیت نمی‌شود، چون به سلسله نظام، بدین عالم جسمانی می‌رسد به یکی از اجسام، مانند آفتاب چندان نور می‌دهد که به واسطه او چندین چیز در عالم کون و فساد پدید می‌آید و هریک از موجودات این عالم به قدر حظ خویش از وجود آن نور نصیب می‌برند. از این رو او ضمن ستایش از خورشید، او را به اعتبار اینکه مانند حق تعالی که در جهان عقلی نوری، نور همه انوار است و او در جهان مادی، نور همه انوار است، مثل اعلاهی الهی می‌داند و به اعتبار اینکه با وحدت خود، وحدت حق است، او را به زبان اشراق «وجهه علیای الهی» می‌خواند و با استناد به آیات قرآنی در این باره در بزرگداشت «خورشید» بین نظر اسلام و آیین ایران باستان، سازش می‌دهد و کاملاً پیداست که پرستشی مطرح نیست، ولی در سنت تعالیم اشراقیان، بزرگداشت او بر همگان واجب است» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۱ و ج ۴، ص ۱۰-۹؛ حکمة‌الاشراق، ص ۲۶۴-۲۶۳ و یثربی، حکمت اشراق، سهروردی، ص ۱۴۹، با تلخیص).

با عنایت به اینکه منظومه فکری مولانا و فرقه او هم نور و خورشید است و این واژه‌ها و کلمات مترادف و مرتبط با آنها با بسامد بسیار بالایی در اشعارش به کار رفته، از این رو او نیز همان ویژگی‌های نورالانوار را به شمس نسبت می‌دهد و به همین جهت در توصیف خداوند (نورالانوار) از «خورشید» بهره می‌برد:

در دلش خورشید چون نوری فشاند پیش اختر را مقادیری نماند

(مثنوی، ۲۸۷۵/۶)

و همان گونه که نورالانوار را به سبب فرط نورش نهان می‌داند و با اوصافی نظیر «آشکار

صنعت پنهان» و «ظاهر نهان» یاد می‌کند:

بانگ آمد چه می‌دوی؟! بنگر درچنین ظاهر نهان که منم

(دیوان کبیر، ۱۸۴۴۷/۴)

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها ازوست آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست

(دیوان کبیر، ۴۶۴۲/۱)

در مقام تشبیه و همانداندگاری نیز شدت نورانیت خورشید را به منزله نقابی برای او می‌داند که مانع از رؤیتش می‌گردد:

می‌رود بی روی پوش این آفتاب فرط نور اوست رویش را نقاب
(مثنوی، ۶/۹۹۱)

چیست پرده پیش روی آفتاب جز فزونی شعشعه و تیزی تاب
پرده خورشید هم نور رب است بی نصیب از وی خفاش است و شب است
(مثنوی، ۶/۱۲۰۵-۱۲۰۴)

وی مانند اشراقیان، نور آفتاب را ناشی از نور عرش و با سلسله نظام از نور رب می‌داند، که خورشید را غرقه در نور خود کرده است و از این روست که آن نور را، به صورت همیشگی پاک و اصیل می‌بیند که با تابیدن بر ناپاکی‌های روی زمین آلوده نمی‌شود و در نهایت پاک به اصل خود برمی‌گردد و همانند سهروردی چون خورشید را مظهر «الله» در زمین می‌بیند از این رو او را منبع همه انوار و سرچشمه تمام وجودها در زمین می‌داند که با نور افشانی مداوم خود به همه چیز در زمین فیض می‌رساند و حیات می‌بخشد:^۸

شد غذای آفتاب از نور عرش مر حسود و دیورا از دود فرش
(مثنوی، ۲/۱۰۸۷)

نور خورشیدار بیفتد بر حدث او همان نورست نپذیرد خبث
(مثنوی، ۲/۳۴۱۱)

ارجعی بشنود نور آفتاب سوی اصل خویش باز آمد شتاب
نه ز گلخن ها بر او ننگی بماند نه ز گلشن ها بر او رنگی بماند
(مثنوی، ۵/۱۲۶۳-۱۲۶۲)

بیا که نور سماوات خاک را آراست شکوفه نورحق است و درخت چون مشکات
(دیوان کبیر، ۱/۵۱۱۵)

انوار مدبره انسانیة اسفهدیه (نفس ناطقه) و انسان

پیشتر گفته شد که سهروردی در باب انوار مدبره انسانی، خود نفس ناطقه (روح انسانی) را مدبر کالبد می‌داند. منتها یادآور می‌شود که «این نور اسفهد (نفس ناطقه) نمی‌تواند در برزخ (جسم) تصرف کند جز به واسطه امری که با آن مناسب باشد و آن مناسبت در «روح حیوانی» هست؛

چون که عنصری است که به سبب لطافت در تمام بدن پراکنده است و می‌تواند حامل قوای نوری باشد از این رو نفس ناطقه می‌تواند به میانجی وی در کالبد انسان تصرف کند.

در مورد این نور یعنی نفس ناطقه (روح انسانی) گفته شده که «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كَلَّ الْقَوَى» پس همه این قوت‌ها که در کالبد انسان است، سایه‌ای است از آنچه در نور اسفهد است. از این رو نور اسفهد، رب النوع کالبد انسان و محیط به بدن و قوای اوست و کالبد انسانی، طلسم نور اسفهد است به عبارت دیگر رب النوع صاحب طلسم (رب و پروردگار این نوع) محسوب می‌گردد که از نظر حقیقت نوع قائم به ذات همین انواع مادی است» (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۳۴۴-۳۴۲، ۳۵۵-۳۵۳؛ با تلخیص).

مولانا به حضور و وجود روح انسانی و روح حیوانی در جسم انسان و شرف هریک بر دیگری و به اینکه این کالبد ظلمانی فقط با آن نوری (روح انسانی) که از عالم روحانی است، روشن و منور می‌گردد اشاراتی دارد:^۹

جان ز ریش و سبلی تن فارغ است	لیک تن بی جان بود مردار و پست
بارنامه روح حیوانی است این	پیش‌تر رو روح انسانی ببین
(مثنوی، ۱۸۸۷/۴-۱۸۸۶)	
ما همه تاریکی و الله نور	ز آفتاب آمد شعاع این سرای
در سرا چون سایه آمیزست نور	نور خواهی زین سرا بر بام آی
(دیوان کبیر، ۳۰۸۴۳/۶-۳۰۸۴۲)	

با توجه به اینکه سهروردی مراتب هستی را به حسب چیرگی یکی از مراتب بر دیگری تشریح کرده و در نهایت نتیجه گرفته که: «افلاک در قهر نفوس منطوی اند و نفوس در قهر عقل و عقول در قهر معلول اول و معلول اول در قهر نور و عزت بار خدای عز سلطانه» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۶۵) می‌بینیم که در وجود انسان نیز مراتب و نشأتی هست که هریک مانند مغزی در درون دیگری قرار گرفته و بر آن غلبه دارد و از این لحاظ با عالم هستی همانندی دارد. مولانا در بیان این نشأت گوید:

جسم ظاهر، روح، مخفی آمدست	جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح، مخفی تر بود	حس سوی روح زوتر ره برد ...
روح وحی از عقل پنهان تر بود	ز آنکه او غیب است، او ز آن سر بود

(مثنوی، ۳۲۵۸/۲-۳۲۵۳)

برای پی بردن به نقش هریک از این نشآت در انسان نخست باید نفس ناطقه را شناخت. نفس ناطقه انسان، در ابتدای آفرینش و اتصال به بدن انسانی، ساده و مجرد از صورت است و دو پیوند دارد: «یکی با این بدن و یکی با آن عالم که خاص اوست و همچنین او را کمالی هست و نقصانی و کمالش یا علمی است یا عملی» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۶). نفس انسانی که روی به دو سو دارد برای رشد در هریک از دو سو، به قوتی نیاز دارد که آن قوت در رابطه با آن عالم، قوت نظری (علمی) و در مورد بدن، قوت عملی است. «اما قوت علمی آن است که نفس انسانی می خواهد با یاری جستن از آن عالم، خود را شبیه نفوس آسمانی کند تا بدین طریق صورت معقولات را در خود حاصل و کلیات را ادراک کند و منقش شود به صورت های جمله موجودات روحانی و جسمانی چنانکه در وجود هست. قوت علمی مراتبی دارد که هریک از مراتب آن را، عقل گویند - «عقل هیولانی، با لملکه، بالفعل و مستفاد» (سجادی، ج ۲، ص ۱۲۸۷) - پس کمال نفس انسانی وقتی است که به مرتبت «عقل مستفاد» که مرحله چهارم نفس انسانی است نایل می شود و آن، اتصال نفس ناطقه انسانی به عقل فعال (آخرین عقل در سلسله طولیه) است که در اثر تابش نور عقل فعال بر نفس انسانی، او صورت معقولات را ادراک می کند و فقط در آن صورت است که در ذات به کمال می رسد چون که معلول (نفس انسانی) از جنس علت خود (عقل فعال) است. نفس انسانی در این اقبال و رویکرد، محل اندیشه است و این ویژگی خاص انسان است که او را از سایر موجودات ممتاز می کند» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۸۹، ۲۷۶ و ج ۳، ص ۴۲۳-۴۲۲، ۴۳۰-۴۲۹، ۴۳۷-۴۳۶؛ علیجانیان، ص ۱۱۶، با تلخیص).

بر همین اساس، مولانا در اشعارش به این خصوصیت عقل یعنی نور بودن آن و پیوندش با عقل کل اشاره می کند و «حقیقت انسان را اندیشه او می داند و مابقی را هرچه که هست جز استخوان و ریشه ای نمی شمارد» (زرین کوب، سرنی، ج ۱، ص ۵۴۸، با تلخیص) و ارزش وجودی او را نیز وابسته به نوع اندیشه اش می داند:^{۱۰}

رقص در این نور خرد کن کز او تحت ثری تا به ثریا خوش است

(دیوان کبیر، ۵۴۴۵/۱)

جزو عقل این از آن عقل کل است جنبش این سایه ز آن شاخ گل است

(مثنوی، ۳۶۴۳/۴)

اما روی دیگر نفس انسانی، به سوی عالم سفلی است تا آنجا تدبیر بدن کند و غرض از آفرینش بدن انسان نیز روح حیوانی است که منشأ حیات و حس و حرکت است تا آلت نفس ناطقه باشد که با آن تخیل و تفکر و توهم کند، چون تا محسوسات و خیالات نباشد، عقل از قوت به فعل در نیاید. روح حیوانی که آلت نفس ناطقه است، نفس ناطقه را به غرض به کمال رساند نه در ذات چون که تعلق نفس به بدن از باب تعلق معلول به علت ذاتی خود نیست و روح حیوانی و بدن، علت بالعرض برای نفس است نه علت حقیقی (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۲۴-۴۲۱، ۴۳۲-۴۲۹؛ با تلخیص).

اما قوت نفس ناطقه انسانی برای حصول کمال در این سوی، «قوت عملی» است که همانند قوت علمی، خود دارای مراتبی - «تجلیه، تخلیه، فناء فی الله (سجادی، ج ۲، ص ۱۲۹۰) - است.

پس معلوم می‌شود منتهای کمال عملی نفس انسانی، فناء فی الله است و آن چنان است که «نفس مجرد شود از علایق بدنی تا هیچ اثری از آثار بدنی در وی نماند که به وقت مفارقت او را از این عالم سفلی جاذبه باشد و نیز تا متصل نبود به بدن و او را لذت و الم بدنی از حالتی به حالتی نگرداند و متاع و طیبات دنیا او را مغرور نکند» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۷).

مولانا این طریقه عملی را که راه دیگری برای رسیدن نفس ناطقه به کمال و نور است و مستلزم محو و فناست، چنین بیان می‌کند:

سایه خویشی فنا شو در شعاع آفتاب چندینی سایه خود؟! نور او را هم بین
(دیوان کبیر، ۲۰۳۹۵/۴)

ناگاه بدید زان سوی محو ز آن سوی جهان، نور بی چون
(دیوان کبیر، ۲۰۳۰۴/۴)

از موارد فوق آشکار می‌شود که به سبب پیوند نفس ناطقه (روح انسانی) با عالم علوی و سفلی است که «نفس ناطقه انسانی مدرک جزئیات و کلیات است با این تفاوت که جزئیات را به وسیله آلاتی از قبیل چشم و گوش و وهم و خیال و کلیات را مستقلاً ادراک می‌کند» (فروزانفر، ج ۲، دفتر اول، ص ۴۳۲). از این روست که همان طور که در پیش گفته شد این نور مدبر (نفس ناطقه)، همه قوت‌هاست.

لذا انسانی که به همه کمالات نظری و عملی دست یافته باشد، انسان کاملی است که به صورت‌های همه موجودات روحانی و جسمانی و نفس منقش شده و با صورت عالم کلی مشابهت یافته است و به این سبب عالم صغیر نامیده می‌شود و وی کسی است که خداوند وی را خلیفه خود می‌خواند (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۰-۴۲۹، ۴۲۰-۴۱۹؛ ملاصدرا، ص ۸۵؛ با تلخیص).

پس پروردن نفس انسانی با نور کمال دو قوت نظری و عملی که «مجموع آن دو قوت، قوت عقلی است» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۲۴) مطابق با فطرت انسان است:

نیست غیر نور، آدم را خورش از جز آن جان نیابد پرورش

(مثنوی، ۱۹۵۵/۴)

و این نوع خورش است که وی را با عالم انوار پیوند می‌دهد زیرا: «چون آینه دل به تدریج ... صقالت یابد و زنگار طبیعت و ظلمت صفات بشریت از او محو شود ... پذیرای انوار غیبی گردد و سالک به حسب صقالت دل و ظهور انوار مشاهده آن انوار شود ... و چندانکه صقالت زیادت می‌شود انوار به قوت تر و زیادت تر می‌گردد» (نجم رازی، ص ۲۹۹).

ولی چنانکه نفس انسانی از نور قوت عقلی، (قوت علمی و عملی) بی بهره بماند، دچار ضعف می‌شود. از این رو در برابر کمال نفس ناطقه انسانی، «نقصان آن، زمانی است که از عالم روحانی غافل می‌شود و شوقی به معشوق اعلی ندارد و به جهت علایق جسمانی و تمایلات حیوانی مجذوب این جهان مادی می‌شود» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۶) لذا این انحراف از فطرت انسانی، در حکم بیماری است که بر او عارض شده و او را به خوردن قوت حیوانی و می‌دارد که مایه قوت روح حیوانی و کالبد است:^{۱۱}

جان حیوانی، فزاید از علف آتشی بود و چو هیزم شد تلف

(مثنوی، ۴۲۱۹/۳)

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مر او را ناسزا است

لیک از علت درین افتاد دل که خورد او روز و شب زین آب و گل

(مثنوی، ۱۰۸۴/۲-۱۰۸۳)

پس هرگاه نفس انسانی در تنگنای حیات بهیمی گرفتار شود، نفس حیوانی که از ویژگی‌های ممیزه حیوان است، بر او دست یافته و همه کار او زشت و بی نور می‌کند:^{۱۲}

عقل نورانی و نیکو طالب است نفس ظلمانی برو چون غالب است؟
زان که او در خانه، عقل تو غریب بر در خود سگ بود شیر مهیب
(مثنوی، ۲۵۵۹/۳-۲۵۵۸)

زان همه کار تو بی نورست و زشت که تو دوری دور از نور سرشت
(مثنوی، ۱۷۳۲/۴)

و سبب این انحراف از سرشت انسانی را سهروردی به جهت تفاوتی می‌داند که مابین نفوس
فلکی و نفوس انسانی هست و می‌گوید:

افلاک را میلی مخالف با میل نفوس آنها نمی‌باشد و بیش از یک میل ندارند لکن ابدان
انسانی را میلی باشد مخالف میل نفوس خود یعنی مثلاً ابدان مایل به سفلی اند و نفوس می-
توانند مایل به علوی باشند و تن را به طرف بالا سیر دهند (سهروردی، حکمة‌الاشراق،
ص ۲۴۰).

مولانا با باریک‌بینی خویش به تفاوت تمایلات جسم و جان، اشاره‌ای ظریف می‌کند:

میل تن، در سبزه و آب روان ز آن بود که اصل او آمد از آن
میل جان، اندر حیات و در حی است ز آن که جان لامکان، اصل وی است
میل جان در حکمت است و در علوم میل تن، در باغ و راغ است و کروم
میل جان، اندر ترقی و شرف میل تن در کسب و اسباب علف
(مثنوی، ۴۴۳۹/۳-۴۴۳۶)

و اختلاف گرایش انسان به هریک از نشآت را، سبب تمایز و تفاوت آنها می‌داند:

وین بشر هم، ز امتحان قسمت شدند آدمی شکلند و، سه امت شدند
یک گره مستغرق مطلق شدند همچو عیسی با ملک ملحق شدند ...
قسم دیگر با خران ملحق شدند خشم محض و شهوت مطلق شدند ...
ماند یک قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان، نیم حی با رشاد
(مثنوی، ۱۵۰۵/۴، ۱۵۰۶، ۱۵۰۹، ۱۵۳۱)

با توجه به موارد فوق و با عنایت به سخن سهروردی که می‌گوید «عقول در افاضت نور،
بخیل نیستند و افاضت نور بر موجودات هر دو عالم، در ذات آنهاست، اما قصور از قبالان و
مستعدان است» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۱، با تلخیص)، آشکار
می‌شود که استعداد انسان‌ها نیز در کسب نور به جهت تمایل آنها به هریک از ابعاد وجودی،
متفاوت است؛ چرا که نزول روح انسانی، سبب افول نور و عروج آن، منجر به طلوع نور می-

گردد. به همین جهت است که عده‌ای از ایشان مانند سنگ سیاه کم بها و بی‌نور و برخی مانند عقیق ارزشمند و نورانی‌اند:

به قدر روزنه افتد به خانه نور قمر اگر به مشرق و مغرب ضیاء عام بود

(دیوان کبیر، ۹۹۱۱/۲)

زان که او سنگ سیه بُد این عقیق آن عدوی نور بود و این عشیق

(مثنوی، ۲۰۳۷/۵)

به طور خلاصه همان طور که در پیش گفته شد «عالم کبیر پس از ذات نورالانوار (عالم لاهوت)، سه مرتبه کلی است: مرتبه عقل (عالم جبروت)، مرتبه نفس (عالم ملکوت) و مرتبه جسم (عالم ناسوت)، که به ترتیب انوارشان در قوس نزولی از اشتداد به ضعف می‌گراید. همین طور انسان نیز به جهت دارا بودن سه نشئه وجودی عقل، نفس و جسم، در صورت حصول کمال در دو قوت علمی و عملی، عالم صغیری است که عالم کبیر در وجودش مندرج است» (قلی‌زاده، ص ۱۰۴ با تلخیص) و همانند آن با مراتب اشتداد و ضعف انوار که آن نیز ناشی از کمال یا نقص اوست و این کمال و نقص را نیز نوع پرورش نفس انسانی و تمرکز او به هریک از نشئات، تعیین می‌کند،^{۱۳} که در هر حالت، نفس انسانی را با عوالم هستی هم سطح با آن نشئه ارتباط و پیوند می‌دهد که می‌تواند صور و انوار آن عوالم را در خود منعکس کند. لذا به این سبب است که انسان کامل با عالم انوار اتصال می‌یابد که در نتیجه بازتاب انوار آن عالم، خود نیز تبدیل به نور می‌گردد و از اینجاست که مولانا گوید:^{۱۴}

نور جستم خود بدیدم نور نور حور جستم خود بدیدم رشک حور

(مثنوی، ۱۰۸۷/۶)

نتیجه‌گیری

نکته قابل اعتنا و نقطه مشترک در آثار این دو انسان بزرگ، «نور» و جایگاه خاص آن در تفکر ایشان است.

وقتی از این منظر به آثار ایشان می‌پردازیم درمی‌یابیم که مولانا با اینکه از پیروان این حکمت نیست، ولی در خصوص کاربرد «نور» بیشترین تأثیر را از این حکمت پذیرفته و بدون توجه به مقوله‌های طرح شده در این فلسفه، در ضمن ابیات خویش به تعریف نور و انواع آن و چیرگی نور برین نور زیرین و عشق انوار پایین به نور عالی و ارتباط سرور با نور پرداخته و آن مضامین را با ظرافت خاصی در قالب اشعار خود بیان کرده است و با وجود اینکه از اصطلاحات

ابداعی خاص سهروردی، در مورد مراتب تنزلات وجود مطلق نظیر: نورالانوار، نور اقرب، انوار قاهره، انوار مدبره اسفهدیه فلکیه و انسانی، فلک محیط، فلک ثابت و ... در اشعار او نشانی نمی‌توان یافت ولی اوصاف اغلب آنها را، که در حکمت مشاء معادلی داشته، در زیر نام آن اصطلاحات مشایی، مانند: الله، عقل کل، نفس کل، روح انسانی، روح حیوانی، عرش و کرسی، ذکر کرده است که با توصیفی که سهروردی از آنها و نور آنها را ارائه کرده، همانندی دارد و در خصوص انسان نیز ضمن پرداختن به ابعاد دوگانه او، به پیوند روح انسانی وی با دو سو و کمال و نقصان آن که منجر به اشتداد و ضعف انوار در او می‌گردد، اشاراتی دارد که در صورت چشم پوشی از توضیحات مبسوط حکمت اشراق در خصوص این موضوعات با آن انطباق دارد. اما موضوعی که این دو دیدگاه، در آن بسیار به هم نزدیک می‌شوند در زمینه خورشید و اوصاف آن و بزرگداشت آن در هر دو اثر است.

سرانجام می‌توان چنین استنتاج کرد که همان طور که حکمت اشراق بر محوریت «نور» پدید آمده و هرچیز را با نور تطبیق می‌دهد و برای استدلال درباره هستی هرچیز جنبه‌ای از نورانیت به آن نسبت می‌دهد، مولانا نیز این «نور» را در همه زوایای هستی و حیات باز می‌جوید و می‌نمایاند.

توضیحات

۱. در این باب نک: مثنوی، ۳۶۳۲/۵، ۱۲۹۵/۲-۱۲۹۴، ۳۲۲۴-۱۲۹۴، ۳۲۲۳-۱۵۴۵/۲، ۱۳/۱۵۴۲، ۲-۱۵۴۵/۲، ۱۳/۱۵۴۲، ۲-۱۵۴۵/۲، ۱۲۲۳۶/۳.
۲. نک: دیوان کبیر، ۳۴۰۲۴/۷، ۶۰۱۴/۲، ۳۲۲۸۲-۳۲۲۸۴/۷، ۱۳۶۲۲/۳، ۱۲۲۳۶/۳، ۲۷۳۳۱/۵، ۲۵۰۴۸/۵ و مثنوی، ۳۱۵۴/۳-۳۱۵۳.
۳. نک: دیوان کبیر، ۱۸۱۹۷/۲۹۶۳۵، ۴/۶.
۴. نک: دیوان کبیر، ۵۴۴۵/۱، ۲۷۷۱۰/۵، ۷۱۷۶/۲، ۲۵۱۵۳/۱.
۵. نک: دیوان کبیر، ۱۷۷۸۶/۴، ۲۰۴۸۶/۴-۲۰۴۸۵، ۱۶۰۶۵/۳.
۶. نک: دیوان کبیر، ۱۴۶۸۹/۳، ۱۴۵۳۳/۳؛ مثنوی، ۹۷۸/۲-۹۷۶.
۷. نک: دیوان کبیر، ۱۴۵۳۳/۳، ۱۸۲۰۵/۴، ۱۴۶۸۹/۳، ۷۶۷۹/۲؛ مثنوی، ۹۷۸/۲-۹۷۶، ۱۷۶۰/۳.

۸. نک: مثنوی ، ۱۲۰۵/۶-۱۲۰۴ ، ۶۳۴/۶ ، ۱۲۶۴/۵-۱۲۵۸؛ دیوان کبیر ، ۸۷۲۳/۲ ، ۲۸۶۶/۱ ، ۱۸۴۴۷/۴ ، ۴۶۴۲/۱
۹. نک: دیوان کبیر ، ۶۲۴۴/۲ ، ۷۶۸۰/۲ ، ۳۶۰۵۰/۷ ، ۱۶۵۲۶/۳ ، ۳۶۴۳/۴ ، ۲۷۷-۲۷۸/۲ ، ۲۵۲۸-۲۵۳۲/۳ ، ۲۱۸۸-۲۱۹۰/۴؛ دیوان کبیر ،
۱۰. نک: مثنوی ، ۹۶۲۱/۲ ، ۹۲۲۶-۹۲۲۶/۲ ، ۲۰۴۳۷/۴-۲۰۴۳۶
۱۱. در این باب نک: مثنوی ، ۱۹۵۵/۴ ، ۱۹۵۹/۴-۱۹۵۷ ، ۲۷۰۸/۵
۱۲. در این باب نک: مثنوی ، ۴۲۱۹/۳؛ دیوان کبیر ، ۹۶۶۸/۲
۱۳. نک: مثنوی ، ۱۴۹۷-۱۵۱۰/۴
۱۴. نک: مثنوی ، ۱۳۵۳/۲؛ دیوان کبیر ، ۱۷۸۶۱/۴

منابع

- قران کریم، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵.
- استعلامی، محمد، متن و تعلیقات مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، زوار، ۱۳۶۲.
- الهروری، محمد شریف نظام‌الدین، انواریه، ترجمه و شرح حکمت اشراق سهروردی، متن انتقادی و مقدمه حسین ضیایی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۵.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چ ۵، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- _____، سرنی، ج ۱، چ ۳، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۱، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، چ ۲، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۶.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، (ج ۱ و ۲) ، تصحیح و مقدمه: هانری کربن: ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر و ج ۴، تصحیح و تحشیه و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____، حکمت الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چ ۳، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.

- شمیسا، سیروس، *گزیده غزلیات مولوی*، چ ۲، تهران، چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۹.
- صفا، ذبیح الله، *گنجینه سخن*، ج ۶، چ ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- علیجانیان، مریم، *پژوهشی در اندیشه‌های عرفانی شیخ شهاب الدین سهروردی*، تهران، ترفند، ۱۳۸۴.
- فروزانفر، بدیع الزمان، *شرح مثنوی شریف*، ج ۲، چ ۳، تهران، زوار، ۱۳۶۱.
- قلی زاده، حیدر، "تحلیل ماهیت شعر با مبانی نظری عرفان"، *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، ش ۵، سال دوم، ص ۹۵-۱۱۵، ۱۳۸۴.
- معین، محمد، *مجموعه مقالات*، به کوشش مهدخت معین، تهران، معین، ۱۳۶۴.
- ملاصدرا، *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۶۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *دیوان کبیر (کلیات شمس)*، ۱۰ ج، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵=۲۵۳۵.
- _____، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد انیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، ج ۴، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- یثربی، سید یحیی، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، *مفاهیم و اصطلاحات فلسفی در ادبیات فارسی*، تبریز، دانشگاه تربیت معلم تبریز، ۱۳۷۱.