

عالم نور و ظلمت در اندیشه مولانا و سهروردی

محمد تقی خمر^۱
بهروز رومیانی^۲
مصطفی سالاری^۳

چکیده

نوآوری‌ها و بدیع‌گویی‌های مولانا، شاعر و عارف بلندآوازه ایرانی، موجب برجستگی خاص وی در میان شاعران ایران گردیده است. نمادپردازی شهرها، در آثار وی، از زیباترین هنر‌نمایی‌های اوست. در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان شهرهای نمادین مطرح شده در آثار مولانا را به دو دسته "شهر نور" و "شهر ظلمت" دسته‌بندی کرد. در آثار سهروردی نیز می‌توان همین رویه را در قالب تمثیل‌ها و نمادهای اختصاصی سهروردی ملاحظه نمود. این پژوهش که بر مبنای نظریه ادبیات تطبیقی انجام گرفته است، نشان می‌دهد که دو اندیشمند برجسته ایرانی، ضمن بهره‌مندی از آبخورهای ایرانی و اسلامی، بسترهای متفاوتی از منظر نمادپردازی به وجود آورده‌اند. ملوک و ملکوت، دو بخش اصلی آفرینش محسوب می‌شود که یکی نمود عالم نور و دیگری نمود عالم ظلمت است. از نام‌های خاص، جهت معرفی این دو شهر استفاده شده است که عامل شکل‌گیری نمادپردازی شهر نور و ظلمت گشته است. رهایی سالک از عالم ظلمت و رسیدن به سرزمین نور، منوط به دست یافتن به عالم واسطه است. عالم واسطه، در عین حفظ کردن خصوصیات اساطیری خود؛ به ویژه پیوستگی با کوه؛ یعنی عام‌ترین نماد عالم واسطه در جهان، توانسته است با اعمال نمادین سلوک ارتباط برقرار کرده و به همسانی برسد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با تطبیق نمادهای عالم نور در آثار مولانا و سهروردی، به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است.

واژگان کلیدی

مولانا، عرفان اسلامی، شهر نور، شهر ظلمت، سهروردی، هورقلیا.

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: khammar@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: b.romiani@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: M.salari11@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۱

طرح مسأله

عرفان ایرانی، گرایشی است که برخی آن را بازمانده فرهنگ کهن ایرانی دانسته‌اند: «عرفان ایرانی یکی از مظاهر فکری ایرانیان بود که به صورت نهضت فرهنگی و فلسفی در قرن‌های نخستین اسلامی جلوه گر شد.» (حقیقت، ۱۳۷۰: ۳۳۷) بسیاری از ریشه‌های مشترک عرفان و ادیان ایرانی در مقالات و کتب تحقیقی ارائه شده است. مثلاً این جریان فکری را متأثر از دین زرتشت دانسته‌اند: «موارد شباهت بین عقاید صوفیه با آنچه تعلیم زرتشت تلقی شده است بسیار است.» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۳) و یا آنگونه که مهرداد بهار، می‌پندارد، همه نهضت‌های عیاری و عرفانی دارای ریشه مهری هستند: «در دوره اسلامی همه نهضت‌های دهقانی، عیاری و عرفانی دارای عقایدی بودند که با آیین مهر شباهت بسیار داشته است، از آن جمله تجسم یافتن خداوند در رهبر نهضت‌های دهقانی و شهری و علاقه به ایجاد برابری در میان ایشان است.» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۰) البته لازم به ذکر است که هنوز هستند محققانی که معتقد به ریشه‌های اسلامی این مکتب هستند: «تصوف اسلامی ریشه‌ها و سرمنشاء خود را به زمان حیات پیامبر اسلام (ص) برمی‌گرداند، و از سخنان و حیانی آن جناب که در قرآن جمع‌آوری گردیده الهام و اشتقاق می‌گیرد.» (شیمل، ۱۳۷۵: ۷۱) و البته کسانی که ریشه‌های مشترک و جهانی برای آن می‌جویند؛ مثلاً ابوالعلاء عینی در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب "پیدایش و سیر تصوف" نگاشته، از اظهار نظرهای متفاوتی که هر کدام در تلاش است تا سرچشمه تصوف را به یکی از اندیشه‌های آریایی، مسیحی، هرمسی و... منتسب کند، سخن گفته. (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۰) و پس از ذکر این نظرات، تعیین منشأ واحد را غیر ممکن دانسته و می‌افزاید: «تصوف، همانند هر جنبش انقلابی مذهبی، از عوامل زمانی و مکانی موجود در هر عصر مایه گرفته و در سایه تحولات عمومی جبری که تاریخ سه قرن اول اسلام را در بر گرفته، رشد کرده است. و شاید بتوان گفت که تصوف خود نتیجه مستقیم این تحولات بوده است. کوشش در اثبات وابستگی این گونه جنبش‌ها به اصل و منشأ واحدی، کاری است بیهوده. زیرا این جنبش‌ها پیچیده‌تر از آنند که برای آنها اصل و منشأ واحدی تصور کرد، و یا پیدایش و حیات آنها را به مصدر معینی منسوب داشت.» (همان: ۱۱)

نور و ظلمت در اندیشهٔ ایرانی

اگر بخواهیم مهمترین وجه مشخصهٔ ادیان و مکاتب فکری ایرانی را معرفی کنیم، قطعاً "نور و ظلمت" یا "روشنی و تاریکی"، بهترین گزینه خواهد بود. چرا که از طرفی در تمام اندیشه‌ها و مذاهب ایرانی مورد بحث قرار گرفته و از طرفی، به خوبی گویای مبانی ثنویت که زیربنای اندیشهٔ ایرانی است، می‌باشد.

جلالی نائینی، معتقد است که «ثنویه، نام عمومی پیروان همهٔ مذاهبی است که به دو خدا، یکی خدای نور و خیر به نام اهورامزدا و دودیدگر خدای تاریکی و شر به اسم اهریمن، قائل بوده‌اند.» (جلالی نائینی، ۱۳۸۴: ۲۵) این مسأله‌ای است که مقدسی نیز در کتاب خود "آفرینش و تاریخ" دربارهٔ پیروان ثنویت و اصول اعتقاداتشان نوشته و بر وجود اندیشهٔ نور و ظلمت در آن مکاتب صحه گذارده است. (مقدسی، ۱۳۸۱: ۵۷۱)

اصولاً همگامی ثنویت؛ به ویژه در شکل تقابل دو عنصر نور و ظلمت و جدال مظاهر آن، از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی است. کومن، ثنویت را از ویژگی‌های بارز آیین‌های ایرانی می‌داند. (کومن، ۱۳۸۳: ۱۴۱) و معین معتقد است که دو گانه‌پرستی یا دو گانه‌اندیشی، از اعتقادات قدیم آریائیان است که در صورت نمادین جدال دو اصل متضاد، نمود پیدا می‌کند: «اعتقاد به دوگانگی در مبادی خیر و شر از معتقدات قدیم آریائیان محسوب می‌شود: بدی‌ها و خوبی‌ها را هر یک منشائی بود که با یکدیگر دائم در جنگ بودند - قوای خیر باعث سعادت و قوای شر مسبب تیره‌بختی افراد به شمار می‌رفت - مظاهر خیر روز و فصول معتدل و فراوانی و تندرستی و زیبایی و راستی و مظاهر شر، شب و زمستان و خشک‌سالی و قحط و امراض و زشتی و دروغ و امثال آنها بوده است.» (معین، ۱۳۲۶: ۴۲) البته ثنویت را در میان دیگر فرهنگ‌ها نیز می‌توان یافت؛ مثلاً در میان مذاهب پیشمار موجود در هند، مسألهٔ ثنویت، چندان بیگانه نمی‌نماید. این فرآیند به واسطهٔ جدال دو نیروی متخاصم نیروانا و سنساره، نمود یافته است: «در متون مقدس هینایانا، نیروانا همواره به صورت نقطهٔ مقابل سنساره آمده است. این ثنویت، همچنین ثنویت‌های دیگر، در بعضی از متون مقدس ماهایانا انکار شده است. ولی بودای هینایانا چیزی از این مقوله نمی‌داند. جان کلام او این است: «ای رهروان! نازادهٔ ناشدهٔ ناساختهٔ نامرکبی هست که اگر ای رهروان،

این نازاده ناشده ناساخته نامرکب نبود، راه گریزی از آنچه زاده و شده و ساخته و مرکب است نمی‌بود.» (استیس، ۱۳۷۵: ۱۲۸)

شهر نور و ظلمت

در میان نظرات متفاوتی که گاه یکدیگر را نقض کرده و گاه تأیید کرده‌اند، به سختی می‌توان ترتیب مشخص و منظمی برای عوالم، ارائه کرد. عده‌ای تعداد این عوالم را دو عالم دانسته و عده‌ای قائل به هجده هزار عالم و یا بیشتر بوده‌اند. آنچه در این میان اهمیت بسزایی دارد، اقتدار دو عالم ملک و ملکوت است که در برخی از متون با عنوان عالم نور و ظلمت، شناخته شده‌اند.

ما در این بخش، صرفاً به معرفی دو عالم ملک و ملکوت که با عنوان پژوهش سازگار است، می‌پردازیم. عوالمی که نمایشگر دو بعد هستی است. دو بعدی که به دو سمت متضاد گرایش دارد. در یکی نور است و بقا؛ در دیگری، ظلمت و فنا. یکی بر این جهان فانی، اطلاق می‌شود و دیگری به آن جهان باقی. عین‌القضاه دوگانگی عالم ملک و ملکوت را ضمن معرفی افعال خداوند آورده و متذکر می‌شود: «ای عزیز بدانکه افعال خدای - تعالی دو قسم است: ملکی و ملکوتی. این جهان و هر چه در این جهان است ملک خوانند، و آن جهان و هر چه در آن جهان است ملکوت خوانند.» (عین‌القضاه، ۱۳۸۶: ۶۱) گرچه او جهان سومی را موسوم به جبروت معرفی می‌کند که ورای این دو جهان است: «و هر چه جز این جهان و آن جهان باشد جبروت خوانند.» (همان: ۶۱)؛ اما ظاهراً منظور عین‌القضاه از جبروت، بخشی از عالم ملکوت است. چرا که در ارشاد سالک، برای طی کردن مسیر سلوک، به جای واژه جبروت از ملکوت اعلی استفاده می‌کند: «ای عزیز بجلال قدر لم یزل که چندان سلوک می‌باید کرد که از ملک بملکوت رسی، و از ملکوت اسفل تا بملکوت اعلی رسی چندان سلوک می‌باید کرد.» (همان: ۶۱) که در این صورت، تقسیم‌بندی وی، مبنی بر دوگانگی عالم، همچنان دارای اعتبار می‌باشد.

نسفی نیز معتقد به عوالم دوگانه ملک و ملکوت است؛ اما آنگونه که شیوه نگارش او در کتاب‌های چندگانه‌اش می‌باشد، به ذکر اسامی مختلف این دو عالم پرداخته و متذکر می‌شود که یکی از نام‌های این دو عالم، عالم نورانی و ظلمانی است: «بدان - اعزک الله

فی الدارین - که عالم اسم جواهر و اعراض است. مجموع جواهر و اعراض را عالم گویند. و هر نوعی از انواع جواهر و اعراض را هم عالم گویند. چون معنی عالم را دانستی، اکنون بدان که عالم که موجود است وجودی خارجی دارد در قسمت اول بر دو قسم است: عالم ملک و عالم ملکوت، یعنی عالم محسوس و عالم معقول. اما این دو عالم را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، عالم ملک و ملکوت، عالم خلق و عالم امر، عالم شهادت و عالم غیب، عالم ظلمانی و عالم نورانی، عالم محسوس و عالم معقول، و مانند این گفته‌اند، و مراد، از این جمله همین دو عالم بیش نیست، یعنی عالم ملک و ملکوت. «نسفی، ۱۳۸۹: ۶-۱۹۵» نسفی، در راستای همین اندیشه عالم را دو دریا می‌داند، دریای نور و دریای ظلمت: «عالم دو چیز است، نور و ظلمت یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر آمیخته‌اند، نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد تا صفات نور ظاهر شوند» (همان: ۹۱)

شایان ذکر است که او در جایی دیگر از وجود، چهار عالم در عرفان اسلامی خبر داده است: «ای درویش، بدان که لطافت عالم ملک هیچ نسبتی ندارد به لطافت عالم ملکوت، و عالم ملکوت بغایت لطیف است. و لطافت عالم ملکوت هیچ نسبتی ندارد به لطافت عالم جبروت که بغایت لطیف لطیف است. لطافت جبروت هیچ نسبتی ندارد به لطافت ذات خدای تعالی، که بغایت لطیف لطیف است، لطافت بی نهایت است و بیرون از حد وصف و فهم است.» (نسفی، ۱۳۸۸: ۳۸۴) این چهار عالم عبارتند از عالم ملک، عالم ملکوت، عالم جبروت، و در نهایت ذات خداوند، و هر کدام از این عوالم لطیف‌تر از مرتبه زیرین است، آنگونه که نسفی یادآوری کرده است.

سهروردی در عوارف المعارف، ملک را ظاهر هستی و ملکوت را باطن هستی می‌داند و از سالک می‌خواهد تا راهی از ملک به ملکوت بیابد: «عیسی صلوات الله علیه گفت: به عالم ملکوت نتواند رسید مگر کسی که دوبار زاده شده باشد. غرض از ولادت اول ارتباط به عالم ملک است، و از ولادت دوم ارتباط به عالم ملکوت. و غرض از کمال حصول به این ولادت است، و به این ولادت دوم استحقاق میراث انبیاء را توان یافت، و هر که به این میراث نرسد تولد ثانی نیابد اگر چه در کمال فطنت و ذکاوت باشد. چون فطنت و ذکاوت

نتیجه عقل است، و اگر عقل با نور شرع همراه نباشد به ملکوت نتوان رسید و پیوسته در عالم ملک متردد خواهد ماند: چه ملک ظاهر هستی و ملکوت باطن آن است». (سهرودی، ۱۳۷۴: ۸۵)

علاءالدوله سمنانی، ضمن توصیف رؤیت انوار سلوک توسط سالک، عالم شهادت را ظلمت و هیچ می‌داند: «مقصود آنکه چون سالک در خود اثر این توفیق دید، و آن قبول سخن اصحاب دل است، به حسن اعتقاد قدم در سلوک نهاد و بعضی از انوار مشاهده کرد و به علامت طریقت وقوف یافت و بر حقیقت کشف حجاب و رفع ستور مطلع گشت، می‌باید که تا دم آخر یکدم غافل نباشد از آنکه هر دم در عالم شهادت، که هیچ و ظلمات محض است، پرده ظلمانی حاصل می‌شود. اگر بر رفع آن حجاب مشغول نباشد حجاب بر حجاب را افزایش و انوار در پرده رود؛ و مبدا که شیطان نفس را بالقای معانی باطل از طریقت بگرداند و مرتد طریقت گردد.» (الیاس، ۱۳۷۵: ۱۵)

لاهیجی، از دو عالم می‌گوید که او آن را عالم خلق و عالم امر می‌نامد، عناوینی که بر اساس آیات قرآن، اخذ شده است: «خلق، عالمی است که موجود به ماده و مدت شده باشد؛ مثل افلاک و عناصر و موالید و این را عالم خلق و ملک و شهادت می‌نامند. و امر عالمی است که به امر موجد، بی ماده و مدت موجود گشته باشد؛ همچو عقول و نفوس و این را عالم امر و ملکوت و غیب می‌خوانند.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۳)

لاهیجی هم به مانند نسفی، عالم را دو نوع دانسته و در تعریف آن تصریح می‌کند که منظور او از دو عالم، عالم نور و عالم ظلمت است: «بدان که عالم دو نوع است: یکی عالم امکان که آن را عالم شهادت و عالم صورت و عالم خلق و عالم ملک و عالم ویران و عالم اوساخ و عالم غرور و عالم غفلت و عالم ناسوت و عالم ظلمات خوانند. و آن عالم اجسام است و اعراض است که قابل اشاره حسی است. و دیگر عالم لامکان که آن را عالم غیب و عالم معنی و عالم امر و عالم ملکوت و عالم عقل و عالم قدس و عالم حمد و عالم تسبیح و عالم تحمید و عالم خیال خوانند و عالم نور کونیه، و آن عالم مجردات است که قابل اشاره حسی نیست؛ و مجموع ملائکه مقرب که آن را ملاً اعلی گویند و حکما عقول و نفوس خوانند، و ملائکه سماوی و ارواح بشری که نفوس ناطقه باشند از این عالمند.» (همان: ۹۷)

جمع نظرات عرفا، حاکی از آن است که اعتقاد به دو عالم متفاوت که ما آن را بر اساس شواهد موجود در متون عرفانی، عالم نور و عالم ظلمت، نام نهاده ایم؛ اعتقادی پذیرفته شده و مقبول بوده است و اختلافی که البته مشهود نیست، در عناوینی است که در نامگذاری دو عالم، از آن استفاده کرده‌اند.

ظلمت، بارزترین نماد دنیاست. سایر تشبیهات و تمثیل‌ها، برای اثبات ظلمت است؛ بنابراین لازم است متذکر شویم که این دیدگاه، گرچه ریشه در اعماق تاریخ که اسطوره خوانده می‌شود، دارد، برگرفته از مکاتب فکری بشری است که ستیزه با دنیا، از دستورالعمل‌های رایج، بلکه اساس ایدئولوژی آن ادیان است. در این میان سهم بسزایی را باید برای اندیشهٔ مانوی، گنوسی و آیین قبالا، قائل شد. در اندیشهٔ مانوی، دنیا مخلوق اهریمن است. نگاهی که در میان گنوسیان نیز رایج است. آنها به اهریمنی بودن دنیا، باورمند بوده‌اند و آن را گاه آفریده اهریمن دانسته و سالک را به ترک آن فراخوانده‌اند: «گنوسیان به خدایی بزرگ و دست‌نیافتنی معتقد بودند که در آفرینش این جهان مستقیماً دخالتی نداشت. به زعم آنان، خدایی دیگر به نام دمیورگوس یا ایزد جهان آفرین در کار آفرینش دست داشت و حتی برخی گویند که خلق جهان مادی به دست اهریمن بوده است. پس جهان در نزد گنوسیان اهریمنی، و آدمی نیز ساخته و پرداختهٔ نیروهای دوزخی است و تنها پاره‌هایی از نور در کالبد یا تخته بند تن او زندانی‌اند. رسالت انسان، آزادسازی همین پاره‌های روشنی یا روح است تا بتواند به جهان نور یا بهشت روشنی دست یابد.» (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۲۵)

در عرفان، بارزترین صفت دنیا، ظلمت است. به نظر می‌رسد با توجه به تطبیق عالم ظلمت و دنیا، بتوان ادعا کرد که بیشتر با یک خصوصیت ذاتی یا یک باور فکری - مذهبی روبرو هستیم تا صرفاً یک تشبیه ادبی. عراقی، دنیا را وادی ظلمانی می‌داند:

درین محنت کده نخواهی دید تا دانی	درین وحشت سرا امنی نخواهی یافتن هرگز
میا اینجا که خر گیرند دجالان یونانی	چو عیسی عزم بالاکن برون بر جان ازین پستی
که وامانی به مرداری درین وادی ظلمانی	هوای دینی دون را تو از بی‌همتی می‌پسند
تماشای دل خود کن، اگر در بند بستانی	چه بینی سبزه دنیا؟ که چشم جان کند خیره

(عراقی، ۱۳۸۶: ۳۸۱)

و قوامی رازی می‌گوید:

گه چو خضر از ظلمت دنیا به اهل شرع و دین علم‌های سودمندش چشمه حیوان دهد
(قوامی رازی، ۱۳۳۴: ۳۹)

عالم نور

عالم نور، جایگاه بازگشت انسان، با چند عنوان مختلف در عرفان اسلامی مطرح شده است. گاه این شهر، با عنوان عالم نور، عالم علوی یا مفاهیمی نظیر این تعبیر، معرفی شده و گاه با استفاده از نماد پردازی، نام یکی از شهرهای واقعی که برجستگی خاصی در مقطعی از زمان داشته، جایگزین آن گردیده و گاه با تعبیر و توصیفات که یادآور بهشت است، از آن یاد شده است. غزالی عالم ارواح را عالم نور، می‌نامد، و البته این در راستای نظر دیگران مبنی بر نور بودن روح است: «در عالم ارواح - که از عالم انوار است - همچنین عقبات است و حجب بسیار بر درجات.» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۷/۱) در وصف این عالم، بابا افضل کاشانی سروده است:

ای آنکه ز دیده جهانی مستور از غایت نزدیکی خود باشی دور
خود می‌دانی که چشم‌ها باشد کور بگشا به دلم روزنی از عالم نور
(بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۵۳)

و اوحدی مراغه‌ای گفته است:

عالم وحدتست عالم نور عالم کثرت این سرای غرور
(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۰۷)

اوحدی در مثنوی جام جم، عالم نور را در مقابل عالم ظلمت قرار داده و عامل بازماندگی از آن را، توجه به مظاهر هستی و ظلمت می‌داند:

نا تو داری خبر ز هستی خود میل داری به بت پرستی خود
دیده بازت نشد به عالم نور زان به ظلمت فروشدستی دور
دیده بازت نشد به عالم غیب زان به ظلمت فرونشستی و عیب
(همان: ۵۱۳)

نمادپردازی شهر نور و ظلمت در عرفان

شهرهای بیشماری در عرفان اسلامی مطرح شده است و البته با منظوره‌های متفاوتی. از مشهورترین این شهرها هورقلیا است؛ شهری با مفهومی گسترده، که از متون فلسفی اشراقی به عرفان اسلامی رسیده است. سهروردی، این شهر را به عرفان اسلامی معرفی کرده است؛ اما صوفیان بلند آوازه اسلامی، تنها وام گیرنده مفهوم این شهر هستند. آنها به تناسب زمان و مکان و همچنین مقتضیات فردی، عناوینی را جایگزین این نام کرده‌اند. احتمالاً آنها با این مفهوم پیش از سهروردی آشنایی داشته‌اند، گرچه نمی‌توان منکر تأثیرپذیری گسترده عرفا از هورقلیای سهروردی شد. در مقابل هورقلیا و نمادهای هم‌سوی آن، شهرها و مکان‌هایی به عنوان نماد شهر ظلمت، معرفی شده‌اند. ما در این قسمت، به معرفی برخی از این شهرها و بررسی علل انتخاب آن‌ها به عنوان نماد شهر نور یا ظلمت؛ البته به میزان فضایی که این پژوهش در اختیار ما قرار می‌دهد، خواهیم پرداخت.

نمادپردازی شهر نور

نور از مشخصات بهشت است. سنایی نور دل را چونان نور بهشت می‌داند:

تا دلم چون بهشت نور دهد نور تنها نه صد سرور دهد
(سنایی، ۱۳۸۳: ۷۳۴)

اسیری لاهیجی معتقد است که اگر دل مصفا شود، نوری می‌بیند که همان بهشت و حور است:

دیده روشن بیار و نور بین دل مصفا کن بهشت و حور بین
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۱۱)

و مولوی سروده است:

می‌شد و صحرا از نور شمع مرد چون بهشت از ظلمت شب گشته فرد
(مولوی، ۱۳۸۳: ۳۶۷۲/۵)

هند، با توجه به موقعیت جغرافیایی اش؛ یعنی واقع شدن در شرق عالم، به ویژه با توجه به موقعیت جغرافیایی ایران، رفته‌رفته معنای شرق را به خود اختصاص داده است. هند، به عنوان جایگاه معرفت و شهر معنا، نقش خود را در عرفان اسلامی، تا مدت‌های مدیدی

حفظ کرده است؛ گرچه از قرن هفتم هجری به بعد، شهرهای بیشماری جایگزین آن می‌شوند. در تمثیل معروف طوطی و بازرگان مولانا، طوطی سمبل روح و هند سمبل عالم معناست. طوطی وقتی از آن خطه یاد می‌کند، آن را اینگونه وصف می‌کند:

این روا باشد که من در بندِ سخت گه شما بر سبزه، گاهی بر درخت
این چنین باشد وفای دوستان من در این حبس و شما در گلستان
یاد آرید ای مهان زین مرغِ زار یک صبحی در میان مرغزار
(مولوی، ۱۳۸۳، ۸-۱/۱۵۵۶)

این توصیف شباهت زیادی دارد با توصیفی که از بهشت، در متون مذهبی، به ویژه در قرآن ارائه شده است. بغداد در شعر مولوی موقعیتی ویژه دارد. سراسر نور است و جان، در مثنوی معنوی نقش برجسته آن قابل رؤیت است:

خان و مانِ جُغد، ویران‌ست و بس نشنود اوصافِ بغداد و طَبس
(زمانی، ۱۳۸۷، ۳۲۶/۵)

علی‌رغم توجه مولوی به بغداد در مثنوی، باید اذعان کرد که جولانگه او در رمزپردازی و نمادگرایی در باب این شهر، غزلیات است. او مدعی است که طیبی است که از بغداد رسیده است. مولانا این شهر را با صفت جهانِ جان، خطاب قرار می‌دهد: ما به بغداد جهان جان انا الحق می‌زدیم پیش از آن کاین دار و گیر و نکته منصور بود
(مولوی، ۱۳۸۷، ۳۰۴/۱)

مولانا، خود را از ساکنان بغداد لامکان دانسته و در پاسخ به گلایه شیخ مظهرالدین، مبنی بر عدم استقبال مولانا، می‌گوید: «در حقیقت حال ما از خطه بغداد لامکان رسیده‌ایم و شیخ‌زاده عزیز که رسیده است از محله این جهان می‌آید، پس بزیارت و تعظیم اولیتر مائیم نه او.

ما ببغداد جهان جان اناالحق می‌زدیم پیش از آن کین دار و گیر نکته منصور بود
(افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۴۴)

دریای جان، اصطلاحی است معادل با شهر نور که در شعر و نثر عرفانی، به کرات استفاده شده است. عطار در این زمینه گوی سبقت را از همگان ربوده است تا آنجا که

هلموت ریتر، کتاب معروفش را درباره عطار، با این نام، منتشر کرده است. او در وصف این دریا می‌گوید:

چنین دریا که عالم می‌کند نوش ز چون من قطره‌ای برناورد جوش
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۳)

کنعان، در شعر برخی از شعرای پارسی‌گوی، نماد شهر جان است. خاقانی، از این نماد استفاده کرده است:

در مصر انتظار چو یوسف بمانده‌ام بسیار جهد کردم و کنعان نیافتم
(خاقانی، ۱۳۸۷: ۷۸۵)

احتمالاً، مولانا نیز با همین نگرش، آرزوی بازگشت به کنعان را در دل می‌پروراند. تعبیری دیگر از شهرجان، توصیف قصری است که فتاحی در دستور عشاق، ارائه می‌دهد:

بر ارگ قلعه قصری بود عالی چو برج چرخ مشرف بر اعالی
(فتاحی، ۱۳۶۳: ۳۲)

سهروردی جایگاه این قصر را روی چاه تن دانسته است. (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۶۶/۳) و در مونس‌العشاق در وصف آن نوشته شده است: «بدان که بالای این کوشک نه اشکوب طاقی است که آن را شهرستان جان خوانند و او باروئی دارد از عزّت و خندقی دارد از عظمت و بر دوازهٔ آن شهرستان پیری جوان موکل است.» (همان: ۲۷۵ / ۳) بیت المقدس، در این بخش از سخنان ابن سینا، نماد شهر نور است: «من از بیت المقدسم، از محله روح‌آباد از درب حُسن.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۷۵/۳) از دیگر نمادهای شهر نور، شرق است. شرق، در اندیشهٔ صوفیانه، دارای مفهوم وسیعی در معنای محل اشراق نور حق و همچنین جایگاه حقیقت است که اصطلاحاً به شهرجان یا شهر نور موسوم است. در سفر پیدایش، از قرار گرفتن باغ عدن در شرق خبر داده است، جایی که درخت جاودانی نیز در آن جا قرار دارد. (سفر پیدایش، باب اول: ۲۶)

گزینش شهر نور یا ظلمت

گزینش شهر نور یا ظلمت، ریشه در تمایلات فردی - اجتماعی دارد. هر انسان، بر اساس آن چه مطلوب اوست، گزینش خود را انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد در انتخاب شهرهایی که به عنوان نماد شهر جان، در عرفان اسلامی مطرح شده است، بیش از هر چیز، به جاذبه‌های مادی و صوری توجه شده است و البته این خود با آنچه صوفیان، ریاضت و خویش‌داری می‌نامند، در تعارض است.

در بررسی تاریخی این شهرها، می‌توان دوران اقتدار اقتصادی، فرهنگی و مذهبی آنها را مشاهده کرد. شهرهایی که در نعمت و زیبایی، بهشت را فریاد عارف می‌آورده و آنچنان، او را به وجد آورده که بلافاصله میان این شهر و آن شهر که خاستگاه آرزوهایش بوده، ارتباطی نمادین برقرار می‌کرده و در نهایت، عامل تولید ادبی چشمگیری در سطح ادبیات عرفانی گشته که ما با عنوان "نماد پردازی شهر نور و ظلمت"، از آن نام برده‌ایم.

دو شهر را با هم بررسی می‌کنیم. پرآوازه‌ترین شهر در این میان بغداد است. شهری بزرگ که مرکز جهان اسلام به شمار می‌رود. استاد شفیعی کدکنی اعتقاد بر این دارند که مولوی، بغداد را به عنوان نمادی از شهر بزرگ و پر نعمت به کار می‌برد: «بغداد از نظر مولانا رمز مرکزیت و شهر بزرگ (ام‌البلاد) جامعه اسلامی است و مولانا هر جا بخواهد از شهری بزرگ که دارای دیدنی‌ها و خوشی‌های بسیار است سخن بگوید بغداد را مثل می‌زند.» (مولوی، ۱۳۸۵، ۲۷۶) و این نظری است که در کتب دیگر نیز می‌توان شواهدی یافت که صحت آن را تأیید نمایند؛ چراکه در عالم واقع «بغداد، شهری عظیم است و قصبه عراق است و مستقر خلفا است و آبادترین شهر است اندر میان جهان و جای علماست و خواسته بسیار است و منصور کرده است اندر روزگار اسلام.» (حدودالعالم، ۱۵۱)

البته در کنار این نظر، نظرات دیگری نیز قابل طرح و بررسی است؛ از جمله اینکه، با توجه به این مسأله که بغداد، که در ابتدا، تختگاه حکومت عباسی بود، رفته رفته به جایگاه عرفان اسلامی؛ به ویژه خاستگاه مکتب بغداد تبدیل شد؛ بنابراین صرفاً به عنوان مرکز عرفان اسلامی، انتخاب شده است. در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، آمده است: «در نگاه نخست، انتظار نمی‌رود شهری چون بغداد که برای تختگاه حکومت عباسی پایه -

گذاری شد، برای پرورش اندیشه‌های صوفیانه، جایی قابل قیاس با شهرهایی چون بصره و کوفه باشد که پایه‌گذاری آنها برای امور جهادی بوده است؛ اما در عمل یکی از چند پایگاه اصلی شکل‌گیری افکار مدون صوفیه گردید و زادگاه مکتبی مهم در تاریخ صوفیه به شمار آمد که مکتب بغداد، نام گرفت. «دایره‌المعارف اسلامی: ۳۲۵» شاید بتوان این فرضیه را مطرح کرد که از آنجا که بغداد مرکز عرفان اسلامی، در آن سال‌ها به شمار می‌رفته است؛ بنابراین مولانا این مرکز را با مرکز عالم تطبیق داده و به عنوان نماد مرکز در اشعارش به کار برده است.

این فرضیه در مورد شهرهایی که به عنوان نماد "شهر ظلمت" نیز مطرح شده‌اند، قابل بررسی است؛ به عنوان مثال، شهری چون "سمرقند"، که نماد دنیا است، خود در روزگار پیشین، به عنوان سمبل شهر جان به کار می‌رفته است. این شهر بزرگ، برای کسانی که آن را در دوران شکوهش مشاهده کرده‌اند، چونان بهشتی بر زمین بوده است. در شرح مثنوی شریف، اشاره شده است که سمرقند یکی از جنات اربعه روی زمین انگاشته می‌شده است. (مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۱۰۳) نویسنده حدودالعالم نیز از برجستگی آن، سخن به میان آورده است: «شهری بزرگست و آبادان است و با نعمت بسیار و جای بازرگانان همه جهانست.» (حدودالعالم، ۱۳۴۰: ۱۰۷) و جوینی در وصف آن، آورده است:

إِنْ قِيلَ فِي الدُّنْيَا تُرَى جَنَّةٌ فَجَنَّةُ الدُّنْيَا سَمَرْقَنْدٌ
يَا مَنْ يَوَازِي أَرْضَ بَلْخِ بِهَا هَلْ سَيَتَوَى الْحَنْظَلُ الْقَنْدُ
(جوینی، ۱۳۸۴: ۱۹۷)

بنابراین ملاحظه می‌شود که انتخاب این شهرها، بسیار تحت تأثیر شرایط زمانه و اقتدار مکان‌گزینش شده از لحاظ فرهنگی، مذهبی و البته اقتصادی بوده است. و دیگر اینکه، تحولی که در مورد برخی از این شهرها رخ می‌دهد که طی آن، شهری از نماد "نور"، به نماد "ظلمت" تبدیل می‌شود؛ از مقولهٔ جابجایی نمادها است.

عالم نور در آثار سهروردی

تقسیم عالم به دو بخش نورانی و ظلمانی و طرح مبحث عالم نور و ملکوت، در آثار سهروردی چشمگیر و بنیادین است. در آثار سهروردی، سالک بایستی خود را به هورقلیا

برساند: «وقتی در کلام قدماء سخنی از وجود عالم مقدری که غیر از عقل و نفس است و شهرهای بی‌شمار، از جمله جابلقا و جابرصا در آن است، شنیدی در مقام تکذیب آن برنیا، زیرا سالکان این شهرها را مشاهده می‌کنند و آنان را در آن شهرها نیازهایی است. و اما جماعت شیادان و عالمان دروغین، حتی اگر هم به دلیل و برهان مجاب‌شان سازی، باز هم شهود تو را منکر خواهند شد. بنابراین صبر و سکوت پیشه کن. اگر حکمة‌الاشراق را بخوانی چیزی از آنچه گذشت، درک خواهی کرد به شرط آنکه معلم تو دلیل راحت باشد. و گرنه به حکمت معتقد باش.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۹ / ۱)

«حکایت و خواب: و زمانی سخت مشغول فکر و ریاضت بودم و مسأله علم برایم دشوار می‌نمود و آنچه در کتاب‌ها آمده است، چیزی در این باب برایم روشن نمی‌ساخت. تا شبی از شب‌ها به خلسه‌ای شبیه به خواب درافتادم، ناگاه لذتی سرمست‌کننده، برقی درخشان و نوری تابان به همراه ظهور شبح انسان را احساس کردم و در دم دیدم که او یاور جان‌ها، پیشوای حکمت، معلم اول [ارسطو] است؛ سیمایی داشت که برایم خوشایند می‌نمود و او را ابهتی بود که دچار هیبت‌ام می‌ساخت. با روی گشوده با من برخورد کرد و مرا سلام گفت به طوری که هراسم از میان رفت و وحشتم تبدیل به انس شد. سپس از دشواری این مسأله [علم] نزد او شکوه کردم و مرا گفت: به خویش بازگرد تا مسأله برایت حل شود. گفتم و این چگونه باشد. گفت: تو ذات خویش را ادراک می‌کنی؛ آیا درک تو از خویش، [بی‌واسطه و] از طریق ذات تو است یا با واسطه چیزی غیر از ذات» (همان: ۷۷/۲)

خود سهروردی، بعدها، در کتاب المطارحات، به اهمیت این گفتگو اشاره کرده است: «و اما عقیده من در باب این مسأله (علم) در کتابم موسوم به حکمة‌الاشراق آمده است. و در اینجا نمی‌توانم صراحتاً آن را بیان کنم، زیرا هدف من در این کتاب بحث و بررسی است به گونه‌ای که از [مشرّب و] مأخذ مشائیان چندان دور نشود. گو اینکه، این کتاب نیز اگر به دقت بررسی شود، عاری از مطالب روشنی‌بخش دیدگان و گنج‌های نهان مانده در زیر پرده نازک، نیست. اگر افراد کندذهن آنها را نیابند، گناه ما نیست! و اما جستجوگر سخت‌کوش، محکّمات (سخنان استوار) آن را به چنگ می‌آورد و در آن

بدانچه خود انتظارش را نداشته است و من در حق او امیدوار بوده‌ام، دست می‌یابد. نیکوترین راهی که جوینده باید پیش از پرداختن به حکمت اشراق بر آن تکیه کند، روشی است که در تلویحات آورده‌ام آنجا که مربوط است به حکایت آنچه میان من و پیشوای اهل بحث، ارسطاطالیس حکیم، در مقام «جابرصا» به هنگام گفتگوی شبیح او با من، روی داده است. و آن روش عبارت از این است که آدمی ابتدا باید دربارهٔ علمش به ذات خویش تحقیق کند و سپس به علم به آنچه بالاتر از ذات اوست پردازد.» (همان: ۴۸۳)

«هرمس، شبی برخاست و در پیشگاه خورشید در هیکل نور نماز گزارد. همین که ستون صبح شکافت زمینی را دید که با شهرهایی که خداوند بر آنها خشم گرفته است، در حال فرورفتن است و سپس کاملاً فرو رفت. گفت ای پدر مرا از حصار (ساحت) هم‌نشینان بد نجات بخش! سپس ندایی شنید که می‌گفت به ریسمان شعاع چنگ بزن و به ایوان‌های عرش بالا بیا. سپس بالا رفت و آنگاه زمین و آسمان‌ها را در زیر پای خویش یافت» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۱۲۶)

شهرزوری می‌نویسد: «مقصود سهروردی از هرمس نفس کامل شریف است و مقصود از نماز توجه به آن عالم [بالا]. مقصود از شب در پیشگاه خورشید، شب حضور است که هدف نفس از ریاضت و سلوک خویش، دستیابی به آن است. مقصود از شکافته شدن ستون صبح، نمایان شدن نفس از دل تیرگی بدن است به دلیل وارد شدن انوار الهی و پرتوهای قدسی بر آن؛ و همانطور که در نزد ما ستون صبح از افق زمین سر برمی‌زند، ستون این صبح یعنی نفس ناطقه نیز به سبب آن انوار عقلی که بدان می‌رسد، از زمین بدن، پدیدار می‌شود، پس راست است سخن وی آنجا که می‌گوید زمینی را در حال فرورفتن دید. یعنی این سالک که همان نفس ناطقه پدیدار شده از [دل تاریکی] بدن باشد، به هنگام تجلی الهی مشاهده کرد که زمین بدن و شهرهای آن یعنی قوای آن، در حال فرورفتن‌اند، زیرا نفس به هنگام این کشف و ظهور، در مکان/ جایگاه انوار عقلی و ذوات عقلی قرار داشت، و حال آنکه نفس و قوای آن، در این هنگام در مکان عالم زیرین واقع بودند که به دلیل نهایت دوری‌اش از آن جناب الهی، مورد غضب [خداوند] است. پس این سالک تعالی یافته از حضيض بدن به اوج عقل، ندا در داد: ای پدرم! و این یا اشاره به

واجب الوجود بالذات است یا اشاره به عقلی که همانا علت اوست و از او خواست که از قوای بدنی و وابستگی‌های مادی نجاتم ده. به او ندا داده شد که به ریسمان شعاع چنگ بزن - منظور از آن حکمت نظری و حکمت عملی است که آدمی را به عالم علوی می‌رسانند- و به ایوان‌های کرسی که همان مجردات عقلی‌اند، بالا بیا. و در این هنگام بود که زمین و آسمان‌ها، در زیر پایش قرار داشت، زیرا در این هنگام از عوالم جسمانی فلکی و عنصری بالا رفته بود و معمول برخی قدما این بوده است که از مجردات به افلاک تعبیر می‌کرده‌اند، زیرا احاطه موجود مجرد پرنور بر موجود مجرد کم‌نورتر از آن، به مانند احاطه یک آسمان بر آسمان دیگر است. از این روست که افلاطون گفت: به هنگام تجرد [از بدن]، افلاکی نورانی را مشاهده کردم یعنی افلاکی را مشاهده کردم که جز برای آنان که حیاتی نو یافته‌اند، آن هنگام که زمینی نو جانشین زمین و آسمان نویی جانشین آسمان‌ها، شود، قابل مشاهده نیستند.»

ابن کمونه می‌گوید: «این رمز از رمزهای دشوار است. ممکن است منظور از شکافته شدن ستون صبح، ظهور انوار معارف و مقصود از زمین، بدن یا ماده به طور کلی و منظور از شهرها/ قریه‌ها، نفوس متعلق به ابدان یا قوای حلول کرده در ابدان باشد. بنابراین گویی مؤلف اینان را به ساکنان شهرها مانده کرده و بالفظ شهرها/ قریه‌ها، از ساکنان آنها تعبیر کرده است و این مانند وقتی است که می‌گویند: شهر به خداوند پناه برد و در اینجا مقصود ساکنان شهر است. مقصود از سقوط/ فرورفتن آن، سقوط آن از مرتبه‌ای است که به حسب اصل فطرت خویش در خور آن است. قبلاً از کیفیت و علت این سقوط آگاه شدی. مقصود از ساحت/ حصار، بدن است و مقصود از همسایگان بد، قوای بدنی. مقصود از ریسمان شعاع، پیوستن به عالم علوی و مقصود از ایوان‌های کرسی، عالم مجردات است. مقصود او از اینکه زمین و آسمان‌ها در زیر پای او [هرمس] بوده‌اند، اوج گرفتن او از عالم اجسام و جسمانیات، هم زمین این عالم و هم آسمان‌های آن، است.»

ابن کمونه نیز، همانند شهرزوری که بر او فضل تقدم دارد، در اینجا استناد می‌کند به حکایت خلسه‌ای که همه مؤلفان ما آن را به افلاطون نسبت داده‌اند. اما می‌دانیم که این حکایت متعلق به افلوپین است که در گزارش و گواهی وی در خصوص شرح حال معنوی خویش در کتاب تاسوعات آمده است. سهروردی نیز سطرهای نخست این حکایت را در

«حکمة الاشراق» نقل کرده و شارح وی، قطب‌الدین شیرازی، با اشتیاق تمام کل این فراز را آورده است. عبارت افلوطین به شرح زیر است: «بارها، هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و اندر خود درمی‌آیم، زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم؛ در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم و والاترین زندگی را می‌گذرانم و از جهان عقل می‌گذرم و از همه معقولات برتر می‌پریم و با خدا یکی می‌گردم.» (سجادی، ۱۳۶۳: ۷۱/۲)

شارحان ما تردید نکرده‌اند و در این مورد کاملاً حق با آنها است، که خلسه هرمس دلالت بر ورود او به عالم برزخ یعنی عالم هورقلیا، دارد. ابن کمونه در تأیید نظر خویش استناد می‌کند به همان سه متنی که ترجمه آنها را در بالا آوردم. هرمس از حدود این زمین و آسمان‌های دیدنی افلاک، خارج شده و به عالم مثال که زمین و آسمان‌های مخصوص به خویش را دارد و جابلقا و جابرسا، از جمله شهرهای بی‌شمار آن است، وارد شده است. ابن کمونه نتیجه می‌گیرد که: «[درک] حقیقت مقصود مؤلف از این فصل، برای من دشوارتر از همه مطالبی است که در فصول قبلی این مرصاد [باب]، گذشت.» اما شهرزوری چنین دشواری‌هایی را احساس نمی‌کند. ولی حقیقت این است که ابن کمونه عارف نبوده است.

این حکایت خلسه، به شرحی که در متن عربی اثولوجیا مذکور است، در حقیقت ترجمه آزادی از متن افلوطین است. اما، این زمین نوین و این آسمان‌های نوین، که نه زمین و آسمان‌های عالم محسوس، بلکه زمین و آسمان‌های عالم مثال‌اند: «ذوات روحانی اصنافی دارند و این از آن روست که هستند برخی از آنها که در آسمانی بالای این آسمان ستارگانی جای گرفته‌اند. ذوات روحانی ساکن در آن آسمان، هر یک از آنها در کلیت فلک آسمان خویش جای دارد، با این تفاوت که او را جایگاهی متمایز غیر از جایگاه یار اوست، اما نه همانند تمایز موجودات جسمانی که در آسمان‌اند، زیرا آنها (ذوات روحانی)، جسم نیستند و آن آسمان هم جسم نیست. از این روی هر یک از آنها در کلیت آن آسمان است. و می‌گوئیم: ورای این عالم، آسمانی و زمینی و دریایی، جاندار و گیاهی و انسانی آسمانی وجود دارد. همه آنچه در این جهان است، آسمانی است و در آنجا هیچ چیز زمینی نیست. موجودات روحانی آنجا با انسان‌های موجود در آنجا سازگاراند، از یکدیگر

نفرت ندارند. هیچ یک از آنها با یار خویش ناهماهنگ و ناسازگار نیست، بلکه در کنار او آرامش می‌یابد» (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۳۶۳)

او هستی را به «نور» و «ظلمت» تقسیم می‌کند؛ قلمرو علم و جهل یا حضور و غیبت. هر موجود مجردی نور است و خداوند نورالانوار و نور سماوات و ارض است. بدن انسان از سنخ عالم ظلمت و روح انسان از سنخ حقایق نوری است. پس روح در تن غریب است و گرفتار و مشغول تن. سعادت او در دل کندن از تعلقات جسمانی و رجعت به عالم انوار است که وطن اصلی اوست. نفس از عالم ملکوت است، اما به سبب اشتغال به بدن از آن باز مانده. راه بازگشت به وطن مألوف، عبادت و تجرید از بدن با کم خوردن و کم خفتن است. (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۲۰۶) پس از تجرید از تن و دنیای مادی است که اهل سلوک در معرض تابش اشراقات علوی قرار می‌گیرند. حکیم متأله کوشش می‌کند پیش از مرگ طبیعی، تجرّد یابد و از مواهب عالم انوار برخوردار شود و به ذوات نوری مبدّل گردد و از سعادت و بهجت ابدی بهره‌مند شود. برای این سفر روحانی، وجود پیر و راهنمای راه رفته لازم است. وی در جایی می‌نویسد: عمرم به سی سال رسیده است و بیشتر آن را به دنبال یافتن مشارک مطلعی که از علوم شریفه آگاه باشد، گذرانده‌ام و نیافته‌ام. (همان: ۲۰۹)

از ویژگی‌های حکمت اشراقی، استفاده از زبان تمثیلی است. نمادگرایی و استفاده از زبان رمزی و تمثیلی برای بیان حقایق شهودی در آثار سهروردی، بخصوص در رسایل فارسی او، چشمگیر است. وی تجارب باطنی و اسفار انفسی خود را به صورت حکایاتی که در اغلب آنها از زبان رمزی استفاده شده است، بیان می‌کند. در رساله طیر و در صفیر سیمرخ، سخن از پرواز و سلوک می‌گوید: در رساله غربت غریبه، هادی بن خیر یمانی مسافر از وطن دور مانده و سالک ره گم کرده راه می‌نماید. در عقل سرخ نیز سخن از پرواز مرغان است. حکایت بازی که در آسمان‌ها پرواز می‌کند و شگفتی‌ها را می‌بیند و از اسرار کوه قاف آگاه می‌گردد. در روزی به جماعت صوفیان، نیز اصول سیر و سلوک را طرح می‌کند. در رساله در حقیقت عشق، از اسرار عشق و عشق‌ساری در همه موجودات سخن می‌گوید.

عالم اشباح یا اقلیم هشتم

حکمای اسلامی پیش از سهروردی عوالم را در سه مرتبه طبقه‌بندی می‌کردند: الف. عالم جبروت یا عالم عقول؛ ب. عالم ملکوت که عالم نفوس فلکی و انسانی است؛ ج. عالم ملک یا برزخ که شامل افلاک و عناصر تحت قمر یا عالم مادی است. سهروردی وجود این عوالم را می‌پذیرد، اما با رویکرد اشراقی خود، تفسیر و تفصیل جدیدی از آنها ارائه می‌دهد و آنها را تحت عناوین و مقولاتی متناسب با حکمت نوری خود قرار می‌دهد. سهروردی می‌گوید: این عوالم را در تجارب صحیح یافته است. اما آنچه در بحث معرفت-شناسی سهروردی اهمیت دارد و ابتکار وی محسوب می‌شود، اثبات عالم دیگری است موسوم به «عالم مثال» که واسطه میان عوالم معقول و عالم محسوس است. این عالم اقلیم هشتم یا «ناکجاآباد»، اقلیم عجایب است و شهرهای اسرارآمیز «جابلقا» و «جابلسا» (جابر صا) و «هورقلیا» در آن واقع است. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۳۵) در رأس همه این عوالم، البته نور-الانوار قرار دارد.

نظریه «عالم مثال» یکی از عناصر مهم فلسفه سهروردی است و بسیاری از آراء معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی او مبتنی بر وجود این عالم است. «عالم مثال» عالمی است و رای ماده، زمان و مکان و موطن صور، و مُثُل مجردة جوهری است. موجودات این عالم صورت و مقدار دارند، اما عاری از ماده هستند. این عالم اصل و منشأ صور و اشکال عالم ماده است و موجودات آن مثال و نمونه موجودات مادی است. صور مرآتیی و تخیلی و صوری که در رؤیا دیده می‌شود، متعلق به این عالم است، همچنین اجنه و شیاطین. فقط نفوسی که با تحمل رنج سلوک از کوه قاف گذشته و نورانی شده‌اند، قادر به مشاهده آن هستند. «عالم مثال» دنیایی است واقعی و موجود، نه توهمی و قائم به ذهن انسان. همین عالم منشأ و علت عالم برزخی مادی است. ما از طریق خیال فعال، می‌توانیم به درک این عالم برسیم. باید توجه داشت که عالم مثالی یا مُثُل معلق سهروردی غیر از مُثُل افلاطونی است. «مُثُل افلاطونی» وجودهای نوری ثابت هستند، اما مُثُل سهروردی معلق‌اند و حال در جواهر نیستند و در این عالم، مظهري دارند. بسیاری از حقایق از جمله عالم رستاخیر، علم به مغیبات، شهودات صوری و کرامات اولیا، بر پایه اعتقاد به این عالم توجیه می‌پذیرد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۸۷)

نتیجه‌گیری

آفرینش، محصول تجلی نور حق بوده است. "نور محمدیه"، اصطلاحی است برای معرفی اولین مخلوق که البته عناوین بیشماری برای آن در نظر گرفته شده است. این اصطلاح، نمایانگر الگو گرفتن آفرینش در عرفان اسلامی، از مکتبی غیر از مکاتب ثنوی ایرانی است. احتمال دارد نظریه آفرینش به واسطه نور محمدیه، برگرفته از اندیشه سهروردی باشد. ملک و ملکوت، دو بخش اصلی آفرینش محسوب می‌شود که یکی نمود عالم نور و دیگری نمود عالم ظلمت است. از نام‌های خاص، جهت معرفی این دو شهر استفاده شده است که عامل شکل‌گیری نمادپردازی شهر نور و ظلمت گشته است. رهایی سالک از عالم ظلمت و رسیدن به سرزمین نور، منوط به دست یافتن به عالم واسطه است. عالم واسطه، در عین حفظ کردن خصوصیات اساطیری خود؛ به ویژه پیوستگی با کوه؛ یعنی عام‌ترین نماد عالم واسطه در جهان، توانسته است با اعمال نمادین سلوک ارتباط برقرار کرده و به همسانی برسد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
۲. اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، اسطوره آفرینش در آیین مانی، چاپ اول، تهران: فکر روز.
۳. اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۶۵)، دیوان اشعار و رسائل، به اهتمام برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۴. افلاکی، شمس الدین محمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یاسیجی، تهران: دنیای کتاب.
۵. امین رضوی، مهدی، (۱۳۷۷)، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
۶. الیاده، میرچا، (۱۳۷۶)، رساله در تاریخ ادیان، تهران: سروش.
۷. اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین، (۱۳۸۷)، کلیات (دیوان، منطق العشاق، جام جم)، به کوشش و با مقدمه علی مرادی مراغه‌ای، تهران: اوحدی.
۸. بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۸)، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، تهران: سوره مهر.
۹. حزین لاهیجی، محمد علی بن ابی طالب، (۱۳۶۲)، دیوان، با تصحیح، مقابله، مقدمه بیژن ترقی، تهران: بی نا.
۱۰. خاقانی، بدیل بن علی، (۱۳۸۵)، دیوان، به کوشش ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار.
۱۱. رضی، هاشم، (۱۳۷۵)، آیین مغان، تهران: سخن.
۱۲. -----، (۱۳۷۹)، حکمت خسروانی، تهران: بهجت.
۱۳. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۳)، سیری در فلسفه اشراق، تهران: فلسفه.
۱۴. سرامی، قدمعلی، (۱۳۷۳)، از رنگ گل تا رنج خار، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، حجاب هستی، تألیف محیی الدین ابن عربی، تهران: زوار.
۱۶. سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۸۳)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تهران: دانشگاه تهران.

۱۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، (۱۳۶۵)، نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکماء)، ترجمه مقصودعلی تبریزی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. صدری نیا، باقر، (۱۳۸۸)، فرهنگ مأثورات عرفانی، تهران: سخن.
۲۱. عراقی، ابراهیم بن یزرگمهر، (۱۳۸۶)، دیوان، مقدمه و تصحیح: پروین قائمی، تهران: پیمان.
۲۲. عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۴)، منطق‌الطیر،
۲۳. عین‌القضاة، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
۲۴. فتاحی، (۱۳۶۳)، دستور عشاق، به اهتمام ر. س. گرین شیلدز، برلین: ۱۹۲۶. (افست تهران: ۱۳۶۳)
۲۵. قشیری، (۱۳۴۵). رساله قشیری، مترجم ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۶. کتاب مقدس، عهد جدید، (۱۳۷۵)، ترجمه انجیل اربعه، تعلیقات و توضیحات محمد باقر بن اسماعیل حسینی خاتون آبادی، به کوشش رسول جعفریان. تهران: نشر نقطه، دفتر نشر میراث مکتوب.
۲۷. لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۲۸. مقدم، محمد، (۱۳۸۰)، جستاری درباره مهر و ناهید، تهران: اساطیر.
۲۹. معین، محمد، (۱۳۲۶)، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۰. مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تصحیح، مقدمه و کشف‌الایات از قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
۳۱. نسفی، عزیز بن محمد، (۱۳۸۹)، الانسان الکامل، تهران: طهوری.
۳۲. نصر، سید حسین، (۱۳۶۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

۳۳. همیلتون، ادیت، (۱۳۷۹)، اسطوره های یونان و رم، ترجمه حسن قائم مقامی، تهران: هرمس.

۳۴. یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۴)، سهروردی و حکمت اشراق، قم: مخطوط.

۳۵. مقالات

۳۶. اتراک، حسین (۱۳۸۳). مراتب خلقت از دیدگاه آیات و روایات، بازتاب اندیشه، شماره ۷۱، اسفند.

۳۷. الیاس، جمال، (۱۳۷۵)، رساله نوریه شیخ علاء الدوله سمنانی، معارف، فروردین - تیر، شماره ۲۷.

۳۸. امید، مسعود، (۱۳۷۹)، عالم واسطه در گذر اندیشه، کلام اسلامی، شماره ۲۴.

۳۹. پزشکی، نجمه السادات، (۱۳۷۶)، رابطه عالم مثال با عالم ذر، کیهان فرهنگی، شماره ۱۳۴، مرداد.

