

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آو ساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی

مراتب انوار و تطبیق آن

با نصوص عرفانی و شعر مولوی*

محبوبه عبداللّهی اهر

مربی دانشگاه پیام نور تبریز

چکیده

نور یکی از واژگان کلیدی قرآن و فرهنگ اسلامی است و حکمت اشراق بر مبنای آن بنا نهاده شده است؛ در عرفان و بویژه اشعار مولانا نیز نور و ترادفات آن به وفور به کار رفته است. پژوهش حاضر از سه منظر قرآن، حکمت و عرفان به نور و مراتب و هاله‌های معنایی پیرامون آن می‌پردازد و مناسبات و مشابهات آنها را بررسی و تبیین می‌نماید. در این سه دیدگاه، نور، نماد خالق هستی است و نور اقرب یا نور محمدی حاصل نورالانوار است. فلسفه به تبیین کلی کلام حق (قرآن) می‌پردازد و عرفان با بیانی لطیف و هنری، آن را برای طیف وسیع‌تری از مخاطبان تفسیر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نور، قرآن و حدیث، اشراق، عرفان، مولوی.

مقدمه

«حکمت، در اصطلاح به آن قسمت از اندیشه و معرفت بشری می‌گویند که اصل وجود و هستی را مورد بحث و بررسی قرار دهد تا در حد توان انسان شناخته شود.» (یثربی، ۱۳۷۱، ص ۲۳) برخی از انسانها در درازنای زمان از گذشته‌های دور تا زمان حال سعی کرده‌اند به این «شناخت» دست یابند، آنها طرق مختلف را جهت رسیدن به حقیقت طی کرده‌اند، که حکمت اشراق یکی از کهن‌ترین این شیوه‌هاست. «خصوصیت کلی حکمت اشراق این است که پیروان آن از طریق کشف و شهود به این معرفت و علم رسیده‌اند ولی به معنی خاص، کلمه اشراق، بویژه در ایران اسلامی، همان حکمتی است که سهروردی با تکیه بر فلسفه مشایی بوعلی و تصوف اسلامی و اندیشه‌های فلسفی ایران باستان و یونان به وجود آورد و رنگ خاص نبوغ خود را به آن بخشید.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۲)

اساس فلسفه سهروردی «نور برتر» است که اصل و منشأ کل اشیا و کائنات به شمار می‌رود. جهان از دیدگاه او جز انواری که یکی بر دیگری می‌تابد، در واقع غیر از اشراق و شروق نیست. شیخ اشراق آرای خاص اشراقی خود را در حکمة الاشراق جمع کرده است. کتاب «انواریه» نیز در شرح حکمة الاشراق سهروردی است که در این نوشته از آن و نیز سایر پژوهشهای مرتبط استفاده شده است.

اهمیت «نور» در قرآن کریم نیز با توجه به وجود آیات متعدد در این زمینه مشهود است: *الله النور السموات و الارض (نور، آیه ۳۵)*: خداوند نور آسمانها و زمین است. تفاسیر متفاوت و گوناگونی از این آیه کریمه توسط شارحان و مفسران صورت گرفته است. ترجمه و تفسیر مذهبی و عرفانی آیه نور را در ترجمه تفسیر طبری، کشف الاسرار میدی، جواهرالقرآن امام محمد غزالی، تفسیر قرآن (کهن)، تفسیر ابوالفتوح رازی، سورآبادی، بصائر یمینی، مواهب علیه و امثال قرآن، نمونه‌هایی از این تفاسیر است.^۱

در تفاسیر خاصه، مفسرین شیعه، این آیت را تمثیل استدلالی بر اثبات حقانیت پیامبر(ص) و ائمه اطهار و اولاد آن حضرت می‌دانند(حاکمی، ۱۳۷۵، ص ۱۱) از احادیثی که در تایید این نظر مورد استفاده مفسران قرار گرفته است، می‌توان به احادیثی همچون «انا من نورالله والمؤمنون من نوری» و «انا و علی من نور واحد» اشاره کرد (همان، ص ۱۳) استفاده از واژه نور و آیه‌های مربوط به آن در جای جای اشعار و اقوال عرفای بزرگ نیز به چشم می‌خورد، از جمله استفاده از واژه «نور» با بسامد بسیار زیاد در اشعار مولانا نیز نشان‌دهنده جایگاه خاص نور در اندیشه اوست؛ مطالب و مضامین مرتبط با «نور» در این اشعار معنوی و عرفانی با لطف و ظرافت خاصی به کار رفته است. از اینرو این سه اثر گرانقدر(قرآن، حکمة الاشراق و مثنوی) را از این دیدگاه و زاویه در کنار یکدیگر قرار می‌دهیم تا با مقایسه آنها، وجوه اشتراک آنها بیشتر آشکار شود.

حکمت اشراق:

در حکمت اشراق، «نور نخستین» اساس و منشأ هستی محسوب می‌شود؛ یعنی خدا، پیوسته نورافشانی (اشراق) می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه چیز را به وجود می‌آورد و با اشعه خود به آنها حیات می‌بخشد. بنابراین هرچیز در این جهان منشعب از نور ذات اوست.

شیخ شهاب الدین سهروردی، افلاطون، فیلسوف یونانی، را بنیانگذار این حکمت در یونان و مؤسس حقیقی این حکمت را زردشت، پیامبر ایرانی، می‌داند؛ از این رو شیخ اشراق خود را شاگرد مکتب ایشان می‌شمارد و به این پیشینه نیز اشاره می‌کند.^۲ سهروردی در فلسفه خویش روش حکمای اشراقی یونان و ایرانیان باستان را برگزید و در آن مبادی حکمت افلاطونیان جدید و اصطلاحات حکمت مغان را به هم درآمیخت. در آیین مغ، نور و ظلمت را دو حقیقت متمایز و مخلوق دو عامل خلاق مستقل فرض می‌کردند؛ چرا که موبدان زردشتی با این دلیل که یک، جز یک افاضت

نمی‌کند، روشنایی و تاریکی را به دو مبدأ مستقل نسبت می‌دادند. سهروردی اگرچه حکمت خویش را بر قاعده نور و ظلمت می‌بیند؛ اما از عقاید ثنویّه مجوس و مانویّه دوری می‌جوید. از این رو در حکمت اشراق تقابل نور و ظلمت، تقابل تضاد نیست بلکه تقابل وجود و لاجود است؛ یعنی خدا و هستی، نور است و جایی که خدا نباشد ظلمت است. به این سبب در فلسفه شیخ، نور الهی بر همه هستی می‌تابد و هر پدیده و موجودی به اندازه استعداد خویش نور دریافت می‌کند.^۳

«از خصایص مهم حکمت او ازدواج و آمیزش حکمت ایران باستان و عرفان و حکمت اسلامی است. سهروردی موفق شد در حالی که عارفی کاملاً اسلامی و مفسری عمیق از حقایق قرآنی بود، در آسمان معرفت اسلامی حقایق رمزی و تمثیلی حکمت ایران باستان را مشاهده کند و به آن حیات نوین بخشد. از اینرو همان حکیمی که پایه گذار حکمت اشراق و احیاکننده فلسفه ایران باستان است بیش از تمام فلاسفه اسلامی قبل از خود، به آیات قرآنی و احادیث نبوی توجه کرده است.» (سهروردی، ۱۳۸۰، صص ۳۳-۳۴) و طبعاً تمام آثارش مملو از استناد به آیات و احادیث است.

از آنجا که پیشوایان این حکمت، یعنی افلاطون در یونان و شیخ شهاب الدین سهروردی در میان فلاسفه اسلامی، حکمت خودشان را حاصل تجرید از بدن و مشاهده حقایق به کمک عنایات ربّانی شمرده‌اند و بعد برای قابل فهم کردن آن حقایق، از بحث و استدلال و فلسفه سود جسته‌اند؛ از اینرو می‌توان گفت که حکمت اشراق، «حکمتی است که بر دو پایه استدلال و ذوق استوار است و فهم آن مستلزم آشنایی با حکمت مشایی از یک سو و دارا بودن ذوق فطری و صفای ضمیر از سوی دیگر» است. (همان، ص ۳۲)

نور و انواع آن:

در حکمه اشراق می‌خوانیم که «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد، بناچار باید خود ظاهر و بالذات باشد و در عالم وجود،

چیزی اظهر و روشن‌تر از نور نیست، بنابراین چیزی از نور، بی نیازتر از تعریف نیست.»^۴ (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۱۹۷)

با این همه معنی نور در نزد حکمای اشراق «عبارت است از حقیقتی بسیط، که به خودی خود، و بذات خود ظاهر و خویشتاب است، و غیر خود را ظاهر و نورانی می‌نماید.» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۲۴)

شیخ، نور را به دو نوع منقسم می‌کند: نور فی نفسه لنفسه و نور فی نفسه لغيره (والنور ینقسم الی ما هو هیئة لغيره و هوا النور العارض و الی نور لیس هو هیئة لغيره و هو النور المجرد و النور و المحض) (سهروردی، ۱۳۳۱، ص ۱۰۷) و در توضیح جمله فوق می‌گوید: آن که در ذات خود و برای خود نور است، «نور مجرد» است و آن که در ذات خود نور است اما نه برای خود، «نور عارض» است و در اوصاف این انوار می‌فرماید: آنچه ذات وی بر وی آشکار باشد، «نور مجرد» است که مشارالیه نیست، و هر نوری که مشارالیه [به اشاره حسیه] باشد «نور عارض» است.^۵

نور الانوار:

شیخ اشراق، موجودات جهان را در دو مقوله نور و ظلمت قرار داده و در این تقسیم‌بندی واجب الوجود را نیز با ممکنات یک جا طبقه‌بندی کرده و بر این باور است که هر چیزی به لحاظ ماهیتش یا نور است یا غیر نور، و هریک از آن دو نیز بر دو قسم اند: بی نیاز از محل (جوهر) و نیازمند محل (عرض)، و در واقع جهان هستی را در چهار مقوله نور مجرد، نور عارض، جوهر غاسق (برزخ یا جسم) و هیأت ظلمانی (عرض) طبقه‌بندی کرده است؛ سه مقوله از این چهار مقوله یعنی جوهر غاسق (جسم) و هیأت ظلمانی و نورانی آن (عرض و نور عارض)، فی نفسه محتاج و ممکن هستند. زیرا هیأت ظلمانی و نورانی، وابسته به وجود جوهر غاسق (جسم) است و خود جسم هم در تحقق ذات خود محتاج به مختصات از قبیل هیأت ظلمانیه مثل اشکال و الوان و رواج و جز آنهاست. از سوی دیگر این سه مقوله چون بالذات بی نیاز از علت نیستند،

پس همه آنها در وجود، محتاج به امری جز خودشان هستند و آن محتاج الیه، نور مجرد است، که در ذات خود و برای خود نور است و به این سبب، «زنده» است؛ چون که «زنده» موجودی را گویند که دارای ادراک و افعال است و نور مجرد، هم دارای ادراک است، چون از خود غایب نمی‌شود، پس مدرک ذات خود است و چون نور ذاتاً فیض‌بخش، است فعال هم هست؛ بنابراین می‌توان گفت که هر نور مجردی، زنده و هر زنده‌ای نور مجرد است، در ضمن نور مجرد هم اگر در تحقق ذاتش محتاج باشد ناگزیر محتاج به نوری خواهد بود که قائم و استوار به ذات باشد و چون سلسله انوار مجردة مترتبه به طور بی نهایت محال است؛ از اینرو واجب است که آن انوار همه به نوری منتهی شود که ورای وی نور دیگر بدان سان نباشد و آن «نور الانوار» است که ورای آن چیز دیگر از مراتب علل نباشد.^۶ به همین سبب در مورد ذات و مرتبه نور الانوار می‌خوانیم: «در عالم هستی چیزی «اشد نوراً» از آن نبود که در حقیقت ذاتش نور بود؛ آنکه خود متجلی و فیاض لذاته بود بر هر قابلی و ذات او تابع و برای چیز دیگری نبود.» (سهروردی، ۱۳۵۷، صص ۲۴۳-۲۴۴) بنابراین هر چیزی جز نور مجرد در وجود، محتاج به امری جز خودش است و از انوار مجرد هم فقط «نور الانوار» است که ورای آن چیز دیگری از مراتب علل نیست و ذات او تابع و برای چیز دیگری نیست، پس غنی مطلق است^۷ و همانطور که بیان شد به سبب خصوصیات ذاتی نور مجرد، زنده و فعال است.

در آیات و احادیث بسیاری نیز بی نیازی و زنده و فعال بودن، که از اوصاف نور الانوار است، به «الله» نسبت داده شده و در ضمن اینکه لئ «نور» خوانده می‌شود به برخی از مختصات آن نور و تأثیرش در هستی که در حکمة الاشراق بیان شده، اشاره می‌شود. از جمله: آیات مبارکه «و ان الله لهو الغنی الحمید» (حج (۲۲): ۶۴) و «ان الله لغنی عن العالمین» (عنکبوت (۲۹): ۶) بیانگر غنا و بی نیازی مطلق اوست و آیات کریمه «... حی الذی لا یموت» (فرقان (۲۵): ۵۸)، «الله لا اله الا هو الحی القیوم» (بقره (۲): ۲۵۵) و آل عمران (۳): ۲، «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص (۲۸): ۸۸) مستند این قول است

از زبان قرآن که «زنده جاوید» فقط الله است و همه چیز غیر از او فناپذیر است و اشارت «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۵۵: ۲۹) دلالت بر استمرار و اتصال فیض او دارد و در بیان این است که او فعال است و هر روز در کاری دیگر است.

كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ بَخْوَانٍ مر، ورا بی کار و بی فعلی مدان

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر اول، ب ۳۰۷۱)

همچنین آیه مبارکه نور نیز مطابق است با معنی گفتار آنان که گفتند خداوند (نورالانوار)، اصل و حقیقت تمام هستی هاست: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ» (النور: ۲۴: ۳۵)

در تفسیر «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» چنین آمده است که بیانگر «تجلی حق است به اسم الظاهر، که مراد وجود عالم ظاهر است در لباس جمیع صور اکوانیه از جسمانیات و روحانیات». (سبزواری، ۱۳۳۰، ص ۵)

ملاصدرا در تفسیر این آیه از قول عرفای اخیر، چنین می‌فرماید: «صفت نور وجود، که از نورالانوار (اصل و حقیقت نورها) و موجود حقیقی، بر ممکنات افاضه و پخش می‌گردد، مانند چراغی است فروزان، در شیشه حقایق ارواح عالی، و جواهر نوری عقلی، آن چنانی که به واسطه آن مشکات جواهر پائینی، (سفلی) و برارخ جسمانی، نورانی و روشن می‌گردد، و برافروختگی این چراغ از روغن زیتون نفس رحمانی است، که بر تمام مراتب موجودات پخش و گسترش یافته است، و آن (زیت) از جهت نهایت لطافت و صفا، و نزدیکی به سرچشمه خیر و جود، و منبع نور و وجود، همانا نزدیک است که وجود و نوریت را بر اشیاء افاضه و ریزش نماید، اگرچه هنوز آتش زنه فیض اقدس و مقدس به او برخورد ننموده است، و روغن زیت افروخته از درخت مبارک، همان فیض مقدس است، که اختصاص به شرق احدیت و غرب اعیان ندارد، و این نور ظاهر و تابیده شده بر حقایق اشیاء نوری است بر نور دیگر، یعنی نور عالی واجب،

تابیده بر نور پست ممکن، خداوند به واسطه نورش هدایت می‌نماید، یعنی وجود قیومی او بر هرکه خواست تجلی و جلوه می‌نماید و چون تجلی کرد، او را از تاریکی عدم و نیستی خارج نموده، و به نور و جود خالص می‌رساند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۳) از اینرو، به نظر مولانا، هر آنچه نسبتی با نور داشته باشد قابل تقدیس است.

چو نور گفت خداوند خویشتن را نام غلام چشم شو ایرا ز نور کرد چرا

(مولوی، ۱۳۵۵، ج ۱، غ ۲۱۷، ب ۲۴۴۹)

در آیه کریمه نور، به نوری ورای انوار حسی که مشارالیه و محدود به قلمرو زمان و مکان و حد و جهت نیست، اشاره می‌کند که این خصوصیت، از اوصاف انوار مجرد است؛ که با وجود لا مکانی‌اش، در همه هستی گسترش یافته است، چون که سراسر جهان، اشراق نور مجرد است و آن نور، علت هر نمود است، از اینروست که تمام موجودات مرتبتی از انوار حق شمرده می‌شوند و آیه زیر در بیان این مضمون است:

«وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره ۱۱۵/۲)

همه عالم ز نورت لعل در لعل به پیش تو ز کان گویم؟! زهی رو ...

چو نور لا مکان آفاق بگرفت من از جا و مکان گویم؟! زهی رو

(همان، ج ۵، غ ۲۱۸۳، ب ۲۳۱۵۴ و ۲۳۱۴۷)

جمله عالم شرق و غرب آن نور یافت تا تو در چاهی نخواهد بر تو تافت

(همو، ۱۳۷۳، دفتر ۳، ب ۴۷۹۸)^۱

مشارالیه نبودن نور مجرد یعنی لامکانی و نامحسوس بودن آن سبب می‌شود که بینایی ما قادر به رؤیت آن نباشد: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الانعام ۱۰۳:۶) و با توجه به جمله معروف «تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا»، این نتیجه حاصل می‌شود که چون نور حق، ضدی ندارد، پس برای انسانها ناشناخته و از همه اوهام و تصورات عموم بشر دور است، و مضمون حدیث: «كُلُّ مَا مَيَّزَ تُمُوءَهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي آدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (احادیث مثنوی، ص ۱۴۲) ناظر بر آن است.

مولانا نیز خود را از توصیفی که لایق آن حضرت باشد، ناتوان می‌بیند و نمی‌داند که آن نور را به چه مانند کند تا چگونگی آن برای مردم ملموس و مفهوم باشد.

پس به ضلّ نور دانستی تو نور
ضدّ ضد را می‌نماید در صدور
نور حق را نیست ضدی در وجود
تا به ضدّ، او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصارنا لا تدرکه
و هو یدرک بین تو از موسی و گّه
(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر اول، ب ۳۵-۱۱۳۳)
از همه اوهام و تصویرات دور
نورنور نورنور نورنور
(همان، دفتر ۶، ب ۲۱۴۶)^۹

با وجود این، وی معتقد است که این عامّه مردم هستند که قادر به درک و رؤیت آن نور نیستند؛ چون عقل جزوی آنها آن نور را دور از دسترس می‌بیند و شناخت آن را محال می‌داند در حالی که آن نور در پیش چشم انسانهایی که با کسب کمالات روحانی و معنوی و علم و هبّی و وحی با عالم نور اتصال پیدا کرده و خود تبدیل به نور شده‌اند، آشکار و عیان است. و آن نور را مشاهده می‌کنند و دلیل این رؤیت را از کتاب حکمه الاشراق چنین می‌خوانیم که: میان نورها حجابی نیست و نورپایین نور بالا را مشاهده می‌کند و نور بالا بر نور پایین اشراق می‌کند و نور می‌تاباند و غالب بر اوست.^{۱۰}

این سخن هم راست است، از روی آن
عجز از ادراک ماهیّت عمّو
که به ماهیّت ندانیش ای فلان
ز آنکه ماهیّات و سرّ سرّ آن
حالتِ عامّه بود، مطلق مگو
عقل بحثی گوید: این دور ست و گو
پیش چشم کاملان باشد عیان...
قطب گوید مر تو را، ای سست حال
بی زتأویلی، محالی کم شنو
آنچه فوقِ حالِ توسّت آید مُحال؟
(همان، دفتر ۳، ب ۳۶۵۵-۳۶۴۹)^{۱۱}

و به سبب این چیرگی است که او بر همه هستی اشراق دارد، چون همان طور که گفتیم نورالانوار به جهت داشتن «ادراک»، که از ویژگی‌های نور مجرد است، خود برای

ذات خود آشکار است و نیز علاوه بر خود، غیر خود را نیز درک می‌کند زیرا میان نورها حجابی نیست و نور برتر است که بر انوار پایین اشراق می‌کند، پس بر آنها غالب است. علم او به اشیاء نیز به مثابه حضور اشیا برای اوست؛ از اینرو مابین او و اشیا نیز حجابی نیست، به این سبب، غیر خود هم، به صورت حضور اشراقی برای او ظاهر است و چون هیچ چیزی او را از موجودات عالم محجوب نمی‌کند، از اینرو دانش و بینایی او یکی است و بر کل کائنات و هستی اشراق دارد و چیزی در آسمان و زمین از او پنهان نیست.^{۱۲} و مضمون آیات کریمه: «لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» (سبأ: ۳۴) و «ذَلِكَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (سجده: ۳۲): ۶ بیانگر این معناست.

همچنین «چون در عالم، انوار مجرد (محض)، منزه از بعد مسافت‌اند، پس هر نوری که در مراتب و نظام علل بالاتر باشد، از جهت شدت نوریت نزدیک‌تر به فرودترین مراتب وجود بود» (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۲۷۰) براین اساس، ذات احدیت، مرتبت است؛ در عین حال نزدیک‌ترین آنها به عالم جسمانی است از جهت شدت نوریت. آیه مبارکه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْكُمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۵۰: ۱۶) در تبیین این مورد است. مولانا ضمن بیان این نزدیکی حق به بنده، آن را منوط به تقرب جستن بنده به حق می‌داند:

دلاتو شهد منہ در دهان رنجوران حدیث چشم مگو با جماعت کوران
اگرچه از رگ گردن به بنده نزدیک است خدای، دور بود، از بر خدا دوران
(مولوی، ج ۴، غ ۲۰۷۳، ب ۶-۲۱۸۸۵)^{۱۳}

نور وجود حق در قوس نزولی عالم آنقدر تنزل می‌کند که بالاخره در افق جهان ماده و عالم ناسوت طالع می‌شود. پس برای در امان ماندن آفریده‌هایی که از ضعف خویش طاقت نور او را ندارند، خدا را حجابهایی است که حضرت رسول (ص) در ضمن حدیثی آن را بیان کرده‌اند: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعًا وَسَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ لَوْ كَشَفَ عَنْ وَجْهِهِ

لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ وَ فِي رِوَايَةٍ سَبْعِمِائَةَ حِجَابٍ وَ فِي أُخْرَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ» (فیض ، کاشانی، ج ۱، ص ۸۹؛ به نقل از فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۵۱)
«مراد از حجابها در اینجا معلولات مترتبه یعنی سلسله معلولات (رابطه علت و معلولی) است که واسطه بین واجب و جهان ناسوت بوده و بدیهی است که معلولاتی که از ذات علت دورترند، مقداری اندک از وجود برگرفته‌اند.» (سجادی، ۱۳۷۰، ذیل حجاب نور)

نور را در مرتبه ترتیبهاست	زانکه زین قندیل کم مشکات ماست
پرده‌های نوردان چندین طبق	زانکه هفصد پرده دارد نور حق
صف صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام	از پس هر پرده قومی را مقام
چشمشان طاقت ندارد نور بیش	اهل صف آخرین از ضعف خویش
تاب نآرد روشنایی بیشتر	و آن صف پیش از ضعیفی بصر
رنج جان و فتنه این احوال است	روشنی ای کوحیات اول است
چون ز هفصد بگذرد او، یم شود	احولها اندک اندک کم شود

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر ۲، ۸۲۶-۸۲۰) ۱۴

مراتب انوار در قوس نزولی نورالانوار:

نور اقرب:

«نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل می‌شود نور مجرد واحد است» (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۲۲۷) و آن را «نور اقرب» گویند و «آن نور عظیم است که پاره‌ای از پهلویان آن را «بهمن» نامیده‌اند. نور اقرب، فی نفسه فقیر است و به سبب نور اول غنی.» (همان، ص ۲۳۰) از اینرو در تبیین کاینات، به استناد آیات و احادیث، از جمله این احادیث نبوی می‌خوانیم: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي إِبْتَدَاعَهُ مِنْ نُورِهِ وَ إِشْتَقَّ مِنْ جَلَالِ عَظَمَتِهِ» (مجلسی، ج ۶، باب بدء خلقه و ماجری له؛ به نقل از: فروزانفر، ۱۱۳) «وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يَتَجَلَّى لَهُ الرَّبُّ» (نجم رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۴) که دلالت بر این دارد که نور

محمدی (نور مجرد واحد) نخستین موجودی است که از خداوند (نورالانوار) حاصل شده است.

شده‌ست نور محمد هزار شاخ هزار گرفته هر دو جهان از کنار تا به کنار (مولوی، ۱۳۵۵، ج ۳، غ ۱۱۳۷، ب ۱۲۰۵۱)

و در اصطلاح حکما، همان عقل کل یا عقل اول است که مولانا ضمن اشاره به نور عقل کل، آن را نگهبان قلعه روحانیان سپهر و کل عالم را صورت عقل کل و یک فکرت از آن می‌داند:

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورتها رسل (همو، دفتر ۲، ب ۹۷۸)^{۱۵}

برزخ اعلی:

از نور اقرب نیز دو چیز صادر می‌شود یکی برزخ^{۱۶} و دیگر نور مجرد، زیرا نور اقرب دو حالت دارد؛ یکی فقر ذاتی که نور اقرب در مقایسه با نورالانوار در خود مشاهده می‌کند که از این جهت فقر، ظلی از او حاصل می‌شود که آن «برزخ اعلی» است که بزرگ تر از آن در عالم، برزخی نیست و آن فلک محیط و در اصطلاح مشائیان «فلک الافلاک» و در کاربرد اهل شرع همان «عرش» است.^{۱۷}

با توجه به حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» بود که «حضرت رسول فرمودند: «انَّ العرشَ مِن نُّورِي» (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۲۸۱) که مؤید صدور عرش از نور اقرب (یا عقل اول) است. همچنین در آیات متعدد، حق تعالی، «ذوالعرش» و «رب العرش» خوانده شده است:

«قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَ رَبُّ العَرْشِ العَظِيمِ» (المؤمنون: ۲۳)، «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرْشِ» (غافر: ۴۰) (۱۵)

مولانا نیز در ابیات زیر به نور عرش اشاره‌ای لطیف دارد:

آفتابی را که رخشان می‌شود دیده پیشش کند و حیران می‌شود

همچو ذره بینی‌اش در نور عرش پیش نور بی حد موفور عرش
(مولوی، دفتر ۴، ب ۵۸۹-۵۸۸)^{۱۸}

انوار مجرد و انواع آن:

حالت دوم نور اقرب به این صورت است که، نور اقرب «به اعتبار غنی و بی نیازی و وجوبش که حاصل از انتساب اوست به نور الانوار و مشاهده جلال و عظمت او، نور مجرد دیگری ایجاد می‌کند» (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۲۴۲)، عالم مجردات یا عالم انوار است که دومین صادر از نور اقرب است. پس فلک محیط، سایه او و نور مجرد، پرتو اوست.

عالم مجردات نیز منقسم به طبقاتی می‌شود که عبارت از: «انوار قاهره» و «انوار مدبّره» است که انوار قاهره به ازای «عقول» مشائیان و انوار مدبّره به ازای «نفوس» ایشان است. اولین طبقه از عالم مجردات یعنی «انوار قاهره» (عقول) دو دسته‌اند: «انوار قاهره اعلون» که انوار طولیه در نزولند «و انوار صوریّه عرضیه» که صادر از علین است که همان ارباب اصنامند. ارباب اصنام (ارباب انواع) به همه انواع اجسام آسمانی و بسایط و مرکبات مادی و به هر آنچه زیرکرة ثوابت قرار گرفته است، تعلق داشته و آنها را ایجاد کرده و تدبیر می‌کنند. مراد از این ارباب انواع، مثل افلاطونی است که همان عالم ملکوت یا عالم مثال است. پس مبدأ هر یک از انواع مادی که آنها را «طلسم» می‌گویند یک نور چیره (قاهر) است که وی صاحب طلسم (ربّ و پروردگار این نوع) است. ربّ النوع، از نظر حقیقت، نوع قائم به ذات و مجرد همین انواع مادی است، و وجود و قوام این عالم مادی وابسته به آن است.

قوام عالم محدود چون ز بی حدی است مگیر عیب اگر من برون ز حد گردم
(مولوی، ج ۴، غ ۱۷۳۶، ب ۱۸۲۰۵)

و از جهت فقر این انوار مجرد، فلک ثوابت و کرات ایجاد می‌شود که فلک ثوابت، در اصطلاح متشرعین، همان «کرسی» است. که آیه کریمه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره ۲: ۲۵۵) به آن اشاره دارد.

مولانا به جهان نور بودن عرش و کرسی که یکی از جهت فقر نور اقرب و دیگری از جهت فقر نور مجرد ایجاد شده، اشاره می‌کند.
گر چرخ و عرش و کرسی از خلق سخت دور است
بیدار و خفته هر دم مستانه می برآیم
آن جا جهان نور است، هم حور و هم قصور است

شادی و بزم و سور است، با خود از آن نیایم
(مولوی، ج ۴، غ ۱۷۰۰، ب ۱۷۸۰۳-۱۷۸۰۲)
دومین طبقه و نوع از انوار مجرد، «انوار مدبره» (انوار اسفهدیه) است که به ازای «نفوس» مشائیان است. این انوار مجرد برخلاف نوع اول (انوار قاهره)، اجسامی را تدبیر می‌کنند، اگرچه در آن اجسام نقش نیسته باشند. این انوار از جهت برتر رب النوع پدید می‌آیند و آنها را انوار مدبره اسفهدیه می‌گویند و بر دو نوعند: یا مدبرات افلاک‌اند و کلیه‌اند و یا مدبرات انسانی‌اند و جزئی‌اند و در باب نفوس ناطقه انسانی، نفس ناطقه را مدبر کالبد می‌دانند.^{۱۹}

مولانا به نقش نفس کل چنین اشاره می‌کند:
پیش از آن کاین نفس کل در آب و گل معمار شد

در خرابات حقایق عیش ما معمور بود
(مولوی، ج ۲، غ ۷۳۱، ب ۷۶۷۹)
چون عالم مجردات (عقول و نفوس) نور مجردند، پس زنده‌اند؛ از اینرو مولانا نیز ذره ذره آن جهان را زنده و عاقل و مدبر می‌بیند:
آن جهان چون ذره ذره زنده‌اند

نکته دانند و سخن گوینده‌اند
(مولوی، دفتر ۵، ب ۳۵۹۱)^{۲۰}
در قران کریم نیز اشارات متعددی به عالم مجردات یا انوار شده است، که در مقابل عالم خلق یا شهادت (عالم ناسوت)، آن را عالم امر و غیب هم می‌نامند. از جمله در

آیات شریفه: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (الاعراف(۷):۵۴) و «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...» (بقره(۲):۳).

روح انسانی و حیوانی:

گفتیم که انوار مدبره انسانی، نفس ناطقه است که مدبر کالبد است و آن، جوهری است که در ذات خود مجرد از ماده، ولی در افعال خود قرین ماده است. به آن، روح الهی، روح انسانی و جان دوم و ... نیز گفته‌اند.

فحوای آیه کریمه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (الاسراء(۱۷):۸۵) اشاره به تعلق روح به عالم امر (مجردات) دارد. از اینرو زمانی که خداوند می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره(۲):۳۰) یا «ثُمَّ سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (الحجر(۱۵):۲۹، ص(۳۸):۷۲) منظور از «خلیفه» و یا «روح» همان نفس ناطقه است که از جوهر الهی و نور مجرد است و از ارج و ارزش والایی برخوردار است؛ چرا که نوری است از نورهای حق تعالی و در هیچ جهت نیست، بلکه از خدا آمده و باز خدا گردد (أَنَا لِلَّهِ وَ أَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)

از روزن تن خود چون نور بازگردیم در قرص آفتابی پاک از گناه و خرده

(مولوی، ج ۵، غ ۲۳۹۹، ب ۲۵۳۳۶)

صورت تن گو: برو، من کیستم؟ نقش؟ کم نآید چو من باقیستم

چون نفخت بودم از لطف خدا نفخ حق باشم، زنای تن جدا

(مولوی، دفتر ۳، ب ۳۹۳۵-۳۹۳۴)^{۲۱}

منتها این نور مجرد علوی جز به شرط برخورداری از عشق و طلب نمی‌تواند از فیض حق که مستمر و دائم است، برخوردار شود و این مضمون از حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ فَأَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نورهِ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَ مَنْ أَخْطَأَهُ ضَلَّ» (سیوطی، ج ۱، ص ۹۶؛ به نقل از: احادیث مثنوی، ص ۷) مستفاد است، نجم رازی در تعبیری بسیار شاعرانه از این حدیث گوید: «در مبدأ اولی و عهد «الکست»

بر بگم» بر طینت روحانیت و ذره انسانیت او خمیرمایه رشاش نور خداوندی نهاده‌اند ... (نجم رازی، ۱۳۷۱، ص ۳۳۲) و «شرر آتش عشق در دل سنگ صفت عاشقان در وقت رشاش تعبیه کردند ... اما در اظهار آن شرر از سنگ به آهن حاجت آمد ...» (همان، ص ۳۳۴) و مولانا نیز در این مورد روح انسانی را لمعه ای از نور حق می‌داند که از همین «رش نور» به حکم داشتن عشق، نصیب می‌برد و در غیر این صورت بی‌بهره می‌ماند:

نور غالب ایمن از نقص و غسق	در میان اصبعین نور حق
حق فشانند آن نور را بر جانها	مقابلان برداشته دامانها
و آن نثار نور او را یافته	روی از غیر خدا بر تافته
هر که را دامان عشقی نایده	ز آن نثار نور بی بهره شده

(مولوی، دفتر اول، ب ۷۶۲-۷۵۹) ^{۲۲}

چنانکه گفتیم، فیض حق پیوسته و دائم است، ولی کسی که گرفتار بعد جسمانی و ظلمت نفس اماره است، مستعد انوار فیض نیست؛ چرا که کالبد انسان (یا برزخ)، جوهر غاسق ^{۲۳} است و حاجبی است در برابر آن اشراقات «زیرا حجاب از خواص ابعاد و شواغل برازخ است.» (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۲۵۱)، از این روست که مولانا جهت مستفیض شدن از آن انوار توصیه می‌کند که جسم بی‌جان و تاریک خود را به عشق او، زنده و روشن سازیم:

آفتاب رحمتش در خاک ما در تافته ست

ذره‌های خاک خود را پیش او رقصان کنیم

ذره‌های تیره را در نور او روشن کنیم

چشم‌های خیره را در روی او تابان کنیم

چوب خشک جسم ما را کو بمانند عصاست

در کف موسی عشقش معجز ثعبان کنیم

(مولوی، ج ۳، غ ۱۵۹۸، ب ۱۶۷۲۸-۱۶۷۲۵)

در مورد نور مدبّرهٔ اسفهدیه در انسان، که همان نفس ناطقه یا روح انسانی است باید متذکّر شویم که این روح نمی‌تواند در جسم (برزخ) تصرف کند زیرا در کمال نورانیت و لطافت است مگر به واسطهٔ امری که مناسب با آن باشد و آن مناسبت، در روح حیوانی هست، چرا که عنصری است لطیف که در تمام بدن پراکنده است و می‌تواند حامل قوای نوری باشد و به آن روح ریاحی، روح باد و روح طبیعی و ... نیز گفته‌اند: بنابراین نور اسفهد (روح انسانی) به میانجی وی در کالبد انسان تصرف می‌کند و بدان نور می‌بخشد و آنچه را که از انوار قاهره به او فایض می‌شود، از او بر این روح حیوانی منعکس می‌شود.^{۲۴}

پس روح انسانی علوی از عالم غیب است و به بقای نور قاهری که علت اوست، باقی است و روح حیوانی بشری متعلق به عالم خلق و مانند آن محکوم به فنا است. (نک: سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۳۶۶).

جان حیوانی بود حیّ از غذی هم بمیرد او به هر نیک و بدی

(مولوی، دفتر ۴، ب ۴۵۳)

حلیهٔ روح طبیعی هم فناست حلیهٔ آن جان طلب کان بر سماست

(مولوی، دفتر ۴، ب ۱۸۴۱)^{۲۵}

انسان کامل (خلیفهٔ الله):

با توجه به موارد فوق در خصوص نفس ناطقه (روح انسانی) و روح حیوانی و همچنین با در نظر گرفتن بُعد جسمانی در انسان، در می‌یابیم که نفس ناطقه انسان، ناظر به لطیفه انسانی او و از عالم امر است و در واقع «من واقعی» او به شمار می‌رود. بدین گونه انسان از این جنبه می‌تواند جزو مراتب انوار محسوب شود؛ چرا که از جنس نور مجرد و جوهر الهی است.

از توضیحات فوق، چنین برمی‌آید که آن سان که ذات خداوند (نورالانوار)، صاحب مراتب یا حضرات و عوالم سه گانهٔ عقل (نور اقرب)، نفس (عالم مجردات یا انوار) و جسم (ناسوت) است، آدمی نیز صاحب مراتب و نشأت عقل و نفس و جسم است و به

همین جهت است که خداوند نوع بشر را خلیفه خود می‌خواند، زیرا انسان شبیه ترین موجود به خداوند است. حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (مسند احمد، ج ۲، ص ۲۴۴، به نقل از: فروزانفر، ص ۱۱۴) نیز به آن اشاره دارد.^{۲۶} منتها همان گونه که در مراتب هستی، عالم عقل (نور اقرب)، برترین عوالم بود که بر مراتب دیگر احاطه داشت؛ در انسانی هم که نشأة عقلانی وی در اثر تغذیه از قوت مخصوص این مرتبه پرورش یافته باشد، به اوج رشد انسانی می‌رسد و این برترین مرتبه وجودی وی محسوب می‌شود که بر نشأت دیگر فراگیری دارد؛ از اینرو این آن انسانی است که خلیفه خداوند است و به او شباهت دارد. سهروردی به این مضمون چنین اشاره می‌کند: «عقل نخستین (نور اقرب)، شریف‌ترین موجودات آن عالم است و انسان، آخرین و شریف‌ترین موجودات این عالم است، منتها نفس انسانی که عقل مستفاد در وی حاصل شده باشد (یعنی به عقل فعال اتصال یافته باشد) می‌تواند آخر موجودات این جهان را به اول آن عالم ببیند.» (سهروردی، ج ۳ مصنفات، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹) و این، کمال نفس ناطقه محسوب می‌شود زیرا فقط در آن صورت است که «به صورتهای همه موجودات روحانی و جسمانی و نفس منقش می‌شود.» (همان، ص ۴۳۹) از اینرو این رشد جز در انسان کامل محقق نمی‌شود زیرا وی «مانند کتاب جامع و کاملی است که تمام آیات خداوند قدوس در او جمع و دفتر و عهدنامه ای که حقایق عقول و نفوس در آن پیچیده است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۸۵)

قوت این «من واقعی» (روح انسانی)، علوم و معارف و حقایق است که با آن به کمال می‌رسد و آن نیز «نور» است؛ زیرا همان طور که گفته شده، «خواجه علیه السلام در استدعای «أرنا الأشياء كما هي» ظهور انوار صفات «لطف» و «قهر» می‌طلبید؛ زیرا هرچیز که در دو عالم وجودی است یا از پرتو انوار صفات لطف اوست یا از پرتو انوار صفات قهر او، و الا هیچ چیز را وجودی حقیقی که قائم به ذات خود بود نیست.» (نجم رازی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۹) و با آشکار شدن این انوار است که نهان جهان، پیدا و مشاهد شود.

مولانا نیز در اشعارش به قوت اصلی بشر (نور) که بخشش حق است، اشاراتی دارد:
قوت اصلی بشر، نور خداست قوت حیوانی مر او را ناسزا است
لیک از علت در این افتاد دل که خورد او روز و شب زین آب و گل
(مولوی، دفتر ۲، ب ۱۰۸۴-۱۰۸۳) ۲۷

اما این نور، روزی کسی جز انسانهای کامل نیست:

روزی بی رنج می دانی که چیست؟ قوت ارواح ست و ارزاق نبی ست
(مولوی، دفتر ۳، ب ۲۵۱۱)
همچنان این قوت ابدال حق هم ز حق دان، نه از طعام و از طبق
جسمشان را هم ز نور اسرشته اند تا ز روح و از ملک بگذشته اند
(مولوی، دفتر ۳، ب ۸-۷)

برای نایل شدن به معارف و حقایق، راههایی را بیان کرده اند: یکی از این شیوه‌ها، از طریق استدلال (فلسفه) است و روش دیگر از طریق کشف و شهود (عرفان)، اما برای «انسان کامل» (متأله) راه سومی هست: به این ترتیب که او باید هم در حکمت بحثی (فلسفه) و هم ذوقی و کشفی (عرفان) امام و متبحر باشد و علاوه بر این دو مورد، باید از «علم لدنی» هم برخوردار باشد. تا آنچه را که عقل جزوی از ادراک آن قاصر است به وسیله عقل وحیی ببیند و اسرار ماوراء قلمرو حس را دریابد. در توضیح این علم نوشته اند: «علم لدنی، علمی است که اهل قرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربّانی، معلوم و مفهوم شود، نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی ... و بر سه قسم است: وحی و الهام و فراست ...، اما «وحی» خاصه انبیاست ... و «الهام» مخصوص است به خواص اولیا. و آن علمی است درست و ثابت که حق - عز و علا - آن را از عالم غیب، در دل‌های خواص اولیا کشف کند ... و اما «فراست»، علمی بود که به سبب تفرّس آثار صورت، از غیب مکشوف شود و آن مشترک است میان خواص مؤمنان. (کاشانی، ۱۳۸۲، صص ۵۳-۵۱) پس فقط سه گروه از انسانها، یعنی انبیا، اولیا و خواص مؤمنان هستند که قادرند این روش سوم را طی کنند و به مقام خلیفه الهی برسند و فقط در آن صورت است که آواز

حق از طریق سخنان ایشان بیان می‌شود و آفتاب حق، انوار خود را از طریق دم این اولیای کامل بر عالم می‌تاباند و ظلمت و تیرگی را به روشنی صبحگاهی مبدل می‌کند. مطلق آن آواز، خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود ... (مولوی، دفتر اول، ب ۱۹۳۶)

«به این سبب است که پیروان انبیا و مریدان روشن بین پس از قبول دعوت، آثار آن را در وجود خود حس می‌کنند و نیک در می‌یابند که زندگانی ایشان تحولی شگرف پذیرفته است و در نتیجه، به وحدت اولیا با حق تعالی نیز پی می‌برند از آن جهت که تبدیل آفرینش و زنده‌گری کار حق است؛ پس این خداست که از گلوگاه انبیا و اولیا بانگ می‌زند و خلق را به سوی حیات ابدی رهبری می‌کند.» (فروزانفر، ج ۳، ۱۳۶۱، ص ۷۹۳)

اما کیفیت «وحی»، به طوری که از کلام خداوند در قرآن کریم در خطاب به پیامبر (ص) بر می‌آید، «أَنَا سَنَلْقِيْكَ عَلَيَّكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا» (المزمل (۷۳): ۵)، قدرت کلامی بسیار قوی ای است که به روح و جان انبیا القا می‌شود و چون از ناحیه حق است «نور» است.

از این روست که قرآن کریم، کتب انبیا را هدایتگر و نور می‌خواند، که می‌تواند گمراهان را از تاریکیها به سوی نور و روشنایی سوق دهد. کتاب آنزکناهُ إِلَيْكَ لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (ابراهیم (۱۴): ۱) فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا (التغابن (۶۴): ۸) ۲۸

مولانا وقتی از وحی سخن می‌گوید، آن را به مثابه نوری تبیین می‌کند که کلمات، صورت تنزل یافته آن محسوب می‌شوند که با گفتاری که مردمان بر زبان می‌رانند، بسیار متفاوت است:

خاموش! که صد هزار فرق است از گفت زبان و نور فرقان (مولوی، ج ۴، غ ۱۹۲۵، ب ۲۰۲۶۶)

و از زبان قرآن کریم ابیات زیر را می‌سراید:

من کلام حَقِّم و قایم به ذات
نور خورشیدم، فتاده بر شما
قوتِ جانِ جان و یاقوتِ زکات
لیک از خورشید ناگشته جدا
نک منم ینبوع آن آب حیات
تا رهانم عاشقان را از ممت
(مولوی، دفتر ۳، ب ۴۲۸۷-۴۲۸۹)

در تعبیر بسیار زیبای مولانا از پدیدهٔ وحی، کلمات وحی در هاله‌ای از نور تصویر شده‌اند؛ یعنی شنیدن وحی با دیدن مظهر روشن و نورانی آنها همراه شده است:

گفت پیغمبر که آواز خدا
نک صریح آواز حق می‌آیدم
می‌رسد در گوش من همچون صدا...
همچو صاف از دُرد می‌پالایدم
همچنان که موسی از سوی درخت
از درخت اُنّی انا الله می‌شنید
بانگ حق بشنید کای: مسعود بخت
با کلام انوار می‌آمد پدید
(مولوی، دفتر ۲، ب ۲۸۸۴-۲۸۸۰)

«شیخ نیز ارشاد و هدایت انسان را در پرتو کلمات روشن و نورانی وحی میسر می‌داند.» (نک: علیجانیان، ۱۳۸۴، ص ۷۶) و کسانی را که دل آنان منور به حکمت الهی باشد، پیامبر و بالاتر از آن خلیفه و جانشین خدا می‌داند و هیچ عصر و زمانی را خالی از نبی و پیامبر نمی‌داند و می‌نویسد: «چنین کسانی از نظر ادراک و معرفت به بالاترین حد ممکن آن دست می‌یابند و با اتصال به عالم مجردات حقایقی را که افکار عادی از درک آنها ناتوانند به دست می‌آورند اینان همان پیامبران الهی یا اولیاء الله هستند که می‌توانند عالم غیب را بی‌پرده مشاهده کنند و به ذات همه چیز آگاه شوند.» (ضیایی؛ ۱۳۵۷، ص پانزده) هدایت یافتگان نور الهی سه دسته‌اند:

الف: انبیا:

چون در این عالم، هر انسانی، در مرتبه‌ای نیست که نور حق را بعینه ببیند و حقایق را دریابد، از اینرو خداوند نور خود را از طریق انبیا به مردم انتقال می‌دهد، بنابراین انبیا، نایب حق و خلیفهٔ او در عالم ارض شمرده می‌شوند؛ و بیعت کردن با ایشان به منزلهٔ بیعت کردن با خداوند است، دربارهٔ این مرتبه گفته‌اند، «تجلی الوهیت، محمّد را بود

علیه الصلوة، تا جملگی هستی محمدی به تاراج داد و عوض وجود محمدی، وجود ذات الوهیت اثبات فرمود، که «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح (۴۸): ۱۰) (نجم رازی، ۱۳۷۱، ص ۳۲۰) و این، مقامی بود که اطاعت او را به مثابه اطاعت کردن از خدا گردانید، «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء (۴): ۸۰) پس ایشان رحمت و بخشایش آسمانی هستند که می توانند خلق را از انانیت و ظلمت برهانند و به وجودی دیگر که نشأه الهی است، زنده سازند که از فحواى آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (الانفال (۸): ۲۴) این معنی مستفاد است.

چون خدا اندر نیاید در عیان

نایب حقانند این پیغمبران

(مولوی، دفتر اول، ب ۶۷۳)

سهروردی نیز معتقد است که «انسان در پرتو پیروی و اطاعت از انبیاست که می تواند راه به سوی حقیقت و نور بگشاید و آن انوار مجردی را که مرئی نفس ناطقه ایشان است از شمع جان آنان اخذ کند؛ چرا که آنان خود به جهت اتصال به عالم مجردات تبدیل به نور مجرد شده اند.» (نک: علیجانیان، ۱۳۸۴، ص ۷۱)

مولانا نیز به نورانی بودن و نور بودن انبیا اشاراتی دارد.

کفر، ایمان گشت و دیو اسلام یافت

آن طرف کان نور بی اندازه تافت

(مولوی، دفتر ۶، ب ۲۰۷۵)

نور حق را کس نجوید زاد و بود

خلعت حق را چه حاجت تار و پود

(همان، دفتر ۴، ب ۱۰۳۹)

گفت ای موسی چو نور تو بتافت

هرچه چیزی بود چیزی از تو یافت

(همان، دفتر ۳، ب ۳۲۷۳)

یوسف و موسی ز حق بردند نور

در رخ و رخسار و در ذات الصدور

(همان، دفتر ۶، ب ۳۰۵۸)

همچو مریم حامله نور خدایی گشته‌ایم

گر چو عیسی بسته این جسم چون گهواره‌ایم

(مولوی، ج ۳، غ ۱۵۹۴، ب ۱۶۶۸۹)

جان ابراهیم باید تا به نور

بیند اندر نار، فردوس و قصور

(همو، دفتر ۲، ب ۱۵۵۷)

ب: اولیاء الله:

اولیاء الله کسانی هستند که خداوند ایشان را به دوستی خویش مخصوص گردانیده و از متابعت نفسشان رها کرده و اوصاف بشری و دنیوی شان به اوصاف الهی مبدل شده است؛ یعنی به اخلاق الهی متخلق شده‌اند.

مولانا در بیت زیر به این تغییر خلق و تحوّل اولیا نظر دارد:

کیست ابدال؟ آنکه او مُبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خَل شود

(همان، دفتر ۳، ب ۴۰۰۰)

و اشارت «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲) راجع به آنهاست و مضمون آیه کریمه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (فاطر ۲۳: ۳۵) نشان می‌دهد که ایشان وارثان انبیا و برگزیده حق هستند. بنابراین از فحوای کلام حق در می‌یابیم که این اولیاء الله نیز مانند پیامبران مملو از نور حق و مانند ایشان رحمت الهی و ظلمت شکن هستند:

عارفانی که نهانند در آن قلمز نور دمشان جمله ز نوری است ظلامات شکن

(مولوی، ج ۴، غ ۲۰۰۰، ب ۲۱۱۴۳)

نور مردان مشرق و مغرب گرفت آسمانها سجده کردند از شگفت

(همو، دفتر ۶، ب ۲۰۶۹)

«این اولیای حق چون تبدیل به نور الهی شده‌اند؛ همچون خورشید افاضاتشان معلل به غرض نیست؛ بنابراین همانطور که حق -تعالی- جواد محض است و نه مستعیض، اولیاء الله نیز باید جز ذات اقدس الهی مقصود دیگری نداشته باشند.» (نک: زمانی، ۱۳۷۴: دفتر ۳ شرح ابیات ۵۴-۳۳۵۲)

آن که بدهد بی امیدی سودها آن خدای است، آن خدای است، آن خدا
یا ولی حق که خوی حق گرفت نور گشت و تابش مطلق گرفت
(همان، دفتر ۳، ب ۵۳-۳۳۵۲)

برخی از این اولیا براساس مضمون حدیث «الشَّيْخُ فِي قَوْمِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ» (لطائف معنوی، ص ۱۳۰؛ به نقل از: فروزانفر، ص ۸۲) به درجه نیابت نبوت که همان مقام شیخی است نایل می‌شوند تا در مرید تصرف کنند و دل او را صافی گردانند:

گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش چون نبی باشد میان قوم خویش
(همان، دفتر ۳، ب ۱۷۷۴)

به این سبب، هستی شیخ، جام شرابی است که از می‌شادی بخش نور حق پر و ملامال شده که قادر است آتش تمام تشویش‌ها و افکار رنج آور را در وجود انسان خاموش و آرامش و نشاط را جایگزین آن کند:

جام می‌هستی شیخ است ای فلیو کاندرو اندر نگنجد بول دیو
پر و ملامال از نور حق است جام تن بشکست، نور مطلق است
(مولوی، دفتر ۲، ب ۳۴۱۰-۳۴۰۹) ۲۹

به سبب این خصوصیت است که مولانا نیز در جای جای اشعار خود به وجود و حضور نور در وجود مشایخی که داشته، اشاره می‌کند و بیان می‌کند که انسانهای دیو سیرت که از آن نوع نورها بی بهره‌اند، آن انوار را در نمی‌یابند ولی شب تاریک دل مولانا، از تابش آن انوار ناب به روز مبدل گردیده و آن گاه حقایق و معانی در آن عیان می‌گردد.^{۳۰} و در نهایت به نور کبریایی زنده و در عین بیگانگی، از جنس همان نور می‌شود.

ما زنده به نور کبریا ایم بیگانه و سخت آشناییم
(همو، ج ۳، غ ۱۷۵۶، ب ۱۶۵۲۶)

ج: مؤمن:

علاوه بر انبیا و اولیا که ذکرشان گذشت. مؤمنان نیز تحت شرایط خاصی می‌توانند به نور برسند و از عالم غیب خبر دهند. بهترین توصیف در مورد مؤمن فحوای حدیث: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْمِزْمَارِ لَا يَحْسُنُ صَوْتُهُ إِلَّا بِخَلِّأِ بَطْنِهِ» (المنهج القوی، ج ۶، ص ۵۷۲؛ به نقل از: فروزانفر، ص ۲۲۲) است که به مرتبه از خود رهایی و فنای خودی مؤمن اشارت دارد که ایشان را به «نور بی چون» اتصال می‌دهد:

سایه خویشی، فنا شو در شعاع آفتاب چند بینی سایه خود؟ نور او را هم بین
(مولوی، ج ۴، غ ۱۹۳۸، ب ۲۰۳۹۵)

ناگاه بدید زان سوی محو ز آن سوی جهان، نور بی چون
یک سنجق و صد هزار نیزه از نور لطیف گشت مفتون
(همو، ج ۴، غ ۱۹۳۱، ب ۲۰۳۰۴)^{۳۱}

با این همه «مؤمن کسی است که کمال عقل جزوی که نیل به مرتبه «عقل ایمانی» است برای او حاصل شده و وی را از تقید در عالم حس و از حصر توجه به امر عمل و معیشت رهایی و برتری بخشیده و این مرتبه هم خود بخشش و موهبت الهی است و چون بخشش و هدایت الهی است آن را «عقل وهبی» نیز نام داده‌اند.» (زرین کوب، ۱۳۶۸، ص ۶۱۳) و آن نوری است که خداوند به حکم اشارت «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (الحدید ۲۸/۵۷) برای ایشان قرار داده است.

گر به صورت و نماید عقل رو تیره باشد روز پیش نور او
(همو، دفتر ۴، ب ۳۱۸۱)^{۳۲}

بدین گونه مؤمن توسط این عقل وهبی به علمی که آن نیز نور و بخشش یزدان است، دست می‌یابد که حدیث «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (روح الارواح، ص ۱۷۶؛ به نقل از: صدری نیا، ذیل حدیث مذکور) به آن نظر دارد، و از طریق

آن علم، «فراست» برای او حاصل می‌شود و که مضمون حدیث: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (سیوطی، ج ۱، ص ۸؛ به نقل از: فروزانفر، ص ۱۴) به این علم که به آن مرتبه «بنظر بنورالله» نیز گویند، اشاره دارد. مولانا در این باره فرماید:

مؤمن ار ينظر بنور الله نبود غیب مؤمن را برهنه چون نمود

(مولوی، دفتر اول، ب (۱۳۳۱) ۳۳)

حدیث قدسی زیر نیز در بیان این وحدت و دوستی است که، «خوشه چینان این خرمین [تجلی الوهیت بر محمد(ص)] را بدین تشریف مشرف گردانیدند، و ازین خرمین بدین خوشه رسانیدند، که «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً و يداً و لساناً فبى يسمع و بى يبصر و بى يبسط و بى ينطق.» و این سعادت از خاصیت تجلی ذات الوهیت بود.» (نجم رازی، ۱۳۷۱، صص ۳۲۱-۳۲۰)

بنابراین وقتی جان این مؤمنان به این انوار خدایی منور و زنده شد، آن نور، مس وجود ایشان را به طلا، نه بلکه به کیمیا بدل می‌کند تا آنان خود نیز بتوانند وجودهای بی‌ارزش دیگر را ارزشمند کنند.

هر مس چو کیمیا شود از نور ذوالجلال

این بوالعجب صناعت و این طرفه کیمیاست

(مولوی، ج ۷، ترجیعات، ب (۳۵۱۹۱)

حدیثی دیگر نیز به «نور مؤمن» در روز قیامت اشاره دارد: «تَقُولُ النَّارُ لِلْمُؤْمِنِ: جُزْ يَا مُؤْمِنٌ فَقَدْ أَطْفَأَ نُورَكَ لِهَبِي» (سیوطی، ج ۱، ص ۱۳۲؛ به نقل از: فروزانفر، ص ۵۲). می بینیم که «آتش، نشانه قهر الهی است و نور، نشانه فضل اوست.» (استعلامی، دفتر ۲، ۱۳۶۲، ص ۲۳۸) پس از این نظر مؤمن، چشمه رحمت الهی است و نورش، آب آن چشمه است که آتش قهر را خاموش کرده و عذاب را از انسان دور می‌کند و به این

سبب است که در حیات دنیوی نیز نفس آتش صفت، آن نور را دشمن خود می بیند و از آن رویگردان است:

پس هلاکِ نار، نور مؤمن است ز آن که بی ضد، دفع ضد لایمکن است..
چشمه آن آب رحمت، مؤمن است آب حیوان روح پاک محسن است
پس گریزان است نفس تو از او ز آن که تو از آتشی، او آب خو
(مولوی، دفتر ۲، ب ۱۲۵۴-۱۲۵۰)

قابل توجه است که سلسله مراتب انسانی در نور انبیا و اولیاء الله و مؤمن نیز مانند انوار مراتب هستی، از اشتداد به ضعف می گراید و «در حقیقت فرقی میان انبیا و خلفای حقیقی آنها وجود ندارد؛ زیرا تشبث به ذیل عنایت هریک از نایب و منوب عنه، طالب را به سوی خدا رهبری می کند» (فروزانفر، ج ۳، ۱۳۶۱، ص ۷۹۹) پس این انوار «در حقیقت نوری به جهت اتصال به عالم مجردات با هم فرقی ندارند و اختلاف آنها فقط به کمال و نقص است، نه به نوع» (سهروردی، ۱۳۵۷، صص ۲۱۸-۲۱۷) بنابراین می توان آن نور ناب را از وجود ایشان نیز اخذ کرد و از نور هرکدام از آنها راه جست.

چون چراغی نور شمعی را کشید هرکه دید آن راه، یقین آن شمع دید
همچنین تا صد چراغ از نقل شد دیدن آخرین لقای اصل شد
خواه از نور پسین بستان بجان هیچ فرقی نیست خواه از شمعدان
خواه بین نور از چراغ آخرین خواه بین نورش ز شمع غابریں
(مولوی، دفتر اول، ب ۱۹۵۰-۱۹۴۷)

بدین گونه در می یابیم که آن نور از طریق خدا به پیامبر و از طریق پیامبر به اولیا و خواص مؤمنان و از طریق ایشان دست به دست به عموم خلق منتقل می شود و چنان ایشان را به نور معرفت روشن می دارد و به کمال می رساند.

نتیجه گیری

با امعان نظر به موضوع «نور» در سه منظر قرآن، فلسفه و قرآن و مطابقت مشابهت‌های آن می‌توان به این نتایج دست یافت:

«نور» در این سه زبان یکی از واژگان کلیدی است. در واقع با توجه به ویژگی‌هایی که در این سه منظر، برای آفریننده کاینات ذکر کرده‌اند، پی می‌بریم که همه آنها خالق هستی را «نور مجرد برتر» دانسته‌اند. همچنین در این سه دیدگاه، «نور اقرب» (نور محمدی) با تفاوت اصطلاحات به عنوان نخستین موجود که از نورالانوار حاصل شده، شناخته می‌شود. باز این سه نظرگاه، وجود «عالم مجردات» را، که در مقابل عالم خلق، عالم امر و یا به عبارتی در برابر عالم شهادت، عالم غیب نامیده می‌شود، قبول دارند.

همین طور در هستی «فلک محیط» (فلک الافلاک یا عرش) و «فلک ثوابت» (کرسی) که از دیدگاه حکمة الاشراق اولی از جهت فقر نور اقرب و دیگری از جهت فقر انوار مجرد، ایجاد شده، با هم اتفاق نظر دارند. نیز به تعلق «نفس ناطقه» (روح انسانی) به جوهر الهی که همان «نور مجرد» است، اذعان دارند و آن را از جنس آن انوار می‌شمارند و کمال آن را در حیات دنیوی که در بند تن است و اتصال آن به عقل فعال می‌دانند. علاوه بر آن معتقدند انسان کامل تنها کسی است که در اثر پرورش نشاء عقلانی، که حاصل آن اتصال نفس ناطقه وی به عقل فعال است، خود تبدیل به نور شده و به عالم انوار، متصل می‌شود و فعل و تأثیر نور را می‌یابد و انسانها را قادر می‌سازد تا در پرتو نور ایشان، راهشان را به سوی خدا (نور الانوار) بازجویند.

با وجود تفاوتی که در نامگذاری این مراتب در این سه منظر مشاهده می‌شود، در مجموع می‌بینیم که تمام حرفها و سخنان در «مراتب انوار مجرد»، چه در خصوص عالم آفرینش، که در واقع هرکدام مرتبتی از انوار حق است که به ترتیب صدور، انوارشان در سیر نزولی خود از اشتداد به ضعف می‌گراید، و چه در مورد «انسان کامل»، یکسان و همانند است و تنها چیزی که متفاوت است، زبان و نوع بیان آنهاست. فلسفه به تبیین دیدگاه کلی کلام حق (قرآن) می‌پردازد، عرفان با بیانی لطیف و هنری، آن را برای طیف

وسیع‌تری از مخاطبان تفسیر می‌نماید. از بین متون عرفانی و عرفایی که به تبیین و تفسیر نور پرداخته‌اند، اشعار بسیاری از مولانا در مثنوی و دیوان کبیر به این مقوله اختصاص یافته و هنری‌ترین بیان را عرضه کرده است.

یادداشت‌ها

۱. بنگرید به: شرف‌الدین محمد نیمدهی، رساله‌الانوار (تفسیر آیه نور) به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵، صص ۲۰-۱۷.
۲. و علی هذا یتبنی قاعده اهل المشرق فی النور و الظلمة وهم حکماء الفرس مثل جاماسب و فرسناد شیروشترو بزچمرد من قبلهم هروی - شارح حکمة الاشراق سهروردی می‌گوید: «مراد از من قبلهم، کیومرث و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زرتشت است.» (بنگرید به: هروی، ۱۳۵۸، ص ۹)
۳. برای اطلاع بیشتر نک: سهروردی، ۱۳۵۷: صص هشت الی بیست و یک، ۲۸۰-۲۷۹؛ علیجانیان، ۱۳۸۴: صص ۶۶-۶۷؛ زرین کوب، ارزش میراث صوفیه: صص ۱۲۵-۱۲۴؛ لغتنامه دهخدا، ذیل «اشراق»
۴. نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: ص ۱۰۶.
۵. نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: صص ۱۱۰-۱۰۷؛ سهروردی، ۱۳۵۷: صص ۲۰۴-۲۰۳، ۲۱۲.
۶. برای اطلاع بیشتر نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: صص ۱۱۷ و ۱۲۱، ۱۱۱-۱۰۹؛ سهروردی، ۱۳۵۷: صص ۲۰۴-۱۹۸، ۲۱۵-۲۱۱، ۲۲۰-۲۱۹؛ یثربی، ۱۳۸۵: ص ۱۰۵.
۷. نک: دیوان کبیر، ج ۴، غ ۱۹۵۱، ب ۲۰۶۰۳؛ دیوان کبیر، ج ۷، ترجیعات، ب ۳۴۷۴۰؛ مثنوی، دفتر ۶، ب ۲۸۷۵.
۸. نک: دیوان کبیر، ج ۴، غ ۱۹۴۰، ب ۲۰۴۸۵-۸۶؛ دیوان کبیر، ج ۵، غ ۲۲۵۱، ب ۲۳۸۶۳.
۹. نک: دیوان کبیر، ج ۶، غ ۲۷۰۹، ب ۲۸۷۴۲؛ مثنوی، دفتر ۴، ب ۳۷۰۳؛ مثنوی، دفتر ۳، ب ۱۳-۲۸۱۲؛ مثنوی، دفتر ۳، ب ۳۶-۳۶۳۵.
۱۰. برای آگاهی بیشتر نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: صص ۱۳۶-۱۳۵؛ یثربی، ۱۳۸۵: ص ۱۴۰؛ سهروردی، ۱۳۵۷: صص ۲۴۷-۲۴۶.

۱۱. نک: دیوان کبیر، ج ۱، غ ۳۹۶، ۴۱۹۱؛ مثنوی، دفتر اول، ب ۱۴۰۳-۱۳۹۶.
۱۲. نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: صص ۱۵۳-۱۵۲؛ سهروردی، ۱۳۵۷: صص ۲۴۶، ۲۶۴، ۲۶۸-۲۶۹.
۱۳. نک: دیوان کبیر، ج ۵، غ ۲۱۷۱، ب ۲۳۰۲۲؛ دیوان کبیر، ج ۵، غ ۲۳۴۶، ب ۲۴۸۲۶؛ دیوان کبیر، ج ۳، غ ۱۵۰۹، ب ۱۵۸۹۲.
۱۴. نک: دیوان کبیر، ج ۲، غ ۵۷۴، ب ۶۰۹۱.
۱۵. نک: دیوان کبیر، ج ۵، غ ۲۱۳۰، ب ۳۱-۲۲۵۳۰؛ مثنوی، دفتر ۴، ب ۳۲۵۹.
۱۶. برزخ: تعریف رسمی «برزخ» که عبارت از جسم است این است که: برزخ عبارت از جوهری است مقصود به اشاره حسیه: (سهروردی ۱۳۵۷: ص ۱۹۸).
۱۷. برای اطلاع بیشتر نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: ص ۱۳۰؛ سهروردی، ۱۳۵۷: صص ۲۴۱-۲۴۲؛ سجادی، ۱۳۶۶، ذیل «عرش نفسی»؛ یثربی، ۱۳۷۱: ص ۱۳۱.
۱۸. مثنوی، دفتر اول، ب ۲۶۵۸-۲۶۵۷؛ مثنوی، دفتر ۵، ب ۶۱۹؛ مثنوی، دفتر ۶، ب ۲۷۵۶.
۱۹. در این باب نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: صص ۱۴۶-۱۳۸؛ سهروردی، ۱۳۵۷: صص ۲۴۱-۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۳؛ یثربی، حکمت اشراق سهروردی: صص ۱۴۶-۱۴۴؛ سجادی، ۱۳۶۶، ذیل «فلک».
۲۰. نک: دیوان کبیر، ج ۳، غ ۱۳۸۸، ب ۱۴۶۸۹؛ دیوان کبیر، ج ۵، غ ۲۵۱۹، ب ۲۶۶۸۵.
۲۱. نک: دیوان کبیر، ج ۳، غ ۱۱۴۴، ب ۱۲۱۳۳؛ دیوان کبیر، ج ۲، غ ۵۲۷، ب ۵۶۰۳؛ دیوان کبیر، ج ۶، غ ۳۰۰۰، ب ۳۱۸۹۱؛ دیوان کبیر، ج ۵، غ ۲۱۷۰، ب ۲۲۹۸۵.
۲۲. نک: مثنوی، دفتر ۴، ب ۲۹۸-۲۹۹.
۲۳. جوهر غاسق: یعنی آنچه در حقیقت نفس خود نور نیست و ظلمت است تمام اجسام (برازخ) اجسام مظلّمه‌اند، هر چند که مانند خورشید نورانی باشند چرا که نور آنها عارضی است و ذاتی نیست بدین سبب بالذات جواهر غاسقه‌اند. (در این باب نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: ص ۱۱۷؛ سهروردی، ۱۳۵۷: صص ۱۹۸، ۲۱۳-۲۱۲).
۲۴. نک: سهروردی، ج ۲ مصنفات، ۱۳۸۰: ص ۲۰۶؛ سهروردی، ۱۳۵۷: صص ۳۴۲-۳۴۴؛ علیجانیان، ۱۳۸۴: صص ۳۰۸-۳۰۶.

۲۵. نک: دیوان کبیر، ج ۶، غ ۲۶۷۳، ب ۲۷۹۷۷؛ مثنوی، دفتر ۴، ب ۴۱۱؛ مثنوی، دفتر ۴، ب ۱۵۲۳-۱۵۲۴.
۲۶. نک: قلی زاده، تحلیل ماهیت شعر با مبانی نظری عرفان، ص ۱۰۴.
۲۷. نک: مثنوی، دفتر ۴، ب ۱۹۵۵؛ مثنوی، دفتر ۵، ب ۲۷۰۸.
۲۸. نک: مائده ۶۴/۵؛ مائده ۴۴/۵.
۲۹. نک: مثنوی، دفتر ۵، ب ۲۴۸۴؛ مثنوی، دفتر ۵، ب ۷۳۶؛ مثنوی، دفتر ۲، ب ۱۲۵۶-۱۲۵۷.
۳۰. نک: دیوان کبیر، ج ۲، غ ۷۹۷، ب ۸۳۳۴؛ دیوان کبیر، ج ۴، غ ۱۸۶۰، ب ۱۹۶۰۶؛ دیوان کبیر، ج ۶، غ ۲۷۵۵، ب ۲۹۲۸۹ و مثنوی، دفتر ۲، ب ۱۳۱۹؛ مثنوی، دفتر ۵، ب ۱.
۳۱. نک: دیوان کبیر، ج ۴، غ ۱۹۲۵، ب ۶۴-۲۰۲۶۲؛ دیوان کبیر، ج ۵، غ ۲۵۹۸، ب ۲۷۵۵۶.
۳۲. نک: دیوان کبیر، ج ۷، ترجیعات، ب ۳۴۷۴۶؛ مثنوی، دفتر ۴، ب ۱۹۶۴.
۳۳. نک: مثنوی، دفتر ۴، ب ۱۸۵۵؛ مثنوی، دفتر ۴، ب ۳۴۰۰.

منابع و مأخذ

الف) کتابها

۱. «قرآن کریم»، (۱۳۷۵)، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر.
۲. استعلامی، محمد، (۱۳۶۲)، متن و تعلیقات، «مثنوی جلال الدین محمد بلخی»، ۳ جلد، تهران، زوار.
۳. دهخدا، علی اکبر، (---)، «لغتنامه»، ۲۸ جلد، تهران، چاپخانه سیروس.
۴. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲) «ارزش میراث صوفیه»، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۵. _____، (۱۳۶۸)، سرّنی، ۲ جلد، چاپ سوم، تهران، علمی.
۶. زمانی، کریم، (۱۳۷۴)، «شرح جامع مثنوی معنوی»، ۳ جلد، تهران، اطلاعات.
۷. سبزواری، محمدابراهیم، (۱۳۳۰)، «شرح گلشن راز»، تهران، بی تا.
۸. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۰)، «فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی»، تهران، کتابخانه طهوری.

۹. _____، (۱۳۶۶)، «فرهنگ معارف اسلامی»، ۳ جلد، چاپ دوم، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۱۰. سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی؛ (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چهار جلد، (ج ۱ و ۲)، تصحیح و مقدمه: هانری کرین؛ ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر و ج ۴، تصحیح و تحشیه و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی). چاپ سوم، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. _____، (۱۳۵۷)، «حکمة الاشراق»، ترجمه و شرح: سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. صدری نیا، باقر، (۱۳۸۰)، «فرهنگ مآثورات متون عرفانی»، تهران، سروش.
۱۳. عبدالباقی، محمد فؤاد، (۱۳۶۴)، «معجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم»، تهران، اسماعیلیان (دارالقرآن الکریم).
۱۴. علیجانیان، مریم، (۱۳۸۴)، «پژوهشی در اندیشه‌های عرفانی شیخ شهاب الدین سهروردی»، تهران، ترفند.
۱۵. فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۰)، «احادیث مثنوی»، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
۱۶. _____، (۱۳۶۱)، «شرح مثنوی شریف»، ۳ جلد، چاپ سوم، تهران، زوار.
۱۷. کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۲)، «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه»، مقدمه، تصحیح و توضیحات: عفت کرباسی و دکتر محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.
۱۸. کی منش، عباس، (۱۳۶۶)، «پرتو عرفان»، ۲ جلد، تهران، سعدی.
۱۹. ملاصدرا، (۱۳۶۲)، «تفسیر آیه مبارکه نور»، ترجمه، تصحیح و تعلیق: محمد خواجوی، انتشارات مولی.
۲۰. مولوی، جلال الدین محمد؛ (۱۳۵۵=۲۵۳۵) «دیوان کبیر (کلیات شمس)»، ده جلد، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
۲۱. _____، (۱۳۷۳)، «مثنوی معنوی»، ۴ جلد، تصحیح: رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام: نصرالله پورجوادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۲۲. نجم رازی، (۱۳۷۱)، «مرصاد العباد»، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۳. یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۵)، «حکمت اشراق سهروردی»، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

۲۴. _____، (۱۳۷۱)، «مفاهیم و اصطلاحات فلسفی در ادبیات فارسی»، تبریز، دانشگاه تربیت معلم تبریز.

۲۵- نیمدهی، شرف الدین محمد، (۱۳۷۵)، رساله الانوار (تفسیر آیه نور)، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، انتشارات اطلاعات.

۲۶- الهروی، محمد شریف نظام الدین احمد، (۱۳۵۸)، انواریه، ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی، متن انتقادی و مقدمه حسین ضیایی، انتشارات امیرکبیر.

ب) مقالات

۱. قلی زاده، حیدر، (۱۳۸۴)، «تحلیل ماهیت شعر بامبانی نظری عرفان»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، ش ۵، سال دوم، صص ۹۵-۱۱۵.

SID



سرویس های
ویژه



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



عضویت در
خبرنامه



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آوساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی