

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۴

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸

سال بیستم، شماره ۷۷، پاییز ۱۴۰۲

مقاله پژوهشی

مراتب عرفانی عالم در آثار مولوی وسهروردی

محمدتقی خمر^۱

بهر روز رومیانی^۲

مصطفی سالاری^۳

چکیده

در آثار مولانا مطالبی منسجم دربارهٔ مراتب عالم مطرح شده است: عقل اول، نور محمدیه، حرف و انسان کامل و ... از نام‌های متفاوتی است که به یک جریان واحد؛ یعنی اولین مخلوق یا صادر اول، اطلاق شده است. خلقت در مراتبی شکل گرفته است که از آن با نام کلی عوالم چندگانه نام برده شده است. عالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت، از نام‌های آشنای عرفان اسلامی در این زمینه است. این مراتب را می‌توان در آثار سهروردی، فیلسوف و نظریه‌پرداز فلسفه اشراق نیز ملاحظه کرد. فارغ از دسته‌بندی‌هایی که گاه تعیین آبخور حقیقی آن دشوار می‌نماید، دو عالم اصلی ملک و ملکوت یا نور و ظلمت در آثار مولوی و سهروردی وجود دارد که سمبل جهان پست مادی و جهان برتر علوی است. در این پژوهش به بررسی مراتب عالم در آثار مولوی و سهروردی می‌پردازیم. در آثار مولوی و سهروردی، شاهد گرایش این دو اندیشمند به نمادپردازی و نام‌گذاری عوالم هستیم؛ مولانا از شهرهای حقیقی در جهت تبیین مفاهیم عالم نور و ظلمت استفاده می‌کند و سهروردی از اسامی هورقلیا، جابلسا و جابلقا. این تقسیم‌بندی‌ها مراتب هبوط و سلوک سالک را مشخص می‌کند.

واژگان کلیدی:

مولانا، سهروردی، عالم نور، عالم ظلمت، عرفان اسلامی.

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

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسندهٔ مسئول:

b.romiani@gmail.com

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

پیشگفتار

در میان آثار عرفانی، شواهد بسیاری وجود دارد که تأثیرپذیری عرفا را از نظریهٔ مثل افلاطون، تأیید می‌کند. براساس نظریهٔ مثل، جهان دارای دو بخش است که از جهتی کاملاً متفاوت و از جهتی دیگر، کاملاً مشابه است. از این دیدگاه که جهان فرودین، از حقیقت بهره‌ای ندارد و وجودش وابسته به جهان زبرین است، در نقطه‌ای متضاد با عالم مثل قرار می‌گیرد، و از این جهت که جهان فرودین چیزی نیست جز تصویر و انعکاس جهان بالا، کاملاً شبیه به یکدیگر می‌باشند.

عالم فرودین، در فلسفهٔ افلاطون، جهان محسوس و عالم زبرین، جهان معقولات است. افلاطون، حقیقت را از آن جهان بالا می‌داند، با این تعبیر، جهان فرودین بی‌بهره از حقیقت و بی‌ارزش است: «افلاطون در نظریه مثل خویش قائل به عالمی و رای عالم محسوس است که آن را عالم معقول و موجودیت در آن را وجود حقیقت و واقعی می‌داند و وجود را در جهان محسوس غیر واقعی می‌انگارد. در واقع تا جایی پیش می‌رود که اصلت را از آن ذوات و ماهیات که در جهان معقول موجودند می‌داند و تعینات را صاحب وجود حقیقی نمی‌داند.» (پزشکی، ۱۳۷۶: ۱۳) عالم مثال در برابر عالم طبیعت، جایگاه بروز چهرهٔ حقیقی و پایدار پدیده‌هاست: «پس در عالم مثال است که بنیاد حقیقی و صورت راستین همهٔ اشیاء: انسان و حیوان و جماد و نبات وجود دارد. حتی در قالب اساطیری ایران باستان به موجب بندهشن و روایات پهلوی و ... نیز این مقوله بیان شده است. جهان صور و مثل، لایتغیر و ثابت است. در آنجا کمال مطلوب حاکم بوده و هر کمال مطلوبی در حدّ اعلاّی خود نیاز به تغییر ندارد.

در جهان جسمانی و گیتیایی است که وجود ثانوی و جسمانی ملموس اشیاء شکل و قالب مادی می‌پذیرد. لاجرم در این عالم جسمانی، تغییر و تحول و عدم ثبات وجود دارد.» (رضی، ۱۳۷۹: ۱۱۸) و عالم مثال، جایگاه تجلی امور الهی و انوار باطنی بر سالک است: «از جنبهٔ معرفت‌شناسی عالم مثال منبع الهام حقایق و افاضهٔ معارف به قوهٔ خیال انسانی است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکنون است برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت آشکار گردد. از جنبهٔ دین‌شناسی نیز باید گفت عالم مثال با اوصافی که از طرف سهروردی بیان می‌شود زمینهٔ پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا می‌سازد مانند آن که سهروردی منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال می‌داند یا مسئله وحی انبیاء، معاد انسان‌ها، جایگاه پس از مرگ آدمیان و ... توسط وجود همین عالم توجیه و تفسیر می‌شود.» (امید، ۱۳۷۹: ۱۳۸)

اگرچه عالم مثل افلاطون، به‌خوبی نمایانگر اعتقاد او به دو جهان است؛ اما علاوه بر آن، او در تمثیلی مشهور، عالم زیرین را به زندانی تشبیه می‌کند که انسان باید ضمن تلاش برای رهایی خویش، خود را به عالم برتر یا عالم معقولات برساند تا بتواند عجایب عالم بالا را مشاهده کند: «ای گلاوکن عزیز اکنون لازم است که این تشبیه را جزء به جزء با آن چه پیش گفتیم تطبیق نماییم یعنی باید عالم مرئی را به اقامت در زندان تشبیه کنیم و آن شعله آتشی را که زندان از آن روشن می‌شود در حکم اثر خورشید تلقی نماییم و عروج به عالم بالا و مشاهده عجایب آن را نیز عبارت از صعود روح به عالم معقولات بدانیم.» (افلاطون، ۱۳۷۸: ۳۸۲)

درواقع برای شناخت نیاز به دو نیروی حواس ظاهری و عقل هست که موجودات دو جهان را درک کنند: «موجودات در نظریه افلاطون دو دسته‌اند: دسته‌ای با حواس ظاهری انسان قابل ادراکند ولی دسته‌ای دیگر، با حواس ظاهری قابل ادراک نیستند، بلکه با نیروی عقل می‌توان آن‌ها را درک کرد. دسته اول ظواهرند و دسته دوم حقایق؛ یا به عبارت دیگر دسته اول نمود هستند و دسته دوم بود. وی برای هر شیء حقیقتی و ظاهری قائل است. به حقایق اشیاء نام "Idea" "ایده"، می‌دهد که مترجمین در زبان عربی کلمه مثال و صورت و در زبان فارسی واژه مینو را معادل آن جایگزین کرده‌اند.» (زمانی، ۱۳۸۰: ۵۰) برای عالم مثال و سایه، می‌توان مترادف‌هایی را در فرهنگ‌های مختلف، ردیابی کرد. از آن جمله عالم فروشی در اندیشه زرتشتی و عالم ذر در اندیشه اسلامی است.

این عالم، شباهت بسیاری با عالم ذر در اندیشه اسلامی دارد. عالم ذر که آن را جهان اخذ بیعت از آدم دانسته‌اند، بر اساس آیات قرآنی قابل اثبات است: «منظور از عالم ذر به‌طور خلاصه جهانی است که ابنای بشر چون ذرات از پشت آدم ابوالبشر بیرون شده و خدای تعالی آنان را به اقرار و اعتراف وجود خویش واداشت. اعتقاد به عالم ذر که مورد پذیرش اکثر مفسران و حکمای اسلامی است مستند به ادله قرآنی و روایی است. اصلی‌ترین سند قرآنی در این باره آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف است: و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست برکم؟ قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین» (پزشکی، ۱۳۷۶: ۱۴)

به اشتراکات این دو عالم، اشاراتی شده است که در این قسمت به بخشی از آن اشاره می‌شود: «نقطه اشتراک هر دو، قائل شدن به عالمی و رای عالم محسوسات است. یکی دیگر از نقاط اشتراک این دو مسئله فراموشی و غفلت است. همان‌گونه که گفتیم افلاطون در نظریه سوم خویش اشاره می‌کند که ارواح پس از تعلق به ابدان آنچه را که در عالم مثل از حقایق و ماهیت خود و اشیاء دیده‌اند، فراموش می‌کنند» (همان: ۱۵) البته این اندیشه، بیانگر شباهت تام بین این دو عالم نیست؛ اما از آن‌جا که اشتراکات این دو عالم، بیش از تفاوت‌ها، جنبه علمی دارد، ذکر گردید.

جهان نور و ظلمت یا عالم مثال و سایه، به‌گونه‌ای نمادین در اساطیر سایر ملل دیده می‌شود. نویسنده فرهنگ آشور و بابل، درباره این جهان در یونان می‌نویسد: «در یونان اسطوره پدید آمدن انسان

این است که یکی از تیتان‌ها به نام پرومته در گلزاری کنار رودخانه، گل‌ولای را ورز داد و تندیس‌های انسانی ساخت. سپس آتنا که زمانی ایزدبانوی لیبیای ماه به‌شمار می‌رفت بدان تندیس‌ها حیات بخشید و ارواح یونانی به غاری زیرزمینی رهسپار شدند که خورشید بدانجا نمی‌تابید و گل نمی‌رویید. این جهان‌های زیرزمینی برای رعیت‌ها و مردمان عادی مقدّر شده بود و بهره‌اشراف عالی مقام تالارهای سرسبز آسمانی و کشتزارهای الیزای یونان بود. (ژیران، ۱۳۷۵: ۸)

آگوستین، دو شهر خود را، نمود دو نژاد مردمان دانسته و عنوان دو شهر را برای آن، عنوانی مجازی ذکر می‌کند. تقسیم‌بندی او یادآور سایر تقسیم‌بندی دینی است که بهشت جاوید را پاداش خدادوستان و خداپرستان دانسته و عذاب و جهنم جاوید را سهم دشمنان خدا می‌داند. (ر.ک. مقدم، ۱۳۸۰: ۳)

در اندیشه مزدایی، دو جهان متفاوت؛ یعنی جهان گیتی یا عالم زیرین و جهان مینوی یا عالم زیرین با تمام مشخصه‌های متضادشان، وجود دارد: «دو عالم مینوی و گیتی در حکمت خسروانی، دو جهان کاملاً متمایز هستند، در عین حال که نه مکانی را اشغال کرده‌اند و نه شامل محدودیت زمانی هستند و هیچ تعیینی در آن‌ها راه نمی‌یابد و قابل رؤیت و بسودن نیستند و با حواس دریافت نمی‌شوند، اما عینیت دارند (در حکمت خسروانی رؤیتشان به شکل نور محض است، چنانکه فروهر خداوند زیباترین، نورانی‌ترین و توانمندترین توصیف شده) و حقیقتشان فقط در عالم صور و امثال قابل تعریف است. در عرفان دوران اسلامی ایران و حکمت باستانی ایران، فراز منطقه خورشید پایه یا اقلیمی فراز اقلیم هشتم است که بعدها به‌عنوان مکان یاد شده، هرچند دریافت آن است که این مناطق، جایگاهی برای مفارقت صور و امثال یا فروهرها پس از مفارقت از کالبد مادی و عروج است.» (رضی، ۱۳۷۵: ۱۱۳)

در اسلام نیز، ادعا شده است که خلقت در دو سطح عالم نور و عالم جسم، انجام گرفته است: «مطابق آیات و روایات، عالم تکوین در دو بخش عالم انوار و عالم اجسام خلق شده است. عالم اجسام متوقف و وابسته به عالم انوار و عالم انوار مدبر آن است. اولین مخلوق خداوند، نور وجودی حضرت محمد است که همه چیز از آن پیدا شده و اصل عالم خلقت است... آب اولین مخلوق در عالم اجسام است که با واسطه از نور پیامبر خلق شده و از آن تمام این عالم ماده در شش روز از ایام ربوبی پدید آمده است.» (اتراک، ۱۳۸۳: ۵۸)

بلخاری با اذعان به اینکه سابقه اعتقاد به عالم مثال و خیال در تمدن اسلامی نامعلوم است، از تأثیرپذیری این اندیشه از فرهنگ اسلامی؛ به‌ویژه قرآن و حدیث، سخن می‌گوید: «نمی‌توان به قطع و یقین تعیین نمود اعتقاد به عالم مثال یا صور و خیال و نیز بروز تعبیری چون اقلیم هشتم یا جابلقا و جابلسا در چه زمانی در تمدن اسلامی رخ نمود، اما به یقین می‌توان از تأثیر آیات قرآن و نیز برخی روایات حضرت رسول اکرم و حتی در مواردی ائمه شیعه در ظهور اندیشه عوالم فراتر از عالم ماده و نیز مراتب آن سخن گفت.» (بلخاری قهی، ۱۳۸۸: ۲۸۹)

در عرفان اسلامی، خداوند آغازگر آفرینش بوده است و آفرینش انعکاسی از نور ذات اوست: زعکس ذات او دان آفرینش حقیقت اوست نور عین بینش (عطار، ۱۳۸۷: ۴۵)

او همه موجودات را از یک نور آفریده است: همه از آفرینش برگزیده همه از نور یک ذات آفریده (وحشی بافقی، ۱۳۳۵: ۳۲۷)

اما این به این معنی نیست که آفرینش صرفاً به نور ختم می شود، در عرفان اسلامی نیز دو مقوله نور و ظلمت در زمینه آفرینش، قابل ردیابی است؛ چراکه بخشی از خلقت که مراتب هستی نامیده می شود، عالم ظلمت است. در عرفان اسلامی، اگرچه دو عنصر نور و ظلمت، در کنار هم قرار دارند؛ اما این به معنای توأمان و همزمان بودن آن دو نیست، بلکه به واسطه ارائه اندیشه "نور محمدیه"، باید بپذیریم که نور بر ظلمت تقدم دارد.

نور محمدی

ابن عربی، حقیقت محمدیه را مبنای انسان و اولین مخلوق می داند: «همانگونه که انسان بر حقیقت محمدیه استوار شده که اصل اشیاء و آغاز پیدایش و آفرینش است.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۷۱) عین القضاة نیز، نور را اولین مخلوق خدا، معرفی می کند. که مطابق است با حدیث اول ما خلق الله نوری (عین - القضاة، ۱۳۸۷: ۹۴) و با این سخن تورات که نور نخستین آفریده خدا است (سفر پیدایش، باب اول، آیه ۳) قابل تطبیق است.

در برخی متون اساطیری یا عرفانی، داستانها و تمثیلهایی آورده می شود که ضمن ارائه نمادی به - عنوان نور محمدیه، سعی در معرفی اولین مخلوق دارند. در این میان برخی از نویسندگان، از جنبه های استعاری - هنری، برای بیان این مفهوم کمک می گیرند؛ مثلاً در آیین زرتشت بنابه پیوستگی مفهوم آتش و نور؛ از نماد آتش استفاده می شود: «در سنت زرتشتیان آمده است: در آغاز آفرینش آتش هستی یافت» (معین، ۱۳۲۶: ۵۷) در انجیل می خوانیم: «در ابتدا بود کلمه، و کلمه بود نزد خدا، و خدا همان کلمه است، این بود همیشه نزد خدا، همه چیز از آن پیداشده و از غیر آن پیدانشده چیزی از آنچه پیداشده، و به سبب آن یافت شد حیات...» (ترجمه اناجیل اربعه، ۱۳۷۵: ۲۴۵) این زیباترین تصویر از همبستگی مفهوم "نور محمدیه" و "حرف" است. ظاهراً در بسیاری از ادیان و مکاتب اعتقادی، آفرینش با "حرف"، آغاز شده است. سرآمی با اشاره به این مسئله، می نویسد: «باور دینی جهان باستان همه جا این بوده است که خدا جهان را با واژه خلق کرد.» (سرامی، ۱۳۷۳: ۵۵) ابن عطا نیز درباره آفرینش حروف، نظریه ای دارد که ما را به یاد حرف نخستین می اندازد. «ابن عطا گوید، چون خدای حروف را بیافرید او

را پنهان داشت چون آدم را بیافرید این سر در وی نهاد و هیچ کس را از فرشتگان از آن سر خبر نداد آن سر بر زبان آدم برفت از هرگونه و لغت‌های گوناگون او را خدای عزوجل صورت‌ها آفرید، آشکارا شد به قول ابن عطا که حروف مخلوق است. (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۱)

نسفی در زبده الحقایق، عقل اول را عنوانی می‌داند که حکما به مخلوق اول داده‌اند: «اهل حکمت می‌گویند اول چیزی که از حق تعالی صادر شد، جوهری بود و نام آن جوهر، عقل اول است و عقل جوهری بسیط است؛ یعنی جوهری یکتا است. و قابل تجزیه و تقسیم نیست.» (نسفی، ۱۳۸۸: ۶۱)

حزین لاهیجی نیز، در این زمینه، با حکما هم عقیده است: «مخلوق اول که خلعت وجود از حضرت عزت به او رسید، عقل است که صوفیه "خلیفه اعظم" خوانند؛ و در شرع به سه عبارت منقول است؛ یکی آنکه مخلوق اول قلم است، دوم آنکه عقل است، سوم آنکه نور است. و مراد از این سه، یک چیز است. زیرا که آن جوهر مجرد را از این جهت که نقوش و علوم در سایر مصنوعات، به-توسط اوست قلم خوانند؛ و چون ذات خود مبدأ خود را تعقل کند عقل گویند؛ و چون کمالات حضرت رسالت‌پناهی پرتوی آن جوهر است نور محمدی خوانند.» (حزین لاهیجی، ۱۳۶۲: ۹۹) نویسنده مرآه‌المثنوی در توصیف انسان، صفاتی برای او قائل می‌شود که بی‌شبهت با نور محمدیه و نور محمد نیست:

پس به صورت عالم اصغر توئی پس به معنی، عالم اکبر توئی
اصطراب اوصاف علوست وصف آدم مظهر آیات اوست

(مولوی، ۱۳۸۳: ۴ / ۵۲۱)

این تعاریف، مشابهت بسیار با تعریف انسان کامل دارد. انسانی که در صورت کمالی خود، قطبی است که افلاک گردش خود را به دور او انجام می‌دهند و به عبارتی او مرکز هستی و دلیل خلقت است: «ان الانسان الكامل هو قطب الذی تدور علیه الافلاک الوجود من اوله و آخره» (جیلانی، ۱۳۰۴: ۴۸)

در اندیشه اشراقی سهروردی، همه چیز از نورالانوار نشأت یافته و به آن بازمی‌گردد؛ در حالی که همه چیز از وحدت نوری، آغاز می‌شود، در نهایت، در سیر نزولی خود، به عالم کثرت و ظلمت می‌رسد و ظاهراً این تنها اندیشه‌ای است که با نظریه آفرینش در عرفان اسلامی، قرابت دارد. مولانا با توجه به حدیث اول ما خلق الله نوری (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۳)، حقیقت محمدیه را نور اصلی معرفی می‌کند:

برگرفت از نار و نور صاف ساخت وانگه او، بر جمله انوار ساخت

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۰۹)

وی پس از نور احمدی، به نور مؤمنین که مأخوذ از نور الهی است اشاره دارد:

نیست آن ینظر بنور الله گزاف نور ربانی بود گردون شکاف

(رک. مولوی، ۱۳۸۳: ۳۴۰۰/۴)

که به حدیث: اَتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۴) نظر دارد. حدیث: «جَزُ يَا مُؤْمِنُ فَإِنَّ نُورَكَ قَدْ أَطْفَأَ نَارِي» (همان: ۵۳) نیز در ابیاتی دیگر اشاره و تبیین می‌شود:

زانکه دوزخ گوید ای مؤمن تو زود برگذر که نورت آتش را ربود

بگذر ای مومن که نورت می‌کشد آتشم را، چون که دامن می‌کشد

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۷۰۹/۴-۲۷۱۰)

مراتب عالم

عده‌ای تعداد عوالم را دو عالم دانسته و عده‌ای قائل به هجده هزار عالم و یا بیشتر بوده‌اند. دو عالم ملک و ملکوت، 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. عین‌القضاء 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 هرچه در این جهان است ملک خوانند، و آن جهان و هرچه در آن جهان است ملکوت خوانند.» (عین‌القضاء، ۱۳۸۶: ۶۱) گرچه او جهان سومی را موسوم به جبروت معرفی می‌کند که ورای این دو جهان است: «و هرچه جز این جهان و آن جهان باشد جبروت خوانند» (همان: ۶۱) اما ظاهراً منظور عین‌القضاء از جبروت، بخشی از عالم ملکوت است چراکه در ارشاد سالک، برای طی کردن مسیر سلوک، به جای واژه جبروت از ملکوت اعلی استفاده می‌کند: «ای عزیز به جلال قدر لم یزل که چندان سلوک می‌باید کرد که از ملک به ملکوت رسی، و از ملکوت اسفل تا به ملکوت اعلی رسی چندان سلوک می‌باید کرد.» (همان: ۶۱) که در این صورت، تقسیم‌بندی وی، مبنی بر دوگانگی عالم، همچنان دارای اعتبار است.

نسفی نیز معتقد به عوالم دوگانه ملک و ملکوت است «بدان -عزک 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)

او پس از طرح این مباحث، به عالم جبروت، به عنوان عالم سوم اشاره می‌کند با این توضیح که این عالم سوم، در واقع ذات دو عالم دیگر بوده، بنابراین دوگانگی عالم همچنان دارای اعتبار است: «ای درویش! عالم جبروت نه از قبیل ملک و ملکوت است، از جهت آن که عالم جبروت وجود خارجی ندارد. ملک و ملکوت و جبروت سه عالم‌اند؛ و هر سه عالم‌های خدای‌اند؛ و هر سه با هم‌اند و هر سه در هم‌اند و از یکدیگر جدا نیستند. عالم جبروت ذات عالم ملک و ملکوت است، و عالم ملک و ملکوت وجه عالم جبروت است. عالم جبروت کتاب مجمل است، و عالم ملک و ملکوت کتاب مفصل است... ای درویش! حقیقت این آن است که عالم جبروت مبدأ عالم ملک و ملکوت است، و عالم ملک و ملکوت از عالم جبروت پیدا آمدند و موجود گشتند.» (همان: ۱۹۶)

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 به غایت لطیف لطیف است. لطافت جبروت هیچ نسبتی ندارد به لطافت ذات خدای تعالی، که بغایت لطیف لطیف لطیف است، لطافت بی‌نهایت 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.

سهرودی در عوارف‌المعارف، ملک را ظاهر هستی و ملکوت را باطن هستی می‌داند و از سالک می‌خواهد تا راهی از ملک به ملکوت بیابد: «عیسی صلوات‌الله 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)

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 مولید و این را عالم خلق و ملک و شهادت می‌نامند. و امر عالمی است که به امر موجود، بی ماده و

مدت موجود گشته باشد؛ همچو عقول و نفوس و این را عالم امر و ملکوت و غیب می خوانند.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۳) لاهیجی هم مانند نسفی، عالم را دو نوع دانسته و در تعریف آن تصریح می کند 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 مجرّدات است که قابل اشاره حسی نیست؛ و مجموع ملائکه مقرر که آن را ملأ 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 کرده اند. تفاوت دو عالم ملک و ملکوت، در نحوه عملکرد و همچنین واکنش عرفا نسبت به هر کدام است. از یکی گریزانند و در یکی آویزان.

عالم ظلمت

عالم ظلمت، همان طور که پیش از این اشاره شد، عالمی تمثیلی است که عمده ترین مدلول آن دنیاست. از آنجا که نهایت تلاش سالک به خروج از عالم ظلمت و رسیدن به عالم نور ختم می شود، نیاز بود تا این دنیا و مشخصات آن معرفی گردد. چهره منفور دنیا در متون عرفانی، تقریباً مغایر آن چیزی است که قرآن به آن اشاره می کند. اصولاً در قرآن، فرمان ستیز با دنیا، صادر نشده است و همواره دنیا به عنوان فرصتی برای تمهید مایحتاج آخرت، در نظر گرفته شده است. فرآیندی که در آثار عارفان مسلمان، کمتر دیده می شود و بالعکس، ترسیم سیمایی ناخوشایند، فریبنده و درعین حال، دردافزا، دنیا را به مکانی نامناسب برای زیستن، تبدیل کرده است.

جمله آشنای دنیا مزرعه الآخره، که ظاهراً روایتی اسلامی است، مد نظر عرفا بوده است؛ عین - القضاة در تمهیدات به آن اشاره کرده است. (تمهیدات: ۱۹۳) و علاوه بر تمهیدات، در بسیاری از کتابهای عرفانی، ذکر شده است. (اسرار التوحید: ۱۰) (مرصاد العباد: ۶۴ و ۱۰۹ و ۳۹۹ و ۵۱۴) (فیه مافیة: ۴۸) (مجالس سبعة: ۱۱۵) (معارف سلطان ولد: ۱۶۶) (کشف الحقایق: ۲۱۲) (کاشف الاسرار: ۱۴۱) (مصباح الهدایه: ۲۸۵) [نقل: فرهنگ مآثورات عرفانی، ذیل دنیا] جمله ای که پیش از این، در انجیل متی،

به آن اشاره شده بود: «آن کسی که زراعت کرده زراعت نیکو، فرزند آدم و مزرعه عالم است» (ترجمه اناجیل اربعه، ۱۳۷۵: ۹۷)

نویسنده روح‌الارواح دنیا را شراب شیطان می‌داند که هرکس از آن بنوشد، بهبود نمی‌یابد جز در تاریکی مرگ، در حال یأس: «الدنيا خمر الشيطان من شرب منها لم يَفْقِ الا في عسكر الموتى خائباً و خاسراً» (سمعانی، ۱۳۸۲: ۴۴۰) او، علاوه بر دنیا، آخرت را نیز بی‌اساس دانسته و معتقد است که هدف حقیقی، جز ذات حق، نمی‌تواند باشد: «الدنيا معبرٌ و الآخره معبرٌ و المقصودُ هو الله اكبر.» (همان: ۵۲۹) عین‌القضاء، از صفت مار کشنده، برای دنیا استفاده کرده است: «الدنيا حَيَّةٌ قَاتِلَةٌ» (عین‌القضاء، ۱۳۸۶: ۱۹۲) قشیری، برای اثبات نامطلوب بودن دنیا و لزوم ترک آن توسط سالک، روایت ذیل را نقل می‌کند: «احمد خضرویه گوید ابراهیم ادهم مردی را دید اندر طواف گفت درجه صالحان نبینی تا عقوبت دنیا اختیار کنی، در نعمت بر خویشتن ببندی و در محنت بگشایی و در راحت ببندی، و در جهد بگشایی و در خواب ببندی و در بیداری بگشایی.» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۶)

این اندیشه مختص به عرفان اسلامی نیست. عموماً در بسیاری از فرهنگ‌ها، سرزمین زیرین، سرزمین تاریکی است که با مرگ و ناخوشایندی در ارتباط است: در اساطیر ژاپن، یومی (yomi) جهان زیرین و سرزمین تاریکی است. (پیگوت، ۱۳۷۳: ۱۷) در اندیشه یونانیان، جهان زیرین متعلق به خدای هادس و نماد آن سیاهی است. (همیلتون، ۱۳۷۹: ۳۴)

چهره ناخوشایند دنیا در چند محدوده قابل بررسی است. ابتدا از این نظر که عرفا، دنیا را مکانی نامناسب برای زندگی دانسته و سعی داشته‌اند تا سالک را به روی گردانی از آن فراخوانند و از جهتی دیگر، استفاده از صفت ظلمت برای دنیا، سیمای ظلمانی آن را تأیید می‌کند. در کنار این صفت، صفاتی استفاده‌می‌شود که جنبه‌های ظلمانی آن با توجه به پیشینه فرهنگی - مذهبی، قابل اثبات است؛ از جمله چهار عنصری که در بهشت، با همیاری ناخجسته، عامل اخراج آدم از آنجا شدند؛ یعنی زن، مار، طاووس و شیطان.

علاوه بر این، تشبیه دنیا به زندان، قفس و چاه، از انگاره‌های کهن فرهنگی پارسیان و غیر پارسیان محسوب می‌شود که عرفا به خوبی در نمایاندن چهره منفی دنیا، از آن بهره‌جسته‌اند.

ظلمت دنیا

ظلمت، بارزترین صفت دنیا است. 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 اندیشه مانوی، گنوسی و آیین قبالا، قائل شد. در اندیشه مانوی، دنیا مخلوق اهریمن است. نگاهی که در میان گنوسیان نیز رایج است. آن‌ها

به اهریمنی بودن دنیا، باورداشتند و آن را گاه آفریده اهریمن دانسته و سالک را به ترک آن فراخوانده- اند: «گنوسیان به خدایی بزرگ و دست‌نیافتنی معتقد بودند که در آفرینش این جهان مستقیماً دخالتی نداشت. به‌زعم آنان، خدایی دیگر به نام دمیورگوس یا ایزد جهان‌آفرین در کار آفرینش دست‌داشت و حتی برخی گویند که خلق جهان مادی به دست اهریمن بوده‌است. پس جهان در نزد گنوسیان اهریمنی، و آدمی نیز ساخته و پرداخته 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 دست‌یابد.» (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۵: ۲۵) در عرفان، بارزترین صفت دنیا، ظلمت است. به‌نظرمی‌رسد 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.

عالم نور

عالم نور، جایگاه بازگشت انسان، با چند عنوان مختلف در عرفان اسلامی مطرح شده‌است. گاه این شهر، با عنوان عالم نور، عالم علوی یا مفاهیمی نظیر این تعابیر، معرفی شده و گاه با استفاده از نمادپردازی، نام یکی از شهرهای واقعی که برجستگی خاصی در مقطعی از زمان داشته، جایگزین آن شده و گاه با تعابیر و توصیفات که یادآور بهشت است، از آن یاد شده‌است. 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)

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

تادلم 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 سروده‌است:

می‌شد و صحرا ز 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، به‌ویژه با توجه به موقعیت جغرافیایی ایران، رفته‌رفته معنای شرق را به خود اختصاص داده‌است. هند، به‌عنوان جایگاه معرفت و شهر معنا، نقش خود را در عرفان اسلامی، تا مدت‌های مدیدی حفظ کرده‌است؛ 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 مرغ زار یک صبحی در میان مرغزار

(مولوی، ۱۳۸۳، ۸-۱۵۵۶ / ۱)

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

خان‌ومانِ جُغد، ویران‌ست و بس نشنود اوصافِ بغداد و طبس

(همان، 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 رسیده‌است، دریافتی از عالم نور دارد و روحانی و آن جهانی است. مولانا این شهر را با صفت جهانِ جان، خطاب می‌کند.

ما به بغدادِ جهانِ جان اناالحق می‌زدیم پیش از آن کاین دار و گیر و نکته منصور بود

(مولوی، ۱۳۸۷، ۱/۳۰۴)

مولانا، خود را از ساکنان بغداد لامکان دانسته و در پاسخ به گلایه شیخ مظهرالدین، مبنی بر عدم استقبال و ملاقات مولانا، می‌گوید: «درحقیقت حال ما از خطه بغداد لامکان رسیده‌ایم و شیخ‌زاده عزیز که رسیده‌است از محله این جهان می‌آید، پس به زیارت و تعظیم اولی‌تر ماییم نه او. (افلاکی، ۱۳۶۲:

دریای جان، اصطلاحی است معادل با شهر نور که در شعر و نثر عرفانی، بارها استفاده شده است. عطار در این زمینه گوی سبقت را از همگان ربوده است تا آنجا که هلموت ریتز، کتاب معروفش را درباره عطار، با این نام، منتشر کرده است. او در وصف این دریا می گوید:

چنین دریا که عالم می کند نوش ز چون من قطره ای برناورد جوش

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۳)

کنعان، در شعر برخی از شعرا شهر جان است. خاقانی، بر همین اساس، از این نماد استفاده کرده - است:

در مصر انتظار چو یوسف بمانده ام بسیار جهد کردم و کنعان نیافتم

(خاقانی، ۱۳۸۷: ۷۸۵)

احتمالاً، مولانا نیز با همین نگرش، آرزوی بازگشت به کنعان را در دل می پروراند. تعبیری دیگر از شهر جان، توصیف قصری است که فتاحی در دستور عشاق، ارائه می دهد:

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 مونس - العشاق 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 عزت و خندقی دارد از عظمت و بر دوازه آن شهرستان پیری جوان موکل است.» (همان: ۳ / ۲۷۵)

بیت المقدس، در این بخش از سخنان ابن سینا، نماد شهر نور است: «من از بیت المقدس، از محله روح آباد از درب حُسن.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۷۵/۳)

از دیگر نمادهای شهر نور، شرق است. شرق، در اندیشه صوفیانه، دارای مفهوم وسیعی در معنای محل اشراق نور حق و همچنین جایگاه حقیقت است که اصطلاحاً به شهر جان یا شهر نور موسوم - است. در سفر پیدایش، از قرار گرفتن باغ عدن در شرق خبر داده است، جایی که درخت جاودانگی نیز در آن قرار دارد. (سفر پیدایش، باب اول: ۲۶)

الیاده، شهرهای شرقی را دارای قابلیت تبدیل شدن به مرکز می داند که از طریق توسع در مفهوم قداست معبد و مرکز، روی می دهد: «با اتساع قداست معبد (کوه=مرکز کیهان) و اشمال آن بر سراسر شهر، شهرهای شرقی نیز مراکز، قله های کوهستان جهان، نقاط اتصال میان مناطق کیهان شدند. بدین - گونه larsab (شهر قدیمی در بین النهرین سفلی) از جمله خانه اتصال میان آسمان و زمین؛ بابل، خانه شالوده آسمان و زمین، پیوند میان آسمان و زمین، خانه کوهستان تابناک و غیره نام داشتند. در چین،

پایتخت شاه کامل تمام عیار، دقیقاً در مرکز جهان واقع است. یعنی بر قلّه کوهستان کیهان قرار دارد. (الیاده، ۱۳۷۴: ۱۰۷) این استدلال، تا حدودی قابل دفاع است، چراکه بسیاری از شهرهای شرقی، رمز مرکز را به خود اختصاص داده‌اند. ضمناً باید متذکر شد که تنها شهرهای شرقی نیستند که این موقعیت را از آن خود کرده‌اند بلکه بسیاری از شهرهای غربی نیز در این توانمندی سهیم بوده‌اند.

توضیح اینکه در نخستین داستان تمثیلی که تأثیر شگرفی بر ادبیات تمثیلی عرفانی نهاده‌است؛ یعنی داستان مروارید، شاهزاده اشکانی از شرق، ماوراءالنهر، به غرب، مصر، می‌رود تا مرواریدی را با خود بیاورد. غرب که در این داستان، سمبل دنیا و غربت است، مدت‌ها او را در خواب غفلت قرار می‌دهد، نهایتاً سالک پس از بیداری، به سمت شرق می‌رود.

در داستان غربه غریبه سهروردی، که تأثیرپذیری‌اش از این داستان، مشهود است، شهرهای شرقی، همچنان، سمبل شهر نور است. این روند در بسیاری از داستان‌های رمزی با صبغه عرفانی ادامه می‌یابد. نمادپردازی‌های مولانا بیش از هر عارف دیگری قابل توجه است:

عقل بفروش و هنر حیرت بخر رو به خواری، نی بخارا ای پسر

(مولوی، ۱۳۸۳: ۳/۱۱۴۶)

در بخارا بنده صدر جهان؟ متهم شد، گشت از صدرش جدا

مدت ده سال سرگردان بگشت گه خراسان، گه کهستان، گاه دشت

از پس ده سال، او از اشتیاق گشت بی‌طاقت ز ایام فراق

(همان: ۳/۸-۳۶۸)

در بخارا در هنرها بالغی چون به خواری رو نهی، زان فارغی

آن بخاری غصه دانش نداشت چشم بر خورشید بینش می‌گماشت

(همان: ۳۸۵۵)

عالم نور و ملکوت در اندیشه سهروردی

از نظر سهروردی، راه دست‌یافتن به عالم قدس و دریافت حکمت نوری، ریاضت و اعراض از تعلقات دنیوی و سیر و سلوک باطنی و اعتقاد و پایبندی به تعالیم و حیانی است. این انقطاع باید چنان باشد که حکیم نه تنها از بند خواهش‌ها رهیده‌باشد، بلکه باید به آسانی بتواند خود را از قید بدن رهاسازد و همچون افلاطون، خلع بدن نماید. کسی که از ملکه «خلع بدن» برخوردار نیست، شایسته عنوان «حکیم» نیست. (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۱۳). «حکیم» کسی است که بدن را همچون جامه‌ای، هرگاه اراده کند، بیوشد و هرگاه اراده کند، به‌درآورد. او باید مسانخ با مفارقات و روحانیات شود تا انوار

آن‌ها را دریابد. عالم مادی عالم ظلمت و تاریکی است و معرفت حقیقی، که نور است، در آن یافت نمی‌شود. از این‌رو، در طلب حکمت و معرفت، از غربت غرب عالم ظلمت باید دل کند و به سوی شرق عالم، که مشرق انوار است، هجرت نمود. او با ریاضات بدنی و روحانی و تقلیل شواغل حسی، باید نوری شود تا قابل درک انوار الهی گردد. از نظر سهروردی، حقایق نوری با حواس درونی دانسته می‌شود. این حواس هنگامی عمل می‌کند که انسان از دنیا اعراض کند. نخستین شرط برای بهره‌مندی از حکمت اشراق، انسلاخ از دنیا است. پس از آن مشاهده انوار الهی است و این را پایانی نیست. 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 کردن 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 بازمانده. راه بازگشت به وطن مألوف، عبادت و تجرید از بدن با کم خوردن و کم خفتن است. (همان، ج ۳: ۱۰۷) پس از تجرید از تن و دنیای مادی است که اهل سلوک در معرض تابش اشراقات علوی قرار می‌گیرند. (همان، ج ۲: ۲۵۲) حکیم متأله می‌کوشد پیش از مرگ طبیعی، تجرّد یابد و از مواهب عالم انوار برخوردار شود و به ذوات نوری مبدل 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 رسیده‌است و بیشتر آن را به دنبال یافتن مشارک مطلقه که از علوم شریفه آگاه باشد، گذرانده‌ام و نیافته‌ام. (همان، ج ۱: ۵۰۵)

از ویژگی‌های حکمت اشراقی، استفاده از زبان تمثیلی است. نمادگرایی و استفاده از زبان رمزی و تمثیلی برای بیان حقایق شهودی در آثار سهروردی، به‌خصوص در رسائل فارسی او، چشم‌گیر است. وی تجارب باطنی و اسفار انفسی خود را به‌صورت حکایاتی که در اغلب آن‌ها از زبان رمزی استفاده شده‌است، 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 دورمانده و سالک ره‌گم‌کرده را 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 عشق ساری در همه موجودات سخن می‌گوید.

عالم اشباح یا اقلیم هشتم

حکمای اسلامی پیش از سهروردی عوالم را در سه مرتبه طبقه‌بندی می‌کردند: عالم جبروت یا عالم عقول، عالم ملکوت که عالم نفوس فلکی و انسانی است، 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 یافته‌است. اما آنچه در بحث معرفت‌شناسی 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» (جابرصا) و «هورقلیا» در آن واقع است. (همان، ج ۲: ۲۴۲) در رأس همه این عوالم، البته نورالانوار 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 ورای ماده، زمان و مکان و موطن صور، و مُثُل مجرد 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 مرآت‌ی 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. (همان، ج ۲: ۲۳۵)

هورقلیا: تجلی عالم نور

سهروردی (شیخ اشراق) در فلسفه اشراق (در بحث از «احوال سالکین») پس از توضیح انوار قاهره و انوار معلقه، می‌گوید: «آنچه ذکر شد احکام اقلیم هشتم است که جابلقا و جابرصا و هورقلیای شگفت در آن قرار دارد.» (همان، ج ۲: ۲۵۴)

مقصود از آنکه «هورقلیا» را اقلیم هشتم شمرده‌اند، این است که تمام عالم جسمانی، به هفت اقلیم تقسیم می‌شود و عالمی که مقدار داشته و خارج از این عالم باشد، اقلیم هشتم است. خود آن اقلیم نیز، به هفت اقلیم قابل تقسیم است، اما چون آگاهی و دانش ما از آن اقلیم اندک است، آن را تنها یک اقلیم قرار داده‌اند. (همان، ج ۲: ۲۴۴)

قطب‌الدین شیرازی، تفاوت جابلقا و جابرصا را این‌گونه بیان می‌کند: «جابلقا و جابرصا نام دو شهر از شهرهای عالم «مثل» است و هورقلیا از جنس «افلاک مثل» است. پس هورقلیا بالاتر است». پس از

آن می‌گوید: «این نام‌ها را رسول خدا (ص) بیان کرده‌است و هیچ‌کس حتی انبیا و اولیا (ع) با بدن عنصری، نمی‌توانند وارد این عالم شوند.» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۵۵۶)

با توجه به آن چه گذشت، روشن می‌شود که مراد از عالم «هورقلیایی»، همان عالم مثال است و چون «عالم مثال» بر دو قسم اول و آخر است، گفته‌اند: این عالم دارای دو شهر جابلقا و جابرسا است. عالم مثال یا خیال منفصل یا برزخ بین عالم عقول و عالم ماده، چیزی است که عارفان و فیلسوفان اشراق به آن معتقدند و فلاسفه مشاء آن را نپذیرفته‌اند. اشراقیان، عالم عقول مجرد را «انوار قاهره» گویند، و عالم مثال را «انوار مدبره» می‌نامند، و عالم اجسام و مادیات را «برزخ»، «ظلمت» یا «میت» می‌نامند. عالم مثال دارای دو مرحله است: اول، مثال در قوس نزول که بین غیب مطلق و شهادت مطلق قرار دارد. این عالم را برزخ قبل از دنیا می‌نامند و به وسیله قاعده امکان اشرف، اثبات می‌گردد. این مثال را «جابلقا» گویند. دوم، مثال در قوس صعود است که بین دنیا و آخرت قرار دارد و «کما بدأکم تعودون» و پس از افول و غروب نفس ناطقه از این بدن ظلمانی، نفس وارد عالم برزخ شده و از آن جا به قیامت کبری می‌رود. این مثال را «جابرسا» گویند. (همان: ۵۵۸)

نتیجه‌گیری

در روند آفرینش، آنچه از متون عرفانی، قابل فهم و استنباط است، تقسیم این فرآیند به دو بخش نورانی و ظلمانی است. در یک سو، عالم نور و در دیگر سو، عالم ظلمت قرار دارد؛ در حالی که در اولین مرحله آفرینش، نور نخستین قرار دارد، در نهایت، ابعاد آفرینش به ظلمت ختم می‌شود که با توجه به اینکه کثرت از مصادیق "ظلمت" است، می‌توان آن را فرآیند صدور کثرت از وحدت نامید؛ کما اینکه وحدت نیز از مصادیق نور است.

در آثار مولوی و سهروردی، شاهد گرایش این دو اندیشمند به نمادپردازی و نام‌گذاری عوالم هستیم؛ مولانا از شهرهای حقیقی در جهت تبیین مفاهیم عالم نور و ظلمت استفاده می‌کند و سهروردی از اسامی هورقلیا، جابرسا و جابلقا. این تقسیم‌بندی‌ها مراتب هبوط و سلوک سالک را مشخص می‌کند.

منابع و مأخذ

- (۱) قرآن
- (۲) اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۵). اسطوره آفرینش در آیین مانی، تهران: فکر روز.
- (۳) اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۶۵)، دیوان، به اهتمام برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران.
- (۴) افلاکی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یاسیجی، تهران: دنیای کتاب.
- (۵) الیاده، میرچا، (۱۳۷۶)، رساله در تاریخ ادیان، تهران: سروش.
- (۶) اوحدی‌مراغه‌ای، رکن‌الدین، (۱۳۸۷)، کلیات، به کوشش علی مرادی‌مراغه‌ای، تهران: اوحدی.
- (۷) بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۸)، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، تهران: سوره مهر.
- (۸) حزین لاهیجی، محمدعلی بن ابی‌طالب (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح بیژن ترقی، تهران: بی‌نا.
- (۹) خاقانی، بدیل بن علی، (۱۳۸۵)، دیوان، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار.
- (۱۰) رضی، هاشم، (۱۳۷۵)، آیین مغان، تهران: سخن.
- (۱۱) -----، (۱۳۷۹)، حکمت خسروانی، تهران: بهجت.
- (۱۲) سرامی، قدمعلی، (۱۳۷۳)، از رنگ گل تا رنج خار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳) سعیدی، گل‌بابا، (۱۳۸۷)، حجاب هستی، تألیف ابن عربی، تهران: زوار.
- (۱۴) سنایی، مجدودین آدم، (۱۳۸۳)، حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۵) سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۴)، عوارف‌المعارف، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۶) -----، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۷) صدری‌نیا، باقر، (۱۳۸۸)، فرهنگ مآثورات عرفانی، تهران: سخن.
- (۱۸) عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر، (۱۳۸۶)، دیوان، تصحیح پروین قائمی، تهران: پیمان.
- (۱۹) عطار، فریدالدین، (۱۳۸۴)، منطق‌الطیر، به کوشش محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.

- ۲۰) عین‌القضاة، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۲۱) فتاحی، (۱۳۶۳)، دستور عشاق، به‌اهتمام ر. س. گرین شیلدز، برلین: ۱۹۲۶. (افست: تهران).
- ۲۲) قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۴۵)، رساله قشیری، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۳) لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا ببرزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ۲۴) کتاب مقدس، عهد جدید، (۱۳۷۵)، ترجمه انجیل اربعه، به کوشش رسول جعفریان، تهران: نشر نقطه.
- ۲۵) مقدم، محمد، (۱۳۸۰)، جستاری درباره مهر و ناهید، تهران: اساطیر.
- ۲۶) معین، محمد، (۱۳۲۶)، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۷) مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- ۲۸) نسفی، عزیز بن محمد، (۱۳۸۹)، الانسان الکامل، تهران: طهوری.
- ۲۹) همیلتون، ادیت، (۱۳۷۹). اسطوره‌های یونان و رم، حسن قائم‌مقامی، تهران: هرمس.

مقالات

- ۱) اترک، حسین، (۱۳۸۳)، مراتب خلقت از دیدگاه آیات و روایات، بازتاب اندیشه، شماره ۷۱، اسفند.
- ۲) الیاس، جمال، (۱۳۷۵)، رساله نوریه شیخ علاء الدوله سمنانی، معارف، فروردین - تیر، شماره ۲۷.
- ۳) امید، مسعود، (۱۳۷۹)، عالم واسطه در گذر اندیشه، کلام اسلامی، شماره ۲۴.
- ۴) پزشکی، نجمه‌السادات، (۱۳۷۶)، رابطه عالم مثال با عالم ذر، کیهان فرهنگی، شماره ۱۳۴، مرداد.

The Mystical Hierarchy of the Universe in the Works of Rumi and Suhrawardi

Mohammad Taghi Khammar, Behrooz Romiani*, Mostafa Salari
PhD Student, Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad

University, Zahedan, Iran

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan Branch,
Islamic Azad University, Zahedan, Iran. * Corresponding Author
b.romiani@gmail.com

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan Branch,
Islamic Azad University, Zahedan, Iran

Abstract

In Rumi's works there is a coherent account about the hierarchy of the universe: the first intellect, the light of Mohammadiyya (Nur-e- Mohammadi), the letter and the perfect human being, and so on. It is formed in a hierarchy with the generic name of the multiple worlds. The world of Lāhout, Jabarut, Malakut and Nāsut are well-known names in Islamic mysticism. This can also be seen in the works of Suhrawardi, the philosopher and theorist of illumination philosophy. Apart from the categories which sometimes make it difficult to determine the true source of water, there are two main worlds of Molk and Malakut or light and darkness in the works of Rumi and Suhrawardi which symbolize the lower material world and the superior world (ālam-e- elvi). In this research we study the hierarchy of the world in the works of Rumi and Suhrawardi by using the library documents and descriptive analysis method.

Keywords:

Rumi, Suhrawardi, world of light, world of darkness, Islamic mysticism.