

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء
سال دوم، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۰

سیر تحول و کارکرد عرفانی - ادبی عنصر نور

زرین تاج واردی^۱
نجمه دانائیان^۲

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۵
تاریخ تصویب: ۹۰/۵/۱۰

چکیده

از دیرزمان، عنصر نور در اسطوره، تاریخ و فلسفه جهان‌شناسی اقوام گوناگون حضور داشته است. بنا بر کارکردهای متنوع نور (مثل مفاهیم قدسی، عقلانی، هستی‌شناختی، هدایتگری و زیباشناسی)، این سیر تاریخی از مصر باستان و با آیین هرمس آغاز می‌شود و در اندیشه زردشت، تنوع و گستردگی می‌یابد. دین یهود، مکتب گنوس، آیین صابئین مندایی و دین عیسی ناصری^(ع) با تأثیرپذیری از یکدیگر در انتقال اندیشه اشراقی نقش داشته‌اند. اوج حضور مفاهیم نورانی با شاکله عقلانی، در دین مبین اسلام مشاهده می‌شود. با توجه به اینکه محور این نوشتار بررسی متون ادبی و عرفانی است، مشاهده می‌شود که در سه اثر: الطواسین از حلاج، عبهرالعاشقین از روزبهان بقلی و آواز پر جبرئیل از سهروردی، نور در وصف وحدانیت خداوند و قداست وجود نبی اکرم، جمال الهی و انسانی، مراتب وجود و فرشته‌شناسی نقش مؤثری ایفا می‌کند. در حقیقت، وسعت مشرب عرفان و ادب ایرانی، با تکیه بر مبانی اسلامی، کلیتی از اندیشه خردورزان کهن را منعکس می‌کند.

واژه‌های کلیدی: حکمت اشراق، عرفان اسلامی، نور.

۱. استادیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز zvaredi@rose.shirazu.ac.ir

۲. دانشجوی دکترا زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز zoha313@gmail.com

مقدمه

شناخت کامل عنصر «نور» و بررسی ماهیت آن با در نظر گرفتن نمودها و کارکردهای متفاوت و بررسی سیر تاریخی و تحول آن در مکاتب و ادیان مختلف میسر می‌شود. در چشم‌اندازی کلی، می‌توان کارکرد عنصر نور را ذیل عناوین متعددی تقسیم‌بندی کرد و خط سیر حضور آن را مورد بررسی قرار داد.

در این مقاله، ابتدا به نقش قدسی و ماهیت معنوی نور اشاره شده است. پاکي، روشنی و وابستگی نور به عالم برتر، به آن وجهی معنوی می‌بخشد؛ از این رو در مکتب‌ها و ادیان مختلف، بعضی از مسائل مربوط به خداشناسی، ماهیت راهبران بشری و پیامبران، با عنصر نور رابطه‌ای تنگاتنگ پیدا می‌کند.

وجه دیگری که برای عنصر نور در نظر گرفته می‌شود، یگانگی آن با «وجود» و «هستی» است. خداوند سرچشمه حیات و حیات‌بخشی است و عدم یا ظلمت به معنای نبود نور است. در اغلب مکتب‌ها، آغاز آفرینش با نور همراه است. همچنین، نور وجود گرامی پیامبر اکرم^(ص) دلیل و رکن خلقت افلاک و جهان به‌شمار می‌رود.

از دیگر کارکردهای نور، رابطه آن با علم و معرفت است. مفهوم کسب دانش و معرفت به نفس، به‌منزله راه‌هایی انسان از اسارت وجود مادی، موضوع رایج اغلب مکتب‌ها و آیین‌هاست. از طرفی، دانش و علم اشراقی درجه‌ای از حیات به‌شمار می‌رود و گویی آنکه بی‌معرفت است، از داشتن روح و هستی بی‌بهره مانده است. دین اسلام نیز بیش از هر آیین دیگر، بر کسب نور علم تأکید می‌کند.

برجسته‌ترین ویژگی نور نقش‌آفرینی آن در هدایتگری است. در راهیابی‌های عالم مادی نیز نور مهم‌ترین ابزار هدایت به‌شمار می‌رود. نور (مادی و معنوی) در زندگی این جهان راه راست را به بشر می‌نماید. همچنین، در آیین‌های هرمس، زردشت و گنوس، شخصیت‌های نمادین و اساطیری با هویتی نورانی، سالک را در جهان دیگر- که ابهام آن به ظلمت و تاریکی تشبیه می‌شود- هدایت می‌کنند. در دین مبین اسلام، راه یافتن به صراط مستقیم با واسطه‌گری پیامبر، قرآن کریم و امامان میسر می‌شود. این برگزیدگان الهی سرشت نورانی دارند و شخصیت ایشان از هرگونه اسطوره‌پردازی به دور است.

در این مقاله، در نهایت، به نمود زیبایی نور اشاره می‌شود. نور و جمال اغلب مترادف یکدیگر به کار می‌روند و تمام نمادها و نمودهای نورانی، مثل فرشتگان، ایزدبانوان و بالاتر از همه: نورالانوار (خداوند)، جمیل و زیبا توصیف می‌شوند. در قسمت بعد، نمودهای نور در آثار حلاج، روزبهان و سهروردی بررسی می‌شود. حلاج در *الطواسین* به نور خداوند، نور محمدیه و نور ابلیس اشاره می‌کند و با تعبیرهای شطح‌آمیز، مفاهیم بدیعی از عنصر نور می‌آفریند. روزبهان بقلی در *عبرالعاشقین*، برای نور و جمال، اصلی یگانه قائل می‌شود و با اندیشه‌ی جمال‌پرستی، جمال خداوند را در هر زیبایی می‌ستاید.

اوج تعبیرهای نورانی و نمادهای اشراقی را در حکمت اشراق می‌توان یافت. سهروردی با تلفیق فلسفه و عرفان اشراقی، نمودها و کارکردهای نور را با زبان تمثیل نشان می‌دهد. در رساله *آواز پر جبرئیل*، درجات آفرینش بر اساس مراتب نور شرح داده می‌شود. فرشته نیز که بر اساس نورباوری شیخ اشراق شکل گرفته، به منزله مرتبه بعد از نورالانوار و نور اقرب، در امر خلقت و تدبیر امور مؤثر است. سهروردی در این زمینه، با تکیه بر تعالیم اسلامی، از اندیشه ایران مزدایی نیز بهره می‌برد.

۱. پیشینه اندیشه‌های اشراقی

وسعت مشرب عرفان ایرانی - اسلامی امکانی فراهم می‌کند تا پژوهشگران در آن، ردپاهایی از آیین‌ها و شریعت‌های گوناگون مشاهده کنند. در ایران باستان، آیین زردشت بر بسیاری از مذاهب هند و آریایی و افکار اندیشه‌وران یونانی (مثل افلاطون) تأثیر گذاشت. میان آیین کهن مزدایی و تعلیمات یهود، نصارا و صابئی نیز وام‌گیری‌هایی صورت پذیرفت. در این وام‌گیری‌ها، برتری عرضه اندیشه از آن مکتب ایرانی بود.

با ظهور اسلام و همراهی طریقت با شریعت، بر غنا و گستردگی عرفان ایرانی افزوده شد. از این رو، تحقیق در پیشینه اندیشه ایران مزدایی و آیین‌های دیگر از لوازم ضروری شناخت عرفان اسلامی است. سرآغاز حکمت و اندیشه اشراقی باستان هرمس پنداشته می‌شود؛ «بنا بر نظر برخی محققان، ریشه اسطوره هرمس به چهره افسانه‌ای مصریان، یعنی طاط که به حدود سه هزار سال پیش از میلاد متعلق بوده، بازمی‌گردد.» (کلباسی، ۱۳۶۸: ۹). هدایتگری، خردورزی، سخنوری و حمایتگری از ویژگی‌هایی است که در اسطوره و

تاریخ یونان باستان به هرمس نسبت داده می‌شود. در ایران باستان، زردشت (قبل از قرن هشتم میلادی) پیام‌آور یگانه‌پرستی و خردورزی بود. فضای حاکم بر دنیای مزدایی، فضایی مملو از نور و فرشته است. نور، آفتاب و آتش از نمادها و تجلی‌های اهورامزدا به‌شمار می‌روند و امشاسپندان و ایزدان با سرشت نورانی‌شان امور جهان را اداره می‌کنند. انسان‌ها نیز با هویت نورانی‌شان در زمره سپاهیان اهورامزدا قرار می‌گیرند تا با تلاش‌های پیاپی بر اهریمن و نمودهای ظلمانی پیروز شوند. پس از آیین زردشت، دین حضرت موسی^(ع) از ادیان تشریحی متقدم است که یگانه‌پرستی و توحید را تبلیغ کرد.

بنا بر آیات سفر پیدایش، از عهد عتیق، هیولای تاریک جهان به‌واسطه نور آفریده شده، نظم می‌یابد. ماهیت نورانی دیگری نیز به نام «لوگوس» یا «کلمه‌الله» مانند امشاسپندان دین زردشت، واسطه خلقت موجودات دیگر می‌شود. تأثیرپذیری از اندیشه ایران باستان در تدوین عرفان یهود توجه کردنی است. پس از دین یهود، آیین گنوس^۱ از مکاتبی بود که با وام‌گیری از فلسفه ایران باستان، یونان، بابل و اندیشه یهودی شکل گرفت. در این آیین، با تأکید بر کسب معرفت، «روح انسان (با ماهیت نورانی) می‌آموخت که چگونه پس از آزادی (از قید مادیات و تن) بار دیگر به جهان روح بازگردد.» (بهار، ۱۳۸۲: ۷۵). قائل شدن به دوگانگی در امر خلقت جهان، بر اساس اعتقاد ایشان به نور و ظلمت شکل گرفته بود. این آیین تا سده‌های نخستین مسیحی به تبلیغ عقاید خویش ادامه داد. بعد از شکل‌گیری مکتب گنوس و پیش از بعثت عیسی بن مریم^(ع)، حضرت یحیی^(ع) مروج آیینی بود که کسب معرفت، آیین غسل و تعمید در آب‌های جاری را شرط تهذیب «نشمتا» یا نفس انسانی و عروج آن به عالم نور و محضر «هیء» (خدای یگانه) می‌دانست. صابین مندایی، در مقام پیروان یحیی تعمیددهنده^(ع)، ملک‌ها یا فرشتگان نورانی را مدبران امور جهان در نظر می‌گیرند. اگرچه اندیشه جهان‌شناسی ایشان را هاله‌ای از افسانه و اسطوره فراگرفته است، بر اهمیت کسب معرفت و نقش آب و نور در رستگاری نهایی تأکید می‌ورزند.

حضرت یحیی بشارت‌دهنده بعثت عیسی^(ع) پس از خود بود. در اناجیل اربعه از مسیح^(ع) به عنوان نور هادی و ناجی بشریت یاد شده است. وجود نورانی این پیامبر

اولوالعزم با تعبیر «کلمة الله» وصف می‌شود و «کلمه» در کتاب مقدس مسیحیان واسطه آفرینش مخلوقات است.

تمامی نمودها و کارکردهای نور در آیین‌های یادشده، در دین مبین اسلام، اساسی عقلانی پیدا می‌کند. بنا بر نصّ قرآن کریم، خداوند نور آسمان و زمین است (نور: ۳۵) و براساس آیات و روایات موثّق، رسول اکرم مقرب‌ترین مخلوق به ذات احدیّت است. در نتیجه، در میان مخلوقات، دارای نورانی‌ترین درجه وجودی است. امامان شیعه، کتاب آسمانی مسلمانان، فرشتگان و اعمال نیک صالحان در این هویت نورانی شریک‌اند. در ادامه، نقش‌ها و نمودهای گوناگون عنصر نور در ادیان و مکاتب یادشده، بررسی می‌شود.

۲. معرفی کارکردهای نور

به‌منظور شناخت بهتر عنصر نور، باید به نمودها و نقش‌های آن توجه کرد. نور، پدیده‌ای است که محتاج تعریف نیست؛ زیرا بنا بر اقوال منطقیون، شرح و تعریف باید موجب ظهور بیشتر معرف شود؛ در صورتی که «نور از همه چیز ظاهرتر و آشکارتر است. به این ترتیب، می‌توان گفت هیچ چیز به اندازه نور از تعریف بی‌نیاز نیست.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۷۷).

از این رو، تحقیق درباره کارکردهای نور، به مخاطب فرصت می‌دهد مفهوم نور را کامل‌تر درک کند و با حضور گسترده و گاهی با کارکردهای یکسان آن در مکاتب و ادیان گوناگون بیشتر آشنا شود. به همین دلیل، عنصر نور با توجه به مکاتب معرفی شده تحت چند عنوان کلیدی بررسی می‌شود.

۲-۱. قداست نور

پاکی، روشنی و وابستگی نور به عالم برتر، وجهی قدسی و معنوی به آن می‌بخشد. نور جایگاه ایزدان و فرشتگان است و قدیسان گاهی هاله‌ای از نور به‌همراه دارند. در اغلب مذاهب، سالک باید بر تیرگی‌های عالم مادی و نفس وجودی‌اش غالب شود تا به وارستگی و حیات طیبه راه یابد. از این رو، در این بخش وجه قدسی نور، بنا بر مراتب وجودی آن بررسی می‌شود.

۱-۱-۲. خداوند، نورالانوار

در اندیشه هرمس، «آتوم» با ماهیت نورانی اش خالق یگانه و تنها سرچشمه پایدار انرژی است. هرمسیان به وابستگی نور و زندگی معتقد بودند و برای نور منشأ الهی قائل شدند. در ایران باستان، از خالق جهانیان تعبیرهای دقیق تر و مفصل تری عرضه می شود. زردشت معبود یگانه، اهورامزدا را در مقام تنها موجود ستودنی معرفی می کند و نماد و نشانه حضور او را نور و دیگر عناصر نورانی می داند: «روشنی، آتش و آفتاب تجلی اهورامزداست. اهورا به وسیله نور تجلی می کند. نور مایه زندگی و خورشید، افزار زندگی است.» (رضی، ۱۳۸۵: ۸۹). در این آیین نیز نور وجود اهورا، معبود شایسته پرستش، حیات بخش دیگر موجودات است؛ به همان شیوه ای که در سطح فروتر و مادی، خورشید به زندگی بشر گرما و جنبش و تکاپو می بخشد.

در آیین یهود، به ویژه در اسفار مختلف عهد عتیق، به ماهیت وجودی معبود یا یهوه اشاره ای نمی شود. آفرینش با خلقت نور آغاز می شود؛ اما در این دین بیشترین رابطه نور و معبود، هنگام تجلی الهی آشکار می شود (برای نمونه، رک سفر خروج ۲ و ۳: ۱ و کتاب سموئیل ۱۱-۱۳: ۲۳).

در این گونه تجلی ها، ماهیت نورانی خداوند را دود یا ابری تیره احاطه می کند. شاید این هاله تیره نمادی از وجه کبریایی و صفات جلالیه خداوند باشد؛ نمادی که صفات رحمت و غضب خداوندگار را با هم آشکار می کند. از طرف دیگر، این ماهیت دوگانه می تواند اشاره ای باشد به اینکه هرچه جز خداوند و انوار اقدس او، فانی و تباه شدنی اند و تنها موجودی که هستی مطلق دارد، خداوند یگانه است.

بنیاد اندیشه گنوس بر ثنویت و قائل شدن به دو آفریدگار در خلق و اداره امور جهان بنا شده است. از دیدگاه گنوسیان، خدای ناشناخته چندان متعالی و مینوی است که آفرینش جهان مادی در شأن او نیست. این تفکرات موجب می شود عوامل خیر، پاکی و روشنی به قلمرو ایزد ناشناخته نسبت داده شود و ماده، جهل و تاریکی به ایزد و جهان مقابل آن تعلق گیرد.

در ایران باستان، عامل شرّ و تیرگی (اهریمن) تحت سلطه اهورا قرار داشت و وحدانیت در تمامی ارکان آفرینش حاکم بود. در آیین صابئین مندایی، جایگاه موجود شایسته

پرستش «هیء» (به معنای زندگی و حیات) مکانی عالی و نورانی است. در این آیین، در باب ذات و صفات آفریننده چندان بحث نشده است. بنا بر اولین مخلوقات هیء و کارگزاران او که همگی پاک و نورانی‌اند، می‌توان به هویت اشراقی هیء پی برد. در یکی از «براهه^۲»ها یا نیایش‌های صبحگاهی ایشان آمده است: «ستایش باد خداوند... هست خداوند، هست عرفان خداوند، هست مکان نور، به شهادت ای مالک عظیم اعلائی نور...» (عربستانی، ۱۳۸۷: ۲۶۴). در دین صابئی، ظلمت در جهان فرودین جای دارد و در امر خداوند یگانه تأثیری ندارد. به عبارت دیگر، در دین صابئین منداپی، وحدانیت نورانی بر امور حاکم است.

با بعثت عیسی ناصری^(ع)، از رنگ اساطیری ادیان کاسته می‌شود. در دین مسیح، خداوند نور مطلق است. در اغلب متون دینی مسیحی، از وی با عنوان «پدر» یاد می‌شود؛ نوری که سرشار از حیات و زندگی است. عیسی^(ع) در توصیف خداوند می‌فرماید: «پس گویم اگر کسی مانند خدا شود سرشار از نور گردد، اما اگر او یک تن گردد، جدا از خداوند، سرشار از ظلمت شود.» (هالروید، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

توصیفات خداوند در وجه نورانی، در دین مبین اسلام به کمال رسیده است. اولین و اساسی‌ترین ویژگی نور در اسلام، اصل الهی آن است. در سوره نور، آیه نور، خداوند به صراحت خود را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند: «الله نور السموات والارض» (نور: ۳۵). در آیه‌های دیگر، خداوند یا نور الانوار، نور را به خود نسبت می‌دهد؛ یعنی از نظر نحو و ترکیب عبارت، کلمه «نور» به خداوند و ذات او اضافه شده است (برای نمونه، رک سوره‌های زمر: ۶۹ و صف: ۸). با این وصف، چنین برداشت می‌شود که هر جا نوری وجود دارد، پرتویی از انوار ایزدی به ظهور رسیده است.

در دین اسلام، مصادیق و نمادهای نور، بنا بر تقرّب هریک از مخلوقات به ذات احدیت معین می‌شود. رسول اکرم^(ص) دارای نزدیک‌ترین جایگاه به مقام الوهی است. از این رو، برترین تمثّل نورانی خداوندگار در میان مخلوقات است. در ادامه مباحث، به وابستگی ساحت نورانی خداوند که خود نیز ماهیتی نورانی دارند، پرداخته می‌شود.

۲-۱-۲. حقیقت محمدیه

بنا بر آموزه‌های عرفان اسلامی، نور وجود ختمی مرتبت، به منزله اولین مخلوق خداوند، از حضرت آدم^(ع) در وجود انبیای الهی حضور داشته و در نهایت، با بعثت حضرت محمد^(ص) به اوج اشراق و تجلی رسیده است.

«خورنه» یا «فره» ایزدی، «شخینا» یا «سکینه» و «کلمة الله» همگی پرتوهای حقیقت محمدیه به شمار می‌روند و به ترتیب، در دین زردشتی، یهودی و مسیحی از آن‌ها نام برده شده است.

در آیه ۵۲ از سوره «شوری»، خداوند در وصف رسول اکرم می‌فرماید: «جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا و آنک لتهدی الی صراط مستقیم». در آیه‌های قبل، ابتدا خداوند کتاب آسمانی قرآن را نوری هدایتگر معرفی می‌کند که عبادالله را به صراط مستقیم راهنمایی می‌کند. در این آیه، با کاربرد ادات تأکید («ان» و «ل») پیامبر اکرم همچون کلام خداوند، در نقش نور هدایتگر معرفی می‌شود. در آیه پانزدهم سوره مائده نیز با استفاده از دو فعل یکسان، بر نورانی بودن وجود رسول اکرم^(ص) و قرآن مجید اشاره شده است.

نکته درخور توجه دیگر همسانی نور وجود نبوی با نور عقل است. منظور از عقل در این مبحث، نزدیک‌ترین مخلوق به نورالانوار و کامل‌ترین موجود در عالم وجود است. در کتاب شریف اصول کافی و شرح آن آمده است: اول مخلوق خداوند روح نبی اکرم^(ص) بود. در روایتی، اولین مخلوق خداوند قلم بوده و در روایتی دیگر، اولین مخلوق فرشته‌ای کروی است. در بعضی روایت‌ها نیز اولین خلق خداوند عقل ذکر شده و در برخی دیگر، نور وجود حضرت رسول اولین مخلوق است:

این‌ها تمام صفات و اوصاف یک چیز است به اعتبارات گوناگون که به حسب هر صفتی به نامی دیگر نامیده می‌شود. در واقع نام‌ها زیاد است و مسمی از جهت ذات و وجود یگانه است؛ اما ماهیت ذاتاً جوهری است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۵۱).

بنابراین، در ایران مزدایی، نور وجود پیامبر (مانند بهمن یا منش برتر) اولین آفریده و «نور پیدایش عالم هستی است که نزدیک‌ترین چیز به ذات الوهیت است.» (ارنست، ۱۳۸۷:

۱۵۱). در تحلیل سهروردی، یگانگی نور محمدیه و نور عقل و معادل بودن آن‌ها با کلمه‌الله و بهمن مزدایی بیشتر از آنکه به آن پرداخته می‌شود، ملاحظه‌شدنی است.

۳-۱-۲. نور وجود عیسی^(ع) و امامان مذهب تشیع

حضرت عیسی^(ع) از پیامبران اولوالعزمی است که در عالم امر، نور وجود خود را از حقیقت محمدیه کسب کرد. از نظر هویت جسمی، وی مقامی انسان- ایزدی داشت و به واسطه روح القدس متولد شد؛ اما معنویت او نور محض بود. در انجیل لوقا، در شرح غسل تعمید عیسی تازه متولد شده آمده است که شمعون او را نوری درخشانده می‌خواند تا قدرت اندیشه انسان‌ها را ارتقا بخشد. حتی هویت، اصالت و نژاد مسیح^(ع) نیز نورانی توصیف شده است:

مادر عیسی از تبار یسی^۳ بوده است. لغت عبری یس^۴ به معنای آتش، خورشید و الوهیت است. همان‌گونه که اصل و منشأ ماده آتش، خورشید است، نام مسیح نیز با همه جلال و شکوه اصیل و آسمانی‌اش به مفهوم آتش، خورشید، خدا مرکوز ذهن می‌شود (بایار، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

از طرفی، می‌توان اعجازهای ظاهری مسیح^(ع) را نیز تأویلی نورانی کرد. در اغلب معجزه‌هایی که در بخش‌های گوناگون انجیل به وی نسبت داده می‌شود، بینا کردن افراد نابینا و بخشیدن نور چشم به ایشان، سهمی توجه‌کردنی دارد. مسیح که عینیت نور است، قدرت و توان می‌یابد تا نور را که از ابزار مشاهده و بصیرت است، به نابینایان هدیه دهد و از نظر معنوی، دیگران را در نور و کشف حقیقت سهیم کند.

در اسلام شیعی، دوازده وجود نورانی به عنوان اوصیای رسول اکرم، تداوم بخش نور محمدیه‌اند. همان‌گونه که خداوند نور آسمان و زمین شناخته می‌شود و صادر اول او وجود نورانی و حقیقت محمدیه است، خلفا و جانشینان رسول اکرم نیز باید ماهیت نورانی داشته باشند. در حدیث نبوی، مشهور به حدیث نور، با عبارت «خَلَقْتُ اَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ نُوْرٍ وَاحِدٍ» بر ماهیت نورانی پیامبر و امام اول شیعیان تأکید شده، آمده است: «ما در صلب عبدالمطلب از همدیگر جدا شدیم پس در من است نبوت و در علی است خلافت.» (خوارزمی، ۱۳۸۳: ۱۲۱). در اغلب روایت‌ها و آیه‌های مربوط به مذهب تشیع، نور

حیات بخش و هدایتگر نمادی از وجود امامان و اوصیای رسول است. امام باقر^(ع) در تفسیر عبارت «نور علی نور»، در آیه ۳۵ سوره نور می‌فرماید: «نور علی نور یعنی اماماً مؤیداً بنور العلم و الحکمة فی اثر امام من آل محمد علیهم السلام» (نوربخش، ۱۳۸۳: ۲۲).

در اندیشه تشیع، امام معادل عقل فعال و راهبر درونی انسان است و با وجود نورانی‌اش وظیفه هدایتگری را برعهده دارد. در کتاب *ارض ملکوت*، درباره ویژگی و خلقت امامان شیعه آمده است: «ذوات آن‌ها در زمره تجلیات الهی است، آنان اسماء و صفات الهی‌اند؛ یعنی تنها چیزی که از الوهیت می‌توان شناخت، اندام‌های اولهیت‌اند.» (کربن، ۱۳۸۳: ۱۳۴).
بعد از امیرالمومنین^(ع)، این اصل نورانی در وجود فرزندان و جانشینان وی نیز به‌ودیعه گذاشته شده است و با ظهور دوازدهمین امام شیعیان به اوج نمود می‌رسد. در *عیون اخبار الرضا* در باب وجود نورانی ولی عصر^(عج) آمده است: «علیه جیوب النور تتوقد شعاع ضیاء القدس» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۹). بنا بر این اصل، امام صادق^(ع) در شرح آیه «و اشرقت الارض بنور ربها» (زمر: ۶۹)، رب ارض و پروردگار زمین را به امام حاضر و حجت حق بر بندگان تفسیر می‌کند و می‌فرماید: «اذا قام قائمنا اشرقت الارض بنور ربها.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹/۵۶۷).

نکته دیگر درباره مقام امامت این است که عروج مسیح^(ع) و تداوم نور او، با اعتقاد شیعیان به حضور منجی آخر زمان، یعنی دوازدهمین وصی رسول^(ص) همانندی دارد. امام غایب با افاضه نور خویش مؤید مؤمنان است. از آنجا که وجود امام حقیقت و باطن قرآن است، معرفت بخشی و هدایت مؤمنان به درجه تقرب ایشان به امام منوط می‌شود؛ نبوت نیز با وجود امام کمال می‌یابد. به تعبیر دیگر، ولایت باطن و معنای نبوت بوده، امام دوازدهم کامل‌کننده این سیر معنوی است. شناخت مقام الوهیت، نبوت و درک مفاهیم کتاب آسمانی همگی به شناخت امام وابسته است. با توجه به این توضیحات، مشاهده می‌شود که ماهیت این عناصر معنوی نور است و پرداختن به هر یک از آن‌ها، بدون توجه به دیگری، ناقص و ناتمام است. از این رو، به‌طور مجمل، امام شناسی با معرفت به نفس همراه است و خویش‌شناسی به خداشناسی می‌رسد.

۲-۲. نور و وجود

آنچه ذیل این عنوان بررسی می‌شود، بنا بر رابطه عنصر نور با مراحل آفرینش و مرتبه وجودی مخلوقات است. در آیین هرمس، در وصف آتوم (خالق هستی) آمده است: «آتوم نور است، سرچشمه همیشه پایدار انرژی است... انرژی از ابدیت به کیهان القا می‌شود و انرژی به نوبه خود حیات را به همه درون کیهان القا می‌کند.» (فرک، ۱۳۸۴: ۹۴). در توصیفی دیگر، عقل که وظیفه خلقت بشریت را برعهده دارد، منبع حیات و نور معرفی می‌شود. بر اساس این تعبیرها، نور آتوم یا اولین مخلوق وی، یعنی عقل - که به نسبت دیگر موجودات، مقرب‌ترین مخلوق به آتوم است و بیشترین نور را کسب می‌کند - آفرینش را شکل می‌بخشد.

در دین زردشت، نام اولین مخلوق خردورز، بهمن است. بهمن از امشاسپندان یا فرشتگان مقرب است و ماهیتی نورانی دارد. انسان نیز با حضور نور آفریده می‌شود. در توصیفی اسطوره‌ای آمده است: «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود زیرا همه از آب بود جز تخمه مردمان و گوسپندان، زیرا آنان را تخمه و نژاد از آتش است... [اهورا] آتش را چون اخگری آفرید و بدو درخششی از روشنی بیکران پیوست.» (بهار، ۱۳۸۷: ۴۴).

شاكلة وجودی اهریمن، برخلاف خلقت انسان، از تاریکی و جهل است. تعبیر و تأویل این مفاهیم می‌تواند اشاره‌ای به قوای معنوی و مادی وجود انسان باشد؛ به این گونه که اصالت انسان جوهر نورانی و اهورایی است؛ ولی نفسانیات و وابستگی‌های مادی او را به سوی جهل و تاریکی سوق می‌دهد.

در دین یهود، معادل بهمن «لوگوس» یا «کلمة الله» است. لوگوس عقل برتری است که روشنایی خود را بی‌واسطه از یهوه دریافت کرده است. از نظر قبالاتیان (عارفان یهود)، «نور خالق همه چیز است و همه چیز بدان بازمی‌گردد، کلمه (یا روشنایی خدایی)، اندیشه (روشنایی عقل) را زاده است.» (بایار، ۱۳۷۶: ۱۶۹). اگرچه در عهد عتیق درباره چگونگی آفرینش آدم سخنی به‌میان نیامده است، اشاره به این نکته اهمیت دارد که در ادیان کهن، نور تجلی حق بوده، اولین نمود آن اندیشه‌ای روحانی و مهذب است. وجود آدمی - که با کسب معرفت و اندیشه می‌تواند به جایگاه اصلی و نور اعلا بازگردد - نیز پرتویی از نور عقل دانسته می‌شود.

بنا بر روایتی اسطوره‌ای، در دین صابئین، سرشت آدمی تیره و مادی وصف شده است؛ اما عنصر حیات را از جهان روشنی به او هدیه می‌دهند. موجودی نورانی به نام «پتاهیل» از طریق این عنصر حیات (روح)، به انسان معرفت و زندگی می‌بخشد. در بخشی از کتاب آسمانی صابئین، گنزاربّا، «جان» مورد خطاب قرار می‌گیرد و به بازگشت به جایگاه نورانی اولیه‌اش ترغیب می‌شود. در حقیقت، مکتب‌هایی که معرفت شهودی و نفسانی را اساس تعلیماتشان قرار می‌دهند، بر اصل نورانی خلقت و رجوع نهایی موجودات به اصل نخستین تأکید می‌ورزند.

برای بررسی ماجرای خلقت و رابطه وجود و نور در دین عیسای ناصری^(ع)، باید اصطلاح «کلمه» را که در آیین یهود به آن اشاره شد، مرور کرد. در آیه‌های ابتدایی انجیل یوحنا آمده است:

در ازل، پیش از آنکه چیزی پدید آید، کلمه وجود داشت و نزد خدا بود. او همواره زنده بود و خود او خداست. ... خدا یحیای پیامبر را فرستاد تا این نور را به مردم معرفی کند... «کلمه خدا» انسان شد و بر روی این زمین و در بین ما زندگی کرد.

در این آیات، ابتدا به اولویت خلقت «کلمه» بر دیگر مخلوقات و نزدیکی آن به خدا اشاره شده است. سپس، «کلمه» با ذات خداوند یگانه انگاشته شده، صفت خالقیت به آن تعلق گرفته است. ادامه عبارت‌ها بر تمثّل و نقش‌پذیری «کلمه» در وجود مقدّس مسیح^(ع) تأکید می‌کند. یادآوری این نکته بجاست که مسیح^(ع) یکی از وام‌گیران پرتو حقیقت محمّدی در ازل است و واسطه بودن او در امر آفرینش تحت عنایت‌های نور محمّدی صورت می‌پذیرد.

دین مبین اسلام به رابطه نور و وجود کامل‌تر و منطقی‌تر از مکتب‌های دیگر پرداخته است.

در بعضی آیات قرآن، نور معادل حیات و زندگی، بینایی و بصیرت است. در چند آیه متوالی از سوره «فاطر»، صفاتی که از نظر معنا و مفهوم نظیر یکدیگرند، این‌گونه بیان شده‌اند: «و ما یستوی الأعمی و البصیر * و لا الظلمات و لا النور * و لا الظل و لا الحرور * و ما یستوی الاحیاء و لا الاموات...» (فاطر: ۱۹-۲۲).

از این رو، تاریکی، سایه، عدم بصیرت و مرگ از یک جنس‌اند و نور، گرما، بینایی و زندگی نیز معادل یکدیگرند. علاوه بر این گونه آیات، با توجه به نور وجود خاتم انبیا، در حدیثی قدسی به رابطه نور و زندگی اشاره شده است. در این حدیث آمده است: «یا احمدُ لو لاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ ...». خداوند به رسول خویش خطاب می‌کند که اگر او نبود، آسمان‌ها و در کل، عالم هستی آفریده نمی‌شد. بنابراین، هستی حقیقی هر موجود بنا بر مقدار تقرب به آن حضرت و مکتب وی مشخص می‌شود؛ زیرا بُعد معنوی این منبع نورانی معادل است با ظلمت و در نتیجه، عدم و نیستی.

۳-۲. نور، خردورزی و هدایت یافتگی

علم و معرفت و به تبع آن، کسب هدایت از برجسته‌ترین نمادهای روشنی است. همان‌گونه که در دنیای مادی، نور روشنگر محیط است و گم‌گشتگان را به راه صحیح هدایت می‌کند، علم نیز بر مجهولات و تاریکی‌های وجود پرتو می‌افکند.

در مصر باستان، هرمس یا «طاط» نماد خردورزی است و ستاره عطارد معادل آسمانی آن پنداشته می‌شود. در فصلی از هرمتیکا آمده است که هر ستاره تحفه‌ای به انسان عرضه می‌کند؛ «عطارد که هرمس نیز نام دارد، گفت: من عقل انسانی پدید خواهم آورد، من به آنان حکمت و معرفت حقیقت را واگذار خواهم کرد...» (فرک، ۱۳۸۴: ۱۱۸). هرمس که واسطه افاضه علم از آسمان به آدمیان است، نه تنها در زندگی این جهانی، بلکه در جهان دیگر و پس از مرگ نیز انسان‌ها را هدایت می‌کند. در اساطیر یونان آمده است: «هرمس با هراکلس به پیشروی ادامه داد زیرا هدایت و فرو بردن ارواح مردگان به خدمت هادس [جهان مردگان] از وظایف او بود.» (لسلین گرین، ۱۳۶۶: ۱۴۹).

در آیین مزدایی، بهمن قداستی بیش از هرمس دارد. «وهمن یا نهاد پاک و منش نیک در عالم روحانی، مظهر اندیشه نیک و خرد و دانایی خداوند است» (پور داوود، ۱۳۵۶: ۸۸). او واسطه گیتی و عالم مینوی است و در مقام اولین امشاسپند، با بخشیدن عقل و تدبیر، انسان‌ها را به آفریدگار نزدیک می‌کند. در عالم پس از مرگ، وجودی نورانی به نام «دئنا» هدایت مومنان را عهده‌دار می‌شود. دئنا به منزله تمثیل معنویت و دیانت انسان پرهیزکار، فرد را از پل «چینود» عبور می‌دهد تا به منزلگاه اصلی و محضر اهورا برساند.

در گنوسیسم، خودشناسی که یگانه راه نجات انسان از اسارت جهان مادی است، با یاری موجودی به نام «سوفیا» (حکمت و معرفت) میسر می‌شود. به اعتقاد گنوسیان، دلیل خلقت آدم کسب انوار معرفت به منظور خودشناسی است. این اندیشه که اساس آن غلبه نور بر ظلمت و رهایی انسان است، در مکاتب بعد، حتی در عرفان و تصوف اسلامی- ایرانی نظایری خواهد داشت.

عیسی^(ع) نیز که در انجیل خود را نور معرفی می‌کند، هدایتگر راستین به شمار می‌آید. در توصیفی نمادین آمده است: «من نور جهان هستم، هر که مرا پیروی کند، در تاریکی نخواهد ماند زیرا نور حیات بخش، راهش را روشن می‌کند.» (انجیل یوحنا، باب هشتم). از این رو، این پیامبر اولوالعزم خود را نوری از انوار قاهر خداوند معرفی می‌کند و با توصیه به حواریون برای تقرّب بیشتر به نور وجودی‌اش، ایشان را هدایت می‌کند.

در هیچ‌یک از مکاتب و ادیان الهی به اندازه دین اسلام بر کسب معرفت و علم تأکید نشده است. در اولین آیاتی که بر رسول اکرم^(ص) نازل شده، از اهمیت اندیشیدن و کسب دانش سخن به میان آمده است: «اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» (علق: ۱). اصل «اقْرَأْ» (خواندن) بر «آموختن» استوار است. در ادامه این آیه، خداوند سرچشمه اضافه حیات و علم معرفی می‌شود: «اقْرَأْ وَ رَبِّكَ الْاَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (همان، ۳ و ۴). باید به این نکته توجه کرد که خداوند صاحب کلّ علوم و دانای مطلق است. علم چیزی جز حضور بی‌پرده نیست و در برابر نور ازلی- ابدی و جاودانه خداوند، وجود حجاب و پرده بی‌معناست. از این رو، ظاهر و باطن کائنات در حضور باری تعالی آشکار است و اگر بشر به کسب علم موفق شود، پرتویی از انوار الهی نصیب وی شده است: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ اِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره: ۲۵۵). همچنین، تعلیم‌دهنده واقعی علم نیز نور مطلق خداوند تعالی است «وَ عَلَّمَ اَدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا» (همان، ۳۱). دلیل برتری آدم و سجده فرشتگان نورانی مقابل وی نیز بر اساس همین علم به حقایق اشیاء که واهب آن خداوند متعال بود، صورت پذیرفت.

توجه به این نکته اهمیت دارد که در بعضی آیه‌ها، کلمه «نور» به علم و معرفت تفسیر می‌شود. برای نمونه، در آیه ۲۵۷ از سوره بقره: «يُخْرِجُوهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّورِ»، ظلمت معادل جهل و نادانی، و نور معادل آگاهی در نظر گرفته شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/

۳۳۳). بنابراین، خداوند (نورالانوار) با کتاب آسمانی (نور)، انسان‌ها و به‌ویژه مؤمنان را از ظلمت جهل و کفر به نور علم هدایت می‌کند. در احادیث موثق نیز تعبیر علم به نور مشاهده می‌شود. در جلد اول بحار الانوار، از پیامبر (ص) روایت شده است: «العلم نورٌ یَقْدِفُهُ اللهُ فی قلبِ مَنْ یشاء» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۵).

نور به‌منزله لازمۀ هدایت، در قالب کتاب الهی نمود پیدا می‌کند. براساس آیات الهی، قرآن کریم، تورات و انجیل نیز پیش از تحریف، نور هدایتگر به‌شمار می‌روند. در این آیه‌ها، نور و هدایت مترادف یکدیگر به‌کار رفته است: «أنا أنزلنا التوراة فیها هدی و نور ... و آتیاه الانجیل فیہ هدی و نور». (مانده: ۴۵ و ۴۴). در آیه‌های دیگر، نور وجود حضرت محمد (ص) نور هدایت است (شوری: ۵۲). پیش از این، بیان شد که مبحث رسالت خاتم انبیا با مبحث امامت کامل می‌شود. در این زمینه نیز رابطه نور و هدایت در باب مقام امامت، نمودی توجه‌کردنی دارد. در زیارت «جامعۀ کبیره»، مقام و هویت امامان معرفی می‌شود. در ابتدای این زیارت در وصف ایشان آمده است: «السلام علی أئمة الهدی و مصابیح الدجی». در این عبارت، امامان هدایت‌شده به چراغ‌های نورانی در شب تاریک تشبیه شده‌اند که راه را به انسان‌های دیگر می‌نمایانند. در بخش دیگر دعا، به‌طور مستقیم به ماهیت نورانی ایشان اشاره می‌شود: «خَلَقَكُمُ اللهُ نُورًا». از این رو، راه‌یافتگی پیروان بنا بر میزان قرب به امامان و پیروی از ایشان در نظر گرفته می‌شود. هر کس به ایشان تمسک جوید، نجات می‌یابد؛ زیرا ایشان راهبران واقعی و داعیان الهی‌اند: «مَنْ أَتَاكُمْ نَجَى وَ مَنْ لَمْ یَأْتِكُمْ هَلَكَ، الی الله تدعون و علیه تدلون».

بنابراین، امام نور باطنی و الهی است که با هدایت خویش سالک را در راه بازگشت به مقام برتر و اصلی خود راهبری می‌کند. در اندیشۀ شیعه، حاضر بودن و زنده بودن دوازدهمین امام به معنای تداوم هدایت الهی است. هر کس بنا بر ظرفیت معنوی‌اش از خورشید امامت، نور علم و هدایت کسب می‌کند و از هلاکت و گمراهی نجات می‌یابد.

۴-۲. نور و زیبایی

بنا بر مطالب مندرج در این پژوهش و نمونه‌هایی که در آن عرضه شده است، نور و جمال، هر دو از یک جنس و گاهی مترادف با یکدیگرند. در اثبات این یگانگی، اشاره به چند منبع دینی و عرفانی ضروری می‌نماید:

امام خمینی^(ره) در شرح «دعای سحر» می‌فرماید: «فالبهاء هو الحُسن والحُسْن هو الوجود، فكل خير و بهاء و سناء فهي من بركات الوجود و اطلاقه» (۱۳۵۹: ۲۶). این عبارت‌ها گویای وحدت سه گانه وجود، نور و جمال‌اند، و حُسن و سنا تجلی‌های وجود دانسته می‌شوند. در حکمت‌الاشراق سهروردی نیز بنا بر عبارت «كل لذت البرزخيه انما حصلت بامر نوري» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۶۱۰)، درك لذت‌های دنیایی به درك نور متضمن در آن منحصر دانسته شده است؛ از این رو لذتی که از مشاهده امر جمیل و زیبا حاصل می‌شود، به دلیل انوار معنوی آن است. سیدمحقق داماد در قبسات، بنا بر رابطه مستقیم نور، وجود و جمال نتیجه می‌گیرد: هر قدر وجود (نور) قوی‌تر باشد، زیبایی نیز کامل‌تر خواهد بود و «خداوند همه زیبایی و کمال است و هر چه جز اوست، همه و همه پرتویی از نور او، تراوش‌های وجود او و سایه‌های ذات اویند.» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰: ۵۴). در فرهنگ معین نیز ذیل کلمه «بهاء» این معانی - که از ترادف معنایی و هویت یکسان این مفاهیم نشان دارد - ذکر شده است: نور، درخشندگی، زیبایی. در بررسی کارکرد نور و پیشینه آن در این مفهوم، باید ذکر کرد که بن‌مایه‌ها و قدمت پیوستگی نور و زیبایی در ایران باستان، و اوج تلاقی آن‌ها در آیین مقدس اسلام مشاهده می‌شود.

ایزدان و ایزدبانوان ایران مزدایی که سرشت نورانی دارند، به زیبایی و برومندی نیز توصیف شده‌اند. برای نمونه، «آناهیتا» (ایزدبانوی آب) به خوش‌اندامی و آراستگی معروف است. از دیگر نمونه‌ها، دثنا است. وی که نمود معنویت مؤمن یزدان‌پرست است، فرشته‌ای خوبروی دانسته می‌شود. در وصف دثنا آمده است: «دختر جوانی که به مدخل پل چینود پیش می‌رود و جمالش بیش از هر جمالی که در جهان خاکی دیده شده است، تابندگی دارد.» (کربن، ۱۳۸۳: ۹۲). حتی نور شخصی یا فره ایزدی هم در این جرگه واقع می‌شود: «فروهر یا فرشته نگهبان خواستار خوشی و زیبایی از اهورامزدا برای همه است.» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰: ۴۱).

در آیین گنوس، وصف زیبایی و نور به «روح» تعلق می‌گیرد. در یکی از سروده‌های گنوسی، هبوط روح و اسارت آن در جهان مادی این‌گونه توصیف شده است:

نگاره نور آشکار شد، در خانه گاه وحوش... جهانیان گرد آمدند تا به دیدار نگاره‌اش فراز آیند... و از درخشش او راه جنون پویدند. برخاستند، مگر همانندش فراز بینند، به خاک افتادند و از این همه زیبایی دیوانه شدند (هالروید، ۱۳۸۸: ۴۲۲).

نورائیت روح موجب زیبایی مسحورکننده است و تلاش مؤمن گنوسی در راستای شناخت این ماهیت یگانه و نجات آن از اسارت تن و مادیات جهان است.

در دین اسلام بیش از هر آیین دیگری به زیبایی پرداخته شده است. در این مکتب، خداوند، در مقام نورالانوار بالاترین و کامل‌ترین منبع زیبایی است و زیبایی را دوست دارد. او از بندگان خویش می‌خواهد به رنگ الهی (صبغة الله) و خوی و صفات پروردگار تقرب جویند. از این رو، بنا بر یگانگی اصل و ریشه نور و زیبایی، آراستگی و زیبایی از آداب عبادت و حضور در معابد و مساجد است که جایگاه نور الهی‌اند: «خذوا زینتکم عند کُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف: ۳۱). در عرفان اسلامی نیز میان سه عنصر نور، وجود و زیبایی رابطه‌ای مستقیم برقرار است؛ یعنی هر قدر وجود قوی‌تر باشد، نور و زیبایی آن نیز آشکارتر و والاتر خواهد بود. نبی اکرم^(ص) که مقرب‌ترین موجود به ساحت خداوندی است و از بیشترین نور وجودی برخوردار است، آینه جمال الهی نیز به‌شمار می‌رود.

در سطحی وسیع‌تر، بنا بر سوره «مؤمن»، آیه ۶۴: «وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ» یا آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴)، زیبایی خلقت انسان نمادی از جمال الهی است. همچنین، نگریستن به زیبایی ظاهری آفرینش که پرتویی از انوار الهی به‌شمار می‌آید، به کسب نور معنوی و بصیرت بیننده می‌انجامد. این موضوع دست‌مایه اندیشه بسیاری از عارفان و صوفیان اسلامی - ایرانی قرار گرفته و آثار ادبی فراوانی در این باب به رشته تحریر درآمده است. در ادامه، به نمونه‌هایی از پیوند نور و زیبایی در آثار ادبی - عرفان اشاره خواهد شد.

۳. بررسی کارکردهای نور در متون عرفانی

آنچه موجب غنای مفاهیم و تصاویر عرفان و تصوف اسلامی - ایرانی شده است، پیوستگی آن با فرهنگ اسلامی، به‌منزله کامل‌ترین و جامع‌ترین دین الهی، و وسعت مشرب عرفان اسلامی - ایرانی در بهره‌مندی از مفاهیم عالی مکاتب و ادیان پیش از آن است. این امر

موجب می‌شود آنچه امروزه در ادب فارسی به منزله عرفان و تصوّف مطالعه می‌شود، کامل و متنوع تلقی شده، ردّ پایی از آیین‌های پیشین در آن مشاهده شود. بررسی مقدماتی مکتب‌ها و آیین‌های مورد نظر این مقاله، به درک و فهم بیشتر مفاهیم ادبی- عرفانی کمک می‌کند.

نور از رایج‌ترین موضوع‌هایی است که در اغلب متون عرفانی حضور دارد و در مفهوم ظاهری یا نمادینش، بسیاری از معارف و مفاهیم را بیان می‌کند.

اهل تصوّف و عرفان ایران‌زمین، اندیشه‌هایشان را با تکیه بر قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی شرح و تفسیر کرده‌اند. برای نمونه، از زمان حسن بصری (م. ۱۱۰ ق) تا حدود قرن یازدهم، در تعبیر و تفاسیر عرفانی ملاصدرای شیرازی، قرآن کریم، به‌ویژه آیه ۳۵ سوره نور: «اللّه نورُ السموات والارض...»، اساس بسیاری از تعبیرهای نورانی بوده است.

حسن بصری بر اساس تجربه عرفانی خود «نور خدا» را در رابطه با دل مؤمن، توحید و ایمان تفسیر می‌کند و تستری آن را با کتاب الله تطبیق می‌دهد و جنید با آن عالم فرشتگان را درمی‌نوردد و حلاج با غرق شدن در تجربه عرفانی خود معرفت و هدایت را بدان لمس می‌کند (وفایی، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

در کل، عارفان و متکلمان مفاهیمی مانند شناخت حق، مقام رسول اکرم (ص)، مسئله وجود و مراتب آن، معرفت به اولیای الهی، فرشته‌شناسی و توصیف جمال انسانی را با توجه به عنصر نور و با تعبیرهای ذوقی- ادبی شرح داده‌اند و به مفاهیم دینی و فلسفی جلوه‌ای هنری بخشیده‌اند.

در این بخش، سه اثر ادبی- عرفانی از سه عارف نامی: حلاج، روزبهان و سهروردی، در موضوع «نور» بررسی می‌شود. مشاهده خواهد شد که عارفان ایران، گاهی مفاهیم و تصاویر بدیع و نوینی از عنصر نور به کار می‌برند؛ به گونه‌ای که در مکتب‌های پیشین، سابقه‌ای از آن نمی‌توان یافت.

۱-۳. حسین منصور حلاج و «الطواسین»

حسین منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹ هـ ق) از عارفان اقلیم فارس (قریه طور از توابع بیضاء) است. غلبه صحو و سکر عارفانه و اهمیت به اصالت عشق به جای اصالت عقل، موجب شد

گفتارها و نوشته‌های بی‌پروایی از او به جا ماند. این بی‌پروایی به آثارش رنگ قرمپی و زندیقی داد و زمینه اعدامش را فراهم کرد.

در این مقاله، کتاب الطواسین- که حلاج در آن برای شرح اندیشه‌هایش از عنصر نور بهره بسیار برده است- مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این گفتار، گاهی برای روشن‌تر شدن مطالب، از ترجمه و تفسیر روزبهان بقلی (م. ۶۰۶ ق) درباره بعضی از عبارات‌ها استفاده خواهد شد.

۱-۱-۳. نور توحید در «الطواسین»

حلاج در ابتدای «طاسین التوحید» به تنزیه مقام خداوندی می‌پردازد و می‌گوید: «الحقّ واحدٌ وحیدٌ مُوحَّدٌ و الواحدُ والتوحید «فی» و «عن»». (۱۳۸۴: ۱۰۳). این عبارت در باب منزّه دانستن خداوند از عرضیات مکان و زمان است. حلاج در این عبارت‌ها نور توحید و نور وحدانیت را در ذات الهی، از ذات الهی و برای خداوند واحد در نظر گرفته است. روزبهان نیز تجلی معنوی نور وحدانیت را در این عبارت چنین تفسیر می‌کند: «نور ذات پنهان از نگاه مخلوق و ظاهر در حجاب آیات است. کجا پنهان می‌شود وقتی نه مکانی است، نه «ینجایی» و نه «چهای» و نه «چونی»» (همان، ۱۵۸).

در ترجمه لفظ به لفظ دیگر از روزبهان، از بخش «طاسین النقطة» (اصل این عبارت‌های حلاج به دست نرسیده) آمده است: «اوراق اشجار انوارش در مشارب تجلی است.» (همان، ۱۵۸). این تشبیه بدیع، بر حضور احدیت در همه جا تأکید می‌کند. نور حضور خداوند که از تجلی ذاتی وی سرچشمه می‌گیرد، نشانی از ظهور او است. نور الهی بر همه جا سایه گسترده و این معنای تجلی خداوند است. رابطه تصویری درخت و تجلی نورالانوار، یادآور تجلی خداوند بر موسی^(ع) است. حلاج نیز از این تصویر و واقعه، برای وصف احوال و فنای نفس خود در ذات الوهیت بهره می‌گیرد. او در بخش «طاسین الصفا» مدعی می‌شود: آن‌گونه که درخت محلّ تجلی نور الهی بر بشر (حضرت موسی) شد، او نیز جایگاه تجلی خداوند بر انسان‌های زمانه خود است. از این رو، برای بحث از اتحاد نوری خود با خدا یا فنای وجودش در نور مطلق، زمینه را فراهم کرده، عبارت «أنا الحق» را

در همه جا بیان می‌کند. این اصطلاح که از اندیشه وحدت وجود نشأت گرفته است، ظاهری کفر آمیز دارد؛ ولی به معنای منحصر دانستن وجود برای خداوند است. سیدجلال‌الدین آشتیانی در توضیح این مطلب می‌گوید: «معنای وحدت وجود به معنای عالی و صحیح آن است که وجود حقیقی کامل، منحصر به حق است و حقیقت حق که وجود صرف است، احاطهٔ قیومیه به جمیع حقایق دارد...» (تدین، ۱۳۷۸: ۲۳۰). با این وصف، مشاهده می‌شود که حلاج به تبع اندیشه‌های پیشینیان، نور را مقدس می‌داند و آن را در وصف توحید خداوند به کار می‌گیرد. از طرفی، وجود نیز در نگاه او به طور مطلق از آن خداوند است. همچنین، اگرچه دیگر موجودات پرتویی از انوار الهی‌اند، ماهیت آن‌ها همچون سایه در نور اقدس احدیت محو و فانی است.

۲-۱-۳. نور محمدی (ص) در «الطواسین»

دومین تجلی نوری که بخش بزرگی از کتاب طواسین را به خود اختصاص داده، توصیف نور حقیقت محمدیه (ص) است. این توصیفات به عنوان تحمیدیه، در ابتدای اثر حلاج ذکر می‌شود. شروع «طاسین السراج» این عبارت است: «طس، سراج من نور الغیب، و بدأ و عادَ وَ جَاوَزَ السَّرَاجَ وَ سَادَ، قمر تجلی من بین الاقمار، بُرْجُهُ فِی فَلَکِ الاسرار...» (حلاج، ۱۳۸۴: ۵۵).

از دیدگاه حلاج، پیامبر نوری از انوار غیب خداوند است که آشکار شد؛ سپس به همان منبع نورانی بازگشت؛ مقام سیادت و سروری یافت؛ مانند ماهی بود در آسمان اسرار که نسبت به سایر اجرام نورانی برتری و فزونی چشمگیری داشت. این استعاره گویای مقام والای پیامبر اکرم (ص) نسبت به سایر مخلوقات، حتی سایر انبیا و اولیای الهی، و اوج تقرب وی به مقام الوهیت است. حلاج در ادامه، به نکته مهم عرفانی - فلسفی اشاره می‌کند: «انوارُ النبوة من نوره برزت و انوارهم من نوره ظهرت و کیس فی الانوار نور انور و اظهر و اقدم من القدم، سوی نور صاحب الکرم» (همان، ۵۷).

مهم‌ترین موضوع این عبارت‌ها تقدّم نور وجود حضرت محمد (ص) بر سایر خلایق است. در مطالب پیش به این نکته اشاره شد که اولین خلقت خداوند، نور پیامبر بود. دیگر

انبیا از پرتو وجود حضرت ختمی مرتبت، نور نبوت وام گرفته‌اند. همچنین، تجلی این نور در وجود مبارک حضرت محمد^(ص) به اوج رسید. حلاج در ادامه مطالبی که پیشتر از آن یاد شد، در تأکید این مطلب می‌گوید: «هَمَّتْ سَبَقَتْ الِهِمَمِ وَ وَجُودُهُ سَبَقَ الْعَدَمَ وَ اسْمُهُ سَبَقَ الْقَلَمَ لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ الْأَمَمِ.» (همان، ۵۸). بنا بر «طاسین السراج»، اولین مخلوق نور است، آن هم نور انسان کامل که واسطه خلقت ثانی و مراتب بعدی آفرینش است. این نور همان نور حقیقت محمدی^(ص) است. در پاره‌ای از توصیفات، نورانیت وجود رسول^(ص) به نورانیت کلام الهی نسبت داده می‌شود. حتی می‌توان مشاهده کرد که از دید حلاج، ماهیت نبی و قرآن یکی است: «... إِنْ هُوَ - (القرآن) - الْوَحْيُ يُوْحِي مِنَ النُّورِ إِلَى النُّورِ» (همان، ۸۰).

پیش از این، ذیل عنوان «حقیقت محمدیه»، با استناد به آیه‌های قرآن، به یگانگی ماهیت نور و وجود نبی اکرم و کتاب آسمانی اشاره شد. در نتیجه، به واسطه اشراق دل و جان نبی و علم لدنی حضرت، هدایت انسان‌ها در آخر زمان به ایشان واگذار شده است: «بِإِشَارَتِهِ أَبْصَرَتِ الْعِيُونَ، بِهِ عَرَفَتِ السَّرَائِرَ وَ الضَّمَائِرَ...» (همان، ۶۰). مطالب ذکر شده گویای ارتباط مستقیم نور، وجود پیامبر و علم است. پیش از این نیز به رابطه این سه عنصر به منزله اولین جلوه‌های آفرینش اشاره شد. حلاج در این باب از اثر خویش از منبع غنی قرآن کریم و احادیث نبوی متأثر است و از میان انسان‌ها تنها وجود آخرین رسول را متصل به نورالانوار می‌داند.

۳-۱-۳. نور ابلیس

از نورآوری‌های حسین منصور حلاج در الطواسین، نگرش عرفانی به ابلیس و ماجرای طرد وی از درگاه الهی است. اگرچه این اندیشه در آثار اهل تصوف و عرفای پیش از حلاج سابقه‌ای نداشت، اساس بسیاری از اقوال شطح‌آمیز و نظریه‌پردازی‌های ذوقی عارفان پس از او شد؛ عارفانی مانند احمد غزالی و عین‌القضات.

سرشت آتشین ابلیس که از زمرة جنیان بود، ورود او به جمع ملائکه که ماهیت نورانی دارند و در نهایت، ادعای ابلیس بر فزونی علم و معرفت نسبت به دیگر موجودات، به ویژه آدم خاکی، موجب شد حلاج نور را به ابلیس نسبت دهد و درباره آن بحث کند. حلاج ابتدا نور ابلیس و نور محمدی^(ص) را به اجمال مقایسه می کند و پیامبر اکرم را خزانه دار لطف ازلی خداوند و ابلیس را گنجور قهر ابدی او معرفی می نماید. در قرن ششم، عین القضاة با استناد به حدیث نبوی و تأثیرپذیری از اقوال بی پروای حلاج می گوید: «مصطفی گفت: ان الله تعالی خلق نوری من نور عزته و خلق نور ابلیس من نار عزته» (۱۳۷۰: ۲۶۷). در نتیجه، رحمت ازلی خداوند در نور محمدی^(ص) جلوه می کند و غضب او در ماهیت آتشین ابلیس ظاهر می شود.

ورود ابلیس به جمع فرشتگان به او نوری ودیعتی و ناپایدار بخشید. ادعای ابلیس درباره داشتن بالاترین درجه معرفت به خداوند، او را از سجده بر آدم و اطاعت امر خدا بازداشت. حلاج از قول ابلیس نوشته است: «کیس فی الکونین اعرف منی بک و لی فیک ارادة و لک فی ارادة» (۱۳۸۴: ۹۰). با این تکبر، علم و معرفت ابلیس که وجهی از نور بود، از وی سلب شد و آتش (حسد و کینه) بر نور ودیعتی او غالب شد. در مناظره عرفانی- ادبی میان ابلیس و خداوند، حلاج با اندیشه ای جبرگرایانه دلیل رجعت دوباره ابلیس به ماهیت نخستین را این گونه بیان کرده است: «انک خلقتنی من النار و النار ترجع الی النار و لک التقدیر و الاختیار» (همان، ۹۰).

این عبارت دفاعیه عرفانی حلاج از ابلیس است و از طرفی، ماهیت جبری و تقدیری واقعه طرد ابلیس را از نظر حلاج نشان می دهد. به هر روی، نور و معرفت اولیه در وجود ابلیس موجبات تفاخر او را فراهم کرد. این نور مقابل بصیرت او حجاب تیره ای به وجود آورد تا نتواند وجود آینه مانند آدم را درک کند. از نظر روزبهان بقلی، «ابلیس ندانست که آدم فعل خداست که فعل خدا آینه خداست.» (همان).

این نوع تعبیر و تحلیل از جانب حسین منصور موجب شد عارفان پس از او (کسانی مانند عین القضاة) از نور یا نار ابلیس تعبیر «نورسیاه» داشته باشند که کاربردی هنری و مناسب می نماید. بنا بر سیر تاریخی و تحول معنایی کلمات در متون عرفانی و ادبی، باید به

این نکته اشاره کرد که قداماً گاهی واژه نور را در معنای واژه رنگ به کار می‌بردند و صفت‌هایی چون سفید، کبود، ازرق و... را به کلمه نور می‌افزودند. «پس آنچه در نظر گاه عارف غالباً معنای مثبت دارد و به مفهوم رنگ در معنای امروزی نزدیک‌تر می‌باشد، واژه نور است.» (نیکوبخت، ۱۳۸۷: ۱۹۰). از این رو، به تعبیر برخی از محققان، «نور سیاه» معادل ترکیب امروزی «رنگ سیاه» است. در قاموس اهل تصوف، سیاهی «گاه در معنای سلبی، رمزی از شرک و رشک یا ظلمت و گناه و گاه نماد آرزوی نفسانی است.» (همان، ۱۹۶). بنا بر آنچه پیش از این در باب نمودهای نور گفته شد، طرد ابلیس از بارگاه الهی و محضر نورالانوار (منشأ وجود، علم و هدایت)، جهل، ضلالت و نزول درجه وجودی ابلیس را در پی داشت. این نکته می‌تواند توجیه دیگری از اصطلاح «نورسیاه» تلقی شود. اعتقاد راسخ حلاج به «وحدت وجود» موجب شد حضور خداوند را به مثابه وجود مطلق همه‌جا درک کند و در بیاناتش از عنصر «نور» بهره فراوان ببرد. اگرچه شطح‌آمیز بودن اغلب تعبیرهای او موجبات قتلش را فراهم آورد، راه عارفان دیگر را برای گسترش و پرورش این عقاید هموار کرد.

۲-۳. روزبهان بقلی

روزبهان بقلی از معروف‌ترین عارفان فارس در قرن ششم است (۶۰۶-۵۲۲ ق). وی احوالی همراه با سکر و شوق داشت؛ به گونه‌ای که تصاویر حالت‌های معنوی و ماورایی را تجربه کرد. وی به دلیل توجه و علاقه شدید به عبارت‌های شطحی عرفا، به‌ویژه حسین حلاج، لقب «شیخ شطاح» گرفت. کتاب *عبر‌العاشقین* از آثار مهم روزبهان است که در این مقاله بررسی می‌شود. مطالب این کتاب «بحثی است در باب عشق، عشق الهی و انبعاث آن از عشق مجازی و انسانی.» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۲۳). در اندیشه روزبهان، عشق زمینی و جسمانی با نوع روحانی آن مابینتی ندارد و هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند. وی با در نظر گرفتن رابطه‌ای سه‌وجهی میان نور، عشق و زیبایی، آن‌ها را علت و معلول یکدیگر می‌داند و در نهایت، هر سه را منبعث از اصلی واحد فرض می‌کند. با ذکر شواهدی از *عبر‌العاشقین*، به این روابط بیشتر پرداخته می‌شود.

۱-۲-۳. نور و جمال الهی

در مکتب جمال پرستی نور، وجود و عشق یکسان انگاشته می‌شوند و زاییده زیبایی‌اند. هر جا وجود و نور در اوج تجلی و ظهور باشد، زیبایی نیز در بالاترین درجه است. روزبهان در ابتدای *عبرالعاشقین* این اوصاف را درباره مقام الهی این گونه شرح می‌دهد: «الحمد لله الذي استأثر لنفسه المحبة والعشق في ازليته و تجلي بهما من ذات القدم...» (۱۳۳۷: ۲). در اندیشه روزبهان، تجلی و آشکار شدن خداوند در ازل، به واسطه عشق و محبت صورت گرفت. اما محبت به چه چیز؟ بنا بر حدیث قدسی - که مورد نظر بسیاری از عرفا، به ویژه روزبهان بوده است - خداوند می‌فرماید: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف». خداوند بر جمال خویش عاشق می‌شود و این عشق، تجلی را در پی دارد. روزبهان این مفهوم را چنین شرح می‌دهد: «حُسن به تنهایی خرسند نیست، خواهد که عشق قرین وی گردد؛ چه آنان در ازل با هم پیمان بستند که از یکدیگر جدا نگردند.» (همان، ۱۲). روزبهان در ادامه تحمیدی باری تعالی می‌نویسد: «وَ كُشِفَ بِهِمَا حُجُبَ الْمَلَكُوتِ عَنِ جَمَالِ الْجَبْرُوتِ» (همان، ۲). به این معنا که خداوند با محبت و عشق، حجاب‌ها و پرده‌های ملکوت را از چهره زیبایی جبروت برگرفت. اصطلاح «کشف حجاب» و رفع ستر، تعبیری است از روشنی و آشکار شدن. پس می‌توان این کاربرد استعاری را به اشراق و نورانی شدن و کسب بصیرت معنا کرد و در نهایت، نتیجه گرفت که حُسن و عشق در نقش نوری معنوی، جمال الهی را آشکار می‌کنند.

نمونه دیگر از ارتباط نور و جمال و عشق، در ادامه مدح پروردگار ذکر می‌شود: «فَالْبَسَهَا انوارَ جماله و جلاله لارواح عشاق حضرته.» (همان، ۳). این تعبیر متناقض‌نما که «خداوند نفس خود را برای عاشقان در بارش با انوار جمال و جلال می‌پوشاند»، اشاره‌ای است به آشکار و نمایان شدن جمال و جلال الهی و در عین حال، درک ناشدنی بودن کنه ذات خداوند برای مقربان در گاه که عاشق نورالانوارند و صفت نور و عشق را از خداوند به عاریت گرفته‌اند.

روزبهان در اغلب عبارتها، کلمه «نور» را به کلمه «جمال» می‌افزاید و بر ارتباط و حتی یگانگی این دو صفت تأکید می‌ورزد. همچنین، در فصل *ششم عبرالعاشقین*

به صراحت می‌گوید: «سرّ نور روحانیت ملکوت، اصل حسن است.» (همان، ۳۸). این عبارت گویای این مطلب است که اساس زیبایی و جمال، نور معنوی و ملکوتی است که از جانب خداوند افزوده می‌شود. بنا بر آیات و روایات اسلامی، تنها در دین اسلام، به زیبایی خالق عالم اشاره و تأکید شده است. آیین‌ها و مکتب‌های دیگر یا در باب جمال و زیبایی سخنی به میان نیاورده‌اند یا به‌طور مختصر آن را در وصف مخلوقات (روحانی یا مادی) به کار گرفته‌اند. شریعت اسلام به همان مقدار که بر نورانیت ذات احدیت اشاره می‌کند، وجود و زیبایی را از آن خداوند می‌داند. این امر آبخور تعبیرهای زیبای عرفانی قرار گرفته، در عرصه عرفان و تصوف آثار بدیعی پدید آورده است.

۲-۲-۳. نور و جمال انسانی

اقبال لاهوری در تقسیم‌بندی تصوف اسلامی، به دو گروه «اصحاب جمال» و «اصحاب نور» اشاره می‌کند. در نظر اصحاب جمال، حقیقت نهایی چیزی جز جمال خداوند نیست. «جمال سرمدی به اقتضای ذات خود در پی آن است که روی خود را در آینه جهان بنگرد؛ از این رو جهان، نگار یا عکس جمال سرمدی است.» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰: ۱۲۷). از نظر اصحاب نور هم حقیقت همان نور است که با اشراق و تفکر باید به آن پی برد.

با تأکیدی که روزبهان بقلی بر ستایش جمال و زیبایی دارد، و با توجه به تعریف فوق از تصوف جمال‌پرستی، می‌توان نتیجه گرفت که نور جمال خداوند بیشترین پرتو خود را به مخلوق برگزیده، یعنی نوع آدمی بخشیده و نوع بشر، آینه‌دار جمال الهی است. در *عبر العاشقین* آمده است: «فَجَعَلَ اللَّهُ الْأَشْخَاصَ الْأَدْمِيَّةَ مَشْكَاةَ نُورٍ بَهَائِهِ وَ سَاءَ صِفَاتِهِ وَ مَحَلَّ اِظْهَارِ بَرُوزِ تَجَلِّيهِ» (بقلی، ۱۳۳۷: ۳). در این توصیف، وجود انسان‌ها محل تجلی نور صفات خداوند است و بنا بر ادامه عبارت، نور - که عامل تجلی زیبایی است - موجب الفت و عشق انسانی می‌شود. «أَلْفَ قُلُوبَ بَعْضِهِمْ بَعْضًا بِسَبَبِ سُلْطَانِ نُورِ قُدْرَتِهِ وَ مُشَاهَدَةِ صِفَاتِهِ» (همان).

در نظر اهل تصوف، به‌ویژه روزبهان، «خلقت» به معنای ظهور جمال و نور خداوند در وجود انسان است. این جمال الهی عشق انسانی را که وجهی از عشق ربّانی است، به وجود می‌آورد. روزبهان علاوه بر وصف زیبایی اولین بشر، حضرت آدم^(ع)، از جمال حضرت

موسی^(ع) و یوسف پیامبر^(ص) نیز سخن می گوید. در نهایت، بیشترین مدح خود را به جمال وجود مبارک حضرت محمد^(ص) اختصاص می دهد. وی بنا بر تقرب بیشتر پیامبر به مقام ربوبی، بیشترین کسب نور و در نتیجه، بیشترین سهم جمال را در او می داند. از نظر روزبهان، حضرت رسول^(ص) به همین سبب حبیب الله خوانده می شود. «و صادر شد از معدن معرفت، جان جان آدم و غرض عالم و آدم، عشیق الله و محبه و صفیه محمد المصطفی^(ص)» (همان، ۱۱). بر این اساس، انسان ها در ازل، هرچه بیشتر از تجلی و نور خداوند کسب فیض کرده باشند، بیشتر از جمال بهره مندند و به همان اندازه نیز بیشتر محبوب دل ها خواهند بود: «هر که را وجود لطیف تر و جسم رقیق تر و جان شریف تر، هیکل او از جواهر نورانی معدن ظاهر تر...» (همان، ۳۴).

با چنین استنباطی، روزبهان مجذوب هر جمال می شود و آن را مدح می گوید. او به این نکته معتقد است که «ما رأیت فی شیء الا و رأیت الله فیہ» (همان، ۱۳۲). روزبهان سخت به این اصل نیز پایبند است که «در تصوف در غیر حق نگاه کردن کفر است.» (همان، ۶). پس اگر سبب تألیف کتاب *عبر العاشقین* را شیفتگی نسبت به لعبتی می داند که «به حسن و جمال جهانیان را در عشق می داد» (همان)، بنا بر اعتقاد راسخ او به این نکته است که ممدوح زیباروی او عکسی از جمال لاهوتی خداوند است. در کل، روزبهان در *عبر العاشقین* نور را با جمال و زیبایی پیوند می دهد. او منشأ این ماهیت را خداوند می داند و معتقد است اوج جلوه گری آن در رسول اکرم^(ص) وجود دارد. همچنین، معتقد است که انسان های دیگر بنا بر درجه تقرب و تشکیک مرتبه، از نور و جمال سرمدی بهره برده اند. زیبایی مادی نیز همچون نور، راهنمای سالک به سوی آفریننده جهان خواهد بود. مفاهیمی که تأثیرپذیری روزبهان را از حلاج نشان می دهد، عبارت است از اندیشه «وحدت وجود» در زمینه تجلی جمال الهی در همه جا، به ویژه در مرتبه انسانی. روزبهان بنا بر ذوق عرفانی اش، زیبایی روحانی را در عالم مادی و وجود انسان ها تسری می دهد و میان مبانی عرفانی - معنوی و مادی رابطه ای هنرمندانه برقرار می کند.

۳-۳. شهاب الدین سهروردی

مهم ترین شخصیت و برجسته ترین اندیشه درباره عنصر نور، متعلق است به شیخ شهاب الدین سهروردی. وی بنا بر نظریه های مفصلش در این زمینه، به «شیخ اشراق»

معروف شد. سهروردی در سال ۵۴۹ ق در دهکده سهرورد زنجان به دنیا آمد. پس از کسب معرفت در زمینه فقه، حکمت، فلسفه، عرفان و تصوّف، محسود فقیهان زمانه واقع شد و بنا بر دستور صلاح الدّین ایوبی در سال ۵۸۷ ق به قتل رسید.

مفاهیم فلسفی او شیوه بیانی ذوقی دارد و بر پایه کشف و شهود و عرضه داستان‌های نمادین و تمثیلی است. این سبک راه را بر تأویل‌ها و تفسیرهای معرفت‌شناختی می‌گشاید. در نظر سهروردی، «جهان عبارت است از درجاتی از نور و ظلمت که فقدان نور است، و اجسام تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط می‌شود، چیزی جز ظلمت یا حجابی نیست که مانع نفوذ نور در آنها می‌شود.» (نصر، ۱۳۸۲: ۷۱). محل تجلّی نور در این مکتب، «شرق» است؛ اما منظور از آن شرقی نیست که در محدوده تعریف‌های جغرافیایی می‌گنجد. از نظر شیخ اشراق، شرق محلّ تجلّی انوار صادرشده از واجب‌الوجود و جایگاه حضور مستقیم جان آدمی در جهان روشنی و عالم روحانی است. بنابراین، «اشراق» نیز مشاهده وجدانی حقایق است. منوچهر دین‌پرست معتقد است: «اشراق عقل به شهود رسیده است. حکمت اشراق فعلیت عقلی است که به شهود حقایق عالم نایل شده و به اشراقات نازله از مرتبه عالی وجود که نورالانوار است، نگاه می‌کند.» (سیدعرب، ۱۳۸۵: ۱۴۸). سهروردی خود را وامدار حکیمان الهی پیش از خود می‌داند: گروهی از حکمای پارس و گروهی از حکمای یونان. او آغاز این دو انشعاب را هرمس فرض می‌کند و وارث نهایی را خود می‌داند. سهروردی معتقد است این حکیمان الهی با تزکیه نفس و باطن اشراقی، به کسب معارف الهی قادر شده‌اند. از این رو، در مکتبش بر مجاهدات صوفیانه و تزکیه نفس بسیار تأکید می‌کند.

در بحث از تجربه‌های اشراقی و باطنی، زبان نمادین و رمزی ابزار مهمی به‌شمار می‌رود. بنابراین، اغلب آموزه‌های معرفتی- اشراقی سهروردی در قالب داستان‌های تمثیلی عرضه می‌شود. «نمادگرایی نور در مباحثی از قبیل... مراتب متعالی تجربه عرفانی مطرح شده است. در حقیقت، ویژگی اساسی ساختار حکمت اشراق، استفاده از نمادهاست.» (ضیائی، ۱۳۸۴: ۳۳). در تدوین داستان‌های نمادین، می‌توان سهروردی را پیرو به‌حق ابن سینا

دانست. استاد فلسفه مشاء، ابوعلی سینا، در اواخر عمر، درباره اصول اشراقی نظریاتی عرضه کرد و این نوع فلسفه و نگرش را مخصوص برگزیدگان و خواص دانست. یکی از داستان‌های رمزی سهروردی *آواز پر جبرئیل* است. در این داستان، علاوه بر آنکه موضوع اشراق و نور بررسی شده، از تفکرات ابن سینا درباره کاربرد زبان نمادین و درجه‌بندی عقول نیز بهره‌های فراوانی گرفته شده است.

سهروردی سبب نوشتن این رساله را پاسخ به بیهوده‌گویی فردی نادان و عیب‌جویی وی از مشایخ الهی، به‌ویژه خواجه ابوعلی فارمدی عنوان می‌کند. رساله از زبان اول‌شخص روایت می‌شود. راوی با عبور از خانقاه پدر و ورود به صحرایی ماورایی، ده پیر خوش‌سیما را ملاقات می‌کند و با دهمین پیر پرسش‌هایی مطرح می‌کند. در این مقاله، بعضی از عبارات‌ها و توصیف‌های رساله *آواز پر جبرئیل* با توجه به موضوعیت عنصر «نور» بررسی می‌شود. پیش از پرداختن به اصل عبارات‌های رساله سهروردی، اشاره به این نکته بجاست که در روایت‌های نمادین و «در اندیشه اشراقی، تمام حرکات و حالات سالکان ناشی از تابش نور و پرتو نورالانوار است.» (نیکوبخت، ۱۳۸۷: ۱۹۱).

۱-۳-۳. نور، نماد وجود است و ظلمت، نماد عدم

سهروردی در ابتدای رساله *آواز پر جبرئیل*، در شرح زمان و مکان واقعه، از زبان راوی می‌نویسد:

یک شبی که غسق شبه‌شکل در قعر فلک میانرنگ مستدیر گشته بود و ظلمتی که دست برادر عدم است در اطراف عالم سفلی متبدد شده بود... از سر ضجرت شمعی در دست داشتم، قصد مردان سرای ما کردم (۱۳۷۸: ۹).

راوی در شبی که تیرگی محض همه‌جا را فراگرفته است، با شمعی در دست، قصد سرای مردان می‌کند. در آثار سهروردی، تیرگی و ظلمت، به‌ویژه در این عبارت، معادل عدم و نیستی است؛ زیرا وجود حقیقی چیزی جز نور مطلق و نورالانوار نیست. محمدعلی ابوریان معتقد است: «ظلمت نقیض منطقی نور بوده، نزد سهروردی امری ثبوتی نیست.» (سیدعرب، ۱۳۸۵: ۴۴). از این رو، این شخص با در دست داشتن شمع که نمادی از وجود،

علم و حیات است، به راه می‌افتد. پیش از این (در بخش ۲-۲) گفته شد که در ادیان کهن و اغلب آیین‌ها، میان نور و وجود رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار است و هرچه موجودی به منبع اصلی آفرینش و آفریدگار عالم تقرّب بیشتری داشته باشد، سهم او از نور و حیات نیز بیشتر است. بهمن، لوگوس، پتاهیل، روح، عیسی مسیح^(ع) و در نهایت، نور وجود حضرت ختمی مرتب، به واسطه تقرّب به منبع آفرینش و بهره‌مندی از نور حیات و هستی، قدرت حیات‌بخشی نیز کسب کرده‌اند. مخلوقات نیز به واسطه افاضه این واسطه‌های نورانی به وجود آمده‌اند. همچنین، در قرآن کریم (بنا بر آیه‌هایی که در بخش ۲-۲ ذکر شده است) نور معادل حیات، و ظلمات معادل مرگ و نیستی در نظر گرفته شده است. در روایت سهروردی، اول شخص حکایت، در عالم اشراق به سوی کسب معرفت یا درجه بالاتر حیات گام برمی‌دارد. از این رو، توصیف مقدماتی روایت، گویای حرکت سالک به سوی عالم جان است.

۲-۳-۳. نور و عقول عشره

راوی پس از عبور از خانقاه پدر که مکانی نمادین از عالمی برتر است (عالم مثال)، به صحرائی وسیع پا می‌گذارد. صحرا نیز نماد عالم روحانی و معقول است. در این مکان، ده پیر زیباروی می‌بیند و ایشان را این‌گونه توصیف می‌کند:

مراهیت و فرو هیئت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد... نرم بر فتم و پیری را که بر کناره صفا بود قصد سلام کردم و انصاف را از غایت حسن خلق به سلام بر من سبق برد (سهروردی، ۱۳۷۸: ۱۰).

تعداد و هیئت ظاهری مشایخ از تأثیرپذیری سهروردی از فلسفه مشاء ابن‌سینا نشانه دارد. توضیح بیشتر اینکه: ده پیر همان عقول عشره مشائیون هستند. از نظر ابن‌سینا، ترتیب و ایجاد خلقت این‌گونه است:

از یک واجب‌الوجود که سرچشمه همه چیزهاست، بیش از یک وجود صادر نمی‌شود؛ همان وجودی که ابن‌سینا عقل اول می‌نامد و مطابق است با سرسلسله فرشتگان یا مقرب‌ترین ملائکه. ... عقل اول دارای سه بعد از معرفت می‌شود که از آن‌ها به ترتیب: عقل دوم، نفس فلک اول و جسم فلک اول پیدا می‌شود. عقل دوم به

ترتیب مشابهی به تعقل عقل اول مشغول می‌شود و از آنجا عقل سوم و جسم و نفس فلک دوم پدیدار می‌آید. عمل به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا عقل دهم و فلک نهم که فلک قمر است (نصر، ۱۳۸۲: ۳۰).

مهم‌ترین وظایف عقل دهم عبارت‌اند از: افاضه وجود به این عالم و اشراق عقل آدمی. به این ترتیب، سهروردی طرح جهان‌شناسی خود را (البته با تعابیری کاملاً وابسته به نور) از ابن سینا وام می‌گیرد.

در مکتب اشراق، «نورالانوار» جانشین «واجب‌الوجود» می‌شود و نور مجرد یا نور اقرب یا وهومن، معادل عقل اول مشائی است که از او دیگر انوار مجرد و افلاک ایجاد می‌شوند. اولین ویژگی که به ده مرتبه عقلی نسبت داده می‌شود، پیر بودن یا کهولت سن است. این صفت به تقدّم وجودی عقل نسبت به سایر مخلوقات مربوط می‌شود. ذیل عنوان حقیقت محمدیه، بیان شد که در بعضی روایت‌ها، اولین خلقت و اولین صادر، نور یا عقل است. در سلسله‌مراتبی که سهروردی برای عقول در نظر می‌گیرد، عقل دهم یا عقل فعال فلاسفه، معادل جبرئیل است که تدبیر امور انسانی و هدایت بشر به او واگذار شده است. به این سبب، از میان ده پیر ماجرای سهروردی، تنها پیر دهم جواب‌گو و هدایتگر راوی است و به پرسش‌های او پاسخ می‌دهد. یعنی همه چیز به واسطه هبوط نور جبرئیل (عقل دهم) به عرصه عالم پا می‌نهد.

عقل دهم یا به زبان شرع، روح القدس و جبرئیل، همان عقل اول است که از مرتبه اول به مرتبه دهم فرود آمده است و در این مرتبه که اجزایش همان نفوس انسانی است، در ظلمت ابدان پراکنده می‌گردد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۳۸۱).

نور حقیقت محمدیه نیز به منزله مقرب‌ترین و اولین خلقت، عقل اول و صادر اول، به مراتب فروترش (عقول فروتر) افاضه علم و حیات می‌کند؛ عقل دهم یا جبرئیل نیز رسول امینی است که آن را به دیگر مراتب القا می‌نماید.

البته سهروردی در این اثر، بیش از دیگر رسائلش، تحت تأثیر تقسیم‌بندی مراتب وجودی مشائیان قرار دارد؛ ولی در دیگر آثار که عمق دیدگاه اشراقی وی بیشتر می‌شود، معادل این مراتب، از اصطلاحات حکیمان ایران باستان بهره می‌برد و فرشتگان نورانی را جایگزین عقول عشره می‌کند.

۳-۳-۳. اشراق و فرشته‌شناسی

از آنجا که ماهیت فرشتگان نور است، فرشته‌شناسی و شرح مراتب آن‌ها جایگاه ویژه‌ای در حکمت اشراق دارد. در رساله «آواز پرجبرئیل» نیز با وجود بحث ابتدایی از عقول عشره، مفاهیم اشراقی و فرشته‌شناسی غالب است.

در میان گفتگوی راوی و پیر دهم، از نفث روح سخن به میان می‌آید. پیر که منشأ آن را روح القدس می‌داند، توضیح می‌دهد:

هرچه در چهار ربع عالم سافل می‌رود از پرجبرئیل است، حق را سبحانه و تعالی چندان کلماتست کبرا که آن کلمات نورانی است از سبحات وجه کریم او، و بعضی بالای بعضی. نور اول کلمه علیاست که از آن عظیم‌تر کلمتی دیگر نیست. آخر این کلمات جبرئیل است.

سپس با توجه به آیات قرآن، به تولد مسیح^(ع) اشاره می‌شود:

در حق مریم گفت: فأرسلنا إليها روحنا و این کلمه جبرئیل است و عیسی را در روح‌الله خواند و با او همه را کلمه خواند... پس هر که کلمه است روح است، بلکه هر دو اسم یک حقیقت است (سهروردی، ۱۳۷۸: ۱۸ و ۱۷).

در شرح این عبارت‌ها توجه به چند نکته لازم است: اول، مبحث فرشته‌شناسی و دیگر، مقام جبرئیل در اندیشه سهروردی.

فرشته موجودی نورانی و فراواقعی است که نقش میانجی‌گری خداوند یگانه و افراد برگزیده را برعهده دارد. سهروردی برای فرشتگان دو مرتبه و سلسله قائل می‌شود: سلسله طولی و سلسله عرضی. در سلسله طولی، برترین فرشته با افاضه نور قاهره، فرشته فروتر خود را به وجود می‌آورد. این سلسله را «امّهات» نیز می‌نامند؛ زیرا جهان از آن تولد می‌یابد. «در بالای سلسله طولی، فرشتگان مقرب جای دارند که برترین آن‌ها بهمن یا نورالاعظم یا نورالاقرب نامیده می‌شود.» (نصر، ۱۳۸۲: ۷۵). اما سلسله عرضی فرشتگان، عرصه ارباب‌الانواع یا صاحبان طلسم است. یعنی فرشتگان حافظ همه آفریدگان.

سهروردی در نامیدن ارباب‌انواع از نام‌های امشاسپندان آیین مزدایی بهره برده است. با این اوصاف، پیوستگی فرشته‌شناسی و جهان‌شناسی، در اندیشه اشراقی سهروردی آشکار می‌شود. جبرئیل در این مراتب، بالاترین جایگاه را دارد و رب‌النوع بشر و محافظ

انسان‌هاست. در ذیل عنوان نور وجود عیسی^(ع) و امامان مذهب تشیع، به ارتباط نور، کلمه و مسیح^(ع) اشاره شد. سهروردی در این رساله، به همسانی «کلمه» و حضرت عیسی^(ع) اشاره می‌کند و جبرئیل را به منزله موجودی نورانی که از افاضات او مراتب دیگر هستی شکل می‌پذیرد، با کلمه یکسان می‌شمرد. با این اوصاف، زاده شدن مسیح^(ع) به واسطه دمیدن، یا نفث دم جبرئیل بر مریم مقدس، به ذهن متبادر می‌شود و یگانگی مسیح^(ع) و کلمه‌الله یا جبرئیل مورد تأیید قرار می‌گیرد.

پرسش‌نهایی راوی از هیئت و چگونگی پر جبرئیل و پاسخی که می‌شنود، مباحث فوق را کامل‌تر می‌کند. «بدان که جبرئیل را دو پر است، یکی راست و آن نور محض است از پر مجرد افاضت بوده است به حق، و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی پر او همچو کلفی بر روی ماه» (سهروردی، ۱۳۷۸: ۲۰). در واقع، دو بال جبرئیل نماد وجود دوگانه اوست. روح القدس نسبت به موجودات فرودین غنی است؛ اما نسبت به نورالانوار فقیر است. از این رو، بال نورانی او به وجه کبریایی‌اش تعبیر می‌شود؛ اما هنگامی که فقر خود را مشاهده می‌کند، برزخ به وجود می‌آید که وجه زمینی پر جبرئیل می‌شود. این هویت دوگانه یادآور سرشت بشر است. انسان مانند دو بال جبرئیل، از نور و ظلمت ترکیب یافته و «روح القدس به عنوان فرشته نور بشر است که بدین سان صورت خود هر کس یا طبیعت تامه او برای وی فردائیت پیدا می‌کند.» (شایگان، ۱۳۸۵: ۳۰۳).

با این اوصاف، همان‌گونه که در دیگر آیین‌ها نیز مشاهده شد، و با توجه به تأکیدى که سهروردی بر این اصل دارد، آفرینش از نور و به واسطه مراتب نوری صورت می‌پذیرد. در دین اسلام، جبرئیل معادل طباع تام، بهمن، لوگوس، سوفیا و کلمه‌الله در جهان‌بینی گذشتگان است و در ایجاد بشر و هدایت وی نقش اساسی دارد؛ به این علت که بنا بر تعبیری استعاری، محسوسات عالم آوازی از پر جبرئیل تلقی می‌شود. رسائل سهروردی شامل تمامی کارکردهای نور از مکاتب پیشین و اصلاح و بازآفرینی آن‌ها بنا بر تفکر اسلامی و ذوق اشراقی اوست. موضوع مشترک اغلب ماجراهای روایی سهروردی، آگاه کردن عارف از غربت غربی و هبوط او در اسارت جهان مادی است. نمونه ابتدایی این اندیشه در تفکرات اهل گنوس مشاهده شد.

در فلسفه اشراق، حوادث در باطن و ضمیر سالک روی می‌دهد. سالک عقل است که با رفع شواغل دنیایی و شهود اشراقی، به اصل خویش (یعنی سرزمین انوار قاهره) دعوت می‌شود تا از راه بازگشت به اصل نورانی‌اش آگاه گردد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، سعی شد کارکردها و وجوه مختلف عنصر نور در آیین‌ها و ادیان نام برده و معرفی شود تا بر اساس آن، آثار عرفانی و ادبی الطواسین، عبهرالعاشقین و پاره‌ای مفاهیم فلسفی- عرفانی در اندیشه اشراقی سهروردی (با نظر به رساله آواز پر جبرئیل) مورد تحلیل قرار گیرد. نور در تعابیر مربوط به خلقت و افاضه علم و معرفت به بشر نقش مهمی دارد. علاوه بر این، گاهی در نمادهایی مثل بهجت، زیبایی، هدایت، بصیرت و پیروزی نیز ظاهر می‌شود. در آیین‌های یادشده، جهان‌آفرین نور مطلق است و انسان در مقام یاریگر نیکی و خیر، با ابزار معرفت و شناخت، توانایی آزادی روح از حصار تاریکی را کسب می‌کند. در هر یک از آیین‌های مذکور، ابزار معرفت در قالب اصطلاحی خاص (مثل هرمس، بهمن، سوفیا، گنوس، جبرئیل، کلمه‌الله و...) معرفی می‌شود؛ ولی در تمام مکاتب، ماهیت نورانی آن مشترک و یکسان است.

در عرفان اسلامی- ایرانی، نور در شرح مفاهیم کلیدی معرفتی نقش مؤثری دارد. قائل شدن وجه معنوی و انتساب آن به ساحت ربوبی، نقطه مشترک آثار عرفانی است؛ ولی در اندیشه هر یک از عرفا، کارکردهای متنوع دیگری نیز از مفهوم نور مشاهده می‌شود.

حسین منصور حلاج، غرق در بحر وحدانیت، همه‌جا را سرشار از انوار الهی می‌یابد. از دیدگاه وی، هر «خلقتی» نوعی تجلی است. از این رو، اگرچه نور وجود رسول اکرم را اولین و آشکارترین تجلی انوار حق می‌داند، به نور وجود عزازیل نیز اشاره می‌کند و او را در ماجرای لعن و طرد، مغلوب تقدیر الهی می‌خواند.

از نظر روزبهان بقلی، اساس زیبایی و جمال، نور معنوی و ملکوتی است که از جانب خداوند افاضه شده است. در نظر او، زمانی که عشق زمینی شکل می‌گیرد، قنطره و راه گذری برای عشق الهی و رسیدن به کمال نور و زیبایی به وجود می‌آید. در حقیقت،

روزبهان نسبت به حلاج و آثار وی، کاربرد محدودتری از نور عرضه می‌کند. آن گونه که مشاهده شد، حلاج از نور در شرح مبحث توحید، مقام والای رسول خاتم و حتی ظلمت وجود ابلیس بهره برده و از بیان عبارتهای شطح‌آمیز ابایی نداشته است. اما در *عبرالعاشقین*، کاربرد نور بیشتر با مبحث جمال‌شناسی مرتبط است.

در رساله سهروردی، نور از جنس دیگری است. تأکید سهروردی در کسب نور اشراق، بیش از هر چیز، بر تجرد نفس و تزکیه باطن است. وی با ایجاد پیوند میان عرفان و فلسفه، کشف و شهود را به جای استدلال‌های فلسفی و روابط علی و معلول قرار می‌دهد. از این طریق، عقل جزئی‌نگر و استدلال‌گر را به سوی عوامل نورانی (مانند عالم مثال، عالم معنا و ساکنان ملکوتی) این وادی سیر می‌دهد. وی از غربت غربی روح در عالم بزرخ خبر می‌دهد و راه بازگشت به سوی سرزمین شرق، یعنی جایگاه انوار قاهره و نورالانوار را وصف می‌کند. نور در آثار سهروردی، به‌ویژه رساله مورد نظر، با کارکردی عرفانی- فلسفی در شرح مفاهیم هستی‌شناختی و ماهیت وجود تنوع بیشتری می‌یابد. شیخ اشراق با توجه به اصالت کهن ایرانی و کمال اسلامی، وجوه وسیع‌تری از نمودهای عنصر نور را نمایش می‌دهد. در کل، در اندیشه شیخ اشراق، هرآنچه از حیات نشان دارد، بنا بر مرتبه وجودی‌اش، از نور بهره برده است.

در نهایت، می‌توان مشاهده کرد که عارفان و متفکران ایران‌زمین، با بهره‌مندی از مفاهیم غنی اسلامی، و تحلیل‌های استدلالی و ذوقی مبانی نورشناسی در آیین‌های پیشین، آثاری برگزیده عرضه کرده‌اند. درک صحیح این گونه آثار به نگرش کلی و بررسی خط سیر اندیشه اشراقی وابسته است که در این مقاله به صورت محدود به آن پرداخته شد.

پی‌نوشت‌ها

1. gnosis
2. baraxe
3. jesse
4. jes

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۴). ترجمه محمد مهدی فولادوند. چ ۵. دارالقرآن الکریم. تهران.
- انجیل
- تورات
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. چ ۶. حکمت. تهران.
- ابن بابویه، محمدابن علی. (۱۳۸۵). عیون اخبار الرضا. ج ۱. ترجمه آقا نجفی اصفهانی. نشر بکاء. تهران
- ارنست، کارل. (۱۳۸۷). روزبهان بقلی و تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی. ترجمه کوروس دیوسالار. چ ۲. امیرکبیر. تهران.
- افراسیاب پور، علی اکبر. (۱۳۸۰). زیباپرستی در عرفان اسلامی. چ ۲. طهوری. تهران.
- الخوارزمی، الموفق ابن احمد. (۱۳۸۳). المناقب. ترجمه مالک محمودی. جامعه مدرسین حوزه علمیه. قم.
- بایار، ژان پیر. (۱۳۷۶). رمزپردازی آتش. ترجمه جلال ستاری. مرکز. تهران.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۳۷). عبهرالعاشقین. انستیتو ایران و فرانسه. تهران.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۸). پژوهشی در اساطیر ایران. چ ۳. آگه. تهران.
- _____. (۱۳۸۲). ادیان آسیایی. چ ۴. چشمه. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). رمز و داستان های رمزی. چ ۴. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- تدین، عطاءالله. (۱۳۷۸). حلاج و رازاناالحق. تهران. تهران.
- پوردوود، ابراهیم. (۱۳۸۷). اوستا. دنیای کتاب. تهران.
- _____. (۱۳۵۶). یشت ها. دانشگاه تهران. تهران.
- حلاج، حسین منصور. (۱۳۸۴). طواسین. تحلیل محمود بهفروزی. تصحیح لویی ماسینیون. علم. تهران.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۵). جشن های آتش و مهرگان. چ ۴. بهجت. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). جستجو در تصوف ایران. امیرکبیر. تهران.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۷۸). آواز پرجبرئیل. به کوشش حسین مفید. چ ۳. مولی. تهران.

- سیدعرب، حسن. (۱۳۸۵). آفاق حکمت سهروردی. مهرنوشا. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۵). آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه باقرپرهم. چ ۴. نشر و پژوهش فرزانه روز. تهران.
- شولم، گرشوم. (۱۳۸۵). جریانات بزرگ در عرفان یهود. ترجمه فریدالدین رادمهر. نیلوفر. تهران.
- ضیائی، حسین. (۱۳۸۴). معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی. ترجمه سیما نوربخش. فرزانه. تهران.
- فرک، تیموتی. (۱۳۸۴). هرمتیکا. ترجمه فریدالدین رادمهر. مرکز. تهران.
- عربستانی. مهرداد. (۱۳۸۷). تعمیدیان غریب. چ ۲. افکار. تهران.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله. (۱۳۷۰). تمهیدات. مقدمه و تصحیح عقیق عسیران. چ ۳. منوچهری. تهران.
- کاویانی، شیوا. (۱۳۸۵). روشنان سپهر اندیشه. چ ۲. بدرقه جاویدان. تهران.
- کرین، هانری. (۱۳۸۳). ارض ملکوت. ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری. چ ۳. طهوری. تهران.
- _____ . (۱۳۸۳). انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری‌نیا. چ ۲. آموزگار خرد. شیراز.
- کلباسی اشتری، حسین. (۱۳۸۶). هرمس و سنت هرمسی. علم. تهران.
- لنسلین گرین، راجر. (۱۳۶۶). اساطیر یونان. ترجمه عباس آقاجانی. سروش. تهران.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. ج ۱. دارالاحیاء التراث العربی. بیروت.
- معین، محمد. (۱۳۷۷). فرهنگ فارسی. امیرکبیر. تهران.
- مکارم شیرازی و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. دارالکتب الاسلامیه. تهران.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۳). ترجمه شرح اصول کافی. ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۵۹). شرح دعای سحر. ترجمه سیداحمد فهری. مؤسسه حروفچینی خیرخواه. تهران.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. چ ۵. علمی و فرهنگی. تهران.
- نوربخش، سیما. (۱۳۸۳). نور در حکمت سهروردی. شهید سعید محبی. تهران.

- نیکوبخت، ناصر و سیدعلی قاسم‌زاده. (۱۳۸۷). «سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی- اسلامی». مطالعات عرفانی. ش ۸ دانشکده علوم انسانی. دانشگاه کاشان. صص ۲۱۲-۱۸۳.
- وفایی، عباسعلی و بهمن نزهت. (۱۳۸۸). «در پرتو انوار معنوی (تحلیلی از ساختار تجربه عرفانی عرفا در باب نماد نور)». دوفصلنامه علمی- پژوهشی ادبیات عرفانی. ش ۱. دانشگاه الزهراء(س). صص ۱۶۹-۱۹۸.
- هالروید، استوارت. (۱۳۸۸). ادبیات گنوسی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. اسطوره. تهران.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی