

نشریه ادبیات تطبیقی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال ۸، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵

بررسی تطبیقی نور در دیدگاه ابن عربی و مولانا

محمد رضا ساعدی رودی*^۱

محمد رضا صرفی^۲

عنایت الله شریف پور^۳

چکیده

عرفان اسلامی در پرتو کتاب آسمانی قرآن و روایات و احادیث معصومان (علیهم السلام)، در مباحث هستی‌شناسی و توحید، سرشار از غنای فکری و ژرف‌اندیشی است که هر بار با دقت و تأمل در این معارف، افق‌های جدید و فضاهاى گسترده‌تری، مکشوف و مفتوح می‌گردد. برخی از این مفاهیم، در نتیجه جذب و الهام است و برخی جنبه استدلالی و توصیفی دارد که در ساحت آموزه‌های قرآنی و دینی حاصل می‌شود. این مقاله به منظور تطبیق نور در دیدگاه ابن عربی و مولانا نوشته شده و در این خصوص، به توصیف و تحلیل پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: تجلی، نور، ابن عربی، مولانا.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان: mstfsaedi8@gmail.com

^۲ - استاد بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان: m_sarfi@yahoo.com

^۳ - دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان: e.sharifpour@mail.uk.ac.ir

۱- مقدمه

اصطلاح نور، فراتر از یک مفهوم، جلوه ای از نمادها و مجازها را فراروی اندیشمندان قراردادده است. برخی برای توجیه حقیقت نور، به تأویل معانی باطنی آن پرداختند و در دیدگاه برخی، ضابطه مند بودن و نقل معتبر از معصوم، به عنوان اساس کار تأویل، مورد عنایت بود. یکی از حوزه های معرفتی که تأویل در آن کاربرد وسیعی دارد، عرفان اسلامی است که بنای این نوع تأویل، بر معرفت حاصل از کشف روحانی است. در این جستار، به بررسی تطبیقی اندیشه های ابن عربی و مولانا، در خصوص نور پرداخته ایم. مولانا به عرفان ابن عربی نزدیک می شود؛ ابن عربی بیش از آنکه به «شوق و جذبه» اعتقاد داشته باشد، به «علم و تأویل» معتقد است؛ یعنی اتکای انسان به عقل خود و مولانا پیوسته بین این دو در نوسان بود و از هر دو، یکی پس از دیگری سود می جست.

۱-۱- بیان مسئله

مبنای بحث، نور و تبیین تجلی نور حق بر همه موجودات، با محوریت این موضوعات است که مراد و منظور از این نور چیست؟ در تطبیق ابن عربی و مولانا، نمادپردازی ها، استدلال ها و برداشت های ایشان، در رابطه با نور کدام است؟ از جمله نکاتی که باید حد و مرز آن تعیین شود، توصیف و محتوای تمثیلی تجلی حق، در شاکله بحث است؛ به علاوه، رابطه ای که می توان بین خالق و مخلوق، استنباط نمود، مسائلی است که در مقاله حاضر مورد نظر بوده است.

۱-۲- پیشینه تحقیق

در آثار علما و عرفای متقدم و متأخر، در باب نور، توضیحات مختصر و مبسوطی با زمینه های عرفانی و فلسفی، مفاهیم ظاهری و باطنی، جلب نظر می کند؛ در بحث حاضر، با امعان نظر و محور قراردادن آثار ابن عربی و شارحان آثارش، از جمله: آشتیانی، عیفی، قیصری و... موارد برجسته ای از افاضات و آرای صاحب نظران و نویسندگان معاصر، از جمله: عثمان یحیی، خواجوی، خرمشاهی و... گردآوری شده است. برخی از مطالب به زبان عربی است، لذا، با ترجمه برخی نکات مرتبط با موضوع، دیدگاه های این شخصیت برجسته مورد تحلیل قرار گرفته است. در بررسی نور از نظرگاه مولانا، محور بحث، آثار گران سنگ مثنوی، دیوان شمس و فیه مافیه است و در این راستا، به آثار معاصرین مولانا، نظر داشته و از توضیحات استادانی چون فروزانفر، چیتیک و... استفاده شده است. بر آن شدیم تا مستخرجات مربوط به نور را در چارچوب یک موضوع مشخص و منسجم، با رویکرد

تطبیقی نمادگرایی نور در آثار ابن عربی و مولانا، بررسی نماییم؛ لذا، به طرح نظرات و تحلیل و نتیجه‌گیری مبادرت شده‌است.

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

هدف اصلی در این مقاله، تحلیل اندیشه‌های عرفانی ابن عربی و مولانا و نمادپردازی این دو عارف و متفکر شهیر اسلامی در خصوص نور است. اهمیت پرداختن به موضوع، علاوه بر لذت‌بخشی، فضایی از تفکرات و کشفیات عقلی، اشراقی و ذوقی، دامنه‌نگرش‌ها و پیوندها را ارائه می‌دهد تا بدین ترتیب، راهکاری در مسیر رهپویان مسائل عرفانی باشد. نکته‌بارزی که در تطبیق لحاظ شده، مفاهیم و رهیافت‌هایی است که در بحث نوری، جزء ملزومات آن محسوب می‌شود و با استخراج این لوازم مشترک، مانند خیال، مثال و تمثیل آینه در بحث تجلیات حق، از آثار این دو شخصیت بزرگ و عرفای دیگر، زمینه تحقیق تطبیقی گسترده‌تری از این گونه موضوعات فراهم می‌آید.

۲- بحث

در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی، ابتدا، تصوف عملی و سلوک خانقاهی پدید آمد و بعدها عرفان نظری نمود یافت که اوج آن را در مکتب ابن عربی، معروف به شیخ اکبر، می‌بینیم. مکتب عرفان نظری ابن عربی، نافذترین مکتب عرفانی در جهان اسلام، از عهد خود ابن عربی تا امروز شناخته شده‌است. استاد خرّمشاهی درباره‌ی توجه برخی از بزرگان معاصر ایرانی به مکتب ابن عربی می‌نویسد: «در ایران امروز، چه بسیار عارفان و عرفان‌شناسان داریم که پیرو و بلکه شارح این مکتب‌اند؛ نظیر امام خمینی (قدّس سره)، استاد سیّد جلال‌الدین آشتیانی، آیت‌الله حسن‌زاده آملی و آیت‌الله عبدالله جوادی آملی.» (خرّمشاهی، ۱۳۷۵: ۳۷)

ابن عربی در کثرت آثار علمی و مباحث تصوف کم‌نظیر است و در عرفان عملی نیز از نوادر به‌شمار می‌رود. یکی از آثار نفیس شیخ اکبر، کتاب «فتوحات مکیه» است؛ با مطالعه این اثر عظیم، پی می‌بریم که ابن عربی از حیث تتبع در آثار عارفان بزرگ و محققان عرفان‌شناس، برجستگی خاصی دارد و راه رجوع به آثار صوفیه را بر دیگران گشوده‌است. کتاب «فصوص‌الحکم» او نیز در استحکام و زیبایی مطالب، حائز اهمیت است. این دو اثر بزرگ، مبنای بحث، در تبیین دیدگاه ابن عربی، در باب نور واقع شده‌است. نور یکی از مباحث عمده، در آثار ابن عربی است که خود،

منشأ نظرات و شروح فراوان عرفان‌شناسان، صاحبان مکاتب فلسفی، عرفانی و مفسران عقاید و آرای او قرار گرفته است.

شخصیتی که در این مقاله، در جهت بحث و تطبیق با شیخ اکبر برگزیده شده، حضرت مولانا است. مثنوی و دیوان شمس مولانا جلال‌الدین، همه آنچه را که درباره آثار عرفانی برشمریم، یک جا داراست. زیبایی و سازواری این دو اثر بلند عرفانی، پس از قرن‌ها، همچنان صفابخش و برانگیزاننده قلوب است. در جای جای این دو کتاب بزرگ، سخن از نور است؛ گویا این دو اثر جان افروز، خود نور است که روشنگری می‌نماید و آتش در جان شیفتگان عالم می‌زند. بر همین اساس، نمادهایی که در دیدگاه این دو عارف بزرگ قرن ششم و هفتم، در باب موضوع نور وجود دارد، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

۲-۱- نمادپردازی نور در آثار ابن عربی

شیخ اکبر در تبیین اندیشه‌های عرفانی خویش، به نمادپردازی توجّهی ویژه دارد زیرا واژگان و قالب محدود کلمات، عیناً نمی‌توانند گویای رموز و حقایق الهی باشند؛ پس به ناچار، در این فضای لایتناهی، نمادگرایی امری اجتناب‌ناپذیر است. نمادینه‌های نور در آثار ابن عربی، از مباحث محوری و کلیدی به شمار می‌آید. نظرگاه او، بر این پایه استوار است که نور، یکی است و تکثر در مرتبه اسما و صفات و افعال راه دارد. به علاوه، تجلیات وجودی، از مهم‌ترین مباحث اوست که در جهان‌بینی عرفانی نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اساسی‌ترین موضوع که نظریه تجلیات، در صدد توجیه آن است، مسئله ایجاد و خلقت عالم است. عثمان یحیی، در مقدمه تجلیات الهیه، تحقیق ارزنده‌ای در مسیر فکری ابن عربی انجام داده و تجلیات وجودی را بر وجه کلی در حضرات سه‌گانه (ذاتی، صفاتی، افعالی)، از دیدگاه ابن عربی، به شرح زیر خلاصه نموده است:

قسم اول: تعینات حق است، بدون هیچ مظهر و صورتی که در عالم احدیت محقق می‌شود؛
قسم دوم: تجلیات وجودی صفاتی تعینات حق که در مظاهر کمالات اسمایی او در عالم وحدت، محقق می‌شود که مظهر حقیقت وجود مطلق از طریق «فیض اقدس»^۱ در صور اعیان ثابت است. قسم سوم: تجلیات وجودی افعالی تعینات حق است که در مظاهر اعیان خارجی و

حقایق عینی در عالم وحدانیت، محقق می‌گردد. در این مرحله، حقیقت وجود مطلق، با ذات، صفات و افعال، از طریق فیض مقدّس^۲، ظهور می‌یابد. (عثمان یحیی، ۱۳۶۷: ۲۳-۱۹)

این اندیشه، علاوه بر تبیین چگونگی ایجاد موجودات از مبدأ اوّل (ربط واحد به کثیر)، دربارهٔ معرفت و شناخت نیز استفاده می‌شود. او همهٔ این عوالم، ملکوت، جبروت و ناسوت را مظاهر و شئونات وجود می‌داند. ملاًصدرا در اسفار می‌نویسد:

«ابن عربی، تجلیات را به منزلهٔ حقایق ازلیه می‌داند که بر آینهٔ دل شعاع می‌اندازد و سبب معرفت می‌شود و بالجمله بین وجود و معرفت، رابطه‌ای محکم است. تجلی از دیدگاه او، آن چیزی است که از انوار معرفت برای قلب، کشف می‌شود. پس معرفت، انکشاف حقایق اشیاست و نور، واسطهٔ بین وجود و معرفت است و تجلیات نورالانوار، موجب کشف حقیقت مطلقه می‌شود.» (ملاًصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۴۰)

محمّدالدین عربی، از جوانب دیگر نوری که کمتر بدان توجه شده‌است، یاد کرده و آنها را مبهمات انوار نامیده‌است؛ این جوانب نوری که در فتوحات مکیه آمده، عبارتند از:

- ۱- نوری که بدان راه می‌روی: آن انوار معیت از جانب حق است که شریعت است.
- ۲- نوری که در پیشاپیش ماست: آن نور وقت است و عین اسم الهی است.
- ۳- نوری که در جانب راست است: آن نور یاری کننده است.
- ۴- نوری که جانب چپ ماست: نور نگهدارنده از شبهات گمراه کننده و دو نوع است: نور ایمان و دلیل.
- ۵- نوری که پشت سر ماست: همان نوری است که اقتداگر، ما را بر مدار جمان پیروی می‌نماید.
- ۶- نوری که بالای سر ماست: آن تنزل نور قدسی الهی است، به علمی شگفت که دلایل عقلی نتواند رد کند.

۷- نوری که جانب پایین ماست: آن نوری است که تحت حکم و تصریف ماست و دیگر انواع انوار، مانند نور مولدات: انواری که صورتش در صور اعیان، معادن و نباتات و حیوان است و دیگر انوار اسما، مربوط به اسمای حق و خلق که به ذات و صفات و افعال تعلق دارد.

۸- انوار دیگر را انوار ریاح گویند و آن انواری است که شدت ظهورشان، پنهانشان ساخته‌است و دیدگان آن را ادراک نمی‌کنند و جز در مرحلهٔ برزخیت، مشاهده نمی‌کنند و نیز انوار ارواح که

برخی از اهل طریقت، انوار عقول گفته‌اند و همچنین انوار انوار، آنها انواری هستند که اگر حق تعالی، حجاب‌هایی را که از ما پوشیده‌شان می‌دارد، برطرف سازد، ما را می‌سوزاند. (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۹: ۳۷۳-۳۶۶).

۲-۲- نمادپردازی نور و وجود در آثار مولانا

مولانا در تبیین فلسفه آفرینش، به این حدیث، استشهاد می‌کند: «کنت کُنزاً مخفیاً فأحییْتُ أن أُعرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لَکِی أُعرَفَ»^۳: گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم شناخته‌شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته‌شوم:

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهران
کنت کنزاً گفت مخفیاً شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو
(۳۰۲۸-۳۰۲۹/۴)

«حق تعالی غیب مطلق است. آنگاه که تمایل به دیدار خویش یافت، عوالم هستی پدید آمدند. برخی این رابطه را به عکس و صاحب آن، آینه و صورت منقش در آینه، سایه و صاحب سایه، علت و معلول و خالق و مخلوق تشبیه کرده‌اند.» (تاج‌دینی، ۱۳۸۳: ۴۱۸).

وادی عرفان و معرفت حضرت حق، دارای رموز و اسرار بسیاری است، هر کس که به این وادی راه یافته، در حدّ وسع و توان و ظرفیت خویش، از آن راه بی‌نهایت، هدایایی برای مشتاقان کوی حضرت دوست آورده اما آنچه در ازل، سرّ بودنش، مقدر شده‌است تا ابد رازناک خواهد ماند، مگر آن هنگام که پروردگار، اراده بر گشودن این پرده اسرار از سیمای عالم نماید. در میان مکاتب توحیدی، هیچ‌یک، مانند عرفان و مسلک عرفا، به حقایق دین نزدیک نشده‌اند. معانی عرفانی، به شدت تحت تأثیر حقیقت دین قرار دارد و در نتیجه، الفاظ و صور معانی نیز ویژگی‌هایی مشابه کلام وحی، پیدا کرده و به زیباترین وجهی بیان شده‌است. عرفان، جهان را واحد لایتجزی و پویا می‌داند.

در نگاه مولانا، وجود آدمی، ظرفیت پذیرش انوار را دارد؛ او باید آن روشنایی راستین درون خود را بشناسد و بدان روی آورد. دور ماندن از آن روشنایی، آدمی را به زشتی و تباهی می‌کشاند. وی در بخش «رقعه نوشتن غلام»، به این نکته پرداخته‌است:

زان همه کار تو بی‌نورست و زشت که تو دوری دور از نور سرشت

(۱۷۳۲/۴)

در اندیشه او، نور، نماد معانی متعدّد است. اینک به مواردی از انوار عالی اشاره شده در آثارش، می‌پردازیم:

۴-۱- نور حق: نور الهی مثل نورهای معمولی که قوّت و ضعف و سایه و روشن دارند و قدرت روشنگری همه جهات اشیا را ندارند، نیست بلکه نور خدایی، به تعبیری ایمان یا هدایت است. نوری نافذ، کاملاً شفاف و بی‌نقص که همه چیز را واضح نشان می‌دهد.

مولانا مبنای همه نورها را، نور همیشه تابنده عنایت حق تعالی می‌داند که مدام نوربخش است:

ما همه تاریکی و الله نور ز آفتاب آمد شعاع این سرای
در سرا چون سایه آمیزست نور نور خواهی زین سرا بر بام آی
(غزل ۲۹۰۲: ۱۰۷۵)

- این عنایت پروردگار، به صور مختلف، در وجود حق طلبان رخ می‌نماید و هیچ چیز نمی‌تواند مانع این نور و عنایت شود. وی حیات مؤمن را موقوف نور الهی می‌داند:

کوه قاف از پیش آید بهر سد همچو کوه طور نورش بر دزد
(۳۰۶۵/۶)

- نور الهی هفتصد حجاب و پرده دارد و هر حجاب شامل چندین طبق هاست:

ز آنکه هفتصد پرده دارد نور حق پرده‌های نور دان چندین طبق
(۸۲۱/۲)

- حق تعالی نور محض است و از شدت نوریت، در اختفاست. تشعشعات نور الهی، مثل و مانند ندارد و نور حق، دارای ضدّی نیست تا بتوان آن را شناخت:

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چون که حق را نیست ضد پنهان بود
(۱۱۳۱/۱)

- نور الهی، دور از دسترس اوهام و خیال است:

از همه اوهام و تصویرات دور نور نور نور نور نور نور
(۲۱۴۶/۶)

- محسوسات در برابر نور حق، ارزش و جایگاهی ندارند، چراکه نور حق، سراسر گیتی را فراگرفته است:

نورِ حق بر نورِ حسِ راکب شود آنگهی جان سوی حق راغب شود
(۱۲۹۰/۲)

- این نور اصل، نور هدایت‌گر و پایدار است که به همه چیز، از جمله انسان، نور می‌بخشد و انسان فیض‌برنده، مسجود ملائک قرار می‌گیرد:

آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملائک ز اجتبا
(۱۳۵۳/۲)

- نور الهی، موجب عصمت است:

مؤمن! ينظر بنور الله شدى از خطا و سهوايمن آمدی
(۱۸۵۵/۴)

- خداوند هر چیزی را در پرتو نورش ظاهر می‌کند و این نور که در هفت آسمان نمی‌گنجد، در دل مؤمن جای می‌گیرد:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من ننگجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب
(۲۶۵۳-۲۶۵۵/۱)

مولوی در دفتر اول مثنوی، این ابیات را در تفسیر حدیث «لا یسْعُنِی اَرْضِی وَ لا سَمَائِی وَ لَکِنِ یَسْعُنِی قَلْبُ عَبْدِی الْمُؤْمِنِ»^۴ بیان می‌کند. این نور، منبع و سرچشمه نورهای عالی و درونی است:

۱-۱-۴- نور عقل، نور دل، نور روح و جان: یکی از جلوه‌های الهی که در آثار مولانا انعکاس ویژه‌ای دارد، نور عقل و نور دل است؛ دکتر فرشاد می‌نویسد: «مولانا، اندیشه را مقدم بر هر چیز و هر ماده‌ای می‌داند؛ وی ایده‌آلیست یا طرفدار مکتب اصالت تصور است.» (فرشاد، ۱۳۸۹، مقدمه: ۱۴)

- عقول و دل‌ها، اگر چه در حجاب تن مستور و زندانی‌اند، متعلق به عالم بالا هستند:

عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌اند در حجاب از نور عرشی می‌زیند
(۶۱۹/۵)

مولوی، بر این باور است که نور عقل و نور دل، برای اولیای حق، ارمغانی الهی است؛ به این معنا که اربابان طریق حقیقت، با نوری الهی به جهان می‌نگرند و به همین دلیل، از سهو و خطا مصون هستند. او معتقد است که اولیا در پرتو نور عقل و دل، از مجالست با انسان‌های پست و گناهکار، آلوده نمی‌شوند؛ همان‌طور که نور ماه و آفتاب، با نجاسات زمین، آلوده و نجس نمی‌شود:

نور مه آلوده کی گردد ابد گر زند آن نور بر هر نیک و بد
او ز جمله پاک و اگردد به ماه همچو نور عقل و جان سوی اله
(۱۲۶۰/۵-۱۲۵۸)

لطافت و صفای دل اولیای حق، در بدن تأثیر می‌گذارد. نور که فرمانروای دل‌هایشان می‌باشد، سراسر وجود را در برمی‌گیرد و ایشان به مراتبی بالاتر از فرشتگان، دست می‌یابند:

جسمشان را هم ز نور اسرشته‌اند تا ز روح و از ملک بگذشته‌اند
(۸/۳)

در فیه مافیه، اشاره‌ای به این مطلب دارد:

«مشارق انوار حق، جلّ جلاله، در دل گنجد، اَلَا چون طالب آن باشی، آن را در دل یابی، نه از روی ظرفیت که آن نور در آنجاست، بلکه آن را از آنجا یابی، همچنان که نقش خود را در آینه یابی و مع هذا نقش تو در آینه نیست؛ اَلَا چون در آینه نظر کنی و خود را بینی.»
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۸۸)

او معتقد است که این نور افاضه‌شده به مردان الهی، علاوه بر جنبه هدایتگری، غذای روح آنها نیز هست. وی در دفتر پنجم مثنوی، در مقدمه بیت ۲۸۸ می‌نویسد: «بیان آنکه نور که غذای جان است، غذای جسم اولیا می‌شود تا او هم یار می‌شود روح را»:

إِغْتَذِرَ بِالنُّورِ كُنْ مِثْلَ البَصَرِ وَافِيقِ الْأَمَلَاكِ يَا خَيْرَ الْبَشَرِ

(ای بهترین بشر، با نور الهی تغذیه کن و همچون چشم باش و همراه فرشتگان.)

تکالیفی که اولیا بر خویش هموار می کنند، حقیقت و باطن آن نور است، هرچند در نزد اهل دنیا، به گونه آتش به نظر می رسد:

او درخت موسی است و پرضیا نور خوان نارش مخوان باری بیا
(۴۳۷۱/۳)

عارفان و مردان کامل، با آنکه در دنیا زندگی می کنند، اما گرد و غبار تعلقات دنیوی بر دامن قلبشان نمی نشیند و همچون نور به اصل خود بر می گردند:

صوفیان صافیان چون نور خور مدتی افتاده بر خاک و قدر
بی اثر پاک از قدر باز آمدند همچو نور خور سوی قرص بلند
(۴۱۸۷/۵ و ۴۱۸۸)

چیتیک معتقد است که مولانا، دل و روح و عقل را به روشنی و به طور مطلق، از یکدیگر متمایز نمی کند:

«هریک از این سه، به معنای انسان (در مقابل صورت او) تعلق دارند. شاید بتوان گفت که «روح»، از آن دو دیگری وسیع تر است و کل معنای باطنی انسان را دربرمی گیرد؛ واژه «عقل»، بر قوه تشخیص روح تأکید دارد و «دل»، بر آگاهی و به خصوص بر خدا آگاهی تأکید می ورزد ولی هریک از این واژه‌ها، گاهی هم زمان با یک یا هر دو واژه دیگر به کار گرفته می شود و هریک، شاخص یک واقعیت پیچیده چندلایه است. وقتی مولانا از عقل سخن می گوید، به طیف وسیعی از واقعیات اشاره می کند که از پایین ترین سطح عقل جزوی تا بالاترین درجه عقل کلی را دربرمی گیرد و به همین ترتیب، وقتی از روح می گوید، ممکن است به هریک از سه سطح عالی تر روح یا به نفس یا به خدا اشاره کرده باشد و منظور او از «دل»، ممکن است مرکز آگاهی به معنای وسیع آن باشد و یا دل «صاحب دل» و یا هریک از سطوح بی شمار بین این دو.» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۵۱)

در قاموس مولانا، توسعاً این روح، معادل عقل است. اگرچه روح، دل، عقل و اندیشه، از لحاظ فلسفی با هم تفاوت دارند، در بیان مولانا، به طور مترادف از آنها استفاده می شود اما ندرتاً نشانه‌هایی از این تفکیک را در اشعار مولانا مشاهده می کنیم:

حس اسیر عقل باشد ای فلان عقل اسیر روح باشد هم بدان
(۱۸۲۴/۳)

باز نورِ نورِ دل نورِ خداست کاو ز نورِ عقل و حس پاک و جداست
(۱۱۲۷/۱)

مولانا، منشأ نور چشم را از نور دل و نور دل را ناشی از انوار قاهره الهی می‌داند. در نظر گاه حکما هم حواس انسانی، ریشه در حواس باطنی دارد. حاصل کلام اینکه نوری که از چشم ساطع می‌شود، سایه ای از نور دل است:

نورِ نورِ چشم خود نورِ دل است نور چشم از نورِ دل‌ها حاصل است
(۱۱۲۶/۱)

از تأکید مولانا بر نور می‌توان دریافت که محور اندیشه و طریقت مولانا، بر این اصل استوار است که غذای اصلی بشر نور خداست و قدرت اولیا از این غذا ناشی می‌شود:

قوت اصلی بشر نورِ خداست قوت حیوانی، مر او را ناسزاست
(۱۰۸۳/۲)

در نتیجه، آن کس که نور می‌خورد، گوهرهای درخشنده از لبانش جاری می‌شود و سخن گهربارش اثرگذار و نافذ می‌گردد:

هر که باشد قوت او نورِ جلال چون نزاید از لبش سحرِ حلال
(۲۹۲۵/۶)

از آنجا که جان، جوهری مینوی است، غذای جان، نور و روشنایی است، تابش خدایی بر جان، موجب شکافتن پرده‌ها و کشف حقایق می‌گردد و اساساً می‌توان آن را نماد دانش و بینش دانست. البته مولانا رهاورد این روشنایی مینوی را از آن کسانی می‌داند که با دل و جان، جویا و خواهان آن باشند و با پاکیزه‌داشت درون، خود را آماده پذیرش آن کرده‌باشند:

کان کس از نور صبری یافتست نورِ جان در تار و پودش تافتست
(۳۰۶۳/۶)

۴-۱-۲- نور ایمان: از دیگر غذاهای نورانی در آثار مولانا، می توان به نور ایمان اشاره نمود که غذایی شگرف است و این نکته را در بیت ۲۸۸ از دفتر پنجم، چنین آورده است: «ذات ایمان، نعمت و لوتی است هول»؛ او خاطر نشان می سازد که غذای ایمانی در این دنیا کمیاب است و آن مقدار تولید شده هم، مورد حسادت سگان شیطانی است:

قوت ایمانی درین زندان کم است و آنکه هست از قصد این سگ در خم
است

(۶۳۵ / ۲)

خداوند متعال، بندگانی را که قابلیت یافته اند، از فیوضاتش بهره مند می سازد. اگر غرض، موجود شدن باشد، همه موجودات به آن رسیده اند بلکه مراد از آن نور، نوری است خاص که خدای تعالی، آن را تنها به مؤمنان اختصاص داده و این نور صفابخش، حقیقت ایمان است. دلیل آنکه اهل ایمان، در دوزخ نمی سوزند، نوری است که غالب بر آتش است:

ز آنکه دوزخ گوید ای مؤمن تو زود برگذر، که نورت آتش را ربود

(۲۷۰۹ / ۴)

آری آن روشنایی درونی، هنگامی که با باورد داشت و عشق الهی نیرومند و تابان گردد، آتش دوزخ را می گشاید. اولیا چگونه به این نور رسیده اند؟ مولانا پاسخی مستوفی بدان داده است:

حق، فشاند آن نور را بر جانها مقابلان برداشته دامانها

و آن نثار نور را او یافته روی از غیر خدا برتافته

(۷۶۰-۷۶۲ / ۱)

به اعتقاد وی، حق تعالی، آن نور را به تساوی بر همه جانها تابانده اما شایستگان، استعداد دریافت آن را پیدا کرده اند و هر کس از عشق، بی بهره بوده، از فیض آن نور الهی بی نصیب مانده است.

۲-۳- بررسی تطبیقی نور در دیدگاه ابن عربی و مولانا

آنچه از نور در آثار ابن عربی و مولانا برشمردیم، بخشی از جلوه های نوری در وجود انسان بود. انوار تابنده الهی بر وجود آدمی که سالک وادی حقیقت است و او با اتکا و

التجای بدان انوار، به ایفای نقش در هستی می‌پردازد. آنچه در قیاس این دو عارف و متفکر و نظریه پرداز بزرگ اسلامی، مشاهده می‌کنیم، این است که انسان و حقیقت وجودی او، محور قرار گرفته، تأویل و پردازش نمادها، براساس جلوه‌های وجودی انسان شکل گرفته است. خداوند متعال، جهت تفهیم معانی عالی آسمانی، ابتدا، آن را در قالب تنگ حروف و کلمات ریخته و سپس، در کسوت تمثیلات، به صورت حسی نمودار ساخته است. مؤلف کتاب فرهنگ نمادها و نشانه‌ها، ضرورت اهمّیت بحث نمادشناسی را در مفاهیم دینی، این گونه توضیح می‌دهد: «مفاهیم دینی و مذهبی، تا حدّ زیادی، معقول و مجرد است و تا معانی عالی معقول، به صورت تمثیل و الفاظ قابل فهم درنیاید، افهام عمومی با آن ارتباط برقرار نمی‌کنند.» (تاجدینی، ۱۳۸۳: ۶).

به هر حال، شناخت حقیقت، رویکرد هر انسان عاقل و معتدل است. در مقایسه ابن عربی و مولانا، نخست، دیدگاه این دو ارباب معرفت جو را در مورد انسان که مجلای پذیرندگی نور است، مورد بررسی قرار می‌دهیم. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، هر دو شخصیت بزرگوار، در تبیین اندیشه‌های خود، اصالت را به انسان می‌دهند. قیصری، شارح فصوص‌الحکم، عقیده ابن عربی را در مورد انسان، چنین بیان می‌دارد: «چون حق، انسان را خلیفه و ختم گردانید، پس هر چه در صورت الهیت بود از اسما و صفات، در این نشئه ظاهر شد و این کمالات بالفعل در وی پدید آمد؛ پس، به وجود عینی، رتبت احاطت و منزلت جمعیت را جامع شد.» (قیصری، ۱۳۶۳: ۳۲) ابن عربی، جهان را صورت حقیقت انسانی می‌داند: «حقیقت انسانیت، ظهوراتی است در عالم، به طور تفصیل و ظهوراتی است در عالم انسانی، به صورت اجمال.» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۰) بر همین اساس، حقیقت محمدیه در نظرگاه او، خلافت حقیقی و کمال انسانیت است. آشتیانی در ادامه می‌نویسد: «فصوص او، بیانگر این مراحل است که از فصّ آدمیت شروع می‌شود و به فصّ فردیت فی کلمه محمدیت خاتمه می‌یابد.» (همان: ۳۰) حقیقت محمدیه از مهم‌ترین ویژگی‌های عرفان اسلامی و در واقع، مظهر اسم جامع الله است. عرفای اسلامی، اعتقاد دارند همان‌سان که جمیع موجودات، مظهر اسم حضرت حق تعالی می‌باشند، مظهر انسان کامل نیز هستند؛ لذا، چون پیامبر (ص)، انسان کامل

و قطب‌الاقطاب است و اوست که از خود فانی و به بقای حق باقی شده، پس، در حقیقت و عالم معنا، در جمیع موجودات جریان دارد؛ بدین ترتیب، آدم، پدر جسمی و محمد (ص)، اولین پدر روحانی بشر دانسته می‌شود.

در مثنوی، از روح و حقیقت پیامبر (ص)، به «نور صافی» تعبیر شده است که نورش بر آدم تأییده و او را پیامبر خدا ساخته و گاهی بر نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام، تجلی نموده و در عالی‌ترین مراتب خویش، بر پیامبر اکرم (ص) تأییده است. همان‌طور که اشاره شد، عارفان، از این نور به «حقیقت محمدیه» تعبیر می‌کنند. مولانا با استناد به حدیث «أول ما خلق الله نوری»،^۵ نور محمدی را برترین نورها می‌داند؛ او معتقد است که این نور، از نار گرفته شد و پالوده گشت و به هیئت نور صافی درآمد و آنگاه بر همه نورها غلبه یافت:

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

(۹۰۹/۲)

آن‌چنان کز صقل نور مصطفی صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا

(۱۸۶۱/۶)

- انسان کامل، مظهر خداست و در تجلی از او نور می‌گیرد.

من نیم جنس شهشه، دور از او لیک دارم در تجلی نور از او

(۱۱۷۴/۲)

انسان کامل، در پناه حفاظت الهی است و از گزند بدسیرتان، بیمی ندارد و در امان است:

توبه نور او همی‌رو در امان در میان ازدها و کژدمان

(۶۱۰/۴)

نور دیده، کنایه از انسان کامل است و ابن عربی از آن، با عنوان مردمک چشم حق و روح کالبد جهان یاد کرده است. مولانا می‌گوید:

بود آدم دیده نور قدیم موی در دیده بود کوه عظیم

(۱۸/۲)

مولانا در قسمت «تعظیم نعت مصطفی (ص) که مذکور بود در انجیل»، به نور محمدی اشاره نموده که پاسداشت حرمت نام او، موجب ایمنی نصرانیان از فتنه‌ها گشت.^۶ از نظر گاه ابن عربی، عقل آدمی، اگر با قلب منشرح به انوار الهی، اتصال پیدا کند، منور می‌شود و مصدر حقایق می‌گردد؛ از این رو، عقل، قادر خواهد بود تا به ادراک امور شهودی نایل آید. قیسری در شرح خود بر فصوص، این بحث را چنین ارزیابی می‌کند: «الْقَلْبُ إِذَا تَنَوَّرَ بِالنُّورِ الْإِلَهِيِّ يَتَنَوَّرُ الْعَقْلُ أَيْضاً بِنُورِهِ، وَ يَتَّبِعُ الْعَقْلُ أَيْضاً بِنُورِهِ لِأَنَّهُ قُوَّةٌ مِنْ قُوَاهُ فَيُدْرِكُ الْحَقَائِقَ بِالتَّبَعِيَّةِ إِدْرَاكاً مُجَرِّدَا مِّنَ التَّصَرُّفِ فِيهَا.» (قیسری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۷۰): وقتی قلب، منور به نور الهی شد، عقل نیز به تبع نور قلب، منور می‌شود چون عقل، قوه‌ای از قوای قلب است؛ پس، عقل، حقایق را به تبع قلب درک می‌کند، بدون آنکه در آن حقایق تصرف نماید.

این شهود، همان علم باطنی است که محور اصلی آن را در بحث ولی و ولایت مشاهده می‌کنیم. تعبیر ابن عربی از ولایت، اساس مراتب روحی و بر مبنای یکی دانستن نبی با ولی است. وی مشخصه اصلی ولی را، معرفت و علم باطنی می‌داند؛ یعنی، علمی الهامی و القایی که اکتسابی و استدلالی نیست. عبارت این مضمون، در تعلیقات عقیفی بر فصوص الحکم، چنین آمده: «يَعْبَرُ اِبْنُ عَرَبِيٍّ «الْوَلَايَةَ» اَسَاسَ الْمَرَاتِبِ الرُّوحِيَّةِ كُلِّهَا. فَكُلُّ رَسُوْلٍ وَّلِيٌّ وَ كُلُّ نَبِيٍّ وَّلِيٌّ وَ اَخْصَصُ صِفَاتِ الْوَلِيِّ اَيَّآ كَانَ الْمَعْرِفَةُ: اَيَّ الْعِلْمِ الْبَاطِنِ الَّذِي يُلْقَى فِي الْقَلْبِ اِلْقَاءً وَ لَا يَكْتَسِبُ بِالْعَقْلِ عَن طَرِيْقِ الْبُرْهَانِ.» (عقیفی. بی تا، فصّ ثانی: ۲۴)

مولانا رسیدن به این معرفت و علم باطنی را منوط به پرهیز از خودخواهی و شکمبارگی و سپس، تلاش در مسیر حق طلبی و آماده نمودن وجود، به منظور فیض بردن از نور حقیقی می‌داند:

جهد کن تا نور تو رخشان شود	تا سلوک و خدمت آسان شود
(۴۵۸۴/۳)	
هر که گاه و جو خورد قربان شود	هر که نور حق خورد، قرآن شود
(۲۴۷۸/۵)	

و هنگامی که طعم این غذای روحانی را بچشد، دیگر لذایذ دنیوی برای او بی ارزش می‌گردد:

چون خوری یکبار از مأکولِ نور خاک ریزی بر سر نان و تنور
(۱۹۵۹/۴)

ابتدا برای نیروبخشی به روح و باطن که توان و ظرفیت پذیرش نور را بیابد، مولانا توصیه می‌کند:

«بی‌یاد او مباش که یاد او، مرغ روح را قوت و پر و بال است. اگر آن مقصود کلی حاصل شد، نور علی نور. باری، به یاد کردن حق، اندک اندک باطن منور شود و تو را از عالم انقطاعی حاصل گردد؛ مثلاً همچنان که مرغی خواهد بر آسمان برد، اگر چه بر آسمان نرسد الا دم‌به‌دم از زمین دور می‌شود و از مرغان دیگر بالا می‌گیرد یا مثلاً در حقه‌ای، مشک باشد و سرش تنگ است؛ دست در وی می‌کنی، مشک بیرون نمی‌توانی آوردن الا مع هذا، دست معطر می‌شود و مشام خوش می‌گردد. پس یاد حق همچنین است. اگر چه به ذاتش نرسی الا یادش جلّ جلاله، اثرها کند در تو و فایده‌های عظیم از ذکر او حاصل شود.» (مولانا، ۱۳۸۵: ۱۷۵)

انسانی که در این طریقت قرار گرفت و در طی طریق، از حرکت باز نایستد، خداوند نوری در باطن او پدید می‌آورد که همه چیز را به نور الهی می‌بیند؛ بنابراین، مصون از خطا و سهو می‌گردد:

مؤمناً یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شَدَى از خطا و سهو ایمن آمدی
(۱۸۵۵/۴)

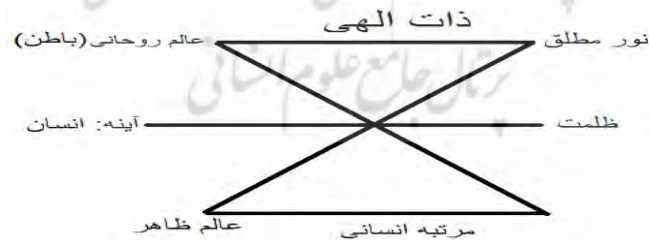
این سخن مولوی، برگرفته از این روایت نورانی پیامبر (ص) است: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (دیلمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۳۱): از روشن بینی مؤمن پرهیزید که او با نور خدا نگاه می‌کند.

مولوی نیز به مفهوم ولی که در نظرگاه ابن عربی بدان پرداختیم، توجه داشته و بر این باور است که تا روز قیامت، اولیای الهی بر روی زمین حضور دارند و وجود ایشان، علاوه بر اینکه جهان را برپا نگه می‌دارد، عاملی است برای امتحان اخلاص و ایمان مردم:

پس به هر دوری، ولی‌ای قائم است آزمایش تا قیامت دائم است
(۸۱۵/۲)

یکی دیگر از اعتقادات ابن عربی که با حقیقت نور، ارتباط ویژه‌ای دارد و مظهریت یکی از اسمای الهی (النور) محسوب می‌شود، خیال است. در جلد اول فتوحات مکیه، در قسمت تجسد و تمثّل ارواح در آینه خیال، این بحث را مشاهده می‌کنیم که از جهت، شباهتی با مُثَل افلاطونی دارد. اساس مُثَل افلاطونی، بر این است که محسوسات، ظاهری و گذرنده‌اند و نه اصیل و باقی: «خیال، مظهر اسم «النور» خداوند است و تصویر همه اشیا در عالم خیال (مثال) ادراک می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۰۶)؛ نتیجه‌ای که از این گفته ابن عربی برمی‌آید، این نکته است که نورهای عام، به‌جز نور مطلق، به‌وسیله نور، قابل ادراک است، قونوی در «الفکوک»، اشاره‌ای به این مبحث می‌کند: «از سویی ادراک نور، تنها با نور میسر می‌شود و از سوی دیگر، نور مطلق در نور، قابل مشاهده نیست.» (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۲۶)

خیال، به نوعی مساوی با عدم است و بدین ترتیب، با خاصیت آینه‌ها در فیزیک هم قابل تطبیق است. در مفاتیح الاعجاز آمده است: «اعیان اشیا که معدوم اند، مانند آینه‌هایی هستند که اسمای الهی، در آنها نمایان شده است. کلّ عالم نیز مثال آینه‌ای است که در آن، حق با همه اسمای خود تجلی کرده است.» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۹۰)؛ این مطلب را می‌توان چنین سرایت داد که عدم نیز آینه هستی و منعکس‌کننده انوار الهی است. در صفحه ۱۷۱، از کتاب مذکور، نمودار رابطه آینه و تابش انوار الهی، این گونه ترسیم شده است:



همان طور که می‌دانیم، برای انعکاس صورت در آینه، چند شرط لازم است: ۱- تاریک-

بودن پشت آینه، ۲- صیقلی بودن جسم آینه و ۳- تقابل شیء با آینه.^۸

انعکاس جلوه الهی در وجود آدمی را می‌توان با حفظ شرایطی که برای آینه برشمردیم، مطابقت داد. جسم آدمی که از آن به ظلمت هم تعبیر می‌شود، مشابه قسمت تاریک آینه است و در صورتی که قلب آدمی، از ضغاین و اغیار زدوده شود و با اذکار و اخلاص در عمل، مصفاً شود و صیقل یابد، آینه تجلی حق می‌گردد. بنا بر شرح گلشن راز، این صورت آینگی، در تجلی شهادت، قابل بررسی است: «اعیان ثابتة که صور علمیه حق‌اند، حکم آینه را دارند که وجود حق، به احکام ایشان ظاهر شده و آن اعیان، متصف به وجود نشده و همچنان معدوم‌اند» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۹۱)؛ بنابراین، یا وجود حق، آینه است که احکام و آثار اعیان، نه خود آنها، در آن ظاهر شده‌است و یا اعیان، آینه است که اسما و صفات و شئون و تجلیات حق یا وجودی که به اقتضای آنها تعین یافته‌است، در آن ظاهر گشته‌است. (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۷۸) این تجلی حق، در آینه وجود انسانی و مظهریت حق، منحصر است به صنفی از بشر که مصداق تام انسان کامل‌اند.

در آثار ابن عربی و شارحان و پیروانش، پس از تبیین نظریه تجلیات، شاهد به کارگیری تمثیلات متعددی هستیم. تمثیل آینه که پیش‌تر بدان اشاره شد، بهترین مثال برای فهم بهتر بحث کثرت و تجلیات است و می‌توان از طرح آن، به این نتیجه رسید که هر موجودی به قدر استعداد و خصوصیات خود، وجودنما و حق‌نماست. در این میان، یک وجود بیش نیست لکن آینه‌ها، موجب می‌شوند که وجودات و موجودات دیده‌شوند. جامی، نکته اصلی این تمثیل را چنین بیان می‌کند:

وقتی مبدأ و حقیقت وجود (چهره) در اعیان ثابتة (آینه‌ها) تجلی می‌کند، موجب پیدایش اشیای خارجی (تصاویر در آینه) خواهد شد. می‌توان گفت که مبدأ وجود (چهره)، هم در آینه (اعیان ثابتة) هست و هم نیست، و هم عین وجود خارجی (تصویر در آینه) هست و هم عین آن نیست؛ لذا، می‌توان گفت که مبدأ وجود (چهره)، هم ظاهر و هم غیرظاهر است. (جامی، بی‌تا:

۸۶-۸۵)

فشرده مفهوم تجلیات در نگاه ابن عربی چنین است: «ما یُظهِرُ لِلْقُلُوبِ مِنْ أَنْوَارِ الْغُیُوبِ»: [تجلیات] چیزی از انوار غیب است که بر قلب آشکار می‌شود. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۵۵)؛ بدین ترتیب، به نظر ابن عربی، تجلیات، منشأ همه معارف حسی، عقلی و روحی است، چنان‌که محور

رشد و شکوفاشدن اساس معرفت نیز هست؛ به عبارتی، پرتو تجلیات بر آینه قلب و عقل تابانده شده و در نتیجه آن، در قلب و عقل، معرفت یقینی و ذوقی حاصل می شود.

در مثنوی، نکات قابل توجهی در باره خیال می بینیم؛ «عالم خیال» به عنوان یک اصطلاح صوفیانه، معمولاً با مکتب ابن عربی تجانس دارد و مولانا، گرچه «عالم خیال»^۹ را به این صورت، تنها در معدودی از قطعات آثار خود مورد بحث قرار می دهد، چه به طور ضمنی و چه صراحتاً، مدام به آن ارجاع می دهد. مطابق با روان شناسی صوفیانه، خیال، تصویرهای ذهنی و ایده ها را نه خلق می کند و نه آنها را از درون خود، یعنی از حافظه یا از ذهن، بیرون می کشد بلکه آنها را از یک «عالم خیال» که به طور مستقل از ذهن وجود دارد، دریافت می کند. سطوح پائینی عالم خیال، شامل تمام صور، احجام و «رنگ ها»^{۱۰} است که در ذهن موجوداند؛ از این رو، مولانا اغلب واژه اندیشه یا فکر را معادل واژه خیال به کار می گیرد:

فکر کو؟ آنجا همه نور است پاک بهر توست این لفظ فکر ای فکرناک

(مولوی: ۱۱۴/۶)

خیالستان اندیشه، مدد از روح تو می یابد چنان کز دور افلاک است این اشکال در اسفل

(غزل: ۳۳۷۴: ۱۲۵۶)

در کتاب طریق صوفیانه عشق، سه سطح کلی روح، بالاتر از نفس اماره، با توجه به مثنوی شریف ذکر شده است:

«روح انسانی، روح ملکی و روح قدسی. این سطوح آکنده از صوری است که «خیال»، قادر به دریافت آن هاست. ولی همان طور که فاصله تقریباً نامعینی بین نفس اماره و روح قدسی وجود دارد، بین اندیشه و خیال انسان عادی و اندیشه و خیال اولیا، همچنین فاصله ای هست.»
(چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۷۱)

مولانا جهانی را بر خیالی روان می بیند و با اندیشه جوال خویش، ملیح و صریح، مثل افلاطونی را روشن می کند:

«عالم بر خیال قائم است و این عالم را حقیقت می گوئیم، جهت آنکه در نظر می آید و محسوس است و آن معانی را که عالم فرع اوست، خیال می گوئیم، کار به عکس است، خیال، خود این

عالم است که آن معنی، صد چو این پدید آرد و بپوسد و خراب شود و نیست گردد و باز عالم نو پدید آورد.» (مولانا، ۱۳۳۰: ۲۲۸)

در این قطعه از فیه مافیه، ملاحظه می‌شود که مولانا، جهان مُدرک و محسوس را تمثیلی از جهان حقیقی دانسته‌است. یکی از حکایات او که با مُثل افلاطونی قابل تطبیق است، تمثیل صیاد و سایه است که یادآور حال کسانی است که در تمثیل غار افلاطون، سایه اعیان را به جای خود اعیان می‌گیرند. این نکته در مثنوی، به صورت تمثیلی زیبا چنین آمده‌است:

مرغ بر بالا پیران و سایه‌اش می‌دود بر خاک پیران مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندانک بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیراندازد به سوی سایه او ترکشش خالی شود از جست‌وجو
(۱/۴۲۳-۴۱۷) ۱۰

همان‌طور که اشاره شد، خیال فرع است و برخاستن خیال، ظهور حقایق را در پی دارد؛ این نکته‌ای کلیدی است که مولانا در فیه مافیه بدان پرداخته: «هرگاه که خیالات از میان برخیزند و حقایق روی نمایند، بی‌چادر خیال، قیامت باشد. آنجا که حال چنین شود، پشیمانی نماند. هر حقیقت که تو را جذب می‌کند، چیز دیگر غیر آن نباشد، همان حقیقت باشد که تو را جذب کرد.» (مولانا، ۱۳۳۰: ۷) تا انسان، همه توجه خود را به جانان معطوف نکند، عشقش رشد نخواهد کرد و قادر به گریز از اندیشه‌ها و خیالات مربوط به غیر نخواهد بود. خواب و بیداری خواهان جانان، با یاد معشوق همراه است و عاشق، تابع و تسلیم محض اوست؛ این دلدادگی، در غزلیات شمس، به زیبایی بیان شده‌است:

من تشنه آن یارم گر خفته و بیدارم با نقش خیال او هم‌راهم و هم‌جفتم
چون صورت آینه من تابع آن رویم زان رو صفت او را بنمودم و بنهفتم
آن دم که بخندید او، من نیز بخندیدم وان دم که برآشفتم او، من نیز برآشفتم
(غزل ۱۴۵۱: ۵۵۹)

پندار ما بر این است که مُثل اشاره شده توسط مولانا، بر یک اندیشه جهان‌مداری تکیه دارد که وحدت، مقتضای طبیعت آن است؛ بنا به دریافت دکتر فرشاد از اندیشه‌های مولانا، مثال

افلاطونی، کائنات را تبدیل به یک موج عقلی می‌کند. «موج عقلی، یک نوع آگاهی است، انسان از طرف آگاهی و شعور خود می‌تواند با این موج عقلی یا آگاهی کل، تماس بگیرد و با آن به اتحاد برسد.» (فرشاد، ۱۳۸۹، مقدمه: ۱۴) این یکی شدن و اتحاد، مأخوذ از پدیدآورنده هستی است که با اشراق، در تمام پدیده‌ها نفوذ تمام دارد و اراده او بر کل هستی، ساری و جاری است. اشراق که جایگاه طلوع و تابش آن، دل مصفای حقیقت‌بین است، با تصویری زیبا، این گونه در دیوان شمس تبلور یافته است:

در خانه دل ای جان آن کیست ایستاده بر تخت شه که باشد جز شاه و شاهزاده
نقلی ز دل تعلق جامی ز نور مطلق در خلوت هو الحق بزم ابد نهاده
(غزل ۲۳۸۹: ص ۸۸۹)

دل زمانی که صفاقت یابد و زنگار ظلمت بشری آن نابود شود، انوار غیبی را خواهد پذیرفت و به مشاهده این انوار خواهد پرداخت. تمثیلات مولانا در این باره فراوان است. در دیدگاه او نور، مساوی با «وجود» است و با این اعتقاد، نمونه‌هایی از عالی‌ترین تمثیل‌ها را ارائه می‌دهد؛ مانند: تمثیل نور خورشید و خانه‌ها (۴۱۷/۴-۴۱۶)، تمثیل چراغ (۶۷۹/۱-۶۷۷)، کنگره و سایه (۶۸۷-۶۸۹/۱) و.... مولانا سرانجام، پس از بحث‌های مکرر و شواهد مثالی متعدد در زمینه تجلیات، به این نتیجه می‌رسد که «این سخن پایان ندارد» و او تازه در ابتدای راه است:

در صفت ناید عجایب‌های آن تو در این ظلمت چه‌ای در امتحان؟
(۵۸/۳)

چیتیک، با استمداد از آثار مولانا، نکته زیبایی را مطرح می‌نماید: «آدم در صفای بی‌حد خود، آینه صفات خدا شد. پس همه معرفت‌ها و همه چیزها می‌بایست در سینه‌اش جای می‌گرفت. او صورت معنای خدا بود؛ یعنی، جایگاهی که در آن، همه اسما و صفات خدا جلوه بیرونی یافتند.» (چیتیک، ۱۳۸۲: ۷۲)

تمثیل آینه‌گونگی عالم خلقت و وجود انسان، بازتاب یک حقیقت وجودی است که فهم و رؤیت آن، به وسیله دل صیقل یافته ممکن است؛ واضح است که شیء و انعکاس تصویر آن توسط آینه، یک تقارن معکوس ایجاد می‌کند. مولانا از این قاعده فیزیکی، بهره عرفانی می‌گیرد: اندر دل آینه دانی که چه می‌تابد داند چه خیال است آن آن کس که صفا داند (غزل ۶۱۶: ص ۲۶۴)

ای دیده من جمال خود اندر جمال تو آینه گشته‌ام همه بهر خیال تو (غزل ۲۲۳۴: ۸۳۷)

به هر حال، حق، آینه‌ای برای انسان و انسان، آینه‌ای برای حق است و در این میان، موجودیت آینه، محو است. آنچه دیده می‌شود، حق در صورت آدمی و آدمی در صورت حق و این پوشیدگی، راز آلود است.

۳- نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- ۱- عقل به تبع نور قلب، منور می‌شود و نور عقل، حقایق را به وسیله نور قلب درک می‌نماید.
- ۲- خیال، مظهر اسم، «النور»، خداوند است که از آن به عالم مثال یاد می‌شود و کارکرد آن، شبیه آینه است.
- ۳- از انوار مهم در آثار ابن عربی، انوار مبهمات است که عبارتند از: نور معیت، نور وقت، نور یاری‌رسان، نور بازدارنده از شبهات گمراه‌کننده، نور پشت سر، نور بالای سر، نورهای جانب پایین، انوار ریاح، انوار ارواح (عقول) و انوار انوار.
- ۴- مولانا، مُثُل افلاطون را به نوعی عمیق‌تر و گسترده‌تر باور داشته‌است و جهان ناسوتی را تمثیلی از جهان لاهوتی می‌داند.
- ۵- نور حقیقت، یکی است و بر همه هستی، جلوه‌گر شده‌است، ولی نموده‌ها و نمادهای آن دگرگون می‌شود.
- ۶- نور، اسم ذات الهی، از مهم‌ترین کلیدواژگان شناخت مشوی است و در وجودشناسی عرفانی هم می‌شود از آن بهره گرفت.

۷- منشأ اصلی نور دل، نور حق است و نور چشم، ناشی از نور دل است.

۸- اولیا در ورای صورت خیال، به معنی یا واقعیت آن می‌نگرند و از این رو، تنها معشوق حقیقی را طلب می‌کنند.

یادداشت‌ها

۱- در فیض اقدس، اعیان موجودات هنوز به صورت محسوس درنیامده و به عبارت دیگر، فعلیت نیافته‌اند؛ یعنی، وجود آنها در عالم علم الهی است؛ پس، در این تجلی، صور معقول کائنات یا «اعیان ثابت» پیدا می‌شود. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۶۹)

۲- فیض مقدّس، تجلی دیگر حق است: «در این تجلی، اعیان موجودات، به عالم محسوسات رانده می‌شوند. در این تجلی، اعیان ثابت، کسوت وجود و تشخّص بر خود می‌پوشند.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۱)

۳- (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۴: ۱۹۹ و ۳۴۴)؛ همچنین در صفحه ۲۹ احادیث مثنوی، ملاحظه می‌شود. حدیث مذکور، با اندک تغییراتی در اکثر متون عرفانی مشاهده می‌شود.

۴- استاد فروزانفر در صفحه ۲۶ احادیث مثنوی، این حدیث را با اختلافی اندک در الفاظ نقل نموده‌اند.

۵- فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۳.

۶- دفتر اول، ابیات ۷۳۸-۷۳۳.

۷- عالم مثالی، عالم روحانی و از جنس جواهر روحانی و در مقدار، شبیه به جواهر جسمانی است؛ در نورانی بودن، شبیه به جواهر عقلی است و آن را حدّ فاصل و برزخ بین ماده و عقل می‌داند؛ پس، همه معانی و ارواح و اجساد را صورتی است مثالی مطابق با کمالات آن. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۰)

۸- تصویر منعکس شده در آینه چند ویژگی دارد: ۱- دو بُعدی است؛ یعنی، طول و عرض دارد ولی عمق ندارد؛ ۲- شکل دارد اما جسم و ماده ندارد؛ ۳- از لطافت برخوردار است و کثافت و درهم‌بودگی مادی ندارد و این ویژگی‌ها دقیقاً همان‌هایی هستند که موجودات عالم خیال، خواه متصل و خواه خیال منفصل، نیز دارند.

۹- عالم خیال، دارای چند بُعد است. در پایین‌ترین سطح این عالم، قوه خیال فردی انسان، شکلی را که تصاویر ذهنی در قالب آنها به ضمیر خودآگاه عرضه می‌شوند، تعیین می‌کند ولی در سطوح بالاتر، عالم خیال، مستقل

از فرد انسان است. هرچه میزان دسترسی انسان به این قلمروهای بالاتر تخیل بیشتر باشد، به همان اندازه، او خیال خود را تعیین و تعریف می‌کند و نه بر عکس زیرا در سطح وجودشناختی بالاتری نسبت به ذهن عقلانی‌اش قرار دارد. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۷۰) مولوی، خیالات را بعد از عدم، گشاده‌ترین فضا می‌داند و هستی را در مرتبه بعد از خیال، فرض می‌کند:

عرصه‌ای بس باگشاد و بافضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال	زان شود در وی قمرها چون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ	تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

(۳۰۹۴-۳۰۹۷/۱)

ملکوت در اسلام، به ملکوت اعلی، شامل عالم نفوس مجرد، عالم خیال مستقل و منفصل و همتای مادون آن، عالم صور مثال، یعنی خیال متصل وابسته به ملکوتی که نور را از منافذ رفیع عبوردهنده اشعه نور دریافت می‌کند، تقسیم می‌شود. (داراشکوه، ۱۳۸۲: ۲۱۷)

۱۰- مولوی در جای جای مثنوی، به صراحت «مُثل» را به کار برده و به اثبات رسانیده‌است: در تمثیل سیب و کرم (۱۸۷۳/۴-۱۸۷۰) و در تمثیل کرم و چوب (۳۰۴/۵-۳۰۳).

فهرست منابع

۱- قرآن کریم.

- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصول الحکم. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.
- ۳- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۵). فتوحات مکیه. ترجمه محمد خواجوی، جلد ۹ و ۱۰. تهران: مولا.
- ۴- تاج‌دینی، علی. (۱۳۸۳). فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا. تهران: سروش.
- ۵- جامی، عبدالرحمن. (بی‌تا). لوائح و لوازم، به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود. تهران: منوچهری.
- ۶- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۷- خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۵). قرآن شناخت (مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن). تهران: طرح نو.
- ۸- چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۸۳). طریق صوفیانه عشق. ترجمه مهدی سررشته‌داری. تهران: مهراندیش.
- ۹- _____ (۱۳۸۲). راه عرفانی عشق. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: پیکان.
- ۱۰- دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن. (۱۴۱۳ق.). ارشاد القلوب الی الصواب، ج ۱. قم: شریف رضی.
- ۱۱- داراشکوه. (۱۳۸۲). آیین هندو و عرفان اسلامی. ترجمه داریوش شایگان و جمشید ارجمند. تهران: فرزانه روز.
- ۱۲- صدرالدین قونوی. (۱۳۷۱). الفکوک. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- ۱۳- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (ملاصدرا). (۱۴۱۰ق.). اسفار، ج ۲. الطبعة الرابعة. بیروت: دار احیاء.
- ۱۴- عثمان یحیی. (۱۳۶۷). التجلیات الالهیه (شرح تجلی الشجره). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۵- عقیفی، ابو‌علاء. (بی‌تا). تعلیقات فصوص الحکم ابن عربی، فصّ ثانی. بیروت: دارالکتاب.
- ۱۶- فرشاد، محسن. (۱۳۸۹). پیوند علم و عرفان (اندیشه‌های کوانتومی مولانا). چاپ پنجم. تهران: نشر علم.

- ۱۷- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۶). **احادیث مثنوی**. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- قیصری، داود. (۱۳۸۷). **شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی**. ترجمه محمد خواجه‌ای، ج ۱ و ۲. تهران: مولی.
- ۱۹- قیصری، شرف‌الدین داوود. (۱۳۶۳). **شرح فصوص الحکم**. قم: بیدار.
- ۲۰- کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی. (۱۳۷۰). **اصطلاحات الصوفیه**. تحقیق محمد کمال ابراهیم جعفری. قم: بیدار.
- ۲۱- لاهیجی، محمد. (۱۳۷۱) و (۱۳۷۸). **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوآر
- ۲۲- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۵) و (۱۳۳۰). **فیه مافیہ**. با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
- ۲۳- مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). **کلیات شمس تبریزی**. چاپ نهم. تهران: سپهر.
- ۲۴- _____ (۱۳۵۷). **مثنوی معنوی**. چاپ پنجم. تهران: سپهر.