

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۴

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۱۲

سال شانزدهم، شماره ۶۴، تابستان ۹۹

تمثیل‌های نور در متون عرفانی

حسَنیه عبیدی^۱

چکیده

سلوک، اساسی‌ترین بخش عرفان محسوب می‌شود. فلسفه انجام آن، به تمایلات گوناگون بشر مربوط می‌شود که بازگشت به سرزمین نور و کسب زندگی جاودان که در عرفان اسلامی «بقا» خوانده می‌شود مهم‌ترین دلیل آن به شمار می‌آید. در پی هبوط انسان، آن چه «قوس نزولی» خوانده می‌شود به اتمام رسیده و انسان به عنوان تنها موجودی که توانمندی صعود و بازگشت به شهر حقیقی را دارد می‌بایست «قوس صعودی» را به سمت شهر جان طی کند.

سالک در مسیر سلوک، انواری را مشاهده می‌کند که گاه قابل دسته بندی است و گاه فاقد معیار مشخصی برای این کار؛ به عنوان مثال تعدد عناوین و همچنین جایجایی آن‌ها در طول تقسیم‌بندی‌های ارائه شده، عمده ترین مانع انجام این فرآیند محسوب می‌شود. در این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام می‌پذیرد به بررسی تمثیل‌های نور در عرفان اسلامی می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها:

تمثیل، نور، عرفان اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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

پیشگفتار

سلوک، اصطلاحی است عرفانی که منظور از آن طی طریقت و کوشش برای سیر در راه خدا جهت نیل به مقصود است (گوهرین، ۱۳۸۸: ۶/۲۹۵) درباره شرایط و مراحل سلوک، اظهار نظرهای فراوانی موجود است که اساساً موضوع پژوهش نمی‌باشد.

سلوک، ظاهراً به دو صورت انجام می‌پذیرد؛ یا به صورت انجام برخی دستورالعمل‌ها که عمدتاً هدف از آن‌ها در نهایت تبدیل اخلاق ذمیمه به اخلاق حمیده است و یا به صورت نمادین که بیش از مورد اول مورد توجه ما است چرا که پیوستگی بیش‌تری با مبحث «نور و ظلمت» دارد و البته این مسأله به شدت تحت تأثیر نمادین بودن مقوله «نور و ظلمت» بوده است. همچنین باید متذکر شد که هدف از سلوک غیر نمادین نیز رها شدن از ظلمتی است که در اثر ارتکاب گناه و انجام اعمال ظلمانی به وجود می‌آید. همان‌طور که ملاحظه می‌شود هر عمل، اندیشه و حتی مفهومی را به راحتی می‌توان در محدوده نور یا ظلمت قرار داد و رها شدن از هر صفت نامناسب را می‌توان بخشی از روند نورانی شدن محسوب کرد.

در میان آثار عرفانی، زبانی ویژه به کار رفته است که با عناوینی چون رمز، تمثیل یا تأویل شناخته شده‌تر است.

«سمبولیسم و نمادگرایی به معنی عام، استفاده از نماد و مفاهیم نمادین است.» (داد، ۱۳۸۵: ۲۹۵) و «در اصطلاح ادبی به سبکی گفته می‌شود که هر کس در آن چیزی می‌بیند عده‌ای تصوف و عرفان، گروهی آن را زبان ساده برای بیان احساسات و شعر می‌دانند.» (سعیدیان، ۱۳۷۴: ۵۵۸)

چدویک، سمبولیسم را هنر بیان غیر مستقیم مفاهیم می‌داند: واژه سمبولیسم به عنوان یک اسم عام، مفهوم بغایت وسیعی دارد. این واژه را می‌توان برای توصیف هر شیوه بیانی به کار برد که به جای اشاره مستقیم به موضوعی، آن را غیر مستقیم و به واسطه موضوع دیگری بیان کند. (چدویک، ۱۳۷۵: ۹)

و در ادامه می‌افزاید: سمبولیسم را می‌توان هنر بیان افکار و عواطف نه از راه شرح مستقیم، نه به وسیله تشبیه آشکار آن افکار و عواطف به تصویرهای عینی و ملموس، بلکه از طریق اشاره به چگونگی آنها و استفاده از نمادهایی بی توضیح برای ایجاد آن عواطف و افکار در ذهن خواننده دانست. (همان: ۱۱)

«تأویل، شیوه‌ای کهن و با سابقه است و ریشه در باور به تقدس (*Sacred*) متن دارد و آن،

گونه‌ای محدود کردن دو جهان (بیرونی و درونی) به متن است و بر این اندیشه استواری است که حروف نوشتاری، حامل رمزهای بنیادین و نامکشوف است.

واژه یونانی هرمینا (*Herme nia*) - برگرفته از نام هرمس ناظر به این باور است که هرمس رسول و پیام آور خدایان است و گاه خدای آفریننده زبان و گفتار می‌باشد. او پیام آور است و هم تأویل‌گر. تأویل بعدها در اندیشه بشری به تمام متون راه یافت. (شاهرودی، ۱۳۸۷: ۶۰)

جوامع ابتدایی، برای رمز، منشائی غیر انسانی قائل بوده‌اند.

«همه جوامع» ابتدایی و تمدن‌های سنتی در این نکته متفق القولند که رمز و خاصه رمزهای جادو و مذهب و اساطیر و آیین‌های رازآموزی، منشأ و سرچشمه‌ای «غیر انسانی» دارند.

در مراتب کهن فرهنگ؛ جهان آدمی، دستگاه بسته‌ای به روی جهان غیر انسانی، چه جهان ماوراء و مافوق انسان و چه جهان مادون وی (نیروی شرّ و قوای اهریمنی) نیست.

جهان خدایان یا نیاکان اساطیری، هر چند که متعال و غریب باشد باز به برکت برگزاری آیین‌ها و به نیروی رمز، برای طالب مشتاق دست یافتنی است و این آیین‌ها و رمزها، آن جهان غیر انسانی را تنها تصویر نمی‌کنند بلکه فعلیت می‌بخشند و به حضور می‌آورند و به زمان حاضر باز می‌گردانند. بنا بر این رمز، اصولاً جهتی قدسی دارد و ناظر به جهان خدایان (آسمانی یا دوزخی) و عالم ماوراء است و بدون آن قبله، خود معنای خاصی افاده نمی‌کند. (ستاری، ۱۳۸۶: ۳۰)

خاستگاه تمثیل بیش‌تر فلسفه و کلام است تا ادبیات. تمثیل‌ها اغلب مذهبی‌اند... همه ادیان ابراهیمی و بسیاری از ادیان شرقی کامل‌ترین بیان خود را در قصه یافته‌اند. (مک کوئین، ۱۳۸۹: ۳)

قصه‌ها، قرن‌ها بار معانی را بردوش کشیده‌اند. «لیلی و مجنون‌ها، خسرو و شیرین‌ها و حتی حکایت‌های کوتاهی که در لا به لای اشعار عرفانی جای گرفته‌اند. جریانی که تأثیر عمده، اما نامحسوسی را بر داستان‌های منظوم پارسی نهاد. به عنوان مثال «لیلی و مجنون» جامی آنقدر با «لیلی و مجنون» نظامی تفاوت دارد که به وضوح می‌توان تأثیر عرفان اسلامی را بر آن مشاهده کرد اما از آن جا که در کلیت داستان تغییر شگرفی ایجاد نشده، از نظرها دور مانده است.

استفاده از رمز در زبان پارسی، سابقه‌ای طولانی دارد. در عرفان نیز استفاده از رمز، سبکی ویژه در بیان مفاهیم است. مولوی معتقد است که به عنوان مثال، فرعون و موسی، تمثیلی هستند برای بیان دو قدرت متضادی که در ذات انسان قرار گرفته:

ذکر موسی بند خاطر‌ها شده است	لیکن حکایت‌هاست که پیشین بدست
ذکر موسی بهر روپوشست لیک	نور موسی نقد تست‌ای مردنیک

موسیقی و فرعون در هستی تست باید این دو خصم را در خویش جست
(مولوی، ۱۳۸۳: ۷۱/۳)

در مورد تمثیل‌های نور، نظر مستقلی ارائه نشده است اما با توجه به اینکه سالک در نهایت به رؤیت نور نائل می‌آید می‌بایست آن چه را که به صورت نور یا به جای نور رؤیت می‌شود به عنوان تمثیل نور به حساب بیاوریم.

در متون عرفانی، اشارات پراکنده‌ای به مراتب نور شده است که بزرگ‌ترین مشکل آن، قطعاً بی‌نظمی آن است.

- مراتب نور

در متون عرفانی، سلسله مراتب خاصی برای نور ارائه گردیده است.

میبدی در کشف الاسرار، مراتبی را برای نور برشمرده است که بخشی از آن ذکر می‌گردد: «بدان که انوار باطن در مراتب خویش مختلف است: اول نور اسلام است و با اسلام نور اخلاص، دیگر نور ایمان است و با ایمان صدق، سدیگر نور احسان است و با احسان نور یقین. و باز اهل حقیقت و جوانمردان طریقت را نور دیگر است و حال دیگر. نور فراست است و با فراست نور مشاهدت، باز نور توحید است و با توحید نور قربت در حضرت عنایت. بنده تا در این مقام بود بسته روش خویش باشد از ایدر باز کشش حق آغاز کند. جذبه الهی در پیوندند، نورها دست در هم دهد: نور عظمت و جلال، نور الوهیت، نور هویت...» (میبدی، ۱۳۸۹: ۶ / ۵۴۲)

سلمی نیز، از قول جعفرین محمد، مراتب بی‌شماری را برای نور ذکر می‌کند: «قال جعفرین محمد: الانوار مختلفه اولها نور حفظ القلب ثم نور الخوف ثم نور الرجاء ثم نور التذکر ثم النظر بنور العلم ثم نور الحياء ثم نور حلاوه الايمان...» (سلمی، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۴)

در مقالات کاملین که در حاشیه اشعه اللمعات به چاپ رسیده است اظهار نظری درباره مراتب کمال نور ذکر گردیده است: «چون سالک بر ذکر مداومت نماید انوار کثیره ساطعه در باطن مرئی گردد. اوائل آن انوار که امثال بروق ظاهر گردد لوائح نامند و بعد از آن انوار درنگ کننده پدید آید در باطن که یک وقت و دو وقت و سه وقت پاینده باشد و این انوار را لوامع خوانند. بعد از آن درنگ انواری که پدید آید بیش تر باشد و این انوار را «طوالع» گویند.» (نقل: گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۰ /

(۸۳)

تعریفی که در رساله قشیریه نیز ارائه شده است: «لوايح مانند برقی است که همین که بتابد ناپدید شود... و لوامع پیدا تر از لوايح است و زوال آن بدان سرعت نیست. پس لوامع دو وقت یا

سه وقت پایدار می‌ماند... و طوابع وقت بیشتری می‌ماند و شدت آن بیش‌تر و قوی‌تر است و مکث آن بیش‌تر و تاریکی را بیش‌تر می‌برد...» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۸۳) سهروردی، مراتب سه گانه‌ای را برای سه مرحله از سلوک ذکر می‌کند: «فللمبتدی نور؛ خاطر و المتوسط نور ثابت و للفاضل نور طامس» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰/۱)

احتمالاً تنها راه رهایی از این پراکندگی و ناهماهنگی در بیان مراتب نور، پناه بردن به سخنان عزالدین کاشانی است که اشاره می‌کند به این که نور، یکی بیش نیست اما این نور به مراتب کمال خود که با رفع حجب همراه است نامی متفاوت می‌گیرد: «یقین، عبارت است از ظهور نور حقیقت در حالت کشف آستار بشریت، به شهادت وجد و ذوق، نه به دلالت عقل و نقل. و مادام تا آن نور از ورای حجاب نماید آن را نور ایمان خوانند و چون از حجاب مکشوف گردد آن را نور یقین [خوانند]. و در حقیقت، یک نور بیش نیست. همان نور ایمان، وقتی که مباشر دل گردد بی حجاب بشریت، نور یقین بود.» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۴۹)

آنچه در این بیانات بیش از هر چیز ارزشمند است نامگذاری صوری بر انواری است که در طی سلوک مشاهده می‌شود. این نامگذاری‌ها بیش از اینکه ارزش تعریفی داشته باشند ارزش تکاملی دارند. بدین معنی که آنچه در نهایت ارزشمند است مسیری است که سالک از اولین نور تا آخرین آن که نور خدا یا نور حقیقی نامیده می‌شود دنبال کرده و به این وسیله به هدف نهایی سلوک که شناخت خداوند و رویت نور اوست نائل می‌آید.

احمد غزالی در بحر الحقیقه، از پانزده نور نام می‌برد: «نور هدایت، نور عنایت، نور معرفت، نور احسان، نور یقین، نور صدق، نور رعایت، نور انابت، نور اجابت، نور سعادت، نور وحدانیت، نور جلال و نور عظمت» (احمد غزالی، ۱۳۷۶: ۶۸-۶۵) البته باید یادآوری کرد که نور سوم بنا به اظهارات مصحح، از نسخه خطی حذف شده است. (همان: ۶۶)

اعتقاد به وجود پانزده نور در حکمه الاشراف سهروردی نیز دیده می‌شود. اگرچه سهروردی، عارف نیست اما با توجه به گرایش خاطر او به بزرگان عرفان و همچنین تأثیرگذاری او بر عرفان ایرانی؛ بخصوص در زمینه نور، می‌بایست افکار او را در این زمینه بازگو کرد:

«و بر نفوس خداوندان تجرید پس از جدایی از کالبدهای جسمانی انواری گوناگون بتابد که بر گونه‌های چند بود:

بارقه که بر اهل بدایات آید و آن همچنان بدرخشد و بماند پاره نوری درخشنده خوشایند بود که می‌درخشد و نمی‌پاید.

نوری که بر جز اهل بدایات تابد و آن نوری بود بارق و درخشان که بزرگ‌تر از آن نور نخست

بود و به برق ماندتر بود بجز اینکه این نور برقی سهمناک بود و بسا بود که همراه آن آوازی رعدآسا شنیده آید و یا در دماغ متمکن گردد...» (سهروردی، ۱۳۵۷: ۳۹۸)

ظاهراً اندیشه احمد غزالی یا سهروردی، توانسته است افکار سمنانی را در جهت تقسیم نور به پانزده مرتبه تحت الشعاع قرار دهد

- مصادیق نور

در مورد مصادیق نور، به دو روش متفاوت می‌توان وارد عمل شد. ابتدا این که مصادیق را بر اساس عناوین آن دسته بندی کرد. مثلاً در این راستا می‌توان به عناوینی چون «نور معرفت»، «نور هدایت» و «نور عشق» و... اشاره کرد. این عناوین، همان گونه که عزالدین کاشانی گفت به مراحل از رؤیت نور مرتبط است که ارتباط تنگاتنگی با مراحل سلوک دارد و همان گونه که پیش از این گفتیم صرفاً جهت تعیین صعود ارزشمند است و ذکر آن تنها در صورتی سودمند است که بتوان ترتیب مشخص و ثابتی برای آن مشخص کرد و یا اینکه مصادیق نور را بر اساس نمود ظاهری آن که جنبه تمثیلی نور است دسته بندی کرد که به نظر می‌رسد حداقل شیوه دوم تا حدودی قابل اعمال است.

- رؤیت

رؤیت، مشاهده، دیدار و عناوینی از این قبیل، همگی حکایت از یک مرحله اساسی در عرفان دارد. مرحله‌ای که سالک پس از ریاضت‌ها و کوشش‌ها، بدان نائل آمده و به شهود نور حقیقی می‌رسد.

مراحلی که پیش از این ذکر گردید، بیانی تمثیلی برای رسیدن به این مرحله بوده است. وجود سالک چونان آینه‌ای در نظر گرفته شد که با زدودن زنگ‌ها و ظلمت‌ها آماده شهود گردید. سماع یا ذکر، عامل گشایش درهای عالم بالا و شهود نور می‌شد و مقوله «انوار رنگی» با بیان صعودی نمادین، سالک را به شهر جان رسانده تا بتواند در آن جا به حقایق نورانی و نورهای حقیقی بنگرد.

گوهرین درباره مشاهده می‌نویسد: «مشاهده رؤیت و دیدنی است که آن را وصف نتوان کرد و آن دیدن حق و غیب است به دیده دل... سالک در طی سلوک پس از گذراندن مراحل ریاضت و مجاهدات، ابتدا به مقام «محاضره» رسد و پس از چندی به مقام «مکاشفت» نایل آید و سپس به حال مشاهده رسد. و این حال وقتی حاصل شود که باطن سالک از هر گونه شایبه‌ای پاک شود.» (گوهرین، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۹)

سمنانی، تجلی را به دو بخش صوری و معنوی تقسیم کرده و معتقد است که در تجلی صوری، خداوند در هر شکلی قابلیت تجلی دارد: «اما آن که گفت که: رأیت ربی علی

صوره الفرس، چنانست که حق تعالی را تجلیست، صوری و معنوی و آن به آثار نسبت دارد و نوری و آن به افعال نسبت دارد و معنوی و آن به صفات تعلق دارد و ذوقی و آن به ذات تعلق دارد. و در تجلیات صوری حق تعالی در صورت جمیع اشیاء بر بنده تجلی کند. از مفردات عنصریات و از معادن و نبات، حیوان و انسان، چون در صورت موالید تجلی کند و آن تجلی از مرتبه دیگر به مرتبه دیگر خواهد پیوست. در افق مولود تجلی کند و بعد از آن به دیگر مولود ابتدا کند...» (سمنانی، ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۴) او در جایی دیگر، تجلی به صورت «پیکره» را تجلی صوری و مختص به بدایت سلوک می‌داند و تجلی به صورت حضور ذوق در وجود سالک را، تجلی نهایی می‌داند. (همان: ۲۰۴) البته باید توجه داشت که رؤیت در میان مسلمانان همواره مسأله مناقشه برانگیزی بوده که به صورت صد در صدی مورد قبول واقع نشده است. عموماً فلاسفه و شیعیان منکر رؤیت بوده‌اند و فقط اشاعره بوده‌اند که بر این امر؛ یعنی امکان رؤیت، اصرار ورزیده‌اند. (مظفر، ۱۳۷۴: ۱۲۴) حال باید پرسید «این اندیشه، از کدام خاستگاه به عرفان اسلامی تزیق شده است؟ بویژه وقتی که سمنانی از رؤیت خدا در ظاهر اسب و دیگر پدیده‌ها می‌گوید و یا شاهد جدال سراج با صوفیان در تقبیح انتساب رؤیت حق به اشکال گوناگون هستیم. شاید بتوان ادعا کرد که این باور، چندان ارتباطی با اندیشه اسلامی ندارد چراکه شأن و مرتبه پروردگار، بالاتر از آن است که در صورت اشیاء یا حیوانات متجلی شود. سخنان نسفی ما را به یاد تجلی‌های چندگانه ورغنه یا سیمرغ می‌اندازد: «در اوستا «بهرام یشت» آمده که ورغن(شاهین) یا فرشته بهرام به ده گونه: باد تند، گاو ورزا، شتر سرمست، گراز نر، جوان پانزده ساله فروغمند، شاهین بلند پرواز، میش پیچیده شاخ، بز زیبا، مرد دلیر رایومند، خود را به زرتشت نمایانده است.» (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۵۵) ولی برای اثبات آن، نیازمند به اثبات دیگر عناصر عرفان با اسطوره «ورغنه» یا «سیمرغ» هستیم که البته از عهده پژوهش خارج اما ممکن است. در برخی مواقع نیز اندیشه رؤیت با مکاتب دیگر؛ بویژه اندیشه هرمس، قابل تطبیق است که بر اساس آن، شخص صورت ازلی خود را می‌بیند(کلباسی، ۱۳۸۶: ۱۳۶) کربن با توجه به اندیشه ابن عربی؛ از رؤیت خود شخص می‌گوید: «در حقیقت این پدیده مترتب است بر اینکه محب فهم کرده باشد که آن صورت خیالی نه بیرون از وی، بلکه در وجود وی است. به بیان بهتر، همان وجود وی است.» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۴۸) که بسیار با اندیشه هرمس، قرابت دارد.

از میان تجلی‌های گوناگون حق در عرفان اسلامی، دو صورت اصلی آن؛ یعنی «پیر نورانی» و «زیبارو»، در این بخش معرفی می‌شود و البته به اضافه نمود «غذای نور» و «آب حیات»، که صورت‌هایی دیگر از تجلی نور حق محسوب می‌شود.

- شیخ نورانی

صفت نورانی را می‌توان در مورد هر چیز خجسته‌ای به کار برد مثلاً می‌توان گفت: فکر نورانی، شعر نورانی، کتاب نورانی، سیمای نورانی یا حتی پیر نورانی. مفهوم خاصی که از این تعابیر برداشت می‌کنیم وابسته به این است که این تعابیر را کجا به کار می‌بریم. وقتی صفت نور را برای انسان در عرفان به کار می‌بریم خواسته یا ناخواسته، مفهومی عرفانی به واژه داده ایم که صرفاً در همان حوزه قابل فهم و تفسیر است.

شیخ نورانی، تعبیری است که ابن ترکه اصفهانی از آن استفاده کرده است: «شیخ نورانی در آن حلقه تقدیس اذکار سبحانی... زنگ آرایش حدثان و دنس آمیزش تعلقات اکوان از مرائی ادراک ایشان می‌زدود.» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۸) اما مفهومی که در این بخش مد نظر ما است چیزی فراتر از یک شیخ؛ به معنی انسان واقعی است. ابتدا نگاهی می‌اندازیم به مفهوم شیخ نورانی و نور شیخ در عرفان.

شیوخ نورانی که منظور از آن‌ها کسانی است که به هدایت سالکان روی می‌آورند از تبار آن مشایخی هستند که آنها را مرتع نور نامیده اند: «بباید دانست که خواجه جنید رحمه الله علیه، شیخ علی الاطلاق و قطب علی الاستحقاق و منبع اسرار و مرتع انوار بود.» (نخشبی، ۱۳۶۹: ۱۷۰) نور وجود آن‌ها، راهگشای سلوک مریدانشان خواهد شد. جامی از نور دل پیر می‌گوید که به مانند نور خورشید جهانگیر است:

پرتو نور دل پیر است آن که چو خورشید جهانگیر است آن
(جامی، ۱۳۵۲: ۲۴۱)

و در نفعات الانس، از دیدار پیری نورانی در خواب می‌گوید: «شبی به خواب دیدم که پیری باشکوه و وقار، محاسنی سفید و به غایت نورانی به اندرون خانقاه درآمد» (جامی، ۱۳۷۳: ۳۸۲) و مولانا خود را واله نور پیر می‌داند:

من ز نور پیر و اله پیر در معشوق محو او چو آینه یکی رو من دو سر چون شانه‌ای
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۱۷)

جامی بر این عقیده است که چون پیر در نور حقیقی فانی شده، عقل او را پیر نورانی نامیده: چون درین نور پیر شد فانی خواندش عقل پیر نورانی
(جامی، ۱۳۵۱: ۶۱۳)

پیر نورانی در سیرالعباد مفهومی گسترده تر یافته است. ظاهراً در سیرالعباد، پیر نورانی به مفهومی انتزاعی تبدیل می‌شود:

همچو در کافری مسلمانمی	پیر مردی لطیف و نورانی
چیست و نغز و شگرف و بایسته	شرم روی و لطیف و آهسته
کهنی از بهار نو نوتر	زمینی از زمانه خوش روتر
پدرم هست کاردار خدای	گفت من برترم ز گوهر و جای
آفتاب سپیده عدم است	اوست کاول نتیجه قدم است
سبب استوی عالی العرش اوست	علت این سرا و این فرش اوست

(سنایی، ۱۳۴۸: ۲۵۶)

احتمال دارد که پیر نورانی در مسیر به فساد گراییدن خانقاه‌ها، از مفهومی واقعی به مفهومی انتزاعی تبدیل شده باشد. دزدگی حقیقت جوینانی نظیر حافظ، آن‌ها را بر آن داشت تا شیوخ انتزاعی خویش را در عرفان اسلامی مطرح کرده و بر جنبه نورانی آن‌ها تأکید ورزند.

مشهورترین شیخ انتزاعی عرفان اسلامی که هویت خود را از اشعار حافظ کسب کرده است شراب است. زرین کوب با اشاره به شراب و پیر گلرنگ در شعر حافظ می‌نویسد: «یک افسانه تازه هست که سلسله ارادت وی را به یک پیر شیرازی می‌رساند - پیر گلرنگ. اما این یک نام پیرانه نیست و بیهوده است که برای شناخت هویت او در مآخذ و کتاب‌ها به جست و جو پردازند. این پیر گلرنگ، استعاره گونه‌ای است که در دیوان خواجه آمده است و ظاهراً برای شراب.» (زرین کوب، ۱۳۵۶: ۱۶۷/۳)

عمده ترین صفت شراب در شعر حافظ، نورانی بودن است که خود عامل تلفیق شراب با مفهوم پیر نورانی می‌شود. اما آن چه بیش از مفهوم شراب به یاری ما خواهد آمد دیگر تمثیل نور؛ یعنی زیبارو است.

- زیبارو

استفاده از تمثیل زیبارو، به عنوان نماد تجلی حق؛ اگرچه به ندرت استفاده می‌شود ولی بسیار حائز اهمیت است. پورنامداریان، برخی از این تجلی‌ها را، البته بدون اشاره به آن چه ما می‌گوییم، جمع آوری کرده است. یکی از این موارد، آن چیزی است که عین القضاة می‌گوید: «چون او جل جلاله - خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثل به وی نماید. در این مقام من

که عین القضاتم نوری دیدم که ازوی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد» (عین القضاء، ۱۳۸۶: ۳۰۳) این تمثیل، در معارف به صور علمیه حق موسوم شده است: «ارواح مطهره مقدسه، که صور علمیه حقیه‌اند و به ملائکه موسوم‌اند، در خانه دل مصفای تو در آیند و منزل سازند» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱/۱) به رؤیت جمال فرشتگان، در کیمیای سعادت نیز اشاره شده است: «ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکو وی را پدیدار آید و پیغمبران را دیدن گیرد و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند و کسی را که این راه گشاده شود کاری عظیم بیند که در حد وصف نیاید» (غزالی، کیمیا: ۲۳) کربن در بسیاری از آثارش؛ بویژه «حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان»، تلاش کرده تا میان این جلوئه الهی و طباع تام از طرفی و سوفیای مانوی و دثنای زرتشتی از طرفی دیگر ارتباط برقرار کند. بنا به باور او، تصویری که فرد در طی شهود در سیمای زیبارویی جوان رؤیت می‌کند همزاد آسمانی اوست. (کربن، ۱۳۸۲: ۱۰۱)

حال ممکن است سؤالی مطرح شود و آن اینکه احتمال دارد پیر نورانی در شهود عرفا، مرحله نهایی آیین مهر؛ یعنی بروز مرتبه «پیر» باشد؟ پاسخ خواهیم داد که حتی اگر تجلی پیر مهری باشد باز هم با فرهنگ عربی پیوستگی دارد؛ چراکه هرودوت می‌نویسد: «ایرانیان، آیین مهر را از اعراب و آسوریان اخذ کرده‌اند». (نقل: رضی، ۱۳۸۲: ۲۲)

باورهای انسان‌ها در رابطه با محیط پیرامون و اندیشه آن‌ها در گزینش صورتی که مطابق با آرمان‌ها یا باورهایشان است قطعاً وارد متون ادبی آن‌ها خواهد شد. از این رو است که شاهد تلفیق معیارهای زیباشناختی ملت‌ها با باورهای اعتقادی آن‌ها هستیم.

- غذای نور

حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد

(مولوی، ۱۳۸۳: ۵۱/۲)

«غذای نور» اصطلاحی است که بر اساس تعبیر عرفا؛ بویژه مولانا جلال‌الدین بلخی، اخذ گردیده است. این مائده آسمانی که منظور از آن معارف عالم برتر و انوار عالم نور است در قالب بیانی نمادین، به گونه طعمای آسمانی از جانب یک قدیس به سالک خورنده می‌شود.

مویز، خرما و سیب، تمثیل‌هایی برای این مائده هستند. در برخی از کتب عرفانی با عنوان «شیر غیبی» از این طعام یاد شده است که به نوبه خود یادآور پرورش افرادی خاص در اساطیر بسیاری از ملت‌ها توسط نیروها و موجودات آسمانی است.

مولانا معتقد است که غذای روح، نور خداست:

قوت اصلی بشر نور خداست	قوت حیوانی مَر اورا ناسزاست
مأئدۀ عقلست نی نان و شوی	نور عقلست ای پسر جان را غدی
نیست غیر نور آدم را خورش	از جز آن جان نیابد پرورش
زین خورشها اندک اندک بازبُر	کین غذای خور بودنه آن خُر
تا غذای اصل را قابل شوی	لقمه‌های نور را آکل شوی
هر که باشد قوت او نور جلال	چون نزاید از لبش سحر حلال

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۰۵)

او در اثر منثورش، فیه ما فیه نیز از غذای دیگری که سهم روح انسان است می‌گوید:

ترا این غذای خواب و خور غذای دیگر است که ابیتُ عند ربّی یطعمنی و یسقینی. در این عالم، این غذا را فراموش کرده‌ای و به آن مشغول شده‌ای و شب و روز تن را می‌پروری، آخر این تن اسب تست و این عالم آخر اوست و غذای اسب غذای سوار نباشد. او را به سر خود خواب و خوری است و تنعمی است اما سبب آنک حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است تو بر سر اسب در آخر اسبان مانده‌ای و در صف شاهان و امیران عالم بقاء، مقام نداری. دلت آنجا است اما چون تن غالب است حکم تن گرفته‌ای و اسیر او مانده‌ای.» (مولوی، ۱۳۳۰: ۱۶)

سیب نیز از تمثیل‌هایی است که او برای بیان «غذای نور» از آن مدد می‌گیرد.

پورنامداریان در این زمینه می‌نویسد:

مولوی با توجه به واقعهٔ مرگ موسی، سیب را که جبرئیل از بهشت آورده است نشانه‌ای از عالم غیب، منزلگه معشوق و عالم حقیقت و معنی در این جهان تلقی می‌کند و بر اساس همین تلقی، سیب را می‌توان رمز وحی و الهام و وارد غیبی، که منشأ آن جهانی دارد و معانی حقیقی و روحانی که در دل انبیا و اولیا صورت می‌بندد و یا در صورت الفاظ در کتب آسمانی و احادیث جلوۀ محسوس پیدا می‌کند و نیز نشانهٔ معشوق و لطف و عنایت وی دانست. سیب، در ارتباط با آن عالم و معشوق ازلی و حقیقی، مظهر جمال صورت و معنی و کمال حق است و نیز مظهر انسان کامل که تجلی حق بر زمین و جامع صفات اوست. درک زیبایی و کمال معشوق مستلزم گسستن از علایق زندان خاک است. (پورنامداریان: ۱۳۶۹، ۱۱۹) در مقابل معارف عالم برتر که نماد «غذای نور» به شمار می‌رود شهوات نفس، نماد غذای ظلمت است: «شهوات نفس جمله غذای ظلمت است. پس، چون شخص به طلب مراد نفس و حب جاه و مال و تشیخ و خانقاه داری و بدبختی‌ها، که عمر در آن ضایع می‌شود، خرج شود لاجرم ظلمت آشکار گردد و آن شقاوت ابد است» (محمودبن عثمان،

شیر از دیگر تمثیل‌های غذای نور است. تمثیلی که در بسیاری از آثار عرفانی استفاده شده است. نجم رازی از پرورش اطفال سلوک به وسیله شیر غیبی می‌گوید: «و به حقیقت اطفال حقیقت را در بدایت جز به شیر وقایع غیبی نتوان پرورد و غذای جان طالب از صورت و معنی و قایع تواند بود. چنان که شخصی در خدمت خواجه امام یوسف همدانی باز می‌گفت به تعجب که در خدمت شیخ احمد غزالی - رحمه الله علیه - بودم. بر سفره خانقاه با اصحاب طعام می‌خورد. در میانه آن از خود غایب شد.

چون با خود آمد گفت:

این ساعت پیغمبر را - علیه السلام - دیدم که آمد و لقمه در دهان من نهاد. خواجه امام یوسف فرمود: (تلك الخيالات تُربى بها أطفال الطريفة)

گفت: آن نمایش‌هایی باشد که اطفال طریقت را بدان پرورند (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۲۹۷)

برخی از عرفا، خودبه‌تأویل غذای نور پرداخته‌اند. ابن عربی در فصوص الحکم شیر را تمثیلی از علم می‌داند: (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۱) خواجه نصیرالدین طوسی در شرح داستان سلامان و ابسال، در تأویل تغذیه ابسال از شیر حیوان وحشی می‌نویسد: «افاضة کمال است به او از مفارقات و مجردات عالم بالا» (ابن سینا، ۱۹۶۸: ۵۶)

شمس تبریزی، مویز را نمود زمینی آن مفهوم آسمانی می‌داند: مصطفی را به خواب دیدم... مشتی مویز در دامن او کرد... مسلمان شد. (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۶۱۷)

ابن حجر در لسان المیزان حکایتی از خوراندن لقمه به سالک توسط پیامبر اسلام نقل کرده است بدین شرح: «انَّ اباالفتح لَمَّا امْتَنَعَ مِنَ الْاَكْلِ بَعْدَ اَنْ وَقَعَ لَهُ مَا جَرَى، سئِلَ عَنْ سَبَبِ ذَلِكْ؟ فَقَالَ: رَايْتُ النَّبِيَّ - ص - قَدْ رَفَعَ لَقْمَةً مِنَ الْقَصْعَةِ وَ وَضَعَهَا فِي فَوِي. فقال له»

حکایتی درباره جلال امام محمد غزالی و برادرش، احمد غزالی، نقل گردیده که در آن از تمثیل خرما استفاده شده است: «نقل است که روزی امام ائمه حجت الاسلام ابو حامد محمد غزالی - رحمه الله علیه - برادر خود شیخ احمد غزالی - قدس سره - را گفتند:

نیک درویشی اگر در معرفت حقیقت اهتمام بیش از این می‌فرمودید. امام گفت: شما نیز نیک دانشمندید اگر در معرفت حقیقت اهتمام بیش از این می‌فرمودید. امام گفت: تصور من این است که بر مبارزان میدان حقیقت سبق مراست. شیخ گفت: متاع تصور و پندار را در بازار اسرار چندان رواجی نیست. امام گفت: این را حکمی باید. شیخ فرمودند: حکم پیشوای این راه حضرت رسول الله تواند بود... چون شب در آمد هر یکی در خلوتخانه خویش به عبارت و توجه پرداختند... ناگاه

چشم امام گرم شد می‌بیند که خواجه کاینات با یاری از در حجره امام در آمدند و امام را بشارتی به سعادت آشنایی حقیقت دادند، و در دست رفیق نبی - طبقی بود سرپوشیده، طرفی از آن طبق بگشادند و خرمایی چند از آتن در دست امام نهادند...» (خوارزمی، ۱۳۶۰: ۴۰)

عسل نیز از تعبیر عرفا در رابطه با غذای نور محسوب می‌شود. در رساله «گریبان پاره» ابن عربی آمده است: «و اما اگر نوشیدنی عسل بود هیچ کس قبل از آن شریعتی اتخاذ نمی‌کرد. چه راز نهانی در عسل است که آن خود ملاک قلب‌ها به محل جایگاه آن است.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۳۴) عسل، غذایی است که منشأ آن به عالم برتر می‌رسد. بنا بر ادعای یک رساله عرفانی، مگس (زنبور) با خوردن برگ انجیر بهشتی، عسل را تولید کرده: «آدم در بهشت چون نزدیک درخت گندم رفت و از آن بخورد. بنا به نافرمانی امر حق نمود. حق - تعالی - تمام لباس‌ها از بدنش فروریخته و جمله اعضایش عریان گردید. روایت است که چهار برگ انجیر بچید [و] بر تن خود پوشید... و چون آدم در دنیا قرار گرفت آن برگ‌ها [از] خود دور کرد. پس به فرمان حق - تعالی - یک برگ را کرم خورد، ابریشم از او پیدا شد یک برگ را مگس خورد عسل از او پیدا شد...» (افشار، ۱۳۸۲: ۹۴)

-آب حیات

معنایی که از «آب حیات» در ادبیات عرفانی برداشت می‌شود معادل آن چیزی است که نور خوانده می‌شود. حافظ می‌گوید:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندر آن نیمه شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند
(حافظ، ۱۳۸۳: ۵۰۷/۱)

در بسیاری از موارد، شاهد قرار گرفتن تمثیل‌های نور در مورد «آب حیات» هستیم. عطار این آب را معادل علم می‌داند:

اگر بنمایدت آن علم صورت بود آن آب حیوان بی کدورت
ترا این علم حق دادست بسیار چو دانستی بمیرای مرد آزاد
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۷۳)

دیگر مصادیق نور نیز قابل تطبیق با آب حیات است. نسفی، ملکوت را معادل معنایی «آب حیات» تلقی می‌کند: «بدان که ملکوت دریای نور است و ملک دریای ظلمت است و این دریای نور آب حیات است» (نسفی، ۱۳۸۹: ۱۹۹)

خسروانی معتقد است که خواستاری بی مرگی عامل آرزومندی انسان برای کسب ماده جاودانی بخش بوده است. (خسروانی شریعتی، ۱۳۷۰: ۶۳) که البته با اندیشه بقا جویی عرفا قابل تطبیق است. در اساطیر بسیاری از ملل، شاهد تلاش آن‌ها برای به دست آوردن ماده‌ای جاودان کننده هستیم که آب حیات خود یکی از آن‌ها است. در انجیل یوحنا آمده است: «آن آب که من وی را خواهم داد چشمه آبی میانش خواهد بود که تا به زندگی جاوید می‌جهد» (انجیل یوحنا، ۱۴، ۴)

خورنه، مصداق «نور محمدیه» است. در عرفان نیز، آن نوری که سالک در پی آن است خورنه یا فره ایزدی است. فره و نوری که به شکل مرغ وارغن از جمشید جدا شد و به قاف رفت. مرغ وارغن، همان سیمرغ است (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۶۷) سالک در سلوکی نمادین، به سمت سیمرغ رفته و نور یا آب حیات را به دست می‌آورد. این نور، در فرهنگ همجوار ما، آب حیات نامیده می‌شود. در فرهنگ هند، مرغی افسانه‌ای وجود دارد که آب حیات را از خدایان می‌دزدد: «در ادیای بزرگ هند، و پشتو آفریدگار همه کاینات... آب حیات را از خدایان دزدید.» (باحقی، ۱۳۶۹: ۳۰) گرچه این داستان ما را به یاد داستان دزدیدن آتش از سرای خدایان در اساطیر یونان می‌اندازد اما نباید از خاطر برد که «فره ایزدی» یا نور حقیقی «در اندیشه ایرانی، نزد سیمرغ، مرغ اساطیری است که مرغ مرغان نامیده می‌شود و علاوه بر آن، محقق ضمن بررسی خورنه، به سرشت آبگون آن اشاره کرده است: «آن چه پژوهشگران در گزارش فر به آن توجه نکرده‌اند سرشت آبگون فر است. در داستان نبرد ایزد آذر و آزی دهاک برای به چنگ آوردن فر ناگرفتنی هیچ کدام پیروز نیستند زیرا فر گریخته و به دریای فرافکرت فرو می‌رود...» (طحان، ۱۳۸۴: ۸۶)

بنا بر این نظریه و همچنین با توجه به قابلیت تطبیق مصادیق نور با آب حیات، می‌توان نتیجه گرفت که میان این دو تفاوت چندانی وجود ندارد. ضمناً آب حیات می‌تواند از مصادیق نور محسوب شود.

نتیجه‌گیری:

روند نورانی شدن انسان - که در ضمن، تنها موجودی است که توانمندی تغییر را دارد- با اتمام قوس نزولی آغاز می‌شود. در پی سلوکی نمادین، سالک، حجاب‌ها و ابعاد نورانی وجودش را کنار زده و بخش نورانی وجودش که همانا روحش می‌باشد نجات داده و به شهر حقیقی می‌رساند. «نور حق»، در گونه‌های متفاوتی متجلی می‌شود که خصوصی‌ترین آن در فرهنگ ایرانی، دوشیزه جوانسالی است که با همسان‌های خود در دیگر فرهنگ‌ها، مشابهت ظاهری دارد و در فرهنگ عربی، پیری است نورانی که در فرهنگ ایرانی نیز نفوذ کرده و بر سالک آشکار می‌شود.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، فتوحات مکیه، بیروت: دارصادر.
- ۲- -----، -----، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- ۳- -----، -----، (۱۳۸۰)، ما ز بلا ییم و بلا می رویم، ترجمه: قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- ۴- -----، -----، (۱۴۲۲)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق و تقدیم: مصطفی غالب، برگرفته از کتابخانه مجازی.
- ۵- اکبری مفاخر، آرش، (۱۳۸۹)، درآمدی بر اهریمن شناسی ایرانی، تهران: ترفند.
- ۶- ایران شان بن ابی الخیر، (۱۳۷۷)، کوشش نامه، به کوشش: جلال متینی، تهران: علمی.
- ۷- بختورتاش، نصرت الله، (۱۳۸۰)، نشان رازآمیز، تهران: فروهر.
- ۸- بورکهارت، تیتوس، (۱۳۷۰)، رمز پردازی، ترجمه: جلال ستاری، تهران: سروش.
- ۹- بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی، (۱۳۵۲)، معارف، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۰- بیرونی، ابریحان، (۱۳۶۷)، آثار الباقیه عن قرون الخالیه، ترجمه: اکبر دانا سرشت، تهران: ابن سینا.
- ۱۱- -----، -----، (۱۳۶۲)، التفهیم لآوائل صناعه التنجیم، به اهتمام: استاد جلال الدین همایی، {بی جا}: بایک.
- ۱۲- پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۴)، داستان پیامبران در کلیات شمس، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- ترکه اصفهانی، علی بن محمد، (۱۳۷۵)، عقل یا عشق یا مناظرات خمس، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، تهران: اهل قلم، دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۱۴- جامی، عبد الرحمن بن احمد، (۱۳۷۳)، لویح، تصحیح، مقدمه و توضیحات: یان ریشار، تهران: اساطیر.
- ۱۵- -----، -----، (۱۳۷۸)، دیوان، مقدمه و تصحیح: اعلا خان افصح زاد، تهران: مرکز مطالعات ایرانی، دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۱۶- -----، -----، (۱۳۷۰)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح: محمود عابدی، {تهران}: مؤسسه اطلاعات.
- ۱۷- -----، -----، (۱۳۵۱)، هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه: مرتضی مدرس گیلانی، تهران: سعدی.
- ۱۸- چدویک، چارلز، (۱۳۷۵)، سمبولیسم، تهران: مرکز.
- ۱۹- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۳)، دیوان، تصحیح: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- ۲۰- حزین لاهیجی، محمد علی بن ابی طالب، (۱۳۶۲)، دیوان، با تصحیح، مقابله، مقدمه: بیژن ترقی، تهران: بی نا.
- ۲۱- خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۷)، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: دوستان {و} ناهید.

- ۲۲- داد، سیما، (۱۳۸۵)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید.
- ۲۳- دایره المعارف بزرگ اسلامی، (۱۳۸۵) چاپ اول، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۴- دشتی، سید محمد، (۱۳۸۲)، مقایسه آراء مولوی و ابن عربی بر پایه شروح مثنوی و فصوص، پایان نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی.
- ۲۵- ستاری، جلال، (۱۳۸۶)، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز.
- ۲۶- ----، ----، (۱۳۷۳)، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران: مرکز.
- ۲۷- سعیدیان، عبدالحسین، (۱۳۷۴)، دائرة المعارف ادبی، چاپ چهارم، تهران: علم و زندگی.
- ۲۸- سنایی، مجدودبن آدم، (۱۳۸۳)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۹- ----، ----، (۱۳۴۸)، مثنوی‌های حکیم سنایی، تصحیح: محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۰- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۴)، عوارف المعارف، ترجمه: ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام: قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۱- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۲- شمس تبریزی، محمد بن علی، (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق: محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- ۳۳- طحان، احمد، (۱۳۸۴)، دگرگونی مفاهیم اساطیری در متون حماسی، دانشگاه شیراز.
- ۳۴- عبدالرزاق کاشانی، (۱۳۷۶)، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه: و شرح از محمد علی مودود لاری، به کوشش: گل بابا سعیدی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۳۵- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر، (۱۳۸۶)، دیوان، مقدمه و تصحیح: پروین قائمی، تهران: پیمان.
- ۳۶- عزالدین کاشانی، محمودبن علی، (۱۳۸۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الهدایه، تصحیح و توضیحات: عفت کرباسی، محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- ۳۷- عطار، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، دیوان، قم: پژوهاک ادب و اندیشه.
- ۳۸- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۷)، الهی نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۳۹- علاء الدوله سمنانی، احمد بن محمد، (۱۳۷۸)، چهل مجلس، به اهتمام: عبدالرفیع حقیقت، تهران: اساطیر.
- ۴۰- عین القضاء، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح: عفیف عسیران، تهران: منوچهری.

- ۴۱- -----، -----، (۱۳۷۷)، نامه‌های عین القضاة همدانی، به اهتمام: علینقی منزوی، عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۴۲- غزالی، احمد، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام: احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۴۳- غزالی، محمد بن محمد، (۱۲۹۶)، *احیاء العلوم الدین*، مصر: {بی نا}
- ۴۴- -----، -----، (۱۳۸۶)، *کیمیای سعادت*، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴۵- -----، -----، (۱۳۶۴)، *مشکاه الانوار*، ترجمه: صادق آیینه وند، تهران: امیرکبیر.
- ۴۶- قشیری، (۱۳۴۵)، *رساله قشیری*، مترجم: ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴۷- *کتاب مقدس*، عهد جدید، (۱۳۷۴)، ترجمه: انجیل اربعه، تعلیقات و توضیحات: محمد باقر بن اسماعیل
- ۴۸- حسینی خاتون آبادی، به کوشش: رسول جعفریان، تهران: نشر نقطه، {بی جا}: دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۴۹- کربن، هانری، (۱۳۸۳)، *ارض ملکوت*، ترجمه: ضیالالدین دهشیری، تهران: طهوری.
- ۵۰- -----، -----، (۱۳۸۷)، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه: فرامرز جواهری نیا، چاپ دوم، شیراز: آموزگار خرد.
- ۵۱- -----، -----، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران: جامی.
- ۵۲- گوهرین، صادق، (۱۳۸۸)، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، تهران: زوار.
- ۵۳- لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، (۱۳۷۵)، *رسائل فارسی*، تحقیق و تصحیح: علی صدرائی خوبی، تهران: مرکز.
- ۵۴- فرهنگی نشر قبله، دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۵۵- لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح: محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ۵۶- مک کوئین، جان، (۱۳۸۹)، *تمثیل*، ترجمه: حسن افشار، تهران: مرکز.
- ۵۷- مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۷)، *کلیات دیوان شمس*، تصحیح: فروزانفر، تهران: نگاه.
- ۵۸- -----، -----، (۱۳۶۹)، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۵۹- -----، -----، (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- ۶۰- میدی، احمدبن محمد، (۱۳۷۱)، *تفسیر کشف الاسرار و عده الابار*، به اهتمام: علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

- ۶۱- نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۱)، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶۲- -----، -----، (۱۳۸۷)، مرصاد العباد، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۶۳- نخشبی، ضیاء الدین، (۱۳۶۹)، سلک السلوک، تصحیح غلامعلی آریا، لُبی جا، کتابفروشی زوار.
- ۶۴- نسفی، عزیز بن محمد، (۱۳۸۹)، الانسان الكامل، تهران: طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
- ۶۵- -----، -----، (۱۳۸۸)، زبده الحقایق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از: حق وردی ناصری، تهران: طهوری.
- ۶۶- -----، -----، (۱۳۸۶)، کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق: احمد مهدوی دامغانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶۷- هرودوت، (۱۳۸۳)، تاریخ هرودت، ترجمه با مقدمات و توضیحات و حواشی از: هادی هدایتی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۶۸- هوهنه گر، نمادها و نشانه‌ها، (۱۳۶۶)، مترجم: علی صلح جو، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۶۹- یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۶۹)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: سروش، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۷۰- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۸۳)، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه: محمود سلطانیه، تهران: جامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Allegories of Light in Mystical Contexts

Hosniye Abidi, Member of Faculty, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Zahedan Branch, Zahedan, Iran¹

Abstract

Spiritual Journey is the most fundamental section of mysticism. Its philosophy pertains to various ambitions of humanity whereby the most significant reason is returning to the territory of light and acquiring eternal life that in Islamic mysticism it is called "survival". Following the descent of man, what is called "arc of descent" is finished and mankind, as the only creature that is capable of ascending and returning to the real town, should travel to the town of life.

On the path of spiritual journey, the spiritual wayfarer sees some rays of light that can be sometimes categorized and some other times lack personal criterion on that, for instance, the numerous titles and their exchanges during categorizations are the major most barriers of doing the process. This paper investigates the allegories of light in Islamic mysticism via the descriptive analytic method.

Key words:

Allegory, Light, Islamic Mysticism.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

¹ Hosniye.abidi@gmail.com