

## در پرتو انوار معنوی (تحلیلی از ساختار تجربه عرفانی عرفا در باب نماد نور)

عباسعلی وفايي<sup>۱</sup>

بهمن نزهت<sup>۲</sup>

### چکیده

نماد «نور» نشانه اصلی و کلید معنایی در فهم متون عرفانی است. یافتن دلالت معنایی نشانه های متون عرفانی به خاطر مناسبات منطقی و منظم درونی نشانه ها، درک ژرفای معانی را آسان می کند. به گمان در تفاسیری که عرفا از «نور خدا» ارائه می دهند اندیشه عرفانی «اتحاد با مطلق» سر مشق مفسران بوده است. معانی و مفاهیم نمادین «نور» بنا به تجارب عرفانی و روحانی صوفیه مختلف است، لیکن مسائل و موضوعات بنیادینی چون، «خود شناسی»، «خدا شناسی» و «وحدت وجود» در چارچوب اساسی تجربه عرفانی آنان نیز مشاهده می شود. در این نوشته سعی شده است که ضمن بسط و تحلیل ساختار معنایی و محتوایی تجارب مشایخ بزرگ و برجسته عرفان در مورد «نور خدا»، بازتاب اندیشه های خداشناسانه عرفای نخستین نیز در گفتارهای آنان تشریح گردد.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی Email: a\_a\_vafaie@yahoo.com

۲. استاد یار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

## واژه‌های کلیدی: عرفان، مثنوی، مولوی، نماد، نور.

### مقدمه

نماد نور در طی قرون متمادی و در بیشتر اعتقادات دینی و مذهبی برای نمایاندن ماهیت حقیقتی عالی و غایی نقشی بنیادین داشته است. اگر نماد را یک عنصر دینی و فرهنگی بینگاریم، این عنصر گاهی بیشتر از دین یا فرهنگی که در بطن آن پرورش یافته عمر می کند. به عنوان نمونه نماد «نور» ابتدا در آیین میتراپی و زروانی و بعدها در آیین زرتشتی و مانوی حیاتی نمادین داشته و سپس در دین و فرهنگ اسلامی به نیکوترین وجهی پرورش یافته است.

در فرهنگ اسلامی، ما با مفاهیمی سر و کار داریم که پرورش یافته خود آن فرهنگ است. بنابراین، این فرهنگ شیوه خاصی را نیز درباره اندیشیدن به برخی از مفاهیم به میراث گذاشته است که نماد نور یکی از جذاب ترین و پرمعنا ترین آن مفاهیم است.

جهان اسلام و عارفانی که در آن پدید آمدند ضمن اینکه نظریه های خاصی را درباره حقیقت غایی در قالب نماد نور مطرح کردند، فرضیه هایی را نیز در این باب پیشنهاد نمودند که در تجربه های بشری کاملاً قابل دریافت و شناخت است.

با پی گیری نمادهای جذاب عرفان و تصوف اسلامی و مقایسه آنها با نمادهای سایر ادیان، روح روشنگرانه عرفان و تصوف اسلامی را بخوبی می توان نمایان کرد. در این تحقیق با بررسی نماد نور که در طول تاریخ تصوف اسلامی اندیشه های عرفانی را به جلو سوق داده است، نگاهی تازه به تعبیر و مفاهیم زیبای عرفان اسلامی می اندازیم و راهی نو به ژرفای احساسات و عواطف دینی صوفیه می یابیم. عرفا در مفهوم و تعبیری که از نور پدید آورده اند طیف وسیعی از اندیشه های عرفانی خود را در تلفیق با فرهنگهای گوناگون نشان داده و در تبیین و تشریح مراحل و مراتب هستی شناسی خود کوشیده اند. در این نوشته با بسط و تحلیل ساختارهای معنایی آثار برجسته عرفان و تصوف اسلامی، از نخستین دوره های خود تا عصر مولانا نشان خواهیم داد که صوفیه چگونه با نماد نور و تعبیری که از آن به دست می دهند به تشریح مبانی ایدئولوژی خود همت می گمارند.

هدف از نگارش این نوشته پژوهشی است در باب برخی از جنبه های معرفت شناسی صوفیه و یا به عبارت دقیق تر، درباره مفاهیمی که می توان آن را در رابطه با نور از ساختار تجربه عرفانی صوفیه استنباط کرد. البته قصد ما تعریف و تحلیل دقیق تجربه ها و احوال باطنی عرفا که آکنده از مشکلات ویژه خود می باشد، نیست.<sup>۱</sup> بلکه هدف جستاری است درباره تعبیر و مفاهیمی که در عمق و ژرفای این تجارب و احساسات و عواطف شدید روحانی ساخته و پرداخته می شود و زمینه را برای تبیین تجربه عرفانی فراهم می کند.

### از تجربه تا تعبیر

با تأمل در تجربه شخصی و اصیل عرفا در می یابیم که حقیقت جهان بیرونی و متعلقات آن زمانی هویدا خواهد شد که به طریقی با واقعیتی فراتر از خود پیوند یابند. تمام هم و غم صوفی به عنوان جزئی از این جهان بیرونی در این است که حقیقت وجودی خود را به آن واقعیت برتر یا حقیقت قدسی و غایی پیوند زند و حقایق آن را چون پیامی دریافت کرده، انتقال دهد. بالطبع هر تأملی درباره این پیام ویژه به نوعی به معرفت شناسی عرفانی منجر می شود که خارج از عالم عرفان و تصوف نمی توان برای آن معادلی پیدا کرد و مسلم است که داده های ویژه ای نیز از عالم عرفان بر روند این تأمل تأثیر قطعی دارد.

بدیهی است که مفاهیم مجرد و فرازمینی عالم عرفان همواره در قالب زبان آراسته و پیراسته فلسفی بیان نشده است. در این جا با انبوهی از نمادها سر و کار داریم که هر کدام در سطوحی مختلف درباره حقیقت اصلی و غایی چیزها سخن می گوید. اگر بتوانیم این نمادها را در مفهوم خود به نیکی دریابیم و به زبان معمول و عادی نزدیک گردانیم، متوجه خواهیم شد که این مفاهیم به موضوع و مسأله فرا زمینی و فوق طبیعی دلالت دارند؛ نقش ایدئولوژیک نماد زمانی آشکار می گردد که از آن به عنوان یک عنصر دینی و فرهنگی و نیز مؤلفه ای قوی در تلفیق بُعد عمیق تجارب روحانی و آداب فرهنگی که بیشتر مبتنی بر ارزشهای معنوی و حقیقی است، بحث شود. عرفا معمولاً به توصیف ناپذیری ماهیت حقیقت مطلق و غایی پی برده اند و ناگزیر تجربه عرفانی خود را با نمادپردازی تشریح می کنند. زیرا زبان متعارف و روزمره از عهده بیان ماهیت

بسیار مهم حقیقت مطلق که در ورای این جهان مادی است نمی تواند برآید. بنابراین معانی و مفاهیم عالم قدسی از طریقِ نماد در قالب صور حسی در می آیند و نماینده آن معانی و مفاهیم متعالی می گردند. این واقعیت چنان میرهن و مسلم است که کافی است تنها به تعریف حکیم ترمذی، صوفی نامدار قرن چهارم در این جا بسنده کنیم؛ او می گوید: «نماد عبارت است از سخن گفتن از غیب بر حسب شاهد، یعنی سخن گفتن از آنچه از دسترس حواس بیرون است با کلمات واقعیات ظاهر، و بنابراین نماد، سخن گفتن از باطن بر حسب ظاهر است.» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۹). حال با توجه به آنچه گفته شد می توان اذعان داشت که تجاربِ غنی عرفانی در پیوند با نظامی از اندیشه های نمادین است که معنادار می شوند و هویت معنوی می یابند. گویا به خاطر همین پیوند نماد با تجربه است که «پل نویا» رابطه نماد با تجربه را رابطه ذاتی می داند و در این باره می گوید: «در حقیقت نماد در همان فعلی که تجربه را به وجود می آورد به وجود می آید یا بهتر بگوییم، تجربه به شکل نماد زندگی می یابد و به شکل نماد به ذهن می آید.» (همان: ۲۶۸).<sup>۲</sup>

از سوی دیگر نماد، جهان خیالی عرفا را تشریح می کند. در حقیقت عرفا در تبیین تجارب عرفانی خود از قوه خیال نیز بهره می گیرند و همین پیوند خیال با مفاهیم عالی قدسی است که کلام آنان را زیبا و جذاب می کند و جان مخاطب را به فراسوی ظاهر کلام برده، موجب التذاذ او می گردد و گویا از همین رهگذر است که برخی از پژوهشگران، عرفان را به «نگاه هنری و جمال شناسانه نسبت به الاهیات و دین» تعریف می کنند.<sup>۳</sup>

### مفهوم نور در فرهنگ اسلامی

نور در ادیان و مذاهب، عرفان، ادبیات، حکمت و فلسفه بیشتر ملل همواره بوده است و اندیشمندان بسیاری به مفهوم آن توجه داشته اند. ما در میراث حکمت ایران باستان، هم باورهای زروانی بسیار ابتدایی و اسطوره ای و گاهی مبهم و آمیخته به ثنویت را درباره نور داریم<sup>۴</sup> و هم نظریه های آیین زرتشتی و مانوی را که به گونه ای با آیین زروانی در ارتباطند و هستی شناسی و فرشته شناسی و تقدس آتش را نیز بر مبنای مفهوم نور تفسیر می کنند. در آیین یهود نخستین مخلوق خدا نور است. (هاکس، ۱۳۷۷: ۸۷۹). در مسیحیت، خداوند نوری است که کس نتواند به آن نزدیک

شود. (نامه تیموتائوس، ۱۶/۶) و نیز مسیح، کلمه، «نوری» است که در تاریکی می درخشد و تاریکی هرگز نمی تواند آن را خاموش کند. (لوقا، ۳۲/۲، یوحنا، ۵/۱) در اسلام نیز بر مفهوم نور تأکید شده و این واژه در آیات و احادیث بارها ذکر شده است.

فرهنگ اسلام با برداشت اصیل و واقعی از مفهوم نور تعابیر متعدد و متنوعی را از آن مطرح کرده است. در قرآن کریم واژه نور چهل و سه بار بیان شده است و معانی آن در موارد مختلف متفاوت است. این واژه گاه در مفهوم هدایت است (مائده/۴۶، ۴۴؛ انعام/۹۱)، گاه مساوی با پیامبر، دین حق، راه راست و کتاب آسمانی و قرآن آمده (شوری/۵۲؛ توبه، ۳۲؛ صف/۸؛ تغابن/۸؛ اعراف، ۱۵۷؛ زمر/۶۹؛ مائده/۱۵؛ نساء/۱۷۴)، گاه در مفهوم نور حسی است (یونس/۵؛ نوح/۱۶)، گاه در معنی اجر و پاداش است (حدید/۱۹) و گاه در برخی از آیات در مفهوم ایمان، رهبر و راهنماست. (تحریم/۸؛ زمر/۲۲؛ بقره/۲۵۷؛ مائده/۱۶؛ ابراهیم/۱؛ احزاب/۴۳؛ حدید/۹؛ طلاق/۱۱)

احادیث نیز مفهوم نور را که در قرآن مندرج است بسط داده و تشریح نموده اند. احادیث بسیاری از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) هست که هر یک بر مفاهیم متنوع و متعدد واژه نور تأکید دارند. در حدیث مشهور به نور خداوند را هفتاد حجاب از نور و ظلمت است و چون حضرت حق پرده ها برگیرد شکوه و جلال ذاتش دیده ها را بسوزاند. «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ كُلِّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصْرُهُ». (الوافی، ۱/۸۹) <sup>۵</sup> امام جعفر صادق (ع) در دعای خود از حضرت حق چنین یاد می کند، «هو نور مع نور، نور من نور، و نور فی نور، و نور علی نور، و نور فوق کل نور، و نور یضیء به کل ظلمة». (کلینی، بی تا، ۴/۳۷۵)

با این همه فرهنگ اسلام نه تنها مفهوم اصیل و واقعی «نور» را در خود پرورش داد و برداشتها و تصورات متعددی از آن را در ادبیات خود گنجانید، بلکه با در آمیختن میراث فکری حکمای یونان و حکمت اسلامی، فلسفه‌ای از نور را اختیار کرد و آن را در قالبی منسجم و نظام مند ارائه نمود. در فلسفه و حکمت اسلامی فارابی، ابن سینا، غزالی، شیخ شهاب الدین سهروردی و صدر الدین شیرازی بیش از دیگران به مفهوم نور اندیشیده‌اند و جهت تبیین اندیشه‌های کلامی و فلسفی خود گاهی از مفهوم نمادین نور بهره برده و به تأویل و تفسیر آیه مشهور نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...» (نور/۳۵) پرداخته‌اند که «سهم مهمی در ایجاد زبانی نمادین در اسلام داشته است». (نویا، ۱۳۷۳: ۲۹۵)

ابن سینا در اشارات و تنبیهات، مراتب چهارگانه عقل را با آیه نور تطبیق داده و تشریح نموده است: «جمعی این نیرو را عقل هیولانی نامیده‌اند و آن «مشکات» است؛ دریافت معقولات دوم یا به اندیشه است در صورتی که ناتوان باشد و اندیشه مانند درخت «زیتون» است، یا به حدس است و حدس مانند «زیت» است، در صورتی که از اندیشه توانا تر باشد و نام نفس در این مرتبه عقل بالملکه است و آن مانند «زجاجه» و بزرگواری است که در این مرتبه به قوه قدسی برسد «یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار» در باره وی صادق است...» (ابن سینا، ۱۳۶۷: ۸-۱۸۷) ابو حامد محمد غزالی در رساله «مشکوة الانوار» آیه نور را بر اساس دیدگاه عرفانی و فلسفی خود تفسیر و تأویل می‌کند. او در فصل اول مشکوة الانوار، معنی نور را در نزد عوام، خواص و خواص خواص توضیح می‌دهد و سپس در فصل دوم این رساله ارواح انسانی را با تمثیل مشکات، مصباح، زجاجه، شجره، زیت و نار تبیین و تشریح می‌کند: «نخست «روح حساس»، که اگر به خاصیت آن توجه کنی انوار آن از شکافهای متعدد نظیر چشم و گوش و بینی و غیره، ساطع است و بهترین تمثیل آن در عالم شهادت «مشکات» است. اما دومی «روح خیالی» دارای سه خاصیت است... این سه خاصیت در عالم شهادت جز در «زجاجه» دیده نمی‌شود...» (رساله مشکوة الانوار، ۲۵)

سهروردی نیز در کتاب «حکمة الاشرق» برای بیان اندیشه‌های فلسفی خود به آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» و حدیث نور «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعًا وَسَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ...» استناد کرده و اصطلاح

«نور الانوار» را برای توصیف خداوند به کار برده است (سهروردی، ۱۳۷۷: ۲۶۸ و ۲۶۹) ملا صدرا نیز بر اساس حکمت متعالیه خود در کتاب شواهد الربوبیه در شرح خصایص شخصی که به وسیله معجزات مورد تأیید خداست، به آیه نور استناد می‌کند: «اما خصلت نخستین این است که نفس ناطقه او در جهت قوه نظریه به مرتبه اعلا صفا و درخشش برسد... همانطور که در آیه شریفه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ و لو لم تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلٰى نُوْرِ وَاللّٰهُ يَهْدِي لِنُورِهِ مَن يَّشَاءُ» اشاره بدان است، زیرا نفوس در درجات حدس و اتصال به عالم نور مختلف و متفاوتند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۷۱)

با مرور شتاب زده بر آثار حکما و فلاسفه بزرگ اسلامی در باب نمادگرایی نور می‌توان اذعان داشت که دیدگاه‌های علمی و فلسفی آنان در باب نماد نور با ذوق اصیل و تجربه ذاتی و شخصی عرفای حقیقی سازگار نیست؛ زیرا از دیدگاه عرفا، واقعیت مطلق بیرون از تجربه یا در کنار آن بیان نمی‌شود. در واقع آنان می‌خواهند با بیانی شفاف و خالی از عبارات دشوار تجارب خود را بیان دارند.

### مفهوم نور در ادبیات صوفیه

با این همه در باب تشریح و تبیین نماد «نور» چون نوبت به نظریه پردازی عرفا رسید، آنان شرایط مطلوبی را فراهم ساختند تا با ادغام الهیات، آیات قرآنی، احادیث و نوشته‌های دینی و ادبیات و گذراندن آن از تجربه روحانی و عرفانی خود تعبیر و مفاهیم بسیار زیبا و جذابی را برای «نور» پیدا کنند و بدین گونه بتوانند چیزی بیشتر یا چیزی دیگر برای گفتن داشته باشند.

بینش یا چهار چوب اساسی افکار صوفیه بر پایه تجربه عرفانی آنها شکل می‌گیرد. عارف حقیقی کسی است که بر اساس تجربه عرفانی خود از حقیقت امری آگاهی می‌یابد و بر اساس این آگاهی عرفانی از آن حقیقت یا از متن مشاهدات خود سخن می‌گوید. در واقع او تا حال یا واقعه عرفانی را شخصاً تجربه نکند لب به سخن نمی‌گشاید. بنابراین تجربه عارف از خدا غیر از تجربه شخصی است که با فلسفه الهیات سر و کار دارد. عارف در معرفت و شناخت خدا پای بند استدلالات یا در بند اصطلاحات خاص منطقی و فلسفی نیست. او در اوج قله تجربه اش خدا را از

یک دیدگاه برتر می بیند و با تجربه ای روشنگرانه و بصیرتی باطنی، خدا را با «نماد نور» در آگاهی عرفانی خود درک می کند.

چنانکه پیشتر گفته شد آیه «نور» نه تنها در تبیین اندیشه های کلامی و فلسفی حکمای اسلامی سهم مهمی داشته است، بلکه توجه صوفیه را نیز بیش از همه به خود جلب کرده است. اگر در این آیه تفسیر شخصی و اصیل برخی از صوفیه دنبال شود، دیده خواهد شد که تار و پود برخی از اندیشه ها و تجارب اصیل و بنیادین صوفیه بر اساس این آیه شکل می گیرد و تشریح می یابد.

حسن بصری (فوت ۱۱۰) می گوید، «منظور از آیه، دل مؤمن و نور توحید است، زیرا دل‌های انبیاء نورانی تر از آن است که بتوان بدین انوار ظاهری آنها را وصف کرد.» (سلمی، ۲/۴۵) <sup>۶</sup>

سهل تستری (فوت ۲۸۳) در تفسیر آیه نور از قول حسن بصری می گوید: «نور، مثل نور قرآن است که [چون] چراغی (مصباح) است. شیشه (زجاجه) آن چراغ، معرفت است؛ فتیله اش فرایض؛ روغنش اخلاص و نورش نور اتصال است و هر گاه اخلاص بر صفا بیفزاید آن چراغ بر روشنایش می افزاید و هر گاه فرایض بر حقیقت افزاید آن چراغ بر نور می افزاید» (التستری، ۱۴۲۳:ق: ۱۱۲) <sup>۷</sup>

تستری بر اساس اندیشه های زاهدانه خود نور را در آیه مذکور با کتاب الله تطبیق می دهد و نیز تفسیری معرفت شناختی از آن به دست می دهد. او همچنین معرفت، ادای فرایض، اخلاص و در نهایت نور اتصال (نور وصول به حق) را که از اصول بنیادین عرفان و تصوف است، با تفسیر آیه نور تشریح می کند و بیان می دارد که هر گاه اخلاص و ادای فرایض از روی حق و حقیقت صورت گیرد، شناخت و درک حقیقی کتاب الله را در پی خواهد داشت و در نهایت امر موجب وصول حقیقی به حضرت حق خواهد شد.

جنید بغدادی (۲۹۷) می گوید: «خدا دل‌های فرشتگان را روشنایی داد تا او را تسبیح گویند و پاک و منزّه دارند، و دل‌های پیامبران را روشنایی داد تا به حقیقت شناخت او پی ببرند و حقیقت عبادت او را به جای آورند و با دل‌های مؤمنین نیز چنین کرد. پس [خدا] گفت من دل‌هایتان را با هدایت و معرفت روشنایی دهنده ام.» (سلمی، ۲/۴۶) <sup>۸</sup>

قوة خیال و تجربه عرفانی جنید در تفسیر آیه نور، عالم فرشتگان را در می نوردد و تفسیری فرشته شناختی به دست می دهد. در تجربه عرفانی جنید فرشتگان مخلوقات عالم علوی هستند که

خدا دل آنها را با نور خود روشنایی بخشیده و آنها به طور پیوسته در حال عبادت و پرستش خدایند. جنید همچنین در تفسیر خود به حال انبیا و مؤمنان نیز توجه داشته و نوری را که خدا بدان دل‌های انبیا و مؤمنان را روشنایی داده، به نور هدایت و معرفت تفسیر کرده است.

منصور حلاج (۳۰۹) در تفسیر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌گوید «خدا» دل‌هایتان را نورانی کرد تا او را بشناسید و بیابید، و گفتار خود را با این قول «یهدی الله بنوره من یشاء» به پایان برد. آغازش «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» بود یعنی من آغاز کننده نعمت و تمام کننده آن هستم، و پایان [گفتارش] ختم کننده آن، پس آغازش فضل و پایانش مشیت است، و این محبت او برای اولیا و هدایتش نسبت به برگزیدگان است.» (همان: ۴۹)<sup>۹</sup>

ابو علی جوز جانی آیه «مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ وَالْمِصْبَاحُ فِي الزَّجَاجِ...» را با تعبیری زیبا چنین تفسیر می‌کند: «مشکات شخص عارف است که گویی ستاره ای درخشان است، جسم او مثل خانه است، قلبش مثل قندیل، و معرفتش مثل چراغ و دهنش مثل روزن و زبانش مثل دریچه روزن. هر گاه دهنش را با نوری که از معرفت خدا در دلش جای گرفته است، به «لا اله الا الله» و قرآن بگشاید، آتش خوف همراه با نور امید و نور محبت از آن شعله می‌کشد. این انوار از روزن دهنش نور افشانی می‌کند... و بدین گونه کلامش نور، علمش نور، ظاهرش نور و باطنش نور می‌شود و او همواره در نور خدا، در این انوار مستغرق است.» (همان: ۵۱)<sup>۱۰</sup>

در حالی که 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 در می‌نوردد و حلاج با غرق شدن در تجربه عرفانی خود، معرفت و هدایت را بدان لمس می‌کند؛ جوز جانی نیز در تفسیر خود سعی دارد که نور خدا را در رابطه با اعضا و رفتارهای بیرونی انسان تشریح نماید، انسان با انجام اعمال شایسته، مستعد جذب انوار الهی می‌شود و با غرق شدن در انوار الهی حقیقت وجودی خود را در نور حق در می‌یابد و درک می‌کند.

چنانکه گفته شد برخی از عرفا تمثیل نور را با شخصیت انبیا بخصوص با شخصیت حضرت محمد(ص) تطبیق می‌دهند و به تفسیر آن می‌پردازند:

ابو سعید خراز (فوت ۲۷۹) می گوید: «مشکات (چراغدان) اندرون حضرت محمد (ص) و زجاجه (شیشه) دل اوست، و مصباح (چراغ) نوری است که خدا آن را در دل او جای داده است، و آن شیشه اختری درخشان است که از درخت مبارک افروخته می شود، و درخت، حضرت ابراهیم است، که خداوند در دل او نوری از نور دل حضرت محمد (ص) جای داده است.» (همان: ۴۵)<sup>۱۱</sup>

سهل تستری نیز می گوید: «منظور از نور، نور حضرت محمد (ص) است.» (تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۱۱)<sup>۱۲</sup>

و هم او در تفسیر حدیثی از حضرت محمد (ص) «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ نُورِي مِنْ نُورِ عَزَّتِهِ وَ خَلَقَ نُورَ إِبْلِيسَ مِنْ نَارِ عَزَّتِهِ» می گوید: «خدای - عز و جل - نور محمد را از نور خود پدید کرد. و بر دست خود آن نور را بداشت صد هزار سال.» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۲۶۸)

این تفسیرها نه تنها تصویر والایی از مفهوم «نور محمدی» در مکتب عرفان و تصوف اسلامی به وجود می آورد، بلکه شخصیت والا و آرمانی حضرت محمد (ص) را در تصور صوفیه بروشنی نشان می دهد.

یادآور می شود که مبانی و سرچشمه های چنین تفاسیر والا و غنی عرفانی را باید در متن تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) (شهادت ۱۴۸) که در اوج غنای روحانی و معنوی است، جستجو کرد. به گفته «نویا» این تفسیر از استواری و تازگی اندیشه خاصی برخوردار است و با قطعیت کامل شکل گرفته و مورد توجه و تعلیم محافل عرفانی واقع شده است. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۹)

در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) نیز به تفسیر آیه نور پرداخته شده و مراتب نور خدا به تفصیل بیان شده است. نور خدا مراتب متعددی دارد و هر کس بنا به استعداد یا تناسب حال خود می تواند از آن انوار بهره مند شود، در واقع اشخاص بر حسب جایگاه خاص خود یا به قدر مرتبه خود (علی قدر مراتبهم) از آن انوار برخوردار می شوند، اما کسی که از این میان می تواند تمامی آنها را دریابد، تنها شخص حضرت محمد (ص) است، که شرایط کمال عبودیت و محبت در او تحقق یافته است. امام جعفر صادق (ع) می گوید: انوار گوناگون است، نخستین این انوار نور حفظ قلب است؛ سپس نور خوف، نور رجاء، نور تذکر، نظر به نور علم، نور حیا، نور حلاوت

ایمان، نور اسلام، ... همه این انوار از انوار حق اند. انواری که خدا در گفته خود «الله نور السموات و الارض» ذکر کرده است. و برای هر یک از بندگان او مشربی (آبخوری) از این انوار است، و بسا کسی که از دو یا سه نور بهره برد، لیکن هیچ کس نمی تواند همه این انوار را به تمامی دریابد مگر شخص حضرت محمد(ص)، زیرا او در معیت حق است و شرایط کامل و صحیح عبودیت و محبت را دارد. پس او نور است، و از [جانب] پروردگارش بر نور واقع شده است.» (تفسیر امام جعفر صادق(ع)، ۱/ص ۴۵-۴۴) ۱۳

البته عرفان در دوره های نخستین خود با زهد و ریاضت توأم بود. در این دوره صوفیه با تعالیم بنیادین دین و فرهنگ اسلامی و با پیش گرفتن شیوه زندگی زاهدانه‌ای که برجسته ترین مشخصه های آن عزلت، خلوت، گرسنگی و ذکر مدام بود، به دریافتها، مکاشفات و مشاهداتی نایل می آمدند و آن را با همین تفسیرها و تأویلهای خود بیان می کردند. در حقیقت چنین تفسیرهایی که با زهد نخستین پیوند بنیادین دارد، روح را برای درک تجارب روحانی آماده می کند. عرفا بر اساس چنین تجربه عملی و نظری به معرفت قلبی دست می یابند و به تفاسیری می پردازند که در اوج تجارب عرفانی آنان صورت می گیرد و بیانگر استنباط و تأویل صوفیه است.

### بایزید بسطامی

از بین مشایخ بزرگ صوفیه شاید بایزید بسطامی (متوفی ۲۳۴ یا ۲۶۱) برجسته ترین شخصیتی باشد که برای بیان حالات عمیق عرفانی خود از سخنان شطح آمیز استفاده کرده است. در حقیقت سخنان شطح آمیز بایزید بیانات صریح و آشکاری است که از آگاهی عرفانی او جهت تبیین تجارب عرفانیش سرچشمه گرفته است. بایزید در وصف معراج خود اولین حالت اتحاد عرفانیش با خدا را با نماد نور و با احساسی نیرومند که موجب شطح در گفتارش نیز شده بیان می کند. در این معراج، نور خدا همه وجود بایزید را فرا می گیرد و صفات پست و مکدر انسانی او را به صفات روشن الهی مبدل می کند. او با متخلق شدن به صفات حقیقی حق (تخلق با خلاق الله) هستی مجازی خود را در مقابل هستی مطلق حق نیست و نابود می انگارد و با این تجربه و آگاهی عرفانی در صدد اثبات نفی خود در بقای حق بر می آید. بنابراین او با وجدان درونی و شهود باطنی

به مرحله ای می رسد که حقیقت اصلی و ازلی انوار حق را در خود درک می کند و با یک دگرذیسی روحانی و نورانی، همه خود را در خدا می بیند و خدا را در خود:

«شیخ گفت: به چشم یقین در حق نگریستم. بعد از آنکه مرا از همه موجودات به درجه استغنا رسانید و به نور خود منور گردانید و عجایب اسرار بر من آشکار کرد و عظمت هویت خویش بر من پیدا آورد. نور من در جنب نور حق ظلمت بود ... باز چون نگاه کردم، بود خود به نور او دیدم... و از علم حق علمی به دست آوردم و به نور او بدو نگریستم» (تذکره الاولیاء، ص ۷-۲۰۶)

با این همه بیشتر عرفا واژه نور را برای بیان و توصیف خداوند و دیگر اندیشه های متعالی و قدسی خود به کار برده اند. از میان عارفان برجسته که پیش از تأثیر گذاری فراگیر عرفان ابن عربی بر عرفان و تصوف اسلامی، در باب نور ایده های جالب توجهی را ارائه کرده اند به عین القضاة همدانی (۵۲۴) اندیشمند صاحب فکر عرفان و تصوف اسلامی در سده های میانی می توان اشاره کرد.

### عین القضاة همدانی

عین القضاة تعابیر و مفاهیم تحسین بر انگیزی را از نور در کتاب «تمهیدات» خود مطرح کرده است. او در اصل عاشر کتاب یاد شده به تفسیر آیه نور پرداخته است. عظمت آیه نور او را چنان در خود فرو برده که او از تفسیر آن اظهار عجز و ناتوانی می کند:

«دریغا هرگز تفسیر این آیت که گفته است، آنگاه کی را توقع باشد که من بگویم... من تفسیر این آیه در هیچ کتابی ندیده ام، الا در کتاب عنده ام الکتاب که بی حرف و صوت تفسیر شده است و حال که من آن را در کسوت حرف و صوت بخواهم بیان کنم چگونه خواهد شد.» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۲۵۴)

اما عین القضاة، علی رغم چنین اظهار نظری بر اساس تجربه عمیق عرفانی خود و با توسل به «نماد نور» که خود قرآن آن را در اختیار او گذاشته است به تفسیر آیه نور می پردازد و تعابیر بسیار نغز و زیبایی را در این باب به دست می دهد. او با رد نظریه متکلمان و به تعبیر خود «علمای جهل» در باب نور به اثبات نور خدا می پردازد و در این زمینه ضمن آوردن نظریه ابو حامد محمد غزالی

در کتاب خود و موافقت با آن، واژه نور را برای تعریف و توصیف خدا به کار می برد و می گوید: نور آن باشد که چیزهای دیگر را بدان بتوان دید. ظلمت و تاریکی به واسطه نور ظاهر می شود و چون نور از این معنی دریافت می شود، پس اطلاق نور حقیقی بر خدا حقیقی است و بر دیگر نورها از روی مجاز است. همه موجودات عالم معدوم بودند و به نور و قدرت او هستی یافتند و چون وجود آسمان و زمین از قدرت و اراده اوست، «الله نور السموات و الارض» جز او را نباشد. (همان: ۲۵۶) او همچنین در ادامه بحث به گفتار نمادین منصور حلاج استناد می کند تا شاید بتواند بیکرانگی معنا و مفهوم نور خدا را در قالب حرف و صوت تبیین و تشریح نماید:

«دریغا اگر بگویم که نور چه باشد. احتمال نکنی، و عالمها بر هم او فتند، اما رمزی بگویم و دریغ ندارم، بشنو: «الله نور السموات و الارض» یعنی اصل «السموات و الارض» اصل وجود آسمان و زمین نور او آمد. مگر حسین منصور با تو این سخن را نگفته است که «الله مصدر الموجدات»؟ وجود او مصدر و مایه موجودات بود. یعنی «الله ونوره مصدر الانوار.» (همان: ۲۵۷)

با این همه چنانکه پیشتر نیز گفته شد عین القضات سعی دارد تا به واسطه نماد نور پدیده ها و تجربیات درونی خود را به شکل ادراکات حسی بیان کند. او مکاشفات باطنی و نیز مفهوم «فنا» را که یکی از عالی ترین مقامات عرفانی است، با «نماد نور» تبیین می کند:

«دریغا سالک را مقامی باشد که نور مصباح زجاجه باشد بمیان مرد و میان خدا. پس آتشی از «زیتونه مبارکه» بتابد که این آتش در شراب کافوری تعبیه کرده باشد. شراب کافوری تابش مصباح باشد که از دور با پروانه گوید: «قَوْمَا لِلَّهِ قَاتِنِينَ» چون پروانه دل از احرام گاه وجود نور بعالم «علی نور» رسد آتش «علی نور» با او بگوید که وجود او چیست. دریغا می گویم: پروانه در عین آتش سوخته گردد، و یکی شود پس در این مقام نار، نور شود؛ و «نور علی نور» گردد.» (همان: ۲۶۱ و ۲۶۲)

او همچنین شناخت «نفس» روحانی و «من» حقیقی انسان را که در ژرفای وجود او نهان است و نیز مسأله رویت خدا را که یکی از مباحث بنیادین و پیچیده در محافل صوفیه و علمای متکلمین است با زبانی شیوا و به دور از ابهام چنین بیان می کند:

«اما چون خواهد که ما خود را در نور او بینیم، «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» نور او تاختن آرد بجان سالک... پس در این مقام مرد بداند که وجود خود دیدن در آینه نور صمدی چون باشد و چگونه باشد. کافر مگر ندیده ام. دانی که چه می گویم «رأى قلبى ربى» این معنی باشد که ما خود را در نور او بینیم.» (همان: ۲۷۳)

چنانکه ملاحظه می شود عین القضاة با زبانی نمادین و با استفاده از نماد نور، اساسی ترین مباحث دینی و عرفانی نظیر مسأله رؤیت، نور محمدی، روز میثاق یا عهد الست، تخلق باخلاق الله (مقام فنا) و عشق در حد اعلاى عرفانی را بروشنی و به دور از اصطلاح پردازیهای افراطی و غیر متعارف بیان می دارد. او همچنین با تأمل در نور خدا، دو نور دیگر را نیز در رابطه با شخصیت حضرت ختمی مرتبت (ص) توضیح می دهد و آن نور سفید و نور سیاه است.<sup>۱۴</sup> در تصور او نور سفید نماد حضرت محمد(ص) و نور سیاه نماد سایه آن حضرت است که ذاتش از نور خالص ایزدی است. در حقیقت او می خواهد با نماد نور سیاه، بی سایه بودن حضرت ختمی مرتبت(ص) را بنا بر حدیث «كان یمشی فی الارض ولا ظل له» اثبات کند. البته عین القضاة نماد نور سیاه را از یکی از رباعیات شیخ ابوالحسن بستی که به قول جامی «مشکل مشهور» است (جامی، ۱۳۷۵: ۴۱۷) برگرفته است:

«ای دوست دانی که چرا او را سایه نبود؟ هرگز آفتاب را سایه دیدی؟ سایه صورت ندارد، اما سایه حقیقت دارد... دانستی که محمد سایه حق آمد و هرگز دانسته ای که سایه آفتاب محمد چه آمد، دریغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه «لا» ندیده ای تا بدانی که سایه محمد چه باشد؟ ابوالحسن بستی همین گوید:

دیدیم نھان گیتی و اصل جهان      و ز علت و عار بر گذشتیم آسان  
و آن نور سیه ز لا نقط برتر دان      ز آن نیز گذشتیم نه این ماند نه آن.  
(عین القضاة همدانی، ۲۴۸ و ۲۴۹، نیز ۱۱۹)

احمد غزالی نیز (متوفی ۵۲۰) رباعی مذکور را در کتاب «سوانح العشاق» برای تبیین و اثبات مسأله «فنا» ذکر کرده است. (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۰) به نظر می رسد که عین القضاة مبانی این اندیشه را از استاد خود، غزالی برگرفته است. گویا نجم الدین رازی نیز بعدها نماد نور سیاه و تعبیر مربوط

به آن را برای بیان اندیشه های عرفانی خود از عین القضاة عیناً اقتباس کرده است، اما با این اختلاف که او در گفته های خود، رباعی مشهور شیخ ابوالحسن بستی را به احمد غزالی نسبت داده است.

«اما صفات جلال چون در مقام فناء الفناء صولت هیبت الوهیت و سطوت عظمت دیمومت آشکارا کند، نوری سیاه مغنی مبقی ممیت محیی مشاهد شود، که شکست طلسم اعظم و رفع رسوم مبهم از طلوع او پیدا گردد. چنانک شیخ احمد غزالی رحمه الله علیه رمزی در این معنی می گوید. بیت:

دیدیم نهران گیتی و اصل جهان      و ز علت و عار بر گذشتیم آسان  
و آن نور سیاه ز لا نقط برتر دان      ز آن نیز گذشتیم نه این ماند نه آن.»

(رازی، ۱۳۷۳: ۳۰۹)

عین القضاة همچنین در تجارب عرفانی خود از نور سیاهی یاد می کند که ابلیس از آن خلق شده است، از دیدگاه او این نور سیاه بر اساس مشیت و خواست خداوند به وجود آمده است تا حقیقت و اهمیت نور سفید محمد(ص) در کنار این نور سیاه درک شود؛ زیرا عین القضاة بر آن است که حقیقت پدیده های هستی با قرار گرفتن در کنار ضدشان شناخته می شود:

«ای عزیز آب سبب حیات و قوت ماهی آمد، اما سبب موت دیگران آمد... اینجا بدانی که آفتاب نور الله چرا گوهر مصطفی را سبب منوری و نور آمد، و گوهر ابلیس را سبب ضلالت و مظلومی و ظلمت آمد که تا از نور محمد ایمان خیزد و از نور ابلیس کفر و خذلان خیزد... ای عزیز حکمت آن باشد که... سفیدی بی سیاهی هرگز نشایستی؛ آسمان بی زمین لایق نبود، جوهر بی عرض متصور نشدی، محمد بی ابلیس نشایستی، طاعت بی ایمان صورت نبستی، و همچنین جمله اعداد. «وَبِضْءِهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ» این بود... مصطفی - علیه السلام - سبب رحمت عالمیان بود، اما در حق ابو جهل سبب آن بود که تا کمال شقاوت گوهر او از او پیدا کند. هرگز شنیده ای که نور سیاه ابلیس و ابو جهل از سر تا قدم با نور احمد چه می گوید؟» (تمهیدات: ۱۸۹-۱۸۶)

او متعاقباً در «تمهید اصل عاشر» از کتاب تمهیدات، متذکر این نکته نیز می‌شود که اصل آسمانها و حقیقت آنها، گویا بنابر قدسی و پاک بودنشان، از نور حضرت محمد(ص) است و این دنیا و حقیقت آن بنابر مجاز و غیر حقیقی بودن آن از نور سیاه ابلیس است:

« اصل آسمان و زمین و حقیقت ایشان این دو نور است: یکی نور محمد، و یکی نور ابلیس...» (همان: ۲۵۸)

### عطار نیشابوری

بعد از عین القضاة عرفای برجسته ای چون عطار و مولانا مفهوم روحانی و معنوی «نماد نور» را در شعر به کار گرفتند و بدین گونه به تشریح اساسی ترین موضوعات عرفانی پرداختند. عطار (متوفی ۶۱۸) به خاطر اینکه ماهیت «من حقیقی» را که به عنوان سِرِّ الاهی در ژرفای وجود فانی انسان نهفته است، تشریح کند به آیه نور متوسل می‌شود و این موضوع لطیف و غامض عرفانی را با نماد نور توضیح می‌دهد. او با درک این سِرِّ در مقاله چهارم «اسرار نامه» حقایق از روح خدایی انسان و بیکرانگی آن مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که روح، مشکات نور در مصباح تن است و برای رهایی از حبس هستی، باید زجاجه بشکند، زیت فرو ریزد و با کوب دژی در آویزد، زیرا او را با مشرق و مغرب کاری نیست.

الای جان و دل را درد و دارو	تو آن «نوری» که «لو تمسه نارو»
ز روزنهای «مشکات»ی مشبک	نشیمن کرده بر شاخی «مبارک»
تودر «مصباح» تن «مشکات» نوری	ز نزدیکی که هستی دور دوری
«زجاجه» بشکن و «زیت» فرو ریز	به نور «کوب» در آویز
ترا با مشرق و مغرب چه کار است	که نور آسمان گردت حصارست

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۶-۱۰۷)

در همین دوره یعنی دوره ما بین عطار و مولوی، محی الدین ابن عربی (فوت ۶۳۸) عارف نامدار اندلسی ملقب به شیخ اکبر نیز در سیستم منظم عرفان نظری خود برای بیان حقیقت وجود حق از تمثیل یا نماد نور بهره جسته است. منتها آرای او در این زمینه بخصوص در بسط و شرح مسأله

«وحدت وجود» بسیار پیچیده است و آن صراحتِ بیان عرفای پیشین را ندارد. با این همه ابن عربی، هم در «فتوحات مکیه» به تأویل و تفسیر آیه نور می پردازد و هم در کتاب مشهور «فصوص الحکم» فص نهم را با عنوان «فص نوریه فی کلمة الیوسفیه» آورده و در آن حقیقت وجود حق را با تمثیل نور و با زبان استعاری ویژه خود بیان داشته است. یکی از شارحان و پیروان برجسته مکتب ابن عربی که تحت تأثیر عرفان او مسائل عرفانی و فلسفی را در ادب فارسی مطرح کرده است، شیخ محمود شبستری (۷۲۰) است. شیخ محمود در مثنوی «گلشن راز» که به شیوه شعری عطار و مولانا است، برخی از آرا و اندیشه های بنیادین عرفانی را با استناد به آیه نور تشریح کرده است. او بر آن است که کل عالم از «نور حضرت حق» به وجود آمده است و هیچ موجودی توانایی شناخت و ادراک نور ذات او را ندارد:

همه عالم به نور اوست پیدا      کجا او گردد از عالم هویدا  
نگنجد نور ذات اندر مظاهر      که سبحات جلالش هست قاهر...  
بود نور خرد در ذات انور      بسان چشم سر در چشمه خور

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۷۸-۸۳)

او همچنین برای تبیین اصل عرفانی «وحدت در کثرت» و مفهوم «نفس کل» به «آیه نور» استناد می کند و از نماد نور بهره می گیرد:

دوم نفس کل آمد آیت نور      که چون مصباح شد در غایت نور

(همان: ۱۴۱)

من و تو عارض ذات وجودیم      مشبکهای مشکات وجودیم  
همه یک نور دان اشباح و ارواح      گه از آینه پیدا گه ز مصباح

(همان: ۱۸۸)

مولانا جلال الدین بلخی

ای شش جهت ز نورت چون آینه است شش رو

وی روی تو خجسته از تو کجا گریزم

(مولوی، ۱۳۷۸: ۴/۴۳)

شاید با توجه به آنچه در باب نماد نور گذشت، بتوان گفت که از بین بزرگان صوفیه بعد از عین‌القضات، مولوی بیش از همه به نماد نور توجه داشته و نسبت به معانی و مفاهیم متعالی آن تأمل کرده است. او نیز بسان اسلاف خود موضوعات بنیادین عرفانی از قبیل حقیقت وجود حق، حقیقت انبیا و اولیا، مسأله رؤیت حق، مسأله وحدت وجود و مقام فنا و بقا را که از پیچیده ترین موضوعات عرفانی است، از طریق نماد نور شرح و بسط داده است. البته در اینجا باید متذکر شد که نماد نور در آثار مولانا نسبت به پیشینیانش از بسامد بالایی برخوردار است و صور خیال و ایمازهای جذاب و جالبی دارد.

مولانا بر اساس تجربه عرفانی خود واژه «نور» را برای توصیف حقیقت وجود حضرت حق به کار می برد.

از همه اوهام و تصویرات دور نورِ نورِ نورِ نورِ نورِ نور  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۵۶/۶)

به طور خلاصه مولوی بیانیه خود را در مورد نور خدا چنین مطرح می کند: نور خدا هر جا بتابد مشکلات عالمی را حل می کند و کلیه ظلمات را به روز روشن مبدل می نماید. چشم حضرت آدم در آغاز آفرینش به این نور بینا شد و به حقایق امور و نام اشیا آگاه گشت. این نور همه صفات پست انسانی را زایل می کند و صفات او را به صفات الهی مبدل می گرداند. نور خدا به هر کس برسد آن نور در وجود او تا ابد پایدار خواهد ماند. قوت و غذای اصلی بشر نور خداست و مؤمن با دریافت آن نور بر آتش جهنم غلبه خواهد کرد. نور حق، نور حس را تزیین می کند و این تفسیر عبارت «نور علی نور» است در آیه مشهور نور. عالم محسوسات در مقابل نور حق، مانند قطره ای است در برابر دریایی ژرف و بزرگ. انسان به خاطر دریافت نور خدا، مورد سجده ملائیک واقع شد. نورهای معمولی و این جهانی ناقصند و رنج آور، اما نور حق سرمدی است و موجب قوت بینایی. انسان به نور حق، حقیقت را می بیند و از بند تقلید رهایی می یابد. نور خدا انسان را از این جهان بر می کند و به عالم برتر می کشد و خلاصه هر کس از نور حق برخوردار شود قرآن و معدن نور الهی می گردد:

هر که گاه و جو خورد قربان شود هر که نور حق خورد قرآن شود

(همان، ۲۴۷۹/۴) ۱۵

نورِ ذاتِ الهی از حیطة درك و تصورات انسانی بیرون است، تنها دل است که انوار عالی الهی را دریافت می کند و به منشأ اصلی نور واصل می شود، بنابراین دل مطلع حقیقی نورِ ذات الهی می گردد.

نورِ نورِ چشم خود نورِ دل است      نورِ چشم از نورِ دلها حاصل است  
باز نورِ نورِ دل نورِ خداست      کوز نور عقل و حس پاک و جداست

(همان: ۱۱۲۹-۳۲/۱)

چنانکه پیشتر گفته شد صوفیه «مشکاة» را در آیه مشهور نور به دل مؤمن تفسیر کرده اند، زیرا خداوند دل مؤمن را به نور معرفت خود روشنایی می بخشد و دل مؤمن نیز با نور حق به حقایق بینا می گردد. مولوی نیز در گفتار خود جسم اولیا را به «مشکاة» و دل آنها را به «زجاجة» تفسیر می کند و بدینگونه به بیان مقاصد عرفانی خود در باب معرفت و شهود خدا می پردازد. او می گوید: نوری که کوه طور نتوانست برتابد؛ جسم و دل اولیا که به منزله مشکات (چراغدان) و زجاج (شیشه) هستند، جایگاه آن نور شدند و نور عرشیان و افلاکیان از نور آنها به حیرت آمده در آن فانی گشتند. مولوی این تفسیر را در تأیید و اثبات حدیث «لایسعی ارضی و لاسمائی و یسعی قلب عبدي المؤمن» می آورد و می گوید که این حدیث اشاره به این مسأله مشکات یا زجاج دل مؤمن و نور خدا دارد و تنها جسم و دل ابدال حق است که می تواند عظمت و شکوه انوار ازلی را برتابد.

آنچه طورش برتابد ذره‌ای      قدرتش جا سازد از قاروره‌ای  
گشت مشکات و زجاجی جای نور      که همی درد ز نور آن قاف و طور  
جسمشان مشکات دان دلشان زجاج      تافته بر عرش و افلاک این سراج...  
زین حکایت کرد آن ختم رسل      از ملیک لایزال و لم یزل  
که نگنجیدم در افلاک و خلا      در عقول و در نفوس و در علا  
در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف      بی ز چون و بی چگونه، بی ز کیف

(همان: ۳۰۷۵-۸۲/۶)

و همین موضوع را در بیت زیر با بیانی عاشقانه و عاطفی چنین باز گو می کند:

دل زجاج آمد و نورت مصباح      من بی دل شده مشکاتِ توام

(مولوی، ۱۳۷۸: ۴/۳۵)

همچنین گاهی مولوی عشق حقیقی را از طریق نماد «نور» تشریح و تبیین می کند. از دیدگاه او عشق همان نور قدیم و ازلی خداست که تنها خواص و اهل عرفان می توانند آن را درک کنند:

عظیم نور قدیم است عشق پیش خواص

اگر چه صورت و شهوت بود به پیش عوام

(همان: ص ۶۶)

### تطبیق نماد نور با شخصیت انبیا و اولیا

مولوی همچنین آیه نور را در دفتر ششم در رابطه با شخصیت انبیا تفسیر می کند و هويت هر يك از آنها را به نیکو ترین وجهی مشخص می نماید. او در این حکایت با توصیف نور حضرت موسی (ع) و حضرت یوسف (ع)، عظمت نور خدا را به روشنی برای مخاطبین به تصویر می کشد.<sup>۱۶</sup> مولوی نور خدا را نوری واحد می داند که هر یک از انبیا و اولیاء به ترتیب از آن نور بهره مند شده اند. صورت مادی و کالبد جسمانی انبیا و اولیا اگر چه در ظاهر متعدد است، اما حقیقت وجودی آنها از این نور واحد است. او می گوید: خداوند از آتش، نور صافی را پدیدار ساخت و این نور بر همه انوار برتری یافت، چنانکه حضرت آدم با دریافت آن نور به معرفت رسید و حضرت شیث با دریافت آن نور، خلیفه حضرت آدم شد و بدین ترتیب، حضرت نوح (ع)، حضرت ابراهیم (ع)، حضرت اسماعیل (ع)، حضرت موسی و عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) آن نور را دریافت کردند و عارفانی چون جنید، بایزید، معروف کرخی، ابراهیم ادهم و ... نیز از آن بهره مند شدند و به مقامات عالی رسیدند.

آن خداوندی که از خاک ذلیل      آفرید او شهسواران جلیل  
پاکشان کرد از مزاج خاکیان      بگذرانید از تک افلاکیان

برگرفت از نار و نور صاف ساخت      وانگه او بر جمله انوار تاخت  
آن سنا برقی که بر ارواح تافت      تا که آدم معرفت ز آن نور یافت  
آن کز آدم رست دست شیث چید      پس خلیفه اش کرد آدم کان بدید...  
چون محمد یافت آن ملک نعیم      قرص مه را کرد در دم او دو نیم...  
چون ز رویش مرتضی شد درفشان      گشت او شیر خدا در مرج جان  
چون جنید از جُند او دید آن مدد      خود مقاماتش فزون شد از عدد...  
(مثنوی، ۹۰۹-۹۳۲/۲)

اینکه هر یک از انبیا و اولیا بر حسب حال و مقام خود می توانند از نوری واحد بهره مند شوند، اساس مشرب فکری مولوی را درباره نور خدا و شناخت انبیا تشکیل می دهد. او در این بین شخص حضرت محمد(ص) را به عنوان کامل ترین شخصی می داند که نور کامل حق را دریافت کرده است و از این موضوع به عنوان بی سایه بودن حضرت محمد(ص) یاد می کند؛ زیرا حضرت محمد(ص) فقر را پیرایه و زینت خود ساخته و با روی گرداندن از امور مادی و نفسانی به مقام فنا رسیده است:

چون فناش از فقر پیرایه شود      او محمد وار بی سایه شود  
فقر فخری را فنا پیرایه شد      چون زبانه شمع او بی سایه شد  
(همان، ۶۷۲-۸/۵)

### نماد نور و مسأله «وحدت وجود»

گراز وی درفشان گردی ز نورش بی نشان گردی

نگه دار این نشانی را، میان ما نشان باشد

(مولوی، ۱۳۷۸: ۳۰)

مولوی با طرح دیدگاه‌های یاد شده در مورد نور خدا، سعی دارد به تبیین یکی از اندیشه‌های بنیادین مکتب عرفان و تصوف نیز پردازد و آن مسأله «اتحاد با مطلق» یا تجلی و ظهور حق در انسان کامل به طریق ظاهر و مظهر است.<sup>۱۷</sup> مولوی بر اساس تجربه عرفانی و شخصی خود در مثنوی به صراحت از این مسأله با عنوان «اتحاد نوری» یاد می کند. اتحاد با مطلق حقیقی را باید

عقیده برخی از عرفا دانست که معتقد به وحدت وجود هستند و گاهی در این زمینه گفتارهایی را بیان می‌کنند که موجب سوء تفاهمهایی در حق آنها می‌شود. از جمله این گفتارها می‌توان به گفتارهای «انا الحق» منصور حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید بسطامی اشاره کرد. این گفتارها چون با اصول و احکام دینی مغایرت و تباین دارند و در واقع بوی خدایی از آنها به مشام می‌رسد، موجب شده است که گویندگان این گفتارها به حلول و اتحاد و تناسخ متهم گردند؛ لیکن مولوی نیز به سبب پرهیز از مناقشه و توجیه احوال و تجارب عرفانی صوفیه از این اتحاد تحت عنوان «اتحاد نوری» یاد می‌کند.

مولوی این مسأله را در دفتر پنجم در ضمن حکایتی بیان می‌کند. در این حکایت عاشق در معشوق چنان فانی شده است که از خود هیچ نشانی نمی‌بیند، مانند سنگی که در اثر تابش آفتاب به لعل مبدل شود و از صفات آفتاب آکنده گردد و در وجود او هیچ خصوصیت سنگی باقی نماند. بنابراین بعد از این دگرذیسی، اگر آن لعل به خود عشق ورزد، در حقیقت به آفتاب نیز عشق ورزیده است، چون او همه، صفات آفتاب را پذیرفته و به لعل درخشان تبدیل شده است و اگر آفتاب را هم دوست داشته باشد، خود را دوست داشته است. پس تا زمانی که آن سنگ به لعل بدل نشده و تبدیل صفات نیافته است با خود دشمن است؛ زیرا در این حالت دویی و غیریت بروز می‌کند و مانع از رسیدن نور حقیقت به او می‌شود و به همین سبب دیگر شایسته نیست که او بگوید «انا»، زیرا این انا، من تاریک او و در حکم عدم و نیستی است. مولوی در بطن این داستان با توجه به لفظ «انا» گریزی می‌زند به «انا الحق» فرعون و منصور حلاج. او می‌گوید: «انا الحق» فرعون ناشی از انانیت و وجود تاریک او بود و به همین دلیل پست و خوار گشت. اما «انا الحق» حلاج ناشی از تبدیل صفات پست او بود به همین دلیل رستگار شد. در واقع فرعون مثل سنگ سیاهی بود که تاریکی انانیت را با خود داشت. اما حلاج عقیق یا لعلی بود که عاشق نور بود و به همین خاطر سرا پا نور شد.<sup>۱۸</sup> و از اتحاد با مطلق سخن گفت:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان در صبوحی کای فلان بن فلان  
 مر مرا تو دوست تر داری عجب یا که خود را؟ راست گو یا ذالکرب  
 گفت من در تو چنان فانی شدم که پرم از تو ز ساران تا قدم...

همچو سنگی کو شود کل لعل ناب      پر شود او از صفات آفتاب...  
پس نشاید که بگوید سنگ انا      او همه تاریکی ست و در فنا  
گفت فرعونی انا الحق گشت پست      گفت منصورى انا الحق و برست  
آن انا را لعنة الله در عقب      و این انا را رحمة الله ای مُحِبِّ...  
این انا هو بود در سرّ ای فضول      ز «اتحاد نور» نه از رای حلول

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۹/۵-۲۰۲۰)

در حقیقت مولوی با آوردن این داستان و بحثهای یاد شده، می خواهد مسأله اتحاد با مطلق عرفانی حلاج و امثال او را که به حلول و تناسخ محکوم شده اند به طریق اتحاد نوری توضیح دهد و توجیه نماید. متعاقباً مولانا باز در مثنوی یکی از پیچیده ترین و دشوارترین اصول فکری عرفا را که به «وحدت وجود» مشهور شده است از طریق «نماد نور» با بیانی صریح و زیبا و جذاب تشریح می کند.

منبسط بودیم و یک جوهر همه      بی سرو بی پادیم آن سر همه  
چون به صورت آمد آن نور سره      شد عدد چون سایه های کنگره  
کنگره ویران کنید از منجیق      تارود فرق از میان آن فریق  
شرح این را گفتمی من از مری      لیک ترسم تا نلغزد خاطری  
(مثنوی، ۴/۱-۶۹۱)

### نتیجه

از مجموعه این گفتارها می توان دریافت که مشایخ بزرگ صوفیه چقدر سعی داشتند که آنچه را با قرائت آیه نور در تجربه عرفانی خود از آن درک می کنند با زبانی ساده و شیوا و پرهیز از مفهوم سازیهای غیر متعارف و دشوار بیان نمایند. منطق بیانی و تفسیری عرفا چنان حکم می کند که هر چیزی که خارج از تجربه روحانی و عرفانی آنان باشد بر زبان نیاید. به همین خاطر عرفا در ادای هر گونه گفتاری که خارج از حیطه تجربه شان باشد پرهیز می کنند و معنا و مفهومی را که در عالم تصوف بیان می کنند بر اساس درک و آگاهی عرفانی است. انجام سخن اینکه منطق بیانی صوفیه در تشریح مبانی ایدئولوژی خود منطقی منحصر به فرد می تواند باشد، منطقی که تنها

با استفاده از نمادهای رسا و شیوا و به دور از هر گونه استدلال‌های پیچیده و دشوار فلسفی، تجارب عالی و غنی عرفانی خود را که شامل خودشناسی، خداشناسی و پیامبرشناسی می‌شود با بیانی روشن و شفاف تبیین و توجیه می‌کند. منزّه بودن خدا از هر گونه تشبیهی مشکل‌اصولی عرفان و تصوف در ارائه مضامین و مفاهیم در مورد خدا است. بنابراین نمادپردازی عرفا در باب نور که البته خود قرآن این نماد را در اختیار صوفیه قرار داده است، کفایت لازم برای انتقال مفاهیم و مضامین درباره خدا را خواهد داشت. عرفا با نماد نور معنای تقرب حقیقی به معشوق ازلی را نشان می‌دهند، آنان حتی تجربه عشق را که عالی‌ترین تجربه عرفانی است از طریق نماد نور بیان می‌کنند تا بدین گونه مفهوم حقیقی تقرب کامل به معشوق را که خارج از حیطه قیل و قال است، تبیین نمایند.

از طریق نماد نور است که عرفا عوالم عالی فرشتگان و پیامبران و صعود به قلمرو الوهیت و عالم ملکوت را بر اساس تجارب خود تشریح می‌کنند. با این همه می‌توان گفت که نماد نور در بین نمادهای عرفانی تنها نماد قدسی و معنوی می‌تواند باشد که عرفا سعی دارند از طریق آن ضمن بیان تجربه عرفانی خود از مواجهه با حقیقت برتر، ماهیت روح‌خدایی خود را نیز ادراک نمایند.

### پی‌نوشت

- ۱- والتر ترنس استیس (Walter Terence Stace) محقق و فیلسوف انگلیسی در کتاب «عرفان و فلسفه» بر اساس دیدگاه‌های فلسفی و روانشناختی به تحلیل احوال باطنی و تجارب عرفانی صوفیه پرداخته است. او هر چند در این باب با ارائه شواهد و دلایل مستدل سعی دارد ماهیت حقیقی احوال باطنی و تجارب عرفانی صوفیه را تبیین نماید، لیکن چگونگی برخی از موضوعات بنیادین تصوف نظیر «وحدت وجود» و «فنا و بقا» برای او همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است.
- ۲- درباره نماد از دیدگاه‌های فلسفی، تاریخی و زیباشناسی و نیز از دیدگاه فرهنگ‌های مختلف تحقیقات زیادی صورت گرفته است. نیر می‌توان مدخلهایی را درباره نماد در دایرة المعارف‌های معتبر پیدا کرد. در این مورد رجوع شود به فهرست منابع مقاله حاضر.

۳- در این مورد رجوع شود به دیدگاه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی در مقدمه دفتر روشنائی از میراث عرفانی با یزید بسطامی، ص ۱۵.

۴- در آیین زروانی که بیشتر جنبه اسطوره ای آن غالب است، نور و ظلمت عناصر نمادینی هستند که در مورد اورمزد و اهریمن به کار رفته اند. در باورهای زروانی اورمزد با نماد نور و روشنائی تبیین می شود. در این آیین زمانی که اهریمن از زروان زاده می شود جهان تاریک و سیاه است و آنگاه که همزاد اهریمن یعنی اورمزد از زروان جدا می شود روشنی و نور در جهان هویدا می گردد که سرانجام بر تاریکی غالب خواهد شد. در این باب رجوع شود به الملل و النحل شهرستانی و نیز به مزدا پرستی در ایران قدیم، آرتور کریستن سن، ترجمه ذبیح الله صفا، ص ۱۵۱، نیز ایران در زمان ساسانیان، ص ۲۲۰.

۵- قال الحسن بصری: عنی بذلک قلب المؤمن، و ضیاء التوحید لأن قلوب الأنبیاء أنور من أن تُوصَفَ بمثل هذه الانوار.

۶- النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجہ المعرفة و فتیلتہ الفریض و دهنه لااخلاص و نوره نور الاتصال. فکلما ازداد الاخلاص صفاء ازداد المصباح ضیاء و کلما ازداد الفریض حقیقه ازداد المصباح نوراً.

۷- قال الجنید رحمه الله تعالى: فی قوله «الله نور السموات و الارض» قال هو منور قلوب الملائكة حتى سبحوه، قدسوه، و منور قلوب الرسل حتى عرفوا حقیقه المعرفة،....

۸- قال الحسین: فی قوله: آیه «الله نور السموات و الارض» قال منور قلوبکم حتی عرفتم و وجدتم و ختم بقوله: «یهدی الله بنوره من یشاء»...

۹- المشکاة نفس العارف، كأنها کوکب دری فنفسه مثل بیت، و قلبه مثل قندیل، و معرفته مثل السراج...

۱۰- المشکاة جوف محمد(ص) و الزجاجة: قلبه و المصباح: النور الذی قد جعل الله فیہ كأنها کوکب دری توقد من شجرة مبارکة...

۱۱- یعنی مثل نور محمد. گرهارد باورینگ در تحقیقات خود دیدگاه تستری را درباره نور محمدی به تفصیل بیان کرده است: Bowering, Gerhard: The mystical vision ..., pp.149,150.

۱۲- قال جعفر بن محمد (ع) الانوار مختلفه، اولها نور حفظ القلب، ثم نور الرجاء، ثم نور الحب، ثم نور التفكير، ثم نور اليقين، ثم نور التذكر، ثم نور النظر بنور العلم، ثم نور الحياء، ثم نور خلاوة الايمان ثم نور الاسلام... و كلُّها من انوار الحق التي ذكرها الله في قوله: «الله نور السموات و الارض...»

۱۳- دکتر شفیعی در باره این نظریه عین القضاة می گوید: «عین القضاة بر اساس این نظریه، بسیاری از مشکلات کلامی و فلسفی خود را حل کرده است. مسأله جبر و اختیار و مسأله اختلاف مذاهب و علت آن را از این رهگذر تفسیر می کند و نیز وجود کافران و موحدان را. در نظر عین القضاة، ابلیس و محمد دو سوی عشق الاهی اند که هر کدام بهری از آن نصیبتان شده است و هر کدام با بهر خویش عده ای را به سوی خود می خواند ابلیس به ضلالت و محمد (ص) به هدایت.» برای تفصیل در مورد چنین دیدگاه‌هایی رجوع شود به تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، رینولد انیکلسون، ص ۱۴۴ به بعد. نیز به دیدار با سیمرغ، ص ۱۹۴ و ۱۹۵

۱۴- برای مشاهده شواهد دیگر رجوع شود به مثنوی ایبات: (۱/۱-۱۹۵۰)، (۲/۱-۱۲۵۱)، (۶/۱-۳۷۱۴)، (۱/۱-۱۳۳۶)، (۲/۱-۱۰۸۵)، (۳/۲-۱۲۵۰)، (۸/۲-۱۲۹۳)، (۸/۲-۱۵۴۷)، (۴/۲-۲۱۶۹)، (۲/۲-۱۳۵۶)

۱۵- یوسف و موسی ز حق بردند نور در رخ و رخسار و در ذات الصدور... (مثنوی، دفتر ششم، ایبات ۳۰۶۶ تا ۳۰۹۸)

۱۶- برای تفصیل در این مورد رجوع شود به «مولوی نامه»، مبحث وحدت وجود و وحدت موجود، ج ۱، ص ۱۹۲ تا ۲۳۷

۱۷- انسان نورانی، انسانی است که قلب و روح وی به صورت آینه ای صاف در آمده و نور الاهی را در خود منعکس ساخته و به کمال مطلق رسیده است و از این روی می تواند دیگران را نیز راهنمایی کند. مولوی ویژگیهای چنین انسانی را در کتاب «فیه ما فیه» بر اساس حدیث نبوی «اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» تفسیر و تشریح کرده است. (فیه ما فیه، ص ۱۲۸). نیز هنری کربن این مسأله را به طور کلی در کتاب (انسان نورانی در تصوف ایرانی) به تفصیل بیان نموده است.

## منابع

- قرآن کریم، محمد مهدی فولادوند، تحقیق و نشر دار القرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ اول، تهران، بی تا
- ابراهیمی دینانی، (۱۳۶۴) شعاع اندیشه و شهود در فاسفۀ سهروردی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۷) اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.
- ابن عربی، محی‌الدین، (بی تا) فصوص الحکم، التعليقات علیه ابو العلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهرا.
- استیس، و. ت. (۱۳۷۵) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲) مناقب العارفين، شمس‌الدین احمد افلاکی، به کوشش تحسین یازجی، چاپ دوم، تهران، ناشر دنیای کتاب.
- بسطامی، بایزید، (۱۳۸۴) دفتر روشنائی، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن.
- پور نامداریان، تقی، (۱۳۷۴) دیدار با سیمرغ، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پور نامداریان، تقی، (۱۳۶۴) رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- تستری، ابی محمد سهل بن عبدالله، (۱۴۲۳ هـ. / ۲۰۰۲ م) تفسیر التستری، علق علیه و وضع حواشیه محمد با سل عیون السود، الطبعة الاولى، لبنان، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تفسیر (منسوب به) امام جعفر صادق (ع)، در مجموعه آثار سلمی، (۱۳۶۹) حقه الأب بولس نوبیا، نقلاً عن حقایق التفسیر للسلمی، گردآوری نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران، مرکز دانشگاهی.

جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵) *محيى الدين ابن عربى چهره برجسته عرفان اسلامى*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

دلاشو، م. لوفلر، (۱۳۶۴) *زبان رمزى افسانه ها*، ترجمه جلال ستارى، چاپ اول، تهران، انتشارات توس.

رازی، نجم‌الدین، (۱۳۷۳) *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ پنجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سلمی، الامام ابو عبدالرحمن، (۱۴۲۱ هـ. ۲۰۰۱ م) *تفسیرالسلمی و هو حقایق التفسیر*، تحقیق سید عمران، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمیه.

سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۷۴) *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تعلیق و تحشیه مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۷) *حکمة الاشراف*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چاپ ششم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳) *شواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش.

عبدالباقی، محمد فواد، (۱۳۷۴) *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، چاپ دهم، تهران، نشر پرتو.

عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین، (۱۳۸۶) *اسرار نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات، محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.

غزالی، ابی حامد محمد بن محمد، (۱۴۱۴ / ۱۹۹۴) *مجموعه الرسائل، مشکاة الانوار*، منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الاولى، لبنان، بیروت، دارالکتب العلمیه.

فاخوری، حنا، (۱۳۸۱) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامى*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۰) *احادیث مثنوی*، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

فروم، اریک، (۱۳۶۶) *زبان از یاد رفته*، ترجمه ابراهیم امانت، چاپ چهارم، تهران، انتشارات مروارید.

کرین، هنری، (۱۳۸۳) *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامز جواهری نیا، چاپ دوم، شیراز، ناشر آموزگار خرد.

کریستین سن، آرتور، (۱۳۵۴) *مردا پرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران، چاپ سوم، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

کریستین سن، آرتور، (۱۳۷۲) *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ هشتم، تهران، ناشر دنیای کتاب.

کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب اصول کافی، (بی تا) ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمیه اسلامی.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۸) *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار.

مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۵۸) *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳) *مثنوی معنوی*، به کوشش توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۸) *کلیات شمس تبریزی*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

نویا، پل، (۱۳۷۳) *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۲) *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن.

هاکس، جیمز، (۱۳۷۷) *قاموس کتاب مقدس*، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.

همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۰) *مولوی نامه*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات آگاه.

همدانی، عین القضاة، (۱۳۷۷) تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عسیران، چاپ پنجم، تهران، کتابخانه منوچهری.

Cuddon, J. A. (1984) *A Dictionary of Literary Terms*, Revised Edition, PENGUIN BOOKS, Pp671-674.

*The Encyclopedia of Religion*, (1986) Mircea Eliade Editor in Chief.

Gerhard, Bowering, (1980) *The mystical vision of existence in classical Islam*, Berlin, New Yourk.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی