

نشریه ادبیات تطبیقی  
دانشکده ادبیات و علوم انسانی  
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۱۰، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۷

### بررسی تطبیقی تأویلات آیه نور در دیدگاه ابن عربی و مولانا

محمدرضا ساعدی رودی<sup>۱</sup> (علمی- پژوهشی)

محمدرضا صرفی<sup>۲</sup>

عنایت الله شریف پور<sup>۳</sup>

#### چکیده

آیه نور، از جمله آیاتی است که تمثیلی اعجاب انگیز درباره حقیقتی متعالی و ماورایی دارد. در این تمثیل زیبا، رموز و نهفتگی‌هایی موجود است که گاه لازم می‌آید با زبانی نمادپردازانه به بیان آن پرداخته شود. عرفان اسلامی در پرتو کتاب آسمانی قرآن، روایات و احادیث معصومان (علیهم السلام)، در مباحث هستی‌شناسی و توحید، سرشار از غنای فکری و ژرف-اندیشی است که هر بار با دقت و تأمل در این معارف، افق‌های جدید و فضاها 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. واژه‌هایی که در این آیه شریفه، محور اصلی موضوع است، عبارتند از: نور، مشکات، مصباح، زجاجه، شجره، زیتونه، لاشرقیه و لاغربیه. دلالت‌های لفظی، استعاری و تمثیلی متعددی در واژگان مذکور، موجود است. این مقاله به منظور بحث و تحلیل تعبیر مطرح‌شده مربوط به آیه نور، با تکیه بر آثار ابن عربی و مولانا و تحلیل‌های صاحب نظران، نوشته شده است و سپس، به توصیف و تحلیل پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی: قرآن، آیه نور، نور، ابن عربی، مولانا.

<sup>۱</sup> - دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان (نویسنده مسئول):

mstfsaedi8@gmail.com

<sup>۲</sup> - استاد بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان: m\_sarfi@yahoo.com

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

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۷

## ۱- مقدمه

برخی بر این باورند که قرآن، ورای ادراک آدمی است، پس احدی حق تدبّر و تأمل در معانی و مفاهیم آن را ندارد و عده‌ای قرآن را کتابی ساده می‌دانند که در همان قالب معنای لفظی و سطحی، کاربرد دارد. این دو دیدگاه، باعث محدودیت در تحقیق و تفحص و مهجوریت قرآن شده‌است. قرآن، دارای ظرفیت‌های استثنایی است و هر کس به فراخور استعداد و قابلیت‌های معرفتی خود، می‌تواند از این اقیانوس بی‌انتهای صیدی در حدّ توان خویش برگیرد؛ به این معنا که در پس ظاهر ساده آن، مفاهیم و موضوعات عمیق و بی‌پایان نهفته‌است.

آیه ۳۵ سوره نور (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...)، آیه‌ای شگفت‌انگیز است. هر مفسّر و اندیشمندی، بسته به مراتب ایمانی، شهودی و استدلالی، از این آیه شریفه، دریافت و برداشتی داشته‌است که اگرچه در صورت بیانی و شاکله بحث هر یک، تفاوت‌هایی دیده می‌شود، ماهیت هر کدام به یک حقیقت می‌پیوندد.

تمثیلی که در این آیه به کار رفته، همانند دیگر تمثیل‌های قرآنی، نزدیک‌کننده هر چه بیشتر مفاهیم، به ذهن مخاطب است؛ اما اصطلاح نور، فراتر از یک مفهوم، جلوه‌ای از نمادها و مجازها را فرا روی اندیشمندان و هنرمندان قرار داده‌است و ایشان آرا و استدلال‌هایی را مطرح کرده‌اند. برخی برای توجیه، به تأویل و معانی باطنی پرداخته‌اند و در دیدگاه برخی، ضابطه‌مند بودن و نقل معتبر از معصوم، به‌عنوان اساس کار تأویل، مورد عنایت بوده‌است. یکی از حوزه‌های معرفتی که تأویل در آن کاربرد وسیعی دارد، عرفان اسلامی است؛ البته عرفا، سعی کرده‌اند که تأویلاتشان بر مبنای حفظ معنای ظاهری قرآن باشد. بنای این نوع تأویل، اتکای بر معرفت حاصل از کشف روحانی است.

هدف اصلی در این مقاله، تحلیل اندیشه‌های عرفانی ابن عربی و مولانا و نمادپردازی این دو عارف و متفکر شهیر اسلامی، درخصوص نور و این آیه شریفه است. اهمیت پرداختن به موضوع، علاوه بر لذت‌بخشی، فضایی از تفکرات و کشفیات عقلی، اشراقی و ذوقی، دامنه نگرش‌ها و پیوندها را ارائه می‌دهد تا بدین ترتیب، راهکاری در مسیر رهپویان قرآنی باشد. نکته بارزی که در مقایسه لحاظ شده، مفاهیم و رهیافت‌هایی است که در بحث نوری، جزء

ملزومات آن محسوب می‌شود و با استخراج این لوازم مشترک، مانند: تمثیل آینه در بحث تجلی، انسان کامل، وحدت و کثرت و... از آثار این دو شخصیت بزرگ، زمینه‌هایی برای تحقیقات تطبیقی، از این گونه موضوعات فراهم می‌آید.

مبنای بحث در این آیه شریفه، نور و تبیین تجلی نور حق، بر همه موجودات است؛ با محوریت این موضوعات که مراد و منظور از این نور چیست؟ دلالت‌هایی که اصطلاحات خاص و کلیدی این آیه دارد و در این خصوص عارفانی چون ابن عربی و مولانا، به فراخور استدلال و برداشت‌های خود، با نمادپردازی به تبیین آن پرداخته‌اند، کدام‌اند؟ از جمله نکاتی که باید حدّ و مرز آن تعیین شود، توصیف و محتوای تمثیلی تجلی حق، در شاکله بحث است؛ به علاوه، رابطه‌ای که می‌توان با توجه به این آیه، بین خالق و مخلوق استنباط نمود.

#### ۱-۲- پیشینه تحقیق

در تفاسیر قرآنی علمای سلف و مفسرین عصر حاضر، در باب آیه ۳۵ سوره نور، توضیحات مختصر و مبسوطی با زمینه‌های عرفانی و فلسفی، مفاهیم ظاهری و باطنی، جلب نظر می‌کند؛ آرای فلسفی، کلامی و عرفانی مرتبط با این آیه، از اندیشمندان و عرفایی چون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا و... قابل توجه است. در بحث حاضر، با امعان نظر و محور قرار دادن آثار ابن عربی و شارحان آثارش، از جمله: آشتیانی، آملی، عقیقی، جامی، خوارزمی، قیصری و قونوی، موارد برجسته‌ای از افاضات و آرای صاحب‌نظران و نویسندگان معاصر، از جمله: ریاض عبدالله، عثمان یحیی، خرّمشاهی و... گردآوری شده، با ترجمه برخی نکات مرتبط با موضوع، دیدگاه‌های این شخصیت برجسته، مورد تحلیل قرار گرفته‌است. در بررسی نور و آیه نور از نظر گاه مولانا، تکیه ما بر مثنوی، دیوان شمس و فیه مافیه است و در این راستا به آثار معاصران مولانا، نظر داشته و از توضیحات استادانی چون: فروزانفر، چیتیک و... استفاده شده- است. در مجموع این آثار، اشاراتی در مورد نور و در برخی به صورت کوتاه، در باب آیه نور، ملاحظه می‌شود. بر آن شدیم، آیه مورد بحث را در چارچوب یک موضوع مشخص و منسجم، با رویکرد نمادگرایی در آثار ابن عربی و مولانا، بررسی نماییم؛ لذا، به طرح نظرات و تحلیل و نتیجه‌گیری مبادرت شده‌است.

## ۲- بررسی تطبیقی تاویلات آیه شریفه نور در آثار ابن عربی

یکی از آیات شگفت انگیز سوره نور که جایگاه ویژه ای در تفاسیر، ادب، عرفان و فلسفه اسلامی دارد، آیه ۳۵ سوره نور است:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَيَّ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

عفیفی، عبارت ابن عربی را در تفسیر «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، در کتاب شرح فصوص الحکم، چنین آورده است: «فَيَقُولُونَ إِنَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ بِمَعْنَى أَنَّهُ الْعَقْلُ الْكُلِّيُّ الْإِلَهِيُّ وَنُورُ الْأَرْضِ بِمَعْنَى أَنَّهُ مَبْدَأُ وُجُودِ الْعَالَمِ أَوْ مَبْدَأُ الْخَلْقِ فِيهِ». (ابن عربی، بی تا، بخش دوم: ۱۰۹) خداوند نور آسمانهاست، در حقیقت، بدین معناست که او عقل کلی است و نور زمین بودن، بیانگر این است که وی مبدأ و آغازگر عالم وجود و خلقت است. او در بخش دیگری از فصوص، عالم را سایه‌ای از نور حق می‌داند که ادراک وجودش، منوط به نوربخشی حضرت الهی است؛ پس حقیقت و اصل وجود، پروردگار عظیم الشان است که تجلی نموده و به اشکال مختلف، جلوه خود را نمایانده است:

«اگر نور نباشد، وجود سایه قابل ادراک نیست. در پرتو نور است که ادراک ممکن می‌گردد. جاهل، سایه را هم در کنار شخص، یک موجود حقیقی می‌پندارد؛ ولی عارف می‌داند که سایه، وجودش موهوم است و هیچ جز شخص صاحب سایه نیست. سایه، وجودی زاید بر وجود صاحب خود ندارد. عالم نیز چنین است. عالم چیزی زاید بر وجود حق نیست. همان خود اوست که به این اشکال مختلف جلوه گر شده است. همچون روشنایی نور است که از ورای شیشه‌های رنگارنگ بتابد و سرخ و کبود و سبز بنماید. از رنگ‌ها که بگذری، نور در پشت شیشه‌ها رنگ ندارد و یکی بیش نیست.» (ابن عربی، بی تا، بخش دوم: ۴۴۸)

در قاموس قرآن، نور از اسمای الهی است. به هر تقدیر، تجلیات و فیوضات حضرت پروردگار، بر مراتب هستی، فراگیر و پایدار است. این تمثیل ابن عربی که نور بی‌رنگ در شیشه‌های رنگین، به رنگ شیشه درمی‌آید، مصداق جلوه خداوند تبارک و تعالی است که در اعیان ثابت<sup>۱</sup> و همه موجودات، رنگارنگ جلوه گر می‌شود. وی در صفحه ۷۰۲ در همین مبحث، اطلاق

نور را بر مراتب هستی، این گونه توجیه می کند: «اطلاق نور بر هر یک از مراتب هستی یا حضرتی از حضرات، به لحاظ مقایسه هر مرتبه با مراتب پایین تر است.»

از بیان ابن عربی در باره نور، می توان به این نتیجه رسید که یک طرف عالم، نور محض است و در طرف دیگر آن، تاریکی وجود دارد و میان این دو، منطقه انوار است که به سایه‌ها تعبیر می شود. این را می توان در سلسله مراتب هستی، توجیه کرد؛ هر مرتبه پایین تر، سایه‌ای از مرتبه بالاتر است که این سایه در اصطلاح وی، همان نور متعین یا ضیاء است. نوعاً نور، در دیدگاه ابن عربی، در مراتب متعددی قرار دارد و عبارت وی را می توان چنین تحلیل نمود که هر مرتبه پایین تر نور، نسبت به مرتبه بالاتر، از نور ضعیف تری برخوردار است و این، همان نکته‌ای است که در عرفان اسلامی، براساس آیات قرآن، نور در همه پدیده‌های عالم متجلی است. مؤلف کتاب حکمت الاشراق، از مقایسه فلسفه اشراق و عرفان در باب سریان نور، نتیجه گرفته که همه عالم، حتی مراتب نازل عالم ماده نیز از نور بهره دارند:

«در دستگاه فلسفه اشراق، عالم ماده بدون هیچ مجامله‌ای سراسر ظلمت است و از نور بهره‌ای ندارد. اما محققان عرفان، با توجه به سرایت هویت الهی، نور را نه فقط در عقل اول و مراتب مادون تا نفس انسانی، بلکه در مراتب نازل هستی و عالم ماده نیز صادق می دانند. آنان عالم ماده را از یک جنبه، امری نورانی و از جهتی ظلمانی می دانند که به نظر می آید، چنین طرحی مناسب تر و معقول تر است.» (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۵)<sup>۲</sup>

ابن عربی، بحثی نمادین در باره زمین و آسمان دارد:

«در عرفان، زمین نماد جهت سفلی و عالم جسمانی و مادی است. آسمان نماد جهت علیا و عالم معنی به شمار می رود. ارض عبارت است از: ۱- صفات خلق، در مقابل صفات حق (سماء) و پایین در مقابل بالا (سماء) و عالم فساد در مقابل عالم اصلاح (سماء)؛ ۲- دنیایی که بر روی آن زندگی می کنیم، با بدن انسانی که مخلوق اوست و آن محل ظهور روزی است؛ ۳- به معنای خلق است، در مقابل زینت آن که حق است.» (میرآخوری، ۱۳۸۹: ۴۶۰) او می گوید: جهان وجود مشتمل است بر عرش، کرسی، سماوات هفت گانه، زمین و آنچه در آن می باشد.» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۰)

لازم است که در بحث این آیه، نگاه ابن عربی را به خلق و نظام خلقت بررسی نماییم. استاد دینانی می نویسد:

«آنچه درباره خلق در آثار ابن عربی مطرح شده، در آثار هیچ‌یک از حکما و متکلمان سابقه نداشته است. از نظر او، خلق، امری نیست که خداوند یک‌بار و برای همیشه آن را انجام داده باشد و نیز هستی دادن به آنچه نیست، نمی‌باشد. خلق در دیدگاه ابن عربی، فعل دائم خداوند از ازل تا ابد بوده که به طور پیوسته انجام می‌پذیرد و در نتیجه، تجلیات حق را ظاهر می‌سازد. وی در فصّ شعیبی، نظریه خود را درباره آفرینش عالم مطرح می‌کند و آن را با اصطلاح قرآنی «خلق جدید» در آیه شریفه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/۱۵)، تطبیق می‌نماید و معتقد است که بسیاری از مردم، توان ادراک حقیقت خلق جدید را ندارند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۱۵۵-۱۳۵)

ابن عربی صدور اشیا و خلقت را به اعتبار نسبت مجاز، برای خالق به کار می‌گیرد. بحث صدور<sup>۳</sup>، از مباحث کلیدی در فلسفه و عرفان است؛ هرچند او، تعبیر صدور کون از وجود را به کار برده است، این بدان معنا نیست که او، حق تعالی را مصدر اشیا بداند. وی در یکی از رسائلش (رسائل الصفات الالهیه) تصریح کرده است که: «نمی‌توان جز به طریق مجاز، از صدور اشیا از حق سخن گفت؛ زیرا اطلاق این لفظ، از طریق شرع به ما نرسیده است.» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۲۱) در کتاب «مقایسه دیدگاه‌های عرفانی جلیلی و ابن عربی»، در باره صدور، این‌گونه آمده است: «دلیل عدم انتساب مصدر اشیا به حق: زیرا حق تعالی، منزّه از نسبت با ممکنات است و علاوه بر این، لفظ «صدور»، به نوعی جدایی میان واجب و ممکن و داشتن هویتی خاص را برای ممکن، نشان می‌دهد؛ بدین معنی که در صدور، به نوعی دلالت بر انتقال از حالتی وجودی، به حالت وجودی دیگر دارد، حال آنکه در ممکن، همواره سبق عدمی ایجاد می‌شود.» (امامی، ۱۳۸۹: ۱۶۹)

در ادامه آیه، عیناً تفسیر «مثل نوره» را از تفسیر ابن عربی در اینجا نقل می‌کنیم: «مَثَلُ نُورِهِ صِفَةٌ وَجُودِهِ وَظُهُورِهِ فِي الْعَالَمِينَ بِظُهُورِهَا بِهِ كَمَثَلِ وَهِيَ إِشَارَةٌ إِلَى الْجَسَدِ لِظُلْمَتِهِ فِي نَفْسِهِ وَتَنُورِهِ بِنُورِ الرُّوحِ». (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۴۰)؛ «مَثَلُ نُورِهِ»، صفت وجودی و ظهوری حق تعالی در هر دو جهان است و طبق این تمثیل، اشاره به جسم ظلمت گرفته بشر است که با نور روح، روشنایی یافته است.

«مشکات»، در دیدگاه ابن عربی، وجود پاک حضرت رسول (ص) است؛ ترجمه آقایان

موحد را از فصوص الحکم ابن عربی، در باره واژه «مشکات»، اینجا یاد آور می‌شویم: «و ما یراهُ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ إِلَّا مِنَ مِشْكَاهِ الرَّسُولِ الْخَاتَمِ وَلَا يَرَاهُ أَحَدٌ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ إِلَّا مِنَ مِشْكَاهِ الْوَلِيِّ الْخَاتَمِ حَتَّى أَنْ الرَّسُلَ لَا يَرَوْنَهُ - مَتَى رَأَوْهُ - إِلَّا مِنَ مِشْكَاهِ خَاتَمِ الْأَوْلِيَاءِ؛ هیچ یک از انبیا و مرسلین حق را نمی‌بینند، مگر از مشکات رسول خاتم و باز هیچ یک از اولیا، او را نمی‌بینند مگر از مشکات ولی خاتم؛ حتی رسولان حق اگر او را ببینند، از مشکات خاتم اولیا می‌بینند.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۳۷)

با توجه به تأویل و تفسیر ابن عربی در مورد «مشکات»، تحلیل این بحث، در حدیث شریف «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» نهفته است. انبیا از آدم (ع) تا آخرین آنان، نور حقیقت را از مشکات خاتم النبیین اخذ نموده‌اند؛ اگرچه وجود خاتم النبیین از لحاظ زمانی، پایان بخش رسالت انبیاست، لیکن حقیقت نبوت حضرت رسول (ص)، پیش از همگان، موجود بوده است؛ به عبارتی، مظهر اعلاى تابش نور حق را می‌توان در خاتم انبیا و خاتم اولیا دانست. انبیای دیگر، ریزه‌خواران خوان خاتم انبیا و راه‌جویان چراغ هدایت اوی‌اند و اولیا نیز از فیض خاتم اولیا و نور چراغ او بهره‌مند می‌گردند.

در باره تفسیر زجاجه و تشبیه آن به کوكب درى می‌خوانیم: «و الزُّجَاجَةُ إِشَارَةٌ إِلَى الْقَلْبِ الْمُنْتَوِّرِ بِالرُّوحِ الْمُنَوَّرِ وَ شَبَّهَ الزُّجَاجَةَ بِالْكُوكَبِ الدَّرِيِّ لِسَاطِئِهَا وَ فَرَطِ نُورِيَّتِهَا كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الْقَلْبِ.» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۴۰)؛ در این عبارت، زجاجه را همان قلب دانسته که به وسیله روح، منور گشته است و تشبیه آن به کوكب درى، از لحاظ فراخنایی و شدت نورانیت آن بوده که توصیف حال قلب انسان کامل است. عقیفی، با عنایت به فصوص الحکم ابن عربی، شرح مبسوطی در باره زجاجه داده است که به ترجمه و توضیح این عبارت پرداخته می‌شود:

«لَأَنَّ شَبَّهَ الْحَقَّ بِالنُّورِ الَّذِي لَا لَوْنَ لَهُ، وَ يُشَبَّهُ الْخَلْقَ بِالزُّجَاجِ الْمُلَوَّنِ وَ يَقُولُ إِنَّ الْحَقَّ يُظْهِرُ فِي صُورِ الْمَوْجُودَاتِ بِحَسَبِ مَا تَقْتَضِيهِ طَبِيعَةُ هَذِهِ الصُّورِ كَمَا يُظْهِرُ النُّورُ الْمَرْتِيُّ خِلَالَ الزُّجَاجِ الْأَخْضَرَ أَخْضَرَ وَ الْمَرْتِيُّ خِلَالَ الزُّجَاجِ الْأَحْمَرَ أَحْمَرَ وَ هَكَذَا. فَالنُّورُ هُوَ الْحَقُّ أَوِ الذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ وَ الزُّجَاجُ هُوَ الْعَالَمُ، وَ الْأَلْوَانُ هِيَ صُورُ الْوُجُودِ الْمُخْتَلِفَةِ وَ الذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ لَا لَوْنَ لَهَا.» (عقیفی، بی تا، فص ثانی: ۱۱۱-۱۱۲)

در حقیقت، ابن عربی، نور حق را نوری بدون رنگ می‌داند که هیچ عوارضی از رنگ در

وجود پاک او راه ندارد (به عبارتی از عرض و جنس مبراست) و مراد از زجاجه، مخلوق اوست که در آنها مانند قندیل، تلون و رنگارنگی وجود دارد. همان‌طور که تابش نور مرئی بر زجاجه (قندیل) سبز، به رنگ سبز درمی‌آید و بر قندیل قرمز، رنگ قرمز را به خود می‌گیرد و الی آخر، به همین ترتیب، حق بر حسب مقتضیات طبیعت و ظرفیت موجودات، ظهور می‌نماید؛ پس در واقع، ذات او نور و عالم، به‌مثابه زجاجه (قندیل) است و رنگ‌ها، صور موجودات مختلف است؛ به این معنا که در ذاتش، هیچ‌گونه صفت و خصیصه و نسبتی که مربوط به رنگ و پذیرش متفرعات آن باشد، وجود ندارد.

در نصّ النصوص شیخ حیدر آملی که در شرح فصوص الحکم نگاشته شده، آمده است: «مشکوه اشاره است به عالم حس و زجاجه به عالم عقل و مصباح به عالم کشف» (آملی، ۱۳۷۵: ۲۷)؛ عالم حس، همان شریعت و وجود پاک رسول (ص) است که بدان اشاره کردیم و زجاجه، نور عقلانی است که نورانیت خود را از نور دل، وام می‌گیرد و درباره آن توضیح داده شد.

شجره و زیتونه که بحث مفصلی را می‌توان بدان اختصاص داد، در تفسیر نمادپردازانه ابن عربی، این‌گونه شرح و تأویل شده است: «و الشَّجَرَةُ الَّتِي تَوَقَّدُ مِنْهَا هَذِهِ الزُّجَاجَةُ هِيَ النَّفْسُ الْقُدْسِيَّةُ، أَغْصَانُهَا فِي فِضَاءِ الْقَلْبِ إِلَى سَمَاءِ الرُّوحِ، الزَّيْتُونَةُ إِسْتِعْدَادُهَا لِلِإِسْتِعْمَالِ وَالِإِسْتِضَاءَةِ بِنُورِ نَارِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ، أَلْوَابِلُ إِلَيْهَا بِوَاسِطَةِ الرُّوحِ وَالْقَلْبِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۴۰)؛ درختی که از این زجاجه نور می‌گیرد، همان نفس قدسی است که شاخه‌های آن در فضای قلب قرار داشته و به سوی آسمان روح کشیده شده و زیتونه (روغن آن)، نور عقل فعال است که نوردهنده است و به واسطه روح و قلب، اتصال نوری آن برقرار می‌گردد.

در جلد سوم الفتوحات مکیه، این عبارت عربی در باره «زیتونه»، آمده: «الْهَوِيَّةُ وَ هُوَ الزَّيْتُونَةُ الْمُنَزَّهَةُ عَنِ الْجِهَاتِ» (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۳: ۱۹۸)؛ ابن عربی از «زیتونه» به هویت، تعبیر نموده است که از جهات مبراست. در این مفهوم، هر فرد انسانی، به حکم شجره‌بودن، یعنی جامعیت مراتب وجود، می‌تواند آینه‌ای برای اسما و صفات الهی و شریف‌ترین موجود در عالم باشد.

وی در آثار خود، مباحثی دیگر در باب درخت دارد که بی‌ارتباط با موضوع مورد بحث



ما نیست. در کتاب شجرة الكون، عالم آفرینش را مانند درختی به حساب آورده که در آن، هم میوه کمال وجود دارد و هم کفر: «کلّ عالم تکوین، همچون درختی دانسته شده که بن و ریشه آن از حبه «کن» است؛ ثمره این دانه، درخت آفرینش است که از آن، دو شاخه مختلف «کمال» و «کفر» از ریشه «اراده» و با یاری «قدرت»، نمایان گردیده است.» (ابن عربی، ۱۹۸۴: ۴۱) ربط این مطلب با موضوع، از این لحاظ قابل توجه است که در این درخت، کلّ نظام تکوین و تشریح، گنجانده شده و تمامی این امور، در ربط با تجلی الهی، مطرح گردیده است و در این تجلی، می توان رابطه قرب ایجادی و شهودی را با هم دید.

از دیگر جوانب کاربرد درخت در آثار او، ارتباط بخشیدن بین وجود انسانی و درخت است؛ البته نماد درخت و مضامین غنی و عمیق آن، در آثار بسیاری از حکما و اندیشمندان و نیز اساطیر و کتب مقدّس آمده و پرداختن ابن عربی به آن، تمثیل نمادینی است، به منظور بیان ارتباط انسان با هستی و حقیقت مطلق و هستی با آفریدگار. شوالیه می نویسد:

«درخت، جهان سفلی را با جهان اعلی پیوند می دهد و تمام چهار عنصر را در خود دارد. درخت، سه سطح جهان را با هم پیوند می دهد؛ زیر زمین را با ریشه در عمق می کاود، رویه زمین را با ساقه و شاخه های پایین تر و آسمان را با شاخه های بالایی. به طور کلی، درخت به عنوان نماد ارتباط میان زمین و آسمان، شناخته شده است.» (شوالیه، ۱۳۸۲: ۱۸۸ و ۱۸۹)

از دیگر کارکردهای نمادین درخت که در گفته های برخی حکما و همچنین اسطوره ها و کتب مقدّس بدان پرداخته شده، رابطه انسان با گیاه و درخت در قاموس آفرینش است. ابن عربی در جلد سوم فتوحات مکیه، برای جنبه نباتی انسان، به این آیه قرآن، استناد کرده است: «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا» (نوح ۱۷). به نظر وی، انسان نه تنها رویدنی بلکه قائم بر ساقه خویش است و بنابراین، در حکم درخت است، نه علف. (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۳۷)

مسعودی در مبعثی، سخنی از افلاطون، نقل می کند: «انسان، گیاهی آسمانی است؛ زیرا همانند درختی وارونه است که ریشه اش به سوی آسمان و شاخه هایش به جانب زمین است.» (مسعودی، ۱۳۴۴: ۵۹۹) کریستن سن، با توجه به اساطیر ایرانی، به این منشأ انسانی که کنایه ای از دو جنسیتی درخت یا گیاه است، اشاره نموده است: «بنا بر اسطوره های ایرانی، منشأ نخستین زوج بشر، مشی و مشیانه، به گیاه ریواس می رسد.» (کریستن سن، ۱۳۷۷: ۱۷)

با توجه به اشارات یادشده، فارغ از اعتقاداتی که در زمینه درخت وجود دارد، درخت را می‌توان نوعاً نمادی از انسان دانست. بنا بر تحلیل عثمان یحیی، این مفهوم از شجره‌بودن انسان، در بخش التجلیات الهیه از عقیده ابن عربی، دریافت می‌شود:

«انسان به حکم آفرینش خاص خود، انعکاسی از اسمای متقابل جلال و جمال الهی است و هر چه از اسما، اجناس، انواع، اصناف، نسب و اشخاص در گستره وجود و امکان است، جملگی از انسان کامل، منتشر شده‌است. انسان کامل، حقیقت جامع و مرتبه حد وسط، میان وجوب و امکان است که از آن، با تعبیر درخت میانی عالم، یاد شده‌است.» (عثمان یحیی، ۱۳۶۷: ۴۳۲)

از حیث نمادشناسی عرفانی، وقوع بیعت «تحت الشجره» جالب توجه است. همچنین، توصیف پیامبر (ص) و اصحاب آن حضرت در آیه ۲۹ سوره فتح: «نهالی که جوانه برآورده و نیرومند و ستبر گشته و بر ساقه‌هایش ایستاده‌است»<sup>۴</sup> ناظر بر تمثیلاتی است که به وحدت انسان با گیاه و درخت اشاره دارد.

در نگاه ابن عربی، درخت «لا شرقیة و لا غربیة»، حقیقتی است عرفانی؛ بدین معنا که انسان کامل، بر صورت خدایی است؛ لذا بر کل عالم، حکمرانی می‌کند و نور تقویت‌کننده‌اش، از شجره هویت الهی است که از جهات و اسمای متضاد، منزّه است. این، همان نکته‌ای است که ابن عربی، از چنین انسانی به عنوان امام اکبر یاد می‌کند؛ یعنی، کسی که تحت لوای امر الهی است و جامعه انسانی در اصول و شرایع، به منظور پرهیز از تشتت و اختلاف، باید از او پیروی نماید.

در باره این بخش از آیه نور (لا شرقیة و لا غربیة)، تعدد آرا و تأویلات را نزد عرفا، فلاسفه، متکلمین و حتی تفاسیر متقدم، مشاهده می‌کنیم، با توجه به این عبارت، دیدگاه ابن عربی در این خصوص بررسی می‌شود: «و معنی لا شرقیة و لا غربیة، إنها متوسّطه بین غرب عالم الأجساد الذی هو غروب النور الإلهی و تسترّه بالحجاب الظلمانی و بین شرق عالم الأرواح الذی هو طلوع النور و بروزه عن الحجاب النورانی.» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق.، ج ۱: ۳۴۰)؛ نظری در باره این حقیقت قرآنی در آیه نور، چنین است:

«لا شرقیة و لا غربیة»: آن (درخت)، بین شرق و غرب، یعنی میان عالم روحانی و جسمانی قرار دارد؛ یک طرف آن، عالم اجساد (مواد) می‌باشد که حجاب ظلمانی است و طرف دیگر آن، عالم

ارواح که به منزله طلوع نور است. این بحث را می توان با شرحی که در نصّ النصوص، با توجه به فصوص الحکم ابن عربی آمده است، بهتر روشن نمود: لاشرقیه و لا غربیه، اشاره به نور ظاهر حق تعالی در انسان کبیر یا صغیر دارد که جامع عالم ارواح و عالم اجسام است و این دو عالم، جهت طلوع و غروب خورشید حقیقی است. ظهور حق تعالی که خورشید حقیقی و نور کلی اعظم است، جز در انسان کامل که از او به خلیفه و نبی و رسول و ولی و امام و غیره، تعبیر کرده اند، ظهور نمی کند.» (آملی، ۱۳۷۵: ۶۶)

شعرانی با توجه به فتوحات مکیه، در باب شرقی و غربی بودن شجره زیتونه، می نویسد: «شجره زیتونه، مثالی برای هویت حق تعالی است که نه شرقی است، نه غربی و نه جهات را می پذیرد.» (شعرانی، بی تا: ۲۸۱)

ابن عربی در باره «يَكَاذُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرِ» می نویسد: «استعدادها من النور القدسی الفطری، یضیء بالخروج إلی الفعلِ وَ الوُصولِ إلی الکمالِ بِنَفْسِهِ «وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ»؛ الْعَقْلُ الْفَعَالُ. «نور علی نور»، اى هَذَا الْمَشْرِقُ مِنَ الْكَمَالِ الْحَاصِلِ نُورٌ زَائِدٌ عَلٰى نُورِ الْإِسْتِعَادِ الثَّابِتِ الْمَشْرِقِ فِي الْأَصْلِ كَأَنَّهُ نُورٌ مُتَضَاعَفٌ» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۴۰)؛ این بخش از تفسیر شیخ اکبر را می توان این گونه تحلیل نمود: انسانی که اوصاف ملکوتی در او به ثبوت رسیده باشد، از نور قدسی فیض می برد و از رهگذر این نور پاک، به کمال حقیقی نایل می آید؛ به طوری که بی واسطه و بدون وسیله، متصل به نور ربّانی می گردد و این، مرحله عقل فعّال است؛ یعنی، همان مرتبه عالی ای است که در قرآن، از آن تعبیر به «نور علی نور» می شود؛ با این توصیف که نور حاصل از سلوک و طریقت، با مدد نور قیاض تقویت و مصداق «نور علی نور» می شود.

شعرانی، در کتاب «طلای سرخ»، تحلیلی این گونه در باره سالک طریق شریعت دارد: «نور علی نور، مقصود نور شرع است (نور بیرونی) که با نور بصیرت و توفیق و هدایت (نور درونی) آمیخته گردد. هر سالک طریق شرع، باید این دو نور را داشته باشد. اگر نور بصیرت (درونی)، بدون نور شرع (بیرونی) تحقّق یابد، بنده نمی داند چگونه راه پیماید و سلوک کند؛ زیرا که در راهی مجهول، قرار گرفته که آن را نمی شناسد و نهایت آن را هم نمی داند. سالک این راه، باید چراغش را از هواها محافظت نماید تا با وزش بادهای هوس،

این چراغ خاموش نگردد.» (شعرانی، بی تا: ۲۸۱)

در فتوحات مکیه ابن عربی که عثمان یحیی، شرحی مبسوط بر آن نگاشته است، تحلیلی از نور علی نور در باره هستی می بینیم. ابن عربی، معتقد است:

«اشیای عالم و ممکنات، از خود نوری دارند که با آن مشهود حق شده و از محال متمایز و در نهایت، پذیرای نور وجود می شوند. از تلفیق نور امکان با نور وجود، کائنات پدید می آید. از دیدگاه ابن عربی، «نور علی نور» اشاره به دو «نور الهی» و «کونی» است. اشیا با نور امکان، مشهود حق می شوند و با نور وجود، مشهود خلق.» (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۲: ۳۹۲)

چکیده این تأویل، در فرهنگ اصطلاحات ابن عربی، با عنوان بیان معانی مراتب نور، چنین آمده: «مشکات، بدن توست. زجاجه اول، دل و فتیله روح. زجاجه ثانی، روح حیوانی و زیت، امداد الهی و مصباح، حقیقت انسانیت و زجاجه دوم، یعنی دل که مثل کوب درّی است؛ یعنی، آفتاب روشن است.» (سعیدی، ۱۳۸۳: ۸۷۹)

### ۳- بررسی تطبیقی تأویلات آیه شریفه نور در آثار مولانا

مولانا در مثنوی و غزلیات، بارها در باب معانی باطنی این آیه، داد سخن داده و با تکیه بر این آیه، تمام جهان را به خانه‌ای تشبیه نموده است که در آن، چراغی بسیار نورانی وجود دارد و آن نور خداست. این آیه، به انسان‌ها بشارت می دهد که عالم، تاریک و فانی و به خود و انهداده نیست بلکه نورانی است. همچنین از آن برمی آید که به دلیل نورانی بودن حق تعالی، همه موجودات در باطن، خدا آگاه هستند:

ز عشق روی تو رون، دل بنین و بنات      بیا که از تو شود سینتاتهم حسنات  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۵)

حقیقت تاریکی نزد مولانا، انکار حقایق است که منجر به جهل می گردد؛ به طوری که تاریکی‌های عالم طبیعت در برابر تاریکی‌های معنوی، روشنایی است:

اندک اندک خوی کن با نور روز      ورنه خفّاشی، بمانی بی فـروز  
(۲۱۸۴ / ۴)

در فیه مافیه گفته است: «خدا این عالم آفرید که از ظلمت است تا نور او پیدا شود» (مولوی، ۱۳۳۰: ۸۰) و «جمله پیش‌ها را چون باز کاوی، اصل و آغاز آن وحی بوده است... عالم ارواح بود، پیش از عالم

اجسام». (همان: ۴۳)؛ «آسمان‌ها و زمین‌ها، همه سخن است، پیش آن کس که ادراک می‌کند و زاییده از سخن است که کن فیکون». (همان: ۲۳) مولانا معتقد است که غیر از «هفت آسمان» که تا آن زمان منجمان بدان باور داشتند و در قرآن به تکرار از آن یاد شده است؛ فضاهای دیگری نیز هست که نه به هم پیوسته است و نه از هم جدا:

اخترانند از ورای اختران      که احتراق و نحس نبود اندر آن  
سایران در آسمان‌های دگر      غیر این هفت آسمان مُشْتَهَر  
راسخان در تباب انوار خدا      نی به هم پیوسته نی از هم جدا  
(۷۵۴-۷۵۶/۱)

مولانا، زمین را به گونه افلاطونیان، تمثیلی از جهان باقی می‌داند؛ لذا، آنچه که در زمین می‌گذرد، تمثیلی از آسمان است؛ چون حرکت و سکون، جمع و تفریق، موسیقی و عشق، تضاد و سرانجام زندگی و مرگ. بدین ترتیب، انسان کامل را نیز تمثیلی از خدا بر روی زمین می‌داند و به طریق «مُثَلِّ»، خواست‌ها و قوانین خدایی در زمین جاری است: «زندگی خود وی، نمایشی و تمثیلی از جهان هستی و پیونددهنده زمین و آسمان یا بهتر گفته شود، زندگی ناسوتی و لاهوتی بود؛ زیرا در انسان کامل این توانایی را می‌یافت و بر این باور بود که مقصود از عالم، آدم آمد». (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۲۰۱)

وی مانند ابن عربی، اصالت را به انسان می‌دهد. تفسیر و تأویل این آیه هم با همین دید، شکل گرفته است؛ لذا، مشکلات هم در نگاه مولانا، نماد نوع آدم است. استاد همایی، می‌نویسد: «اساساً طریق مولوی در کیش تصوف، آیین بشرپرستی است؛ یعنی، آنجا که جلوه حق را در مظهر بشری و نور خدا را در مشکلات آدم خاکی ببیند، او را می‌پرستد و پرستش او، عین خداپرستی است». (همایی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۹۱۴) این کانون نور الهی، همان اولیا هستند که به عالی‌ترین تجارب عارفانه دست یافته‌اند و رابطه ایشان با خداوند متعال، چنان است که حضرت باری، شخصیت الهی خود را در ایشان متجلی می‌کند و سپس، از جانب ایشان به سوی دیگران آشکار می‌شود. مولانا تلویحاً این تجارب عارفانه را همان عقل کلی دانسته است:<sup>۵</sup>

هزار شکر خدا را که عقل کلی باز      ز بعد فرقت آمد به طالع مسعود

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۶۹)

وی مسائل آفرینش را با «عقل کلّ» جستجو می کند؛ البتّه این بدان معنا نیست که از عقل جزئی، بهره نگیرد. ابزار کار مولانا، برای تبیین و مستدل ساختن نظریات و فرضیه هایش، عقل جزئی است و در غیر کارآمدی عقل جزئی، به «اشراق» متوسّل می گردد.

مولانا، «چراغ» را به جانشینان پاک رسول خدا (ص) و اهل بیت مکرم وی و تابعان آنها تعبیر کرده است و سپس، آن را به انتقال نور شمع، به چراغ های اولیا در طول تاریخ تا قیامت تعبیر کرده است:

گفت: طوبی من رآنی مصطفی	والذی یبصر لیمن و جهی رأی
چون چراغی نور شمعی را کشید	هر که دید آن را، یقین آن شمع دید
همچنین تا صد چراغ ار نقل شد	دیدن آخر لقای اصل شد
خواه از نورِ پسین، بستان به جان	هیچ فرقی نیست، خواه از شمعدان
خواه بین نور، از چراغ آخرین	خواه بین نورش ز شمع غابریں

(۱ / ۱۹۵۰-۱۹۴۶)

این ابیات، اشاره به آن دارد که نور هدایت را می توانی از ولیّ حاضر یا گذشته بگیری. مولانا در موضعی دیگر از مثنوی، مقام رسول الله (ص) را در مقایسه با مقام اولیا، به خورشید در برابر چراغ تشبیه کرده است:

چون که شد خورشید و ما را کرد داغ	چاره نبود بر مقام او چراغ
چون که شد از پیش دیده وصل یار	نایی باید از او مان ییادگار
چون که گل بگذشت و گلشن شد خراب	بوی گل را از که یابیم؟ از گلاب

(۱ / ۶۷۲-۶۷۰)

دل عارفان، مانند خانه بزرگی است که همسایگانی در جوار آن زندگی می کنند و به حال یاران خانه اشراف دارند:

هست دل مانده خانه کلان	خانه دل را نهان همسایگان
از شکاف روزن و دیوارها	مطلع گردند بر اسرارها

(۱۷۷۷-۱۷۷۸ /۴)

مولانا در باره «مصباح»، چنین سروده:

نور مصباح است دادِ ذوالجلال      صنعتِ خلق است آن شیشه و سُفال

(۲۸۸۰/۵)

این مصباح، عنایت الهی است که به افراد قابل و شایسته عطا می‌گردد و از فحوای کلام مولانا برمی‌آید که همان نور عقل باشد؛ البتّه در مثنوی نیز به دفعات، خرد انسانی با ذکر مراتب آن، چراغ خوانده شده است:

این خردها چون مصابیح انور است      بیست مصباح از یکی روشن تر است

(۲۶۱۳/۶)

بیت اشاره به آن دارد که افزایش عقول و مشاورت با دیگران، نورانیت را افزایش می‌دهد و به علاوه، ممکن است در میان عقول چراغی یافت شود که نور آسمانی داشته باشد:

بو که مصباحی فتد اندر میان      مشتعل گشته ز نور آسمان

(۲۶۱۴/۶)

این «چراغ» که مظهر حق تعالی و نور غیبی است، بینش مندی را در پی دارد، مگر آنکه چشم، بر روی حقایق بسته گردد:

ورنه لاعین رأت چه جای باغ؟      گفت نور غیب را یزدان چراغ

(۳۴۰۶/۳)

البتّه تصویر تجربیات عرفانی به هیأت چراغ، از باب تشبیه و استعاره نیست؛ حقیقتاً سالکان طریقت در ابتدای سلوک، تجلیات را به صورت شمع و چراغ مشاهده می‌کنند. در بیتی دیگر، چراغ، تن است و نور آن، جان؛ نوری که او را به صراط مستقیم ابدیت سوق می‌دهد و در زندگی فرا راه اوست:

آن چراغ، این تن بود نورش چو جان      هست محتاج فتیل و این و آن

(۴۲۶/۴)

منظور از «زجاجه»، آنچه که نور را مضاعف می‌کند و در دیدگاه ابن سینا و غزالی، مرحله «عقل

بالمملکه» است. در تفسیر مولانا، «زجاجه»، نماد دل است و تمثیل ذیل، در باب شیشه بودن اجسام انبیا و کفار، بسیار قابل تأمل است. اسیران عالم خاک، مانند شیشه های پر از ادرارند که زرد می نمایند و از طرفی شیشه های چراغ هم زرد است؛ درست است که هر دو ظرف آبگینه هستند اما این کجا و آن کجا!

آن زجاجی کاو ندارد نور جان بول و قارورست، قندیلش مخوان  
(۲۸۷۹/۵)

مولانا در بیتی تلمیح گونه، زجاجه را نماد دل می داند:

حيثُ ما كنتم فَوَلَّوْا شَطْرَهُ بِا زجاجه دل، پیری خوان توایم  
(مولانا، ۱۳۶۳: ۶۳۲)

خداوند متعال، امری مجرد و انتزاعی را به امری محسوس، تنزل بخشیده و از منظر مولانا، کلام چون ظرف است برای بحر معانی. بیت ذیل، اشارت است به مقام «امّ الکتاب» که همه حقایق از آن مقام منتزل می شود تا به صورت الفاظ در آید:

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی عنده امّ الکتاب  
(۲۹۶/۱)

هر چند شیشه و چراغ، ساخته دست بشر است، نور، فی الواقع عطای خداوند است. می توان به نتیجه ای دیگر هم که مربوط به وحدت و کثرت می شود، نائل آمد؛ بدین معنا که اگر چه ابدان تکثر دارد، نور دل واحد است:

نور شش قندیل، چوون آمیختند نیست اندر نور شان اعداد و چند  
(۲۸۸۱/۵)

ده چراغ ار حاضر آید در مکان هریکی باشد به صورت غیر آن  
فرق نتوان کرد نور هریکی چون به نورش روی آری بی شکی  
(۶۷۸-۶۷۹ /۱)

استنباط کلی اینکه کثرت از ناحیه ماده است و عالم معانی، فاقد کثرت است و جمله وحدت است. مولانا بر این اساس می فرماید: چراغها تعدد می یابند؛ اما نور واحد است. ابدان اولیا اگر چه



مختلف‌اند، نور ایمان، واحد است.

از کمال قدرت، ابدان رجال	یافت اندر نور بی چون احتمال
آنچه طورش برنتابد ذره ای	قدرتش جا سازد از قاروره ای
گشت مشکات و زجاجی جای نور	که همی دردد ز نور آن قاف و طور
جسمشان مشکات دان، دلشان زجاج	تافتہ بر عرش و افلاک این سراج

(۶/ ۳۰۶۹-۳۰۶۶)

این نور ایمان، از نوری سرمدی تغذیه می شود؛ آن نوری که کوه طور، نتوانست آن را برتابد، قدرت الهی در کالبد ولی حقیقی جای داد. مرد حق، به سرچشمه نور مطلق پیوسته است و خودش «چو نور است»؛ در نتیجه عقل، مانند جبرئیل، رابط الهامات الهی برای اوست. این نور در قندیل از مردان حق که در مرتبه پایین تراند، احاطه شده است:

او چو نور است و خرد جبرئیل اوست	و آن ولی کم از او، قندیل اوست
آن که زین قندیل کم، مشکات ماست	نور را در مرتبه ترتیب هاست

(۲/ ۸۲۰-۸۱۹)

وی در فیه مافیه، به زجاجه اشارتی دارد و وجود اولیا را به زجاجه تشبیه نموده است: «حق تعالی، نور خویشتن را به مصباح تشبیه کرد، جهت مثال و وجود اولیا را به زجاجه. این جهت مثال است. نور او در کون و مکان ننگجد، در زجاجه و مصباح کی گنجد؟ الا چون طالب آن باشی، آن را در دل یابی، نه از روی ظرفیت که آن نور در آنجاست بلکه آن را از آنجا یابی، هم چنانکه نقش خود در آینه یابی» (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۵۶)

اما حقیقتاً در کون و مکان، هیچ مثالی که گویای تشبیه حضرت اله بدان باشد، یافت نمی گردد و این تمثیلات قرآنی، به سبب تقریب ذهن به حقیقت کل است؛ ایشان به این ناتوانی در دیوان شمس اذعان دارد:

همی جویم به دو عالم مثالی تا تو را گویم	نمی یابم خداوندا نمی گویی که را مانی
---	--------------------------------------

(مولانا، ۱۳۶۳: ۹۴۹)

مولانا با تمثیل‌های فراوانی، تعدد صورت و وحدت سیرت اولیا را مطرح کرده است، از آن

جمله است: تشبیه تعدد چراغ و وحدت نور. وی می فرماید اگر در نور چراغ‌ها نظر کنی، همه را یکی می‌بینی؛ اما اگر در چراغ و شیشه و خصوصیات ظاهری‌شان چشم بدوزی، آنها را متکثر و متعدد خواهی یافت:

گر نظر در شیشه داری گم شوی      ز آنکه از شیشه است اعداد دوی  
 ور نظر بر بر نور داری، وارهِـــسی      از دوی و اعداد جسم منتهی  
 (۱۲۵۷-۱۲۵۶ / ۳)

«شجره» از واژگان کلیدی این آیه است که نماد موارد معنوی بسیار قرار گرفته‌است. در میان عرفا، رایج‌ترین تعبیر این است که درخت را تمثیلی از ذات و اسمای جلال و جمال الهی دانسته‌اند و برخی عرفا، نظیر ابن عربی، درباره آن رساله مستقلی نگاشته‌اند که به گوشه‌هایی از آن اشاره کردیم. مولانا در باب کاربرد تمثیلات، نکاتی نغز فرموده‌است:

گه درختش نام شد، گاه آفتاب      گاه بحرش نام شد، گاهی سحاب  
 در گذر از نام و بنگر در صفات      تا صفات ره نماید سوی ذات  
 (۳۶۷۱ / ۲)

در نظر مولانا، اختلاف خلق، به سبب تفاوت این نام‌هاست. تعبیر عالم وجود به باغ و انسان به درخت و باغبان به حق تعالی و اولیای وی، در آثار مولانا بارها آمده‌است. باغبان وجود، خوب می‌داند که چه درختی را باید آب داد و چه درختی را باید از ریشه درآورد، چه درختی را باید پیوند زد و چه درختی را باید رها کرد تا خشک شود. درختان اگرچه در فصل خزان و زمستان، از نظر شکل، به یک دیگر شبیه‌اند و هیچ کدام میوه‌ای ندارند، باغبان به درختان پرتمر و درختان بی‌خاصیت کاملاً واقف است:

باغبان مُلک با اقبال و بخت      چون درختی را نداند از درخت؟  
 آن درختی را که تلخ و رد بُود      وان درختی که یکش هفصد بود  
 کی برابر دارد اندر تربیت؟      چون بیندشان به چشم عاقبت  
 (۱۵۶۵-۱۵۶۳ / ۲)

مولانا در بیتی، حقایق را به درخت تشبیه کرده‌است:

ز باد حضرت قدسی بنفشه زار چه می شد      درخت های حقایق از آن بهار چه می شد  
دل از دیار خلایق بشد به شهر حقایق      خدای داند کاین دل، در آن دیار چه شد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۶۴)

درخت حقایق مانند بنفشه زاری است که از نسیم بهار حضرت قدس بهره مند است: دل وارسته در آن هنگامه که در شهر حقایق ورود می یابد، آن قدر محو جمال آن می گردد که عالم خلایق را به بوته فراموشی می سپارد. لاشرقیه و لا غربیه، در دیدگاه مولانا، اشاره به لامکانی و دلالت بر فراگیری نور حق در سراسر عوالم هستی دارد:

لا مکانی که در او نور خداست      ماضی و مستقبل و حال از کجاست  
ماضی و مستقبلش نسبت به توست      هر دو یک چیزند پنداری که دوست  
(۱۱۵۱-۱۱۵۲/۳)

و با نورهای این جهانی که حدودی دارد، غیر قابل قیاس است:

نورهای چرخ، بریده پی است      آن چو لا شرقی و لا غربی کی است  
(۱۵۴۲/۲)

ز آنکه لا شرقی است و لا غربی است او      با منجم، روز و شب حربی است او  
که چرا جزمین، نجوم بی هدی      قبله کردی از لئیمی و عمی  
(۹۳-۹۴/۶)

بی ز تغییری که لا شرقیه      بی ز تبدیلی که لا غربیه  
(۳۷۸۹/۴)

زیت، در نظرگاه مولانا همان ایمان است و او به کرات می فرماید: چراغ قلبت را با روغن ایمان، فروزان نگاه دار:

تا نمردست این چراغ با گهر      هیبن فتیش ساز روغن زودتر  
(۱۲۶۸/۲)

عارف با رنجی که در اثر عبادات بر چراغ بدن خویش وارد می سازد، از نور این چراغ، شمعی در درونش روشن می کند تا وقتی که بدنش مرد، قلبش روشن بماند.

#### ۴- نتیجه گیری

۱- نور، اسم ذات الهی، از مهم ترین کلیدواژه های مولانا و ابن عربی است و در وجودشناسی عرفانی هم می توان از آن بهره گرفت.

۲- هر دو عارف، اصالت را به انسان می دهند و آیه نور را براساس همین رویکرد، تفسیر و تأویل می نمایند. در نگاه ابن عربی، مشکات و زجاجه، قلب او و درخت، نمود انسان کاملی که نفس قدسی بر او احاطه دارد و لا شرقیه و لا غربیه، صورت الهی انسان کامل که از تشّت به دور است. انسان کامل، مانند چراغی پاک که روغنی پاکیزه دارد و فتیله ای بر آن نهاده باشند، تمام لوازم فراهم است و فقط اخگر یا آتشی می طلبد تا چراغ شعله ور گردد. شمس، همان جرّقه یا اخگر بود که در جان این چراغ افتاد و فروزش نور این چراغ، هماره، شیفنگان را فیض می بخشد.

۳- در نگاه هر دو، نور حقیقت یکی است و بر همه هستی جلوه گر شده است؛ ولی نمودها و نمادهای آن دگرگون می شود و هستی راستین، در هستی نمایان و مادی پنهان است. آنچه حقیقت است، نادیدنی است. عقل به تبع نور قلب، منور می شود و نور عقل، حقایق را به وسیله نور قلب درک می نماید.

۴- خدا نور آسمانهاست؛ بدین معنا که او، عقل کلی است و نور زمین بودن، بیانگر آغازگر عالم خلقت است.

۵- مشکات، وجود پاک رسول (ص) است و منظور از «مثل نوره»، ظهور حق تعالی در هر دو جهان است. زجاجه، همان قلب است که از آن، به عالم عقل یا نور عقل نیز یاد شده است. شجره، نفس قدسی و زیتونه (روغن آن)، نور عقل فعال و هویتی است که از جهات مبراست. انسان کامل، حقیقت جامع و مرتبه حدّ وسط، میان وجوب و امکان است و «لا شرقیه و لا غربیه»، مبین این است که او بر کلّ جهان حکمرانی می کند. «نور علی نور»، همان مرتبه عالی است که نور قیاض، تقویت کننده نور سلوک است. «نیستی» اصل است و «هستی» فرع؛ در ورای نیستی، آفریدگاری هست که از نیستی، هستی می آفریند.

## یادداشت‌ها

۱- اعیان ثابتة برخلاف اعیان خارجه، جدای از ذات نیستند و صرفاً به وجود علمی حق موجوداند. طبق نظر عرفا، اعیان ثابتة نه اصالتاً و نه بدون استناد به وجود بلکه فقط با استناد به وجود علمی و اسما و صفات واجب تعالی موجود و محقق می‌گردند. (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۴۴۱-۴۴۰)؛ ظهور اسما و صفات در مرتبة واحدیت، موجب فیض مقدس می‌گردد که باعث وجود احکام و آثار اعیان در خارج است. این معنا، همان نظر ابن عربی است که می‌گوید: «وَالْقَابِلُ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ فِيضِهِ الْأَقْدَسِ»؛ لذا، هم قابل (فیض اقدس) و هم مقبول (فیض مقدس) از اوست. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۵-۳۷۳). مولانا در مثنوی، به خوبی به این معنا پرداخته که فهم این مطلب را آسان می‌سازد:

«آن یکی جودش گدا آرد پدید / و آن دگر بخشد گدایان را مزید.» (مولوی، دفتر اول: ب ۲۷۴۹)

نکته مهم و اساسی در باب اعیان ثابتة، این است که آنها موقعیت وجودی واسط دارند؛ یعنی، در میان حق مطلق و جهان اشیای محسوس قرار گرفته‌اند و به سبب این موقعیت ویژه وجودی، دارای طبیعتی دوگانه هستند: فاعلی و انفعالی.

۲- ملاصدرا، اعتقاد ابن عربی را در باره سریان نور در مراتب نازل هستی و عالم ماده، در جلد دوم اسفار (۱۴۱۰ق: ۳۵۸) ذکر کرده است.

۳- آفرینش حقایق و مظاهر در خارج، ناشی از ظاهر شدن فاعل مطلق به صورت آنهاست. مظاهر به ترتیب اسما و صفات و کمالات و خصوصیات، مرتب است و چون این اسما و صفات و کمالات را نهایی نیست، مظاهر را نیز نهایی نیست. (آملی، ۱۳۶۴: ۶۹) اگرچه این طرز تفکر، به عقیده فلاسفه ای که می‌گویند از حق تعالی، فقط عقل اول و از عقل اول، بقیه حقایق و موجودات صادر گشته، بسیار نزدیک است، همانند آن نیست؛ زیرا از نظر ما، این حقیقت اول و همه حقایق و تمامی عالم بر سبیل کل و اجمال، «دفعه واحده» از حق تعالی، صادر شده است. (همان: ص ۶۲) خود خداوند در این باره فرموده است: «فرمان ما نیست، مگر یک سخن و یک بار، مانند یک چشم برهم زدن.» (قمر / ۵۰).

۴. «كَزْرَعٍ أَخْرَجَ شَطَنَهُ فَآذَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سَوِّقِهِ»

۵. اگر چه این تحلیل، قبل از مولانا هم مسبقاً به سابقه بوده است و تمثیل چراغ و چراغدان را ابن سینا و غزالی نیز به کار گرفته‌اند. آن دو معتقدند که مثل قرآن، ناظر به انسان است و بویژه آن را راجع به جوهر اصلی انسان، که قوه عاقله است، دانسته‌اند و سپس، آن را بر مراحل و مراتبی که خودشان در باره قوه عاقله تشخیص می‌دادند، تطبیق کرده‌اند؛ مثلاً مقصود از «مشکات»، «عقل هیولانی»، یعنی عقل در مرحله قوه است.

### فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.
- ۳- آملی، شیخ سید حیدر. (۱۳۷۵). نصّ النصوص در شرح فصوص الحکم. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: روزنه.
- ۴- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴). رساله نقد النقود فی معرفه الوجود. ترجمه سیدحمید طیبیان. تهران: اطلاعات.
- ۵- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۵). فتوحات مکیه (ج ۳). ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- ۶- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). فصوص الحکم. توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد. چاپ چهارم. تهران: کارنامه.
- ۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). فصوص الحکم، ترجمه محمدعلی موحد. تهران: کارنامه.
- ۸- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی (ج ۱). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۹- \_\_\_\_\_ (۱۹۷۲). الفتوحات مکیه (ج ۳ و ۲). به کوشش عثمان یحیی. قاهره: الهیث المصریّه.
- ۱۰- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۴). شجره الکون. به کوشش ریاض العبدالله. بیروت: المرکز العربی للکتاب بیروت.
- ۱۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۲). وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۱۲- امامی، علی‌اشرف. (۱۳۸۹). مقایسه دیدگاه‌های عرفانی عبدالکریم جیلی و ابن عربی. چاپ اول. تهران: بصیرت.
- ۱۳- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۵). قرآن شناخت (مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن). تهران: طرح نو.
- ۱۴- سعیدی، گل‌بابا. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات ابن عربی. تهران: شفیع.
- ۱۵- سلطان ولد، بهاء‌الدین محمد بن جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۷). معارف. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- ۱۶- شعرانی، عبدالوهاب. (بی‌تا). طلای سرخ: گزارشی از اندیشه‌های ابن عربی در فتوحات مکیه. ترجمه احمد خالدی. تهران: سروش.
- ۱۷- شوالیه، ژان و گریان، آلن. (۱۳۸۲). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.

- ۱۸- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۰). **اسفار** (ج ۲). الطبعة الرابعة. بیروت: دار احیاء.
- ۱۹- عثمان یحیی. (۱۳۶۷). **التجلیات الالهیه** (شرح تجلی الشجره). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۰- عفیفی، ابوعلاء. (بی تا). **تعلیقات فصوص الحکم ابن عربی**، فصّ ثانی. بیروت: دارالکتاب.
- ۲۱- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). **شرحی بر فصوص الحکم محیّ الدین ابن عربی**. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- ۲۲- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷). **تفسیر احسن الحدیث** (ج ۷). چاپ سوم. تهران: بنیاد بعثت.
- ۲۳- کریستن سن، آرتور. (۱۳۷۷). **نخستین انسان و نخستین شهریار**. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- ۲۴- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۴۴). **مروج الذهب** (ج ۱). ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۵- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۵). **فیه مافیہ**. تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
- ۲۶- \_\_\_\_\_ (۱۳۳۰). **فیه ما فیه**. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: چاپخانه مجلس.
- ۲۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). **کلیات شمس تبریزی**. چاپ نهم. تهران: چاپخانه سپهر.
- ۲۸- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷). **مثنوی معنوی**. چاپ پنجم. تهران: چاپخانه سپهر.
- ۲۹- میرآخوری، قاسم. (۱۳۸۹). **مجموعه آثار حلاج**. تهران: شفیعی.
- ۳۰- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۹). **مولوی نامه** (ج ۱). چاپ هفتم. تهران: هما.
- ۳۱- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹). **حکمت اشراق ۱ و ۲** (شرح سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی). تحقیق و نگارش مهدی علی پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.