

نماد نور در ادبیات صوفیه

بهمن زهت*

◀ چکیده:

عرفا با اندیشه‌ها و تجارب اصیل عرفانی خود دیدگاه‌های مهمی را در مورد «نور» مطرح ساخته‌اند که می‌توان از آن تحت عنوان بیانیه صوفیه درباره نور یاد کرد. نور خدا که انسان با طی مراحل و مراتبی می‌تواند به آن برسد، نشانه اصلی و یا کلید معنایی متون عرفانی است. یافتن دلالت معنایی نشانه‌های متون عرفانی به خاطر مناسبات منطقی و منظم درونی نشانه‌ها، درک ژرفای معانی را آسان می‌کند. به گمان، در تفسیری که صوفیه از نور خدا ارائه می‌دهند «اندیشه عرفانی اتحاد با مطلق» سرمشق مفسرین بوده است. نور خدا دارای مراتبی است که این مراتب بنا به تجارب عرفانی و روحانی صوفیه مختلف است. لیکن با همه این مراتب مختلف و کشف آن‌ها در لایه نهانی خود، واقعیت دیگری است و آن حضور مسائلی چون، خودشناسی، خداشناسی و دیگر موضوعات بنیادین دینی و عرفانی در چارچوب اساسی این تجربه عرفانی است. در این نوشته سعی شده است که ضمن مطالعه و بررسی پیشینه مفهوم نماد «نور» در تفاسیر کهن عرفانی، به سیر و تطور آن در متون برجسته عرفان و تصوف اسلامی نیز پرداخته شود.

◀ کلیدواژه‌ها:

تجربه، عرفان و تصوف، نماد، نور، آیه 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 می‌کند. برای نمونه، نماد «نور»، ابتدا در آیین میتراپی و زروانی و بعدها در آیین زرتشتی و مانوی، حیاتی نمادین داشته و بعدها 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 جذاب‌ترین و پرمعناترین آن مفاهیم است.

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

هر چند با پیگیری نمادهای جذاب عرفان و تصوف اسلامی و مقایسه آنها با نمادهای سایر ادیان، روح روشنگرانه عرفان و تصوف اسلامی را به خوبی می‌توان نمایان کرد، با بررسی اختصاصی نماد نور که در طول تاریخ تصوف اسلامی، اندیشه‌های عرفانی را به جلو سوق داده است، دیدی تازه به تعبیر و مفاهیم زیبای عرفان اسلامی می‌اندازیم و راهی نو به ژرفای احساسات و عواطف دینی صوفیه می‌یابیم.

عرفا در مفهوم و تعبیری که از نور پدید آورده‌اند، طیف وسیعی از اندیشه‌های عرفانی خود را در تلفیق با فرهنگ‌های گوناگون نشان داده و در تبیین و تشریح مراحل و مراتب هستی‌شناسی خود کوشیده‌اند. در این نوشته، با بسط و تحلیل ساختارهای معنایی آثار برجسته عرفان و تصوف اسلامی، از نخستین دوره‌های خود تا عصر مولانا نشان خواهیم داد که صوفیه چگونه با نماد نور و تعبیری که از آن به دست می‌دهند، به تشریح مبانی ایدئولوژی خود همت می‌گمارند.

هدف از نگارش این نوشته، پژوهشی است در باب برخی از جنبه‌های معرفت‌شناسی صوفیه و یا به عبارت دقیق‌تر، درباره مفاهیمی که می‌توان آن را در ارتباط با نور، از ساختار تجربه عرفانی صوفیه استنباط کرد. البته قصد ما تعریف و تحلیل دقیق تجربه‌ها و احوال باطنی عرفا که آکنده از مشکلات و ویژه خود می‌باشد، نیست.¹ بلکه هدف جستاری است درباره تعابیر و مفاهیمی که در عمق و ژرفای این تجارب و احساسات و عواطف شدید روحانی ساخته و پرداخته می‌شود و زمینه را برای تبیین تجربه عرفانی فراهم می‌کند.

1. از تجربه تا تعبیر

با تأمل در تجربه شخصی عرفا درمی‌یابیم 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 کند و انتقال دهد. بالطبع هر تأملی درباره این پیام ویژه، به نوعی به معرفت‌شناسی عرفانی منجر می‌شود که خارج از عالم عرفان و تصوف، نمی‌توان برای آن معادلی پیدا کرد و مسلم است که داده‌های ویژه‌ای 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 اینجا با انبوهی از نمادها سر و کار داریم که هر کدام در سطوحی مختلف، درباره حقیقت اصلی و غایی چیزها سخن می‌گویند. 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 مسئله فرازمینی و فوق طبیعی دلالت دارند. نقش ایدئولوژیک نماد، زمانی آشکار می‌شود که از آن به عنوان یک عنصر دینی و فرهنگی و نیز مؤلفه‌ای قوی در تلفیق بُعد عمیق تجارب روحانی و آداب فرهنگی که بیشتر مبتنی بر ارزش‌های معنوی و حقیقی است، بحث شود.

عرفا معمولاً به توصیف‌ناپذیری ماهیت حقیقت مطلق و غایی پی برده‌اند و ناگزیر تجربه عرفانی خود را با نمادپردازی تشریح می‌کنند. زیرا زبان متعارف و روزمره از عهده بیان ماهیت بسیار مهم حقیقت مطلق که در ورای این جهان مادی است، نمی‌تواند برآید. بنابراین، معانی و مفاهیم عالم قدسی از طریق نماد در قالب صور حسی درمی‌آیند و نماینده آن معانی و مفاهیم متعالی می‌شوند. این واقعیت چنان مبرهن و مسلم است که کافی است تنها به تعریف حکیم ترمذی، صوفی نامدار قرن چهارم در اینجا بسنده کنیم؛ او می‌گوید: «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. بنابراین، نماد سخن گفتن از باطن بر حسب ظاهر است.» (تفسیر قرآنی، ص 29) حال با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان اذعان داشت که تجارب غنی عرفانی در پیوند با نظامی از اندیشه‌های نمادین است که معنادار می‌شوند و هویت معنوی می‌یابند. گویا به سبب همین پیوند نماد با تجربه است که پل نویا، رابطه نماد با تجربه را رابطه ذاتی می‌داند و در این باره می‌گوید: «در حقیقت، نماد در همان فعلی که تجربه را به وجود می‌آورد، به وجود می‌آید یا بهتر بگوییم، تجربه به شکل نماد زندگی می‌یابد و به شکل نماد به ذهن می‌آید.» (همان، ص 268)²

از سوی دیگر، نماد، جهان خیالی عرفا را تشریح می‌کند. در حقیقت، عرفا در تبیین تجارب عرفانی خود از قوه خیال نیز بهره می‌گیرند و همین پیوند خیال با مفاهیم عالی قدسی است که کلام آنان را زیبا و جذاب می‌کند و جان مخاطب را به فراسوی ظاهر کلام می‌برد و موجب التذاذ او می‌شود، و گویا از همین رهگذر است که برخی از پژوهشگران، عرفان را به «نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» تعریف می‌کنند.³

منزه بودن خدا از هر گونه تشبیهی، مشکل اصلی عرفان و تصوف در ارائه مضامین و مفاهیم در مورد خداوند 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 تقرّب 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 تقریب 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 روح خدایی خود را نیز ادراک کنند.

2. مفهوم نور در فرهنگ اسلامی

نور، همواره در ادیان و مذاهب، عرفان، ادبیات، حکمت و فلسفه بیشتر ملل وجود داشته و اندیشمندان بسیاری به مفهوم آن توجه داشته‌اند. ما در میراث حکمت ایران باستان، هم باورهای زروانی بسیار ابتدایی و اسطوره‌ای و گاهی مبهم و آمیخته به ثنویت را درباره نور داریم⁴ و هم نظریه‌های آیین زرتشتی و مانوی را که به گونه‌ای با آیین زروانی در ارتباط‌اند و هستی‌شناسی و فرشته‌شناسی و تقدس آتش را نیز بر مبنای مفهوم نور تفسیر می‌کنند. در آیین یهود، نخستین مخلوق خدا نور است. (قاموس کتاب مقدس، ص 879) در مسیحیت، خداوند، نوری است که کس نتواند به آن نزدیک شود. (نامه تیموتائوس، 16/6) و نیز مسیح، کلمه، «نوری» است که در تاریکی می‌درخشد و تاریکی هرگز نمی‌تواند آن را خاموش کند. (لوقا، 32/2 و یوحنا، 5/1) 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، تعبیر 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/44، 46 و انعام/91) گاه مساوی با پیامبر، دین حق، راه راست و کتاب آسمانی و قرآن آمده (شوری/52؛ توبه/32؛ صف/8؛ تغابن/8؛ اعراف/157؛ زمر/69؛ مائده/15 و

نساء/174) گاه در مفهوم نور حسی است (یونس/5 و نوح/16) گاه در معنی اجر و پاداش است (حدید/19) و گاه در برخی از آیات در مفهوم ایمان، رهبر و راهنماست. (تحریم/8؛ زمر/22؛ بقره/257؛ مائده/16؛ ابراهیم/1؛ احزاب/43؛ حدید/9 و طلاق/11)

احادیث نیز مفهوم نور را که در قرآن مندرج است، بسط داده و تشریح کرده‌اند. احادیث بسیاری از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) وجود دارد 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 پرده‌ها برگیرد، شکوه و جلال ذاتش دیده‌ها را بسوزاند.»⁴ امام جعفر صادق (ع) در دعای خود از حضرت حق چنین یاد می‌کند، «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.» (اصول کافی، 4/375)

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 درآمیختن میراث فکری حکمای یونان و حکمت اسلامی، فلسفه‌ای از نور را اختیار کرد و آن را در قالبی منسجم و نظام‌مند ارائه کرد. در فلسفه و حکمت اسلامی، فارابی، ابن سینا، غزالی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی و صدرالدین 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 مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ...» (نور/35)، که «سهام مهمی در ایجاد زبانی نمادین در اسلام داشته است» (تفسیر قرآنی، ص 295) پرداخته‌اند.

ابن سینا در اشارات و تنبیها، مراتب چهارگانه عقل را با آیه نور تطبیق داده و تشریح کرده 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» درباره وی صادق است...» (187/1-188)

ابو حامد محمد غزالی در رساله مشکوة الانوار، آیه نور را بر اساس دیدگاه عرفانی و فلسفی خود، تفسیر و تأویل می کند. او در فصل اول مشکوة الانوار، معنی نور را در نزد عوام، خواص و خواص خواص توضیح می دهد و سپس در فصل دوم این رساله، ارواح انسانی را با تمثیل مشکات، مصباح، زجاجه، شجره، زیت و نار تبیین و تشریح می کند: نخست «روح حساس»، که اگر به خاصیت آن توجه کنی، انوار آن از شکاف های 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 نمی شود...» (رساله مشکوة الانوار، ص 25)

سهروردی نیز در کتاب حکمة الاشراف، برای بیان اندیشه های فلسفی خود به آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» و حدیث نور «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعًا وَسَبْعِينَ حُجَابًا مِنْ نُورٍ...» استناد کرده و اصطلاح «نور الانوار» را برای توصیف خداوند به کار برده است. (حکمة الاشراف، ص 268 و 269)

ملا صدرا نیز بر اساس حکمت متعالیه خود در کتاب شواهد الربوبیه، در شرح خصایص شخصی که به وسیله معجزات مورد تأیید خداوند است، به آیه نور استناد می کند: «اما خصلت نخستین، این است که نفس ناطقه او در جهت قوه نظریه به مرتبه اعلا صفا و درخشش برسد. همان طور که در آیه شریفه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَكَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (نور/35) اشاره بدان است، زیرا نفوس در درجات حدس و اتصال به عالم نور مختلف و متفاوت اند.» (ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، ص 471)

با مرور شتاب زده بر آثار حکما و فلاسفه بزرگ اسلامی در باب نمادگرایی نور، می توان اذعان داشت که دیدگاه های 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.

3. مفهوم نور در ادبیات صوفیه

با این همه، در باب تشریح و تبیین نماد نور، چون نوبت به نظریه‌پردازی 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، تعابیر و مفاهیم بسیار زیبا و جذابی را برای «نور» پیدا کنند و بدین‌گونه بتوانند چیزی بیشتر یا چیزی دیگر برای گفتن داشته باشند.

عرفا بر اساس آیات قرآنی و تفسیر آن بر مبنای تجربه درونی و روحانی به شکل‌بندی آرا و عقاید صوفیانه خود پرداختند و در این زمینه، گفتارهایی را از خود به یادگار گذاشتند که در طی اندک زمانی، بنیان اساسی‌ترین آرا و اندیشه‌های عرفان و تصوف اسلامی بر پایه آن‌ها شکل گرفت.

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 و الهیات سر و کار دارد. عارف، در معرفت و شناخت خدا، پایبند استدلال‌ات یا در بند اصطلاحات خاص منطقی و فلسفی نیست. او در اوج قله تجربه‌اش خدا را از یک دیدگاه برتر می‌بیند و با تجربه‌ای روشنگرانه و بصیرتی باطنی، خدا را با نماد نور در آگاهی عرفانی خود درک می‌کند.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، آیه نور نه تنها در تبیین اندیشه‌های کلامی و فلسفی حکمای اسلامی، سهم مهمی داشته، 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 اندیشه‌ها و تجارب اصیل و بنیادین صوفیه بر اساس این آیه شکل می‌گیرد و تشریح می‌یابد.

حسن بصری (متوفی 110) می‌گوید: «منظور از آیه، دل مؤمن و نور توحید است، زیرا دل‌های انبیا نورانی‌تر از آن است که بتوان بدین انوار ظاهری، آن‌ها را وصف کرد.» (حقایق التفسیر، 45/2)⁶

سهل تستری (متوفی 283) در تفسیر آیه نور، از قول حسن بصری می‌گوید: «نور، مثل نور قرآن است که [چون] چراغی (مصباح) است. شیشه (زجاجه) آن چراغ، معرفت است، فتیله‌اش فرایض، روغنش اخلاص و نورش نور اتصال است و هر گاه اخلاص بر صفا بیفزاید، آن چراغ بر روشنایی‌اش می‌افزاید و هر گاه فرایض بر حقیقت افزاید، آن چراغ بر نور می‌افزاید.» (تفسیر التستری، ص 112)⁷

تستری بر اساس اندیشه‌های زاهدانه خود، نور را در آیه مذکور با کتاب الله تطبیق می‌دهد و نیز تفسیری معرفت‌شناختی از آن به دست می‌دهد. 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 می‌کند و بیان می‌دارد 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 (متوفی 297) می‌گوید: «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 دهنده‌ام.» (حقایق التفسیر، 46/2)⁸

قوه خیال و تجربه عرفانی جنید در تفسیر آیه نور، عالم فرشتگان را درمی‌نوردد و تفسیری فرشته‌شناختی به دست می‌دهد. در تجربه عرفانی جنید، فرشتگان، مخلوقات عالم علوی‌اند که خدا دل آن‌ها را با نور خود روشنایی بخشیده و آن‌ها به طور پیوسته

در حال عبادت و پرستش خدایند. جنید 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 (متوفی 309) در تفسیر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌گوید: «[خدا] دل‌هایتان را نورانی کرد تا او را بشناسید و بیابید، و گفتار خود را با این قول «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» به پایان برد. آغازش «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ 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.» (حقایق التفسیر، 9/49)

ابوعلی جوزجانی آیه «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ...» (نور/35) را با تعبیری زیبا چنین تفسیر می‌کند: «مشکات، شخص عارف است که گویی ستاره‌ای 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 نورافشانی 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، ص 51)¹⁰

در حالی که حسن بصری بر اساس تجربه عرفانی خود، «نور خدا» را در ارتباط با دل مؤمن، توحید و ایمان، تفسیر می‌کند و تستری آن را با کتاب الله تطبیق می‌دهد و جنید با آن عالم فرشتگان را درمی‌نوردد و حلاج با غرق در تجربه عرفانی خود، معرفت و هدایت را بدان لمس می‌کند، جوزجانی 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 درمی‌یابد و درک می‌کند.

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

ابوسعید خراز (متوفی 279) می‌گوید: «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 می‌شود، و درخت، حضرت ابراهیم است، که خداوند در دل او نوری از نور دل حضرت محمد (ص) جای داده است.» (همان، ص 45)¹¹

سهل تستری نیز می‌گوید: «منظور از نور، نور حضرت محمد (ص) است.» (تفسیر التستری، ص 111)¹²

و هم او در تفسیر حدیثی از حضرت محمد (ص) (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ نُورِي مِنْ نُورِ عِزَّتِهِ وَ خَلَقَ نُورَ إِبْلِيسَ مِنْ نَارِ عِزَّتِهِ) می‌گوید: «خدای- عز و جل- نور محمد را از نور خود پدید کرد و بر دست خود آن نور را بداشت صد هزار سال.» (تمهیدات، ص 268)

این تفسیرها نه تنها تصویر والایی از مفهوم «نور محمدی» در مکتب عرفان و تصوف اسلامی به وجود می‌آورد، حتی شخصیت والا و آرمانی حضرت محمد (ص) را در تصور صوفیه آشکارا نشان می‌دهد.

یادآور می‌شود که مبانی و سرچشمه‌های چنین تفاسیر والا و غنی عرفانی را باید در متن تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) (شهادت 148) که در اوج غنای روحانی و معنوی است، جستجو کرد. به گفته نوپا، 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. (تفسیر قرآنی، ص 149) 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 بر استعداد یا تناسب حال خود می‌تواند از آن انوار بهره‌مند شود، در واقع اشخاص بر حسب جایگاه خاص خود یا به قدر مرتبه خود (علی قدر مراتبهم) از آن انوار برخوردار می‌شوند، اما کسی که از این میان می‌تواند تمامی آنها را دریابد، تنها شخص حضرت محمد (ص) است، که شرایط کمال عبودیت و محبت در

او تحقیق یافته است. امام جعفر صادق (ع) می گوید: انوار گوناگون است، نخستین این انوار نور حفظ قلب است؛ سپس نور خوف، نور رجا، 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 «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» 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)، 1/ 44-45)¹³

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 زاهدانه ای که برجسته ترین مشخصه های آن عزلت، خلوت، گرسنگی و ذکر مدام بود، به دریافت ها، مکاشفات و مشاهداتی نایل می آمدند و آن را با همین تفسیرها و تأویل های 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 نایل می شوند و دست به تفاسیری می زنند که در اوج تجارب عرفانی آنان صورت می گیرد و بیانگر استنباط و تأویل صوفیه است.

از بین مشایخ بزرگ صوفیه، شاید بایزید بسطامی (متوفی 234 یا 261) 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 عرفانی اش سرچشمه گرفته است. بایزید در وصف معراج خود، اولین حالت اتحاد عرفانی اش 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 متخلّق شدن به صفات حقیقی حق (تخلّق به اخلاق الله) هستی مجازی

خود را در مقابل هستی مطلق حق نیست و نابود می‌انگارد و با این تجربه و آگاهی عرفانی در صدد اثبات نفی خود در بقای حق برمی‌آید. بنابراین او با وجدان درونی و شهود باطنی به مرحله‌ای می‌رسد که حقیقت اصلی و ازلی انوار حق را در خود درک می‌کند و با یک دگرذیسی روحانی و نورانی، همه خود را در خدا می‌بیند 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 هويت 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 الاولیا، ص 206-207)

با این همه بیشتر عرفا، واژه نور را برای بیان و توصیف خداوند و دیگر اندیشه‌های متعالی و قدسی خود به کار برده‌اند. از میان عارفان برجسته که پیش از تأثیرگذاری فراگیر عرفان ابن عربی بر عرفان و تصوف اسلامی، در باب نور ایده‌های جالب توجهی را ارائه کرده‌اند، به عین القضاة همدانی (524) اندیشمند صاحب‌فکر عرفان و تصوف اسلامی در سده‌های میانی می‌توان اشاره کرد. عین القضاة تعابیر و مفاهیم تحسین‌برانگیزی را از نور در کتاب تمهیدات خود مطرح کرده است. او در اصل عاشر این کتاب، 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 کرده است:

«دریغا! هرگز تفسیر این آیت که گفته است، آن‌گاه کی را توقع باشد که من بگویم... من تفسیر این آیه در هیچ کتابی ندیده‌ام، الا در کتاب عنده ام‌الکتاب 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.» (ص 254)

اما عین القضاة، علی‌رغم 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 می‌پردازد و تعابیر بسیار نغز و زیبایی را در این باب به دست می‌دهد. او با رد نظریه

متکلمان و به تعبیر خود «علمای جهل»، در باب نور به اثبات نور خدا می‌پردازد 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 می‌برد و می‌گوید: «نور آن باشد که چیزهای دیگر را بدان بتوان دید. ظلمت و تاریکی به واسطه نور ظاهر می‌شود و چون نور از این معنی دریافت می‌شود، 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، «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» جز او را نباشد. (همان، ص 256) او همچنین در ادامه بحث به گفتار نمادین منصور حلاج استناد می‌کند تا شاید بتواند بیکرانگی معنا و مفهوم نور خدا را در قالب حرف و صوت تبیین و تشریح کند:

«دریغا اگر بگویم که نور چه باشد. احتمال نکنی، و عالم‌ها بر هم او فتد، اما رمزی بگویم و دریغ ندارم، بشنو: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» یعنی اصل «السموات والارض» اصل وجود آسمان و زمین نور او آمد. مگر حسین منصور با تو این سخن را نگفته است که «اللَّهُ مصدرُ الموجودات»؟ وجود او مصدر و مایه موجودات بود. یعنی «اللَّهُ و نوره مصدر الانوار.» (همان، ص 257)

با این همه، چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، عین القضاة سعی دارد تا به واسطه نماد نور، پدیده‌ها و تجربیات درونی خود را به شکل ادراکات حسی بیان کند. او مکاشفات باطنی و نیز مفهوم «فنا» را که یکی از عالی‌ترین مقامات عرفانی است، با «نماد نور» تبیین می‌کند: «دریغا سالک را مقامی باشد که نور مصباح زجاجه باشد به میان 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: «وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (بقره/ 238) چون پروانه دل از احرامگاه وجود نور به عالم «علی نور» رسد، آتش «علی نور» با او بگوید که وجود او چیست؟ دریغا می‌گویم: پروانه در عین آتش سوخته گردد، و یکی شود. پس در این مقام نار، نور شود، و «نور علی نور» گردد.» (تمهیدات، ص 261 و 262) او همچنین شناخت «نفس» روحانی و «من» حقیقی انسان را که در ژرفای وجود او نهان

است، و نیز مسئله رؤیت 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 می‌کند:

«ما چون خواهد که ما خود را در نور او بینیم، «أَوْلَمَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف/ 185) نور او تاختن آرد به جان سالک... پس در این مقام مرد بداند که وجود خود دیدن در آینه نور صمدی چون باشد و چگونه باشد. کافر مگر ندیده‌ام. دانی که چه می‌گویم «رَأَى قَلْبِي رَبِّي» این معنی باشد که ما خود را در نور او بینیم.» (تمهیدات، ص 273)

چنان که ملاحظه می‌شود، عین القضاة با زبانی نمادین و با استفاده از نماد نور، اساسی‌ترین مباحث دینی و عرفانی نظیر مسئله رؤیت، نور محمدی، روز میثاق یا عهد الست، تخلق به اخلاق الله (مقام فنا) و عشق در حد اعلای عرفانی را به روشنی و به دور از اصطلاح‌پردازی‌های افراطی و غیر متعارف بیان می‌دارد. او همچنین با تأمل در نور خدا، دو نور دیگر را نیز در ارتباط با شخصیت حضرت ختمی مرتبت (ص) توضیح می‌دهد و آن نور سفید و نور سیاه است.¹⁴ در تصوّر 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 می‌خواهد با نماد نور سیاه، بی‌سایه بودن حضرت ختمی مرتبت (ص) را بنا بر حدیث «كَانَ يَمْشِي فِي الْأَرْضِ وَلَا ظِلَّ لَهُ» اثبات کند. البته عین القضاة، نماد نور سیاه را از یکی از رباعیات شیخ ابوالحسن بستی که به قول جامی «مشکل مشهور» است (نفحات الانس، ص 417) 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 دانسته‌ای که سایه آفتاب محمد چه آمد، دریغا مگر که نور سیاه را بیرون از نقطه «لا» ندیده‌ای تا بدانی که سایه محمد چه باشد؟ ابوالحسن بستی همین گوید:

دیدیم نهان گیتی و اهل دو جهان وز علت و عار برگذشتیم آسان
و آن نور سیاه ز لا نقط برتر دان ز آن نیز گذشتیم نه این ماند نه آن.»

(تمهیدات، 248 و 249، نیز ص 119)

احمد غزالی نیز (متوفی 520) رباعی مذکور را در کتاب *سوانح العشاق* برای تبیین و اثبات مسئله «فنا» ذکر کرده است. (ص 20) به نظر می‌رسد که عین القضاة مبانی این اندیشه را از استاد خود، غزالی برگرفته است. گویا نجم‌الدین رازی نیز بعدها نماد نور سیاه و تعبیر مربوط به آن را برای بیان اندیشه‌های عرفانی خود از عین القضاة عیناً اقتباس کرده است. (مرصاد العباد، ص 309)

بعد از عین القضاة عرفای برجسته‌ای 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 618) به سبب اینکه ماهیت «من حقیقی» را که به عنوان سرّ الهی 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 سرّ، در مقاله چهارم *اسرارنامه حقایقی* 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 کوکب دُرّی درآویزد، زیرا او را با مشرق و مغرب کاری نیست.

الا ای جان و دل را درد و دارو	تو آن «نوری» که «لو تمسه نارو»
ز روزن‌های «مشکات»ی مشبک	نشیمن کرده بر شاخی «مبارک»
تو در «مصباح» تن «مشکات» نوری	ز نزدیکی که هستی دور دوری
«زجاجه» بشکن و «زیت» فرو ریز	به نور «کوکب دُرّی» درآمیز
تو را با مشرق و مغرب چه کار است	که نور آسمان گردت حصار است

(اسرارنامه، ص 106-107)

در همین دوره یعنی دوره ما بین عطار و مولوی، محیی‌الدین ابن عربی (متوفی 638) 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 به خصوص در بسط و شرح مسئله «وحدت وجود» بسیار پیچیده است و آن صراحت بیان عرفای پیشین را ندارد. با این همه ابن عربی، هم در فتوحات مکیه به تأویل و تفسیر آیه

نور می‌پردازد و هم در کتاب مشهور *فصوص الحکم*، فص نهم را تحت عنوان «فص نوریة فیکلمة الیوسفیه» آورده و در آن حقیقت وجود حق را با تمثیل نور و با زبان استعاری و ویژه خود بیان داشته است. یکی از شارحان و پیروان برجسته مکتب ابن عربی که تحت تأثیر عرفان او مسایل عرفانی و فلسفی را در ادب فارسی مطرح کرده است، شیخ محمود شبستری (720) است. شیخ محمود در مثنوی گلشن راز که به شیوه شعری عطار و مولاناست، برخی از آرا و اندیشه‌های 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

(مفاتیح الاعجاز، ص 78-83)

او همچنین جهت تبیین اصل عرفانی «وحدت در کثرت» و مفهوم «نفس کل» به آیه نور استناد می‌کند و از نماد نور بهره می‌گیرد:

دوم نفس کل آمد آیت نور که چون مصباح شد در غایت نور
(همان، ص 141)

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکات وجودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح گه از آینه پیدا گه ز مصباح
(همان، ص 188)

3-1. مفهوم نور در ساختار تجربه عرفانی مولوی

ای شش جهت ز نورت چون آینه است شش رو

وی روی تو خجسته از تو کجا گریزم

(کلیات شمس، 4/ 43)

شاید با توجه به آنچه در باب نماد نور گذشت، بتوان گفت که از بین بزرگان صوفیه بعد از عین القضاة، مولوی بیش از همه به نماد نور توجه داشته و نسبت به معانی و مفاهیم متعالی آن تأمل کرده است. او نیز به سان اسلاف خود، موضوعات بنیادین عرفانی از قبیل حقیقت وجود حق، حقیقت انبیا و اولیا، مسئله رؤیت حق، مسئله وحدت وجود و مقام فنا و بقا را که از پیچیدهترین 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 ایماژهای جذاب و جالبی دارد.

مولانا بر اساس تجربه عرفانی خود، واژه نور را برای توصیف حقیقت وجود حضرت حق به کار می‌برد.

از همه اوهام و تصویرات دور نور نور نور نور نور نور نور نور نور نور نور
(مثنوی، 2156/6)

به طور خلاصه، مولوی، بیانیه خود را در مورد نور خدا چنین مطرح می‌کند: نور خدا هر جا بتابد، مشکلات عالمی را حل می‌کند و کلیه ظلمات را به روز روشن مبدل می‌نماید. 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، و صفات او را به صفات الهی مبدل می‌کند. 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 تزئین می‌کند، و این تفسیر عبارت «نور علی نور» است در آیه مشهور نور. عالم محسوسات در مقابل نور حق، مانند قطره‌ای است در برابر دریایی ژرف و بزرگ. انسان به خاطر دریافت نور خدا، مورد سجده ملائک واقع شد. نورهای معمولی و این جهانی ناقص‌اند و رنج آور، اما نور حق سرمدی است و موجب قوت بینایی. انسان به نور حق، حقیقت را می‌بیند و از بند تقلید رهایی می‌یابد. نور خدا انسان را از این جهان برمی‌کند و به عالم برتر می‌کشد و خلاصه هر کس از نور حق برخوردار شود، قرآن و معدن نور الهی می‌گردد:

هر که گاه و جو خورد قربان شود هر که نور حق خورد قرآن شود
(همان، 2479/4)¹⁵

نور ذات 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 نور ذات الهی می گردد.

نور نور چشم خود نور دل است نور چشم از نور دل ها حاصل است
باز نور نور دل نور خداست کو ز نور عقل و حس پاک و جداست
(مثنوی، 1132_1129/1)

چنان که پیش تر 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 بیبا می گردد. مولوی نیز در گفتار خود جسم اولیا را به «مشکاة» و دل آن ها را به «زجاجه» تفسیر می کند و بدین گونه 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 آن ها به حیرت آمده، در آن فانی گشتند. مولوی این تفسیر را در تأیید و اثبات حدیث «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» می آورد و می گوید که این حدیث اشاره به این مسئله 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 برنتابد ذره ای قدرتش جا سازد از قاروره ای
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 ننگجیدم 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، 3082_3085 /6)

و همین موضوع را در بیت زیر با بیانی عاشقانه و عاطفی چنین بازگو می‌کند:

دل زجاج آمد و نورت مصباح من بیدل شده مشکاتِ توام
(کلیات شمس، 35/4)

همچنین گاهی مولوی، عشق حقیقی را از طریق نماد نور تشریح و تبیین می‌کند. از دیدگاه او عشق همان نور قدیم و ازلی خداست که تنها خواص و اهل عرفان می‌توانند آن را درک کنند:

عظیم نور قدیم است عشق پیش خواص اگرچه صورت و شهوت بود به پیش عوام
(همان، ص 66)

2-3. تطبیق نماد نور با شخصیت انبیا و اولیا

مولوی، همچنین آیه نور را در دفتر ششم در رابطه با شخصیت انبیا تفسیر می‌کند و هویت هر یک از آن‌ها را به نیکوترین وجهی مشخص سازد. او در این حکایت با توصیف نور حضرت موسی (ع) و حضرت یوسف (ع)، عظمت نور خدا را به روشنی برای مخاطبین به تصویر می‌کشد.¹⁶

مولوی نور خدا را نوری واحد می‌داند که هر یک از انبیا و اولیا به ترتیب از آن نور بهره‌مند شده‌اند. صورت مادی و کالبد جسمانی انبیا و اولیا اگر چه در ظاهر متعدد است، اما حقیقت وجودی آن‌ها از این نور واحد است. او می‌گوید: 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 عرفایی چون جنید، بایزید، معروف کرخی، ابراهیم ادهم و... نیز از آن بهره‌مند 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
آن سنا برقی که بر ارواح تافت
آن کز آدم رست دست شیث چید
چون محمد یافت آن ملک نعیم
چون ز رویش مرتضی شد درفشان
چون جنید از جُند او دید آن مدد
وانگه او بر جمله انوار تاخت
تا که آدم معرفت ز آن نور یافت
پس خلیفه‌ش کرد آدم کان بدید...
قرص مه را کرد در دم او دو نیم...
گشت او شیر خدا در مرج جان
خود مقاماتش فزون شد از عدد...

(مثنوی، 909/2 - 932)

اینکه هر یک از انبیا و اولیا بر حسب حال و مقام خود می‌توانند از نوری واحد بهره‌مند شوند، اساس مشرب فکری مولوی را درباره نور خدا و شناخت انبیا تشکیل می‌دهد. او در این بین، شخص حضرت محمد(ص) را به عنوان کامل‌ترین شخصی می‌داند که نور کامل حق را دریافت کرده است، و از این موضوع به عنوان بی‌سایه بودن حضرت محمد(ص) یاد می‌کند؛ 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
فقر فخری را فنا پیرایه شد
او محمدوار بی‌سایه شود
چون زبانه شمع او بی‌سایه شد

(همان، 672/5 - 678)

قابل ذکر است که سنایی نیز پیش از مولانا در *حدیقه الحقیقه* به مفهوم نور و تطبیق آن با شخصیت انبیا تأمل کرده و به طور کلی پیامبری را به نور تعبیر کرده است:

عقل، چشم و پیمبری نور است
آن ازین، این از آن نه بس دور است

(حدیقه، ص 313)

3-3. نماد نور و مسئله وحدت وجود

گر از وی درفشان گردی ز نورش بی‌نشان گردی

نگه دار این نشانی را، میان ما نشان باشد

(کلیات شمس، 30/2)

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 مسئله «اتحاد با مطلق» یا تجلی و ظهور حق در انسان کامل به طریق ظاهر و مظهر است.¹⁷ مولوی بر اساس تجربه عرفانی و شخصی خود، در مثنوی به صراحت از این مسئله تحت عنوان «اتحاد نوری» یاد می‌کند. اتحاد با مطلق حقیقی را باید عقیده برخی از عرفا دانست که معتقد به وحدت وجودند و گاهی در این زمینه گفتارهایی را بیان می‌دارند 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 مسئله را در دفتر پنجم در ضمن حکایتی بیان می‌دارد. 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 تاریکیِ انانیت را با خود داشت. اما حلاج عقیق یا لعلی بود که عاشق نور بود و به همین خاطر سرا پا نور شد¹⁸ و از اتحاد با مطلق سخن گفت:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان	در صبحی کای فلان بن فلان
مر مرا تو دوست‌تر 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 است و در فنا
گفت فرعونی انا الحق گشت پست	گفت منصورى انا الحق و برست
آن انا را لعنةُ الله در عقب	و این انا را رحمةُ الله ای مُجِب...
این انا هو بود در سرّای فضول	ز «اتحاد نور» نه از رای حلول

(مثنوی، 5/ 2020-2039)

در حقیقت مولوی با آوردن این داستان و بحث‌های یاد شده، می‌خواهد مسئلهٔ اتحاد با مطلق عرفانی حلاج و امثال او را که به حلول و تناسخ محکوم شده‌اند، به طریق اتحاد نوری توضیح دهد و توجیه کند. متعاقباً مولانا باز در مثنوی یکی از پیچیده‌ترین 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 می‌کند.

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجینق	تا رود فرق از میان آن فریق
شرح این را گفتمی من از مری	لیک ترسم تا نلغزد خاطری

(همان، 1/ 691-694)

نتیجه گیری

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 سازی های غیر متعارف و دشوار بیان کنند. 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 سبب، 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 استدلال پیچیده و دشوار فلسفی، تجارب عالی و غنی عرفانی خود را که شامل خودشناسی، خداشناسی و پیامبرشناسی می شود با بیانی روشنی و شفاف تبیین و توجیه می کند.

پی نوشت ها:

1. والتر ترنس استیس (Walter Terence Stace) محقق و فیلسوف انگلیسی در کتاب *عرفان و فلسفه* بر اساس دیدگاه های فلسفی و روان شناختی، 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 کند، لیکن چگونگی برخی از موضوعات بنیادین تصوف نظیر «وحدت وجود» و «فنا و بقا» برای او همچنان در حاله ای از ابهام باقی مانده است.
2. درباره نماد از دیدگاه های فلسفی، تاریخی و زیباشناسی و نیز از دیدگاه فرهنگ های مختلف، تحقیقات زیادی صورت گرفته است. نیز می توان مدخل هایی را درباره نماد در دایرة المعارف های معتبر پیدا کرد. در این مورد رجوع شود به:

A Dictionary of Literary Terms, J.A.Cuddon, 1984, p671-674 -
edited by James Mark , - *Dictionary of philosophy and psychology*
.The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade Editor In Chief -
The Man of Light in Iranian Sufism, Henry Corban, Translated from by
- Nancy earson
The mystical vision of existence in classical Islam, Gerhard Bowering, -
Berlin. New Yourk 1980

3. در این مورد رجوع شود به دیدگاه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در مقدمه دفتر
روشنایی از میراث عرفانی با یزید بسطامی، ص 15.

4. در آیین زروانی که بیشتر جنبه اسطوره‌ای آن غالب است، نور و ظلمت، عناصر نمادینی
هستند که در مورد اورمزد و اهریمن به کار رفته‌اند. در باورهای زروانی، اورمزد با نماد نور
و روشنایی تبیین می‌شود. در این آیین زمانی که اهریمن از زروان زاده می‌شود، جهان
تاریک و سیاه است و آن‌گاه که همزاد اهریمن یعنی اورمزد از زروان جدا می‌شود،
روشنی و نور در جهان هویدا می‌گردد که سرانجام بر تاریکی غالب خواهد شد. در این
باب، ر.ک: الملل و النحل شهرستانی و نیز به مزدپرستی در ایران قدیم، آرتور کریستن
سن، ترجمه ذبیح‌الله صفا، ص 151، نیز ایران در زمان ساسانیان، ص 220.

5. إِنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٌ لَوْ كَشَفَهَا لِأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ كُلِّ مَنْ أَدْرَكَهُ
بَصْرَهُ. (الوافی، 89/1)

6. قال الحسن بصری: عنی بذلك قلبُ المؤمن، و ضیاء التوحید لأن قلوبَ الأنبياءِ أنورُ مِن
أن تُوصَفَ بمثل هذه الانوار.

7. النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجة المعرفة و فتيلته الفرياض و دهنه الاخلاص
و نوره نور الاتصال. فكلما ازداد الاخلاص صفاء ازداد المصباح ضياء و كلما ازداد الفرياض
حقيقة ازداد المصباح نوراً.

8. قال الجنيد رحمه الله تعالى: في قوله «الله نور السموات و الارض» قال هو منور قلوب
الملائكة حتى سبحوه، قدسوه، و منور قلوب الرسل حتى عرفوا حقيقة المعرفة، ...

9. قال الحسين: في قوله: آية «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» قال منور قلوبكم حتى عرفتم و وجدتم و ختم بقوله: «يهدى الله بنوره من يشاء...»
10. المشكاة نفس العارف، كأنها كوكب درىّ فنفسه مثل بيت، و قلبه مثل قنديل، و معرفته مثل السراج...
11. المشكاة جوف محمد(ص) و الزجاجة: قلبه و المصباح: النور الذى قد جعل الله فيه كأنها كوكب درىّ توقد من شجرة مباركة...
12. يعنى مثل نور محمد. گرهارد باورينگك در تحقيقات خود ديدگاه تسترى را درباره نور محمدى به تفصيل بيان کرده است: Bowering , Gerhard: The mystical vision, p.149, 150
13. قال جعفر بن محمد(ع) الانوار مختلفة، 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...»
14. دکتر شفيعى درباره اين نظريه عين القضاة مى گويد: «عين القضاة بر اساس اين نظريه، بسيارى از مشكلات كلامى و فلسفى خود را حل کرده است. مسئله جبر و اختيار و مسئله اختلاف مذاهب و علت آن را از اين رهگذر تفسير مى کند و نيز وجود كافران و موحدان را. در نظر عين القضاة، ابليس و محمد دو سوى عشق الهى اند كه هر کدام بهرى از آن نصيبشان شده است و هر کدام با بهر خویش عده‌اى را به سوى خود مى خواند ابليس به ضلالت و محمد(ص) به هدايت.» براى تفصيل در مورد چنين ديدگاه‌هاى ر.ك: تصوف اسلامى و رابطة انسان و خدا، رينولد ا. نيكلسون، ص 144 به بعد؛ نيز ديدار با سيمرغ، ص 194 و 195.
15. براى مشاهده شواهد ديگر ر.ك: مثنوى، ابیات: (1/ 1950_1951)، (1/ 1251_1252)، (1/ 3714_3714)، (1/ 1336)، (2/ 1085)، (2/ 1250_1253)، (2/ 1293_1298)، (2/ 1548_1547)، (4/ 2169)، (2/ 1356).

16. یوسف و موسی ز حق بردند نور // در رخ و رخسار و در ذات الصدور... (مثنوی، دفتر ششم، ابیات 3066 تا 3098)
17. برای تفصیل در این مورد ر.ک: مولوی نامه، مبحث وحدت وجود و وحدت موجود، 192/1 تا 237.
18. انسان نورانی، انسانی است که قلب و روح وی به صورت آینه‌ای صاف درآمده و نور الهی را در خود منعکس ساخته و به کمال مطلق رسیده است و از این روی می‌تواند دیگران را نیز راهنمایی کند. مولوی، ویژگی‌های چنین انسانی را در کتاب فیه ما فیه بر اساس حدیث نبوی «تَقَوُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» تفسیر و تشریح کرده است. (ص 128) نیز هنری کربن این مسئله را به طور کلی در کتاب (انسان نورانی در تصوف ایرانی) The Man of Light in Iranian Sufism به تفصیل بیان کرده است.



منابع

- قرآن کریم؛ محمد مهدی فولادوند، تحقیق و نشر دار القرآن الکریم، چاپ اول، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران، بی تا.
- احادیث مثنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، امیر کبیر، تهران 1370.
- اسرارنامه؛ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، سخن، تهران 1386.
- اشارات و تنبیهات؛ ابن سینا، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ اول، سروش، تهران 1367.
- اصول کافی؛ ابی جعفر محمد ابن یعقوب ابن اسحاق کلینی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، چاپ دوم، علمیه اسلامی، تهران، بی تا.

- المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم؛ محمد فؤاد عبدالباقی، چاپ دهم، پرتو، تهران 1374.
- انسان نورانی در تصوف ایرانی؛ هنری کرین، ترجمه فرامز جواهری نیا، چاپ دوم، آموزگار خرد، شیراز 1383.
- ایران در زمان ساسانیان؛ آرتور کریستن سن، ترجمه رشید یاسمی، چاپ هشتم، دنیای کتاب، تهران 1372.
- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ حنا فاخوری، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ ششم، علمی و فرهنگی، تهران 1381.
- تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا؛ رینولد ا. نیکلسون، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، سخن، تهران 1382.
- تفسیر التستری؛ الامام ابی محمد سهل بن عبدالله تستری، علق علیه و وضع حواشیه محمد با سل عیون السود، الطبعة الاولى، دار الکتب العلمیه، بیروت 1423 هـ / 2002 م.
- تفسیر السلمی و هو حقایق التفسیر؛ الامام ابی عبدالرحمن سلمی، تحقیق سید عمران، الطبعة الاولى، دارالکتب العلمیه، بیروت 1421 هـ / 2001 م.
- تفسیر قرآنی و زبان عرفانی؛ پل نویا، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران 1373.
- تفسیر (منسوب به) امام جعفر صادق (ع)، در مجموعه آثار سلمی؛ حقیقه الأب بولس نویا، نقلاً عن حقایق التفسیر للسلمی، گردآوری نصرالله پورجوادی، چاپ اول، مرکز دانشگاهی، تهران 1369.
- تمهیدات؛ عین القضاة همدانی، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، چاپ پنجم، کتابخانه منوچهری، تهران 1377.
- حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه؛ ابوالمجد مجدود ابن آدم سنایی، تعلیق و تحشیه مدرس رضوی، چاپ چهارم، دانشگاه تهران، تهران 1374

- حکمة الاشراف، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چاپ ششم، دانشگاه تهران، تهران 1377.
- دفتر روشنائی؛ بایزید بسطامی، ترجمه محمد رضا شفیع کدکنی، چاپ اول، سخن، تهران 1384.
- دیدار با سیمرغ؛ تقی پورنامداریان، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران 1374.
- زبان از یاد رفته؛ اریک فروم، ترجمه ابراهیم امانت، چاپ چهارم، مروارید، تهران 1366.
- زبان رمزی افسانه‌ها؛ م. لوفلر دلاشو، ترجمه جلال ستاری، چاپ اول، توس، تهران 1364.
- رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تقی پورنامداریان، چاپ اول، علمی و فرهنگی، تهران 1364.
- سوانح؛ احمد غزالی، بر اساس تصحیح هلموت ریتز، تصحیح جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران 1359.
- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، چاپ اول، حکمت، تهران 1364.
- شواهد الربوبیه؛ محمد ابن ابراهیم صدرالدین شیرازی، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ سوم، سروش، تهران 1383.
- عرفان و فلسفه؛ و. ت. استیس، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، سروش، تهران 1375.
- فصوص الحکم؛ شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، التعليقات عليه ابو العلاء عقیفی، الزهراء، تهران، بی تا.
- فیه مافیه؛ مولانا جلال‌الدین بلخی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، مؤسسه امیر کبیر، تهران 1358.
- قاموس کتاب مقدس؛ جیمز هاکس، چاپ اول، اساطیر، تهران 1377.

- کلیات شمس تبریزی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، امیر کبیر، تهران 1378.
- مشنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، به کوشش توفیق سبحانی، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران 1373.
- محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ محسن جهانگیری، چاپ چهارم، دانشگاه تهران، تهران 1375.
- مجموعه الرسائل (مشکاة الانوار)؛ ابی حامد محمد ابن محمد ابن محمد غزالی، منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الاولى، دار الکتب العلمیه، بیروت - لبنان، 1414-1994.
- مرصاد العباد؛ نجم‌الدین رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ پنجم، علمی و فرهنگی، تهران 1373.
- مزدپرستی در ایران قدیم؛ آرتور کریستن سن، ترجمه ذبیح‌الله صفا، چاپ سوم، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران 1354.
- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ شمس‌الدین محمد لاهیجی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، زوار، تهران 1378.
- مناقب العارفین؛ شمس‌الدین احمد افلاکی، به کوشش تحسین یازجی، چاپ دوم، دنیای کتاب، تهران 1362.
- مولوی‌نامه؛ جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، آگاه، تهران 1360.
- نفحات الانس من حضرات القدس؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، اطلاعات، تهران 1375.