

بررسی مفهوم کلمهٔ صدور در آثار مولوی بر مبنای تمایز جهان‌بینی مولوی با فلوطین

اختیار بخشی*

◀ چکیده:

رینولد الین نیکلسون، مولوی‌شناس مشهور انگلیسی، در شرح بیتی از مثنوی که در آن کلمهٔ «صدور» آمده، این کلمه را در مفهوم اصطلاحی نوافلاطونی آن، یعنی بر اساس نظریهٔ صدور در دستگاه فلسفی فلوطین، شرح کرده است. این تحقیق با بررسی پیشینهٔ پژوهش، بررسی موارد و ریشه‌های تکوین ایدهٔ تأثیرپذیری مولوی از نظریهٔ صدور نوافلاطونی در ذهن نیکلسون، بررسی معانی صریح و ضمنی کلمات صدور و صدر در زبان‌های عربی و فارسی و بررسی معنی و بسامد این کلمات در آثار صوفیانه و دیدگاه عرفانی مولوی، به نقد ایدهٔ تأثیرپذیری مولوی دربارهٔ مفهوم صدور در دستگاه فلسفی فلوطین پرداخته است. در بخش‌های مختلف این مقاله، آرا و نظریات موافقان تأثیرپذیری مولوی از فلوطین، از جمله نیکلسون، ادوارد هنری وینفیلد، عبدالحسین زرین‌کوب و قاسم غنی با آرا و نظریات مخالفان این تأثیرپذیری، از جمله ویلیام چیتیک و بدیع‌الزمان فروزانفر مقایسه و تحلیل شده است.

نتیجهٔ بررسی نشان می‌دهد که مولوی در هیچ‌یک از آثار خود، کلمهٔ صدور را در قالب نظریهٔ فلسفی نوافلاطونی - فلوطینی آن به کار نبرده است. در بیت مورد بحث در این مقاله نیز، مقصود مولوی از کلمهٔ صدور، مانند همهٔ موارد کاربرد این کلمه در آثار مولوی، به معنی لغوی صریح این لغت عربی، یعنی سینه‌ها مراد بوده است که مولوی آن را متناسب با مفهوم صوفیانهٔ آن، به عنوان ظرف و ابزار معرفت، در جا و مقام مناسب به کار برده است. از این‌رو نظریهٔ اخذ و اقتباس مولوی از نظریهٔ صدور نوافلاطونی و تقلید او از آرای فلسفی فلوطین، خطای روش‌شناختی در مولوی‌شناسی و مثنوی‌پژوهی است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی، صدور، فلسفهٔ نوافلاطونی، رینولد آلن، نیکلسون.

۱. مقدمه

جلال‌الدین محمد بلخی رومی، معروف به مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق)، در بیتی از دفتر اول مثنوی معنوی کلمه «صدور» را به کار برده که معنی و مفهوم آن، موضوع محوری مورد بحث و بررسی در این مقاله است:

پس به ضد نور دانستی تو نور ضدّ ضد را می‌نماید در صدور

(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۱۳۸)

رینولد الین نیکلسون^۱ در کتاب شرحی بر مثنوی جلال‌الدین رومی^۲ که با نام شرح مثنوی معنوی مولوی در ایران به دست حسن لاهوتی ترجمه و بارها چاپ و تجدید چاپ شده است، کلمه صدور را در بیت مورد بحث مثنوی، در مفهوم اصطلاحی نوافلاطونی^۳ آن، یعنی «نظریه صدور»^۴ در دستگاه فلسفی فلوطین / پلوتینوس^۵ و نیز بر اساس آموزه‌ها و اصطلاحات خاص شیخ محیی‌الدین محمد ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق/ ۱۱۶۵-۱۲۴۰م) شرح کرده و چنین نوشته است: «صدور به کثرات و مظاهر خلقیه اشاره دارد و آمدن آن‌ها را به وجود امکانی توصیف می‌کند. «فیض» اصطلاح دیگر «صدور»^۶ به معنای «ریزش» یا تشعشع تجلیات رحمانی است. شاعر در سراسر این قطعه آراء مأخوذ از فلوطین و عقاید ابن عربی را در این باره که حق تعالی و عالم، چون ظاهر و باطن هستی با یکدیگر وابسته‌اند، به هم تلفیق کرده است» (نیکلسون، ۱۳۸۴: ۱۹۵)؛ اما به نظر می‌رسد که منظور مولوی از صدور در این بیت و بیت‌های دیگر مثنوی و دیوان شمس که کلمه صدور در آن‌ها آمده است و در این مقاله به تفصیل بررسی خواهیم کرد، نه معنی اصطلاحی نوافلاطونی - فلوطینی آن، بلکه معنی لغوی ساده این کلمه عربی، جمع صدر (سینه)، یعنی «سینه‌ها» باشد.

ویلیام چیتیک^۷، محقق عرفان‌پژوه، ابن عربی‌شناس و مولوی‌شناس معاصر آمریکایی، در کتاب راه صوفیانه عشق، آموزه‌های روحانی رومی^۸ (چاپ‌شده در دانشگاه نیویورک، ۱۹۸۳م) که در ایران با نام راه عرفانی عشق ترجمه شده است، به ترجمه انگلیسی نیکلسون که عبارت «در صدور» در بیت مورد بحث مولوی در مقاله حاضر

را، «In (the process of) coming forth» ([جریان] از نهانگاه بیرون آمدن) نوشته، نادرست دانسته و ترجمه آن را به انگلیسی «In the breast» (در سینه) درست دانسته است. او دلیل انتقاد خود را بر ترجمه نیکلسون، مطابقت نداشتن اصطلاح فلسفی صدور با شیوه محاوره‌ای زبان و تعلیم مولوی عنوان کرده و چنین نوشته است: «از لحاظ لغوی، صدور ممکن است از مصدری به معنی بیرون‌فرستادن باشد. حقیقت این است که صدور یک اصطلاح فنی در تصوف نظری ابن عربی و پیروانش است،^۹ چنان‌که نیکلسون در شرحش یادآور شده است... اما این کلمه بخشی از واژگان متعارف مولوی به این معنا نیست. اینکه وی به طور معمول شیوه بیان محاوره‌ای را ترجیح می‌دهد، حاکی از آن است که این واژه را جمع واژه رایج‌تر صدر بگیریم؛ یعنی «سینه‌ها» (چیتیک، ۱۳۸۲: ۴۳۷).

در این مقاله با بررسی دقیق ابیات مثنوی معنوی و آثار دیگر مولوی، با روش تحقیق کتابخانه‌ای و رویکرد سندپژوهی و تحلیل متن و با ذکر شواهد و دلایل معناشناختی مشخص کرده‌ایم که کلمه صدور در هیچ‌یک از آثار مولوی به عنوان اصطلاح به معنی مصطلح آن (در مفهوم فلوطینی و نوافلاطونی آن)، به کار نرفته است، بلکه لغتی عربی است که به فراخور معنی خاص عرفانی و ساخت و بافت ویژه اشعار مولوی در جا و مقام مناسب خود به کار رفته است. از این‌رو اگر در شرح و تفسیر ابیات مثنوی و دیوان شمس بخواهیم کلمه صدور را، آن‌گونه که نیکلسون پنداشته است، مأخوذ از نظام فلسفی عرفانی فلوطین بپنداریم و به تقلید مولوی از فلوطین قائل شویم، این رویکرد مبتنی بر تحمیل ذهنیت بیگانه بر ذهنیت مولوی و نوعی به‌خطرافتن روش شناختی در فرایند تحقیق است.

۲. پیشینه تحقیق

استاد جلیل ضیاء بشرویه طبسی خراسانی، معروف به بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۲۸۲-۱۳۴۹ش) یکی از برجسته‌ترین مولوی‌شناسان ایرانی، از کسانی است که مخالف نظریه تأثیرپذیری مولوی از فلسفه یونان (افلاطونی و نوافلاطونی و...) و نیز عرفان

فلسفی محیی‌الدین ابن عربی و پیروانش است. او در مقاله‌ای این نظر را به طور روشن ابراز می‌دارد: «... [از] صد سال بعد از وفات مولانا، شروح مختلفی به زبان‌های فارسی و عربی و ترکی و اخیراً به زبان‌های غربی نوشته شده است ولی هیچ‌یک از این شروح، درد طالب را دوا نمی‌کند بلکه برعکس، گمراه‌کننده است... من می‌خواهم بگویم که این شارحین به ظن خود، مولانا را نشناخته‌اند. و از طرف دیگر کسانی که خواسته‌اند مثنوی را از راه عرفان محیی‌الدین یا از طریق فلسفه یونان بیان کنند، نیز اشتباه کرده‌اند؛ زیرا بیان مولانا از هر دوی این‌ها برکنار و بالاتر است» (فروزانفر، ۱۳۵۱: ۳۸۷؛ نیز نک: نیکلسون، ۱۳۸۴: ج ۴، ۴۳). کتاب شرح مثنوی شریف استاد فروزانفر به روشنی گواه بر این مدعاست که او در معنی، بررسی، شرح و تحلیل ابیات مثنوی، کوشیده است بر میل رجوع و ارجاع به آرای ابن عربی که میل غالب شارحان مثنوی قبل از فروزانفر بوده است و نیز گرایش غالب شارحان اروپایی، به‌ویژه وینفیلد و نیکلسون، بر مبنا قرار دادن افکار و آرای فلسفی فلوطین و فلسفه نوافلاطونی در شرح و تفسیر ابیات مولوی، غلبه کند و حتی در بعضی جاها نظر مولوی را متفاوت و مخالف نظر ابن عربی قلمداد کند (برای نمونه نک: فروزانفر، ۱۳۷۳: ۹، ۶۹-۷۰، ۱۰۴۰-۱۰۴۱ و ۱۰۷۳: نقد نظر نیکلسون درباره حقیقت محمدی یا به نظر نیکلسون Logos بودن «عالم کبری» در بیت ۲۵۰۶ جلد اول مثنوی). نظر کلی فروزانفر درباره رویکرد مولوی درباره بهره‌گیری از اصطلاحات فلسفی و عرفانی دیگران چنین است که مولانا در مثنوی و غزل‌های خود، گرد اصطلاحات عاریتی از فلاسفه و عرفای دیگر از جمله ابن عربی و پیروانش، کمتر می‌گردد و حقایق عشق و عرفان را در صورت امثال و عبارات شاعرانه مخصوص به خود جلوه‌گر می‌سازد (نک: فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۵۰).

عبدالحسین زرین‌کوب، عرفان‌پژوه و مولوی‌شناس دیگر ایرانی، درباره تأثیرپذیری تصوف از فلسفه نوافلاطونی چنین می‌نویسد: «بعضی از محققان در بیان منشأ تصوف، راه‌های دورتر رفته‌اند؛ چنان‌که از آن میان وینفیلد، براون و نیکلسون، به تأثیر حکمت نوافلاطونی توجه ورزیده‌اند» (۱۳۸۲: ۱۳). وی در باره فرضیه وجود منشأ غیراسلامی

برای تصوف چنین نظر داده است: «در تصوف اسلامی مبادی و اصولی هست که با پاره‌ای افکار و عقاید غیراسلامی مناسباتی دارد و شاید از بعضی از آن‌ها نیز متأثر باشد لیکن هیچ‌یک از این موارد شباهت، منشأ تصوف را بیان نمی‌کند... تصوف اسلامی در عین شباهت بارزی که با این‌گونه مذاهب غیراسلامی دارد، نه پدیدآورنده هیچ‌یک از آن‌هاست و نه مجموع همه آن‌ها. چیزی است مستقل، که منشأ واقعی آن اسلام و قرآن است و شک نیست که بدون اسلام و قرآن از جمع مجموع این عناصر غیراسلامی، ممکن نبود چنین نتیجه‌ای حاصل آید و این نظری است که امروزه مورد قبول بیشتر اهل تحقیق واقع شده است» (همان: ۱۳-۱۴). زرین کوب در کتابی دیگر می‌نویسد: «خطاست که بخواهند منشأ تصوف را خارج از قلمرو شریعت اسلامی و تنها در آیین مسیح، مانویت، مذاهب هندوان و یا حکمت نوافلاطونی بجویند» (همو، ۱۳۶۲: ۱۵۵-۱۵۶). علی‌رغم این‌گونه اظهارات، در بررسی آثار دیگر زرین کوب درمی‌یابیم که او دست‌کم در بررسی چگونگی تکوین مبانی نظری و فلسفی عرفان، بر تأثیر افکار فلسفی نوافلاطونی و عرفان مسیحی بر تصوف، به‌خصوص بر صوفی بزرگ متقدم، ذوالنون مصری، با وجود مخالفت‌های صوفیان بزرگ نسبت به فلسفه و فلاسفه، تأکید می‌کند^{۱۰} (نک: همان: ۱۵۳ و همان: ۱۳۸۲: ۱۴). زرین کوب در بررسی مثنوی، رجوع به مبدأ را به عنوان محوری‌ترین گرانگه جهان فکری مولوی و رمز نی‌نامه مثنوی، و نیز موضوع انسان کامل را در مثنوی، متأثر از حکمت نوافلاطونی و اثولوجیای فلوطین می‌شمارد (همو، ۱۳۶۲: ۲۸۵-۲۸۶) و نیز درباره ماهیت نظام فکری مولوی و تمایز آن از نظام فکری اهل فلسفه چنین نظر می‌دهد: «البته عناصر نوافلاطونی مشائی و اشراقی هم در این تفکر هست و همه این عناصر با آنچه از قرآن و حدیث و کلام مشایخ در خاطر گوینده (مولوی) جای دارد، رنگ خاصی از ذوق عرفانی و احساس دینی به اندیشه و تعلیم او می‌دهد» (همو، ۱۳۵۷: ۳۰۶).

دکتر قاسم غنی از محققانی است که در بیان تأثیرپذیری مولوی از فلوطین راه اغراق را پیموده است. او افکار مولوی را بهترین ترجمان و معرف افکار فلوطین

دانسته و پنجاه بیت آغازین مثنوی معنوی را خلاصه و چکیده‌ای از اصول و عقاید فلسفی نوافلاطونیان می‌شمارد (نک: غنی، ۱۳۸۳: ۱۰۶ و ۱۱۴). سعید نفیسی و منوچهر مرتضوی نیز از محققانی هستند که عقیده دارند که مولوی از فلوطین و فلسفه نوافلاطونیان تأثیر پذیرفته است (نک: نفیسی، ۱۳۴۳: ۵۴؛ مرتضوی، ۱۳۶۵: ۳۲۹).

علی‌اکبر باقری خلیلی در مقاله‌ای با عنوان «همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی»، تشابهات و تفاوت‌های فلسفه نوافلاطونی را با عقاید مولوی بررسی کرده و پاسخ این سؤال را که «آیا مولوی از فلسفه نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است»، با توجه به «تأثیرات متقابل حکمت و فلسفه کهن شرق و نوافلاطونی بر هم»، «صبغه خاص اسلامی عرفان مولوی» و «تفاوت‌هایی که در پاره‌ای از نگرش‌ها و بینش‌های عرفانی مولوی با آموزه‌های فلوطین» وجود دارد، منفی دانسته و فقط وجود پاره‌ای تشابهات را بین این دو دستگاه فکری قبول کرده است (۱۳۸۶: ۵۳ و ۵۷).

۳. نگاهی به چگونگی تکوین ایده تأثیرپذیری مولوی از نظریه صدور

نوافلاطونی فلوطین در ذهن نیکلسون

۱-۳. ادوارد هنری وینفیلد

در بررسی شروخی که بر مثنوی و دیوان شمس تبریزی نوشته شده، درمی‌یابیم که منشأ نظریه تأثیرپذیری مولوی از فلوطین و فلسفه نوافلاطونی، جهان غرب و به‌ویژه محققان انگلیسی‌زبان بوده است و نخستین محقق که کوشیده است که برای ریشه‌یابی افکار مولوی و در کل برای ریشه‌یابی افکار عرفانی بزرگان تصوف منشأ برون‌ذاتی و خارج از آموزه‌های اسلامی (قرآن، تفاسیر قرآن و احادیث نبوی) به‌ویژه آموزه‌های فلسفی افلاطونی و نوافلاطونی و عرفان مسیحی را مبنای نگاه، بررسی و نظر قرار دهد، ادوارد هنری وینفیلد انگلیسی^{۱۱} است. نیکلسون دومین کس از محققان انگلیسی‌زبان غربی است که در این راه، البته محتاطانه‌تر، دقیق‌تر و البته جدی‌تر از وینفیلد کوشیده است.

آنه‌ماری شیمل،^{۱۲} مولوی‌شناس شهیر آلمانی، در بررسی انتقادی واپسین فصل از کتاب شکوه شمس،^{۱۳} وینفیلد را به همراه سِر جمیز ویلیام ردهوس^{۱۴} از نخستین محققان

انگلیسی می‌شمارد که در مقدمه‌های کتاب‌های خود، مطالب بسیار سودمندی را راجع به زندگی و آثار مولانا نقل کرده و بخش‌هایی از مثنوی را در دسترس خوانندگان بسیاری قرار داده‌اند. به نوشته شیمل، نیکلسون راه محققان مزبور را ادامه داد و دوره زندگی محققانه خود را با *منتخباتی از دیوان شمس تبریز*^{۱۵} آغاز کرد که در سال ۱۸۹۸م/ ۱۳۱۵-۱۶ق/ ۱۲۷۷ش در سی سالگی او منتشر شد (شیمل، ۱۳۶۷: ۵۴۴). شایان ذکر است که کتاب‌های وینفیلد درباره مثنوی مولوی با عناوین ترجمه برخی از قطعات مثنوی^{۱۶} به سال ۱۸۸۱م (هفت سال پیش از کتاب *منتخبات نیکلسون*) و *مثنوی معنوی*، *بیت‌های روحانی مولانا جلال‌الدین محمد رومی*^{۱۷} یک سال قبل از *منتخبات* در سال ۱۸۷۷م، در لندن چاپ شده بود (نک: دین لوئیس، ۱۳۸۶: ۷۴۷-۷۴۸). در ادامه به مواردی از اظهارات وینفیلد درباره تأثیرپذیری مولوی از فلوپین بر مبنای نوشته‌های نیکلسون خواهیم پرداخت.

۲-۳. رینولد الین نیکلسون

فرانکلین دین لوئیس، محقق آمریکایی، در زمینه تمرکز نیکلسون برای اثبات منشأ نوافلاطونی برای عرفان اسلامی، در کتاب *رومی: گذشته و حال*، شرق و غرب^{۱۸} (چاپ شده در سال ۲۰۰۰م) که حسن لاهوتی آن را با نام *مولانا، دیروز تا امروز*، شرق تا غرب به فارسی ترجمه کرده است، چنین می‌نویسد: «نیکلسون با انتشار آثار محققانه، شامل تحقیقات و ترجمه‌های فراوان خود از اشعار عربی و فارسی و از رسالات و کتب حاوی اعتقادات صوفیه، نشان داد که فلسفه اسلامی بسیار مدیون آراء نوافلاطونیان است» (همان: ۶۸۲).

نیکلسون در مقدمه و یادداشت‌های مقدمه کتاب *منتخباتی از دیوان شمس تبریز* خودش، با قید احتیاط، به جلوه‌گر شدن «آراء مابعدالطبیعی عرفانی نوافلاطونی»، مخصوصاً «عقیده اصدار» (نظریه صدور) در عرفان اسلامی اشاره می‌کند: «عقیده اصدار یا تقریباً شکل خاصی از آنکه در تصوف جلوه‌گر است، اگر اشتباه نکنیم، از افکار نوافلاطونی منشأ یافت» (نیکلسون، ۱۳۸۴: ۵۶۶). نیکلسون در مقایسه نحوه تبیین فلوپین

با مولوی چنین نظر می‌دهد: «آنچه فلوطین لخت و عریان و به‌نحوی نازیبا بیان می‌کند، جلال‌الدین در قالب تمثیلی پرده‌نشین و نهفته فرومی‌اندازد» (همان: ۵۶۷). سپس او به «بیان تلویحی مولوی»، «عدم تظاهر او به شرح و بیان مرتبط و استوار بر روشی منطقی»، و «طیران‌های ماوراءالطبیعی» او اشاره می‌کند و معتقد است که مولوی در این طیران‌های خودش «چنان تیره و مبهم، متفنن و خیال‌پرست و رمزی و کنایی است که نمی‌توان ژرفای آشنایی او با فلسفه یونان و غرب را به‌صراحت و روشنی تعیین کرد. با این حال اگر عقاید و آراء الهام‌آمیز او را در پرتو نور حاصل از اندیشه‌های مؤلفان و شارحان صوفی، به شایستگی تفسیر کنیم، تلخیص زیر را از افکار و عقاید نوافلاطونیان، کمی یا هیچ، شامل آنچه که جلال‌الدین، از پس طرز خاص سخن خود به خوانندگان مثنوی و دیوان شمس ارائه داده است، خواهیم یافت» (همان‌جا).

در یادداشت‌های مقدمه کتاب *منتخباتی از دیوان شمس تبریز، نیکلسون* برای اثبات تشابه نظرهای فلوطین و مولوی، بارها به آرای وینفیلد در کتاب *ترجمه برحی از قطعات مثنوی* او استناد و استشهاد کرده و خواننده را به صفحات کتاب وینفیلد ارجاع داده است؛ برای نمونه: در توضیح این نکته که مولوی عقل کل را «نفس اول» نامیده است، اینکه عقل کل موطن اعیان [ثابته] و مثال حقیقی عالم مجاز (ماده) است، و اینکه «هر وجود کاملی را میل به آفریدن دیگری است» (همان)، نظریه فلوطین درباره شر که آن را «به‌اعلی درجه از خیر تهی» انگاشته و به نظر وینفیلد «به مرتبه‌ای شگفت‌انگیز با آنچه جلال‌الدین بیان داشته منطبق است» (همان: ۵۷۱).

در موارد دیگر، نیکلسون بدون اینکه به وینفیلد تاسی کند، به ذکر تأثیرپذیری مولوی از فلوطین می‌پردازد؛ از آن جمله اینکه به تشابه نظر مولوی که در غزلی به تمایز «جان دوم» از «جان اول» اشاره دارد، با نظر فلوطین که به «روح نامیرا» در تمایز با «روح میرا» معتقد است، اشاره کرده است (نک: همان‌جا). ذکر این نکته لازم است که مهم‌ترین بخش از اشعار مولوی که در نظر نیکلسون در آن شائبه تأثیرپذیری مولوی از آرای فلوطین و نوافلاطونیان می‌رود، مسئله مراحل و اطوار خلقت آدمی و خروج

روحانی اوست که به نظر نیکلسون «صوفیان (از جمله مولوی)، مانند نوافلاطونیان برای حل راز خلقت از شیوه استعاره‌ی خوبی استمداد می‌جویند» (همان: ۵۶۹).

در بررسی نظرهای نیکلسون در مهم‌ترین کتاب او، یعنی شرح مثنوی مولوی که آن را در سال ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش، به فاصله ۳۸ سال پس از *منتخباتی از دیوان شمس تبریز* و در ۶۸ سالگی نوشته و محصول دوره پختگی اوست، درمی‌یابیم که شوق نسبت‌دادن آرا و عقاید مولوی و صوفیان دیگر به فلوطین فروکش کرده و به موارد معدودی محدود شده که مهم‌ترین آن‌ها اطوار خلقت آدمی یا چگونگی تکوین، تطور و تکامل انسان از جمادی تا عدم (فنا در خدا) است. همین مبحث هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی که نظریه صدور نیز به عنوان فروع همین بحث محسوب می‌شود، محمل عمیق‌ترین تشابه میان جهان‌بینی فلوطین و مولانا است که نیکلسون در شرح مثنوی معنوی مولوی بر آن انگشت اصرار فشرده است. در بررسی این کتاب درمی‌یابیم که نیکلسون در آن، فقط در چهار مورد به فلوطین یا نظام فکری نوافلاطونی استناد می‌کند (نک: همان: ۱۹۵، ۳۰۳، ۳۹۹، ۶۱۷ و ۱۶۶۹) که در دو مورد به صراحت، به موضوع اخذ آرای فلوطین توسط مولوی اشاره کرده است (نک: همان: ۱۹۵ و ۱۶۶۹) و در سه مورد دیگر برای ایضاح موضوع و شرح ابیات مثنوی با استناد به نظر فلوطین اکتفا کرده است و سخنی از اخذ، تقلید و اقتباس مولوی از فلوطین به میان نیاورده است (نک: همان: ۳۰۳، ۳۹۹ و ۶۱۷). یکی از مهم‌ترین موارد اخذ و اقتباس و تقلید همان است که در معنی صدور در بیت بحث‌برانگیز مولوی و در همین مقاله بررسی می‌کنیم.

نیکلسون در شرح بیت‌های ۳۶۲۸-۳۶۳۶ دفتر چهارم مثنوی، چنین نظر داده است: «بر پژوهندگان افکار اسلامی روشن است که مولوی در این قطعه و نظایر آن از اندیشه‌هایی استفاده می‌کند که منشأ آن در نظریه نوافلاطونی صدور و علم‌النفس ارسطو و فلوطین قرار دارد. همان طوری که وینفیلد می‌گوید: «نظریه مربوط به مراتب سه‌گانه عروج روح - نباتی، حیوانی و انسانی - را نخستین بار ارسطو اظهار کرد و در *عیون المسائل* فارابی و دیگر آثار دوباره مطرح شد. اما مولوی اساساً به فلوطین بسیار

نزدیک‌تر است» (همان: ۱۶۶۸-۱۶۷۰).

در بررسی آثار دیگر نیکلسون درمی‌یابیم که در رویکرد او در توصیف و شرح و تحلیل آرای صوفیانه، گرایش اجتناب‌ناپذیری به یکی‌انگاشتن و این‌همانی مفاهیم و اصطلاحات صوفیانه با اصطلاحات فلسفی غرب و مأخوذ دانستن مفاهیم و اصطلاحات یادشده از فلوطین و اندیشه‌های نوافلاطونی دارد. برای مثال در شرح ایات دوم تا ششم ابتدای دفتر اول مثنوی (نی نامه) و در ذیل این نکته که «انسان کامل (نبی یا ولی) در این دنیا غریب است»، بدون اینکه فحوای کلام و مفاهیم ایات یادشده مولوی اجازه چنین گریز فلسفی به او بدهند، چنین می‌افزاید: «... در پس آن (ایات مولوی) تعالیمی دست‌نیافتنی نهفته است از هبوط روحانی انسان. بسیاری از صوفیان، به روش نوافلاطونیان، نظام هستی را سلسله صوادری می‌دانند از حق تعالی، از وجود حقیقی یگانه که هر مرتبه متسلسله، مرتبه فوق بلافصل خود را منعکس می‌سازد و رفته رفته از حقیقت وجود مرتباً دور می‌افتد» (همان: ۱۹): میل این محقق به فلسفه غرب در بررسی عرفان اسلامی و شرح مثنوی به‌ویژه در یکی‌دانستن «مخلوق اول» در «حدیث اوایل»، که در همه‌جا به پیروی از فلوطین و نیز ترجمه سهل‌انگارانه فلاسفه مسلمان آن را «صادر اول» (و نه «مخلوق اول» در اعتقاد مسلمانان) دانسته است،^{۱۹} با «کلمه الهیه مسیحیت»^{۲۰} کوشیده است به‌طوری‌که کمتر بخشی از شرح مثنوی او وجود دارد که بحث از نور، عقل (عقل کل)، جان، انسان نورانی و... در مثنوی مولوی پیش بیاید و نیکلسون پای بحث نورمحمدی (حقیقت محمدی در آموزه‌های ابن‌عربی) و این‌همانی آن را با لوگوس پیش نکشد (برای نمونه از ده‌ها مورد، نک: همان: ۵۴، ۵۵، ۸۵، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۹۰، ۲۶۵، ۳۰۴، ۱۰۵۹، ۱۵۶۸ و...). او در این باره چنان راه افراط پیموده است که در شرح او، اصطلاحی عجیب چون «لوگوس محمدی» نیز دیده می‌شود (نک: همان: ۷۰۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، نیکلسون تعمد دارد که شرح خود را نه بر اساس واژگان، ذهنیت و عقاید خاص صوفیانه مولوی، بلکه بر اساس آموزه‌های فلسفی

نوافلاطونی فلوطین و اصطلاحات برگرفته از او مستند و مستدل سازد. دلیل این امر شاید این بوده است که ذهن مخاطبان غربی کتاب‌های او با افکار افلاطونی و نوافلاطونی مانوس تر بوده است؛ از این رو نیکلسون برای تقریب اندیشه‌های مولوی به اذهان غربیان چنین رویکردی را اتخاذ کرده است. هرچند همان گونه که در این مقاله بررسی شده، در برخی موارد، از دید آسیب‌شناسی رویکرد و روش ضعف روش‌شناختی چنین رویکردی به وضوح مشهود است.

نیکلسون در کتاب *ایده شخصیت در تصوف*^{۲۱} که محمدرضا شفیعی کدکنی آن را با نام *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*، به فارسی ترجمه کرده است، به تمایز فلسفه نوافلاطونی فلوطین با انواعی از تصوف (از جمله تصوف مولوی) که به طور برجسته‌ای جنبه دینی (و نه فلسفی) دارند، اشاره کرده است و این امر نشان می‌دهد که او در آثار خود، درباره تأثیرپذیری یا تقلید مولوی از فلوطین نظر واحد و قاطعی ندارد: «... افلاطونیان جدید هم، با آن نظریه‌ای که در باب فیوضات داشته‌اند، به وجود خدا اعتقاد داشتند، اگرچه آن واحد فلوطین، خدایی با شخصیت دینی نبود و چنین وضعی در مورد انواعی از تصوف، که چندان هم جنبه مذهبی ندارند و بیشتر فلسفی‌اند (مثل تصوف این‌عربی)، دیده می‌شود. اما تصوف حلاج و غزالی و ابن‌فارض و جلال‌الدین رومی، بمانند تمام صوفیه دوره نخستین، به طور برجسته‌ای صبغه دینی دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸: ۱۰۹-۱۱۰).

در بررسی ریشه‌های علت‌گرایش محققانی مثل وینفیلد و نیکلسون به تحلیل و تفسیر افکار مولوی با اصطلاحات و مبانی فلسفی فلوطین، یکی از دلایل مهم همین صبغه روحانی، مجرد و معنوی اندیشه فلوطین قرابت و نزدیکی جهان فکری فلوطین به جهان فکری دینی مسیحیت است. فلوطین هرچند هرگز یک مسیحی نشد، نه‌تنها در نوشته‌هایش بلکه در زندگی خودش، هواخواه ثابت‌قدم و راسخی برای آرمان‌های روحانی و اخلاقی بود. همین مذهب اصالت معنای (ایدئالیسم) روحانی فلسفه او بود که او را قادر ساخت تا تأثیر شدید و ماندگاری بر فلسفه مسیحی و فلسفه رازوری

قرون وسطی و حتی فلسفه عصر جدید بگذارد؛ برای مثال عقیده فلوطین درباره جهان واقع که آن را مطابق مشرب افلاطون، شیخ و سایه‌ای از دنیای حقیقی می‌داند که ذهن ما درمی‌یابد، به عقیده مسیحیت درباره فناء جسم و بقای روح بسیار نزدیک است. در حقیقت قدیس آوگوستینوس اهل هیپو^{۲۲} هنگامی که اعلام داشت که پلوتینوس، تنها با تغییر چند تا از اصطلاحات فلسفی‌اش،^{۲۳} ممکن بود یک فیلسوف مسیحی به شمار آید، چندان بی‌ربط نگفته بود. فلوطین اظهار می‌دارد که همه جسم‌ها و همه روح‌ها اجزای هستی یگانه و واحدی هستند (نک: کاپلستون، ۱۹۶۸: ج ۱، ۵۳۵؛ توماس، ۱۳۷۹: ۱۴۴). به نظر می‌رسد همین «تشابهات»، یعنی تشابه احد فلوطین با حق (خدا)ی مولوی، ابن عربی و صوفیان دیگر از یک سو و تشابه عقل کلی با محمد(ص)/روح محمدی/نور محمدی/حقیقت محمدی از سوی دیگر و... موجب شائبه این همانی بین دستگاه فکری فلوطین و مولوی در نظر نیکلسون شده است.

۴. نگاهی به معانی صریح و ضمنی کلمه صدور

در علم زبان‌شناسی و در سطح معنی‌شناسی، دو نوع معنی برای واژه داریم: معنی صریح^{۲۴} و معنی ضمنی^{۲۵} و بر پایه این دو نوع دلالت داریم: دلالت مطابقه و دلالت تضمینی. هر واژه بیانگر مجموعه‌ای از مفاهیم به هم پیوسته است که یکی از آن‌ها معنی صریح و بقیه معانی ضمنی آن است. معنی صریح یا معنی اصلی واژه یا معنی دلالتی یا حقیقی یکی از صورت‌های زبانی است که برای همه کسانی که آن را به کار می‌برند یک معنی دارد. دلالت مطابقه: معنی صریح، وضعی و قاموسی (لغت‌نامه‌ای) یک کلمه است که از معناهای ضمنی آن ملموس‌تر است. معنی/معانی ضمنی: یکی از جنبه‌های بار معنایی هر نشانه زبانی معنی ضمنی یا غیر دلالتی یا معنی مجازی است. این جنبه غیردلالتی یا روان‌شناختی - زبانی ریشه در شرایط فرهنگی و تجربی متفاوت دارد که گاه از آن نیز به محتوای معنایی تعبیر کرده‌اند و آن را یک مسئله ملی می‌دانند که مبنای آن بر آداب و رسوم خاص اجتماعی هر گروه زبانی نهاده شده است. انواع معانی ضمنی هر واژه اغلب رنگ رسمی یا دانشمندانه دارد و مربوط به کهنه‌گرایی یا بیگانه‌گرایی یا

اصطلاحات فنی است. اهل هر زبان در جملات خود بین معنی صریح یا اصلی و معانی ضمنی یا مجازی یک واژه تمایز می‌گذارند. دلالت تضمینی: هاله‌ای از معانی به‌یادآمده، و معانی القایی یا عاطفی یک کلمه در قیاس با معنای لغت‌نامه‌ای یا وضعی آن (نک: ساغروانیان، ۱۳۶۹: ۴۱۶؛ گرین و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۱۷).

ابتدا باید بدانیم که صدور کلمه‌ای عربی و جمع مکسر صدر بر وزن فُعول است. در زبان عربی، کلمه صدور معانی متعددی دارد، اما «سینه» معنی وضعی، اصلی، صریح و قاموسی کلمه صدر و صدور جمع مکسر این واژه و به معنی «سینه‌ها» است (نک: آذرنوش، ۱۳۸۱: ۳۵۸). معنی دیگر صدور معنی آن به صورت مصدر است: خارج شدن / کردن، صادر شدن / کردن است (همان‌جا؛ صدیقی افشار و دیگران، ۱۳۸۱: ۸۵۸).

در قرآن کریم که نمونه‌ی اعلاّی فصاحت و بلاغت در زبان عربی است و نظام اصطلاحی عارفان مسلمان عموماً و عرفان مولوی خصوصاً تحت تأثیر این کتاب آسمانی است، کلمه صدور، جمعاً ۳۲ بار به کار رفته است که در تمام موارد به صورت اسم، جمع صدر (سینه) و به معنی سینه‌هاست (نک: آل عمران: ۲۹، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۴ (دو بار)؛ نساء: ۹۰؛ مائده: ۷؛ اعراف: ۴۳؛ انفال: ۴۳؛ توبه: ۱۴؛ یونس: ۵۷؛ هود: ۵؛ اسراء: ۵۱؛ حج: ۴۶؛ نمل: ۷۴؛ قصص: ۶۹؛ عنکبوت: ۱۰ و ۴۹؛ لقمان: ۲۳؛ فاطر: ۳۸؛ زمر: ۷؛ غافر: ۱۹، ۵۶ و ۸۰؛ شوری: ۲۴؛ حدید: ۶؛ حشر: ۹ و ۱۳؛ تغابن: ۴؛ ملک: ۱۳؛ عادیات: ۱۰؛ ناس: ۵). کلمه صدر نیز دوازده بار در قرآن کریم آمده است که ده بار به صورت «صدر» (اسم) و به معنی سینه است (نک: انعام: ۱۲۵ (دو بار)؛ اعراف: ۲؛ هود: ۱۲؛ حجر: ۹۷؛ نحل: ۱۰۶؛ طه: ۲۵؛ شعرا: ۱۳؛ قصص: ۲۳؛ زمر: ۲۲؛ شرح: ۱؛ زلزله: ۶)، و دو بار در معنی مصدری «خارج شدن» و «از جای بیرون آمدن» و به صورت فعل‌های «یَصْدِرُ» و «یَصْدُرُ» به کار رفته است (نک: قصص: ۲۳؛ زلزله: ۶).

ملاحظه می‌شود که معنی رایج کلمات صدور و صدر در قرآن کریم به ترتیب سینه‌ها و سینه است و همین نشان می‌دهد که سینه‌ها معنی صریح اسمی کلمه صدور و «خارج شدن» و «بیرون آمدن» معنی صریح مصدری این کلمه در زبان عربی است. معانی دیگر

کلمهٔ صدور در زبان عربی از جمله «ظهور»، «تجلی»، «فیض»، «فیضان»، «ریزش»، «تشعشع» و... معانی ضمنی این کلمه هستند که در طول تاریخ و تحت تأثیر نهضت ترجمهٔ متون فلسفی یونانی، اسکندرانی و رومی در قرون ابتدایی پس از اسلام به زبان عربی، به معنی اصطلاحی و فلسفی این کلمه تبدیل شده است. ظاهراً اشتباه تاریخی فیلسوفان عمدتاً مشائی مشرب مسلمان در انتساب انادهای فلوطین (عشرات/ دهگانه‌ها) به ارسطو، که آن را تفسیری بر یکی از آثار ارسطو می‌پنداشتند، موجب گردید تا دستگاه فلسفی افلاطونی و نوافلاطونی (و به تبع آن اصطلاحات این دستگاه فلسفی از جمله صدور)، به نحو عمیق و وسیع هم در فلسفهٔ اسلامی و هم حکمت اشراق تأثیر بگذارد (نک: پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۱۳ به بعد؛ افلوطین، ۱۳۷۸: مقدمهٔ مترجم). دانستن این معانی صریح و ضمنی کلمهٔ صدور و تطور معنایی آن با توجه به موضوع مورد بحث مقالهٔ ما، از این رو اهمیت دارد که تمامی صوفیان از جمله مولوی، در فرایند تکوین نظام اصطلاحی خودشان به‌طور آشکار، عمیق و اساسی از قرآن کریم و کلمات و معانی آن‌ها در این کتاب آسمانی الهام گرفته‌اند و این موضوع در استشهادات و استنادهای آشکار و انبوه آن‌ها به قرآن و نیز در شرح اصطلاحاتشان نمود و صراحت دارد.

۵. بررسی معنی کلمات صدور در مثنوی و دیوان شمس

در بررسی مثنوی و دیوان شمس تبریزی^{۲۶} درمی‌یابیم که کلمهٔ صدور در مثنوی و دیوان شمس تبریزی بسامد اندکی دارد و فقط چهار بار در مثنوی و سه بار در دیوان شمس به کار رفته است و در بدو امر، همین نکته نشان می‌دهد که این کلمه، کلمه‌ای عادی و معمول در آثار مولوی است و کلمهٔ کلیدی و اصطلاح نیست. برای همین لازم نیست که با تکلف و تصنع، مفهومی اصطلاحی از آن بیرون بکشیم و از طریق آن افکار مولوی را به فلوطین و فلسفهٔ نوافلاطونی منسوب کنیم. واژه یا ترکیبی می‌تواند در نظام فکری نویسنده یا شاعری اصطلاح شود که بسامد آن از کلمات معمول بیشتر باشد و اهمیت کانونی و اساسی در جهان‌بینی و زبان نویسنده یا شاعر داشته باشد. از دیدگاه معناشناسی، مولوی در آثارش، هیچ‌گاه و در هیچ موردی، کلمهٔ صدور را به

صورت مصدری (خارج شدن) و یا در مفهوم هستی‌شناختی فلوپینی آن به کار نبرده است، بلکه در همه جا به جز یک مورد (در معنی بزرگان) که در ادامه به آن نیز خواهیم پرداخت، معنای سینه‌ها را در نظر داشته است.

کلمه صدور در مثنوی، به جز بیت مورد بحث این مقاله که در همین بخش به طور مفصل به آن خواهیم پرداخت، سه بار دیگر به کار رفته است: «خود کدامین خوش که او ناخوش نشد؟/ یا کدامین سقف کان مفرش نشد؟/ غیر آواز عزیزان در صدور/ که بود از عکس دمشان نفخ صور/ اندرونی کاندرون‌ها مست ازوست/ نیستی کین هسته‌امان هست ازوست» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۲۰۸۸-۲۰۹۰). بدیع‌الزمان فروزانفر در شرح لفظ «صدور» در ابیات ذکر شده می‌نویسد: «لفظ صدور را می‌توان جمع صدر، به معنی سینه فرض کرد؛ زیرا قلب که منزلگاه معرفت و تجلی‌گاه حق است، در سینه جای دارد و می‌توان مصدرش پنداشت؛ یعنی صادر شدن و از مرتبه کلام نفسی به درجه صوت و لفظ تنزل کردن. معنی نخستین زیباتر و مناسب‌تر است؛ زیرا «اندرونی» و «نستی» در بیت بعد، به منزله عطف بیان و توضیح صدور است و بر فرض دوم، ارتباط آن به بیت پیشین محتاج تأویل دور و درازی می‌شود، دور از ذوق سلیم» (۱۳۷۳: ۸۵۱). با دقت در این بیت درمی‌یابیم که مصدر پنداشتن کلمه صدور در بیت یادشده وجهی ندارد و درستش همان است که خود استاد فروزانفر آن را زیباتر و مناسب‌تر تشخیص داده است. کریم زمانی نیز لفظ صدور را در بیت یادشده در معنی اسمی آن گرفته است: «جمع صدر به معنی سینه. سینه منزلگاه قلب است و قلب، تجلی‌گاه حق» (۱۳۸۷: دفتر اول، ۶۳۹). سیدصادق گوهرین نیز همین بیت را شاهی برای جمع صدر به معنی «سینه‌ها» آورده است (نک: ۱۳۶۲: ۱۵۳).

بیت دیگر از مثنوی، که کلمه صدور در آن به کار رفته، چنین است: «آنچنان که گفت پیغمبر ز نور/ که نشانش آن بود اندر صدور/ که تجافی آرد از دارالغرور/ هم انابت آرد از دارالسرور» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۴، ۳۰۸۲). ملاحظه می‌شود که در ابیات بالا نیز، بر مبنای حدیث نبوی، صدور در معنی سینه‌ها به کار رفته است. کریم زمانی نیز

آن را مجازاً «قلب/ قلب‌ها» شرح کرده است (نک: زمانی، ۱۳۸۷: دفتر چهارم، ۸۶۸). مفهوم بیت حاکی از این اصل عرفانی است که سینه‌های (دل‌های) پاکان جایگاه تابش و تجلی نور بصیرت و فراست عرفانی است.

بیت دیگر چنین است: «خانهٔ سر جمله پرسودا بُود/ صدر پرسواس و پرغوغا بُود/ باقی اعضا ز فکر آسوده‌اند/ و آن صدور از صادران فرسوده‌اند» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۶، ۴۴۷۲-۴۴۷۳). در مورد اخیر نیز کلمهٔ صدور به روشنی به معنی «سینه‌ها» آمده است و فحوای بیت، به فرسوده شدن سینه‌ها (قلب‌ها/ دل‌ها/ اذهان) از «صادران» که «وسواس، افکار انبوه و درهم و غوغای نفس و شیطان» باشند، اشاره دارد. کریم زمانی کلمهٔ صدور در بیت اخیر را در معنی مجازی «دل‌ها» دانسته است: «... خانهٔ سینه پر از شکوک و اضطراب است. سایر اعضای بدن از این‌گونه افکار آسوده‌اند و دل‌ها بر اثر افکار و خیالاتِ درهم‌وبرهم دچار فرسایش می‌شوند» (زمانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ۱۱۴۳-۱۱۴۴) که البته فرقی در اصل موضوع، یعنی اسم بودن و جمع بودن کلمهٔ صدور نمی‌کند و صدور در مورد یادشده نیز، در معنی مصدری یا اصطلاحی آن به کار نرفته است.

در دیوان شمس کلمه صدور سه بار و در سه بیت به کار رفته است: «بس که بیان سرّ تو گرچه به لب نیاوری/ همچو خیال نیکوان سوی صدور می‌رود» (مولوی، ۱۳۸۴: ۲۴۴، غزل ۵۵۲) «ای تو پاک از نقش‌ها وز روی تو/ هر زمانی یوسفی اندر صدور» (همان: ۴۳۷، غزل ۱۱۰۵) «صدرِ صدور جاءَ الینا/ بدرُ بُدُورِ باتِ کَدینا» (همان: ۵۲۸، غزل ۱۳۶۲). در دو بیت اول یادشده، منظور مولوی از صدور، سینه‌ها و محل ظهور و انعکاس خیال مهرویان (تجلیاتِ جمالی حق) است و ساحتی از ساحات روحی و روان‌شناختی انسان است که مجلی خیالات روحانی و معنوی و نقوش ملکوتی و از دیدگاه معرفت‌شناسی، ابزار معرفت عرفانی است. در بیت سوم صدور جمع صدر به معنی «بزرگان، اعیان و اشراف و وزراء» است، که هرچند در ادبیات فارسی شایع است (نک: دهخدا، ۱۳۴۶: مدخل صدور)، اما مورد بحث ما در این مقاله نیست.

حال به بررسی مفهوم صدور در بیت مورد بحثمان می‌پردازیم. برای اینکه به معنی و

مفهوم کلمه صدور در بیت مورد بحثمان در مثنوی بهتر پی ببریم، قطعه‌ای از مثنوی را که ابیات قبل و بعد بیت را شامل می‌شود، می‌آوریم تا معنی و مفهوم حقیقی کلمه صدور، در بافت متن با توجه به فحوای مطلب، زمینه بحث و روابط معنایی واژگان در محور افقی و عمودی کلام خود را نشان دهد:

شب بُد نور و ندیدی رنگ‌ها	پس به ضد نور پیدا شد تو را
دیدن نورست آنکه دید رنگ	وین به ضد نور دانی بی‌درنگ
رنج و غم را حق پی آن آفرید	تا بدین ضد خوش دلی آید پدید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود	چون که حق را نیست ضد پنهان بود
که نظر بر نور بود آنکه به رنگ	ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ
پس به ضد نور دانستی تو نور	ضد ضد را می‌نماید در صدور
نور حق را نیست ضدی در وجود	تا به ضد او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصار ما لا تُدْرِكُه	و هُوَ يَدْرِكُ بَيْنَ تَوَازِ مَوْسَى وَ كِه

(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۱۳۳-۱۱۴۰)

ملاحظه می‌شود که مولوی در این قطعه از مثنوی، بحثی معرفت‌شناختی بر اساس اصل فلسفی عرفانی «بِضِدِّهَا تَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ» که از اصول بنیادین تفکر عرفانی شهودی اوست و بارها در آثارش به آن استناد کرده است،^{۲۷} پیش کشیده است. پایه و زمینه اصلی سخن مولوی در این قطعه و قطعات مشابه آن، برخلاف آنچه نیکلسون پنداشته است، وجودشناختی و جهان‌شناختی^{۲۸} نیست بلکه انسان‌شناختی یا روان‌شناختی،^{۲۹} معرفت‌شناختی^{۳۰} و خداشناختی^{۳۱} است. بحث «ضد نداشتن نور حق در وجود»، به گونه‌ای طرح و تبیین شده است که تنها از دو بیت آخر قطعه فوق می‌توان برداشتی خداشناختی و وجودشناختی درباره ماهیت نور خدا از آن کرد، وگرنه اساس بحث مربوط به معرفت‌شناسی انسان است و در نهایت، مولوی با این قطعه دلیل پنهان بودن نور خدا و دور بودن آن از حیطه حس، درک و شناخت انسان را تبیین می‌کند. هرچند اساساً مولوی معرفت‌عرفانی ناب را به تمامی موقوف و مربوط به نور حق می‌داند که مهم‌ترین

اصل معرفت شناختی مولوی در مثنوی و دیگر آثارش همین است. نکته مهم نیز همین است که بنیان بحث مولوی به جهان‌شناسی (چگونگی تکوین جهان) و صدور سلسله‌مراتب هستی از واحد، یعنی صدور صادر اول (عقل کل / Nous) از واحد و صدور صادر دوم (نفس کل یا نفس عالم) از صادر اول و صدور نفوس فردی انسانی از نفس عالم الی نهایت که مورد بحث در فلسفه فلوطین است (نک: کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ۵۳۸-۵۴۰)، و حتی بحث «فیض»، یعنی «فیض اقدس و فیض مقدس» ابن عربی آن‌گونه که نیکلسون پنداشته است، ربطی ندارد.

نکته دیگر اینکه اگر منظور مولوی از صدور، ظهور بود چرا شاعر فصیح و زبان‌آوری مثل مولوی از کلمه «ظهور»، که با «نور» در مصراع اول به‌راحتی می‌تواند قافیه شود، بهره نبرده است و مسیر تکلف‌آمیز استفاده از اصطلاح فلسفی دشوار صدور را پیموده است؟ گفتیم که معنی ظهور برای لفظ صدور معنایی ضمنی، اصطلاحی، خاص و فلسفی است که برای مخاطب عام و عامی مثنوی، ناآشنا و نامأنوس است و طبعاً نیاز به توضیح و شرح و تفسیر دارد. ذکر این نکته در اینجا ضروری است که در زمان سرودن مثنوی، مریدان، معاشران و مخاطبان مولوی، بیشتر از پیشه‌وران و بازاریان و اخیان و مردم عادی کوچه و بازار بودند و مولوی مثنوی را متناسب با اندازه درک و فهم این مخاطبان عامی سروده است (انوشه و دیگران، ۱۳۸۱: ج ۳، ۱۰۰۲). با توجه به صبغه «مخاطب‌مدار» مولوی و نقش مخاطبان در رسانگی و معناداری زبان مولوی و در فرایند معنی‌آفرینی مثنوی (برای شرح نک: توکلی، ۱۳۸۹: ۴۴۲)، بعید است که مولوی برای تعلیم مخاطبان عام خود، از کلمه‌ای خاص، دشوار، اصطلاح شده و نیازمند توضیح مثل صدور، در مفهوم فلسفی آن، استفاده کند.

نکته دیگر اینکه اگر منظور مولوی از صدور، ظهور بود، فعل «می‌نماید»، خود به معنی «ظاهر می‌کند/ نشان می‌دهد» است و از سخنوری کم‌نظیر مانند مولوی بعید است که یک مفهوم را دو بار در یک مصراع بیاورد. قرینه مؤید نظر ما اینکه ضد در نظر مولوی از دیدگاه معرفت‌شناختی، در هر حالی و در هر زمان و مکانی، ضد را ظاهر

می‌کند و این امر منحصر به عناصر هستی‌شناختی جهان‌شناختی ظهور، تجلی، فیض، خلقت و چگونگی آن نیست.

نکته مهم‌تر اینکه اصل «ضدنا بودن ضد» در این قطعه از مثنوی، پایه‌ای بصری‌رؤیتی دارد. مولوی نور خدا را «بی‌ضد» دانسته و دلیل ناپیدابودن آن را در صدور «ضد نداشتن» آن تلقی کرده است. کلمه «صدور» نیز در بیت یادشده «سینه‌ها» است که هم می‌تواند به «دل‌ها و قلوب» تفسیر شود و به بحث شهود عرفانی نظر داشته باشد و هم به «اذهان و افهام» و ناظر به مطلق شناخت و علم انسان چه شهودی عرفانی و چه ذهنی فلسفی. ضدنا بودن ضد، اصل نظری معرفت‌شناختی بسیار مهم و اساسی در عرفان مولوی است و مبین ظهور، هویداشدن و معلوم‌شدن اضداد با همدیگر در حیطه معرفت محدود و مقید انسانی است. عناصر «نور»، «رنگ»، «ندیدی»، «پیدا شد»، «دیدن»، «دید»، «آید پدید»، «پیدا شود»، «پنهان بود»، «نظر»، «پیدا بود»، «پیدا نمود»، «بصار»، «لا تدرکه»، «دانی»، «دانستی»، «یدرک» و... که در محور عمودی سخن و ابیات قبل و بعد از بیت در این قطعه آمده است، به‌وضوح پایه بصری‌رؤیتی و معرفت‌شناختی این اصل را می‌نمایاند. در بیت مورد بحث نیز این پایه و زمینه در مفهوم فعل «می‌نماید» نمایان است.

۶. بررسی صدر / سینه به عنوان ظرف و ابزار معرفت در دیدگاه عرفانی مولوی

برای اینکه به کاربرد وسیع عناصر صدر، صدور و سینه(ها) در زمینه ظرف و ابزار شناخت و معرفت در مثنوی بیشتر پی ببریم، بهتر است نگاهی به عنصر صدر و معادل فارسی آن سینه، و ارتباط معناشناختی ساختاری این عناصر با عناصر بصری‌معرفتی بنیادین نور، چشم، آینه، بینش و بصیرت، در مثنوی و آثار دیگر مولوی بیندازیم: «وین نیاز ارچه که لاغر می‌کند/ صدر را چون بدر انور می‌کند» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۵، ۵۴۸)؛ جمله عالم را نشان داده به صبر / زآنکه صبر آمد چراغ و نور صدر» (همان: ج ۶: ۳۹۱۳). صدر در دو بیت بالا، به معنی «سینه» و مجازاً «قلب و دل» است (نک: زمانی، ۱۳۸۹: دفتر پنجم، ۱۶۸). در نظر مولوی، صدر قابلیت و استعداد نورانی شدن و در نتیجه بصیرت‌یافتن دارد و ظرف و ابزار بصیرت و معرفت عرفانی است که بسته به

مرتبه عرفانی که انسان در آن سیر می‌کند، محل تجلی نور و صور روحانی و الهی یا منع و یا جوششگاه اندیشه‌ها، دانش‌ها و حکمت خدادادی یا منبع صورت‌های خیالی و افکار انبوه و آشفته است؛ دو مورد اخیر در نظر مولوی، حجاب‌های بصیرت عرفانی هستند. مولوی کلمه معادل صدر در فارسی، یعنی «سینه» را در آثارش به عناصر بصری معرفتی فراوان نسبت داده است بدون اینکه منظورش کاربرد اصطلاحی این کلمات باشد؛ برای نمونه می‌توان به ابیات زیر اشاره کرد:

- ... لیک صیقل کرده اند آن سینه‌ها پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
(مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۴۹۸)
- لایق آن دیدم که من آینه‌ای پیش تو آرم چون نور سینه‌ای
(همان: ج ۱، ۳۲۱۰)
- ... لیک درکش در نمد آینه را کز تجلی کرد سینا سینه را
(همان: ج ۱، ۳۵۶۶)
- چون ز سینه آب دانش جوش کرد نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
(همان: ج ۴، ۱۹۶۵)
- می‌زد او بر سر کای بی عقل سر می‌زد او بر سینه کای بی نور بر
(همان: ج ۵، ۱۲۷)
- موسی جان سینه را سینا کند طوطیان کور را بینا کند
(همان: ج ۵، ۲۵۲۵)
- ... بلکه جمله تن چو آینه شود جمله چشم و گوهر سینه شود
(همان: ج ۵، ۳۹۲۳)
- عشق‌ورزی آن دریچه کردن است کز جمال دوست سینه روشن است
(همان: ج ۶، ۳۱۰۳)
- خانه پر نقش تصویر و خیال وین صور چون پرده بر گنج وصال
پرتو گنج است و تابش‌های زر که در این سینه همی جوشد صور
(همان: ج ۶، ۳۴۳۴-۳۴۳۵)

- شد خیال غائب اندر سینه زفت چون که حاضر شد خیال او برفت
(همان: ج ۱، ۳۶۴۰)
- هر زمان در سینه نوعی سر کند گاه دیو و گاه ملک گاه دام و دد
(همان: ج ۲، ۱۴۲۹)
- فکر در سینه درآید نوبه نو خند خندان پیش او تو باز رو
(همان: ج ۵، ۳۶۹۴)

گر سینه آینه کنی بی کبر و بی کینه کنی

- در وی بینی هر دمش کاصبر مفتاح الفرج
(همو، ۱۳۸۴: ۲۳۲، غزل ۵۱۹)
- آن سینه و چون سینه، صیقل زده آینه آن سینه که اندر خود صد باغ ارم دارد
(همان: ۲۶۰، غزل ۶۰۱)

ملاحظه می شود که مولوی در آثارش سینه/ صدر را محل تجلی نور حق، خیالات روحانی، صور و معرفت عرفانی می داند. این نظر مولوی در آثار عرفانی متقدم، مسبوق به سابقه است؛ چنان که پل نویا در بررسی اصطلاحات صوفیانه اخذشده از قرآن کریم (صدر، قلب، نفس) در بررسی تطبیقی تفسیرهای عارفانه مفسران متقدم مسلمان با نوشته های صوفیان متقدم، ارتباط اصطلاح صوفیانه «صدر» را با عناصر بصری صوفیانه «نور»، «بصر»، «بصیرت» نشان داده است: «هنگامی که داعی دعوت خود را متوجه دلی نورانی می کند، سخنش با نور به گوش ها درمی آید و آنگاه سینه شنوندگان ملامال از نور می شود و چشمان جانیشان بینایی می یابند و این چشم ها بینایی درونی او می شوند... "صدر" یا سینه مکان بزرگی است که نور ایمان از دریچه "قلب" از یک سو و دود نار شهوات از دریچه "نفس" از سوی دیگر به درون آن جستن می کند...» (نک: نویا، ۱۳۷۳: ۱۰۱ و ۲۳۸). از این رو نمایان شدن اضداد با اضداد در ظرف معرفتی سینه/ صدر در بیت مورد مناقشه ما در این مقاله مقرون به حقیقت است.

بر اساس آنچه گفته شد، بحث مولوی در ابیات یادشده، به مسائل هستی شناختی و

جهان‌شناختی مربوط به آفرینش هستی و جهان و چگونگی صدور (ظهور، تجلی) کثرت / کثرات از وحدت (ذات احدیت) ربطی ندارد، بلکه بحث معرفت‌شناختی مربوط به کیفیت معرفت و شناخت انسان، محدودیت و ابزار آن است. و همان‌گونه که تأکید کردیم صدور (سینه‌ها) ظرف و ابزار شناخت انسان است و به زبان امروزی با تسامح می‌تواند به «ذهن / اذهان» تعبیر شود. نتیجه بحث اینکه صدر / صدور با این بسامد در مثنوی و آثار دیگر مولوی می‌تواند «اصطلاحی عرفانی» درون‌ذاتی در نظام معرفتی خاص صوفیانه مولوی قلمداد شود. بنا بر این شواهد، این‌همانی کلمه صدور در جهان فکری مولوی با فلوطین نمی‌تواند درست باشد. با توجه به آنچه گفته شد، معنی اصلی و درست بیت مورد بحث این مقاله و مفهوم کلمه صدور در آن چنین است:

پس تو نور را با ضد نور (ظلمت) می‌شناسی؛ زیرا که اضداد در سینه‌ها (دل‌ها و اذهان انسان‌ها) خودشان را با ضد خودشان آشکار می‌سازند.

حال ببینیم نظر استادان و صاحب‌نظران ایرانی درباره معنی و مفهوم کلمه صدور در بیت مورد بحث ما در مثنوی چیست؟

استاد علی‌اکبر دهخدا (۱۲۵۷-۱۳۳۵ش) در لغت‌نامه‌اش، بعد از ذکر معانی متعدد برای کلمه صدور به معنی مورد بحث صدور در این مقاله، با شاهد و مثال آوردن بیت مورد مناقشه ما از مثنوی مولوی اشاره کرده است: «مصدر عربی: حاصل شدن. حادث شدن. از جای بیرون آمدن: پس به ضد نور دانستی تو نور / ضد را ضد می‌نماید در صدور. مولوی» (۱۳۴۶: ذیل مدخل صدور).

سید صادق گوهرین در فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، با آوردن شواهد شعری از مثنوی معانی مختلف صدور را البته با ذکر معنی «سینه‌ها» آورده است: «صدور: بضم صاد و دال. جمع صدر. به معنی سینه...». او به تأسی از علامه دهخدا با اشاره به معناهای ضمنی این کلمه در دو فرهنگ غیاث اللغات و لغت‌نامه دهخدا، یعنی «از جای بیرون آمدن (غیاث)، حادث شدن (دهخدا)»، به بیت مورد بحث ما در این مقاله استشهاد و استناد کرده است (نک: گوهرین، ۱۳۶۲: ۱۵۳-۱۵۴).

استاد کریم زمانی در شرح بیت مورد بحث ما در این مقاله، با تأسی از نیکلسون، صدور را در معنی مصدری به معنی «ظهور» و در مفهوم فلوطینی آن شرح کرده است: «پس تو نور را با ضد نور می‌شناسی، زیرا که اضداد به هنگام صدور و ظهور، ماهیت یکدیگر را آشکار می‌سازند» (زمانی، ۱۳۸۷: دفتر اول، ۳۸۳). او سپس عین عبارتهای نیکلسون را درباره این بیت از کتاب شرح مثنوی معنوی مولوی او، البته بدون اشاره به نام فلوطین و ابن عربی، در بین دو قلاب نقل کرده است (نک: همان‌جا).

با توجه به پژوهش حاضر معلوم می‌شود که تلقی نوافلاطونی نیکلسون از کلمه صدور در بیت مورد بحث ما در این مقاله، تا حد زیادی بر دیدگاه استادان و صاحب‌نظرانی چون دهخدا، گوهرین و زمانی تأثیر گذاشته است و سبب دورافتادن ایشان از معنی اصلی و اصیل کلمه صدور در بیت مثنوی شده است.

نتیجه‌گیری

محققان غربی مثل وینفیلد و نیکلسون برای تقریب اندیشه‌های بکر و ناب مولوی به ذهن خوانندگان غربی، که برای نخستین بار با مولوی و اندیشه‌های او مواجه می‌شدند، رویکردی تطبیقی اختیار کرده‌اند و در مواردی از نوشته‌هایشان، اندیشه‌های مولوی را مأخوذ از افلاطون، نوافلاطونیان، فلوطین و... دانسته‌اند؛ از آن جمله نیکلسون در مواردی مثل بحث «صدور» در شرح بیتی از مثنوی که در مقاله حاضر به تفصیل بررسی شده، به اخذ، تقلید و اقتباس مولوی از فلوطین قائل شده است. در این مقاله با بررسی و تحلیل ابیاتی که در آن‌ها کلمه صدور آمده است، نشان دادیم که کلمه صدور در مثنوی و آثار دیگر مولوی در هیچ موردی در معنی نوافلاطونی فلوطینی آن به کار نرفته است. این تحقیق نشان می‌دهد این‌گونه پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و پیش‌انگاری شرق‌شناسانه غربی، که بر آن است که اصل و ریشه همه افکار و اندیشه‌های جهان را یا به افلاطون منسوب کند و یا به ارسطو، از دیدگاه روش‌شناختی و رویکردشناسی تقلیل‌گرایی / تحویل‌گرایی^{۳۲} و خطا در مطالعه، روش و رویکرد است. برای همین چنین دیدگاه‌هایی نباید برای ما به رویکرد بدل شود. تبیین تشابهات دو

جهان فکری و فلسفی و عرفانی متمایز در دو بازه زمانی طولانی با هم (مولوی با افلاطون و فلوطین) به قصد تفهیم و تقریب مطلب به ذهن‌های ناآشنای غربی مطلوب است؛ اما اینکه آتشفشان توفنده عرفان شرقی را به اجاق فلسفه افلاطون و فلوطین محدود کنیم و به اخذ و اقتباس و تقلید مولوی از فلوطین قائل شویم، خطای روش‌شناختی آشکار در مولوی‌شناسی و مثنوی‌پژوهی خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

1. Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945)
2. *A commentary on Mathnawi of Jalaluddin Rumi*
3. Neo-Platonism
4. Doctrine of Emanation
5. Plotinus/ Plotin (205-270)
۶. علی‌رغم نظر نیکلسون در این‌همانی اصطلاح «فیض» با «صدور»، به نظر می‌رسد که تلقی ابن‌عربی و صوفیان پیرو او از «فیض» با تلقی نوافلاطونی «صدور» تمایز دارد. توشیهیکو ایزتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳م)، محقق نامدار ژاپنی به این نکته ظریف پی برده است: «در جهان‌بینی فلوطینی صدور به معنی صدور چیزی (صادری) از احد مطلق، سپس صدور چیزی (صادری) از صادر اول الی آخر به صورت زنجیره‌وار است، درحالی‌که فیض در نظر ابن‌عربی و صوفیان دیگر صرفاً به این معناست که ذات مطلق خود به صورت‌های مختلف، کمابیش عینی و ملموس و در هر مورد به اراده خود، مطابق الگوی آیه "کن فیکون" قرآن، ظهور می‌یابد و این بدان معناست که حقیقتی واحد به اشکال مختلف رخ می‌نماید و خود اراده می‌کند و بلافاصله در صورت اشیای مختلف ظاهر می‌شود» (نک: ریجون، ۱۳۷۸: ۱۰۸ به نقل از ایزوتسو، ۱۳۸۵).

7. William C. Chittick (born 1943)
8. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*, Albany, NY State University of New York Press, 1983.
۹. برخلاف عقیده ویلیام چیتیک، صدور، اصطلاحی محوری در دستگاه فکری ابن‌عربی و پیروانش نیست. ابن‌عربی در آثارش نظریه صدور (در مفهوم فلسفی فلوطینی و ابن‌سینایی و اخوان‌الصفایی آن) را نقد کرده است (نک: رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳۳ به نقل از ابن‌عربی، ۱۹۹۴: ج ۱، ۲۶۲). در بررسی دقیق‌تر درمی‌یابیم که صدور، در مفهوم فلسفی فلوطینی خاص آن، در میان متفکران عالم اسلام فقط در نزد ابن‌سینا، اخوان‌الصفا و برخی از اشراقیان که مبانی دستگاه فلسفی‌شان را بر آمیخته‌ای از فلسفه‌های «نوافلاطونی‌ارسطویی» (نوافلاطونی‌مشائی) قرار داده بودند، خریدار داشته است و متکلمانی مثل امام محمد غزالی و امام فخر رازی و نیز عرفایی چون عین‌القضات همدانی آن را نپذیرفته‌اند (نک: همدانی، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۳ و ۹۳-۹۴؛ عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۳۲؛ باقری خلیلی، ۱۳۸۶: ۵۵). شایان ذکر است که

بنیادی‌ترین اصطلاح عرفانی فلسفی در جهان‌بینی ابن‌عربی و پیروانش «تجلی» (تجلی حق/ Theophany) است نه «صدور» یا حتی «فیض» (نک: همدانی، ۱۳۸۹: ۱۳۰-۱۳۲؛ نیز نک: ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

۱۰. به نظر می‌رسد زرین‌کوب در این‌گونه اظهارات، تحت تأثیر نیکلسون و آرای او درباره اصل و منشأ تصوف، که آن را نتیجه تأثیرپذیری مسلمانان اروپای غربی (اندلس) و مصر از فلسفه یونانی و عرفان مسیحی (عرفان راهبان، نساک و فرقه‌های رادیکال تارک دنیای مسیحی) می‌داند، بوده است: «ذوالنون مصری، به عنوان فیلسوف و کیمیاگر، شاگرد مکتب علوم یونانی است. فلسفه نوافلاطونی به اسلام رنگ عرفان مسیحی داد» (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۳۶). در اینجا باید خاطر نشان کنیم که در سال‌های اخیر، به‌واسطه تحقیقات ارزشمند پژوهندگان ژرف‌کاوی چون پل نویای یسوعی (Jesuit Paul Nawyia/ ۱۹۲۵-۱۹۸۰م) دانشمند عراقی تبار مسیحی، در زمینه ریشه‌یابی زبان صوفیه و واژگان و اصطلاحات آنان، فرضیه انتساب افکار و اصطلاحات صوفیه، از جمله مولوی، به جهان غرب، فلسفه یونانی و عرفان مسیحی، از اعتبار افتاده است. نوایا با تحقیق ارزشمند و پراوازه خود، «تفسیر قرآن و زبان عرفان»، فرضیه انتساب زبان، اصطلاحات، الفاظ و افکار صوفیه را به عرصه‌های فکری، فلسفی، دینی و معنوی برون ذاتی آن (بیرون از جهان اسلام و قرآن و احادیث) تا حد زیادی از اعتبار انداخته است. اندیشه اصلی نوایا این است که «واژگان و اصطلاحات صوفیه ریشه در قرآن و تفسیر قرآن دارد». زبده نظر او این است که زبان صوفیان (از جمله مولوی)، که اصطلاحات آن‌ها نیز بخش مهمی از زبان آن‌هاست، زاده تلاقی میان قرائت قرآن و تجربه روحانی (عرفانی) آن‌هاست (برای شرح نک: نوایا، ۱۳۷۳: چهارده، ۹۵ و ۱۹-۱۵).

11. Edward Henry Winfield (1836-1922)

12. Annemarie Schimmel (1922-2003)

13. *The Triumphal Sun*

14. Sir James William Redhouse (1811-1892)

15. *Selected poems from the Divan-i Shams-i Tabriz*, ed. And tr. R. A. Nicholson, Cambridge, 1898.

16. *Translation of Some Selected Pieces of the Mathnawi*, Whinfield, E. H., London: 1881, Trubner Oriental Series

17. *Mathnawi-i Manavi, the Spiritual Couplets of Maulana Jalal-ud- din Muhammad-i Rumi*, Whinfield, E. H., London: Trubner, 1887.

18. *Rumi: Past and Present, East and West*

۱۹. محققان دقیق در بررسی تطبیقی تصوف با فلسفه نوافلاطونی، میان دو اصطلاح «صدور» با «خلق» تفاوت و تمایز قائل شده‌اند. برای نمونه، عبدالحکیم خلیفه در این باره می‌نویسد: «معنی صدور با فلسفه نوافلاطونی، که گاه جامعه سامی خلق بر آن می‌پوشانیدند، در تصوف وارد شد، چنان‌که فی‌المثل عقل کل به جای اینکه (بر طبق فلسفه نوافلاطونی) نخستین صادر از عقل مطلق تعریف شود، به صورت حدیثی کاملاً مجعول شکل گرفت، که اولاً مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ، نخستین چیزی که خدا آفرید، عقل بود»

حدیث اوایل). ایگناس گلدزیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱م)، خاورشناس مشهور مجار، کاملاً حق دارد که این حدیث را شاهد بارز ظهور فلسفه نوافلاطونی در قالب حدیث نبوی تلقی می‌کند. فلسفه «نوافلاطونی ارسطویی» که اخوان الصفا مبانی فلسفه خود را بر آن نهادند، به طریق خاص خویش، قائل به وحدت نهایی انسان و خداست و نظریه ساده متافیزیکی قرآنی «بازگشت به سوی خدا» (رجعت الی الله، نک: قرآن کریم، بقره: ۱۵۶) را به منزله رجوع روح به وحدت مطلق که از آن صادر شده بود، تأویل می‌کند» (عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۳۲).

20. The Logos

21. *The Idea of Personality in Sufism*, three Lectures Delivered in the University of London By Reynold A. Nicholson, Cambridge at the University Press 1923.

۲۲. مثل پدر/ خدا به جای احد، و پسر/ عیسی به جای عقل کلی و روح القدس به جای نفس کلی (نگارنده مقاله).

23. Augustine of Hippo (354-430)

24. Denotation

25. Connotation

۲۶. در فیه ما فیه کلمه صدور حتی یک بار هم نیامده است. چون زمینه مباحث و معنی جمله‌ها و فحوای مطالب و مناسبت حال و مقام و مقال، ایجاب نمی‌کرده است که در سخنان مولوی بیاید.

۲۷. اشیاء و امور با ضد خودشان آشکار/ معلوم می‌شوند (نک: صدری نیا، ۱۳۸۰: ۱۷۵). بیان دیگری از این اصل مهم فلسفی عرفانی «تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا» است. علامه محمدتقی جعفری درباره این اصل مهم چنین می‌نویسد: «یک قاعده کلی در شناخت اشیاء تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا، اشیاء با اضداد خود شناخته می‌شوند ... اضداد به نوبت خود می‌توانند در نشان دادن حقیقت و خواص خود، هنگامی که نفی می‌شوند مؤثر باشند. این اصل (ضد)؛ یعنی غیر آن شیء بوده باشد نه تنها ضد اصطلاحی، که در فلسفه تعریف می‌شود (جعفری، ۱۳۶۳: ۵۱۸).

28. Cosmologic

29. Anthropologic/Psychologic

30. Epistemologic

31. Theologic

32. Reductionism

منابع

- قرآن کریم.

- ابن عربی، محیی‌الدین محمد (۱۹۹۴)، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، طبع قاهره، افست بیروت.
- افلوطین (۱۳۷۸)، *اثولوجیا*، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، ترجمه فارسی و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

- انوشه حسن، و دیگران (۱۳۸۱)، *دانشنامه ادب فارسی (ادب فارسی در افغانستان)*، چ ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چ ۳، تهران: انتشارات روزنه.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی (بر اساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس ور)، چ ۲، تهران: نشر نی.
- باقری خلیلی، علی اکبر (۱۳۸۶)، «همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی»، شناخت (پژوهشنامه علوم انسانی)، شماره ۵۴، ۷۴-۵۱.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸)، درآمدی بر فلسفه افلوپین، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹)، از اشارت‌های دریا (بوطیقای روایت در مثنوی)، تهران: مروارید.
- توماس، هنری (۱۳۷۹)، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۳)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، چ ۱۰، تهران: انتشارات اسلامی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۲)، راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: پیکان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۶)، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دین لویس، فرانکلین (۱۳۸۶)، مولوی، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، چ ۳، تهران: نشر نامک.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، چ ۳، تهران: سمت.
- ریجون، لوید (۱۳۷۸)، عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷)، جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۹)، دنباله جستجو در تصوف ایران، چ ۸، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۲)، کارنامه اسلام، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، چ ۱۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زمانی، کریم (۱۳۸۲)، شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر ششم)، چ ۶، تهران: انتشارات اطلاعات.
- _____ (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اول)، چ ۲۹، تهران: انتشارات اطلاعات.
- _____ (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر چهارم)، چ ۱۶، تهران: انتشارات اطلاعات.
- _____ (۱۳۸۹)، شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر پنجم)، چ ۱۵، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ساغروانیان، سید جلیل (۱۳۶۹)، فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی، مشهد: نشر نما.
- شیمیل، آنه‌ماری (۱۳۶۷)، شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی)، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدری‌نیا، باقر (۱۳۸۰)، فرهنگ مأثورات عرفانی (مشمول بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفانی

فارسی، تهران: سروش.

- صدری افشار، غلامحسین، و دیگران (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر فارسی امروز، تهران: فرهنگ معاصر.
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۸۳)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چ ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غنی، قاسم (۱۳۸۳)، تاریخ تصوف در اسلام، چ ۹، تهران: انتشارات زوار.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۱)، مجموعه مقالات و اشعار، تهران: دهخدا.
- _____ (۱۳۶۱)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چ ۴، تهران: کتابفروشی زوار.
- _____ (۱۳۷۳)، شرح مثنوی شریف، چ ۷، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- گرین، ویلفرد، و دیگران (۱۳۸۳)، مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، چ ۳، تهران: نیلوفر.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۶۲)، فرهنگ لغات و تعبیّرات مثنوی، تهران: انتشارات زوار.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۵)، مکتب حافظ، تهران: توس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۹)، فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۶، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی (از روی نسخه ۶۷۷ق قونیه)، تصحیح توفیق هاشم‌پور سبحانی، چ ۲، تهران: روزنه.
- _____ (۱۳۸۴)، کلیات دیوان شمس تبریزی، مطابق نسخه تصحیح‌شده بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۷، تهران: علم.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۳)، سرچشمه تصوف در ایران، تهران: کتابفروشی فروغی.
- نوپا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۵۸)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه و حواشی از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات توس.
- _____ (۱۳۶۶)، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانوهمایی، تهران: نشر هما.
- _____ (۱۳۸۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- همدانی، امید (۱۳۸۹)، عرفان و تفکر، از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر (بررسی تحلیلی انتقادی)، تهران: نگاه معاصر.