

۱. مقدمه

تصور غالب این است که عنصر نور و لوازم و توابع آن بیشتر در آثار شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، شیخ اشراق (مقتول ۵۸۲ ه.ق.) و در فلسفه ذوقی و نظام اندیشه‌ای خاص او نقش بنیادی و محوری داشته باشد، اما به نظر می‌رسد که مفهوم نور از آغاز پیدایش عرفان اسلامی در کانون توجهات عارفان مسلمان قرار داشته‌است. از آنجا که عرفان اسلامی عمیقاً و اساساً بر آموزه‌های قرآن و احادیث نبوی استوار است، بازتاب آیاتی از قرآن همچون آیه ۳۵ سوره نور که خدا در آن خود را صراحتاً «نور» معرفی می‌کند و از دید وجودشناسی (ontology) قابل تأمل است؛ آیاتی که به نور خدا در وجود انسان‌های خاص اشاره دارند و آیاتی که به ارزش‌های معرفت‌شناختی (epistemological) عنصر نور در هدایت انسان در صراط مستقیم الهی اشاره دارند، در آثار عرفانی ادب فارسی قابل توجه است. همچنین حضور احادیثی که ناظر به جنبه‌های وجودشناختی عنصر نور هستند و آن را اولین تجلی ذات باری تعالی معرفی می‌کنند که مرتبط با انسان کامل است (اول ما خلق الله نوری) و یا ناظر به جنبه معرفت‌شناختی عنصر نور هستند و ارزش‌های معرفت‌شناختی آن را تبیین می‌کنند، همانند حدیث «فراست مؤمن» در آثار صوفیانه ادبیات فارسی، ناظر به اهمیت بنیادین عنصر نور در نگاه این عرفاست. پیوند عنصر نور در معارف، آموزه‌ها و مبانی عرفان و تصوف از یک سو حتی در اسامی کتب صوفیه مثل *المع فی تصوف، نورالعلوم، لمعات، مصباح‌الهدایه، اشعة اللّمعات، لویح و المصباح فی التصوف* دیده می‌شود و از سوی دیگر این عنصر در آثار عرفانی به صورت بن‌مایه (motif) نقش محوری و بنیادین ایفا می‌کند و این نقش علاوه بر کارکرد آن در قالب «استعاره» و «تمثیل» برای تبیین مباحث عرفانی است. مثنوی مولوی نیز از این دید مستثنی نیست و عنصر نور به عنوان بن‌مایه حدود ششصد و سی و هفت بار در این کتاب تکرار شده است. در این کتاب عنصر نور، هم به صورت یک حقیقت کلی و مستقل هستی‌شناختی و هم به صورت عنصری ملازم با انسان‌های ویژه و دارای وجوه معرفت‌شناختی خاص، کاویده و تبیین شده‌است.

در این مقاله کوشیده‌ایم که با رویکردی مقایسه‌ای، ابتدا چند اثر از آثار عرفانی قبل از مثنوی را بررسی کنیم، سپس به بررسی عنصر نور در مثنوی و بالاخره به بررسی

حضور این عنصر در آثار پیروان محیی‌الدین ابن عربی (۶۳۶ هـ ق) پرداخته‌ایم و اهمیت عنصر نور و ملازمات آن را در بعضی از مهم‌ترین آثار عرفانی تا قرن نهم هجری نشان داده‌ایم.

۲. عنصر نور در آثار صوفیانه قبل از مثنوی

۱-۱ کشف‌المحجوب علی بن عثمان هجویری (حدود ۴۶۵ هـ ق): هجویری در تحمیدیۀ این کتاب از خدا به صفت «زنده‌کننده قلوب مرده با انوار ادراکش» یاد می‌کند (هجویری، ۱:۱۳۸۱). او وجه تسمیۀ کتابش را «بیان راه حق و کشف حجب بشریت» می‌داند (همان: ۴) که به طور غیر مستقیم با عنصر نور مرتبط است. وی برای شرح و تبیین سخن خود بحث نظری قابل توجهی را پیش می‌کشد و از حجاب رینی (حجاب ذاتی و همیشگی) و حجاب غینی (حجاب عارضی و قابل کشف) یاد می‌کند. او خاطر نشان می‌سازد که کتاب را برای آنانی نوشته که «در حجاب غین گرفتار باشند و مایه‌ای از «نور حق» در دلشان موجود باشد تا به برکت این کتاب آن حجاب برخیزد» (همان: ۶).

هجویری در جایی از کتاب از الفاظ «اللّوائح»، «اللّوامع» و «الطّوابع» به صورت بسیار مجمل و در حدود نیم سطر یاد می‌کند (۱) (همان: ۵۰۰). همچنین در مورد لفظ «تجلی» در حدود پنج سطر توضیح می‌دهد و آن را «تأثیر انوار حق به حکم اقبال بر دل مقبلان که شایسته آن شوند که به دل، حق را ببینند» می‌داند (همان: ۵۰۴). جز موارد یاد شده در دیدگاه شریعت‌مدار و «صحو محور» هجویری که از مسلک جنیدی پیروی می‌کند (همان، مقدمه: ۶) بحث نظام‌مند و مبسوطی در مورد عنصر نور دیده نمی‌شود و هجویری در این مورد از محدوده شریعت پا را فراتر ننهاده است.

۲-۱ رسالۀ قشیریۀ ابوالقاسم قشیری (۴۶۵ هـ ق): قشیری نیز در قسمت شرح الفاظ رساله‌اش به شرح «تجلی» می‌پردازد و آن را در برابر «ستر» قرار می‌داد. او در بحث تجلی اشاره‌ای به «انوار حق» نمی‌کند (قشیری، ۱:۱۳۸۱) اما در بحث «مشاهده» از «تابیدن آفتاب شهود از برج شرف به سر سالک» و «تواتر انوار تجلی بر دل سالک که در مقام مشاهده است» سخن می‌گوید (همان: ۱۱۸). قشیری نیز الفاظ «لوائح، لوامع و طوابع» را توضیح می‌دهد و از «برق کشف» سخن می‌گوید (همان: ۱۲۰) بدون اینکه از

«انوار حق» سخنی به میان آورد. اما در باب ۳۵ کتاب (در فراست) بر مبنای حدیث نبوی «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ أَنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (همان: ۳۶۷) بحث مفصلی از قول صوفیان بزرگ در مورد «نور خدا» پیش می‌کشد. از جمله اینکه «متفرّس به نور خدای بنگرد و آن سواطع انوار بود که در دل بدرخشد معانی بدان نور ادراک کند» (همان: ۳۶۹). در جای دیگر ارتباط فراست را با «نور تجلی» و مقام «مشاهدت» روشن می‌دارد (همان: ۳۸۶).

۳-۱ سوانح احمد غزالی (۵۲۰ هـ ق.): در هفتاد و پنج فصل این کتاب عناصر بصری از قبیل چشم، دیدن، آینه، حُسن، جمال به همراه واژه‌های کلیدی عشق، عاشق و معشوق فراوان است، اما در آن اثری از الفاظی چون تجلی، لوامع، طوابع و لوائح و مشاهدت در معنای اصطلاحی و مرسوم صوفیه آنچنان که در آثار متقدم است، دیده نمی‌شود. غزالی از تمثیل «آینه» برای بیان حقایق عشق استفاده می‌کند و عشق عاشق را آینه جمال معشوق یا آینه عاشق و معشوق، هر دو، می‌داند (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۹ و ۱۰۲).

نکته قابل توجه در سوانح، استفاده استعاری از تمثیل نور در مورد موضوع «عشق» است. او معشوق حقیقی را «آفتاب» می‌داند و عاشق را «ذره» و بود و نبود ذره را در هوا درگرو تابش آفتاب می‌داند (همان: ۱۰). و در فصلی دیگر از «نور عشق» سخن می‌گوید که «در درون عاشق می‌تابد» (همان: ۵۲) و در فصل بعدی از «تابش عشق الهی» سخن می‌گوید که در ازل با «الست برّکم» (نک. قرآن کریم، سوره اعراف، آیه ۱۷) به ایوان جان ما تابیده است و اگر ما پرده‌ها را شفاف کنیم از «درون ما» می‌تابد؛ برخلاف عشق خلق که از بیرون به درون می‌رود (۲) (غزالی، ۱۳۶۸: ۵۳).

۴-۱ تمهیدات عین‌القضات همدانی (مقتول به سال ۵۲۵ هـ ق.): جدی‌ترین و پررنگ‌ترین حضور عنصر نور و ملازمات آن در آثار عرفانی ادبیات فارسی ابتدا در نوشته‌های ابن عارف شوریده همدانی و مخصوصاً کتاب تمهیدات او دیده می‌شود. این کتاب محمل عمیق‌ترین بحث‌های عرفانی در مورد عنصر نور است و بحث نور و لوازم و توابع آن از قبیل نورالله، نور محمد، نور انبیا، نور اولیا و ... حدود «چهل و پنج» بار در آن مطرح و تبیین شده است. نکته مهم در تمهیدات این است که عنصر نور در این کتاب نه به صورت مجازی، استعاری و تمثیلی بلکه به صورت حقیقتی که جنبه «هستی‌شناختی»

دارد به کار رفته است؛ یعنی عنصر نور خود «مدلول» است نه اینکه به صورت دال برای مدلولی باشد. عین‌القضات در همان ابتدای تمهیدات در تفسیر آیه‌ای از قرآن (سوره مائده، آیه ۱۵) محمد(ص) را نور می‌داند (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۲) و در جاهای دیگر کتاب بارها تعبیر پارادوکس‌گونه «نور سیاه» و «نور ابلیس» را می‌آورد (همان: ۴۹، ۱۱۹، ۲۶۱، ۲۷۰). به‌ویژه در تمهید آخر کتاب با عنوان «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد (ص) و ابلیس آمد» موضوع را از لحاظ نظری عمیقاً می‌کاود و تبیین می‌کند. او تفسیرها و تعبیرهای ویژه‌ای از آیات قرآن، به‌ویژه آیه ۳۵ سوره نور، دارد. عین‌القضات در تفسیر این آیه می‌نویسد: «اصل وجود آسمان و زمین نور او آمد» (همان: ۲۵۷). او سپس با جدا کردن و تمییز آسمان‌ها از زمین، نظریه اصلی خود را می‌پرورد: «سپس این سموات و ارض خود به رمز گفته‌ام که دو نور باشد که اصل آسمان و زمین و حقیقت ایشان دو نور است: یکی نور محمد و یکی نور ابلیس» (همان: ۲۵۸).

ملاحظه می‌شود که او از یک سو به عنصر نور حیثیت و شأن ویژه‌ای می‌بخشد و آن را «اصل هستی» می‌شمارد و از سوی دیگر با نور دانستن ابلیس، اصل زمین (عالم مادی) و نیمه تاریک هستی، راه ناهموار تبیین فلسفی و کلامی یگانه شدن تثلیث «خدا- آسمان‌ها- زمین» را می‌کوبد و هموار می‌کند. تلقی هستی‌شناختی عین‌القضات از نور سیاه یا نور ابلیس همراه با برداشت رمزی و استعاره‌اش، نظریه او را عمق و غنا می‌بخشد. از آنجا که در جهان‌بینی قدما عرش یا فلک نهم، مرز میان عالم ماده و عالم معنا محسوب می‌شود، نور سیاه در نظر عین‌القضات «در بالای عرش» جای می‌گیرد (همان: ۱۱۸) و «پرده‌دار» حریم الهی است (همان: ۴۹). او عقیده دارد که عارفان عاشق از نور ابلیس به «زلف» عبارت کرده‌اند (همان) و «نور احمد» را بر پایه حدیث نبوی «اول ما خلق الله نوری»، «خدا و خال» نور احد می‌داند (همان: ۱۱۷).

۲. عنصر نور در مثنوی مولانا (۶۷۲ هـ ق)

با بررسی مثنوی به نظر می‌رسد که مولوی به عنصر نور نه به عنوان یک حقیقت کلی و مستقل هستی‌شناختی، بلکه به عنوان عنصری که همواره با انسان مرتبط است می‌نگرد. مولوی بیشتر به ارزش معرفت‌شناختی عنصر نور توجه دارد و آن را همواره ملازم انسان، آن هم انسان‌های والا، همانند انبیاء و اولیاء، می‌داند. نگاه مولوی به عنصر نور

در چارچوب قرآن کریم و شریعت است. تعبیرهایی که از «آیه نور» (قرآن کریم، سوره نور، آیه ۳۵) در چند جای مثنوی آمده است، نشان دهنده اهمیت است که مولوی به قرآن و احادیث نبوی می‌دهد. او در دفتر ششم نور صورت و درون دل‌های پیامبران و اولیا را همان «نور حق» می‌داند که حتی کوه طور هم ذره‌ای از آن را بر نمی‌تابد اما «جسم» و «دل» انبیا و اولیای خدا با قدرت حق آن نور را تحمل می‌کنند. او جسم انبیا را «مشکات» و دلشان را «زجاجه» می‌داند:

یوسف و موسی ز حق بردند نور	در رخ و رخسار و در ذات الصّـدور
...از کمال قدرت ابدان رجال	یافت اندر نور بی چون احتمال
آنچه طورش برتابد ذره‌ای	قدرتش جا سازد از قاروهای
گشت مشکات و زجاجی جای نور	که همی‌درد ز نور آن قاف و طور (۳)
جسمشان مشکات دان دلشان زجاج	تافته بر عرش وافلاک این سراج
	(مولوی، ۱۳۸۲: ۹۷۰)

و از این گذرگاه به حدیث «ما وسعنی ارضی و سمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن» می‌رسد (۴) و آیه نور را به این حدیث قدسی پیوند می‌زند و نور را همان خدا می‌داند. نکته قابل توجه این‌که مولوی کیفیت گنجیدن نور خدا در دل بنده مؤمن را «بی چون» می‌داند و از اینجا معلوم می‌دارد که منظور از قلب در این حدیث نباید این عضو صنوبری تپنده درون قفسه سینه باشد:

زین حکایت کرد آن ختم رسل	از ملیک لایزال لم یزل
که نگنجیدم در افلاک و خلا	در عقول و در نفوس با علا
در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف	بی ز چون و بی چگونه بی ز کیف
	(همان)

عین‌القضات در تمهیدات می‌نویسد «دریغاً بنده‌ای که چون خدای را ببند نور وجه خدای- تعالی- به بیننده چنان نماید که نور چراغ از پس آگینه و آگینه در مشکوة باشد. این مشکوة، جان بیننده باشد و زجاجه نور محمد (ص) باشد» (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۲۰۶).

با مقایسه نظر عین‌القضات با مولوی درمی‌یابیم که عین‌القضات مشکوة را «جان» مؤمن ولی مولوی «جسم» انسان پاک را مشکات می‌داند و آن را همچون دل و جان او قابل نور خدا تلقی می‌کند.

۲-۱ ویژگی‌های عنصر نور در مثنوی

۲-۱-۱ رابطه نور خدا با انسان کامل و اولیای حق

مولوی انسان کامل را «آئینه» ای می‌داند که خدا به واسطه و از طریق آن، نور رحمت خود را بر تمام آسمان‌ها و زمین می‌تاباند. آئینه‌ای که بدون وجود او آسمان‌ها و زمین تاب تحمل تابش مستقیم نور مطلق الهی را ندارند و از هم می‌شکافند:

بی چنین آئینه از خوبی من
بر دو کون، اسب ترخم تاختمیم
بر نتابد نه زمین و نه زمن
پس عریض آئینه‌ای برساختیم
گر بدی پرده ز غیر بُس او
پاره گشتی گر بُدی کوه دوتو
(مولوی، ۱۳۸۲: ۹۷۰)

مولوی در دفتر دوم از آیت نور و قندیل و مشکات در توصیف «امام حی قایم» استفاده می‌کند. در پس‌زمینه این توصیفات، نوعی تفسیر و برداشت خاص عرفانی از آیه نور دیده می‌شود. مولوی اولیای حق را «پرده‌های نور حق» می‌داند. از نظر مولوی امام حی قائم در هر دوری، واسطه‌ای است که نور خدا را به اولیای پایین‌تر از خودش، که همچون قندیل و مشکات هستند، می‌رساند و نور خدا به واسطه اولیای پایین‌تر به انسان‌های دیگر می‌رسد. همچنین مولوی به ویژگی «مرتبه دار بودن نور حق» اشاره می‌کند:

او چو نور است و خرد جبریل اوست
وان که زین قندیل کم، مشکات ماست
وان ولی کم ازو قندیل اوست
نور را در مرتبه ترتیب‌هاست
زانکه هفصد پرده دارد نور حق
پرده‌های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام
صف صفاند این پرده‌هاشان تا امام
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۰۲)

۲-۱-۲ وحدت نور

ویژگی وحدت نور از ویژگی‌هایی است که هم در عرفان نظری و وحدت وجودی ابن عربی و پیروانش و هم در مثنوی و آثار عرفانی دیگر دیده می‌شود و چون غالباً آن را از

مقوله تمثیل و استعاره می‌پندارند، کمتر مورد توجه شارحان و محققان بوده است. حال آنکه با بررسی دقیق این ویژگی می‌توان به نکات ارزنده‌ای دست یافت که هم در فهم و تبیین نظریه وحدت وجود و هم در بررسی و تحلیل آثار عرفانی، همچون مثنوی، به کار آید. در نگاه نخست، در مثنوی، ما با انواع نور مواجه‌ایم: نور حق (همان: ۵۲)، نور فرشتگان (همان: ۱۵۴)، نور انبیای الهی مانند نور احمد (ص) (همان: ۳۵)، نور ابراهیم (همان: ۲۲۹)، نور داوود (همان: ۳۷۶)، نور خضر (همان: ۱۸۸)، نور موسی (همان: ۲۶۰)، نور انبیا به طور کل (همان: ۲۰۵)، نور سلیمان (همان: ۵۶۲)، نور قرآن (همان: ۲۰۳ و ۴۸۹)، نور اولیا، نور عارف (همان: ۴۵۱، ۹۳۶، ۵۳۷ و ۲۲۶)، نور نماز (همان: ۴۱۳)، نور تسبیح و تهلیل (همان: ۱۱۵)، نور عقل (عقل کل)، نور لباب (همان: ۴۱۸، ۶۸۶ و ۵۳۶). اما با بررسی دقیق در می‌یابیم که همه این نورها جلوه‌های مختلف نوری واحدند که همان «نور حق» است. هدف مولانا از توجه و اهتمام به این انوار، بیان ارزش‌های معرفت‌شناختی نور حق است. مولوی وحدت خدا و پیامبران را از دیدگاه وحدت نور، یعنی همان نور واحد خدا که در دل و جان پیامبران است، توصیف می‌کند. او در دفتر پنجم، علاوه بر آنکه به صورت ضمنی و به تلمیح تفسیری از آیه نور به دست می‌دهد، یکی بودن پیامبران الهی و وحدت جوهری ادیان را نیز با نظریه وحدت نور تبیین می‌کند. او نورالهی جان انسان را، از لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، عامل ارزشمند شدن دل و جسم او می‌داند و دلی را که نور جان (نور خدا) ندارد چیزی جز قاروره نمی‌داند:

چون نباشد روح، جز گل نیست آن
بول و قاروره‌ست قندیلش مخوان
صنعت خلق است آن شیشه و سفال
در لهب‌ها نبود الا اتحاد
نیست اندر نورشان اعداد و چند
نور دید آن مؤمن و مدرک شده‌ست
پس دو بیند شیث را و نوح را
(همان: ۷۸۹)

چون نباشد نور دل، دل نیست آن
آن زجاجی کو ندارد نور جان
نور مصباح است داد ذوالجلال
لاجرم در ظرف باشد اعتداد
نور شش قندیل چون آمیختند
آن جهود از ظرف‌ها مشرک شده‌ست
چون نظر بر ظرف افتد روح را

می‌بینیم که مولوی جان انبیا را نور واحدی می‌داند که در ظروف متعدّد (اجسام متعدّد که محکوم به زمان و مکان‌های خاصی هستند) قرار دارد و تعدّد و جهات در ظروف (اجسام و ابدان) هست اما نور، یکی بیش نیست. مولوی نور خدا را به طور خاص و پیوسته با وجود ملائکه و انسان‌های پاک می‌داند و موضع او در این مورد با موضع ابن عربی و پیروانش که همه وجود را نور می‌دانند، فرق می‌کند. مولوی ستاینده نور خداست که متعلّق به انبیا، اولیا و انسان‌های خاص است در حالی که در اندیشه وحدت وجودی ابن عربی نور یا خدا همان وجود است (کاکایی، ۱۳۸۲: ۴۹۸).

تفاوت نظر مولوی و ابن عربی را در نحوه برداشت آنها از یک تمثیل (تمثیل شیشه‌های رنگی) می‌توان سنجد. مولوی در دفتر پنجم در تفسیر آیه ۶ از سوره التین قرآن، به ویژگی برگشت نور اشاره می‌کند و عقیده دارد که جمال و قدرت و فضل و هنر، پرتوی از خورشید وجود (خدای متعال) هستند که به طور موقتی و عاریتی به سوی ما سفر کرده‌اند و به سوی خدا باز می‌گردند:

باز می‌گردند چون ستاره‌ها	نور آن خورشید زین دیوارها
پرتو خورشید شد وا جایگاه	ماند هر دیوار، تاریک و سیاه
آن که کرد او در رخ خوبانت رنگ	نور خورشید است از شیشه سه‌رنگ
شیشه‌های رنگ‌رنگ آن نور را	می‌نمایند این‌چنین رنگین به ما
چون نماند شیشه‌های رنگ‌رنگ	نور بی‌رنگت کند آنگاه دنگ

(مولوی، ۱۳۸۲: ۷۰۸)

مولانا بنا به رویکرد و روش ویژه خود، از این تمثیل برداشت و نتیجه معرفت‌شناختی و کاربردی می‌گیرد:

خوی کن بی شیشه دیدن نور را	تا چو شیشه بشکند نبود عما
قانعی با دانش آموخته	در چراغ غیر، چشم افروخته
او چراغ خویش برآید که تا	تو بدانی مستعیری نه فتا(۵)

(همان)

ابن عربی در *فصوص‌الحکم* از همین تمثیل، برداشتی هستی‌شناختی دارد و به قول ویلیام چیتیک از آن در تبیین غامض‌ترین جنبه‌های بحث وحدت وجود بهره می‌برد:

«ادراک ما از اشیاء در وجود شبیه ادراکی است که از نوری که از شیشه‌های رنگی عبور می‌کند داریم. گرچه رنگ‌های مختلفی وجود دارند، فقط یک نور می‌بینیم. زیرا فقط نور وجود دارد. از این رو ابن عربی می‌گوید که مظاهر خدا به جهت کثرت احکام و آثاری که از آنها صادر می‌شود متعدّدند ولی به دلیل وحدت وجودی که از طریق آنها ظهور می‌یابد، واحدند. وحدت در ظهور اشیا- ظهوری که همان وجود است- قرار دارد در حالی که کثرت در اعیان آنهاست که وجود فی نفسه ندارند از این رو خدا در وحدت خود با وجود اشیا یکی است ولی با اشیا یکی نیست» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۳۱ و ۳۲).

۳-۱-۲ برگشت نور

در نظر مولانا نور حق عنصر معنوی و ماورایی وجود انسان‌های پاک است که بدون اینکه به تعینات و ناپاکی‌های دنیا آلوده گردد به سوی منشاء نور بر می‌گردد:

نور مه آلوده کی گردد ابد	گر زند آن نور بر هر نیک و بد؟
او ز جمله پاک واگردد به ماه	همچو نور عقل و جان سوی اله
وصف پاکی وقف بر نور مه است	تابشش گر بر نجاسات ره است
زان نجاسات ره و آلودگی	نور را حاصل نگردد بدرگی
ارجعی بشنود نور آفتاب	سوی اصل خویش باز آمد شتاب
نه ز گلخن‌ها برو ننگی بماند	نه ز گلشن‌ها برو رنگی بماند
نور دیده و نور دیده بازگشت	ماند در سودای او صحرا و دشت

(مولوی، ۱۳۸۲: ۷۱۹)

براساس طرح کلی و ساختار و درون‌مایه اصلی مثنوی که در نی‌نامه هم دیده می‌شود و نی به نیستان بر می‌گردد و طبق آیه شریفه انا لله و انا الیه راجعون (قرآن، سوره بقره، آیه ۱۵۶) نور عقل و جان همچون روح دور افتاده از اصل، به اصل خود باز می‌گردد. اما نکته اینجاست که این نور، همچون پرتو خورشید، هرگز از اصل خود جدا نبوده است. مولانا در توصیف قرآن که خدا آن را نور می‌داند، (نک: قرآن، سوره اعراف، آیه ۱۵۷) می‌گوید که قرآن نور حق است که به خورشید (حق) همواره پیوسته است و چشمه‌ای است که مدام فیض می‌رساند:

نور خورشیدم فتاده بر شما	لیک از خورشید ناگشته جدا
نک منم ینبوع آن آب حیات	تا رهانم عاشقان را از ممات

(مولوی، ۱۳۸۲: ۴۸۹)

۴-۱-۲ پاک بودن و آلودگی ناپذیر بودن نور

مولانا در توصیف ولیّ حق می‌گوید که هستی ولیّ حق پر از نور حق است. نور مطلق و بسیط حق، هرچند در جسم تاریک و مادی و مرکب قرار گرفته باشد، به پلیدی‌های جسم، آلوده و مرکب نمی‌شود:

جام می هستی شیخ است ای فلیو	کاندرو اندر نگنجد بول دیو
پرّ و مالمال از نور حق است	جام می بشکست، نور مطلق است
نور خورشید ار بیفتد بر حدّث	او همان نور است، نپذیرد خَبْث

(همان: ۳۰۰)

۵-۱-۲ ذو مراتب بودن نور

مولانا نور واحد را، همانند وجود، امری دارای درجات و مراتب می‌داند. او در دفتر اول انوار درون انسان را پرتو نور حق می‌داند و نور چشم را لطیفه‌ای معنوی حاصل از نور دل حاصل شده و نور دل را هم پرتو نور حق می‌داند:

نورِ نورِ چشم خود نورِ دل است	نورِ چشم از نورِ دل‌ها حاصل است
باز نورِ نورِ دل نورِ خداست	کو ز نورِ عقل و حس پاک و جداست

(همان: ۵۲)

او در دفتر چهارم بینایی چشم را -که پیهی بیش نیست- نتیجه‌ی نور روح می‌داند که حتی در خواب باعث بینایی انسان می‌شود:

دو درم‌سنگ است پیه چشمتان	نورِ روحش تا عنان آسمان
نور، بی این چشم می‌بیند به خواب	چشم بی این نور چه بود جز خراب؟

(همان: ۵۸۷)

۶-۱-۲ موقوف بودن نور به قابلیت یا تأیید خداوندی

همان‌گونه که در حدیث قدسی نیز آمده است که خدا در دل بنده مؤمن - نه هر انسانی - می‌گنجد، مولوی نیز عقیده دارد که چشم و دل انسان می‌تواند نور حق را کسب کند اما برای این امر استعداد و پاکی خاصی لازم و موقوف «ریاضت» است:

زین خورش‌ها اندک اندک باز بُر	کان غذای خر بود نه آن حر
تا غذای اصل را قابل شوی	لقمه‌های نور را آکل شوی

(همان: ۵۹۰)

مولوی در آغاز دفتر پنجم در ضمن ستایش حسام الدین و تشبیه او به نور انجم و خورشید، اور را «نور حق» می‌خواند که باید نور دیده مردم مانده در ظلماتِ وهم و گمان باشد، اما هر کسی مستعد این نور نیست:

نور حقّی و به حق جذّابِ جان	خلق در ظلماتِ وهم‌اند و گمان
شرط، تعظیم است تا این نورِ خوش	گردد این بی‌دیدگان را سرمه‌کش
نور یابد مستعدّ تیزگوش	کو نباشد عاشقِ ظلمتِ چو موش
سست‌چشمانی که شب جولان کنند	کی طواف مشعلۀ ایمان کنند؟

(همان: ۶۶۸)

و در دفتر اول کسب این نور را موقوف تأیید خدا می‌داند:

گفت تأیید خدا به ای مهان	ورنه خرگوشی که باشد در جهان؟
قوتم بخشید و دل را نور داد	نور دل مر دست و پا را زور داد

(همان: ۶۲)

و در جای دیگر کسب این نور را موقوف بخت و اقبال آسمانی می‌داند:

چون ورا نوری نبود اندر قران	نور کی یابند از وی دیگران؟
-----------------------------	----------------------------

(همان: ۹۸)

۷-۲-۱ ارزش‌های معرفت‌شناختی نور حق

از لحاظ معرفت‌شناسی؛ یعنی نظریهٔ مربوط به طبیعتِ معرفت و زمینه‌های آن (صدری افشار و دیگران، ۱۳۸۱: ۸۳۷). نور حق گوهری معنوی است که باعث بینایی انسان و معرفت به حقایق می‌شود و چون با توجه به محدودیتِ حواس پنجگانهٔ انسان، توان او برای شناخت عوالم فوق حسی و ماورایی اندک است، این گوهر ارزشمند معنوی، امکان دستیابی انسان را برای معرفت این عوالم فراهم می‌آورد.

نور حق در مثنوی از نظرگاه معرفت‌شناسی «نفس شناخت و علم و معرفتِ خالص» است. یک نوع معرفت شهودی و شناخت بی‌واسطه که مستقیماً از منبع معرفت که ذات حق باشد، می‌جوشد و بر می‌آید و همان‌گونه که خداوند دو جنبهٔ رحمانیت و رحیمیت دارد، این نور از جنبهٔ رحمانیت شامل شعور ذاتی و فطری و ناخودآگاه همهٔ موجودات، اعم از انسان و گیاه و حیوان و جماد می‌شود؛ یک نوع علم حضوری و

بی‌واسطه و ناخودآگاه که همه مخلوقات آن را دارند. اما از جنبه رحیمیت همان‌گونه که گفتیم این نور تنها به انسان تعلق دارد. وطن نور خدا در نظر مولوی چشم و دل انسان متقی است:

نور در چشم و دلش سازد سکن بهر چه سازد؟ پی حب الوطن
(همان: ۶۴۶)

در جای دیگر تخت دل پاک مؤمن را جایگاه خدا می‌داند و تفسیری عرفانی از آیه ۵ سوره طه ارائه می‌دهد:

تخت دل معمور شد پاک از هوا بین که الرحمن علی العرش استوی
(همان: ۱۵۴)

با نور خدا انسان مؤمن «غیب‌بین» می‌شود. مولوی در شرح حدیث نبوی «اتقوا فراسة المؤمن انه ينظر بنور الله» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۴۱۶) می‌گوید که نور خدا در دل مؤمن عاملی برای دیدن عالم غیب می‌شود:

مؤمن ار ينظر بنور الله نبود غیب مؤمن را برهنه چون نمود
(همان: ۶۰)

همچنین نور خدا در چشم و دل انسان متقی باعث می‌شود که او به چنان بصیرتی دست پیدا کند که مغرب و مشرق و حال تمام مردم مغرب و مشرق را ببیند:

حال خود تنها ندید آن متقی بلکه حال مغربی و مشرقی
(همان: ۶۴۳)

بهره معرفت‌شناختی نور حق این است که عارف بدون آنکه فعل و قولی از مردم ظاهر شود بر ضمائر مردم و قلوب آنان اشراف پیدا می‌کند. مولوی از عارفان که نور درون دارند، با تعبیر «جواسیس قلوب» یاد می‌کند. آنها دارای شناخت شهودی و بی‌واسطه گفتار و کردار و بدون استفاده از حواس ظاهری همچون چشم و گوش هستند:

حاجتش ناید به فعل و قول خوب احذروهم هم جواسیس قلوب
لیک نور سالکی کز حد گذشت نور او پر شد بیابانها و دشت
شاهدی‌اش فارغ آمد از شهود وز تکلف‌ها و جانبازی و جود
نور آن گوهر چو بیرون تافته‌ست زین تسلس‌ها فراغت یافته‌ست
(همان: ۶۷۷)

نور حق سبب معرفت شهودی، قلبی و حضوری و بدون تقلید می‌شود:

آن که او از پرده تقلید جست
او به نور حق ببیند آنچه هست
نور پاکش بی دلیل و بی بیان
پوست بشکافد در آید در میان
(همان: ۵۹۸)

نور باید پاک از تقلید و غول
تا شناسد مرد را بی فعل و قول
(همان: ۲۲۶)

مولانا از این معرفت شهودی و بی‌واسطه با تعبیر «نور نوشیدن» یا «نور خوردن»

یاد می‌کند. غذای جان عارفان نور عقل کل است که آن نیز خود پرتو نور حق است:

ماید عقل است نی نان و شوی
نور عقل است ای پسر جان را غدی
نیست غیر نور آدم را خورش
از جز آن جان نیابد پرورش
(همان: ۵۸۹)

در جای دیگر از نور نوشیدن شیخ کامل سخن می‌گوید:

نور می‌نوشد مگو نان می‌خورد
لاله می‌کارد به صورت می‌چرد
(همان: ۷۸۰)

صاحب این نور از همه اوهام و تصورات دور است و به عین‌الیقین بل حق‌الیقین

رسیده است. مولوی در دفتر ششم از زبان شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید:

این قدر خود درس شاگردان ماست
کز و فرّ ملحمه ما تا کجاست؟
تا کجا؟ آنجا که جا را راه نیست
جز سنا برق مه الله نیست
از همه اوهام و تصویرات دور
نور نور نور نور نور نور (همان: ۹۳۴)

گفتیم که نور در مفهوم رحمانی آن شعور ذاتی و فطری تمام موجودات است. در این

مفهوم، نور خدا حتی عالم افسرده و جماد را سمیع و بصیر و خوش می‌کند، اما ما چون به سوی عالم جمادی می‌رویم، جمادات با ما خاموش‌اند. مولوی عقیده دارد که نور الهی، خود سراسر علم و معرفت و نفس علم و معرفت است و شعور ذاتی و ناخودآگاه و متصل به منبع فیض (خدا) باعث می‌شود که خاک و باد و آب و آتش بینا شوند:

نیست خود بی‌چشم‌تر کور از زمین
این زمین از فضل حق شد خصم‌بین
نور موسی دید و موسی را نواخت
خسف قارون کرد و قارون را شناخت
خاک و آب و باد و نارِ باشر
بی‌خبر با ما و با حق باخبر
(همان: ۲۶۰)

۸-۱-۲ بی‌ضد بودن نور حق

مولوی در دفتر اول با تمثیل نور و رنگ‌ها که در عرفان وحدت وجودی ابن عربی هم دیده می‌شود، علت پنهان بودن نور حق را آن می‌داند که نور حق ضدی ندارد:

پس به ضدّ نور دانستی تو نور	ضدّ ضد را می‌نماید در صدور
نور حق را نیست ضدی در وجود	تا به ضدّ او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصار ما لاتدرکه	و هو یدرک، بین تو از موسی و که

(همان: ۵۲)

مولوی در تمثیل نور و رنگ‌ها نیز بر جنبه تنزیهی نور حق تکیه دارد. وی براساس اصل فلسفی «تُعرف الاشیاء باضدادها» عامل پنهان بودن و ناشناخته بودن نور حق را در ضدّ و مانند نداشتن آن می‌داند. شیخ شبستری نیز بر همین اصل تکیه می‌کند:

ظهور جمله اشیا به ضدّ است ولی حق را نه ضدّ است و نه ندّ است
(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۴۲)

مولوی با اشاره به آیه ۱۰۳ سوره انعام و آیه ۱۴۳ سوره اعراف و اشاراتی که به آیات قرآن در جای‌جای مثنوی دارد نشان می‌دهد که در مورد عنصر نور، به قرآن و شریعت وفادار است و از محدوده قرآن پا را فراتر نمی‌نهد. اما این امر هرگز سبب خشکاندیشی او نمی‌شود، بلکه او با تفسیرها و برداشت‌های عرفانی و عمیق از آیات قرآن، دیدگاه‌های درخشان خود را در بستر عرفان کاربردی و عملی ارائه می‌دهد.

۳. نگاهی به عنصر نور در آثار پیروان ابن عربی و شارحان آثار او

در آثار ابن عربی و پیروانش از آنجا که نگاه و رویکردشان بر اساس ساختار و الگوی هستی‌شناختی منسجم و نظام‌مند است که از تفسیر و تأویل آیات قرآن و احادیث حاصل شده است، عنصر نور جنبه هستی‌شناسی ویژه‌ای پیدا می‌کند. برای نمونه ابن عربی در فصوص/الحکم علاوه بر اینکه در فصوص مختلف از عنصر نور سخن به میان می‌آورد، فص نهم (فص یوسفی) را به این عنصر مختص می‌کند و رابطه نور را با عناصر «عالم مثال» و «خیال» نشان می‌دهد و آن را همان «وجود» می‌داند (نک. پارسا، ۱۳۶۶: ۲۲۱). درک توصیفات دقیق، پیچیده و عمیق این گروه از عارفان که تأویل و تفسیر عرفانی را برای تبیین نظریه هستی‌شناختی «وحدت وجود» به کار گرفته‌اند،

بدون درک مفاهیم بنیادی و کلیدی همچون «اعیان ثابته» و «حقیقت محمدی» که هر دو با مفهوم تجلی (در معنای عام و هستی‌شناختی‌اش) پیوند دارند، امکان‌پذیر نیست. با نگاهی گذرا به بعضی از آثار این گروه از عارفان، اهمیت عنصر نور را به عنوان عنصری بنیادین می‌توان استنباط کرد:

۱-۳/ لمعات فخرالدین عراقی (۶۸۸ هـ.ق): در بیست و هشت لمعه این کتاب به‌طور مستقیم و غیرمستقیم با حضور عنصر نور روبه‌رویم. برای نمونه در لمعه یازدهم، از تمثیل نور و آبگینه (مورد بحث ابن عربی) برای حل پارادوکس وحدت و کثرت بدین‌گونه بهره می‌برد: «صاحب کشف، کثرت در احکام بیند نه در ذات. داند که تغیر احکام در ذات اثر نکند، چه ذات را کمالی هست که قابل تغیر و تأثر نیست. نور به الوان آبگینه منصبغ (رنگ‌پذیر) نشود اما چنان نماید» (عراقی، ۱۳۶۳: ۸۳). در لمعه هفتم از عشق، مفهومی هستی‌شناختی و همانند «وجود» و «نور» در دیدگاه وحدت وجودی ارائه می‌کند: «عشق در همه ساری است. ناگزیر جمله اشیا است» (همان: ۶۸). در لمعه دوم می‌نویسد: «فروغ آن جمال، عین عاشق را که عالمش نام نهی، نوری داد تا بدان نور آن جمال بدید چه او را جز بدو نتوان دید» (همان: ۵۳). پیداست که عراقی حصول رؤیت جمال حق را منوط به این می‌داند که حق نوری از ذات خود را نصیب عاشق کند. نکته قابل اعتنا اینکه کلمه «عین» را هم می‌توان «چشم» معنا کرد و به آن از جنبه «معرفت‌شناختی» نگاه کرد و هم «ذات و حقیقت» معنا کرد و آن را از جنبه «هستی‌شناختی» بررسی نمود. جامی این قسمت از لمعات را چنین شرح می‌کند: «جمال معشوق که مراد به فروغ آن اینجا تجلی علمی- غیبی (فیض اقدس) است، «عین ثابته عاشق» را که عالمش نام نهی، پیش از تجلی وجودی عینی، «نوری» یعنی استعدادی داد در مرتبه ثبوت در علم، تا بدان جمال بدید» (جامی، بی‌تا: ۴۵). یعنی حق تعالی به ذات و حقایق عالم (اعیان ثابته) نور وجودی خودش را بخشید و همه عالم جلوه نور وجود حق تعالی هستند و وجود آنها خود، نور است (عراقی، ۱۳۶۳: ۸۳ پاورقی).

۲-۳ گلشن راز شیخ محمود شبستری (۷۲۰ هـ.ق): توجه به عنصر نور و نقش محوری و بنیادین آن از ابتدا تا انتهای این منظومه دیده می‌شود. شبستری در همان بیت اول

به تلویح آیه نور را تفسیر می‌کند. او دل را همچون چراغی می‌داند که با نور جان برافروخته است:

به نام آن که جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور جان بر افروخت
(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۳۴)

و در جای دیگر بر همین معنا تأکید می‌کند:

اگر نوری رسد از عالم جان ز فیض جذبه یا از عکس برهان
دلش با نور حق همراز گردد وزان راهی که آمد بازگردد
(همان: ۶۴)

ملاحظه می‌شود که از لحاظ معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، شبستری هر دو روش عرفان و فلسفه را برای رسیدن به حق روا می‌داند. او در جاهای دیگر منظومه‌اش، به تناسب موضوع، به اهمیت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عنصر نور اشاره دارد. برای نمونه با بیانی پارادوکس گونه حضرت محمد (ص) را نور خدا و سایه او می‌داند:

نبودش سایه کاو دارد سیاهی زهی نور خدا ظلّ الهی
(همان: ۷۰)

لاهیجی در شرح این بیت به حقیقت محمدی و مرتبه وجودی او اشاره می‌کند (همان: ۱۸۲). در جای دیگر به ویژگی «برگشت نور» اشاره می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که «نور نفس گویا» (نفس ناطقه) به سوی حق بر می‌گردد (همان: ۸۱). در جای دیگر «قریب» را کسی می‌داند که طبق حدیث «رشّ نور» (همان: ۱۹۴) حق تعالی به او از نور خود پاشیده است و او را از هستی خود وارهانده است:

قریب آن است کاو را رشّ نور است بعید آن نیستی کز هست دور است
اگر نوری ز خود در تو رساند تو را از هستی خود وارهاند
(همان: ۸۴)

لاهیجی بنا به نوع رویکردش این بیت‌ها را از جنبه وحدت وجودی شرح می‌کند و نور را همان «وجود» می‌گیرد و همه موجودات را قریب می‌داند (همان: ۱۹۴)، در حالی که به نظر می‌رسد بتوان با تلقی معرفت‌شناختی آن را به انسان‌های پاک و خاص که شایسته نور خدا شده‌اند نیز محدود کرد (۶).

شبستری از نور حق و پیدا بودن عالم به نور حق و هم‌چنین از ننگ‌جیدن نور ذات در مظاهر سخن می‌گوید (همان: ۴۴) و نیز خاطر نشان می‌سازد که نخستین نظر عارف حقیقی و کامل به نور وجود (نور حق) است:

محقق را که وحدت در شهود است
نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید
ز هر چیزی که دید اول خدا دید
(همان: ۴۱)

و نیز از ویژگی «وحدت نور» نیز سخن به میان می‌آورد:
همه یک نور دان اشباح و ارواح
گه از آئینه پیدا، گه ز مصباح
(همان: ۶۰)

نگاه هستی‌شناختی شبستری به عنصر نور آنجا که او مراتب هستی را طبق نظر قدما برمی‌شمارد بیشتر جلوه می‌کند. او «نفس کل» را همچون «مصباح» آیت نور می‌شمارد که «عقل کل» یا حقیقت محمدی را که همان نور خدا باشد، در خود دارد:
نخستین آیتش عقل کل آمد
که در وی همچون بای بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور
که چون مصباح شد در غایت نور
(همان: ۵۲)

لاهیجی در شرح این ابیات می‌نویسد: «چنانکه عقل کل مظهر احدیت و حامل احکام اجمالی [علم] است نفس کل مظهر واحدیت و حامل احکام تفصیلی علم است و از این جهت در مقابل آیت نور که «الله نور السموات و الارض» است، داشته که چنانچه همه اشیا به نور ظهور دارند، در نفس کل که مظهر علم حق است نیز ظاهر شده‌اند و این نفس کل چون مصباح شد، یعنی چون چراغی است در غایت نور که عالم بدان منور است» (همان: ۱۶۰). نگاه عمیق و فلسفی شبستری در توصیفی که از ذات حق ارائه می‌دهد نمایان است:

سیاهی، گر بدانی، نور ذات است
به تاریکی درون، آب حیات است
(همان: ۴۵)

به نظر می‌رسد که اشاره شبستری در این بیت به «حضرت اول» از حضرات پنجگانه مورد بحث در عرفان نظری وحدت وجودی یعنی «هویت غیب ذات مطلق» است که آن حضرت را به هیچ نحوی نمی‌توان درک کرد و اشارت‌پذیر و عبارت‌پذیر

نیست. در این عالم حق تعالی از ذات خود به خود تجلی کرده است و این علم ذات خداست به ذات خود (پارسا، ۱۳۶۶: ۶ و ۷). این تجلی را بر همین اساس، تجلی علمی نیز می‌گویند. همچنین به آن «تجلی ذاتی - حُبی» و نیز «فیض اقدس» نیز اطلاق گشته است که عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابته در حضرت علم (بشری، ۱۳۷۰: ۴۷۰). لاهیجی تعین اول (تجلی علمی) را «برزخ جامع میان وجوب و امکان» می‌داند که در آن، اعیان ثابته جمیع موجودات غیب و شهادت، که آن اعیان را «صورت علمیّه حق» می‌نامند، به صورت اجمالی پدید می‌آید و آن را «عقل کل»، «قلم»، «لوح»، «روح اعظم»، «ام‌الکتاب» و «حقیقت محمدی» نیز می‌گویند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵).

۴. نتیجه‌گیری

از قرن چهارم هجری که نگارش کتب صوفیه به تدریج فراگیر و نظام‌مند می‌شود تا قرن هفتم (قرن سرایش مثنوی) ما با سیر صعودی حضور عنصر نور در آثار عرفانی روبه‌رویم. می‌توان گفت هر قدر تصوّف و عرفان اسلامی پخته‌تر می‌شود، در آثار صوفیه عناصر ایستا و اصطلاح شده مرسوم صوفیه مانند لوامع، طوابع و لوائح کم‌رنگ‌تر می‌شوند و عارفان اسلامی در راه تبیین نظری مباحث مربوط به نور در قالب نظام اندیشه‌ای منسجم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حاصل از تأویل و یا شهود شخصی می‌کوشند. از این رو در آثار عارفان رفته‌رفته عناصر بصری (دیداری) به‌ویژه عناصری که مربوط به تجربه تجلی هستند، پررنگ‌تر می‌شوند. تجلی نه در مفهوم رسمی و اصطلاحی‌اش که در کتبی همچون رساله قشیریه هست، بلکه جوهری که مبتنی بر شهود و تجربه خاص شهودی و یقینی خود عارف متدوّق و عاشق است. نور از عناصر بصری است که اهتمام عارفان به آن و مباحث مربوط به آن هم از لحاظ اشاره به حقایق معنوی و عرفانی و تبیین جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و هم از لحاظ تمثیل برای تبیین مفاهیم نظری، حایز اهمیت است.

تمهیدات/عین‌القضات با طرح مباحث مربوط به نور برای تبیین جنبه‌های نظری و هستی‌شناختی وجود، پایه‌گذار گونه‌ای رویکرد و نگاه جدید به وجود و نور در عرفان اسلامی است که ابن عربی و پیروانش آن را پی می‌گیرند و به بار می‌نشانند. از این

منظر تمهیدات (حدود ۵۲۱ هـ.ق) می‌تواند حلقه واسطی باشد که تصوف شریعت‌مدار و اصطلاحی قرون چهارم و پنجم را به عرفان شهودمدار و وحدت وجودی ابن عربی پیوند می‌زند. عنصر نور در آثار ابن عربی و پیروانش اهمیت و نقش محوری پیدا می‌کند و به همراه عناصری چون «تجلی» و «خیال» در تبیین جنبه‌های پیچیده نظریه وحدت وجود به کار می‌آید. مولوی هرچند هم‌عصر ابن عربی است، در مثنوی و در مورد نور، بیشتر به جنبه‌های معرفت‌شناختی آن؛ یعنی جنبه‌هایی که مطابق قرآن و احادیث نبوی به انسان‌های پاک و خاص تعلق دارد، توجه می‌کند. او هرچند بارها آیات قرآن و احادیث نبوی را که در آنها از نور سخن رفته است تأویل و تفسیر عرفانی می‌کند، ضمن بهره‌های علمی و کاربردی از عنصر نور، پا از محدوده قرآن و حدیث فراتر نمی‌گذارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «اللوائح: اثبات مراد با زودی نفی آن، اللوامع: اظهار نور بر دل با بقاء فواید آن، الطالوع: طلوع انوار معارف بر دل» (هجویری، ۱۳۸۱: ۵۰۰).
 ۲. این دیدگاه غزالی را می‌توان با «نظریه مثل افلاطون» سنجید. غزالی عشق و نور حق را ودیعه ازل و فطری درون انسان‌ها می‌داند. همچنین او عشق را «جبری که در آن کسب و اختیار را راه نیست» می‌شمارد (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۰۳).
 ۳. اشاره به قرآن کریم، سوره اعراف، آیه ۱۴۳.
 ۴. ر.ک. پارسا، ۱۳۶۶: ۵۷۹.
 ۵. مولانا با برداشت عرفانی خاص خود شیشه‌های رنگی را همان «وسایط» و «دلایل» گرفته است. «افزودن» بر وسایط از طریق ایراد دلایل، کار فیلسوفان است:
- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| از دلایل، باز بر عکسش صفی | می‌فزاید در وسایط فلسفی |
| از پی مدلول سر برده به جیب | این گریزد از دلیل و از جیب |
- (مولوی، ۱۳۸۲: ۶۹۱)
- در حالی که عارف با حذف وسایط و دلایل و سر به جیب مراقب فرو بردن و تهذیب دل و نفس، «نور حقیقت» را «بی‌واسطه» کشف و شهود می‌کند.
 ۶. در قرآن کریم نیز بارها به جنبه ارتباط عنصر نور با انسان‌های خاص اشاره شده است. (نک: قرآن کریم، سوره عبس، آیه ۳۸؛ سوره قیامت، آیه ۲۲؛ سوره حدید، آیه ۱۲؛ سوره نور، آیه ۴۰؛ سوره بقره، آیه ۲۵۷؛ سوره شوری، آیه ۵۲).

منابع

قرآن کریم

- پارسا، محمد (۱۳۶۶) شرح *فصوص الحکم*، تصحیح دکتر جلیل مسکرنژاد، تهران: نشر دانشگاهی.
- جامی، نورالدین محمد (بی تا) *اشعة اللمعات جامی و سوانح غزالی*، تصحیح حامد ربانی، تهران: کتابخانه علمی طهوری.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳) *عواالم خیال ابن عربی و مسئله کثرت دینی*، ترجمه دکتر سید محمود یوسف ثانی، تهران: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴) *سرنی*، تهران: انتشارات علمی.
- صدری افشار، غلامحسین و دیگران (۱۳۸۱) *فرهنگ معاصر فارسی امروز*، تهران: فرهنگ معاصر. عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳) *لمعات*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولوی.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۰) *تمهیدات*، تصحیح دکتر عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری.
- غزالی، احمد (۱۳۶۸) *سوانح*، تصحیح هلموت ریتر، چاپ هفتم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۱) *رساله قشیریه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۲) *وحدت وجود (به روایت ابن عربی و اکهارت)*، تهران: هرمس.
- لاهیجی، محمد (۱۳۷۴) *گلشن عشق*، انتخاب و توضیح دکتر محمدرضا برزگرخالقی و عفت کرباسی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۷۱) *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح دکتر محمدرضا برزگرخالقی و عفت کرباسی، تهران: روزنه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۲) *مثنوی معنوی (از روی نسخه ۶۷۷ هـ ق)*، تصحیح دکتر توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
- هجویری، علی (۱۳۸۱) *کشف‌المحجوب*، تصحیح وژوکوفسکی، تهران: طهوری.
- یشربی، سید یحیی (۱۳۷۰) *فلسفه عرفان*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.