

**Pazhuheshnameh Irfan**

N.29, autumn & winter (2023 - 2024)

Pages: 105- 126

**Research on the thoughts of Rumi and Ibn Arabi and analysis  
of their views on the levels of Yusuf (AS) (Relying on Fusus al-  
Hikam and the works of Rumi)**

*Seyed Mohammad Reza Hosseini<sup>1</sup>*

*Abdulreza Mazaheri<sup>2</sup>*

**Abstract:** This study elucidates the shared perspectives of Rumi and Ibn Arabi concerning the stages of Prophet Yusuf (AS) within the realm of Islamic mysticism. The convergence of their views on this divine figure stems from their mutual intellectual foundations, particularly the Holy Quran as the primary source of knowledge, supplemented by Islamic hadiths, teachings, and the pronouncements of preceding mystics. Consequently, both mystics furnish comprehensive definitions regarding Yusuf's position within the framework of creation. Employing a descriptive-analytical approach, this article expounds on Rumi and Ibn Arabi's fundamental ideas regarding Yusuf's hierarchy and existence, illustrating parallel allegories along two axes: a) the world of example, dream, and its connection to Yusuf, b) light, beauty, and the appreciation of Yusuf's beauty (AS) in accordance with Ibn Arabi and Rumi. Through elucidating commonalities and disparities in concepts and components, we arrive at comparable conclusions.

**Keywords:** Rumi, Ibn Arabi, Yusuf levels, comparative study, common views

---

1. Ph.D. in Persian Language and Literature, University of Tehran (corespondent author) e-mail: smr.hoseini@ut.ac.ir

2. Professor of Mystical Literature, Azad University, Science and Research Unit, Tehran e-mail: Mazaheri711@yahoo.com

## تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل نظرگاه آن‌ها

### در باب مراتب یوسف<sup>(ع)</sup> (با تکیه بر فصوص‌الحکم و آثار منظوم مولوی)

سیدمحمد رضا حسینی\*

عبدالرضا مظاهری\*\*

**چکیده:** پژوهش حاضر به بیان دیدگاه‌های مشترک مولوی و ابن عربی در باب مراتب حضرت یوسف<sup>(ع)</sup> در حوزه عرفان اسلامی می‌پردازد. ابن عربی و مولوی، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های مشترک فراوانی در باب این پیامبر الهی دارند و دلیل این موضوع، بن‌مایه‌های فکری مشترک آن‌ها به‌خصوص قرآن مجید، به‌عنوان سرچشمه و منبع اصلی معرفت و سپس احادیث و معارف اسلامی و تقریرات و تعلیمات عرفای سلف بوده است. بنابراین هر دو عارف به تعاریفی جامع در رابطه با جایگاه یوسف در نظام آفرینش پرداخته‌اند. در این نوشتار با روشی توصیفی-تحلیلی به بیان و تطبیق مبانی اندیشه‌های مولوی و ابن عربی در باب مراتب و جایگاه وجودی یوسف، با تمثیلات همانندی ازسوی ایشان با دو محور، الف: عالم مثال، رؤیا و ارتباط آن با یوسف، ب: نور، جمال و زیبایی یوسف<sup>(ع)</sup>، از نظر ابن عربی و مولوی، پرداخته‌ایم، بدون آنکه تأثیرپذیری آن‌ها از یکدیگر، محل بحث و گفت‌وگو باشد و پس از تجزیه و تحلیل داده‌ها و تطبیق مفاهیم و مؤلفه‌های نسبتاً مشترک، به نتایج مقتضی دست یازیده‌ایم.

**کلیدواژه‌ها:** مولوی، ابن عربی، مراتب یوسف، بررسی تطبیقی، دیدگاه‌های مشترک

\* دانش‌آموخته دکتری تخصصی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) [smr.hoseini@ut.ac.ir](mailto:smr.hoseini@ut.ac.ir) رایانامه:

\*\* استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران [Mazaheri711@yahoo.com](mailto:Mazaheri711@yahoo.com) رایانامه:

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۲۱

## مقدمه:

## مراتب انبیاء و جایگاه یوسف (ع)

انبیا همواره، نماد و مظهر انسان کامل و مجلای شناخت حق بوده‌اند، آنان به مراتب فنا و مدارج نبوت دست یافته، متصف به اوصاف الهی شده‌اند. سخن از مراتب و مدارج نبوت، سخنی نیست که از عقل محدود ما برآید و اگر لطف و دستگیری حق تعالی نباشد، راه به جایی نخواهیم برد، لیک به مدد قرآن و فحوای آیات کریمه: «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵) و «تَلِكِ الرَّسُلُ فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳)، به این حقیقت رهنمون می‌شویم؛ که وجود حقیقت واحد بر تشکیک است و مراتب و درجات مختلف دارد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۴۷). بنابراین مفهوم مراتب انبیا مفهومی است مشکک؛ «مشکک آنی است که وقوع آن بر افراد خویش نه بر سبیل تساوی باشد بل بر سبیل اولویت و اخرویت باشد و از یدیت و انقصیت و اشدیت و اضعفیت برخوردار، وجه جامع این هر شش، نقص است و کمال» (صدوقی سها، ۱۳۸۱: ۹۳). از سوی دیگر، انبیا اولیای حق‌اند. خداوند افرادی را به ولایت خویش برمی‌گزیند که مظهر و نماد عالی‌ترین صفات انسانی هستند و اولین و برجسته‌ترین اولیای خدا پیامبران‌اند (چیتیک، ۱۳۹۳: ۲). پس مرتبه هر نبی را می‌توان بنا به درجه ولایت وی و میزان ظهور و تحقق اسما و صفات الهی (کمیت و کیفیت آن)، براساس آنچه از قرآن و حدیث و اخبار بزرگان عارفان به‌خصوص ابن عربی و مولوی به‌دست ما رسیده، مشخص نمود.

ابن عربی بر این باور است: حقیقت وجود دارای شئون و مظاهر و درجات و مراتب است و از احوال و تعینات مختلف، کلی و جزئی برخوردار است (جامی، ۱۳۷۰: ج ۱: ۱). مولوی نیز می‌گوید: انبیا و اولیای حق همه در یک جایگاه و یک مقام نیستند و اختلاف مراتب نبوت و ولایت، مانند اختلاف مراتب نور در قوت و ضعف است (همایی، ۱۳۸۵: ج ۱: ۲۴۳).

بسیاری از آیات قرآن به‌عنوان منبع مشترک هر دو عارف، به مراتب و جایگاه پیامبران به‌خصوص یوسف (ع) و قصه عجیب وی پرداخته:

این قصه عجب‌ترین قصه‌هاست، زیرا که در میان دو ضد جمع بود. هم فرقت بود هم وصلت، هم محنت بود هم شادی، هم راحت بود هم آفت، هم وفا بود هم جفا، هم مالکی بود هم مملوکی، در بدایت بند و چاه بود، درنهایت تخت و گاه بود. باوّل بیم

و هلاک بود و باخر عزّ و ملک بود. پس چون درو این چندین اندوه و طرب بود، در نهاد خود شگفت و عجب بود (الطوسی، ۱۳۸۲: ۳۵).

نام یوسف در قرآن کریم بیست‌وشش بار ذکر شده است (انعام: ۸۴). نام وی در عداد انبیا آمده و در سوره مؤمنون به رسالت او تصریح شده است. دوازدهمین سوره قرآن، داستان یوسف را با عنوان احسن القصص: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَافِلِينَ» (یوسف: ۳)، از آغاز تا پایان بیان کرده است (پورنامداریان: ۱۳۹۴: ۷۳۹) و خداوند با صفات عالی متعدد، از او یاد کرده، از جمله: يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ (یوسف: ۴۶) همچنین داستان حضرت یوسف در عهد عتیق به تفصیل آمده است.

قصه یوسف بسی گفتند ولی همچو ما کم گفته‌اند تا گفته‌اند  
(شاه نعمت‌الله: ۱۳۸۰: ۳۲۲)

دیگر اینکه بیشتر مؤلفه‌های عرفان اسلامی و تصوف از متن قرآن و مبانی دین استخراج شده است و تصوف لب و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیامبر (ص) و نتیجه کشف و شهود و اشراق اولیاءالله است که از راه تزکیه و تربیت نفس، استحقاق مواهب الهی و خواطر ربانی را یافته‌اند (غنی، ۱۳۸۹: ۱۶). این گرایش به کشف و شهود و تجربه‌های باطنی و برخوردارگی از تعلیمات عرفای سلف از مؤلفه‌های اصلی عرفان اسلامی است که شالوده این اتفاق نظر را پی ریخته، و اینکه هر دو نفر به‌عنوان دو مظهر کامل عرفان اسلامی، مطرح‌اند که به‌لحاظ دوره زمانی نیز چندان باهم فاصله ندارند؛ «ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰) و مولانا (۶۷۲-۶۰۴) دو مظهر اتم و اکمل عرفان اسلامی‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۴). این موارد موجب شده که ابن عربی و مولوی در ارتباط با انبیا و به‌خصوص یوسف، مبانی مشترک و تجربه‌هایی نسبتاً یکسان داشته باشند.

تجربه دیدار با «فرامن» که مولوی بنا بر عقاید عرفانی خود او را با جبرئیل، حق، انسان کامل و معشوق یکی می‌گیرد و در تجربه زیستی خاص مولوی، شمس تبریزی، و سپس صلاح‌الدین زرکوب و سپس حسام‌الدین چلبی تجسم محسوسی از آن تلقی می‌شوند، مولوی را در شرایط پیامبر (ص) در مقام یک واسطه میان فرامن یا حق، و خلق با همه مخاطبان شعر او قرار می‌دهد (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۴۸).

این گونه تجربه و تجسم در آثار ابن عربی هم مشهود و قابل تأمل است: او تجربه‌های صریح و روشن از این دست را در آثارش به‌خصوص در فتوحات نقل می‌کند و عقیده دارد، حُب، مُحِب را به مرتبه‌ای می‌رساند که می‌تواند محبوب را خارج از عالم خیال نیز مجسم سازد. او برای ارائه شاهد به نزول جبرئیل بر پیامبر (ص) اشاره می‌کند و هم از تجربه شخصی خود مثال می‌آورد (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۴۹). با این اوصاف؛ هر دو عارف در آثار مذکور یکی از مایه‌های معارف اسلامی، یعنی پیامبران را بارها به صورت تلمیح (مولوی) و توصیف و نماد (ابن عربی) آورده‌اند و حجم فراوانی از این آثار به پیامبران و مراتب آن‌ها اختصاص یافته است؛ مولوی در آثار خویش به‌خصوص مثنوی و دیوان شمس، فراوان به این موضوع پرداخته است: مثنوی گذشته از اشمال بر تبیین حقایق ادیان و اصول تصوف، نموداری است از مراتب و مقامات مولانا و یاران برگزیده او، غرض اصلی مولانا، بیان احوال معنوی خود و آن برگزیدگان در لباس امثال و حکایات و قصه موسی و عیسی و یوسف و مشایخ طریقت و گفتن سر دلبران در حدیث دیگران بوده است (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۶۳).

چون که در قرآن حق بگریختی با روان انبیا آمیختی  
 هست قرآن حال های انبیا ماهیان پاک بحر کبریا  
 (مثنوی، دفتر اول: ۱۵۳۷)

ابن عربی نیز، هر فصل از بیست و هفت فص فصوص را به نام یکی از برگزیدگان عالم اختصاص داده، اول آن‌ها آدم<sup>(ع)</sup> است؛ ولی بحث از آدم نوعی است نه شخصی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۶۷) و در فص نهم (فص حکمت نوریه فی کلمه یوسفیه) به یوسف<sup>(ع)</sup> پرداخته است، از نظر او: «نور» حکمتی است که سبب تمایز حضرت یوسف<sup>(ع)</sup> از سایر پیامبران شده است.

### مبانی نظری

ما در این نوشتار به روش تحلیلی-توصیفی به بررسی، تحلیل و تطبیق آرای مولوی و ابن عربی، در باب مراتب یوسف به‌صورت کلی در دو گروه: الف. عالم مثال، رؤیا و ارتباط آن با یوسف؛ ب. نور، جمال و زیبایی یوسف<sup>(ع)</sup>، پرداخته، تا پس از بررسی و جمع‌بندی به نتایج مقتضی دست یابیم. در این نوشتار در پی پاسخ پرسش‌های زیر هستیم:

نخست: یوسف<sup>(ع)</sup> از دیدگاه مولوی و ابن عربی دارای چه مراتبی است؟ دوم: مبانی و بن‌مایه‌های اندیشه‌های دو عارف در باب این پیامبر الهی با چه اشتراک مفاهیم و مضامینی عرضه شده است؟ و سوم: تجلی و تحقق صفات الهی در یوسف ازن ظر مولوی و ابن عربی چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟

در این زمینه تحقیقات خوبی انجام گرفته، برای نمونه کتاب‌هایی همچون: داستان‌های پیامبران در کلیات شمس (۱۳۹۴) از تقی پورنامداریان، داستان‌های پیامبران در مثنوی (۱۳۸۷) از عبدالرضا سیف و بخش‌هایی از کتاب‌هایی چون: احادیث و قصص مثنوی (۱۳۹۳) از بدیع‌الزمان فروزانفر و رسالاتی مانند: «مقایسه اوصاف پیامبران اولوالعزم در مثنوی و فصوص‌الحکم ابن عربی» (۱۳۸۶) از زربانو رئیسی و مقالاتی همچون: «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی» (۱۳۹۱) از سهیلا ذوقی، «خواب و رؤیا از دیدگاه ابن عربی» (۱۳۸۶) از عبدالرضا مظاهری نگاشته شده؛ اما به‌طور مشخص، مراتب یوسف از منظر مولوی و ابن عربی و تطبیق آرا و اندیشه‌های آنان با یکدیگر مورد تحقیق و مذاقه قرار نگرفته است، لذا این عنوان، شایسته و درخور پژوهشی مستقل است.

### عالم مثال، رؤیا (قوه خیال) و ارتباط آن با یوسف<sup>(ع)</sup> از نظر ابن عربی و مولوی

این فص دربارهٔ عالم مثال و آن بخش از انسان که با این عالم اتصال دارد یعنی قوه خیال و نیز در باب آنچه برای انسان بر اثر اتصالش به عالم مثالی کشف می‌شود یعنی صورت‌های وجود روحانی مانند صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود، بحث می‌کند (عفی‌فی: ۱۳۸۰: ۱۵۷) ابن عربی می‌گوید:

و ما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال: إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، و كل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل، و إن اختلفت الأحوال (ابن عربی: ۱۳۹۶: ۱۲۶) و به استناد حدیث پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌گوید: که همه عمر در خواب و خیال می‌گذرد: «فمضى قولها ستة أشهر، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة: إنما هو منام في منام. و كل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال و لهذا يُعبر، أى الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها، فيجوزُ العابرُ من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب (عفی‌فی: ۱۳۸۰: ۱۵۷).

مهم‌ترین مبحثی که مؤلف در اینجا طرح می‌کند، مسئلهٔ رؤیا است و رابطهٔ آن از یک‌سو با قوه خیال در انسان و از سوی دیگر با عالم مثالی، سپس رابطهٔ رؤیا با وحی و منزلت آن نسبت به وحی

(عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۱۵۷) و برای بیشتر پیامبران علیهم‌السلام وحی در خواب و عالم رؤیا بوده و دلیل بر صدق رؤیا، خواب یوسف است که گفت: «أَنْتِي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتَهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴) و خواب ملک مصر که گفت: «أَنْتِي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابَسَاتٍ» (یوسف: ۴۳) و هر دو خواب راست گشت تا یوسف به پدر خویش گفت: «هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» (یوسف: ۱۰۰)، (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۳۵).

چون دخول روح در عالم اصلی به واسطه عبور آن از عالم خیال (مثال مقید) است و به اشراق نور روح بر حضرت خیالیه، عالم مثال نیز ظاهر می‌گردد، واجب است که نور بر حضرت خیالیه منبسط شود تا روح، معانی را که در حضرت خیال بر او فایض می‌گردد و متجسد می‌شود، مشاهده کند، به شهود عیانی از آنجا بگذرد و به عالم مثال مطلق منتقل شود و به لحاظ ارتباط یوسف<sup>(ع)</sup> با تأویل رؤیاست که این فص به او اختصاص یافته است (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۵۱). از نظر ابن عربی پیامبر عظیم‌الشان در حال دریافت وحی در مرتبه خیال بوده است: «ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجى و غاب عن الحاضرين عنده: فإذا سرى عنه رُدَّ. فما أدرکه إلا في حضرة الخيال، إلا أنه لا يسمى نائما» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۲۸) و فرشته وحی به صورت مردی بر او ظاهر می‌گشت: «كذلك إذا تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك، فدخل في صورة إنسان» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۲۸). ابن عربی تردید ندارد در اینکه بگوید: سراسر زندگی ما فقط یک رؤیاست و آن صورت‌های وجود خارجی که می‌بینیم، خیال اندر خیال است و نور حقیقی یا وجود حقیقی فقط خداست (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۱۵۷).

سپس با این مقدمه به تشریح رؤیای یوسف<sup>(ع)</sup> می‌پردازد: «فرأى إخوته فى صورة الكواكب و رأى أباه و خالته فى صورة الشمس و القمر. هذا من جهة يوسف، و لو كان من جهة المرئى لكان ظهور إخوته فى صورة الكواكب و ظهور أبيه و خالته فى صورة الشمس و القمر مراداً لهم» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۲۸) و می‌گوید: برادران یوسف برخلاف یعقوب نبی<sup>(ع)</sup> علم و ادراک تأویل رؤیا را نداشتند، از این روی پدر، او را از کید برادران به اغوای شیطان بر حذر داشت؛ «فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف عليه السلام كان الإدراك من يوسف فى خزنة خياله، و عَلمَ ذلك يعقوب حين

قصها علیه» (الجندي، ۱۴۲۳: ۴۲۳). فقال: يا بُنَيَّ لا تَفْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا (يوسف: ۵). «ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد و ألحقه بالشيطان و ليس إلا عين الكيد. فقال: إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (يوسف: ۵). «أى ظاهر العداوة. ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر: هذا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا، أى أظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال» (ابن عربي، ۱۳۹۶: ۱۳۰).

ابن عربي در تعريف خيال در فصوص آورده: خيال يعنى اينكه عالم متوهم است و وى را وجود حقيقى نيست، يعنى توهم شده كه آن (عالم) امرى زائد و قائم به نفس خودش و خارج از حق است، درحالى كه در نفى الامر اين گونه نيست: «فتفتن و تحقق ما أوضحته لك و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى و هذا معنى الخيال أى خيال لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و ليس كذلك فى نفس الأمر» (ابن عربي، ۱۳۹۶: ۱۳۴).

در ادامه از نسبت بندگان به حق در عالم خيال مى گويد: همين طور متحقق به حق (از ما) صورت حق در او، بيشتر از آنچه در ديگرى ظاهر مى شود، ظاهر مى گردد؛ پس برخى از ما هستند كه حق تعالى گوش و چشم و تمام قوا و اعضايش است، كه آنها را شرعى كه از حق خبر مى دهد علاماتى بخشيده و با اين وصف عين سايه و ظل موجود است، زيرا ضمير «آنكه مى شنود» به او بازمى گردد و ديگر بندگان اين گونه نيستند: «كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره. فمننا من يكون الحق سمعه و بصره و جميع قوة و جوارحه بعلا مات قد أعطاهما الشرع الذى يخبر عن الحق. مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه و غيره من العبيد ليس كذلك» (ابن عربي، ۱۳۹۶: ۱۳۶) پس نسبت اين بنده به وجود حق، از نسبت ديگر بندگان نزديك تر است و چون كار بدان گونه باشد كه بيان داشتيم، بدان! تو خيالى و تمام آنچه را كه درك مى كنى، درباره اش گويى من نيست (غير است) خيال است، بنا بر اين وجود، سراسر خيال در خيال است و وجود به حق، تنها «الله» است، به خصوص از حيث ذات و عينش - نه از حيث اسمائش: «فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد. و إذا كان الأمر على ما قرره فاعلم أنك خيال و جميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال فى خيال، و الوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته و عينه لا من حيث أسماؤه» (ابن عربي، ۱۳۹۶: ۱۳۶).

پس از روشن شدن این مطلب و این نسبت و وجود خیالی انسان و موجودات به تشریح وجوه این مسئله می‌پردازد. اسمای الهی دو مدلول دارد: مدلول اول عین او است و آن عین مسما است و مدلول دوم مدلولی است که، هر آنچه به وسیله آن اسمی از اسم دیگر امتیاز یافته و جدا می‌گردد، بر آن دلالت دارد، پس غفور آمرزنده کجا و قاهر چیره‌دست کجا و الی آخر: «لأن أسماء لها مدلولان: المدلول الواحد عینه و هو عین المسمی، و المدلول الآخر ما يدل علیه مما ینفصل الاسم به من هذا الاسم الآخر و یتیمز. فأین الغفور من الظاهر و من الباطن، و أین الأول من الآخر؟» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۸). اسما همان گونه که بر ذات حق دلالت دارند، بر مسماها و مفهومات دیگر، که اثرش را محقق می‌سازند دلالت دارد: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، من حیث عینه: اللَّهُ الصَّمَدُ، من حیث استنادنا إلیه: لَمْ یَلِدْ، من حیث هویته و نحن، و لَمْ یُولَدْ، کذلک، و لَمْ یَكُنْ لَهُ کُفُوًا أَحَدٌ، کذلک. فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: اللَّهُ أَحَدٌ و ظهرت الکثرة بنعوته المعلومة عندنا» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۸).

مولوی هم از عالم رؤیا و خواب سخن گفته و رؤیای یوسف نبی را صادق می‌داند، او بر این باور است، که یوسف پیام الهی را از طریق خواب دریافت نموده و خود بر صدق و درستی آن اعتماد داشته است:

من ز می کردم گزا فه آن د عا	همچو یوسف دیده بودم خواب‌ها
د ید یو سف آف تاب و اخ تران	پیش او سجده کنان چون چاکران
اعتع هادش بود بر خواب در ست	در چه و زندان جز آن را می‌نجست
زاعه هاد آن ز بودش هیچ غم	از غلامی وز ملام و بیش و کم
چون درافکنند یو سف را به چاه	بانگ آمد سمع او را از اله
که توروزی شه شوی ای پهلموان	تا بمالی این جفا در رویشان

(مثنوی، دفتر سوم: ۲۳۳۹-۲۳۳۳)

مضمون این ابیات اشاره دارد به آیه: «رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُوفِيًّا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ رَأَيْتَهُمْ لِي ساجِدِينَ» (یوسف: ۴). مولوی از خدا می‌خواهد که لطف خویش را شامل او بگرداند، او را از اهل بینش قرار دهد:

تو که بینایی ز کورانم مدار      دایرم بر گرد لطفت ای مدار  
همچو یوسف کاو بدید اول به خواب      که سجودش کرد ماه و آفتاب

(مثنوی، دفتر سوم: ۲۳۶۴ و ۲۳۶۵)

مولوی هم به استناد خواب یوسف و آیه قرآن در بیت ذیل می‌گوید: خورشید و ماه و یازده ستاره او را سجده می‌کردند:

الشمس خرت والقمر، نسکا مع الاحدی عشر      قدامکم فی یقظة، قدام یوسف فی الکرى

(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۳)

حضرت یوسف علیه‌السلام به موهبت الهی علم خواب‌گزاری را آموخته بود: «وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف: ۶)؛ یعنی خداوند کریم تعبیر خواب به یوسف می‌آموزد، و باز هم در همان جایگاه، که خداوند به حضرت یوسف خواب‌گزاری آموخته بود، می‌گوید: «وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف: ۲۱)؛ و جای دیگر از قول دو جوان هم‌زندانی یوسف است که خوابی دیده بودند و از وی تعبیر می‌خواستند: «نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ» (یوسف: ۳۶) و یوسف در پاسخ ایشان گفت: «أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ» (یوسف: ۴۵) و نیز در گفت‌وگوی یوسف با پدرش یعقوب است: «يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ» و یا از قول ملک مصر با اصحاب خویش: «أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» (یوسف: ۴۳).

آن‌چنان که یوسف صدیق را      خواب بنمودی و گشتش مُتْكَا

(مثنوی، دفتر سوم: ۲۳۶۶)

مُتْكَا در اینجا، به معنی تکیه‌گاه مورد اعتماد، چنان‌که یوسف<sup>(ع)</sup> به اتکای آن خواب، همه آن رنج‌ها را تحمل کرد تا به پادشاهی رسید (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۳۶۰) یوسفی که هم خواب خود را تعبیر کرد و هم خواب دیگران (زندانیان):

همچو یوسف خواب این زندانیان      هست تعبیرش به پیش او عیان

(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۹۹۵)

## نور، جمال و زیبایی یوسف<sup>(ع)</sup> از نظر ابن عربی و مولوی

در اول منزلی که مجال ارواح الهی است و روح اول است و عکس صفات است و:

روح روحانی بدان روح روح است، صدهزار لباس است الله را، که هر یکی از آن به صدهزار کمال و جمال مرقوم است، یک رقم از آن بر چهره یوسف<sup>(ع)</sup> نوشت و انبیا پیشش به سجود در آمدند (بقلی، ۱۳۸۱: ۲۴).

ابن عربی در تشریح آیه صد سوره یوسف، پس از سجده قوم یوسف در برابر وی، می‌گوید: «أی حقا فی الحس و قد کانت حقا فی الخیال فی موطن الرؤیا» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۷۳). ابن عربی در رابطه با عالم ارواح که مسمی است به عالم مثال و کشف یوسف، می‌گوید:

عالمی است نورانی و کشف یوسف<sup>(ع)</sup> مثالی بود بر وجه اتم و اکمل، لاجرم حکمت نوری که کاشفه حقایق کلیه است به کلمه یوسفیه اضافه شده است و معبری که عالم باشد به علم تعبیر، از صور مثالی خیالی، مراد الله معلوم گرداند و از مرتبه روحانی یوسف<sup>(ع)</sup> مستفید بود و از قوت روح او صورت مستفیض حضرتش کامله بود در حسن و بهجت (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۳).

درواقع این حکمت، بسط نور علوم در کلمه یوسفیه بر حضرت خیال و گسترش آن به عالم مثال است: «هذه الحکمة النورية عبارة عن انبساط نور العلوم المنتقشة في الكلمة اليوسفية على حضرة الخيال، لأن الحکمة هي العالم بالحقائق على ما هي عليه، و العلم نور في نفسه منور لغيره» (قصری، ۱۳۷۵: ۶۸۴). به عقیده ابن عربی خداوند به یوسف - علیه السلام - علمی اعطا فرموده بود که او به نور تام آن، حقایق صور متخیل در منام را کشف می‌کرد، به این ترتیب که نور این علم و حکمت بر حضرت خیال می‌تابید و از آنجا به عالم مثال گسترده می‌شد و صاحب آن به معانی صور خیالی که در عالم مثال موجودند اطلاع می‌یافت و انبساط این نور اولین مبدئی از مبادی وحی است به انبیا - علیهم السلام - که اهل عنایت الهی‌اند و به این جهت است که منامات و وحی از مشکلات واحداً (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۳۵).

هر که را رقم سعادت ازلی و طراز دولت لم‌یزلی در بدایت کار بر حواشی روزگار او کشیدند، در نهایت نور هدایت تحفه وی گردانیدند و ینابیع علم و حکمت در ضمن سینه وی گشادند و نعمت دین و دنیا بر وی تمام کردند. این است حال یوسف صدیق که ربّ العزّه او را علم و حکمت و ملک و نبوت داد و نعمت خود بر وی تمام کرد،

او را حسن و ضیاء و جمال بر کمال داد. مصطفی (ص) گفت: اعطی یوسف شطر الحسن، چندانکه عالمیان را و فرزندان آدم را جمال است یک‌نیمه آن تنها به یوسف دادند، گفتا و او را شب معراج دیدم در آسمان هم چون ماه دو هفته (مبیدی، ۱۳۷۱، ج: ۵: ۱۲).

شیخ کبیر در این مجال در فکوک با حدیثی از پیامبر (ص) موضوع را روشن تر کرده، که فرموده: خداوند خلاق را در ظلمت آفرید و سپس از نور خودش بر آنان تایید و ظاهر شدند و کلمه «خلق آفرید» در اینجا به معنی تقدیر است زیرا تقدیر بر ایجاد پیشی دارد و مراد از تاییدن نور کنایه از افاضه وجود بر ممکنات است:

ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فظهر و خلق هاهنا بمعنى التقدير، فان التقدير سابق على الإيجاد و رش النور كناية عن افاضة الوجود على الممكنات، فاعلم ذلك (قونوی، ۱۳۹۳: ۱۹۲).

ابن عربی هم، خود بر این باور است: این حکمت نوری، انبساط نورش بر مرتبه خیال است و آن آغاز وحی الهی است در اهل عنایت؛ پس شروع وحی با رؤیا بود و سپس با فرشته وحی ادامه یافت:

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال و هو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية. تقول عائشة رضي الله عنها: أول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه و سلم من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح، تقول لا خفاء بها و إلى هنا بلغ علمها لا غير و كانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۲۶).

درواقع نور از عالم ارواح بر عالم ملک می تابد و آن را روشن می کند: عالم ارواح و آنچه فوق آن از عوالم اسما و صفات است، موصوف به نور و وجود ابدی بوده و صورت‌های جهان کون و فساد، موصوف به تیرگی و ظلمت است، برای اینکه آن‌ها در مقابل عالم ارواح- که عالم نور است- قرار دارند از این روی شیخ این حکمت را به نوریت لقب داد و گرنه آن درواقع ضیائیت است نه نوریت خالص:

الا ترى انه لما كان عالم الأرواح و ما فوقه من عوالم الأسماء و الصفات موصوفا بالنور و الوجود الأبدی كانت صور عالم الكون و الفساد موصوفة بالكدورة و الظلمة؟ لكونها فی مقابلة عالم الأرواح الذى هو عالم النور و لهذا لقبه شيخنا رضى الله عنه هذه الحكمة بالنورية و إلا فهى حقيقة ضيائية لا نورية محضة (فونوى، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

ابن عربی در این فص، نسبت بشر، عالم و هر آنچه غیر خدا است را نسبت به حق تبارک و تعالی، همچون نسبت سایه می‌داند نسبت به شخص، سایه‌ای که قائم به شخص است:

فتقول: اعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص و هو ظل الله، و هو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك فى الحس و لكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل: حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل: كان الظل معقولاً غير موجود فى الحس، بل يكون بالقوة فى ذات الشخص المنسوب إليه الظل (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۲).

پس محل ظهور سایه الهی (عالم) اعیان ممکنات است، از این سایه به حسب آنچه به وجود این ذات بر آن گسترده، ادراک می‌شود و این ادراک به واسطه اسم نور الهی است:

فمحل ظهور هذا الظل الإلهی المسمى ذلك بالعالم إنما هو أعيان الممكنات: عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و لكن باسمه النور وقع الإدراك و امتد هذا الظل على أعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۲).

پس نتیجه می‌گیرد: از شأن نور، ظهور است و اظهار و اتم انوار نوری است که آنچه مراد حق است به صور مرثیه در خواب به آن نور مکشوف شود (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۳).

ابن عربی با ذکر مثالی، ضمن مقایسه جرم زمین با جرم خورشید و اثر دوری خورشید، می‌گوید: از حق تعالی جز به همان مقدار که از شخصی که آن سایه از اوست، دانسته نمی‌شود:

كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض فى الجرم مائة و ستين مرة، و هى فى الحس على قدر جرم الترس مثلاً. فهذا أثر البعد أيضاً. فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه كان ذلك الظل.

فمن حیث هو ظل له يُعَلِّمُ و من حیث ما يُجْهَلُ ما فی ذات ذلك الظل من صورة  
شخص مَنْ امتد عنه بجهل من الحق (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۲).

صورت واحده که در نور ظاهر می‌شود دارای معانی کثیرهٔ مختلفه است و اگر مرئی واحد باشد  
و رائی متعدد، در حق هر یکی تعبیری بود علی حده و جداگانه (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۳).  
پس آنچه ادراک می‌کنیم، وجود حق در اعیان ممکنات است، از این روی که از حیث هویت،  
حق، همان وجود او است، اما از حیث اختلاف صور در او، اعیان ممکنات است:

فکل ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممكنات. فمن حیث هویة الحق هو وجوده،  
و من حیث اختلاف الصور فیه هو أعیان الممكنات. فکما لا یزول عنه باختلاف الصور  
اسم الظل، كذلك لا یزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوی الحق. فمن حیث  
أحدیة کونه ظلا هو الحق، لأنه تعالی الواحد الأحد و من حیث کثرة الصور هو العالم  
(ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۴).

نور حقیقی، حقیقتی است که همه‌چیز بدان ادراک می‌شود و خود قابل ادراک نیست برای  
اینکه از جهت تجرد و تنزهش از نسبت‌ها و اضافات، عین ذات حق تعالی است، از این روی بود که  
چون از پیامبر (ص) پرسش شد که آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: نور است چگونه بینمش،  
یعنی امکان دیدن نور مجرد وجود ندارد، همین‌طور خداوند متعال در قرآن کریم، در مقام بیان  
ظهور نورش در مراتب مظاهر، بدین مطلب اشاره کرده و فرموده: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»  
(نور: ۳۵) و چون مراتب تمثیل را بیان داشت فرمود: «نور علی نور» (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

پس احدیت حق تعالی از حیث اسمای الهی که ما را می‌طلباند، احدیت کثرت است و  
احدیت الهی از حیث غنا و بی‌نیازی از ما و از اسمای الهی، احدیت عین است و بر هر دو اسم احد  
اطلاق می‌گردد: «فأحدیة الله من حیث الأسماء الإلهیة التي تطلبنا أحدیة الکثرة، و أحدیة الله من  
حیث الغنی عنا و عن الأسماء أحدیة العین، و کلاهما یطلق علیه الاسم الأحد، فاعلم ذلك»  
(ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

لذا خداوند سایه‌ها را ایجاد نکرد مگر برای راهنمایی تو- بر خودت و بر او - تا بدانی که تو  
کیستی؟ و نسبت بدو چیست؟ و نسبت او به تو چیست؟

فما أوجد الحق الظلال و جعلها ساجدة متفينة عن اليمين و الشمال إلا دلائل لك عليك و عليه لتعرف من أنت و ما نسبتك إليه و ما نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله تعالى بالفقر الكلي إلى الله و بالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

نور حقیقی، ذات الهیه است و نور اسمی است از اسماء ذات و اطلاق نور بر غیر حق، مجاز محض و عالم ارواح ظلال است هستند (ابن عربی: ۱۳۸۹: ۲۳). ابن عربی «تجلیات» را از آن جهت که اصل معرفت است، این گونه معرفی می کند:

التجلی هو ما يكشف للقلب من انوار الغيب، این تعریف، حقیقت معرفت، ادات آن و موضوع آن را برای ما بیان می کند. ابن عربی می گوید: به نظر عارف، معرفت انکشاف و پرده برداری از روی حقیقت شیء یا ماهیت آن است، این انکشاف به رمز به برداشتن حجاب یا پرده‌های قلب تعبیر شده است و این انکشاف قلب، از برکات و فضل تجلیات الهی عاید شده است، از نظر ابن عربی وسیله اتصال بین وجود و معرفت «نور» است، چون نور محض و صرف با اصل مقام صرافت وجود حق محض، تغایر ندارد (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۵۵).

اسمای الهی عبارت است از هر اسمی که عالم بدان نیازمند باشد، خواه عالمی همانند خودش باشد و یا عین حق؛ پس او الله است نه غیر او، و از آنجاکه افتقار و نیاز ما به سوی او است، اعیان ما در نفس الامر و واقع، سایه و ظل او است، نه غیر او، پس هویت ما او است نه هویت خود ما:

و الأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليهم عالم مثله أو عين الحق. فهو الله لا غيره و لذلك قال: "يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني الحميد (فاطر: ۱۵). و معلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك، و أعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره، فهو هويتنا لا هويتنا، و قد مهدنا لك السبيل فانظر (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

اما نگاه مولوی به موضوع نور، جمال و زیبایی در ارتباط با یوسف. او به اشکال و صورت‌های مختلف به تشریح آن می پردازد: یکی اینکه همچون مراد خویش عطار نیشابوری، اصل و منشأ زیبایی را، خداوند جمیل می داند:

ای چشم بد را بر قعی بر روی ماه آویخته صد یوسف گم گشته رازلفت به چاه آویخته

(عطار، ۱۳۸۴: ۵۷۶)

اصل صد یوسف جمال ذوالجلال ای کم از زن شو فدای آن ج حال

(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۳۳۹)

مولوی می‌گوید: جمال حضرت ذوالجلال اصل و ریشه حسن صدها یوسف است، بیا و فدای آن جمال شو، سپس می‌گوید: در برابر این جمال، اظهار نازش ممکن:

پیش یوسف نازش و خوبی مکن جز ن یاز و آه یه قوبی م کن

(مثنوی، دفتر اول: ۱۹۰۸)

یوسف، کنایه است از روح لطیف و زیبای انسانی که در چاه بدن حبس است و داستان او رهنمونی است به سوی نور و حقیقت لایتناهی: مولوی، انسان را به هدایت و نور فرامی‌خواند که در ورای تجربه قصه طلوع می‌کند و وحی و قرآن مطلع و کانون آن است، اما خروج از دنیایی هم که در آن انسان، خودی خود را رها می‌کند و پشت سر می‌گذارد، شرط ورود به اقلیم ناشناخته‌ای است که این نور و هدایت از آنجا می‌تابد و از اینجا است که قصه‌های مثنوی، با عالمی که خاص اولیا و انبیا و شایسته صدیقان و شهیدان است، اتصال می‌یابد (زرین کوب، ۱۳۹۸: ۱۱).

مولوی زیبایی یوسف را منفعتی برای عالم می‌داند، شاید یک دلیل آن عبرت و پند از عملکرد و رفتار صاحب این زیبایی باشد:

حسن یوسف عالمی را فایده گر چه برا خوان عبث بد زایده

(مثنوی، دفتر دوم: ۱۰۷۵)

در تفاسیر، بیش از حد تصور درباره زیبایی یوسف، سخن گفته‌اند: از جمله سورآبادی آورده: «چون چشمش به مصر افتاد آن روز فضا می‌غناک بود، از نور روی یوسف، همه مصر و حوالی آن تا چهل فرسنگ روشن گشت چنان که پنداشتند، آفتاب برآمد و هیچ جای آفتاب پدیدار نبود». همچنین در کتاب *قصه یوسف*، آمده: صورتش نیکوترین صورت‌ها بود، از بهر آنکه وقتی پادشاه عالم، آدم را صورت کرد، هر چه در عالم حسن و جمال بود، بدو داد، پس نیمی از او به میراث یوسف را ارزانی داشت و باقی همه در میان خلایق بگذاشت» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۷۴۲). هر کسی در باب یوسف گمانی برده و گمان کس به مکنون ذات او نرسیده است:

سپاره گفت: غلامی است: قال یا بشری هذا غلام (یوسف: ۱۹)، عزیز مصر گفت: فرزندی است: أَوْ تَتَّخِذَهُ وَلَدًا (یوسف: ۲۱)، زلیخا گفت: محبوبی است: قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا (یوسف: ۳۰)، زنان گفتند فرشته‌ای است: إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (یوسف: ۳۱)، در باب یوسف این‌همه گمان بردند، و هرکس از حقیقت حال یوسف بی‌نشان بودند (الطوسی، ۱۳۸۲: ۳۵۶).

مولوی بر این باور است: که صورت و ظاهر زیبای یوسف، از درون پاک و بی‌آلایش خبر دهد:

نقش عفروتان و ابله‌سان ز شت      نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت  
(مثنوی، دفتر دوم: ۲۵۳۸)

و این زیبایی چو جامی که تجلی معشوق حقیقی بر آن افتاده بود، همیشه، یعقوب نبی را مست می‌کرد:

صورت یوسف چو جامی بود خوب      ز آن پدر می‌خورد صد باده طروب  
(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۳۰۰)

مولوی بارها در برابر این زیبایی اظهار شگفتی کرده است:

فدهشنا من جمال یوسف ثم افقنا      فاذا کاسات راح کدما بیدینا  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۵۰)

و صورت یوسف را به جامی از شراب ناب و پاک تشبیه می‌نماید: «و کانت صورة یوسف علیه السلام مثل كأس طيبة، منها یشرب أبوه الخمر الطروب» (مولوی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۳۴۳).

نام یوسف در آثار مولوی، از جمله انبیای بسیار پرتکرار از نگاه‌های مختلف و متنوع، به‌خصوص جمال‌شناسی و زیبایی‌شناسی، با بسامد بالا است، اگر بخواهیم همه این ابیات را در این بخش بیاوریم، از حدود این تحقیق خارج می‌شویم، لذا جزء ابیات بسیار برجسته، به ارجاع بقیه آن‌ها در پی‌نوشت بسنده می‌کنیم.<sup>۱</sup>

مولوی در بیت ذیل، نور یوسف را نور حق می‌داند: که در صورت و اندیشه و دل هر که بخواهد، قرار می‌دهد:

سپس از نور روی و روان خویش، که از نور یوسف منشأ می‌گیرد، سخن می‌گوید:

یوسف و موسی ز حق بردند نور در رخ و رخسار و در ذات الصدور

(مثنوی، دفتر ششم: ۳۰۵۸)

ای یوسف خوش نام ما، خوش می‌روی بر بام ما / ای در شکسته جام ما، ای بردیده دام ما

ای نور ما، ای سور ما، ای دولت منصور ما / جوشی بنه در شور ما تا می‌شود انگور ما

(مولوی، ۱۳۸۴: ۵۰)

لذا یوسف هم از دیدن این نور، شگفت‌زده می‌شود، چون این نور، فروغ روی حق تبارک و

تعالی است:

کو رستم دستان تا دستان بنمایمیش کو یوسف تا ببند خوبی و فرّ ما را

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۸)

لذا بانگ برمی‌دارد که من خود یوسف کنعانیم و روی زیبایم گواهی آشکار بر مدعای من

است:

یوسف کنعانیم روی چوماهم گواست هیچ کس از آفتاب خط و گواهان نخواست

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۱۱)

زیبایی یوسف در ادبیات و عشق زلیخا به وی، به‌خصوص در ادبیات فارسی، بسیار مورد عنایت

شاعران و عارفان بوده و در ادبیات کلاسیک خاورزمین، همواره زلیخا مظهر عشق و یوسف نشان

جمال است (گولینارلی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰۱).

مولوی شمس تبریزی را نیز، یوسف عذار و زیباروی می‌داند، در واقع او بازم اذعان دارد که

منشأ تمام زیبایی‌ها، جمال لایزالی است:

شمس دین جام جمست و شمس دین بحر عظیم / شمس دین عیسی دم است و شمس دین یوسف عذار

(مولوی، ۱۳۸۴: ۴۲۷)

او حسن عالمتاب یوسف را قوت جان در قحط‌سال بی‌وفایی و خشک‌سالی می‌داند:

حسن یوسف قوت جان شد سال قحط آ مدیم از قحط ما هم سوی تو

(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۳۶)

مولوی در فیه مافیه هم به شرح زیبایی یوسف پرداخته و آن را ضمن داستانی،

توصیف نموده: یوسف مصری را دوستی از سفر رسید. گفت: «جهت من چه ارمغان

آوردی؟ گفت: چیست که تو را نیست و تو بدان محتاجی؟ الا جهت آنکه از تو خوب‌تر هیچ نیست، آینه آورده‌ام تا هر لحظه روی خود را در وی مطالعه کنی. چیست که حق تعالی را نیست و او را بدان احتیاج است؟ پیش حق تعالی دل روشنی می‌باید بردن تا در وی خود را ببیند: ان الله لا ينظر الی صورکم و لا الی اعمالکم و انما ينظر الی قلوبکم (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۰۹)

داستان یوسف<sup>(ع)</sup> نیز مؤید همین مدعا است که روی خوب را ناچار از آینه باشد.

### نتیجه:

چنان‌که گفته آمد: مفهوم مراتب انبیا به‌طور کلی، مفهومی است مشکک و مولوی و ابن عربی مراتب هر نبی را (مانند اختلاف مراتب نور)، متفاوت از انبیای دیگر می‌دانند؛ با بررسی و استخراج آرای ایشان و تطبیق و تحلیل مبانی فکری آن‌ها در باب مراتب یوسف<sup>(ع)</sup> به این نتیجه می‌رسیم: که ابن عربی به موضوع عالم مثال و آن بخش از انسان که با این عالم اتصال دارد، پرداخته، یعنی قوه خیال و نیز در باب آنچه برای انسان بر اثر اتصالش به عالم مثالی کشف می‌شود یعنی صورت‌های وجود روحانی مانند صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود، بحث می‌کند. او پس از تشریح اولیه این حکمت نتیجه می‌گیرد: همه عمر در خواب و خیال می‌گذرد، مهم‌ترین مبحثی که مؤلف در اینجا طرح می‌کند، مسئله رؤیا است و رابطه آن از یک سو با قوه خیال در انسان و از سوی دیگر با عالم مثالی، سپس رابطه رؤیا با وحی و منزلت آن نسبت به وحی است. اهمیت این موضوع از آنجا است که، برای بیشتر پیامبران علیهم‌السلام وحی در خواب و عالم رؤیا بوده است و دلیل بر صدق رؤیا، خواب یوسف است و به لحاظ ارتباط یوسف<sup>(ع)</sup> با تأویل رؤیا است که این فص به او اختصاص یافته است. ابن عربی می‌گوید: سراسر زندگی، رؤیا است و آن صورت‌های وجود خارجی که می‌بینیم، خیال اندر خیال است و نور حقیقی یا وجود حقیقی فقط خداوند است. مولوی هم از عالم رؤیا و خواب سخن گفته و رؤیای یوسف را صادق می‌داند. او بر این باور است، که یوسف پیام الهی را از طریق خواب دریافت نموده و بر صدق و درستی آن اعتماد داشته است. مولوی از خدا می‌خواهد که لطف خویش را چون یوسف نبی شامل او بگرداند، او را از اهل بینش قرار دهد، حضرت یوسف علیه‌السلام به موهبت الهی علم خواب‌گزاری را آموخته بود، یعنی

خداوند کریم علم تعبیر خواب را به یوسف می‌آموزد، چنان‌که یوسف به اتکای آن خواب همه آن رنج‌ها را تحمل کرد تا به پادشاهی رسید.

در بخش دوم، ابن عربی در رابطه با عالم ارواح که مسمی است به عالم مثال و کشف یوسف، می‌گوید: عالمی است نورانی و کشف یوسف<sup>(ع)</sup> مثالی بود بر وجه اتم و اکمل. در واقع این حکمت، بسط نور علوم در کلمه یوسفیه بر حضرت خیال و گسترش آن به عالم مثال است. او بر آن است: نور حقیقی، حقیقتی است که همه چیز بدان ادراک می‌شود و خود قابل ادراک نیست، از نظر ابن عربی وسیله اتصال بین وجود و معرفت «نور» است. اما نگاه مولوی به موضوع نور، جمال و زیبایی در ارتباط با یوسف یکی اینکه، اصل و منشأ زیبایی خداوند است و جمال حضرت ذوالجلال اصل و ریشه حسن صدها یوسف است و دیگر، یوسف، کنایه است از روح لطیف و زیبای انسانی که در چاه بدن حبس است. یوسف در آثار مولوی، از جمله انبیای بسیار پرتکرار از نگاه‌های مختلف و متنوع جمال‌شناسی و زیبایی‌شناسی، با بسامد بالا است و حجم زیادی از ابیات مثنوی و دیوان شمس را در میان انبیا به‌خود اختصاص داده است. مولوی بنا بر مبانی وحدت وجودی خویش، نور یوسف را، نور حق می‌داند، که نور روی و روان خود نیز از نور یوسف است، لذا یوسف هم از دیدن این نور، شگفت‌زده می‌شود و شمس تبریزی را هم، یوسف عذار و زیاروی می‌داند.

### پی‌نوشت:

۱. مولوی در ابیات صفحات زیر از مثنوی و غزلیات شمس به موضوعات مطرح شده در رابطه با یوسف و زیبایی او پرداخته است: (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۷۶)، (مثنوی، دفتر ششم: ۳۰۹۵) (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۰)، (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۸)، (مولوی، ۱۳۸۴: ۲۳۶)، (مولوی، ۱۳۸۴: ۲۶۸)، (مولوی، ۱۳۸۴: ۳۲۶)، (مولوی، ۱۳۸۴: ۶۶۹).

### کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۹)، *نقش الفصوص*، ترجمه نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۶)، *فصوص الحکم*، مصحح محمدخواجهی، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة* (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر.

- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۱)، رساله‌القدس، مصحح: جواد نوربخش، تهران: یلدا قلم.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۲)، در سایه آفتاب، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۴)، داستانهای پیامبران در کلیات شمس، تهران: سخن.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۳)، ابن عربی میراث دار پیامبران، تهران: علمی و فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
- ذوقی، سهیلا. (۱۳۹۱). «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی»، عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان، ادبستان)، سال ۳، ش ۱۰، ۱۳۸-۱۲۷.
- ریسی، زربانو. (۱۳۸۶)، «مقایسه اوصاف پیامبران اولوالعزم در مثنوی و فصوص الحکم ابن عربی»، کارشناسی ارشد، داود اسپرهم، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۸)، بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی)، تهران: علمی.
- سیف، عبدالرضا. (۱۳۸۷)، داستانهای پیامبران در مثنوی، تهران: سخن.
- شاه نعمت‌الله ولی. (۱۳۸۰)، دیوان شاه نعمت‌الله ولی، مصحح: عباس خیاطزاده، کرمان: خانقاه نعمت‌اللهی.
- شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۷۳)، شرح مثنوی (شهیدی)، تهران: علمی و فرهنگی.
- صدوقی سها، منوچهر. (۱۳۸۱)، شرح جدید منظومه سیزواری، تهران: آفرینش.
- الطوسی، تاج‌الدین احمدبن محمدبن زید. (۱۳۸۲)، قصه یوسف (الستین الجامع للطوائف البساطین)، مصحح: محمد روشن، تهران: علمی فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴). دیوان عطار، مصحح: تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، مصحح نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوآر.

- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۶)، *زندگانی مولانا*، تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۳)، *احادیث و قصص مثنوی*، چاپ حسین داودی، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- قرآن کریم.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۹۳)، *فکوک*، مصحح محمدخواجهی، چاپ سوم، تهران، مولی.
- قیسری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- گولپینارلی، عبدالباقی، توفیق سبحانی. (۱۳۷۱). *نثر و شرح مثنوی (گولپینارلی)*، تهران: ارشاد اسلامی.\*
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، مصحح: محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۸۵)، *شرح نقش الفصوص محیی‌الدین ابن عربی*، تهران: خورشید باران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). «*خواب و رؤیا از دیدگاه ابن عربی*»، *ادیان و عرفان (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)*، سال چهارم، شماره ۱۱، ۸۵-۱۰۶.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، مصحح توفیق سبحانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۴)، *دیوان کبیر شمس*، مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، طلایه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۶ز)، *مثنوی معنوی*، ترجمه، شرح و مقدمه ابراهیم الدسوقی شتا، قاهره: المجلس الأعلى للثقافة.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عده الأبرار*، مصحح: علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵)، *مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)*، چاپ دهم، تهران: هما.