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[1]
Abdulreza Mazaheri[2]

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره بیست‌ونهم، پاییز و زستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۲۶- ۱۰۵

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن‌عربی و تحلیل نظرگاه آن‌ها در باب مراتب یوسف(ع)(با تکیه بر *فصوص‌الحکم* و آثار منظوم مولوی)

سیدمحمدرضاحسینی*

عبدالرضا مظاهری**

چکیده: پژوهش حاضر به بیان دیدگاه‌های مشترک مولوی و ابن‌عربی در باب مراتب حضرت یوسف(ع) در حوزهٔ عرفان اسلامی می‌پردازد. ابن‌عربی 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 ابن‌عربی در باب مراتب و جایگاه وجودی یوسف، با تمثیلات همانندی ازسوی ایشان با دو محورِ، الف: عالم مثال، رؤیا و ارتباط آن با یوسف، ب: نور، جمال و زیبایی یوسف(ع)، ازنظر ابن‌عربی و مولوی، پرداخته‌ایم، بدون آنکه تأثیرپذیری آن‌ها از یکدیگر، محل بحث و گفت‌وگو باشد و پس از تجزیه و تحلیل داده‌ها و تطبیقِ مفاهیم و مؤلفه‌های نسبتاً مشترک، به نتایج مقتضی دست یازیده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: مولوی، ابن‌عربی، مراتب یوسف، بررسی تطبیقی، دیدگاه‌های مشترک

---

* دانش‌آموختهٔ دکترای تخصصی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) رایانامه: smr.hoseini@ut.ac.ir

** استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران رایانامه:Mazaheri711@yahoo.com

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

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 حق‌تعالی نباشد، راه به‌جایی نخواهیم برد، لیک به مدد قرآن و فحوای آیات کریمهٔ: «لَا نُفَرِّقُ بَینَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِه» (بقره: ۲۸۵) و «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَی 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 مشکّک؛ «مشکّک آنی است که وقوع آن بر افراد خویش نه بر سبیل تساوی باشد بل بر سبیل اولویّت و اخرویّت باشد و از یدیّت و انقصیّت و اشدیّت و اضعفیّت برخوردار، وجه جامع این هر شش، نقص است و کمال» (صدوقی سها، ۱۳۸۱: ۹۳). ازسوی‌دیگر، 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 درجهٔ ولایت وی و میزان ظهور و تحقق اسما و صفات الهی(کمیّت و کیفیّت آن)، براساس آنچه از قرآن و حدیث و اخبار بزرگان عارفان به‌خصوص ابن‌عربی و مولوی به‌دست ما رسیده، مشخص نمود.

ابن‌عربی بر این باور است: حقیقت وجود دارای شئون و مظاهر و درجات و مراتب است و از احوال و تعیّنات مختلف،کلی و جزئی برخوردار است (جامی، ۱۳۷۰: ج۱: 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: ج۱: ۲۴۳).

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

این قصّه عجب‌ترین قصّه‌هاست، زیرا که در میان دو ضدّ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

و هلاک بود و بآخر 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 سورهٔ مؤمنون به رسالت او تصریح‌شده است. دوازدهمین سورهٔ قرآن، داستان یوسف را با عنوان احسن القصص: «**نحْنُ نَقُصُّ عَلَيْکَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ**» (یوسف: ۳)، از آغاز تا پایان بیان کرده است (پورنامداریان: ۱۳۹۴: ۷۳۹) و خداوند با صفات عالی متعدد، از او یاد کرده، ازجمله: يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ (یوسف: ۴۶) همچنین داستان حضرت یوسف در عهد عتیق به‌تفصیل 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 اولیاءاللّه 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 برخورداری از تعلیمات عرفای سلف از مؤلفه‌های اصلی عرفان اسلامی است که شالودهٔ این اتفاق‌نظر را پی ریخته، و اینکه هر دو نفر به‌عنوان دو مظهر کامل عرفان اسلامی، مطرح‌اند که به‌لحاظ دوره زمانی نیز چندان باهم فاصله ندارند؛ «ابن‌عربی (۶۳۸ -۵۶۰) و مولانا (۶۷۲- ۶۰۴) دو مظهر اتم و اکمل عرفان اسلامی‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۴). این موارد موجب شده که ابن‌عربی و مولوی در ارتباط با انبیا و به‌خصوص یوسف، مبانی مشترک و تجربه‌هایی نسبتاً یکسان داشته باشند.

تجربهٔ دیدار با «فرامن» که مولوی بنا بر عقاید عرفانی خود او را با جبرئیل، حق، انسان کامل و معشوق یکی می‌گیرد و در تجربه زیستیِ خاصِ مولوی، شمس تبریزی، و سپس صلاح‌الدّین زرکوب و سپس حسام‌الدّین 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).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

این‌گونه تجربه و تجسم در آثار ابن‌عربی هم مشهود و قابل‌تأمل است: او تجربه‌های صریح و روشن ازاین‌دست را در آثارش به‌خصوص در فتوحات نقل می‌کند و عقیده دارد، حُب، مُحب 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 به‌صورت تلمیح (مولوی) و توصیف و نماد (ابن‌عربی) 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 اشتمال 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 سرّ دلبران در حدیث دیگران بوده است (فروزانفر،۱۳۶۶: ۱۶۳).

چون‌که در قرآن حق بگریخ تی با روان انبیا آمیختی
ه ست قرآن حال های انب یا ماهیان پاک بحر کبریا

(مثنوی، دفتر اول: ۱۵۳۷)

ابن‌عربی نیز، هر فصل از بیست‌وهفت فص *فصوص* را به نام یکی از برگزیدگان عالم اختصاص داده، اول آن‌ها آدم(ع) 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(ع) پرداخته است، ازنظر او: «نور» حکمتی است که سبب تمایز حضرت یوسف(ع) از سایر پیامبران شده است.

مبانی نظری

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

در این نوشتار در پی پاسخ پرسش‌های زیرهستیم:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

نخست: یوسف(ع) از دیدگاه مولوی و ابن‌عربی 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: تجلّی و تحقق صفات الهی در یوسف ازن ظر مولوی و ابن‌عربی چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟

در این زمینه تحقیقات خوبی انجام‌گرفته، 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* ابن‌عربی»(۱۳۸۶) از زربانو رئیسی و مقالاتی همچون: «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن‌عربی» (۱۳۹۱) از سهیلا ذوقی، «خواب و رؤیا از دیدگاه ابن‌عربی» (۱۳۸۶) از عبدالرضا مظاهری نگاشته شده؛ اما به‌طور مشخص، مراتب یوسف از منظر مولوی و ابن‌عربی و تطبیق آرا و اندیشه‌های آنان با یکدیگر مورد تحقیق و مدّاقه قرار نگرفته است، لذا این عنوان، شایسته و درخور پژوهشی مستقل است.

عالم مثال، رؤیا (قوهٔ خیال) و ارتباط آن با یوسف(ع) از نظر ابن‌عربی و مولوی

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

و ما علمت أن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم قد قال: إن الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا، و کل ما یری فی حال النوم فهو من ذلک القبیل، و إن اختلفت الأحوال» (ابن‌عربی: ۱۳۹۶: ۱۲۶) و به استناد حدیث پیامبر(ص) می‌گوید: که همه عمر در خواب و خیال می‌گذرد: «فمضی قولها ستهٔ أشهر، بل عمره کله فی الدنیا بتلک المثابهٔ: إنما هو منام فی منام. و کل ما ورد من هذا القبیل فهو المسمی عالم الخیال و لهذا یُعَبَّر، أی الأمر الذی هو فی نفسه علی صورهٔ کذا ظهر فی صورهٔ غیرها، فیجوزُ العابرُ من هذه الصورهٔ التی أبصرها النائم إلی صورهٔ ما هو الأمر علیه إن أصاب (عفیفی: ۱۳۸۰: ۱۵۷).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

(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: «انّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا وَالشّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لی سَاجِدِینَ» (یوسف: ۴) و خواب ملک مصر که گفت: «انّی أَرَی سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ یَأْکُلُهُنّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ یَابِسَاتٍ» (یوسف: ۴۳) و هر دو خواب راست گشت تا یوسف به پدر خویش گفت: «هَذَا تَأْوِیلُ رُؤْیَایَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّی حَقًّا» (یوسف: ۱۰۰)، (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۲: ۶۳۵).

چون دخول روح در عالم اصلی به‌واسطهٔ 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، معانیی را که در حضرت خیال بر او فایض می‌گردد و متجسد می‌شود، مشاهده کند، به شهود عیانی ازآنجا بگذرد و به عالم مثال مطلق منتقل شود و به لحاظ ارتباط یوسف(ع) با تأویل رؤیاست که این فص به او اختصاص یافته است (مظاهری،۱۳۸۵: ۱۵۱). از نظر ابن‌عربی پیامبر عظیم‌الشأن در حال دریافت وحی در مرتبهٔ خیال بوده است: «ثم إنه صلی اللّه علیه و سلم کان إذا أُوحی إلیه أُخِذَ عن المحسوسات المعتادة فسجی و غاب عن الحاضرین عنده: فإذا سُرِّی عنه رُدَّ. فما أدرکه إلا فی حضرة الخیال، إلا أنه لا یسمی نائما» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۲۸) و فرشته وحی به‌صورت مردی بر او ظاهر می‌گشت: «کذلک إذا تمثل له المَلَک رجلًا فذلک من حضرة الخیال، فإنه لیس برجل و إنما هو ملک، فدخل فی صورة إنسان» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۲۸). ابن‌عربی 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(ع) می‌پردازد: «فرأی إخوته فی صورة الکواکب و رأی أباه و خالته فی صورة الشمس و القمر. هذا من جهة یوسف، و لو کان من جهة المرئی لکان ظهور إخوته فی صورة الکواکب و ظهور أبیه و خالته فی صورة الشمس و القمر مراداً لهم» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۲۸) و می‌گوید: برادران یوسف برخلاف یعقوب نبی(ع) علم و ادراک تأویل رؤیا را نداشتند، ازاین‌روی پدر، او را از کید برادران به اغوای شیطان بر حذر داشت؛ «فلما لم یکن لهم علم بما رآه یوسف علیه السلام کان الإدراک من یوسف فی خزانة خیاله، و عَلِمَ ذلک یعقوب حین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

قصها علیه» (الجندی، ۱۴۲۳: ۴۲۳). فقال: یا بُنَیَّ لا تَقْصُصْ رُؤْیاکَ عَلی إِخْوَتِکَ فَیَکِیدُوا لَکَ کَیْداً (یوسف: ۵). «ثم برأ أبناءه عن ذلک الکید و ألحقَهُ بالشیطان و لیس إلا عین الکید، فقال: إِنَّ الشَّیْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِینٌ» (یوسف: ۵). «أی ظاهر العداوة. ثم قال یوسف بعد ذلک فی آخر الأمر: هذا تَأْوِیلُ رُؤْیایَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا، أی أظهرها فی الحس بعد ما کانت فی صورة الخیال» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۰).

ابن‌عربی در تعریف خیال در *فصوص* آورده: خیال یعنی اینکه عالم متوهم است و وی را وجود حقیقی نیست، یعنی توهم شده که آن (عالم) امری زائد و قائم به نفس خودش و خارج از حق است، درحالی‌که در نفی الامر این‌گونه نیست: «فتفطن و تحقق ما أوضحته لک و إذا کان الأمر علی ما ذکرته لک فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی و هذا معنی الخیال أی خیِّل لک أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و لیس کذلک فی نفس الأمر» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۴).

در ادامه از نسبت بندگان به حق در عالم خیال می‌گوید: همین‌طور متحقق به حق (از ما) صورت حق در او، بیشتر ازآنچه در دیگری ظاهر می‌شود، ظاهر می‌گردد؛ پس برخی از ما هستند که حق تعالی گوش و چشم و تمام قوا و اعضایش است، که آن‌ها را شرعی که از حق خبر می‌دهد علاماتی بخشیده و با این وصف عین سایه و ظل موجود است، زیرا ضمیر «آنکه می‌شنود» به او بازمی‌گردد و دیگر بندگان این‌گونه نیستند: «کذلک المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فیه أکثر مما تظهر فی غیره. فمنا من یکون الحق سمعه و بصره و جمیع قوة و جوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذی یخبر عن الحق. مع هذا عین الظل موجود، فإن الضمیر من سمعه یعود علیه و غیرُهُ من العبید لیس کذلک» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۶) پس نسبت این بنده به وجود حق، از نسبت دیگر بندگان نزدیک‌تر است و چون کار بدان گونه باشد که بیان داشتیم، بدان! تو خیالی و تمام آنچه را که درک می‌کنی، درباره‌اش گویی من نیست (غیر است) خیال است، بنابراین وجود، سراسر خیال در خیال است و وجود به حق، تنها« اللّه» است، به‌خصوص از حیث ذات و عینش- نه از حیث اسمایش: «فنسبة هذا العبد أقرب إلی وجود الحق من نسبة غیره من العبید. و إذا کان الأمر علی ما قررناه فاعلم أنک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس أنا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال، و الوجود الحق إنما هو اللّه خاصة من حیث ذاته و عینه لا من حیث أسماؤه» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

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 به‌وسیلهٔ آن اسمی از اسم دیگر امتیاز یافته و جدا می‌گردد، بر آن دلالت دارد، پس غفور آمرزنده کجا و قاهر چیره‌دست کجا و الی‌آخر: «**لأن أسماه لها مدلولان: المدلول الواحد عینه و هو عین المسمی، و المدلول الآخر ما یدل علیه مما ینفصل الاسم به من هذا الاسم الآخر و یتمیز. فأین الغفور من الظاهر و من الباطن، و أین الأول من الآخر؟**» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۸). اسما همان‌گونه که بر ذات حق دلالت دارند، بر مسمّاها 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، وَ لَمْ یُولَدْ،کذلک، وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ، کذلک. فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله:اللَّهُ أَحَدٌ و ظهرت الکثرة بنعوته المعلومة عندنا**» (ابن‌عربی، 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 سجده‌کنان چون چاکران
اعت مادش بود بر خواب در ست — در چه و زندان جز آن را می‌نجست
ز اعت ماد آن ز بودش هیچ غم — از غلامی وز ملام و بیش و کم
چون درافکند ند یو سف را به چاه — بانگ آمد سمع او را از اله
که تو روزی شه شوی ای پهلوان — تا بمالی این جفا در رویشان

(مثنوی، دفتر سوم: ۲۳۳۹-۲۳۳۳)

مضمون این ابیات اشاره دارد به آیه: «**رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی ساجِدِینَ**» (یوسف: ۴). مولوی از خدا می‌خواهد که لطف خویش را شامل او بگرداند، او را از اهل بینش قرار دهد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

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 و۲۳۶۵)

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

الشمس خرت‌والقمر، نسکا مع الاحدی‌عشر قدامکم فی یقظة، قدام یوسف فی الکری
(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۳)

حضرت یوسف علیه‌السلام به موهبت الهی علم خواب‌گزاری را آموخته بود: «وَ كَذلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحادِيثِ» (یوسف:۶)؛ یعنی خداوند کریم تعبیر خواب به یوسف می‌آموزد، و بازهم در همان جایگاه، که خداوند به حضرت یوسف خواب‌گزاری آموخته بود، می‌گوید: «وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحادِيثِ» (یوسف: ۲۱)؛ و جای دیگر از قول دو جوان هم‌زندانی یوسف است که خوابی دیده بودند و از وی تعبیر می‌خواستند: «نَبِّئْنا بِتَأْوِيلِهِ» (یوسف: ۳۶) و یوسف در پاسخ ایشان گفت: «أَنَا أُنَبِّئُكُمْ 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).

آن‌چنان‌که یوسف صدّیق را خواب بنمودی و گشتش مُتَّکا
(مثنوی، دفترسوم: ۲۳۶۶)

مُتّکا در اینجا، به معنی تکیه‌گاه مورد اعتماد، چنان‌که یوسف(ع) به اتکای آن خواب، همه آن رنج‌ها را تحمل کرد تا به پادشاهی رسید (شهیدی، ۱۳۷۳، ج۴: ۳۶۰) یوسفی که هم خواب خود را تعبیر کرد و هم خواب دیگران (زندانیان):

همچو یوسف خواب این زندانیان هست تعبیرش به‌پیش او عیان
(مثنوی، دفتر پنجم: ۱۹۹۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

نور، جمال و زیبایی یوسف(ع) از نظر ابن‌عربی 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 اللّه را، که هریکی از آن به صدهزار کمال و جمال مرقوم است، یک رقم از آن بر چهره یوسف(ع) نوشت و انبیا پیشش به سجود درآمدند (بقلی، ۱۳۸۱: ۲۴).

ابن‌عربی در تشریح آیهٔ صد سورهٔ یوسف، پس از سجدهٔ قوم یوسف دربرابر وی، می‌گوید: «**أی حقا فی الحس و قد کانت حقا فی الخیال فی موطن الرؤیا**» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۷۳). ابن‌عربی در رابطه با عالم ارواح که مسمّی است به عالم مثال و کشف یوسف، می‌گوید:

عالمی است نورانی و کشف یوسف(ع) مثالی بود بر وجه اتم و اکمل، لاجرم حکمت نوری که کاشفهٔ حقایق کلیه است به کلمهٔ یوسفیه اضافت رفته است و معبری که عالم باشد به علم تعبیر، از صور مثالیهٔ خیالیه، مراد اللّه معلوم گرداند و از مرتبهٔ روحانیهٔ یوسف(ع) مستفید بود و از قوت روح او صورت مستفیض حضرتش کامله بود در حسن و بهجت (ابن‌عربی، ۱۳۸۹: ۲۳).

درواقع این حکمت، بسط نور علوم در کلمهٔ یوسفیه بر حضرت خیال و گسترش آن به عالم مثال است: «**هذه الحکمة النوریة عبارة عن انبساط نور العلوم المنتقشة فی الکلمة الیوسفیة علی حضرة الخیال، لأن الحکمة هی العالم بالحقائق علی ما هی علیه، و العلم نور فی نفسه مُنور لغیره**» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۸۴). به‌عقیده ابن‌عربی خداوند به یوسف- علیه‌السلام- علمی اعطا فرموده بود که او به نور تامّ آن، حقایق صور متخیّل در منام را کشف می‌کرد، به‌این‌ترتیب که نور این علم و حکمت بر حضرت خیال می‌تابید و ازآنجا 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- علیهم‌السلام- که اهل عنایت الهی‌اند و به این جهت است که منامات و وحی از مشکات واحدند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۳۵).

هرکه را رقم سعادت ازلی و طراز دولت لم‌یزلی در بدایت کار بر حواشی روزگار او کشیدند، درنهایت 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 نبوّت داد و نعمت خود بر وی تمام کرد،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

او را حسن و ضیاء و جمال بر کمال داد. مصطفی (ص) گفت: اعطی یوسف شطر الحسن، چندانک 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 (میبدی، ۱۳۷۱، ج۵: ۱۲).

شیخ کبیر در این مجال در *فکوک* با حدیثی از پیامبر(ص) موضوع را روشن‌تر کرده، که فرموده: خداوند خلایق را در ظلمت آفرید و سپس از نور خودش بر آنان تابید و ظاهر شدند و کلمهٔ «خلق آفرید» در اینجا به معنی تقدیر است زیرا تقدیر بر ایجاد پیشی دارد و مراد از تابیدن نور کنایه از افاضهٔ وجود بر ممکنات است:

ان اللّه تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره فظهر و خلق هاهنا بمعنی التقدیر، فان التقدیر سابق علی الإیجاد و رش النور کنایة عن افاضة الوجود علی الممکنات، فاعلم ذلک (قونوی، ۱۳۹۳: ۱۹۲).

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

هذه الحکمة النوریة انبساط نورها علی حضرة الخیال و هو أول مبادئ الوحی الإلهی فی أهل العنایة. تقول عائشة رضی اللّه عنها: أول ما بدیء به رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم من الوحی الرؤیا الصادقة، فکان لا یری رؤیا إلا خرجت مثل فلق الصبح، تقول لا خفاء بها و إلی هنا بلغ علمها لا غیر و کانت المدة له فی ذلک ستة أشهر ثم جاءه المَلَک (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۲۶).

درواقع نور از عالم ارواح بر عالم ملک می‌تابد و آن را روشن می‌کند: 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 ازاین‌روی شیخ این حکمت را به نوریت لقب داد وگرنه آن درواقع ضیائیت است نه نوریت خالص:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

الا تری انه لما کان عالم الأرواح و ما فوقه من عوالم الأسماء و الصفات موصوفا بالنور و الوجود الأبدی کانت صور عالم الکون و الفساد موصوفة بالکدورة و الظلمة؟ لکونها فی مقابلة عالم الأرواح الذی هو عالم النور و لهذا لقبه شیخنا رضی اللّه عنه هذه الحکمة بالنوریة و إلا فهی حقیقة ضیائیة لا نوریة محضة (قونوی، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

ابن‌عربی در این فص، نسبت بشر، عالم و هرآنچه غیر خدا است را نسبت به حق تبارک‌وتعالی، همچون نسبت سایه می‌داند نسبت به شخص، سایه‌ای که قائم به شخص است:

فنقول: اعلم أن المقول علیه «سوی الحق» أو مسمی العالم هو بالنسبة إلی الحق کالظل للشخص و هو ظل اللّه، و هو عین نسبة الوجود إلی العالم لأن الظل موجود بلا شک فی الحس و لکن إذا کان ثم من یظهر فیه ذلک الظل: حتی لو قدرت عدم من یظهر فیه ذلک الظل: کان الظل معقولًا غیر موجود فی الحس، بل یکون بالقوة فی ذات الشخص المنسوب إلیه الظل (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۲).

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

فمحل ظهور هذا الظل الإلهی المسمی ذلک بالعالم إنما هو أعیان الممکنات: علیها امتد هذا الظل، فتدرک من هذا الظل بحسب ما امتد علیه من وجود هذه الذات و لکن باسمه النور وقع الإدراک و امتد هذا الظل علی أعیان الممکنات فی صورة الغیب المجهول (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۲).

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

ابن‌عربی 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:

کما یعلم بالدلیل أن الشمس مثل الأرض فی الجرم مائة و ستین مرة، و هی فی الحس علی قدر جرم الترس مثلًا. فهذا أثر البعد أیضا. فما یعلم من العالم إلا قدر ما یعلم من الظلال و یجهل من الحق علی قدر ما یجهل من الشخص الذی عنه کان ذلک الظل.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

فمن حیث هو ظل له یُعْلَم و من حیث ما یُجْهَل ما فی ذات ذلک الظل من صورة شخص مَنْ امتد عنه بجهل من الحق (ابن‌عربی، 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 (ابن‌عربی، ۱۳۸۹: ۲۳).

پس آنچه ادراک می‌کنیم، وجود حق در اعیان ممکنات است، ازاین‌روی 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 الممکنات. فمن حیث هویة الحق هو وجوده، و من حیث اختلاف الصور فیه هو أعیان الممکنات. فکما لا یزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، کذلک 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 (ابن‌عربی، 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، ازاین‌روی بود که چون از پیامبر(ص) پرسش شد که آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: نور است چگونه ببینمش، یعنی امکان دیدن نور مجرد وجود ندارد، همین‌طور خداوند متعال در قرآن کریم، در مقام بیان ظهور نورش در مراتب مظاهر، بدین مطلب اشاره‌کرده و فرموده: «اللّهُ نُورُ السّماواتِ وَ الْأَرْضِ» (نور: ۳۵) و چون مراتب تمثیل را بیان داشت فرمود: «نور علی نور» (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

پس احدیت حق‌تعالی 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 اللّه من حیث الأسماء الإلهیة التی تطلبنا أحدیة الکثرة، و أحدیة اللّه من حیث الغنی عنا و عن الأسماء أحدیة العین، و کلاهما یطلق علیه الاسم الأحد، فاعلم ذلک» (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

فما أوجد الحق الظلال و جعلها ساجدة متفيئة عن اليمين و الشمال إلا دلائل لک عليک و عليه لتعرف من أنت و ما نسبتک إليه و ما نسبته إليک حتى تعلم من أين أو من أى حقيقة إلهية اتصف ما سوى اللّه تعالى بالفقر الكلى إلى اللّه و بالفقر النسبى بافتقار بعضه إلى بعض (ابن‌عربی، 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 ظلالات هستند (ابن‌عربی: ۱۳۸۹: ۲۳). ابن‌عربی «تجلیات» را ازآن‌جهت که اصل معرفت است، این‌گونه معرفی می کند:

التجلی هو ما ینکشف للقلب من انوار الغیب، این تعریف، حقیقت معرفت، ادات آن و موضوع آن را برای ما بیان می‌کند. ابن عربی می‌گوید: به نظر عارف، معرفت انکشاف و پرده‌برداری 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 تجلّیات الهی عاید شده است، ازنظر ابن عربی وسیلهٔ 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 اللّه است نه غیر او، و ازآنجاکه افتقار و نیاز ما به‌سوی 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 الإلهيهٔ كل اسم يفتقر العالم إليهمن عالم مثله أو عين الحق. فهو اللّه لا غيره و لذلک قال: "يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ(فاطر: ۱۵). *و معلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا فأسماؤنا أسماء اللّه تعالى إذ إليه الافتقار بلا شک، و أعياننا فى نفس الأمر ظله لا غيره، فهو هويتنا لا هويتنا، و قد مهدنا لک السبيل فانظر* (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

ای چشم بد را برقعی بر روی ماه آویخته صد یوسف گم‌گشته را زلفت به چاه آویخته

(عطار، ۱۳۸۴: ۵۷۶)

ا صل صد یو سف ج مال ذوال جلال ای کم از زن شو فدای آن ج مال

(مثنوی، دفترپنجم: ۳۲۳۹)

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

پیش یو سف نازش و خوبی م کن جز ن یاز و آه یع 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 به‌سوی نور و حقیقت لایتناهی: مولوی، انسان را به هدایت و نور فرامی‌خواند که در ورای تجربهٔ 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 ازآنجا می‌تابد و از اینجا است که قصه‌های *مثنوی*، با عالمی که خاص اولیا و انبیا و شایستهٔ صدیقان و شهیدان است، اتصال می‌یابد (زرین‌کوب، 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 بر ا خوان ع بث بد زا یده

(مثنوی، دفتر دوم: ۱۰۷۵)

در تفاسیر، بیش از حدّ تصور دربارهٔ زیبایی یوسف، سخن گفته‌اند: ازجمله سورآبادی آورده: «چون چشمش به مصر افتاد آن روز فضا میغناک بود، از نور روی یوسف، همهٔ مصر و حوالی آن تا چهل فرسنگ روشن گشت چنان‌که پنداشتند، آفتاب برآمد و هیچ جای آفتاب پدیدار نبود». همچنین در کتاب *قصهٔ یوسف*، آمده: صورتش نیکوترین صورت‌ها بود، ازبهر آنکه وقتی پادشاه عالم، آدم را صورت کرد، هرچه 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). هرکسی در باب یوسف گمانی برده و گمان کس به مکنون ذات او نرسیده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

سیّاره گفت: غلامی است: قال یا بشری هذا غلام (یوسف: ۱۹)، عزیز مصر گفت: فرزندی است: أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً (یوسف: ۲۱)، *زلیخا گفت: محبوبی است: قَدْ شَغَفَها حُبًّا* (یوسف: ۳۰)، *زنان گفتند فرشته‌ای است: إِنْ هذا إِلَّا مَلَکٌ کَرِیمٌ (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 بی‌آلایشش خبر دهد:

نقش عفریتان و ابلیسان زشت نقش یوسف کرد و حور خوش‌سرشت

(مثنوی، دفتر دوم: ۲۵۳۸)

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

صورت یوسف چوجامی بود خوب ز آن پدر می‌خورد صد بادهٔ طروب

(مثنوی، دفتر پنجم: ۳۳۰۰)

مولوی بارها در برابر این زیبایی اظهار شگفتی کرده است:

فدهشنا من جمال یوسف ثم افقنا فاذا کاسات راح کدماء بیدینا

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۵۰)

و صورت یوسف را به جامی از شراب ناب و پاک تشبیه می نماید: «**و کانت صورة یوسف علیه السّلام مثل کأس طیبة، منها یشرب أبوه الخمر الطروب**» (مولوی، ۱۴۱۶، ج۵: ۳۴۳).

نام یوسف در آثار مولوی، ازجملهٔ انبیای بسیار پرتکرار از نگاه‌های مختلف و متنوع، به‌خصوص جمال‌شناسی و زیبایی‌شناسی، با بسامد بالا است، اگر بخواهیم همهٔ 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.[۱]

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

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

(مثنوی، دفتر ششم: ۳۰۵۸)

ای‌یوسف خوش‌نام ما،خوش می‌روی بر بام ما/ ای در شکسته جام ما، ای بردریده دام ما

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

(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 بنماییمش کو یوسف تا بیند 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 چو ماهم 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 ادبیّات کلاسیک خاورزمین، همواره زلیخا مظهر عشق و یوسف نشان جمال است (گولپینارلی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۰۱).

مولوی شمس تبریزی را نیز، یوسف عذار و زیباروی می‌داند، درواقع او بازهم 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 آمدیم 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

آوردی؟ گفت: چیست که تو را نیست و تو بدان محتاجی؟ الا جهت آنکه از تو خوب‌تر هیچ نیست، آینه آورده‌ام تا هرلحظه روی خود را در وی مطالعه کنی. چیست که حق‌تعالی را نیست و او را بدان احتیاج است؟ پیش حق‌تعالی دل روشنی می‌باید بردن تا در وی خود را ببیند: انّ اللّه لا ینظر الی صورکم و لا الی اعمالکم و انّما ینظر الی قلوبکم (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۰۹)

داستان یوسف(ع) نیز مؤید همین مدّعا است که روی خوب را ناچار از آیینه باشد.

نتیجه:

چنان‌که گفته آمد: مفهوم مراتب انبیا به‌طورکلی، مفهومی است مشکّک و مولوی و ابن‌عربی 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(ع) به این نتیجه می‌رسیم: که ابن‌عربی به موضوع عالم مثال و آن بخش از انسان که با این عالم اتصال دارد، پرداخته، یعنی قوهٔ خیال و نیز در باب آنچه برای انسان براثر اتصالش به عالم مثالی کشف می‌شود یعنی صورت‌های وجود روحانی مانند صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود، بحث می‌کند. او پس از تشریح اولیهٔ این حکمت نتیجه می‌گیرد: همه عمر در خواب‌وخیال می‌گذرد، مهم‌ترین مبحثی که مؤلف در اینجا طرح می‌کند، مسئلهٔ رؤیا است و رابطهٔ آن از یک‌سو با قوهٔ خیال در انسان و ازسوی‌دیگر با عالم مثالی، سپس رابطهٔ 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 به‌لحاظ ارتباط یوسف(ع) با تأویل رؤیا است که این فص به او اختصاص یافته است. ابن‌عربی 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

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

در بخش دوم، ابن‌عربی در رابطه با عالم ارواح که مسمّی است به عالم مثال و کشف یوسف، می‌گوید: عالمی است نورانی و کشف یوسف(ع) مثالی بود بر وجه اتم و اکمل. درواقع این حکمت، بسط نور علوم در کلمهٔ 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 ابن‌عربی وسیلهٔ 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، ازجملهٔ 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 بنابر 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 زیباروی 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:

- ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۳۸۹)، *نقش الفصوص*، ترجمه نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۶)، *فصوص الحکم*، مصحح محمدخواجوی، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة* (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۱)، *رسالة القدس*، مصحح: جواد نوربخش،تهران: یلدا قلم.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۲)، *درسایهٔ آفتاب*، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- ــــــــــــــ . (۱۳۹۴)، *داستانهای پیامبران در کلیات شمس*، تهران: سخن.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، *محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۳)، ابن‌عربی *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 ابن‌عربی»، *عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان، ادبستان)*، سال ۳، ش ۱۰، ۱۳۸– ۱۲۷.
- رییسی، زربانو. (۱۳۸۶)، «مقایسه اوصاف پیامبران اولوالعزم در *مثنوی* و *فصوص الحکم* ابن‌عربی»، کارشناسی ارشد، داود اسپرهم، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۸)، *بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی)*، تهران: علمی.
- سیف، عبدالرضا. (۱۳۸۷)، *داستانهای پیامبران در مثنوی*، تهران: سخن.
- شاه نعمت‌اللّه ولی. (۱۳۸۰)، *دیوان شاه نعمت اللّه ولی*، مصحح: عباس خیاط‌زاده ،کرمان: خانقاه نعمت‌اللهی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفّیه*، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی* (شهیدی)، تهران: علمی و فرهنگی.
- صدوقی سها، منوچهر. (۱۳۸۱)، *شرح جدید منظومه سبزواری*، تهران: آفرینش.
- الطوسی، تاج‌الدین احمدبن محمدبن زید. (۱۳۸۲)، *قصه یوسف (الستین الجامع للطائف 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: زوّار.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]

- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۶)، *زندگانی مولانا*، تهران: زوار.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۳)، *احادیث و قصص مثنوی*، چاپ حسین داودی، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- قرآن کریم.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۹۳)، *فکوک*، مصحح محمدخواجوی، چاپ سوم، تهران، مولی.
- قیصری، 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 ابن‌عربی، تهران: خورشید باران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۶). « خواب و رؤیا از دیدگاه ابن‌عربی»، *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.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر،تهران: نگاه.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۴)، *دیوان کبیر شمس*، مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، طلایه.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۱۶ق)، *مثنوی معنوی*، ترجمه، شرح و مقدمه ابراهیم الدسوقی شتا، قاهره: المجلس الأعلی للثقافة.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، مصحح: علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵)، *مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)*، چاپ دهم، تهران: هما.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.105]