

تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) از منظر فص یوسفی: الگوی برای انسان کامل

نوع مقاله: علمی

نویسندگان

فاطمه سادات (مهناز) توکلی^۱، فاطمه عابدینی^۲

چکیده

فصّ یوسفی ابن عربی از بخش های ممتاز فصوص الحکم محسوب می شود که در آن حکمت نوری به حضرت یوسف (ع) نسبت داده شده است. ابن عربی در این فص با تکیه بر مبانی هستی شناسی وحدت وجود و نظریه تجلی، داستان یوسف را نه صرفاً روایتی تاریخی، بلکه تمثیلی از سیر روح انسانی از ظلمت به نور، از صورت به معنا و از کثرت به وحدت می داند. در این تفسیر حضرت یوسف مظهر اسماء جمالی و نوری خداوند همچون النور، المصور، العلیم، الجمیل، الحکیم والحق است؛ زیرا در او هم علم تأویل رؤیا و هم جمال و نورانیت ذاتی جمع شده است. ابن عربی از طریق حکمت نوری، رابطه میان عالم مثال، خیال و علم تعبیر را تبیین و نشان می دهد که یوسف به عنوان انسان کامل، آینه ای است که در آن اسماء الهی در مراتب مختلف ظهور می یابند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس متن فصّ یوسفی و شرح بزرگانی چون جندی، قیصری، خوارزمی، پارسا و دیگر شارحان بر این فص به تحلیل جلوه های اسمائی و معنای رمزی سیر یوسفی پرداخته و بر مبنای آن الگوی انسان کامل یوسفی را ارائه نموده است. از جمله نتایج پژوهش آن که فصّ یوسفی، نظامی از معرفت نوری و تاویلی را تصویر میکند که در آن علم و جمال، خیال و حقیقت و ظاهر و باطن در پرتو تجلی اسماء الهی مانند: نور، حکیم، مصور، علیم، جمیل، ولی، ظاهر، باطن و اسماء دیگر به وحدت می رسند و تمرکز بر این نکته بدیع که الگوی انسان

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی. تهران. ایران. m-tavackoli@sbu.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان اسلامی. گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی. تهران. ایران

Fatemehabedini112@gmail.com

The Manifestation of Divine Names in Surah Yusuf (A.S.) from the Perspective of Al-Fusūs al-Yūsufī: A Model for the Perfect Human

Abstract

The *Faṣṣ Yūsufī* of Ibn ‘Arabī is regarded as one of the most distinguished sections of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, in which luminous wisdom (*ḥikma nūriyya*) is attributed to the Prophet Joseph (Yūsuf, peace be upon him). In this *faṣṣ*, Ibn ‘Arabī, relying on the ontological foundations of the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*) and the theory of divine manifestation (*tajallī*), interprets the story of Joseph not merely as a historical narrative but as a symbolic representation of the spiritual journey of the human soul—from darkness to light, from form to meaning, and from multiplicity to unity.

divine Names are manifested at different levels of being.

Employing a descriptive–analytical method and drawing upon the text of the *Faṣṣ Yūsufī* and the commentaries of major figures such as al-Jandī, Qayṣarī, Khwārazmī, Pārsā, and other commentators, this article analyzes the manifestations of the divine Names and the symbolic meaning of the Yūsufī spiritual journey, and on this basis proposes a Yūsufī model of the Perfect Human. Among the main findings of the study is that the *Faṣṣ Yūsufī* depicts a system of luminous and hermeneutical knowledge in which knowledge and beauty, imagination and reality, and the outward and the inward are unified in the light of the manifestation of divine Names such as Light, Wise, Fashioner, All-Knowing, Beautiful, Guardian (*Walī*), Manifest (*Zāhir*), Hidden (*Bāṭin*), Within this interpretation, Joseph is presented as the locus of manifestation of the divine Names of beauty and light, such as *al-Nūr* (the Light), *al-Muṣawwir* (the Fashioner), *al-‘Alīm* (the All-Knowing), *al-Jamīl* (the Beautiful), *al-Ḥakīm* (the Wise), and *al-Ḥaqq* (the Real), since both the knowledge of dream interpretation and intrinsic beauty and luminosity are united in him. Through luminous wisdom, Ibn ‘Arabī explicates the relationship between the imaginal realm (*‘ālam al-mithāl*), imagination (*khayāl*), and the knowledge of interpretation (*ta’bīr*),

demonstrating that Joseph, as the Perfect Human (*al-insān al-kāmil*), is a mirror in which the and other Names. The study emphasizes the innovative insight that the Yūsufī paradigm of the Perfect Human is thereby introduced and articulated for the audience.

Keywords: Ibn 'Arabī; *Faṣṣ Yūsufī*; Perfect Human; Luminous Wisdom; Imaginal Realm; Imagination; Divine Names: Light, Wise, All-Knowing, Fashioner, Beautiful

مقدمه

قصص قرآن کریم وازجمله داستان حضرت یوسف صرفاً روایاتی تاریخی برای عبرت‌آموزی نیستند، بلکه بستری غنی و چندلایه برای تأویل‌های عرفانی و کشف حقایق باطنی به شمار می‌روند. هر یک از شخصیت‌ها، رویدادها و حتی ابتلائات مطرح‌شده در این داستان، در نگاه عارفان آینه‌ای برای بازتاب حقیقتی متعالی‌تر است. در میان مکاتب عرفانی، مکتب محی‌الدین ابن عربی با محوریت اصل «وحدت وجود» و نظریه «تجلی اسماء الهی»، چارچوبی منسجم برای رمزگشایی از این لایه‌های باطنی ارائه می‌دهد. از منظر او کل عالم هستی واز آن جمله سرگذشت انبیا، صحنه ظهور و تجلی نام‌های خداوند است.

ابن عربی، هر فص از بیست و هفت فص کتاب ارزشمند *فصوص الحکم* را به نام یکی از برگزیدگان عالم اختصاص داده، از نظر او «نور» حکمتی است که سبب تمایز حضرت یوسف (ع) از سایر پیامبران شده است.

تمرکز مقاله پیش رو براین مطلب است که داستان حضرت یوسف، آن‌چنان که توسط شیخ اکبر در «فص حکمت نوری» در کلمه یوسفیه تبیین شده و با اختصاص به حضرت یوسف (ع)، حکمت منسوب به ایشان را «حکمت نوری» می‌نامد؛ این حکمت با عالم خیال، رؤیا و علم تأویل گره‌خورده و داستان یوسف را به‌عنوان بهترین نمونه برای تبیین چگونگی عبور از «صورت» به «معنا» و درک تجلیات حق در عالم کثرت معرفی می‌کند؛ همچنین آن را نه صرفاً یک روایت تاریخی، بلکه صحنه نمایش و تجلی نظام‌مند اسماء الهی می‌داند. متون برگزیده از این فص که در ادامه به تحلیل یکپارچه آن‌ها خواهیم پرداخت، نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم کلیدی این مکتب، همچون «وجود به‌مثابه نور»، «عالم به‌مثابه سایه و خیال» و «معرفت به‌مثابه تعبیر»، ابزارهای مفهومی لازم برای رمزگشایی از تجلیات اسمائی در این سوره را فراهم می‌آورند. در این دیدگاه، زندگی حضرت یوسف (ع) از رؤیای کودکی تا رسیدن به حاکمیت مصر، نموداری از چگونگی ظهور اسماء باطنی

حق در صور ظاهری عالم است.

«این داستان که قرآن آن را یکی از زیباترین قصه‌ها خوانده، با خوابی که یوسف (ع) در کودکی می‌بیند آغاز می‌شود. قهرمان قصه دو ویژگی برجسته دارد و ماجرا پیرامون این دو رکن اصلی وی می‌گذرد: نخست زیبایی یوسف (ع) و دیگری مهارت او در تعبیر خواب». (ابن عربی، ۱۳۸۶، ۴۴۳)

این مقاله با رویکردی تحلیلی - توصیفی، بر اساس منابع اصیل عرفان نظری و شارحان بزرگ فصوص الحکم، به واکاوی این پرسش‌ها پرداخته و درصدد است تا نشان دهد که فصّ یوسفیه، نمونه‌ای ممتاز از تأویل اسمائی قرآن در نظام فکری ابن عربی است؛ نظامی که در آن، داستان یوسف الگویی برای سیر انسان از عالم خیال به عالم حقیقت و از کثرت به وحدت الهی است. همچنین بر آن است تا با رویکردی ترکیبی از فلسفه و عرفان، نقش اسماء الهی را در حکمت نوریه یوسفی تبیین کند.

پیشینه پژوهش

موضوع تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) به طور ضمنی و در خصوص تعدادی از اسماء مطرح شده، اما پژوهش مستقلی که این مسئله را به صورت جامع و با نظر به همه اسماء بررسی کند، انجام نشده است. از جمله پژوهش‌های مشابه:

۱. ارتباط اسماء و صفات الهی مذکور در پایان آیات با محتوای آیات سوره‌های توبه، یونس، هود و یوسف (نوشته علی‌اکبر ریحانی اصل بجوانی) که این تحقیق صرفاً به بررسی اسماء حسنی الهی که به صراحت در انتهای آیات ذکر شده‌اند، می‌پردازد و ارتباط معنایی و بلاغی همان نام را با همان آیه مشخص می‌سجد. رویکرد این پژوهش تفسیری، کلامی و بلاغی است و هدف آن، اثبات انسجام و حکمت قرآن در انتخاب اسامی پایانی آیات است که این یک هدف در حوزه علوم قرآنی محسوب می‌شود. درحالی‌که پژوهش جاری از نظر گستره، روش‌شناسی و هدف نهایی، تفاوت ماهوی دارد؛ تمرکز بر یک سوره است تا بتواند تجلی اسماء الهی را (اسماء ظاهر و مستتر) نه فقط در پایان آیات، بلکه در بطن تمام داستان، کنش شخصیت‌ها، گفتگوها و وقایع بررسی کند. همچنین هدف آن، تبیین چگونگی ظهور و

تجلی حقایق الهی در آینه وجودی یک انسان کامل (حضرت یوسف) بر اساس یک بینش عرفانی منسجم است.

۲. رویکرد عرفانی به داستان حضرت یوسف (ع) در تفاسیر عرفانی

پژوهش جناب آقای خلیل پروینی و سید علی دسپ با عنوان «رویکرد عرفانی به داستان حضرت یوسف (ع) در تفاسیر عرفانی»، به تحلیل و بررسی این داستان در ده تفسیر عرفانی می‌پردازد. محور اصلی آن پژوهش، واکاوی روش‌شناسی مفسران، رویکرد عرفانی آن‌ها و سیر تطور نگاه عارفانه به داستان یوسف (ع) است و بر سبک نگارش و نوع نگرش مفسران تمرکز دارد.

اما وجه تمایز: در حالی که پژوهش پیشین بر تحلیل تفاسیر و روش مفسران متمرکز است، این تحقیق می‌کوشد تا معانی و مفاهیم داستان حضرت یوسف (ع) را مشخصاً از منظر «تجلی اسماء الهی» مورد بررسی و تبیین قرار دهد. به عبارت دیگر، در این پژوهش، همه ابعاد مطرح در تفاسیر عرفانی این سوره مورد نظر نبوده و بلکه صرفاً تمرکز بر تبیین تجلیات اسمائی آن در شخصیت حضرت یوسف است.

۳. برداشت‌های عرفانی از داستان یوسف (ع)

پژوهش انجام‌شده توسط مریم رئیسی و عطا محمد رادمنش با عنوان «برداشت‌های عرفانی داستان یوسف (ع)»، بر مفاهیم مرتبط با عشق و دیگر مضامین عرفانی متمرکز است. در آن اثر، کوشش شده است تا مضامین و اصطلاحات عرفانی رایج در این داستان، نظیر عشق و غیرت، واکاوی و دیدگاه عارفان در این باره تبیین گردد.

۴. برای پیوند دادن مطالعه حاضر با ادبیات فلسفی و عرفانی منتشرشده در مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی (نشریه علمی-پژوهشی)، می‌توان به مقاله‌ی «مقایسه کمال‌نمایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا» اشاره کرد که به تحلیل فلسفی کمال انسان می‌پردازد و زمینه علمی بحث انسان کامل را در سنت فلسفه اسلامی تبیین می‌نماید (آزادی، نیکخو و فقیه اسفندیاری، ۱۴۰۴).

مقاله حاضر اما با اذعان به وجود مضامین غنی عرفانی در جریان زندگی یوسف (ع)، تمرکز اصلی اش بررسی عمیق داستان از منظر «اسماء‌الله» است و هدف، ارائه جامعی از تجلی اسماء الهی است که آن را از پژوهش‌های مذکور کاملاً

متمایز می‌سازد. به‌طور کلی، می‌توان گفت که تا کنون پژوهشی جامع که به‌صورت خاص به موضوع "الگوی انسان کامل درفص یوسفی براساس تجلی اسماء الهی" پرداخته باشد، انجام نشده است. خلأ بررسی این مسئله خاص و مهم، ضرورت انجام پژوهش حاضر را توجیه می‌کند.

۱. حضرت یوسف تجلی اسم «المُصَوِّر» در مقام رؤیا

این اسم از اسماء کلیدی حاکم بر عالم مثال و نقش آن «صورت» و «شکل» بخشیدن به موجودات است. اسم «مصور»، ارواح بی‌شکل را گرفته و به هر یک، قالبی مثالی و صورتی غیرمادی می‌بخشد. از منظر عرفانی، عالم خیال در وجود انسان خود اصلی‌ترین جلوه گاه اسم الهی «المُصَوِّر» است. «مصور» آن اسم خداوندی است که به حقایق و معانی بی‌صورت، صورتی مشخص و متمایز می‌بخشد. عالم خیال نیز دقیقاً همین کار را می‌کند؛ یعنی معانی کلی و غیبی را به شکل صور و نمادهای قابل‌درک برای نفس انسانی تنزل می‌دهد. رؤیاها بارزترین فعالیت این عالم هستند.

حضرت یوسف (ع) به واسطه مقام معنوی والای خود، تجلی ومظهر این اسم الهی در ساحت رؤیا به شمار می‌رود. او نه تنها دریافت‌کننده صرف این صور خیالی نبود، بلکه به علم الهی بر زبان صورتگری خداوند تسلط داشت. علم تأویل یوسف این بود که می‌توانست بفهمد هر صورتی که اسم «مصور» در عالم خیال یک فرد آفریده است، به کدام حقیقت غیبی و معنای پنهان اشاره دارد. او فرایند صورتگری الهی را به صورت معکوس طی می‌کرد و معانی بلند و غیبی را از پس پرده نمادهای خیالی استخراج کرده و به زبانی قابل‌فهم برای دیگران ترجمه می‌نمود؛ بنابراین مقام حضرت یوسف در ارتباط با رؤیا، مقام تسلط بر زبان اسم «مصور» و توانایی خوانش صورت‌های عالم خیال برای رسیدن به معانی غیبی بود.

۱-۱ عالم مثال، رؤیا (قوه خیال) و ارتباط آن با یوسف (ع)

این فص درباره عالم مثال و ساحتی 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 صور وجود روحانی مانند صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود، بحث می‌کند

(عفی، ۱۳۸۰، ۱۵۷).

خیال نخستین راه ارتباطی برای کسانی است که مورد توجه حق تعالی و از اهل عنایت هستند. گویی شروع سلوک و معرفت از خیال شکل می گیرد.

ابن عربی در باب خیال در فصوص آورده: "خیال یعنی عالم موهم است و وی را وجود حقیقی نیست، یعنی توهم کرده ای که آن عالم امری زائد و قائم به نفس خودش و خارج از حق است، درحالی که در نفس الامر این گونه نیست" (خوارزمی، ۱۳۷۷، ۲۹۶).

"خیال" نزد محی الدین دارای دو تعبیر است: در معنای نخست، خیال در واقع همان همان ما سوی الله در نظر گرفته می شود. در این معنا، خیال به کل حضرات خمس اطلاق می شود به عبارتی هرچه در عالم وجود دارد چه در قالب فیض اقدس و چه در صورت فیض مقدس، همه خیال است و به تعبیر نیاز دارد. این رویکرد به حضرت خیال اساساً بر «عماء» متمرکز است و بیانگر جریان امر عظیم در محدوده‌ی معنایی محدود و مرزی کلمه می باشد که از نفس الهی پدید می آید و از آن به نفس رحمانی تعبیر می شود.

محمود الغراب در توضیح این ساحت از خیال می نویسد ابن عربی آفرینش عالم را با تعبیر شاعرانه و پیدایی کل هستی را مولود تجلی خداوند متعال می داند. برای این اساس اولین ظرفی که کثرت حق را می پذیرد، خیال مطلق موسوم به عماء است و شیخ اکبر از آن به حق مخلوق تعبیر می کند که جمع ممکنات در آن ظاهر می گردد. در حقیقت عماء در این جا همان نفس الرحمن و جامع تمامی مراتب است. این خیال مطلق که از آن به عماء تعبیر می شود دربردارنده تمام مخلوقات خداوند و همانند رحم و زهدانی است که در آن خداوند هر آن چه را بخواهد صورت گیری می کند. (محمود الغراب، ۱۹۸۱، ۳۹۵)

خیال در معنای دوم نزد شیخ اکبر عبارت است از مرتبه واسطه و برزخ میان عالم ملک و ملکوت که در عالم کبیر و در عالم صغیر واسطه میان روحانیت و جسمانیت انسان است. وی در خصوص ساحت خیال چنین می نگارد: «همواره بین دو عالم، عالم دیگری تولد می یابد.» حضرت اول، حضرت غیبی است که عالم آن نیز عالم غیب خوانده می شود و حضرت دوم، عالم حس و شهادت که به آن عالم مُلک گویند. میان دو عالم حقیقتِ بصر (عالم محسوس) و عالم غیبِ بصیرت (عالم معقول)،

عالمی میانه پدید می‌آید که آن را حضرت خیال و عالم آن را عالم مثال می‌نامند. از این رو، عالم خیال گسترده‌ترین عوالم است؛ زیرا هر دو مرتبه‌ی غیب و شهادت در آن جمع شده‌اند.. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ۴۲۳/۳). ابن عربی به کرات از عماء یاد کرده و تعبیر مختلفی برای آن برشمرده است. وی عماء را «جوهر ثابت» و «نفس رحمانی» (ابن عربی، بی‌تا ج ۳، ۴۴۳) «حق مخلوق به» (ابن عربی، بی‌تا ج ۲: ۲۸۳) دانسته است. سعیدالدین فرغانی نیز عماء را «تعین ثانی» یا مرتبه الوهیت و حقیقه الحقایق و خیال مطلق دانسته است (فرغانی، ۱۲۹، ۱۳۷۹).

چون دخول روح در عالم اصلی به واسطه عبور آن از عالم خیال است و به اشراق نور روح بر حضرت خیال، عالم مثال نیز ظاهر می‌گردد، واجب است که نور بر حضرت خیال منبسط شود تا روح، معانی را که در حضرت خیال بر او فایض می‌گردد و متجسد می‌شود، مشاهده کند، به شهود اعیانی از آنجا 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، ۱۳۸۰، ۱۵۱).

۲-۱ رؤیا و خیال نزد یوسف جلوه‌گاه علم و حکمت الهی (اسم العلیم والحکیم)

"رؤیا" مهم‌ترین بحث این فص است: 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. برای بیشتر پیامبران وحی در خواب و رؤیا بوده است. در فص یوسفی ابن عربی، ورود به این موضوع با مفهوم «خیال» آغاز می‌گردد. این هم‌زمانی در نقطه شروع، اهمیت ویژه این داستان را آشکار می‌کند و چرایی روایت شدن آن به صورت یک قصه منسجم در قرآن را روشن می‌سازد.

حضرت یوسف از همان ابتدا با رؤیایی مواجه می‌شود که همه سرنوشت او در آن مستتر است. از نگاه عرفا، این رؤیا رمز نزول روح به عالم ماده و سپس سیر او به سوی عالم حقیقت است.

ابن عربی رؤیا را یکی از عالی‌ترین مراتب کشف در معرفت عرفانی می‌داند. رؤیای یوسف، نخستین تجلی اسم علیم و خبیر است. علم به دست آمده از رؤیا، علمی نیست که از راه حس یا عقل حاصل شود، بلکه از مقام قرب و حضوری در باطن صادر می‌شود.

یوسف (ع) علم تأویل می‌دانست و می‌توانست صور خیالی را که در رؤیا رخ می‌نمود به عرصه حس و مشاهده تعبیر نماید.

ابن عربی در ابتدای این فص می‌نگارد «این حکمت نوریه، نور خود را بر عالم خیال می‌گستراند و آن اول مبادی وحی الهی است در کسی که مورد عنایت قرار گیرد.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ۴۵۱) لذا از نگاه شیخ اکبر حکمت نوریه، علمی وهبی است که قلب حضرت یوسف (ع) را منور نموده تا وی به نور الهی بصر بصیرت یابد، و درگاه عالم مثال را بگشاید و آن را در عالم حس تعبیر نماید.

از دیدگاه ابن سینا، همانند دیگر فلاسفه در انسان قوه ای باطنی به نام حس مشترک وجود دارد که گزارش حواس پنجگانه ظاهری را احساس میکند و پذیرا می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ۸۳)

وی در فصل هجدهم نمط دهم اشارات و تنبیهات می‌گوید نفس انسانی در حال خواب فرصت می‌باید از روزمره رها شود و به عالم قدس صعود کند و با عالم غیب یا جواهر عالیه متصل شود. رویا یکی از واردات روحانی است که همچون الهام در حال بیداری بر نفس عارض می‌شود. (همو، ۱۳۶۳، ۴۷۷)

ابن عربی این مرحله را تجلی اسم «العلیم» می‌داند؛ چرا که رؤیا، ابزار دسترسی به علم باطنی و تأویل حقیقت است. همچنین اسم «الحکیم» نیز در این مرحله حضور و ظهور تام دارد چون علم به رؤیاها، از سنخ حکمت ذاتی است، نه علم حصولی.

اسم الهی «العلیم» که به علم مطلق و بی‌پایان خداوند بر کلیات و جزئیات امور و غیب و شهود اشاره دارد، یکی از اسماء کلیدی در فهم شخصیت و رسالت حضرت یوسف (ع) است. دانش تأویل رؤیا در وجود حضرت یوسف، نه یک مهارت اکتسابی، بلکه تجلی آشکار این اسم الهی است. این علم، بصیرت و آگاهی ویژه‌ای بود که خداوند از علم بی‌پایان خویش به او عطا فرمود تا بتواند از ظواهر نمادین رؤیاها عبور کرده و به حقیقت پنهان (باطن) و سرانجام امور آگاه شود.

یوسف (ع) با اتکا به این دانش الهی، آینده را پیش‌بینی نمی‌کرد، بلکه حجاب زمان را کنار زده و حقیقت از پیش معلوم در علم الهی را آشکار می‌ساخت. او خود نیز بر این موهبت الهی اذعان دارد و در پاسخ به یاران زندانی‌اش می‌گوید: «... ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي...» (... این از چیزهایی است که پروردگارم به من آموخته است...) (یوسف/۳۷)؛ بنابراین توانایی او در تأویل جلوه‌گاه علم خداوندی بود که به او این بصیرت را بخشید تا وقایع آینده را نه به‌عنوان یک پیشگو، بلکه به‌عنوان یک عالم

متصل به منبع علم مطلق، تبیین و تفسیر نماید.

حکمت الهی که از اسم «حکیم» سرچشمه می گیرد، دانشی صرفاً نظری و انتزاعی نیست، بلکه حقیقتی است که نتایج و کارکردهای عملی آن در عالم خارج محقق می شود. این جنبه عملی حکمت به صورت بارز در داستان حضرت یوسف (ع) و علم تأویل رؤیای او مشهود است.

اسم «حکیم» به حکمت مطلق خداوند اشاره دارد که بر اساس آن، هر پدیده‌ای در جایگاه دقیق خود قرار گرفته و به سوی غایتی مشخص هدایت می شود. این حکمت در پیوندی ناگسستنی با اسم «قدیر» عمل می کند؛ به این معنا که خداوند نه تنها بهترین تقدیر را بر اساس علم و حکمت خود طراحی می کند، بلکه قدرت تحقق و تدبیر آن را نیز داراست.

در سرگذشت حضرت یوسف (ع)، حکمت و قدرت الهی تمامی حوادث، از افتادن در چاه و ورود به زندان تا رسیدن به مقام عزیز مصر را به گونه‌ای تدبیر می کند که او را به جایگاه مقدر خویش برساند. در این میان، علم تعبیر خواب به عنوان جلوه گاه اصلی و ابزار عملی این حکمت عمل می کند. این علم در دست یوسف، صرفاً یک دانش نظری برای کشف امور پنهان نبود، بلکه ابزاری کارآمد برای مدیریت بحران در تعبیر خواب فرعون و نجات مصر از قحطی، اثبات حقانیت در تعبیر خواب زندانیان و نهایتاً زمینه سازی برای رسیدن به جایگاه رفیع اجتماعی و معنوی بود.

بنابراین، حکمت متجلی در علم تأویل رؤیای یوسف، نمونه کاملی از حکمت عملی است که نشان می دهد چگونه علم الهی (علیم) از طریق تدبیر حکیمانه (حکیم) و قدرت بی نهایت (قدیر) در زندگی یک انسان جاری شده و او را به کمال مقدرش می رساند.

مولوی هم از عالم رؤیا و خواب سخن گفته و رؤیای یوسف نبی را صادق می داند. 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 نمی کردم گزافه آن دعا	همچو یوسف دیده بودم خوابها
دید یوسف آفتاب و اختران	پیش او سجده کنان چون چاکران
اعتمادش بود بر خواب درست	در چه و زندان جز آن را می نجست

ز اعتماد او نبودش هیچ غم از غلامی وز ملام و بیش و کم

چون درافکندند یوسف را به چاه بانگ آمد سمع را او از اله

که تو روزی شه شوی ای پهلوان تا بمالی این جفا در رویشان

(مولوی، ۱۳۹۵، ۲۲۹۹-۲۲۳۴)

یعقوب (ع) به عنوان یک نبی از طریق علم الهی و به فراست می دانست که رؤیای یوسف، حسد برادرانش را برخواهد انگيخت. به همین دلیل به یوسف هشدار داد: «رؤیایت را برای برادرانت بازگو مکن که برایت توطئه ای می چینند.

او پسرانش را از آن کید تبرئه کرد و آن را به شیطان ملحق نمود.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ۱۳۰)

این همان اصل «ادب مع الله» است. یعقوب با وجود آنکه می دانست پسرانش عاملان ظاهریِ توطئه خواهند بود، اما از منظر حقیقت ریشه این فعل را که از حسد و غفلت برمی خیزد، به «شیطان» به عنوان مظهر اسم المضلّ نسبت داد. او با این کار، پسرانش را از فاعل حقیقی بودن در این گناه، تبرئه می کند، زیرا می داند که آن ها تنها «مظهر» و «ابزار» تجلی آن اسم در آن موقعیت خاص هستند.

نتیجه منطقی این ساختار آن است که هر پدیده در جهان مادی، در واقع حلقه نهایی از یک زنجیره طولانی وجودشناختی است که از ذات الهی آغاز می شود؛ بنابراین هیچ چیز در این عالم خودبسنده و قائم به ذات خویش نیست. «پس هرچه در عالم حس ظاهر می گردد صورت متعینی است از غیبی که به تعبیر محتاج است» (قیصری، ۱۳۷۵، ۴۷۵) این عصاره چنین جهان بینی است. همان طور که یک رؤیا برای کشف حقیقتش نیازمند «تعبیر» است، پدیده های جهان نیز برای درک حقیقت و پیام نهفته در آن ها، محتاج تأویل و عبور از ظاهر به باطن هستند. این اصل، مبنای نظری اهمیتِ شهود، کشف و علم تأویل در عرفان اسلامی است.

۳-۱ صور خیالی تجلی اسماء الله

علم تأویل که موهبت خاص حضرت یوسف بود، در این دیدگاه به یک ابزار معرفت شناسی محوری تبدیل می شود. تأویل، توانایی عبور از صورت ظاهری پدیده به حقیقت باطنی آن است و درک اینکه کدام اسم الهی در پس این حادثه در حال

تجلی است. از این منظر حضرت یوسف به عنوان انسان کامل و متحقق به حق، مانند یک شیشه شفاف است که نور اسماء الهی را به وضوح از خود عبور می دهد. او در هر لحظه، شاهد تجلی حق است و می تواند صورت خیالی، مانند رؤیای پادشاه را به حقیقت باطنی آن یعنی تجلی اسم «رِزَّاق» و «مُدَبِّر» در تدبیر سال های قحطی تعبیر کند. این در حالی است که اشخاص دیگر مانند برادران یوسف به دلیل کدورت باطنشان، همچون شیشه ای تیره عمل کرده و تجلیات حق را به صورت تحریف شده درک می کنند و فعل خود را ناشی از حسد و نیرنگ می پندارند، حال آنکه در پس پرده، مجرای تجلی اسم «مُذِلّ» و در نهایت «غفور» بودند.

اوج این تحلیل، درک داستان یوسف در پرتو نظریه «وحدت وجود» است. از این منظر تمام شخصیت ها و نیروهای متضاد در داستان از نیرنگ برادران و مکر زلیخا گرفته تا اراده پادشاه همگی صورت های متکثر و مظاهر تجلی یک «وجود» واحد هستند. این وجود واحد، در هر صحنه از داستان، خود را تحت یک اسم الهی خاص متجلی می سازد.

تجلیات اسماء الهی نیز در بستر حوادث دنیوی ممکن است در نگاه اول تیره و ناگوار به نظر برسند. مصیبت های یوسف در نگاه سطحی، شر و ظلمت بودند، اما در حقیقت، بسترهای ضروری برای تجلی اسماء الهی همچون «حفیظ»، «صَبُور» و در نهایت «رافع» بودند. این فاصله معرفتی، حجابی است که تنها با علم تعبیر می توان از آن عبور کرد.

اینجا ابن عربی عالم به مثابه «سایه» و عالم به مثابه «خیال» را مطرح می کند. حضرت یوسف، پیامبر رؤیاهاست و این اتفاقی نیست. رؤیای او در کودکی، تجلی فشرده و خیالی تمام اسمائی بود که قرار بود در طول زندگی اش به صورت تفصیلی در عالم واقع تعبیر شوند. سجده خورشید و ماه و ستارگان، صورت خیالی تجلی اسم «علی» بود که سال ها بعد در عالم حس به وقوع پیوست. براین اساس، کل عالم هستی و به طور خاص، داستان یوسف، یک «صورت خیالی» عظیم است که نیازمند تأویل و تعبیر است. حوادث این داستان، سایه هایی هستند که هم بر وجود صاحب سایه که حق است؛ دلالت می کنند و هم حقیقت و ماهیت او را پنهان می دارند. به همین دلیل است که حق برای ما از وجهی معلوم و از وجهی مجهول است. ما از طریق حوادث زندگی یوسف به وجود اسماء الهی (مانند قادر، حکیم، لطیف) پی می بریم که این وجه معلوم و روشن آن است؛ اما از درک ذات و چگونگی کارکرد این اسماء عاجزیم و برایمان مجهول و در خفاست.

۲. تجلی اسم «نور» باتکیه بر حکمت نوریه

ابن عربی در فص یوسفی عالم مثال را به سان نوری می‌داند که به واسطه احکام وجودی‌اش در خصلت برزخی میان عالم لاهوت و ناسوت سبب ادراک هر چیزی می‌شود؛ لذا اعطای حکمت ادراک این مرتبه در آدمی که به واسطه حکمت نوریه میسر می‌گردد، سبب دریافت زیبایی‌های خلقت و علم یافتن به مراتب پنهان هستی می‌شود. براین اساس به زعم ابن عربی حکمت نوریه به سان وحی الهی در مرتبه عالم مثال مقید همانند علم تعبیر رؤیا نزد حضرت یوسف (ع) سبب دریافت حقایق باطنی عالم حس و مشاهده آن در مرتبه ارواح ملکوتی می‌گردد.

اساس حکمت یوسفی، «حکمت نوریه» است. این نور، همان «وجود حق» است که در تقابل با «ظلمتِ عدم» قرار دارد. داستان یوسف، داستان تجلی همین نور حقیقت از دل تاریکی‌های متعدد است: ظلمت چاه، ظلمت تهمت، و ظلمت زندان. به همین سبب ادراک ما از این نور، به دلیل «فاصله وجودی» و ماهیت «عدمی الاصل» ما، همواره ادراکی ناقص و سایه‌وار است.

«از این رو، محل ظهور این سایه الهی که عالم نامیده می‌شود، همانا «اعیان ممکنات» است؛ این سایه بر آن‌ها گسترده شد، پس توازن این سایه به اندازه وجودی که از آن «ذات» بر او گسترده شده است، ادراک می‌کند. ولیکن این ادراک به واسطه‌ی اسم «نور» او واقع شد، و این سایه بر اعیان ممکنات در صورت «غیب مجهول» امتداد یافت.» (ابن عربی، ۱۳۸۶، ۱۳۲)

این بخش، نحوه تحقق خلقت و چگونگی ادراک را معرفی می‌کند: به واسطه اسم «النور» خداوند آن «وجود» بر اعیان تأیید و «ادراک» نیز حاصل می‌شود.

در این دیدگاه وجود و نور دو روی یک سکه‌اند. خداوند با اسم «النور» خود، هم به اعیان ممکنات که در تاریکی عدم بودند وجود می‌بخشد و آن‌ها را روشن و آشکار می‌کند و هم به ما توانایی ادراک و شناخت آن موجودات آشکار شده را اعطا می‌کند. پس هم ایجاد و هم ادراک، هر دو تجلی اسم «النور» هستند. این فرایند ظهور در حالی رخ می‌دهد که خود اعیان ممکنات در «صورت غیب مجهول» باقی می‌مانند؛ بدین معنا که حقیقت اشیا همچنان در علم الهی از دسترس ادراک مستقیم

ما پنهان و عالم محسوس، تنها سایه‌ای از آن حقایق غیبی است.

اسم «نور» یکی از اسماء جمالی خداوند و از عمیق‌ترین مفاهیم در الهیات اسلامی است که درک آن نیازمند بررسی چندلایه است. این اسم تنها به معنای روشنایی حسی نیست، بلکه به حقیقت هستی، منشأ پیدایش و سرچشمه معرفت اشاره دارد.

۱-۲ نور به مثابه هستی محض در معنای وجود شناختی

در تفکر عرفانی نور از اسماء الله است، «نور اسمی از اسماء الهی و عبارت از تجلی خداوند به اسم ظاهر خویش است، یعنی وجودش ظاهر در تمام موجودات است و گاهی اطلاق می‌شود بر هر آنچه که پنهان را آشکار می‌سازد، یعنی علوم لدنی یا همان واردات الهی که ما سوی الله را از دل بیرون می‌اندازد» (کاشانی، ۱۳۹۱، ۱۴۸) براین اساس مفهوم نور لطیف‌ترین اسم برای حضرت حق است و به واسطه خصلت آشکار کنندگی که دارد، عارفان و حکیمان اسلامی تأویلات متنوع و متعدد از آن را در بیان و تفسیر معرفت‌شناسی مفاهیم متعالی ارائه داده‌اند؛ اما در میان تمامی تأویلات نقطه مشترکی دیده می‌شود و آن این که نور حقیقی همان حقیقت وجود است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۷)

«نور» حقیقتی است که «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» است یعنی حقیقتی که ذاتاً بر خود آشکار است و غیر خود را نیز آشکار می‌کند.

۲-۲ نور به مثابه علم و هدایت در معنای معرفت شناختی

علاوه بر جنبه وجودی، اسم «نور» سرچشمه تمام مراتب علم، آگاهی و هدایت است. همان‌طور که نور حسی، شرط دیدن اشیاء مادی است، نور الهی نیز شرط معرفت حقیقی و بصیرت باطنی است. این نور در مراتب مختلف تجلی می‌کند:

نور وحی و شریعت: خداوند با فرستادن کتب آسمانی و پیامبران، مسیر هدایت را برای بشر روشن می‌سازد. قرآن کریم مکرراً خود را «نور» می‌نامد: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده/۱۵).

نور عقل: قوه تعقل و خرد در انسان، پرتوی از نور الهی است که به او توانایی درک حقایق کلی را می‌بخشد.

نور ایمان و شهود: بالاترین مرتبه، نوری است که خداوند در قلب مؤمنان و عارفان قرار می‌دهد. امام صادق (ع)

می‌فرمایند: «نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۲۵) این نور، معرفتی حضوری و شهودی است که حجاب‌ها

را کنار زده و انسان را به لقاء و معرفت مستقیم خداوند می‌رساند.

براین اساس، اسم «نور» به این معناست که خداوند، وجود مطلق و هستی محض است. او تنها حقیقتی است که وجودش قائم به ذات خویش است و تمام کائنات (ماسوی الله) به واسطه فیض وجودی او از ظلمتِ عدم، به روشناییِ هستی راه یافته‌اند. در این معنا، «نور» مترادف با «وجود» و «ظلمت» مترادف با «عدم» است.

در آراء ابن عربی هر مرتبه وجودی نسبت به مرتبه بالاتر از خود، بنا بر استعداد و قابلیتش از نور ضعیف‌تری برخوردار است، براین اساس موجودات هستی ذاتاً در وحدت نور وجودی حضرت حق مشترک‌اند؛ بنابراین از نگاه شیخ اکبر مرتبه نور مطلق یا همان مقام جمع کثرات در وحدت ذاتی وجود حضرت حق است و مرتبه عالم امکان مصداق تجلی کثرات اسماء و صفات حضرت حق است. یعنی نور در همه پدیده‌های عالم متجلی است اما میزان تجلی به قابلیت پذیرنده وابسته است. در این راستا ابن عربی علم به ادراک این حقیقت را در حکمت نوریه برمی‌شمارد و کلید راه یافتن به آن را در علم به حقیقت مرتبه مثال و حضرت خیال معرفی می‌نماید.

۳-۲ تجلی اسم «النور» در ظاهر و باطن حضرت یوسف (ع)

در ساحت ظاهر حُسن و زیبایی بی‌مثال یوسف (ع) در سنت عرفانی تجلی دیگری از اسم «نور» و اسم «جمیل» خداوند عنوان می‌شود. این زیبایی صرفاً یک ویژگی فیزیکی نبود، بلکه بازتابی از نور الهی بود که در صورت او متجلی شده بود؛ نوری چنان خیره‌کننده که ادراک عادی را مختل می‌کرد، تا آنجا که زنان مصر با دیدن او دست‌های خود را بریدند، بنابراین یوسف (ع) جامع دو تجلی بود: نورِ معرفت در باطن که حقایق پنهان را برایش آشکار می‌کرد و نورِ حُسن در ظاهر که جلوه‌ای از جمال مطلق الهی بود.

در ساحت باطن، علم تعبیر خواب عنایت شده به یوسف، جلوه‌گاه مستقیم این نور الهی است. رؤیاهای که صور و حقایقی از عالم مثال هستند، در حالت عادی برای اذهان بشری مبهم و نیازمند تفسیرند. خداوند با تاباندن پرتوی از اسم «نور» بر قلب و ذهن یوسف، او را برای دریافت این صور مثالی آماده ساخت. این نور الهی، عالم خیال را که محل نزول این رؤیاهاست، برای او روشن و شفاف می‌کرد و به او این بصیرت را می‌بخشید که از ظاهرِ نمادینِ خواب عبور کرده و به حقیقت باطنی آن

دست یابد. در واقع، این علم، نوری بود که تاریکیِ ابهام را از میان برمی داشت و حقیقت را آشکار می ساخت.

لذا در مناسبت حکمت نوریه و حضرت یوسف (ع) باید گفت که دو رکن زیبایی جمال و علم تأویل رؤیا که موحد در شرح داستان حضرت یوسف (ع) می آورد، سرّ حکمت نوریه است. خوارزمی در شرح خود به این نکته اشاره می نماید؛ چون عالم ارواح که مسمی است به عالم مثالی، عالمی نورانی است و کشف یوسف علیه السلام مثالی بود بر وجه اتم و اکمل، شیخ قدس الله سره حکمت نوریه را کاشف است از حقایق، اضافه به کلمه یوسفیه کرد و لهذا یوسف علیه السلام در علم تعبیر کامل بود و مراد حق تعالی را از صور مرتبه مثالیه می دانست و هر که بعد از او این علم را دانسته، اخذ از مرتبه اوست و مستفید از روحانیتش و از برای قوت روح یوسف (ع) صورت او به کمال و حسنش در غایت بهجت و جمال بود. (خوارزمی، ۱۳۶۴، ۱۳۲)

نور حقیقی از آن ذات الهیه است و بس، زیرا نور اسمی از اسماء ذات است و هرچه غیر و ما سوی الله بر آن اطلاق شود تنها ظلی از ظلال حضرت حق است.

داستان با رؤیای یوسف آغاز می شود که خود پرتوی از نور عالم غیب در ظلمت جهان مادی است. این رؤیا اولین جرعه نوری بود که سرنوشت متعالی او را روشن ساخت، هرچند تحقق کامل آن نیازمند عبور از تاریکی های عمیق چاه، بردگی و زندان بود.

این نور در قالب علم تأویل رؤیا به کمال می رسد و به ابزار اصلی او برای غلبه بر جهل و بحران تبدیل می شود. یوسف در ظلمت زندان، با نور علم خود چراغ هدایت زندانیان شد و در ادامه، با آشکار ساختن حقیقت پشت رؤیای فرعون، تمام سرزمین مصر را از تاریکی قحطی و نابودی نجات بخشید. علم او، نور تدبیر در دل تاریکی بحران بود.

در تمام مراحل اتهام و بی عدالتی، نور حقیقت الهی بر ظلمت تهمت و فریب چیره شد. اثبات بی گناهی او، چه از طریق نشانه پیراهن و چه با اعتراف نهایی زنان مصر، تجلی پیروزی نور عصمت و صداقت بر تاریکی شهوت و کید بود که حقیقت وجودی او را بر همگان آشکار ساخت.

در نهایت، این مسیر نورانی در اوج داستان با عفو و بخشش کریمانه به کمال می رسد. درحالی که برادران در تاریکی شرم و

گناه گذشته خود اسیر بودند، یوسف با تاباندن نورِ رحمت و مغفرت الهی، ظلمتِ کینه و انتقام را از میان برداشت. این

بخشش، تجلی نهایی نوری بود که هر تاریکی را محو می‌کند و روابط را به روشنائیِ محبت و صلح بازمی‌گرداند

بنابراین، سرگذشت یوسف از ابتدا تا انتها، روایت پیوسته‌ای از تجلیات اسم «نور» است که چگونه حقیقت، علم و رحمت

الهی از پس تاریک‌ترین پرده‌های حسد، تهمت و جهل عبور کرده و سرانجام پیروز و آشکار می‌گردد.

همچنین بازگشت بینایی حضرت یعقوب (ع) به واسطه پیراهن یوسف، یکی از عمیق‌ترین تجلیات اسم «نور» در این

داستان است. این پیراهن، صرفاً یک تکه پارچه نیست، بلکه به‌عنوان واسطه‌ای برای فیض نور عمل می‌کند؛ نوری که از

وجود حضرت یوسف به‌عنوان مظهر این اسم الهی ساطع می‌شود.

علاوه بر آن، با اندکی تأمل بر سایر ابعاد داستان این پیامبر الهی در رویارویی با زلیخا، حقیقی دیگر آشکار می‌گردد، آن

زمان که زلیخا دانست، نوری که در چهره حضرت یوسف (ع) قرار دارد، در اصل از آن حضرت حق است، آن گاه روی

به‌سوی نور حقیقی در مقام وحدت ذات نمود. همان نور مطلق حقیقی که همه چیز به آن ادراک می‌شود و خود قابل ادراک

نیست، برای این که عین ذات حق تعالی از جهت تجرد و تنزهش از نسبت‌ها و اضافات است. از این جهت بود که چون از

پیغمبر صلی‌الله علیه و آله پرسش شد که آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود نور است، چگونه آن را بینم؟ (حنبل، ۱۴۲۹ هـ

ق، ج ۶، ۲۴۱) یعنی نور مجرد را امکان دیدن نیست و همین‌طور خداوند متعال در قرآن در مقام بیان ظهور نورش در مراتب

مظاهر بدین مطلب اشاره کرده و فرموده است «الله نور السموات و الارض» (نور/۳۵)

۲-۴ تجلی اسم ظاهر و باطن

«مگر نمی‌بینی که سایه‌ها همیشه به سوی تاریکی می‌روند؟ این تاریک‌بودن، نشانه آن است که حقیقت صاحب سایه در سایه

پنهان و ناپیدا است؛ زیرا میان سایه و اصل آن، سنخیت و نزدیکی کمی وجود دارد. حتی اگر شخص کاملاً سفید و روشن

باشد، باز هم سایه‌اش چنین تاریک و ناپیدا است.»

(ابن عربی، ۱۳۸۶، ۱۳۲)

در این کلام «الخفاء» به معنای پنهانی و پوشیدگی است. آن حقیقت اصلی است که در عین آشکار بودن از طریق خلشش،

ذاتش از ادراک ما پنهان است. الخفاء موجود در سایه، نمادی از همین بطون و پنهانی بودن ذات حق است. اسم الهی که به طور مستقیم و صریح در این متن تجلی دارد، «باطن» است.

علت اینکه سایه، تیره و تاریک است فاصله و دوری ذاتی آن از اصل خودش یعنی شخص یا جسم صاحب سایه است. سایه یک وجود مستقل نیست بلکه یک وجود تبعی و درجه دوم است که به دلیل حجاب شدن نور توسط اصل خود، به وجود می‌آید. این تیرگی، نشانه همین فاصله و پنهانی (خفاء) است.

این دو اسم به زیبایی در کنار یکدیگر متجلی شده‌اند. این متون دقیقاً در حال شرح چگونگی تجلی «باطن» در مرتبه «ظاهر» هستند.

حق تعالی بی حجاب است؛ زیرا صدهزار جلوه و ظهور کرده و در همه جا خود را آشکار ساخته است: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره/۱۱۵) اما در عین حال هیچ گاه از پرده نشینی خارج نشده و همیشه در نقاب است؛ زیرا هر ظهورش خود، پرده و نقابی است بر چهره واقعی و اطلاقی او. (امینی نژاد، ۱۳۹۴، ۲۹۵)

۲-۵ پارادوکس شدت ظهور و خفای بطون

نتیجه‌گیری متن، مبتنی بر یک اصل بنیادین در عرفان نظری است: «إِنَّ شِدَّةَ ظَهْرِهِ، سَبَبُ خَفَائِهِ» همانا شدت ظهور او، سبب پنهانی اوست. نویسنده تصریح می‌کند که اگر وجود مطلق به «اعیان عدمیه الاصل» ماهیت‌هایی که فی‌نفسه عدمی هستند مقید نمی‌شد، به دلیل شدت نورانیت و غلبه وجودی، برای هیچ مدرکی قابل ادراک نبود؛ لذا این ماهیات عدمی در عین اینکه حجاب وجه مطلق حق هستند، شرط لازم برای تعیین و در نتیجه ادراک‌پذیری آن در مراتب خلقی به شمار می‌روند. این همان مفهومی است که در آن، بطون و ظهور دو وجه یک حقیقت واحد تلقی می‌شوند. حق برای ما از یک وجه معلوم و از وجهی دیگر مجهول است.

وجود همان نور است و در مقابل، عدم همان ظلمت است. باین حال، این نور محض به دلیل شدت ظهور و بی‌نهایتی‌اش و همچنین به دلیل ماهیت عدمی الاصل ما، از ادراک مستقیم پنهان می‌ماند. نویسنده این حجاب و پنهانی را با مفهوم بُعد توضیح می‌دهد؛ همان‌طور که فاصله فیزیکی، کوه‌های رنگین را در چشم ما تیره و خورشید عظیم را کوچک می‌نمایاند،

فاصله وجودی ما از مبدأ هستی نیز باعث درکی ناقص و سایه‌وار از حقیقت می‌شود.

فاصله مانند یک پرده عمل می‌کند که رنگ و جزئیات واقعی جسم را از چشم ما پنهان می‌کند و آن را به صورت یک شیء تیره و مبهم نشان می‌دهد. فاصله یک اثر دیگر هم دارد؛ باعث می‌شود اجسام بسیار بزرگ مانند خورشید، کوچک به نظر برسند.

حواس ما تحت تأثیر فاصله که نمادی از محدودیت‌های وجودی ماست، حقیقت اشیا را به ما نشان نمی‌دهد؛ نه رنگ واقعی‌شان را و نه اندازه واقعی‌شان را. (پارسا، ۱۳۶۶، ۲۲۱)

به همین ترتیب فاصلهٔ متافیزیکی میان «وجود مطلق» و ماهیت ما که ریشه در عدم دارد، باعث می‌شود که آن نور محض هستی به شکلی پنهان و پوشیده بر ما آشکار شود. به عبارت دیگر درخشش و نورانیت کامل «وجود» به این دلیل از دید ما پنهان است که ما از دریچه محدودیت و تاریکی ذاتی خودمان به آن می‌نگریم.

در اینجا نگاهی به دیدگاه سهروردی نیز بی‌مناسبت نیست که می‌گوید از آنجا که نور عین کمال و فعلیت است در مقابل، ظلمت عین نقص، فقدان و نداشتن است (سهروردی، ۱۳۶۶، ۱۹۸) پس می‌توان گفت در اینجا دو حقیقت وجود دارد یکی نور و دیگری ظلمت که در مقابل یکدیگر هستند. کل هستی از نور ایجاد شده و آنچه که بهره‌ای از نور ندارد ظلمت نامیده می‌شود.

۳. حُسن یوسف و تجلی اسم «جمیل»

یوسف پیامبری است که هم‌زمان با جمال، فتنهٔ عشق، مقام قرب و تحقق رؤیای الهی شناخته می‌شود. او در نگاه عارفان، نمونهٔ سالک کامل است که از چاه طبیعت (نفس)، به زندان بدن (محدودیت‌های دنیوی)، و سپس به قصر ملکوت (مقام ولایت) عروج می‌یابد. در این سیر، یوسف نه تنها جمال ظاهری دارد، بلکه مظهر جمال الهی است.

حُسن و زیبایی خارق‌العاده حضرت یوسف (ع)، در نگاهی عمیق‌تر، تنها به زیبایی ظاهری و تناسب اعضای بدنی محدود نمی‌شود بلکه باید آن را به عنوان مظهر خاص اسم «جمیل» خداوند بر روی زمین در نظر گرفت. در الهیات عرفانی، بر اساس حدیث شریف «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ» خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد (کلینی، ۱۳۶۷، ۴۳۸)، تمام

زیبایی‌های عالم، پرتوی از جمال مطلق الهی است.

در این نگاه حضرت یوسف (ع) آینه‌ای صاف و بی غبار بود که جمال ازلی خداوند را به کامل‌ترین شکل ممکن در قالب انسانی به نمایش می‌گذاشت. به همین دلیل، تأثیر این زیبایی نیز فراتر از یک واکنش عادی و انسانی بود. واکنش زنان مصر که با دیدن او دست‌های خود را بریدند، نشان می‌دهد که آن‌ها نه با یک حُسنِ صرفاً مادی، بلکه با تجلی‌ای از جمال الهی مواجه شدند؛ جلوه‌ای که ادراک متعارف بشری را مختل کرده و آن‌ها را از خودبی‌خود ساخت.

براساس مفاد شماری از احادیث اسلامی، یوسف علیه‌السلام زیبایی فوق‌العاده و برجسته‌ای داشته و این زیبایی تا حدی انحصاری است که دیگران همانند آن را نداشته و نخواهند داشت. بازتاب این موضوع در دین و فرهنگ اسلامی انکارناپذیر است و تلازم زیبایی و یوسف (ع) چنان درهم‌تنیده و سایه‌وار است که یوسف (ع) را به نماد زیبایی انسانی تبدیل کرده است.

ابن عربی، یوسف را تجلی تام اسم جمیل می‌داند. او معتقد است که جمال یوسف تنها ظاهر زیبا نیست، بلکه نماینده تمام‌نمای حقیقتی باطنی است که از طریق صورت انسانی، حق تعالی خود را در آن آشکار می‌سازد. در فص یوسفیه آمده است:

فَجَمَعَ اللَّهُ لَهُ [یعنی یوسف] بَيْنَ الْجَمَالِ الظَّاهِرِ وَالْجَمَالِ الْبَاطِنِ...

این دو وجه جمالی، همان تجلی اسمای الهی در ظاهر و باطن است و یوسف، در نگاه ابن عربی، آینه‌ای است که حق در آن نظر می‌کند و خود را می‌بیند.

ابن شهر آشوب روایت مشهوری در باب جمال یوسف از پیامبر (ص) نقل می‌کند:

«قوله صلى الله عليه و آله: كان يوسف أحسن ولكنني أملح» (ابن شهر آشوب، ۱۹۶۵، ۱۸۷)

فقط در یک آیه قرآن به زیبایی حضرت یوسف (ع) اشاره شده و حسن ظاهر، ملازم زیبایی باطن در نظر گرفته شده است.

خداوند از زبان زنان دربار، یوسف را این‌چنین توصیف می‌کند: وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (۳۱)

یوسف (و گفتند: معاذ الله این آدمی نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست).

در منابع آمده است که حضرت یوسف (ع) در دو ویژگی به حد کمال رسیده بود: نخست زیبایی و نیکویی اندام و چهره، و دوم دانش و لطف. زیبایی ظاهری، کمال در بُعد صورت به شمار می‌رود و دانش و لطف، کمال در بُعد معنا. تقدیر الهی چنین رقم خورد که جمال او زمینه‌ساز آزمون‌ها و ابتلائات گردد، درحالی که دانش و بینش او موجب نجات و رهایی شد. این رویداد، پیام روشنی برای خردمندان دارد که ارزش و برتری دانش بر زیبایی ظاهری بسی بیشتر و پایدارتر است.

۴. تجلی اسم «عظیم» و «کبیر» به مثابه خورشید

خورشید در واقعیت خود بسیار بزرگ است، اما در حس ما کوچک به قدر یک سپر، جلوه می‌کند. این مثال به زیبایی نشان می‌دهد که عظمت و بزرگی خداوند بی‌نهایت است، اما ادراک ما به دلیل «فاصله» و محدودیت‌های وجودی، تنها تصویری بسیار کوچک و ناچیز از آن عظمت را درک می‌کند.

«سپس خورشید را بر آن [سایه] دلیل و راهنما قرار دادیم و این خورشید، همان اسم او «النور» است. سپس آن سایه را به سوی خود باز پس گرفتیم، باز پس گرفتنی آسان و همانا آن را به سوی خود باز پس گرفت؛ چون سایه خود او بود. پس از او ظاهر شد و همه چیز به سوی او باز می‌گردد.» (ابن عربی، ۱۳۸۶، ۱۳۴)

این متن با بیانی تمثیلی به شرح مراتب هستی و جایگاه انسان در این نظام می‌پردازد. در ابتدا وجود حقیقی به «النور»، یکی از اسماء الهی، نسبت داده می‌شود و سپس برای ملموس کردن این مفهوم از تمثیل «خورشید» استفاده می‌شود. خورشید در اینجا نماد وجود مطلق و قائم به ذاتی است که هم «دلیل» و راهنمای شناخت سایر موجودات است و هم منبع اصلی هستی‌بخشی.

در مقابل وجود انسان و کائنات به «سایه» تشبیه می‌شود. سایه، هستی مستقلی از خود ندارد و وجودش تنها به واسطه نور معنا پیدا می‌کند. این تقابل نشان می‌دهد که وجود مخلوقات، یک وجود مجازی و وابسته به آن حقیقت اصلی است. نهایتاً، عبارت «رجوع سایه به اصل خود» به هدف غایی و سیر تکاملی زندگی انسان اشاره دارد. این مسیر، سفری معنوی برای عبور از وجود سایه‌وار و فناپذیر خود و رسیدن به وصال با منبع نورانی و حقیقت ازلی است.

در جهان‌بینی عرفانی تمام پدیده‌های عالم هستی، آینه و جلوه‌گاه یک یا چند نام از نام‌های خداوند هستند. هر موجودی به میزان ظرفیت وجودی خود، صفتی از صفات الهی را بازتاب می‌دهد. خورشید تجلی اسم عظیم و کبیر است؛ این عبارت

بیانگر این است که خورشید یک مظهر کامل برای درک این دو صفت الهی است. خورشید در یک نگاه منسجم، هم نماد عظمت ذاتی و درونی العظیم و هم نماد برتری و سیطره وجودی الکبیر خداوند در عالم ماده است.

«بنده گفت: «سپس خورشید را بر آن [سایه] دلیل قرار دادیم؛ پس از امتداد آن. پس تجلی نوری وجودی که از خورشید الوهیت فروآویخته است، همان است که سایه‌های معقول را در اشخاصی که به قوه در ذات سایه موجودند، آشکار می‌سازد؛ زیرا الوهیت، عین مألوه را ظاهر می‌کند.» (جندی، ۱۳۶۱، ۴۱۱)

در این تبیین عرفانی جندی از آیه «ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا»، «خورشید» را به مثابه «شمس الالوهیه» و ذات حق در نظر گرفته و براین اساس تابش آن تجلی وجودی بر این سایه‌های معقول، موجب می‌شود تا موجوداتی که به صورت بالقوه در ذات آن حقایق نهفته بودند، از مرتبه علم و قوه به مرتبه عین و فعلیت درآیند. بدین ترتیب، «الوهیت»، عین «مألوه» (آنچه الوهیت را پذیرفته و مظهر او شده، یعنی عالم) را ظاهر می‌سازد.

۵. عالم به مثابه امری خیالی

عالم امری است متوهم که وجود حقیقی ندارد و این است معنای «خیال». یعنی در خیال توچنین است که عالم، امری اضافی و قائم به خود و جدا از وجود حق است، درحالی که در نفس الامر چنین نیست. آیا نمی‌بینی که سایه در عالم حس، متصل به شخصی است که از او کشیده شده و محال است که از او جدا شود، زیرا محال است که یک چیز از ذات خودش جدا شود. درواقع این توهم از منظر معرفت شناختی و نگاه انسان است که عالم را از حق جدا و مستقل می‌بیند و گرنه از جنبه وجودشناختی و حقیقت امر، عالم چیزی جز تجلی خدا نیست.

پس حقیقت خود را بشناس و اینکه تو کیستی و هویت چیست و نسبت با حق کدام است و به چه اعتبار «حق» هستی و به چه اعتبار «عالم» و «غیر» و مانند این الفاظ هستی. پس عالمی هست و عالم‌تری. از این رو حق، نسبت به یک سایه خاص کوچک و بزرگ، و صاف و صاف‌تر، مانند نور است نسبت به حجابش در برابر بیننده در شیشه که به رنگ آن در می‌آید درحالی که در نفس الامر، خود نور رنگی ندارد، ولی ما این گونه آن را می‌بینیم.

از منظر عرفانی هر موجودی به قدر سعه و ضیق هویت خویش مظهر حق تعالی است؛ بنابراین سر اختلاف موجودات و

پدید آمدن کثرات در عرفان آن است که هرچند خداوند در همه چیز ظهور می کند، این ظهور در همه یکسان نبوده، بسته به ظرفیت و قابلیت شدت و ضعف می یابد، به گونه ای که در یک مظهر به نحو کامل ظهور می کند و در مظهر دیگر چنان نازل و کم فروغ که گویی اصلاً ظهوری نکرده است؛ بنابراین همه اشیا در کل نظام هستی محضر و حضرت خداوندند و باری تعالی در آنها حضور دارد. (ابن عربی، ۱۳۸۵، ۱۰۲)

پس اوست حق تعالی که واحد حقیقی است، منزّه از صورت، صفت و لون و شکل در حضرت احدیت و اوست که در مظاهر متکثر به صور مختلفه ظهور کرده به حسب اسماء و صفات و به تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده است.

اعیان همه شیشه های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خوشید وجود

هر شیشه که بود سرخ با زرد و کبود خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

(جامی، ۱۳۹۳، ۷۱-۷۲)

ابن عربی تردید ندارد در اینکه بگوید: سراسر زندگی ما فقط یک رؤیاست و آن صورت های وجود خارجی که می بینیم، خیال اندر خیال است و نور حقیقی یا وجود حقیقی فقط خداست. (عفیفی، ۱۳۸۰، ۱۵۷)

«همچنین، کسی از ما که به حق تحقق یافته است، صورت حق در او بیش از دیگران ظاهر می شود. پس از ما کسانی هستند که حق، شنوایی و بینایی و همه قوت و اعضای آنان می گردد، با نشانه هایی که شریعت - که از حق خبر می دهد - آنها را عطا کرده است؛ و با این همه، او عین سایه است و عین موجود [به خودی خود] نیست، زیرا ضمیر در «شنوایی او» به خود او بازمی گردد، و به غیر او بازمی گردد؛ اما بنده چنین نیست.» (ابن عربی، ۱۳۸۶، ۱۳۶).

پس نسبت این بنده به وجود حق، از نسبت دیگر بندگان نزدیک تر است و چون کار بدین گونه باشد، بدان که تو خیالی و تمام آنچه را که درک می کنی، در ادراکش گویی خیال است، بنابراین وجود سراسر خیال در خیال است و وجود بر هیچ چیز تنها اطلاق نمی شود، به خصوص از حیث ذات و عینش، نه از حیث اسامی اش (ابن عربی، ۱۳۸۶، ۱۳۶).

۶. الگوی سلوکی انسان کامل بر مبنای فص یوسفی

در فصّ یوسفی، انسان کامل مظهر مجموعه‌ای از اسمای الهی است که برخی صریح‌اند و برخی در محتوای فص حضور دارند مجموعه این اسما مسیر سلوک یوسفی را شکل می‌دهند.

الف) اسمای محوری که به صراحت و وضوح در مضمون فصّ یوسفی ذکر شده و در واقع ستون‌های اصلی شخصیت یوسف (ع) و عبارتند از: مصوّر: ریشه رؤیا و عالم مثال و درواقع آغاز تصفیه و پاکی خیال تاصور الهی به درستی منعکس شوند، علیم: فهم باطن وقایع و قدرت تأویل، حکیم: هماهنگی ظاهر و باطن؛ حکمت عملی و نظری و انسجام وجودی، نور: شفافیت باطن و جداسازی شهود الهی از خیال نفسانی، جمیل: اساس جمال یوسفی و محبوبیت معنوی

ب) اسمای ضمنی که در لایه محتوایی فصّ یوسفی حضور دارند و می‌توان گفت این اسما ساختار درونی و باطنی سلوک را کامل می‌کنند مانند: لطیف: لطافت قلب و نفوذ در معانی، رفیق و مهربانی و زیبایی در رفتار، ولی: ولایت علمی و باطنی؛ پشتوانه قدرت تأویل، عزیز: عزت معنوی، صلابت درونی و قدرت الهی در مقام یوسف، رحیم و رؤف: بخشایش و مهربانی در اوج قدرت، قهار: غلبه بر نفس و شهوت خود و نه بر خلق، ظاهر: ظهور حق در صورت رؤیاها، باطن: حرکت از صورت به حقیقت و فهم معنای پشت حوادث که اساس تأویل است. همچنین اسماء دیگری مانند: حفیظ، صبور، رافع، علی و... به این ترتیب می‌توان گفت سلوک مطابق با الگوی یوسفی یعنی تبدیل شدن به انسانی که خیال او پاک، فهم او باطنی، حکمت او موزون، نور او آشکار، لطافت او جاری، جمال او محسوس، رحمت او فراگیر، عزت او الهی و قهر او تنها متوجه نفس خویش است.

نتیجه‌گیری

فص یوسفی به ما می‌آموزد که رابطه حق و خلق، رابطه «غنای» مطلق و «فقر» ذاتی است. داستان یوسف، داستان تجلی «غنای» بی‌نهایت الهی در اوج «فقر» و نیازمندی یک انسان است. تمام اسماء الهی متجلی در این داستان نشان می‌دهند که هویت حقیقی ما، هویتی عاریتی و سایه‌وار است «فهو هویتنا لا هویتنا». بیان تلازم وحدت و کثرت است؛ حقیقت و اصل وجود ما، همان حق و تجلی اوست، درعین حال با تعینات خلقی و تمایز اسماء و صفات خود غیر از حق هستیم؛ بنابراین سوره یوسف

از منظر فص یوسفی، صرفاً یک داستان اخلاقی نیست، بلکه یک نقشه کامل از سفر روح انسان در مراتب تجلیات اسمائی است؛ سفری که با یک رؤیای خیالی آغاز و به شهود حقیقت واحد در پس پرده کثرات ختم می‌شود. این همان راهی است که نویسنده فص در پایان هموار کرده و ما را به نظر کردن در آن فرامی‌خواند.

پژوهش حاضر با تمرکز بر حکمت ابن عربی در فص یوسفی فصوص الحکم، نشان داد که داستان یوسف نه تنها یک روایت تاریخی، بلکه نمودی از سیر وجودی انسان کامل است که از مراتب طبیعت به مراتب روح و نهایتاً توحید مطلق می‌رسد.

ابن عربی در فص یوسفی با نگرشی شهودی به داستان، شخصیت یوسف را به عنوان آینه‌ای از اسماء جمالی و جلالی حق معرفی می‌کند. یوسف (ع) نمونه یک انسان کامل است که با صبر، تسلیم، توکل، علم لدنی و عشق به حق و دیگر اسماء الهی به مقام قرب و ولایت می‌رسد.

از این طریق می‌توان دریافت که شناخت اسمای الهی نه تنها ابزاری معرفتی، بلکه مسیر عینی برای تربیت باطنی و تحقق انسان کامل نیز به شمار می‌رود. داستان یوسف از این حیث، الگوی انسانی کامل برای سالکین راه حق در عرفان نظری و عملی است.

فهرست منابع

- قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۶). فصوص الحکم. ترجمه و شرح محمد خواجه‌وی. تهران: انتشارات مولی.

- ابن عربی. (۱۳۸۷). نفائس العرفان. [بی‌جا]: مکتبه و مطبعه محمدعلی صبیح و اولاده.

- ابن عربی. (۱۴۲۲ ق). تفسیر ابن عربی. بیروت: دار صادر.

- ابن عربی. (۱۴۲۳ ق). الفتوحات المکیه (ج ۴). بیروت: دار صادر.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۶). روانشناسی شفا (بخش هایی از کتاب الشفاء) ترجمه اکبر دانا سرشت. [بی‌جا]: نشر

References

The Holy Qur'an
-

- Aḥmad ibn Ḥanbal. (1995). *Al-Musnad* (Vol. 6). Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir & Ḥamza al-Zayn. Cairo: Dār al-Ḥadīth

- Amin Razavi, M. (1998). *Suhrawardi and the School of Illumination* (Trans. Majd al-Dīn Keyvānī). Tehran: Markaz Publishing

- Al-Ghurāb, M. M. (1981). *al-Radd ‘alā Ibn Taymīyah min kalām al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī: Sharḥ kalimāt al-Ṣūfiyya*. Damascus: Zaid ibn Thabit Press

-.Ebrahimi.Dīnānī, G. E. (1997). *Sha‘ā‘-e Andīsheh va Shuhūd dar Falsafe-ye Suhrawardī*. Tehran:Hekmat Publication

- Ibn ‘Arabi, M. (2007). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Trans. & Commentary by Muḥammad Khājavī). Tehran: Mowlā Publications

- Ibn ‘Arabi, M. (2008). *Nafā‘is al-‘Irfān*. [n.p.]: Maktabat wa Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Ṣabīḥ .wa Awlādih

Ibn ‘Arabi, M. (1422 AH). *Tafsīr Ibn ‘Arabi*. Beirut: Dār Ṣādir

Ibn ‘Arabi, M. (1423 AH). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Vol. 4). Beirut: Dār Ṣādir

- Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn ‘Abd Allāh. (1984). *Al-Mabda’ wa al-Ma’ād*. Tehran: .Institute of Islamic Studies, McGill University in collaboration with University of Tehran
- Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn ‘Abd Allāh. (2007). *Psychology of al-Shifā’* (al-Nafs) (Trans. .Akbar Dānasaršt). [n.p.]: Al-Ma’ī Press
- Ibn Shahrāshūb, M. ibn ‘Alī. (1965). *Manāqib Āl Abī Ṭālib* (Vol. 1). Najaf al-Ashraf: Al-Haydariyya Press
- Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlānā). (2016). *Mathnawī-ye Ma’ nawī*. Based on the critical .edition of Reynold Nicholson. Tehran: Amīr Kabīr Publications
- Kāshānī, ‘A. al-R. (2012). *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfīyya*. Edited by Muḥammad Khājavi. Tehran: Mowlā .Publications
- .Khwārazmī, T. al-D. Ḥ. (1998). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Ayatollah Ḥasanzādeh Āmulī. Qom: Daftar-e Tabliḡhāt-e Eslāmī-ye Ḥawze-ye ‘Elmiye-ye Qom, Markaz-e Enteshārāt
- Kulaynī, M. ibn Ya‘qūb. (1988). *Al-Kāfī* (Vols. 1–2). Trans. Seyyed Jawād Muṣṭafavī
- Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār* (Vols. 10 & 12). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī
- Qaysarī, D. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Seyyed Jalāl al-Dīn Āshtiyāni...
- Suhrawardī, Sh. al-D. Y. (2007). *Ḥikmat al-Ishrāq* (Trans. Seyyed Ja‘far Sajādī). Tehran:
- Azadi, M., Nik-khoo, S., & Faqih Esfandiari, M. (1404).” Moqayese .University of Tehran Press kamāl nahā’i ensān az nazar Rogers va Molla Ṣadra”. Āmūzehā-ye Falsafeye Eslāmī. doi:10.30513/ipd.2025.6634.1577
- Muslim ibn Ḥajjāj al-Nīsābūrī. (2007). *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān*, ḥadīth of Abū Dharr. .Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors
- ‘Afīfī, A. al-‘Alā. (2001). *Sharḥ-i bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Naṣrallāh Ḥekmat. Tehran: Elhām

.Publications

- Ṣahīrī Mazāherī, ‘A. al-R. (2001). *Sharḥ Naqsh Fuṣūṣ al-Ḥikam* Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabi. Tehran: Khorshīd Bārān.

نسخه پیش از انتشار