



## نگاهی به اهمیت نورالله در توصیف ماهیت معرفت صوفیانه با تکیه بر آرای مولانا

### اختیار بخشی<sup>۱</sup>

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۳

### چکیده

در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و بررسی ساختاری به موضوع جایگاه، ماهیت و کارکرد نورالله در فراست و بصیرت صوفیانه در مثنوی و متون مهم صوفیانه پرداخته‌ایم. در مقاله، ضمن بررسی ساختاری حدیث فراست مؤمن، که در باب فهم فراست و بصیرت صوفیانه از احادیث کلیدی است، به بررسی اهمیت عناصری چون «نورالله» و «نظر با نورالله» در تبیین سرشت مبتنی بر نور و رؤیت فراست، بصیرت و معرفت صوفیانه پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم ماهیت و کارکردهای نورالله را در فراست و بصیرت صوفیانه، به‌منظور ارائه الگویی ساختاری که معرفت صوفیانه را توصیف کند، بررسی و تحلیل کنیم. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که عنصر کانونی و بنیادین نورالله در فراست، بصیرت و شهود صوفیانه در مثنوی و آثار صوفیانه چنان اهمیت کانونی دارد که بدون آن، تبیین ماهیت معرفت صوفیانه عملاً غیرممکن است. در پایان، با توجه به یافته‌های پژوهش حاضر الگوی ساختاری زیر را برای توصیف ماهیت معرفت صوفیانه به‌عنوان نتیجه تحقیق ارائه داده‌ایم:

---

<sup>۱</sup> . ikhtiyar.bakhshi@gmail.com.

نورالله ← تجلی نورالله بر قلب صوفی ← بصیرت صوفیانه ↔ معرفت صوفیانه

**کلیدواژه‌ها:** بصیرت، معرفت صوفیانه، مولوی، مثنوی، نورالله.

### ۱. مقدمه

در این مقاله با رویکردی توصیفی-تحلیلی به تشریح دیدگاه‌های مولوی و صوفیان بزرگ درباره نورالله و اهمیت آن در فراست، بصیرت، شهود و معرفت عرفانی پرداخته‌ایم. هدف ما از این پژوهش رسیدن به یک الگوی ساختاری بنیادین در زمینه معرفت‌شناسی معرفت صوفیانه، بر اساس عنصر بنیادین نور و برپایه عناصری مهم فراست و بصیرت صوفیانه بوده است. مثنوی، به‌عنوان متنی صوفیانه که مسلماً حاوی سخنان مولوی است، به منزله سندی در دست ماست و ما، به‌عنوان تحلیل‌گر، از منظر مثنوی و نیز کمابیش آثار دیگر مولوی (دیوان شمس و فیه ما فیه) و آثار صوفیان بزرگ مؤلف، به مقوله‌های نورالله، فراست و بصیرت و معرفت عرفانی نگاه کرده‌ایم.

#### ۱.۱. بیان مسئله تحقیق

در اغلب آثاری که درباره ماهیت تجارب عرفانی از جمله شهود و بصیرت نوشته شده است، بیشتر به مقوله‌های «بیان ناپذیری» (Ineffability) و «توضیح ناپذیری» (Inexplicability) که مربوط به بحث کلی «زبان عرفان» است، تأکید کرده‌اند (برای نظر ویلیام جیمز، والتر ترنس استیس، دایسترو تیتارو سوزوکی و سی. اف. دیویس درباره ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی نک. یثربی، ۱۳۷۰: ۱۳۲-۱۳۳ و ۲۲۲ و فعّالی، ۱۳۷۹: ۳۸۲ تا ۳۸۸). این گونه نگاه‌ها به مقوله تجربه عرفانی و عناصر کشف و شهود و بصیرت عرفانی، کمک چندانی به درک موضوع ماهیت معرفت عرفانی نمی‌کند. علیرضا فولادی، در مفصل‌ترین فصل کتاب «زبان عرفان»، یعنی «عرفان در زبان» ابعاد بیان ناپذیری تجربه عرفانی را با دیدگاهی تحلیلی-انتقادی و با بهره‌گیری از نظرهای صاحب‌نظرانی چون ویتگنشتاین، استیس و عرفای بزرگ مسلمان تبیین کرده است (نک. فولادی، ۱۳۸۹: ۷۹-۱۹۲). اما بعد مهم شایان ذکر دیگر این قضیه، «وجود غیرقابل انکار آثار صوفیانه فراوان» است که حقانیت بحث‌های مربوط به بیان ناپذیری و توضیح ناپذیری تجارب عرفانی را به‌طور جدی زیر سؤال می‌برد. نکته‌ای که فولادی به نقل از آنه ماری شیمل می‌آورد، دقیقاً نقطه ثقل مقاله حاضر، از دیدگاه روش‌شناختی است: «همه عارفان مسلمان و حتی غیرمسلمان، این معمای ذوحدین را تجربه کرده‌اند: آن عارفانی که پارها

گفته‌اند که خاموشی، تنها راه سخن گفتن با خداوند است، دقیقاً آن‌اند که پر حجم‌ترین آثار منظوم و منثور را پیرامون مباحث عارفانه به رشته تحریر کشیده‌اند» (همان: ۷۹). آثار منظوم مولوی شاهدهی بر این مدعا است: مثنوی معنوی، منظومه‌ای با حدود ۲۵۷۰۰ بیت و دیوان شمس با ۴۰۰۰۰ بیت (نک. چیتیک و دیگران، ۱۳۸۳: ۴۶ به نقل از سید حسن نصر)، در حالی پیش روی ماست که مولوی در مثنوی، با وجود توصیفات و توضیحات فراوان درباره ماهیت، کارکرد و ثمره فراست و بصیرت صوفیانه پاره‌ها از بیان ناپذیری تجارب و دریافت‌های عرفانی خود گله کرده است. با توجه به آنچه گفته شد، مسئله تحقیق حاضر این که با توجه به سخنان فراوان مولوی و صوفیان بزرگ در باب ماهیت معرفت صوفیانه با بررسی دقیق ماهیت فراست، بصیرت و شهود صوفیانه، که یکی از انحاء معرفت عرفانی، بلکه ناب‌ترین و اساسی‌ترین آن‌ها هستند، آیا می‌توان با توصیف جایگاه، اهمیت، ماهیت و کارکرد نورالله در فراست، بصیرت و شهود صوفیانه، با صورت‌بندی‌ها و الگوهای پارادایم علمی که با آن‌ها سروکار داریم، به تعریف و توصیف قابل قبولی از معرفت ناب صوفیانه پردازیم و الگویی ساختاری برای معرفت صوفیانه استخراج کنیم که در معرفت‌شناسی معرفت صوفیانه به کار آید؟

## ۲.۱. پیشینه تحقیق

مرتبط با موضوع مقاله حاضر، یعنی فراست در گفتمان صوفیانه-عرفانی، چندین مقاله تخصصی، پیش‌از این نوشته شده است: «بازخوانی مفهوم «فراست» در گفتمان عرفی و عرفانی» (نیکویی و بخشی، ۱۳۸۹) که در آن، به تفکیک مفهوم فراست در دو گفتمان متمایز عرفی و عرفانی پرداخته‌ایم. مقاله «بررسی مقایسه‌ای عنصر نور در مثنوی با مهم‌ترین آثار عرفانی ادب فارسی» (یوسف پور و بخشی، ۱۳۸۸) که مستخرج از رساله دکتری نگارنده مقاله حاضر با همین نام است و در آن جلوه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عنصر نور را در مثنوی بررسی و با آثار عرفانی مهم فارسی مقایسه کرده‌ایم. مقاله «تحلیل پدیدار شناختی کارکردهای فردی و اجتماعی فراست در ادب عرفانی» (سادات ابراهیمی و براتی خوانساری، ۱۳۹۷) که در آن، نویسندگان ضمن این که فراست را نوعی از کرامات صوفیانه دانسته‌اند، به تشریح کارکردهای فردی و اجتماعی فراست در حوزه‌های معرفتی، تربیتی، اقناعی، سیاسی و حکومتی پرداخته‌اند. بخش «کارکردهای معرفتی فراست» در مقاله اخیر، به بحث مقاله حاضر مربوط می‌شود (همان: ۸۴-۸۸). مقاله «فراست در متون عرفانی-اسلامی» (پناهی و مختاری، ۱۳۹۲) که در آن، نویسندگان به تبیین و تشریح چیستی، چگونگی، انواع و صورت‌های بروز فراست بر اساس قرآن و سنت و امهات کتب صوفیه پرداخته‌اند. البته مقالات دیگری نیز در حوزه

فراست وجود دارند که چون محور بحث در آن‌ها، مفهوم فراست در گفتمان عرفی است، از ذکر آن‌ها در اینجا خودداری می‌کنیم. خاطرنشان می‌کنیم که در هیچ‌کدام از مقالاتی که درباره فراست در گفتمان صوفیانه - عرفانی نوشته شده‌اند، به موضوع این مقاله، یعنی اهمیت و جایگاه بنیادین نورالله در فراست و بصیرت صوفیانه به‌منظور توصیف و تبیین ماهیت حقیقی معرفت صوفیانه پرداخته نشده است.

### ۳.۱. روش‌شناسی تحقیق

نگرش ما در این مقاله، مبتنی بر متن یا متن مدار (Text Based Approach) است. در واقع آنچه به‌عنوان ماده خام تحقیق، بررسی و تحلیل، در دست‌های ما و پیش روی ما هست، متون صوفیانه هستند؛ متونی که اصول اساسی، کم و کیف و جزئیات و تفرعات آنچه را که نام آن را، بررسی، تحلیل و تدقیق آثار صوفیانه می‌گذاریم، تشکیل می‌دهند. ساختارهای زبانی، فکری و مفهومی صوفیانه، اغلب محصول احوالی هستند که صوفی در سیر و سلوک صوفیانه خود، تجربه می‌کند. این تجربه با مواجهه و حالات معنوی و عرفانی خاصی هستند که به صوفی امکان می‌دهد که برخی حقایق و معارف را به‌طور حضوری، شهودی، مستقیم و بی‌واسطه دریافت کند که جز از راه تجربه مستقیم، نمی‌توان به ماهیت آن‌ها پی برد، از این رو، یکی از مباحثی که پیرامون ماهیت این احوال مطرح می‌شود این است که بازتاب آن‌ها در ساحت زبان امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر ما با انبوه سخنان و متون صوفیانه مواجه هستیم که موضوع امکان‌ناپذیر بودن بازتاب تجارب صوفیانه در زبان صوفیان را به‌طور جدی زیر سؤال می‌برد. اساساً عرفان اسلامی از دیدگاه ماهیت، «سخن مدار» یا «گزاره مدار» است. در نظر صوفیان، «سخنان پیران صوفیه» حائز اهمیت فراوان است؛ برای همین بعد از آیات قرآن و احادیث نبوی سخنان ارزشمند مشایخ را که «نتیجه مکاشفات، مشاهدات و حال و عیان» (تجربه سلوک، بصیرت، کشف و شهود) آنان است، نه «ثمره حفظ و قال آن‌ها»، الگو و مبنای روش، سلوک، توصیف و صورت‌بندی معرفت عرفانی قرار می‌دهند (نک. عطار، ۵: ۱۳۶۰). از این رو، ما مثنوی و آثار دیگر صوفیانه را، نه به‌عنوان کندوکاو در اصول و

مبانی عقاید صوفیانه<sup>۱</sup>، بلکه به عنوان متن، متنی ادبی - صوفیانه نگاه می‌کنیم. توضیح این که ما این آثار را نه به عنوان اثر (Work) بلکه به عنوان متن (Text) موضوع مطالعه خود قرار داده ایم. این رویکرد حاصل فهم تازه‌ای از زبان و نظام‌های نشانه‌شناسانه مرتبط با آن است و در نتیجه ساختارگرایی حاصل شده است (نک. اسماعیل، ۱۳۷۸: ۱۳۳ و پین، ۱۳۷۹: ۱۱). فهم درست متون صوفیانه از جمله مثنوی، مستلزم ادبیات‌شناسی یا بوئیقای خاصی است (بوئیقای صوفیانه) که هدف از آن خود متون صوفیانه نیست، بلکه قابلیت فهم آن‌ها در قالب ساختارهای معدود است. ما می‌توانیم قواعد و قوانین حاکم بر تفسیر متون صوفیانه را تبیین کنیم (برای هدف حقیقی ادبیات‌شناسی، نک. سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۱۵۲). وقتی که ما، از متن سخن می‌گوییم، ناچاریم که بر ماده اصلی سازنده آن، یعنی زبان، تمرکز کنیم. از دیدگاه ساختارگرایی، زبان مؤلف، واقعیت را منعکس نمی‌کند، بلکه ساختار زبان است که واقعیت را تولید می‌کند. در زمینه مورد بحث ما، تمرکز بر ساختار زبان عرفان، یا به عبارت بهتر و دقیق‌تر، ساختار زبان صوفیانه، الزامی است. زبان صوفیانه، یعنی زبانی که حاوی واژگان خاص یا اصطلاحاتی است که صوفیان با آن‌ها، عقاید خاص خود را توضیح داده و هر یک از منظر خودشان که حاصل تجربیات صوفیانه‌شان است، ماهیت عرفان اسلامی یا تصوف را تعریف، تشریح، توصیف و صورت‌بندی کرده‌اند. در میان واژگان و اصطلاحات صوفیان، عنصر نور (نورالله)، از دیدگاه نشانه‌شناسی، مهم‌ترین عنصری است که در ساختار زبان صوفیانه می‌تواند ما را به فهم پدیدارشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفان اسلامی برساند. متن مدار بودن مطالعه ما، به معنای محدود شدنمان در عین سخنان مثنوی و آثار صوفیانه نیست، چراکه در حقیقت، چیزی روشن‌تر از خود ابیات مثنوی و سخنان صوفیان بزرگ - که در این باره فراوان است - وجود ندارد. بررسی ما، همان‌گونه که رولان بارت در باب نقد، عقیده دارد، نوعی فرازبان (Meta language) است؛ یعنی زبانی که روی زبان اولیه (زبان موضوع) پیاده شده است و برای فهم، توصیف و تفسیر معنا یا معناهای پنهان آن زبان به کار می‌رود (نک. بارت، ۱۳۷۷: ۳-۴) و در این فرازبان، خواهیم کوشید که ارتباط ساختاری عناصر پایه

نور، فراست، بصیرت صوفیانه را مطابق با الگویی ساختاری که ارائه خواهیم کرد در معرفت-شناسی تصوف بررسی کنیم. البته، به جهت جلوگیری از تقلیل‌گرایی، ادعا نداریم که صورت‌بندی و گنجاندن عناصر خاص در الگوی ساختاری که ارائه خواهیم کرد، تنها روش ممکن است. پیدا است که در این گونه رویکردها، همواره بیم آن می‌رود که الگوی پیشنهادی نتواند ساختار مورد بحث را به صورت جامع و مانع توصیف و تشریح کند. اما با توجه به اهمیت بنیادین نورالله در معرفت صوفیانه که به نظر می‌رسد هیچ گونه معرفتی بدون تجلی آن، یعنی تجربه مکاشفه و شهود صوفیانه ارزش معرفتی ندارد، اهمیت پژوهش‌هایی از این دست مشخص می‌شود.

روش تحلیلی که در این مقاله به کار بسته‌ایم، ساختارگرایی (Structuralism) است. مهم‌ترین مفهومی که در ساختارگرایی مطرح است، ساختار (Structure) و پس از آن مفهوم الگو (Pattern) است (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۵). عنصر مهم دیگر «ارتباط» (ارتباط متقابل میان عناصر ساختار) است. مطابق ساختارگرایی، در هر نظام، هیچ عنصری به تنهایی معنایی ندارد و معنا از ارتباط متقابل عناصر یک نظام با یکدیگر از یک سو و با کلیت نظام از سوی دیگر حاصل می‌شود. آموزه متمایز ساختارگرایی واقعی، این عقیده است که واحدهای منفرد هر نظام (نشانه‌ها، عناصر و اجزا)، صرفاً به دلیل مناسبات و ارتباطشان با همدیگر معنی پیدا می‌کنند. به بیان دیگر، ساختارگرایان مدعی‌اند که معنا فقط از طریق نظام مشترک روابط و مناسبات قابل بیان است. برای همین آن را باید در روابط میان اجزای متشکله یک نظام جست (ایگلتون، ۱۳۸۶: ۱۳۰ و برسلز، ۱۳۹۶: ۱۳۱-۱۳۲). از آنجا که ساختارهای اساسی بی‌گمان در دل متن جادارند (نک. هارلند، ۱۳۹۳: ۳۵۳)، کشف و توصیف ساختارهایی که بتوانند، معرفت صوفیانه را تبیین کنند، با مراجعه به و کندوکاو در متن مثنوی و آثار صوفیانه دیگر امکان‌پذیر است. ساختارگرایی در مطالعات ادبی، بوطیقای را ترویج می‌دهد که توجهش معطوف به قراردادهایی است که متون ادبی را ممکن می‌سازند. این روش درصدد ارائه

تفسیری جدید از آثار ادبی نیست، بلکه می‌خواهد دریابد که معناها و تأثیراتی که دارند، چگونه میسر شده‌اند. در این مقاله فرض بر این بوده است که توصیف و صورت‌بندی نشانه‌ها و عناصر اصلی سخنان صوفیانه فراوان در مثنوی و آثار دیگر صوفیانه دیگر که به جایگاه، ماهیت و کارکرد نورالله در فراست و بصیرت صوفیانه مربوط می‌شوند، بر اساس روابط متقابل این عناصر با همدیگر از یک سو و با کل ساختار از سوی دیگر، می‌تواند راهی باشد که به ما در رسیدن به یک الگوی ساختاری که بتواند ماهیت بنیادین معرفت صوفیانه را نشان دهد، کمک کند. برای این منظور بررسی و تحلیل نشانه‌شناختی نشانه‌های مرتبط با عنصر محوری و بنیادین نورالله، در مثنوی و آثار صوفیانه دیگر اهمیت اساسی و حیاتی دارد. هر چند پدیده‌های چندوجهی، گسترده، پیچیده و عمیق مثل معرفت صوفیانه، راه را برای ارائه هرگونه تعریف جامع و مانع می‌بندد، اما می‌توان با مشخص کردن نشانه‌های بنیادین این متون، آن‌ها را به واسطه وجود ساختارهای بنیادی، زیرساختی، قاعده‌مند و نسبتاً ساده، قابل ادراک، توصیف و تعریف کرد (نک سجودی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). بی‌شک متون صوفیانه، که مثنوی مولوی مهم‌ترین و مفصل‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود، دارای ساختار/ساختارهای معرفتی خاص هستند و می‌توان با روش ساختارگرایی، انبوه به‌ظاهر بی‌نظم مطالب موجود در آن را، از طریق کشف و تشریح الگوهای اساسی و ساختاری بنیادی انگشت‌شمار، معنی‌دار، توصیف و تحلیل کرد.

برای صورت‌بندی علمی یافته‌های این مقاله، ناگزیریم به مفهوم الگو بپردازیم. ساختار در یک معنا الگو یا مدل را تداعی می‌کند. الگو دارای همان ویژگی‌های ساختاری است که در نظام واقعی وجود دارد، از این رو توسل به الگوهای نظری و تجربیدی در همه علوم، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است. با توجه به این که با کمک الگو می‌توانیم واقعیت‌ها یا پدیده‌های معنوی (مثل ماهیت بصیرت و معرفت عرفانی) را در ذهن خود مجسم کنیم، الگو می‌تواند به درک بهتر کلیت پدیده‌ای، مانند معرفت عرفانی منجر شود. در علم، رسیدن به یک هم‌نگری جامع قضایای متعدد در قالب یک مجموعه پیوسته و منطقی که با کمک آن بتوان برخی از پدیده‌ها را تبیین کرد، یا اصل یا اصله‌ای کلی و مجرد یا تبیین مجموعه‌ای از واقعیت‌ها از لحاظ ارتباط

متقابلشان با یکدیگر (نظریه) با توسل به الگو یا مدل صورت می‌گیرد. «الگوسازی» یکی از شیوه‌های راهبردی «نظریه‌پردازی» است (برای اهمیت الگو در علوم نک. توسلی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۳۰). الگوها بر مبنای قیاس و شباهت ساخته و پرداخته می‌شوند و برخلاف نظریه برای تبیین فرایندهای پیچیده به کار نمی‌روند، بلکه به منظور ساده و قابل فهم کردن این فرایندها به کار می‌روند (نک. هرگنهان و السون، ۱۳۸۵: ۷-۴۶، صدری افشار و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۲۶۱ و توسلی، ۱۳۸۶: ۵).

عرفان‌شناسی یا عرفان‌پژوهی، به عنوان یک علم، برای بررسی، توصیف، تحلیل و مطالعه بهتر پدیده بنیادین، گسترده، پیچیده، عمیق و متحوّل شونده عرفان، و نیز برای نظریه‌پردازی در این باب، بهتر است شیوه برخورد فکری «الگو مداری» یا «رویکرد الگو مدار» (Pattern-based approach) را در پیش بگیرد و برای تبیین ساختار پیچیده پدیده معنوی معرفت صوفیانه به الگوهای ساده و قابل درک متوسّل شود. سخنان مربوط به فراست و بصیرت صوفیانه در مثنوی و آثار صوفیانه دیگر، از جهت ارائه الگویی قابل اطمینان و استناد در عرفان-پژوهی، عرفان‌شناسی یا معرفت‌شناسی تصوّف (Epistemeology of Sufism) ارزشمند و قابل بررسی و تحلیل است. برای رسیدن به این منظور، در این مقاله، با شیوه تفسیر و تحلیل مثنوی با خود مثنوی و متون صوفیانه دیگر، در پی بررسی این موضوع خواهیم بود که توصیفات مولوی و عرفای بزرگ در باب فراست و بصیرت عرفانی و بینش فراروان‌شناختی چه اندازه می‌تواند ما را در تبیین علمی و نظام‌مند ماهیت بصیرت و معرفت صوفیانه یاری دهند. موفقیت ما در این بحث حائز کمال اهمیت است؛ چراکه شناخت جایگاه و کارکرد نورالله در فراست، بصیرت و معرفت صوفیانه، می‌تواند باری باشد، برای توصیف مقوله‌های دشوار توصیف تجربه عرفانی و شهود عرفانی با مبانی معرفتی عینیت‌گرای علمی که موضوع مورد مطالعه معرفت‌شناسی جدید عرفان است (نک. فولادی، ۱۳۸۹: ۳۷-۴۱).



با توجه به کثرت تبیین‌های مولوی در باب «شهود و بصیرت عرفانی» با بهره‌گیری از عناصر وابسته و همبسته به عنصر محوری «نور» در مثنوی، دیوان شمس، و با بهره‌گیری از شواهد از عارفان بزرگ در این مقاله بر آنیم نشانک‌دهی که هرچند فراست، بصیرت و شهود صوفیانه، به‌عنوان تجربه عرفانی ناب، ماهیتی قدسی و معنوی دارد اما سازوکاری قابل توصیف و تبیینی دارد (سازوکار تابش و انعکاس) و رازورانه، رمزآمیز، جادویی، پنهان و غیرقابل فهم و بیان نیست. در اینجا سؤالی پیش می‌آید: چرا محققان بزرگی چون ویلیام جیمز و استیس و عارفان مفسری چون دایسترو سوزوکی بر ویژگی‌های بیان ناپذیری و توضیح ناپذیری تجارب عرفانی پای فشرده‌اند؟ در جواب این سؤال ناگزیریم که به کلمات «سر» و «غیب» (محتوای آنچه عارف در پرتو نور خدا می‌بیند) در تصوف نگاهی دوباره بیندازیم. سخن حکیم محمد بن علی ترمذی (ف. ۲۸۵هـ.ق)، مفسر و لغوی بزرگ قرن سوم هجری، در باب «علم الباطن» (همان علم نهان در زبان مولوی: نک. همان: ۱۴۷ مثنوی ۱/۳۴۸۰)، راهگشای ماست: «این علم، مولود صفای پیوند باخداست. انسان در مقابل اطاعت از خدا، نوری از او دریافت می‌کند که با آن بخشی از سر حق و بخشی از سر خلق را کشف می‌کند» (نویا، ۲۳۵: ۱۳۷۳). بر پایه این سخن عرفانی، بخشی از غیب و اسرار آن مربوط به خدا و بخشی از آن مربوط به ضمیر و دل انسان‌ها می‌شود. بر اساس این تلقی، بصیرت و شهود صوفیانه، نه بر مبنای خود تجربه‌کننده (عارف) و نه حتی نورالله که بر قلب عارف تجلی کرده، بلکه بر پایه «آنچه شهود می‌شود»، به دو نوع کلی قابل تقسیم است: بخشی از بصیرت عرفانی که مربوط به کشف و شهود الله با تجلی نور خود الله می‌شود با «وله» (قس. ریشه کلمه الله) و «حیرت محض» همراه است. در متون صوفیانه در این مورد شواهد زیادی وجود دارد. تجلی نورالله بر وجود صوفی، سبب «شهود» الله می‌شود و صوفی را از خودش و از دیگر انسان‌ها (ما سوی الله) «غائب» و «فانی» و به الله «حاضر» و «باقی» می‌کند. تجلی نورالله بر سر انسان عارف، سبب سلطه و استیلای حق بر باطن انسان عارف و بی‌خویشتنی و بی‌اختیاری او، غیبت او از خود و خلق، استغراق او در حق، مسلوب‌الاختیار و مسلوب‌الاراده شدن او، خودفراموشی‌اش و «تحیر» عارف می‌شود و این که

حق، با استیلای مطلق بر وجود عارف، وجود عارف را چنان فانی و غائب می‌کند که خودش با چشمان عارف می‌بیند و خودش با گوش‌های عارف می‌شنود، با دست‌ها او می‌گیرد و زبان او سخن می‌گوید (مقام فناء فی الله). همین مقام عرفانی «حیرت محض»، در سخنانی عارفانه از سهل بن عبدالله تستری و ذوالنون مصری «غایت معرفت عرفانی» شمرده شده است: «سهل بن عبدالله گوید: غایت معرفت دو چیز است: از خودبی‌خودی و حیرت محض. ذوالنون گوید: عارف‌ترین کس به خدای، متحیرترین کس است، در وی». صوفی که به این مقام می‌رسد و این مقام را تجربه می‌کند، علائمی مانند یادزدودگی (Amnesia) یا بیماری فراموشی یا زوال حافظه یا کارکردهای ذهنی دیگر (Alzheimer's disease)، از خود نشان می‌دهد و شدت آن به حدی است که نزدیک‌ترین دوستانش و حتی خودش و هویت خودش را نیز نمی‌شناسد (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۴۵-۵۴۶ و نیز برای نمونه‌های بیشتر، نک. همان: ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۰-۱۱۲). این حیرت محض، مجالی برای خودآگاهی و توضیح و توصیف برای عارف باقی نمی‌گذارد؛ چون آنچه مشهود می‌شود، «نور محض» است که «آگاهی محض» را سبب می‌شود و این آگاهی محض، بدون واسطه‌هایی از «حرف و صوت و گفت»- که این‌ها هم، در این مورد، کاملاً قاصر هستند- امکان‌پذیر نیست. این بخش را صوفیه با اصطلاحاتی چون «شهود»، «مشاهده»، «حیرت»، «غیبت»، «استغراق» و «فنا فی الله» ذکر کرده‌اند و ویژگی‌های بیان‌ناپذیری و توضیح‌ناپذیری مربوط به همین بخش است. اما بخشی از تجربه تجلی نورالله بر دل صوفی و فراست و بصیرت صوفیانه حاصل از آن که در آن، سخن از بصیرت ماسوی‌الله و سرّ خلق و محتوای ضمیر آن‌ها و کارکردهای فردی و اجتماعی آن است، نه تنها قابل بیان و قابل توضیح است، بلکه حجم زیادی از آثار صوفیانه، به‌ویژه مثنوی را شامل می‌شود و عنصر اساسی تعیین‌کننده نحوه ارتباط و تعامل روان‌شناختی و اجتماعی صوفیان حقیقی، مثل مولوی، با مردم، در زندگی و سلوک عرفانی‌شان به شمار می‌رود. این بخش از کشف اسرار و حقایق غیب، در مثنوی شامل بیش از هزار بیت است و با مقوله‌های چون تجلی، تابش و انعکاس و

سرشت نوری (تابشی-انعکاسی) بصیرت و معرفت صوفیانه، قابل بررسی و صورت‌بندی و مقوله‌بندی علمی است. به بیان دیگر، ما با روش ساختارگرایی، به جای توصیف تجربی-پدیدار شناختی تجربه صوفیانه می‌توانیم به شناسایی ساختارهای زیربنایی پردازیم که امکان این تجربه را فراهم می‌آورند (برای توصیف این هدف ساختارگرایی، نک. کالر، ۱۳۸۲: ۱۶۵-۱۶۶).

## ۲. بررسی جایگاه و کارکرد نورالله در فراست و بصیرت عرفانی در مثنوی مولوی و آثار مهم صوفیانه

### ۱.۲. نگاهی به اهمیت و کارکرد نورالله در فراست ایمانی در آثار صوفیان متقدم

قبل از این که به جنبه‌هایی از بصیرت عرفانی که مولانا در مثنوی با اشاره به حدیث فراست به آن‌ها اشاره می‌کند، پردازیم، بهتر است برای فهم مقوله‌های فراست و بصیرت عرفانی نگاهی به آثار صوفیانه قبل از مولوی بیندازیم. در رساله قشیریّه عنصر نور بیشتر از همه باب‌ها در باب سی و پنجم (در فراست) آمده است که بیان‌کننده وابستگی ذاتی فراست ایمانی، به نورالله و تجلی آن بر قلب انسان مؤمن است (نک. قشیری، ۱۳۸۱: ۳۶۶-۳۸۸). از میان متقدمین صوفیه ابوسعید خراز (۲۸۶هـ.ق.؟) کسی است که دقیق‌ترین توصیفات را در باب مقوله فراست دارد. ابوالقاسم قشیری سخنانی از او را نقل می‌کند: «هر که به نور فراست نگیرد، به نور حق نگریسته باشد و ماده علم او از حق بود و او را سهو و غفلت نباشد، بلکه حکم حق بود که بر زبان بنده برود و آنچه گفت به نور حق نگیرد؛ یعنی، نوری که حق تعالی او را بدان تخصیص کرده باشد» (همان: ۳۶۷). عطار این سخن ابوسعید خراز را با اندکی تفاوت در پایان آن آورده است: «...بل که حکم حق بود که زبان بنده را بدان گویا گرداند» (عطار، ۱۳۶۰: ۴۶۱). عناصری که در تبیین خراز دیده شده عبارت‌اند از: «محوریت نور حق و وابسته بودن فراست و بصیرت عرفانی به آن»، «علم بودن فراست و نور بودن سرشت و ماده علم فراست»، «بری بودن تفرس با نورالله، از سهو و غفلت»، «گویاشدن متفرس به حکم حق» (ماهیت بی‌اراده

ناخودآگاهانه و الهامی و جبری علم حاصل از تفرّس) و «تخصیص نور حق به مؤمن حقیقی و عمومی نبودن این تجربه ناب عرفانی». خراز در سخن مهمّ دیگری با اشاراتی که به آیات قرآن کرده است (سوره النساء، آیه ۸۳ و سوره الحجر، آیه ۷۵) بین «استنباط» و «توسّم» بافراست و بین «مستنبط» و «متوسّم» با «متفرّس» این همانی ایجاد کرده است و درجه فراست را به اندازه تابش نور خدا بر دل عارفان (خاصّان در ایمان) دانسته است و خاطر نشان کرده است که آنان با آن نور معانی را درک می کنند. او نهایت درجه فراست را با برداشتی از آیه ای از قرآن (سوره آل عمران، آیه ۷۹) متعلّق به «ربّانین» (عالمان ربّانی و حکیمان الهی) دانسته است که به مقام فنای صفات بنده در صفات حق رسیده اند و «اخلاق حق گرفته اند» (تخلّق به اخلاق الله) (نک. قشیری، ۱۳۸۱: ۳۶۹). عطار در تذکرة الاولیا و در ذکر بشر حافی، با عباراتی که حاکی از تجربه عرفانی است، به همین نکته پرداخته است: «جمعی از اصحاب خلوات ... در جمله اشیاء سرّ نورالله دیدند. بشر را همین حال بود. بل که نورالله چشم رونده گردد که بی بصر بجز خود را نبیند و هر که را خدای - عزّ و جلّ - چشم او شد، جز خدا نتواند دید ... المؤمنُ یَنْظُرُ بُنُورُ اللَّهِ» (عطار، ۱۳۶۰: ۱۲۹ و نیز نک. همان: ۲۸۲، سخن ابو سلیمان دارائی).

## ۲.۲. حدیث فراست مؤمن و اهمیت نورالله در فراست و بصیرت عرفانی

مهم ترین نکته ای که در باب فراست، بصیرت و معرفت صوفیانه، در منظر مولوی، باید در نظر داشت، کارکرد بنیادین نورالله است. این کارکرد در حدیث مشهوری از پیامبر اسلام (ص)، که به «حدیث فراست مؤمن» مشهور است: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بُنُورَ اللَّهِ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۴). بر مبنای این حدیث، نورالله که در قرآن و در آیات متعدّد به آن اشاره شده است<sup>۲</sup>، سبب بصیرت قلبی، یعنی دید فراوان شناختی و فرا طبیعی انسان مؤمن می - شود. استناد و استشهاد به این حدیث، برای توصیف و تبیین تجربه بصیرت عرفانی در آثار صوفیه قبل از مولوی، فراوان دیده می شود.<sup>۳</sup> اهمّیت کانونی فراست، بصیرت و رؤیت در پرتو نورالله در دید صوفیان متقدّم چنان است که جنید بغدادی، عارف را «آنکه از سر تو

سخن گوید و تو خاموش باشی» تعریف کرده است (همان: ۵۱) و عرفان و معرفت عرفانی را همان فراست و بصیرت عرفانی دانسته است. این گونه سخنان در تعریف عارف، نشان از اهمیت بنیادین فراست با نورالله در معرفت‌شناسی تصوف دارد.

در بررسی دقیق آثار صوفیانه، درمی‌یابیم که فراست ایمانی که همان فراست با نورالله باشد، از سوی صوفیان بزرگ، به‌عنوان یک حال صوفیانه و مقدمه‌مقام مشاهده یا شهود صوفیانه تلقی شده است؛ برای نمونه ابوالقاسم قشیری در رساله قشیریه، ارتباط فراست را با «نور تجلی» و مقام «مشاهدت» روشن می‌دارد و نیز با ذکر سخنی از یک صوفی ناشناخته، بر مبنای آیه‌ای از قرآن، تجلی نورالله را زنده‌کننده قلب انسان می‌شمارد؛ یعنی نورالله زنده‌کننده و فعال‌ساحتی از وجود انسان است که در همه انسان‌ها، به‌جز انسان‌های خاص، در حالت کمون و بالقوگی یا «مرگ» است و تنها با نورالله، زنده و فعال می‌شود: «کسی گفته از این طایفه، اندر معنی قول خدای عز و جل، آنجا که گفت أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ؛ یعنی مرده خاطر را زنده کردیم، به نور فراست و او را نور تجلی دادیم و مشاهده، چنان نبود که غافل در میان اهل غفلت می‌رود و گفته‌اند چون فراست درست گردد، از آنجا به مقام مشاهدت رسد» (نک. قشیری، ۱۳۸۱: ۳۸۶). در این سخنان، نکات مهم در باب معرفت‌شناسی تصوف حاصل می‌شود: موضوع مهم اول، «این‌همانی نور فراست (نورالله) با نور تجلی و نور مشاهده» است. معلوم می‌شود که منظور عرفا نوری واحد (نورالله) است و تعدد و تنوع در الفاظ دیده‌شده. موضوع مهم دیگر، «دل» (قلب)، یعنی ابزار معرفت صوفیانه است. منظور از دل، در اینجا، همان است که در کلمه ترکیبی «صاحب دل» که در عرفان اسلامی، همان عارف و صوفی حقیقی باشد، موردنظر است. این دل در ادبیات صوفیانه، حاصل تجلی نورالله بر وجود صوفی حقیقی است و روح و جان نورانی دیگری، علاوه بر روح دیده‌شده بر کل انسان‌هاست که تجلی‌گاه نورالله است و اختصاص به مؤمنان و عارفان حقیقی دارد. مولوی این ساحت از ساحات وجودی انسان‌های نورانی را «دریای نور» توصیف می‌کند و می‌گوید همین دل است که نظرگاه الله قرار می‌گیرد و عارف را صاحب بصیرت ناب عرفانی می‌کند: «دل نباشد غیر آن دریای نور/

دل نظرگاه خدا و آنگاه کور؟» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۲۲۷۰). این ساحت خاص، غیر از ساحت وجودی جسم و روح است که در همهٔ انسان‌ها وجود دارند و از آن در ادبیات صوفیانه به «آینه» (به تعبیر مولوی آینهٔ غماز) تعبیر می‌شود و نظرگاه الله است و قابلیت فراست و مشاهده و بصیرت عرفانی را به انسان می‌بخشد. مهم‌ترین موضوع در این سخنان قشیری، ارتباط فراست ایمانی با نورالله، با مقام مشاهده صوفیانه است که می‌توان، آن را، به‌عنوان نقطهٔ اتکای این مقاله نیز به حساب آورد. توضیح این که فراست ایمانی، هم طلیعه و مقدمهٔ مقام مشاهده است و هم این که بدون «درست شدن آن»، یعنی محقق شدن، کامل شدن و تثبیت شدن آن، رسیدن صوفی به مقام مشاهده یا بصیرت صوفیانه که همان معرفت ناب صوفیانه باشد، غیرممکن است. قشیری، درجایی دیگر، ضمن نقل سخنی از عمرو بن عثمان مکی، «مقام مشاهده»، را «بصیرت و معرفت در پرتو انوار متواتر تجلی نورالله» توصیف می‌کند: «... و هیچ کس زیادهٔ نیارد در بیان تحقیق مشاهده، بر آنچه عمرو بن عثمان المکی گفت و به معنی، آنچه او گفت آن است که انوار تجلی متواتر بود بر دل وی، بی آنکه چیزی او را پوشیده کند و به چیزی بریده شود، چنان که شبی بود تاریک و برق اندر وی متوالی بود، کی هیچ فترت و تراخی نیفتد. آن شب اندر تقدیر، چون روز بود. دل همچنین بود؛ چون تجلی، دائم بود، او را همه، روز بود و شب، از میانه برخیزد» (همان: ۱۱۸). مشاهده می‌شود که فراست، در پرتو یک بار تجلی نورالله اتفاق می‌افتد و در اصل یک «حال» صوفیانه محسوب می‌شود که اگر این تجلیات متواتر و متوالی باشد، دیگر به آن فراست نمی‌گویند، بلکه «مقام مشاهده» می‌گویند و از همین رو است که صوفیان، فراست را مقدمه، پایه و طلیعهٔ مقام مشاهده دانسته‌اند. مولوی این ذومراتب و ذودرجات بودن فراست، بصیرت و معرفت صوفیانه را با تمایزی هوشمندانه که بین «صوفی» (اهل حال) و «صافی» (اهل مقام) قائل می‌شود، بیان می‌کند. صافی (ولی حق) در نظر او از صوفی بالاتر و برتر است، چون صوفی «اهل حال» و «ابن الوقت» است و صافی «اهل مقام»؛ صوفی گاه‌به‌گاه از تجلی نور خدا بهره‌مند و صاحب فراست ایمانی می‌شود،

در حالی که صافی، از کثرت تجلیات الهی، در نورالله غرق است و در مقام مشاهده، استغراق، حیرت و فنا به سر می‌برد؛ به بیان دیگر بصیرت عرفانی او دائم و لاینقطع است: «هست صوفی صفا جو ابن وقت / وقت را همچون پدر بگرفته سخت / هست صافی، غرق نور ذوالجلال / ابن کس نی فارغ از اوقات و حال / غرقه نوری که او لم یولد است / لم یلد لم یولد آن ایزد است» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۱۴۳۴-۱۴۳۶).

نکته مهمی که ذکر آن، در اینجا لازم است این است که پرداختن ما در این مقاله به عنصر فراست، در توصیف و تبیین ماهیت معرفت صوفیانه به این جهت ارزش حیاتی و بنیادین دارد که هرچند، توصیف ماهیت مواجید صوفیانه در مقام مشاهده، یعنی توصیف ماهیت و کیفیت نورالله و تجلی نورالله بر قلب صوفی که سبب باز شدن بصیرت قلب او و شهود حقایق غیبی و ماوراءطبیعی می‌شود، تا حد غیرممکن، دشوار است، اما توصیف جایگاه و عملکرد نورالله در فراست، بصیرت و معرفت صوفیانه، با توجه به فراوانی آیات مثنوی و جملات صوفیانه در آثار صوفیانه، در این مورد، می‌تواند ما را به توصیف ماهیت مشاهده صوفیانه و در نتیجه توصیف و تبیین معرفت صوفیانه برساند. این که نورالله، چه ماهیت و کارکردی دارد و چگونه بر قلب پاک صوفی مؤمن تجلی می‌کند و تجلی آن سبب چه قابلیت‌ها و کارکردهایی در معرفت صوفیانه می‌شود، بدون توجه به سخنان صوفیان بزرگ، از جمله مولوی، که حاصل از تجربه صوفیانه خود آن‌ها در این زمینه است، غیرممکن می‌نماید.

این موضوع که در این بخش، حدیث فراست مؤمن را به عنوان مبنای بحث اهمیت نورالله در فراست و بصیرت صوفیانه می‌آوریم، قابل توضیح است. هدف ما از ذکر این زمینه، این نیست که صوفیه از جمله مولوی آثار خود را صرفاً برای اثبات حقیقت احادیث نبوی یا تفسیر آیات قرآن آفریده‌اند، بلکه آن‌ها در پرتو تجربه‌های عرفانی ناب خود، فحوای آیات و احادیث را زیسته، آن‌ها را از آن خود کرده و در زبان خاص و جدید خود ارائه داده‌اند. به گفت پل نوین، زبان عرفان تجربه اصیلی را در خود دارد و هم‌زمان با وجود تجربه، در همان حرکتی که تجربه را به آگاهی می‌برد، به وجود می‌آید. تفسیر عرفانی، تمایل به گذشتن از قرائت

استنباطی قرآن به تأویل مبتنی به تجربه دارد؛ یعنی، در عالم الهام و تجرید و با توجه به تجربه درونی - که از داده‌های قرآنی (و احادیث نبوی) درمی‌گذرد - بسط می‌یابد. سخنان و معانی صوفیان، از تلاقی نور باطن صوفیان با نص مقدس حاصل می‌شود. از این تلاقی تجربه و نص درعین‌حال، زبانی پدید می‌آید که همان زبان عرفان است (نک. نوبا، ۱۳۷۳: ۸-۱۸، ۵۲ و ۱۸۰). این نظر، در مورد مولوی و آثار او به‌ویژه دیوان شمس و مثنوی مصداق کامل پیدا می‌کند. مثنوی و دیوان شمس، در غلبه سکر و وجد به نظم درآمده‌اند (نک. زرین کوب، ۱۳۸۲: ۲۵۱)، یعنی در گرماگرم تجربه عرفانی زاده شده‌اند و محصول تجربه ناب عرفانی و تجلیات نورالله هستند و از این رو، زبان مولوی در مثنوی و دیوان شمس، زبانی ناب و تازه است و تجربه زایش شعر در مثنوی و دیوان شمس در همان زبانی زاده شده است که تجربه، خودش آن را زاده است. به بیان دیگر، آثار شفاهی و جوششی - الهامی مولوی، حاصل و برآیند تجربه عرفانی وجودی، حضوری، شهودی و ذوقی او و بلکه عین آن تجربه و جریان معرفتی حاصل از همان تجربه است که صورت زبانی پیدا کرده است و مولوی مفاد آیات مربوط به نورالله و نور انسان‌های مؤمن و احادیث نبوی، از جمله، حدیث فراست مؤمن و احادیث مشابه دیگر را که در خود «محقق» ساخته است، در قالب کلمات در مثنوی و دیوان شمس متجلی کرده است. به بیان دیگر فراست و بصیرت صوفیانه مولوی نیز، در تکوین ابیات مثنوی و دیوان شمس مؤثر بوده است.

### ۳.۲. نگاهی به عناصر مهم و اساسی فراست ایمانی بر اساس حدیث فراست

#### مؤمن

مولوی در ابیات متعددی از مثنوی به فراست ایمانی، حدیث فراست و بازسته بودن بصیرت و معرفت صوفیانه به نورالله پرداخته است و جنبه‌هایی از کارکرد نور خدا را با استفاده از حدیث مزبور تبیین کرده است. جنبه‌هایی که می‌توان آن‌ها را تحت مقوله فراروان‌شناختی «ادراک فراحسی» (Esp/Extrasensory perception)، یعنی تجربه ادراک در غیاب تحریک



اندام‌های حسّی یا تجربه و قایع خارجی از طریقی غیر از حواس پنجگانه، به وسیله روشن بینی یا تله پاتی مطالعه کرد (نک. اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۶: ۶۹۲ و ۷۰۶ کاپلان و سادوک، بی تا: ۸۷). فراست ایمانی و بصیرت صوفیانه در تصوّف، دارای «حوزه یا میدان معنایی»<sup>۵</sup> (Semantic Field) ویژه و تمدید شده است که آن را از معنای قاموسی آن در زبان فارسی یا از قیافه شناسی (Physiognomy) حاصل از تجارب اجتماعی یا معنای شبیه این، در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف متمایز می‌کند. عنصر بنیادین، مرکزی و محوری حوزه معنایی که فراست، به آن تعلق دارد، «نورالله» و تجلی آن بر دل صوفی است. جایگاه و کارکرد بنیادین این عنصر را در حدیث فراست می‌بینیم. عناصر اصلی این حدیث عبارت‌اند از:

الف - «اتقوا» (پرهیزید / بترسید): که خطاب و امر برای «تحدیر»، «انذار» و «توبیخ» و مبین وجه تحدیری فراست است. از آنجا که در بحث فراست صوفیانه، انسان مؤمن متفرس، بر اثر نظر با نورالله، بر ضمائر انسان‌ها وقوف پیدا می‌کند، ویژگی «توبیخ و انذار» دیگران را بر اثر افکار بدی که از ذهن آنان می‌گذرد، پیدا می‌کند (نک. نوپا، ۱۳۷۳: ۲۵۲-۲۵۳). این جنبه از فراست ایمانی، خواه ناخواه، زمینه‌های روان‌شناختی و اجتماعی (مربوط به جنبه‌های ارتباط و تعامل اجتماعی عارف متفرس با دیگران) برجسته می‌شود که البته در سلوک عرفانی وزندگی معنوی عرفا بسیار مهم و حیاتی است. در مثنوی نمونه‌های متعددی از تحدیر مخاطب، از دارنده فراست و بصیرت عرفانی دیده می‌شود: «شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش / شیخ چون شیر است دل‌ها بیشه‌اش / چون رجا و خوف در دل‌ها روان / نیست مخفی بر وی اسرار جهان / دل نگه‌دارید ای بی‌حاصلان / در حضور حضرت صاحب دلان / پیش اهل تن ادب بر ظاهر است / که خدا ز ایشان نهان را ستر است / پیش اهل دل ادب بر باطن است / زان که دلشان بر سرایر فاطن است» (مولوی، ۱۳۸۲: ۳۲۲۴-۳۲۲۸). «هر که باشد شیر اسرار و امیر / او بداند هر چه اندیشد ضمیر / هین نگه‌دار این دل اندیشه خو / دل ز اندیشه بدی در پیش او / مؤمنم یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شده / هان و هان بگریز از این آتشکده» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۰۴۱-۳۰۴۲ و ج ۲، ۲۰۲۴).

ب- «فِرَاسَةُ الْمُؤْمِنِ»: بیان‌کننده ویژگی «تخصیص فراست به مؤمنان حقیقی» است. فراست به‌عنوان تجربه عرفانی و بصیرت ماورای طبیعی و فراروان شناختی، به مؤمن حقیقی (عارف و صوفی حقیقی) اختصاص دارد و «عمومی» نیست. اهمیت کانونی عنصر «ایمان» در اینجا، نباید از نظر دور شود. (برای شرط بودن عنصر ایمان در فراست عرفانی، وابستگی فراست به ایمان و این که «فراست از مقام‌های ایمان است» و هر کس ایمان «قوی‌تر»ی داشته‌باشد فراست او، به همان اندازه ایمانش، «تیزتر» است (نک. قشیری، ۱۳۸۱: ۳۶۷ و ۳۶۸ و نیز درباره این‌همانی «نور ایمان» و «نورالله» (نور فراست) نک. عطار، ۱۳۶۰: ۶۱۸).

ج- «يَنْظُرُ»: عنصر «نظر» و بینش و بصیرت عرفانی، در عرفان اهمیت بنیادین دارد. عرفان اسلامی، اساساً «نظر مدار» (رؤیت / شهودمدار) است. اساس و بنیان عرفان بر بصیرت و تجربه‌های شهودی، وجودی، ذوقی، حضوری و اشراقی فردی و شخصی عارفان بزرگ است، نه نقل و شنیده‌ها و اخبار دینی و مذهبی (مفاد آیات قرآن و احادیث نبوی و قدسی) و نه دریافت‌های حاصل از تعقل و منطق یا تجربیات روان‌شناختی و اجتماعی. این نکته از دیدگاه معرفت‌شناسی عرفان و روش‌شناسی تصوف، بسیار قابل‌اعتناست. اهمیت عنصر فراست و بصیرت در پرتو نورالله، در آثار صوفیه به این علت است که اساس معرفت عارفانه، در فرایند عرفان، بر روی تجربه‌های شهودی استوار است و اگر تجربه‌های عرفانی مبتنی بر تجلی نورالله، فراست، شهود و بصیرت عرفانی و محصولات این تجارب، یعنی متون نظم و نثر (سخنان صوفیان) نبود، صوفیان چیزی بیشتر، فراتر و تازه‌تر از فلاسفه مسلمان و کلامیان و نیز مفسران قرآن برای گفتن نداشتند و در جریان تاریخ به‌زودی محو می‌شدند.

د- «نورالله»: بنیادی‌ترین عنصر در ساختار حدیث فراست و بلکه محوری‌ترین و کانونی‌ترین عنصر در عرفان اسلامی، نورالله است. مولوی از حدیث فراست مهم‌ترین جزء حدیث مزبور را که همان «نورالله» و «نظر به نورالله»، یا همان «يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» است، فراوان برجسته می‌کند. اصطلاح نورالله که در مثنوی و متون صوفیانه دیگر از آن به‌کرات استفاده شده است، مبنایی

قرآنی دارد. نور اسمی از اسماء الله در قرآن کریم است (نک قرآن کریم سوره نور، آیه ۳۵). این عنصر، به عنوان عامل اصلی معرفت صوفیانه در معرفت‌شناسی تصوف چنان اهمیت دارد که هر سخن صوفیانه که محصول بصیرت در پرتو این نور نباشد، ارزش و اعتبار معرفتی خود را از دست می‌دهد. از منظر معرفت‌شناسی تصوف، نورالله، اصل، ذات، ماده و جوهر معرفت صوفیانه است و سخنان صوفیان محتوی و محصول همان نور هستند. بر پایه سخنان صوفیانه مولوی و صوفیان بزرگ دیگر، خدای صوفی، خدای نور و تجلی است و رابطه صوفی حقیقی با این خدا، رابطه‌ای اساساً مبتنی بر تجلی نورالله است. در کارکرد حدیث فراست نیز، تمام عناصر سه‌گانه یادشده، در مبنا و پایه به همین عنصر مهم متکی هستند. مولوی در غزلی از دیوان شمس، در چند بیت پشت سر هم، به اهمیت نورالله در بصیرت عرفانی اشاره کرده است. او توصیه می‌کند که سالک نباید آنچه را که در پرتو نورالله ندیده است (نادیده) بر زبان بیاورد و چشم در خدا بدوزد تا خدا به او از نور خود و «دیده دیده» (چشمی «نهاده شده» در چشم ظاهر: چشم بصیرت) ببخشد. در نظر مولوی عارفی که «نظرش به نورالله است»، با این «دیده دیده» (چشم قلب) صاحب بصیرتی می‌شود که «هیچ غیبی و سری» از آن نمی‌تواند «بجهد» و هیچ چیز از نورالله نمی‌تواند «پوشیده شود»: «دیده در حق نه و نادیده مگو/ تا که در دیده دگر دیده نهد/ دیده دیده بود آن دیده/ هیچ غیبی و سری زو نجهد/ نظرش چون که به نورالله است/ بر چنان نور چه پوشیده شود» (مولوی، ۱۳۸۴: ۳۳۸ غزل ۸۳۳). در معرفت‌شناسی تصوف، دیدن عارف حقیقی با نور حق، او را از پرده‌های تقلید، استدلال و بیان می‌رهاند و معرفتی بلا واسطه، مبتنی بر بصیرت و رؤیت، ناب، نامحدود و حقیقی به او می‌دهد، به طوری که این انسان، در پرتو نور حق، از زنجیره علل و اسباب طبیعی می‌رهد و چشمی حقیقت‌بین می‌یابد و در هر چیز، حق را می‌بیند و هیچ حجابی چشم باطن او را نمی‌پوشاند: «آن که او از پرده تقلید جست/ او به نور حق ببیند هر چه هست/ نور پاکش بی دلیل و بی بیان/ پوست بشکافد بیاید در میان/ نور باید پاک از تقلید و غول/ تا شناسد مرد را بی فعل و قول/ راست گفته است آن شه شیرین‌زبان/ چشم گردد مو به موی عارفان» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۴،

۲۱۶۹-۲۱۷۰ و ج ۲، ۱۴۷۹ و ج ۴، ۲۴۰۱ و نیز نک. زمانی، ۱۳۸۸: ۲۱۳-۲۱۵). صاحب این نوع معرفت مبتنی و متکی بر بصیرت صوفیانه، از دروغ و دعوی و لاف به دور است: «این دلم هرگز نلرزد از گزاف / نور حق است این نه دعوی و نه لاف» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۲۰۲۳). در ابیات مولوی در باب فراست ایمانی و بصیرت صوفیانه درمی یابیم که او نقش نورالله را در معرفت صوفیانه بنیادی و اساسی می شمارد، به نحوی که بدون تجلی آن هیچ معرفت عرفانی امکان پذیر نیست. موضوع مهمی که ذکر آن در اینجا ضروری می نماید مراتب و درجات بهره مندی عارفان از نورالله است. مولوی در مثنوی، ذومراتب و ذودرجات بودن فراست، بصیرت و معرفت صوفیانه و را با تشبیه عارفان بپیشور به «طیبان الهی» (در مقایسه با «طیبان بدن) تبیین می کند. در نظر او، عارفان حقیقی از نظر بهره مندی از نورالله بر دو گروه هستند: صاحبان فراست ایمانی، یعنی صاحبان احوال صوفیانه که بصیرت آن ها موقوف تجلی گاه به گاه نورالله است و برای بصیرت عرفانی نیاز به دیدن نشانه هایی از قبیل خود شخص و سیما و چشم او دارند و «کاملان» یا ساکنان مقام مشاهده که غرق در تجلیات متواتر نور حق هستند که نیازی به نشانه های ظاهری ندارد و به محض شنیدن نام کسی، تا به عمق هستی و گذشته و آینده او پی می برند و برای معرفت عرفانی آن ها حدّ و مرزی نیست: «این طیبان بدن دانشورند / بر سقام تو ز تو واقف ترند / تا ز قاروره همی بینند حال / که ندانی تو از آن رو اعتلال / هم ز نبض و هم ز رنگ و هم ز دم / بو برند از تو به هر گونه سقم / پس طیبان الهی در جهان / چون ندانند از تو بی گفت دهان؟ / این طیبان نوآموزند خود / که بدین آیاتشان حاجت بود / کاملان از دور نامت بشنوند / تا به قعر باد و بودت دردوند / بل که پیش از زادن تو سالها / دیده باشندت تو را با حالها (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۴، ۱۷۹۴-۱۸۰۱). در جای دیگری از مثنوی همین موضوع با عبارات دیگری بیان شده است: «ما طیبانیم شاگردان حق / بحر قلزم دید ما را فانلق / آن طیبان طبیعت دیگرند / که به دل از راه نبضی بنگرند / ما به دل بی واسطه خوش بنگریم / کز فراست ما به عالی منظریم / آن طیبان غذایند و شمار / جان حیوانی بدیشان استوار /

ما طیبیانِ فعّالیم و مقال / مُلهم ما پرتو نور جلال» (همان: ج ۴، ۲۷۰۱-۲۷۰۵). ملاحظه می‌شود که در نظر مولوی، معرفت حاصل از فراست و بصیرت با نورالله معرفتی مبتنی بر تجلی، تابشی و بی‌واسطه است.

در اینجا، باید خاطر نشان کنیم که وقتی که ما، از نورالله سخن می‌گوییم، نباید تصوّر نور مرئی یا همان نور حسّی را در ذهن پیروورانیم. مولوی در مثنوی و دیوان شمس، بارها به تفاوت نور حق با نور مرئی اشاره کرده است و با دیدگاهی مبتنی بر درجات و مراتب، نور مرئی را «غلیظ»، متکاثف و «سنگین» و نور معنوی را که سبب فراست و بصیرت صوفیانه می‌شود، لطیف، رقیق و «سبک» خوانده است: «نور حسّی کو غلیظ است و گران / هست پنهان در سواد دیدگان / چون که نور حس نمی‌بینی ز چشم / چون بینی نور آن دینی ز چشم / نور حس با این غلیظی مخفی است / چون خفی نبود ضیایی کان صفی است» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۱۳۰۰-۱۳۰۲). در غزلی از دیوان شمس، ضمن این که با انگاره «وحدت نور» (قس. وحدت وجود)، همه نورها را پرتوهای نور واحد حق می‌شمارد، تأکید می‌کند که نمی‌توان به همه انوار، نورالله گفت؛ چون نور حق، «باقی» است و فنایی برایش متصور نیست: «نورها گرچه همه نور حق‌اند / تو مخوان آن همه را نور صمد / نور باقی است که آن نور خداست / نور فانی صفت جسم و جسد / نور تاری است در این دیده خلق / مگر آن را که حقش سرمه کشد» (همو، ۱۳۸۴: ۳۳۸ غزل ۸۳۳).

#### ۴.۲. مهم‌ترین کارکردهای تجلی نورالله بر وجود مؤمن حقیقی

مهم‌ترین کارکردهای تجلی نورالله بر وجود مؤمن حقیقی و نظر و بصیرت با نورالله در مثنوی این موارد هستند:

الف- آگاهی نامحدود و نامقید: دیدن در پرتو نور خدا شیخ (انسان برین) را صاحب قابلیت‌های فراروان‌شناختی و ادراک فراحسّی «پیش‌آگاهی» (Precognition) یا «الهام وقوع امری پیش از وقوع» و پیشگویی (Prediction) یا «توانایی ادراک وقایع آینده» می-

کند. البتّه مولوی حدّ زمانی و مکانی برای فراست و بصیرت عرفانی قائل نیست و در نظر او، صاحب بصیرت صوفیانه، از تمامی موجودات، از ازل و ابد و از گذشته و حال و آینده باخبر است و هیچ گونه محدودیت و تقید زمانی - مکانی - مادی برای این علم، بصیرت و معرفت عرفانی وجود ندارد: «شیخ کو یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شَدَّ / از نهایت وز نخست آگاه شد / مؤمن ار یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ نَبُود / غیب مؤمن را برهنه چون نمود / نیست آن یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ كَرَّاف / نور ربّانی بود گردون شکاف» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۲: ۱۵۷۰ و ج ۴، ۳۴۰۰).

ب- بصیرت و معرفت عاری از خطا: در نظر مولوی نور خدا معرفت ناب فراروان شناختی به مؤمن می‌دهد و سبب می‌شود که حواس مؤمن، از خطا و سهو، به کلی فارغ و ایمن شود. مولوی این حقیقت را با عبارت «تمییز حس» تبیین می‌کند. این معرفت ناب فراحسی «پرده-های جهل» را پاره می‌کند و به حواس مؤمن صاحب فراست، تمییز فراحسی می‌بخشد: «مؤمننا یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شَدَّ / از خطا و سهو ایمن آمدی / چشم او یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شَدَّ / پرده‌های جهل را خارق بده / حس را تمییز دانی چون شود / آنکه حس یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شَدَّ» (همان، ج ۴، ۱۸۵۵ و ج ۲، ۱۵۳۸ و ج ۱، ۲۶۴۶).

د- روشن بینی، باطن خوانی و ضمیر خوانی: کشف ضمائر و آگاهی از درون دیگران یکی از ویژگی‌های عارفان و روشن بینان حقیقی است. صفای باطن سبب می‌شود که آدمی از حجاب‌های ساتر نفسانی به درآید و بواطن انسان‌ها و امور را بی‌مانعی مشاهده کند. انسان نورانی بر ضمائر و سرایر اشخاص آگاه است (زمانی، ۱۳۸۸: ۳۳۱ و ۲۱۵). آنچه سبب صفای باطن انسان می‌شود، تجلی نورالله است. در نظر مولوی نظر انسان مؤمن با نور خدا از پرده طبیعت عبور می‌کند و غیب (عالم معنوی، روحانی و ماورای طبیعت و نیز ضمیر و باطن انسان‌ها) را مشاهده می‌کند؛ یعنی نورالله مؤمن را صاحب توانایی فراحسی «غیب بینی» (Clairvoyance) یا روشن بینی<sup>۶</sup> می‌کند. از منظر دیگر، مؤمن در پرتو نور خدا، «تخلّق به اخلاق الهی» پیدا کرده و «خدا گونه» می‌شود. خداوند، در قرآن، بارها خود را «علیم بذات

الصُّدُور» (دانای درون سینه‌ها و قلب‌ها، یعنی دانای افکار و امیال درونی و نیت‌ها و انگیزه‌های پنهان انسان‌ها)<sup>۷</sup> و «عالم الغیب والشهاده» (دانای نهان و آشکار)<sup>۸</sup> معرفی کرده است. انسان مؤمن نیز با تابش نور الهی بر باطنش صفت «عالم» و «علیم» خدا را (علم نسبت به غیب، یعنی عالم ماورای حواس پنجگانه و محتوای ذهن آگاه و ناآگاه انسان‌ها) کسب می‌کند از این رو مولوی به عبور نگاه انسان مؤمن در پرتو خدا از پوست (تن) و پی بردن او به حقایق ساحت‌های وجودی و روان‌شناختی ماورای طبیعی انسان‌های دیگر، مثل نفس یا قلب یا روح که در روان‌شناسی عرفان و فراروان‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرند، اشاره می‌کند: «او مگر یَنْظُرُ بُنُورَ اللَّهِ بُودَ / کاندرون پوست او را ره بُودَ / مؤمن ار یَنْظُرُ بُنُورَ اللَّهِ نبود / غیب مؤمن را برهنه چون نمود / خود ضمیرم را همی دانست او / آنکه شمعش داشت نور از شمع هو» (همان: ج ۱، ۱۳۳۶ و ۳۵۳۴ و ج ۴، ۶۹۴). مولوی از حدیث «الْمُؤْمِنُ كَيْسٌ فَطِنٌ حَذِرٌ عَاقِلٌ» (نک. فروزانفر، ۱۳۶۱: ۶۷) نیز، در توضیح فراست و بصیرت صوفیانه بهره می‌برد. او در آثارش، بارها عناصری مانند فطنت، کیاست و تمییز را هم‌نشین بافراست و جانشین آن آورده (نک مولوی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۲۹۴۶ و ج ۴، ۱۲۷۳) و خاطر نشان کرده است که «پیش اهل دل، ادب بر باطن است / ز آنکه دلشان بر سر ایر فاطن است» (همان: ج ۲، ۳۲۲۸). ملاحظه می‌شود که مولانا به «برهنه» نمایان شدن غیب برای عارف متفرّس اشاره می‌کند، در نظر او غیب همه آن چیزهایی است در پوشش و پرده و حجاب است؛ یعنی برای حواس عادی بشر غیر قابل حس و درک است؛ اما عارفی که چشم او با نورالله، به تعبیر مولوی «گذاره» شده است؛ «مغزها (بواطن) را در عین پوست» می‌بیند: «چشم‌ها چون شد گذاره، نور اوست / مغزها می‌بیند او در عین پوست» (نک. همان: ج ۶، ۱۴۸۵) برای همین عارفان حقیقی در دید مولوی از «معرف» فارغ‌اند و انسان‌های دیگر را «بی‌فعل و قول» می‌شناسند: «در درون یک ذره نور عارفی / به بود از صد معرف ای صفی / عارفا تو از معرف فارغی / خود همی‌بینی که نور بازغی / نور باید پاک از تقلید و غول / تا شناسد مرد را بی‌فعل و قول» (همان: ج ۴، ۴۴۱۶ ج ۶، ۲۶۳ و ج ۲، ۱۴۷۹).

ه- تبدیل‌کنندگی نورالله: مولوی تبدیل حواس ظاهری به حواس غیب‌بین را موقوف تجلی نور حق دانسته است. تجلی نور حق بر قلب انسان، او را به انسان نورانی تبدیل و جان او را به سوی حق راغب و مجذوب می‌کند: «نور حق بر نور حس راکب شود/ آنگهی جان سوی حق راغب شود/ نور حس را نور حق تزیین بُود/ معنی نور علی نور این بُود/ نور حسی می‌کشد سوی تُری/ نور حَقّش می‌برد سوی عُلی» (همان: ج ۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۶-۱۲۹۷). «چشم شه بر چشم‌باز دل‌زده است/ چشم‌بازش، سخت باهمت شده است/ تا ز بس همت که یابید از نظر/ می‌نگیرد باز شه جز شیر نر/ باز دل را که پی تو می‌پرید/ از عطای بی‌حدت چشمی رسید/ یافت بینی بوی و گوش از تو سماع/ هر حسی را قسمتی آمد مشاع/ هر حسی را چون دهی ره سوی غیب/ نبود آن حس را فتورِ مرگ و شیب/ مالک‌الملکی به حس چیزی دهی/ تا که بر حس‌ها کند آن حس شهی» (همان: ج ۶، ۲۸۱۶-۲۸۱۷ و ۲۸۲۰-۲۸۲۳). ذکر این نکته در اینجا مهم است که معرفت صوفیانه، بر اساس سخنان مولوی، اساساً معرفتی حسی و موقوف به حواس پنجگانه است؛ اما نه حواس پنج‌گانه معمولی که همه انسان‌ها از آن برخوردارند، بلکه حواس پنج‌گانه باطنی که در انسان‌های دیگر در حالت کمون، خفته و بالقوه هستند، اما در انسان‌های نورانی و برین، در نتیجه تجلی نورالله فعال و بالفعل می‌شوند. مولانا در مثنوی، از این پنج حس نورانی، به «حس زر»، «حس دینی»، «حس دُرپاش»، «حس جان»، «حس دل» و «حس دیگر» تعبیر می‌کند (نک. زمانی، ۱۳۸۸: ۳۴۲) و تأکید می‌کند که فعالیت «حس جان» موقوف تجلی نورالله است؛ برای نمونه: «پنج حسی هست جز این پنج حس/ آن چو زرّ سرخ آمد وین چو مس/ حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد/ حس جان از آفتابی می‌چرد» (همان: ج ۲، ۴۹-۵۱). «حس دنیا نردبان این جهان/ حس دینی نردبان آسمان/ صحت این حس بجوید از طیب/ صحت آن حس بخواهید از حیب/ صحت این حس ز معموری تن/ صحت آن حس ز تخریب بدن» (همان: ج ۱، ۳۰۴-۳۰۷). آنچه در معرفت‌شناسی تصوف اهمیت دارد، این حقیقت است که انسان‌های نورانی که حواس باطنشان به‌واسطه تجلی نورالله فعال شده



است، با حواس پنج‌گانه نورانی خودشان که منور به نور حق است، رنگ‌ها، بوها و صداها را ماوراء طبیعی و غیبی را دریافت می‌کنند؛ برای نمونه مولوی درباره «بویهای خویهای انسان‌ها» چنین مطالبی را اظهار می‌کند. این سخنان حاوی حقایق مهمی در باب ماهیت بصیرت و معرفت عرفانی است: «آنکه یابد بوی حق را از یمن / چون نیابد بوی باطل را ز من؟ / مصطفی چون برد بوی از راه دور / چون نیابد از دهان ما بخور؟ / هم بیابد لیک پوشاند ز ما بوی نیک و بد برآید بر سما / تو همی خسبی و بوی آن حرام / می‌زند بر آسمان سبز فام / هم‌ره انفاس زشت می‌شود / تا به بوگیران گردون می‌رود / بوی کبر و بوی و حرص و بوی آز / در سخن گفتن بیاید چون پیاز / گر خوری سوگند من کی خورده‌ام / از پیاز و سیر تقوی کرده‌ام / آن دم سوگند غمازی کند / بر دماغ هم‌نشینان برزند» (همان: ج ۳، ۱۶۱-۱۶۷). نکته مهم قابل ذکر در مورد حواس منور به نورالله انسان‌های نورانی در مثنوی، این است که مطابق مفاد حدیث «قرب نوافل» (نک. فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۸-۱۹) که در این انسان‌ها تحقق می‌یابد، دل آن‌ها از تمامی صفات بشری پاک و تبدیل به «آینه‌ای شش‌رو / شش‌جهت» می‌شود که الله (نور السموات و الارض در تعبیر قرآن)، از آن آینه و به واسطه آن آینه نظر می‌کند: «صاحب دل آینه شش‌رو شود / حق از او در شش‌جهت ناظر بود / هر که اندر شش‌جهت دارد مقرر / نکندش بی‌واسطه او حق نظر» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۵، ۸۷۴-۸۷۵). کریم زمانی این موضوع را ذیل عنوان «اتحاد ظاهر و مظهر» گنجانده است (نک. زمانی، ۲۷-۳۰)، اما عنوان «وحدت نور» (وحدت نورالله) و «اتحاد نوری» (اتحاد نوری الله با انسان نورانی) نیز برایش مناسب است (برای وحدت نور در مثنوی، نک. یوسف پور و بخشی، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۸).

## ۵.۲. ماهیت فراست، بصیرت و معرفت صوفیانه در پرتو نور حق

مولانا در ابیاتی از مثنوی، فراست ایمانی را از دریافت‌های خاص باطنی عارفان محسوب می‌کند و عامل این نوع بصیرت را «نوردل» (نور حق) و «متصف شدن متفرس به وصف (صفت) حق» می‌داند و خاطر نشان می‌کند که فراست متصف شدن عارف به صفات الهی است و دل عارف این نوع بصیرت را مستقیماً، حضوراً و بی‌واسطه، از لوح کلی یا علم پروردگار به دست

می آورد، نه از راه حدس و وهم و ظن و گمان حاصل از تجربه‌های روان‌شناختی و اجتماعی: «هر کراهِت در دل مرد بهی / چون درآید از فنی نبود تهی / وصف حق دان آن فراست را نه وهم / نور دل از لوح کُل کردست فهم» (مولوی، ۱۳۸۲: ج ۶، ۲۷۵۲-۲۷۵۳ و نیز نک. زمانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ۷۲۰). رها شدن از خودی (نفس) و خودآگاهی برای رسیدن به فراست و بصیرت عرفانی جوهره تعالیم مولانا است. عناصر خودی، خودآگاهی، تفکر ارادی و تأمل اختیاری، بر اساس حدس و گمان و استدلال و استنباط از روی تیزهوشی، در فراست ایمانی و بصیرت عرفانی جایی ندارند. بر این اساس، مولوی، در بیت‌هایی از مثنوی، علم حاصل از فراست و بصیرت را نه محصول «منجمی» و «رمل»، «طالع‌بینی» و نه حتی «خواب» و دریافت‌های رؤیا گونه، بلکه «وحی حق» (الهام خدا) دانسته است و برای همین، مؤمن متفرس که نه از «تقلید» بلکه از راه «تحقق نورالله در وجودش» به این علم رسیده و «لوح محفوظ از خطا» (علم ثابت الهی) پیشوای اوست، از «خطا» و «سهو» و «دروغ» و «لاف» و «دعوی» و «گزافه‌گویی» به دور است: لوح محفوظ است او را پیشوا از چه محفوظ است؟ محفوظ از خطا/ نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب/ وحی حق وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ/ از پی روپوش عامه در بیان/ وحی دل گویند آن را صوفیان/ وحی دل گیرش که منظرگاه اوست/ چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست/ مؤمننا يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شَدَى/ از خطا و سهو ایمن آمدی (نک. همان: ج، ۱۸۵۱-۱۸۵۵ و ج ۲، ۱۴۷۹ و ۲۰۲۳).

### ۳. نتیجه‌گیری

نورالله عامل اصلی معرفت صوفیانه است و تجلی آن بر قلب صوفی حقیقی سبب بصیرت و معرفت ناب صوفیانه می‌شود. با توجه به یافته‌های این مقاله، می‌توانیم مدل یا الگوی ساختاری ساده‌زیر را برای توصیف ماهیت معرفت صوفیانه، به‌عنوان نتیجه کار ارائه دهیم:

نورالله ↔ تجلی نورالله بر قلب صوفی ↔ بصیرت صوفیانه ↔ معرفت صوفیانه

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- اساساً خود مولوی نیز داعیه بیان نظام‌مند اصطلاحات صوفیه و مقامات و منازل تصوف را ندارد (ر.ک. مولوی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۴۲۳۵-۴۲۳۷) و این کار را «دکانداری شیخان» قلمداد کرده است (ر.ک. همان: ج ۲، ۲۳۹۱).
- ۲- برای نور بودن الله و نورالله نک. قرآن کریم، سوره النور، آیه ۳۵، سوره التوبه، آیه ۹، سوره الزمر، آیه ۶۹، برای نور الله در وجود انسان‌های مؤمن نک. سوره الحديد، آیات ۱۲-۱۳-۱۹-۲۸، سوره التحريم، آیه ۸، سوره الانعام، آیه ۱۲۲، سوره التور، آیه ۴۰، سوره الزمر، آیه ۲۲ و سوره العيس، آیه ۳۸ و برای نورالله در احادیثی مانند حدیث «رش نور» و «فراست مؤمن» نک. فروزانفر، ۱۳۶۱: ۶ و ۱۴.
- ۳- برای نمونه (ر.ک. قشیری، ۱۳۸۱: ۳۶۶-۳۸۸ باب سی و پنجم: در فراست، منور میهنی، ۱۳۶۶: ۱۰۲، میدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۵۸-۵۹ و ج ۵: ۳۳۴-۳۳۵ نجم رازی، ۱۳۸۶: ۵۷-۳۶۶-۳۷۲-۵۷۶-۶۴۴ و نیز برای نظر صوفیان متقدم، در باب فراست نک. نوبیا، ۱۳۷۳: ۲۵۲-۲۵۳).
- ۴- قرآن کریم، سوره الانعام، آیه ۱۲۲ «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».
- ۵- نظریه میدان معنایی در زبان‌شناسی نشان می‌دهد که کلمه‌ای که در یک جمله، به کار می‌رود معنای خود را تنها از روابط نحوی اجزای آن جمله به دست نمی‌آورد، بلکه با حضور در حوزه معنایی است که معنای اصلی، متمایز و مشخص خود را پیدا می‌کند و با توجه به قواعد خاص همین میدان معنایی است که کلمات قابل تفسیر هستند (قس. نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین). حوزه معنایی که بار فعال تأثیر بر دیدگاه‌های انسان را بر دوش می‌کشد، عبارت است از «تجربه انسانی که بین دسته‌ای از کلمات زبان تقسیم‌شده، به طوری که آن کلمات مانند ذرات به هم چسبیده موزائیک حریم یکدیگر را محدود کنند و مجموعاً آن حوزه را بیوشاند» (نک. ساغروانیان، ۱۳۶۹: ۴۰۷-۴۰۸).
- ۶- روشن‌بینی در فرهنگ جامع روان‌پزشکی و روانشناسی چنین تعریف شده است: «ادراکی فراحستی که در آن ادعای توانایی ادراک آنچه خارج از محدوده بینایی است یا غیر قابل دیدن است، وجود دارد» (کاپلان و سادوک، بی‌تا: ۴۸، برای اصطلاحات روان‌شناختی یادشده ر.ک. اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۶: ۶۹۲-۶۹۶-۷۰۶ و نیز برای بررسی مصادیق ضمیر خوانی و روشن‌بینی انسان‌های برین و وقوف آن‌ها بر ضمایر اشخاص در مثنوی ر.ک. زمانی، ۱۳۸۸: ۲۱۳-۲۱۶-۲۱۷ و ۳۳۱-۳۳۳).
- ۷- نک. قرآن کریم، سوره آل‌اعمران، آیه صد و نوزده و ۱۵۴، سوره المائده، آیه ۵، سوره الانفال، آیه ۴۳، سوره هود، آیه ۵، سوره لقمان، آیه ۲۳، سوره الفاطر، آیه ۳۸، سوره الزمر، آیه ۷، سوره الشوری، آیه ۲۴، سوره الحديد، آیه ۶، سوره التغابن، آیه ۴، سوره الملک، آیه ۱۳ و نیز سوره محمد، آیه ۲۶.

<sup>۸</sup>. نک. قرآن کریم: سوره الانعام، آیه ۷۳، سوره التوبه، آیات ۹۴ و ۱۰۵، سوره الرعد، آیه ۹، سوره التوبه، آیه ۱۰۵، سوره السجده، آیه ۶، سوره سبأ، آیه ۳، سوره الزمر، آیه ۴۶، سوره الحشر، آیه ۲۲، سوره الجمع، آیه ۸، سوره التغابن، آیه ۱۸، سوره الجن، آیه ۲۶.

### کتابنامه

#### قرآن کریم

اتکینسون، ریتا ال. و دیگران (۱۳۸۶)، *زمینه روانشناسی هیلگارد*، ترجمه دکتر محمدنقی براهنی و دیگران، چ ۷، تهران: انتشارات رشد.

احمدی، بابک (۱۳۷۵)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.

اسماعیل، عزیز (۱۳۷۸)، *زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دینی*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر فرزانه.

ایگلتون، تری (۱۳۸۶) *پیشدرآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، چ ۴، تهران: نشر مرکز.

بارت، رولان (۱۳۷۷)، *نقد و حقیقت*، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران: نشر مرکز.

برسلر، چارلز (۱۳۹۶)، *درآمدی بر نظریه‌ها و روشهای نقد ادبی*، چ ۴، ترجمه مصطفی عابدینی-فر، ویراسته دکتر حسین پاینده، تهران: انتشارات نیلوفر.

پناهی، مهین و مختاری، مسروره (۱۳۹۲)، «فراسط در متون عرفانی-اسلامی»، *فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی*، سال نهم، شماره ۳۵، ۵۷-۸۱.

پین، مایکل (۱۳۷۹)، *بارت، فوکو، آلتوسر*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.

توستلی، غلامعباس (۱۳۸۶)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ ۱۳، تهران: سمت.

چیتیک، ویلیام و دیگران (۱۳۸۳)، *گنجینه معنوی مولانا*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: انتشارات مروارید با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدتها.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲) *نقد ادبی*، چ ۷، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

زمانی، کریم (۱۳۸۲)، *شرح جامع مثنوی معنوی (۶ ج)*، چ ۶، تهران: انتشارات اطلاعات.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، *میناگر عشق*، چ ۷، تهران: نشر نی.

سادات ابراهیمی، سیدمنصور و براتی خوانساری، محمود (۱۳۹۷)، «تحلیل پدیدارشناختی کارکردهای فردی و اجتماعی فراسط در ادب فارسی»، *مطالعات عرفانی*، شماره بیست‌وهشتم، ۸۱-۱۱۴.

سلدن، رامان و ویدوسون، پیتر (۱۳۸۴)، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، چ ۳، تهران: طرح نو.

- ساغروانیان، سیدجلیل (۱۳۶۹)، *فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی (موضوعی - توصیفی)*، ویرایش محمد الیاسی، مشهد: نشر نما.
- سجودی، فرزاد (۱۳۸۷)، *نشانه‌شناسی کاربردی*، تهران: نشر علم.
- صدری افشار، غلامحسین و دیگران (۱۳۸۱)، *فرهنگ معاصر فارسی امروز*، تهران: فرهنگ معاصر.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد (۱۳۶۰)، *تذکره الاولیاء*، به تصحیح محمد استعلامی، چ ۳، تهران: انتشارات زوار.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱)، *احادیث مثنوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، چ ۳، تهران: انتشارات سخن و انتشارات فراگفت.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱) *رساله قشیریّه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۷، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلان، هارولد و سادوک، بنیامین (بی‌تا) *واژه‌نامه جامع روانپزشکی و روانشناسی*، ترجمه محمد دهگانپور و دیگران، تهران: دفتر تحقیقات و انتشارات بدر.
- کالر، جاناتان (۱۳۸۲)، *نظریه ادبی (معرفی بسیار مختصر)*، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نشر مرکز.
- منور میهنی، محمد (۱۳۶۶) *اسرارالتوحید*، به تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴)، *گلیات دیوان شمس*، مطابق نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۷، تهران: انتشارات علم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *مثنوی معنوی (از روی نسخه ۶۷۷ هـ ق قویّه)*، به تصحیح دکتر توفیق هد سبحانی، چ ۲، تهران: انتشارات روزنه.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱)، *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*، به سعی علی اصغر حکمت، ۱۰ جلد، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نجم رازی، عبدالله بن مبارک (۱۳۸۶)، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چ ۱۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نویا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- نیکویی، علیرضا و بخشی، اختیار (۱۳۸۹)، «مفهوم فریاست در گفتمان عرفی و عرفانی»، ادب-پژوهی، سال چهارم، شماره ۱۳، ۷-۲۸.
- هارلند، ریچارد (۱۳۹۳)، درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاتون تا بارت، ترجمه شاپور جورکش و دیگران، تهران: نشر چشمه.
- هجویری، علی (۱۳۸۱)، کشف‌المحجوب، به تصحیح والننتین ژوکوفسکی، چ ۸، تهران: انتشارات طهوری.
- هرگهان، بی.آر و السون میتو اچ. (۱۳۸۵)، نظریه‌های یادگیری، ترجمه علی‌اکبر سیف، چ ۹، تهران: نشر دوران.
- یشربی، سید یحیی (۱۳۷۰)، فلسفه عرفان، چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- یوسف‌پور، محمدکاظم و بخشی، اختیار (۱۳۸۸)، «بررسی مقایسه‌ای عنصر نور در مثنوی با مهم‌ترین آثار ادب فارسی»، ادب‌پژوهی، سال سوم، شماره هفتم و هشتم.

## References

### *Holy Qor'an.*

Ahmadi, Babak, (1996/ 1375SH), *Sākhtār va tawīl-i matn (the structure of text interpretation)*, Tehran: Markaz.

Atkinson, Rita L. et al. (2007/1386 SH). *Hilgard's Introduction to Psychology*. Tr. By Mohammad Naghi Baraheni et al., Tehran: Roshd.

Attar Neyshabouri, Farīd ud-Dīn Mohammad (1989/1360SH), *Tazkirat al-Awliya*, Ed. By Mohammad Este'lami, Tehran: Zavvar.

Barthes, Roland (1998/ 1377SH). *Naghd va haghīqat (Criticism and Truth)*, Tr. By Shirin Dokhtdaghighian, Tehran: Markaz.

Bressler, Charles E. (2017/1396SH), *Daramadi bar nazariyyeha va raveshha-ye naghd-e adabi (Literary Criticism: An Introduction to Theories and Practice)*. Tr. By Mostafa Abedinifard, ed. By Dr. Hossein Payendeh, Tehran: Niloufar.

Chittick, William C. et al. (2004/ 1385SH). *Ganjine-ye manavi-ye Mowlanan (Rumi's spiritual treasure)*. Tr. By Shahab al-Din Abbasi, Tehran: Morvarid.

Culler, Jonathan (2003/1382SH). *Nazariyye-ye adabi (Literary Theory: A Very Short Introduction)*. Tr. By Farzane Taheri, Tehran: Markaz.

Eagleton, Terry (2007/1386SH) *Pishdaramadi bar nazariyye-ye adabi (Literary Theory: An Introduction)*, Tr. By Abbas Mokhber, Tehran: Markaz.

Esmail, Aziz (1999/1378SH). ). *Zamine-ye eslāmi-ye šā'eranegi-ye tajrobe-ye dini (The Poetics of religious experience: the Islamic context)*. Tr. By Dariush Ashouri, Tehran: Farzan.

Fa'āli, Mohammad Taghi (1379). *Tajrobe-ye dini va mokashefe-ye erfani*. Qom: Pajhooheshgah-e farhang va andishe-ye eslami.

Forūzanfar, Badi'ul-Zamān (1982/1361SH). *Ahādis-e Masnavi*. Tehrān: Moassese-ye entešārāt-e Amir Kabir.

Fūlādi, Alireza (2010/1389SH). *Zabān-e Erfān*. 3rd ed. Tehrān: Soxan & Farāgoft.

Harland, Richard (2014/1393SH). *Daramadi tarikhi bar nazariyye-ye adabi (Literary Theory from Plato to Barthes: An Introductory History)*. Tr. By Shapoor Jowrkash et al., Tehran: Cheshme.

Hergenhan, B. R. and Elson, Mito. H. (2006/1385SH). *Nazariyyeh-ye yadgiri (An Introduction to Learning Theories)*. Tr. By Ali Akbar Seif, Tehran: Dowran.

Hojvīrī, Alī Osmān. (2002/1381SH). *Kašf al-mahjūb*. Ed. by Valentine Jokofski, Tehrān: Tahūri.

Harland, Richard (2014), *A Historical Introduction to Literary Theory from Plato to Barthes*, translated by Shapur Jorkesh et al., Tehran: Cheshmeh.

Kaplan, Harold L. & Sadock, Benjamin J. (undated). *Vazhename-ye jame'-e ravanshenasi va ravanpezeshki (Comprehensive Glossary of Psychiatry and Psychology)*. Tr. By Mohammad Dehghanpour et al., Tehran: Daftar-e tahqiqat va enteshrat-e- Badr.

Meybodi, Abu'l-Fazl Rašid-al-Din (1982/1361SH). *Kašf al-asrār*. Tr. by Sayyed Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amirkabir.

Mowlavi, Jalāl-ol din Mohammad (2005/1384SH). *Kolliyat-e Divan-e Šams-e Tabriz*. Ed. By Badi'al-Zamān Forūzanfar. 7th ed. Tehrān: Elm.

\_\_\_\_\_ (2003/1382SH). *Masnavi-ye ma'navi*. Ed. by Tofiq Sobhāni. 2th ed. Tehrān: Našr-e Rowzane.

Munawar Mihani, Mohammad (1987/1366SH) *Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abusa'id*, Ed. By Dr. Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Agah.

Najm Rāzī, Abū-bakr EbnMohammad. (1989/1368SH). *Mersād alEbād*. With the Effort of MohammadAmīn Rīyāhī. Tehrān: Enteshārāt-e elmī va Farhangī.

Nikūyi, Ali-Reza & Baxši, Ixtiar (2010/1389SH). "mafhum-e ferāsāt dar goftmān-e orfi va erfāni". *Adab-Pažūhi*. Year 4. No. 13. Pp. 7-28.

Nwyia, Paul (1994/1373SH). *Tafsir-e Qor'ān-i va zaban-e erfān-i (Exégèse coranique et langage mystique)*. Tr. by Esmā'il Sa'ādat. Tehrān: Enteshārāt-e elmi va farhangi.

Panāhi, Mahin & Moxtāri, Masrūre (2013/1392SH). "Ferāsāt dar motūn-e erfāni-eslāmi". *Fasl-nāme-ye taxassosi-ye erfān-e eslāmi*. Year. 9. No. 35. Pp. 57-81.

Payne, Michael (2000/ 1379SH). *Bart, Foko, Altoser (Reading Knowledge: An Introduction to Barthes, Foucault, and Althusser)*, Tr. By Payam Yazdanjoo, Tehran: Markaz.

Qošairi, Abū al-qāsem. (2002/1381SH). *Resāle-ye Qošairiye*. Tr. by Abū-ali Hasan ebne Osmāni. Ed. by Badi al-zamān Forūzānfar. 9th ed. Tehrān: Elmi va Farhangi.



Sādāt Ebrahimi, Seyyed Mansūr & Barāti-ye Zanjāni, Mahmūd (2018/1397SH). "Tahlil padidaršenaxti-ye kārkarha-ye fardi va Ejtema'i-ye ferāsāt dar adab-e farsi". *Motāle'āt-e erfāni*. No. 28. Pp. 81-114.

Sadri Afshar, Gholam Hossein et al. (2002/ 1381SH). *Farhang-e mo'aser-e Farsi-ye Emrouz*. Tehran: Farhang-e mo'aser.

Sagharvanian, Seyyed Jalil (1990/1369SH). *Farhang-e estelahat-e zabanshenasi*. Ed. by Mohammad Elyasi, Mashhad: Nama.

Selden, Raman & Widowson, Peter (2005/ 1384SH). *Rahnama-ye nazariyye-ye adabi (A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory)*. Tr. By Abbas Mokhber, Tehran: Tarh-e Now.

Sojudi, Farzam (2008/ 1389SH). *Neshaneshenasi-ye karbordi*. Tehran: Elm.

Tavassoli, Gholamabbas (2007/ 1387SH), *Nazariyyeha-ye jame'eshenasi*. Tehran: Samt.

Yathribi, Seyyed Yahya (1991/1370SH), *Falsafe-ye erfān*, Qom: Markaz-e entesharat-e daftar-e tablighat-e eslami-ye Qom.

Yousefpour, Mohammad Kazem and Bakhshi, Ikhtiar (2009/1388SH), "Barrasi-ye moqayeseyi-ye onsor-e noor dar mathnawi ba mohentarin asar-e erfani-ye adab-e Farsi. *Abab Pazhoohi*, Third Year, No. 7 & 8.

Zamāni, Karim (2003/1382SH). *Mināgar-e ešq*. 7nd ed. Tehrān: Ney

\_\_\_\_\_ (2009/1388Sh). *Šarh-e jame'-e Masnavi-ye ma'navi*. Vol. 2. 6nd ed. Tehrān: Enteshārāt-e Ettelā'āt.

Zarrinkūb Abdol-Hosein (2003/1382SH). *Naqd-e adabi*. 7nd ed. Tehrān: Moassese-ye enteshārāt-e Amir Kabir.