

نگاهی معرفت‌شناختی به غذای نور و نورخواری در آثار منظوم مولانا

اختیار بخشی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۲/۱۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۷)

چکیده

در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی ماهیت غذای نور و نورخواری در آثار منظوم مولانا و اهمیت آن در درک ماهیت معرفت صوفیانه پرداخته‌ایم. مسئله تحقیق ماهیت غذای نور و نور خوردن از دیدگاه پدیدارشناسی و هستی‌شناسی عرفانی، جایگاه آن در نظام معرفتی مولانا و اهمیت آن در توصیف و تبیین ماهیت معرفت صوفیانه است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هر چند چشیدن و نوشیدن نور تجلی الله، در آثار صوفیان قبل از مولانا، با اصطلاحاتی مانند «ذوق»، «شرب» و «زی» بیان شده - است، غذای نور و نور خوردن تجربه خاص صوفیانه مولوی هستند که نباید به آن‌ها با نگاه ادبی - زیبایی‌شناختی مبتنی بر تخیل خلاق نگریست، بلکه باید به آن‌ها، به عنوان حقایق و پدیده‌های خاص روحانی و معنوی نگریست که در بستر و زمینه خاص صوفیانه‌شان قابل بررسی و تحلیل و از منظر توصیف معرفت صوفیانه مهم هستند.

واژگان کلیدی: تجلی، غذای نور، مثنوی، مولانا، نور الله.

۱. مقدمه

جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق.) از صوفیان بزرگی است که اصطلاحات و تعبیراتی خاص، جدید و بدیع، در نظام اصطلاح‌شناختی صوفیانه‌اش دیده می‌شود که ثمره حالات، مقامات و تجارب خاص صوفیانه خود اوست و در زبان و نظام اصطلاح-شناختی هیچ‌کدام از صوفیان بزرگ دیگر، این اصطلاحات و تعبیرات به آن صورتی که مولانا مکرر به کار برده است، به کار نرفته‌اند. یکی از این موارد در مثنوی و دیوان شمس تبریز، «مأکول نور»، «نور خوردن»، «نور نوشیدن»، «نور چریدن» و «نور جویدن» است. هدف ما از این پژوهش، رسیدن به توصیفی درباره ماهیت معرفت صوفیانه، بر اساس عنصر بنیادین نور (نور الله) بوده است و فرض بر این است که بررسی ماهیت غذای نور برای شناخت ماهیت معرفت صوفیانه و ساختار معرفتی تصوف مولوی، می‌تواند مفید باشد.

۱.۱. مسئله تحقیق

مسئله تحقیق عبارت است از: ماهیت غذای نور و نور خوردن از دیدگاه پدیدارشناسی و هستی‌شناسی عرفانی چیست و چه جایگاهی در نظام معرفتی مولانا و در توصیف و تبیین ماهیت معرفت صوفیانه دارد؟

۲.۱. پیشینه تحقیق

صادق گوهرین نورخوردن را با دیدی تفسیری و تأویلی «کسب معانی کردن و معرفت-اندوختن» تلقی کرده است [۴۸، ج ۹، ص ۱۷۲]. محمد استعلامی «نور نوشیدن» شیخ کامل را «سیراب شدن شیخ از نور حق» شمرده است که نتیجه آن «رویدن گل‌های معرفت» است. او «گلوی مردان حق» را «درک باطنی» آنان تأویل کرده است [۳، ج ۶، ص ۳۶۱]. کریم زمانی نیز در شرح نورخواری، دیدگاهی مبتنی بر تأویل دارد. او «نور نوشیدن» را «اشباع شدن انسان کامل از نور حق» و «نور خوردن» را «رفتن به سوی کمالات الهی و انسانی» تأویل کرده است [نک: ۲۷، ص ۷۴۷]. اصغر باباسالار در بخشی از مقاله خودش، با استناد به ابیات مولوی، نور دل انسان والا را نور خدا و قوت اصلی بشر را نور حق دانسته است [نک: ۹، صص ۵۵۷-۵۵۸]. نگارنده مقاله حاضر، در بخشی از رساله دکتری‌اش که در دانشگاه گیلان دفاع کرده است [۱۱] و نیز در مقاله مستخرج از همین رساله [۶۵]، به ماهیت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی «غذای نور» در آثار مولانا

اشاره کرده است. بهمن زهت، مینا بهنام و ساره تربیت با منظری زیبایی‌شناختی- نشانه‌شناختی به نور در ادبیات صوفیه نگریسته و آن را «نماد» دانسته‌اند [نک: ۵۸، ۶۱؛ ۱۴: ۱۸]. در این مقاله معتقدیم که نور اله در ادبیات صوفیانه، بالاخص در آثار مولانا، نماد نیست، بلکه حقیقت وجودی حضرت حق است؛ از این رو نگرش‌های زیبایی- شناختی که نور حق را از مقوله نماد می‌شمارند، دارای ضعف روش‌شناختی‌اند. حمیدرضا توکلی درباره گزارش‌های مولوی از تجربیات شهودی شبه وحی خودش، مخصوصاً تبدیل حواس پنج‌گانه عقیده دارد که معنی غیبی، چون به افق فروتر زبان و بیان نازل می‌شود، شطح‌گونه می‌شود و صورت‌های معتاد و عادی زبان را در هم می‌آشوبد [نک: ۲۰، ص ۵۸۹، صص ۴۶۰-۴۶۳ و صص ۲۹۷-۲۹۸]. علیرضا فولادی، بدون اینکه به تعبیرات خاص مولوی، از جمله «نور خوردن» اشاره‌ای بکند، زبان عرفانی را اساساً زبانی محاکاتی شمرده و مواردی از این قبیل را از مقوله حس‌آمیزی و آن‌را یک نوع پارادوکس گفتاری دانسته است [نک: ۴۰، ص ۲۴۷]. در این مقاله، به موضوع از زاویه عکس فولادی نگاه کرده و زمینه وجودشناختی- پدیدارشناختی- معرفت‌شناختی تکوین این صورت‌های زبانی صوفیانه را اصل گرفته و صورت و ساخت ادبی را برآیندی از زمینه تکوین شمرده‌ایم و معتقدیم که به ساخت‌های زبانی مشابه صور خیال شاعرانه که در متون صوفیانه از قبیل آثار منظوم مولوی آمده‌اند، نباید با دیدی صرفاً زیبایی‌شناختی، ادبی و بر پایه پندار و تخیل نگاه کرد/ برای شرح نک: ۱۷، ص ۳۷. روحانی و عربشاهی کاشی [۲۶]، بدون اشاره به ماهیت غذای نور، با دیدگاهی تأویلی عقیده دارند که منظور مولوی از خوردن نور، خوردن طعام‌های معنوی است که برای خوردن آن‌ها، نیازی به اسباب و علل مادی نیست [همان، ص ۳۰]. این تأویلات کلی، قالبی و انتزاعی، گذشته از اینکه با رویکرد خود مولوی در بی‌تأویل پذیرفتن سخنان عارفان واصل تناقض دارند، ماهیت حقیقی هستی‌شناختی و پدیدارشناختی غذای نور و جایگاه آن‌را در تصوف مولوی، مخصوصاً از جنبه شناخت معرفت صوفیانه، نمی‌توانند توصیف کنند؛ از این رو جای بررسی مستقل در این زمینه در تحقیقات مربوط به عرفان مولوی خالی است.

۳.۱. روش‌شناسی و مبانی نظری تحقیق

نظام فکری مولانا در آثارش، بیانگر بینش حاصل از تجربه‌های صوفیانه و شهودی اوست [۱۵، ص ۲]. اساس بررسی ما سخنان مولوی در آثارش است، چرا که در حقیقت، چیزی روشن‌تر از خود ابیات و جملات مولوی، برای مطالعه و استناد وجود ندارد. اگرچه ماده

خام تحقیق ما، آثار منظوم مولانا بوده است، نگرش ما در این مقاله، صرفاً متن‌مدار^۱ نیست؛ بلکه برای شناخت و درک بهتر متن، با درگذشتن از متن، به زمینه‌های تکوین آن نیز نگاه کرده‌ایم. ساختارهای زبانی، فکری و مفهومی صوفیانه، اغلب محصول احوال و مقامات متعددی هستند که صوفی در سلوک صوفیانه خود، تجربه می‌کند و سبب می‌شوند که برخی حقایق را به طور شهودی، مستقیم و بی‌واسطه بر اثر ارتباط مستقیم با الله دریافت کند. همین دریافت‌ها، ساختار اصلی زبان صوفیانه را تعیین می‌کنند. چون تجربیات عرفانی خاص هستند و امکان تکرار آن‌ها برای همگان میسر نیست، یکی از مباحثی که همواره، پیرامون ماهیت آن‌ها مطرح می‌شود، این است که بازتاب آن‌ها در ساحت زبان امکان‌پذیر نیست/نک: ۱۶، صص ۱۷۵-۱۸۹؛ ۶۴، صص ۱۳۲-۱۳۳ و ۲۲۲؛ ۳۹، صص ۳۸۲-۳۸۸؛ ۲۰، ص ۴۳۳. نکته اینجاست که ما با انبوه سخنان و متون صوفیانه، از جمله آثار حجیم منظوم مولانا مواجه هستیم که از یک‌سو امکان‌ناپذیر بودن بازتاب تجارب صوفیانه را در ساحت زبان خاص آنان، به طور جدی زیر سؤال می‌برد و از سوی دیگر، امکانی ارزشمند به ما می‌دهد که ماهیت معرفت صوفیانه را بر اساس همان متون، توصیف کنیم.

در نظر صوفیان، سخنان پیران صوفیه، چون حاصل مکاشفات و مشاهدات خاص آن‌ها در جریان مواجهه با امر قدسی‌اند، حائز قداست فراوان‌اند. از این منظر، تصوف اساساً «سخن‌مدار» است. صوفیان بعد از آیات قرآن و احادیث نبوی، سخنان مشایخ بزرگ تصوف را که «نتیجه حال و عیان آنان» هستند، نه «ثمره حفظ و قال آنان» [نک: ۳۶، ص ۵]، به عنوان سرمشق‌های مقدس و عالی سلوک و صورت‌بندی معرفت صوفیانه قرار می‌دهند.

فهم درست متون صوفیانه از جمله مثنوی، مستلزم ادبیات‌شناسی یا بوطیقای خاصی است (بوطیقای صوفیانه) که هدف از آن قابلیت فهم و توصیف این آثار در قالب ساختارهای معدود زبانی با استفاده از شیوه‌های زبان‌شناختی است [برای هدف حقیقی ادبیات‌شناسی، نک: ۳۱، ص ۱۵۲]. در اینجا، بوطیقا، یعنی «بررسی ادبیات در مقام آفرینش کلامی» [نک: ۵۱، ص ۶۵؛ برای منظور اصلی ما از بوطیقا نک: ۲۰، ص ۴۶ به نقل از ۱۹، صص ۱۹-۲۰ و ۴۴، صص ۸۵-۸۳]. ما می‌توانیم مهمترین الگوهای ساختاری حاکم بر متون صوفیانه را تبیین کنیم، مشروط بر اینکه این نکته را همواره در نظر داشته -

باشیم که تجربیات خاص صوفیانه هریک از صوفیان بزرگ، با دیگران تمایز دارد، از این رو، برای شناخت درست همه ابعاد مهم آثار و افکار صوفی بزرگی چون مولانا، پیش و بیش از هر کاری، به سراغ خود آثار او برویم، نه اینکه به تفاسیر مفسران قناعت کنیم [نک: ۲۳، ص ۱۸].

وقتی که ما، از متن سخن می‌گوییم، ناچاریم که بر ماده اصلی سازنده آن، یعنی زبان، تمرکز کنیم. با توجه به وابستگی زبان به شرایط تجربی یا زیسته، در زمینه مورد بحث ما، تمرکز بر ساختار زبان صوفیانه مولانا الزامی است. از یک منظر کلی، تجربه‌های خاص عرفانی، نشانه‌شناسی، رابطه لفظ و معنا و معنی‌شناسی این زبان را از لونی دیگر می‌سازد [نک: ۳۲، ص ۱۴۳]. در میان اصطلاحات زبان خاص صوفیانه مولانا، «نور» (نور الله) که لفظی برگرفته از قرآن و احادیث نبوی است،^۱ از دیدگاه نشانه‌شناسی، مهمترین عنصری است که در ساختار زبان صوفیانه او می‌تواند، ما را به فهم پدیدارشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تصوف خاص او و نیز عرفان اسلامی برساند. نور الله که انسان با طی مراتبی می‌تواند به آن برسد، از منظر نشانه‌شناسی، نشانه اصلی متون صوفیانه است [نک: ۵۸، ص ۱۵۵ و ۶۱، ص ۱۶۹]. درباره اهمیت نور در آثار مولوی همین بس که در مثنوی، حدود ۶۳۷ بار برای توصیف حالات وصال انسان به حق تکرار شده است؛ از این رو، مهمترین اصطلاح در نظام معرفتی مولوی است [نک: ۱۱، ص ۲؛ ۶۵، ص ۸۰]. مولانا همانند صوفیان بزرگ و خیلی بیشتر از آنان، برای شرح مواجید صوفیانه‌اش از اصطلاح نور بهره برده است [۵۸، ص ۱۷۷]. او بر اساس تجربه صوفیانه خودش در آثارش، کلمه نور را برای توصیف جوهر حقیقت یا همان حقیقت وجود حضرت حق به کار می‌برد:

از همه اوهام و تصویرات دور / نور نور نور نور نور نور [۵۴، ج ۶، ۲۱۵۱]

نور الله در نظر مولوی در عین وحدت، ذومراتب است؛ «هفتصد پرده نوری» دارد و هر پرده‌ای، «چندین طبقه» دارد و هر کدام از انسان‌های منور به نور الله، بر حسب حال و مقامشان، به یکی از این مراتب نور الله محقق شده‌اند؛ به طوری که اهل مقامات پایین‌تر

۱. برای نور بودن الله و نور الله نک: ۱، سوره النور، آیه ۳۵؛ سوره التوبه، آیه ۹؛ سوره الزمر، آیه ۶۹؛ برای نور الله در وجود انسان‌های مؤمن نک: همان، 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 عبس، آیه ۳۸ و برای نور الله در احادیثی مانند حدیث «رَشُّ نُوْرٍ»، «فراست مؤمن»، «نشانه‌های دخول نور الله بر قلب انسان» و «حدیث حجب نوری الله» نک: ۳۸، صص ۶، ۱۴، ۵۰ و ۱۳۵.

طاقات نور مقامات بالاتر را ندارند [نک: ۵۴، ج ۲، صص ۸۱۷-۸۲۸؛ برای شرح نک: ۱۱، صص ۹۳-۱۰۱؛ ۶۵، ص ۸۹]. در جریان همین سیروورت‌ها، تبدیل‌ها و تحقق‌های سلوک و شهود صوفیانه است که کل ساحت‌های وجودی و معرفتی صوفیان کامل واصل، مثل مولوی، به «نور» (نور الله) تبدیل می‌شود و این نور، نه تنها قابل بصیرت و دیدن، بلکه قابل «چشیدن»، «نوشیدن» و «خوردن» می‌شود.

با توجه به اهمیت بنیادین نور الله در معرفت صوفیانه به طور اعم و در عرفان مولوی به طور اخص، که هیچ‌گونه معرفتی بدون تجلی آن، یعنی تجربه شهود صوفیانه، ارزش معرفت‌شناختی ندارد، ضرورت پژوهش‌هایی از این دست مشخص می‌شود.

درباره چگونگی تکوین زبان صوفیانه و ارتباط زبان، واژگان و اصطلاحات خاص صوفیه با تجربیات صوفیانه‌شان، پل نويا^۱ (۱۹۲۵-۱۹۸۰م)، به موضوع مهم ارتباط و تناسب زبان و اصطلاحات صوفیانه عرفای مسلمان با تجارب خاص صوفیانه‌شان پرداخته است [نک: ۵۹، ص ۱۵؛ ۷، صص ۵۹-۶۰؛ ۵۵، صص ۱۱۴۶-۱۱۴۸]. این موضوع، در آثار منظوم مولوی مصداق پیدا می‌کند. از این‌رو بررسی چگونگی تکوین اصطلاحاتی مثل نور خوردن در زبان خاص صوفیانه خود مولوی با رویکرد تکوینی^۲ لازم است. در این روش، برای شناخت دقیق متن، به زمینه تکوین^۳ آن توجه می‌شود؛ برای نمونه برای درک بهتر نور خوردن مولوی، به زمینه‌های بروز چنین تعبیری در مثنوی و دیوان شمس و نیز متونی مانند مناقب العارفین و رساله فریدون سپهسالار، رجوع می‌شود. از دید روش‌شناسی، بر اساس منظر تجربه‌مدار، بهترین بررسی‌ها در زمینه آثار مولوی یا هر صوفی بزرگ دیگر، تفسیر و تأویل متون آن‌ها با متون خود آن‌ها با در نظر گرفتن زمینه یا بافت تکوینی آن‌هاست که بهتر است با روش‌های زبان‌شناختی نوین تحلیل و تفسیر متن، نظیر ساختارشناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی و تحلیل گفتمان صورت گیرد [برای اهمیت تفسیر مثنوی با مثنوی، دیوان شمس و فیه ما فیه نک: ۲۱، ص ۱۴ نظر سید حسن نصر و نیز برای آثاری که با همین رویکرد نوشته شده‌اند، نک: ۲۸؛ ۵۰؛ ۴۱؛ ۳۵].

ساختار زبان و طرز بیان مولانا در آثار منظومش، از پیش اندیشیده و بر پایه مقوله-بندی و صورت‌بندی اصطلاحات مرسوم صوفیانه نیست، بلکه این آثار، جنبه جوششی-

1 . Paul Nawyia
2 . Genetic Approach
3 . Genetic Context

الهامی - ارتجالی دارند و در گرماگرم سلوک مولانا سروده شده‌اند؛ برای همین، مولوی از واژه‌ها و تعبیرات صوفیانه به ساده‌ترین و عامه‌فهم‌ترین صورت استفاده می‌کند و در قید و بند اصطلاحات نیست [برای شیوه بیان عامیانه، محاوره‌ای و ساده مولوی، نک: ۱۰؛ ۳۷؛ ۲۲، ص ۴۳۷؛ ۴۶، صص ۴۴۰ و ۴۲۸]. بنابراین، در بررسی آثار مولانا، این نکته را باید در نظر داشته باشیم که معنی و مفهوم کلمات و عبارات در آثار او به تناسب حال و مقام صوفیانه که او در لحظات سرودن هر کدام از آن اشعار داشته است، فرق می‌کنند؛ به گونه‌ای که عمق معنایی کلماتی مثل نور و عشق در شش دفتر مثنوی با همدیگر متمایز است [نک: ۳۵؛ برای تفاوت ساحت و درجات دفاتر مثنوی به تناسب حالات و مقامات صوفیانه مولانا، نک: ۵، ص ۲۷۵]. با توجه به اینکه منظور از نور در آثار منظوم مولانا، نور الله است، نورخواری از منظر زبان صوفیانه، ماهیتی پارادوکسیکال، مبتنی بر حس آمیزی و خلاف‌آمد عادت و اساساً شطحی دارد. ویژگی شطحی بودن زبان صوفیانه، که باعث سوءتفاهم یا بدفهمی می‌شود، به مولانا اختصاص ندارد، بلکه مختص ماهوی زبان صوفیانه است [برای شرح نک: ۵۹، ص ۱۶].

اگر زمینه تکوین بوطیقای خاص صوفیان را که برآیند تجربیات وجودی و شهودی آن‌هاست، در نظر بگیریم و از منظر تخیل خلاق^۱ به مواردی مثل نور خوردن نگاه کنیم، صنعت ادبی حس آمیزی^۲ دیده می‌شود. اما باید توجه داشت که مولوی هرگز این عبارت را در بافت، فحوا و زمینه زیبایی‌شناسانه هنری - ادبی و تخیل‌مدار آن به کار نبرده است. اگر مولوی از نور نوشیدن و نور خوردن سخن می‌گوید، این نشانه غرق شدن او در تخیلات و اوهام نیست؛ بلکه نشانه این است که او تجربیاتی صوفیانه در این زمینه داشته است که در بررسی سخنانش، باید به آن‌ها نیز توجه کنیم. اگر بدون توجه به آن تجربیات خاص مولانا، به تفسیر متون منظوم او، بر اساس مبانی زیبایی‌شناختی - ادبی - هنری آن‌ها بپردازیم، یا به بیراهه خیال‌پرداز بودن مولوی و غرق شدن او در اوهام خواهیم رفت یا برداشت و ذهنیت ادبی - زیبایی‌شناختی خودمان از ساختار متن را بر حقیقت معنوی ناب و عرفانی تحمیل خواهیم کرد.

معرفت صوفیانه، نتیجه صبرورت و شدن^۳ صوفی در جریان سلوک است. الگوی معرفت‌شناختی معرفت صوفیانه، الگوی «صبرورت - بصیرت» یا همان «تبدیل - معرفت»

1. Creative Imaginaton

2. Synaesthesia

3. Becoming

است. سیر و سلوک الی الله در تصوف، سیر و سلوک مکانی- زمانی- مادی- جسمی نیست، بلکه وجودی- حضوری- شهودی- معنوی- روحی است. معرفت صوفیانه، از یک- سو، موقوف بصیرت/ شهود صوفیانه است و از سوی دیگر و در عین حال، بصیرت/ شهود صوفیانه نیز، به سیوررت و تحقق صوفی و استحاله، تبدیل و تبدل وجودی- حضوری خود او وابسته است. صوفیان برای ادای مفهوم تحقق وجودی- حضوری- شهودی، از اصطلاح «تحقیق» استفاده می‌کنند و آن‌را در مقابل «تقلید» قرار می‌دهند [برای نظر مولوی و صوفیان دیگر دربارهٔ تحقیق و تقلید نک: ۴۷، ج ۳، صص ۳۸-۳۹؛ ۳۰، صص ۲۲۸-۲۲۹ و ۲۵۴]. خود این سیوررت‌ها و بصیرت‌های متعدد و ذومراتب نیز، نتیجهٔ تحقق انسان‌های برین، به درجات و مراتب متعدد یک حقیقت واحد، یعنی نور الله است [برای شرح نک: ۶۵، صص ۸۵-۸۹؛ ۵۸، صص ۱۷۴-۱۷۵؛ ۶۱، ص ۱۸۹]. مولانا در آثارش، در پی اثبات وجود و حقیقت حقایق غیبی و معنوی، با گزاره‌های منطقی و فلسفی نیست، بلکه بر اساس تجربیات عرفانی خودش، آن‌ها را توصیف می‌کند و مخاطب را برای «دیدن» این حقایق غیبی، به سلوک عرفانی و متصف شدن به صفات الله فرامی‌خواند. او بارها و بارها، «بصیرت/ شهود/ دیدن/ معرفت» را موقوف «سیوررت/ شدن/ تبدیل» دانسته است:

پس قیامت شو قیامت را ببین / دیدن هر چیز را شرط است این / تا نگردي او ندانی-
اش تمام/ خواه آن انوار باشد یا ظلام [۵۴، ج ۶، صص ۷۵۹-۷۶۰؛ برای نمونه‌های مشابه، نک: همان، ج ۳، ۳۱۹۳؛ همان، ج ۶، صص ۵۸۱-۵۸۲].

۲. بحث و بررسی

۱. ۵. ریشه‌یابی ذوق و شرب نور تجلی در آثار صوفیانه قبل از مولانا

در بدو بررسی، این نظر به ذهن متبادر می‌شود که اصطلاحات مربوط به غذای نور و نورخواری مخصوص مولانا است. در بررسی دقیق‌تر درمی‌یابیم که ریشهٔ این گونه اصطلاحات صوفیانه را باید در اصطلاحاتی نظیر «ذوق»، «شرب» و «زی» (سیرابی) جست که در کتاب‌های صوفیان بزرگ قبل از مولانا توضیح داده شده‌اند. در این کتاب‌ها، جنبه‌های مهم معرفت‌شناختی اصطلاحات یادشده تبیین شده است و از منظر موضوع مورد بحث مقاله حاضر، چنان حائز اهمیت هستند که می‌توان از این نظرها، به عنوان مبدأ و مبنایی برای ورود به بررسی و شناخت غذای نور در آثار منظوم مولوی بهره برد؛ برای نمونه ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (۳۷۶-۴۶۵ ه.ق.) دربارهٔ این

اصطلاحات چنین نوشته‌است: «و از آن جمله ذوق و شُرب است و این عبارتی بود از آنکه ایشان یابند از ثمرات تجلی و نتیجه‌های کشف و پیدا آمدن واردهای^۱ بدیعی و اول این ذوق بود؛ پس شرب و پس سیری.^۲ صفای معاملات ایشان، واجب کند ایشان را چشیدن معانی و وفاء منازل ایشان، شرب واجب کند و دوام مواصلات، سیری واجب کند. خداوند ذوق متساکر بود؛ خداوند شرب سکران بود و خداوند سیری صاحبی^۳ بود. هر کی دوستی او قوی بود، شرب وی دائم بود و چون این حال، دائم بود، شرب او سکر نیارد و اگر به حق صاحبی بود، از حظ فانی بود. هر چه بر او اندرآید، اندرو اثر نکند و تغیر نیارد و هر که سز^۴ او صافی باشد، شرب بر وی تیره نگردد و هر که شرب، او را غذا گشت، از آن صبر نتواند کردن و بی‌آن باقی نبود»^۵ [۴۲، ص ۱۱۴]. ملاحظه می‌شود که قشیری بدون اینکه مانند مولوی، به وضوح از غذا یا شراب نور سخن بگوید، ذوق و شرب صوفیانه را توصیف کرده است.

در آثار دیگر صوفیانه و در شرح اصطلاحات سه‌گانه یادشده، ارتباط آن‌ها با شهود حق با حق در پرتو تجلی نور الله آمده است که از نظر معرفت‌شناسی تصوف مهم‌اند. در این آثار چنین آمده است که چشیدن نور تجلی، سبب «تمییز» (تمییز حق از باطل)، «شهود» (شهود حق با نور حق)، «کشف»، «وجد» می‌شود. ذوق نور در نتیجه تجلی نور الله حاصل می‌شود؛ نور حق، قابلیت چشش و نیز خاصیت ایجاد سکر را در سالک دارد. اگر سالک صادق طریقت، «ذوق» را تجربه کند، چنان جذب می‌شود که به مقام وصال و لقای حق و «مشاهده» (رؤیت حق با نور حق) می‌رسد [نک: ۶۲، ص ۵۰؛ ۳۰، ص ۵۰۲؛

۱. برای شرح اصطلاح صوفیانه «وارد» نک: ۴۲، ص ۱۳۰.
۲. در ترجمه فارسی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی کلمه عربی «ری» که در اصل الرسالة القشیریة به کار رفته است، به معنی «سیری» آمده است، در حالی که این کلمه در زبان عربی به معنی «سیراب بودن / شدن» است، نه «سیری» [نک: ۲، ص ۲۵۴؛ نیز نک: ۴۷، ص ۳۴۰-۳۴۱].
۳. برای شرح اصطلاحات صوفیانه «صحو» و «غیبت»، نک: ۴۲، ص ۱۱۲ و همان، صص ۱۰۹-۱۱۰].
۴. اصطلاح «سز» در متون صوفیانه، به معنی «راز» نیست، بلکه ساحتی از ساحت وجودی و روان-شناختی انسان، مانند جسم، روح، قلب است که محل «مشاهده» و از روح لطیف‌تر و از قلب شریف‌تر است [برای شرح نک: ۴۲، ص ۱۳۴].
۵. در کتاب‌های متصوفه به تعبیر مشابه ابوالقاسم قشیری برمی‌خوریم؛ برای نمونه: «ذوق ثمره تجلی و نتیجه واردات است. اول ذوق است و بعد شرب و بعد سیرابی. صاحب ذوق متساکر است و صاحب شرب سکران است و صاحب سیرابی هوشمند» [۳۰، ص ۴۰۴].

۶، ص ۱۸۱؛ ۴۷، ج ۵، ص ۳۳۹؛ ۴۴، ص ۱۳۷؛ ۴۷، ج ۵، ص ۳۳۹-۳۴۳]. ملاحظه می‌شود که کلمه عربی «ذوق» بر خلاف معنی لغوی آن که به مقوله «چشیدن، مزه کردن و امتحان مزه غذاها» اطلاق می‌شود [نک: ۲، ص ۲۲۰]، در تصوف از مقوله «نور» (به طور دقیق نور الله)، «تجلی» (ظهور حق) محسوب می‌شود و در معرفت صوفیانه دارای چنان اهمیتی است که سخنانی مانند «مَنْ ذَاقَ عَرَفَ» رایج شده است [نک: ۴، صص ۲۰۱-۲۰۳؛ نیز نک: ۴۷، ج ۵، ص ۳۴۱].

۲. معرفت‌شناسی غذای نور و نورخواری در آثار مولانا

معرفت صوفیانه در نظر مولانا، اساساً «معرفتی حسی با حواس پنجگانه» است؛ اما نه حواس پنجگانه معمولی جسمانی که انسان‌های معمولی از آن برخوردارند، بلکه حواس پنجگانه روحانی که در انسان‌های عادی، خفته و بالقوه هستند، اما در انسان‌های نورانی و برین، در نتیجه تجلی نور الله و تبدیل شدن آن‌ها به «صاحب‌دلان»، فعال و بالفعل می‌شوند. مولانا پنج حس روح قدسی را ابزار معرفت عرفانی می‌شمارد و در جاهای مختلف از مثنوی، از این پنج حس به «حس زر»، «حس دینی»، «حس دُرپاش»، «حس جان»، «حس دل»، «پنج حس درون»، «آن حس» و «پنج حس دیگر» تعبیر می‌کند [نک: ۲۸، صص ۳۴۲-۳۴۳]؛ برای نمونه:

حس دنیا نردبان این جهان / حس دینی نردبان آسمان / صحت این حس بجوید از
طیب / صحت آن حس بخواهید از حبیب / صحت این حس ز معموری تن / صحت آن
حس ز تخریب بدن [۵۴، ج ۱، صص ۳۰۴-۳۰۷]

ملاحظه می‌شود که مولانا ورود به ساحت روح نورانی را در جریان شهود صوفیانه شرط فعال شدن حواس روحانی می‌شمارد. او تأکید می‌کند که غذا و مایه حیات «حس جان» تجلی نور الله است:

پنج حسی هست جز این پنج حس / آن چو زر سرخ آمد وین چو مس / حس ابدان
قوت ظلمت می‌خورد / حس جان از آفتابی می‌چرد [همان، ج ۲، صص ۴۹ و ۵۱]

از منظر معرفت‌شناختی، مولوی نظر با نور الله را عامل اصلی تمییز حس (تبدیل و تنویر حس) و حصول شهود صوفیانه می‌خواند و تأکید می‌کند که هر کدام از حواس پنج-

۱. «هر کس که چشید، شناخت». معادل «مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْر» یا «مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْرِ» (هر کس که نچشد، در نمی‌یابد) [نک: ۵۴، ص ۱۶۹ مقدمه دفتر دوم مثنوی؛ ۲۸، ص ۲۳۹؛ ۶۲، ص ۵۴۲].

گانه روح از این تجلی نور الله سهمی دارند:

حس را تمییز دانی چون شود؟ / آنکه حس یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ بود [همان، ج ۱، ۲۶۴۶؛ نیز نک: همان، ج ۶، صص ۲۸۱۶-۲۸۲۳].

در ساحت جسم، هیچ ارتباطی بین حس بویایی و حس بینایی احساس نمی‌کنیم، اما در ساحت روح، تمامی حواس به همدیگر مرتبط و در حقیقت «واحد» هستند. هر چند در تصوف، اصالت با بصیرت / شهود است، اما باید بدانیم که همه این حواس روحی، واحد و بر هم تأثیرگذارند. مولوی به «پیوسته بودن پنج حس روحی به همدیگر» به دلیل «وحدت خاستگاهشان» (نور الله) اشاره کرده است. این امر سبب می‌شود که قوای یک حس روحانی قوت مابقی حس‌ها شود [نک: همان، ج ۲، صص ۳۲۴۴-۳۲۴۵]. برای همین او «بوی خوب روح انسان‌های نورانی» (نور الله در وجود انسان‌های نورانی) را روشن‌کننده چشم بصیرت روح و «بوی بد خوی‌های نفسانی انسان‌های ظلمانی» (ظلمات نفس انسان‌های بد) را تارکننده بصیرت می‌شمارد^۱ [نک: همان، ج ۱، صص ۱۹۱۱-۱۹۱۲].

تبدیل حواس، تجربه صوفیانه‌ای است که در آن، حواس صوفی، در جریان شهود می‌توانند جانشین یکدیگر شوند. او می‌تواند با چشم بشنود و یا با گوش ببیند. گزارش این ماجرا، از نظر ساخت صوری، شبیه به حس‌آمیزی است؛ اما حس‌آمیزی شاعرانه، بی‌بهره از پشتوانه معرفت‌شناختی غیب‌مدار است. در حقیقت، وقتی صوفی به شهود غیبی می‌رسد، حواس خاکی‌اش تبدیل به حواس غیبی می‌شود و بهره‌گیری از حس-آمیزی، نشانه‌ای برای تأکید بر تمایز این درک حسی تازه است [نک: ۲۰، ص ۲۲۱ به نقل از ۳۴، صص ۹۲-۹۶]. او «نور حق» را سبب فعال شدن حس جان و مجذوب شدن جان به سوی حق می‌داند:

نور حق بر نور حس راکب شود / آنکه‌ی جان سوی حق راغب شود [همان، ج ۲، ص ۱۲۹۳].

در نظر مولوی در انسان‌های برین، در هنگام تجلی نور الله، حواس پنج‌گانه روح قدسی، در عین حال که همه با هم فعال می‌شوند، به همدیگر تبدیل و واحد می‌شوند:

۱. این سخنان عرفانی، به سخنان صوفیانی مانند ابوسعید ابوالخیر بسیار شبیه هستند: «در شبانروزی سی هزار نفس از تو برمی‌آید. هر آن نفس که نه به حق برآید، گنده بود، چون مردار که فریشته از آن بینی فراگیرد» [۵۶، ص ۲۸۵].

پس بدانی چون که رستی از بدن/ گوش و بینی، چشم می باید شدن/ راست گفته-
است آن شه شیرین زبان/ چشم گردد موبه موی عارفان همان، ج ۴، صص ۲۴۰-
۲۴۰۱

مولانا در جایی از مثنوی با عنوان «آغاز منور شدن عارف به نور غیب بین» می گوید که
بر اثر تبدیل یک حس (تبدیل حس جسمی به حس روحی)، غیب بر همه حواس پنجگانه
روح پدیدار می شود [نک: همان، ج ۲، صص ۳۲۴۸-۳۲۴۹]. با این وصف، حواس پنج-
گانه روح انسان نورانی، نه تنها معانی و حقایق غیبی را می بینند، بلکه هم زمان می بویند؛
می شنوند؛ لمس می کنند و می چشند.

در بحث تبدیل حواس و ارتباط آن با معرفت صوفیانه، نباید از دو اصل ثابت در
تصوف، یعنی «ذوق» (چشش عرفانی) و «مشاهده» (بصیرت عرفانی) که به ترتیب جنبه
وجودشناختی و معرفت شناختی حقیقت واحد صوفیانه را بازنمایی می کنند، غافل شد
[برای شرح نک: ۴۵، ص ۱۲۲].

موضوع مهم دیگر وحدت حواس روحی در پرتو تجربه تجلی نور الله است. روح انسان
در تصوف، از الله احد متجلی شده است؛ برای همین واحد است؛ چون واحد است،
حواس پنج گانه آن نیز واحد است. از منظر انسان شناسی تصوف، روح، ساحتی از
ساحات وجودی انسان است که در آن از تفرد، تشخیص، تعیین، تمایز و کثرت اثری نیست؛
برای همین با خدای ناشناختنی وحدت و عینیت دارد [نک: ۲۵، ص ۲۵۱]. بر مبنای
حدیث قرب نوافل [برای حدیث مزبور نک: ۳۸، صص ۱۸-۱۹]، حواس نورانی انسان
منور به نور الله، متعلق به او نیستند، بلکه متعلق به الله هستند؛ در اصل این الله است
که خود را می بیند؛ می شنود؛ می بوید؛ می چشد و لمس می کند و بنده در حال تجلی نور
الله، فانی و محو در الله است. برای همین از منظر معرفت شناسی تصوف، روح صوفی،
در پرتو تجلی نور الله، مجهز به حواس پنج گانه الله می شود و معنی و حقیقت واحد (نور
الله) را در صورت و ظاهر تمام موجودات و کثرات می بیند و این دیدن روحی یا به
اصطلاح «بصیرت / شهود»، به این صورت است که در عین حال هم می شنود؛ هم می-
بوید؛ هم می چشد و هم لمس می کند؛ یعنی هر چند اصل معرفت صوفیانه بصیرت/
شهود روحی است؛ اما این دیدن با آنچه ما در ذهن داریم، متفاوت است: بصیرت در پرتو
نور الله، کامل است؛ یعنی با سمع و شم و ذوق و لمس همراه است؛ برای همین، معرفت
روحی صوفی واصل، کامل ترین و حقیقی ترین معرفت هاست. از دیدگاه معرفت شناسی،
عامل اصلی چنین معرفتی، حواس پنج گانه روحی صوفی نیز نیست، بلکه نور الله است.

الله احد است و نور الله و تمامی حواس پنج‌گانه روح (ابزار معرفت صوفیانه) نیز واحد است. آنکه می‌بیند، نور الله است؛ خود شهود نیز نور الله است و آنچه دیده می‌شود نیز، نور الله است. این مختصه «اتحاد با مطلق» را که ماهیتی اساساً معرفت‌شناختی و موقوف به تجلی نورالله دارد و در عرفان اسلامی از مباحث بنیادین است، به نام «اتحاد ظاهر و مظهر» می‌شناسند و آنرا از متفرعات بحث «وحدت وجود» می‌شمارند [نک: ۲۸، صص ۲۸-۳۰] که البته تعبیری ناقص است و کاملش «اتحاد ظاهر و مظهر و ظهور» یا «تجلی حق در انسان کامل به طریق اتحاد ظاهر و مظهر و ظهور» است؛ اما با توجه به آرای خاص صوفیانه مولوی، بهتر است آنرا «وحدت نور»، «اتحاد نوری» یا دقیق‌تر و کامل‌تر «وحدت نور الله» دانست [برای تفصیل نک: ۶۳، ج ۱، صص ۱۹۲-۲۳۷ مبحث وحدت وجود و وحدت موجود؛ نیز نک: ۵۸، ص ۱۷۶؛ ۶۱، صص ۱۸۹-۱۹۰].

مولانا در غزلی از دیوان شمس، خود را نه «مرد مقالات» (قول و سخن) بلکه «آینه»، یعنی صوفی کامل فانی در نور الله و شاهد با نور الله دانسته‌است [برای شرح نک: ۱۲]. او به «گذر از گوش به چشم» [نک: ۲۰، ص ۴۵۷]، یعنی از «علم» به «بصیرت» اشارت کرده است و به مخاطبان خود می‌گوید که تا زمانی که حواسشان با نور الله تبدیل نشده «حال» صوفیانه والای او را مشاهده نخواهند کرد:

آینه‌ام آینه‌ام مرد مقالات نه‌ام / دیده‌شود حال من ار چشم شود گوش شما [۵۲، ص ۶۵، غزل ۳۸].

بر اساس فرایند تبدیل حواس، نور الله در حالات ابتدایی سلوک، قابل چشش با ذائقه روح می‌شود و در مقامات بالاتر، قابل نوشیدن و خوردن می‌گردد. دوگانگی و تمایز بین صورت و معنی وجه نظر اصلی تعالیم و مولانا است. صورت در نظر او، شکل بیرونی و ظاهری چیزها و پدیده‌ها و وجه آشکار جهان هستی و معنی، عبارت است از حقیقت معنوی، روحانی و غیبی هستی، وجود حقیقی چیزها، آن‌گونه که خدا از آن آگاه است و از آنجا که خدا، از هرگونه تکثری مبرا است، در تحلیل نهایی، معنی همه چیزها خداست [نک: ۵۴، ج ۱، صص ۱۱۳۶-۱۱۴۱؛ ۵۰، ص ۸۱۰؛ ۲۳، صص ۲۷-۳۱؛ ۲۸، صص ۴۸۸-۴۹۱]. از منظر معرفت‌شناسی، معنی غیبی، در محدوده زبان، بیان، قیاس، استدلال، خیال و ظن نمی‌گنجد و فقط زمانی حقیقتاً شناخته می‌شود که با حواس پنج‌گانه روح منور به نور الله، دیده، بوییده، شنیده، چشیده و لمس شود؛ به نحوی که تا چشیده نشود، درک نمی‌شود. تنها شرط رسیدن به این سطح والا از معرفت، «نور شدن» (تبدیل / ابدال انسان به نور) با تجلی نور الله بر وجود اوست. از این منظر،

خوهای انسانی، چه مثبت و چه منفی، معقولات انتزاعی-ذهنی نیستند، بلکه معانی غیبی‌اند که خاصیت تابش، انعکاس و تسری به دیگران دارند و سبب تأثیر بر بصیرت دل و روح (ابزار معرفت صوفیانه) می‌شوند^۱ [نک: ۵۴، ج ۲، صص ۱۰۹۱-۱۰۹۳].

بر خلاف مثنوی که مولانا در آن کوشیده است، راجع به حالات و مقامات خودش سخن نگوید، غزلیات او در دیوان شمس تبریز، محملی برای بیان تجربیات خاص صوفیانه و حالات و مقامات خودش است [نک: ۲۲، ص ۱۵؛ ۲۱، ص ۲۵]. مولوی در غزلی از دیوان شمس، خود را صوفی کامل واصلی می‌داند که به جایی غذاهای عادی، نور و عشق می‌خورد. در این غزل، نور و عشق این همایی دارند و همین مؤید این نظر می‌شود که مراد مولانا از عشق، احساس دوست داشتن قلبی نیست، بلکه عشق حقیقی، سرشت و ماهیتی نوری دارد و از جنس نور الله، بلکه خود نور الله و نتیجه تجلی نور الله بر وجود صوفی کامل واصلی چون مولاناست.^۲ نور الله، طعام روح مولانا، مزه دهان او و مایه نشوء و نمو روح اوست:

من سر نخورم که سر گران است / پاچه نخورم که استخوان است / بریان نخورم که هم زیان است / من نور خورم که قوت جان است / ... من عشق خورم که خوش گوار است / ذوق دهن است و نشو جان است [۵۲، ص ۱۸۱ غزل ۳۷۲؛ برای موارد مشابه نک: همان، ص ۶۴۲ غزل ۱۷۰۰؛ همان، ص ۵۹۹ غزل ۱۵۷۶].

از منظر انسان‌شناسی صوفیانه، انسان در نظر مولوی، نه جسم و صورت، بلکه روح و معنی است؛ از این رو غذای اصلی و حقیقی بشر، نه غذاهای مادی، بلکه نور الله است: قوت اصلی بشر نور خداست / قوت حیوانی مر او را ناسزاست / لیک از علت در این افتاد دل / که خورد او روز و شب زین آب و گل [۵۴، ج ۲، صص ۱۰۸۵-۱۰۸۶].

ریشه این نظر صوفیانه مولوی را باید در قرآن کریم جست. الله تعالی، در قرآن کریم، از یک سو خود را به صراحت «نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» معرفی می‌کند [۱، سوره النور: آیه ۳۵] و از «تجلی» خودش سخن می‌گوید [همان: سوره الاعراف: آیه ۱۴۳]، از سوی دیگر

۱. در نظر سنایی نیز نفس انسان از نفوس انسان‌های دیگر «خوپذیر» است؛ برای همین ظلمات و تیرگی‌های هواهای و امیال و وسوسه‌های نفوس انسان‌های بد، قابل انعکاس و تسری به انسان‌های همنشین با آن‌هاست: «با بدان کم نشین که درمانی / خوپذیر است نفس انسانی» [۳۳، ص ۴۵].

۲. مولوی در غزل دیگری از دیوان می‌گوید: عظیم نور قدیم است عشق پیش خواص / اگر چه صورت و شهوت بود به پیش عوام [۵۲، ص ۶۵۵، غزل ۱۷۳۵].

در خلقت انسان می‌فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۱. خدای صوفی، خدای نور و تجلی است؛ الله در تصوف، نور است و روح الله که آن‌را بر کالبد همه انسان‌ها دمیده است؛ نیز در نظر صوفیان، پرتوی از الله است؛ چنان‌که در معارف بهاء ولد، پدر مولانا، چنین آمده - است: «روح‌ها، نورهای الله‌اند که به کالبد و جسم‌های کثیف محبوس گشته‌اند و یا گویی پرتو الله است که در زوایای اجسام افتاده است» [۱۳، ص ۳۲۱]. مولانا که به شهود صوفیانه رسیده است، یعنی آیات قرآن در وجود او تحقق یافته است، عقیده دارد که چون ارواح انسان‌ها، پرتوهایی از نور الله هستند، قوت و مایه حیات آن‌ها نیز نور الله است؛ نه غذاهای مادی که مخصوص ادامه حیات جسم خاکی انسان‌ها هستند.

مولوی در مثنوی در توصیف خوردن و نوشیدن شیخ واصل، از تعبیراتی چون «نور خوردن» و «نور نوشیدن» بهره برده است. او عقیده دارد که حتی شیخ نورانی در «صورت» و ظاهر، غذای مادی می‌خورد، در «معنی» و حقیقت، نور الله می‌نوشد. او حد و مرزی برای نرنوشتی انسان نورانی قائل نیست و از «دو گلو» (گلوئی جسم و گلوئی روح) سخن می‌گوید و نورخواری را به گلوئی جان نسبت می‌دهد:

نور می‌نوشد مگو نان می‌خورد / لاله می‌کارد به صورت می‌چرد / چون شراری کاو
خورد روغن ز شمع / نور افزایش خوردش بهر جمع / نان خوری را گفت حق لا تُسْرِفُوا / نور
خوردن را نگفته‌ست اکتفُوا / آن گلوئی ابتلا بُد وین گلو / فارغ از اسراف و آمن از غُلُو [۵۴،
ج ۵، صص ۲۷۰۶-۲۷۱۰؛ برای مواردی مشابه دیگر نک: همان، ج ۲، صص ۱۰۸۵-
۱۰۹۳؛ ۵۲، ص ۱۱۷۵: غزل ۳۱۶۳؛ ۵۴، ج ۱، ص ۳۸۹۰].

مولانا در یکی از عناوین دفتر پنجم مثنوی به صراحت می‌گوید که نور الله، نه تنها غذای روح، بلکه غذای جسم اولیاء الله می‌شود و این حرف مبین حقیقت تبدیل و استحاله جسم اولیاء الله به روح قدسی (روح حاصل از تجلی نور الله بر وجود اولیاء الله) و وحدت تمامی ساحات وجودی آنان، در پرتو تجلی نور الله است: «بیان آنکه نور که غذای جان است، غذای جسم اولیا می‌شود، تا او هم یار می‌شود روح را که: «أَسْلَمَ شَيْطَانِي عَلَيَّ يَدِي» [۵۲، ج ۵، عنوان پیش از بیت ۲۸۸]. او درباره حدیث نبوی مربوط

۱. نک: ۱، سوره ص، آیه ۷۲ و سوره الحجر، آیه ۲۹. هرچند درباره حقیقی یا مجازی بودن انتساب روح به الله در «روحی»، در این آیات، بین مفسران از یک سو و بین فلاسفه و عرفا و دیگر علما اختلاف نظر هست، اما همگی در این نکته که روح انسان منشأ الهی دارد و از این رو مقدس است، اتفاق نظر دارند [برای نظر مولانا و علامه طباطبایی و علامه جعفری در تفسیر این آیات، نک: ۲۴].

به بیتوته پیامبر اسلام (ص) نزد الله و سیری و سیرابی اش از سوی پروردگارش که همان «غذای نور» مورد بررسی ما در این مقاله است [نک: ۳۸، ص ۳۶ و برای شرح نک: ۵۳، ص ۱۶]، معتقد است که در نزد مردم، این اطعام و اسقاء مورد اشاره در حدیث، به خطا، کنایه از «آش» (تأویل به غذای مادی) شده است. او به مخاطب خود چنین توصیه می‌کند که چنین حقایقی را تأویل نکند و آن‌ها را بی‌تأویل بپذیرد [نک: ۵۴، ج ۱، صص ۳۷۵۳-۳۷۵۸].

نکته مهمی که در این مقاله باید به آن بپردازیم، ماهیت غذای نور (نور الله) است. مولانا می‌گوید که انسان‌های عاشق منور به نور الله، در حال فناء فی الله، در تمام موجودات عالم، نور الله را مشاهده می‌کنند و در همان مقام مشاهده نور تجلی الله، از صفات الله، یعنی تجلیات جمالی حق «می‌چرند» (تغذیه می‌کنند) و مستغرق، حیران و فانی می‌شوند؛ برای همین، چشمشان از دیدن این جهان «غائب» است و آنچه می‌بینند و از آن تغذیه می‌کنند، معانی و حقایق غیبی است که از چشم جسم انسان‌های عادی پنهان‌اند؛ به بیان دیگر، نور صفات الله آن‌ها را محو و فانی می‌کند و برای همین، ندای «در دو عالم غیر یزدان نیست کس» سر می‌دهند [نک: ۵۴، ج ۶، صص ۳۶۵۳-۳۶۵۹ و ۱۰۲۶؛ همان، ج ۶، صص ۱۸۱۵-۱۸۱۹؛ برای شرح نک: ۵۳، صص ۴۴-۴۵؛ برای شواهد بیشتر درباره خوردن تجلیات نور حق نک: ۵۲، ج ۲، صص ۲۴۴۴-۲۴۴۷؛ همان، ج ۴، صص ۳۲۵۹-۳۲۶۸].

در صوفیان کاملی مثل مولوی، تجلی ممتد و مستمر نور الله به صورت آشامیدن دریا‌های نور جلوه می‌کند. همین «نورآشامی» سبب می‌شود که او روزهای متممادی فانی، محو و مستغرق در تجلی نور الله شود و بعد از صحو ابیات غزلیات و مثنوی را بسراید. در مناقب العارفین افلاکی به تجربیات متعددی از نورآشامی مولوی، یعنی تجلی نور الله به وجود مولوی و تأثیرات شگرف آن‌را بر کل وجود او آمده است.^۱ تجلی نور خدا سبب ایجاد حالت استغراق مولوی می‌شود (تجربه نور خوردن) و همین نورآشامی سبب می‌شود که جسم مولانا، روزهای متممادی نیاز طبیعی به غذا و گرسنگی را حس نکند [نک: ۵، صص ۳۴۴-۳۴۵؛ همان، صص ۴۴۲، ۴۵۳-۴۵۴ و ۴۸۷-۴۸۸]. مطابق تصریح افلاکی و

۱. نجم‌الدین رازی نیز در مرصادالعباد گویی به همین تجربه خاص صوفیانه صوفیان اصلی چون مولانا اشاره دارد و سخنان او در این باره، سخت به سخنان نقل شده از مولانا در مناقب العارفین شبیه است [نک: ۵۷، ص ۱۹۱].

سپهسالار، ابیات مثنوی و غزلیات دیوان شمس که یاران مولوی به آن‌ها نام «اسرار» و «معانی» داده بودند، ثمره همین تجربیات صوفیانه او و حاصل استغراق او در تجلیات انوار حق بوده است. مولانا تحت تأثیر جذبات حق به هر مقام که در سلوک می‌رسیده است، از حقایقی که در همان مقام برایش منکشف می‌شده، شمه‌ای بیان می‌کرده است [نک: همان؛ ۲۹، صص ۵۱ و ۵۴]. پیداست که بررسی و تحلیل دقیق و عمیق این‌گونه تعبیرات خاص صوفیانه، بدون نگاه به عوامل تکوینی به‌ظاهر برون‌متنی امکان‌پذیر نیست.

نکته مهم دیگر اینکه حالات عرفانی تجربه تجلی نور الله (تحمل انوار قوی تجلیات الله) مولانا، شبیه به حالت‌هایی است که پیامبر اسلام (ص) در جریان تجربه قدسی گرفتن وحی الهی (والا ترین سطح تجربه فوق‌طبیعی و معنوی) داشته است: حالت‌های دردهای شدید و رنج‌های طاقت‌فرسای بدنی، سرازیر شدن دانه‌های درشت عرق، تغییر رنگ چهره، بی‌خود شدن‌ها بر زمین افتادن‌ها و حالت‌هایی شبیه به غش و ناله کردن‌ها.^۱ ملاحظه می‌شود که از دیدگاه تکوینی، ابیات مثنوی و دیوان شمس تبریزی حاصل تجارب عرفانی شبه وحی مولانا هستند؛ از همین روست که او در مقدمه ابتدای دفتر اول مثنوی، با جرأت تمام، این کتاب را «نور الله» در آیه نور قرآن کریم و «کشاف قرآن» خوانده است [نک: ۵۴، ص ۳] و برای همین ارتباط وحی و شهود عرفانی از منظر چگونگی تکوین آن‌هاست که در جایی از مثنوی سخنان صوفیان مثل خودش را «وحی حق» می‌داند [نک: همان، ج ۴، ص ۱۸۱۵] و بر اساس همین تجارب ناب صوفیانه است که می‌گوید هر کسی که از نور الله تغذیه کند، تبدیل به قرآن (معدن نور الله) می‌شود: هر که کاه و جو خورد قربان شود / هر که نور حق خورد قرآن شود [همان، ج ۵، ص ۲۴۷۸].

۱. مولانا در مثنوی حالات موسی (ع) را در هنگام گرفتن وحی الهی چنین شرح داده است [نک: ۵۴، ج ۲، ص ۱۷۷۵ به بعد]. از منظر چگونگی تکوین، این سخنان، نتیجه تجربه صوفیانه تجلی نور الله بر وجود خود مولانا و شهود صوفیانه اویند که به موسی (ع) و تجربه وحی او نسبت داده است. توشی‌هیکو ایزوتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳ م.)، پژوهشگر و اسلام‌شناس ژاپنی، حالات پیامبر اسلام (ص) را در تجربه وحی، با عقاید اعراب بدوی درباره «تابعه» (جن الهام‌کننده شعر به شاعر عرب)، هنگامی که به این شاعران شعر الهام می‌کرد؛ مجنون بودن شاعر و اتهام مشابه آن‌ها به رسول خدا، و نیز حالات شمن در هنگام خلسه، مکاشفات و مواجهه با امر قدسی در آیین کهن شمنیسم می‌سنجد و تحلیل می‌کند [نک: ۸، صص ۲۱۳-۲۲۴].

نتیجه‌گیری

از منظر تکوینی، تعبیراتی مانند نور نوشیدن و نور خوردن در آثار منظوم مولوی، خاستگاه تخیلی، مبتنی بر زیبایی‌شناسی و بلاغی ندارند و در ساحت جسم و به صورت چشیدن، جویدن و نوشیدن عادی نیز قابل تبیین نیستند، بلکه ماهیتی حقیقی، عرفانی-معنوی و روحی و وابسته به تجربه خاص صوفیانه تجلی نور الله بر وجود مولانا دارند. درست است که در آثار صوفیان قبل از مولانا، اصطلاحاتی مربوط به تجلی نور الله، مانند «ذوق»، «شُرب» و «رَی» دیده می‌شوند، تعابیر و اصطلاحات مربوط به غذای نور، نورنوشی و نورخواری، در آثار هیچ‌کدام از صوفیان قبل از مولانا نیامده است و مخصوص مولانا هستند. او به عنوان یک صوفی واصل که به سطوح والای سلوک و صیوروت، تحقق و معرفت صوفیانه رسیده است، از تجربه خاص عرفانی تجلی نور الله بر وجودش و خوردن و نوشیدن نور حق سخن می‌گوید که نتیجه این تجلی نور الله، ایات دیوان شمس و مثنوی معنوی است. حاصل تحقیق اینکه نور الله کل آن چیزی است که به عنوان معرفت صوفیانه می‌شناسیم: این نور، علاوه بر اینکه از منظر وجودشناختی-پدیدارشناختی سبب تبدیل و استحاله وجودی انسان، به انسان نورانی می‌شود، از منظر معرفت‌شناسی تصوف، هم اصل معرفت صوفیانه است؛ هم ابزار آن و هم آنچه در جریان معرفت صوفیانه دیده و شناخته می‌شود.

منابع

- [۱]. قرآن کریم
- [۲]. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۱). فرهنگ معاصر عربی-فارسی (بر اساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس ور). چاپ دوم، تهران، نشر نی.
- [۳]. استعلامی، محمد (۱۳۷۹). مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی. مقدمه، تحلیل متن و تعلیقات محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سخن.
- [۴]. العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر بن منصور بن اردشیر (۱۳۴۷). التصفیه فی احوال المتصوفه یا صوفی-نامه. به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- [۵]. افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. به تصحیح تحسین یازجی، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- [۶]. الکاشانی، عبدالرزاق (۱۹۹۲). معجم اصطلاحات الصوفیه. تحقیق و تقدیم و تعلیق عبدالعال شاهین، قاهره، دارالمنار.
- [۷]. الکلاباذی، ابوبکر محمد بن اسحق البخاری (۱۹۹۴). کتاب التعرف لمذهب التصوف. به تصحیح و

- اهتمام آرتور جان آربری، قاهره، مکتبه الخانجی.
- [۸]. ایزتسو، توشی‌هیکو (۱۳۷۴). خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- [۹]. باباسالار، اصغر (۱۳۸۱). «آیینۀ حضور تجلیگاه خداوند از دیدگاه مولانا (با تکیه بر مثنوی معنوی)». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۶۲ و ۱۶۳، صص ۵۵۱-۵۶۷.
- [۱۰]. بخشی، اختیار (۱۳۹۶). «بررسی مفهوم کلمه صدور در مثنوی و آثار دیگر مولوی، بر مبنای تمایز جهان-بینی مولوی با فلوطین». مجله مطالعات عرفانی، شماره ۲۶، صص ۳۵-۶۲.
- [۱۱]. ----- (۱۳۹۰). بررسی مقایسه‌ای عنصر نور در مثنوی و مهم‌ترین آثار عرفانی ادبیات فارسی (از آغاز تا قرن نهم هجری قمری). رساله دکتری دانشگاه گیلان، به راهنمایی دکتر علیرضا نیکویی.
- [۱۲]. ----- (۱۳۹۹). «اهمیت آینه‌سان بودن صوفیان واصل در توصیف ماهیت معرفت صوفیانه با تکیه بر آثار مولانا». مجله مطالعات عرفانی، شماره ۳۱، صص ۵۷-۹۶.
- [۱۳]. بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی (۱۳۳۳). معارف: مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء‌الدین بلخی. تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، دوره دو جلدی، تهران، اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ.
- [۱۴]. بهنام، مینا (۱۳۸۹). «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس». فصلنامه نقد ادبی، سال سوم، شماره ۱۰، صص ۹۱-۱۱۴.
- [۱۵]. بیگلر، محمدتقی (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی گناه در قرآن کریم و مثنوی مولوی». مجله مطالعات قرآنی، سال هفتم، شماره ۲۶، صص ۷۵-۹۵.
- [۱۶]. پراودفوت، وین (۱۳۷۷). تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۷]. پورنامداریان، تقی (۱۳۹۱). رمز و داستاهای رمزی در ادب فارسی، چاپ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۸]. تربیت، ساره (۱۳۹۸). «نمادها و تمثیل‌های نور در متون عرفانی». فصلنامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادبیات فارسی، شماره ۴۲، صص ۱۱۳-۱۲۹.
- [۱۹]. تودوروف، تزوتان (۱۳۷۹). بوطیقای ساختارگرا، ترجمه محمد نبوی، تهران، نشر آگه.
- [۲۰]. توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹). از اشارت‌های دریا (بوطیقای روایت در مثنوی). تهران، مروارید.
- [۲۱]. چیتیک، ویلیام سی (۱۳۹۰). اصول و مبانی عرفان مولوی. ترجمه جلیل پروین، تهران، نشر بصیرت.
- [۲۲]. ----- (۱۳۸۲). راه عرفانی عشق. ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، پیکان.
- [۲۳]. ----- (۱۳۸۳). طریق صوفیانه عشق. ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران، انتشارات مهراندیش.
- [۲۴]. حسنی، نعمت‌الله و خورسندی، محمود (۱۳۹۷). «پژوهش تطبیقی آیه «نفخت فیہ من روحی» در تفاسیر علامه طباطبایی و علامه جعفری». فصلنامه مطالعات قرآنی، سال نهم، شماره ۳۲، صص ۲۳۹-۲۶۱.
- [۲۵]. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). مبانی عرفان نظری. چاپ سوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

- [۲۶]. روحانی، رضا و عربشاهی کاشی، الهام (۱۳۹۰). «انواع، مراتب و کاربردهای نور در مثنوی». پژوهش-های زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، سال سوم، شماره ۳، (پیاپی ۱۱)، صص ۱۹-۳۴.
- [۲۷]. زمانی، کریم (۱۳۸۹). شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر پنجم). چاپ پانزدهم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- [۲۸]. ----- (۱۳۸۸) میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. چاپ هفتم، تهران، نشر نی.
- [۲۹]. سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۷۸). زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی: رساله فریدون بن احمد سپهسالار. به تصحیح سعید نفیسی، تهران، نشر اقبال.
- [۳۰]. سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ هفتم، تهران، انتشارات طهوری.
- [۳۱]. سلدن، امان و ویدوسون، پیتر (۱۳۸۴). راهنمای نظریه ادبی معاصر. ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، طرح نو.
- [۳۲]. سلیمانیان، حمیدرضا (۱۳۸۹). «نگاهی به زبان عارفان از چشم‌اندازهای معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی». فصلنامه ادب‌پژوهی، سال سوم، شماره ۱۵، صص ۱۴۳-۱۶۶.
- [۳۳]. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۵۹). حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة. به تصحیح سید محمدتقی مدرس رضوی، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- [۳۴]. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۷). گزیده غزلیات شمس تبریز (مقدمه، گزیده و توضیح). دو جلد، تهران، انتشارات سخن.
- [۳۵]. صفوی، سیدسلیمان (۲۰۲۰). «نقدی بر روش‌های تفسیر مثنوی مولانا»، برگرفته از سایت آکادمی مطالعات ایرانی لندن، <https://iranianstudies.org>
- [۳۶]. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد (۱۳۶۰). تذکرة الاولیاء. به تصحیح محمد استعلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار.
- [۳۷]. فاضلی، فیروز و بخشی، اختیار (۱۳۸۷). «رویکرد مخاطب‌مدار مولوی و نقش آن در تکوین قصه‌های هزل‌گونه مثنوی»، مطالعات عرفانی، سال ۴، شماره ۸، صص ۴۷-۷۴.
- [۳۸]. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱). احادیث مثنوی. تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- [۳۹]. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۴۰]. فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). زبان عرفان، چاپ سوم، تهران، انتشارات سخن و انتشارات فراگفت.
- [۴۱]. قاسمیان، خسرو (۱۳۸۹). «نگاهی به تفسیر مثنوی با مثنوی». کتاب ماه ادبیات، شماره ۱۵۴، صص ۶۵-۶۸.
- [۴۲]. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱). رساله قشیریّه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- [۴۳]. کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۹۴). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات سخن و نشر هما.
- [۴۴]. کالر، جانانان (۱۳۸۲). نظریه ادبی. ترجمه فرزانة طاهری، تهران، نشر مرکز.
- [۴۵]. کربن، هانری (۱۳۸۷). انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، شیراز، نشر آموزگار خرد.
- [۴۶]. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۰). مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها. ترجمه توفیق سبحانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۴۷]. گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰). شرح اصطلاحات تصوف. تهران، انتشارات زوار.
- [۴۸]. ----- (۱۳۸۱). فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار.
- [۴۹]. لوئیس، فرانکلین دین (۱۳۸۶). مولوی: دیروز تا امروز، شرق تا غرب. ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران، نشر نامک.
- [۵۰]. محمدی، علی (۱۳۹۴). تفسیر مثنوی با مثنوی، تهران، صدای معاصر.
- [۵۱]. مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۹۳). دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مه‌رمان مهاجر و محمد نبوی، چاپ پنجم، تهران، نشر آگه.
- [۵۲]. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴). کلیات دیوان شمس. مطابق نسخه تصحیح شده بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران، نشر علم.
- [۵۳]. ----- (۱۳۶۹). فیه ما فیه. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- [۵۴]. ----- (۱۳۸۲). مثنوی معنوی (از روی نسخه ۶۷۷ هـ قونیه). به تصحیح دکتر توفیق هـ سبحانی، چاپ دوم، تهران، نشر روزنه.
- [۵۵]. مستملی بخاری، خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. به تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- [۵۶]. منور میهنی، محمد (۱۳۶۶). اسرار التوحید. به تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگه.
- [۵۷]. نجم رازی، عبدالله بن مبارک (۱۳۸۶). مرصادالعباد. به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۵۸]. زهت، بهمن (۱۳۸۸). «نماد نور در ادبیات صوفیه». مطالعات عرفانی، شماره ۹، صص ۱۵۵-۱۸۴.
- [۵۹]. نوبیا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۶۰]. نیکلسون، رینولد الین (۱۳۸۴). شرح مثنوی معنوی مولوی. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۶۱]. وفایی، عباسعلی و زهت، بهمن (۱۳۸۸). «در پرتو انوار معنوی؛ تحلیلی از ساختار تجربه عرفانی در باب نور». فصلنامه ادبیات عرفانی، سال اول، شماره ۱، صص ۱۶۹-۱۹۸.

- [۶۲]. هجویری، علی (۱۳۸۱). کشف‌المحجوب. به تصحیح والتین ژوکوفسکی، چاپ هشتم، تهران، طهوری.
- [۶۳]. همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۰). مولوی‌نامه. چاپ چهارم، تهران، انتشارات آگاه.
- [۶۴]. یثربی، سیدیحیی (۱۳۷۰). فلسفه عرفان، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- [۶۵]. یوسف‌پور، محمدکاظم؛ بخشی، اختیار (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه‌ای عنصر نور در مثنوی با مهمترین آثار عرفانی ادبی فارسی (تا قرن نهم هجری)». فصلنامه ادب‌پژوهی، سال سوم، شماره هفتم و هشتم، صص ۷۹-۹۹.

