

دوفصلنامه علمی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)
سال یازدهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۸

تجربه عرفانی در «موقعیت‌های مرزی» و بازتاب آن در مثنوی (مطالعه موردی حکایت‌های پیر چنگی و موسی و شبان)^۱

قدرت‌الله طاهری^۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

در مطالعات اخیر، عرفان را به سه حوزه تجربه عرفانی، سلوک عرفانی و نظریه عرفانی تقسیم می‌کنند و درباره تقدم و تأخر آن‌ها نسبت به یکدیگر، آرا و عقاید مختلفی وجود دارد. گاهی مبانی نظری را مقدم بر سلوک و تجربه می‌دانند و می‌گویند تا فرد از حیث معرفتی صاحب اطلاع نباشد، به سلوک عرفانی دست نمی‌زند تا از این طریق تجربه عرفانی را حاصل کند و گاه تجربه را بر هر دو حوزه دیگر مقدم می‌دارند. صرف نظر از این بحث، این مسئله که «تجربه عرفانی» در چه موقعیت و تحت چه شرایطی به سراغ شخص سالک می‌آید، موضوع مهمی به‌شمار می‌رود. یکی از پاسخ‌های احتمالی به مسئله مذکور این است که سالک هنگامی که در «موقعیت‌های مرزی» قرار می‌گیرد - یعنی در لحظات بحرانی اعم از عجز و ناتوانی وجودی، حیرانی حاصل از آگاهی نامعهود، احساس خلأ معرفتی و بی‌معنایی و... - با تمام وجود به سوی

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.28816.1855

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی؛ ghodrat66@yahoo.com

نیروی مافوق بشری و طبیعی مایل می‌شود و در آن احوال، چیزی را درمی‌یابد که از آن به تجربه عرفانی تعبیر می‌شود. این تجربه غیر از شور و شغف و حیرانی، موجب صیوریت شخصیت سالک و تعالی معنوی او می‌شود. در این جستار، دو داستان تمثیلی - نمادین «پیر چنگی» و «موسی و شبان» را با محوریت تجربه عرفانی که شخصیت‌های اصلی آن‌ها در موقعیت‌های مرزی از سر می‌گذرانند، بررسی خواهیم کرد. در هر دو حکایت، شخصیت‌های اصلی (پیر چنگی و شبان) در موقعیتی مرزی و به واسطه شخصی دیگر، به ترتیب، عمر بن خطاب و موسی (ع)، وارد تجربه‌ای نامعهود می‌شوند و سلوک معنوی را تا عالی‌ترین مدارح طی می‌کنند. مولانا در هر دو حکایت، بر این امر تأکید می‌کند که شرط وصول به مقامات معنوی، چنانکه در تصوف رسمی بر آن پای می‌فشارند، آگاهی پیشینی (علم تصوف) و ازسرگذراندن سیر و سلوک رسمی (ریاضت) نیست، بلکه خود را در معرض (موقعیت) معنا قرار دادن و اغتنام فرصت‌های تکرارناشونده، مایه نجات معنوی انسان است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عرفانی، تجربه عرفانی، مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین، پیر چنگی، موسی و شبان.

مقدمه

عرفان مولانا چنانکه از آثارش برمی‌آید - به‌ویژه غزلیات شمس و مثنوی - و گزارش‌های تاریخی سیره و مناقب‌نویسان نیز مؤید آن است، عرفانی مبتنی بر تقدم و اصالت «تجربه» بر «سیر و سلوک ریاضت‌طلبانه» است. اگر در تصوف رسمی برای رسیدن به تجارب عرفانی در مقام عمل و نظر بر این امر تصریح می‌کنند که سالک ابتدا باید پس از کسب دانش مقدماتی از عرفان، دوره‌های خودسازی را با طی طریق سلوک از سر بگذراند تا قابل دریافت اشراقات روحانی باشد،^۱ بر اصل تجربه عرفانی^۲ از طریق اغتنام فرصت‌هایی که برای فرد ایجاد می‌شود، تأکید می‌کند. بدین معنا که در نظر مولانا، لزومی ندارد سالک مراحل سیر و سلوک را چنانکه در «تصوف رسمی» به‌عنوان تنها شیوه معهود معرفی می‌شود طی کند تا به استكمال روحی و معنوی نائل شود. هیچ‌یک از مناقب‌نویسان نزدیک به زمانه و زندگی مولانا (فریدون سپهسالار، سلطان ولد، احمد افلاکی) و دور (جامی و دولتشاه) به این نکته اشاره نکرده‌اند که وی پیش از برخورد با شمس^۳، دورانی از ریاضت‌کشی و تمرین و ممارست زاهدانه‌ای را به‌صورت فردی یا زیر نظر شخصی دیگر از سر گذرانده است.^۴ آنچه در آثار خود مولانا^۴، مناقب و تذکره‌ها آمده تحصیل علوم رسمی و فضایل

مرسوم و بهره گیری از دانش عرفانی پدر (بهاء‌ولد) و بعد از رحلت ایشان، تلمذ در محضر برهان‌الدین محقق ترمذی و کسب علوم لدنی از وی بوده است (به‌عنوان نمونه ر.ک: سپهسالار، ۱۳۷۸: ۲۳؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۲). همچنین در هیچ‌یک از منابع تاریخی که به سفر مولانا به دمشق و حلب اشاره کرده‌اند، این نکته تصریح نشده است که در این سفر، دوره‌هایی از سیر و سلوک رسمی را دیده است؛ بلکه همگی اتفاق نظر دارند که این سفر برای تکمیل دانش‌های رسمی بوده است. فریدون سپهسالار حتی دانشمندانی را که مولانا از محضرشان کسب علم کرده، نام برده است؛ از جمله شیخ محیی‌الدین ابن عربی، شیخ سعدالدین حموی، شیخ عثمان الرومی، شیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ صدرالدین قونوی، کمال‌الدین بن عدی‌ام (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۲۴-۲۵ و ۳۰؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۷۷). دانشی که مولانا از پدر، برهان‌الدین محقق ترمذی و دانشمندان مقیم دمشق و حلب کسب کرده، همان اطلاعات مرسوم دینی، ادبی و تا حدی عرفانی (از نوع زاهدانه‌اش) بنا بر سنت زمانه بوده است که هر فقیهی در آن دوران برای رسیدن به مقام عالی علمی باید به دست می‌آورد؛ بنابراین، مسیری را که مولانا تا زمان ملاقات با شمس تبریزی پیموده، همان مسیری است که هر دانشمند دینی‌ای در آن دوره برای دستیابی به مدارج عالی علمی باید طی می‌کرد.

مولانا بعد از طی مدارج علمی و تکیه‌زدن بر کرسی ارشاد طالبان و صدور فتاوی دینی، به مرحله‌ای از اشباع‌شدگی رسیده بود که دیگر نمی‌توانست آن حالت را ادامه دهد. صدارت علمی و ارشاد طالبان برای مولانا شهرت فراگیر و اقسام وابستگی‌ها به ارمغان آورده بود. آن فربه‌شدگی اگرچه در بیرون، رضایت‌خاطری برای مولوی به وجود آورده و مواهب مادی و اجتماعی را به-سویش گسیل کرده بود، در عالم درون از یک «فقدان» و «خلأ» رنج می‌برد. چنانکه کی‌یرکگور در فلسفه آگزیستانسیالیستی‌اش می‌گوید شرط درآمدن از یک سپهر و ورود به سپهر دیگر، احساس رنج و ملال از پراکندن خویش در سپهر پیشین و میل به تحقق خویشتن در سپهر بالاتر است. (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۷: ۳۳۳). احساس اشباع‌شدگی، زمینه قرار گرفتن فرد در «موقعیت مرزی/حدی»^۵ را به وجود می‌آورد تا با حادثه‌ای یا تلنگری انتقال از سپهری به سپهر دیگر انجام گیرد؛ بنابراین، مولانا در زندگی شخصی خود به موقعیت مرزی که در ادامه آن را به تفصیل تبیین خواهیم کرد، رسیده بود. نشانه‌هایی از این موقعیت را خوشبختانه مولانا در آثار خویش به یادگار نهاده است. در یکی از غزل‌های مثنوی گون دیوان شمس، مولانا موقعیت و احوال خویش را در قالب شخصیتی نمادین با عنوان «خواجۀ پای در گل» که همه تنعمات دنیوی را کسب کرده و آغشته با لذت‌های آن گردیده و در مرکز توجه خلق قرار گرفته ظاهراً از زبان خداوند بیان کرده

است. اشباع‌شدگی این خواجه در تعبیر مولانا با دو استعاره شگفت «خیکی پر باد» و «موری اژدها گشته» به تصویر کشیده شده است. ابیات آغازین غزل بدین شرح است:

آن خواجه را در کوی ما در گل فرورفته است پا	با تو بگویم حال او برخوان اذا جاء القضا
جباروار و زفت او دامن‌کشان می‌رفت او	تسخرکنان بر عاشقان بازیچه دیده عشق را...
ای خواجه سرمستک شدی بر عاشقان خنبک زدی	مست خداوندی خود کشتی گرفتی با خدا
بر آسمان‌ها برده سر وز سرنوشت او بی‌خبر	همیان او پر سیم و زر گوشش پر از طال بقا
از بوسه‌ها بر دست او وز سجده‌ها بر پای او	وز لورکنند شاعران و دمدمه هر ژاژخا...
فرعون و شدادی شده خیکی پر از بادی شده	موری بده ماری شده و آن مار گشته اژدها
عشق از سر قدوسی همچون عصای موسی	کو اژدها را می‌خورد چون افکند موسی عصا
بر خواجه روی زمین بگشاد از گردون کمین	تیری زدش کز زخم او همچون کمانی شد دو تا

(کلیات شمس تبریزی، غزل شماره ۲۷)

این غزل یکی از طولانی‌ترین غزل‌های دیوان است و هنوز به صورت جدی بررسی و مطالعه نشده است و در باب اینکه مصداق بیرونی این خواجه پای در گل چه کسی می‌تواند باشد، ظاهراً در مطالعات مولوی شناختی سخنی به میان نیامده است.^۵ به نظر می‌رسد معنای نهفته و مرکزی غزل مذکور را می‌توان با در نظر داشتن یکی دیگر از غزل‌های ویژه دیوان که مولانا این بار حکایت حال خود و شمس را به صورت گزارشی از گفت‌وگوی دوطرفه با صراحت بیشتری بیان کرده است،^۶ رمزگشایی کرد و با توجه به اشتراک معنایی دو غزل می‌توان حدس زد خواجه پای در گل می‌باید خود مولانا باشد که در دوران تکیه‌زدن بر کرسی صدارت دینی و تربیت مریدان به «بیماری خودبزرگ‌بینی عالمانه و زاهدانه» مبتلا شده و به مدد عشق و از طریق شمس تبریزی توانسته است از سر رعونت علمی و اجتماعی برخیزد. حالات روانی «خواجه پای در گل» در غزل پیشین با «راوی» این غزل پیش و پس از آمدن «عشق درمانگر» کاملاً مشابه یکدیگر است. جالب اینکه در هردو غزل، دورنمایی از حضور معشوقی نجات‌بخش را می‌توان احساس کرد؛ با این تفاوت که در غزل قبلی، تنها تعبیری که از این معشوق می‌شود «غمازهای شکرلب و شیرین‌لقا»ست، ولی در این غزل به صراحت می‌توان فهمید که یکی از طرف‌های گفت‌وگو شمس است که انتقادهای تندی به مولانای گرفتار در بیماری عجب و غرور و شهرت وارد می‌کند. ابیات کلیدی این غزل به شرح زیر است:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
دیدۀ سیر است مرا جان دلیر است مرا
گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای
گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
گفت که تو کشته نه‌ای در طرب آغشته نه‌ای
گفت که تو زیر ککی مست خیالی و شکی
گفت که تو شمع شدی قبلۀ هر جمع شدی
گفت که شیخی و سری پیش رو و راهبری
گفت که با بال و پری من پر و بالت ندهم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
زهرة شیر است مرا زهرة تابنده شدم
رفتم و دیوانه شدم سلسله‌بندنده شدم
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
پیش رخ زنده کنش کشته و افکنده شدم
گول شدم هول شدم وز همه برکنده شدم
جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم
شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم
در هوس بال و پرش بی‌پر و پرکنده شدم
(کلیات شمس تبریزی، غزل شماره ۱۳۹۴)

اگر در متن غزلیات شمس، کاوش‌های دقیق و گسترده‌تری صورت گیرد، نشانه‌های بیشتری از قرار گرفتن خود مولانا در موقعیت مرزی که مقدم‌های بر تحول روحی و مشرب عرفانی اوست، به دست خواهد آمد. در این مجال برای طرح بحث تنها به این دو نمونه بسنده شد. اصل ادعای ما این است و به این دلیل مبحث فوق را پیش کشیدیم که تحول روحی و استکمال معنوی که محصول قرار گرفتن پاره‌ای از شخصیت‌های داستانی مثنوی در موقعیت‌های مرزی آنهاست، تبلوری از شیوه و سلوک شخصی خود مولاناست که در مواجهه با شمس تبریزی آن را تجربه کرده و با اتکا بر همین تجربه، به این نظریه عرفانی^۷ رسیده است که شرط تحقق کمال معنوی و ورود به ساحت تجربه عرفانی و ایمانی، چنانکه در تصوف رسمی بیان می‌شود، آگاهی از دانش عرفانی و طی طریق سلوک و انجام ریاضت‌های دامنه‌دار نیست؛ بلکه آدمی به شرط قرار گرفتن در موقعیت‌های مرزی و درک این موقعیت با تلنگری که از عالم بیرون (به صورت راهنمای انسانی، برخورد با خصم و انتقادی بنیان‌کن، ازدست‌دادن امر یا موقعیتی مهم، در تنگنا قرار گرفتن یا حادثه‌ای غیرمترقبه) و درون (احساس ضعف و یأس مطلق کردن، دچار آمدن به حیرتی دشوار، یأس، ناامیدی و احساس پوچی، پریشانی، مرگ و...) دریافت می‌کند، می‌تواند مراحل رشد معنوی و رسیدن به مقام عالی عرفانی و ایمانی را طی کند. چنانکه نشان خواهیم داد، در دو داستان تمثیلی «پیر چنگی» و «موسی و شبان» شخصیت‌های اصلی با قرار گرفتن در این موقعیت‌ها وارد تجربه‌ای می‌شوند که نتیجه نهایی‌اش تحول بنیادین در شخصیت، منش و رفتار آنهاست.

پیشینه پژوهش

درباره هردو حکایت نمادین و تمثیلی «پیر چنگی» و «موسی و شبان» در قالب شرح‌های کلی از مثنوی پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است. همچنین در قالب مقاله نیز تأویل و تفسیرها در باب آن‌ها کم نیست؛ برای مثال، عبدالکریم سروش یکی از بخش‌های کتاب *قمار عاشقانه* اش را به داستان «موسی و شبان» اختصاص داده و در آن سه محور معنایی را بررسی کرده است: نزاع تاریخی اهل «تشیبه» و «تنزیه»، تقابل «تحلیل عقلی» و «تجربه عشقی» و فرو گذاشتن ادب در محضر معشوق از سوی چوپان (سروش، ۱۳۸۴: ۹۴-۱۱۶؛ و نیز زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۵۹-۶۰). مقالات دیگری در باب همین داستان در نشریات دانشگاهی منتشر شده است. مانند «نقد روان‌شناختی داستان موسی و شبان مثنوی از دیدگاه نظریه اریک برن» اثر عزیز حاجی و حسین زری فام که در مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی دانشگاه آزاد منتشر شده است. حسن ذوالفقاری نیز همین داستان را از بعد عناصر قصه در مجله پژوهش‌های ادبی با عنوان «موسی (ع) و شبان؛ نگاهی ساختاری به داستان موسی (ع) و شبان مثنوی، عناصر داستانی و مآخذ و نظایر آن» بررسی کرده است. مصطفی گرجی و یحیی نورالدینی اقدم داستان را بر مبنای منطق گفت‌وگویی باختین تحلیل کرده‌اند. درباره داستان پیر چنگی نیز مقالات متعددی منتشر شده است؛ از جمله علی اصغر میرباقری فرد مسئله «توبه» را در این داستان با عنوان «تحلیل مقام توبه از حسنه تا سیئه در داستان پیر چنگی از مثنوی مولانا» بررسی کرده است. محبوبه مباشری و رقیه وهابی دریاکناری ساختار روایت را در سه پیش‌روایت این داستان مطالعه کرده‌اند. فرهاد درودگریان داستان را بر مبنای نظریه «تولد دوباره» یونگ تحلیل کرده است. لیلا رضایی و عباس جاهدجاه هم شیوه روایت تمثیلی داستان را از منظر پسامدرنیسم تحلیل کرده‌اند. محمدرضا حاجی‌بابایی هم از داستان خوانشی لکانی ارائه کرده است. در مقاله «تا جزایر ناخودآگاه؛ تحلیل پنج داستان از مثنوی» یکی از داستان‌هایی که با رویکرد تأویل یونگی بررسی شده است، همین داستان است. در باب موقعیت‌های مرزی در مثنوی نیز دو مقاله منتشر شده است: مقاله «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی» اثر منیره طلیعه‌بخش و علیرضا نیکویی که در آن پس از بیان مقدمه‌ای مفصل و بسیار راهگشا در باب اگزستانسیالیسم و به‌ویژه ماهیت موقعیت‌های مرزی، ابتلا (بیماری، درد، رنج و غم)، اختیار و تردد، سفر، گناه و تقصیر، مرگ را به‌عنوان موقعیت‌هایی که شخصیت‌های مثنوی در آن‌ها قرار می‌گیرند و موجب تعالی شخصیت‌ها می‌شود، مطرح کرده‌اند. در هیچ‌یک از این موقعیت‌ها، داستان‌های موسی و شبان و پیر چنگی که موضوع نوشتار حاضر است، تحلیل نشده است. اگر مقاله مذکور نگاهی کلی به نقش موقعیت‌های مرزی در دگرگونی شخصیت‌های مثنوی

دارد، نوشتار حاضر اختصاصاً این تحول را در دو داستان نشان داده است. مقاله دوم با عنوان «از خودبیگانگی، موقعیت‌های مرزی و مرگ در مثنوی معنوی» به قلم سیده زهرا حسینی و فرامرز قراملکی نوشته شده است. در این مقاله، نویسندگان الیناسیون، ماهیت انسان، مسخ و خودبختگی، اضطراب و بازگشت به خویش را در مثنوی با نگاهی کل‌گرایانه به بحث گذاشته‌اند و سپس موقعیت مرزی و اضطراب، مرگ‌اندیشی و تشویش را با استناد به آیاتی پراکنده از مولانا توضیح داده‌اند. نویسندگان مقاله مذکور وارد بحث ماهیت موقعیت‌های مرزی و تأثیر آن‌ها بر شخصیت‌های مثنوی نشده‌اند. مقاله دیگری نیز با عنوان «موقعیت‌های مرزی در فلسفه‌های آگریستانس و نهج البلاغه» نوشته مریم خردمند و نرگس نظرنژاد منتشر شده است و به‌عنوان مقدمه به تعریف موقعیت‌های مرزی پرداخته و سپس به انعکاس اندیشه‌های آگریستانس در نهج البلاغه وارد شده‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، قرار گرفتن شخصیت‌ها در موقعیت مرزی و نقش آن در کسب تجربه‌های عرفانی و استعلایی آنان و از آن مهم‌تر، استنباط نظریه عرفانی مولانا در تقدم «تجربه عرفانی» بر «سلوک رسمی و آگاهی از عرفان نظری» از این حکایت‌ها تحلیل نشده است. همچنین ارتباط این نظریه با زندگی و شیوه سلوک شخصی عرفانی مولانا تاکنون مورد توجه محققان مثنوی و مولوی‌شناس قرار نگرفته است.

قرار گرفتن در موقعیت مرزی

موقعیت‌های مرزی و اهمیت آن‌ها در سرنوشت بشر، بیش از هر نحله فلسفی دیگر، در نزد آگریستانسیالیست‌ها مطرح بوده است. آگریستانسیالیسم، اگرچه به‌عنوان مکتب فلسفی رسمی در دوران متأخر اروپا شکل گرفته است و چارچوب‌ها و مؤلفه‌های اصلی آن را در آثار چهره‌های شاخص، یعنی کی‌یرکگور، نیچه، هوسرل و سارتر می‌توان یافت، ریشه‌های آن در دغدغه‌های مشترک بشری نهفته است و بروز آن را علاوه بر اسطوره‌ها، در آرای فیلسوفان کهن مانند سقراط، آگوستین، راوینون، کلبی‌مسلکان و جنبش‌های دینی متأخر مانند پروتستان و دیگر مکاتب فکری و ادبی می‌توان رهگیری کرد (طلیعه‌بخش و نیکویی، ۱۳۹۶: ۸۵-۸۶). ژان وال در کتاب *اندیشه هستی*، پیش از آنکه آگریستانسیالیسم را در اندیشه‌های کی‌یرکگور و یاسپرس بررسی کند، رگه‌های از این تفکر را در آثار شلینگ، کانت، پاسکال و حتی پاره‌ای از گفتارهای کتاب مقدس قابل پیگیری می‌داند (وال، ۱۳۴۵: ۱۰-۱۱). در این مکتب، بر فردیت آدمی بیش از همه مکاتب تأکید می‌شود. انسان فردیافته که خود تصمیم می‌گیرد و زندگی خود (زندگی اصیل) را براساس

اراده و گزینش هایش می‌سازد. هایدگر برای تبیین انسان به‌مثابه موجود آگاه و گزینشگر و سازنده زندگی خود، اصطلاح «دازاین» (Dasein) را برمی‌سازد. این کلمه از دو جزء Da به‌معنای آنجا و Sien به‌معنای هستن ساخته شده است و اگر بخواهیم برابر نهاد نسبتاً دقیقی برای آن در زبان فارسی وضع کنیم، می‌تواند «آنجا-هستنده» یا «آنجا-باشنده» باشد. به نظر هایدگر، تنها انسان است که می‌تواند مصداقی برای دازاین باشد؛ زیرا انسان تنها موجودی است که به جهان «افکنده شده» و از این افکنندگی^۸ خود آگاه است؛ بنابراین، دازای، همواره خود را در موقعیت و داده‌های مشخص اجتماعی، تاریخی و فیزیکی می‌یابد و در مواجهه با دیگر عناصر هستی و امکان‌هایی که در اختیار دارد، ماهیت و سرنوشت خود را می‌سازد. دازاین (انسان) پرتاب‌شده یا وانهاده شده به هستی است که باید بشخصه خود و جهانش را بشناسد، تصمیم بگیرد و مسئولیت فردی خود را در قبال تصمیماتش بپذیرد (مک‌کواری، ۱۳۹۶: ۵۲؛ باربور، ۱۳۷۴: ۱۴۸). ایفای نقش فعالانه دازاین در هستی، اصطلاح کلیدی دیگری را در فلسفه اگزیستانسیالیست‌ها به‌وجود می‌آورد. استعلا یا تعالی جویی^۹ بر هستی دازاین بازسته است. بدین معنا که «این هستنده [دازاین/انسان] برخلاف سنگ و چوب و اسب فروسته در موقعیت خود نیست، بلکه از آن [حالت وجودی خویش] استعلا می‌جوید و خود را به فراسوی خود می‌افکند. دازاین یعنی هستی بیرون‌سویی محض» (جمادی، ۱۳۹۲: ۳۴۲)؛ بنابراین، انسان همواره در موقعیتی که قرار دارد، با آزادی، اراده، انتخاب و پایبندی مسئولانه به نتایجی که گزینش‌هایش به‌وجود می‌آورد، در صیوررتی فرارونده و مداوم به هستی‌اش شکل می‌دهد. چنانکه سارتر، یکی دیگر از صاحب‌نظران این فلسفه می‌گوید: «بشر موجودی [است] که به‌سوی آینده جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به‌سوی آینده وقوف دارد و پیوسته می‌خواهد از خویش پیش‌تر باشد. بشر بیش از هر چیز طرحی است که در درون‌گرایی خود می‌زید و بدین‌گونه وجود او از خزه و تفاله و کلم متمایز می‌شود» (سارتر، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰). استعلاگرایی در نزد فیلسوفان اگزیستانسیالیست، از جمله بنیان‌گذار آن سورن کی‌یرکگور، معنای دیگری نیز دارد. بدین معنا که وجود فرارونده از خویشتن، به‌سوی خداوند (امر متعال) سوق پیدا می‌کند (نصری، ۱۳۸۳: ۴۰۲). این سخن کی‌یرکگور به صریح‌ترین شکل ممکن، هستندگی واقعی انسان را به شرط گشودگی او به سمت وجود خداوند نشان می‌دهد: «من به‌راستی من نیستم مگر آنکه روبه‌روی خدا باشم. هرچه بیشتر خود را روبه‌روی خدا حس کنم، بیشتر من خواهم بود و هرچه بیشتر من شوم، بیشتر خود را روبه‌روی خدا حس خواهم کرد» (به نقل از وال، ۱۳۴۵: ۱۲)؛ بنابراین، در این معناست که انسان تعالی‌جوینده و استعلاگر، انسانی خداگونه می‌شود. «برخلاف سارتر و نیچه، به‌نظر یاسپرس، آزادی و عظمت انسان در رابطه او با

خدا ممکن است؛ زیرا این رابطه او را از سقوط در بی تفاوتی و پوچی می‌رهاند... آگاهی، آزادی و امکان با استمداد از تعالی ممکن است. خود اصلی انسان با خدا در رابطه است. ایمان، این ارتباط با خود و خدا را ممکن می‌سازد (طلیعه‌بخش و نیکویی، ۱۳۹۶: ۹۳-۹۴). یاسپرس در کتاب «عالم در آیینۀ تفکر هستی» به فراروندگی انسان از خویشتن اشاره می‌کند و می‌گوید: «آدم خاکی به فراسوی خود می‌رود تا به آن تعالی برسد. او دیگر در جهان پیش نمی‌رود، بلکه به سوی تعالی می‌رود که بر دانش ما پوشیده بوده و به دشواری نام‌بردارنده است» (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۶۱). از اینجاست که فلسفۀ اگزیستانسیال (البته شاخهٔ موحدانۀ اش) با عرفان اسلامی از جمله آرای مولانا مشابۀتهایی پیدا می‌کند، اما آیا هر انسانی مسیر استعلاگرایی در مفهوم نخستش (انسان‌بودگی برتر) و در مفهوم دومش (خداگونه‌شوندگی) را طی می‌کند؟ پاسخ اگزیستانسیالیست‌ها این است که همگان چنین مسیری را سپری نمی‌کنند. تنها کسانی می‌توانند به استعلا در هر دو معنایش برسند که موقعیت‌های مرزی را دریابند. موقعیت‌های مرزی واقعیت وجودی و ظرفیت‌های نهفتهٔ آدمی را نمایان می‌سازند. بدین معنا که در این موقعیت‌ها، چارچوب‌های کلی، کلیشه‌ای و عرفی‌شده در هم می‌شکند و توانایی‌ها و ناتوانی‌های آدمی نمایان می‌شود. «بسیاری از شناخت‌های کلی، در محک تجربهٔ موقعیت‌های گوناگون به خصوص موقعیت‌های مرزی فرومی‌ریزند. مرگ، گناه، رنج کشیدن، ترس آگاهی، کشمکش، شکست، یأس و تردید، حالات وجودی و رخدادهایی هستند که موجب درهم‌شکستن زندگی روزمره، یکنواخت و عادت‌وار می‌شوند و شناخت فرد را شکل می‌دهند» (طلیعه‌بخش و نیکویی، ۱۳۹۶: ۸۸). موقعیت‌های مرزی، هنگامی برای آدمی به وجود می‌آید که آدمی در مسیر زندگی به اشباع‌شدگی می‌رسد و خود را درون یک موقعیت می‌پراکند. دیگر چیزی او را خرسند نمی‌کند و احساس انسان راستین بودن را از دست می‌دهد (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۵۷)؛ تا اینکه بر اثر یک حادثه و مواجهه با امری یا حالتی شگفت، مانعی سخت و دشوار که هویت و ماهیت وجودی فرد را به چالش می‌کشند و آدمی احساس عجز مطلق می‌کند. به همین دلیل، یاسپرس موقعیت‌های مرزی را «حد نهایی طاق بشری» می‌داند و می‌گوید: «آدمی تنها در اوضاع واقع در حد نهایی طاق بشری از ماهیت خویش آگاه می‌شود» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۰۴). قرار گرفتن در یک موقعیت مرزی مانند نشستن در کشتی است که هر آن ممکن است اسیر تندبادهای سهمناک شود، درحالی‌که به نظر می‌رسد کاری از آدمی برنمی‌آید. به صورت قهری او را متوجه خود - عجز و ناتوانی - و نیروی قهاری که دارای قدرت مطلق است، می‌کند. «در اوضاع و احوال مرزی، انسان می‌فهمد و درمی‌یابد که مجموعهٔ توانایی‌ها، استعدادها و پتانسیل‌های درونی‌اش برای رسیدن به مقصود کافی نیست» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۲۲). با وجود این، در

چنین موقعیت‌هایی انسان باید تصمیم بگیرد که خود را از آن ورطه هولناک برهاند یا به وضعیت و شرایطی که در آن گرفتار آمده، قانع و تسلیم سازد؛ بنابراین، همگان در زندگی خود خواه‌ناخواه در موقعیت‌های مرزی قرار می‌گیرند. اضطراب‌های بنیادی، دلشوره‌ها، احساس ملال و دلزدگی حاصل از روزمرگی چیزی است که هر انسانی آن‌ها را تجربه می‌کند. اما اینکه این حالات را دریابیم یا بی‌توجه از آن‌ها بگذریم، استعداد تعالی جویی یا رضایت به رکود را در نزد تک‌تک ما بر ملا می‌سازد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۶۵). اگرستانسیالیست‌ها می‌گویند در صورت وجود اراده، انتخاب و پذیرش نتایج عمل انتخاب‌گرانه، فرد به ساحتی فراتر از خود فعلی‌اش مبدل می‌شود و تحولی اساسی در زندگی او رخ می‌دهد؛ چنانکه آینده او شباهتی به گذشته‌اش نخواهد داشت. تنها در این صورت است که آدمی «وجود اصیل»‌اش را بازمی‌یابد. از نظر این فلاسفه، وضعیت‌های مرزی/ حدی برخلاف موقعیت‌های زندگی روزمره می‌تواند جوهره وجودی آدمی را تغییر دهد. شاهد مثال موقعیت‌های مرزی در زندگی شخصیت‌های قرآنی، ابراهیم (ع) (دیدن رؤیا و فرمان- یافتن برای قتل فرزند)، اصحاب الرس، اصحاب کهف و حضرت یوسف (ع) در خلوت با زلیخا است.

در داستان‌های مثنوی نیز شخصیت‌هایی مانند پیر چنگی و چوپان در اثر اتفاقاتی که پیرامونشان می‌افتد یا با افرادی که مواجه می‌شوند یا حالتی که بر آن‌ها عارض می‌شود، در موقعیت مرزی قرار می‌گیرند. آن‌ها یا باید تسلیم شوند، یا برای نجات خود دست به انتخاب و عملی اساسی بزنند. مولانا آن‌ها را چنانکه خود در زندگی واقعی خویش این موقعیت را تجربه کرده بود، به انتخاب و عمل وامی‌دارد و امکان استعلاجویی برای شخصیت‌های داستانی‌اش را فراهم می‌آورد. از طریق انتخاب و عمل، آن‌ها به «خودشناسی» می‌رسند و بعد به «شخصیت‌های استعلا یافته» دست می‌یابند. در واقع، گزینش در همان معنا و مفهومی که اگرستانسیالیست‌ها مطرح می‌کنند، فردیت اصیلشان را تضمین می‌کند. شخصیت‌های تعالی یافته مثنوی، ضمن کسب فردیت خود، جهان هستی را نیز تملک می‌کنند و آنچه را که در آغاز از دست داده بودند، فراچنگ می‌آورند. در این داستان‌ها شخصیت‌ها با قرار گرفتن در موقعیت‌های مرزی، تجربه‌های شگفت عرفانی را از سر می‌گذرانند و از طریق این تجربه‌ها واجد احوالی می‌شوند که عموماً شخصیت آن‌ها را متحول می‌کند. تجربه دیدگاه فرد را درباره خود، جهان و دیگران تغییر می‌دهد. یکی از آموزه‌های اصلی اگرستانسیالیست‌ها این است که فرد نه تنها باید آموزه‌های آن‌ها را از جهان به‌عنوان تفسیری معتبر بپذیرد، بلکه انتظار دارند این آموزه‌ها را درونی خویش سازد و جهت فکری و نظام رفتاری خود را نیز همسو با آن آموزه‌های درونی‌شده تغییر دهد (وارنوک، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۵). در بیشتر

حکایت‌های مثنوی، بعد از اینکه شخصیت‌ها تجربه عرفانی را از سر می‌گذرانند، شاهد استحاله در شخصیت، منش و رویکردشان هستیم. در داستان پیر چنگی، دریافت پیام از خداوند، پیر را دچار حیرتی بنیان‌کن می‌کند و همین حیرت او را وارد تجربه‌ای می‌سازد که به کل شخصیتش را دگرگون می‌کند و در داستان موسی و شبان، باز هم پیامی که از خداوند توسط موسی (ع) به چوپان رسانده شده، او را برای سیر در اطوار غیبی آماده می‌کند.

پیر چنگی در موقعیت مرزی

داستان پیر چنگی با فاصله «تفسیر ماشاءالله کان» بعد از حکایت طوطی و بازرگان در دفتر اول نقل شده است. برای اینکه به هسته معنایی این داستان پی ببریم، باید نظریه‌ای را که به عنوان نتیجه کلی داستان طوطی و بازرگان بیان شده است، از نظر بگذرانیم. به نظر مولانا «انسان تا وقتی از جان ناتمام خویش - که مرتبه خود آگاهی و خویش‌بینی زیرکانه است - نمیرد به کمالی که از فنا و استغراق تام ناشی و فراسوی خودی است، نمی‌رسد» (زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۴۲۷). یکی از ویژگی‌های سبکی و بیانی مولانا در مثنوی بدین گونه است که در پایان هر داستانی، استنتاج نهایی که اغلب به شکل تأویل قصه یا نتیجه‌گیری نهایی است توسط خود مولوی طرح می‌شود، اما این تأویل‌ها و استنتاج‌ها به اندازه‌ای کلی و گاه غامض است که حتماً باید با قصه‌ای دیگر برای خواننده تبیین شود. پیش از شروع این داستان نیز بنا بر همین قاعده، مولانا در ابیات زیر نتیجه نهایی داستان طوطی و بازرگان و در همان حال، نظریه عرفانی جدیدش را که امری کلی است، بیان می‌کند. یادآوری می‌کنیم کلید حل معمای معنای قصه پیر چنگی، لااقل معنای مرکزی آن در همین ابیات نهفته است. اگرچه باور داریم اغلب داستان‌های مثنوی به دلیل بافت پیچیده آن‌ها، علاوه بر وظیفه تبیین معنایی پیشینی، دارای چنان ظرفیتی هستند که معانی متکثر دیگری را نیز حمل می‌کنند.

معنی مردن ز طوطی بد نیاز	در نیاز و فقر خود را مرده ساز
تا دم عیسی تو را زنده کند	همچو خویش خوب و فرخنده کند
از بهاران کی شود سرسبز سنگ	خاک شو تا گل برویی رنگ رنگ
سال‌ها تو سنگ بودی دلخراش	آزمون را یک زمانی خاک باش

(مثنوی، ۱۹۰۹/۱-۱۹۱۲)

کسی که سال‌ها زندگی را در مسیری یکنواخت به سر آورده و همچون سنگ، متصلب و نامتعطف شده، باید در یک موقعیت مرزی قرار گیرد تا دچار «آزمونی» بنیان‌کن شود. در داستانی

که مولانا می‌خواهد نقل کند، پیر چنگی آن «سنگ‌شده دلخراش» است که عمر خود را در گرم کردن مجالس عیش دیگران تباه کرده است. مولانا می‌گوید راه خارج شدن از «سنگ‌شدگی» در نقطه مقابل آن یعنی «خاک بودگی» و احساس عمیق نیازمندی و مسکنت است. عقیده مولانا و در اینجا درباره پیر چنگی به طور کلی این است که روح بدون عبور از مرحله «فقر» به مقام فناء فی الله نمی‌رسد (زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۳۱). حال بینیم این مطرب چگونه وجود خود را به سنگ متصل تبدیل کرده است. اطلاعاتی که مولانا از وی در همان آغاز داستان به ما داده این است: مطرب دارای کر و فر بود و از آواز او همگان بی‌خود و هر شادی به واسطه آوازش صد برابر می‌شد و وقت هنرنمایی قیامت به پا می‌کرد (مثنوی، ۱۹۱۳/۱-۱۹۱۵). همچنین هنر او خیالات مستمعان را به جوش درمی‌آورد و از شنیدن آن دل‌ها در سینه‌ها تپیدن می‌گرفت و جان‌ها حیران می‌گشت (مثنوی، ۲۰۷۲/۱-۲۰۷۳). این حالت، یعنی ارائه هنر، تا دوران پیری مطرب ادامه می‌یابد و در نهایت، عجز جسمانی هنرش را از رونق می‌اندازد (مثنوی، ۲۰۷۴/۱-۲۰۷۷). غرق شدن در هنرنمایی و گرم کردن مجالس دیگران، مطرب را از «خود واقعی‌اش» دور کرده است. پیر چنگی در واقع خود را در «دیگران» گم کرده بود. این پیر وجودی منتشر در دیگران (نوع) بود و به دور از «واقعیت وجود اصیل خویشتن». او بر خود واقعی‌اش شعور و اشراف نداشت. از خودیگانگی مهم‌ترین و برجسته‌ترین صفت وجودی او در هفتاد سال زندگی بود. در این سال‌های دراز او بر وفق میل دیگران زیسته و زیربوم زندگیش را در صدای موزونی ریخته بود که بزم دیگران را زینت می‌داد. آمدن پیری و سرآغاز عجز شدید، نه تنها تلنگری می‌شود تا پیر واهی بودن عمر رفته در لذات مادی را دریابد، بلکه موجب می‌شود بر از خودیگانگی‌اش به عنوان دازاین آگاه‌شده از موقعیت خود غلبه کند. (گروندن، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵). این درک اولیه، او را ابتدا متوجه خدا می‌کند و سپس به عملی و امی دارد که مقدمه ورود وی به موقعیت مرزی و بعد از آن کسب تجارب استعلا بخش عرفانی است.

چون که مطرب پیرتر گشت و ضعیف	شد ز بی‌کسبی رهین یک رغیف
گفت عمر و مهلتم دادی بسی	لطف‌ها کردی خدایا با خسی
معصیت ورزیده‌ام هفتاد سال	بازنگرفتی ز من روزی نوال
نیست کسب امروز مهمان توام	چنگ بهر تو زنم آن توام
چنگ را برداشت و شد الله‌جو	سوی گورستان یثرب آه‌گو
گفت خواهم از حق ابریشم‌بها	کو به نیکویی پذیرد قلب‌ها
	(مثنوی، ۲۰۸۲/۱-۲۰۸۷)

کسب تجربه عرفانی و استعلای شخصیت مطرب

تجربه عرفانی، ورود شخص به ازسرگذراندن عوالمی فراتر از تجربه‌های معهود و عادی است. بدین معنا که در آن زمان، مکان، منطق روابط علی و معلولی وقوع رخدادها متفاوت با جهانی است که ما هر روزه آن را تجربه می‌کنیم. گویی برای عارفی که وارد تجربه عرفانی شده است، زمان کش می‌آید یا زمان به جای حرکت در محور افقی در عمق (محور عمودی) جریان می‌یابد. مکان به امری اثری تبدیل می‌شود و حوادث بی‌هیچ منطق آشنایی به وقوع می‌پیوندند. تجربه عرفانی، صاحب آن را به چیزی (امر معنوی) وصل می‌کند و به او معرفت می‌بخشد، یعنی چیزی را دریافت می‌کند که پیش‌تر از آن آگاهی نداشت. تجربه، احساسات و عواطف ویژه‌ای را در صاحب آن به‌وجود می‌آورد و درنهایت اراده صاحب آن را برای عملی ویژه برمی‌انگیزد. به عبارت دیگر، خصلت جهت‌بخشی و هدایتگری دارد. همچنین متعلق تجربه عرفانی «بسیار متکثر است؛ مثلاً کسانی گفته‌اند انسان در تجربه عرفانی، احساس یگانگی با موجودات می‌کند. برخی گفته‌اند احساس یگانگی موجودات را می‌کند و کسانی هم گفته‌اند احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند. این‌ها سه دیدگاه است و با هم بسیار تفاوت دارد. گاهی انسان در تجربه عرفانی احساس می‌کند کل جهان هستی را یک موجود پر کرده است؛ یعنی احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند؛ یعنی سایر انسان‌ها موجودات را متکثر می‌بینند، اما یک عارف احساس موجود یگانه‌ای را می‌کند و می‌گوید کل هستی یک موجود است» (ملکیان، ۱۳۸۸: ۳۴).

مطرب پیش از آنکه به واسطه عمر، خلیفه خشک اندیش و سخت‌گیر مسلمانان، پیغام الهی را دریابد و عملاً وارد تجربه عرفانی شود، آن را به صورت رؤیا تجربه می‌کند. ورود روح رسته از بدن خاکی پیر به عالم «صحرای جان» که همچون باغ و بستان بهاری ساده است و نسیم فرح‌بخشی دارد، و بی‌رنج و ملال جسم، از نعمات عالم معنا و روح متمتع می‌شود (مثنوی، ۲۰۹۰/۱-۲۰۹۶)، او را برای تجربه‌ای در عالم واقعیت (عین) آماده می‌سازد. سرآغاز ورود رسمی مطرب به تجربه عرفانی اما بلافاصله بعد از دریافت پیغام الهی و شنیدن آن از زبان عمر انجام می‌گیرد. چیزی که زمینه را برای کسب تجربه عمیق عرفانی مساعدتر کرده، تنها فرستادن «هفتصد دینار» به‌عنوان دستمزد نواختن چنگ برای خداوند نیست، بلکه پیامی است که خداوند با آن دستمزد همراه کرده است. نهایت توقعی که پیر از خداوند داشت همان پاداش مادی بود، ولی خدا به خواسته وی اکتفا نکرده است، بلکه آن را با «اقبال» و «پذیرش» وی به‌عنوان «بنده‌ای مقرب» همراه و متبرک کرده است. این لطف بی‌حد خداوند، پیر را چنان شرم‌زده می‌کند که هفتاد سال عمر رفته در تباهی و معصیت در برابر دیدگانش سیاه می‌شود. از این لحظه به بعد، «اضطراب» به سراغ پیر

می‌آید؛ اضطرابی که با تحمل آن، پیر به دازاین آگاه از موقعیت خویش بدل خواهد شد. چنانکه متفکران آگزیستانسیالیست تصریح کرده‌اند، اضطراب با «ترس» یکی نیست. ترس متعلق شناخته‌شده و معینی دارد، ولی اضطراب دلشوره‌ای است که متعلق آن نامعلوم است. همچنین متعلق ترس امر احتراز‌کردنی است و فرد تلاش می‌کند خود را از تیررس آن برهاند؛ حال آنکه اضطراب ماهیتی متناقض‌نمایانه دارد. گاهی غریب و بیگانه می‌نماید و هراسناک و گاهی آشنا و خواستنی (رینه، ۱۳۸۵: ۴۱ و ۴۳؛ نیز سارتر، بی‌تا: ۴۸-۴۹ و ۶۰). نشانه‌های اضطراب پیر را مولانا به‌صراحت با تعبیر «بر خود تپیدن»، «دست خاییدن»، «جامه دریدن» و «از شرم آب‌شدن» بیان کرده است.

چند یزدان مدحت خوی تو کرد	تا عمر را عاشق روی تو کرد
پیش من بنشین و مهجوری مساز	تا به گوشت گویم از اقبال راز
حق سلامت می‌کند می‌پرسدت	چونی از رنج و غمان بی‌حدت
نک قراضه چند ابرایشم‌بها	خرج کن این را و باز اینجا بیا
پیر این بشنید و بر خود می‌تپید	دست می‌خایید و جامه می‌درید
بانگ می‌زد کای خدای بی‌نظیر	بس که از شرم آب شد بیچاره پیر

(مثنوی، ۲۱۸۰-۲۱۸۵)

دریافت پیام الهی، به‌صورت جدی پیر را متوجه‌خداایی می‌کند که علی‌رغم معصیت هفتادساله او را به درگاه خویش پذیرفته و نشانی از خاص‌بودگی وی در آن بارگاه فرستاده است. مطرب بلافاصله به گذشته برمی‌گردد و عامل دورکردن وی از خدای لطیف با بذل و بخشش را شناسایی می‌کند. این عامل، چیزی جز «چنگ»، یعنی آلت فسق و فجور نیست. پس برای ورود به دنیای جدید باید نابودش کرد. چنگ برای پیر تنها یک ابزار نیست؛ بازنمودی از گذشته اوست؛ گذشته‌ای که باید آن را ترک کند. بدون ترک این عالم رنگین با لذت و اشتها، پیر «شهسوار ایمان» نخواهد بود. چنگ و آنچه این آلت عیش و طرف به‌وجود آورده، یعنی «اشتهار نزد خلق» واسطه‌ای میان پیر و خدا بوده است و باید از این رابطه حذف شود. او باید به ترک امر نامتناهی توفیق یابد تا شهسواری خود را در ایمان به اثبات برساند؛ زیرا بدون ترک نامتناهی ایمان حاصل نمی‌شود (کی‌رکگور، ۱۳۸۵: ۷۳). خطاب‌های توبیخ‌آمیز مطرب به چنگ، ماهیت آن هفتاد سال زندگی «بی‌خودبودن»، «با غیر بودن» و در نتیجه «بی‌خدا بودن» را برملا می‌کند. همچنین این خویش‌بینی و نقد گذشته مقدمات «تحول یا استعلای شخصیتی» او را نیز فراهم می‌کند. این‌ها

رهاوردی است که چنگک برای مطرب به ارمغان آورده است: «حجاب» راهش بوده، شیرۀ جاننش را مکیده، او را در برابر خدا روسیاه کرده، زندگی اش را مصروف دیگران کرده، دلش را میرانده و در نهایت یاد فراق از محبوب ازلی را از خاطرش زدوده است (مثنوی، ۲۱۸۷/۱-۲۱۹۳). با شکسته شدن چنگک، اکنون واسطه میان پیر چنگی و خدا از میان برداشته شده و او خود را در خدا و خدا را با خود احساس می کند. پیر چنگی با این عمل، به فردیت می رسد. به عبارت دیگر، «خود بودنش» به عنوان هستی آگاه از خویشتن متحقق می شود. ما در این مقام، پیر چنگی را «دازاینی» می یابیم که «با هستی خودش و از طریق هستی خودش به هستی اش راه پیدا می کند» (گروندن، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵). پیر چنگی تازه بعد از قرار گرفتن در موقعیت مرزی و متعاقب آن کسب تجربه عرفانی، به حرکت درمی آید. اگر هفتاد سال زندگی پیشین او را «سکوت و سکون» دربر گرفته بود، یعنی همان دوران «ناخویشتن بودگی»، اکنون به عنوان دازاین آگاه از هستندگی خود، به حرکت درآمده است و با حرکت به سوی خدا، آن من واقعی اش را درمی یابد؛ چرا که «در حال حرکت بودن» بنیاد هستی دازاین است (گادامر، ۱۳۹۵: ۴۴).

داد خود از کس نیابم جز مگر ز آنکه او از من به من نزدیک تر
کائن منی از وی رسد دمدم مرا پس ورا بینم چو این شد کم مرا
(مثنوی، ۲۱۹۶/۱-۲۱۹۷)

اما تجربه ناب عرفانی پیر چنگی تازه بعد از هشدار که از عمرین خطاب دریافت می کند، آغاز می شود. عمر به پیر چنگی می گوید همین گریه و زاری تو (توبه و انابت به درگاه الهی) نشانی از «با خود بودن» (هشیاری) است و با خود بودن با وجود محبوب ازلی گناهی نابخشودنی است؛ زیرا تأسف بر گذشته تباه شده، مؤید گرفتاری فرد در «زمان» است. برای ورود به تجربه عمیق عرفانی باید از سد زمان گذشت (مثنوی، ۲۰۱۹/۱-۲۲۰۷). پیر چنگی آخرین مرحله از گرفتاری را با «توبه از خود توبه» و نفی زمان طی می کند. آنچه از احوال او در مقام تجربه عرفانی به زبان درآمدنی است، در قالب استعاره هایی شگفت بیان می شود؛ مانند جان، بی گریه و بی خنده شدن، جان طبیعی را وا گذاشتن و به جانی دیگر زنده شدن (تولد دوباره). حیرتی که پیر را از مکان و زمان خارج می کند و در نهایت جست و جوی جان پیر در عالم معنا که ماهیت این جست و جو بیان ناپذیر است. عروج روحانی پیر چنگی و تولد دوباره او (یافتن جانی دیگر) نشان دهنده نظریه عرفانی مولاناست که فرد از طریق سلوک روحانی و نه سلوک رسمی باید پله های نردبان کمال را از مقامات تبتل تا فنا طی کند (زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۱۹). در تجربه عرفانی، عارف در تملک یک قدرت قاهره ای

قرار می‌گیرد و اراده از او سلب می‌شود. در اینجا نیز پیر چنگی چنین حالتی دارد. حیرتی که به سراغ او آمده است، نتیجه سلب اراده و آگاهی اوست.

همچو جان بی‌گریه و بی‌خنده شد	جانش رفت و جان دیگر زنده شد
حیرتی آمد درونش آن زمان	که برون شد از زمین و آسمان
جست‌وجویی از ورای جست‌وجو	من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو
قال و حالی از ورای حال و قال	غرقه گشته در جمال ذوالجلال
غرقه‌ای نه که خلاصی باشدش	یا به جز دریا کسی بشناسدش

(مثنوی، ۲۲۰۹/۱-۲۲۱۳)

آیا این عوالم پیر چنگی که مولانا از آن سخن می‌گوید، بازتابی پوشیده از تجربیات خود او نیست؟ اگر پیر چنگی هفتاد سال عمر خود را در «زیروبم چنگ» باخته بود، مولانا هم چنانکه در دو غزلی که پیش از این از آن‌ها سخن گفتیم، بیان کرده زندگی‌اش و خودش را در «اقبال خلق و شهرت طلبی» باخته بود. خودباختگی مولانا به شیواترین بیان ممکن در تعبیر شمس تبریزی، وقتی که از طرف خدا مأمور شده است او را از دست حرامیان نجات دهد، به نمایش درآمده است.^{۱۰} اگر پیر چنگی به مدد عجز‌پیری در موقعیت مرزی قرار گرفت و خود را بازیافت و به چنین عالمی وارد شد، مولانا نیز به مدد آشنایی و ملاقات با «شمس تبریزی» از خودبیگانه‌شده‌اش درآمد و در جهانی دیگر متولد شد. مولانا چنانکه خود بارها تجربه کرده بود، می‌دانست که پیر چنگی چه عالم فرح‌زا و بهجت‌بخشی را تجربه کرده است؛ تجربه‌ای که از او آدم دیگری ساخت، با این توضیح که اوصاف این انسان تازه متولدشده در عالم جدیدش به زبان درآمدنی و توصیف‌پذیر نیست. همین توصیفات استعاری و پیچیده از حالات تجربی امثال پیر چنگی نشان می‌دهد که خود راوی باید بارها این حالات را از سر گذرانده باشد. بدون تجربه فردی، راوی نمی‌توانست این اندازه از ماهیت گنگ و بیان‌ناپذیر تجربه عرفانی سخنی بر زبان آورد. لازم به توضیح است که توصیف‌ناپذیری یکی از مشخصات تجربه عرفانی در نزد ویلیام جیمز است. او برای تجربه عرفانی چهار مشخصه داستان‌ناپذیری (همان توصیف‌ناپذیری)، وجدانی‌بودن، زودگذری و ماندگاری آثار تجربه در فرد صاحب تجربه نام می‌برد (جیمز، ۱۳۴۳: ۶۲-۶۴؛ نیز جیمز، ۱۳۹۳: ۴۲۴-۴۲۵). مولانا بارها در موقعیت‌هایی از این دست، به ناکارآمدی زبان در بیان ماهیت دقیق تجربه‌های ناب عرفانی اشاره کرده است.^{۱۱} از جمله در وصف حال چوپان تحول‌یافته چنانکه بیان خواهیم کرد، همین کار را کرده است. عالم جدیدی (غرق‌شدن در الله) که پیر چنگی در آن وارد شده است و

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۶۷

از آن به «مقام فنا فی الله» تعبیر می‌شود، بسی فراخناک است که آغاز و انجامی برای آن نمی‌توان تصور کرد (زرین کوب، ۱۳۸۶ الف: ۱۹). به همین دلیل، مولانا از پایان کار پیرچنگی سخنی به میان نمی‌آورد. چنانکه نشان خواهیم داد در باب چوپان قصه موسی و شبان نیز بر همین سیاق عمل کرده است.

چون که قصه حال پیر اینجا رسید	پیر و حالش روی در پرده کشید
پیر دامن را ز گفتگو فشاند	نیم‌گفته در دهان ما بماند
از پی این عیش و عشرت ساختن	صد هزاران جان بیاید باختن

(مثنوی، ۲۲۱۶/۱-۲۲۱۸)

شبان در موقعیت مرزی

داستان موسی و شبان که در دفتر دوم آمده است، به دنبال ابیاتی نقل می‌شود که مولانا نظریه «عبادت به مثابه لطف الهی به بشر» را طرح کرده است، اما بلافاصله در همین ابیات محدود، امکان‌ناپذیر بودن عبادت کامل - بی شبهت «تشبیه و تجسیم» - از سوی انسان گرفتار در «تصویر و خیالات» بشری را خاطر نشان می‌کند و به دنبال تبیین این دو دیدگاه است که داستان «انکار کردن موسی (ع) بر مناجات شبان» آورده می‌شود. اینجا هم سبک معهود مولانا، یعنی طرح نظریه کلی و لزوم تبیین آن با یک حکایت تمثیلی مانند داستان پیر چنگی ملاحظه می‌شود.

اذکروا الله شاه ما دستور داد	اندر آتش دید ما را نور داد
گفت اگر چه پاکم از ذکر شما	نیست لایق مرا تصویرها
لیک هرگز مست تصویر و خیال	در نیابد ذات ما را بی مثال
ذکر جسمانه خیال ناقص است	وصف شاهانه از آن‌ها خالص است

(مثنوی، ۱۷۱۵/۲-۱۷۱۸)

داستان موسی (ع) و شبان در چهار قسمت روایت شده است: دیدن موسی چوپانی را که با منطق بیانی شبانانه خود خدایش را می‌ستود، اعتراض موسی بر شیوه دینداری و عبادت چوپان، عتاب و توبیخ موسی از سوی خداوند و در نهایت ابلاغ پیام الهی به چوپان و تحول شخصیتی وی. در اینجا ضرورتی ندارد به شیوه دینداری چوپان (به عنوان نماینده اهل تشبیه و تجسیم) و ماهیت متکلمانه و مدرسی موسی (ع) (به عنوان نماینده اهل تنزیه) پردازیم.^{۱۲} چوپان داستان تا پیش از مواجهه با اعتراض موسی جریانی یکنواخت از زندگی را مانند پیر چنگی داستان پیشین طی کرده است. هر دو زندگی پرسکون و بی‌تحرك داشته‌اند؛ یکی غرق لذت مادی و اشتها خلق بوده و دیگری

خود را به دست طبیعت بدوی (صحرا و گوسفندان) سپرده است. برخلاف قصه پیر چنگی که دوره زمانی (عمر) زیستن در عالم بی‌خبری وی بیان شده است، در این داستان سن و سال چوپان نامعلوم است. ولی از سیاق داستان می‌توان حدس زد که او عمری نسبتاً طولانی را باید سپری کرده باشد. در این مدت، براساس رابطه خود با ارباب انسانی‌اش، تصویری از خدا بر ساخته و با وجود ذهنی بر ساخته‌اش راز و نیاز کرده است. تعابیر موجود در «عبادت» او همان‌هایی است که در زندگی بدوی و طبیعی یک چوپان وجود دارد (هی‌هی چوپانی، بز و گوسفند، چارق و شیر و شپش). پیش از مواجهه با انتقاد تند و توفنده موسی نه تنها زندگی طبیعی، بلکه زندگی دینی او ساده و آرام می‌گذشت؛ آنقدر ساده که می‌توان گفت از خود «بی‌خبر» به حیاتش ادامه می‌داد. ولی اعتراض موسی او را به درون یک موقعیت سهمگین پرتاب می‌کند. نقدی که موسی بر شیوه دینداری چوپان وارد کرده است، یک نقد ساده نیست؛ نفی زندگی پیشین، معرفت او و به یک اعتبار «هویت» اوست. با اعتراض موسی چوپان به ورطه هولناکی «پرتاب» می‌شود.

موسی دینداری و عبادت چوپان را به این دلایل مردود می‌داند: زبان و بیانی که چوپان در عبادت برگزیده، بوی کفر می‌دهد و در شأن خدای منزّه نیست. بیان آلوده به شوائب چوپان دین را ژنده می‌گرداند. عبادت چوپان بی‌ادبی به ساحت پروردگار و موجب قهر الهی است. تصویری که چوپان از خدا در ذهن ساخته موجودی دارای اعضا و جوارح انسانی و نیازمند غذا، استراحت و جامه است (مثنوی، ۱۷۲۷/۲-۱۷۴۷). این رد و انکار، چوپان را با «بحران معرفتی» مواجه می‌کند. یکی از مصادیق بارز «موقعیت‌های مرزی» قرار گرفتن فرد در بن‌بست‌های معرفتی است. موقعیتی که گذشته معرفتی شخص را بلااعتبار می‌سازد و در این حالت او احساس می‌کند یکباره زیر پایش برای همیشه خالی شده است. امید هرگونه رهایی از کف می‌رود و شخص همچون خسی ناچیز می‌شود در دست تلاطم امواجی سهمناک. آوارگی مهم‌ترین مشخصه انسان بحران‌زده است. در چنین شرایطی عکس‌العمل چوپان این است که:

گفت ای موسی دهانم دوختی وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کرد تفت سر نهاد اندر بیابان و برفت

(مثنوی، ۱۷۴۸/۲-۱۷۴۹)

از این لحظه به بعد، چوپان در «موقعیت مرزی» قرار می‌گیرد؛ موقعیتی که او را به دازاین آگاه از هستنده خویشتن تبدیل کرده و باید تلاش کند به «وجود حقیقی» خود شکل دهد. از حالات چوپان در این موقعیت، راوی سخنی نمی‌گوید و روایت به قسمت سوم، یعنی توبیخ موسی از

سوی خدا وارد می‌شود. اما معلوم است که در فاصله نزول وحی الهی و تأیید صحت و اصالت دینداری چوپان، او دوران «پراضطرابی» را باید از سر گذرانده باشد. چوپان در این موقعیت، همچون ابراهیم است که سوار بر مرکب خویش علی‌الظاهر آرام و بی‌صدا فرزند (اسماعیل/اسحاق) را به قربانگاه بالای کوه موریه می‌برد. کی‌یر کگور می‌گوید اغلب راویان، فاصله زمانی خروج از خانه تا جمع کردن هیزم و شعله‌ور کردن آن و درنهایت دست و پای فرزند را بستن و کارد بر گلوی او نهادن را و به‌ویژه اضطرابی را که در این مدت بر ابراهیم رفته است، فراموش می‌کنند (کی‌یر کگور، ۱۳۸۵: ۵۲). سه روزی که ابراهیم در راه بوده، گویی صدها سال بر او گذشته است. گفتیم در لحظات التهاب‌آمیز، زمان «کش» می‌آید و به‌جای حرکت در محور افقی، در عمق جریان می‌یابد. اما اگر ابراهیم به «شهبان» تبدیل شده است، صرفاً به‌دلیل اجرای فرمان الهی نیست، بلکه تاب‌آوردن «اضطرابی» است که از او «قهرمانی» بی‌مانند ساخته است. اضطراب چنانکه پیش از این گفتیم، از مهم‌ترین مفاهیم مدنظر آگزیستانسیالیست‌هاست. اضطراب مدنظر آگزیستانسیالیست‌ها محصول آشکار شدن فردیت شخص یا همان آگزیستانس است. این اضطراب، علاوه بر اینکه محصول آگاهی فرد از خویشتن است، آگاهی او بر گناه وجودی خویش نیز هست. گناهی که یک وجود آگاه از خویشتن (دازاین) احساس می‌کند، گناه در حق غیر نیست، بلکه گناه نسبت به خود فرد است. در اینجا نیز چوپان احساس همزمان «اضطراب» و «گناه» دارد. چوپان مضطرب گناهکار گوسفندان را رها می‌کند و راه صحرا در پیش می‌گیرد، بی‌پناه و خسته از عمر دراز. مانند کسی که به‌یکباره همه‌چیزش را باخته است. انتقاد موسی چشم او را باز کرده و دریافته‌ خدایی که در ذهن بر ساخته بود، جز نقش خیالی باطل نبوده است. او باید به عمق تنهایی در بیابان «پرتاب» شود تا خود را مجدداً در کسوتی دیگر یا خود بازتولید یافته‌اش را دریابد. چوپان اگر در تنهایی و سکوت بیابان، خود را رها کند و تسلیم یأس و اضطراب شود، برای همیشه از دست رفته است. او باید با خود، گذشته‌اش و این اضطراب مبارزه کند. از دل جهمی که در آن فرورفته باید «بهشتی» برای خود بسازد. باید تصمیم بگیرد و یکی از این دو راه را برگزیند: تسلیم اضطراب شدن و نابود شدن یا با اضطراب گلاویز شدن و خود را و خدا را بازیافتن.

تجربه عرفانی و استعلائی شخصیت شبان

در داستان پیر چنگی، عمر بن خطاب بعد از دیدن مطرب در گورستان و انطباق او با «بنده خاص» خدا که در پیامش به او نوید داده است، تنها این اندازه متحول می‌شود که از این پس به ظاهر

قضاوت نکند. اما در داستان موسی و شبان، موسی نیز همپای چوپان تجربه‌ای عمیقاً عرفانی را از سر می‌گذراند. توییخی که موسی از خداوند دریافت کرده، زمینه تحول شخصیتی او را به وجود آورده است. موسی دیگر آن موسای سرآغاز داستان نیست که سخت‌کیشانه رقم بطلان بر دینداری چوپان می‌کشید؛ به ویژه اینکه خداوند علاوه بر بیان ادله بطلان دیدگاه موسی در باب شیوه دینداری چوپان (مثنوی، ۱۷۵۰/۲-۱۷۷۱)، «دیدن و گفتن را به هم برآمیخته» و اسراری شگفت بر وی نمایان کرده است. نتیجه این بیان و نمایش اسرار، استعلای بی‌حدواندازه شخصیت موسی (ع) است که در بیان استعاری مولانا از آن به «پریدن از ازل تا ابد» تعبیر شده است. ماهیت دقیق حالت عرفانی و شخصیت تحول‌یافته موسی (ع) نیز بیان‌ناپذیر است.

بعد از آن در سر موسی حق نهفت	رازهایی کان نمی‌آید به گفت
بر دل موسی سخن‌ها ریختند	دیدن و گفتن به هم آمیختند
چند بی‌خود گشت و چند آمد به خود	چند پرید از ازل سوی ابد
بعد از این گر شرح گویم ابلهی است	زانکه شرح این ورای آگهیست
ور بگویم عقل‌ها را بر کند	ور نویسم بس قلم‌ها بشکند

(مثنوی، ۱۷۷۱/۲-۱۷۷۶)

سرانجام خویشتن‌بینی‌های چوپان در بیابان و مبارزه‌اش با اضطراب نتیجه می‌دهد. موسی همین که از تجربه استعلابخش خود به درمی‌آید و هوشیاری‌اش را بازمی‌یابد، در بیابان به جست‌وجوی چوپان می‌پردازد. مولانا از آن همه اضطراب و دلهره‌ای که چوپان در بیابان‌گردی‌اش تجربه کرده تنها جای پای از وی به ما نشان می‌دهد. نشانی که دلالت بر افتان و خیزان راه‌رفتن چوپان دارد - با بیان استعاری حرکت رخ و فیل در صفحه شطرنج - و «دیوانه‌وار» گام پیموده و در هر قدمی نشانی از سرگشتگی‌هایش را همچون رمالان بر رمل‌های بیابان به تصویر کشیده است (مثنوی، ۱۷۷۹/۲-۱۷۸۲). حالت چوپان در حین ازسرگذراندن تجربه عرفانی در بیابان، همان است که مولانا در غزل معروف خود از «مستی» سخن می‌گوید که چون «کشتی بی‌لنگر کژ می‌شد و مژ می‌شد». کژ و مژ شدنی که صد عاقل و فرزانه را به حسرت می‌میراند (کلیات شمس، غزل ۲۳۰۹) موسی چوپان را می‌یابد و پیغام الهی را البته به صد اشتیاق به وی می‌دهد.

عاقبت دریافت او را و بدید	گفت مژده ده که دستوری رسید
هیچ آدابی و ترتیبی مجو	هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان	ایمنی وز تو جهانی در امان

ای معاف یفعل الله ما یشا بی محابا رو زبان را برگشا

(مثنوی، ۱۷۸۳/۲-۱۷۸۶)

چوپان وقتی پیام الهی را از موسی می شنود، نه شادی می کند و نه مانند پیر چنگی احساسی از شرم دارد. او سیر و سلوک معنوی را تا نهایت پیموده است. از زمان و مکان فراتر رفته و عالمی را دیده و تجربه کرده است که «صد هزاران ساله» آن سوی تر از سدره المنتهی است که مرز عالم معنا و ماده است. در تجربه عرفانی «حالتی از عروج به عالم بالا و برتر از این دنیای محسوس» وجود دارد (جیمز، ۱۳۴۳: ۹۶). چوپان دقیقاً این فراروی از عالم محسوس را تجربه کرده است. چوپان که خود را باز یافته و در دنیایی جدید متولد شده است، از موسی بسی شاکر است که به «تازیانه نقد» او را از دنیا و زندگی بسته و محدود بدوی به در آورده است.

گفت ای موسی از آن بگذشته ام	من کنون در خون دل آغشته ام
من ز سدره منتهی بگذشته ام	صد هزاران ساله زان سو رفته ام
تازیانه بر زدی اسبم بگشت	گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد	آفرین بر دست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتن است	آنچه می گویم نه احوال من است

(مثنوی، ۱۷۸۸/۲-۱۷۹۱)

آن چوپان غرق در تصورات اولیه چوپانانه از خداوند کجا و این چوپان پایان داستان کجا؟ چوپانی که نهایت آرزو و دعای او این بود که شپش های خدا را بگیرد و وقت خواب جایش را بروید و شیر تقدیمش دارد، این بار دعا می کند و از خدایش می خواهد که «لاهورت محرم ناسوتش» باشد. تغییر در «زبان و شیوه بیان» باز نمودی از تحول معرفتی اوست. چوپان در دریای اضطراب غرق شده و گوهر «ایمان» را به دست آورده است؛ ایمانی که یکتا و بی نظیر است. چوپان پایان داستان آن انسان استعلا یافته ای است که خود را و جهانش را و ایمانش را خود رقم زده است. او اکنون یک انسان تحقق یافته از طریق پیوستن با خداست؛ زیرا «والا ترین مرتبه تحقق - بخشیدن فرد به ذات خویش، پیوستگی با خداست، اما نه به معنای وجود کلی یا اندیشه مطلق، بلکه توی مطلق» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۷: ۳۳۱). ارتباط مستقیم چوپان با خداوند و دستیابی به مقام ایمان، بی هیچ پشتوانه و تلاش علمی و بی آنکه زمانی بر او بگذرد، از نظر عقلی توجیه ناپذیر است. مولانا خود بر این امر به خوبی واقف است. او می داند که ایمان از سنخ اعتقادات و آگاهی های

برآمده از علوم دینی مرسوم نیست که می‌باید فرد روزگاری پای ارادت بر زمین زند و در محضر استادی و کتابی آن را فراگیرد. مولانا با این داستان می‌خواهد بر ماهیت ایمان، که نوعی از «قمار عاشقانه» است و نه امری «اکتسابی» صحنه بگذارد. ایمان تحلیل عقلانی برنمی‌تابد. چنانکه کی-یر کگور گفته است، ایمان از آنجایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌پذیرد (کی‌یر کگور، ۱۳۸۵: ۸۱). به دلیل همین غیرعقلانی بودن است که چوپان نیز نمی‌تواند آنچه را که بر او گذشته است، به زبان مألوف و معهود توضیح دهد.

نتیجه‌گیری

چنانکه نشان داده شد، پیر چنگی و شبان نمونه‌های عینی و مصداق بارز شخصیت‌های فردیت یافته و در جست‌وجوی ایمان حقیقی در مثنوی و هریک بازتولیدی از بخشی از شخصیت و تجربه فردی مولانا هستند. بعد از تلنگری که عمر و موسی به‌عنوان آموزگاران دینی در زندگی ابتدایی دو شخصیت اصلی حکایت‌ها می‌زنند، یک‌تنه باقی راه کمال را می‌پیمایند و از «معلمان» خود پیش‌تر می‌تازند. مولانا برخلاف بسیاری از جریان‌های عرفانی که به رابطه دو گانه و بی‌واسطه «انسان-خدا» تأکید می‌کنند، رابطه سه‌گانه «انسان-انسان-خدا» را مطرح می‌کند؛ بدین معنا که اتصال معنوی انسان با خداوند حتماً باید به مدد انسانی دیگر فراهم شود. این واسطه انسانی می‌تواند ولی خدا (در باب خود وی، شمس تبریزی) یا یک شخصیت دینی برجسته (در این دو داستانی که تحلیل کردیم عمر و موسی) باشد. جالب اینکه در بخش‌های نخست داستان‌ها، عمر و موسی به-لحاظ معرفت دینی، از پیر چنگی و چوپان پیش‌تازترند. حال آنکه در قسمت واپسین داستان، هر دو آن‌ها از مؤمنان ساده‌ لوح عقب می‌مانند. گزینش و جهش لحظه‌ای، سرنوشت ایمانی پیر چنگی و چوپان را دگرگون می‌کند. هنگامی که چنگ از رابطه پیر و خداوند به‌عنوان حائل و حجاب به کنار می‌رود، پیر به حضور متعالی خداوند بار می‌یابد و بعد از مناجات جانسوزی که با خدای خویش دارد، به نهایت قرب خویش با محبوب ازلی پی می‌برد. چوپان نیز بعد از مواجهه با انتقاد کوبنده موسی، مضطربانه راه صحرا را در پیش می‌گیرد تا خود را از بطن این اضطراب مجدداً متولد کند. هر دو شخصیت به مدد قرار گرفتن در موقعیتی مرزی، به قمار عاشقانه دست می‌یازند و گوهر ایمانی که به دست می‌آورند، نتیجه ترک امر نامتناهی و مبارزه با اضطراب و دلهره است.

پی نوشت

۱. به عنوان نمونه، نویسنده حکایات ابوسعید ابوالخیر درباره لزوم تبعیت از «سنت صوفیانه» در اجرای برنامه ریاضت کشانه از سوی همه صوفیان می گوید: «چنین باید دانست که چون راه این طایفه احتیاط است و مشایخ در ابتداء مجاهدت برای ریاضت چیزها بر خویشتن واجب کرده اند که بعضی از آن سنت است و بعضی نافله» (محمدبن منور، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۲). خود ابوسعید ابوالخیر نیز در راستای این مبنای نظری چنانکه محمدبن منور گزارش می کند، دورانی نسبتاً طولانی از انواع ریاضت کشی های سخت و طاقت فرسا داشته است (همان: ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲).

2. Mystical Experience

۳. درباره اولین برخورد مولانا با شمس تبریزی مناقشات فراوانی در طول تاریخ بعد از حیات مولانا در میان تذکره نویسان و در دوره معاصر پژوهشگران در گرفته است. قول شایع از این حکایت افسانه گون گرفته شده است که شمس بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الآخر سال ۶۴۲ وارد قونیه شده و در کوی شکر فروشان سکنی گزیده و سپس روزی که مولانا از مدرسه پنه فروشان با شاگردان و مریدان خود در آمده بوده، شمس راه بر او گرفته و پرسیده است بایزید بزرگ تر است یا محمد (ص)؟ و همین سؤال، مقدمه آشنایی و انقلاب معنوی مولانا بوده است (افلاکی، ج ۱). البته محی الدین عبدالقادر، مؤلف الجواهر المصیبه و دولتشاه سمرقندی حکایت های متفاوت تری نقل می کنند (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸)، ولی این افسانه بافی ها با پیداشدن و تصحیح مقالات شمس و اطلاعات ذی قیمتی که در این متن وجود دارد، همگی باطل گردید و مشخص شد که مولانا نخستین بار شمس را در سفر شامات (دمشق و حلب) حداقل دو بار دیده و حتی قول و قراری برای پیوستن شمس به مولانا برای ارشاد و راهنمایی او بین آن دو بسته شده بوده است.

۴. همه ریاضت کشی ها و عباداتی که سپهسالار و دیگران به مولوی نسبت می دهند (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۳۲-۴۳)، مربوط به همه دوران زندگی اوست و باید دانست هیچ یک از آن ها به عنوان سنتی صوفیانه که سالکی برای ورود به عالم تصوف انجام می دهد، از سوی مولانا انجام نمی شده است.

5. Mystical Theory

۶. به عنوان نمونه، مولانا در فیه ما فیه تصریح کرده است که: «من تحصیل ها کردم در علوم و رنج ها بردم که نزد من فضلا و محققان و زیرکان و نغول اندیشان آیند تا بر ایشان چیزهای نفیس و غریب و دقیق عرض کنم. حق تعالی چنین خواست آن همه علم ها را اینجا جمع کرد و آن رنج ها را اینجا آورد که من بدین مشغول شوم» (مولانا، ۱۳۸۷: ۸۳).

7. Boundary Situation

8. Thrownness

9. Transcendence

۱۰. تنها مقاله ای که در باب این غزل نوشته شده است، مقاله ای به قلم شهین حقیقی با همکاری کاووس حسنی در باب ساختار روایی آن در فصلنامه شماره ۱۷ کاوش نامه است. در مقاله مذکور، ساختمان غزل ابتدا به ۱۶ قسمت روایی (پلان) تقسیم و در هر قسمت جنبه های روایی آن بررسی شده و در هیچ یک از مباحث مربوط به غزل، در باب هویت راوی، خواجه پای در گل و شخصیت های دیگر حاضر در متن

- سخنی به میان نیامده است (حقیقی و حسنی، ۱۳۸۷: ۵۹-۹۴). برای نخستین بار در کتاب *روایت سردلبیان* مطابقت خواجه پای در گل این غزل با شخص سراینده آن، یعنی مولانا مطرح شده و اصل مسئله هنوز هم نیاز به بررسی‌های دقیق دارد (طاهری، ۱۳۹۲: ۶۴-۶۵).
۱۱. عبدالکریم سروش به صورت مبسوط در مقاله «قمار عاشقانه» در باب این غزل سخن گفته و آن را بر مبنای رابطه شمس و مولانا تفسیر کرده است (سروش، ۱۳۸۴: ۴-۲۰).
۱۲. چنانکه شمس به صراحت در مقالات گفته است: «مرا فرستاده‌اند که آن بنده نازنین ما میان قومی ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴/۲).
۱۳. برای اطلاعات بیشتر در باب ماهیت و محدودیت زبان در بیان و تبیین اسرار هستی و به‌ویژه تجربیات عرفانی به مقاله زیر از نگارنده مراجعه شود: «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولانا»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۱۳، شماره ۵۱، صص ۶۱-۸۶.
۱۴. عبدالکریم سروش علاوه بر تقابل الهیات تشبیهی و تنزیهی در این داستان، تقابل‌های عقل و عشق، عرفان و کلام، شریعت و حقیقت، تجربت‌اندیشی و معرفت‌اندیشی را قابل‌رهگیری می‌داند. همچنین از بین تقابل‌های فوق با تفصیل بیشتری، تقابل الهیات تشبیهی و تنزیهی و عقل و عشق را بررسی کرده است (سروش، ۱۳۸۴: ۹۴-۱۱۷).

منابع

- افلاکی، احمد. (۱۳۶۲). *مناقب‌العارفین*. تصحیح تحسین یازجی. چ دوم. دنیای کتاب. تهران.
- باربور، ایان. (۱۳۷۴). *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرماهی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- حقیقی، شهین و کاووس حسنی. (۱۳۸۷). «بررسی ساختار غزل روایی از غزلیات شمس». *فصلنامه کاوش‌نامه*. س نهم، شماره ۱۷، صص ۵۹-۹۴.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۹۲). *زمینه‌ها و زمانه پدیدارشناسی*. انتشارات ققنوس. تهران.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. چاپ دوم. انتشارات حکمت. تهران.
- _____ (۱۳۴۳). *دین و روان*. ترجمه مهدی قائنی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران.
- رینه، توما. (۱۳۸۵). «اضطراب هستی». ترجمه چیترا رهبر. *مجله سمرقند*. ش ۱۳ و ۱۴. صص ۳۹-۴۵.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶ الف). *بحر در کوزه*. چ دوازدهم. انتشارات علمی. تهران.
- _____ (۱۳۸۶ ب). *نردبان شکسته*. چ سوم. انتشارات سخن. تهران.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۴). *اگرستان‌نسیال‌سیم و اصالت بشر*. ترجمه مصطفی رحیمی. انتشارات نیلوفر. تهران.
- _____ (بی‌تا). *هستی و نیستی*. ترجمه عنایت‌الله شکیباپور. نسخه الکترونیکی. مؤسسه انتشارات شهریار. تهران.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۷۸). *رساله سپهسالار*. انتشارات اقبال. تهران.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *قمار عاشقانه شمس و مولانا*. مؤسسه فرهنگی صراط. تهران.

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۷۵

- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. چ دوم. انتشارات خوارزمی. تهران.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۵). «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریه مولانا». فصلنامه پژوهش‌های ادبی. س ۱۳. شماره ۵۱. صص ۶۱-۸۶.
- _____. (۱۳۹۲). روایت سردلبران؛ بازجست تجربه زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی. چ اول. انتشارات علمی. تهران.
- طلیعه‌بخش، منیره و علیرضا نیکویی. (۱۳۹۶). «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی». دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا. س نهم. شماره ۱۶. صص ۸۳-۱۱۶.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷). مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. چ سوم. انتشارات معین. تهران.
- کاپلستون، فریدریک. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه. ترجمه داریوش آشوری. چ هفتم. انتشارات علمی و فرهنگی و سروش. تهران.
- کی‌برکگور، سورن. (۱۳۸۵). ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چ پنجم. نشر نی. تهران.
- گادامر، هانس گئورگ. (۱۳۹۵). هرمنوتیک کلاسیک و فلسفی در مجموعه هرمنوتیک، زبان؛ شش جستار هرمنوتیک. ترجمه عبدالله امینی. چ اول. انتشارات پرسش. آبادان.
- گروندن، ژان. (۱۳۹۳). هرمنوتیک. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. چ اول. انتشارات ماهی. تهران.
- مک کواری، جان. (۱۳۷۷). فلسفه وجودی. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. انتشارات هرمس. تهران.
- _____. (۱۳۹۶). مارتین هایدگر. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. انتشارات هرمس. تهران.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). مشتاقی و مهجوری. چ سوم. نشر نگاه معاصر. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). درس‌گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات عرفانی. چ اول. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). فیه ما فیه. با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ دوم. انتشارات زوار. تهران.
- _____. (۱۳۸۷). غزلیات شمس تبریزی. مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی. چ سوم. انتشارات سخن. تهران.
- _____. (۱۳۹۳). مثنوی معنوی. تصحیح مجدد و ترجمه حسن لاهوتی. چ اول. چ اول. مرکز پژوهش‌های میراث مکتوب. تهران.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۳). خدا و انسان در فلسفه یاسپرس. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. تهران.
- وال، ژان. (۱۳۴۵). اندیشه هستی. ترجمه باقر پرهام. انتشارات کتابخانه طهوری. تهران.
- وارنوک، مری. (۱۳۹۶). آگریستانسیالیسم. ترجمه حسین کاظمی یزدی. چ دوم. نشر ماهگون. تهران.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۸۳). کوره‌راه خرد. ترجمه مهبد ایرانی‌طلب. چ دوم. نشر قطره. تهران.
- _____. (۱۳۷۷). عالم در تفکر فلسفی. ترجمه محمد عبادیان. چ اول. نشر پرسش. تهران.

References

- Aflaki, Ahmad(1362) Mnaqhebolarefin. Ed. By Tahsin Yziji. Donyaye ketab, Tehran
- Barbour, Ian (1374) Science & Religious. Trans. By Bahaoddin kharramshahi, University publication center. Tehran
- Copleston, Frederick (1387) History of Philosophy from Fichte to Nietzsche, Trans. By Daryoosh Ashoori, Elmi farhangi & Soroosh Publication, Tehran
- Foroozanfar, Badiozzaman (1387) Rumi Jalaluddin Muhammad known as Rumi, Moeiin Publication, Tehran
- Gadamer, Hans-Georg (1395) Classical and Philosophical Hermeneutics In the Hermeneutics Collection, Language, Six Hermeneutics Quotes, Trans. By Abdollah Amini, Porsesh Publication, Abadan
- Grondin, Jean (1393) Hermeneutics, Trans. By Mohammad Reza Abolghasemi, Mahi Publication, Tehran
- Haghighi, Shahin & Kawoos Hasanli (1387) "Investigating the structure of narrative sonnets from Divan Shams"Kavoshnama Quarterly, No 17 pp 59-94
- Jamadi. Siyavash (1392)Aspects & Time of Phenomenology, Ghoghnoos publication, Tehran
- James, William (1343)Religion & Psyche, Trans. Mahdi Ghaeni, Book Translation& Publication Center, Tehran
- James, William (1393) Varieties of Religious Experience, Trans. By Hossin Kiyani. Hekmat Publication, Tehran
- Jaspers, Karl (1377) The world in philosophical thinking, Trans. By Mohammad Ebadiyan, Porsesh Publication, Tehran
- Jaspers, Karl (1383) The Far Road: An Introduction to Philosophy, Trans. By Mahbod Iranitalab, Mahgoon Publication, Tehran
- Kierkegaard, Søren (1385) Fear and Trembling, Trans. By Abdolkarim Rashidiyan, Ney Publication, Tehran
- Macquarrie, John (1377) Existentialism, Trans. By Mohammad Saeid Hanaii Kashani, Hermes Publication, Tehran
- Macquarrie, John (1396) Martin Heidegger, Trans. By Mohammad Saeid Hanaii Kashani, Hermes Publication, Tehran
- Magazine, No 13&14 pp. 39-45
- Malekiyan, Mostafa (1387) Moahtaghi va Mahjoori, Negahe Moaser Publication, Tehran
- Malekiyan, Mostafa (1388) Lectures on the Methodology of Mystical Studies, Adyan va Mazaheb University Publication, Qom
- Mawlana, jalaloddin Mohammad (1387) Fihe ma Fihe, Ed. By Badiozzaman Foroozanfar, Zavvar Publication, Tehran
- Mawlana, jalaloddin Mohammad (1387)Shams e Tabrizi's Sonnet, Ed. By Mohammd Reza Shfiei Kadkani, Sokhan Publication, Tehran
- Mawlana, jalaloddin Mohammad(1393) Masnavi Manavi, Ed. By Hassan Lahooti, Written Heritage Research Center , Tehran
- Nasri, Abdollah (1383) God and Man in Jasper's Philosophy, Islamic Culture Publication Office, Tehran
- Rine, Toma (1385) Anxiety of Being, Trans. Chitra Rahbar, Samarghand
- Sartre, Jean-Paul (?)Being and Nothingness, Trans. By Enayatallah Shakibapoor, Electronic version, Sharyar Publication Institute, Tehran
- Sartre, Jean-Paul (1384) Existentialism, Trans. By Mostafa Rahimi, Niloofar Publication, Tehran
- Shams e Tabrizi, Shamsoddin Mohammad (1377) Essays of Shams e Tabrizi, Ed. Mohammad Ali Movahhed, Kharazmi Publication, Tehran
- Soroosh, Abdolkarim (1384) Lovely Gambling of Shams & Mawlana, Serat Cultural Institute, Tehran
- Taheri, Ghodratallah (1392) Narration of of sweethearts's secret, Search of Rumi's life and historical experiences in Mathnawi , Elmi Publication, Tehran

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۷۷

- Taheri, Ghodratallah (1395) "The nature of language and its limitations in Rumi's theory"
Pajoooheshhayeh adabi Magazine, No. 51 pp 61-86
- Taliehbaksh, Manijeh & Alireza Nekooi, (1396) "Knowledge and Boundary Situations in
Rumi's Masnavi" Azzahra Mystical literature Magazine, No. 16 pp 83-116
- Wahl, Jean (1345) Thought of Existence, Trans. By Bagher Parham, Tahoori Publication,
Tehran
- Warnock, Helen Mary (1396) Existentialism, Trans. By Hossein Kazemi Yazdi, Mahgoon
Publication, Tehran
- Zarrinkoob, Abdolhossin (1386a) Bahr dar Kooze, Elmi Publication, Tehran
- Zarrinkoob, Abdolhossin (1386b) Nardeban e Ahekaste, Sokhan Publication, Tehran

Mystical Experience in “Boundary Situation” and Its Reflection in *Mathnawi* (A Case Study of the Anecdotes of Pir Changi and Moses and the Shepherd)¹

Ghodratollah Taheri²

Received: 21/9/2019
Acceptance: 09/12/2019

Abstract

In recent studies, mysticism is divided into three realms: Mystical Experience, Mystical Practice, and Mystical Theory. There are conflicting opinions with regard to their precedence and antecedence. Some are of the opinion that theoretical principles precede mystical experiences and conduct believing that by the time the individual is not epistemologically informed, he does not approach mystical conduct to gain spiritual experience; others believe that experience precedes the two domains. Disregarding the argument, the situation and circumstances under which “mystical experience” comes about is a significant issue of. One possible answer to this query is that the seeker when placed in “Boundary Situation”—critical moments of inner feebleness, bewilderment caused by insight, senses of epistemological hollowness, futility and the like—is inclined to a supernatural force wholeheartedly, and in this situation fathoms what is called mystical experience. This experience, apart from the excitement and wonder, gives rise to the seeker's personality growth and spiritual excellence. In this essay, we will examine two allegorical-symbolic stories of “Pir Changi” and “Moses and the Shepherd”, focusing on the mystical experience that their main characters passed through in boundary situations. In both anecdotes, the leading characters (Pir Chang and Shepherd), in a boundary situation, undergo a wonderful experience through other characters; respectively, Omar bin Khattab and Moses, and go through the spiritual path to the highest degree. In both anecdotes, Rumi insists that the condition of attaining spiritual authorities and positions is neither a-priori knowledge (Sufism) nor performing the formal conduct (austerity); rather placing oneself exposed to (in situation of) meaning and seizing the irreplaceable opportunities would be the key to spiritual salvation.

Keywords: Mystical Literature, Mystical Experience, Mathnawi Ma’navi, Rumi, Anecdotes of Pir Changi, Moses and Shepherd.

¹ DOI: 10.22051/jml.2020.28816.1855

² Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, ghodrat66@yahoo.com