

ذکر، زمان و خاطره از نظر مولوی و ارتباط آن با نماد «دلارام» در غزلیات شمس

دکتر علی محمدی آسیابادی * مرضیه اسماعیل زاده مبارکه **

چکیده

مولانا، از جمله عرفایی است که به مفهوم «ذکر» و لوازم آن که بیشتر به صورت نمادین در کلامش ظاهر می شود، توجه خاصی نشان داده است. ذکر از مهمترین عوامل پیوند با عالم فرامادی و رسیدن به مراتب والای عرفانی است که در غزلیات شمس نمادهای فراوانی را درمورد آن می توان پیدا کرد. یکی از این نمادها «دلارام» است که با «طمأنینه» یا «سکینه»^۱ که به واسطه گوشه نشینی، تداوم اذکار و به یادآوردن خاطرات قدسی در طریقت حاصل می شود، ارتباط دارد. در واقع ذکر حق، منجر به فراموش کردن ماسوی الله در عارف شده و سبب به یادآوردن خاطره قدسی می شود. «خاطره قدسی»، نقطه مقابل خاطره در معنای روانشناسی و فلسفی آن است؛ در فلسفه، تفکر در مورد آنچه در گذشته رخ داده است در گرو اندیشیدن و فهمیدن مفهوم «زمان» و «هستی» است؛ فلاسفه، اغلب خاطره را در تناسب با پدیدارهای انسانی مطرح کرده اند که در واقع هویت و صفات انسان را نیز شکل می دهد. در این مقاله مفهوم «خاطره قدسی» و فرایند شکل گیری آن از منظر عرفان اسلامی بررسی شده است.

واژه های کلیدی

مولانا، ذکر، زمان، خاطره، دلارام، سکینه

مقدمه

در میان آداب و روش هایی که قرآن و سنت، بر آن تأکید کرده است، ذکر، در پیوند یافتن با عالم فراحسی و رسیدن به مراتب والای روحانی اهمیت بسیاری دارد. ذکر در طریقت و در همه مراتب سلوک نقش اساسی دارد، اولین شرط برای ورود به طریقت «توبه» است و توبه همراه با تلقین «لااله الا الله» از جانب پیر است، چنانکه عبدالقادر گیلانی می گوید: «بدان که مراتب عرفانی حاصل نشود جز به وسیله توبه خالص و گرفتن تلقین از نیکان، چنانکه حق تعالی فرماید: (وَ

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد asiabadi97@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد esmailzadeh67@yahoo.com

الزَّمَّهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى...» مقصود کلمه لاله الا الله است به شرط آن که از قلبی پاک و پیراسته از تعلقات به ماسوی الله برآید» (عبدالقادر گیلانی، ۱۳۸۵: ۶۶).

نجم رازی نیز می‌گوید: اختصاص به ذکر لاله الا الله آن است که می‌فرماید «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» و این کلمه را به حضرت عزت راه تواند بود که درین کلمه نفی و اثبات است و مرض نسیان را به شربت نفی و اثبات دفع توان کرد (نجم رازی، ۱۳۸۶: ۲۶۹-۲۶۸).

توبه توأم با ذکر که در طریقت مرسوم است، همانند بسیاری از اصول عرفانی سرچشمه در آیات الهی دارد؛ خداوند در قرآن می‌فرماید: «مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» «آنکه توبه کرد و ایمان آورد و کار شایسته کرد پس خدا بدیهایشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند.» (فرقان/۷۰) عمل صالح به تفسیر عرفا همان کلمه طیبه «لااله الا الله» است که بدان سفارش شده، میدی می‌گوید: «درخت معرفت، توحید بر زبان و عمل در ارکان آرد، هر دو بالا گیرد، این است که ربّ العزه گفت: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (میددی، ۱۳۸۰: ۲۶۲) بنابراین، عمل صالح به گفته میددی همان ذکر توحید است که در آیه مذکور توأم با توبه و ایمان آوردن آمده است.

یکی از اساسی‌ترین شرایط چله نشینی و مراقبه، تداوم ذکر است؛ چرا که تمام پلیدی‌ها را از دلِ ذاکر محو و با بیرون راندن اغیار از صحیفه روح، آئینه دل را پذیرای نقش بکر اسماء الهی می‌سازد. مولانا در این باره می‌گوید:

ذکر حق پاکست چون پاکی رسید
رخت بر بنسد، برون آید پلید
می‌گریزد ضدّها از ضدّها
شب‌گریزد، چون برافروزد ضیا
چون برآید نام پاک اندر دهان
نه پلیدی ماند و نه اندهان
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳/ب ۱۸۸-۱۸۶)

سهروردی در عوارف المعارف متذکر این مطلب شده است که اساس چله نشینی نزد صوفیان ذکر و حفظ اوقات است و «هر آنکس که خواهد که از عالم شهادت به عالم غیب رسد، شرط آنست که از دنیا و جذب مال اعراض کند و در خلوت نشیند و به مداومت اذکار و ملازمت افکار اقبال کند تا از نشیب عالم شهادت به فراز عالم بالای غیب عروج کند» (سهروردی، ۱۰۰: ۱۳۷۴).

بنابراین، جای شگفتی نیست که درآموزه‌های اهل طریقت، ذکر، بازتابی وسیع دارد و عرفا همواره در آثار منظوم و مثنوی خویش اذعان داشته‌اند که بدون مداومت بر ذکر، هیچ‌گونه تغییر و تحوّل در سالک ایجاد نمی‌شود و همان‌گونه که شیر، وسیله‌ای برای پروراندن طفل است، ذکر نیز وسیله‌ای برای پرورش روح و رسیدن به مراتب والای معنوی در وجود سالک است (نسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۳).

همچنین ابوحامد غزالی در کیمیای سعادت آورده است: «اگر کسی به درجه فنا و نیستی نرسد و احوال و مکاشفات وی را پدید نیاید؛ لیکن ذکر بر وی مستولی گردد، این کیمیای سعادت باشد که چون ذکر غالب شد، انس و محبت مستولی شد تا چنان شود که حق را از همه دنیا و آنچه در دنیاست دوستر دارد، و اصل سعادت این است» (غزالی، ۱۳۸۶: ۲۵۶).

ذکر در لغت به معنای «به یاد آوردن» است و از این رو، در مرحله نخست «خاطره» را به ذهن متبادر می‌کند؛ خاطره همانند آینه‌ای است که گذشته در آن متجلی می‌شود؛ اما این موضوع به سادگی آنچه به نظر می‌رسد، نیست. تفکر در مورد آنچه در گذشته رخ داده است، در گرو اندیشیدن و فهمیدن مفهوم «زمان» و «هستی» است. امری که گذشته، ریشه

در گذشت زمان دارد و اتفاقی است که زمانی هستی داشته است. در کلام مولانا نیز «دلارام» در ارتباط با «ذکر» که فرآیند رسیدن به «طمأنینه» است مطرح می‌شود. طمأنینه نقطه مقابل خاطره و عامل تحقق «نفی خواطر» است. در میان اندیشمندان مسلمان فلاسفه، متکلمین و عرفا هر کدام از منظری به مسأله زمان توجه داشته‌اند؛ فلاسفه و متکلمین بیشتر به ماهیت زمان توجه داشته‌اند؛ اما عرفا بیشتر به لوازم زمان پرداخته‌اند، مثلاً مسأله زمان و ارتباط آن با خاطره و خواطر و مسأله وقت در معنی عرفانی آن موضوعاتی است که عرفا به آن توجه داشته‌اند؛ ولی فلاسفه و متکلمین نظری به آن نداشته‌اند؛ ولی از طرف دیگر فلاسفه به موضوع زمان موهوم و ماهیت آن توجه بسیار داشته‌اند (از جمله ر. ک. کاشانی، ۱۳۸۴؛ میرداماد، ۱۳۵۶) و شاید مهمترین وجه مشترک فلاسفه با عرفا اعتقاد به موهوم بودن زمان باشد. در همین خصوص برتراند راسل ضمن استناد به اشعار مولوی می‌گوید:

غیر واقعی بودن زمان یکی از نظریات عمده بسیاری از دستگاههای مابعد طبیعی است که غالباً اسماً براساس براهین منطقی استوارند، چنان که نزد پارمیندس هم دیده می‌شود؛ اما در اصل بر آن یقینی که در لحظه شهود دست می‌دهد بنا شده‌اند یا لاقلاً نزد بنیانگذاران دستگاههای جدید چنین بوده است. چنانکه مولوی شاعر متصوف ایرانی می‌گوید:

هست هشیاری ز یاد ما مضمی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی پر گره باشی از این هر دو چونی

این عقیده که واقعیت نهایی باید تغییر ناپذیر باشد عقیده بسیار متداولی است... (راسل، ۱۳۸۴: ۵۸-۵۷)

موضوع این مقاله بررسی رابطه ذکر با زمان و خاطره است و از آنجا که بحرانهای اجتماعی در غرب موجب نظریه‌پردازی‌های درخور توجهی در حوزه زمان و خاطره شده است، برای درک روشن‌تر از موضوع، به برخی نظریه‌های پدیدارشناسی و روانکاوی هم نگاهی مختصر انداخته می‌شود. درباره مسأله زمان از نظر عرفا کمابیش مطالبی پراکنده به زبانهای مختلف نوشته شده است و گرهارد بورینگ هم مقاله‌ای با عنوان «تصور زمان در تصوف ایرانی» نوشته و به نحوه تلقی عرفا از زمان پرداخته و نشان داده است که منظور عرفا از وقت، زمان حال است (رک. بورینگ، ۱۳۸۴: ۳۷۷-۳۳۸). اما نه در مقاله مذکور و نه در منابع دیگر به رابطه ذکر با مسأله زمان و خاطره قدسی و انعکاس آن در غزلیات شمس پرداخته نشده است.

خاطره از دیدگاه فلسفی، پدیدارشناسی و روانکاوی

خاطره یادی است که از حوادث و رویدادهای گذشته در ذهن فرد نقش می‌بندد و «من» او را که ماهیتی تاریخی و تسلسل و تداوم زمانی دارد، تشکیل می‌دهد. برخلاف تفکر اکثر اندیشمندان غربی که انسان را در برابر زمان و خاطره منفعل و مجبور می‌دانند، انسان عارف در پی این است که بطور فعال با زمان و خاطره مواجه شود. بحث زمان که با خاطره پیوند می‌خورد، در تاریخ فلسفه غرب از اهمیت زیادی برخوردار است. کسانی چون آگوستین قدیس، کانت، شوپنهاور، نیچه، هایدگر و ریکور، زمان را در تناسب با پدیدارهای انسانی مطرح کرده‌اند.

کانت (Kant) زمان را امر استعلایی و صورت ذهنی ادراک تعریف کرد. به عقیده وی زمان، «امر ماتقدم»، عنصر پایدار تجربه عینی و دارای حیثیت بدیهی است که هرگونه تجربه بر پایه آن تعیین می‌یابد. کانت مفاهیم را به سه دسته تقسیم می‌کند: (۱) مفاهیم پسینی؛ یعنی مفاهیمی که از ادراک حسی انتزاع می‌شود و در مورد آن به کار بسته می‌شود. (۲) مفاهیم پیشینی یا ماتقدم؛ یعنی مفاهیمی که در مورد ادراک حسی به کار بسته می‌شود، اما از ادراک حسی انتزاع نشده

است. ۳) مفاهیمی که نه از ادراک حسی انتزاع شده است و نه در مورد ادراک حسی به کار بسته می‌شود. کانت این دسته را صورت معقول (Idea) می‌نامد. زمان از نظر کانت امر جزئی پیشینی است (هالینگ‌دیل، ۱۳۸۵: ۱۹۳). «کانت معتقد است که صور پیشین ادراک، خاصیت ذهنی دارد؛ بنابراین نمی‌توانیم جهان را چنان که هست ادراک کنیم، زمان نیز که کلیه مدرکات در آن واقع شده‌اند، به همان وجه واقعیت تجربی دارد؛ یعنی واقعی است «نسبت به هر عینی که امکان داشته باشد به حواس ما عرضه شود» و در عین حال از لحاظ استعلایی، مثالی است» (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۶۵). به اعتقاد کانت هیچ شیئی به ادراک در نمی‌آید، مگر این که در زمان قرار بگیرد؛ همچنین ما مکان و زمان را بصورت نامتناهی تصور می‌کنیم، با آن که تجربه تنها مقادیر متناهی را به ما عرضه می‌کند (رک. کرم، ۱۳۷۵: ۴۲).

دو عنصر زمان و مکان، پایه و اساس تفکرات فلسفی کانت را تشکیل می‌دهد و پس از وی فلاسفه، همگی در رد یا اثبات نظریاتش از وی متأثر شده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که پیش از کانت مسأله شناخت تجربی در افکار فیلسوف نامدار عصر صفوی، میرداماد - در مبحث «حدوث دهری» و ابطال نظریه «زمان موهوم» - وجود داشته است.

در میان متکلمان، مسأله زمان، در ارتباط با حدوث و قدم عالم، ربط حادث به قدیم و در پاسخ به نظر حکما مطرح شده است. فلاسفه حدوث را به ذاتی و زمانی تقسیم کرده‌اند و معتقدند که مراد از حدوث عالم، حدوث ذاتی است و عدم بر وجود عالم ذاتاً سبقت دارد نه زماناً؛ در نظر ایشان، زمان در اعیان حضور پیدا می‌کند و ممکن نیست که منشاء انتزاع داشته باشد (کاشانی، ۱۳۸۴: ۳-۴).

در مقابل، عده‌ای از متکلمان، حدوث را زمانی و منتزاع از بقا و استمرار خداوند پنداشته‌اند و به حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» «خداوند بود و چیزی با او نبود» استناد کرده‌اند (همان، ۷). بر این اساس متکلمان، زمانی را تصور کرده‌اند که در آن جهان موجود نبوده است. همچنین ایشان، در پاسخ به این پرسش که چگونه پیش از پیدایش جهان، زمان وجود داشته است، متوسل به نظریه «زمان موهوم» شده‌اند.

«متکلمان، فاصله میان ذات حق و عالم را زمان متوهم نامیده و آن را وعاء عالم دانسته‌اند. بنابر نظر آنها زمان امری اعتباری و موهوم است و وجود عینی ندارد؛ زیرا گذشته و آینده در حال معدوم‌اند و زمان حاضر نیز مستلزم اجزاء - فصل مشترک میان ماضی و مستقبل - است» (دهباشی، ۱۳۷۹: ۳۹) در نتیجه، در این نظریه زمان بکلی بی معنا و متوهم شناخته می‌شود.

میرداماد، با طرح نظریه «حدوث دهری»، و با واسطه قرار دادن عالم دهر میان عالم ماده و خداوند مسأله ارتباط قدیم با حادث را حل و زمان موهوم را از این طریق ابطال کرده است.

میرداماد وعای موجودات را به سرمدی، دهری و مادی تقسیم می‌کند. نسبت ثابت به ثابت را «سرمد»، نسبت ثابت به متغیر را «دهر» و نسبت متغیر به متغیر را «زمان» می‌نامد. در بینش وی، «عالم سرمد» وجود ثابت حق و تنها مخصوص خداوند است که متقدس از عروض تغیر و زمان است و رابطه‌ای بین این جهان و جهان مادی وجود ندارد. «عالم دهر» سرشار از ثابتات و خالی از حرکت، زمان و تغیر است و با اراده و ابداع ناگهانی خداوند موجود شده است و این خلق ناگهانی همان جهان مادی است که دارای زمان است و متغیرات به اعتبار وجودشان در این وعاء قرار می‌گیرند. (میرداماد، ۱۳۵۶: ۱۱۴-۱۰۹) بنابراین میرداماد عالم را مسبوق به عدم واقعی و حادث می‌داند و برای جهان یک آغاز فرازمانی قائل شده است. در یک رابطه طولی، دهر واسطه بین دو وعاء سرمد و زمان است و عالم ملکوت که در وعاء دهر قرار دارد، دارای ساحت متافیزیکی و ماهیتی فراتجربی است. معرفت تجربی انسان نیز به گونه‌ای است که

نمی‌تواند آنچه را که در ظرف زمان و مکان قرار نمی‌گیرد، دریابد و تنها از راه شهود فراحسی می‌تواند به عالم عدم راه یابد؛ از این لحاظ، اندیشهٔ میرداماد دربارهٔ معرفت تجربی شبیه پیشینی است که کانت از مابعدالطبیعه دارد تا جایی که به مابعد الطبیعه مربوط می‌شود، کانت معتقد است، به کار بستن مفاهیم پیشینی در مورد امور فی نفسه که ناپدیدارند (پدیدار نیستند) موجب خطا و توهم می‌شود (رک. هالینگ‌دیل، ۱۳۸۵: ۱۹۳). بر این اساس بر طبق نظریهٔ کانت هیچ راهی برای درک و شناخت مسائل مابعدالطبیعه و آنچه مولوی «باغ بی‌زمانی» می‌نامد وجود ندارد. وقتی مولوی می‌گوید:

تبریز شمس دین را از لطف لابه‌ای کن
کز باغ بی‌زمانی در ما نگر زمانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۲۰۵)

بی‌زمانی را محیط بر زمان می‌داند و «باغ بی‌زمانی» را که همان عالم غیب و مربوط به حوزهٔ مابعد الطبیعه است، منظری می‌داند که شمس تبریزی از آن می‌تواند به ما که اسیر زمان هستیم نظر کند. بی‌زمانی، مربوط به ساحت غیب و نظرگاه معشوق است و زمان، مربوط به عالم شهادت و نظرگاه عاشق است. منظری که در این بیت در مد نظر است، از طریق کشف و شهود عارفانه حاصل می‌شود و روشی است که کانت بدان رهنمون نشده است. می‌توان گفت، تمامی مراتب سلوک در عرفان، کوششی است برای ورود به همین باغ بی‌زمانی.

پس از کانت و نگرش فلسفی او دربارهٔ زمان، دیدگاه‌های کسانی همچون برگسون (Bergson) و هوسرل (Husserl) و پدیدارشناسان دیگر از جایگاه ویژه‌ای در تاریخ تفکر غرب برخوردار است. یکی از نکات درخور توجه در نگاه هوسرل به زمان، تقسیم‌بندی سه بعدی آگاهی است که هر بعدی منطبق بر یکی از ابعاد گذشته، حال و آینده است. احضار (Retention) منطبق بر گذشته، تأثر آغازین (Primal impression) منطبق بر زمان حال، و انتظار (Protention) منطبق بر زمان آینده است (Borchert, 2006: 9/489-90). این تقسیم‌بندی می‌تواند برای تحلیل نگرش عرفا دربارهٔ زمان مفید باشد. منظور از احضار این است که چیزی را که در گذشته رخ داده است، در ذهن حاضر کنیم یا نگه داریم، منظور از تأثر آغازین این است که چیزی را که الان در حال رخ دادن است، ادراک کنیم و علت اینکه آن را آغازین می‌نامد، این است که زمان حال واقعی لحظه‌ای است که بلافاصله به گذشته تبدیل می‌شود و آنچه ادراک می‌شود، بلافاصله به چیزی که حفظ و احضار می‌شود، تبدیل می‌شود؛ لذا ممکن است کسی زمان حال واقعی را با گذشته‌ای که به آن متصل است، اشتباه بگیرد. هوسرل آن زمان حال واقعی را به تأثر آغازین مرتبط می‌کند و زمان حال خیالی را که همان گذشته است به احضار نسبت می‌دهد و بالاخره منظور از انتظار این است که منتظر چیزی باشیم که در آینده رخ می‌دهد.

مفهوم تأثر آغازین در پدیدارشناسی هوسرل با مفهوم «وقت» از نظر عرفا قابل مقایسه است. «وقت» در گفتمان صوفیانه از جایگاه والایی برخوردار است و کمتر اثر عرفانی را می‌توان یافت که در آن به اهمیت وقت اشاره نشده باشد. ابوالقاسم قشیری در تعریف وقت می‌گوید: «حقیقة الوقت عند أهل التحقيق حادث متوهم علق حصوله علی حادث متحقق، فالحادث المتحقق وقت الحادث المتوهم تقول: آتیک رأس الشهر، فالإتیان متوهم ورأس الشهر حادث متحقق فرأس الشهر وقت الإتیان» (قشیری، بی تا: ۱۵۱). در این جملات قشیری میان دو امر حادث که به یکدیگر وابسته اند؛ تمایز قایل می‌شود و یکی را حادث متحقق و دیگری را حادث متوهم می‌نامد. حادث متحقق، رویدادی است که حتماً رخ می‌دهد؛ اما حادث متوهم رویدادی است که می‌تواند رخ دهد یا رخ ندهد. مثلاً وقتی کسی می‌گوید «اول ماه به

دیدنت می‌آیم» آمدن اول ماه؛ یعنی شروع شدن ماه جدید، امری قطعی است که حتماً رخ خواهد داد؛ لذا حادث متحقق است، اما آمدن آن فرد امری است که می‌تواند رخ دهد یا رخ ندهد لذا حادث متوهم است.

قشیری در خصوص اعتقاد عرفا درباره وقت می‌نویسد: «سمعت الأستاذ أبا عَلِيّ الدَّقَاقِ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى يَقُولُ: الْوَقْتُ مَا أَتَتْ فِيهِ إِنْ كُنْتَ بِالدُّنْيَا فَوَقْتُكَ الدُّنْيَا، وَإِنْ كُنْتَ بِالْعَقْبَى فَوَقْتُكَ الْعَقْبَى، وَإِنْ كُنْتَ بِالسَّرُورِ فَوَقْتُكَ السَّرُورِ، وَإِنْ كُنْتَ بِالْحَزَنِ فَوَقْتُكَ الْحَزَنِ، يَرِيدُ بِهَذَا أَنْ الْوَقْتُ مَا كَانَ هُوَ الْغَالِبَ عَلَيَّ الْإِنْسَانَ، وَقَدْ يَعْنُونَ بِالْوَقْتِ مَا هُوَ فِيهِ مِنَ الزَّمَانِ، فَإِنْ قَوْمًا قَالُوا: الْوَقْتُ مَا بَيْنَ الزَّمَانَيْنِ يَعْنِي الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ، وَيَقُولُونَ: الصَّوْفِيُّ ابْنُ وَقْتِهِ. يَرِيدُونَ بِذَلِكَ أَنَّهُ مُشْتَغَلٌ بِمَا هُوَ أَوْلَى بِهِ فِي الْحَالِ قَائِمٌ بِمَا هُوَ مُطَالِبٌ بِهِ فِي الْحِينِ. وَقِيلَ: الْإِشْتِغَالُ بِفَوَاتِ وَقْتِ مَاضٍ تَضْيِيعُ وَقْتِ ثَانٍ، وَيَقُولُونَ فَلَانَ بِحُكْمِ الْوَقْتِ، أَيْ أَنَّهُ مُسْتَسْلَمٌ لِمَا يَبْدُو لَهُ مِنَ الْغَيْبِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لَهُ، وَمِنْ كَلَامِهِمْ: الْوَقْتُ سَيْفٌ، أَيْ: كَمَا أَنَّ السَّيْفَ قَاطِعٌ. وَقِيلَ: السَّيْفُ لَيْنٌ مَسَّهُ قَاطِعٌ حَدَّهُ، فَمَنْ لَآيَنَهُ سَلِمَ، وَمَنْ خَاشَنَهُ اصْطَلَمَ، كَذَلِكَ الْوَقْتُ مِنْ اسْتِسْلَامٍ لِحُكْمِهِ نَجَا، وَمَنْ عَارَضَهُ انْتَكَسَ وَتَرَدَّى (قشیری، بی تا، ۱۵۲-۱۵۱). یعنی از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که می‌گوید: وقت چیزی است که در آن هستی. اگر به دنیا مشغولی وقت تو دنیاست و اگر به آخرت مشغولی وقت تو آخرت است، اگر شادمانی وقتت شادمانی است و اگر اندوهگینی وقتت اندوه است، منظور از این مطلب این است که وقت چیزی است که بر انسان غالب است و عنوان وقت بر چیزی اطلاق می‌شود که زمانمند باشد. پس گروهی گفته‌اند: وقت چیزی است، مابین دو زمان گذشته و آینده، و گویند صوفی فرزند وقت خود است و منظور این است که او مشغول به چیزی است که در حال حاضر برایش اولویت دارد و به چیزی اقدام می‌کند که در آن دم اقتضا می‌کند و گفته‌اند: اشتغال به آنچه در زمان گذشته از دست رفته است، ضایع کردن زمان دوم است و گویند فلانی در حکم وقت است؛ یعنی تسلیم چیزی است که بدون اختیار او از غیب ظاهر می‌شود و از گفته‌های صوفیان است که: وقت شمشیر است؛ یعنی مانند شمشیر برنده است و گفته‌اند: شمشیر هنگامی که لمس شود نرم و ملایم است؛ ولی هرگاه فرود آورده شود برنده است، پس کسی که با آن مدارا کند سالم می‌ماند و کسی که با خشونت رفتار کند، مجروح می‌شود، وقت نیز همین طور است؛ کسی که تسلیم حکمش شود، نجات می‌یابد و کسی که با آن معارضه کند، هلاک می‌شود»

چنانکه از عبارات فوق معلوم می‌شود، منظور از «وقت» ادراک چیزی است که در همان لحظه آغازین که رخ می‌دهد، ادراک شود و این درست شبیه به همان مفهوم «تأثر آغازین» در نظریه هوسرل است.

در نگاه مولوی، آنچه از این منظر قابل بررسی است، این است که او زمان حال واقعی را که به تأثر آغازین مربوط می‌شود، به تبع سنت عرفا «وقت» می‌نامد و صوفی را «ابن الوقت» معرفی می‌کند. از نظر او انسانها به سه گروه تقسیم می‌شوند:

(۱) کسانی که اسیر و گرفتار گذشته و آینده‌اند. این گروه اکثر مردمان را در بر می‌گیرد:

اهل دنیا جملگان زندانی‌اند انتظار مرگ دار فانی‌اند
جز مگر نادر یکی فردانی تن به زندان جان او کیوانی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۶ / ابیات ۳۴۱۶-۳۴۱۵)

مولوی در این ابیات به انتظار اشاره می‌کند که موکول بودن یا موکول کردن چیزی به زمان آینده است. از نظر او اهل دنیا با به تعویق انداختن آنچه باید انجام دهند، انتظار مرگ را می‌کشند؛ زیرا مرگ به همه انتظارها پایان می‌دهد. در ابیات زیر نیز کسانی را که پذیرش دعوت انبیا را به تأخیر می‌اندازند نکوهش می‌کند:

اولیا را داشتی در انتظار
و عده فردا و پس فردای تو
منتظر مانی در آن روز دراز
انتظار رستخیزت گشت یار
انتظار حشرت آمد وای تو
در حساب و آفتاب جانگداز
(همان، ۳ / آیات ۳۴۸۰ - ۳۴۷۸)

و در ابیات زیر مخاطب را از انتظار نهی می کند و بر حذر می دارد:

نظاره گو مباش در این راه و منتظر
تا بکلی نگذرد ایام کشت
هین مگو فردا که فردها گذشت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۶۴)

و در بیت زیر سماع را درمان انتظار معرفی می کند:

سماع از بهر جان بی قرار است
سبک برجی چه جای انتظار است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۰۳)

اما انتظار معشوق نه تنها امر ناپسندی نیست؛ بلکه امری لازم است:

منتظر باش و چشم بر در دار
هر که بهر تو انتظار کند
کو نظر را در انتظار نهاد
بخت و اقبال را شکار کند
(همان، ۲ / ۲۴۳)

(۲) صوفی که ابن الوقت است و فرزند زمان حال واقعی است:

قال أطمئني فائي جايع
صوفي ابن الوقت باشد ای رفیق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی؟
وَ اعْتَجِلْ فَالْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ
نیست فردا گفتن از شرط طریق
هست را از نسیه خیزد نیستی
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲ / آیات ۱۳۴ - ۱۳۲)

(۳) صافی که از زمان بیرون است و در «باغ بی زمانی» سیر می کند. با نظر به همین تفاوت صافی با صوفی است که می گوید:

هست صوفی صفاجو ابن وقت
هست صافی غرق عشق ذوالجلال
وقت را همچون پدر بگرفته سخت
ابن کس نه، فارغ از اوقات و حال
لم یلد لم یولد آن ایزد است
(همان، ۳ / آیات ۱۴۳۶ - ۱۴۳۴)

به اعتقاد پل ریکور (Paul Ricoeur) خاطره، به دو گروه خاطره فردی و جمعی تقسیم می شود؛ ولیکن خاطره اساساً فردی و در افراد مختلف متفاوت است. بعضی از فلاسفه مانند «جان لاک» هویت شخصی را نیز از طریق خاطره تبیین می کنند. خاطره فردی، خصلت شهودی و حضوری دارد و نمی توان آن را از ذهنی به ذهن دیگر انتقال داد، همچنین خاطره احساس گذشت، زمان را برای ما روشن می کند و در حقیقت سرشت این جهان همان حکایتها و

روایت‌هایی است که در گفتارها بیان می‌شود و در لوح خاطر ما حک شده است؛ به عبارت دیگر جهان انسانی، همان جهان خاطره‌ها است، خاطره‌هایی که گاه در قالب سنت و نهادهای اجتماعی و در گذر زمان پدیدار شده‌اند. (ریکور، ۱۳۷۴: ۴۹-۴۸)

ریشه دیدگاه ریکور درباره آسیب‌های خاطره به آرای زیگموند فروید (Sigmund Freud) برمی‌گردد. فروید، اولین کسی بود که بصورت مدوّن به آسیب‌شناسی خاطره پرداخت. به نظر فروید ریشه خاطره‌های آسیب‌زا چندان آسان نیست؛ زیرا به نظام روانی ناخودآگاه برمی‌گردد که منطقی و ویژه ثبت آثار مربوط به خاطره است. خاطره‌های آسیب‌زا مربوط به حوادث و رویدادهای گذشته‌اند که در آنها فرد یا قربانی تجاوز و تعدی و تحقیر و تخفیف بوده است و یا خود متجاوز و گناهکار بوده است. فرد در برابر اینگونه خاطرات اختیاری از خود ندارد و اکنون او بر اثر به یاد آوردن آنها آشفته می‌شود.

از این وجه، یکی از محورهای نظریات فروید، «اعتقاد به جبرگرایی یا دترمینیسم در شخصیت انسان است. بر طبق این دیدگاه بین آنچه ذهن در حال حاضر تجربه می‌کند و وقایعی که در گذشته برایش رخ داده و در ضمیر ناخودآگاهش ضبط شده است، پیوندهایی برقرار است که در اکثر مواقع این پیوندها از حوزه آگاهی فرد خارج است» (بادامچی، ۱۳۸۶: ۱۵۹). نیچه (Nietzsche) نیز در کتاب تأملات نابهنگام، می‌گوید: موجود غیر انسانی، «غیر تاریخی زندگی می‌کند و همه هستی‌اش در اکنون خلاصه می‌شود و در هر لحظه تمامیت خود را بروز می‌دهد» (نیچه، ۱۳۸۳: ۱۳۴). به عقیده نیچه تنها آدمی با گذشته و آینده مرتبط است و حلقه وصل او با گذشته، خاطراتی است که دائماً اکنون او را آشفته می‌کند. «برگی از طومار خاطرات، آرام از ذهن او دور می‌شود و ورق می‌خورد و دوباره بر زانوی شخص می‌افتد، آنگاه آدمی می‌گوید: «به خاطر می‌آورم» (همان).

گاه خاطره‌های آسیب‌زا، فکر انتقام را در فرد و اگر خاطره جمعی و مربوط به تاریخ باشد، در ملت زنده می‌کند. با توجه به رابطه انتقام با خاطره‌های آسیب‌زا که مربوط به گذشته‌اند، نیچه در تعریف انتقام می‌گوید: «آری انتقام تنها همین است و همین؛ یعنی، دشمنی اراده با زمان و «چنان-بود» آن. (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۵۵). دشمنی اراده با زمان و چنان بود آن از آنجاست که فرد مادام در پی این است که در تلافی آنچه در گذشته رخ داده است، باشد.

هایدگر (Heidegger)، در مبحثی با عنوان «معنای تفکر چیست؟» این جمله را شرح و تفسیر می‌کند. به اعتقاد وی خاطره در جمله نیچه به عبارت «و چنان-بود آن» یا «و آنچه در آن (یعنی در زمان) بوده است» بر می‌گردد. حسّی که انسان را به گذشته زنجیر و آنچه را در زمان رخ داده تعقیب و بازسازی می‌کند و البته نقابی بظاهر قانونی به نام «مجازات» برچهره می‌زند (ر.ک. هایدگر، ۱۳۸۵: ۷۷ به بعد). نیچه معتقد است که برای ابرانسان شدن باید از این موضوع رها شد: «گذشته‌ها را نجات بخشیدن و هر «چنان-بود» را بصورت «من آن را چنین خواستم!» بازآفریدن: این است آنچه من نجات می‌نامم» (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۵۴).

اگر چه نیچه چندان به آموزه‌های مسیحی در قالب آنچه هست، معتقد نیست؛ اما سخنان وی درباره انتقام و رهایی از آن در واقع در قلمرو موازین اخلاقی و متافیزیک قرار می‌گیرد. از طرفی هایدگر ادعان می‌دارد که «نفس اراده می‌تواند خواهان بازگشت خویش باشد. آموزه‌های ایمانی مسیحیت شیوه دیگری را می‌شناسد که در قالب آن می‌توان «آنچه بوده» را باز گرداند و آن عبارت است از توبه» (هایدگر، ۱۳۸۵: ۹۰). در واقع هایدگر معتقد است که توبه - با توجه به

معنای لغوی آن که بازگشتن است - منجر به بازگشتن به اصالت انسانی و رهایی از «آنچه رخ داده» یا «خاطره ها» می‌شود. و این دقیقاً همان نقطه‌ای است که ذهن را متوجه عرفان می‌کند. درست است که بنا بر آنچه گفته شد انسان بودن، تعلق داشتن به روایت تاریخی است و انسان هویتش را از تاریخ می‌گیرد؛ اما حیات و پویایی او مستلزم دل‌کندن از گذشته‌ای است که راه به سوی آینده را مسدود می‌کند و عرفان راهی جدای از این را پیش روی آدمی قرار می‌دهد.

«خاطره قدسی» در عرفان

در تفکر عرفانی همان طور که گفته شد، «وقت» محور اساسی تأمل و مراقبه است و توجه به آن راه رهایی از غم و اندوه گذشته و آینده است. در منابع عرفان و تصوف دو نوع خاطره در برابر هم قرار می‌گیرند؛ یکی خاطراتی که مربوط به این جهان‌اند و دیگری خاطره قدسی که مربوط به عهد الست است. روی آوردن به ذکر که در واقع به یاد آوردن عهد الست است، راه رهایی از خاطرات مادی و این جهانی است. امام محمد غزالی آنجا که درباره عهد و میثاق الست سخن می‌گوید از دو نوع «تذکر» (به یاد آوردن) سخن به میان می‌آورد: «أحدهما أن يذكر صورة كانت حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت بعد الوجود الآخر والآخر أن يذكر صورة كانت مضمنة فيه بالفطرة وهذه حقائق ظاهرة للناظر بنور البصيرة ثقيلة علي من يستروجه السماع والتقليد دون الكشف والعيان» (غزالی، بی تا: ربع العبادات، ۸۷)؛ یعنی یک نوع تذکر این است که صورتی در قلب حاضر شود و پس از حضور صورت دیگر آن صورت اول محو شود و نوع دیگر تذکر ناظر به چیزی است که بطور فطری در قلب پنهان است و این شامل حقایقی است که به نور بصیرت دیده می‌شود؛ اما دیدن آن برای کسی که سماع و تقلید (علوم رسمی) نزد او رایج است دشوار است. این تذکر دوم است که راجع به عهد الست است و راه به یاد آوردن آن هم ذکر است. غزالی درباره تذکر نوع اول سخنی نمی‌گوید اما درباره ذکر می‌گوید: «الذکر سبب انبعاث الشوق إذا قوى فهو سبب الاقدام» (همان، ربع العبادات: ۲۷۲). یعنی به یاد آوردن موجب تحریک است و تحریک هنگامی که شدت یابد موجب اقدام می‌شود. غزالی حتی آنجا که از توبه سخن می‌گوید، به یاد آوردن گناه را حتی برای سالک مبتدی هم مضر می‌داند: «تذکر الذنب قد یکون محرکاً للشهوت فالمبتدی ایضاً قد يستضر به فیکون التسیان افضل له عند ذلک» (همان، ربع المنجیات، ۴۳). مولوی نیز از همین دیدگاه است که در ضمن داستان پیر چنگی می‌گوید:

ای تو از حال گذشته توبه جو کی کنی توبه از این توبه بگو

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ب ۲۲۱۷)

خاطره دنیوی از جمله رویدادهایی است که در ظرف زمان صورت می‌گیرد و هویت انسان از جمله «من» را در او شکل می‌دهد؛ چرا که وقتی انسان از خود در قالب «من» سخن می‌گوید، نظر به تمام رویدادهایی دارد که در زمان حیات برایش رخ داده و به نوعی شخصیت او را شکل داده است. و این همان «منیتی» است که عرفا همواره درصدد محو آنند. در عرفان اسلامی ذکر، «جارویی» است که با آن غبار و خاشاک همین من را می‌رویند (رک. محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۹۲) و مولوی غزل معروف خود را با مطلع:

داد جارویی به دستم آن نگار گفت کز دریا برانگیزان غبار

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰/۳)

درباره همین جاروب سروده است.

اما نقطه مقابل خاطره دنیوی در عرفان، خاطره قدسی است که امری فرازمان و متعلق به لامکان و لازمان است و راه رسیدن به آن نفی خواطر نفسانی و شیطانی از طریق ذکر است. ابوطالب مکی خواطر را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی خواطر خیر و دیگری خواطر شر. او می‌نویسد:

«أما تسمية جملة الخواطر فما وقع في القلب من علم الخير فهو إلهام وما وقع من علم الشر فهو وسواس وما وقع في القلب من المخاوف فهو الاحساس وما كان من تقدير الخير وتأمله فهو نية وما كان من تدبير الأمور المباحات وترجيحها والطمع فيها فهو أمنية وأمل وما كان من تذكرة الآخرة والوعد والوعيد فهو تذكّر وتفكير وما كان من معاينة الغيب بعين اليقين فهو مشاهدة وما كان من تحدث بمعاشها وتصريف أحوالها فهو هم وما كان من خواطر العادات ونوازع الشهوات فهو لمم، ويسمى جميع ذلك خواطر لأنه خطور همة نفس أو خطور عدوّ بحسد أو خطرة ملك» (ابوطالب المکی، ۱۴۲۶ق: ۱/ ۲۲۰). چنانکه ملاحظه می‌شود، ابوطالب مکی از خواطر، آنچه را از علم خیر حاصل می‌شود، الهام و آنچه را از علم شرّ حاصل می‌شود وسواس و آنچه از امور ترسناک بر قلب خطور می‌کند، احساس و امور خیری را که فرد تصمیم مبادرت به آنها را دارد نیت و تدبیر امور مباح و ترجیح یکی به جای دیگری و طمع کردن در آن که ترجیح داده می‌شود را امنیت و امل، و به یاد آوردن آخرت و وعد و وعید آن را تذکر و تفکر و آنچه از عین یقین حاصل می‌شود را مشاهده و آنچه را به معاش و تصرف در امور زندگی مربوط می‌شود، هم و آنچه به عادات و محرکهای شهوت مربوط می‌شود را لمم، می‌نامد و وجه تسمیه خواطر را این می‌داند که یا از طریق نفس به دل خطور می‌کند یا از طریق شیطان (عدو) و یا از طریق فرشته. در تحلیل نهایی موضوع همه این خواطر یا خداوند و امور آخرت است که هیچ کدام زمانمند نیستند و یا امور نفسانی و دنیوی است که یا به گذشته و یا به آینده مربوط می‌شود و باید از طریق ذکر نفی شوند (رک. همان، ۱/ ۲۲۱) نفی خواطر در سنت عرفان از چنان جایگاهی برخوردار است که عده‌ای از مشایخ آن را با ایمان برابر دانسته‌اند (کلابادی، بی تا: ۸۳). عرفا در مرتبه نخست با نفی خواطر از ماضی و مستقبل فراغت حاصل کرده و از قید ساعت و تلوین می‌رهند و در مراتب بالاتر، همواره در صدد متصل شدن به عالم لامکان و لازمان اند و این مسأله نفی کردن عنصر اصلی خاطره؛ یعنی همان زمان و مکان است که مولوی درباره آن می‌گوید:

هست هشیاری ز یاد ما ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی پر گره باشی ازین هر دو چوئی؟
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ابیات ۲۲۰۲-۲۲۰۱)

و در غزلیات شمس آورده:

هر لحظه وحی آسمان آید به سر جانها کاخرچو دردی بر زمین تا چند می باشی برآ
جانِ غریب اندر جهان مشتاق شهر لامکان نفس بهیمی در چرا چندین چرا باشد چرا؟
(همان، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۱)

و یا می‌گوید:

رفتم ز دست خود من در بیخودی فتادم در بیخودی مطلق با نام تو چه شادم
ای پرده بر فکنده تا مرده گشته زنده وز نور رویت آمد عهد الست یادم
(همان، ۳۸/۴)

علف مده حس خودرا در این مکان ز بتان که حس چو گشت مکانی به لامکان نرسد
(همان، ۲۰۸/۲)

لا مکانی که درو نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت به تست هر دو یک چیزند پنداری که دو ست
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳ / ابیات ۱۱۵۲-۱۱۵۱)

«قلب» که در لغت به معنای «دگرگون شدن و وارونه کردن» است، در عمل نیز همواره، نمودی «انقلاب پذیر» دارد؛ مگر آن که به مرتبه «اطمینان» برسد و این زمانی میسر می شود که دریچه نفس به «عالم ملکوت» باز شود و این تنها از طریق کشف و شهود عرفانی میسر می شود.

خلوت و گوشه نشینی عرفا درحقیقت برای خاموش کردن حواس ظاهری و شهوات و محو کردن آن چه نفس امّاره و حتی نفس لوّامه خوانده می شود، صورت می گیرد؛ در این حالت است که نفس به مرتبه مطمئنه و قلب به «سکینه» می رسد. به گفته حکیم ترمذی سالک «در عزلت می ماند و درهای حواس را بر خود می بندد و شهوات را نابود می کند و بنابراین قرب او به خدا زیادتر می شود و قوت نسیم نشاط بخش قرب الهی را حاصل می کند. امید او افزونی می گیرد و قلب او منبسط و سینه اش فراختر می گردد» (راتکه، ۱۳۷۹: ۹۰).

بنابراین نکته مهمی که از این مبحث دریافت می شود، این است که درک خاطره قدسی که به وسیله ذکر و گوشه نشینی در عارف زنده می شود، پیامد «نفی خواطر» است؛ چرا که خاطره - در آن مفهوم که ذکر شد- را محو می کند تا دل، عرصه ای شود، برای ظهور خاطره قدسی و زمینه ای ایجاد شود، برای کشف و شهودهای عرفانی. در این حالت قلب به آرامشی که در قرآن ذکر شده می رسد. آن جا که خداوند می فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...» «اوست آنکه فرود آورد اطمینان را در دل های مؤمنان تا زیاده کنند ایمان را با ایمانشان» (فتح/۴).

حکیم ترمذی این دسته از اولیا را که کلام حق همراه با آرامش بر آن ها وحی می شود، «محدّثین» می نامد. وی می گوید: «در مورد ولایت، خداوند عهده دار حدیثی است که ولی از خزائن الهی می شنود و خداوند آن را به گوش وی می رساند. این حدیث از خدای عزوجل صادر و بر زبان حق همراه با سکینه به ولی می رسد. سکینه یا آرامش روحی از سوی خداوند به قلب مجذوب در می آید و ولی حدیث را می پذیرد و در آن آرام می گیرد» (همان، ۱۷۲) بنابراین «همان گونه که درستی وحی توسط روح بر نبی ثابت می شود، صحبت کلام ملکوتی (حدیث) به واسطه سکینه بر ولی ثابت می شود.» (همان، ۱۶۵) وی در پاسخ به این که حدیث چیست می گوید: «حدیث چیزی از علم خداست که ظاهر می شود و خداوند هر وقت مشیتش قرار گرفت، آن را آشکار می کند. و این حدیث همچون سر در نفس پدید می آید. چنین حدیثی از محبت خداوند به بنده برمی آید و همراه حق به سوی قلب می رود و قلب آن را با آرامش ملهم از خداوند (= سکینه) دریافت می دارد» (همان، ۱۷۳-۱۷۴) «سکینه نیز بدین لحاظ سکینه خوانده می شود که وقتی حق همراه حدیث از جانب خداوند می آید، دل را از شک و اضطراب آسوده می سازد. روح نیز، وقتی وحی از جانب خداوند می آید، به همین شیوه در قلب عمل می کند» (همان، ۱۷۷).

بنابراین، سکینه توأم با نزول وحی و نیز به یاد آوردن خاطره قدسی است، نجم رازی در این خصوص می گوید: «اختصاص به ذکر لاله الا الله آن است که می فرماید «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» و این کلمه را به حضرت عزت راه تواند بود، که درین کلمه نفی و اثبات است و مرض نسیان را به شربت نفی و اثبات دفع توان کرد» (نجم رازی، ۱۳۸۶: ۲۶۸-۲۶۹) نفی، «لاله» و اثبات، «الا الله» است و مرض نسیان یا فراموشی در واقع فراموشی خاطره قدسی است که با تسلط

نفس شهوانی بر روح به دست فراموشی سپرده شده و ذکر، زنده کننده آن است. چنان که حضرت علی (ع) گفته است که «من هنوز حلاوه صوت وصلت «الست» در گوش دارم»^۳ (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۴۴۰).

بنابراین، پیوستن به عالم ملکوت و دریافت الهامی آرامش بخش از جانب حق، تأثیر عمیقی در وجود عارف برجای می‌گذارد و در واقع او را از تمام خواطر رها می‌سازد. این موضوع در غزلیات شمس نیز، به گونه خاصی که مولانا بیان می‌کند بازتاب دارد.

«دلارام» در غزلیات شمس

مولانا در فیه ما فیه می‌گوید: «در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صدهزار عالم ملک او شود که نیاساید و آرام نیابد. این خلق بتفصیل در هر پیشه‌ای و صنعتی و منصبی و تحصیل نجوم و طب و غیرذلک می‌کنند و هیچ آرام نمی‌گیرند؛ زیرا آنچه مقصود است به دست نیامده است، آخر معشوق را «دلارام» می‌گویند، یعنی که دل به وی آرام می‌گیرد پس به غیر چون آرام و قرار گیرد؟» (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۹) «غیر» در این جا چنان که مولانا می‌گوید، هر چیزی جز حق و درواقع تمام خواطری است که ذهن، قلب و حتی وجود آدمی را به تسخیر خویش در آورده است و مولانا معتقد است که انسان تنها باید به آرامش و سکینه برسد تا از گرد هوس‌هایی که تمامی ندارد، رها شود.

حق، واهب این آرامش یا سکینه است و از این رو «دلارام» خوانده می‌شود. این سخن در واقع معنای آیه: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»، «آگاه باشید که به ذکر خدا دل‌ها آرام گیرد» (رعد/۲۸) است آیه‌ای که در آن بصراحت گفته شده که ذکر خدا کلید اطمینان و رسیدن به آرامشی الهی است. میبدی ذیل این آیه می‌گوید: «سکینه آرامی است که حق جلّ جلاله فرو فرستد، بر دل دوستان خویش، آزادی آن دل‌ها را» (میبدی، ۱۳۳۱: ۲۱۸/۹). این آرامش زمانی روی می‌دهد که قلب که هر لحظه به گونه‌ای دگرگون می‌شود، به واسطه ذکر خداوند به «اطمینان» یا «سکینه» برسد.

همچنین در تذکره الاولیا از قول ابوسعید خراز آمده، که گفته است: «حقیقت قرب پاکی دل است از همه چیزها و آرام دل با حق، تعالی» (عطار، ۱۳۵۵: ۴۶۱). پس پاکی و دست یافتن به تقرب و رهاشدن از اوهام بی‌انتهای نفسانی چنان که در فیه ما فیه آمده، تنها می‌تواند به واسطه «دلارام» که درواقع رمزی از «حق تعالی» است، صورت پذیرد. مولانا در اشعار خود، تعبیر «دلارام» را در همین ساختار و بافت معنایی و با توجه به مفهوم ذکر به کار می‌برد و به موضوعاتی اشاره می‌کند که با آن در پیوند است. این موضوعات به شرح زیر است:

۱- نزول «سکینه» در قلب، به هنگام خلوت و گوشه نشینی.

شنیدن کلام حق، دل به دلارام سپردن و با آب ذکر، آتش هوس را نشانندن، کاری است که مولانا از کودکی با آن آشنا بوده و دیدار وی با شمس تبریزی بدان شدت بخشیده است. به اعتقاد مولانا، تنها درگاه خداوند است که آدمی را از تمامی آفات رهانده و راه رسیدن به آرامش را برای او هموار می‌سازد. خلوت، مکانی برای ظهور و تجلی دلارام و فرصتی برای رسیدن به خالق آرامش است. مولانا در این باره می‌گوید:

دلارام نهان گشته زغوغا همه رفتند و خلوت شد برون آ

برآور بنده را از غرقه خون فرح ده روی زردم را ز صفرا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۵/۱)

و یا:

گر گریزی بر امید راحتی	زان طرف هم پیشت آید آفتی
هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست	جز به خلوتگاه حلق آرام نیست
	(همان، ۱۳۸۴: ۲ / ابیات ۵۹۴-۵۹۳)
تودوش رھیدی و شب دوش رھیدی	امروزمکن حیلہ کہ آن رفت کہ دیدی
با خالق آرام تو آرام گرفتی	وز آب و گل تیرہ بیگانه رمیدی
	(همان، ۱۳۶۳: ۱۱/۶)

بطور کلی، «شب» در غزلیات شمس، بازتاب فراوانی دارد و مولانا بارها و بارها مخاطبین خود را به شب زنده داری و راز و نیاز شبانه، برای دست یافتن به اسرار و رموز الهی دعوت کرده است^۴ و به همین خاطر است که شب و خلوت، دیدار با «دلارام» را در خود نهان دارد.

۲- به ارمغان آوردن شادی و مستی مداوم برای عارف.

مستی، سرور و شادی از طریق «دلارام» بردل نازل می‌شود و روشن است که غیبت او و فراق جانکاهش، سبب بی‌قراری عاشق خواهد شد. از همین روی است که مولانا همواره از سرمستی مداوم سخن می‌گوید و خود را فرح بن الفرح می‌نامد.^۵ چرا که با وجود دلارامی که ذکر و یادش موجب آرامش است، خبری از رنگ و بوی غم در وجود عارف پیدا نمی‌شود:

بت بی نقش و نگارم جز تو یار ندارم	تویی آرام دل من مبرای دوست قرارم
تن ما را همه جان کن همه را گوهر کان کن	ز طرب چشمه روان کن به سوی باغ و بهارم
	(همان، ۳۰۱/۳)

مولانا شادی را نیز نشانه ایمانی که در دل مستقر شده و موهبتی از جانب حق می‌داند. تلاقی نقطه ایمان و شادی، «دلارام» را مصور می‌کند که همان شادی بخش یا خداوند است:

مها به دل نظری کن که دل ترا دارد	به روز و شب به مراعات اقتضا دارد
ز شادی و ز فرح در جهان نمی‌گنجد	دلی که چون تو دلارام خوش لقا دارد
	(همان، ۲۲۲/۲)
هرکه طرب رها کند پشت سوی وفا کند	باز کشاندش به خود با کرم مفتن او
می‌کشدش که ای رهی از کف من کجا رهی	رو به من آورید هین، ها الدین آمنوا
	(همان، ۹۲/۵)

بنابراین سرچشمه راز شادمانی مولانا به «دلارام» بازمی‌گردد که مهمترین عامل تحرک، شغف و نشاط مولانا است و غزلیات شمس نیز سرشار از آن گشته است.

۳- زنده شدن دل و حیات دوباره یافتن از نام معشوق.

یکی از اسماء جمالی حق «حی» است و در آیاتی از قرآن بر خداوند اطلاق شده است. چنان که می‌فرماید: «اللَّهُ لَا إِلَهَ

إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» «خدایی نیست خدایی جز او، زنده پاینده» (بقره/ ۲۵۵) خداوند در قرآن به عنوان زنده‌ای که مرگ در او راه ندارد وصف شده: «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» «و توکل کن بر خدای زنده که نمی‌میرد» (فرقان/ ۵۸).
از طرفی موجودات زنده حیات خود را از خداوند دریافت کرده‌اند و خداوند احیاگر جسم و روح آدمی است؛ ولی برای عارف، «زنده دلی» را توأم با آرامشی «جاودان»، به ارمغان می‌آورد.

مولانا در غزلی می‌گوید:

ای تو ولی احسان دل ای حسن رویت دام دل	ای از کرم پرسیان دل وی پرشست آرام دل
ما زنده از اکرام تو ای هر دو عالم رام تو	وی از حیات نام تو جانی گرفته نام دل

(همان، ۱۴۵/۳)

و یا می‌گوید:

بیدار کن طرب را بر من بزن تو خود را	چشمی چنین بگردان کوری چشم بد را
خود را بزن تو بر من ایست زنده کردن	بر مرده زن چو عیسی افسون معتمد را
در ده میمی ز بالا در لا اله الا	تا روح اله بیند ویران کند جسد را

(همان، ۱۱۹/۱)

چنان که مولانا نیز بیان کرده است، با تداوم اذکار، ذکر برذاکر غالب شده و او را در خویش فرو می‌گیرد، به گونه‌ای که اگر ذاکر لب از ذکر فرو بندد، ذکر از تکرار باز نمی‌ایستد:

نام آن کس بر که مرده از جمالش زنده شد	گریه های جمله عالم در وصالش خنده شد
جمله آب زندگانی زیر تختش می رود	هر که خورد از آب جویش تا ابد پاینده شد

(همان، ۱۱۵/۲)

و یا:

بگو نامش که هر کس نام او گفت	بگور اندر نپوسد استخوانش
------------------------------	--------------------------

(همان، ۹۲/۳)

حیاتی که از ذکر و نماز که خود نوعی ذکر است حاصل می‌شود برای همیشه پایدار خواهد ماند، و به همین دلیل است که پیامبر اسلام (ص) فرموده اند: «الأنبياءُ والأولياءُ يصلُّونَ في قبورِهِمْ كما يصلُّونَ في بيوتِهِمْ» «انبياء و اولیا چنان که در خانه‌های خویش نماز گزارند در قبور خویش نماز گزارند» یعنی برای حیات قلب خویش به ذکر و مناجات با حق تعالی مشغول‌اند» (عبدالقادر گیلانی، ۱۳۸۵: ۱۰۶).

۴- یافتن «سلطنت» و «مقام» از دلارام.

بطور کلی «سلطان» یکی از نمادهایی است که در ارتباط با ذکر توحید - لا اله الا الله- در اشعار مولانا مطرح شده است. «سلطانِ الا الله» هنگامی بر وجود سالک خیمه می‌زند که نفس از جلوه‌های ملکوتی پیروی کند و از دام اوهام برهد. مولانا در مثنوی می‌گوید:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنیید	بند حس از چشم خود بیرون کنیید
-----------------------------	-------------------------------

پنبه آن گوشِ سر، گوشِ سر است
تا نگرده این کر، آن باطن کر است
(مثنوی، ۱۳۷۹: ۱/ ۵۷۶-۵۷۵)

نجم رازی در مرصاد العباد آورده است: «چون سلطان ذکر ساکن ولایت دل بیود، دل با او اطمینان و انس گیرد و با هرچ جزوست وحشت ظاهر کند، «الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب» (نجم رازی، ۱۳۸۶: ۲۰۵) ذکر سلطان است؛ زیرا دل را از نقش غیر می‌زداید، ساکن عرصه دل می‌شود و سکینه را همراه با نزول وحی بر دل فرومی‌فرستد. توقف حواس ظاهری، فرایندی درونی است که نفس را ضعیف کرده و به تبع آن، با حضور پادشاه روحانی یا سلطان ذکر، عشق بر دل مستولی می‌گردد، مولانا در غزلیات شمس می‌گوید:

در خاک کی بود که دلش گنج گوهر است
دلتنگ کی بود؟! که دلارام در کش است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۵۸)

دیدن روی دلارام عیان سلطانیست
هم خیال صنم نادره در دیده خوشست
(همان، ۲۴۲)

جان‌ودلم ساکنست چونکه دل‌وجانم اوست
شاه مرا خوانده است چون نروم پیش شاه
قافله ام ایمنست قافله سالارم اوست
منکر اوچون شوم چون همه اقرارم اوست
(همان، ۲۷۱)

چنان که مشاهده شد، در غزلیات مولانا، گاه نمادها با یکدیگر رابطه «این همانی» پیدا می‌کنند. در این جا نیز «دلارام» با «سلطان» هر دو اشاره به حق تعالی دارد که به واسطه ذکر بر وجود ذاکر مستولی می‌شود.

۵- از بین رفتن خوف و حزن در عارف.

حزن، - اندوه به خاطر گذشته- و خوف، - ترس و هراس از آینده- است؛ اما عرفا نه از آسیب آینده هراسی دارند و نه از فقدان گذشته اندوهی؛ این امر چنان که گفته شد، به سبب رها شدن عارف از زمان و مکان است. سکینه با روح ایمان در آیه: «... اولئك كتب في قلوبهم الايمان و ایدهم بروح منه» «آنانند که خدا ایمان را در دلهاشان نوشته (و ثابت کرده) و با روحی از جانب خویش مؤید فرموده» (مجادله/ ۲۲) منطبق است و شخص مؤمن از طرف خدا با روحی تأیید می‌شود که در اثر آن، ایمان در دلش استقرار می‌پذیرد. نتیجه این ایمان از بین رفتن هرگونه ترس و اندوه و نگرانی در دل مؤمن است که به آیه: «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم و لا یحزنون» «همانا دوستان خدا نه ترسی بر ایشان است و نه اندوهناک می‌شوند» (یونس/ ۶۲) اشاره دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۲/ ۴۰۹-۴۱۰) مولانا می‌گوید:

یا اولیا لا تحزنوا اربحتکم لا تغبنوا
اشجعتکم لا تجنبوا لا تحقروا القابکم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۹۰)

مر عاشق را ز ره چه بیمست
از رفتن جان چه خوف باشد
چون همره عاشق آن ندیم است
او را که خدای جان ندیمست
(همان، ۲۲۲/ ۱)

بنابراین، عارفی که از اوهام و خواطر و افکار نفسانی رهیده، به آرامشی رسیده است که هیچ گونه اضطراب و نگرانی در آن نیست؛ چرا که بر پناهگاهی استوار و آرامش بخش تکیه زده که هرگز بیم ازدست دادن و ویران شدن در آن راه ندارد.

نتیجه

از مجموع آنچه ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که در طریقت محو کردنِ خواطر و به یاد آوردنِ خاطرات قدسی که با خلوت و گوشه‌نشینی و تداوم اذکار حاصل می‌شود، راه‌هایی از اندوه و اضطراب و خاطره‌های آسیب‌زاست. عارف با التزام به وقت خود را از سیطرهٔ زمان و اسارت در گذشته و آینده‌رهایی می‌بخشد. ذکر و خاطرهٔ قدسی در مقابله با خاطره در مفهوم فلسفی و روانشناسی آن، عملی است که با محو کردنِ خواطر، دل را برای ظهورِ خاطرات قدسی مهیا می‌سازد. همچنین عارف به وسیلهٔ «سکینه» که با نزول وحی بر دل، توأم است به اطمینان و آرامش دست می‌یابد. واهب این آرامش یا سکینه خداوند است که در کلام مولانا با نماد «دلارام» و مفاهیمی چون خلوت، حذر از غم و اندوه، مستی و سرور مداوم، سلطنت یافتن به واسطهٔ ذکر و حیات جاودان قلب همراه است.

پی‌نوشت‌ها

۱- عرفا میان «سکینه» و «طمأنینه» تفاوت‌هایی قائل شده‌اند. از جمله این که طمأنینه برخلاف سکینه در دل مداومت دارد و در نتیجه آن را بر سکینه ترجیح داده‌اند. همچنین برای آن دو، مراتب و درجاتی تعیین کرده‌اند. مرتبهٔ والانتر سکینه آن است که بردل رسول اکرم (ص)، اولیا و مؤمنان و همراه با وحی نازل می‌شود که در این مقاله مد نظر گرفته شده است (رک. سجادی، ۱۳۸۶: ۴۷۲ و ۵۵۴).

۲- مولانا در ابیاتی مشهور، کسانی را که در اندیشه و حسرت گذشته به سر می‌برند، سرزنش کرده، می‌گوید:

نیم عمرت در پریشانی رود	نیم دیگر در پشیمانی رود
ترک این فکر و پریشانی بگو	حال و یار و کار نیکوتر بگو
ورنداری کار نیکوتر به دست	پس پشیمانی برفوت چه است؟

(همان، ۷۰/۴)

۳- عطار نیز در تذکرهٔ الاولیا دربارهٔ سهل تستری روایت می‌کند که گفته است: «یاد دارم که حق - تعالی - گفت الست بر بکم؟ و من گفتم بلی» (عطار، ۱۳۵۵: ۳۰۴).

۴- به عنوان نمونه در غزلیات شمس آورده است:

هله صدر و بدرعالم منشین، مخسب امشب	که بُراق بر در آمد «فإذا فرغت فانصب»
نفسی فلک نیاید، دو هزار در گشاید	چو امیر خاص «اقرأ» به دعا گشاید آن لب

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۸۲)

و یا می‌گوید:

گفت به داود خدای کریم:	«هرکه کند دعوی سودای ما
چون همه شب خفت بود آن دروغ»	خواب کجا آید مر عشق را
زانکه بود عاشق خلوت طلب	تا غم دل گوید با دلربا

(همان، ۱۶۲)

۵- مادرم بخت بدست و پدرم جود و کرم
 فرح ابن الفرخ ابن الفرخ ابن الفرح
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۹/۴)

۶- علاء الدوله سمنانی این مطلب را در مصنفات به تفصیل شرح داده است. وی به پیشنهاد سعدالله بن حسنویه سمنانی و به صورت خاصی، شروع به گفتن «لااله الا الله» کرده و هنگامی که می خواهد ترک ذکر کند، ذکر او را درمی رباید و این حالت، تا چند روز ادامه پیدا می کند (رک. علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۵۵-۲۵۳).

منابع

- ۱- قرآن کریم. ترجمه عباس مصباح زاده.
- ۲- ابوطالب المکی، محمد بن علی بن عطیة الحارثی. (۱۴۲۶ق). قوت القلوب فی معامله المحبوب ووصف طریق المرید إلی مقام التوحید، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳- بادامچی، میثم. (۱۳۸۶). «روانکاوی از سه منظر فلسفی»، روش شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)، سال سیزدهم، شماره پنجاه، بهار.
- ۴- بورینگ، گرهارد. (۱۳۸۴). «تصور زمان در تصوف ایرانی»، میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول، ص ۳۳۸-۳۷۷.
- ۵- دهباشی، مهدی. (۱۳۷۹). «زمان موهوم از نظر حکیم متاله آخوند ملا اسماعیل خواجهی» دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره بیست و بیست و یکم، بهار و تابستان، ص ۳۷-۵۰.
- ۶- راتکه، برند و جان اوکین. (۱۳۷۹). مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی (دو اثر از حکیم ترمذی)، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز، چاپ اول.
- ۷- راسل، برتراند. (۱۳۸۴). عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، تهران: ناهید، چاپ سوم.
- ۸- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۴۴). شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: قسمت ایرانشناسی - انستیتو ایران و فرانسه.
- ۹- ریکور، پل. (۱۳۷۴). «خاطره، تاریخ، فراموشی»، گفتگو (فصلنامه فرهنگی و اجتماعی)، سال دوم، شماره هشتم، تابستان، ص ۴۸-۴۹.
- ۱۰- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری، چاپ هشتم.
- ۱۱- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۴). عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۲- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۶). تفسیر المیزان، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ سوم.
- ۱۳- عبدالقادر گیلانی. (۱۳۸۵). سراالاسرار، ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- ۱۴- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۵). تذکرة الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، چاپ دوم.
- ۱۵- علاءالدوله سمنانی. (۱۳۶۹). مصنفات فارسی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۶- غزالی الطوسی، ابوحامد محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین، بیروت: دارالمعرفه.
- ۱۷- ----- (۱۳۸۶). کیمیای سعادت؛ به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم.

- ۱۸- قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم بن هوازن القشیری. (بی تا). رساله القشیریہ. تحقیق: عبد الحلیم محمود، محمود بن الشریف. قاهره: دارالمعارف.
- ۱۹- کاشانی، محمد بن محمد زمان. (۱۳۸۴). مرآة الازمان، تصحیح مهدی دهباشی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۲۰- کرین، هانری. (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: جامی، چاپ اول.
- ۲۱- کرم، یوسف. (۱۳۷۵). فلسفه کانت، ترجمه محمد محمدرضایی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- ۲۲- کلاباذی، أبو بکر محمد بن أبی إسحاق الکلاباذی البخاری الحنفی. (بی تا). التعرف لمذهب أهل التصوف، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۳- کورنر، اشتفان. (۱۳۶۷). فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
- ۲۴- محمدی آسیابادی، علی. (۱۳۸۷). جلوه‌های کلمه توحید در متون عرفانی، بینامتنی کلمه توحید؛ انتشارات دانشگاه شهرکرد.
- ۲۵- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۷). فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه، چاپ سوم.
- ۲۶- ----- (۱۳۶۳). کلیات شمس (دیوان کبیر)، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ۸ ج، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۲۷- ----- (۱۳۸۴). مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، تهران: سخن، چاپ هفتم.
- ۲۸- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۳۱). کشف الاسرار و عدّة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۹- میرداماد. (۱۳۵۶). کتاب القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۰- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). مرصاد العباد، به اهتمام محمدمین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم.
- ۳۱- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۸). کتاب الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: انتشارات طهوری، چاپ نهم.
- ۳۲- نیچه، فردریش. (۱۳۸۳). تأملات نابهنگام، ترجمه سید حسین امین، تهران: دائرة المعارف ایران شناسی، چاپ اول.
- ۳۳- ----- (۱۳۸۴). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه، چاپ بیست و دوم.
- ۳۴- هالینگدیل، ر.ج. (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ ششم.
- ۳۵- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۵). معنای تفکر چیست، ترجمه فرهاد سلیمانیان، تهران: مرکز، چاپ اول.

36- Borchert, Donald M. (2006). *Encyclopedia of philosophy*. New York: Thomson Gale. 2 nd edition.