

فراآگاهی عرفانی در آثار مولوی

دکتر حسینعلی قبادی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

(از ص ۱۴۳ تا ۱۶۲)

چکیده:

ظرفیتهای ویژه‌ای در ادبیات عرفانی فارسی می‌توان یافت که پاسخگوی دلمشغولیهای انسان سرگشته در دنیای پرشتاب امروز و دوران غلبه فناوریها باشد.

از مهمترین جنبه‌های ادبیات عرفانی فارسی «فراآگاهی» و اگر به ذهن و زبان مولوی نزدیک‌تر شویم «خداآگاهی» است و آن آگاهی ویژه‌ای است که فقط سالکان حقیقی پس از طی مراحل سلوک در طریق عرفانی و نایل شدن به مقامات ربانی به آن دست می‌یابند.

رسیدن به این خداآگاهی که در حقیقت نوعی «شهود عرفانی» است. قسمی «درون آگاهی» است که حاصل پشت سر گذاشتن مراتب سلوک و نیل به «حیرت عرفانی» و تبدیل شدن «من» سالک به «فرامن» یا «من» جدید گسترده و متصل به ملکوت، به شمار می‌آید.

در این مقاله نخست به مدعای فوق پرداخته سپس جلوه‌های این آگاهی در مثنوی معنوی و غزلیات شمس کاویده شده است.

واژه‌های کلیدی: عرفان، خداآگاهی، فراآگاهی عرفانی، آثار مولوی.

مقدمه:

ای بسی سر و پاگشته، داری سرحیرانی

با حلقة عشاقان رو بر در حیرانی

در زلف چو چوگان غلطیده بسی جانها

وز بهر چنان مشکی جان عنبر حیرانی (۱)

منظور از «خداآگاهی» یا «فراآگاهی» در این مقاله، نوعی درک و دریافت ویژه است؛ فهمی ماورای آنچه «دانستن» خوانده می‌شود. قرآن کریم نیز این نوع بینش عمیق برای اهل معرفت را تأیید می‌کند. از جمله در آیه ۱۰۴ سوره انعام می‌فرماید: «قد جاءکم بصائرٌ من ربکم فمن ابصر فلنفسه» (خداوند منابع شناخت خود را به شما ارزانی داشته است. هرکس به این معرفت دست یافت، به نفع اوست).

این نوع آگاهی یاد شده در آیه شریفه مذکور را «آبرآگاهی» می‌توانیم بخوانیم. و آن بصیرتی است عمیق‌تر از هشیاری و آگاهی؛ حتی ژرفناکتر از «خودآگاهی»؛ قسمی درون آگاهی است که از حیطة انتباه فردی نیز فراتر می‌رود و به نوعی آگاهی عمیق مشترک مافوق بشری مبدل می‌گردد. در این حالت «من» عارف به «من» گسترده و متصل به ملکوت تبدیل می‌شود.

این «درون آگاهی» عمیق از حوزه دستاوردهای عقلانی خارج است، بلکه ثمره تفکر عرفانی و نوعی دریافت حقایق الهی و کشف و مشاهده لطائف غیبی است که عارف در سایه آن، «خویشتن حقیقی» خویش را در می‌یابد. سالکان طریقت (۲) با طی طریق از «تبتل» (۲) «تبتل انقطاع از خلق و توجه به حق است» (۳) تا فنا و با عبور از مهلکه‌های نفس و گذر از وادی‌های، «طلب»، «عشق»، «معرفت»، «استغنا» و «توحید» به حریم آن دست می‌یابند و تا یک قدمی فنا پیش می‌تازند و درواقع سالک از آن پس «سیر فی الله» (۲) را آغاز می‌کند در این مرحله در واقع «هویت» و «من» او عوض می‌شود. و آگاهی و سخن او از جنس و لونی دیگر می‌شود. به همین دلیل آن را

«خداآگاهی» یا «ابراگاهی» می‌نامیم.

کوشش عارفان برای گذر از مرحله «حیرت» و رسیدن به آستانه «فنا» و خداآگاهی و استغراق در شوریدگی، به تناسب توانایی بیان هرکس، جلوه‌ای ویژه در آثار آنان داشته است و هریک از آنان به اقتضای هشیاری و صحو یا بی‌هوشی و محو، به نحوی ویژه زبان گشوده‌اند. اما حدیث خداآگاهی مولوی را با کمتر کسی قیاس می‌توان کرد؛ چرا که این دغدغه، هیچگاه از سیر و سلوک درونی و معنوی و هنرورزی و خیال‌انگیزی‌های مولوی جدا نشده است. به همین دلیل در مثنوی، استعمال لفظ «حیرت» و واژگان مترادف آن از قبیل «سرگشتگی» نزدیک به ۲۰۰ بار و واژه «واله» نیز چندین بار به کار رفته است و در بسیاری مواضع نیز غیرمستقیم به آن پرداخته، افزون بر همه اینها، چندین حکایت و تمثیل در مثنوی، در حکم مقدمه و دستاویزی برای طرح مسأله حیرت به کار رفته است.

مولوی «حیرت ممدوح» و به تعبیر نگارنده «فرآگاهی» یا «خداآگاهی» را حاصل یقین و نیل به فنا فی‌الله می‌داند حال آنکه حیرت مذموم را نتیجه ریب و کم‌ایمانی و ظن و تردّد خاطر می‌خواند.

نظر استاد همایی و استاد زرین کوب درباره این ابعاد و ظرفیتهای عرفان و ادبیات فارسی راهگشاست. «قسمت عمده نامرادیها و ناآرامیهای انسان که او را پیوسته تلخکام می‌دارد، از این جهت به وجود می‌آید که بشر را خواست نفسانی بنی‌پایان و نامتناهی است و نیروی جسمانی وی محدود و متناهی، تطبیق متناهی بر نامتناهی محال است؛ دیانت اسلام که عارف اسلامی آن را تبلیغ می‌کند، این درد را خوب تشخیص داده و به نیکوترین وجه درصدد چاره و معالجه برآمده است» (۴) و آخرین نجواهای عبدالحسین زرین کوب مؤید این مدعاست. «با این حال، عطار عزیز به رغم آنکه دنیای ما دارد از روح و سیمرغ و خدا خالی می‌شود ضرورت تعادل بین تکامل معنوی و تکامل مادی این آرمان را دوباره زنده خواهد کرد. دنیای بی‌روح عصر ما برای آنکه بماند، به

جستجوی روح برخواهد خاست... صدای بال سیمرخ طالبان طریق را به شوق خواهد آورد... و کسانی را که از دنیای آلوده به پول و خون و استعمار سرخورده‌اند، به جستجوی روح و خدا واخواهد داشت.» (۵)

بحث و بررسی

یکی از اساسی‌ترین چالشهای فکری بشر در طول تاریخ، خروج وی از مدار عقل بوده است، گاه این تکاپو او را به اوج و تعالی یعنی عالم مافوق عقل وارد ساخته و به ساحت کشف و شهود و حیرت و فنا کشانیده و زمانی نیز به دلیل فراموشی اصالت انسانی و خودباختگی در برابر زیورهای فریبنده متنوع، موجب سقوط انسان از مدار عقل گشته و وی را تا حضيض دنیای مادون عقل و سرگشتگی و خودفراموشی و فروماندگی یا جهل و خرافه تنزل داده است.

به دلیل تفاوت هدف در عالم عرفانی با اغراض دنیای عقلانی و فلسفی متعارف، شیوه دریافت و فهم و جستجوی آن دو نیز مختلف است. عرفان، از یک دیدگاه عالم مافوق عقل است و با «تصور» و «تصدیقه‌های منطقی و عقلانی» و حتی با کوششهای تقلیدی بدون پیشینه و پشتوانه ریاضتها و دریافتهای شهودی میسور نخواهد بود، بلکه با «دل اسپید همچون برف» طی این مسیر ممکن خواهد بود.

البته این طریقه‌ای است که فقط اگر درست و خالصانه طی شود، بشر به بصیرتی راه می‌یابد که در این نوشتار آن «خداآگاهی» یا «فراآگاهی»، «ابراآگاهی»، یا «بصیرت آفرینی» عرفانی و به تعبیر مولوی «حیرت» خوانده شده است.

۱- معانی حیرت

«حیرت» به معنی سرگشتگی و فروماندگی است. «تحیّر» بر وزن تفعّل، در معانی گوناگون «سرگشته شدن»، «گرد برگشتن آب»، و «حرکت ابر به سمتی» و به معنی «سرگشتگی در عشق» به کار رفته است. حیران، سرگشته و فرومانده و حائر [اسم فاعل

ابه معنای «مرد سرگشته که برون شدن کار نداند.» (۶) همچنین حیرت را سرشار بودن از سرگشتگی معنی کرده‌اند و ترکیباتی از قبیل حیرت‌آفرین حیرت‌افزا حیرت‌تکده و حیرت‌زده، با آن ساخته شده است از جمله ابیات زیر را برخی فرهنگ‌نویسان در مفهوم حیرت شاهد آورده‌اند:

چومن حیرانی عاشق نگاهی چون توراشاید

بیارا بزم، یاری کن! ساز کن قانون الفت را

تا به چندای آفتاب حسن مستوری کنی

چشم ما حیرت نگاهان کم ز چشم روزن است؟ (۷)

زمخشری در تفسیر کشاف در تبیین و شرح «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» با اشاره به «تحیّر» به نوعی میان «خداپرستی» و «حیرت زده شدن» پیوند برقرار می‌کند که با نظر عارفان سازگار است. در ریشه‌یابی معنی لغوی اسم جلاله «الله»، «حیرت‌افکنی» را هم آورده است. «أَلَّة: حیران شد [البته ماده أَلَّه با فتح لام به معنای پرستش و عبادت کردن است]، اِذَا تَحَيَّرَ، وَ مِنْ أَخَوَاتِهِ: دَلَّةٌ وَ عَلِيَّةٌ يَنْتَظِمُهُمَا مَعْنَى التَّحَيَّرِ وَ الدَّهْشَةِ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْاَوْهَامَ تَتَحَيَّرُ فِي مَعْرِفَةِ الْمَعْبُودِ وَ تَدَّهَشُ الْفِطْنُ (۸). (أَلَّة، به معنای سرگردان شد و از نظایر و همانندهای آن می‌توان دَلَّة و عَلِيَّة را نام برد که مفهوم سرگشتگی و حیرانی در هر دو وجود دارد و دلیل آن این است که وهما و درکها در شناخت خداوند سرگردان و ناتوان هستند. (۸)

۲- حیرت در اصطلاح عرفانی

در اصطلاح صوفیان «حیرت» امری است ناگهانی که هنگام تأمل عارف در دل وی وارد شود و صوفی را از تفکر باز دارد... عارف در این حالت در توفان فکرت افتد تا هیچ باز نداند؛ غرق در شهد فناست. در این مقام (حیرت) [حیرت ممدوح] از فرط معرفت و توفان تفکر، نفی و اثبات و وجود و عدم برای عارف مساوی می‌شود و این حالت،

حاصل مشاهده دائم اوست و از این جهت ابن عربی گوید: «هدایت آن است که آدمی را به حیرت کشاند و بداند که در امر خدا جز حیرت و حیرانی نیست. (۹) حیرت ممدوح از ضروریات سلوک است و موجب دغدغه عارف و در نتیجه کندوکاو ذهن وی در رسیدن به قله‌های جدیدی در معرفت و خداشناسی او خواهد شد.

عارفان بزرگ متقدم به فراخور تجربت عرفانی خویش بدین نکته لطیف اشارتی داشته‌اند. از جمله: هجویری (و ۳۹۸ یا ۴۳۲ ف ۴۸۱ یا ۵۰۰ ه.ق.) در «کشف‌المحجوب» بر آن است: «حیرت، معرفت حقیقی است از درک عجز بنده در برابر معبود و معشوق و تبدیل معاینه به مشاهده اسرار باطن است» و شبلی گوید: «المعرفة دوام الحيرة» (شناخت خدا، حیرت پیاپی رابه دنبال دارد) و حیرت آن است که عقل را مجال [درک] آن نباشد و حیرت مانند است به یقین در وجود... و متحیران را تحیر به جز در وی نیست و معرفت حقیقی به حق است. [صوفی] از سکونت و حرکت به قدرت او متحیر شود.» (۱۰)

در شرح کلمات باباطاهر آمده است: «الناس بما خُلِقُوا مَرهونون و عن علم ذلک مغفولون و فی حيرة العبودية موجودون (۱۱) ...». (انسان رهین خلقت خود (خالق خود) است اگرچه از علم و آگاهی نسبت به آن غفلت دارد و در حیرت و سرگستگی به سر می‌برد [به وسیله حیرت زنده است] زندگی وی در حیرت اوست). پیر طریقت گفت: الهی! همه از حیرت بفسردند و من به حیرت شادم... دریغا روزگاری که نمی‌دانستم که لطف تو را دریابم، در آتش حیرت درآویختم؛ چون پروانه در چراغ؛ نه جان رنج تپش دیده نه دل الم داغ. (۳)

در اللمع می‌خوانیم: قَدْ تَحَيَّرْتُ فَيَكْ خُذِيْدِيْ يَ ا دَلِيْلًا لِمَنْ تَحَيَّرَ فَيَكْ (۳) « (چنان در عشق تو متحیر شدم [که تو انم از کف رفت] دستم بگیر؛ ای کسی که برای تحیر در خودت راهنما هستی، ای دلیل هر که حیران تو گشت، در تو حیران گشته‌ام، دستم بگیر در میان عارفان بزرگ فارسی‌زبان، عطار با توصیفی روشنتر و تفصیلی بیشتر بدان

پرداخته است از جمله در منطق الطیر، بعد از بیان مراحل هفتگانه، چون وادی طلب عشق، معرفت، استغنا و توحید، به وادی حیرت می پردازد:

بعد از این وادی حیرت آیدت کار دایم درد و حسرت آیدت...
من ز حیرت گشتم اینجا رازجوی کار تو چون است آنجا، باز گوی... (۱۲)
و در جای دیگر می فرماید:

در این «حیرت» فلکها نیز دیرست که می گردند و سرگردان دریغا (۱۲)
نتیجه آنکه از نظر عطار، عارف با رسیدن به مقام حیرت، به عالمی دیگر گام می نهد و «من» عادی خویش را در مقام معرفت دوست، گم می کند. اما به تعبیر مولوی، انسان، صاحب حسی جدید می شود:

بی حس و بی گوش و بی فکر شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید (۱۳)
بنابراین، به تعبیر مولوی، عارفی که به مقام حیرت برسد؛ به مرزهایی از واقعیتها دست می یابد که دیگران از درک آن عاجزند: تقی پورنامداریان در این باره می نویسد:
«واقعیت در متعالی ترین صورت خود به وسیله عقل و حس دریافتنی نیست بلکه تنها از طریق دل و حس باطنی که شهود نامیده می شود، دریافت می گردد. نفس روحانی و ملکوتی اسیر در زندان ظلمت و گل و لای تن با ترقی از مرتبه «فروآگاهی»* که مرتبه حیوانیت نفس اماره است، به مرتبه «آگاهی حس و عقل»** که مرتبه انسانیت و حالت برزخی است، می رسد و آنگاه اگر مرد گذر از هفتخوان دشوار طریقت و گسستن از محسوسات و لذتهای گذرای تعلقات باشد، از این مرتبه عروج می کند و به مرتبه «اعلیٰ علیین نفس مطمئنه» و حالت فرشتگی و «فراآگاهی»*** برمی آید». (۱۴) این «فراآگاهی» را «خداآگاهی» هم می توانیم بخوانیم، چون از منظر ملکوت و خداوند بر

Subconsciousness

Consciousness

Superconsciousness

جهان نگریستن است و عرصه مستغرق شدن «من» عارف در ساحت معبود است. برخی از شارحان، حیرت را «حالت اهل اله» نیز می‌نامند که: در موقع تفکر عرفا بر قلبشان وارد می‌شود و از تأمل و حضور مانع می‌گردد.

عارف در این مقام قادر نخواهد بود که یافته‌های شهودی و تجربیات روحی خویش را بیان کند و اقتضای ناگفتن این تجربیات، موجب می‌شود که عرفا گریزی جز انتخاب زبان رمز و اشاره نداشته باشند و اصولاً صوفیان در تعریفات و تعبیرات عرفانی، دنیای درون خود را با بیانی نمادین عیان کنند، یعنی هرکس بر مقتضای حال درونی خویش به مسأله پاسخ می‌گوید و دلیل تعدد و ناهمسانی تعاریف واژه‌های عرفانی، بویژه واژگانی از قبیل حیرت، همین امر است. ولی زبده تعریف همان حالت خاص اهل اله و سالکان به مقام بقای بعد از فنا رسیده است که در سیر فی الله قدرت تأمل و حضور ذهن ندارند. (۲)

۳- انواع حیرت

در متون عرفانی، «حیرت» را اصطلاحاً بر دو نوع می‌توان تقسیم کرد، یکی حیرتی که منشأ آن شک و تردّد خاطر و مرادف جهل است و نتیجه آن گمراهی و بی‌ایمانی است؛ یعنی حیرت ادباری و ناپسند؛ دیگری حیرتی که از فرط معرفت و غلبه شهود جمال برمی‌خیزد. یعنی حیرت اقبالی و پسندیده. نخستین را «حیرت مذموم» یا قبل العلم خوانند که معلول جهل و در مرحله مادون عقل است و دومی را «حیرت ممدوح» گویند که فوق العلم و مافوق عقل بلکه نتیجه درک حقایق ملکوتی است. ابن عربی درباره حیرت به معنی دوم می‌گوید: «فَالْحَائِزُ لَهُ الدَّوْرُ وَ الْحَرَكََةُ الدَّوْرِيَّةُ حَوْلَ الْقُطْبِ فَلَا يَبْرَحُ مِنْهُ» (۱۵) (سرگشته دوست [متحیر در معرفت عشق معبود] پیاپی در گرد او در حرکت است و این دور گشتن او را پایانی نیست. پس عارف از تحیر فارغ نشود). البته این دو قسم غیر از آن مفهومی رایج است که در تخاطب و محاوره، حیرت در معنی لغوی یعنی «سرگشتگی» به کار می‌رود.

۱-۳ حیرت مذموم (شیفتگی بنده نسبت به غیر خدا)

«حیرت مذموم» پیامد شیفتگی یا معجب شدن بشر در برابر هر نوع جاذبه‌های رنگارنگ دنیایی است و برغم علی‌رغم گرمابخشی و امیدسازی غلبه جنبه ملکوتی حیرت ممدوح بر قوای حیوانی انسان، در حیرت مذموم نیروهای شیطانی و هواجس نفسانی تمام جنبه‌های آرمانی و کمال‌جویی را در آدمی نابود می‌سازد و شیدایی و شیفتگی بی‌خودکننده بشر را در پی خواهد داشت.

شاید هیچ کس بهتر از خود مولوی با ایجاز تمام در یک بیت هر دو معنا، یعنی هم حیرت مذموم و هم ممدوح را بیان نکرده باشد: در نتیجه‌گیری داستان «مرد بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان» می‌فرماید:

نی چنان حیران که پشتش سوی اوست

بل چنین حیران و غرق و مست دوست (۱۳)
زبده نظر مولوی آن است که حیرت مذموم، مرادف جهل و منشأ آن، شک و تردّد خاطر است و برای آدمی گمراهی و بی‌ایمانی را دربردارد.

۲-۳ حیرت ممدوح

حیرت ممدوح برخلاف حیرت مذموم، عارف را آنچنان در جذبۀ خدا آگاهی و تقرّب غرق می‌کند و به فنا نزدیک می‌سازد که او سیر فی‌الله را می‌آغازد و به برتر از وجود و عدم می‌رسد:

ای برتر از وجود و عدم بارگاه تو

از خطه وجود گذر می‌کنی؟ مکن...

سردرکش، ای رفیق، که هنگام گفت نیست

دربی سری عشق چه سر می‌کنی؟ مکن (۱)

در جای دیگر می‌خوانیم:

ای بی سر و پاگشته، داری سر حیرانی
 با حلقه عشاقان، رو بر در حیرانی...
 از «کُون» حذر کردم وز «خویش» گذر کردم
 در شاه، نظر کردم، من چاکر حیرانی
 هم باده آن مستم من بسته آن شستم
 تا چست برون جستم از چنبر حیرانی
 از دولت مخدومی شمس الحق تبریزی

هم فربه عشقم من هم لاغر حیرانی (۱)

۴- پیوند فراآگاهی با دریافتهای شهودی (مرحله صاحب سر شدن و رازناک شدن

سخن صوفی)

جستجو در مثنوی، محقق را به این نتیجه می‌رساند که از نظر مولوی، حیرت عرفانی مقدمه رسیدن به عین‌الیقین و رسیدن به مقام خداآگاهی است. در این ساحت حتی جهان‌بینی عارف دگرگون می‌شود و نگاه او به جهان از لونی دیگر می‌گردد و گویا او خود سرّی را کشف کرده است که دیگران از آن بی‌خبرند یا جنس او از اجناس ابنای بشر برتر شده است؛ همانند پرنده‌ای تیزبین که از فضای نامتناهی امور عالم ملک را نظاره می‌کند. مولوی عمیقاً مقام سرّ و رازدانی را دریافته و ملازمت رازداری و سکوت (۱۴) و عجز را با این مقام، چنین به تصویر کشیده است:

آنچنانکه برسرت مرغی بود	کز فواتش جان تو لرزان شود...
ورکست شیرین بگوید یا تُرُش	برلب انگشتی نهی یعنی خُمُش
حیرت آن مرغ است خاموش کند	برنهد سر دیگ و پرجوش کند (۱۳)

طبیعی‌ترین اثر حیرت، احساس عجز مطلق است. به تعبیر دقیقتر دریافت جلوة حق و فنا شدن و آگاهی به عجز کامل خویش و باقی ماندن در این آگاهی و عجز یعنی تولد دوباره عارف در این مقام است. آنجا که در مثنوی، در داستان زیدبن حارثه از این مسأله

سخن به میان آمده (۳) یا به تعبیری ساده‌تر به نوعی قدرت غیبگویی و پیش‌بینی دست یافته است که از آن به آگاهی ویژه از بواطن پدیده‌ها می‌توان یاد کرد.

عارف در این وضعیت حامل این راز می‌شود و این درحالی است که در آستانه فناء مطلق و ایصال به معشوق قرار می‌گیرد و فاصله و هجران وی محو می‌شود و از «صحو» به «سکر» و مقام «تحیر» و «خداآگاهی» می‌رسد.

۵- خداآگاهی و حیرت عرفانی در غزلیات شمس

مولوی در غزلیات شمس گویا خود حیات مجدد یافته و رنسانسی در دریای پرتلاطم وجودش رخ داده است؛ سراسر در حال سکر و در مقام «حیرت» به سر می‌برد. به همین دلیل تعبیر او از لونی دیگر است؛ حتی تعریفی جدید از جهان به دست می‌دهد. جاروب برای او آلت رویدن غبار شرک از جهان است. ذهن مولوی در این مقام می‌تواند جهانی شگرف را بسازد که در آن، «دریا» «غبار» دارد و غبار کفر را با «جاروب» می‌شود سترد. سربریده، سجده می‌آورد و عالم، عالم بی‌چون و چرایی و گل مطلق و بی «خار خار» است تا «تیغ بیش می‌زنند»، «زندگی بیشتر» می‌شود و در یک کلام، مکان او، لامکانی و زمان وی ماورای زمانی است:

داد جاروبی به دستم آن نگار	گفت کز دریا برانگیزان غبار
باز آن جاروب را ز آتش بسوخت	گفت: کز آتش تو جاروبی برآر
... گردنگ را پیش کردم گفتمش	ساجدی را سربر از ذوالفقار
تیغ، تا او بیش زد، سریش شد	تا برست از گردنم سرصد هزار (۱)
مولوی با چشم باطن، سرانجام فروپاشی	دنیای عادی را می‌دیده است. خود این
دنیای مخلوقش را چنین معرفی می‌کند:	

... شرق و مغرب هست اندر لامکان	گلخنی تاریک و حمامی بکار
برشو از گرمابه و گلخن مرو	جامه کن در بنگر آن نقش و نگار
تا ببینی نقشهای دلربا	تا ببینی رنگهای لاله‌زار...

خاک و آب، از عکس او رنگین شده جان بباریده به ترک و زنگبار (۱)
با مطالعه غزلیات شمس، می توان گفت که این کتاب، از «حیرت» سراینده اش چنین
رمزناکانه و آتش و ش پرده برمی دارد.
ای آتش فرمانروا! در آب، مسکن ساختی
وی نرگس عالی نظرا! با ارغوان آمیختی
... از جنس نبود حیرتی، بی جنس نبود الفتی
تو این نه‌ای و آن نه‌ای، با این و آن آمیختی
حیرانم اندر لطف تو کین قهر من چون می کشد
گردن چو قصابان مگر با گرد ران آمیختی (۱)
مولوی وجود سالک خویش را به «جان جهان» تبدیل کرده است. شاید بتوان از
غزلیات مولوی استنباط کرد که این خداآگاهی و حیرت از دیدگاه مولوی بیهوشی
موسی وار از قیل و قال دنیاست که همانا هوشمندی درونی و معرفت حقیقی به شمار
می آید.

۶. خداآگاهی و حیرت ممدوح در مثنوی

۱-۶ حیرت عرفانی، بصیرت خداآگاهانه:

جستجوی اولیه در مثنوی (۱) نشان می دهد مولوی حیرت و خداآگاهی را مقام
مستی و سکر و استغراق می داند و روح نگرش دینی را «حیرت» می خواند. به عنوان
نمونه در انتهای حکایت «مرد بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان» نوع نگاه و
تصویر وی درباره حیرت روشن می شود: پس از ریختن روغن و زدن مرد بقال بر سر
طوطی و خاموش شدن نطق او، مرد بقال از این ضربه خویش پشیمان می شود. طوطی
خویش را با جولقی بی موقیاس می کند که قطعاً بی مویی سر درویش هم در نتیجه روغن
ریختن او باشد! ذکر قیاس باطل او، قیاس باطل ساحران کار خود را با معجزات
موسی (ع) برای مولوی تداعی می کند و بطلان راه حسی دنیا و صحت حس دینی را ذکر

می‌کند و راهنمایی می‌سازد که باید خانه را ویران کرد تا گنج عشق را در عمق خرابه تن و مخزن آن یعنی دل پیدا نمود. مولوی این تحول و تکامل را کاری ماورای طبیعت مادی و حس دنیایی می‌خواند و بعد ادامه می‌دهد:

گه چنین بنماید و گه ضدّ این

جز که حیرانی نباشد کار دین
نی چنان حیران که پشتش سوی اوست

بل چنین حیران و غرق و مستِ دوست (۱۳)

۲-۶. حیرت رسیدن به مرحله درک عجز بشر از مراتب رازها و صنّع الهی است.

عارف وقتی به این مقام عظیم نائل می‌شود که عجز مطلق خویش را در برابر عالم غیب لمس می‌کند. «ما عرفناک حق معرفتک» این درک عمیق از عجز، مقدمه فنا یا حدّ واسط حیرت و فنا خواهد بود. لذا فنا پیش از حیرت ممکن نیست. مولوی در تمثیلی دیگر که با بیت زیر شروع می‌شود:

آن یکی مرد دو مو آمد شتاب
پیش آن آینه دار مستطاب (۱۳)

این معنی را به تفصیل آورده است. در جای دیگر نیز با تمثیلی جدید این مفهوم را پی می‌گیرد و تأکید می‌کند همانطور که «فنا» نفی هوشیاری است، پس حیرت و عجز نیز عبور از هوشیاری عقلانی و معمولی به شمار می‌آیند. هر که درد هوشیارانه دارد، از حیرت فارغ است (۲) و طی تمثیلی می‌فرماید: مثال عارف متحیر فنا گشته؛ مثال قطره متصل شده به دریاست که دیگر قطره نیست بلکه با اتصال به دریا [عارف متصل به دریای حقیقت وجود خداوندی] عین دریاست.

قطره می‌بارید و حیران گشته بود
قطره بی‌علت از دریای جود (۱۳)

مولوی جای جای مثنوی را با این چراغ معرفت نوین و شگرف خود، روشنتر و جذاب‌تر می‌سازد. از جمله حادثه‌ای که موجب فیضان عشق او به «اسدالله»، گردیده است، امتناع امام علی (ع) بود از «بریدن سر دشمن» هنگامی که آن دشمن «بر چهره

مبارکش خدو انداخته بود.» مولوی خود نیز عجز خویشتن را از سر حکمت منش امام (ع) بیان می‌کند و از آن حضرت گشودن «راز این عمل» را استغاثه می‌کند و خطاب به ایشان می‌سراید:

... راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از سوءالقضاء حُسن‌القضا (۱۳)
تا بنگشاید دری را دیدبان در درون هرگز نجنبد این گمان
چون گشاده شد دری، حیران شود پر بروید برگمان پسران شود
تصویر عجز عارف حائر در جای جای مثنوی درج می‌زند؛ از جمله: در دفتر پنجم، مولوی حکایت «آن زن که گفت شوهر را که گوشت را گربه خورده است و شوهر گربه را به ترازو کشید و شوهر وزنی اضافه بر گوشت (نیم من) در وزن گربه نیافت» و مولوی چنین ادامه می‌دهد:

با یزید ار این بُود، آن روح چیست؟ و روی آن روحست، این تصویر کیست؟
حیرت اندر حیرتست ای یار من این نه کار تُست و نه هم کار من (۱۳)
در داستان معروف و بزرگ «بازرگان و طوطی و بردن بازرگان طوطی را به هند» نیز می‌سراید:

حیرتی آید ز عشق آن نطق را زهره نبود که کند او ماجرا
که بترسد گر جوابی وا دهد گوهری از لُنج او بیرون فتد
لب ببندد سخت او از خیر و شر تا نباید کز دهان افتد گهر (۱۳)

۳-۶- جمع‌بندی نظر مولوی درباره حیرت ممدوح و فراآگاهی در مثنوی

۱-۳-۶- عارف متحیر کم حرف می‌زند یا اصلاً حرف نمی‌زند «تا نخسبد

فکرش بسته است حلق»

۲-۳-۶- حیرت، حتی نه تنها مانع حرف‌زدن می‌شود بلکه مانع فکرکردن نسبت

به امور این دنیا نیز هست. یعنی تعلق و تعقل را از ریشه می‌سوزاند و به ماقبل فنا باز نمی‌گردد.

چون گشاده شد دری، حیران شود
پر بروید بر گمان پَران شود (۱۳)

۳-۳-۶- انسانی که به فراآگاهی دست یافته باشد، حالت ثبات و یقینی در او حاصل می‌شود که خیال و ظن و تردید در او کارگر نیست او حتی به میدان گمان کردن نیز نزدیک نمی‌شود و می‌گذرد.

احمد ار بگشاید آن پَرّ جلیل
تا ابد بیهوش ماند جبرئیل
گفت بیرون زین حد، ای خوش فرّ من
گر زخم پَرّی بسوزد پَرّ من
حیرت اندر حیرت آمد این قصص
بیهشی خاصگان اندر اخص
بیهشیا جمله اینجا بازی است

چند جان داری که جان‌پردازی است (۱۳)

(حکایت آن عاقل کامل که خود را از ننگ عاقلان در لباس جنون جلوه می‌داد.)
عقل قربان کن به پیش مصطفی
حسبی اللّٰه گو که اللّٰهام کفی...
...عقل را قربان کن اندر عشق دوست
عقلها باری از آن سویست کوست...
زین سر از حیرت، گر این عقلت رود
هر سر مویت سر و عقلی شود (۱۳)

۴-۳-۶- حیرت ممدوح و فراآگاهی، گذشته از آنکه غذای عارفان کامل است غذای اهل ادراک و بلکه ملائک و ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت نیز هست و عارف از این طریق به «من» جدید («فرامن») و موجودی ملکوتی تبدیل می‌شود. «من» او در این مرحله قادر می‌شود وی را خطاب کند و با او از سویی دیگر سخن بگوید:

چون مَلک از لوح محفوظ آن خورد
هر صباحی درس هر روزه بَرَد (۱۳)

۵-۳-۶- حیرت بصیرت و خداآگاهی می‌آفریند و عارف پس از حیرت، از چشم الهی به جهان می‌نگرد:

گفت می جویم به هر سو آدمی که بود حی از حیات آن دمی ...
وقت خشم و وقت شهوت مرد کو طالب مردی دوانم کو بکو (۱۳)
و در ایات منسوب به او در غزلیات شمس که می فرماید: «از دیو و دد ملولم و انسانم
آرزوست...» و در مثنوی معنوی خویش اینگونه ما را دعوت به درون‌بینی، یعنی
حیرت‌اندیشی می‌کند که:

چند بینی گردش دولا برا سر برون کن هم بین تیز آب را
گردش کف را چو دیدی مختصر حیرتت باید به دریا درنگر
آنک کف را دید سرگویان بود وانک دریا دید او حیران بود (۱۳)
پس یکی از نتایج حیرت‌رازدانی، رازداری و پیدا کردن زبان سرّی و رمزی است که
خود مستلزم خاموشی و سکوت حاصل از معرفت خداوندی بشمار می‌رود. (من عرف
الله کلّ لسانه)

۷- اشاره‌ای به حیرت مذموم و سرگشتگی در مثنوی

از جمله مواردی که مولوی از «حیرت» مذموم سخن می‌گوید، در داستان شیر و
خرگوش در دفتر اول است (که طبق شیوة پرداخت تودرتوی* درج شده در درون
داستان) قصه‌ای را به نام حضرت آدم علیه‌السلام و بستن قضا نظر او از مراعات صریح
نهی و ترک تأویل (۶) سر باز می‌گشاید، مولوی اگرچه آدم (ع) را صاحب سرّ علم
الاسما (۷) می‌خواند ولی در لحظه ارتکاب به خطا، کار او را نتیجه دچار شدن به
«حیرت»، «مذموم» می‌داند که نتوانست نهی خدا را بفهمد:

بوالبشر کو «علم الاسما» بگ است صد هزاران علمش اندر هر رگ است...
چون ز حیرت رست، باز آمد به راه دیده برده دزد رخت از کارگاه (۱۳)
و گاهی حیرت مذموم را معادل غفلت فرض می‌کند در پایان بیان داستان حضرت

intercalate

علی (ع) و عمرو بن عبدود در جنگ خندق در نکوهش انسانی که بنده شهوت است او را
دچار حیرت مذموم می‌داند، می‌گوید:

این جگرها خون نشد نه از سختی است حیرت و مشغولی و بدبختی است (۱۳)
مولوی حیرت مذموم را مفصل‌تر از همه جا در دفتر سوم در لابلای داستان طولانی
موسی (ع) و فرعون آورده است:

مارگیر از بهر حیرانی خلق مارگیرد اینت نادانی خلق
آدمی کوهیست چون مفتون شود کوه اندر مار حیران چون شود...
صدهزاران مار و که حیران اوست او چرا حیران شدست و مار دوست (۱۳)
ساده‌ترین معنی حیرت مذموم در داستان دقوقی است که در حال نماز صدای
استغاثه آنها را شنیده بود و برای نجاتشان دعا کرد. ولی اهل کشتی پس از نجات یافتن
مغرور شدند و گمان کردند به جهد خود آنان بوده است و مولوی هم انسانها را از این
غرور و حیرت مذموم برحذر می‌دارد.

رست کشتی از دم آن پهلوان واهل کشتی را به جهد خود گمان...
دم بجنابانیم ز استدلال و مکر تا که حیران ماند از ما زید و بکر
طالب حیرانی خلقان شدیم دست طمع اندر الوهیت زدیم
تا به افسون مالک دلها شویم این نمی‌بینیم ما کاندرا گویم» (۱۳)

به نظر می‌رسد در دفتر سوم در ادامه بحث پناه گرفتن مریم به حق تعالی حیرت مذموم
را نتیجه فریب خوردن از علم اندک خویش می‌داند و دلیل آن این است که ما از درک
جلوه‌های غیب محروم می‌شویم و ادراک ما به گمراهی می‌افتد.

جمله ادراکات بر خرهای لنگ

او سوار باد پیران چون خدنگ

چون شکاری می‌نماید نشان ز دور

جمله حمله می‌فزایند آن طیور

چونک ناپیدا شود حیران شوند

همچو جفدان سوی هر ویران شوند (۱۳)

در جای دیگری دیگر از عوامل حیرت مذموم را ریب و تردید پنهان و نرسیدن به یقین معرفی می‌کند. و علاج کار را در میان آمدن محک تجربه می‌داند.

هست آتش امتحان آخرین کاندر آتش درفتند این دوقرین

عام و خاص از حالشان عالم شوند از گمان و شک سوی ایقان روند (۱۳)

مولوی در اثنای دفتر پنجم، به نحوی زیبا و استادانه به تبیین حیرت مذموم می‌پردازد. اتفاقاً او در اینجا به نحوی به حیرت پرداخته است که تناسب نزدیکی با حیرت ادباری و مذموم عصر ما دارد. در مثنوی می‌خوانیم: «حکایت آن شخص که از ترس خویشان را در خانه‌ای انداخت رخان زرد... دستها لرزان، خداوند خانه پرسید... چه واقعه است. گفت: «بیرون خر می‌گیرند به سخره»، گفت: ... «تو خرنیستی چه می‌ترسی»، گفت: «سخت بجد می‌گیرند تمیز برخاسته است امروز ترسم کی مرا «خر» گیرند.»

بهر خرگیری برآوردند دست جدّ جدّ تمیز هم برخاستست

چونکه بی تمیزیان مان سرورند صاحب خر را بجای خر برند...

این در آن حیران که او از چیست خوش و آن در این خیره که حیرت چیستش (۱۳)

مثنوی نشان می‌دهد که دقیقاً در مقابل حیرت «ممدوح»، حیرت «مذموم» قرار دارد که قعر تباهی و سقوط اندیشه الهی انسانی آدمی است، در ادامه ماجرای کافر جبری و آن سنی می‌فرماید:

این روش خصم و حَقود آن شده تا مقلد در دوره حیران شده (۱۳)

حیرت دون عقل، با وهم آمیخته است و اگر عقل تنها، یگانه معیار شناخت قرار گیرد، ولو اینکه ابزار کار بزرگترین دانشمندان هم باشد باز به خیالات و نفسانیات درمی‌آمیزد و موجب حیرت مذموم می‌شود. در دفتر پنجم آنجا که غفلت فرعون را تبیین می‌کند،

چنین آورده است:

فخر رازی رازدان دین بُدی	اندرین بحث ار خرد ره بین بُدی
عقل و تخیلات او حیرت فزود	لیک چون «مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْر» بود
آن انا مکشوف شد بعد از فنا (۱۳)	کی شود کشف از تفکر این انا

نتیجه:

اشعار مولوی به نحوی جامع، جوشش طبیعی تجربه‌های عرفانی وی و بدون تکلف و کمترین تصنع و حتی هنرورزی خاص ظرف بیان مفاهیم عرفانی، از جمله حیرت است؛ حتی او در مقام تعلیم در مثنوی خویش نیز از این تجربیات شهودی بی بهره نیست به همین دلیل این کتاب شریف از نظم ظاهری که متناسب با عالم هشیاری است، چندان برخوردار نیست.

مولوی هم به عنوان متفکر شاعر و هم به عنوان شاعر عارف، با ژرف‌نگری هر چه تمامتر، قادر شد مضمونی والا و بدیع و بکر را از نظام فکری عارفانه و صوفیانه فهم کند (۱۶) و آن را به بلیغ‌ترین و فصیح‌ترین وجه متناسب با دریافت مخاطبان تبیین نماید؛ از نظر مولوی آمیزه‌ها و تعالیم عرفانی می‌تواند پوسته‌های محاصره‌کننده ذهن بشر خاکی و جاذبه‌های غفلت‌آور این دنیایی را بشکند و بطلان آنها را روشن سازد و انسان فریفته دنیا را به خویشتن حقیقی خویش رجوع دهد و به وی نه تنها خودآگاهی بلکه خداآگاهی و فراآگاهی ببخشد.

منابع:

- قرآن کریم

- ۱- ابن عربی، محی‌الدین؛ فصوص الحکم؛ بی‌نا، بیروت: بی‌تا، ص ۷۳.
- ۲- پادشاه، محمد؛ (متخلص به شاد) آندراج؛ فرهنگ جامع فارسی؛ چاپ دوم، خیام، تهران: ۱۳۶۳.
- ۳- پورنامداریان، تقی؛ دیدار با سیمرغ؛ چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران:

- ۱۳۷۵، ص ۵۷-۵۸.
- ۴- دهخدا، علی اکبر: لغت نامه، (دوره جدید ۱۵ جلدی)، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- ۵- زرین کوب، عبدالحسین؛ صدای بال سیمرغ: درباره زندگی و اندیشه عطار؛ چاپ اول، سخن، تهران: ۱۳۷۸، ص ۱۸۳-۴.
- ۶- زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل من وجوه التأویل؛ رتبه و ضبطه و صححه مصطفی حسین احمد؛ المجلد الأول، الطبعة الثالثة، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ.ق. ص ۵-۸.
- ۷- سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصلاحات عرفانی؛ جلد اول، چاپ دوم، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران: ۱۳۶۴، ص ۴۸۱، ۷۷۲.
- ۸- صفی پور؛ عبدالرحیم ابن عبدالکریم؛ منتهی الارب فی لغة العرب (بدون ذکر نوبت چاپ)، سنایی، تهران: (بی تا).
- ۹- عطار، شیخ فریدالدین؛ منطق الطیر؛ تلخیص و توضیح کامل احمدنژاد و فاطمه صنعتی نیا؛ چاپ اول، زوار، تهران: ۱۳۷۲، ص ۱۰۳-۱۰۵.
- ۱۰- فاطمی، سیدحسین؛ تصویرگری در غزلیات شمس، چاپ اول، امیرکبیر، تهران: ۱۳۵۸. مشتاق مهر، رحمان، بیان رمزی در غزلیات شمس: رساله دکتری، به راهنمایی دکتر تقی پور نامداریان، دانشگاه تربیت مدرس، تهران: ۱۳۷۹. ۱۳- فروزانفر، بدیع الزمان؛ شرح مثنوی شریف؛ چاپ چهارم، زوار، تهران: ۱۳۶۷، ر.ک. ص ۹۰، ۲۴۱، ۲۴۲.
- ۱۱- گوهرین، سیدصادق؛ شرح اصطلاحات تصوف؛ جلد سوم، چاپ اول، زوار، تهران: ۱۳۶۸، ص ۳۲۱-۳۲۵.
- ۱۲- مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی، تصحیح نیکلسن؛ (دوره ۳ جلدی)، چاپ هشتم، انتشارات مولی، تهران: ۱۳۷۰، ر.ک. بیت «از مقامات تبتل تا فنا، پله پله تا ملاقات خدا» ج ۱ ص ۵۶۸، ج ۲، ص ۵۰، ۵۱، ج ۱، ص ۸، ج ۱، ص ۲۱، ج ۳، ص ۲۰۷، ج ۳، ص ۲۰۷، ج ۱، ص ۲۳۱، ج ۲، ص ۵۰۳ و ۵۰۴، ج ۳، ص ۲۶۱ و ۲۶۲، ج ۳، ص ۲۲، ج ۳، ص ۱۸۵ و ۱۸۶، ج ۳، ص ۱۸۶، ج ۱، ص ۷۷، ج ۱، ص ۲۳۵، ج ۲، ص ۵۷، ج ۲، ص ۱۲۷، ج ۲، ص ۲۱۲، ج ۲، ص ۴۴۷، ج ۳، ص ۱۶۴، ج ۳، ص ۲۰۶، ج ۳، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.
- ۱۳- مولوی، جلال الدین محمد؛ کلیات غزلیات شمس؛ به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر؛ چاپ دهم، امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۲، ص ۹۶۷، ۷۷۱، ۹۶۷، ۹۰۶، ۴۳۳.
- ۱۴- هجویری، علی بن عثمان الجلابی؛ کشف المحجوب با تصحیح محمدحسین تسبیحی (رها)، چاپ اول، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، پاکستان، لاهور: ۱۳۷۴، ص ۳۹۷-۸.
- ۱۵- همایی، جلال الدین؛ مقدمه بر مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه عزالدین محمود کاشانی؛ چاپ دوم، سنایی، تهران: (بی تا)، ص ۱۰۶.

Archive of SID

www.SID.ir