



Analyzing the mystical subjective experiences in Shams' Diwan Ghazliat based on Gadamer's hermeneutic theory

*HossenAli Ghobadi*¹, Amir Moradi², Saeed Bozorg Bigdeli³, Zahra Parsapoor⁴*

Received: 27/6/2021

Accepted: 31/1/2022

Abstract

The depictions derived from the subjective mystical experiences, in Molvi's lyrical poetry, have not been analyzed specifically and independently, in one place and in a regular manner; Although in a general way, the types and branches of Molvi's imaginations and imagery have been included in the cycle of research. This research claims that Maulvi was able to express the pure images of his internal and intuitive experiences, which are generally indescribable, in the Ghazalyat of Shams, and this is a rare event that Maulvi went through and managed to express the most abstract experiences. In this research, which is based on the descriptive-analytical method, with library and citation tools, and in the theoretical framework of Gadamer's hermeneutics, after reviewing the opinions of various researchers about the separation of mystical experiences, those poems of Divan Shams which, in particular, are manifestations They are considered to be one of Molavi's personal mystical experiences, based on the current feeling in the ghazal, they are divided into four categories: pride and warning, reprimand and blame, the need to recognize oneself, and joy and

¹ Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, 0000-0001-8282-5644

² Ph.D in Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, 0000-0003-2566-8835

³ Associate Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, 0000-0001-9633-7019

⁴ Associate Professor of Persian Language and Literature, Institute for Humanities and Cultural Studies Tehran, Iran, 0000-0003-3598-1219



Copyright© 2024, the Authors | Publishing Rights, ASPI. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms

forgiveness, and for example, a ghazal from each of these categories is examined. and analysis has been done.

Keywords: *Divan-e Shams, Rumi, subjective experiences, Hermeneutics, Gadamer*

Extended Abstract

1. Introduction

Divan-e Shams is a realm where Maulavi, freed from the shackles of the spiritual teachings of Masnavi-e Manavi and facing the present audience, has repeatedly embellished the expressions of his mystical experiences. These experiences are both objective and subjective experiences.

In the objective mystical experiences, in an extroverted form (Afaghi, Suri), he has displayed his experiences in the form of stories, bahariyehs and mystical epics, transformations and transformations, and surprising encounters. But the categorization of subjective mystical experiences and the analysis and explanation of each of these categories is a subject that has been neglected so far among literary and mystical researches.

In fact, the main issue of this research is the categorization of those Gharliats of Maulvi in which the poet, in a special situation, through the amazing experience he goes through, finds himself in the position of speaking the Allah language and speaks to his audience or talks.

Research Questions

1. What are the characteristics of subjectibe mystical experiences?
2. On what basis can the manifestations of subjective mystical experiences in Divan Shams be classified?

2. Literature Review

In the book "Dar sâye-e âftâb" authored by Taghi Pournâmdârîân, while assuming that Rumi followed the style of the Holy Quran in the free change of the theologian, the way of the occurrence of subjectibe experiences is discussed, but no specific division is presented in this field. Also, in the book "Molavi and asrâre Khâmushui" authored by Ali Mohammadi Asiâbâdi, there are references to Rumi speaking in another language in a chapter, but due to the different main field of research in this work, the opportunity to categorize subjective experiences has not been provided. Najmeh Tâheri Mâhzamini and

Ahmad Amiri Khorâsâni in their article titled "Researching the types of mystical revelations in the Masnavi" have considered these revelations to be divided into two categories, Suri and Manavi, but they have only examined the characteristics considered by Stace in some passages of the Masnavi and a special division for None of these types of revelations have been done. Hâdi Vakili has discussed psychological, neuropsychological and cognitive science interpretations of mystical experience in his article titled "What is and characteristics of mystical experience", which can be effective especially regarding the scientific understanding of subjective mystical experiences. Ghorbân Vali'i Mohammadâbâdi, in his article titled "Reflection on the silence of consciousness", while examining the causes and causes of silence, has presented valuable points about the connection of this silence with issues such as the negation of thoughts, knowledge, annihilation and pure consciousness, all of which contribute to a more accurate understanding of the process of subjective mystical experience. Self-esteem is important.

3. Methodology

In the current research, all the sonnets of Divan-e Shams have been examined and an attempt has been made to separate and categorize the mystical sonnets of Rumi based on the feelings that flow in them, using the theoretical framework of Gadamer's hermeneutics, and from each category, a sonnet as Analyze the sample.

Results

In Divan-e Shams, there are many poems that are considered mystical according to the precise definitions of Muslim and non-Muslim thinkers. The most important feature of a work to be attributed to being mystical is the manifestation of unity and oneness in it. According to the way of manifestation of this characteristic, mystical experiences can be divided into two categories: objective experiences and subjective experiences. Subjective experiences are those experiences in which the experiencer, through a process separated from the material world, realizes unity and oneness with God.

Subjective experiences are less prominent among literary works, but Divan-e Shams, as one of the two big works of Rumi, is full of such experiences, and this category of sonnets was studied in this research. Since the true author of sonnets is God's self, the division of this research is based on the current feeling in the sonnet from the speaker.

In this research, according to the type of feeling that each of these feelings has many examples among the authentic texts and especially

the Holy Quran, Rumi's subjective poems in Divan-e Shams are divided into four categories: boasting and warning, reprimanding and humiliation, the necessity of self-recognition, and joy and forgiveness were divided and a sonnet from each category was analyzed using intertextual relationships and especially based on Rumi's own intellectual world.

One of the common features of all mystical discoveries and intuitions is an absolutely different emotional experience during the revelation, which is the basis of the division of subjective experiences; These special feelings are clearly visible in this type of experience, and the audience will have some kind of awe, glory, confidence, pleasantness and other special feelings with them at least for a while after experiencing each of these types. Among other characteristics of mystical experiences, since the main speaker of the sonnets of this category is God, the characteristic of being passive and an observer is completely representative, and the poet is only a channel through which the words of truth reach the platform of emergence. His divine expression, due to its special type, sometimes reaches a contradictory tone - at least in terms of this world - which is completely justified in the world of mysticism. In addition, in the midst of the absence of the poet and the handing of ghazal to another person, the seal is a confirmation of the characteristic of understanding oneness (even if it is fleeting), which is the main characteristic of every mystical experience.

From an epistemological point of view, in the sonnets that are composed with the focus of boasting and warning, the speaker of the sonnet epistemically emphasizes the difficulties of the servant's path and weakness, and therefore, he tries to remind his misguided audience of the abilities of his God. This bragging has a divine aspect and has a Quranic background and should not be confused with the usual interpersonal bragging. In the course of sonnets centered on reprimand and humiliation, in terms of epistemology, the speaker's emphasis is on not complaining about the servant's abilities; According to him, the servant has not known the main cause of the world and that is why he has become a slave. The audience of the ghazal is the poet, and in general, the servants have not heard the previous advice of their benevolent creator and they need divine punishment, but to regain their way. During the lyrics with the theme of the necessity of self-recognition, the speaker of the lyrics tries to acquaint the audience with his values, and by expressing the superior qualities that he has deposited in him, he prepares the preludes of a mystical epic event in his servant, so that with failure The inner demons should once again

call and know God as the head of their being. In the lyrics with the focus of joy and forgiveness, the ultimate grace of the creator towards the creature is evident. In these sonnets, God, while showing the real reformer, guides his servant to the right path out of kindness and is worried about him getting lost in the world's crossroads.

References

Holy Qurān

Ansāri, Abdollāh-e ibn-e Mohammadm (1994/1373 S.H.) *Manāzel al-Sāerin*, . Introduction by Abdorazzāq Kāshāni, 3rd ed. Tehran: Alzahra.

Hojviri, Abolhasan Ali ibn-e Osman (2010/1389 S.H.) *KashfolMahjub*, Correction by Mahmud Abedi, 5th ed. Tehran: Sorosh.

Kākāyi Ghasem (2004/1383 (S.H.). "Tajrobe-e dini, Tajrobe-e erfāni va melākha-e bāzshenāsi-e ān az didgāh-e Ebn-e Arabi", *Anjoman-e Ma'āref-e Fārsi*. 1. pp. 9-42.

Kāshāni Ezzoldin (2010/1389 S.H.) *MesbaholHedāya va MeftāholKefaya*, correction by Jalālodin Homayi, 14th ed. Tehran: Zavvār.

Kierkegaard, Søren (2016/1395 S.H.) *Seyri dar sepehr-e jān*, 5th ed. Tehran: Negāh-e Moāser.

Mohammadi Asiābādi, Ali (2011/1390 S.H.) *Mowlavi va asrār-e khāmushi*, Tehran: Sokhan.

Najm-e Rāzi, Abdollāh ibn-e Mohammad (2012/1391S.H.) *Mersādolebād*, correction by Mohmmadamin Riāhi, 14th, Tehran: Elmi-Farhangi.

Najme Tāheri Māhzamini, Ahmad Amiri Khorāsāni (2002/1381 S.H.). "Barresi-e anvā-e mokāshefāt-e erfani", *Majale-e She'rpazhuhi*. 16. pp 83-102.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm and others (2014/1393 S.H.) Tr. By Mohammad Nabavi, Bābak Ahmadi, Mehrān Mohājēr, 10th ed. Tehran: Markaz.

Otto Rudolf (2001/1380S.H.). *The Idea of the Holy*, Tr. by Homāyoun Hemmati. Tehran: Naghsh-e Jahan.

Palmer Richard A. (2012/1391 S.H.). *Hermeneutics*, Tr. by MohammadSaeid Hanāyi Kāshāni, 7th ed. Tehran: Hermes.

Peterson Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach (2008/1387 S.H.). *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Tr. by Ahmad Narāqi and Ebrāhim Soltāni, 5th ed. Tehran: Tarh-e no.

Pournāmdarian, Taghi (2009/1388 S.H.). "Dar sāye-e āftab: She'r-e farsi va sākhtshekani dar she'r-e Mowlavi". 4th ed. Tehran: Sokhan.

Proudfoot Wayne (1997/1377 S.H.). *Religious Experience*, Tr. by Abbās Yazdāni. Qom: Moassese-e Farhangi- Tahah.

Rahimi Zangane Ebrahim (2003/1393 S.H.). "Bayannapaziri-e Tajrobehā-e erfāni az negāh-e Mowlavi", *Naghde Adabi*. 1. pp. 17-30.

Shirvāni, Ali (2002/1381 S.H.). "Mabāni-e nazari-e tajrobe-e dini: motāle'e-e Tatbighi-e āra-e Ebn-e Arabi va Rudolf Otto. Qom: Bustān-e ketāb.

Shojā'i Zanjāni, Mohammad (2014/1393 S.H.). Mabāni-e nazari-e tazkiye, 1th vol, 13th ed. Tehran: Soroush.

Stace, Walter Terence (2013/1392 S.H.). Mystics and philosophy, Tr. By BahāAl-din Khorramshāhi. 8th ed. Tehran: Soroush.

Rumi (2008/1387 S.H.). Masnavi-e Manavi. correction by Reynold Nicholson. Introduction by Abd al-hossein Zarrinkoub. Tehran: Sedāye Moāser.

----- (2001/1380 S.H.). Kolliāte- Shams-e tabrizi, 5th ed. Tehram: Elm.

----- (1983/1362 S.H.). Fihe Ma Fih, correction by Badiolzamān Forozānfar, Tehran: AmirKabir.

Vali'i Mohammadabadi, Qorbān (2010/1389 S.H.). Barresi va tahlile-e sovar va asbābe khamushi dar motune erfāni-e farsi ta payane gharne haftom: PhD Thesis in Persian Language and Literature, Tehran: Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, 213 pages.

.
.



فصلنامه

سال ۲۰، شماره ۸۱، پاییز ۱۴۰۲، ص ۱۷۷-۲۰۵

مقاله پژوهشی

DOI: <https://doi.org/10.2634/Lire.20.81.177>

واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

دکتر حسینعلی قبادی^{۱*}؛ امیر مرادی^۲؛ دکتر سعید بزرگ بیگدلی^۳؛ دکتر زهرا پارساپور^۴

دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۴/۶ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱

چکیده

تصویرگرهای نشأت‌گرفته از تجربه عرفانی انفسی در غزلیات مولوی، تا کنون به طور اختصاصی و مستقل، یکجا و منتظم کاویده نشده است؛ اگرچه به نحوی کلی و کلان، اقسام و شاخه‌های خیال‌بندیها و تصویرآفرینی‌های مولوی در چرخهٔ پژوهش قرار گرفته است. این پژوهش مدّعی است که مولوی در غزلیات شمس توانسته است تصویرهای ناب برجوشیده از تجربه درونی و شهودی خود را، که عموماً غیرقابل توصیف است به زنجیر بیان بکشد و این رخدادی است نادر که مولوی آن را پشت سر نهاده و موفق شده است انتزاعی‌ترین تجربه‌ها را به زبان بیاورد. در این پژوهش، که بر اساس شیوهٔ توصیفی-تحلیلی با ابزار کتابخانه‌ای و استنادی و در چارچوب نظری هرمنوتیک گادامر انجام شده است، پس از مروری بر نظریات پژوهشگران مختلف دربارهٔ جداسازی تجربه عرفانی، آن دسته از غزلیات دیوان شمس که به طور خاص، نمودهایی از تجربیات عرفانی انفسی مولوی به‌شمار می‌رود بر اساس احساس جاری در غزل به چهار دستهٔ تفاخر و هشدار، بازخواست و ملامت، ضرورت بازشناسی

۱۷۷



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۲۰، شماره ۸۱، پاییز ۱۴۰۲

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس - نویسنده مسئول

hghobadi@modares.ac.ir

orcid: 0000-0001-8282-5644

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

amir_moradi68@yahoo.com

orcid: 0000-0003-2566-8835

bozorghs@modares.ac.ir

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

parsapoor@ihcs.ac.ir

۴. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



Copyright© 2024, the Authors | Publishing Rights, ASPI. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial term s.

خویشتن و شوق و بخشایش تقسیم‌بندی شده و برای نمونه، غزلی از هر کدام از این دسته‌ها، بررسی و تحلیل قرار شده است.

کلیدواژه‌ها: دیوان شمس، شعر مولوی، تجربه عرفانی، تجربه انفسی، هرمنوتیک گادامر.

۱. مقدمه و بیان مسأله

تجربه‌های عرفانی بر اساس تقسیم‌بندی دیویس یکی از شش نوع تجربه دینی است که به گزارش عارفان به احوال درونی و خاص آنها اطلاق می‌شود. برخی پژوهشگران غربی درصدد تعیین ویژگیهای اصلی تجربه عرفانی برآمده‌اند که از میان آنان می‌توان به ویلیام جیمز و والتر استیس اشاره کرد. جیمز دو ویژگی توصیف‌ناپذیری و کیفیت معرفتی داشتن را شروط اصلی تجربه عرفانی می‌داند و به زودگذر بودن و انفعالی بودن این تجربه نیز به عنوان ویژگیهای فرعی اشاره می‌کند (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲ - ۴۲۴). استیس نیز پس از اینکه وحدانی بودن را ویژگی کانونی هر تجربه عرفانی می‌داند، عواملی چون بی‌زمانی و بی‌مکانی، احساس عینیت و واقعیت، احساس تیمن و صلح و صفا، احساس امر قدسی و الوهی، متناقض‌نمایی و بیان‌ناپذیری را نیز بر وحدانی بودن می‌افزاید (استیس، ۱۳۹۲: ۱۳۴). دیگر فیلسوفان دین نیز ویژگیهایی را بر این فهرستها افزوده یا به نقد آرای دیگران پرداخته‌اند.

تجربه‌های عرفانی در یک تقسیم‌بندی کلان در دو دسته کلی آفاقی و انفسی (صوری و معنوی) جای می‌گیرد. منظور از تجربیات عرفانی - آفاقی در این پژوهش، تجربه‌هایی است که عارف طی آنها، جهان بیرونی را به شکلی واحد می‌بیند و تجربه‌های انفسی، دسته‌ای از تجربه عرفانی است که عارف طی آنها احساس یگانگی با خداوند واحد را درمی‌یابد و در تجربه‌ای شبیه وحی به مجرای برای کلام الهی تبدیل می‌شود.

استیس تفاوت این دو دسته را، که به ترتیب عرفان برون‌نگر و عرفان درون‌نگر می‌نامد، چنین شرح می‌دهد:

عارف آفاقی که حواس جسمانش را به کار می‌گیرد، کثرت و تکثر اعیان خارجی - دریا، آسمان، خانه‌ها و درختها - را با نگرش عارفانه دیگرگون می‌یابد و واحد یا وحدت را در آنان متجلی می‌بیند. عارف درون‌نگر بر عکس بر آن است با خفه و

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

خاموش ساختن حواس ظاهر و با زدودن صورتهای حسّی و تصوّرات و اندیشه‌ها از صفحهٔ ضمیر به کنه ذات خویش برسد و ادّعا می‌کند که در غیبت نفس و در آن سکون و سکوت، واحد حقیقی را درمی‌یابد — که هم از اصل با آن متحد است — ولی نه به صورت وحدت در کثرت (چنانکه در احوال آفاقی دست می‌دهد) بلکه به صورت واحدی بی هیچ گونه تعدّد و تکثّر (استیس، ۱۳۹۲: ۵۴ و ۵۵).

این تقسیم‌بندی استیس برای تجربهٔ عرفانی، نقاط اشتراک فراوانی با تقسیم‌بندی ردولف اتو، فیلسوف و عرفان‌پژوه مطرح آلمانی دارد. اتو نیز تجربیات عرفانی را قابل تقسیم به دو دستهٔ عرفان درون‌نگری و عرفان مشاهدهٔ وحدت دانسته است و در توضیح عرفان درون‌نگری می‌گوید:

عارف در عرفان درون‌نگر از اشیای پیرامون خود کناره می‌گیرد و به درون خود توجّه می‌کند؛ در ژرفای آن غرق می‌شود و می‌کوشد تا قدرت قدسی یا عمق بنیادی را دریابد که به اعتقاد او در مرکز یا نهایی‌ترین نقطهٔ روح نهفته است. این قدرت قدسی ممکن است با خود راستین عارف یا با اساس و بنیان جهان یکی انگاشته شود. عارف در عرفان درون‌نگر می‌کوشد روزنهٔ حواس جسمانی را ببندد تا هیچ احساسی نتواند به ضمیر آگاهش راه یابد. این امر با تمرکز کامل بر یک امر صورت می‌پذیرد. انسان هر گاه موفق شود همهٔ توجّه خویش را بر یک نقطه متمرکز سازد، دیگر صورتهای و احساسها، حتّی احساس درد و مانند آن از صحنهٔ ضمیر هوشیار رخت برمی‌بندد (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۲۳).

در متون اسلامی از تجربهٔ عرفانی بیشتر با عنوان کشف و مکاشفه یاد می‌شود. رازی آورده است:

بدان که حقیقت کشف از حجاب بیرون آمدن چیزی است بر وجهی که صاحب کشف، ادراک آن چیز کند که پیش از آن ادراک نکرده باشد. چنانکه فرمود: «فکشفنا عنک غطاءک^۱» یعنی حجاب از پیش نظر تو برداشتیم تا مکشوف نظر تو گشت آنچه پیش از این نمی‌دید (نجم رازی، ۱۳۹۱: ۳۱۰).

هم‌چنین در میان عارفان و عرفان‌پژوهان مسلمان نیز تقسیم‌بندی‌هایی برای تجربهٔ عرفانی شده است که یکی از مشهورترین آنها متعلّق به ابن عربی است. ابن عربی کشف را بر دو گونهٔ معنوی و صوری می‌داند. این دو گونه، همان‌طور که در ادامه خواهد آمد تا حدّ زیادی امکان انطباق بر تجربه‌های انفسی و آفاقی در آثار عرفان‌پژوهان غیرمسلمان دارد. به عقیدهٔ ابن عربی، کشف معنوی: مجرد و بدون صورت، ظهور معانی

غیبی و حقایق عینی است. در این نوع کشف، اصل جوهر ذات معنا مکشوف می‌شود، نه صورت ظاهر آن در عالم مثال مطلق یا مقید (سیدجلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری: ۵۵۸).

در این نظرگاه، کشف صوری: مکاشفه‌ای است که در عالم مثال [مابین ملک و ملکوت] و از طریق حواس پنجگانه تحقق می‌یابد. سالک در سیر عرفانی خود، نخستین حجابی که کنار می‌زند، حجاب ماده است و نخستین حقیقتی که با کنار نهادن این حجاب برای او مکشوف می‌گردد، حقایق مثالی و برزخی است (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۴۳)؛ به عبارت دیگر:

کشف صوری، مکشوف شدن صور و حقایق مثالی و برزخی در مراتب مختلف و به تعبیری، معلوم گشتن حقایق ملکوتی پایین‌تر در مراتب مختلف است که برای هر یک از سالکین در حدّ مقام و منزلت عبودی وی بر اساس مشیت و عنایت حضرت حق و به اذن او و در حدّی که او می‌خواهد از طریق مشاعر ظاهری و یا بعضی از مشاعر باطنی (شجاعی زنجان، ۱۳۹۳: ۱۷۶).

در مجموع و از خلال آرای عرفان‌پژوهان مسلمان و غیرمسلمان، چنین استنباط می‌شود که با اینکه متعلّق هر دو گونه تجربه آفاقی و انفسی (صوری و معنوی) یکی است، فرایندی که عارف از سر می‌گذرانند و حتّی مراتب این دو گونه تجربه با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد. مشخص است که همه عرفان‌پژوهان به برتری مرتبه تجربیات انفسی نسبت به تجربیات آفاقی از لحاظ درجه صاحب تجربه، عمق رخداد و اثرگذاری تبعی، اذعان می‌کنند؛ از آن جمله، کی‌یرکگور بیان می‌کند:

فرد هستی‌داری که راه آفاقی را برمی‌گزیند فرایند تقریب و تخمین کاملی را می‌آغازد که به زعم او خدا را تصویر می‌کند؛ امّا این کار تا ابد نیز انجام‌یافتنی نیست؛ زیرا خداوند، خود، فاعل شناسایی است و بنابراین فقط در سیر باطنی انفسی هستی دارد. فرد هستی‌داری که راه انفسی را برمی‌گزیند فی‌الغور درمی‌یابد که چه مشکلات نظری و منطقی‌ای هست در اینکه زمانی و شاید زمانی دراز صرف کنیم تا خدا را به روش آفاقی بیابیم (کگور و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۲۶). در مجموع می‌توان گفت تجربه آفاقی، تجربه است که در آن‌ها صاحب تجربه، جهان مادی و متکثّر را به شکلی واحد مشاهده می‌کند و تجربه انفسی، آن دسته از تجربه‌هاست که صاحب تجربه، طی فرایندی مجرد از عالم ماده، وحدت و یگانگی با

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

خداوند را درمی‌یابد.

دیوان غزلیات شمس، قلمرویی است که مولوی در آن ازاد از قید و بند آموزشهای مثنوی معنوی و رویارویی با مخاطب حاضر، بارها به سرایش نمودهای تجربه عرفانی اعم از تجربه‌های آفاقی و انفسی خویش پرداخته است. طبق یافته‌های این پژوهش مولوی در تجربه عرفانی - آفاقی به شکلی برون‌نگر (آفاقی، صوری)، تجربه خود را در قالب داستانواره‌ها بهاریه‌ها و حماسه‌های عرفانی، تحولات و دیگرشدگی و مواجهات شگفت به نمایش گذاشته است؛ اما دسته‌بندی تجربیات عرفانی انفسی و تحلیل و تبیین غزلیات هر کدام از این دسته‌ها، موضوعی است که تا کنون و در میان پژوهشهای ادبی و عرفانی مغفول مانده است.

در واقع، مسألهٔ اصلی این پژوهش، دسته‌بندی آن دسته از غزلیات مولوی است که شاعر در آنها، تجربهٔ انفسی خود را بیان می‌کند. شاعر در این غزلها در موقعیتی ویژه به دلیل تجربهٔ شگفتی که از سر می‌گذراند، خویش را در مقام سخن گفتن از زبان الهی درمی‌یابد و با مخاطب خویش به سخن یا گفتگو می‌پردازد. برای این منظور، مجموعه غزلیات دیوان شمس مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت و ویژگیهای هر گروه به همراه نمونه توضیح داده شد.

۲. پیشینه پژوهش

در کتاب *در سایهٔ آفتاب* تألیف تقی پورنامداریان، ضمن فرض الگوگیری مولوی از شیوهٔ قرآن کریم در تغییر آزاد متکلم به چگونگی رخداد تجربیات انفسی پرداخته اما تقسیم‌بندی خاصی در این زمینه ارائه نکرده است. همچنین در کتاب *مولوی و اسرار خاموشی* تألیف علی محمدی آسیابادی نیز در فصلی به سخن گفتن مولوی از زبان دیگری اشاراتی شده اما به سبب حوزهٔ اصلی متفاوت پژوهش در این اثر، فرصت دسته‌بندی تجربیات انفسی فراهم نشده است. نجمه طاهری ماه‌زمینی و احمد امیری خراسانی نیز در مقالهٔ خود با عنوان *بررسی انواع مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی*، این مکاشفات را قابل تقسیم به دو دستهٔ صوری و معنوی دانسته‌اند؛ اما فقط ویژگیهای مدّ نظر استیسی را در قسمتهایی از مثنوی بررسی کرده‌اند و تقسیم‌بندی ویژه‌ای برای هیچ یک از این انواع مکاشفات، انجام نشده است. هادی وکیلی در مقالهٔ خود با عنوان *چیستی و ویژگیهای تجربهٔ عرفانی به تفاسیر روانشناختی، عصب‌روانشناختی و علوم*



شناختی از تجربه عرفانی پرداخته است که بویژه درباره درک علمی از تجربه عرفانی - انفسی می‌تواند کارآمد باشد. قربانی ولیئی محمدآبادی در مقاله خویش با عنوان تأملی در چیستی خاموشی ضمیر ضمن بررسی علل و اسباب خاموشی، نکات ارزنده‌ای در باب ارتباط این خاموشی با مسائلی همچون نفی خواطر، معرفت، فنا و آگاهی محض ارائه کرده است که همگی در شناخت دقیق‌تر فرایند تجربه عرفانی انفسی، حائز اهمیت است.

۳. مبانی نظری پژوهش

دو رویکرد کلی در جهان هرمنوتیک معاصر هست که یکی به پیروی از سنت هرمنوتیکی شلایرماخر پدیدآمده است و دیگری در نظام عام اصول روش‌شناختی هایدگر ریشه دارد. هر کدام از این دو رویکرد نیز مدافعان سرآمدی دارد؛ امیلیو بتی از رویکرد نخست و گادامر از رویکرد دوم، تمام‌قد دفاع کرده‌اند. بتی در امتداد کار شلایرماخر، «قویاً برای خودمختاری موضوع تأویل و امکان عینیت تاریخی در معتبر ساختن تأویلات استدلال می‌کند» (پالمر، ۱۳۹۱: ۵۵) و در مقابل، گادامر معتقد است که هرمنوتیک: «هنر فهم است؛ هنری که به طور خاص همیشه مستلزم معنای چیزی است که روشن و آشکار نیست» (گادامر، ۱۹۵: ۲۳). هر یک از این دو در کتاب‌های خویش، رویکردهای مقابل را متهم کرده‌اند. بتی معتقد است نگاه هایدگری و گادامری، علم هرمنوتیک را در باتلاق نسبیت فرو می‌برد و اینکه مؤلف چه مقصد و مقصودی داشته است، بی‌اهمیت می‌شود و گادامر معتقد است سخن از اعتبار عینی تأویلات گفتن، ساده‌اندیشی است؛ زیرا به معنای مسلم گرفتن امکان فهم از موقفی بیرون از تاریخ است. در این دیدگاه:

هر گونه تلاشی در جهت درک معنا در اصل، متوجه اجماع و توافق ممکن، توافقی ممکن در فهم است. در واقع، معنا پیشاپیش بر توافقی عام در فهمی مبتنی است که الزامی است؛ اگر آنچه رخ می‌دهد، همانی باشد که فرد می‌فهمد و فهمیده می‌شود (همان: ۶۶).

با عنایت به شباهت‌های دیدگاه هایدگر و گادامر، بحث جدیدی که گادامر در علم هرمنوتیک باز می‌کند، بحث دیالکتیکی بودن تجربه هنری است. هر متنی از هر زمان و مکانی که به ما رسیده، میراث است. این میراث زبانی در هر رویارویی هرمنوتیکی به

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

تجربه بدل می‌شود و آدمی «در همان حال که معنای متن را تجربه می‌کند به فهم میراثی می‌رسد که او را همچون چیزی که در برابرش قرار گرفته به اجمال مخاطب ساخته است» (پالمر، ۱۳۹۱: ۲۱۸). این مخاطب متن قرار گرفتن، کلیدی است که گادامر با استفاده از آن، سعی در گشایش مسیر هرمنوتیک دارد. به عقیدهٔ گادامر، خواننده و متن در برابر یکدیگر منفعل نیستند و هر دو نگاهی پرسشگرانه به هم دارند: «گادامر به جای اینکه تأویل را عملی عینی یا ذهنی بداند، آن را بازی قلمداد می‌کند. هنگام بازی کردن ما در مقابل بازی قرار نمی‌گیریم؛ در آن شرکت می‌کنیم» (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۳۳). متن بخششهایی از گذشته و حال و آیندهٔ خواننده را به ظهور می‌رساند و خواننده بر مبنای غور در موضوع از متن می‌پرسد و در صدد پاسخ است و «وظیفهٔ علم هرمنوتیک بیرون آوردن متن از بیگانگی‌ای است که خود را در آن می‌یابد؛ به عنوان صورتی ثابت و مکتوب و بازگرداندن تأویل هم‌سخنی به کمال آغازین پرسش و پاسخ» (پالمر، ۱۳۹۱: ۲۲۱)؛ به دیگر سخن «آنچه هرمنوتیک انجام می‌دهد، همین آوردن چیزی از جهان کسی و انتقال آن به جهان شخص دیگر است» (گادامر، ۱۹۵: ۲۴).

در واقع در رویکرد هرمنوتیکی گادامر، باید به جستجو و بازسازی آن پرسشی پردازیم که متن در پاسخ بدان نگاشته شده است «قدرت راستین آگاهی هرمنوتیکی، توانایی ماست در فهمیدن اینکه چه چیزی پرسش‌پذیر است (نیچه و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۷۸).

واسطهٔ تمام گفتگوهای خواننده و متن و تجربهٔ دیالکتیک، زبان است.

زبان مکالمه است؛ زیرا واژگان معنا را نه به سبب اعمال جوهری و منزوی آگاهی، بلکه از طریق مفروض‌بودگی سیال زبان، حفظ می‌کنند و تداوم می‌بخشند... رابطهٔ ما با زبان همواره خیابانی دوطرفه است. به همان اندازه که خودمان را درون زبان می‌یابیم، خودمان را به درون زبان هم می‌آوریم (لان، ۱۳۹: ۱۰۷).

کار زبان از دیدگاه گادامر انکشاف و بازنمایی جهان است و این زبان است که به جهان نظم می‌بخشد. «زبان واسطه‌ای است که در آن سنت خودش را پنهان می‌کند و منتقل می‌شود؛ حتی تجربه چیزی نیست که مقدم بر زبان بیاید، بلکه دقیقاً خود تجربه نیز در زبان و از طریق زبان واقع می‌شود» (نیچه و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۲۲۹). بنا بر نظر گادامر، شاعر بزرگ به دلیل تغییری که در الگوهای معهود زبانی می‌دهد، می‌تواند افق جدیدی را پیش روی خواننده بگشاید و در این میان، تأویل‌کننده باید بتواند خود

را آماده پذیرش امکانهای تازه‌ای کند که شاعر برایش فراهم آورده است. «تأویل همانند ترجمه، یافتن زبانی مشترک در درون منابع تأویل‌گزار است که بتواند همان چه را منظور متن است و هم آنچه تأویل‌گزار از متن می‌فهمد، بیان کند» (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۳۵). در این پژوهش با توجه به ماهیت موضوع، که تجربه عرفانی است از میان شاعران عارف، مولوی که صاحب نابترین تجربیات عرفانی است برگزیده شد و از میان آثار مولوی نیز غزلیات او که زمینه بیشتری برای بروز مکاشفات دارد به دلیل رهایی از قید مخاطب، عکس مثنوی معنوی - انتخاب شد و از آنجا که تأویلگرایی از ضرورت‌های بررسی آثار مولوی است در این پژوهش از چارچوب نظری هرمنوتیک گادامر بهره گرفته شده است.

۴. تجربه‌های عرفانی در شعر

بروز تجربه عرفانی به‌رغم آنچه تصور می‌شود در جهان ادبیات بشدت دیرپاب و البته نادر است. عارفان اندکی را می‌توان یافت که توانسته باشند ویژگی اصلی تجربه عرفانی را در شعر خود به نمایش بگذارند که همانا احساس وحدانیت و یگانگی با خداوند است. «این تجربه مستلزم فنای عارف است. در فناست که عارف، وحدت را تجربه می‌کند و با چشم یار، یار را می‌بیند؛ یعنی در عین تجربه فنا (معدوم بودن)، خود وجود محض (خدا) را ادراک نموده است» (کاکایی، ۱۳۸۳: ۲۲).

عمده عرفانی نامیدن اشعار بسیاری از بزرگان، صرفاً به دلیل موضوع این اشعار (که با خداوند مرتبط است) یا روح مناجاتی جاری در آنهاست؛ به دیگر سخن از آنجا که تاکنون چندان کوششی برای تشخیص غزلیات اصیل عرفانی صورت نگرفته است به نظر می‌رسد این دسته از ادبیات غنایی مورد غفلت قرار گرفته است. باید توجه کرد که به طور کلی «برای بیان حقایق و مفاهیم عرفانی، چهار مانع موضوع، متکلم، کلام و مستمع وجود دارد» (رحیمی زنگنه، ۱۳۹۳: ۱۷). هر کدام از این عوامل، سرایش تجربه ناب عرفانی را با مشکلاتی روبه‌رو می‌کند؛ اما به لحاظ سرایش، تجربه آفاقی از آنجا که بر تصاویر و تکرار مبتنی است، امکان بیشتری برای ورود به عالم ادبیات داشته و در مقابل تجربه انفسی به این سبب که هم دیرپاب است و هم نادر و هم اینکه شاید معدودی از صاحبان آنها اهل سرایش و در نگاه کلاتر، محاکات بوده‌اند، چندان در خلال آثار ادبی پرشمار نیست.

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

مسئلهٔ اساسی، چگونگی بروز و نمود این گونه از تجربه‌ها در شعر است. در عالم ادبیات، اینکه شاعر به زبان موجودات گوناگون بدل شود، بسیار پرسابقه و رایج است که نمونهٔ آن را هم در اشعار مبتنی بر آرایهٔ تشخیص (جان‌بخشی) و مناظره و هم در داستان‌هایی که با محوریت دیگر موجودات نگاشته شده است به فراوانی می‌توان یافت؛ اما تبدیل شدن به مجرای کلام خداوند در خلال غزل‌های عرفانی از نوع انفسی پیش می‌آید. در غزل‌های انفسی مولوی، خداوند به عنوان متکلم (البته گاهی گفتگو نیز در این دسته از اشعار دیده می‌شود). عموماً با بندهٔ خویش سخن می‌گوید. عارف‌شاعر در این غزلیات حالتی ویژه دارد؛ «حالتی حاکی از تعطیل حواس من آگاه و غلبهٔ حق بر عارف است. در این حال، حق است که از زبان عبد سخن می‌گوید» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۸۷). از مولوی است:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت، او کافر است
(مولوی، ۱۳۸۷: دفتر چهارم)

شبیه همین تعبیر را مولوی در فیه ما فیه نیز آورده است:

چون پیغمبر مست شدی و بیخود سخن گفتی، گفتی: قال الله. آخر از روی صورت زبان او می‌گفت؛ اما او در میان نبود. گوینده در حقیقت حق بود. چون او اوّل خود را دیده بود که از چنین سخن جاهل و نادان بود و بی‌خبر. اکنون از وی چنین سخن می‌زاید، داند که او نیست که اوّل بود؛ این تصرّف حق است (مولوی، ۱۳۶۲: ۴۰ و ۳۹).

به واقع، تبدیل شدن به مجرای کلام الهی، مرحله‌ای است که مولوی معتقد است که عارف تنها پس از «بی‌فکرت» شدن و نفی خواطر بدان دست خواهد یافت:

بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفتگوی بیداری دری تو ز گفت خواب کی بویی بری
(مولوی، ۱۳۸۷: دفتر اوّل)

تأمل در جهان عرفانی مولوی نشان می‌دهد: سالک تنها در صورتی می‌تواند سخن بگوید که به زبان حق بدل شده باشد؛ در غیر این صورت باید گوش باشد و خاموشی پیشه کند (ولیتی، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

به هر صورت، سخن گفتن از زبان حق، مرحله‌ای دارد که کمتر عارف و شاعری در زیست خود بدان نائل خواهد شد. بسامد غزلیات انفسی در دیوان شمس به نسبت



دیوانهای دیگر، بسیار زیاد است و در ادامه سعی می‌شود تقسیم‌بندی جزئی‌تری از آنها ارائه شود.

۵. نمودهای تجربه‌های عرفانی - انفسی مولوی در دیوان شمس

طبق دیدگاه گادامر، که پیش از این بدان اشاره شد، مخاطب باید سعی کند در رابطه‌ای تعاملی با متن، بیگانگی آن را بزدايد تا به مقصود گوینده نزدیکتر شود. مخاطب در خلال بررسی غزلیات شمس با غزلیاتی روبه‌رو می‌شود که متکلم وحده‌ای در حال ایراد سخن است؛ اما به مرور که پیش می‌رود، احساس نوعی بیگانگی با الگوهای به او دست می‌دهد که از شیوه بیان اول شخص در ذهن دارد. این احساس غرابت، ناشی از تغییراتی است که در غزلهای یادشده دیده می‌شود. متکلم غزل از موضعی ویژه سخن می‌گوید؛ موضعی که آشکارا از موضع مخاطب غزل برتر است و نشانه‌های متن، مخاطب را به سمتی سوق می‌دهد که یقین می‌کند این گوینده دیگر مولوی و به طور کلی، شخصی زمینی نیست. غزلیاتی که این ویژگی را داشته باشد در نظر نگارنده، غزلیات عرفانی - انفسی مولوی است که شاعر خود را در تجربه‌ای نزدیک به وحی، مجرای سخن الهی می‌بیند و از این موضع با مخاطب خود سخن می‌گوید.

اساس تقسیم‌بندی غزلیات انفسی مولوی در این پژوهش، احساس جاری قائل غزل نسبت به مخاطب غزل است. این اساس تقسیم‌بندی در مورد مسائل عرفانی بی‌سابقه نیست و از دو جنبه قابل دفاع است: نخست اینکه عموم عرفان‌پژوهان ماهیت تجربه دینی و عرفانی - به عنوان یکی از انواع تجربه‌های دینی - را احساس می‌دانند: «تجربه دینی، عقلی یا معرفتی نیست؛ بلکه احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است. این تجربه، شهودی است که اعتبارش به خود قائم است و از مفاهیم، تصورات، اعتقادات یا رفتار مستقل است» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۴۱).

اتو در مفهوم / امر قدسی آورده است: «چنین امری تنها از طریق تجربه احساس می‌شود و تنها از طریق اندیشه‌نگاری می‌توان به شکلی نمادین به آن اشاره کرد» (اتو، ۱۳۸۰: ۱۲۶).

پراودفوت نیز در مؤید این مطلب است: دینداری مستقیماً تجربه می‌شود و با اندیشه تکیه پیدا نمی‌کند. آگاهی دینی، اصیل و بدون واسطه است و با اندیشه به آن نائل نمی‌شوند؛ بلکه بکلی در احساس رشد می‌کند. آگاهی زمینه عاطفی لازم را فراهم

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

می‌کند و به معرفت و عمل راستین جهت می‌دهد (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۸).

جنبهٔ دیگری که مؤید اساس قرار دادن احساسات برای تقسیم‌بندی تجربه انفسی است، سابقه داشتن این مسئله در متون عرفانی است. نمونه‌ای از این تقسیم‌بندی برای مسائل عرفانی را می‌توان در کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری نیز (بخش دوم: ابواب) یافت؛ در این بخش، خواجه عبدالله، ابواب را بر اساس ده نوع احساس بنده نسبت به پروردگار آورده است (انصاری، ۱۳۷۳: ۶۳).

احساسات جاری در انواع غزلیات انفسی مولوی متفاوت است. گاه این احساس غالب، تفاخر و هشدار است و متکلم غزل، ضمن یادآوری عظمت خود، هشدارهایی ضمنی را نیز به بنده خویش گوشزد می‌کند؛ گاه احساس غالب، بازخواست و ملامت است و متکلم غزل، عموماً تذکرات پیشین خود را یادآوری، و بنده را به ضعف خویش آگاه می‌کند؛ گاه متکلم غزل سعی می‌کند، بنده را به خویش بازآورد و ضرورت خویش‌شناسی را با او در میان می‌گذارد و گاهی نیز، احساس شوق و بخشایش، احساس غالب است که در خلال غزل و از جانب خداوند نسبت به بنده، مشاهده می‌شود.

تمامی غزلهای دیوان شمس برای این مقاله بررسی شده است. از میان غزلهای مولوی در وهلهٔ نخست، غزلیاتی که حائز ویژگی وحدانیت باشند، انتخاب شد. سپس از میان غزلهای انتخابی، غزلهای آفاقی و انفسی، بنا بر معاییری که در ابتدای همین پژوهش نیز از آنها سخن رفت، تفکیک شد. بنا به محدودیت حجم مطالب، غزلی از غزلهای هر دسته مورد واکاوی بیشتر قرار گرفت که علاوه بر ویژگی وحدانیت (به عنوان وجه ممیز تجربه اصیل عرفانی) دیگر ویژگیها را در حد اکثر ممکن داشته باشد و از دیگر غزلها، فقط شمارهٔ غزل (بر اساس تصحیح مرحوم فروزانفر) ذکر شد.

۱-۵ تفاخر و هشدار

تفاخر در ساحت الهی - بر خلاف عموم و عوام بندگان-، جایز است و نمونه‌های فراوانی از این حالت را می‌توان در میان آیات قرآن مشاهده کرد^۱. در میان غزلیات مولوی نیز دسته‌ای از غزلیات، بیانگر این تفاخر و در پی آن، هشدار به بندهٔ عاصی است. غزل ۲۳۲ از دیوان شمس مولوی، غزلی از این گونه است. عبارات کلیدی این غزل، نشان می‌دهد که گوینده خود را صاحب و نسخهٔ اصلی مخاطب می‌داند و هم از

این روست که حقّ طبیعی خود می‌داند که زیردست و بندهٔ نافرمان خویش را چنانکه صلاح می‌داند توبیخ کند.

آمده‌ام که تا به خود گوش‌کشان‌کشانمت بیدل و بیخودت کنم در دل و جان نشانمت بنده، نافرمان است و سر از فرمان حق می‌پیچد؛ اما قائل غزل، این بار بازگشته تا حتّی به اجبار هم که شده است او را به درگاه خویش ببرد. کسی می‌تواند میهمان این درگاه شود که پیش از ورود، خویشان خویش و خود زمینی و ناسوتی خویش را جا گذاشته باشد و در صورتی که این بی‌خویش شدن رخ داد، بنده می‌تواند محبوب پروردگار خویشان شود:

گفت اکنون چون منی ای من در آ نیست گنجایی دو من را در سرا
(مولوی، ۱۳۸۷: دفتر اول)
آمده‌ام بهار خوش پیش تو ای درخت گل تا که کنار گیرمت خوش خوش و می‌فشانمت
معشوق عرفانی غزل مولوی بهاری است که به سراغ درخت گلی خسته از زمستان آمده و فقط حضور اوست که می‌تواند به این درخت بیجان، جانی دوباره ببخشد.
آمده‌ام که تا تو را جلوه دهم در این سرا همچو دعای عاشقان فوق فلک رسانمت
خداوند آمده است تا جلوه‌ای و حضوری دیگرگون به بندهٔ خویشان ببخشد و او را به مقام حقیقی هر بندهٔ الهی برساند که از افلاک بالاتر است.

آمده‌ام که بوسه‌ای از صنمی ربوده‌ای باز بده به خوشدلی خواجه که واستانمت گل چه بود که گل تویی ناطق امر قل تویی گر دگری ندانمت چون تو منی بدانمت
هیچ کس نمی‌تواند مقام عارف کامل را هنگام شهود دریابد؛ مگر خود پروردگار. مولوی در بیت‌های گذشته از گل‌افشان کردن درخت وجود عارف سخن گفته بود ولی در اینجا با صنعت رجوع از حرف خود باز می‌گردد و می‌گوید حقیقت هر گلی و هر پدیده‌ای انسان کامل است. اوست که اجازهٔ بودن و کن‌فیکون کردن جهان را دارد و حتّی اگر هیچ موجودی در عالم، پایه و جایگاه چنین انسانی را درنیابد — که در هم نمی‌یابد — خداوند که از روح خویش در او دمیده و خلیفه زمینی آفریده است، قدر وی را تمام و کمال می‌داند.

من توام تو منی ای دوست مرو از بر خویش

خویش را غیر مینگار و مران از در خویش^۳

به طور کلی این مفهوم یگانگی و وحدت را که غایت تجربهٔ عرفانی است نزد مولوی

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

و دیگر شاعران عارف مسلک می‌توان به فراوانی دید. در اندیشهٔ عرفانی مولوی تنها یک وجود هست و بنده به غلط برای خویشتن هستی قائل است و هنگامی سعادت برای وی حاصل می‌شود که از هستی موهوم خویش بگذرد و از خویش تهی شود تا همچون قطره‌ای به دریای عظمت الهی بپیوندد.

جان و روان من تویی فاتحه‌خوان من تویی

فاتحه شو تو یک سری تا که به دل بخوانمت

مولوی توضیحات این رابطهٔ عاشقانه و عارفانه را ادامه می‌دهد و از زبان خداوند، بندهٔ شایستهٔ دیدار را اصل هستی و وجود می‌داند؛ بنده‌ای که شایستهٔ دعوت ویژه از سوی پروردگار است. بنده به خیال خویش سورة فاتحه می‌خواند که حمد خدا را به جای آورده باشد (سورة فاتحه تماماً از زبان بنده است و به این دلیل، مورد توجه مولوی قرار گرفته است.)؛ اما چنانچه فاتحهٔ خویش بخواند، این خداست که خود به دیدار او خواهد آمد.

صید منی شکار من گر چه ز دام جسته‌ای جانب دام بازرو و نرو برانمت
پس از چند بیت (به جز مطلع)، که گوینده از لحن هشدار خویش تا حدی دور شده بود از این بیت باز به موضع خویش بازمی‌گردد که موضع اصلی این غزل است. خداوند خطاب به بنده هشدار می‌دهد که اگرچه مدتی را از دام الهی گریخته است (واضح است که این دام، معنای مثبتی دارد و بهانه‌ای است که عاشق به معشوق خویش دوباره برمی‌گردد)، روزی باز خواهد گشت و اگر با میل و اختیار این کار را انجام ندهد به اجبار این کار صورت خواهد پذیرفت.

شیر بگفت مرا نادره آهوی برو در پی من چه می‌دوی تیز که بردر انمت
زخم پذیر و پیش رو چون سپر شجاعی گوش به غیر زه مده تا چو کمان خم انمت
چنین به نظر می‌رسد که این در دو بیت، جایگاه گوینده و شنونده تغییر می‌کند. بنده این بار در جایگاه آهویی کمیاب قرار می‌گیرد که خداوند همچون شیری هر آینه در پی اوست

تا او را شکار خویش کند و در حلقهٔ بندگان خاص خویش جای دهد. توصیهٔ خداوند در این جایگاه چنین است که اگر مطیع و فرمانبردار باشی به هدفی خواهی رسید که برای تو در نظر گرفته شده است.

از حد خاک تا بشر چند هزار منزل است شهر به شهر بردمت بر سر ره نمانمت

باز گوینده، خداوند می‌شود. لحن قدرتمندانه بیت و ابیات بعدی نشانگر این است. خداوند رسیدن بنده از مقام خاک به انسان (و از مقام انسان دانی به انسان عالی) را ناشی از کشش خویش می‌داند. این خدا بوده که بنده را از منازل فراوانی گذرانده و اکنون در جایگاه فعلی است و هم او هدایت بنده را در ادامه این راه عهده‌دار می‌شود: سالک مجذوب بود آن بود که اول جمله مفاوز و مهالک صفات نفسانی را به قدم سلوک درنوشته بود و آنگاه به امداد جذبات الهی از مدارج قلبی و معارج روحی برگزیده و به عالم کشف و یقین رسیده و به مشاهده و معاینه پیوسته و یا مجذوب سالک که اول به قوت امداد و جذبات بساط مقامات را طی کرده بود و به عالم کشف و عیان رسیده و بعد از آن منازل و مراحل طریق را به قدم سلوک باز دیده و حقیقت حال را در صورت علم بازیافته (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۰۸).

هیچ مگو و کف مکن سر مگشای دیگ را نیک بجوش و صبر کن زانک همی پرانمت هدایتی که در بیت پیشین از آن سخن رفت، فراهم نمی‌شود مگر به تسلیم و اطاعت. بنده اگر صبوری کند و دستورها را بی چون و چرا به اجرا برساند، چنانکه شایسته است، پرورده و پخته خواهد شد.

تو چو سرنای منی بی‌لب من ناله مکن تا چو چنگت ننوازم ز نوا هیچ مگو
گفتم این جان مرا گرد جهان چند کشی گفت هر جا که کشم زود بیا هیچ مگو
تسلیم و اطاعت نیز در اندیشه مولوی از بایسته‌های عرفان است. عارف هرگز به مقام مقرر خویش نخواهد رسید مگر اینکه چون سرنایی و چنگی باشد که به دم و پنجه نوازنده، صدایی از وی بیرون نیاید. بنده بایستی در این مسیر سخنی نگوید و بداند که این کشش‌ها و کوشش‌ها از جانب خداوندگاری کاردان انجام می‌گیرد که به خیر و صلاح غایی بنده بهتر و بیشتر از خود او آگاه است.

نی که تو شیرزاده‌ای در تن آهوی نهان من ز حجاب آهوی یکره بگذرانمت
آیا چنین نیست که بنده شیری است که در قالب آهوئی گنجانده شده است؟ چنین است و برای گذر کردن از مرحله آهو بودن، تنها باید شکار این شیر شد تا بار دیگر، روح از قالب محدود خود رها شود و به قالب اصلی خود پیوندد.

کجاست شیر شکاری و حمله‌های خوشش؟ که پر کنند ز آهوی مشک صحرا را^۹
پس این شکار، حادثه‌ای است خوش‌یمن که تمامی آهوان صحرا (تمامی عارفان منتظر و مشتاق) حسرت وقوع آن را با خود بر دوش می‌کشند و به امید روز شکار، که

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

همانا روز دیدار و کشف و شهود است، روزگار می‌گذرانند.

گوی منی و می‌دوی در چوگان حکم من در پی تو همی‌دوم گر چه که می‌دوانمت
مولوی غزل را با یکی از تمثیلات اساسی خود در حوزهٔ تسلیم و رضا یعنی تمثیل
چوگان و گوی به پایان می‌برد. چوگان با اینکه ارادهٔ گوی را در اختیار دارد و گوی بی
دست و پا، هر سمت که هدایت شود می‌رود، چوگان نیز مرحله به مرحله همراه وی
است و در پی اوست. بنده هم با اینکه باید تسلیم باشد، بدان معنا نیست که رها شده
باشد و مراقبتی از او نشود.

غزل‌های ۱۱۴۵، ۱۶۶۵، ۱۹۰۴، ۲۸۷۸ و ۱۷۵۹ از دیوان شمس، دیگر غزل‌هایی است
که حالت تفاخر و هشدار، آشکارا در آنها قابل مشاهده است.

۲-۵ بازخواست و ملامت

بازخواست و ملامت، دیگر حالتی است که در برخی غزلیات دیوان شمس و در خطاب
خداوند به بندهٔ خویش قابل مشاهده است. خداوند عالم عرفان در مقام صاحب
تمامیت وجود و دارایی عارف، صاحب این حق است که در مواد مختلف، بندهٔ خویش
را برای اشتباهات گذشته، بازخواست کند و ضعف او را در ادراک امور و یافتن راه
سعادت بدون بهره‌گیری از راهنمایی‌های الهی - به رخ بکشد؛ حتی ممکن است کار از
بازخواست به ملامت نیز بینجامد. واضح است که این ملامت غیر از سرزنشی است که
بشری در برابر بشری دیگر روا می‌دارد. بازخواست از جانب خداوند، بیشتر جنبهٔ تلنگر
زدن دارد برای بازگشت به مسیر درست. سخن گفتن از این دیدگاه در قرآن هم دیده
می‌شود.^۶ غزل ۹۱۲ از دیوان شمس، غزلی عرفانی از نوع انفسی است که در آن
گوینده، شنوندهٔ خویش را به باد انتقاد می‌گیرد و حال و روز فعلی او را نتیجهٔ نافرمانی
و توجه نکردن به توصیه‌های پیشین می‌داند. شنوندهٔ غزل (مولوی یا به طور کلی سالک
و بنده) از حریم الهی خارج شده است و این‌طور به نظر می‌رسد که پس از عبرت‌گیری
از کجرویهای خویش بازگشته و آمادهٔ شنیدن همهٔ تشریحات گوینده (خداوند از زبان
مولوی) است.

نگفتمت مرو آنجا که مبتلات کنند | که سخت دست درازند بسته پات کنند

نگفتمت که بدان سوی دام در دام است | چو درفتادی در دام کی رهاست کنند

عبارت «نگفتمت» که امروزه نیز با کمی تغییر در ادبیات محاوره بسیار پرکاربرد



است، هنگامی مورد استفاده قرار می‌گیرد که گوینده حرف درستی را به شکل کاملاً شفاف‌ی توضیح داده، و اصطلاحاً راه و چاه را به مخاطب خویش نمایانده باشد؛ اما مخاطب به هر دلیلی از فرمان سر بتابد و پس از اینکه سرش به سنگ خورد، نادم پیش ناصح خویش بازگردد.

خداوند در جایگاه بزرگترین و آگاهترین ناصح بشر به بنده خویش صراحتاً گفته است که تمرّد از درگاه وی و پذیرفتن ولایت هر کسی جز او و بویژه، ولایت شیطان، حاصلی جز پشیمانی ندارد؛ پس طبیعی است که پس از مشاهده بنده توبه‌کار خویش، محق باشد او را به دلیل خودسری و آزمودن آزموده‌ها مورد انتقاد قرار دهد: «مگر این هشدار را به تو نداده بودم که خروج از حریم امن الهی، سبب می‌شود که همگان در تصاحب تو، جسور شوند و سعی بر آن داشته باشند که تو را به تملک خویش درآورند؟ نگفته بودم که برای شکار تو، دامهای زیادی در عالم مهیا شده است؟» این پرسش و دیگر پرسش‌های این غزل، همگی از نوع انکاری است؛ یعنی گوینده خود به جواب آگاه، و پرسش او فقط تأکیدی است بر پاسخ محتوم مخاطب.

نگفتمت به خرابات طرفه مستانند که عقل را هدف تیر ترهات کنند

«خرابات» برعکس عموم غزلهای عرفانی (از جمله غزلهای حافظ و خود مولوی) معنای مثبتی ندارد. از نظر مولوی این خرابات، جایی است که عقل را با مهملاتی که ساخته و پرداخته ذهنهای بیمار است، مورد هجمه قرار می‌دهد. ممکن است این «خرابات» به طور کلی استعاره از دنیا نیز باشد. «مستان» نیز در اینجا شخصیت‌های منفی به شمار می‌روند و ساکنانی از خراباتند که برای از راه به در بردن بندگان راستین و در عین حال زودباور خداوند از هیچ تلاش کوتاهی دست برنمی‌دارند.

چو تو سلیم‌دلی را چو لقمه بربایند به هر پیاده شهی را به طرح مات کنند

خطاب خداوند به بنده واژه «سلیم‌دل» است که که امروزه بیشتر به شکل «ساده‌دل» به کار می‌رود؛ یعنی شخصی که با وجود طینت پاک با اندک شبهه و شکّی که به دل او بیندازند، قابل انحراف است. دشمنان الهی نیز به کار خود آشنایند و می‌دانند طعمه‌های خویش را از بین چه بندگان برگزینند. تو در اصل شاهی و مقامی ارجمند داری ولی به دلیل ساده‌دلی، ممکن است با کمترین مشکلی و به وسیله سربازان کم‌قدرت دشمن، مات شوی.

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

بسی مثال خمیرت دراز و گرد کنند کَهِت کنند و دوصد بار کهریات کنند
تو را براحتی می‌توان به هر شکلی درآورد و خمیرمایهٔ وجود تو بسادگی قابل
دستکاری است. اولیای طاغوتی، تو را از میان بندگان من برگزیدند و به هر شکل و
صورتی که خواستند درآوردند. من هم که این ساده‌دلی را در تو دیده بودم از ابتدا
هشدار دادم که اصلاً نباید وارد دستگاه قدرت آنان شوی.

تو مرد دل‌تنکی پیش آن جگرخواران اگر روی چو جگرپند شوربات کنند
تو انسانی کم‌حوصله و کم‌ظرفیت بودی که به مقابله با ستمکارانی رفتی که راه سوء
استفاده از کسانی مانند تو را می‌دانستند و همین سبب شد که بسادگی، تو را به بردگی
خویش بکشانند. این تمثیل جگرپند بودن در مثنوی معنوی نیز دیده می‌شود:

تو جگرپندی میان گریگان اندر اندازی و جویی زان نشان
در میان صد گرسنه گرده‌ای پیش صد سگ گربهٔ پژمرده‌ای

(مولوی، ۱۳۸۷: دفتر دوم)

جگرپند در غزل مورد بررسی، خود بندهٔ مؤمن ساده‌دل است و گریگان، کسانی که
ممکن است در وی طمع کنند. تا بوده، جهان پر بوده از طماعان سپاه ابلیس که آرزوی
گمراه کردن بندگان الهی را منزل به منزل و آن به آن با خود یدک می‌کشند.

تو اعتماد مکن بر کمال و دانش خویش که کوه قاف شوی زود در هوات کنند
آنچه تو را در این مسیر فریب داد، اعتماد و غرهٔ شدن به علم و کمالی بود که از آن
برای خویش حصاری ساخته بودی؛ حصاری پوشالی که به اندک ضربه‌ای، قابل
فروپاشی بود و هست. بی‌خبر بودی که جبههٔ مقابل تو، جبهه‌ای است که حتی کوه قاف
با آن همه عظمت و استحکام را نیز می‌تواند از پای درآورد.

هزار مرغ عجب از گل تو بر سازند چو ز آب و گل گذری تا دگر چه‌هات کنند

اینان می‌توانند سرشت تو را به شکلی بنیادین تغییر بدهند و از تو قالبی بسازند که
پذیرای هر محتوایی است؛ یعنی هرگز در مرحلهٔ تغییر قالب متوقف نمی‌مانند و تا تو را
از هویت راستین تهی نکنند از کوشش خویش دست برنخواهند داشت.

برون کشند از این تن چنانکه پنبه ز پوست مثال شخص خیالیت بی‌جهات کنند
مولوی روش شیطان و شیطان‌صفتان را در مسیر گمراه ساختن انسان و اعتمادسازی
این‌گونه شرح می‌دهد:

می‌فرماید خداوند —جلّ جلاله— ای مردمان! ای مؤمنان! چون شما را یار بدی از بیرون به بدی خواند و شما را وعده دهد که از این کار منفعت خواهد بود و یاران بد گویند تو را تو از آن مایی و ما از آن تویم در مرگ و زندگانی، می‌فرماید که به آن غرّه مشوید که ایشان می‌خواهند تا شما را بدین دمدمه همچون خود فاسد کنند و در فساد کشند. چون شما را آلوده کنند، نه یار شما مانند و نه دوست شما. از شما بیزار شوند (مولوی، ۱۳۹۰: ۷۰).

به سادگی کشیدن پنبه از پوسته‌اش، می‌تواند روح تو را از تن بیرون بکشند و تو را به موجودی موهوم بدل کنند که با هر بادی به هر جهتی که صلاح بدانند، می‌چرخد. چو در کشاکش احکام راضیت یابند ز رنجها برهاند و مرتضات کنند مولوی نگاه سطحی به احکام (اعم از دینی و غیردینی) را در اینجا مدّ نظر دارد. دشمنان الهی وقتی ببینند که تو در کشمکش‌های توخالی روزمره خود گرفتاری و به همین گرفتاری خوشی، تو را در همین مرحله نگه می‌دارند تا هرگز فکر اندیشه‌های بالاتر و انسان آرمانی به ذهن تو خطور نکند که من از تو انتظار دارم. خموش باش که این کودکان پست سخن حشیشی‌اند و همین لحظه ژاژخات کنند گوینده، شنونده را از هر پاسخی بازمی‌دارد. این مقامی نیست که در آن شنونده لازم باشد دلیلی اقامه کند یا توجیهی بتراشد؛ چرا که جنود باطل از هر دلیل و توجیهی نیز بهره می‌برند و همان را نردبانی می‌کنند برای رسیدن به مقصود خویش که بدگمان کردن بنده به پروردگار است؛ پس مشخص است که چرا قائل حقیقی غزل، چشم‌انتظار هیچ پاسخی نیست و حتی مخاطبی را از سخن بازمی‌دارد که گویا قصد دارد لب به سخن بگشاید.

از دیگر غزلهایی که حالت بازخواست و تحقیر در آنها نمود آشکار دارد، می‌توان به غزلهای ۲۰، ۱۷۲۵، ۲۵۸۸، ۲۶۶۰ اشاره کرد.

۳-۵ ضرورت بازشناسی خویشتن

بنده اگر چه گمراه، ممکن است با تذکراتی که از سر آگاهی است، باز راه درست را تشخیص دهد به مسیر حق بازگردد و چه کسی است که از خداوند به احوال و روزگار بنده آگاه‌تر باشد؟ متکلم برخی از غزلهای عرفانی و انفسی مولوی، جایگاهی را که برای بنده متصور است به او بازمی‌شناساند و توقع دارد سالک با توجه دوباره به

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

ظرفیتهای درونی خویشتن به راه بازگردد. نمونه‌هایی از این تذکرات در قرآن کریم هم قابل ملاحظه است.^۷

غزل ۲۸۲۱ از دیوان شمس، غزلی است که گویندهٔ آن شکارا جایگاه رفیع انسان را بدو گوشزد می‌کند و از او می‌خواهد بداند کیست و چیست و به چه منظوری خلق شده است.

منگر به هر گدایی که تو خاص از آن مایی مفروش خویش ارزان که تو بس گران بهایی غزل با ضمیر «ما» از همان ابتدای کار، راه خود را از ادبیات تعلیمی جدا می‌کند و مخاطب غزل کاملاً متوجه می‌شود که مورد خطاب و ویژه قرار گرفته است. قائل این غزل به قرآینی که در ابیات یافت می‌شود، خداوند است که به انسان (عارف) یادآور می‌شود که تو موجودی گرانبهائی و حق نداری خویشتن را به هر گدایی عرضه کنی و بفروشی. انسان آفریدهٔ خاص خداوند است و از روح وی در او دمیده شده است و شایسته نیست خود را در جهان گم کند:

هر که را جست او به رحمت وارهید از جستجو

هر که را گفت آن مایی، وارهید از ما و من^۸

خداوند عبارت «از آن مایی» را خطاب به بندگان صلا داده است و بندگان که این خطاب را دریابند^۹ و بدانند که در اصل، غرق دریای الهی‌اند از رنج «من» خویش و دوگانگی‌ها و چندگانگی‌های عالم خلاص می‌یابند.

به عصا شکاف دریا که تو موسی زمانی بدران قبای مه را که ز نور مصطفایی بشکن سبوی خوبان که تو یوسف جمالی چو مسیح دم روان کن که تو نیز از آن هوایی خداوند به عارف، قدرت ماورایی و معجزه‌گون او را گوشزد می‌کند؛ قدرتی که می‌تواند از عهدهٔ کارهای پیامبران بزرگ الهی نیز برآید. عارفی که به قدر خویش آگاه باشد، می‌تواند موسی‌وار دریای عظیم مشکلات را بشکافد و محمدوار ماه را به دو نیم کند و چون یوسف و مسیح با نیروی خویشتن بازار دیگر خوبان را بشکند و به مردگان، جان ببخشد.

به صف اندرآی تنها که سفندیار وقتی

در خیبر است برکن که علی مرتضایی

بستان ز دیو خاتم که تویی به جان سلیمان

بشکن سپاه اختر که تو آفتاب رای

چو خلیل رو در آتش که تو خالصی و دلخوش
چو خضر خور آب حیوان که تو جوهر بقایی
مولوی اشارات خویش را با دیگر اسطوره‌های ایرانی و اسلامی ادامه می‌دهد. انسان کامل می‌تواند صفوف مشکلات را در هم بشکند و آن‌قدر در این مسیر پیش برود که همچون خضر به مقام بقا برسد.

بسکل ز بی‌اصولان مشنو فریب غولان که تو از شریف اصلی که تو از بلند جایی
تو به روح بی‌زوالی ز درونه باجمالی تو از آن ذوالجلالی تو ز پرتو خدایی
عارف از اصلی شریف است و تواناییهای بالقوه فراوانی دارد که به وسیله آنها می‌تواند به جایگاه اصلی خویش بازگردد و به مکانی باز یابد که بدان متعلق است:

ما به فلک بوده‌ایم یار ملک بوده‌ایم باز همان جا رویم جمله که آن شهر ماست
خود ز فلک برتریم وز ملک افزون‌تریم زین دو چرا نگذیریم منزل ما کبریاست^{۱۰}
انسان کامل از تمامی موجودات مادی و مجرد عالم برتر است و به هیچ جایگاهی در عالم به جز جایگاه کبریایی خویش راضی نخواهد شد.

تو هنوز ناپیدی ز جمال خود چه دیدی
سحری چو آفتابی ز درون خود برآیی
تو چنین نهان دریغی که مهی به زیر میغی
بدران تو میغ تن را که مهی و خوش لقایی
چو تو لعل کان ندارد چو تو جان جهان ندارد
که جهان کاهش است این و تو جان جان فزایی
تو چو تیغ ذوالفقاری تن تو غلاف چوبین
اگر این غلاف بشکست تو شکسته دل چرایی
تو چو باز پای بسته تن تو چو کنده بر پا
تو به چنگ خویش باید که گره ز پا گشایی
شبیه این مضمون بارها در دیوان شمس تکرار شده است:

تو ز هر ذره وجودت بشنو ناله و زاری تو یکی شهر بزرگی نه یکی بلکه هزاری^{۱۱}
انسان اگر به ندای درونی خویش پاسخ بگوید، می‌تواند به آن خود برتر خویش دست پیدا کند.

ای نسخه نامۀ الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی^{۱۲}
به واقع، تمامی امکانات عالم در آدم فراهم آمده است و اگر به مقامی برتر دست پیدا
نکند، هیچ مقصّری جز خود آدمی در کار نیست.

چه خوش است زرّ خالص چو به آتش اندر آید چو کند درون آتش هنر و گهرنمایی
مگریز ای برادر تو ز شعله‌های آذر ز برای امتحان را چه شود اگر در آیی
به خدا تو را نسوزد رخ تو چو زر فروزد که خلیل‌زاده‌ای تو ز قدیم آشنایی
اما چه انسانی شایستگی رسیدن به مقام عرفان را می‌یابد؟ انسانی که به آتش عشق
تن بدهد. کسی که تن به این آتش بدهد، زوایدی که عالم بر او تحمیل کرده است از او
زدوده خواهد شد و به موجود خالص و خاص بدل خواهد شد. گویندهٔ غزل اطمینان
می‌دهد که این آتش ویرانگر نیست و عارف حقیقی همچون حضرت ابراهیم (ع) از دل
این آتش سربلند بیرون خواهد آمد.

در مورد نماد «آتش» در بخش آفاقی سخن به میان آمد؛ اما به آتش وارد شدن نیز از
مضمونهای مورد علاقهٔ مولوی است که در جای‌جای دیوان شمس و مثنوی معنوی
بدان پرداخته است. از ویژگیهای عاشق و عارف حقیقی، خود را به میان آتش انداختن
است:

دوست همچون زر، بلا چون آتش است زرّ خالص در دل آتش خوش است
(مولوی، ۱۳۸۷: دفتر دوم)

در نظرگاه عرفانی مولوی، عاشق حقیقی زر پاک و نابی است که در آتش جلوه‌گر
می‌شود و اصالت خود را نشان می‌دهد؛ پس عاشق حقیقی باید از رفتن به دل آتش
استقبال کند و بیمی از این مسیر نداشته باشد.

وای آن دل که ز عشق تو در آتش نرود همچو زر خرج شود، هیچ به کانی نرسد^{۱۳}
کسی که از آتش عشق بهراسد به اعتقاد مولوی، هرگز به اصل وجودی خویش و
معدن الهی باز نخواهد گشت و سرنوشت او سرگشتگی و دست به دست شدن خواهد
بود.

آن وقت آمد که ما به تو پردازیم مر جان تو را خانهٔ آتش سازیم
تو کان زری میان خاکی پنهان تا صاف شوی در آتشت اندازیم^{۱۴}
اما اگر کسی مورد قبول خداوند قرار بگیرد و از بندگان خاص او باشد، خداوند،
خود به خالص‌سازی او خواهد پرداخت و بخش خاکی وجود را جدا خواهد کرد به زر

خالص و نابی که در وجودش نهفته است و آگاه شود. این آتش در بیشینه غزلهای مولوی عشق است که اگر به جان و دل آدمی بیفتد، می‌تواند نجات‌بخش او باشد.

تو ز خاکسر برآور که درخت سربلندی تو بپر به قاف قربت که شریفتر همایی ز
 ز غلاف خود برون آ که تو تیغ آبداری کمین کان برون آ که تو نقد بس روایی
 شکری شکریشان کن که تو قند نوشقندی بنواز نای دولت که عظیم خوش نوایی

تمامی توان انسانی به اراده او بسته است. چنانچه کسی از جایگاه خویش باخبر شود و بداند که موجودی برتر در وجود او لانه کرده است، بی‌شک از این خاکدان برخواهد آمد و به مقام کبریایی مدّ نظر خالق خویش، دست خواهد یافت.

از دیگر غزلهایی که گوینده آنها (خداوند) در صدد است که جایگاه حقیقی بنده را به او یادآور شود، می‌توان به غزلهای ۱۱۵۳ و ۳۱۳۰ از دیوان غزلیات شمس مراجعه کرد.

۴-۵ شوق و بخشایش

شور و شوق میان بنده در عالم عرفان ناشی از عشقی دوسویه است. همان‌قدر که سالک برای رسیدن به معشوق حقیقی خویش بیقرار است، خداوند نیز طالب سعادت‌مندی مخلوق خویش و رسیدن وی به منتهای درجاتی است که برای وی ترسیم کرده است. زمانی هم که از بنده اشتباهی سر بزند با بخشایش الهی خویش در پی آن است که وی را دوباره به مسیری بازگرداند که از آن دور افتاده است. این شیوه از احساسات نیز در قرآن کریم دیده می‌شود^{۱۵}. این احساس شوق و بخشایش با اینکه در بسیاری از اشعار مرتبط با خداوند دیده می‌شود، سرایش این غزلیات از بیان گوینده‌ای که موضع برتر و دارد و بنا بر قراین، خداوند است، وجه افتراق آنها با دیگر آثار مشابه است.

غزل ۲۵۷۲ نمونه‌ای از غزلهایی است که صحبت خداوند با بنده در آن از موضع شوق و بخشایش است و حسّ مهر و شفقت گوینده نسبت به مخاطب در سراسر آن جاری است. نگرانی و اضطراب نسبت به بنده‌ای که اسیر دنیا، و از شدّت مشغولیت از یاد خداوند غافل شده است در این شعر موج می‌زند.

جانا به غریستان چندین به چه می‌مانی باز آ تو از این غربت، تا چند پریشانی
 خطاب «جانا» نسبت به مخاطب، خود به حدّ کافی گویای موضع قائل غزل است.

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

خداوند نگران عارفی است که در غریبستان دنیا و در میان غریبانی که از جایگاه والای او بی‌خبرند، گرفتار، و این گرفتاری سبب پریشانی عارف شده است. کلیدواژهٔ «پریشانی» در ادبیات عرفانی در مقابل واژگانی چون جمع و جمعیت قرار می‌گیرد. پریشانی برای سالک و عارف صفتی مذموم است. هجویری صفت «جمع» را چنین شرح می‌دهد:

صوفی آن بود که اندیشهٔ وی با قدم وی برابر بود البته. ای جمله حاضر بود دل آنجا که تن و تن آنجا که دل. قول آنجا که قدم، قدم آنجا که قول و این نشان حضوری بود بی‌غیبت. بر خلاف آنکه گویند: «از خود غایب به حق حاضر» لا بل که «به حق حاضر و به خود حاضر» و این عبارت از جمع‌الجمع است (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۴).

پریشانی و جمعیت از واژه‌های پرکاربرد فرهنگ واژگانی مولوی نیز هست: ناطقه را بند کن و جمع باش گر نه ضمیر تو پریشان شود^{۱۶} پریشان بودن ویژگی طبیعی عالم کثرت است. تنها در خلال تجربهٔ عرفانی است که این پریشانی به جمعیت بدل می‌شود. همان‌طور که در بیت شاهد از غزلیات دیده می‌شود، مولوی سخن گفتن را نیز از اقسام پریشانی می‌داند و هم از این روست که بارها به خاموشی توصیه کرده است.

بازگردیم به غزل. حال باید دید که در این غزل سبب پریشانی چیست.

صد نامه فرستادم صد راه نشان دادم یا راه نمی‌دانی یا نامه نمی‌خوانی
گر نامه نمی‌خوانی خود نامه تو را خواند و راه نمی‌دانی در پنجهٔ ره‌دانی

آیا خداوند در دوران پریشانی بنده از وی غافل بوده است؟ هرگز. خداوند به انواع مختلف و با واسطه و وسایل گوناگون، بندهٔ سرگردان خویش را راهنمایی کرده؛ ولی بندهٔ بیوفای او، شوق الهی را پاسخگو نبوده و به این نشانه‌ها همواره بی‌توجه بوده؛ زیرا بر این گمان بوده است که صلاح خویش را بهتر و بیشتر می‌داند و می‌خواهد. مولوی طی یکی از ترجیعات خویش در دیوان شمس نیز از گفتگوی بنده و خداوند در قالب نامه بهره گرفته است:

نامه رسید ز آن جهان بهر مراجعت برم عزم رجوع می‌کنم، رخت به چرخ می‌برم
گفت که ارجعی شنو باز به شهر خویش رو گفتم تا بیامدم، دلشده و مسافرم...
گفت ازین تو غم مخور، ایمن و شادمان بپر ز آنک رفیق امن شد جان کبوتر حرم^{۱۷}

محتوای نامه خداوند به بنده، جز دعوت به امن و راحت در سایه رحمت پرودگار نیست؛ اما نگرانی سالک در این مسیر، دلبستگی‌هایی است که در کلمه پریشانی خلاصه شده است. سالک اگر این جسارت و این دانش را داشته باشد که گسست از دلبستگی‌ها می‌تواند به امن و آرامش منجر شود، هرگز فرصت استفاده از نامه‌های الهی را از کف نخواهد داد؛ ولی کمتر کسی است که وعده الهی را بشنود و بدان لبیک بگوید. باز آن که در آن محبس قدر تو نداند کس با سنگدلان منشین چون گوهر این کانی ای از دل و جان رسته دست از دل و جان شسته از دام جهان جسته باز آن که ز بازانی هیچ کس به ظرفیتهای خاص هر بنده در رسیدن به پیشگاه الهی آگاه نیست و نشست و برخاست با اهل جهان، جز سنگدلی و تیره‌رایی، حاصلی به همراه ندارد. چنانچه کسی بتواند از دل و جان خویش دست بشوید، همچون بازانی که به ساعد پادشاه مراجعت می‌کرده‌اند به پادشاه حقیقی جهان باز خواهد گشت. این بازگشت می‌تواند اجباری یا اختیاری باشد:

تا کی گریزی از اجل در ارغوان و ارغنون

نک کش‌کشانت می‌برند انا الیه راجعون^{۱۸}

هر سو دوصد ببریده سر در بحر خون زان کر و فر

رقصان و خندان چون شکر ز انا الیه راجعون^{۱۹}

بیت نخست از بازگشتی اجباری سخن می‌گوید که سرنوشت محتوم همه آدمیان است و دیر یا زود رخ می‌دهد. این بازگشت به دلخواه یا کراهت انسان، پایان هر زیستنی است؛ اما بیت دوم از بازگشتی عرفانی سخن می‌گوید که مخصوص کسانی است که پیش از مردن، خویش و هوسهای خویش را بمیرانند. این بازگشت اختیاری است و کسانی که در این راه قدم بگذارند از صمیم دل و جان، شادان و خرسند خواهند بود.

هم آبی و هم جویی هم آب همی‌جویی هم شیر و هم آهوپی هم بهتر از ایشانی
چند است ز تو تا جان تو طرفه تری یا جان آمیخته‌ای با جان یا پرتو جانانی
نور قمری در شب قند و شکری در لب یا رب چه کسی یا رب اعجوبه ربانی

ابیات این بخش، ویژگیهای خاص انسان را یادآور می‌شود و به نوعی به بخش «ضرورت بازشناسی خویشتن وابسته است. این چند بیت در واقع پاسخ به این سؤال احتمالی است که: «چرا قائل غزل، بازگشت را برای انسان ممکن می‌داند؟» پاسخ این

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

است که گویندهٔ غزل، ویژگیهایی در انسان قرار داده است که این بازگشت را ممکن می‌کند. یکی از مهمترین این ویژگیها، اختیاری است که در ابیات پیشین از آن سخن به میان آمد. علاوه بر آن، جامعیت انسان نیز سبب شده است که به تعبیر مولوی، اعجوبه‌ای باشد در میان مخلوقات الهی؛ اعجوبه‌ای که بازگشت اختیاری، مهمترین غایت آن در دیدگاه عرفانی است.

هر دم ز تو زیب و فر از ما دل و جان و سر بازار چنین خوشتر خوش بدهی و بستانی
از عشق تو جان بردن وز ما چو شکر مردن زهر از کف تو خوردن سرچشمهٔ حیوانی
ابیات پایانی، مخاطب غزل یعنی عارف را تا بالاترین درجهٔ ممکن بالا می‌برد که معشوق خداوند شدن است. در این مقام از نازش خداوند و نیاز بنده خبری نیست، بلکه خداوند نهایت شوق خویش را نسبت به بنده بیان می‌کند و به نوعی جایگاه عاشق و معشوق عوض می‌شود و بنده‌بستانی کاملاً خالصانه میان بنده و خداوند برقرار می‌شود که یادآور حدیث قرب نوافل است.

از دیگر غزلیاتی که حسّ شوق و بخشایش در آنها آشکار است می‌توان به غزلهای ۳۰۵۵، ۳۰۵۶ از دیوان غزلیات شمس اشاره کرد.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غزلیات متعددی در دیوان شمس یافت می‌شود که بنا بر تعاریف دقیق اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، عرفانی به شمار هستند. مهمترین ویژگی هر اثر برای اتّصاف به صفت عرفانی بودن، بروز ویژگی وحدانیت و یگانگی در آن است. بنا بر چگونگی نمود این ویژگی است که تجربه عرفانی به دو دستهٔ تجربه آفاقی و تجربه انفسی قابل تقسیم است. تجربه‌های انفسی، آن دسته از تجربه‌هاست که صاحب آن، طی فرایندی مجرد از عالم ماده، وحدت و یگانگی با خداوند را درمی‌یابد.

تجربه انفسی در میان آثار ادبی کمتر جلوه‌گر شده است اما دیوان غزلیات شمس به عنوان یکی از دو اثر سترگ مولوی از تجربه‌هایی از این دست سرشار است که در این پژوهش، این دسته از غزلیات مطالعه شد. از آنجا قائل حقیقی غزلیات انفسی خداوند است، تقسیم‌بندی این پژوهش بر اساس احساس جاری در غزل از جانب گوینده صورت پذیرفته است.

در این پژوهش، بنا بر نوع این احساس، که هر کدام از این احساسات در میان متون

معتبر و بویژه قرآن کریم شاهد مثالهایی متعدد دارد، غزلیات انفسی مولوی در دیوان شمس به چهار دسته تفاخر و هشدار، بازخواست و ملامت، ضرورت بازشناسی خویشتن و شوق و بخشایش تقسیم و غزلی از هر دسته با استفاده از روابط بینامتنی و خاصه بر اساس جهان فکری خود مولوی، تحلیل شد.

یکی از ویژگیهای مشترک تمامی کشف و شهودهای عرفانی، تجربه احساسی مطلق دیگر ضمن مکاشفه است که اساس تقسیم‌بندی تجربیات انفسی است. این احساسات ویژه در این قسم تجربیات آشکارا قابل مشاهده است و مخاطب پس از تجربه هر کدام از این انواع، نوعی هیبت، شکوه، تیمن، خوشایندی و دیگر احساسات خاص را دست کم مدتی با خویش همراه خواهد داشت. از میان دیگر ویژگیهای تجربه‌های عرفانی از آنجا که گوینده اصلی غزلیهای این دسته، خداوند است، ویژگی انفعالی بودن و نظاره‌گر، کاملاً نمایانگر، و شاعر فقط مجرای است که حرف حق به منصه ظهور برسد. این بیان الهی به دلیل نوع خاص خویش، گه‌گاه به لحنی تناقض‌آمیز دست کم به لحاظ این جهانی - نیز می‌رسد که به در عالم عرفان این تناقض کاملاً قابل توجیه است؛ ضمن اینکه در میان نبودن شاعر و سپردن عنان غزل به دست قائل دیگر، مهر تأییدی است بر ویژگی درک وحدانیت (ولو زودگذر) که ویژگی اصلی هر تجربه عرفانی است.

به لحاظ معرفت‌شناختی در غزلیاتی که با محوریت تفاخر و هشدار سروده شده، تأکید گوینده غزل به لحاظ معرفتی بر دشواریهای راه و ضعف بنده است و از همین رو، سعی می‌کند مخاطب گمراه خود را به تواناییهای خداوندی خویش متذکر شود. این تفاخر جنبه‌ای الهی و پیشینه قرآنی دارد و نباید با تفاخرات معمول بین‌انسانی مشتبّه شود. در خلال غزلیات با محوریت بازخواست و تحقیر به لحاظ معرفتی، تأکید گوینده بر غرّه نشدن بنده به تواناییهای خویش است؛ از نظر وی، بنده مسبب اصلی عالم را نشناخته و از همین روست که با غیر دمساز گشته است. مخاطب غزل یعنی شاعر، و به طور کلی، بندگان، توصیه‌های پیشین خالق خیرخواه خویش را نشنیده‌اند و نیازمند تنبّه از جنس الهی هستند، بلکه راه را بازیابند. گوینده غزل در خلال غزلیات با موضوع ضرورت بازشناسی خویشتن، سعی می‌کند مخاطب را دوباره با ارزشهای خویش آشنا سازد و با بیان ویژگیهای برتری که در وی به ودیعه نهاده است، مقدمات رخداد حماسه‌ای عرفانی را در بنده خویش فراهم سازد تا با شکست اهریمنان درونی، باری دیگر خداوند را صدرنشین وجود خویش بخواند و بداند. در غزلیاتی با محور

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

شوق و بخشایش نیز نهایت لطف خالق نسبت به مخلوق جلوه‌گر است. در این غزلیات، خداوند، ضمن نشان دادن مصلح واقعی، بنده خویش را از سر لطف به راه درست هدایت می‌کند و نگران گم شدن او در کوره‌راه‌های عالم است.

پی‌نوشتها

- ۱- سورة ق، آیه ۲۲.
- ۲- سورة حدید، آیه ۵؛ سورة حشر، آیات ۲۲ تا ۲۴؛ سورة غافر، آیه ۱۶.
- ۳- دیوان شمس، غزل ۱۲۵۴.
- ۴- همان، غزل ۲۲۱۷.
- ۵- همان، غزل ۲۳۳.
- ۶- سورة بقره آیه ۲۸؛ سورة یونس، آیه ۱۰۶.
- ۷- سورة قیامت، آیه ۵؛ سورة علق، آیات ۶ و ۷؛ سورة فصلت، آیه ۵۳؛ سورة اسراء، آیه ۷۰.
- ۸- دیوان شمس، غزل ۱۹۵۹.
- ۹- سورة بقره، آیه ۱۵۶.
- ۱۰- دیوان شمس، غزل ۴۶۳.
- ۱۱- همان، غزل ۲۸۲۱.
- ۱۲- همان، رباعی ۱۷۵۹.
- ۱۳- همان، غزل ۷۹۶.
- ۱۴- همان، رباعی ۱۱۱۵.
- ۱۵- سورة بقره، آیه ۱۱۸؛ سورة ابراهیم، آیه ۱۰.
- ۱۶- دیوان شمس، غزل ۱۰۰۵.
- ۱۷- همان، ترجیعات، هجدهم.
- ۱۸- همان، غزل ۱۷۸۸.
- ۱۹- همان، غزل ۱۷۸۷.

فهرست منابع

قرآن کریم

اتو، ردولف؛ *مفهوم امر قدسی*؛ پژوهشی درباره عامل غیرعقلانی مفهوم الوهیت و نسبت آن با عامل عقلانی، ترجمهٔ همایون همتی، تهران: نشر نقش جهان، ۱۳۸۰.

استیس، والتر ترنس؛ *عرفان و فلسفه*؛ ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چ هشتم، تهران: سروش، ۱۳۹۲.



- انصاری، عبدالله بن محمد؛ *منازل السائرین*؛ شرح عبدالرزاق کاشانی، چ سوم، تهران: الزهراء، ۱۳۷۳.
- پالمر، ریچارد ا.؛ *علم هرمنوتیک*؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ هفتم، تهران: هرمس، ۱۳۹۱.
- پترسون، مایکل و ویلیام هاسکر، بروس رایشناخ، دیوید بازیجر؛ *عقل و اعتقاد دینی*؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ پنجم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
- پراودفوت، وین؛ *تجربه دینی*؛ ترجمه عباس یزدانی؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
- پورنامداریان، تقی؛ *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی*؛ چ چهارم، تهران: سخن، ۱۳۸۸.
- جیمز، ویلیام؛ *تنوع تجربه دینی*؛ ترجمه حسین کیانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۱.
- رحیمی زنگنه، ابراهیم؛ «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی از نگاه مولوی»؛ *پژوهش‌نامه نقد ادبی*، س سوم، ش ۱، ۱۳۹۳: ص ۱۷-۳۰.
- شجاعی زنجانی، محمد؛ *مبانی نظری تزکیه*، جلد اول، چ سیزدهم، تهران: سروش، ۱۳۹۳.
- شیروانی، علی؛ *مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی آرای ابن عربی و ردولف اتو*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- طاهری ماه‌زمینی، نجمه و احمد امیری خراسانی؛ «بررسی انواع مکاشفات عرفانی در مثنوی معنوی» *مجله شعرپژوهی*، ش ۱۶، ۱۳۹۲؛ ص ۸۳-۱۰۲.
- کاشانی، عزالدین محمود؛ *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*؛ به تصحیح جلال‌الدین همایی، چ چهاردهم، تهران: زوار، ۱۳۸۹.
- کاکایی، قاسم؛ «تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک‌های بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی»؛ *مجله انجمن معارف اسلامی*، ش ۱، ۱۳۸۳؛ ص ۹-۴۲.
- کی‌یرکگور، سورن و جمعی از نویسندگان؛ *سیری در سپهر جان: مقالاتی و مقولاتی در معنویت*؛ ترجمه مصطفی ملکیان، چ پنجم، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۵.
- گادامر، هانس گئورگ؛ *هرمنوتیک، زبان، هنر*؛ ترجمه عبدالله امینی؛ تهران: پرسش، ۱۳۹۵.
- لان، کریس؛ ویتگنشتاین و گادامر؛ به سوی فلسفه پساتحلیلی؛ ترجمه مرتضی عابدینی‌فرد، چ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۵.
- محمدی آسیابادی، علی؛ *مولوی و اسرار خاموشی: فلسفه، عرفان و بوطیقای خاموشی*؛ تهران: سخن، ۱۳۹۰.

— واکاوی تجربه‌های عرفانی انفسی در دیوان غزلیات شمس بر مبنای نظریهٔ هرمنوتیک گادامر

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد؛ *کلیات شمس تبریزی*؛ تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ پنجم، تهران: علم، ۱۳۸۰.

-----؛ *فیه ما فیه*؛ تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.

-----؛ *مثنوی معنوی*؛ تصحیح رینولد نیکلسون، با مقدمهٔ عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: صدای معاصر، ۱۳۸۷.

نجم رازی، عبدالله بن محمد؛ *مرصادالعباد*؛ به اهتمام محمدامین ریاحی، چ چهاردهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.

نیچه، فریدریش ویلهلم و جمعی از نویسندگان؛ *هرمنوتیک مدرن*؛ ترجمهٔ محمد نبوی، بابک احمدی و مهران مهاجر، چ دهم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۳.

واینسهایمر، جوئل؛ *هرمنوتیک ادبی فلسفی و نظریهٔ ادبی*؛ مروری بر *آرای گادامر در گسترهٔ هرمنوتیک*؛ ترجمهٔ مسعود علیا، تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.

وکیلی، هادی؛ «چیستی و ویژگیهای تجربهٔ عرفانی»، *حکمت معاصر*، ش ۲: ص ۱۰۷-۱۱۹.

ولیئی محمدآبادی، قربان؛ *بررسی و تحلیل صور و اسباب خاموشی در متون عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم*؛ مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی، راهنما: غلامحسین غلامحسین‌زاده، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکدهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۹.

ولیئی محمدآبادی، قربانی؛ «چیستی خاموشی ضمیر»؛ *پژوهشنامهٔ عرفان*، ش ۶، ص ۱۴۳-۱۷۱.

۲۰۵ هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان؛ *کشف‌المحجوب*؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چ پنجم: سروش، ۱۳۸۹.