

بررسی مفهوم «حس دیگر» در مثنوی از دید تطبیقی (در حکمت، عرفان و اسطوره)

زهرا پارساپور

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

حکما و فلاسفه از دیرباز در کنار تجربه‌های حسی، تجربه‌های ذهنی و عقلانی (شهود عقلانی) و تجربه‌های وجدانی (درون بینی) را نیز از منابع معرفتی انسان ذکر کرده‌اند. مولوی نیز در مثنوی معنوی علاوه بر پنج حس ظاهری که از منابع اولیه ادراک، مشترک میان انسان و حیوان هستند، معتقد به وجود پنج حس دیگر در وجود انسان است. این پنج حس درونی که با تعبیر گوناگون از آن یاد می‌کند با پنج حس باطنی که حکما از جمله بوعلی سینا از آن نام می‌برند متفاوت است. این پنج حس در همه افراد فعال نیست و شخص باید با تحمل ریاضتها و تزکیه نفس آنها را در خود فعال سازد. در این صورت می‌تواند چیزهایی را ببیند و بشنود و حس کند که دیگران با این حواس ظاهری قادر به درک آنها نیستند. در تفسیر جواهرالاسرار و زواهرالانوار درباره راه تبدیل حس چنین می‌خوانیم:

پس اگر می‌خواهی که در روز نشر از روی صرافان بازار حشر شرمسار نشوی... مس حس ابدان بر کیمیای اهل عرفان مشرف ساز و نقد قلب و

روان خود در بوته مجاهدت بگداز تا از تأثیر نظر اهل اسرار زر خالص
تمام عیار شوی. (خوارزمی، ۱۳۸۴: ج ۳: ۹۱۴)

و در جای دیگر می‌گوید:

بدانید که حواس ظاهر بند حواس باطن است. تا این حواس را از احساس
باز ندارید هرگز دیده جان بینای جمال جانان نشود و هرگز گوش غیبی
شنوای اسرار نهان نگردد. (همان: ۴۳۳)

حاج ملاهادی سبزواری به حضور این پنج حسن دیگر در روایات و احادیث
اشاره می‌کند:

و حضرت مصطفی از آن بصر خیر داد در حق خود که «زُوتَ لِي الْأَرْضِ
فَأَرَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا» و از آن سمع فرمود: «أُطْتُ السَّمَاءَ وَحَقُّ لَهَا أَنْ
تَأْطَّ مَا فِيهَا مَوْضِعُ قَدَمِ الْأَوْ فِيهَا مَلَكٌ رَاكِعٌ أَوْ سَاجِدٌ.» و از آن شم خیر
داد که: «أَنْتِي أَجْدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمِينِ.» و ورثه را اغراء فرموده که
«إِنَّ اللَّهَ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفْحَاتُ الْأَفْتَعْرِضُوا لَهَا» و از آن ذوق در حق فرمود
که «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمَنِي وَ يُسْقِينِي» و از آن لمس خیر داد که «وَضَعَّ
اللَّهُ بَكَتْفِي يَدَهُ فَأَحْسَسَ الْقَلْبُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيَيْ.» (ملا هادی سبزواری،
۱۳۷۴: ج ۱: ۵۰).

مولوی در جای جای مثنوی به مناسبت‌های مختلف به وصف این حسن دیگر و
ویژگی‌های آن پرداخته است. خصوصیات آن که مولوی برای این پنج حسن دیگر در
مثنوی برمی‌شمارد عبارتند از:

۱- حواس ظاهری، در مقایسه با حواس دیگر مثل مس در مقابل زر
بی‌ارزشند:

پنج حسی هست جز این پنج حسن

آن چو زر سرخ و این حسها چو مس

اندر آن بازار کایشان ماهرند

حسن مس را چون زر کی خرند

(۵۰/۲)

۲- غذای حسن ظاهر ظلمت است و غذای حسن دیگر نور:

۱۴۳ بررسی مفهوم «حسن دیگر» در مثنوی ...

حسن ابدان قوت ظلمت می خورد
حسن جان از آفتابی می چرد
(۵۱/۲)

۳- این پنج حسن دیگر قادر به مشاهده هر دو عالم است.
مر دلم را پنج حسن دیگرست
حسن دل را هر دو عالم منظر است
(۳۵۵۱/۲)

۴- حسن دیگر، نردبان آسمان است.
حسن دنیا نردبان این جهان
حسن دینی نردبان آسمان
(۳۰۳/۱)

۵- سلامت حسن دیگر منوط به لطف الهی و نیز ویرانی بدن (حواس ظاهری) است.

صحت این حسن بجویند از طیب
صحت آن حسن بخواهید از حبیب
صحت این حسن ز معموری تن
صحت آن حسن ز ویرانی بدن
(۳۰۴/۱)

۶- حسن دیگر برخلاف حسن ظاهر، تو را به نور و مشرق هدایت می کند:
حسن خفاشت سوی مغرب دوان حسن در پاشت سوی مشرق روان
(۴۷/۲)

۷- چشم حسی بدون هدایت چشم دیگر (نور حق) ناکار آمد است.
چشم حسن، اسب است و نور حق سوار
بی سواره اسب خود ناید به کار
(۱۲۸۶/۲)

۸- نور حسن (مربوط به حسن ظاهر) ما را به خاک، و نور حق (مربوط به چشم

۱۴۴ نمرنگ، ویژه‌نامه مولوی

دیگر) ما را به آسمان هدایت می‌کند:

نور حسّی می‌کشد سوی ثری

نور حقش می‌برد سوی علی

(۱۲۹۴/۲)

۹- چشم حس تنها ظاهر را می‌بیند ولی چشم دیگر تمام حقیقت را:

چشم حس همچون کف دست است و بس

نیست کف را بر همه او دسترس

چشم دریا دیگرست و کف دگر

کف بهل وز دیده دریا نگر

(۱۲۶۹/۳)

۱۰- چشم دیگر (چشم صفی) قادر است به اسرار پی ببرد:

دل ببیند سر بدان چشم صفی

آن حشایش که شد از عامه خفی

(۱۳۵۷/۴)

۱۱- حس ظاهر حجاب آن حس دیگرست:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید

پنبه آن گوش حس گوش سرست

تا نگردد این کر، آن باطن کرست

بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید

تا خطاب ارجعی را بشنوید

(۵۶۶/۱)

در عین حال این حجاب و خاشاک حسّ ظاهری به دست عقل برداشته می‌شود:

حسّ ها و اندیشه بر آب صفا

همچو خس بگرفته روی آب را

۱۴۵ بررسی مفهوم «حس دیگر» در مثنوی ...

دست عقل آن حس به یک سو می برد

آب پیدا می شود پیش خرد

۱۲- حس ظاهری در مقایسه با عقل کلی کور و جاهل است و باید آن را رها

کرد و حس دیگر را به دست آورد:

پیش شهر عقل کلی این حواس

چون خران چشم بسته در خراس

(۵۲۳/۳)

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر

کین سخن را در نیابد گوش خر

(۱۰۲۸/۱)

۱۳- تقوا، عقل را حاکم و حواس ظاهر را محکوم می سازد:

چون که تقوا بست دو دست هوا

حق گشاید هر دو دست عقل را

پس حواس چهره محکوم تو شد

چون خرد سالار و مخدوم تو شد

(۱۸۳۱/۳)

۱۴- وحی را گوش دیگر می شنود نه گوش حسی: *فریبگی*

پس محل وحی گردد گوش جان

وحی چه بود گفتنی از حس نهان

گوش جان و چشم جان جز این حس است

گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است

(۱۴۶۱/۱)

مولانا از این حواس با تعبیر گوناگون در این ابیات یاد می کند: حس زر، حس

جان، حس دیگر، حس درپاش، حس دین و... اما نکته قابل توجه این است که با

وجود آنکه مولانا قایل به پنج حس دیگر شده است، در ابیاتی ملاحظه می کنیم که

او این پنج حس را در یک حس که معمولاً چشم یا گوش است خلاصه می کند.

هرچند در بعضی تفاسیر ارتباط حواس و تبدیل آنها به یکدیگر را به حس ظاهر نسبت داده‌اند، باید گفت که حس حیوانی در شرایط عادی قادر به انجام چنین کاری نیست و هر یک از حواس فقط از عهدهٔ درک محسوساتی بر می‌آیند که به آن حس تعلق دارد. گوش نمی‌تواند دیدنیها را ادراک کند و چشم نمی‌تواند بوییدنی‌ها را مدرک باشد. مولوی در مثنوی این عجز حواس ظاهر را در ابیاتی چند بیان داشته است.

چشم بستنی گوش می‌آری به پیش
تا نمایی زلف و رخساره بتیش
گوش گوید من به صورت نگروم
صورت از بانگی زند من بشنوم
عالم من لیک اندر فن خویش
فن من جز حرف و صوتی نیست بیش
هین بیا بینی، بین این خوب را
نیست در خور بینی این مطلوب را
گر بود مشک و گلابی بو برم
فن من اینست و علم و مخبرم

(۲۳۸۸/۴)

اما زمانی که یکی از حواس ما به تعبیر مولانا مبدل شود و بتواند غیر محسوسات را ادراک کند، خواهد توانست سایر حواس را نیز به غیب مطلع سازد و از قید محسوسات مادی رها گرداند. در این جاست که مولانا بیان می‌دارد که این پنج حس ما، به یکدیگر مرتبط هستند و تقویت یک حس موجب تقویت حس دیگر می‌شود. از سویی این حواس دیگرگون شده که به یکدیگر پیوسته‌اند به منشأ واحدی متصل هستند که همان روح کلی است. از این رو می‌توانند ادراکات مشترکی داشته باشند، جایگزین یکدیگر شوند و حتی تبدیل به یک حس واحد گردند. مولوی از تبدیل حواس به یک حس واحد یعنی چشم چنین می‌گوید:

پس بدانی چون که رستی از بدن

گوش و بینی چشم می‌داند شدن

راست گفتست آن شه شیرین زفان

چشم گردد مو به موی عارفان

(۲۴۰۱/۴)

(منظور از شه شیرین زفان، بایزید بسطامی است که گفته است: «الایصیرالرجل من العارفین حتی یصیر کل شعر منه عینا» (زمانی، ۱۳۷۵: ج ۴: ۶۸۸) در جای دیگر مثنوی می‌خوانیم:

پنج حس با یکدیگر پیوسته‌اند

ز آنکه این هر پنج ز اصلی رسته‌اند

قوت یک، قوت باقی شود

مابقی را هر یکی ساقی شود

دیدن دیده فزاید نطق را

نطق در دیده فزاید صدق را

صدق بیداری هر حس می‌شود

حس‌ها را ذوق مونس می‌شود

چون یکی حس در روش بگشاد بند

مابقی حس‌ها همه مبدل شوند

چون یکی حس غیر محسوسات دید

گشت غیبی بر همه حس‌ها پدید

(۳۲۳۶/۲)

چنان‌که بیان شد، این حس واحد که جایگزین همه حواس دیگر است غالباً چشم است. در ترجیح چشم بر گوش در مثنوی نکته ظریفی وجود دارد. گوش بیشتر نقش واسطه را در دریافت علوم نقلی دارد و شخص را به مرحله علم‌الیقین می‌رساند اما چشم بی‌واسطه سالک را به شهود و کشف حقایق می‌خواند و او را به مرحله حق‌الیقین می‌کشاند ازین‌رو چشم در دیدگاه عرفان بر گوش ترجیح دارد.

هر جوابی کان ز چشم آید به دل

چشم گفت از من شنو آن را بهل

گوش دلاله است و چشم اهل وصال
چشم، صاحب حال و گوش، اصحاب قال
در شنود گوش تبدیل صفات
در میان دیده‌ها تبدیل حال
(۸۵۷/۲)

در دیدگاه مکتب کلامی چون اسماعیلیه که اساس آن بر تعلیم و آموختن علم از انبیا و اولیای الهی است گوش بر چشم ترجیح داده می‌شود ناصر خسرو در زاد/المسافرین این مطلب را به‌صراحت بیان می‌کند:

«پس گوئیم که این دو حاست (شنوایی و بینایی) مر نفس مردم را شریفتر دیگر حواس است از بهر آنکه رسیدن به علم که کمال او بدان است بدین دو آلت است و زین دو آلت مر او را سامعه شریفتر است از قوت باصره از بهر آنکه مردی از مادر بی‌حاست بیننده زاید، مر نطق را به حاست سمع بیابد و به بسیار علم رسد چون حاست شنونده‌اش درست باشد.»
(ناصر خسرو، بی تا: ۲۰)

چشم نه فقط در مثنوی، بلکه در بسیاری از متون دینی، عرفانی و اسطوره‌ای ما جایگاه ویژه‌ای دارد و مرکز ادراکات شهودی و غیبی به‌شمار می‌آید. چشمی که برای درک حقایق بصیرت یافته و به جهان غیب راه پیدا کرده است. در قرآن مجید از گمراهان به افرادی کور تعبیر شده است که در هر دو دنیا از درک حقایق عاجزند. «من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلاً» (اسراء ۷۲) در تفسیر ابوالفتوح رازی ذیل این آیه آمده است:

اگر گویند مراد از اعمی در هر دو جایگاه اعماء بصر است یا اعماء قلب یا حقیقت یا کنایت جواب گوئیم به هیچ وجه اعمی اول نشاید تا آفت عین باشد که ناینیایی بود برای آن که آفت از جهت خدا بود یا از جهت غیر و نشاید که خدا او را از جهت غیر مؤاخذه کند. پس اعمی اول را معنی غفلت بود و تغافل از نظر و تفکر در آیات و بینات و اعلام معجز است و ادله موصوله معرفت... و هذا من عمی القلب لان الجاهل الغافل یسمی اعمی القلب. اما عمای دوم در او وجهی بیان کردیم که ضلالت است از طریق بهشت و ثواب. (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸: ج ۷: ۲۶۱)

بررسی مفهوم «حس دیگر» در مثنوی ... ۱۴۹

در آیات دیگر قرآن نیز به گونه‌ای مشابه به چشم دیگر و قلب و گوش دیگر اشاره شده است: «أفرايت من اتخذ الهه هواه و اضله الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوه»
در ادعیه و مناجاتهای منقول از ائمه معصوم نیز می‌توان در این زمینه نمونه‌هایی را ذکر نمود:

«الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تحرق ابصار قلوبنا حجب النور» (مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه، ۱۳۶۴: ۱۵۹)

در عرفان اصطلاحات شهود، عین الیقین، لقاء الله، مشاهده حقیقت، بینش، بصیرت و... به گونه‌ای ادراک غیبی را به چشم دیگر نسبت می‌دهند. چشم سر یا چشم دیگر در علم کلام نیز در مبحث رؤیت حق مطرح می‌شود و این موضوع که رؤیت خداوند در جهان آخرت با چشم سر صورت می‌گیرد یا چشم سر مورد اختلاف فرق اسلامی است. برای مثال معتزله به این امر معتقدند که خدا را با چشم ظاهر نمی‌توان دید، با این همه در کیفیت دیدار او با شهود دل اختلاف دارند. ابو هذیل علاف و بیشتر معتزله می‌گویند که خدا را به بینش دلها می‌توان دید یعنی به این وسیله او را می‌توان شناخت. (ابوالحسن اشعری، ۱۳۶۲: ۱۱۳)

در ادبیات نیز شاعران با تعبیر گوناگون به وجود چشم دیگر اشاره کرده‌اند:

چشم دل باز کن که جان بینی

آنچه نادیدنی است آن بینی

(هاتف اصفهانی، ۱۳۴۹: ۲۷)

به چشم عقل در این رهگذار پر آشوب

جهان و کار جهان بی ثبات و بی محل است

(حافظ، دیوان، ۱۳۲۰: ۳۲)

دیدن روی تورا دیده‌ی جان بین باید

وین کجا مرتبه‌ی چشم جهان بین منست

(همان، ۳۷)

دید پیمبر نه به چشمی دگر

بلکه بدین چشم سر این چشم سر

(نظامی، مخزن الاسرار، ۱۳۷۲: ۸)

به چشم نهران بین نهران جهان را

که چشم عیان‌بین نبیند نهران را

(ناصرخسرو، دیوان، ۱۳۸۴: ۴)

ور به چشم عقل بگشایی نظر

عشق را هرگز نبینی پا و سر

.....



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

به درک معقولات نیست و به عقل فعال نیاز دارد ناشی از عجز نفس نیست؛ بلکه از محدودیتهایی ناشی می‌شود که قید تن برای او ایجاد کرده است. او معتقد است: «تا زمانی که قلب قاسی بگری در تن است ممتنع است که عقل فعال را دفعتاً قبول کند... اگر نفس و از بدن و عوارض آن خلاصی یافت آنوقت رواست که به عقل فعال اتصال یابد آن هم از نوع اتصال تام و در آنجا جمال عقلی و لذت سرمدی را دریابد.» (ابن‌سینا، ۱۳۴۸: ۲۵۷)

ابن‌سینا در کنار این عقول چهارگانه قایل به عقل دیگری به نام عقل قدسی است. این عقل از جنس عقل بالملکه است اما بالاتر از آن. کسی به این عقل دست می‌یابد که قوه حدس در او بسیار شدید باشد یعنی از شدت صفا و شدت اتصال به عقل فعال و مبادی عقلیه دائماً حدس را به کار برد و صورتهایی که در عقل فعال است در نفس او نقش ببندد و به او افاضه شود. در حقیقت حدس در او جایگزین اندیشه می‌شود. فرق حدس با اندیشه در این است که حدس نیازی به یافتن حد واسط ندارد و حد واسط به او افاضه می‌شود در حالی که در تأمل و اندیشه شخص باید خودش حد وسط را کسب کند. حد وسط یعنی مقدمات رسیدن به موضوع. مثلاً اگر درباره کسوف می‌اندیشیم باید علم نجوم را که حد وسط است بدانیم. (سیاسی، ۱۳۳۳: ۱۱۶)

ابن‌سینا استعداد حدس را در افراد کما (از لحاظ تعداد دفعات) و کیفاً (از لحاظ سرعت و مدت زمان حدس) متفاوت می‌داند. ممکن است شخص به حدی برسد که در همه امور قادر به حدس باشد، به گونه‌ای که در اثر شدت صفا و شدت اتصال به مبادی عقلی تأیید نفس شده باشد و دائم حدس استعمال کند و از عقل فعال دائم‌القبول باشد. این قوه را قوه قدسی می‌نامند که بالاترین و برترین مرتبه قوای نفس بشری است. (ابن‌سینا، ۱۳۴۸: ۲۵۹)

از آنچه که گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که راه رسیدن به معقولات و ادراکات عقلانی در انسانهای عادی، اندیشه و تعقل است که در حقیقت، اتصالی موقت است که با عقل فعال برقرار می‌گردد و نیاز به قوای مدرکه از جمله حواس ظاهری و نیز حد وسط وجود دارد اما در اولیا و انبیای الهی به واسطه شدت صفا و از میان

رفتن محدودیت‌های تن این اتصال، دائمی است و آنان بدون نیاز به حد واسط و قوای مدرکه، قادر به درک حقایق هستند.

اما به‌راستی ماهیت این عقل فعال چیست؟ بعضی عقل فعال را که بیرون نفس انسان قرار دارد خداوند می‌دانند و بعضی دیگر مانند فارابی، عقل فعال را مخلوق خدا و گروهی دیگر آن را جبرئیل قلمداد می‌کنند. ابن‌سینا عقل فعال را همان عقل دهم می‌داند که عالم کون و فساد، صادره از اوست. همین‌طور او عقول ده‌گانه را یکی می‌داند و تقسیم‌ناپذیر و گوناگونی آنها را عرضی ذکر می‌کند.

اشتراک دیدگاه ابن‌سینا و دیدگاه عرفانی مولوی

با توجه به آنچه که درباره حس دیگر از دیدگاه مولانا بیان کردیم و نیز مطالبی که درباره عقل قدسی از نظرگاه ابن‌سینا ذکر شد می‌توان اشتراکاتی را میان این دو یافت. پیش از ورود به این بحث لازم به ذکر است که غرض از بیان اشتراکات میان این دو دیدگاه به‌هیچ‌وجه یکی دانستن آنها نیست بلکه هدف مقایسه دیدگاه بوعلی و دیدگاه عرفانی و نزدیک نمودن این دو دیدگاه است. ابن‌سینا معتقد است قوای ظاهری و باطنی ما واسطه‌هایی هستند که می‌توانند برای اتصال ما با عقل فعال و دستیابی به حقایق محدودیت ایجاد کنند. اما اگر انسان بتواند این واسطه‌های نامطمئن را (به دلیل خطاپذیری و محدودیت) کنار بگذارد، نفس ناطقه مستقیماً به عقل فعال یا به تعبیر ابن‌سینا عقل کلی مرتبط می‌گردد و انسان قادر خواهد بود از طریق حدس به حقایق دست یابد. حدس ابن‌سینا را می‌توان با حس دیگر مولوی مقایسه نمود. از نگاه مولانا نیز راه دستیابی به عالم غیب فعال شدن حس دیگر است و راه دستیابی به آن تخریب تن و تعطیل حواس ظاهره است چرا که خطا و محدودیت حواس در خطای ادراک ما تأثیرگذار خواهد بود:

حس دنیا نردبان این جهان

حس دینی نردبان آسمان

صحت این حس بجوید از طیب

صحت آن حس بخواهید از حیب

صحت این حس ز معموری تن

صحت آن حس ز ویرانی بدن

(۳۰۳/۱)

ابن سینا عقل فعال را به آتشی تشبیه می‌کند همه از او روشنی می‌گیرند. اگر ما حس دیگر را به چشم دیگر تعبیر کنیم (چنان‌که پیش از این به آن اشاره شد) عقل فعال به منزله نور برای آن چشم خواهد بود که با آن قادر است به درک حقایق برسد. تعبیری که ابن سینا از عقل فعال دارد (یعنی آتش) از جهاتی بسیار زیاتر و رساتر است که در بررسی حس دیگر از نگاه اسطوره‌ای به آن خواهیم پرداخت.

حس دیگر در متون عرفانی و نمادپردازی‌های عارفانه

آنچه بوعلی درباره عقل قدسی و نحوه اتصال آن به عقل فعال بدون نیاز به حد واسط و تعلیم و تعلم گفت به نوعی در حکمت اشراق نیز مشاهده می‌شود. پورنامداریان ضمن بررسی آثار سهروردی درباره کیفیت و صور تجارب عرفانی و معرفت قلبی — که همان معرفت نبوی است — و نیز اشراق نور حق تعالی به نفس — که همان فیض خرّه است — بحث می‌کند و معتقد است که سهروردی خرق عادت و انذار از مغیبات و اطلاع به علوم را بدون استاد، منحصر به انبیا نمی‌داند و برای اولیا و بزرگان نیز ممکن می‌شمارد (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۰۳) پورنامداریان همچنین داستانهای رمزی متعددی را بیان می‌کند که در آن عقل فعال به اشکال و اسامی گوناگون در سفرهای روحانی و تجربه‌های عرفانی بر سالک ظاهر شده است. در داستانهایی چون *حی بن یقظان* ابن سینا، *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل* و *قصه الغریبه الغریبه سهروردی*، *سیرالعباد الی المعاد سنایی* عقل فعال به شکل پیری ظاهر می‌گردد و در *سلامان و ابسال جامی* در چهره ملک یونان. در کتب متعدد صوفیه مشایخ، او را به شکل خضر مشاهده می‌کنند. (همان، ۳۲۶+) در بررسی منظومه *سیرالعباد، الی المعاد* ارتباط روشنی میان عقل فعال، پیر و حس دیگر می‌توان یافت. از آنجا که بیان این مطلب با مبحث بررسی حس دیگر در اسطوره مرتبط است در پایان توضیحات مربوط به اسطوره به آن می‌پردازیم.

دگرذیسی حواس ظاهری به حواس فراحسی، در انسان نورانی که نجم کبرا آن را توصیف می‌کند نیز مشاهده می‌شود. اما او میان ادراک رؤیابینانه و آزموده عرفانی (ذوق) تفاوتی قایل است:

«اما فرق در این است که ادراک رؤیابینانه نشان از گشودن چشم درونی با کنارزدن پرده‌ای که آن را تاریک کرده است، دارد. در حالی که آزموده عرفانی (ذوق) از دگرذیسی هستی و روح فرا می‌آید... این دگرذیسی، دگرذیسی اندامهای ادراک حسی را در پی دارد. حواس پنج‌گانه به حس‌های دیگری تبدیل می‌شوند.» (کربن، ۱۳۸۳: ۱۲۲)

حواس ظاهری در ادراک رؤیابینانه که شخص مشاهده می‌کند سرچشمه انگاره‌ها و چهره‌هایی هستند. به تعبیری دیگر حس بینایی حکم سگ شکاری برای شکارچی خرد را دارد که به کمک او معانی را به دام می‌افکند اما کم‌کم خرد در می‌یابد که نباید به داده‌های رسیده از حواس مادی اعتماد کند بلکه باید بدون میانجی و مستقیماً با کمک حواس فراحسی یا حس غیبی به درک معانی بپردازد و از آن به بعد راستی‌های مینوی با رنگها بر او نمود پیدا می‌کنند. (برگرفته از همان، ۱۲۳)

در الانسان الکامل، نسفی خواب راست، وجد، وارد، الهام علم لدنی را راههای کسب علم و معرفت سالک از جهان غیبی می‌داند اما او نیز مانند دیگر بزرگان میان آنها تفاوت قایل است:

«این معنی در خواب بسیار کس باشد اما در بیداری اندک بود زیرا در خواب حواس معزول باشد و کدورتی که به واسطه حواس و غضب و شهوت باطن را حاصل آید کمتر بود... پس خلوت و عزلت و ریاضات و مجاهدات سالکان از آن جهت آید که بدن ایشان در بیداری هم چون بدن آن کسان باشد که در خوابند بلکه پاکتر و صافی‌تر.» (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۱۴)

با توجه به آنچه بیان شد درمی‌یابیم که منظور عرفا — از جمله مولوی — از بیان مشاهده با چشم دیگر ادراکی از نوع ذوق و تجربه عرفانی است که لازمه آن تخریب حواس ظاهری از راه تحمل ریاضت و تزکیه نفس است.

حس دیگر در نمادپردازی‌های اسطوره‌ای از دیدگاه تطبیقی

در اسطوره نیز مانند عرفان، حس دیگر بیشتر به عضو چشم نسبت داده می‌شود. چشم در اسطوره‌ها و ادیان مختلف به نوعی با مفهوم علم و آگاهی پیوند خورده است. گاه تعدد چشمها دلیل بر گستره وسیع آگاهی است و گاه تنها وجود یک چشم به عنوان چشم سوم (third eye) بیانگر دستیابی آن موجود اسطوره‌ای به جهان دیگر و افقی وسیعتر است که این امر به خصوص در اسطوره‌های شرقی قابل ملاحظه است. در اسطوره ایرانی خدای بزرگ میثرا (= مهر) هزار چشم و هزار گوش دارد. (یاحقی، ۱۳۶۹: ۴۵) این بدان معنی است که هیچ‌کس نمی‌تواند خطای خود را از این خدا بپوشاند و از عواقبش بگریزد چرا که حضور این چشمهای متعدد موجب احاطه علم و معرفت او بر جهان هستی می‌شود.

در عرفان نیز، سالک بعد از رهایی از محدودیت جسم و بدن و بسته شدن چشم سرش، سراسر وجودش چشم می‌گردد و این امر به معنی دست‌یابی او به هر آن چیزی است که نادیدنی است:

راست گفته است آن شه شیرین زفان

چشم گردد مو به موی عارفان

(مثنوی، ۲۴۰۱/۴)

چون همه تن دیده می‌بایست بود و کور گشت

این عجایب بین که چون بینا و نابینا شدم

(دیوان عطار، ۳۶۳)

چنان‌که ملاحظه گردید در قرآن، کوری چشم با غفلت و ناآگاهی پیوند خورده است. در انجیل نیز چشم، دروازه ورود نور به درون انسان است. در انجیل متی می‌خوانیم:

«چشم روشنی جسد است پس هرگاه چشم تو مجرد باشد همگی جسمت

روشن خواهد بود ولیکن اگر دیده تو فاسد باشد تمام بدنت تاریک خواهد

بود.» (متی، ۶/۲۴)

در پانیشاد بارها و بارها به ارتباط چشم، دانایی و معرفت و آتش پرداخته شده

است که در این جا چند مورد از آن را ذکر می‌نماییم:

«سه آتش در بدن می‌باشد، یکی آتش گیان که نور معرفت است، دوم آتش بینایی که نور چشم باشد، سوم آتش معده که حرارت غریزی باشد. آتش بینایی، بیننده صورتهاست و آتش گیان که نور معرفت است، عملهای نیک و بد را می‌سوزاند. هیچ نمی‌گذارد... پنج حس ظاهر به منزله ظروف عمل قربانند و دیدن و شنیدن و بویدن و لامسه و ذائقه به منزله پنج چیزی که در آتش بیندازند.» (وینیشاد، ۱۳۵۶: ۴۳۵)

عبارت آخر این بند را می‌توان با آنچه در مثنوی درباره تعطیل حواس ظاهر بیان شده است مقایسه نمود، ضمن اینکه تشبیه و یا تعبیری که ابن‌سینا از معرفت به شکل آتش و نور نموده است در این عبارت نمود دارد. در *وینیشاد* شهود خداوند با چشم دانایی صورت می‌گیرد و انسانیت انسان به داشتن این چشم است نه چشم ظاهر:

او را با چشم دانایی توان دید که آن ذات عین دانایی است. آدم همان است که به چشم دانایی ببیند نه به چشم ظاهر و خدای در دانایی باشد و همین دانایی عین خداست. (وینیشاد، ۱۳۵۶: ۳۹۲)

در اساطیر هندی چشم آگاهی یا خرد چشم سوم است که بر روی سینه و گاه بر روی پیشانی، میان دو ابرو به تصویر کشیده می‌شوند. شیوا، یکی از خدایان سه‌گانه هندوها که هم مظهر نابودی و فناست و هم تولید مثل و تناسل، دارای چشم مرکزی است که از آن آتشی متصاعد می‌شود که یکی از پنج سر برهما را می‌سوزاند. چشم سوم در سنت هندی‌ها چشم خرد (Jnana-chaksu) نامیده می‌شود. این چشم که در فرهنگ بودایی چشم دهرمه نامیده می‌شود، در محدوده وحدت و کثرت، خلأ و ملأ قرار دارد و باعث می‌شود که آنها را همزمان درک کنیم. این چشم در واقع اندام درون بینی است و در نتیجه چشم دل را آشکار می‌کند. (آلن گریان، ۱۳۸۴: ج ۲: ۵۱۲) در تصاویر این چشم مثل یک گوهر روی پیشانی بودا نقش بسته است.

چشم سوم در اساطیر مصر باستان به شکل مار کبرای مادینه (uraeus) از پیشانی کلاهی خود بیرون زده به دور کلاه خود جنگاوران پیچیده است، (مونیک

دوبوکور، ۱۳۷۳: ۴۶) در پیکرنگاری هندی‌ها و شرق آسیا به شکل یک خال، چشم یا یک علامت بر روی پیشانی خدایان یا مخلوقات هدایت شده و تعدادی از عالمان و مرتاضان قرار می‌گیرد.

در فرهنگ نمادها دو چشم صورت به خورشید و ماه مرتبط است و چشم سوم با آتش مرتبط دانسته شده است. نگاه چشم سوم همه چیز را به خاکستر تبدیل می‌کند یعنی در زمان حال بدون بعد، آنچه ظاهر است نابود می‌کند. (آلن گر بران، ۱۳۸۴: ج ۲: ۵۱۲) چنانکه ملاحظه شد از چشم سوم شیوا نیز آتشی متصاعد می‌شود. این ویرانی و سوزاندگی شیوا بی‌شک با تولد و تناسل دوباره‌ای همراه است چرا که او هم خدای فناست و هم خدای تولد، همان اتفاقی که در وجود سالک می‌افتد. نخست به تخریب حس ظاهر و بدن می‌پردازد و سپس بصیرت و حیاتی تازه می‌یابد. چنانکه ملاحظه شد مولوی نیز صحت آن حس را منوط به ویرانی بدن می‌داند.

تخریب حس ظاهر می‌تواند تأویل یا تعبیری دیگر نیز داشته باشد. به این معنی که همه حواس، ما را نسبت به دنیای محسوسات بیرونی مطلع می‌سازد و زمانی که ما این حواس را تعطیل می‌کنیم، با چشم سوم یا چشم دیگر خود به دنیای درونمان که به تعبیر مولا امیرالمؤمنین عالمی اکبر است فرو می‌رویم. در حقیقت شهود و ادراک از طریق بستن حواس مرتبط با جهان محسوسات بیرونی و سیر در جهان درون صورت می‌گیرد. چیزی که در عرفان ما نیز سابقه دارد و در کنار سیر آفاق، سیر انفس نیز مطرح می‌شود. عین القضات می‌گوید: راه طالب، خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند. و فی انفسکم افلاتبصرون (عین القضات، ۱۳۷۳: ۲۳) نسفی نیز می‌گوید:

«ای درویش علم اولین و آخرین در ذات تو مکنون است هرچه می‌خواهی در خود طلب کن. از بیرون چه می‌طلبی؟ علمی که از راه گوش به دل تو رسد هم چنان باشد که آب از چاه دیگر برکشی و در چاه بی‌آب خودریزی آن آب را بقایی نبود.»

مقایسه آنچه در اسطوره پیرامون چشم سوم ذکر شد با منظومه سیرالعباد

الی‌المعاد سنایی نکات قابل توجهی پیرامون ارتباط دو دیدگاه اسطوره‌ای و عرفانی آشکار می‌سازد. در این منظومه سالک (نفس) به دلیل نداشتن علم، از ادامه راه در می‌ماند تا اینکه راهنمایی می‌یابد که در طی سفر روحانی او را ارشاد می‌کند. این راهنما که پیری نورانی است در حقیقت همان عقل فعال است که از عقل کل دستور می‌گیرد.

گفت من برترم زگوهر و جای

پدرم هست کاردار خدای

اوست کاول نتیجه قدمست

کآفتاب سپیده‌عدمست

(سیرالعباد، ۱۱۸)

این پیر تنها یک صفت دارد و آن دیده و بینایی است و تنها یک عضو دارد و آن دل است:

همه دیده درو و یک صفتش

همه دل هفت عضو و شش جهتش

(سیرالعباد، ۱۱۱)

(با توصیفی که سنایی می‌کند ترکیب «چشم دل» که در آثار عرفانی ما به کار رفته است معنایی حقیقی می‌یابد). علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پیر در بیانی که خارج از گفت و صوت بود با سالک سخن می‌گوید و خود را معرفی می‌کند. از سالک می‌خواهد که ترک خواب و خور کند و با خود آتشی همراه کند که حیات‌بخش است نه هلاکت‌بار. در حقیقت این آتش نابودکننده مادون حق است. چنان‌که ملاحظه کردیم در تشبیه ابن‌سینا عقل فعال را به آتش تشبیه می‌کند. در فرهنگ نمادها نیز چشم سوم با آتشی مرتبط دانسته شده که دارای همین خاصیت پارادوکسیکال است یعنی هم سوزاننده است و هم روشنی‌بخش و حیات‌بخش. در آیین زرتشت این آتش فر نامیده می‌شود. فر دانش، بزرگی، سعادت، شکوه و عظمتی است که از سوی خداوند بخشیده می‌شود به آنان که شایسته و درخورند. (رضی، ۱۳۷۹: ۳۵)

بررسی مفهوم «حس دیگر» در مثنوی ... ۱۵۹

پیر سپس از سالک می‌خواهد که پای او گردد و سپس پیر بر پشت سالک قرار می‌گیرد و چشم او می‌شود.

سفت خود را براق او کردم

جان خود را وثاق او کردم

هر دو کردیم سوی رفتن رای

او مرا چشم شد من او را پای

(سیرالعباد، ۱۵۶)

نکته جالب اینکه با قرار گرفتن پیر در پشت سالک چشم پیر بر فراز سر او (یعنی موضعی نزدیک به جایگاه چشم سوم) قرار می‌گیرد و با حضورش چشم سالک باز و ادامه راه ممکن می‌گردد.

در این تمثیل عرفانی ملاحظه می‌کنیم که راهنما، عقل، چشم دیگر در یک گوهر نورانی جمع شده‌اند و این به منزله جمع شدن سه دیدگاه عرفان، حکمت و اسطوره است.

نظیر تصویری که در سیرالعباد ملاحظه شد در مثنوی مولانا نیز مشاهده می‌کنیم. چشم حس یا چشم خاکی حکم اسبی را پیدا می‌کند که نور حق بر او سوار می‌شود و مولوی معتقد است این اسب بدون هدایت آن چشم الهی و چشم شاهی قادر به درک عالم معنا نیست و تنها در عالم خاک سیر خواهد کرد:

چشم خاکی را به خاک افتد نظر

باد بین چشمی بود نوعی دگر

اسب داند اسب را کوهست یار

هم سواری داند احوال سوار

چشم حس، اسبست و نور حق سوار

بی‌سواره اسب خود ناید به کار

پس ادب کن اسب را از خوی بد

ورنه پیش شاه باشد اسب رد

چشم اسب از چشم شه رهبر بود

چشم او بی‌چشم شه مضطر بود

چشم اسبان جز گیا و جز چرا
هر کجا خوانی بگوید نه چرا
نور حق بر نور حس راکب شود
آنکھی جان سوی حق راغب شود
اسب بی‌راکب چه داند رسم راه
شاه باید تا بداند شاه راه
سوی حسی رو که نورش راکبست
حس را آن نور نیکو صاحبست
نور حس را نور حق تزیین بود
معنی نور علی نور این بود

(مثنوی، ۱۲۸۴/۲)

خلاصه و نتیجه سخن آنکه کلام مولانا دربارهٔ وجود حس دیگر، هم از دیدگاه آیات و روایات و ادعیه معصومین و هم از منظر عرفان، حکمت و اسطوره قابل توجیه و توضیح است.

کتابنامه

- آلن گر بران، ژان شوالیه. ۱۳۸۴. فرهنگ نمادها. ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. ۱۳۴۸. روانشناسی شفا. مترجم اکبر دانا سرشت. تهران: چاپخانه بانگ بازرگانی.
- اپانیشاد. ۱۳۵۶. ترجمه شاهزاده محمد داراشکوه. تهران: کتابخانه طهوری.
- اشعری، ابوالحسن علی ابن اسماعیل. ۱۳۶۲. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۵. رمز و داستانهای رمزی در ادب پارسی. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- عین القضاة همدانی. ۱۳۷۳. تمهیدات. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: چاپخانه گلشن.

بررسی مفهوم «حس دیگر» در مثنوی ... ۱۶۱

حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. ۱۳۲۰. دیوان. به‌اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی. تهران: چاپخانه مجلس.

خوارزمی، کمال‌الدین حسین بن حسن. ۱۳۸۴. جواهرالاسرار و زواهرالانوار. تصحیح محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.

رازی، ابوالفتوح. ۱۳۹۸. تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: کتابفروشی اسلامیة.

رضی، هاشم. ۱۳۷۹. حکمت خسروانی. تهران: بهجت.

زمانی، کریم. ۱۳۷۵. شرح جامع مثنوی معنوی. تهران: اطلاعات.

_____ . ۱۳۸۳. میناگر عشق. تهران: نشر نی.

سبزواری، حاج ملاهادی. شرح مثنوی. به‌کوشش مصطفی بروجردی.

سنایی غزنوی، مجدودابن آدم. ۱۳۴۸. مثنوی‌های حکیم سنایی. تصحیح و مقدمه از محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

سیاسی، علی‌اکبر. ۱۳۳۳. علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید. تهران: دانشگاه تهران.

عطار، فریدالدین محمد. ۱۳۷۵. دیوان. مقدمه و تصحیح سعید نفیسی. کتابخانه سنایی.

_____ . ۱۳۷۰. منطق‌الطیر. به‌اهتمام صادق گوهرین. تهران: علمی و

فرهنگی.

قمی، شیخ عباس. ۱۳۶۴. مفاتیح‌الجنان. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

کربن، هانری. ۱۳۸۳. انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری‌نیا. تهران: آموزگار خرد.

کتاب مقدس عهد عتیق و جدید. ۱۳۸۰. ترجمه ویلیام گلن و هنری مرتن. تهران: اساطیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۳. مثنوی معنوی. به‌تصحیح رینولد. ا. نیکسون، به‌اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: امیرکبیر.

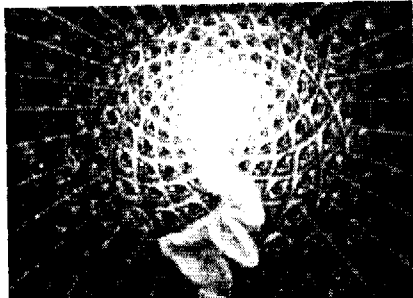
ناصرخسرو. دیوان اشعار. ۱۳۴۸. تصحیح سید نصرالله تقوی. تهران: چاپ افست گلشن. _____ . زاد‌المسافرین. بی‌تا. تهران: محمودی.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۷۷. الانسان‌الکامل. تصحیح و مقدمه ماریتزان موله، ترجمه مقدمه ضیاء‌الدین دهشیری. تهران: کتابخانه طهوری.

نظامی گنجوی. ۱۳۷۲. خمسه نظامی. مطابق با تصحیح وحید دستگردی. تهران: نگاه.

۱۶۲ فرهنگ، ویژه‌نامه مولوی

هاتف اصفهانی. ۱۳۴۹. دیوان. تصحیح وحید دستگردی. تهران: چاپ شرق.
یاحقی، محمدجعفر. ۱۳۶۹. فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. تهران:
مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.







پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پښتونستان ښار علمي مرکز