



شماره سیزدهم

پاییز ۱۳۸۹

صفحات ۲۸-۷

واژگان کلیدی

مولوی

فراست

معرفت

تغییر گفتمانی

اصطلاح‌شناسی

مفهوم «فراست» در گفتمان عرفی و عرفانی

دکتر علیرضا نیکویی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

اختیار بخشی**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

چکیده

«فراست» از مفاهیمی است که به دلیل تعلق به ساحت‌ها، طبقات، گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف، به‌طور همزمان در شبکه‌های مختلف مفهومی قرار می‌گیرند. با تأمل در حوزه‌های کاربرد و نظام اصطلاح‌شناسی آن می‌توان دست‌کم به دو گفتمان متفاوت، یعنی گفتمان عرفی - تجربی و گفتمان عرفانی رسید.

در این مقاله پس از ذکر معنای قاموسی فراست، حوزه معنایی هر یک از این دو گفتمان را با همبسته‌های مفهومی آنها بازمی‌نماییم. ابتدا به بررسی آثار این دو حوزه می‌پردازیم. سپس به‌طور خاص از آراء مولوی در مثنوی براساس «حدیث فراست» استفاده می‌کنیم. این حدیث در معرفت‌شناسی عرفانی / مثنوی از احادیث کلیدی است، و سرشت «تابشی - انعکاسی» فراست، بصیرت و معرفت مبتنی بر تجربه‌های وجودی - شهودی عرفا و ارتباط آنها با موضوعاتی چون «پیش‌آگاهی»، «غیب‌بینی» و «اندیشه‌خوانی» را تبیین می‌کند. همان‌طور که بر جداسازی این گفتمان از آن دیگری اصرار می‌ورزد.

*alireza_nikouei@Yahoo.com

**d.b.bakhschi@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۲/۲۳

نشانی پست الکترونیکی نویسندگان:

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۴/۱۹

مقدمه

عرفان به‌عنوان یک پدیده گسترده، پیچیده و عمیق، راه را بر هر نوع تعریف جامع و مانع می‌بندد، اما می‌توان با استفاده از نگاهی چندمنظری^۱ و تأمل در وجوه، لایه‌ها و ساحت‌های مختلف آن به مؤلفه‌های بنیادین آن دست یافت. در یک صورت‌بندی اولیه این مؤلفه‌ها به شرح زیر قابل توضیح است:

عرفان جریانی معرفتی است مبتنی بر تجربه‌های وجودی، شهودی و ذوقی که عمدتاً با بیان روایی و متکی بر بازنمایی^۲ و زبانی استعاری-تمثیلی، صورت‌بندی و تعبیر می‌شوند. چنین معرفتی، درکی ویژه از رابطه انسان با جهان و امر قدسی-معنوی را پی می‌ریزد که پیامدهای سلوکی و رفتاری خاصی را به دنبال دارد و اخلاق و ویژه‌ای را رقم می‌زند. به تبع این مؤلفه‌ها و این ترکیب، عرفان، سرشتی شناختی، پویا و تجربی خواهد داشت که به‌حسب تجربی بودن از فلسفه و کلام، و به‌اعتبار نوع تجربه از علم جدا می‌شود. از این جهت عرفان به زبان و بیان متعارف که عمومی‌اند تن نمی‌دهد و زبان، سبک و فرم خاص خود را می‌آفریند و نظام مفهومی و اصطلاح‌شناختی ویژه‌ای را شکل می‌دهد و از فلسفه، علم، فقه و کلام- با همه دادوستدها و تقابل‌ها و تعامل‌ها- متمایز می‌شود. در نتیجه، ترمینولوژی عرفا نه یک نظام متصلب، ایستا و دست‌وپاگیر، که صورت‌بندی زبانی و بیانی تجربه‌ها و مواجید آنهاست؛ لذا هم‌حیث معرفت‌شناختی دارد و هم نشانه‌شناختی. از این‌رو، ضروری است که این اصطلاحات و گزاره‌ها و آموزه‌ها در زیست‌جهان^۳ و گفتمان^۴ خود، آن‌هم به‌طور یکپارچه و کل‌نگرانه لحاظ شوند. نباید به صرف شباهت‌های صوری و لفظی یا اصطلاحی، دچار رهنی‌های «اشتراک لفظ» شد.

مفاهیم چندتکیه‌ای/تأکیدی^۵ نیز به دلیل تعلقشان به حوزه‌ها، طبقات و گفتمان‌های مختلف و مخالف، هم‌زمان در شبکه‌های مختلف معنایی قرار می‌گیرند و همواره بر سر آنها کشمکش است (Williams, 1977: 36-39) و نیز نک. سلدن و ویدوسون،

-
1. multiperspectival
 2. representation
 3. life-world
 4. discours
 5. multiaccentual

۱۳۷۷: ۵۹-۵۸). این مفاهیم به دلیل قرار گرفتنشان در موقعیت‌های سرحدی، زمینه را برای همپوشی، ابهام و خلط مفاهیم فراهم می‌کنند و اگر در مبانی مفهومی و تحولات معنایی^۱ و دیگر ممیزه‌های آنها دقت نشود، قطعاً به صورت‌بندی درستی از شبکه مفهومی و پیکربندی گفتمانی آنها منجر نخواهد شد. در این صورت چه‌بسا که این مفاهیم اساساً دلالت‌ها و غایات خود را از دست بدهند و قضاوت‌ها درباب آنها بر پایه انگاره‌های نادرست شکل بگیرد.

بخش‌های همپوش این گفتمان‌ها و شباهت‌های شکلی و لفظی آنها، با وجود تفاوت‌ها و تمایزها، موجب خلط‌های مفهومی، مصداقی و گفتمانی می‌شود. فراست^(۱) یکی از این مفاهیم است که با تأمل در شبکه‌های مفهومی، نظام اصطلاح‌شناسی و حوزه‌های کاربرد آن می‌توان دست کم به دو گفتمان متفاوت، یعنی گفتمان عرفی-تجربی و گفتمان عرفانی رسید.^(۲) ظاهراً ممکن است این تمایز گفتمانی به چشم نیاید، اما با تأمل در مبانی و معانی اصطلاحات، و نیز کارکرد، سازوکار و غایت هر یک، می‌توان به این تفاوت مستور دست یافت. در این مقاله پس از ذکر معنای قاموسی فراست، و اشاره‌ای به ریشه‌های آن در فرهنگ‌ها (از شمنیسم^۲ تا فرهنگ‌های یونانی و رومی)، جوامع، طبقات و گفتمان‌های مختلف، حوزه معنایی هر یک از این دو گفتمان را با همبسته‌های مفهومی آنها باز نموده‌ایم.

گرچه در هیچ‌یک از کتب تفسیری و تحلیلی به تمایز این دو گفتمان اشاره نشده است (برای نمونه نک. منور میهنی، ۱۳۶۶: مقدمه دکتر شفیعی کدکنی؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲ و زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۵۰ به بعد)، اما در متون عرفانی، به تلویح و تصریح از این تمایز سخن رفته است (نک. میبدی، ۱۳۶۱: ۳۳۴/۵). شگفت آن است که ابن‌منظور نیز در *لسان‌العرب*، پس از بحث‌های دقیق درباره اصل و ریشه کلمه، وجوه معنایی آن و کاربردش در حوزه‌های مختلف، وقتی به حدیث فراست می‌رسد به دو نوع آن اشاره‌ای گذرا اما دقیق می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ج ۱۰، ذیل فرس).

-
1. semantic changes
 2. shamanism

این ماجرا را می‌توان در دو زمره کتب، یعنی آثاری چون *جامع‌العلوم سستینی* از فخر رازی، *نفائس‌الغنون* املی، *نوادرات‌التبادر*، و *یواقیت‌العلوم* و در مقابل، در متونی چون *اللمع*، *رساله قشیریه*، *کشف‌الاسرار* و *مثنوی دنبال* کرد. طبعاً وقتی محور و کانون هر دو دسته از کتب یا بهتر بگوییم هر دو گفتمان، فراست و مفاهیم وابسته به آن است (مثل علامت/وسم/سیمه: نشانه- توسم و تفرس- عیان و نهان و...)، حوزه‌های مشترک همپوشی خواهند داشت، اما در مبنا و معنا، حتی در غایت و نظام استعاری (به معنایی که لیکاف^۱ در نظر دارد)^(۳) با یکدیگر بسیار متفاوت‌اند.

وجوه معنایی و ریشه‌شناختی فراست

کلمه فراست، صورت فارسی «فراسه» عربی است. از نظر لغوی مترادف کیاست و فطانت و به معنی باریک‌بینی و تیزبینی است. در اصطلاح، قوه پی‌بردن از صورت به سیرت، یا نیروی ادراک باطن بر حسب نشانه‌ها و امارات است (نک. دهخدا، ۱۳۴۶: مدخل فراست و آذرنوش، ۱۳۸۱: ذیل فرس). در باب ریشه و معنای پایه‌ای فراست دو دیدگاه عمده و در عین حال مرتبط وجود دارد که البته ردّ این هر دو را می‌توان در معنای اصطلاحی و ثانوی گرفت. ابن‌فارس آن را به معنی باریکی (من دق العنق) می‌گیرد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: الجزء الرابع، ذیل فرس) و ابن‌منظور گرچه اشاره‌ای به این معنا دارد (فریسه/شکار) اما اصل معنای فراست را به نحو تخصیصی، در باب اسب می‌داند (علم برکوب الخیل و رکضها) که این علم و مهارت، توسعاً به معنی بصیرت به کار رفته و به تدریج به معنی إصابة النظر (التفرس) و توسم (پی‌بردن از نشانه‌ها و علامات به امور نهان) راه یافته است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ذیل فرس). در سایر کتب نیز نهایتاً به این دو معنای پایه‌ای می‌رسیم. اما نکته جالب این است که ابن‌منظور وقتی در همین بحث به حدیث معروف «اتَّقُوا مِنْ فِرَاسَةِ الْمُؤْمِنِ...» می‌رسد، اشاره می‌کند که فراست دو نوع است:

- نوعٌ يتعلّم بالدلائل و التجارب و الخلق (تجربی و استدلالی)؛

- ما يُوقِعُهُ اللَّهُ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِهِ (نظری و نوری).

البته، این تفکیک و تمییز در نظر میبدی هم مشاهده می‌شود.

گفتمان عرفی / تجربی

اجمالاً باید گفت که در گفتمان اول (عرفی/ تجربی) ما با نوعی قیاس و مشابهت^۱ انسان و حیوان مواجهیم، یعنی استدلال از حالات و افعال طبیعی حیوانات به همانندهای آن در انسان. فخر رازی در چرایی تکوین این علم (فراست)، پس از اشاره به مبانی سه‌گانه شهوت و غضب و فکرت، به تقسیم افعال به طبیعی (حیوانی) و تکلفی (انسانی) و شباهت و تفاوت حیوان و انسان می‌پردازد، آنگاه می‌گوید چون حیوان به صرافت طبع و مقتضای غریزه عمل می‌کند و انسان غالباً اغراض و نیات خود را در پرده تکلف می‌پوشاند، لذا از راه تناظر بین نشانه‌های صوری انسان و حیوان (علم القیافه، علم الحركات، علم الاعضا و...) می‌توان به نهانی‌ها راه یافت که «حدّ فراست، استدلال کردن از آفرینش ظاهر بر خلق و عادت است» (رازی، ۱۳۸۲: ۲۷۲-۲۶۸).

نکته دوم، تجربی و استدلالی بودن فراست در گفتمان اول است: «و حقیقت آن جز به تجربه بسیار و اندیشه به‌غایت و تتبع صور و اخلاق مردم کردن روی ننماید» (همان). این تجربیت و ممارست نیز با امور عینی، کمی و درخور مشاهده سروکار دارد: «چنان بود که قایف دست بر استخوان‌های پهلو نهد و آن را یگان‌یگان لمس کند» (دانش‌پژوه، ۱۳۶۴: ۲۶۵). لذا در این متون مدام با کلماتی چون رنگ، حرکت، آواز، دیدار (طلعت و چهره) و اعضا و جوارح روبه‌رو می‌شویم.

نکته بعدی که با دو نکته قبل کاملاً مربوط است، ویژگی مقرون به خطا یا دست‌کم خوف و احتمال خطا در فراست است. چنان‌که در موارد بسیار هشدار داده‌اند که:

اما می‌باید که به تأنی تمام و تأمل کامل در دلائل نظر کند، پس از آن حکم کند تا خطا کم افتد (دنسیری، ۱۳۸۷: ۱۶۷)؛ و نیز بر یک دلیل اعتماد نتوان کرد، بلکه جمله دلیل‌ها بر یکدیگر مقابله باید کرد (رازی، ۱۳۸۲: ۲۶۹)؛ ترجیح بعضی نشانه‌ها بر بعضی دیگر در صورتی که دو عضو که محلّ دو خوی مختلف‌اند از لحاظ مقدار و چگونگی متساوی باشند (آملی، بی‌تا: ج ۳/ ۲۷۳ و ۲۸۰).

نکته دیگر ارتباط علم فراست - در گفتمان اول - با علم نجوم و کواکب، علم ریاضت (تربیت اسب و سگ، شاهین و حیوانات دیگر)، علم الاکتاف (شانه‌بینی)، علم الخیوط

(ماسه‌بندی)، جگربینی، و سایر علوم و فنونی است که برخی ریشه‌های آن را تا آیین‌های شمنان می‌رسانند. کسانی چون هرمانس معتقدند که شمنیسم در جوامع ابتدایی «شکارچی» ظهور کرده است و وفور نشانه‌های مرتبط با حیوانات در آیین‌ها و مناسکشان از همین امر سرچشمه می‌گیرد (نک. آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۶۳-۲۵۳ و زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۵۵-۲۵۱). به همین جهت فراست توسعه‌اً با تعبیر خواب، فال و طیره (تفأل و تطیر/ فال زدن به پرندگان) هم رابطه دارد، اما معنای تخصصی و تقلیل‌گرایانه آن علم القیافه است؛ کما اینکه از نظر ریشه لغوی و علم اشتقاق، با فرس (اسب) و دانش تربیت اسب و سوار کاری و نیازهای مربوط به آن رابطه دارد (نک. ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ذیل فرس).

آخرین نکته، کارکرد اجتماعی و اقتصادی این علم است که ظاهراً از آن در خرید و فروش غلامان و کنیزان، ازدواج و سایر شئون بهره می‌گرفتند (دانش‌پژوه، ۱۳۶۴: ۲۲۶).

گفتمان عرفانی

پیش از ورود به بحث فراست در گفتمان و متون عرفانی، ذکر نظر استاد شفيعی و طرح چند سؤال، هم ضرورت بحث و هم حساسیت آن را خاطر نشان می‌کند. استاد شفيعی کدکنی در مقدمه اسرار التوحید، نکاتی در باب کرامات عرفایی چون ابوسعید و اشراف آنان بر ضمائر نوشته و آن را نوعی «وصف حال بودن اتفاقی برخی از شعرهای او» دانسته‌اند (نک. منور میهنی، ۱۳۶۶: صد). ایشان در کتاب آن‌سوی حرف و صوت (گزیده اسرار التوحید) نیز نظر خود را چنین بیان کرده‌اند:

... ابوسعید خود هرگز دعوی کرامت نداشته است. این مریدان و نویسندگان زندگی‌نامه‌های او بوده‌اند که مشتی ازین حکایات و کرامات را به نام او ثبت کرده‌اند. اما بوسعید یک امتیاز خاص داشته‌است... و آن نوعی اشراف بر ضمائر بوده است؛ یعنی اینکه به قراین مقام و مقال، با «هوش» و نکته‌سنجی‌های غریزی خویش، تا حدودی اندیشه مخاطب را تشخیص می‌داده و غالباً شعری می‌خوانده که آن شعر نیز دارای ساحت‌های متفاوت معنایی بوده است. فراخی میدان تداعی در معنی شعرها از یک سو، و هوشیاری بوسعید در تشخیص حال‌وهوای روحی مخاطب، از سوی دیگر سبب شده است که مردم تصور کنند او از فکر و اندیشه ایشان خبردار است (شفيعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۱).

شفيعی در کتاب چشیدن طعم وقت نیز کرامت، فراست و اشراف ابوسعید بر ضمائر را از مقوله امور فردی و غیرقابل اثبات، انتزاعی و عقلی که در ذهن و درون افراد اتفاق

می‌افتد، دانسته و گزاره‌های عرفانی (گزاره‌های مربوط به کرامت و فراست اولیا) را بسته به قبول یا عدم قبول مخاطبان مختلف در ادوار تاریخی و جغرافیایی مختلف، صادق یا کاذب خوانده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۵۱-۵۰). این دیدگاه در آنسوی حرف و صوت هم طرح شده است (نک. شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۱) که طبعاً این اظهارات سؤال‌هایی را پیش می‌آورد:

آیا می‌توان فراست و بصیرت عرفانی را به‌عنوان یک تجربه ناب فراروان‌شناختی و یکی از توانایی‌های بالقوه روحی انسان به حساب آورد،^(۴) یا اینکه باید آنها را در ردیف گزاره‌های دینی، اخلاقی و متافیزیکی مهم‌ل - به تعبیر پوزیتیویست‌ها: meaningless/nonsense - و از امور فردی، غیرقابل اثبات و انتزاعی یا نتیجه خیال‌بافی‌ها و قصه‌سازی‌های عوامانه و یا از مقوله خرافاتی چون منجمی، رمل، طالع‌بینی یا سحر و جادو بشماریم؟ آیا فراست، بصیرت یا شهود عرفانی که به گواه آثار متعدد صوفیه، عرفای بسیاری واجد آن‌اند، اساساً می‌تواند مسیری برای درک ماهیت معرفت عرفانی بگشاید یا اینکه باید آن را از مقوله خیال‌پردازی‌ها و افسانه‌بافی‌های مریدان و زندگی‌نامه‌نویسان هوادار این عرفا و به‌عنوان یکی از شگردهای گفتمان‌سازی کسب مقبولیت و بسط اقتدار یا مجاب‌کردن مردم و کشاندن آنها به جرگه مریدان و طرفداران قلمداد کرد؟ اصرار عرفایی چون مولوی بر جداسازی فراستی که حاصل نظری است که از نورخدا سرمایه می‌گیرد و آن را به وسائط نیاز نمی‌افتد و خطا نمی‌کند، از فراست به معنی پیش‌گفته (تجربی/عرفی) برای چیست؟

ابتدا باید گفته شود که اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین مؤلفه عرفان، وجه و حیث معرفتی آن است (برای تفصیل نک. نصری، ۱۳۸۹: ۲۰۰-۱۹۷ و استیور، ۱۳۸۴: ۱۶۴-۱۴۹). هر قدر هم که آبخورها، ریشه‌ها، فرایندها و پیامدهای عرفان از دیگر عوالم معرفتی متفاوت باشد، باز لحاظ نکردن این حیث و این وجه، ناشناختن اصل عرفان است. از این منظر، تمامی مفاهیم و مقولات عالم عرفان، از ریاضت و مناجات تا احوال و مواجید تا رسوم و اصطلاحات، یکسره واجد و موجد معرفت‌اند (البته منظور صرفاً معرفتی مفهومی یا انتزاعی نیست). تمامی استعاره‌های وجودی^۱ و بنیادی عرفا، مانند استعاره‌های حرکت/

سفر (و شبکه گسترده و پیچیده مفاهیم همبسته آن) یا نور/آینه، و استعارهای خرد و کلان زیست جهان آنها در این مبنای معنا می‌یابند. طبعاً این معرفت، سطوح، درجات و مراتب مختلفی دارد، همچنان که در حوزه بیان نیز فرم‌ها و روایات گوناگونی را به دست می‌دهد. از این رو فراست را باید در طرح^۱ کلی و چشم‌انداز وسیع عرفان در نظر گرفت.

در این دید، فراست یکی از انحاء معرفت عرفانی، بل دقیق‌ترین و ناب‌ترین آنهاست و برخلاف گفتمان عرفی، مبتنی بر تجربه و استقرا و قیاس جلی و خفی و از این دست امور نیست تا دچار «تعارض ادله و یا نقصان تجربه» و در نتیجه دستخوش خطا شود، بلکه باز بسته ایمان است و به حسب درجات ایمان و بر پیوستار مراتب قرب و بعد، درجات مختلفی می‌یابد. میبیدی در کشف الاسرار به مراتب و درجات فراست اشاره کرده است:

فراست بر سه وجه است: یکی فراست تجربتی و این همه می‌توان را بود. دیگر فراست استدلالی و این همه عاقلان را بود. سوم فراستی است به نظر دل به آن نور که مؤمن در دل دارد...^(۵) فراست تجربتی از دیده است یا از شنیده یا به خرد دریافته و فراست استدلالی قیاس شرعی است در دین و قیاس عقلی در غیر دین و فراست نظری، برقی است که در دل تابد و حجابها بسوزد تا لختی از آنچه غیب است برو کشف شود و این خاصیت انبیاست و صدیقان و اولیا» (میبیدی، ۱۳۶۱: ۵/۳۳۴).

نکته مشترکی که در تمام سطوح معنایی فراست به چشم می‌خورد، «دلالت‌گیری» در معنای «عبور از ظاهر به باطن و پی‌بردن از ظاهر به باطن» است. عزالدین کاشانی فراست عرفانی را «علمی که به سبب تفرس صورت از غیب مکشوف شود» معنا کرده است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۵۳). با توجه به آنچه آورده شد، سطوح و مراتب فراست را با توجه به ریشه‌شناسی و معانی متداول آن، می‌توان چنین ذکر کرد:

۱- فراست تجربی و استدلالی: در این سطح معنی عام فراست (قیافه‌شناسی یا قیافت) مدنظر است. طبق آنچه در *یواقیت العلوم و دراری النجوم* آمده است: «معنی فراست، استدلال کردن بود از خلق به خلق، یعنی از ظواهر خلقت و الوان بر معانی بواطن...» (دانش‌پژوه، ۱۳۶۴: ۳۶۶). تعریف شمس‌الدین محمد آملی از فراست نیز ناظر به همین سطح معنایی است: «معرفت اخلاق درونی و صفات باطنی انسان از اعضا

ظاهر و اشکال محسوسه، تا چون شخص را ببینند از صورت او بدانند که خوی نیک دارد یا بد و چه کار مناسب اوست» (آملی، بی تا: ۳ / ۲۷۱).

فراسط در این سطح بر پایه نشانه‌شناسی نشانه‌های ظاهری (توسم و تفرس)، رنگ و شکل، هیئت و اعضا و جوارح، حاصل می‌شود.

۲- فراسط ایمانی / عرفانی: در این سطح، فراسط دارای معنای ویژه‌ای است که آن را از معنای قاموسی یا از دلالت عامیانه و فرهنگ عامه آن، یعنی قیافه‌شناسی^۱ یا معنای شبیه آن متمایز می‌کند. از این رو که کلمات و مفاهیم با حضور در حوزه‌های معنایی و شبکه‌های مفهومی و گفتمان‌هاست که معنای اصلی، متمایز و مشخص خود را می‌یابد و از رهگذر همنشینی و جانیشینی با مفاهیم دیگر و با توجه به قواعد خاص میدان‌های کاربرد، قابل تفسیر هستند (قس. نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین). عنصر بنیادین و محوری حوزه معنایی که فراسط به آن تعلق دارد «نور» است و همین نکته است که فراسط را از مفهوم فولکلوریک و تقلیل‌گرای^۲ آن جدا می‌کند و به سطح و افق والاتری از معرفت می‌رساند.

فراسط در مثنوی و متون عرفانی (استعاره کانونی نور)

ابیات مولوی در باب فراسط (فطانت) که بر مبنای فحواي سخن، زمینه بحث و مخاطبان خاص آنها در سرتاسر مثنوی پراکنده‌اند، با در نظر گرفتن محورهای همنشینی و جانیشینی آنها، کم نیست و اشاره به همه آنها موجب تطویل می‌شود. لذا زبده ابیات را در اینجا ذکر می‌کنیم.

نور و شبکه مفهومی و معنایی آن در ادبیات و گفتمان عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد. در واقع «نور» استعاره کانونی زبان و بیان عرفانی است. مهم‌ترین نکته‌ای که باید در باب فراسط در نظر داشت، کارکرد بنیادین عنصر نور است. این کارکرد در حدیث مشهوری از پیامبر اسلام (ص) دیده می‌شود: «تَقْوَا مِنْ فِرَاسَةِ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (نک. فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۴). بر مبنای این حدیث، نور خدا که در آیات متعدّد به آن اشاره شده

1. Physiognomy
2. redactional

است (نک. قرآن: ۳۵/۲۴، ۳۲/۹، ۶۹/۳۹، ۱۲۲/۶، ۴۰/۲۴، ۲۲/۳۹، ۱۲/۵۷، ۱۳، ۱۹ و ۲۸، ۸/۶۶ و ۳۸/۸۰)، سبب بصیرت قلبی و دید شهودی نافذ انسان مؤمن می‌شود. استناد به این حدیث برای توصیف و تبیین تجربه بصیرت عرفانی، در آثار صوفیه قبل از مولوی فراوان دیده می‌شود (نک. قشیری، ۱۳۸۱: ۳۸۸-۳۶۶؛ منور میهنی، ۱۳۶۶: ۱۰۲؛ میبدی، ۱۳۶۱: ۱/۵۸-۵۹ و ۵/۳۳۵-۳۳۴؛ نجم رازی، ۱۳۸۶: ۵۷، ۳۶۶، ۳۷۲، ۵۷۶ و ۶۴۴؛ نیز برای آگاهی از نظر صوفیان متقدم در باب فراست نک. نوبا، ۱۳۷۳: ۲۵۳-۲۵۲).

غرض از ذکر این آیات و احادیث این نیست که صوفیه - و مولوی - آثار خود را صرفاً برای شرح احادیث نبوی یا تفسیر آیات قرآن آفریده‌اند، بلکه توجه دادن به این نکته است که آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، هم برای شکل‌گیری تجربه‌های عرفا نقش تمهیدی دارند (حیث تقدیمی)، هم در تعبیر و تفسیر^۱ آنها دخیل‌اند و هم به عرفا این امکان را می‌دهند که در پرتو تجربه‌های عرفانی ناب خود درباره احادیث و آیات یادشده بازاندیشی کنند و ضمن «از آن خود کردن» آنها، تجربه خاص خود را در زبانی نو و متمایز بازگویند. به گفته پل نوبیا^۲ زبان عرفان، تجربه اصیلی را در خود دارد و همزمان با وجود تجربه، در همان حرکتی که تجربه را به آگاهی می‌برد، به وجود می‌آید. تفسیر عرفانی تمایل به گذشتن از قرائت استنباطی قرآن به تأویل مبتنی بر تجربه^۳ دارد؛ یعنی در عالم الهام و تجرید و با توجه به تجربه درونی بسط می‌یابد (نک. نوبا، ۱۳۷۳: ۸، ۱۸ و ۵۲). این سخن در مورد مولوی و آثار او، به‌ویژه دیوان شمس و مثنوی، صادق است. زبان مولوی در مثنوی، زبانی ناب و تازه است و تجربه زایش شعر در مثنوی و دیوان شمس در همان زبانی زاده شده است که تجربه، خود آن را زاده است (همان: ۱۴۹). به بیان دیگر، آثار ارتجالی و الهامی مولوی، صورت زبانی تجربه وجودی، شهودی، حضوری و ذوقی او و بلکه عین آن تجربه و جریان معرفتی حاصل از همان تجربه است. عناصر اصلی حدیث فراست مؤمن عبارت‌اند از نور، ایمان، فراست، نظر و رعایت (پروا)، اما مدار و محور اصلی آن عنصر نور است.

1. interpretation
2. p. nwyia
3. experience

«نور الله» بنیادی‌ترین عنصر در ساختار حدیث فراسمت، بلکه محوری‌ترین و کانونی‌ترین عنصر در عرفان اسلامی است. این عنصر در معرفت‌شناسی عرفا چنان اهمیت دارد که هر گزاره عرفانی که محصول بصیرت این نور نباشد، ارزش و اعتبار معرفتی ندارد. مولوی در غزلی از دیوان شمس، در چند بیت، به اهمیت این نور در بصیرت عرفانی اشاره کرده است. او توصیه می‌کند که سالک نباید آنچه را که در پرتو نورالله ندیده است (نادیده)، بر زبان بیاورد، بلکه باید چشم در خدا بدوزد تا خدا به او از نور خود و «دیدۀ دیده» (چشمی «نهاده» در چشم ظاهر) بیخشد. عارف با این «چشم چشم» صاحب بصیرتی می‌شود که «هیچ غیبی و سری» از آن نمی‌تواند «بجهد» و هیچ چیز از او پوشیده نمی‌ماند (نک: مولوی، ۱۳۸۴: ۳۳۸، غزل ۸۳۳).

احادیث دیگری نیز هستند که از دید مولوی، محتوای آنها با حدیث فراسمت مؤمن سازگاری و هماهنگی دارد. این احادیث به جنبه‌های مختلف حقیقت وجودی و معرفتی واحدی اشاره می‌کنند و عنصر مشترک و جامع همه آنها نور است. از جمله این احادیث، سخن علی (ع) است که هجویری در کشف‌المحجوب نقل می‌کند: «عَرَفْتُ اللَّهَ بِاللَّهِ وَ عَرَفْتُ مَادُونَ اللَّهِ بِنُورِ اللَّهِ» (هجویری، ۱۳۸۱: ۳۴۴؛ برای موارد مشابه همین روایت نک. فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۰۶/۲). در برخی از احادیث نیز عین کلمه فراسمت و نور به کار نرفته است، اما مفهوم بصیرت و کارکرد نور را می‌توان به‌طور ضمنی و تلویحی در آنها مشاهده کرد. برمبنای «حدیث قرب نوافل» (نک. همان: ۱۹-۱۸) بنده حق، با تقرب و اتصاف، واجد حواسی دیگرگون، بل «خود» دیگرگون می‌شود. همچنین باید به کلام منسوب به ابوعبدالله انطاکی اشاره شود که برخی آن را حدیث پنداشته‌اند: «إِذَا جَلَسْتُمْ أَهْلَ الصِّدْقِ فَجَالِسُوهُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُمْ جَوَاسِيسُ الْقُلُوبِ يَدْخُلُونَ فِي أَسْرَارِكُمْ وَ يَخْرِجُونَ مِنْ هِمَمِكُمْ» (نک. همان: ۵۵ و نیز منور میهنی، ۱۳۶۶: نودونه، پاورقی). این سخن به «نفوذ اهل صدق» اشاره دارد که در مثنوی چندین بار به آن اشاره شده است (نک. مولوی، ۱۳۸۲: عنوان پیش از بیت ۱۷۹۴/۴ و نیز همان: ۲۴۰/۵، ۱۴۸۱/۲ و ۱۷۹۳/۴). مولوی از حدیث «الْمُؤْمِنُ كَيْسٌ فَطِنٌ حَذِرٌ عَاقِلٌ» (نک. فروزانفر، ۱۳۶۱: ۶۷) نیز بهره می‌گیرد. او در آثارش بارها عناصری مانند فطنت، کیاست و تمییز را هم‌نشین با فراسمت و جان‌شین آن آورده (نک. مولوی، ۱۳۸۲: ۲۹۴۶/۲ و ۱۲۷۳/۴) و خاطر نشان کرده است که «پیش اهل دل، ادب بر باطن است/ زانکه دلشان بر سرائر فاطن است» (همان: ۳۲۲۸/۲).

از دید مولوی و عرفا، معرفت و فراست اموری ذومراتب و مدرج‌اند. عده‌ای از عارفان به دلالت رنگِ رخسار و چشم و سیما و وجنات و لحنِ گفتار دیگران به درون آنان پی می‌برند، اما برخی از آنها بی این‌همه، «از راه دل» و «جاسوسیِ قلوب»، «بی‌گفتِ دهان»، به محتوایِ ضمیر و نهانِ آنان واقف می‌شوند. او دسته‌ای از عارفان را «بوشناسان» حاذقی می‌داند که «بویِ سرِّ بد» و «بویِ کبر و حرص و آز» را از دم و نفسِ دیگران همچون «بویِ سیر و پیاز»، «بدون شنیدن حرف و گفت» حس می‌کنند، از این‌رو سوگند خوردن، مکر، سحر، و تلبیس و دغل، هرگز پردهٔ حسِّ باطنی این متفردسان نمی‌شود (نک. همان: ۱۳۷۳-۱۷۷۶/۴ و ۱۶۷۳-۱۶۷/۳ و ۱۶۱-۱۶۷/۳). مولوی دستهٔ نخست را «طبیعیان نوآموز» می‌داند که هنوز به «آیات» و نشانه‌ها برای شناخت محتاج‌اند، و بالاترین مرتبهٔ بصیرت و معرفت را مربوط به «کاملان» می‌خواند (همان: ۱۷۹۱-۱۸۰۱/۴). برخی از همبسته‌های نور، مفاهیمی انضمامی^۱ هستند که فهم و تفسیر معرفت عرفانی، بدون توجه به آنها دشوار است. این مفاهیم عبارت‌اند از آینه، انعکاس (عکس/ پرتو)، صیقل/ صیقلی (شدن/ کردن)، زنگار(زدایی)، تافتن، چشم (بصر)، روزن/ روزنه (قلب انسان و ارتباطِ قلب با قلب) و... این همبسته‌ها براساسِ دلالتِ تَضَمُّنی و تلویحی^۲، نقش ویژه‌ای در این باب پیدا می‌کنند.

برای فهمِ فراست در گفتمان عرفا، لازم است نگاهی به متون عرفانی قبل از مولوی بیندازیم. در رسالهٔ قشیریه عنصر نور بیشتر در بابِ سی‌وپنجم (در فراست) آمده است که بیان‌کنندهٔ فراست به نور خدا و تجلی آن بر دل عارف است (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۸۸-۳۶۶). از میان متقدمین صوفیه، ابوسعید خراسانی (۲۸۶ق^۳) دقیق‌ترین توصیفات را در بابِ مقولهٔ فراست دارد:

هر که به نور فراست نگرد، به نور حق نگریسته باشد و مادهٔ علم او از حق بود و او را سهو و غفلت نباشد، بلکه حکمِ حق بود که بر زبانِ بنده برود و آنچه گفت به نورِ حق نگرده؛ یعنی نوری که حق تعالی او را بدان تخصیص کرده باشد (همان: ۳۶۷).^(۴)

چند نکته در بیان خراسانی دیده می‌شود: تبعیت نور فراست از نور حق، وجه معرفتی فراست، بری بودن آن از سهو و خطا، و حیث تخصیصی آن. خراسانی در سخن مهم دیگری

1. concrete
2. Connotation

با اشاره به آیات قرآن (۸۳/۴ و ۷۵/۱۵)، بین «استنباط»^(۷) و «توسّم» با فراسـت و بین «مستنبط» و «متوسّم» با «مفترّس» این‌همانی ایجاد کرده است. از دید او درجه فراسـت تابعی است از میزان تابش نور خدا بر دل عارف. خراز نهایت درجه فراسـت را متعلّق به «رتبانیان» (عالمان ربّانی و حکیمان الهی) دانسته است که به مقام فنای صفات بنده در صفات حق رسیده‌اند و «اخلاق حق گرفته‌اند» (تخلّق به اخلاق الله) (نک. قشیری، ۱۳۸۱: ۳۶۹).

طبق یافته‌های پل نوبیا، در نظر صوفیان متقدّم و حتّی غیرصوفیانی که با مشرب عرفانی به تفسیر آیات قرآن پرداخته‌اند، عناصری مانند علم (علم نهان و علم الباطن)، عقل، فطنت، فراسـت و حتّی سکینه همه در یک ویژگی مشترک‌اند و آن «نور» بودن سرشت و ماهیت همه آنهاست (نک. نوبیا، ۱۳۷۳: ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۳). البته علم در نظر مولوی و عارفان صرفاً به فرایندهای ذهنی ترکیب، نظم‌دهی و سازمان‌دهی اطلاعات و یافته‌های عینی اطلاق نمی‌شود. در این دید، علم و عقل، به اعتبارهای مختلف، تقسیمات و به تبع آن مراتب و احکام مختلفی دارند. شکلی از علم که سرشت تابشی - جوششی دارد با فراسـت، شهود، استنباط، توسّم، فطنت، کیاست، و حکمت مرتبط است (نک. مولوی، ۱۳۸۲: ۲۴۸۵/۵، ۱۳۸۷/۳ و ۱۱۵۲/۶).

از مجموع مباحث پیشین و با توجه به ابیات مثنوی، در تقابل با گفتمان عرفی، ویژگی‌های فراسـت را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱- آگاهی نامقید: دیدن در پرتو نور خدا عارف را صاحب قابلیت‌های فراروان‌شناختی و ادراک فراحسی «الهام وقوع امری پیش از وقوع» و پیشگویی^۱ می‌کند. البته مولوی حدّ زمانی و مکانی برای فراسـت قائل نیست (همان، ۱۵۷۰/۲).

۲- معرفت عاری از خطا: این معرفت «پرده‌های جهل» را پاره می‌کند و به صاحب فراسـت، قوه تمییز می‌بخشد:

از خطا و سهو ایمن آمدی
پرده‌های جهل را خارق بده
آنکه حس ینظر بنور الله شود
(همان: ۱۸۵۵/۴، ۱۵۸۳/۲ و ۲۶۴۶/۱)

مؤمن ار ینظر بنور الله شدی
چشم او ینظر بنور الله شده
حسن را تمییز دانی چون شود

۳- روشن بینی و باطن خوانی: نور فراست، مؤمن را قادر به روشن بینی^۱ می‌کند: (۸)
 او مگر یَنْظُر بِنُورِ اللَّهِ بُود
 کاندرون پوست او را ره بُود
 مؤمن ار یَنْظُر بِنُورِ اللَّهِ نبود
 غیب مؤمن را برهنه چون نمود؟
 (همان: ۳۵۳۴/۱ و ۱۳۳۶)

چشم عارف که به تعبیر مولوی «گذاره» شده و خاصیت رسوخ و عبور یافته است، «مغزها» و بواطن را «در عین پوست» می‌بیند (همان: ۱۴۸۵/۶)؛ از این رو، از «معرف» فارغ است و دیگران را «بی‌فعل و قول» می‌شناسند (همان: ۲۶۳/۶ و ۱۴۷۹/۲).

بحث اندیشه خوانی^۲ که در آن انتقال مستقیم اندیشه از یک فرد به فرد دیگر مبنای ادراک تلقی می‌شود (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۶: ۶۹۳)، از مباحث اساسی درباب فراست عرفانی است. براساس همین تلقی، بنا به نظر پل نوپا فراست را گاه به «قیافه‌شناسی»^۳ ترجمه می‌کنند که البته نارساست؛ برای صوفیان فراست به معنی توانایی خواندن دل‌هاست و آمارات و نشانه‌های چهره طفیلی و تبعی‌اند، نه مقصود بالذات. در نظر آنان فراست، از ظن و گمان حاصل از تجربه، متمایز است. ظن برحسب احوال دل تغییر می‌کند و به اشتباه می‌افتد، ولی فراست به خطا نمی‌رود (نوپا، ۱۳۷۳: ۲۵۳-۲۵۲). انتقال فکر و توانایی خواندن افکار (تله‌پاتی)، که در بحث فراست برجسته می‌شود، از موضوعات جدی مطالعات فراروان‌شناسی است (نک. واتسون، ۱۳۷۷: ۴۲۰-۳۸۵).

عارف بصیر «بی‌اختیار» می‌بیند. او اختیاری در دیدن و ندیدن ندارد؛ همان‌گونه که چشم ظاهر، غیرارادی و بی‌اختیار می‌بیند. ابوسعید ابوالخیر، با بیان این‌که «این همه بی‌اختیاری است» (منور میهنی، ۱۳۶۶: ۱۶۴)، فراست را حاصل «بی‌اختیاری مطلق متفرس» و ناخودآگاهی او دانسته است. اساساً رهایی از خودی و خودآگاهی، مقدمه وصول به فراست است. خودی، خودآگاهی، فکر و تأمل اختیاری (براساس حدس و گمان و استدلال و استنباط از روی تیزهوشی) باب فراست را می‌بندد. فراست در نظر صوفیه علم حاصل از تفکر منطقی و استقرا و قیاس نیست، بلکه محصول وانهادگی ذهن و بی‌اختیاری است و پایه‌اش نه تفکر ارادی بل ناخودآگاهی و بصیرت است؛ از این‌رو، نه

1. clairvoyance
2. telepathy
3. physiognomy

محصول مهارت‌های منطقی و عقلانی است و نه حتی حاصل ظنّ صائب مبتنی بر انباشت تجربه‌های روان‌شناختی و اجتماعی:

وصف حق دان آن فراسمت را نه وهم
نور دل از لوح کل کردست فهم
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۷۵۲/۶)

مولوی در بیت‌هایی دیگر بر آن است که فراسمت محصول «منجمی»، «رمل»، «طالع‌بینی» و حتی «خواب» و دریافت‌های رؤیاگونه نیست و از این‌رو، از راه «تقلید» به چنگ نمی‌افتد (همان: ۱۸۵۱/۴، ۱۴۷۹/۲ و ۲۰۲۳/۲).

«روزن» و کلمات و ترکیبات همبسته و وابسته به آن نیز از استعاره‌های بنیادی جهان مولوی است (روزن کردن، حفره بریدن، نقب زدن و... در تقابل با استعاره‌های انسدادی چون زندان، بند و...). از نظر او نور خدا نه از جهان بیرون، که از درون و از «روزن گشاده از صفای جان» می‌تابد (همان: ۳۵۳/۱، ۱۵۸۴/۲ و ۱۷۷۷/۴).

استعاره آینه

اساساً معرفت عرفانی، معرفتی نظرمدار و در مقام بیان ملموس، بصری^۱ است. «آینه» در عرفان اسلامی (نک. شایگان، ۱۳۷۱: ۸۷ و ۳۵۴) و مثنوی مولوی به صورت استعاره وجودی^۲ - که در آن یک تصور مجرد و ناشناخته (مثل تابش نور خدا) بر حسب شیء شناخته شده دیگری (مثل آینه) سازمان داده می‌شود (نک. یارمحمدی، ۱۳۷۲: ۱۶۹) - به وفور دیده می‌شود. در آثار صوفیه استفاده از آینه اشاره‌ای است به دل و گوهر وجود انسان (نک. نجم‌رازی، ۱۳۸۶: ۲۹۹؛ میبیدی، ۱۳۶۱، ۵۹/۱؛ نسفی، ۱۳۷۱: ۲۸۸ و باخرزی، ۱۳۵۸: ۳۰۵).

بر خلاف اجسام کدر، سطح‌های صیقلی، نظیر آینه، نور را بازتاب می‌دهند که آن را بازتاب آینه‌ای^۳ می‌نامند (هابر-شیم و دیگران، ۱۳۷۳: ۴۰۱). در زبان و اندیشه عرفانی، آینه، بازتاب و انعکاس با تفکر و تأمل (درون‌نگری و باطن‌بینی) یک فضای شناختی را

1. visual

2. ontological metaphor

3. specular reflection

شکل می‌دهند؛ همچنین واژهٔ آینه (mirror) با «speculation» و «speculum» به معنی آینه، هم‌ریشه است و با «reflection» ارتباط معنایی دارد. در مثنوی و متون عرفانی، فرایند «انعکاس نور خدا و نقش‌های غیبی، معنوی و روحانی بر وجود عارف» سازوکاری شبیه بازتاب آینه‌ای دارد. به کارگیری عناصر «نور»، «عکس»، «پرتو» و «تافتن»، از دید نشانه‌شناسی معرفت‌عرفانی در ابیات مربوط به ماهیت بصیرت، فراست و شهود عرفانی قابل توجه است (مولوی، ۱۳۸۲: ۱/ ۳۰۳۹، ۳۲۴۱، ۳۲۶۸، ۳۷۷۲ و ۴/ ۲۴۷۳).

مولوی در تمثیل «مری کردن رومیان و چینیان» که اشاره‌ای است به سرشت انعکاسی معرفت‌عرفانی، با بهره‌گیری از صفت آینگی و قابلیت صیقلی کردن و انعکاس، طرحی کلی از سلوک عرفانی به دست می‌دهد که روشن‌کننده جنبه‌هایی از تجربه عرفانی است (همان: ۱/ ۳۵۱۳-۳۴۸۰). او برای تن آدمی همچون آهن نیکوجوهر، قابلیت آینه‌شدن قائل است (همان: ۴/ ۲۴۸۶-۲۴۷۱). عارف تهی از خود، که همچون آینه‌ای «پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها» شده است، هم می‌تواند درون خود را ببیند و هم آینه‌ای است برای دیگران:

گفت من آینه‌ام مصقول دست ترک و هندو در من آن ببیند که هست
(همان: ۱۲۳۸۰)

جنبهٔ تحذیری و اندازی حدیث فراست

در مثنوی نمونه‌هایی از کارکرد تحذیر در رعایت و نگاه‌داشت دل در برابر اهل فراست دیده می‌شود. خویشتن‌داری و «دل‌نگه‌داشتن» یعنی مهار بدگمانی، کج‌اندیشی و نفاق؛ چون آنچه را که فرد بدگمان، نهان می‌پندارد، نزد اهل فراست عیان است:

دل نگره‌دارید ای بی‌حاصلان در حضور حضرت صاحب‌دلان
هین نگره‌دار این دل اندیشه‌خو دل ز اندیشهٔ بدی در پیش او
مؤمنم ینظر بنور اللّٰه شده هان و هان بگریز از این آتشکده
(همان: ۱/ ۳۲۲۶، ۳۰۴۲/۱ و ۲/ ۲۰۲۴)

«فِرَاسَةُ الْمُؤْمِنِ» بیان‌کنندهٔ وجه تخصیصی فراست است. فراست به‌عنوان تجربهٔ عرفانی، فراتر از عرف و سازوکارهای معهود و معتاد، به مؤمن متمیز، کیس و فطن حقیقی

اختصاص دارد و «عمومی» نیست (نک. فروزانفر، ۱۳۶۱: ۶۷). در نظر صوفیه، ایمان از سنخ نور است و فراسـت از پیامدهای ایمان و به همین علت هر دو مُدرّج و ذومراتب‌اند، هرکس ایمانی راست‌تر و قوی‌تر داشته‌باشد، فراسـت او به همان اندازه راست‌تر و «تیزتر» است (نک. قشیری، ۱۳۸۱: ۳۶۷ و ۳۶۸ و رجایی، ۱۳۴۹: ۵۱۰).

نتیجه‌گیری

در این تحقیق سعی شد با تکیه بر مؤلفه‌های بینش عرفانی - به‌عنوان معرفتی سیال، پویا و مبتنی بر تجربه (تجربه‌های وجودی و شهودی) - و استعارهٔ بنیادی نور، تبیینی از فراسـت ارائه شود تا هم جایگاه آن در نظام معرفتی عرفا معلوم شود و هم در یک صورت‌بندی گفتمانی، تفاوت آن با گفتمان عرفی و تجربی فراسـت روشن شود. این تفکیک و تمایز از آن جهت اهمیت دارد که مفاهیم مشترک و همپوش، رهنز نشوند و خلط‌های مفهومی و مصداقی به بار نیاورند.

سرشت و سرنوشت فراسـت - در دل گستره‌ای وسیع‌تر به نام معرفت عرفانی - در وهلهٔ اول شناختی است؛ امری که به حسب ایمان، اخلاص، یقین و مقولاتی از این دست، نصیب مؤمن و عارف می‌شود، نه وسیله‌ای برای رصد کردن افکار یا ارباب دیگران. برای عارف روشنی‌ای در این راه حاصل می‌شود که به تعبیر مولوی «گاه خود اندر تبّع می‌آیدش» و دست تطاول گشودن عده‌ای که در پی مریدبازی و مرادسازی هستند اصالت و اهمیت ذات این مقوله را نمی‌تواند به زیر سؤال بکشد، کما اینکه تجربهٔ آدمی نمی‌تواند منکر فراسـت، دست‌کم به معنای عرفی آن شود. همچنین وجود فراسـت در عرف انسانی - جدای از عرفان که مبانی و سازوکارها و غایات خود را دارد - قابل انکار نیست، خواه در روان‌شناسی آن را هوش متبلور یا کریستالیزه بنامند یا ادراک فراحستی، یا تله‌پاتی یا هر نام دیگر. کسانی چون میبیدی نیز مدارج فراسـت را - اعم از عرفی و تجربی یا استدلالی و عرفانی - در یک طیف / متّصله، با لحاظ کردن مراتب، قرار داده‌اند. ما در این تحقیق عمدتاً به مؤلفه‌های ذاتی و مقومات درونی (درون‌بود) فراسـت پرداختیم، نه کارکردها و تبعات اجتماعی آن که مجال دیگری می‌طلبد.

پی‌نوشت

۱- برای معادل انگلیسی فراست نک. بخش انگلیسی کتاب *اللمع* با مقدمه و توضیحات و ترجمه بخش‌هایی از این کتاب به قلم نیکلسون. وی در صفحه ۶۳ انگلیسی در برابر فراست (*firasat*) معادل «*sagacity*» را ذکر کرده است. «*insight*» نیز به عنوان معادل پیشنهاد می‌شود.

۲- اجمالاً منظور از گفتمان در اینجا این است که «زبان در چارچوب قالب‌هایی ساختاربندی شده و مردم به هنگام مشارکت در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی، از این قالب‌ها تبعیت می‌کنند». درباره گفتمان و تحلیل گفتمان، تعاریف، انواع و رویکردهایش، کتاب‌ها و مقالات بسیاری تألیف شده است و تحلیل گفتمان را می‌توان مجموعه‌ای از رویکردهای میان‌رشته‌ای دانست (برای نمونه نک. یورگنس و فیلیپس، ۱۳۸۹ و میلز، ۱۳۸۸).

۳- در باب «استعاره» چنان‌که در نظریه معاصر استعاره یا استعاره مفهومی مراد است، نک. قاسم‌زاده، ۱۳۷۹ و Lakoff and Johanson, 1980.

۴- درباره «تجربه عرفانی» نک. فعالی، ۱۳۷۹ و شیروانی ۱۳۸۱.

۵- درجات اول و دوم فراست (فراست تجربی و استدلالی) تحت مقوله‌هایی چون «هوش تجربی یا متبلور» (*crystallized intelligence*)، یعنی «سرعت درک و استنباط حاصل از تراکم شناخت‌ها (تجارب) در طول زندگی و کاربرد شناخت‌های قبلی در حل مسائل» و نیز بحث استدلال قیاسی و استقرایی ذیل ماهیت زبان و اندیشه و ادراک، از موضوعات مهم روان‌شناسی مدرن‌اند و «فراست نوری و نظری» نیز تحت عنوان روشن‌بینی و غیب‌بینی در مباحث فراروان‌شناختی بررسی می‌شود (نک. اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۴۲-۲۴۴، ۳۴۲-۳۴۱، ۷۱۵ و گنجی، ۱۳۷۸: ۱۳۴).

۶- عطار این سخن ابوسعید خراسانی را با اندکی تفاوت در پایان آن آورده است: «...بل که حکم حق بود که زبان بنده را بدان گویا گرداند» (عطار، ۱۳۶۰: ۴۶۱).

۷- تَبَطُّ از جهت ریشه معنایی، به معنی کشیدن آب از دل خاک است؛ توجه کنید به مفهوم استعاره نفوذ و عبور در این کلمه.

۸- روشن‌بینی در فرهنگ جامع روان‌پزشکی و روان‌شناسی چنین تعریف شده است: «ادراکی فراحسی که در آن ادعای توانایی ادراک آنچه خارج از محدوده بینایی است یا غیر قابل دیدن می‌باشد، وجود دارد» (کاپلان و سادوک، بی‌تا: ۴۸؛ برای اصطلاحات

روان‌شناختی یادشده نک. اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۶: ۶۹۲، ۶۹۶، ۷۰۶ و نیز برای بررسی مصادیق ضمیرخوانی و روشن‌بینی انسان‌های برین و وقوف آنها بر ضمائر اشخاص در مثنوی نک. زمانی، ۱۳۸۸: ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷ و ۳۳۳-۳۳۱). پدیده‌ای که می‌تواند ما را در فهم ماهیت روشن‌بینی و فراسمت عرفانی یاری کند، «هاله انسانی» (human aura) است که کارل راجرز (۱۹۸۷-۱۹۰۲م)، روان‌شناس و روان‌درمانگر و یکی از بنیان‌گذاران مکتب انسان‌گرایی، آن را «میدان انرژی» نامیده است. این سیستم روانی همان منبع ناخودآگاهی است که در پدیده انتقال متقابل افکار و عواطف نقش ایفا می‌کند و بینش‌های شهودی یا نیروی حسّ ششم که راجرز آن را نوعی فراآگاهی می‌داند و تجربه‌های از این دست را حضور (presence) می‌خواند، توسط این میدان انرژی انجام یا منتقل می‌شود (نک. صدیقی ارفعی، ۱۳۸۷: ۳۵-۳۷؛ همچنین برای آگاهی از نظریه‌های راجرز و رویکرد روان‌شناسی انسان‌گرایی او نک. اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۷۵-۴۶۹، ۵۷۴ و ۶۰۱).

منابع

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی بر اساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس‌ور، تهران: نی.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، عرفان، گنوستیسیم-میستیسیم (بخش اول: شامانیم)، تهران: شرکت سهامی انتشار.

آملی، شمس‌الدین محمدبن محمود (بی‌تا)، نفائس الفنون فی عرائس العیون، تهران: اسلامیه.
ابن‌فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، الجزء الرابع، قم: مرکز النشر-مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور (۱۴۰۸)، لسان العرب، بیروت: دارالاحیاء.

اتکینسون، ری‌تا ال و دیگران (۱۳۸۶)، زمینه روانشناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، تهران: رشد.

استیور، دان (۱۳۸۴)، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذهب.

باخرزی، یحیی (۱۳۵۸)، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، تهران: فرهنگ ایران زمین.

دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۶۴)، یواقیت العلوم و دراری التجوم، تهران: اطلاعات.

- دنسیری، محمدابن ایوب (۱۳۸۷)، *نوادراتبادر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۶)، *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۲)، *جامع العلوم ستینی*، تصحیح سیدعلی آل داود، تهران: موقوفات دکتر محمود افشار.
- رجایی، احمدعلی (۱۳۴۹)، *خلاصه شرح تعرف*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- زمانی، کریم (۱۳۸۸)، *میناگر عشق*، تهران: نی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، *یادداشت‌ها و اندیشه‌ها*، تهران: جاویدان.
- سلدن، رامان و پیتر ویدوسون (۱۳۷۷)، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، *هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲)، *آن سوی حرف و صوت (گزیده اسرار التوحید)*، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۵)، *چشیدن طعم وقت*، تهران: سخن.
- شیروانی، علی (۱۳۸۱)، *مبانی نظری تجربه دینی*، قم: بوستان کتاب.
- صدیقی ارفعی، فربرز (۱۳۸۷)، «تجربه‌های معنوی - عرفانی از دیدگاه روان‌شناسی»، *مطالعات عرفانی*، سال ۴، شماره ۸، صص ۴۶-۲۵.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد (۱۳۶۰)، *تذکره الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱)، *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- فقالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قاسم‌زاده، حبیب‌الله (۱۳۷۹)، *استعاره و شناخت*، تهران: فرهنگان.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلان، هارولد و سادوک، بنیامین (بی‌تا)، *واژه‌نامه جامع روان‌پزشکی و روان‌شناسی*، ترجمه محمد دهگانپور و دیگران، تهران: دفتر تحقیقات و انتشارات بدر.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۸۵)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگرخالقی، تهران: زوآر.

- گنجی، حمزه (۱۳۷۸)، *روان‌شناسی عمومی*، تهران: بعثت.
- منور میهنی، محمد (۱۳۶۶)، *اسرار التوحید*، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴)، *کلیات دیوان شمس تبریزی*، مطابق نسخه تصحیح‌شده بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علم.
- _____ (۱۳۸۲)، *مثنوی معنوی* (از روی نسخه ۶۷۷هـ قونیه)، تصحیح دکتر توفیق هـ سبحانی، تهران: روزنه.
- میدی، رشیدالدین (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عتة الابرار*، به سعی علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میلز، سارا (۱۳۸۸)، *گفتمان*، ترجمه فتح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
- نجم رازی، عبدالله بن مبارک (۱۳۸۶)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۱)، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح ماژیران موله، تهران: کتابخانه طهوری.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۹)، *راز متن*، تهران: سروش.
- نویا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- واتسون، لایال (۱۳۷۷)، *نیروهای فوق طبیعی*، ترجمه دکتر فرخ سیف بهزاد، تهران: دُرسا.
- هابر-شیم، یوری و دیگران (۱۳۷۳)، *فیزیک PSSC*، ترجمه احمد خواجه نصیر طوسی و دیگران، تهران: فاطمی.
- هجویری، علی (۱۳۸۱)، *کشف المحجوب*، تصحیح والنّین ژوکوفسکی، تهران: طهوری.
- یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۷۲)، *شانزده مقاله در زبان‌شناسی کاربردی و ترجمه*، شیراز: نوید.
- یورگنس، ماریان و فیلیپس، لوئیز (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، تهران: نی.
- Lakoff G and Johanson M (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago University of Chicago press.
- Williams Reymond (1977), *Marxism and Lliterature*, oxford university press.