

## مولوی و تجربه «در آستانگی»<sup>1</sup>

(۱)

یکی از مهمترین وجوه جهان شناسی عارفان تلقی ایشان از رابطه میان «جان» و «جهان» بوده است.

در کلام مولانا «جان» دست کم به دو معنای متفاوت به کار می رود: گاهی «جان» به معنای «جان اول» است که منشاء حیات و ادراک حسّی است و خط مرزی است که اقلیم حیات را از دنیای جماد صرف جدا می کند. گاهی هم «جان» به معنای «جان دوم» یا «جان جان» به کار می رود که ناظر به «نفس مطمئن» یا «نفس ناطقه» انسان است و مظهر ذات حق در این عالم تلقی می شود. جان اول از جنس حیات است، و جان دوم از جنس آگاهی. و این جان دوم است که گوهر وجود و حقیقت آدمی بشمار می رود. مولانا در اشاره به این معنا می گوید:

جان چه باشد؟ با خبر از خیر و شرّ/ شاد با احسان و گریان از ضرر  
چون سیر و ماهیتِ جان مخبرست/ هر که او آگاه تر، با جان ترست  
اقتضای جان چو ای دل، آگهی ست/ هر که آگه تر بود جانش قوی ست  
خود جهانِ جان سراسر آگهی ست/ هر که بی جان است، از دانش تهی ست  
جان اول مظهر درگاه شد/ جان جان خود مظهر الله شد (دفتر ششم/ ۱۴۸-۱۵۴)

«جان دوم» یا «جان جان» که از جنس آگاهی و گوهر وجود آدمی است، در میانه خدا و جهان قرار دارد. یعنی از یک سو با یک آگاهی متعالی (یعنی خداوند) در تماس و اتصال است، و از سوی دیگر در این جهان خانه گرفته و در آن تنانه شده است.

از منظر عارفان، ماهیت اتصال این جان با خداوند در قالب مفاهیم مألوف ذهن ما در نمی آید، و بنابراین، رابطه ای گرچه مسلم اما و رای فهم است. مولانا در این باره می گوید:

اتصالی بی تکلیف، بی قیاس/ هست ربّ الناس را با جان ناس (دفتر چهارم/ ۷۶۱)

اما «جهان» هم که سوی دیگر این رابطه است در چشم عارف دو چهره دارد: یک چهره غربی، و یک چهره شرقی. چهره غربی، چهره جهان است وقتی که جهان از حیث صرفاً مادی و فیزیکی اش بر ما آشکار می شود. جهان در چهره غربی اش تاریک است، یعنی ماوراء ندارد، و به این اعتبار از معنا

<sup>1</sup> این مقاله به مناسبت سالروز تولد مولانا جلال الدین در کنفرانس بزرگداشت مولانا در تاریخ ۲۹ سپتامبر ۲۰۱۸ در دانشگاه جان هاپکینز ارائه شد. من در حال آماده کردن صورت تفصیل یافته و تکمیل شده این مقاله بودم که مطلع شدم با کمال تأسف نشریه اندیشه پویا (شماره ۵۸، آبان ۱۳۹۷) متن این مقاله را بدون اطلاع و اجازه من با پاره ای اغلاط فاحش منتشر کرده است. اقدام غیراخلاقی این نشریه شوق من را بر تکمیل مقاله سرد کرد. اما گمان کردم که برای جبران اغلاط فاحش مقاله منتشر شده در آن نشریه، شاید بهتر باشد که دست کم صورت منقح مقاله را در دسترس علاقه مندان قرار دهم.

تهی است. جهان غربی زندانی است که دیوارهای ستبر آن «جان» آدمی را در حصار بلند خود به اسارت کشیده است. زیستن در جهان غربی در انسان حسّ خفقان و اضطراب برمی انگیزد. «حسّ خفاش» ما (به تعبیر مولانا) روی به سوی این چهره از عالم دارد، و این وجه از جهان را ادراک می کند. اما از سوی دیگر، این جهان چهره ای شرقی هم دارد. چهره شرقی عالم وقتی آشکار می شود که ما جهان را از آن حیث که تجلی گاه خداوند یا یک آگاهی متعالی است تجربه می کنیم. در این تجربه جهان پنجره ای می شود که نگاه ما را به ماورای خود هدایت می کند، و در آن سوی حصارهای تنگ زندان تن و طبیعت، ما را با فراخنای دلگشای افقهای روشن و بیکران پیوند می دهد، و فضای وجودی ما را تا بیکرانگی می گستراند. جهان شرقی شفاف و روشن است، یعنی «آیه» یا «نشانه ای» معنادار و معنابخش است، انگشت اشارتی است که به چیزی ورای خود دلالت می کند. زیستن در جهان شرقی در انسان حسّ انشراح و آرامش برمی انگیزد. به تعبیر مولانا، «حسّ درپاش» ما روی به سوی این چهره از عالم دارد، و این وجه جهان را ادراک می کند. (حسّ خفاش سوی مغرب دوان/ حسّ درپاشت سوی مشرق روان (دقتر دوّم/۴۷))

بنابراین، گوهر عرفان فهم چیزی است که می توان آن را «مثلث عرفانی» نامید، مثلی که اضلاع آن «جان جان»، «خداوند»، و «جهان شرقی» است. در این سیاق، وقتی که عارف از رابطه «جان» و «جهان» می پرسد، در واقع بیشتر به رابطه میان «جان جان» و «جهان شرقی» نظر دارد. در اینجا مایلم که به برخی جنبه های این رابطه، یعنی رابطه میان «جهان شرقی» و «جان جان» اشارات مختصری بکنم.

## (۲)

رابطه «جان جان» و «جهان شرقی» در ادبیات عرفانی، از جمله در آثار مولانا، مبتنی بر چند پیش فرض جهان شناختی مهم است:

۱. پیش فرض نخست آن است که جان های آدمیان از راههای غیرمادی یا غیرفیزیکی (یا به تعبیر مولانا «از ره پنهان») با یکدیگر در تماس هستند. به بیان مولانا: «می رود از سینه ها در سینه ها/ از ره پنهان صلاح و کینه ها» (دقتر دوّم/۱۴۲۵). ارتباط از راه سینه ها بر مبنای روابط علی- معلولی صرفاً فیزیکی قابل فهم نیست. گویی آگاهی انسانی می تواند به شیوه هایی ورای قوانین طبیعی جهان فیزیکی از یک انسان به انسان دیگر بجهد. یکی از مهمترین مصادیق این نوع «جهش کوانتومی آگاهی» در مناسبات انسانی پدیده ای است که عارفان آن را «فراست» می نامند. «فراست» در واقع نوعی ذهن خوانی یا انتقال آگاهی از یک ذهن به ذهن دیگر است بدون واسطه میانجی های مادی و فیزیکی. از همین روست که عارفان با فراست را «جواسیس القلوب» می خوانده اند. بگذارید این نوع فراست را که میان دو ذهن یا آگاهی انسانی رخ می دهد، یعنی محمل آن رابطه انسان-انسان است، «فراست ذهنی» بنامیم. در فراست ذهنی، فرد صاحب فراست برای کشف محتوای ذهنی فرد دیگر به جهان بیرون از خود نظر نمی

کند. بلکه با نظر کردن به احوال درون خود از جهان درون دیگری آگاه می‌شود. عارفان برای تبیین این پدیده فرامادی، ذهن و فضای آگاهی انسان را به یک برکه تمثیل می‌کنند. ذهن پریشان و مشوش که لگدکوب خیال‌های زندگی هرروزینه است، به مثابه برکه‌ای گل‌آلود و آشفته است. وقتی که فرد در این برکه نظر می‌کند نه ژرفای برکه را می‌بیند و نه بازتاب چهره خود را در آینه آب. اما انسان می‌تواند با تمرین مراقبه رفته رفته این برکه را آرام و زلال کند. برکه ذهن در این حالت شفاف و آینه‌آسا می‌شود، یعنی هم ژرفای خود را به نظر می‌نمایاند، و هم چهره فرد را در خود بازمی‌تاباند. به همین دلیل است که آرامش و زلالی برکه‌ی ذهن از مهمترین شیوه‌های خودشناسی در سلوک عرفانی بشمار می‌آید. اما از منظر عارفان این برکه‌ی آرام و زلال نقش معرفت‌بخش دیگری هم علاوه بر خودشناسی ایفا می‌کند: ما در آینه‌ی جامِ روان خود می‌توانیم بازتاب سیمای دیگران را هم ببینیم. یعنی محتوای آگاهی دیگری هم می‌تواند در آینه ضمیر ما بازتابد. بازتاب محتوای آگاهی دیگری در آینه برکه‌ی آرام و زلال ذهن فرد همان پدیده فراست ذهنی است، یعنی فرد با نظر کردن در خود از حال دیگری آگاه می‌شود. مولانا در داستان شیخ محمد سررزی سازوکار این پدیده را توضیح می‌دهد. شیخ سررزی سالها به فرمان خداوند از دیگران گدایی می‌کرد و به مستمندان می‌بخشید. تا آنکه پس از دو سال از جانب خداوند فرمان رسید که:

بعد از این می‌ده ولی از کس خواه/ ما بدادیمت ز غیب این دستگاه  
هر که خواهد از تو، از یک تا هزار/ دست در زیر حصیری کن، برآر (دفتر پنجم/ ۲۷۸۷-۲۷۸۹)

اما نکته این داستان این است که شیخ حاجت‌نیازمندان را بدون آنکه از ایشان بپرسد، می‌دانست و برمی‌آورد:

حاجت خود گر نگفتی آن فقیر/ او بدادی و بدانستی ضمیر  
آنچه در دل داشتی آن پشت خم/ قدر آن دادی بدو، نه بیش و کم (دفتر پنجم/ ۲۸۰۰-۲۸۰۱)

اما شیخ با این پرسش روبرو شد که چگونه او می‌تواند حاجت آن فقیر را بدون هیچ گفت و گویی دریابد؟ پس بگفتندی: چه دانستی که او/ این قدر اندیشه دارد ای عمو؟ (دفتر پنجم/ ۲۹۰۲)

و در اینجا است که مولانا سازوکار پدیده فراست یا «جهش کوانتومی آگاهی» را در قالب زبانی تمثیلی بیان می‌کند:

او بگفتی: خانه دل خلوت است/ خالی از کُدیهِ، مثال جنت است  
اندر او جز عشق یزدان کار نیست/ جز خیالِ وصلِ او دَیّار نیست  
خانه را من روقتم از نیک و بد/ خانه ام پرّ است از عشق احد  
هر چه بینم اندر او، غیر خدا/ آن من نبود، بود عکسِ گدا  
در تگِ آبِ ار ببینی صورتی/ عکس بیرون باشد آن نقش، ای فتی (دفتر پنجم/ ۲۸۰۳-۲۸۰۸)

۲. پیش فرض دوّم در جهان شناسی عارفان این است که جهان در چهره شرقی آن واجد آگاهی است. یعنی آگاهی مندی به سپهر انسانها و حیوانات منحصر نیست. عالم جمادات هم از آگاهی بهره مند است. این بینش «همه جان انگاری» (Panpsychism) در اندیشه های مولانا آشکارا دیده می شود:

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم/ با شما نامحرمان ما خامشیم (دفتر سوّم/ ۱۰۲۰)

مولانا تأکید می کند که این ادعا، یعنی انتساب آگاهی به جهان جمادات، را نباید سخنی شاعرانه و استعاری دانست. و کسانی را که در این خصوص دست به تأویل می گشایند سرزنش می کند:

از جمادی عالم جان ها روید/ غلغل اجزای عالم بشنوید  
فاش تسبیح جمادات آیدت/ وسوسه ی تأویل ها نربایدت  
چون ندارد جان تو قندیل ها/ بهر بینش کرده ای تأویل ها  
که «غرض تسبیح ظاهر گی بود؟/ دعوی دیدن خیال غیّ بود  
بلکه مر بیننده را دیدار آن/ وقت عبرت می کند تسبیح خوان  
پس چو از تسبیح یادت می دهد/ آن دلالت همچو گفتن می بود»  
این بود تأویل اهل اعتزال/ و آن کس کاو ندارد نور حال  
چون ز حس بیرون نیامد آدمی/ باشد از تصویر غیبی اعجمی (دفتر سوّم/ ۱۰۲۲-۱۰۲۹)

در دیدگاه «همه جان انگاری» همه اجزای عالم واجد صفات ذهنی است، و آگاهی به مثابه عنصری بنیادین در ساختار عالم و در تمام اجزای آن جاری است.

۳. بنابراین، پیش فرض اوّل در جهان شناسی عارفان از «جهش کوانتومی آگاهی» از یک انسان به انسان دیگر می گوید، و پیش فرض دوّم مدعی است که آگاهی در اقلیم انسانی (و حیوانی) منحصر نیست، و نوعی آگاهی کیهانی در اجزای عالم جاری است.

با فرض این دو مدعا اکنون می توان نظریه عارفان را در خصوص رابطه «جان جان» و «جهان شرقی» صورت بندی کرد: این نظریه در واقع تعمیم ایده فراست یا جهش کوانتومی آگاهی از رابطه انسان- انسان به رابطه انسان-جهان است. مطابق این نظریه، فراست یا «جهش های کوانتومی آگاهی» در انتقال آگاهی از انسان به انسان دیگر منحصر نیست، و (دست کم بنا بر اصول) می توان فرض کرد که آگاهی کیهانی (یعنی تموجات آگاهی در جهان بیرون) هم می تواند به شیوه «جهش های کوانتومی» از جهان بیرون به جهان درون انسان بترآود. جهش کوانتومی آگاهی از جهان بیرون به ذهن فرد انسانی (یعنی جهش در متن رابطه انسان-جهان) را می توانیم «فراست عینی» بنامیم. بنابراین، انسان می تواند تحت شرایطی واجد «فراست عینی» باشد. در فراست عینی، آگاهی انسان- بی واسطه ی فرآیندهای فیزیکی و طبیعی- از پاره ای تحولات حال و آینده جهان آگاه می شود. مطابق این تلقی، اجزای متفرق «واقعه» ی بیرونی مانند دانه های انگورند که هر یک خرده شهدی از آگاهی را در دل دارد. واقعه وقتی شکل می گیرد که این دانه های متفرق مطابق آرایش و ساختاری خاص گرد هم می آیند. خوشه متشکل از این دانه ها آن «واقعه» را شکل می بخشد. به این ترتیب خوشه ای از آگاهی، در قالب یک «واقعه»، گوشه ای از جهان را آستن می کند. در «فراست عینی»، این «خوشه های آگاهی» یا گوشه های آستن

جهان است که در آینه ذهن فرد بازمی‌تابد، و به این شیوه فرد بدون تماس با واقعه از شکل‌گیری آن آگاه می‌شود، و در رسیدن آن را در آینه درون خود می‌بیند. این رابطه البته دوسویه است: یعنی هم آبستنی جهان بیرون در آینه جهان درون بازمی‌تابد، و هم آبستنی جهان درون می‌تواند جهان بیرون را آبستن کند. در واقع رابطه «جان‌جان» و «جهان شرقی» از جنس کنش و واکنش نیست، از جنس گفت و گو یا پرسش و پاسخ است: یکی می‌گوید و دیگری به تناسب به آن پاسخ می‌دهد. جهان درون در پاسخ به جهان بیرون آبستن «معرفت باطنی» می‌شود، و جهان بیرون در پاسخ به جهان درون آبستن «واقعه» برای مثال، مطابق این تحلیل، رؤیای صادقه وقتی دست می‌دهد که آگاهی کیهانی آبستن واقعه ای می‌شود، و تصویر آن واقعه در برکه آرام و زلال ضمیر فرد بازمی‌تابد. به این شیوه فرد بی‌آنکه در تماس با واقعه باشد از در رسیدن آن پیشاپیش آگاه می‌شود. اما گاهی هم رابطه معکوس می‌شود، یعنی پاره ای تحولات درونی انسان علت وقوع پاره ای وقایع متناسب با آن در جهان بیرون می‌شود. مولانا در اشاره به این حکمت جهان‌شناسانه است که به سالکان طریق گوشزد می‌کند:

هر کجا دردی، دوا آنجا رود/ هر کجا فقری، نوا آنجا رود  
 هر کجا مشکل، جواب آنجا رود/ هر کجا کشتی ست، آب آنجا رود (دفتر سوّم / ۳۲۱۰-۳۲۱۳)

و در اینجاست که مولانا بر مبنای این جهان‌شناسی توصیه سلوکی بسیار مهمی به سالکان طریق می‌کند: آب کم جو، تشنگی آور به دست/ تا بجوشد آب از بالا و پست  
 تا نزاید طفلک نازک گلو/ کی روان گردد ز پستان شیر او؟ ...  
 تا سقاهم ربهم آید خطاب/ تشنه باش، الله اعلم بالصواب (دفتر سوّم / ۳۲۱۴ و ۳۲۱۵ و ۳۲۲۲)

### (۳)

اما تجربه «درآستانگی» چیست؟ این تجربه یکی از مصادیق گفت و گوی میان جهان درون عارف با جهان بیرون اوست. در اینجا تحوّلی عمیق در جان جان عارف رخ می‌دهد. او احساس می‌کند که تبدّلی در درون او در حال وقوع است: گویی خَمری پخته در آستانه خلّ شدن است، یا جنینی رسیده در آستانه زاده شدن است، یا میوه ای لب‌گزان در آستانه چیده شدن است. اما او نیک می‌داند که کمال این تبدّل در گرو پاسخی متناسب در جهان بیرون است: مُخَمّری باید تا آن خَمر را خلّ کند، قابله ای باید تا آن جنین را بزایاند، و نسیمی باید تا آن میوه را از شاخسار برچیند. به بیان دیگر، عارف به وجدان درمی‌یابد که در حال گذر از یک ساحت وجود به ساحتی دیگر است، هنوز به ساحت دیگر درنیامده است، اما خود را در آستانه آن گذر می‌یابد. و یکباره تمام وجودش به این پرسش بدل می‌شود که آیا از این آستانه گذر خواهد کرد؟ آیا جهان بیرون به تمنّای درون او پاسخ خواهد داد؟ در اینجاست که عارف به تماشای برکه درون خود می‌نشیند و تموّجات و صورتهای آن را نیک می‌پاید. تمام وجودش دو چشم می‌شود تا نشانه‌ها را شکار کند. تا آنکه یکباره در آینه دل خود در رسیدن واقعه مطلوب را می‌بیند. به او بشارت می‌دهند که کسی می‌آید تا او را از این آستانه گذر دهد. کسی می‌آید تا تبدّل وجود او را کمال بخشد، و

او را از یک ساحت هستی به ساحت دیگر برکشد. از این پس وجود او تمام قامت در آستانه ی انتظار می ایستد تا آن واقعه موعود دررسد، تا آن تیغ از نیام برآید، پرده پیله وجود او را ببرد، و پروانه جاننش را رهایی بخشد. این وضعیت «به تمام قامت در درگاه وجود به انتظار واقعه ماندن» همان تجربه «درآستانگی» است.

در احوال مولانا ما دست کم دو نمونه برجسته از این تجربه یا موقعیت «درآستانگی» را می یابیم:

**تجربه اول، وضعیت مولاناست اندکی پیش از دیدار شمس.** مولانا خود احوال خویش را در آستانه دیدار شمس برای ما در مثنوی بیان کرده است. در همان آغاز مثنوی، وقتی که ضمیر ناخودآگاه مولانا او را به خاطره شمس می کشاند، به ما وعده می دهد که شمه ای از ماجرای میان خود و شمس را در قالب داستان پادشاه و کنیزک، ولو به زبان رمز، برای ما بازگوید:

خوستر آن باشد که سرّ دلبران/ گفته آید در حدیث دیگران (دفتر اول/ ۱۳۶)

بشنوید ای دوستان این داستان/ خود حقیقت نقد حال ماست آن (دفتر اول/ ۳۵)

او در این داستان احوال درون خود را پیش و در آستانه دیدار شمس برای ما بازمی گوید. در این داستان، پادشاه نمادی از خود مولاناست که پس از سالها ارشادپذیری و کسب دانش از محضر بزرگان عالم معنا «صاحب دل» شده است، اما دلش بیمار است. کنیزک نمادی از دل بیمار اوست. بیماری کنیزک، چنانکه بعدتر درمی یابیم، همانا عشق به زرگر است، عشقی که کنایه از دلدادگی پنهان مولانا به زرق و برق امور ناپایدار عالم است. مولانا بی آنکه خود بداند، دل در گرو شهرت و منزلت‌های شیرین اما مسموم جهان داشت. او به چشم خود می دید که سرمایه های درونی اش در آتش بیماری ای ناشناس می سوزد و به هدر می رود، و گویی دست نجاتی به سوی او دراز نمی شود. از این رو، در نهایت اضطرار رو به درگاه خداوند می آورد، و از او برای درمان درد پنهان خود چاره می جوید. پژوهشی از احوال زار مولانا را در این ایام می توان در لابه های پادشاه دید:

شه چو عجز آن حکیمان را بدید/ پابرهنه جانب مسجد دوید  
رفت در مسجد، سوی محراب شد/ سجده گاه از اشک شه پر آب شد  
چون به خویش آمد ز غرقاب فنا/ خوش زبان بگشاد در مدح و دعا  
کای کمینه بخششت مُلک جهان/ من چه گویم؟ چون تو می دانی نهان  
ای همیشه حاجت ما را پناه/ بار دیگر ما غلط کردیم راه (دفتر اول/ ۱۵۵ به بعد)

در اینجا مولانا فاش می کند که در آن لحظات تلخ و تاریک درونی یکباره در آینه دلش نشانه های یک بشارت الهی بازتابید: او در اوج نومیدی خوابی می بیند. در خواب پیرمردی بر او ظاهر می شود، و به او بشارت می دهد که خداوند لابه هایش را شنیده است، و زودا جهان بیرون به تمنای درون او پاسخ متناسب خواهد داد، و طبیبی الهی از سوی خداوند برای درمان روح دردمند او درخواهد رسید:

چون برآورد از میان جان خروش/ اندر آمد بحر بخشایش به جوش  
در میان گریه خوابش درر بود/ دید در خواب او که پیری رو نمود  
گفت: «ای شه مزده، حاجاتت رواست/ گر غریبی آیدت فردا، زماست  
چون که آید، او حکیمی حاذق است/ صادقش دان کاو امین و صادق است  
در علاجش سحر مطلق را ببین/ در مزاجش قدرت حق را ببین» (دفتر اول/ ۶۳ به بعد)

و مولانا یکباره خود را در وضعیت درآستانگی یافت: در آستانه دیدار، در آستانه کمال تبدل وجودی.  
تبدلی از مقام زهد به مقام عشق، از هستی عاریتی به هستی اصیل. او در پرده احوال پادشاه به این  
وضعیت «درآستانگی» خود اشاره می کند:  
بود اندر منظره شه منتظر/ تا ببیند آنچه بنمودند سرّ (دفتر اول/ ۶۷)

و عده آن پیر رویایی راست درآمد: جهان بیرون به درد درون او پاسخ متناسب داد:  
دید شخصی، فاضلی، پرمایه ای/ آفتابی در میان سایه ای  
می رسید از دور مانند هلال/ نیست بود و، هست بر شکل خیال  
آن خیالی که شه اندر خواب دید/ در رخ مهمان همی آمد پدید (دفتر اول/ ۶۸ و ۶۹ و ۷۱)

و به این ترتیب بود که شمس در سوی شرقی جان مولانا طلوع کرد، و او را از اقلیم تاریکی خودی به  
جهان روشنایی عشق درآورد.

**دومین تجربه مهم** «درآستانگی» اما در دوران پایانی زندگی مولانا رخ داد. مولانا در اواخر  
دفتر ششم مثنوی، و در میانه داستان دژ هوش ربا یا قلعه ذات الصور، ظاهراً بدون هیچ دلیل روشنی،  
یکباره سرایش مثنوی را ناتمام رها کرد. این سکوت ناگهانی برای بسیاری از نزدیکان مولانا شگفت  
انگیز بود. فرزند او سلطان ولد پدر را به اتمام داستان ترغیب می کرد، اما مولانا در پاسخ به این اشاره  
بسنده کرد که «قوه نطق من از این پس به گفتار نمی آید و باقی آن داستان هم بی واسطه لفظ و زبان، در  
گوش دل آن کس که نور جان دارد گفته می آید و حاجت به نظم و بیانش نیست.» ظاهراً در میان نزدیکان  
مولانا تنها حسام الدین بود که به فراست دریافت این سکوت ناگهانی نشانه تحولی ژرف در وجود  
مولاناست، و وجود عزیز او در آستانه تبدلی تازه است. اما این تبدل چه بود؟ چه چیز مولانا را به آن  
خاموشی ناگهانی برانگیخت؟ مولانا در اواخر دفتر ششم، چند ماهی پیش از پایان بی پایان مثنوی، ابیاتی  
سروده است که تاحدّ زیادی از وضعیت وجودی او در آن آیام خبر می دهد. او در این ابیات برای ما می  
گوید که جهان آشنای او به پایان نزدیک می شود، و او خود را در آستانه جهانی نو می یابد- جهانی از  
جنس دیگر با منطقی دیگر:

این مباحث تا بدینجا گفتمی ست/ هر چه آید زین سپس، بنهفتنی ست  
ور بگوی، ور بکوشی صد هزار/ هست بیگار و نگردد آشکار

تا به دریا سیر اسب و زین بود/ بعد از اینت مرکب چوبین بود  
مرکب چوبین به خشکی ابتر است/ خاص آن دریایان را رهبر است  
این خموشی، مرکب چوبین بود/ بحریان را خامشی تلقین بود (دفتر ششم/ ۴۶۵۶-۴۶۶۰)

مولانا خود را در انتهای سفرش در اقلیم خشکی و در آستانه پا نهادن به دریا و دریایی شدن می یابد. خامشی او ناشی از هیبت دریایی بود که یکباره در افق هستی او روی نمود. اما «خشکی» و «دریا» نماد چیست؟ مولانا در غزل خداحافظی اش رمز این «درآستانگی» را برای ما می گشاید، در آنجا که در بستر بیماری و مرگ خطاب به پرستارش می گوید:

رو سر بنه به بالین تنها مرا رها کن/ ترک من خراب شبگرد مبتلا کن  
ماییم و موج سودا، شب تا به روز تنها/ خواهی بیا ببخشا، خواهی برو جفا کن  
در آنجاست که برای ما آشکار می کند که دوباره در خواب پیری به سراغ او آمده است (آیا این همان پیر رؤیایی نیست که سالها پیش او را از در رسیدن طبیب الهی، یعنی شمس، آگاه کرده بود؟). این بار اما پیر رؤیایی به اشارت دست او را به سوی خود فرامی خواند تا با هم به اقلیم ماورای حس گام نهند:  
در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم/ با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن

مولانا گویی در ژرفای برکه ی آرام و زلال درون اش عکس دماغه کشتی مرگ را در افق هستی خود دید، و دانست که نوبت سفری تازه در رسیده است. او دوباره «در آستانه» بود. این بار اما باید از آستانه اقلیم خشکی (یعنی عالم حس) درمی گذشت تا به اقلیم دریای بیکران (یعنی جهان ماورای حس) پا نهد. و او از اسب خود فرود آمد و در لبه دریای جان به انتظار مرکب چوبین اش نشست تا بر گرده آن به میانه دریا رود، تا در میانه دریا مرکب را در هم شکند و ماهی وار به ژرفای آبهای روشن فرو رود، تا جاناش سرانجام با جان جانان درآمیزد:  
و آن کسی کیش مرکب چوبین شکست/ غرقه شد در آب، او خود ماهی است.

مولانا جلال الدین در غروب روز پنجم جمادی الآخر سال ۶۷۲ پس از ماهها «در آستانگی» سرانجام بر گرده تابوت چوبین اش برای آخرین بار از آستانه گذشت.

آرش نراقی

موراوین کالج، پنسیلوانیا

۲۵ سپتامبر ۲۰۱۸