

مقدمه

انسان که دارای دو بعد مادی و مجرد (سخت‌افزار و نرم‌افزار) است، فراتر از نیازهای جسمانی‌اش - که لازمه حیات زمینی و نباتی اوست - از جهات معنوی و فراطبیعی نیز محتاج تغذیه‌های روحانی است، تا با آن سلامت روح و روان و در نهایت دستیابی به کمال خود را تضمین نماید. امروزه با توجه به معضلات موجود در عرصه زندگی بشر، و ناکامی و بی‌نتیجگی ابزارهای مادی در تکامل و تعالی روح انسانی، لزوم شناخت نیازمندی‌های روحانی، اهمیتی مضاعف یافته است.

جلال‌الدین محمد مولوی، (متولد ششم ربیع‌الاول 604 هجری در بلخ و متوفی غروبوگاه یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر 672 ه.ق در قونیه)، در باب موضوع مورد پژوهش ما می‌گوید: این انسان که «حیوان ناطق» است، به واسطه بُعد حیوانیت، محتاج غذاهای سخت‌افزاری و به واسطه قوه ناطقه، نیازمند تغذیه روحانی و نرم‌افزاری است و اگر انسان بتواند به هر میزان از تعلق به خوراک‌های مادی بکاهد، به همان اندازه از تن وی کاسته و بر وسعت روحانی او افزوده می‌گردد. پس بریدن از خلق و عالم ماده یعنی اتصال به مخلوق و تغذیه از منبع نور، که ذات لایزال ربوبی است. بر همین مبنا، آنان که مایه ننگ صوفیان راستین‌اند، به علت عدم کنترل هوای نفس و تمایل به شکم‌انباری، از کمترین فرصت‌ها، برای تقویت بنیه جسمی و مادی خود نمی‌گذرند. درحالی که آنان می‌بایست با غلبه بر تمایلات نفسانی، به حداقل طعام از مطبخ عالم، قناعت ورزیده و روح را به خوراکی از خوان بالا، عادت دهند. منظور از قوت جان یا ماکولات روحانی، تمام آن چیزهایی است که برای حیات روحانی و معنوی انسان بایسته بوده و در ذهن و زبان مولانا نمود یافته است. وی تعبیر «آب جان» را به معنای «آب حیات» به کار برده است.

نیست آسان مرگ بر جان خران که ندارند آب جان جاودان
چون ندارد جان جاوید او شقیست جرات او بر اجل از احمقیست
جهد کن تا جان مخلص گرددت تا به روز مرگ برگی باشدت

(2826 - 2824 /5)

اما در نگاهی دیگرسان، غذای جان یا روح انسانی، غذای جسمانی نیست، بلکه چیزی از جنس جان است و همان گونه که غذای جسمانی مایه رشد جسم می‌شود، غذای روحانی

نیز سبب لطیف‌تر شدن جان می‌گردد. زیرا «جسم از جسم بزرگتر گردد و جان از جان لطیف‌تر شود» (کاشانی، 1366، ج 1: 39). از آنجا که صوفیه، مشتاق مجالس و محافل خانقاهی بوده‌اند، مولانا نیز با دستاویز این باور معمول، خود را دعوتی کوی یار می‌خواند، تا از حسن و حلوی لبان یار، قوت جانی فرادست آورد:

صوفیانیم، آمده در کوی تو شیء الله! از جمال روی تو
..حسن یوسف قوت جان شد سال قحط آمدیم از قحط ما هم سوی تو

(غزل 2230)

این مقاله خواهد کوشید، به توان خود راهکارهای مناسب و عملی را در این باره، از لابلاي معارف و مواریت غنی عرفانی در آثار مولانا، فرا راه علاقمندان تعالی روحی و جویندگان اقوات معنوی قرار دهد.

نان و جان در پندار مولانا

پیداست که غذای جسم انسان، بین او و حیوان مشترک است، گرگ و روباه هم گوشت می‌خورند، اما آن‌ها خام و ما پخته. انسان باید در اندیشه تدارک قوتی لایق و درخور انسانی که خلیفه‌الله است، باشد:

این نه آن جان است که افزایش ز نان یا گهی باشد چنین، گاهی چنان

(1977/1)

با کمی تأمل در می‌یابیم که نان چقدر به جان نزدیک است، از همین منظر است که فقها «استحاله را منشأ تغییر حکم دانسته‌اند» (فروزانفر، 1361، ب، ج 3: 762). پس باید لقمه‌ای را به عنوان نان برگزید و خوراک خود کرد، که متناسب با این قرابت، با کمترین استحاله، توانش تبدیل به جان را داشته باشد. مولوی می‌گوید: جان آدمی توانایی استحاله نان را داراست؛ به‌گونه‌ای که می‌تواند با اسباب سلسیلی، نان جامد و بی‌روح را به تغذیه اعضا برساند. نتیجه آن است که وقتی جان به این مایه از تصرف در طبیعت مواد، قاهر است، باید قیاس کرد که قدرت جان جان، تا چه اندازه می‌تواند فراتر از این‌ها باشد:

نان چو در سفره‌ست باشد آن جماد در تن مردم شود او روح شاد
در دل سفره نگرده مستحیل مستحیلش جان کند از سلسیل

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113-115)

قوت جان است این ای راست‌خوان تا چه باشد قوت آن جان جان
(1476-1474/1)

وی همین مضمون را در جای دیگر اینگونه بیان کرده است که نان به مدد جان در وجود انسان پذیرای حس و ادراک می‌شود (1532/1-1536). بسیار جای دریغ و دون شأن آدمی است که او میان گزینش نانی از خوان بالا و جرعه‌ای از بساط زمین مخیر باشد، اما ابلهانه و عطشناکانه دست از فراز بدارد و پا در فرود آورد:

یک سبد پر نان تو را بر فرق سر تو همی خواهی لب نان در به در؟!
(1073/5)

مولانا آنچنان که در ثلث پایانی دفتر چهارم [بیت 3455 به بعد] می‌گوید: نان بی‌اذن و رضایت حق، سبب کاهش جان است. وی آنجا که از سرخ شدن رود نیل، به عنوان معجزه موسوی یاد می‌کند، رشته سخن را به این مهم کشانده است که همچنانکه آن آب به امر حق تعالی، خاصیت غیر آب پیدا کرد، پس اگر کسی مطیع جانان نباشد، و سر در طریق بندگی و تسلیم نهد، حاصل او از خوردن «نان»، نه تنها محرومیت از نیرو و انرژی، که «کاهش جان» است:

یا تو پنداری که تو نان می‌خوری زهر مار و کاهش جان می‌خوری
نان کجا اصلاح آن جانی کند کاو دل از فرمان جانان بر کند
(3457/4 به بعد)

فرزند شایسته او، سلطان ولد نیز، در همین باب گفته است: «پس سیر در خود کن و به معرفت خود مشغول شو، که معرفت چیز دیگر ترا سود ندارد و اصل شناخت خود است» (معارف: 304 به نقل از زمانی، 1387، ج 5: 175).

اهمیت جان‌پروری

پروردن تن و پرورش جان، قابلیت همبود ندارند و قابل اجتماع نیستند. این دو، گویی «هوو» هایی ناسازگارند؛ آن چنانکه گفته‌اند: «ألدتیا و الاخره ضرتان، تا دل از بند یکی آزاد نشود، دیده از دیدار دیگری شاد نشود» (خوارزمی، 1384، ج 2: 507). مولانا هم بر آن است که اصالت آدمی به جنبه باطن و پنهان اوست و اعتبار او در گرو میزان دسترسی او به

مأکولات عالم کشف و شهود است. مابقی هرچه هست پوسته‌ای بی‌مقدار و دورریختنی است و به اصطلاح «دولت آن دارد که جان آگه برد» (1757/6). بنابراین:

آدمی دید است و باقی پوست است دید، آن است آن، که دید دوست است
چونکه دید دوست نبود، کور به دوست کاو باقی نباشد، دور به

(1407-1406/1)

گرچه گاهی جسم به کمال خود می‌نازد، اما باید دانست که روح بسیار زیباتر است، اما شکوه خود را پنهان می‌دارد و در صورت مفارقت جان، تن مزبله و متعقنی بیش نیست که حتی مایه رمیدگی عزیزان و پیوستگان است (1/ 3267-3271). به عقیده مولانا، جان یک لطیفه «مصطفی‌زاد» و تن «شتر» یا مرکبی بیش نیست که هرکدام میل و مقصدی جداگانه دارند. «این تنازع و کشمکش میان جان و تن همچنان برقرار است، تا آنگاه که بدن بر اثر تربیت درست و ریاضت، به تمام و کمال پاک شود و در تصرف جان آید، مولانا علاوه بر این مورد، در 93 موضع دیگر از مثنوی شریف، درباره تعلق جان و تن به یکدیگر و آثار و احکام این تعلق سخن گفته است» (فروزانفر، 1361 ب، ج 3: 809). لقمان نماد روح است و همانگونه که لقمان برای لقمه‌ای قوت یومیّه، اجیر خواجگان می‌شد، روح نیز مسلول و متبوع جسم شده، از بوئیدن نفحات رحمانی و خوردن لقمه‌های سبحانی بازمانده است.

بهر لقمه گشته لقمانی گرو وقت لقمانست ای لقمه برو

(1961/1)

در میانه یکی از غزلیات دیوان کبیر نیز، در این باره مؤیدی آمده است:

تن مپرور زآنکه قـربانی است تن دل بپرور دل به بالا می‌رود
چرب و شیرین کم ده این مردار را زانک تن پرورده رسوا می‌رود

(غزل 823)

بررسی مؤلفه‌هایی از قوت جان در ذهن و زبان مولانا

1. نور خواری

واضح است که نهاد آدمی مستعد ذوق و جذب نور حق تعالی است، ولی باید دانست که بهره‌بری از نور آفتاب، هم قابلیت می‌خواهد و هم دارای تعینات و شرایط ویژه است و به قول شمس تبریزی «هر کس را غذایی است» (شمس، 1369: 57). سلطان ولد نیز در شرح

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 117

احوال پدرش گفته است: او همواره «می نور» می‌نوشیده است (نک. به: مقدمه رومی، نیکلسون: 13). روح که بر آمده از منبعی نورانی است، غذایش نیز لقمه‌هایی روحانی از جنس «نور» خواهد بود؛ اما غذای جسم به مقتضای ماهیتش، کشش‌های شهوانی و نفسانی فراهم آمده از تنور مادیت است که در نهایت باعث پرورش و فربهی جسم می‌شود و در ذهن مولانا، یادآور پرورار بستن حیوانی است که قصد ذبح او را دارند. آدمی برای فربهی جسم به جهان نیامده است، تا به مرتبه حیوانیت قناعت ورزد، و او را در سلاخ‌خانه عالم قربانی کنند. مولوی گرایش به هر طعامی غیر از طعام روح را، فرع و زائد و غذای اصل را غذای روح می‌داند. اصلاً آنچه را هم که خوراک و خورش جسم می‌شود، در پرتو نورانیت است که به این قابلیت رسیده و می‌تواند با استحاله از هیئت نان، به خوراک جان تبدیل شود:

نیست غیر نور آدم را خورش از جز آن جان نیابد پرورش
زین خورش‌ها اندک باز بر کاین غذای خر بود نه آن خر
تا غذای اصل را قابل شوی لقمه‌های نور را آکل شوی

(1958-1956/4)

مولانا برای این خوراکی‌های نورانی مصادیقی هم قائل شده است، تا صرفاً یک امر انتزاعی را ارائه نداده باشد. یکی از فروع این خوراکی‌های نورانی «عقل» است. یعنی غذای راستین آدمی معارف و معقولات است:

مائده، عقل است نی نان و شوا نور عقل است ای پسر جان را غذا

(1954/4)

و به همین واسطه است که چشندگان طعام عقلانی، از خوردن نان تنور و سفره‌های زمینی روی برمی‌تابند:

چون خوری یک بار از ماکول نور خاک ریزی بر سر نان و تنور

(1959/4)

برای دریافت ارزاق روحانی از جنس نور، بایستی مستعد دریافت نور بود و از تاریک‌نای حس و جسم و ماده به حکم «وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» (علق/19) به سوی خداوند متعال، قرب جوئیم:

نور خواهی مستعدت نور شو! دور خواهی خویشت بین و دور شو!
ور رهی خواهی ازین سجن خرب سر مکش از دوست و اسجد و اقرب

(3607-3606/1)

معدۀ جسم، طالب تناول غذاهای بهیمی و لقمه‌های زمینی است. اما معدۀ جان، خواهان تمتع از مرغزار معنوی. در نتیجه فریبهی حاصل از کاهدان دنیا، نتیجه‌اش قربانی شدن در مسلخ دنیاست. اما تناول اسرار و انوار روحانی، به قرآن شدن و نورانیت جان خواهد انجامید:

معدۀ تن سوی کهدان می‌کشد معدۀ دل سوی ریحان می‌کشد
هرکه کاه و جو خورد قربان شود هرکه نور حق خورد قرآن شود

(2478-2477/5)

بنابراین، آنگونه که چشم در نور غوطه‌ور است و حیات و فایده وجودیش بدان باز بسته است، عارف نیز بایستی چشم‌گونه، از نور تغذیه کند و این پهلو زدن به مرتبه‌ای است که همانا «جستن ز جو»، موافقت و مرافقت با ملایک و یا حتی فرابشری شدن است:

اغتذ بالتور کن مثل البصر وافق الاملاک، یا خیر البشر!

(297/5)

2. خوراک عشق

مقوله عشق، از دیرباز اندیشه صاحب‌نظران و حکمت‌جویان را متوجه خود کرده است. حتی در یونان باستان «افلاطون» آن اندازه در این باب، سخن گفته است که حکمای الهی اصطلاح «عشق افلاطونی» را در باب او استعمال کرده‌اند (فروغی، 1372: 20). مولانا در عشق غرق بود و این استغراق، نه مایه مرگ او، که جان‌بخش وی بود و آن را در تمام ذرات عالم ساری و جاری می‌دید. از این رو به همه ذرات عالم عشق می‌ورزید. مولانا به روایت غزلی که سراسر مستی و شور عشق است، چونان برزیگری است که جز عشق که قوت غالب اوست، نمی‌کارد و جز عشق که همیشه طالب اوست، نمی‌درود:

بجوشید بجوشید که ما اهل شعاریم بجز عشق بجز عشق دگر کار نداریم
دراین خاک دراین خاک دراین مزرعه پاک بجز مهر، بجز عشق، دگر تخم نکاریم

(غزل 1475)

در چشم‌انداز مولانا، مکاتب و مذاهب بشری، به مثابه دوایری متحدالمرکزند که همه از کوچک و بزرگ، و دور و نزدیک، برگرد نقطه پرگار وجود در چرخاچرخ‌اند. «در قیامت چون نمازها را بیارند و در ترازو نهند و روزه‌ها و صدقه‌ها را هم چنین. اما چون محبت را بیارند، محبت در ترازو ننگد، پس اصل محبت است» (مولوی، 1387: 243). او خود مذهب عشق را که در عین دربرداشتن همگی آن‌ها، از همه‌شان جدا است؛ برگزیده است (110/1). شاید با فهم اشراقی همین اندیشه است که در عرفان ایرانی، عشق انسان‌آفرید را، همه جا در هیأت آتش دیده‌اند. مولانا هم در سرآغاز مثنوی، از آتش عشق سخن به میان آورده و برای او چنین است که عاشقان به هر مذهبی و آئینی که باشند، خجستگی اتحاد را با هم جشن می‌گیرند. از دریچه دید عرفا، هر بودشی از برکت عشق، با عشق و برای عشق است. صوفیان راستین به چرب و شیرین‌های سفره زمین، که نیست‌هایی هست‌نمایند، التفات نمی‌ورزند و آنچنان که وی در داستان «عشق صوفی بر سفره تهی» [3014/3 به بعد] می‌گوید: نان صوفیان حقیقی عشق است که در سفره آسمان یافت می‌شود و آنان بر هستی‌های مجازی و دون که حقیقتی کاذب دارند، دل نمی‌بندند:

عشق نان بی‌نان، غذای عاشق است بند هستی نیست هر کاو صادق است
عاشقان را کار نبود با وجود عاشقان را هست بی‌سرمایه سود

(3021-3020/3)

گفته‌اند: «عشق یکی از قوی‌ترین محرک‌های وجود انسانی است، منشأ حوادث و کارهای خارق‌العاده و گاهی سرچشمه آثار بزرگ هنری می‌شود. ولی عشقی که روح جلال‌الدین را به تلاطم انداخته است، مانند معما غامض و فکر از رخنه کردن بدان ناتوان است. زیرا از عناصری که معمولاً عشق‌های حاد از آن ترکیب می‌شود، کسب قوت نکرده است» (دشتی، 1362: 143). از این‌روست که او عشق را باده‌ای آسمانی و داده‌ای غیبی و مایه زاد و بود عاشقان پنداشته است:

کار من این است که کاریم نیست عاشقم از عشق تو عاریم نیست
تا که مرا شیر غمت صید کرد جز که همین شیر شکاریم نیست

(غزل 506)

عاشقی و مستی او، نه از نوشیدن یک دو قدح باده زمینی، که از سرکشیدن خم‌های
الّهی و کوزه‌های اناالحقی است: «امروز منم احمد، نی احمد پارینه ...» [نک‌به: ترجیعات،
ترجیع نهم]. و شراب دلخواه او در پیمان‌های پست زمینی گنجیدنی نیست:
ای عاشقان ای عاشقان! پیمان‌ه را گم کرده‌ام
زان می که در پیمان‌ها اندر ننگ‌جد خورده‌ام
..ای نان طلب در من نگر والله که مستم بی‌خبر
من گرد خنّی گشته‌ام من شیر‌های افشرد‌ام

(غزل 1371)

عشق، این «کیمیای کیمیا‌ساز» [غزل 822] شگفت چیزی است که «نه تنها ماهیت
اشیاء را دگر می‌کند، بلکه به آن‌ها این خاصیت را نیز می‌دهد که ماهیت اشیای دیگری را
تغییر دهند» (شفیعی، 1387، ج 1: 497). از نظرگاه عدّه‌ای «عشق کشش است و پویایی، که
بهبانه و انگیزه در خود دارد. آن است که در تو می‌جوشد و تو را از خود بیرون می‌کشد و به
سراسر آنچه هست می‌پیوندد» (به‌آذین، 1377: 18). در همین راستاست که مولانا عشق را
نه تنها موتور محرک و پویایی‌بخش انسان، که عامل گرداننده افلاک نیز بر خوانده است
[3854/5].

3. موسیقی

آنچه از کلام برخی فلاسفه درباره ماهیت موسیقی به دست می‌آید، این است که
«موسیقی مجموعه‌ای از اصوات است که ترکیب آن‌ها با یکدیگر به صورت لفظ یا کلمه
نیست. وقتی این اصوات شنیده می‌شوند، معنای خاصی به عنوان مابه‌ازا برای آن وضع
نشده است؛ چراکه موسیقی قابل تجزیه و تحلیل عقلانی نیست... بلکه دریافت آن از طریق
اعصاب صورت می‌گیرد» (آوینی، 1382: 14). آنگونه که در غزلیات موزیکال و طرب‌بنیان او
می‌بینیم، مولانا سرمست از می‌محبت مصطفوی، به ساحت سیال موسیقی، گریزی می‌زند
و از سر بی‌خویشتنی، با آوردن الفاظ رقصان ترکی و تکرار واج‌های بی‌معنا اما آهنگین،
غلیان درونی را تجلی داده و در این حال و هوا، حتی از تقلید بانگ کبوتران و گفته‌های
مغلق هم پروایی ندارد (نک. به: غزل 3139). شگفتا که مولانا ارادت خود را به موسیقی، با

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 121

شهادت و مرگ سرخ برابر دانسته است و یا با تلقی دیگری می‌توان گفت: آن را با اقرار شهادتین و اعتراف به اصل ایمان و اقرار به نبوت یکسان گرفته است:

این علم موسیقی بر من چون شهادتست چون مومنم شهادت و ایمانم آرزوست
ای عشق عقل را تو پراکنده گوی کن ای عشق نکته‌های پریشانم آرزوست

(غزل 457)

مولانا بر این عقیده بود که تاثیر نغمات و اصوات موزون بر روان آدمی از آن روست که نغمات آسمانی و ملکوتی جهان پیشین را در ما می‌انگیزد. چرا که روح آدمی پیش از آنکه به جهان فرودین هبوط کند، در عالم لطیف الهی سیر می‌کند. و نغمات آسمانی را می‌شنید. بنابراین موسیقی زمینی، تذکار و یادآور موسیقی آسمانی است (729-726 /4). وی می‌گوید: آدمی با شنیدن نغمات لطیف و استماع اصوات دلنشین، دچار تلطیف روح شده و یاد نعمات بهشتی و نغمات آن سری می‌کند و عشق روزگار وصل در دلش جان می‌گیرد:

گر چه بر ما ریخت آب و گل شکی یادمان آید از آن‌ها اندکی

(737/4)

3-1. موسیقی؛ قوت جان

سماع و موسیقی غذای روح عاشقان و جمعیت‌بخش خاطر سالکان است. بزم شاعرانه عارف قونیه، او را بر آن می‌داشته است تا خلاف سنت مرسوم هر مهمانی‌ای، از طعام ترانه و موسیقی، بیش از هر نواله دیگری لذت ببرد و از میزبان خود جز آن نخواهد:

مهمانیم کن ای پسر، این پرده می‌زن تا سحر اینست لوت و پوت من، باغ و رز و دینار من

(غزل 1791)

در باور مولانا، موسیقی یکی از آرامش‌دهنده‌های جان‌های آگاه و صاحبان خرد و

فکرت است تا در خنکای اصوات آن به آسودگی برسند:

- ز فکرت دل و جان گر آرام داشت چرا رفت در سکر و در موسیقی؟

(غزل 3129)

- فکرت اگر راحت جان‌ها بدی باده نجستی خرد و موسیقی

(غزل 3168)

و البته نباید غفلت ورزید که دوست‌ورزی مولانا، با این بانگ‌های برآمده از آلات موسیقی، از آن روست که بی‌پرده می‌گوید که در هر پرده‌ای، پرتویی از روی حبیب هست:

کف می‌زن و زین می‌دان تو منشأ هربانگی

کاین بانگ دو کف نبود، بی‌فرقت و بی‌وصلت

(غزل 326)

و در نهایت این بانگ شاعری شوریده و دل از کف نهاده است که مست از نوشانش

نواهای آن سری، فاش می‌گوید که :

ای درآورده جهانی را ز پای بانگ نای و بانگ نای و بانگ نای

چیست نی آن یار شیرین بوسه را بوسه جای و بوسه جای و بوسه جای

(غزل 2902)

4. خوراک غم

نظر به مهارت شگفت‌آور جلال‌الدین، در شناخت و کاربرد مقامات موسیقی در اشعار، بیشترین یادکرد او از سوزناک‌ترین و سنگین‌ترین مقام موسیقی (پرده عراق) است که با حزن درونی وی همسویی و همسانی دارد. در نظر وی غم، در واقع باغبان دل است که آمده تا درخت دل را هرس کند و آن را نشیط و بالنده سازد. او با تکیه بر این آیه شریفه که « مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا » (بقره/106) می‌گوید: به اقتضای حکمت الوهی، جای‌گزین غم، شادی بالنده و جهت‌دهنده است:

غم ز دل هر چه بریزد یا برد در عوض حقاً که بهتر آورد

خاصه آن را که یقینش باشد این که بود غم بنده اهل یقین

(3684-3683/5)

این غم، از آنجا که ریشه در داستان هبوط از جنت الهی دارد و یادآور فراقنامه محبوب

است، مقدس و محمود است؛ قابل قیاس با هیچ غمی از غم‌های معمول با منشأ

فیزیولوژیکی و یا روان‌شناختی نیست؛ از آن دست غم‌هایی نیست که فرد را به انفعال و انزوا

بکشاند؛ بلکه شادی‌بخش و گره‌گشاست. انفتاح می‌آورد نه انقباض:

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 123

از دست غیبت تو شکایت نمی‌کنم تا نیست غیبتی نبود لذت حضور
گر دیگران به عیش و طرب خرمند و شاد ما را غم نگار بود مایه سرور
(حافظ، 1379: 156)

اگر انسان به عوض تمام غم‌های متشتت روزگار، تنها غم دین و معرفت‌طلبی را برگزیند، خداوند ضامن گشایش تمام هموم اوست:

گفت: رو! هر که غم دین برگزید باقی غم‌ها خدا از وی بُرید
(3173 / 4)

بنیان این تفکر، حدیث منقولی است که: « مَنْ جَعَلَ الْهُمُومَ هَمًّا وَاحِدًا، كَفَاهُ اللَّهُ هَمَّ دُنْيَاهُ وَ مَنْ تَشَعَّبَتْ بِهِ الْهُمُومَ لَمْ يَبَالِ اللَّهُ فِي أَيِّ أَوْدِيَةِ الدُّنْيَا، هَلَكَ » (فروزانفر، 1361 الف: 136). لابد از همین روست که مولانا، با توصیه به غم‌نوشی، می‌گوید:

ای دل تو و درد او که درمان اینست غم می‌خور و دم مزن که فرمان اینست
گر پای بر آرزو نهادی یکچند کشتی سگ نفس را و قربان اینست
(رباعی 190)

با نعلی باژگونه و به اقتضای حکمتی ربّانی، در پندار مولانا، همانگونه که آب حیات در تاریکی است، ذوق راستین و لذت حقیقی هم، در غم نهفته است، اما اغلب مردمان این را نمی‌دانند:

ذوق در غم‌هاست پی گم کرده‌اند آب حیوان را به ظلمت برده‌اند
(1587/6)

گویا این باژگونه نعل زنی، یکی از مبانی بنیادین جهان‌بینی مولانا است که او بدین هنرورزی، غم‌گاه عالم را فرح‌جای خود کرده است:

یک جهان تنگ‌دل و ما ز فراخی نشاط یک نفس عاشق آنیم که دلتنگ شویم
(غزل 1648)

معلوم می‌شود که این غم عارفانه، از جنس اندوه‌های دنیوی نیست و گرنه کسی نمی‌تواند در عین اینکه غمگین است، شادمان باشد (نک. به: قمار عاشقانه: 61-80). اینجا باید به دو سویگی عشق اشاره کنیم، که یک سوی آن شادی و طربی است که نزد معشوق باید سراغش را گرفت و دیگرسو، غم و حزنی است که اختصاص به عاشق دارد. البته این

گشادگی و گرفتگی قابل قیاس با شادی و غم مرسوم و معهود روزمره نیست؛ زیرا قدیم و ازلی است. لذا این غم که حادث و تازه پیدایش نیست، با شادی یکسان است و این دو، در بر عارف تفاوتی ندارند. عارف کوزه غم یار را همچون روزه دار هنگام افطار، عطشناکانه سر می‌کشد:

بده آن آب ز کوزه که نه عشقی است دو روزه

چو نماز است و چو روزه غم تو واجب و ملزم

(غزل 1613)

در اعتقاد اهل عرفان، غمی که فروفرستاده دلدار است، بر هر شادی مرجح است. و حضور آن در سراچه دل، مانع پذیرش هر غم و شادی دیگری است. از دریچه دید آنان، لشکرانگیزی غم و نزول آن در سرزمین سینه عشاق، نه مایه ترس و کرب، که سبب طرب و شادمانگی است:

باده غمگینان خورند و ما ز می خوش دل‌تریم

رو به محبوسان غم ده، ساقیا افیون خویش (غزل 1247)

حضرت مولوی گاهی، غمی را که زاییده فقر و نقصان ارزاق دنیوی باشد، ممدوح و مطلوب می‌داند و با اذعان به اینکه «شاد آن صوفی که رزقش کم شود» [1860/4] و غم حاصل از فقر را عین غذای روح و پرورنده جان صوفیان دانسته است، زیرا فقر کشاننده صوفی به وادی ابتلاست، تا با سربلندی در این وادی، سینه‌اش مهبط انوار الهی و جانش مطعم غذاهای معنوی گردد. شگفتا که مولانا حتی شادی را هم میوه‌ای از محصولات باغ غم می‌داند. چرا که آدمی تا رنجناکی تلخی‌ها و ناگواری‌ها را نچشد، به درک صحیحی از شادی حقیقی نمی‌رسد، و در جهت ترقی و تعالی روحی خود گام بر نمی‌دارد:

قند شادی میوه باغ غم است این فرح زخم است و آن غم مرهم است

غم چو بینی در کنارش کش به عشق از سر ربوه نظر کن در دمشق

(3753-3752/3)

در ذکر فرجامین برکت قوت غم، باید مولانا که خود لدیغ غم است، می‌گوید: از یمن وجود آنست که قامت عاشق، چنگ‌وار گشته و مستعد آغوش یار می‌گردد:

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 125

چون چنگ شوی از غم، خم داده و آنکه او در بر کشدت شیرین، بی واسطه بنوازد
(غزل 629)

5. جوع

سالکان در عرف خویش، جوع را یکی از بایسته‌های سلوک و طعام زاهدان راستین می‌دانند (نک. به: فرهنگ اصطلاحات عرفانی، سجّادی: 294-295). عرفای اسلامی می‌گویند: جوع در شریعت به معنی امساک از خوردن و آشامیدن است، اما در حقیقت عبارتست از: اعراض از جمیع کائنات؛ یعنی نه تنها بدن ما و دهان ما بسته شود و غذا نخوریم، بلکه از کائنات هم، چشم بپوشیم و چشم خود را فقط به خداوند معطوف بداریم. بنابراین می‌گویند: مرتبه نازل جوع، نگه داشتن بدن از خوردن است، اما روزه دل، نگه داشتن قلب از وسوسه‌های شیطان است. مولانا گوید:

در تو جوعی می‌رسد تو ز اعتلال	که همی سوزد از او تخمه و ملال
هر که را درد مجاعت نقد شد	نو شدن با جزو جزوش عقد شد
لذت از جوعست نه از نقل نو	با مجاعت از شکر به نان جو
پس ز بی‌جوعیست وز تخمه تمام	آن ملالت نه ز تکرار کلام

(4297-4294/6)

در روایت آمده است که انسان، هر اندازه شکمش خالی باشد، بیشتر می‌تواند در تعالی روحانی خویش کوشا باشد.

سگ سیر شود، هیچ شکاری بنگیرد کز آتش جوعست، تک و گام تقاضا

(غزل 96)

تفاوت نظرگاه مولانا را با دیگران، چونان عالمی خرده سنج و ژرف نگر، در زاویه نگرش او به مسأله گرسنگی می‌توان دید. او دیگرینانه می‌گوید: «گرسنگی سؤال است از طبیعت که در خانه تن خللی هست... آن سؤال است، جنبیدن رگ، جواب است» (مولوی، 1387: 171-172). پس در مکتب ذوقی مولانا، گرسنگی یکی از بایسته‌های سلوک و دروازه‌های وصول به معرفت است، چنانکه به منظور بیزاری از چرب و شیرین دنیا و گرایش به طعام عالم بالا و فریبهی از اقوات شریف روحانی آورده است: «الجُوعُ طعامُ اللهِ یُحیی به ابدان الصّٰدِقِیْنِ» (زمانی، 1387، جلد 5: 478). معلوم می‌شود که برخورداری از تمکّن دنیوی، در صورت عدم

بهره‌مندی از تربیت صحیح نفسانی «آفت‌ها و اخلاق زشت را مانند تکبر و ریا و حسد و کینه و دشمنی و... تولید می‌کند» (غزالی، 1380: 108). که امیرمؤمنان در همین راستا فرمود: نَعْمَ عَوْنُ الْمَعَاصِي، الشَّبَعُ. «پر خوری بهترین عامل گناهان است» (غرالحکم: 293).

5-1. پر خوری؛ مانع تقویت روح و تقوای الهی

در منطق عرفا، همه اضداد به وارونگی آنچه که باور عمومی است، با همدیگر یگانگی ذاتی دارند. یعنی آنان بقا را در فنا، نور [آب حیات] را در تاریکی، ثروت را در فقر، شهرت را در خمول و ارتقا را در پستی، حلاوت را در رنج و گشایش را در قبض می‌جویند. با تکیه بر همین منطق، آنان سیری را نیز در جوع می‌جویند.

آنچه از بستر داستان‌های حکمت‌خیز مثنوی، که مرتبط با مسئله تشنگی و جوع است، مستفاد می‌شود، ناظر به این است که برای تربیت صحیح درونی و پالایش و والایش معنوی، باید تشنگی را بر سیراب شدن و گرسنگی را بر شکم‌انباری ترجیح داد. از منظر مولانا، فرعون نفس، اگر سیر و ممتلی باشد، موسای روح را وقتی نمی‌نهند و در برابر آن به طغیان می‌ایستد. بر همین میناست که مولانا، همسو با عقاید ملامتیان، سفارش کرده است هر آنچه نفس آن را به سود خود تشخیص داده است و آن را حیات شیرین می‌پندارد، عین زهر است. و باید از آن پرهیز کرد. و نیز خوف بر ایمنی و رسوایی بر ناموس رجحان دارد:

هر چه بینی سود خود، ز آن می‌گریز زهر نوش و آب حیوان را بریز
ایمنی بگذار و جای خوف باش بگذر از ناموس و رسوا باش و فاش

(2329/2 و 2331)

صوفیه در تعالیشان، با تحمل ریاضت گرسنگی، کوشیده‌اند تا درهای حکمت و معرفت را به سوی قلب خویش گشاده دارند. از این رو آن را «موت ابیض» (مرگ سفید) خوانده‌اند زیرا قلب را سفید و نورانی می‌کند. خود مولانا با آنکه شوق و عشق او را با الله انس می‌داد مضافاً با نمازهای آکنده از خضوع و نیاز، روزه‌های طولانی و مجاهدت‌های خود را به خدا پیوند می‌داد. و هیچ دقیقه‌ای از آداب و ترتیب را در عبادت حق، نامرعی نمی‌گذاشت. وی در آثار خویش، گرسنگی را خوراک خاصان خدا خوانده است که دست‌گدایان و اغیار این درگاه، از آن کوتاه است:

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 127

- جوع رزق جان خاصان خداست کی زبون همچو تو گیج گداست؟
(2846/5)

جوع مر خاصان حق را داده‌اند تا شوند از جوع شیر زورمند
جوع هر جلف گدا را کی دهند چون علف کم نیست پیش او نهند
(2839-2838/5)

از نظر محققین روان‌پژوه «در گرسنگی است که قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها گسترش می‌یابد؛ اما در سیری این ظرفیت‌ها به ایستایی و توقف دچار می‌شوند. چراکه انسان بیش از آنکه یک فعلیت (Actuality) باشد، یک قابلیت (Potentially) است» (کریمی، 1382: 150). در نتیجه «جوع اختیاری» یا «گرسنگی عارفانه» نه تنها پرهیز از هرگونه حرام و شبهت و انباشتن شکم از غذاهای رنگین است، بلکه پرهیز از بهره‌مندی غیر لازم از حلال‌ها نیز هست. به همین واسطه مولانا، خوردن مأكولات زمینی را موازی با گل‌خواری دانسته است که نوعی مرض بوده و باعث زردرویی و لاغراندami افراد می‌شده است. و بنا بر حدیثی منقول از حضرت رسول (ص) گل‌خواری، شراکت در قتل نفس خویش است:

پر فکرت شد گل‌آلود و گران زانک گل‌خواری ترا گل شد چو نان
نان گل است و گوشت کمتر خور ازین تا نمائی همچو گل اندر زمین
(2872-2871/1)

6. دیدار یار

وجود یار و نظر کردن در باغ جمال او، مایه قوام و دوام حیات و قوت و قوت‌گیری عاشقان است. «یار خوش چیزی است، زیرا که یار از خیال یار قوت می‌گیرد و می‌بالد و حیات می‌گیرد. چه عجب می‌آید مجنون را خیال لیلی قوت می‌داد و غذا می‌شد. جایی که خیال معشوق مجازی را این قوت و تأثیر باشد که یار او را قوت بخشد؛ یار حقیقی را چه عجب می‌داری که قوتش بخشد خیال او در صورت و غیبت؟» (مولوی، 1387: 138). وی مست از رؤیت روی نگار، در غزلی که تار و پودش را در بیخودی تنیده است، گوید:

مستم ولی از روی او، غرقم ولی در جوی او از قند و از گلزار او چون گلشکر پرورده‌ام
(غزل 1371)

در پندار مولوی، پرتو حسن یار گذشته از حیات بخشی عاشقان، حتی درختان را نیز شکوفه خیز و ثمربار نموده است (غزل 2632). و گاهی برای او نه نعمت دیدار، که تنها بویی از یار مستی آفرین است:

ز هر طرف بجهد بی قرار یعقوبی که بوی پیرهن یوسفی بیافت مشام
چو جان ما ز نفخت است فیه من روحی روا بود که نفختش بود شراب و طعام
(غزل 1734)

در خلال داستان نه چندان کوتاه «امیر میگسار و زاهد» [3439/5 به بعد] چون امیر، نماد انسان کامل معرفی شده است، می بینیم که او خود، بی باده و شراب، مست دایم و سرخوش مدام است (3565/5 به بعد). مولانا در باب نعمت دیدار دلدار، که تنها قوت شایسته عاشقان است، سروده است:

لب را تو به هر بوسه و هر لوت میالا تا از لب دلدار شود مست و شکرخا
تا از لب تو بوی لب غیر نیاید تا عشق مجرد شود و صافی و یکتا
(غزل 96)

7. حکمت

به اعتقاد حکما، لذات طبیعی قرین درد و الم است و قصاب طبیعت، آدمیان را گوسفندوار در مرتع دنیا می چراند و به ناگاه هر کدام را که اراده کند، به مسلخ مرگ می کشاند. پس دنیا پروارگاه گولان گوسفندصفت است که از مرارت پنهان در لذات طبیعی غافلند. مولانا بیداریمان بخشیده است که «از اغنام الهی باش نه از اغنام شیطانی. در مرتع تقوی بچر نه در مرتع هوی» (زمانی، 1387، ج3: 96). و سفارش او این است:

رو ز حکمت خور علف، کان را خدا بی غرض دادست از محض عطا
فهم نان کردی نه حکمت ای رهی! زانچ حق گفتت: «کلوا من رزقه»
رزق حق حکمت بود در مرتبت کان گلوگیرت نباشد عاقبت
(3746-3744/3)

«حکمت» چونان شیری دلکش، خوراک جانهای آگاه و ضمیرهای منیر است [560/1]. و جز نصیب جویندگان و طالبان مستعد نمی گردد. و به دیگر عبارت، نان و نعمتی است که «به نان و نعمت دنیا نماند زیرا که ... نعمتی است زنده تا اشتهای داری و

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 129

رغبت تمام می‌نماید سوی تو می‌آید و غذای تو می‌شود. و چون اشتها و میل مانند او را به زور نتوان خوردن و کشیدن. او روی در چادر کشد و روی به تو ننماید» (مولوی، 1387: 136). کمال لذت نفسانی محصور در تمتع از چرب و شیرین عالم فانی است. اما سعادت و راحت دل در بهره‌بری از حکمت‌های سبحانی. بر همین مبناست که مولانا در دیوان شمس همسو با مثنوی سروده است:

تن مپرور زانکه قربانی است تن دل بپرور دل به بالا می‌رود
چرب و شیرین کم ده این مردار را زانکه تن پرورده رسوا می‌رود
چرب و شیرین ده ز حکمت روح را تا قوی گردد که آن جا می‌رود

(غزل 823)

مولانا سهم‌نیافتگان از حکمت را حیواناتی در هیأت انسان، معرفی کرده است که گرفتار انواع شهوات و خشم و غضب و جهالت‌اند (1/ 2435-2436). لقمه‌جویان حیوان‌صفت، که تنها تن را به پروار می‌بندند و با شکم‌انباری از حطام دنیا به فریبه می‌آیند، روزگاری در چرخه ناگزیر طبیعت، توسط قصاب اجل به مسلخ کشیده و ذبح می‌شوند و خود به غذای آتش دوزخ تبدیل می‌شوند. با این تفاسیر، مؤمن، همچون طفلی که از مادر برای حقیقت شیردهی دلیل نمی‌طلبد، بر حکمت حریص و موقن است. صاحب کتاب نفیس «مصنفات» در باب نیازمندی نفس انسان به علم و آگاهی، گوید: «همچنانکه اجساد غذاجوی راه از غذای جسمانی قوام و قوت بود... همچنین نفس دانشجوی آگهی‌طلب را قوام و قوت از دانش است» (کاشانی، 1366: 41). مولانا، حکمت خفته در لابلای سطور و کلمات نغز را به نور مستور و پنهانی تشبیه کرده است که بایستی آن را با چشم‌جان دید و با گوش‌جان نوشید:

حرف حکمت خور، که شد نور ستیر ای تو نور بی‌حجب را ناپذیر

(1286/3)

او مثل اعلای سخنان حکمت‌مند و مغذی جان راه، قرآن کریم دانسته و از زبان خود آن گوید:

من کلام حقم و قایم به ذات قوت جان جان و یاقوت زکات

(4287/3)

ارتزاق از این لقمه‌های حکمت و نواله‌های معرفت، بی‌ارتباط با لقمه‌های کوچکی نیست که پس از فطام کودک از شیر مادر به او می‌دهند تا دستگاه هاضمه او بدان عادت

نماید. گاهی برای مولانا، حکمت از جنس نعمات و اثمار بهشتی است (3484/6). فهم حکمت‌ها در گرو بریدن از نفسانیات است

8. صمت و سکوت

صمت یعنی اینکه انسان برای شنیدن، باید خاموش باشد، به گونه‌ای که با اِعمال مراقبه، حتی در ذهن خود هم حرف نزند، چرا که حرف زدن مانعی برای شنیدن است؛ در باور خداوندگار، اهالی ایمان و ایقان، خلاف تمایل نفس ناطقه، میل در سکوت و تغذیه از غذای خاموشی دارند:

این نفس مطمئنه خاموشی غذای اوست وین نفس ناطقه سوی گفتار می‌رود

(غزل 864)

مولوی در فرجام اغلب غزلیاتش، به خود نهیب خاموشی می‌زند. همین رویه باعث ادعای برخی شده است تا واژه خاموش یا مشتقات آن را تخلص مولانا بینگارند. او در مقام آفرینش هنری و خلق معانی، خود را همچون یک نی می‌بیند که بر لبان مرد نایی نهاده شده است. این تهی‌شدگی و خاموشی، مقدمه لبریز شدن از خداست. زیرا آنچه از او می‌تراود از او نیست، از آن سوست و نوای او از زخمه‌های آن‌سری است (2007-2005/6). بر اساس مثل «الصموت کالحوت» ماهیان نماد سکوت و رازداری‌اند. «چو ماهی وقت خاموشی، خموشیم» [غزل 1531] عاشقان و جویندگان معارف الهی نیز، که ماهیان بحر معرفت ربوبی‌اند، به اشارت و غیرت عشق، سکوت اختیار می‌کنند:

این خموشی مرکب چوبین بود بحرین را خامشی تلقین بود

هر خموشی که ملولت می‌کند نعره‌های عشق آن سو می‌زند

(4625-4624/6)

سکوت زبانی، پایین‌ترین مرحله سکوت عرفانی است و طبق آنچه عرفا بر آن تاکید دارند، سکوت عرفانی از سکوت زبان آغاز می‌شود. و بالاترین مرحله یا درجه آن هم، سکوت جان یا ضمیر انسان است، که محصول نوعی اقناع و ایجاب عارفانه است. بنابراین، بیهوده نگفته‌ایم اگر، مولانا را یک شاعر عارف و «تئوریسین سکوت عرفانی» بنامیم. مرتبه عالی سکوت، متعلق به زمانی است که سالک از مقام مدهوشی به در می‌آید و سکوت مصلحتی و

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 131

امروزین خود را سرشار از رازهای آشکاری می‌خواند که فردا باد صبا بر عشاق بادیه، افشایش خواهد کرد (غزل 2118). پارادوکسی که سالک با آن مواجه است، آنست که از یک سو، چاره‌ای ندارد جز اینکه زبان را به استخدام گیرد و از سویی دیگر، صورت‌بندی زبانی آن تجارب وجودی عین پرده کشیدن بر آن و دور شدن از مراد و مقصود است. از این روست که عرفا ترجیح می‌دهند سکوت اختیار کنند و یا با زبانی سلبی به آن اشاره کنند:

گر ز سرّ او دانسته‌ای دم فروکش تا نداند هیچ کس
...چون ببینی روی او را دم مزن کاندرا آینه زیان باشد نفس

(غزل 1210)

مولانا با برهم‌زدن انسجام مرسوم در «حرف و صوت و گفت» می‌کوشد تا «بی این هر سه با یار دم زند». او حروف و اصوات را سدّ راه رسیدن به حقیقت معانی و نوشیدن از زلال حقایق می‌داند. در نظرگاه او، کلمات در حکم کوزه‌هایی‌اند که بر گرد حقیقت آب حجابی تنیده‌اند و انسان را از دست‌سایبی و دل‌آسایی در خنکای آن محروم می‌دارند:

کوزه می‌بینی ولیکن آن شراب روی ننماید به چشم ناصواب (209/3)

توصیه اکید او به سکوت‌پیشگی، که نوعی رازپوشانی برای اسرار مگوی عرفانی هم هست، در برخی از ابیاتش موج می‌زند (1305/3-1307). سکوت‌هایی از این دست، گویاتر از هر کلامی است:

ألا فَاسْكُتْ وَ كَلِّمْهُمْ بِهٖ صَمْتٍ فَإِنَّ الصَّمْتَ لِالْأَسْرَارِ أَبِينُ

(غزل 2120)

بس کن زیرا که حجاب سخن پرده به گرد تو تنیدن است

(غزل 509)

خلاصه آنکه سکوت، خوراک قابل و مناسبی برای طلباب و سلّاک راه معرفت است:

دست و دهان را بشو، نه بخور و نه بگو آن سخن و لقمه جو، کان به خموشان رسید

(غزل 892)

آنگونه که سالکان از فطام لقمه، لقمانی می‌شوند، درباب اقبال هم زمانی به سراپرده اسرار ربّانی راه می‌یابند که اسرار حقایق را با گدایان نالایق و نامحرمان نگویند و رازهای

خلوت با یار را در محضر اغیار افشا نسازند. مولانا در خصوص اهلیت رازداری حریم عزت خداوندی گوید:

این گهی بخشد که اجلالی شوی وز دغا و از دغل خالی شوی
تا نگوئی سر سلطان را به کس تا نریزی قند را پیش مگس
گوش آنکس نوشد اسرار جلال کو چو سوسن صدزبان افتاد و لال

(21-19/3)

9. سماع و سرمستی

عارف بالله در این بی‌خویشتنی‌ها، از اوصاف نفسانی و صفات بشری منقطع می‌شود. از خود مجازی و خواهش‌های غریزی می‌برد. عرفا این حالت را «محو» و نقطه مقابل صحو نامیده‌اند. که عبارتست از: «رفع اوصاف عادت و ازاله علّت» (اکبرآبادی، 1386، ج 1: 31). در این حالت است که عارف منقاد عقل نیست. به قول سنایی، چرخ و سماع «سفریه سوی حق و لطایف حق و عواید فتح و معانی کشف و قوت روح و حیات قلب است» (تدین، 1388: 116). مولانا آنچنان سماع را دوست می‌داشته، که خودش را سماع باره می‌نامد. عین‌القضات گوید: «ای عزیز! یاد آر آن روز که جمال «الست بر بکم» بر تو جلوه می‌کردند و سماع و این أحد من المشرکین... می‌شنیدی؛ هیچ جان نبود که نه وی را بدید و هیچ گوش نبود إلا که از وی سماع قرآن بشنید» (عین‌القضات، 1389: 106). مولانا جلال‌الدین نیز، با همین درجه از سرمستی، سپرده است که:

این جان پاره‌پاره را خوش پاره‌پاره مست کن

تا آنچه دوشش فوت شد، آن را کند این دم قضا

حیفست ای شاه مهین، هشیار کردن این چنینپ

والله نگویم بعد از این، هشیار شرحت ای خدا

(غزل 7)

سماع روح را به طراوت و تازگی دوباره راهبر است و پالایشگر روح است، این از آن‌روست که «زبانی است که به مدد آن هم‌نوایی خود را با کلّ جهان می‌توان آشکارا به بیان آورد. سماع طواف بر گرد خویشتن، گریختن از دنیا و مافیهاست. سماع مشارکت با ذرات عالم در رقص شتاب‌آلود جهان‌آفرین و پشت پا زدن بر ماسوی‌الله است» (سرامی،

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (133-140) 133

1384: 72). جناب جلال‌الدین، در غزلی دیگر پایکوبان گشاده‌روح را، رهیدگان از تنگنای تن و آسودگان از ثقل جسمانیّت خوانده و حیوان‌صفتان نان‌طلب را بی‌نصیب از نفحات عالم جان می‌داند:

ای امتان باطل، بر نان زنیید بر نان وی امتان مقبل، بر جان زنیید بر جان
حیوان علف کشاند، غیر علف نداند آن آدمی بود کاو، جوید عقیق و مرجان

(غزل 2027)

در نزد خداوندگار، جوهر سماع، جانِ جان است که در واقع اشاره‌ایست به خود خداوند. گوییا رقص برای مولانا یک قوت آسمانی، ریاضت جسمانی و مجاهده روحانی است (در این باره نک. به: سرّ نی، 1390، ج 2: 694-697). متعالی‌ترین تعبیر از سماع را که موازی با باور مولاناست، از زبان یکی از مستشرقان معاصر بشنویم: «مولانا می‌گوید: رقص صوفیان در دل‌ها و روح‌هایشان رخ می‌دهد و آن رستاخیز شعف‌انگیز نفس باقی پس از فنای ناقص خویش است» (چیتیک، 1388: 177). مولانا، در داستان هجرت ابراهیم ادهم از ملک خراسان و ترک سلطنت آن دیار، از باب تأیید سماع می‌گوید:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالاتِ ضمیر بل که صورت گردد از بانگ و صفیر

(3-4/742)

از این رو، مولانا سماع را غذای روح عاشقان و محرک خیال وصل و به شیوه‌ای تناقض‌مند، آشفتگی و دست و پا زنی حاصل از آن را، مایه جمعیت خاطر می‌داند. پس سماع در پنداشت مولانا یک جهاد روحانی و مقدّس است نه یک لذّت دون جسمانی. و یک دستاورد روحی و ملکوتی است نه یک عمل سخیف زمینی و کام مدارانه.

10. قوت ذکر

یاد الهی غذای معنوی روح است و آن کس که از این خوراک روحانی، روی برگرداند، در تلخی معیشت خویش کوشیده است: « وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى » (طه/124). قوت ذکر برکشاننده آدمی است از سنگ‌نای تن به سبک‌بالی روح، زیرا «جهان دریایی بی‌کران است و تن «ماهی» و «روح» ذوالنّون. ندیدی

که یونس (ع) تا خدای را تسبیح نگفت، از شکم ماهی نرسد؟ جان نیز باید پیوسته به یاد خداوند باشد، و دمی از تسبیح و تقدیس باز نایستد، تا از بطن تن وارهد. و رای ماهی تن و یونس جان، عزیزانی اند که در بحر وحدت خداوند غوطه‌ورند» (سجّادی، 1386: 530).

مولوی هم اکسیر ذکر را گرداننده چرخ جان‌ها و کمند اتصال به محبوب می‌داند:

در ذکر به گردش انـدر آید با آب دو دیده چرخ جان‌ها
ذکرست کمند وصل محبوب خاموش که جوش کرد سودا

(غزل 127)

باری؛ با «یاد حق کردن، اندک اندک باطن منور می‌شود و ترا از عالم انقطاعی حاصل گردد» (مولوی، 1387: 197). مولانا ذکر را سپر و سوسه‌های غول‌باطنی (نفس‌آماره) می‌داند و معتقد است با فرو بستن چشم دل از این جاذبه‌های دنیوی، می‌توان به جای آواز غولانی، ندای سبحانی را در درون آشکار کرد:

ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز چشم‌نگرس را از این کرکس بدوز

(754 /2)

وی در اوایل دفتر چهارم [ابیات 257 به بعد] با طرح داستان دباغی که با گذار از بازار عطّاران، به صعقه می‌افتد، درصدد اثبات این مهم است که ذکر طاهر خوراک هر ناپاک نیست، بلکه برخی به لاغ و فریب و دغل فربه می‌شوند و از سخن ازکی و ذکر اعلی در رنجند و از قولشان گوید:

ما به لغو و لهو فربه گشته‌ایم در نصیحت خویش را نسرشته‌ایم
هست قوت ما دروغ و لاف و لاغ شورش معده‌ست ما را زین بلاغ

(287-286/4)

چون ذکر طاهر است، فقط در دل و لب طاهر حقیقت می‌یابد. این‌گونه ذکر تطهیر آفرین است. پروازبخش روح و سپر شهوات است. و خود یکی از مصادیق تبدیل مزاج و تغییر غذاهای روحانی است:

یا دهان خویشتن را پاک کن روح خود را چابک و چالاک کن
ذکر حق پاکست چون پاکی رسید رخت بریندد برون آید پلید

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 135

می‌گریزد ضدها از ضدها شب‌گریزد چون برافروزد ضیا
(187-185/3)

11. دم ابدال

در دیدگاه مولانا، تمام طبیبان طبیعی، مداواگران دردهای جسمانی‌اند که معمولاً با کاستن یا افزودن غذاها و میوه‌ها و یا داروها در مداوای جسم می‌کوشند، اما مردان‌خدا، طبیبان الهی‌اند که به مصداق «یا قوم لا أسئلكم علیه أجراً إن أجری إلا علی الذی فطرنی» (هود/51) بی‌مزد و منت، در پی درمان مریض‌های روحی‌اند، و ابزار معالجه آنان، انوار تجلی‌یزدان است:

آن طبیبان غذاوند و ثمار جان حیوانی بدیشان استوار
ما طبیبان فعالیم و مقال ملهم ما پرتو نور جلال

(2704-2703/3)

برای بیان تأثیر مصاحبت ابدال، مولانا در داستان «مندیل و تنور پراش» (3110/3) به بعد می‌گوید: اگر حوله‌ای، در اثر هم‌نشینی و تماس با وجود مبارک نبوی، کارش بدان پایه می‌رسد که در آتش‌سوزان گزندی نبیند، پس باید قیاس کرد که اگر انسان که ذیروح و مستعد تعالی است، با انبیا و اولیای حق، همدم و مؤانس گردد، به چه درجاتی از کشف حقایق و بصیرت باطنی خواهد رسید. در واقع مولانا ابدال را کسانی می‌داند که به عنایت یزدان از اوصاف انسانی رسته، و به صفات الهی متشبه شده‌اند و مزاجشان به تبدیل و بهبود رسیده تا به عوض چرب و شیرین دنیا، از ارزاق معنوی قوت گیرند [3/4000 به بعد]. با این توضیحات معلوم می‌شود که دم ابدال خدا قدرت «استحاله» دارد و می‌تواند با تغییر اوصاف یک شیء باعث تغییر احکام و عوارض آن شود؛ آنچنانکه تأثیر مصاحبت رسول (ص) ستونی جامد را با تغییر ماهیت، به مخلوقی ناطق و دارای قدرت اختیار و انتخاب تبدیل می‌کند. یکی دیگر از مصادیق تأثیر انفاس اولیاءالله در استحاله افراد را در فرجام داستان «خلیفه بغداد که در کرم از حاتم طایی گذشته بود» [ثلث پایانی دفتر اول] می‌خوانیم که خلیفه صاحب دم و اهل کرم بغداد، خطاب به گدایان و مشتاقان درگاهش همواره بانگ «قل تعالوا» می‌زده است (1/2744-2746). تمثیل تلمیحی دیگر تأثیر وجود مبارک نبوی (ص) بر عمویش عباس است که وی را از جایگاه یک قریشی ستیزه‌گر و معاند، به یک سرباز

136 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

مطیع و مجاهد بدل می‌کند، به گونه‌ای که بعدها در جنگ‌های حنین و فتح مکه در رکاب رسول (ص) قرار می‌گیرد:

آمده عباس، حرب از بهر کین بهر قمع احمد و استیز دین
گشته دین را تا قیامت پشت و رو در خلافت او و فرزندان او

(2795-2794/1)

نیز در ادامه داستان پیرچنگی، پیرمرد از تأثیر دم خلیفه دوم، دیگرگون می‌شود و در حیرت و شگفتی غرق می‌گردد و از شدت استغراق، چنگ خود را بر زمین زده، می‌شکند:

گفت: ای بوده حجابم از اله ای مرا تو راهزن از شاهراه
ای بخورده خون من هفتاد سال ای ز تو رویم سیه پیش کمال

(2188-2187/1)

این فعل پیرچنگی قرینه همان کاری است که مرد اعرابی هنگام دیدار خلیفه بغداد می‌کند که از طمع دینار دست کشیده و به کیمیای دیدار نائل می‌شود (2786-2784/1). یکی دیگر از مصادیق مصاحبت نجات‌بخش مردان خدا را، در داستان نه‌چندان کوتاه «لابه‌کردن قبطی، سبطی را» [3543-3431/4] می‌خوانیم. از این رو مولانا، انبیای الهی را که صدر مردان راستین و ربانی‌اند، صاحب دمانی نغمه‌خوان، دانسته است که البته هر گوشه‌ی، به شایستگی شنیدن انفاس احیاگر آنها نمی‌رسد (1924-1919/1). همچنانکه موم و هیزم در مجاورت آتش به نورانیت و شعله‌بخشی می‌رسند، هم‌نشینی خاصان خدا هم، باعث اتصال به معدن نور و روشنایی است، چرا که آنان جان و دل پرکدورت مریدان را به روشنای خورشید بدل می‌سازند:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار خورشیدی شوی
رو بجو یار خدایی را تو زود چون چنان کردی خدا یار تو بود

(22/2)

نتیجه‌گیری

در گلشن کلام پیر بلخ، همه خلائق در عالم مکونات، از سمک گرفته تا سماک [587/1] نیازمند تغذی و روزی‌خواریند و همگی از اطباق بی‌منت ربوبی و ارزاق طیبه الهی، بر

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 137

می‌خورند و شرط برخورداری از این اطعام، آسودگی از وساوس جسمانی و مطالبات فرودین و این‌سری است (42-41/3). مولانا، غذای جسم را «غذای خسیس» و طالبان آن را که اهالی تن‌اند، مارانی خاک‌خوار، کرم‌هایی چوب‌زی و موجوداتی خبث‌خواه خوانده است (304-302/5). در باور او خویشتن‌داری از شکم‌انباری و قناعت‌ورزی به حداقل طعام، بسیار مرجح‌تر از آلودن خود به الواث طعام‌هاست. وی در جایگاه انسان‌شناسی ریزبین و نکته‌چین می‌گوید: «الْأَدَمِي حَيَوَانٌ نَّاطِقٌ، پس آدمی دو چیز است: آنچ درین عالم قوت حیوانیت اوست، این شهوات است و آرزوها. اما آنچ خلاصه اوست، غذای او علم و حکمت و دیدار حق است» (مولوی، 1387: 56-57). از این‌رو به اعتقاد مولوی، گرایندگان به سوی شهوات حیوانی و شکم‌انباران از لوت و پوت دنیوی، به ظاهر هیأتی انسانی دارند، ولی انسان حقیقی نیستند:

این نه مردان‌اند، این‌ها صورت‌اند مرده نان‌اند و کشته شهوت‌اند

(2886/5)

طعام‌های شهوانی و مشتتهیات نفسانی، در باور مولانا همچون گل‌اند که خوردن آن مایه بیماری و زردرویی است. وی توصیه می‌کند که به جای گل، باید دل (غذاهای معنوی) خورد؛ تا از اثر آن باطن به نورانیت و ظاهر به سرخی و نشاط رو نماید:

گل مخور گل را مخر گل را مجو زانکه گل‌خوار است دایم زردرو
دل بخور تا دایما باشی جوان از تجلی چهره‌ات چون ارغوان

(2442-2441/2)

کوتاه‌کلام آنکه، گشت‌وگذار در گلشن شصت‌هزارتوی اشعار مولانا، و مطالعه و نکته‌یابی آثار منتشرش، در چهارچوب طرحی پژوهشی و مطالعه‌ای مقطعی گنجیدنی نیست. ما با تحریر این مقاله کوشیدیم، مبحث «قوت جان» را در آینه اندیشه و زبان مولانا بررسییم و آنگونه که دیدیم، مولانا برای نجات آدمی از مرداب دنیاطلبی و پرورش جان با اقوات معنوی، نسخه‌ای ناب و جان‌دارویی کم‌یاب پیچیده است که مؤلفه‌های مطروحه در این مقال (نور، عشق، موسیقی، غم محمود، جوع، دیدار یار، حکمت، صمت و سکوت، سماع و سرمستی، ذکر و مصاحبت و دم‌ابدال) از اهم آن‌ها بود.

کتاب نامه

قرآن کریم

- آمدی، عبدالواحد، بی تا. **غررالحکم و دررالکلم**. 2 جلد قم: دفتر تبلیغات اسلامی. آوینی، سیدمرتضی. 1382. «آیا عادت به موسیقی انسان را از تعقل دور می کند» **ماهنامه پرسیمان**. ش 14. قم: نهاد.
- اکبرآبادی، ولی محمد. 1386. **شرح مثنوی**. 6 جلد. به اهتمام نجیب مایل هروی. چاپ دوم. تهران: قطره.
- به آذین، م. الف (محمود اعتمادزاده). 1377. **بر دریا کنار مثنوی و دید و دریافت**. چاپ اول. تهران: آتیه.
- تبریزی، شمس الدین محمد ملک داد. 1369. **مقالات**. با مقدمه و حواشی محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.
- تدین، عطاءالله. 1388. **به دنبال آفتاب (از قونیه تا دمشق)**. چاپ چهارم. تهران: انتشارات تهران.
- چیتیک، ویلیام. 1388. **درآمدی بر تصوّف و عرفان اسلامی**. ترجمه: جلیل پروین. چاپ اول. تهران: حکمت.
- حافظ، شمس الدین محمد. 1379. **دیوان**. به کوشش صفر صادق نژاد. تهران: قطره.
- خوارزمی، کمال الدین حسین. 1384. **جواهرالاسرار و زواهرالانوار**. تصحیح محمدجواد شریعت. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- دشتی، علی. 1362. **سیری در دیوان شمس**. چاپ هفتم. تهران: جاویدان.
- زرّین کوب، عبدالحسین. 1390. **سرّ نی**. دو جلد. چاپ نهم. تهران: علمی.
- زمانی، کریم. 1387. **شرح جامع مثنوی**. چاپ شانزدهم. تهران: اطلاعات.
- سجّادی، سیدجعفر. 1389. **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**. چاپ نهم. تهران: طهوری.
- سجّادی، سیدعلی محمد. 1386. **مثنوی معنوی از نگاهی دیگر**. چاپ اول. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (140-113) 139

- سرامی، قدمعلی. 1384. از خاک تا افلاک. چاپ دوم. تهران: ترفند.
- سروش، عبدالکریم. 1386. قمار عاشقانه شمس و مولانا. چاپ نهم. تهران: صراط.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. 1387. تفسیر غزلیات شمس. 2 ج. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- عین‌القضات همدانی، 1389. تمهیدات. به تصحیح و مقدمه: عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- غزالی، محمد. 1380. کتاب الاربعین. ترجمه: برهان‌الدین حمدی. چاپ هشتم. تهران: اطلاعات.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. 1361 الف. احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.
- _____، _____ 1361 ب. شرح مثنوی شریف. چاپ سوم، تهران: زوآر.
- فروغی، محمدعلی، 1372. سیر حکمت در اروپا. چاپ سوم. تهران: زوآر.
- کاشانی، باباافضل. 1366. مصنفات. به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی. چ: دوم. تهران: خوارزمی.
- کریمی، عبدالعظیم. 1382. روان روان در نهان نهان. چاپ دوم. تهران: عابد.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1386. کلیات دیوان شمس. تصحیح: نظام‌الدین نوری. چ: پنجم. تهران: آبان.
- _____، _____ 1385. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ سوم تهران: هرمس.
- _____، _____ 1387. فیه ما فیه. با تصحیح و تحشیه مرحوم فروزانفر. چاپ سوم. تهران: نگاه.
- _____، _____ 1390. مکتوبات. به تصحیح: توفیق هاشم پورسبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رنالد الن. 1366. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی. ترجمه: آوانس آوانسیان. چ دوم. تهران: تی.

تساهل صوفیانه و کلام اشعری

سعید عبادی جمیل¹

دکتر نجمه نظری²

چکیده

کلام اشعری که در انطباق با بنیادهای شهودی تصوف، مذهب کلامی مسلط بر این نظام معرفتی است به سبب داشتن برخی از مؤلفه‌ها، بستر مناسبی برای شکل‌گیری تساهل و تسامح فراهم آورده است. تساهل و تسامحی که آفریننده زیباترین جلوه‌های نوع‌دوستی و فراتر از آن هستی‌دوستی صوفیانه گشته و عالم را به سبب آن که همه از جانب اوست در جایگاه معشوقی نشانده است. رابطه تساهل و کلام اشعری در نظام تصوف گاه مستقیماً و بر اساس مبانی نظری‌ای چون جبر و کسب، جریان عاده‌الله، خرق العاده و ناتوانی عقل شکل می‌گیرد و گاه در لفافه برآیندهای این نظام کلامی، که وحدت وجود یکی از آنهاست، به عرصه می‌آید. در نهایت شاید بتوان گفت بسیاری از آنچه را که می‌توان از آن به عنوان شاخصه‌های نوع‌دوستی یاد کرد باید در دل باورهای اشعری جست‌وجو کرد. امری که راه را برای تأویل زبان رمزی صوفیه و پذیرفتن امکان برداشت‌های متفاوت از پدیده‌ها باز می‌گذارد و مبانی تساهل در تصوف را تشکیل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: کلام اشعری؛ تصوف؛ تساهل و تسامح؛ نسبیت حقیقت.

1 - saeidebadijamil@yahoo.com

1 - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی شیراز

2 - Najmenazari@ymail.com

2 - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا

تاریخ پذیرش

تاریخ دریافت

94/2/6

93/8/12