

مقدمه

انسان که دارای دو بعد مادی و مجرد (سخت افزار و نرم افزار) است، فراتر از نیازهای جسمانیش -که لازمه حیات زمینی و نباتی است- از جهات معنوی و فراطبیعی نیز محتاج تغذیه های 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 بی نتیجگی ابزارهای مادی در تکامل و تعالی روح انسانی، لزوم شناخت نیازمندی های روحانی، اهمیّتی مضاعف یافته است.

جلال الدین محمد مولوی، (متولد ششم ربیع الاول 604 هجری در بلخ و متوفی غروبگاه یکشنبه پنجم جمادی الآخر 672 هـ ق در قونیه)، در باب موضوع مورد پژوهش ما می گوید: این انسان که «حیوان ناطق» است، به واسطه بُعد حیوانیت، محتاج غذاهای سخت افزاری و به واسطه قوّه ناطقه، نیازمند تغذیه روحانی و نرم افزاری است و اگر انسان بتواند به هر میزان از تعلق به خوراک های مادی بکاهد، به همان اندازه از تن وی کاسته و بر وسعت روحانی او افزوده می گردد. پس بریدن از خلق و عالم ماده یعنی اتصال به مخلوق و تغذیه از منبع نور، که ذات لایزال ربوی است. بر همین مبنای آنان که مایه ننگ صوفیان راستین اند، به علت عدم کنترل هوای نفس و تمایل به شکم انباری، از کمترین فرصت ها، برای تقویت بنیه جسمی و مادی خود نمی گذرند. در حالی که آنان می بایست 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 ماقولات 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 مخلد گرددت	تا به روز مرگ برگی باشدت

(2824-2826 /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 می شود، 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 خانقاھی بوده‌اند، مولانا نیز با دستاویز این باور معمول، خود را دعوتی کوی یار می‌خواند، تا از حسن و حلوای 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 لابلای معارف و مواریث 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 رویاه هم گوشت می‌خورند، اما آن‌ها خام و ما پخته. انسان باید در اندیشه تدارک قوتی لائق و درخور انسانی که خلیفه الله است، باشد:

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

(1977/1)

با کمی تأمل در می‌باییم که نان چقدر به جان نزدیک است، از همین منظر است که فقها «استحاله را منشأ تغییر حکم دانسته‌اند» (فروزانفر، 1361، ج 3: 762). پس باید لقمه‌ای را به عنوان نان برگزید و خوراک خود کرد، که متناسب با این قربات، با کمترین استحاله، توانش تبدیل به جان را داشته باشد. مولوی می‌گوید: جان آدمی توانایی استحاله نان را داردست؛ به گونه‌ای که می‌تواند با اسباب سلسیلی، نانِ 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 نگردد 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 (1474-1476/1)

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

یک سبد پر نان تو را بر فرق سر تو همی‌خواهی 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 تسليیم ننهد، حاصل او از خوردن «نان»، نه تنها محرومیت از نیرو و انرژی، که «کاهش جان» است:

يا تو پنداري که تو نان می‌خوري زهر مار و کاهش جان می‌خوري
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).

اهمیّت جان‌پروری

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

116 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

مأکولات عالم کشف و شهود است. مابقی هرچه هست پوسته‌ای بی‌مقدار و دور ریختنی است و به‌اصطلاح «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 متعفنی بیش نیست که حتی مایه رمیدگی عزیزان و پیوستگان است (3271-3267/1). 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 برازیر تربیت درست و ریاضت، به‌تمام و کمال پاک شود و در تصرف جان آید، مولانا علاوه براین 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، ج 3: 809). لقمان نماد روح است و همانگونه که لقمان برای لقمه‌ای قوت یومیه، اجیر خواجگان می‌شد، روح نیز مسلول و متبع جسم شده، از بوئیدن نفحات رحمانی و خوردن لقمه‌های سبحانی بازمانده است.

به‌لقمه 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 قربانی است تن دل بپرور دل به بالا می‌رود
زانک تن پرورده رسوا می‌رود چرب و شیرین کم ده این مردار را

(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 تعیینات 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» می نوشیده است (نک. به: مقدمه رومی، نیکلsson: 13). روح که بر آمده از منبعی نورانی است، غذایش نیز لقمه‌هایی روحانی از جنس «نور» خواهد بود؛ اماً 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 پروار 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 سلاح‌خانه 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 بُر
کاین غذای خر بود نه آن حر
تا غذای اصل را قابل شوی
لقمه‌های نور را آکل شوی

(1956/4-1958)

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

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

(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 مأکول 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 «واسجَدْ واقْرِبْ» (علق 19) به سوی خداوند متعال، قرب جوئیم:

نور خواهی مستعد نور شو!
دور خواهی خویش بین و دور شو!
ور رهی خواهی ازین سجن خرب سر مکش از دوست و اسجد و اقرب
(3607-3606/1)

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

معده تن سوی کهдан می‌کشد
معده 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 «جَسْنَ زَ جَوَ»، موافقت و مرافقت با ملایک و یا حتی فراشتری شدن است:
اغتَذ بالنُّورِ كَنْ مُثْلَ الْبَصَرِ وَاقِ الْأَمْلاكِ، يَا خَيْرَ الْبَشَرِ!

(297/5)

2. خوارک عشق

مفهوم 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
عالیم ساری و جاری می‌دید. از این رو به همه ذرات عالم عشق می‌ورزید. مولانا به روایت
غزالی 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)

گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا (119-140)

در چشم‌انداز مولانا، مکاتب و مذاهب بشری، به مثابه دوایری متّحدالمرکزند که همه از کوچک و بزرگ، و دور و نزدیک، برگرد نقطه پرگار وجود در چرخ‌چرخ‌اند. «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 نگنجد، 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 عرفان، هر بودشی از برکت عشق، با عشق و برای عشق است. صوفیان راستین به چرب و شیرین‌های سفره زمین، که نیستهایی هستنماهند، 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 محرك‌های 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 معماً غامض و فکر از رخنه‌کردن بدان ناتوان است. زیرا از عناصری که معمولاً عشق‌های حاد از آن ترکیب می‌شود، کسب قوت نکرده است» (دشتی، 1362: 143). از این‌رو است 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

(506) غزل

عاشقی و مستی او، نه از نوشیدن یک دو قدح باده زمینی، که از سرکشیدن خم‌های اللّهی و کوزه‌های اناالحقی است: «امروز منم احمد، نی احمد پارینه ...» [نکبه: ترجیعات، ترجیع نهم]. و شراب دلخواه او در پیمانه‌های پست زمینی گنجیدنی نیست:

ای عاشقان ای عاشقان! پیمانه را گم کرده‌ام

زان می که در پیمانه‌ها اندرنگنجد خورده‌ام

...ای نان طلب در من نگر والله که مستم بی خبر

من گرد خنبی گشته‌ام من شیره‌ای افسرده‌ام

(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 دهنده» (شفیعی، 1387، ج 1: 497). از نظر گاه عده‌ای «عشق کشش است و پویایی، که بهانه و انگیزه در خود دارد. آن است که در تو می‌جوشد و تو را از خود بیرون می‌کشد و به سراسر آنچه هست می‌پیوندد» (یهآذین، 1377، 18: 18). در همین راستاست که مولانا عشق را «نه تنها موتور محرّک و پویایی‌بخش انسان، که عامل گرداننده افلاک نیز برخوانده 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» (اوینی، 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 پرواپی ندارد (نک. به: غزل 3139).

_____ 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 موسقی 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 فرویدن هبوط کند، در عالم لطیف الهی سیر می‌کرد. و نغمات آسمانی را می‌شنید. بنابراین موسیقی زمینی، تذکار و یادآور موسیقی آسمانی است (726-729). 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)

1-3. 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 موسقی؟

(غزل 3129)

- فکرت اگر راحت جان‌ها بدی باده نجستی خرد و موسقی (غزل 3168)

122 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 نوشانوش نواهای آن سری، فاش می‌گوید که :

بانگ نای و بانگ نای و بانگ نای	ای درآورده جهانی راز پای
بوسه جای و بوسه جای و بوسه جای	چیست نی آن یار شیرین بوسه را

(غزل 2902)

4. خوراک غم

نظر به مهارت شگفت‌آور جلال‌الدین، در شناخت و کاربرد مقامات موسیقی در اشعار، بیشترین یادکرد او از سوزن‌نگاری و سنگین‌ترین مقام موسیقی (پرده عراق) است که با حزن درونی وی همسوی 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 «ما نَسْخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا» (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 فراقت‌امه 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. انتفاح می‌آورد نه انقباض:

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

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

اگر انسان به عوض تمام غم‌های متشتّت روزگار، تنها غم دین و معرفت طلبی را برگزیند،
خداآوند ضامن گشايش 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 الْهُمَوْمَ هَمًا وَاحِدًا، كَفَاهُ اللَّهُ هَمَّهُ
دُنْيَا وَ مَنْ تَشَعَّبَتْ بِهِ الْهُمُومُ لَمْ يَبَلِ اللَّهُ فِي أَيِّ أَوْدِيَهُ الدُّنْيَا، هَلْكَهُ» (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

(باعی 190)

با نعلی بازگونه و به اقتضای حکمتی ربیانی، 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 غم‌هast pی گم کرده‌اند آب حیوان را به ظلمت برده‌اند
(1587/6)

گوییا این بازگونه نعل زنی، یکی از مبانی بنیادین جهان‌بینی مولاناست که او بدین
هنرورزی، غم‌گاه عالم را فرح جای خود کرده است:

یک جهان تنگ‌دل و ما ز فراخی نشاط یک نفس عاشق آئیم که دلتنتگ 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: 80-61). 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

124 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

گشادگی و گرفتگی قابل قیاس با شادی و غم مرسوم و معهود روزمره نیست؛ زیرا قدیم و از لی است. لذا این غم که حادث و تازه‌پیدایش نیست، با شادی یکسان است و این دو، در بر عارف تفاوتی ندارند. عارف کوزه غم یار را همچون روزه‌دار 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 وملزم

(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 دل تریم

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 مهیط 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، خمداده و آنگه او در بر کشدت شیرین، بیواسطه 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، سجتادی: 294-295). عرفای اسلامی می‌گویند: جوع در شریعت به معنی امساك 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:

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

(4294-4297/6)

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

سگ سیر شود، هیچ شکاری بنگیرد کز آتش جوعست، تک و گام تقاضا
(غزل 96)

تفاوت نظرگاه مولانا را با دیگران، چونان عالمی خرد سنج و ژرف نگر، در زاویه نگرش او به مسئله گرسنگی می‌توان دید. او دیگربینانه می‌گوید: «گرسنگی سؤال است از طبیعت که در خانه تن خالی 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 فربهی از اقوات شریف روحانی آورده است: «الجُوعُ طَعَامُ اللَّهِ يُحِبِّي بِهِ أَبْدَانَ الصَّدِيقِينَ» (زمانی، 1387: 478). معلوم می‌شود که برخورداری از تمکن دنیوی، در صورت عدم

بهره‌مندی از تربیت صحیح نفسانی «آفتها و اخلاق رشت را مانند تکبّر و ریا و حسد و کینه و دشمنی و... تولید می‌کند» (غزالی، 1380: 108). که امیرمؤمنان در همین راستا فرمود: نعمَ عَوْنُ الْمَعَاصِي، الْشَّبَعُ. «پُرخوری بهترین عاملِ گناهان است» (غزالی، 293).

5-1. پُرخوری؛ مانع تقویت روح و تقوای الهی

در منطق عرف، 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 حکمت خیز مثنوی، که مرتبط با مسئله تشنجی و جوع است، مستفاد می‌شود، ناظر به این است که برای تربیت صحیح درونی و پالایش و والاپش معنوی، باید تشنجی را بر سیراب شدن و گرسنگی را بر شکمانباری ترجیح داد. از منظر مولانا فرعون نفس، اگر سیر و ممتلی باشد، موسای روح را وقعي نمی‌نهند و در برابر آن به طغيان می‌ایستد. بر همین مبنای است که مولانا، همسو با عقاید ملامتیان، سفارش کرده است هرآنچه 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 اینمی 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

(2331 و 2329/2)

صوفیه در تعالیم‌شان، 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 مضافا 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 خوارک خاصتان خدا خوانده است که دست گدایان 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 داده اند

جوع هر جلف گدا را کی دهند

(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 شبکت و انباشتن شکم از غذاهای رنگین است، بلکه پرهیز از بهره‌مندی غیر لازم از حلال‌ها نیز هست. به همین واسطه مولانا، خوردن مأکولات زمینی را موazی با گل‌خواری دانسته است که نوعی مرض بوده و باعث زردرویی و لاغراندامی افراد می‌شده است. و بنا بر حدیثی منقول از حضرت رسول (ص) گل‌خواری، شراکت در قتل نفس خویشن است:

پر فکرت شد گل‌آلو د و گـران زانک گل‌خواری ترا گل شد چو نان
نان گـل است و گـوشت کـمتر خـور اـزـین تـاـ نـمـانـیـ هـمـچـوـ گـلـ انـدـرـ زـمـینـ

(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 مجnoon 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:

مست ولی از روی او، غرقم ولی در جوى او از قند و از گلزار او چون گلشکر پروردام (غزل 1371)

128 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

ز هر طرف بـجهد بـی قرار یـعـقـوبـی
کـه بـوـی بـپـیرـهـن یـوـسـفـی بـیـافتـ مشـام
چـوـ جـانـ ماـ زـ نـفـخـتـ اـسـتـ فـیـهـ منـ روـحـیـ
روـاـ بـودـ کـهـ نـفـخـتـشـ بـودـ شـرـابـ وـ طـعـامـ
(غـزلـ 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 بوبی لب غـیرـ نـیـاـیدـ
(غـزلـ 96)

7. حکمت

به اعتقاد حکما، لذات طبیعی قرین درد و الم است و قصّاب طبیعت، آدمیان را گوسفندوار در مرتع دنیا می چراند و به ناگاه هر کدام را که اراده کند، به مسلح مرگ می کشاند. پس دنیا پروارگاه گولان گوسفند صفت است که از مرارت پنهان در لذائذ طبیعی غافلند. مولانا بیداریمان بخشیده است که «از اغnam الهی باش نه از اغnam شیطانی. در مرتع تقوی بچر نه در مرتع هوی» (زمانی، 1387، ج 3: 960). و سفارش او این است:

رو ز حکمت خور علف، کان را خدا
بـی غـرضـ دـادـتـ اـزـ محـضـ عـطاـ
فـهـمـ نـانـ کـرـدـیـ نـهـ حـکـمـتـ اـیـ رـهـیـ!
زانـجـ حقـ گـفـتـ: «کـلـواـ منـ رـزـقـهـ»
رزـقـ حـقـ حـکـمـتـ بـودـ درـ مـرـتـبـتـ
کـانـ گـلوـگـیرـتـ نـبـاشـدـ عـاقـبـتـ
(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 «بـهـ نـانـ وـ نـعـمـتـ دـنـیـاـ نـمـانـدـ زـیـرـاـ کـهـ ... نـعـمـتـیـ اـسـتـ زـنـدـهـ تـاـ اـشـتـهـاـ دـارـیـ وـ

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

رغبت تمام مینمایی سوی تو می‌آید و غذای تو می‌شود. و چون اشتها و میل نماند 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 مبنای است که مولانا در دیوان شمس همسو با مثنوی سروده است:

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

(غزل 823)

مولانا سهم‌نایافتگان از حکمت را حیواناتی در هیأت انسان، معروفی 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 فربه می‌آیند، روزگاری در چرخه ناگزیر طبیعت، توسط قصاب اجل به مسلح کشیده و ذبح می‌شوند و خود به غذای آتش دوزخ تبدیل می‌شوند. با این تفاسیر، مؤمن، همچون طفلی که از مادر برای حقانیت شیردهی دلیل نمی‌طلبید، بر حکمت حریص و موقد است. صاحب کتاب نفیس «مصنفات» در باب نیازمندی نفس انسان به علم و آگاهی، گوید: «همچنانکه اجساد غذاجوی را، از غذای جسمانی قوام و قوت بود... همچنین نفس دانشجوی آگهی‌طلب را قوام و قوت از دانش است» (کاشانی، 41: 1366). 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 بی حجب را ناپذیر

(1286/3)

او مثل اعلای سخنان حکمت‌مند و مغذی جان را، قرآن کریم دانسته و از زبان خود آن گوید:
من کلام حقم و قایم به ذات قوت جان جان و یاقوت زکات

(4287/3)

ارتراق 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

130 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

8. . صمت و سکوت

صمت یعنی اینکه انسان برای شنیدن، باید خاموش باشد، به گونه‌ای که با إعمال مراقبه، حتّی 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 خموشی 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 می‌تراؤد از او نیست، از آن سوست و نوای او از زخمه‌های آن سری است (2005-2007). بر اساس مثل «الصموت كالحوت» ماهیان نماد سکوت و رازداری‌اند. «چو ماهی وقت خاموشی، خموشیم» [غزل 1531] عاشقان و جویندگان معارف الاهی نیز، که ماهیان بحر معرفت ربوی‌اند، به اشارت و غیرت عشق، سکوت اختیار می‌کنند:

این خموشی مرکب چوبین بود بحریان 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 مدھوشی به در می‌آید و سکوت مصلحتی و

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

امروزین خود را سرشار از رازهای آشکاری می‌خواند که فردا باد صبا بر عشاّق بادیه، افشايش 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 بینی روی او را دم مـزن کاندر آیینه 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 سد 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 دست‌سایی و دل‌آسایی در خنکای آن محروم می‌دارند:

کوزه می‌بینی و لیکن آن شراب روی نماید 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:

أَلَا فَاسْكُتْ وَ كَلْمَهُمْ بِهِ صَمْتٌ فِيَنَ الصَّمْتَ لِلأَسْرَارِ أَبْيَنْ

(غزل 2120)

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

(غزل 509)

خلاصه آنکه سکوت، خوارک قابل و مناسبی برای طلاب 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 ربانی راه می‌یابند که اسرار حقایق را با گدایان نالایق و نامحرمان نگویند و رازهای

132 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

این گهی بخشد که اجلالی شوی
تا نگویی سر سلطان را به کس
گوش آنکس نوشد اسرار جلال

وز دغا و از دغل خالی شوی
تا نریزی قند را پیش مگس

کو چو سوسن صدزبان افتاد و لال

(21-19/3)

9. سمع و سرمستی

عارف بالله در این بی خویشتنی‌ها، از اوصاف نفسانی و صفات بشری منقطع می‌شود. از خود مجازی و خواهش‌های غریزی می‌برد. عرفانی حالت را «محو» و نقطه مقابل صحونامیده‌اند. که عبارتست از: «رفع اوصاف عادت و ازاله علت» (اکبرآبادی، 1386، ج 1: 31). در این حالت است که عارف منقاد عقل نیست. به قول سنایی، چرخ و سمع «سفریه سوی حق و لطایف حق و عواید فتح و معانی کشف و قوت روح و حیات قلب است» (تدین، 1388: 116). مولانا آنچنان سمع را دوست می‌داشته، که خودش را سمع باره می‌نامد. عین‌القضات گوید: «ای عزیز! یاد آر آن روز که جمال «الست بر بكم» بر تو جلوه می‌کردند و سمع و إن أحد من المشرکین... می‌شنیدی؛ هیچ جان نبود که نه وی را بدید و هیچ گوش نبود إلا که از وی سمع قرآن بشنید» (عین‌القضات، 1389: 106). مولانا جلال الدین 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 چنین پ

والله نگویم بعد از این، هشیار شرحت ای خدا

(غزل 7)

سمع روح را به طراوت و تازگی دوباره راهبر است و پالایشگر روح است، این از آن روست که « زبانی است که به مدد آن همنوایی خود را با کل جهان می‌توان آشکارا به بیان آورد. سمع طوفان بر گرد خویشتن، گریختن از دنیا و مافیهاست. سمع مشارکت با ذرایت عالم در رقص شتاب‌آلود جهان‌آفرین و پشت پا زدن بر ماسوی الله است» (سرامی،

133(113-140) گذری بر مقوله «قوت جان» در ذهن و زبان مولانا

1384: (72). جناب جلال الدین، در غزلی دیگر پایکوبان گشاده روح را، رهیدگان از تنگنای تن و آسودگان از ثقل جسمانیت خوانده و حیوان صفتان نان طلب را بی نصیب از نفحات عالم جان می داند:

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

(غزل 2027)

در نزد خداوندگار، جوهر سمع، 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 سمع 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 شفاف‌گیز نفس باقی پس از فنا ناقص خویش است» (چیتیک، 1388: 177). مولانا، در داستان هجرت ابراهیم ادهم از ملک خراسان و ترک سلطنت آن دیار، از باب تأیید سمع می‌گوید:

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

(4/742-3)

از این رو، مولانا سمع را غذای روح عاشقان و محرك خیال وصل و به شیوه‌ای تناقض‌مند، آشفتگی و دست و پا زنی حاصل از آن را، مایه جمعیت خاطر می‌داند. پس سمع در پنداشت مولانا یک جهاد روحانی و مقدس است نه یک لذت 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 معيشت خویش کوشیده است: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الِقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه/124). قوت ذکر برکشاننده آدمی است از سنگنای تن به سبک بالی روح، زیرا «جهان دریابی بی کران است و تن «ماهی» و «روح» ذوالثون، ندیدی

134 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

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

در ذکر به گردن اندرا آید با آب دو دیده چرخ جان‌ها

ذکرست کمند وصل محبوب خاموش که جوش کرد سودا

(غزل 127)

باری؛ با «یاد حق کردن، اندک باطن منور می‌شود و ترا از عالم انقطاعی حاصل گردد» (مولوی، 1387: 197). مولانا ذکر را سپر وسوسه‌های غول‌باطنی (نفس‌اماره) می‌داند و معتقد است با فروبستان 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 چشم‌نرگس 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، در صدد 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 می‌باید. این‌گونه ذکری تطهیر آفرین است. پروازبخش روح و سپر شهوت است. و خود یکی از مصادیق تبدیل مزاج و تغییر غذاهای روحانی است:

يا 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)

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

11. دم ابدال

در دیدگاه مولانا، تمام طبیبان طبیعی، مداوگران دردهای جسمانی‌اند که معمولاً با کاستن یا افزودن غذاها و میوه‌ها و یا داروها در مداوای جسم می‌کوشند، اما مردان خدا، طبیبان الهی‌اند که به مصدقاق « یا قَوْمٌ لَا أُسَالْكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا عَلَى الدِّيْنِ فَطَرَنِي ۝ » (هود/51) بی‌مزد و منت، در پی درمان مريض‌های روحی‌اند، و ابزار معالجه آنان، انوار تجلی‌یزدان است:

آن طبیبان غذالند و ثمار جان حیوانی بدیشان استوار
ما طبیبان فعالیم و مقال مله‌م ما پرتو نور جلال
(2703-2704)

برای بیان تأثیر مصاحبত ابدال، مولانا در داستان «منديل و تنور پرآتش» (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 ذپروح و مستعد تعالی است، با انبیا و اولیای حق، همم 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 متشبّه 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 مصاحبত 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 (2744/1). تمثیل تلمیحی دیگر تأثیر وجود مبارک نبوی (ص) بر عمیش 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
گشته دین را تا قیامت پشت و رو
بهر قمع احمد و استیز دین
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 حجایم از الله
ای مرا تو راهزن از شاهراه
ای ز تو رویم سیه پیش کمال
ای بخورده خون من هفتاد سال
(2188-2187/1)

این فعل پیرچنگی قرینه همان کاری است که مرد اعرابی هنگام دیدار خلیفه بعداد می‌کند که از طمع دینار دست کشیده و به کیمیای دیدار نائل می‌شود (2786-2784/1). یکی دیگر از مصاديق مصاحب نجات‌بخش مردان خدا را، در داستان نه‌چندان کوتاه «لابه‌کردن قبطی، سبطی را» [3543-3431/4] می‌خوانیم. از این رو مولانا، انبیای الاهی را که صدر مردان راستین و ربانی‌اند، صاحب دمانی نعمه‌خوان، دانسته است که البته هر گوشی، 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 روشنایی خورشید بدل می‌سازند:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی
زیر سایه یار خورشیدی شوی
چون چنان کردی خدا یار تو زود
رو بجو یار خدایی را تو زود
(22/2)

نتیجه‌گیری

در گلشن کلام پیر بلخ، همه خلاائق در عالم مکوتات، از سمک گرفته تا سماک [587/1] نیازمند تغذی و روزی خواریند و همگی از اطباق بی‌منت ربوی و ارزاق طبیه الوهی، بر

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

می خورند و شرط برخورداری از این اطعام، آسودگی از وساوس جسمانی و مطالبات فرودين و این سری 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 آلومن خود به الواث طعام‌هاست. وی در جایگاه انسان‌شناسی ریزبین و نکته‌چین می‌گوید: «الآدمی حیوان ناطق، پس آدمی دو چیز است: آنج درین عالم قوت حیوانیت اوست، این شهوت است و آرزوها. اما آنج خلاصه اوست، غذای او علم و حکمت و دیدار حق است» (مولوی، 1387: 56-57). از این‌رو به اعتقاد مولوی، گرایندگان به سوی شهوت حیوانی و شکمانباران از لوت و پوت دنیوی، به ظاهر هیأتی انسانی دارند، ولی انسان حقیقی نیستند:

این نه مرداند، این‌ها صورت‌اند
مرده نان‌اند و کشته شهوت‌اند
(2886/5)

طعام‌های شهوانی و مشتهیات 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 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)

کوته‌کلام آنکه، گشت‌وگذار در گلشن شصت‌هزار‌تولی اشعار مولانا، و مطالعه و نکته‌یابی آثار منشورش، در چهارچوب طرحی پژوهشی و مطالعه‌ای مقطعی گنجیدنی نیست. ما با تحریر این مقاله کوشیدیم، مبحث «قوت جان» را در آیینه اندیشه و زبان مولانا بررسیم و آنگونه که دیدیم، مولانا برای نجات آدمی از مرداد 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، سمع و سرمستی، ذکر و مصاحبت و دم ابدال) از اهم آن‌ها بود.

138 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

کتاب‌نامه

قرآن کریم

آمدی، عبدالواحد. بی‌تا. **غیرالحكم و دررالکلم**. 2 جلد قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آوینی، سیدمرتضی. 1382. «آیا عادت به موسیقی انسان را از تعقل دور می‌کند» **ماهnamه پرسمان**. ش 14. قم: نهاد.

اکبرآبادی، ولی‌محمد. 1386. **شرح مثنوی**. 6 جلد. به اهتمام نجیب مایل هروی. چاپ دوم. تهران: قطره.

به‌آذین، م.الف (محمود اعتمادزاده). 1377. **بر دریا کنار مثنوی و دید و دریافت**. چاپ اول. تهران: آتیه.

تبریزی، شمس‌الدین محمد ملک داد. 1369. **مقالات**. با مقدمه و حواشی محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.

تدیین، عطاءالله. 1388. **به دنبال آفتاب (از قونیه تا دمشق)**. چاپ چهارم. تهران: انتشارات تهران.

چیتیک، ولی‌ام. 1388. **در آمدی بر تصوّف و عرفان اسلامی**. ترجمه: جلیل پروین. چ اول. تهران: حکمت.

حافظ، شمس‌الدین محمد. 1379. **دیوان**. به کوشش صفر صادق نژاد. تهران: قطره.

خوارزمی، کمال‌الدین حسین. 1384. **جواهراالسرار و زواهرالانوار**. تصحیح محمدجواد شریعت. چ اول. تهران: اساطیر.

دشتی، علی. 1362. **سیری در دیوان شمس**. چاپ هفتم. تهران: جاویدان.

زرین‌کوب، عبدالحسین. 1390. **سرّ نی**. دو جلد. چاپ نهم. تهران: علمی.

زمانی، کریم. 1387. **شرح جامع مثنوی**. چاپ شانزدهم. تهران: اطلاعات.

سجادی، سیدجعفر. 1389. **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**. چاپ نهم. تهران: طهوری.

سجادی، سیدعلی‌محمد. 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

- سرآمی، قدمعلی. 1384. از خاک تا افلات. چاپ دوم. تهران: ترفنده.
- سروش، عبدالکریم. 1386. قمار عاشقانه شمس و مولانا. چاپ نهم. تهران: صراط.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. 1387. تفسیر غزلیات شمس. 2 ج. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- عينالقضات همدانی، 1389. تمہیدات. به تصحیح و مقدمه: عفیف عسیران. تهران: منوجهری.
- غزالی، محمد. 1380. کتاب الأربعین. ترجمه: برهان الدین حمدي. چاپ هشتم. تهران: اطلاعات.
- فروزانفر، بدیع الزمان. 1361. الف. احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.
- _____ 1361. ب. شرح مثنوی شریف. چاپ سوم، تهران: زوار.
- فروغی، محمدعلی، 1372. سیر حکمت در اروپا. چاپ سوم. تهران: زوار.
- کاشانی، باباالفضل. 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، جلال الدین محمد. 1386. کلیات دیوان شمس. تصحیح: نظام الدین 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 پور سبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رنالد الن. 1366. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی. ترجمه: آوانس آوایسیان. چ دوم. تهران: تی.

تساهل صوفیانه و کلام اشعری

^۱سعید عبادی جمیل

^۲دکتر نجمه نظری

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 نوع دوستی و فراتر از آن هستی دوستی 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 نظری ای چون جبر و کسب، جریان عادة الله، 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 نوع دوستی 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 - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی شیراز
saeidebadijamil@yahoo.com

2 - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعالی سینا
Najmenazari@ymail.com

تاریخ دریافت
94/2/6

تاریخ دریافت
93/8/12