

وب سایت مهدی سیاح زاده «نی نامه» بخش دهم

www.sayahzadeh.com

شرح و تفسیر

نی نامه مثنوی معنوی

مهدی سیاح زاده

بخش دهم

برگرفته از کتاب « و چنین گفت مولوی »

مهدی سیاح زاده

انستیتو پژوهش ایران - لس آنجلس - چاپ دوم ۱۳۸۱ (۲۰۰۲)

شرکت کتاب - لس آنجلس - چاپ اول ۱۳۸۹ (۲۰۱۰)

انتشارات مهر اندیش - تهران - چاپ دوم ۱۳۹۴ (۲۰۱۵)

۱۰

آتش عشق است، که اندر نی فتاد
جوشش عشق است، که اندر می فتاد

۱۰/۱

عشق

«آتش»

آنچه سبب حرکت و تکامل «ماده» است، عشق است. حالا ببینیم این عشق چیست؟ این کلام منحصر به فرد مولوی در مثنوی و کلیات شمس است. بسیاری از این بیست و چند هزار بیت مثنوی مطالبی است در جهت توجیه و توضیح این واژه ی دلپذیر و در عین حال اسرار آمیز «عشق».

۹

آتش عشق است که اندر می فتاد
جوشش عشق است که اندر می فتاد

۱۰/۱

در اغلب اشعار و نوشته های عارفانه و عاشقانه، عشق و آتش دو واژه ی همراه هستند. گویی همزاد هم اند. فقط چند نمونه از حافظ و مولوی و دیگران را اینجا می آوریم:

مرا عاشق چنان باید که هر باری که برخیزد
قیامت های پر آتش ز هر سوی برافروزد

*

ما آتش عشقیم که در موم رسیدیم
چون شمع به پروانه ی مظلوم رسیدیم
مولوی

در ازل پرتو حسنت به تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
حافظ

ز آن شعله که از روی بتان، حسن تو افروخت
جان همه مشتاقان در سوز و گداز است
فخرالدین عراقی

عشق آتش بود و خانه خرابی دارد
پیش آتش دل شمع و پر پروانه یکی است
عماد خراسانی

می بینید، در همه ی این ابیات، این پدید ی عشق
است که وقتی ظاهر می شود، آتش می زند. در واقع عشق
پدید آورنده ی آتش تلقی شده است. چه چیزی سبب این
همراهی و همزادی عشق و آتش است؟

صرفنظر از این که آتش گرمی بخش و سوزنده است
و عشق هم، چنین خاصیتی دارد و تن و روان عاشق را گرم و
سوزان می کند و همین وجه تشابه ممکن است سبب پیوستگی

آن ها شده باشد، به گمان ما چند علت دیگر نیز می تواند این پیوستگی عشق و آتش را ممکن کرده باشد:

۱ - اولین علت در همراهی دو مفهوم عشق و آتش، شاید حالت بیقراری آتش باشد. شعله های بی قرار آتش، نشانه ی حرکت است. نشانه ی پویایی. همانگونه که عاشق، هم بیقرار است و هم پویا، آتش هم مانند عاشق قرار و آرام ندارد و مدام «پیچان» است. مولوی در همین زمینه می گوید:

پیش حق آتش همیشه در قیام

همچو عاشق روز و شب پیچان مُدام

۸۳۹/۱

۲ - دومین علت می تواند این باشد که عشق و آتش دو پدیده ای هستند که روی به آسمان دارند. پیشتر توضیح دادیم که در گذشته اعتقاد داشتند که زمین از چهار عنصر خاک و آب و هوا (باد) و آتش تشکیل شده است. زمین را به پیازی تشبیه می کردند که چهار لایه دارد و می گفتند: لایه ی درونی زمین از خاک تشکیل شده، لایه ی دوم از آب، لایه ی سوم از هوا و آخرین لایه که به آسمان می رسد از آتش تشکیل شده است. از آنجایی که تصور می کردند (و امروزه هم شاید تصور شود) که بارگاه خدا و بهشت در آسمان است، پس ظاهراً گمان می شد که این تنها پدیده ی مادی، یعنی آتش، که مرز زمین و بهشت و بارگاه خدا است، می تواند واسطه ی جهان ماده و «عالم بالا» باشد. به این سبب آتش

مقدس فرض می شد و از سوی دیگر، از آنجایی که مفهوم عشق نیز چنین ویژگی ای دارد، یعنی عشق یک پدیده ی روحانی است که در وجود یک پدیده ی مادی (انسان) نشسته و می تواند واسطه و مرز جهان مینوی و جهان ماده باشد، به نظر می رسد که وجه تشابه این دو پدیده، سبب پیوستگی آن دو باهم شده باشد.

۳ - سومین علت شاید در این نکته نهفته باشد که می دیدند آتش تنها عنصری در طبیعت است که ماده ی سخت را تبدیل به یک پدیده ی اثیری، ناپیدا و فرم ناپذیر، یعنی شبیه روح می کند. شاید گمان می کردند، آتش ماده را به روح مبدل می کند. از آنجایی که عشق را نیز یک پدیده ی روحانی می شمردند که عارض یک وجود ظاهراً زمینی و مادی مثل انسان می شود و او را سراسر عواطف و احساس روحانی می کند، به نظر می رسد این وجه تشابه، سبب پیوستگی دو پدیده ی آتش و عشق شده باشد.

۴ - و سرانجام شاید مهم ترین علت همزادی آتش و عشق در این نکته نهفته باشد که آتش خاصیت نابود کردن ناخالصی ها را دارد. می دانید که وقتی می خواهند طلا را ناب و خالص کنند، در آتش می گدازند. آتش ناخالصی های آن را می سوزاند و زر ناب به دست می آید. زر ناب در عرفان و ادبیات ما اغلب به خلوص و معنویت ناب گرفته می

شود و برای نمونه فقط یک مورد از غزلیات شمس را این جا می آوریم:

چه خوش است زرّ خالص، چو به آتش اندر آید
چو گُند درون آتش هنر و گُهر نمایی
مگریز ای برادر، تو ز شعله های آذر
ز برای امتحان را چه شود اگر در آیی
به خدا ترا نسوزد، رخ تو چو زر فروزد
که خلیل زاده ای تو، ز قدیم آشنایی
کلیات شمس ۳۰۱۷۵/۶

می دانید که حضرت ابراهیم خلیل الله (ع) وقتی بت های قوم خود را شکست، به دستور، «نمروذ»، فرمانروای وقت بابل در آتش افکنده شد، ولی آتش به فرمان خدا بر او سرد شد و پس از چندی با شگفتی دیده شد که ابراهیم صحیح و سالم از درون آتش بیرون آمد. در واقع این داستان سمبلیک می خواهد بگوید که چون ابراهیم زر خالص و ناب بوده و هیچ ناخالصی نداشته، آتش نتوانسته بر او اثر کند. چرا؟ برای این که عشق او به خدا، عشق ناب و خالص بوده است. پس برای محک زدن عشق، انسان باید در آتش برود. عشق آتشین عشقی است که ناخالصی در آن وجود ندارد.

با این توضیح حالا وقت آن است که به یکی از بنیادی ترین مفاهیم مولوی، یعنی «عشق» برسیم:

عشق مهم ترین پایه ی عرفان، از جمله عرفان مولوی است. وقتی کلیات شمس و مثنوی را می خوانیم، می بینیم که مولوی بسیاری از این بیست و شش هزار بیت مثنوی، و سی سه هزار بیت غزلیات شمس را فقط برای توجیه و فهماندن مفهوم عشق گفته است.

عشق قابل تعریف کردن نیست

حالا ببینیم از نظر مولوی تعریف عشق چیست. آیا عشق را می شود تعریف کرد؟ مولوی می گوید: نه، عشق قابل تعریف نیست. صدها بیت در این زمینه دارد که فقط چند بیت آن را اینجا می آوریم:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم، خجل گردم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است
لیک عشق بی زبان ز آن خوشتر است
چون قلم اندر نوشتن می شتافت
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

۱۱۲/۱

در ننگجد عشق در گفت و شنید
عشق دریایی ست، قعرش ناپدید

قطره های بحر را نتوان شمرد
هفت دریا، پیش آن، بحر است خُرد

۲۷۳۱/۵

شرح عشق ار من بگویم بر دوام
صد قیامت بگذرد، و آن ناتمام

۲۱۸۹/۵

عشق درگفت و شنود انسانی نمی گنجد، یعنی
تعریف کردنی نیست. مانند دریایی است عظیم که همه ی
دریاهای عالم (هفت دریا) پیش آن دریایی کوچک به نظر می
آیند. گویی این دریا قعری ندارد. هرچه در این دریا جستجو
کنی، سرگردان تر از پیش خواهی شد. چرا این طور است؟
برای این که عشق با کلام و ابزار سخن، تعریف کردنی نیست.
تجربه کردنی است.

البته این فقط عشق نیست که نمی توان آن را تعریف
کرد. خیلی از مفاهیم چنین اند. مثلاً درد. کجا می توانیم درد
را با کلام تعریف بکنیم که دیگری که این درد را نکشیده،
بفهمد؟ این ها را «مفاهیم انتزاعی» می گویند.

مفاهیم انتزاعی

قطعاً می دانید که لغت «مفاهیم»، جمع لغت «مفهوم»
است و معنی آن این است که چیزی به فهم ما در بیاید. وقتی

لغت سیب را می شنویم، «می فهمیم» که یک میوه ای است با این شکل و شمایل و بقیه ی خصوصیات مربوط به خودش. چیزهایی در پیرامون ما هست که ما می توانیم با حس های خود آن ها را بفهمیم. مثلاً وقتی نام همین میوه ی سیب را می شنویم، چون چشم ما قبلاً آن را دیده، برای ما «مفهوم» می شود که چیست. یا این میز را با حس لامسه خود لمس می کنیم. صدای مرا هم اکنون از طریق حس شنوایی خودتان می شنوید و همین طور است درباره ی بقیه ی حس های مان. یعنی در واقع این چیزها در جهان خارج از ما یک «ما به ازا» هایی دارند که برای ما قابل تشخیص می شوند. این ها را می گویند: «مفاهیم عینی».

توجه کنید که «عین» یعنی چشم. پس «مفاهیم عینی» هم باید چیزهایی باشد که فقط با حس بینایی قابل «فهم» است. اگر اینطور است، چرا مثلاً صدای کسی را که قابل دیدن نیست، بلکه قابل شنیدن است، می گویند «مفاهیم عینی»؟ پاسخ همان است که پیشتر گفتیم که حس دیدن قوی ترین حس انسان است و گویی شامل تمامی حس های دیگر ما می شود.

به هر روی، آن چیز هایی را که ما در جهان خارج از خودمان با حواس خود درک می کنیم، مفاهیم عینی نام دارند. اما، چیز هایی دیگری در جهان ما وجود دارند که ما نمی توانیم با حس هایمان، خود آن ها را بفهمیم، بلکه عوارض آن

ها را می بینیم و می شنویم و حس می کنیم. بطور مثال در ما پدیده ای به نام «هوش» وجود دارد. خوب، این هوش چیست؟ کجا می شود هوش را دید؟ کجا می شود لمسش کرد؟ هوش چیزی نیست که ما بتوانیم با حس هایمان درک بکنیم. پس از کجا می فهمیم که چیزی به نام هوش در دنیای ما وجود دارد؟ پاسخ این است که: از رفتار هوشمندانه. از انسان های باهوش. همینطور عقل را در نظر بگیرید. در جهان محسوس ما چیزی به نام عقل وجود ندارد. عقل چیزی نیست که ما بتوانیم آن را درک کنیم. از رفتار عاقلانه ی یک انسان عاقل است که حکم می کنیم چیزی به نام عقل وجود دارد و بسیاری از این دست مفاهیم.

پس خود این مفاهیم هوش، عقل، دادگری، اخلاق و غیره در خارج از ذهن ما وجود ندارند. این مفاهیم در ذهن ما هستند. در خارج ذهن ما انسان های باهوش، عاقل، دادگر و... وجود دارند. یعنی ما یک مقدار رفتار و خلیات و عوارض عاطفی در یک عده انسان می بینیم که شبیه هم هستند. مثلاً دیده ایم که عده ای هستند که خیلی سرعت انتقال دارند، حافظه ی بسیار قوی دارند، هر مشکلی را به سرعت درک و حل می کنند و امثال این خصوصیات روانی. ما این مختصات را از آن ها «منتزع» کردیم، یعنی «جدا» کردیم و اسمش را گذاشتیم «هوش». پس هوش یک مفهوم «انتزاعی» (جدا شده) است. بر این اساس است که هر کس چنین رفتار و خلیات

روانی داشت می گوییم: «با هوش». پس مفهوم انتزاعی بطور مستقل برای ما قابل فهم نیست. بلکه باید در انسانی تجلی پیدا بکند تا ما بتوانیم آن را بفهمیم.

عشق هم همینطور است. عشق هم یک مفهوم انتزاعی است. یعنی همان است که مولوی می گوید: عشق تعریف کردنی نیست. ما مفهوم عشق را فقط از عاشق می توانیم درک کنیم. اتفاقاً موضوع عشق، فهمش از مفهوم هوش و عقل دشوارتر است. زیرا مثلاً یک انسان کم هوش و یا کودن، نمی تواند نقش یک انسان باهوش را بازی کند یا یک انسان کم عقل اگر ادای انسان های عاقل را در بیاورد، فوراً معلوم می شود. اما مسئله ی عشق اینطور نیست. خیلی ها هستند که ادای عاشق ها را در می آورند. آن وقت است که عاشق قلبی چنان نقش خود را بازی می کند که کمتر کسی قادر به تشخیص کاذب بودن آن می شود.

باید در عشق زندگی کرد

پس عشق تعریف کردنی نیست و باید در آن زندگی کرد، تجربه کرد و فهمید که عشق چیست. کسی که چنین تجربه ای ندارد، درست مانند آن کور مادرزادی است که فکر می کرد «شیر» مثل «قو» است.

داستانش را که می دانید: یک کور روشن دل مادرزادی سرما خورده بود. یکی رسید به او گفت: تو بهتر

است شیر بخوری. گفت: شیر چیست؟ گفت شیر سفید است. پرسید: سفید چیست؟ گفت: رنگ قو است. گفت: قو چیست؟ مردی که توصیه ی شیر را کرده بود دستش را به شکل گردن قو در آورد. آن روشن دل نابینا دست او را لمس کرد و مالید و بعد گفت: نه این را نمی توانم بخورم.

شناخت عشق هم همینطور است. هر چه تعریف عشق را بکنید، کسی که عاشق نشده باشد، نمی تواند بفهمد که شما چه می گوئید. یعنی واژه ها و کلام انسانی قادر به تعریف کردن آن نیستند. این است که می گوید:

چون قلم اندر نوشتن می شتافت
چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گِلِ بخت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

۱۱۴/۱

*

شرح عشق ار من بگویم بر دوام
صد قیامت بگذرد، و آن ناتمام

۲۱۸۹/۵

«عشق» از دیدگاه روانشناسی

با این حال، پدیده ی عشق، چون یکی از مهمترین انواع عواطف انسانی است، روانشناسی به عنوان یک علم سعی

کرده آن را تعریف کند. به گمان ما یکی از جامع ترین تعریف های عشق در روانشناسی این است:

«عشق عبارت است از واکنش هیجانی مستمر نسبت

به یک منبع لذت. (فرهنگ جامع روانشناسی و روانپزشکی - دکتر نصرت الله پور افکاری - جلد دوم - واژه ی Love)

این تعریف می گوید، فرض کنید یک منبع لذت مثل

غذا، الکل، جنس مخالف، پول، قمار و هر چیزی که برای

کسی لذت بخش باشد، در جایی هست. اگر آن کس با دیدن

و یا به امید رسیدن به آن منبع لذت، عکس العمل نشان دهد،

نام این حالت عشق است. حالا این پرسش پیش می آید که

اگر کسی مثلاً سه روز غذا نخورده باشد و با دیدن غذا هیجان

زده بشود، باز می توانیم بگوییم: «فلانی عاشق غذاست؟» این

تعریف می گوید: نه. برای همین است که کلمه ی «مستمر» را

بعد از واکنش هیجانی آورده. می گوید اگر کسی «واکنش

هیجانی مستمر» نسبت مثلاً غذا (منبع لذت) داشته باشد، او

عاشق غذا است. یعنی این غذا را نخورده، فکر غذای دیگر

است. سیری ناپذیری عاطفی دارد، نه جسمی.

این منبع لذت در افراد مختلف متفاوت است. مثل

پول: میلیون ها دلار پول در بانک دارد، وقتی می شنود که در

فلان معامله می توان پول ساخت، چنان هیجان زده می شود

که خواب و خوراک را از او می گیرد. شهرت: از شهرت کم

نظیری برخوردار است، فکر می کند چکار بکند تا مثلاً در

نیجریه هم مشهور بشود. مقام: هر چه به مقام بالاتر می رسد، حریص تر است. و نظایر این ها.

البته این منبع لذت، همیشه بد نیست. برای کسی ممکن است منبع لذت کتاب باشد، تحصیل باشد، اختراع و اکتشاف باشد، همسر و فرزندان باشد، آزادی کشورش باشد، و یا مثل دکتر آلبرت شوایتزر یا مادر ترزا، رفاه انسان منبع لذت باشد.

با این حال خواهیم دید، این تعریف نسبت به آنچه مولوی از مفهوم عشق ارائه می دهد، چقدر حقیر است. چقدر غیر حقیقی است.

شمسیر چوبین

آیا این عشق همان است که مولوی می گوید و نظر دارد؟ گفتن ندارد که نه! این عشق حقیرانه اگر مورد نظر مولوی بود، نمی گفت: وقتی به تعریف عشق می رسم خجل می شوم.

مولوی چه در مثنوی شریف و چه در دیوان شمس خود، به دو نوع عشق اعتقاد دارد. عشق مجازی و عشق حقیقی. عشق مجازی، عشق دنیایی ما است و عشق حقیقی، عشق به خدا است. مولوی، عشق انسانی را رد نمی کند. می گوید:

این از عنایت ها شَمَر، کز کوی عشق آمد ضرر

عشق مجازی را گذر، بر عشق حق هست انتها
غازی به دست پور خود، شمشیر چوبین می دهد
تا او در آن اُستا شود، شمشیر گیرد در غزا
عشقی که بر انسان بود، شمشیر چوبین آن بود
آن عشق، با رحمان شود، چون آخر آید ابتلا
کلیات شمس ۳۳۶/۱

می گوید: اگر کسی به دیگری عشق می ورزد، این عشق یک عشق انسانی است و برای تکامل انسان لازم است. قبلاً گفتیم که در این زمینه مثال «غازی» (جنگجو) را می آورد که وقتی به پسر خود (پور خود) می خواهد شمشیر بازی یاد بدهد، در آغاز به دست او شمشیر چوبین می دهد و وقتی خوب یاد گرفت و «اُستا» (استاد) شد، آن وقت است که برای «غزا» (جنگ) شمشیر حقیقی را به دست می گیرد. عشق انسانی هم مانند همین شمشیر چوبین است و برای «ابتلا» و رسیدن به «عشق حقیقی» (عشق به رحمان) باید در این «عشق مجازی» تمرین کرد.

عشق مجازی، عشق واقعیت ها است که با عشق حقیقی تفاوت بنیادی دارد. عشق واقعی، عشقی فناپذیر است. تمام شدنی است. با مرگ تن می میرد. نمونه اش همه ی عشق های انسانی است. مثل عشق یک زن و مرد، عشق برادرانه و خواهرانه، حتی عشق مادری.

اما عشق حقیقی، میرا نیست. فناپذیر است. این عشق کدام است؟ همان عشقی است که مولوی و دیگر عرفای ما آن را عشق به حق نامیده اند.

حرکت شوقی

برای درک عشق حقیقی، لازم است به اصل نخستین عرفان در باب عشق پردازیم. از دید عرفا و فیلسوف های عرفانی مسلک، ذات حرکت هستی، در همه ی عالم (چه زمین و چه کل عالم) یک حرکت شوقی است. درباره ی مفهوم «شوق» قبلاً توضیح دادیم که تمایل تسکین ناپذیر به «کمال» است و گفتیم که این شوق با میل و رغبت فرق می کند. بنابراین وقتی می گوئیم: حرکت در همه ی هستی عالم، «حرکت شوقی» است، طبعاً می خواهیم بگوئیم که این حرکت، یک حرکت بیهوده و عبث نیست، بلکه حرکت به سوی کمال است. یعنی روی به سوی «مقصد کمالی» دارد.

پس همه ی اجزای عالم از جمله در کره ی زمین، از جماد گرفته تا نبات و حیوان و انسان، دارای حرکت شوقی هستند. با این تفاوت که حرکت شوقی در انواع پیش از انسان بدون اراده ی وجود حاضر است. اما در انسان اراده در این حرکت دخالت دارد.

بگذارید بیشتر توضیح بدهیم. قبلاً گفتیم که جماد و نبات و حیوان «حیات» دارند، اما فاقد «زندگی» هستند. و فقط

انسان است که زندگی می کند. تفاوت بین حیات و زندگی را هم بیان کردیم و گفتیم که زندگی در واقع حیات خود آگاه است. انواع پیش از انسان (جماد و نبات و حیوان) چون از طبیعت بریده نشده اند، به طبیعت وابسته اند و فقط بر اثر فرمان هایی که در درون آنان قرار داده شده (که البته در جهت کمال است) حرکت می کنند، این است که «آزاد» نیستند. یعنی هیچ اختیاری جز آنچه در وجودشان گذاشته شده ندارند. مثال هسته ی هلو را بیشتر بیان کردیم که حتماً یادتان هست؟ در هسته ی هلو، نقشه و فرمان هلو شدن از پیش وجود دارد و این هسته چاره و گریزی جز انجام آن فرمان ندارد. در واقع نمی تواند «حرکت شوقی» یا «حرکت تکاملی» خود را سریعتر و یا کندتر کند.

اما انسان اینطور نیست. در وجود انسان ابزاری پدید آمده است که هم می تواند این حرکت را سرعت ببخشد و هم کند کند. این ابزار نامش «اندیشه ی انسانی» است که گرچه حیوان صاحب «اندیشه ی حیوانی» است، با این حال فاقد چنین ابزار فعال و کارسازی است و همین دستگاه «اندیشه ی انسانی» چیزی تولید می کند به نام «عقل انسانی» که به موقع خود درباره اش گفتگو خواهیم کرد.

پس چون جماد و نبات و حیوان از خود برای حرکت اختیاری ندارند، این است که مسئولیت هم ندارند. یعنی جوابگوی اعمال خود نیستند و نتیجه این که بحث خیر و شر

در مورد آن ها بیهوده است. شما بهیچوجه به سگ نمی توانید بگویید چرا پای کسی را گاز گرفته. این امکان هست، تربیتش کنید که کسی را گاز نگیرد، ولی اگر گرفت، می گوید خوی حیوانی او بر او غلبه کرده است. همین گونه است درباره نبات و جماد. اما انسان اینطور نیست. انسان صاحب اندیشه و در نتیجه صاحب عقل است.

به هر روی، از این مقدمه می خواهیم نتیجه بگیریم که «حرکت شوقی» در جماد و نبات و حیوان حرکت جبری است. ولی این حرکت در انسان به سبب داشتن اندیشه تا حدودی می تواند حرکت اختیاری باشد و تمام حرف دین و عرفان از جمله فریاد و فغان مولوی و ناله ی «نی» همین است که انسان بجای پرداختن به «طبیعت سفلی» (طبیعت حیوانی) که حرکت تکاملی بی اراده دارد و این حرکت را در انسان گُند می کند، همه ی کوشش خود را متوجه ی «طبیعت علیا» (طبیعت آدمی) بکند تا سرعت حرکت تکاملی خود و جهان را افزایش بدهد.

پس همه ی اجزای عالم، مدام در حال حرکت شوقی هستند. نام این شوق از نظر مولوی «عشق» است و همین شوق یا عشق است که موتور حرکت همه ی اجزای عالم از جمله انسان به سوی کمال به حساب می آید.

حرکت دوگانه ی اجزای عالم

مولوی نیز معتقد به «حرکت شوقی عالم» است. یعنی تمامی اجزای عالم در یک حرکت شوقی و یا تکاملی به سوی حق هستند. گویی در درون همه ی اجزای عالم، موتوری کار گذاشته شده به نام «شوق» که روی به سوی «نیستان» دارد. همه در تلاش «باز جویدن روزگار وصل خویش» هستند.

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

۴/۱

همانطور که قبلاً گفتیم نام این شوق «عشق» است. این شوق و عشق در همه ی اجزای عالم دو سو و جهت دارد. یکی کشش به سوی اجزای دیگر و دیگری عشق به حق. به نظر می آید که اجزای عالم مانند آنچه در منظومه ی شمس است، صاحب دو حرکت شوقی هستند: اول حرکت محبت آمیز و گرایش اجزای عالم به یکدیگر و میل به یکتایی و یکی شدن که نام آن «حرکت شوقی وضعی» می گذاریم و دوم حرکت وقفه ناپذیر همه ی اجزای عالم به سوی مبدأ یا «نیستان» و نهایتاً خدا، که آن را «حرکت شوقی انتقالی» می نامیم.

در حقیقت حرکت اجزای عالم به سوی یکدیگر، «حرکت شوقی وضعی» و حرکت از جزء به کل، «حرکت شوقی انتقالی» است. این دو حرکت، مانند حرکت کائنات

وقفه ناپذیر هستند. آنی در جهان ما وجود ندارد که این دو حرکت متوقف شده باشند و بر اثر همین دو حرکت مداوم و بی وقفه است که جهان هر لحظه نو می شود. هیچ لحظه ای نیست که مثل لحظه ی قبل باشد.

هر نفس نو می شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی ، نو نو می رسد

مستمری می نماید در جسد

۱۱۴۴/۱

به سبب همین حرکت فنا ناپذیر در عالم، هیچ چیز در جهان ثابت نیست. دنیا در هر نفسی که فرو می بریم و بر می آوریم، با نفس پیش فرق می کند. اما ما این تغییرات لحظه ای را نمی بینم. گمان می کنیم که جسم (جسد) «مستمر» و پایدار است. زندگی در دنیای مادی ما مثل جوی آب است. به قول یکی از فیلسوف های یونانی: «هیچگاه پای خود را دوبار در یک جوی نمی گذاریم.»

پس مولوی بی آن که خود نامی بر این حرکت های دو گانه گذاشته باشد، به این دو حرکت شوقی وضعی و انتقالی اعتقاد دارد.

حرکت شوقی وضعی

مولوی چه در مثنوی و چه در غزلیات شمس، بیان می کند که بین همه ی اجزای عالم نوعی کشش و گرایش و به عبارت بهتر نوعی محبت و عشق وجود دارد. وقتی می گوید:

آتش عشق است که اندر نی فتاد
جوشش عشق است ، که اندر می فتاد

۱۰/۱

همین را می خواهد بگوید. از دید او جمادات نیز واجد عشق هستند. از عشق و محبت است که مس ها زرین و تلخ ها شیرین می شود:

از محبت تلخ ها شیرین شود
از محبت مس ها زرین شود

۱۵۲۹/۲

همه چیز در این کائنات عاشق یکدیگرند:

حکمت حق در قضا و در قدر
کرده ما را عاشقان یکدگر

۴۴۰۰/۳

آدمی، حیوان، نباتی و جماد
هر مرادی عاشق هر بی مراد

۴۴۴۳/۳

در این بیت مقصود از «آدمی» همان انسان است. مولوی در مثنوی و غزلیات شمس گاهی دو مفهوم آدم و انسان را به یک معنی می گیرد.

پس به اعتقاد مولوی، نه تنها عشق باعث جذب اجزای همجنس هستی می شود، بلکه اضداد را هم برای بوجود آوردن یک ترکیب مناسب، به هم پیوند می دهد. مولوی می گوید: گرایش اشیاء و اجزای عالم نسبت به هم (حرکت شوقی وضعی) سه نوع هستند:

نوع اول:

اشیاء و اجزایی هستند که باهم همجنس اند. فهم این که چرا این ها تمایل دارند به سوی هم حرکت کنند و پیوند یابند، بسیار آسان است. مثلی است معروف که می گویند: «کبوتر با کبوتر، باز با باز- کند همجنس با همجنس پرواز» از نظر مولوی، میل و گرایش به پیوند و یکی شدن در این اجزاء هستی، ناشی از عشق است.

نوع دوم:

اشیاء و اجزایی از طبیعت هستند که گرچه همجنس نیستند، ضد یکدیگر هم نیستند. مثل رابطه ی نان و آب با انسان. نان و آب با انسان نه همجنس اند و نه ضد یکدیگر. با این حال انسان به آن ها گرایش و میل دارد تا آن ها را جزیی از وجود خودش بکند.

همچو آب و نان که جنس ما نبود

گشت جنس ما و اندر ما فزود

نقش جنسیت ندارد آب و نان

ز اعتبار آخر آن را جنس دان

۸۹۱/۱

نوع سوم:

اشیاء و اجزایی هستند که نه تنها یک جنس نیستند، بلکه از جهاتی ضد یکدیگرند. مثل کاه و کهربا و یا جنس نر با جنس ماده. که با آن که ضد هم هستند، نوعی میل حرکت به سوی یکدیگر و کشش در آنان وجود دارد.

بهر آن میل است در ماده به نر

تا بود تکمیل کار همدگر

میل اندر مرد و زن حق ز آن نهاد

تا بقا یابد جهان زین اتحاد

۴۴۱۴/۳

گریز اشیاء ضد هم از یکدیگر، در حقیقت کشش به سوی دیگری است که این خود نامش محبت است. از ترکیب این سه نوع گرایش است که عالم قوام گرفته است. تردیدی نیست که یک پدیده ی باشعور، که چیزی جز «مشیت و اراده ی الهی» نیست، این امر حرکت جذب به یکدیگر (تجاذب) را ممکن می سازد. کیفیت این تجاذب، چیزی نیست جز محبت و عشق که باعث بقای جهان ما است.

حرکت شوقی انتقالی

پس جهان ما در حال حرکت است. اما این حرکت اجزای عالم، تکرار مکررات نیست. یعنی اینطور نیست که چون هر روز خورشید از مشرق سر می زند، و یا هر سال در اول فروردین، بهار آغاز می شود و امثال این تکرارها، نتیجه بگیریم که حرکت در جهان یک تکرار بیهوده است. نه، این حرکت یک گردش بیهوده و عبث نیست. بلکه حرکتی است که روی به سوی کمال دارد و همه ی عالم به سوی مبدأ و خدا در حرکت است. زیرا از همان هنگام که جهان آفریده شد، عشق به خدا در دل همه ی ذرات و اجزای جهان قرار گرفت. به قول حافظ:

در ازل پرتو حسنت به تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(غزل حافظ با همین مطلع)

عشق به خدا را از آغاز خلقت در جان ما کاشته اند:

ناف ما را عشق او ببریده اند

عشق او در جان ما کاریده اند

۲۶۲۲/۲

همین عشق است که حرکت جهان ما را به سوی کمال ممکن می سازد. زیرا چون حرکت به سوی خداست، و چون خدا کمال است، پس حرکت جهان یک «حرکت شوقی» (یا حرکت استکمالی) است.

در مورد این دو حرکت، و اصطلاح «جذب و تجاذب» به موقع خود بیشتر توضیح خواهیم داد. پس بگذارید تکرار کنیم که از دید مولوی عامل بقای جهان عشق است که از یک طرف بین اجزای عالم حرکتی به سوی یکتایی و وحدت در تکرر بوجود می آورد. (حرکت وضعی) و از سوی دیگر عالم را به سوی «نیستان» (کمال) حرکت می دهد. (حرکت انتقالی) فعلاً همین قدر که درباره ی عشق توضیح داده شد، برای کار ما کافی است. بعد ها که انشاءالله به متن مثنوی رسیدیم، می بینیم که مولوی بطور مفصل در این زمینه بحث کرده که ما نیز به موقع به آن خواهیم رسید.

حرف رمز ارتباط

اما از نظر مولوی، درجات این عشق در انواع مختلف حیات متفاوت است. عشق انسان عشق، با معرفت است. همین شناخت و معرفت است که به انسان این امکان را می دهد که عشق را بشناسد. و فقط انسان است که قادر به این شناخت است. کار عرفان بیان این شناخت است، و عشق نتیجه ی همین معرفت است. لذا اساس عرفان عشق است. به قول یکی از عرفا: «عرفان بدون عشق، بی معنی است.»

حالا مولوی از این مقدمات چه نتیجه ای می خواهد

بگیرد؟

از قرون پیش انسان در این اندیشه بود که عالم هستی چیست؟ چگونه می توان با این عالم ارتباط برقرار کرد. مولوی می گوید تنها کانالی که انسان می تواند با عالم ارتباط ایجاد کند، کانال عشق است که بر همه ی اجزای عالم از جمله ما انسان ها مشترک است.

بی «خود» ی

اما در این کانال ارتباطی بر روی ما بسته است. کلید این در چیست؟ در عرفان هفت مرحله را بیان کرده اند، ولی می خواهیم بگوییم، مولوی یک کلید، که در عین ساده بودنش، بسیار دشوار است، پیشنهاد می کند و آن «بریدن از خود» است.

هم خویش را بیگانه کن، هم خانه را ویرانه کن

و آنکه بیا با عاشقان، هم خانه شو، هم خانه شو

کلیات شمس ۲۲۵۴۸/۵

برای همین است که می گوید در این عشق باید مُرد:

بمیرید، بمیرید، در این عشق بمیرید

در این عشق چو مُردید، همه روح پذیرید

کلیات شمس ۶۶۲۸/۲

اما باز هم تکرار می کنیم که این مفهوم «مردن»،

مردن جسم نیست. از آن جایی که مثنوی را «عرفان عملی»

گفته اند، این است که مولوی در این اثر جاودانی خود،

راهکارهای این «مُردن در خویشتن خویش» را مدام تذکر می دهد و تکرار می کند. پس آنچه سبب نوای نی است، عشق است و آنچه که جوشش می را نیز ممکن می سازد، عشق است.

آتش عشق است که اندر نی فتاد

جوشش عشق است که اندر می فتاد

در این بیت می بینید مولوی وجود عشق را در گستره ی آفرینش بیان می کند. یکی «آتش عشق» که در «نی فتاد». در نی چه چیز دارد حرف می زند؟ به تعبیر ما «آدم». پس «آدم» خود، آتش عشق است. آتش عشق در درون نی است. دیگری «آتش» و «جوشش عشق در می» و یا آتش عشق در جماد است که در پایین ترین نقطه ی تکامل است. به عبارت دیگر می خواهد بگوید که «آدم» یا هوای ناپیدای نی، که جوهر عشق است، در درون «می» (جماد) نیز جای دارد و موجب «جوشش می» می شود. اینجا دقیقاً «می» را به عنوان جماد گرفته است. اما می در عرفان سمبل «بی خودی» است. یعنی همان چیزی که چند دقیقه ی پیش گفتیم. یعنی «بریدن از خود» و همین «بی خودی» اصل و اساس رسیدن به نیستان می شود. در دفتر پنجم می گوید:

باده که اندر خُنب می جوشد نهران

ز اشتیاق روی تو جوشد چنان

می بینید که در بسیاری موارد، مولوی از واژه ی «اشتیاق» (یعنی همانطور که گفتیم تمایل تسکین ناپذیر به کمال) استفاده می کند. در این بیت می گوید: این شوق به وصال خدا (زاشتیاق روی تو) است که انگور را بر می انگیزاند که در خُم (خُنَب) به صورت پنهانی (نهانی) بجوشد و به ماده مبدل بشود.

«می»

اینجا باید کمی درباره ی سمبل «می» گفتگو کنیم. اغلب عارفان ما برای مقصود معینی از واژه های باده، می، شراب به غایت استفاده کرده اند. مولوی می گوید:

پیش از آن که اندر جهان باغ و می و انگور بود

از شراب لایزالی، جان ما مخمور بود

کلیات شمس ۶۷۷۷/۲

اگر آن میی که خوردی به سحر، نبود گیرا

بستان ز من شرابی که قیامت است حقا

کلیات شمس ۱۸۷/۱

شراب شیره ی انگور خواهم

حریف سرخوش مخمور خواهم

کلیات شمس ۱۶۲۲۱/۳

در جایی دیگر مختصات سمبولیک می را به روشنی

این گونه بیان می کند:

می ده گزافه ساقیا، تا کم شود خوف و رجا
گردن بزن اندیشه را، ما از کجا ، او از کجا
پیش آر نوشانوش را ، از بیخ بر کن هوش را
آن عیش بی روپوش را، از بند هستی برگشا ...
دیوانگان خسته بین، از بند هستی رسته بین
در بیدلی دل بسته بین، کاین دل بود دام بلا
زو تر بیا هین دیر شد، دل زین ولایت سیر شد
مستش کن و بازش رهان، زین گفتن «زوتر بیا»
کلیات شمس ۴۲۰/۱

بینید مولوی در این غزل چگونه اثر می الهی در
انسان را شرح می دهد و می گوید:

۱ - می، ترس و امید (خوف و رجا) را در انسان می

کاهد :

«می ده گزافه ساقیا، تا کم شود خوف و رجا»
می دانید که کیفیت روانی زاهدان با عارفان متفاوت
است. عبادت زاهد به خدا، از سر ترس و امید است. ترس از
جهنم و امید به وصول به بهشت. اما عارف فقط عاشق است.
همین و همین. نه ترس دارد، نه امید.

شیخ بهالدین عاملی ، اندیشمند قرن یازدهم هجری،

در همین زمینه رباعی جالبی دارد:

ای زاهد خام، از خدا دوری تو
ما با تو چه گوئیم، که معذوری تو

تو طاعت حق کنی به امید بهشت

رو، رو تو نه عاشقی، که مزدوری تو

۲ - «می» اندیشه را می گذشد:

«گردن بز اندیشه را، ما از کجا او از کجا»

کدام «اندیشه»؟ همان اندیشه ای که از جنس روح ما نیست. همان که نامش «اندیشه ی انسانی» است. اندیشه ای که از «جهان هستی» است نه از «جهان نه هستی». مال این جهان است نه از آن جهان (ما از کجا او از کجا؟). این اندیشه مختصاتی دارد که به زودی به آن خواهیم پرداخت.

۳ - «می» هوشیاری را از بیخ و بن وجود انسان بر می

کند و انسان را «بی هوش» می کند.

«پیش آر نوشانوش را، از بیخ برکن هوش را»

«می» با انسان چه می کند؟ مهم ترین اثری که شراب

در انسان دارد، کاهش هوشیاری و یا از بین بردن آن است. کمتر کسی است که در عالم مستی در اندیشه ی تزویر و ریا باشد. این همان هوشی است که ابزار دست «عقل سودجو» و «عقل دوراندیش» است.

۴ - «می»، بند هایی را که سیستم جابر جامعه در

وجودمان تنیده و ما را از «خویشتن» خویش دور کرده، سست می کند و یا به کلی می درّد و «عیش بی روپوش» را در سفره ی هستی ما می گستراند.

«این عیش بی روپوش را، از بند هستی برگشا»

علت استفاده ی عارفان از واژه ی «می» و «شراب» همین است. با این تفاوت که «می» مورد اشاره ی آنان «شراب الهی» است. زیرا اثر شراب این جهانی گذرا است و نهایتش خماری و عوارض ناخوشایند جسمی است. اما شراب الهی، سُکرآور حقیقی است. مستی ای می آورد که دایمی است. همه ی بندها را می گسلد. همه ی محدودیت های اهریمنی را نابود می کند و رهایی مطلق، آزادی بیکران در انسان بوجود می آورد، آنچنان که در «نیستان» است.

۵ - «می» عقل انسان را زایل می کند و او را دیوانه می سازد و بدین تدبیر، او را از «بند هستی» رها می کند.

«دیوانگان جسته بین، از بند هستی رسته بین»

همانگونه که قطعاً می دانید، دیوانه نقطه ی مقابل عاقل است. آیا مولوی می گوید دیوانگی و بی عقلی فضیلت است؟ آیا می خواهد بگوید برای تکامل و رسیدن به حق باید عقل را که آنقدر در ادبیات و فلسفه و عرفان تمجید شده رها کرد؟ البته که نه. تردیدی نیست آن عقلی که از فضیلت های «آدم» به حساب می آید مورد نظر مولوی نیست. عقلی را که مولوی نکوهش می کند از جنس دیگر است. آنچه را که او می گوید باید رهاش کرد «عقل کل» نیست، «عقل جزوی» است.

پس می و شراب الهی یکی از آن نمادهای بسیار معروف و متداول عرفان برای نشان دادن «بی خودی» است.

مولوی می گوید، شراب الهی به انسان نشئه ی روحانی می
بخشد و انسان را به سوی مطرب جان و روح می برد و شراب
انگور که جنبه ی مادی دارد (شراب تن) از این مطرب می
چرد:

آن شراب حق بدان مطرب برد
وین شراب تن از این مطرب چرد

۶۴۶/۶

و چون «انسان قالبی» نمی تواند مفهوم «شراب الهی»
(می رحمان) را حتی در وهم و خیال خود بفهمد، این است
که فهم و درک او از می، در حد شراب انسانی (باده ی
شیطانی) متوقف می شود:

فهم تو چون باده ی شیطان بود

کی ترا وهم می رحمان بود

۶۵۸/۶
