

رمزپردازی معنای معنوی «فقر» در آثار مولوی*

ساسان زندمقدم**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۱۰ (صفحه: ۴۵-۶۸)

چکیده: در متون عرفانی، خالق اثر، در بیان‌های رمزی، بدون شک از الفاظ و عباراتی استفاده می‌کند که ممکن است، به علت تفاوت ماهوی متون عرفانی با دیگر متون، شاذ باشند. مولوی در فیه ما فیه و دیوان شمس چنین رمزی را برای تبیین ظرایفی درباره فقر، به معنای معنوی آن، به کار می‌گیرد. در پژوهش پیش رو، با بررسی جایگاه «فقر» در تعلیمات مولوی و شرح زبان عرفانی او در این خصوص، نخست سخن را به سوی رمز مورد نظر سوق خواهیم داد و با رمزگشایی نشان خواهیم داد که در مراتبی از تعالیم سلوک که مربوط به متوسطان رو به انتها نیز منتهیان است، رموزی به کار می‌روند، که با اعمال ترفندهایی از جانب نویسنده، به نسبت دیگر رموز پیچیدگی بیشتری می‌یابند و می‌توان آنها را رمز دولایه نامید. سپس، با بررسی عبارات

* این پژوهش با پشتیبانی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور، پیرو قرارداد شماره ۹۴۰۲۷۷۳۸ صورت گرفته است.

** پژوهشگر پسادکترای صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور در دانشگاه اصفهان (parsigooy@gmail.com)

حاوی این رمز در گروهی از تصحیح‌های انجام‌شده، بیان خواهیم کرد که در تصحیح آثار مولوی آشنایی با این رموز پیش‌شرط اساسی است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، فقر، رمز دولایه، تصحیح متون.

۱ مقدمه

درست خواندن و حرفه‌ای خواندن آثار ادبی - عرفانی آشنایی با رمزهایی که مؤلف اثر به کار می‌گیرد و نیز احاطه به کلام و سیاق سخن مؤلف متن را می‌طلبد؛ بدین معنا که خواننده باید شناخت خود از متن را با مطالعه همه آثار مؤلف - البته در صورتی که بیش از یک اثر از او موجود باشد - و نیز آثاری که شواهدی از قرابت مؤلف با آنها موجود است، تا حد امکان ارتقا دهد؛ به‌خصوص وقتی که به قصد تصحیح و دریافت مشکلات موجود در متن به اثری می‌پردازد. موضوع مورد بررسی ما در این مقاله متوجه رمزی است که مولوی در *فیه ما فیه* و *دیوان شمس* به کار برده، اما یکی از مصححان، به علت ناآشنا بودن با این رمز، عبارت حاوی آن را به صورتی دیگر خوانده است. دیگر مصححان نیز هرچند درست خوانده‌اند ولی هیچ‌یک سعی در گشایش این رمز نداشته‌اند. این رمز از انواع رمزهایی است که در ادبیات عرفانی در هنگام بیان مفاهیمی به کار می‌رود که مخاطبانش معدودند و به هیچ عنوان عامه مردم و حتی مبتدیان و متوسطان اهل سلوک را شامل نمی‌شود و در اعلی مراتب تعالیم عرفانی مانند فقر و فنا و محو و اتحاد مطرح می‌شود. در روند ساخت این نوع رمز، خواه یک کلمه باشد خواه یک عبارت و خواه یک تمثیل، از الفاظ و مضامینی استفاده می‌شود که به هیچ عنوان نزد عوام و حتی بیشتر خواص ظنی به رمزی بودن آنها نمی‌رود. با این نوع رمزسازی، ذهن عامه به ظاهر آن مشغول می‌شود و از درون آن بازمی‌ماند و ذهن مبتدیان و متوسطان که هنوز رمزدان به معنای خاص نشده‌اند نیز آن را به خاطر ظاهرش دفع می‌کند و از پرداختن به آن منصرف می‌شود؛ و به این ترتیب، قصد گوینده برای حفظ راز موجود در آن رمز از دست اغیار و رساندن آن به صیرف اهلس به طور کامل رعایت

می‌شود. این نوع رمز را شاید بتوان «رمز دولایه» نامید، چون خواننده عام، و نیز حتی بعضی خواص، را به خود راه نمی‌دهد. آنچنان که مولوی گوید:

وگر از عام بترسی که سخن فاش کنی سخن خاص نماند در سخن عام بگو

(مولوی ۱۳۶۳: ۵/۶۳، غزل ۲۲۱۶)

در حدّ جستجوهای مؤلف، تاکنون کسی به رمز مورد بررسی این مقال، نیز جوانب و موارد دسترسی به آن، نپرداخته است. به نظر می‌رسد دلیل اصلی آن نوع الفاظ و عبارات و تمثال‌هایی است که از آن برای رمزسازی استفاده شده است.

نگارنده، پس از روبه‌رو شدن با این رمز در فیه ما فیه و توجه به نحوه برخورد دیگر محققان با آن، تصمیم گرفت تا آن رمز را در دیگر آثار مولوی بجوید و در این رمزگشایی از تفسیر متن با استفاده از خود متن یا سایر آثار مؤلف آن بهره جوید. استفاده از این روش به یافتن شرحی از این رمز توسط مولوی در دیوان شمس منتج شد و گشایش آن، و نیز بارز شدن این نوع خاص از رمزپردازی در آثار مولوی را در پی داشت. این رمزگشایی در گرو تحلیل گفتمان مولوی درباره معنای معنوی فقر بود.

۲ جایگاه «فقر» در تعالیم مولوی

از آنجا که رمز مورد بررسی ما مربوط به مفهوم «فقر» است، ابتدا باید جایگاه فقر را در تعالیم مولوی روشن کنیم. هرچند در طریقت‌های صوفیه هر کس را که ورود می‌یابد فقیر می‌خوانند، اما این برای مبتدیان اطلاقی مجازی است و خواهیم دید این‌گونه که تعالیم صوفیه نشان می‌دهد مرتبت «فقر» بسیار بالاست. مولوی نیز هنگامی از تعلیم «دانش فقر» سخن به میان می‌آورد که سالک مراحل ابتدایی و متوسط سلوک را پشت سر گذاشته و رو به انتها دارد و «معیت» با نفس زکیّه ولیّ معنوی جان‌داروی اوست. به این «معیت» با اصطلاح «صحبت» نیز اشاره می‌شود:

علم‌آموزی طریقیش قولی است حرفت‌آموزی طریقیش فعلی است
فقر خواهی آن به صحبت قایم است نه زبانت کار می‌آید نه دست
دانش آن را ستاند جان ز جان نه ز راه دفتر و نه از زبان

(مولوی ۱۳۸۶: دفتر پنجم، ابیات ۱۰۶۲-۱۰۶۴)

نیز نمونه‌ای که در بیان قابلیت‌های لازم برای ادراک «دانش فقر» ارائه می‌کند، نشان‌دهنده این است که حداقل مرتبه مطلوب و مورد انتظار از تمیز و قابلیت سالک تحت تعلیم بسیار بالاست:

هر هنر که استا بدان معروف شد جان شاگردان بدان موصوف شد
پیش استاد اصولی هم اصول خواند آن شاگرد چست با حصول
پیش استاد فقیه آن فقه‌خوان فقه خواند نه اصول اندر بیان
پیش استادی که او نحوی بود جان شاگردش از او نحوی شود
باز استادی که او محوره است جان شاگردش از او محو شه است
زین همه انواع دانش روز مرگ دانش فقر است ساز راه و برگ

(همان: دفتر اول، ابیات ۲۸۲۹-۲۸۳۴)

این ابیات تقریباً منظوم‌شده این جملات او در فیه مافیه است:

ابایزید را پدرش در عهد طفلی به مدرسه برد که فقه آموزد. چون پیش مدرّسش برد، گفت: هذا فقه الله؟ گفتند: هذا فقه ابي حنيفة. گفت: أنا أريدُ فقه الله. چون بر نحوی‌اش برد، گفت: هذا نحو الله؟ گفت: هذا نحو سيبويه. گفت: ما أريدُ. همچنین هر جاش که می‌برد، چنین گفت. پدر از او عاجز شد؛ او را بگذاشت. بعد از آن در این طلب به بغداد آمد. حالی که جنید را بدید، نعره‌ای برد؛ گفت: هذا فقه الله؛ و چون باشد که برّه مادر خود را شناسد؟ چون رضیع آن لبان است و او از عقل و تمیز زاده است. صورت را رها کن (همو ۱۳۹۰: ۱۳۹).

مولوی در ابیات زیر می‌گوید که غرض بایزید از «فقه الله» چه بوده است:

گرچه نحو و فقه را بگذاشتند لیک محو و فقر را برداشتند
تا نقوش هشت جنت تافته‌ست لوح دلشان را پذیرا یافته‌ست

(همو ۱۳۸۶: دفتر اول، ابیات ۳۴۹۷-۳۴۹۸)^۱

این جملات و ابیات نشان می‌دهد که از نظر مولوی مرتبه تمیز و شناخت لازم برای درک «دانش فقر» مرتبتی است که سالک بتواند استاد خود را با دیدن او بشناسد، چنان که بایزید جنید را شناخت. مولوی جای دیگری هم به مرتبت کسی که می‌تواند چنین شناسایی را انجام دهد اشاره کرده و او را کسی خوانده که چشمش «نور هو» دارد:

فقر را از چشم و از سیمای او دید هر چشمی که دارد نور هو

(مولوی ۱۳۸۶: دفتر دوم، بیت ۱۳۲۲)

به گفته مولوی، چنین شخصی از «عقل و تمیز» زاده شده و نباید ظاهربین بود و او را زاده از پدر و مادر جسمانی‌اش تصور کرد؛ بلکه همان‌گونه که کودک والد خود را می‌شناسد، کسی که در روح زاده شده باشد، یا به بیان مولوی «زاده ثانی» باشد، والد روحانی خود را می‌شناسد.

زاده ثانی است احمد در جهان صد قیامت بود اندر او عیان

(مثنوی: دفتر ششم، بیت ۷۵۱)

مولوی برای راهنمایی سالکان، در مراتب ابتدایی و متوسط، استفاده از قول و فعل را جایز می‌داند؛ ولی به باور او، برای القای «دانش فقر» فقط معیت با نفس زکیه ولی خدا راه گشاست. در ابتدای راه، سالک علم و حکمت را صرفاً با شنیدن اقوال شیخ فرا می‌گیرد. مولوی، در بطن مناظره وزیر یهودی با نصارا، بیان می‌کند که در ابتدای کار، مرید به شنیدن علم و حکمت و اقوال شیخ دلخوش است و هنوز راهی به سوی غیب بر او گشاده نشده است:

نصارا می‌گویند:

ما به گفتار خوشت خو کرده‌ایم ما ز شیر حکمت تو خورده‌ایم

و وزیر یهودی در پاسخ می‌گوید:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند حس از چشم خود بیرون کنید

بی حس و بی گوش و بی فکر شوید تا خطاب «ارجعی» را بشنوید

(همان: دفتر اول، ابیات ۵۶۰، ۵۶۶-۵۶۷)

لیکن مرتبه مورد اشاره وزیر یهودی، به عنوان شیخ، مرتبه‌ای است که در آن گوش

مرید توان سماع غیب را یافته و به این دلیل است که مولوی از زبان نصارا، به عنوان مریدان نوآموخته، به اشارت پاسخ می‌دهد:

دانه هر مرغ اندازه‌ی وی است طعمه هر مرغ انجیری کی است

(همان: دفتر اول، بیت ۵۸۰)^۱

اما هنوز تا اكمال «فقر» راه زیادی باقی‌است. مریدان باید، بعد از این مرحله، آنچه را از قول و زبان آموخته‌اند، بورزند؛ بنابراین، از این به بعد پند فعلی در کار می‌آید. مولوی داستان طوطی را می‌آورد که به واسطه پند فعلی رها شده و جان سالم از قفس به در می‌برد:

گفت طوطی: کاو به فعلم پند داد که رها کن لطف آواز و وداد

(مولوی ۱۳۸۶: دفتر اول، بیت ۱۸۳۰)

شیخ فعال است بی آلت چو حق با مریدان داده بی‌گفتی سبق

(همان: دفتر دوم، بیت ۱۳۲۳)

مرتبه پند فعلی، در آموزش سالکان، برتر از قول و زبان است به همین دلیل مولوی می‌گوید:

پند فعلی خلق را جذاب‌تر که رسد در جان هر با گوش و کَر

(همان: دفتر چهارم، بیت ۴۸۵)

بنا بر آنچه از «پنبه در گوش حسّ دون کردن» آمد، اینک مقصود از «کَر»، «کَر» از عالم غیب یعنی مریدان نوآموخته است و «با گوش» آن کس که چشم و گوشش تازه به غیب باز شده است:

چون چشم تو وا کننند ناگه بر شهر عظیم آن جهانی

مانند طفل نوبزاده خیره نگری و خیره مانی

تا چشم بر آن جهان نشیند چاره نبود از این نشانی

بگریز به نور شمس تبریز تا کشف شود همه معانی

(همو ۱۳۶۳: ۸۷/۶، غزل ۲۷۵۵)

۱. برای شرح این اشارت ← زندمقدم و مشیدی ۱۳۹۳: ۳۴.

او به این تولد دوباره چندین مرتبه اشاره کرده و نتایج و ماحصل آن را بیان کرده است: چون دومبار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد

(همو ۱۳۸۶: دفتر سوم، بیت ۳۵۷۶)

قبل از این تولد دوباره، آدمی از «جان اول» برخوردار است و پس از آن از «جان دوم» برخوردار خواهد شد، که درباره این مقوله در ادامه خواهیم گفت. اما در اینجا آوردن اشارات دیگر مولوی به «زادن دوباره» امکان فهم بهتری از درک سیر تفکر او به ما می دهد:

هر که دومبار زاد عشق بدو داد داد صد ره از صدق و داد گر بنزادم مده
(همو ۱۳۶۳: ۵/۱۶۹، غزل ۲۴۰۲)

نیز

زاده اولم بشد زاده عشقم این نفس من ز خودم زیادتم زانک دوبار زاده‌ام
(همان: ۳/۱۹۰، غزل ۱۴۰۹)

با این دیدگاه، رسول خدا از همان ابتدا «زاده ثانی» است؛ و بنا بر مثنوی، معنای «زادن دوباره» با «موت اختیاری» در ارتباط است؛ بدین معنا که هر که از موهبت «موت اختیاری» برخوردار شود در عالمی دیگر زاده خواهد شد و چشم به جهانی دیگر خواهد گشود:

زاده ثانی ست احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان
... بهر این گفت آن رسول خوش پیام رمز «موتوا قبل موت» یا کرام
(همو ۱۳۸۶: دفتر ششم، ابیات ۷۵۱، ۷۵۴)

بعد از تولد دوباره، سالک هنوز تاب نگرستن در ذات را ندارد و چشمش خیره مانده است؛ و به قول عزالدین محمود کاشانی، در بیان حال شبلی، در «ابتدای غلبه حال و ظهور تباشیر صبح کشف» است (← کاشانی ۱۳۸۱: ۱۴۲)؛ لذا باید با نشانه پیش رود و «فعال باشد» و «عمل کند» که این به معنای اقتدا به عمل شیخ کامل است. این زمانی است که عروسان معانی و حوریان غیبی بر سالک آشکار شده‌اند؛ حال، راه این است که این طفل که از جنینی یا همان جان کهنه دست افشاندن است و با زادن ثانی جانی تازه

به کف آورده است، با «در فقر خرامیدن» مستحق زکات ستاندن از آنها شود. این زکات ستاندن، خود، مراتبی دارد: ابتدا باید شیر بخورد چون نوزاد است و سپس باید به آنها عشق بورزد. مولوی در غزلی به مطلع

چون نداری تاب ذاتش چشم بگشا در صفات چون نبینی بی جهت را نور او بین در جهت^۱

(مولوی ۱۳۶۳: ۱/ ۲۲۷، غزل ۳۸۶)

تمامی آنچه در سطور فوق آمده را به تفصیل بیان کرده است. او در فیه ما فیه هم برای بیان مراتب اهل سلوک آنها را به شیرخواران و عشق‌ورزان تمثیل کرده است:

قرآن دیبایی دورویه است، بعضی از این روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی؛ و هر دو راست است، چون حق تعالی می‌خواهد که هر دو قوم از او مستفید شوند. همچنانک زنی را شوهر است و فرزندی شیرخوار و هر دو را از او حظی دیگر است: طفل را لذت از پستان و شیر او و شوهر لذت جفتی یابد از او، خلائق طفلان راه‌اند، از قرآن لذت ظاهر یابند و شیر خورند، اِلَّا آنها که کمال یافته‌اند؛ ایشان را در معانی قرآن تفرجی دیگر باشد و فهمی دیگر کنند (همو ۱۳۹۰: ۱۵۵).

وصال با این حوریان و عروسان معانی مرحله‌ای دیگر از اکمال «فقر» است. اما برخورداری از «دانش فقر» و کمال آن، از نگاه مولوی، مرتبتی بالاتر از این هم دارد. به باور وی، جان سالک که با گذر از مراتب مختلف هستی — که هر یک مرتبتی از فناست — به جان عالی‌تری بدل می‌شود، در عبور از این مراتب، دو مرحله گذار را باید پشت سر بگذارد؛ لذا مولوی به «جان اول» و «جان دوم»، نیز «هستی اول» و «هستی بهتر» قائل است.

در بین شارحان مثنوی، کریم زمانی به ارتباط بین تکرارهای موجود از واژگان «جان اول» و «جان دوم» نیز «هستی اول» و «هستی بهتر» در مثنوی و دیوان شمس اشاره نکرده است (← زمانی ۱۳۹۰: ۴/ ۲۳۶؛ ۵/ ۹۹۵). او، در شرح، «هستی اول» را «هستی

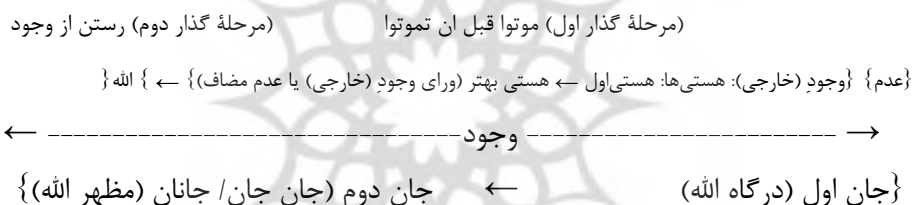
۱. قیاس کنید با بیت: بیخود از شعضه پرتو ذاتم کردند / باده از جام تجلی صفاتم دادند (حافظ ۱۳۶۲: ۳۷۲).

آغازین» دانسته و شرحی برای آن نیاورده است؛ همچنین به بسامد و معنای کاربرد «هستی اول» در مثنوی اشاره‌ای ندارد. جستجوی نگارنده درباره عبارت «هستی اول» در شروح حاج ملا هادی سبزواری و انقروی نتیجه‌ای در بر نداشت؛ تنها در شرح کریم زمانی، در معنی بیت متعاقب یکی از ابیات حاوی این عبارت، اشاره شده که در نظر مولوی، همان طور که فناء هر مرتبه تکوینی طبیعت انسانی ملازم ظهور مرتبه‌ای کامل تر است، مرگ اختیاری ملازم رسیدن به حیات جاودانه است. زمانی، در شرح «جان اول»، نظر دیگر شارحان از جمله حاج ملا هادی سبزواری و انقروی و عبدالطیف و اکبرآبادی را آورده است: «انقروی گوید: مراد از «جان اول» جان فاقد علم و معرفت، و مراد از «جان جان» جان آگاه و با معرفت است. عبدالطیف گوید: مراد از «جان اول» نفس جزوی و روح حیوانی است و مراد از «جان جان» روح انسانی یا نفس ناطقه. اکبرآبادی و حکیم سبزواری با تفاوتی ناچیز همین را گفته‌اند» (همان: ۶۰/۱۶). کریم زمانی در ادامه نوشته است که، در نظر او، «جان اول» روح انسانی محبوس در دنیا است، در حالی که «جان جان» روح گذر کرده به ماوراء الطبیعه است. او در مورد «هستی بهتر» نیز صحبتی نکرده و صرفاً آن را «هستی بالاتر» نوشته است. جستجوی نگارنده درباره عبارت «هستی بهتر» در شروح حاج ملا هادی سبزواری و انقروی نتیجه‌ای در بر نداشت؛ و در نهایت، درباره «جان دوم» نیز که در آثار مولوی به کار رفته در شروح زمانی، سبزواری و انقروی هیچ اشاره‌ای دیده نشد.

در نظر مولوی، «جان اول» تبلور نفس سالک در «هستی اول» است. این جان، که مولوی آن را «جان ناری» یا «جان شهوانی» نیز می‌نامد، به گفته او، احوال است (مولوی ۱۳۸۶: دفتر اول، بیت ۳۲۶؛ همو ۱۳۶۳: ۱۱۱/۱، غزل ۱۷۶) و قادر به درک مراتب ابتدایی توحید نیست، و تنها پس از آنکه از «امرود بُن» یعنی «هستی اول» پایین بیاید، احوالی و کج‌بینی ناشی از حس تبدیل نیافته^۱ را کنار می‌گذارد (همو ۱۳۸۶: دفتر چهارم، بیت

۱. حس تبدیل نیافته: حسی که قادر به ادراک غیب نیست؛ حس مس در مقابل حس زر (مولوی ۱۳۸۶: دفتر دوم، بیت ۵۰). در مراحل سلوک، حواس و مزاج و طبایع و صفات و نفس سالک تبدیل می‌شوند، به نحوی که سالک در نهایت به اصل خود تبدیل می‌شود: ره دهمت تا به اصول اصول / راه چه باشد که چنانست کم (مولوی ۱۳۶۳: ۸۷/۴، غزل ۱۷۷۲).

۳۵۶۲؛ دفتر پنجم، بیت ۷۹۱) و با ورود به «هستی بهتر»، تبدیل به «جان دوم» یا به عبارت دیگر «روح زیتونی» (← همو ۱۳۶۳: ۱۱۱ / ۱، غزل ۱۷۶) می‌شود. پس از این ورود که همان زادن دوباره یا ثانی است، سالک که «هستی اول» را فنا کرده و «جان اول» را با رهانیدن آن از قید «هستی اول» و ورود به «هستی بهتر» به «جان دوم» تبدیل کرده، در پی آن است که با طی مراحل بعدی، «فقر» را به کمال خود رساند، شایسته موهبت فنایی با مرتبتی عالی‌تر شود، «هستی بهتر» را فنا کند و احوالی‌ای دیگر ناشی از صفات تبدیل‌نیافته را کنار گذارد (← همو ۱۳۸۶: دفتر ششم، ابیات ۳۲۲۰-۳۲۴۷) و «جان دوم» را با گذر از «هستی بهتر» به کلی از قید وجود برهاند و به نهایت مرتبت توحید رسد و با الله متحد شود.



غزل زیر ناظر بر تبدیل نهایی، یعنی «رستن از وجود» است:

رھید جان دوم از خودی و از هستی	شده‌ست صید شهنشاه خویش در مستی
زهی وجود که جان یافت در عدم ناگاه	زهی بلند که جان گشت در چنین پستی
درست گشت مرا آنچ من ندانستم	چو در درستی ای مه مرا تو بشکستی
چو گشت عشق تو فساد و اکحلیم بگشاد	چو خون بجستم از تن زهی سبک‌دستی
طیبیب فقر بجست و گرفت گوش دلم	که مزده ده که ز رنج وجود وارستی
ز انتظار رھیدی که کی صبا بوزد	نه بحر را تو زیونی نه بستۀ شستی
ز شمس تبریز این جنس‌ها بخر بفروش	ز نقدهاش چو آن کیسه بر کمر بستی

(همو ۱۳۶۳: ۶ / ۲۸۴، غزل ۳۰۸۲)

در تصحیح مرحوم فروزانفر از دیوان شمس این غزل دوبار، و در بار دوم با تفاوت‌هایی اندک، از نسخی دیگر نقل شده است. در آنجا (← همان: ۶/۲۹۷، غزل ۳۱۰۲) در مصراع اول، به جای «رهید جان دوم»، آمده است: «برست جان و دلم»؛ نیز در مصراع اول بیت پنجم، به جای «طیب عشق بجست و گرفت گوش دلم»، آمده است: «طیب عشق بجست و گرفت گوش مرا». سه تفاوت موجود «شَدْرُ سَنَا» ی کاتبی است که «جان دوم» را دیگر در نوشته‌های مولوی ندیده بوده است؛ چنان‌که خود مولوی در غزلی به مطلع

گفت کسی خواجه سنایی بمرد مردن این خواجه نه کاریست خُرد

به این نکته اشاره کرده است:

جان دوم را که ندانند خلق مغلطه گوئیم به جانان سپرد

(همان: ۲/۲۵۸، غزل ۹۹۶)

به گفته او، «جان دوم» از مرتبه ادراک عام آدمیان بالاتر است و با جانان یکی است، و به همین دلیل در بیت بالا لفظ «مغلطه» را به کار برده است. این غزل یک بار دیگر و این بار بدون بیت مذکور در دیوان شمس آمده است. به گفته شادروان فروزانفر، تنها در یکی از نسخ این غزل به صورت ناقص آمده و در بقیه کامل است (← همان: ۲/۲۶۴، غزل ۱۰۰۷). گویا کاتب آن نسخه نیز «جان دوم» برایش عجیب بوده و بیت را حذف کرده است. اما این غزل مولوی عیناً در دیوان رودکی وجود دارد و فقط در بیت مذکور، جای «سنایی» با «مرادی» عوض شده و اندک تفاوت‌هایی نیز دارد. ولی طبق پی‌نوشت استاد فروزانفر بر همین غزل، که به «باب‌الالباب عوفی، چ لیدن، ج ۲، ص ۸» ارجاع می‌دهد، بیتی که حاوی «جان دوم» است از رودکی نیست. البته در بعضی چاپ‌های دیوان گردآوری‌شده رودکی این بیت را هم به شعر رودکی افزوده‌اند و عبارت «مصلحه‌ای کرد» را به جای «مغلطه گوئیم» نشانده‌اند (← رودکی سمرقندی ۱۳۷۶: ۷۷). می‌دانیم که مولوی، در هنگام سماع، اشعاری را می‌خوانده و کسانی که می‌نوشتند، بدون توجه به اینکه این شعر سروده خود اوست یا از کسی دیگر، آن را ضبط می‌کرده‌اند؛ و، به این ترتیب، اشعاری از شاعران دیگر هم در دیوان شمس راه یافته است. اما، در خصوص این شعر، به

نظر می‌رسد که مولوی آن را مناسب تبجیل سنایی دیده و با تغییر «مرادی» به «سنایی» آن را به سوی مقصود خود چرخانیده است. اما اصطلاح «جان دوم» در بین حکما به ظاهر چیز غریبی نبوده، و ناصر خسرو نیز آن را به کار برده است:

مکان علم فرقان است و جان جان تو علم است از این جان دوم یک دم به جان اولت بر دم
(ناصرخسرو ۱۳۵۷: ۸۱)

که این به ما نشان می‌دهد معادل قرار دادن «جان جان» با «جان دوم» غلط نیست. دیگر اینکه تبدیل «جان اول» به «جان دوم» یا به عبارت دیگر احیای جان اول، توسط مبدلی می‌تواند صورت گیرد که خود در مرتبت جان دوم قرار دارد. مصراع اول این بیت نشان می‌دهد که مخاطب بیت از استعداد نهفته خود برای احیا غافل است و نمی‌داند که جان مرده‌اش در گور تن (← مولوی ۱۳۸۶: دفتر اول، بیت ۱۹۳۱) می‌تواند با دمیدن مبدلی چون قرآن احیا شود (← مشیدی و زندمقدم ۱۳۹۰: ۱۳۷).

مولوی می‌گوید که «جان اول» مظهر درگاه الله است و «جان جان» که بی‌شک همان «جان دوم» است، «جانان» یا مظهر الله در این عالم است:

جان اول مظهر درگاه شد جان جان خود مظهر الله شد

(مولوی ۱۳۸۶: دفتر ششم، بیت ۱۵۲)

نیز کاتب غزل مورد بررسی نمی‌دانسته که مولوی برای دل پنج حس اندرونی قائل است، و «گوش دل» در نوشته‌های مولوی چیز غریبی نیست:

تو نبینی برگ‌ها را کف زدن گوش دل خواهد نه این گوش بدن

(همان: دفتر سوم، بیت ۱۰۰)

و «بخست» هم که اصلاً وجهی ندارد. از آنجا که کاتب در آثار مولوی بسامد «گوش دل» را دیگر ندیده بوده، آن را به «گوش من» بدل کرده، و در پی این تغییر، مجبور شده عمل فصّاد را که گاه رگی از گوش باز می‌کند به طبیب نسبت دهد و از این رو «بخست» را هم به «بخست» تغییر داده است؛ حال آنکه مولوی از ابتدا در این شعر برای هر کدام از این دو، یعنی «فصّاد عشق» و «طبیب فقر»، وظیفه و شخصیتی مجزا قائل شده است.

اما «فقر» و «عشق» در زبان مولوی مکمل همدیگرند و می‌توان دید که، در غزل مورد بررسی، «فصّاد عشق» و «طیب فقر»، به اتفاق هم، سالک را از رنج وجود رهانیدند. بدین معنا، «فقر» مجموعه کمالات و فضایل ایستا و «عشق» مجموعه کمالات و فضایل پویا (← نوریان و دیگران ۱۳۹۰: ۱۹۲) است:

عشقی است سخت زیبا، فقری است پای برجا
بر آسمان نهی پا گر دست این دو بوسی
(مولوی ۱۳۶۳: ۱۳۶/۶، غزل ۲۹۳۹)

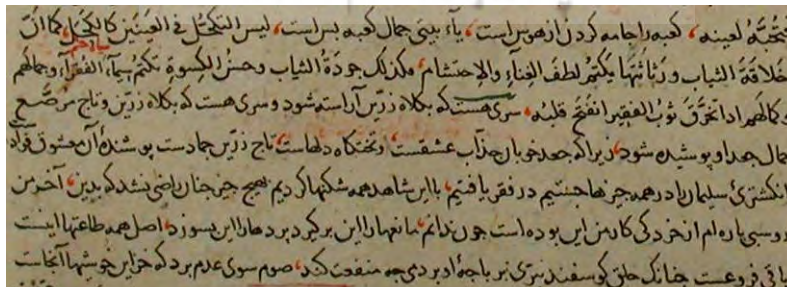
بعضی مواقع یکی از فضایل ایستا که اصلی‌تر و محوری‌تر باشد، به صورت مجاز ذکر جزء و اراده کل، به جای «فقر» می‌نشیند؛ برای مثال، مولوی در غزلی دیگر در دیوان شمس (۱/ ۲۳۶-۲۳۷، غزل ۴۰۵) با مطلع

به خدا کت نگذارم که روی راه سلامت
که سر و پا و سلامت نبود روز قیامت
نیز، از پس یاد کردن از عشق و نسبت دادن فصّادی و حجامت به آن، در دو بیت آخر غزل، تسلیم شدن به عشق را پیشنهاد می‌کند و کسی جز عشق را شایسته امامت و پیشوایی نمی‌داند. می‌توان دید که اینجا «تسلیم» به عنوان یکی از اهم فضایل ایستا به جای «فقر» در کنار «عشق» قرار گرفته است.

مرحله گذار دوم، یعنی رستن از وجود، در گرو معیت با ولی خدا (شیخ کامل مکمل) است که همان ستاندن مستقیم «دانش فقر» در معیت نفس زکیه اوست. این معیت، در زبان مولوی، با نکاح و معاشقه نمادینه می‌شود (← زندمقدم ۱۳۹۴ ب: ۲۴-۵۱).

۳ رموز مربوط به «فقر»

در نسخه مجموعه ۷۹ قونیه از فیه ما فیه می‌خوانیم:



کعبه را جامه کردن از هوس است یاء بی‌تی جمال کعبه بس است
 لیس التکحل فی العینین کالکحل کما انّ خلاقة الثیاب و رثاتها یکتّم لطف الغناء و
 الاحتشام فکذلک جوده الثیاب و حسن الکسوة تکتّم سیماء الفقراء و جمالهم و کمالهم
 اذا تخرق ثوب الفقیر انفتح قلبه. (ترجمه: سرمه کشیدن چشمان [را زیبایی] همچون
 سیه‌چشمی نیست. همان‌گونه که کهنگی لباس و نخ‌نما بودن آن لطافت توانگری و
 دارندگی را می‌پوشاند، نیکویی جامه و خوش‌لباسی نیز سیمای فقرا (اهل سلوک) و جمال
 و کمال ایشان را می‌پوشاند. هر آن‌گاه که جامه فقیری بدرد، دلش گشایش یابد). سَری
 هست که به کلاه زرّین آراسته شود و سری هست که به کلاه زرّین و تاج مرّصع جمال
 جعد او پوشیده شود؛ زیرا که جعد خوبان جذّاب عشق است و تختگاه دل‌هاست، تاج زرّین
 جماد است پوشنده آن معشوق فؤاد است. انکشتری سلیمان را در همه چیزها جستیم در
 فقر یافتیم. با این شاهد همه شکن‌ها کردیم به هیچ چیز چنان راضی نشد که بدین. آخر
 من روسی‌باره‌ام، از خردکی کار من این بوده است؛ چون ندانم؟ مانع‌ها را این برگیرد،
 پرده‌ها را این بسوزد اصل همه طاعت‌ها این است، باقی فروع است... .

غیر از تصحیح مرحوم فروزانفر (نسخه ۲۷۶۰ کتابخانه فاتح ۷۱۶ق؛ اقدم نسخ فیه ما فیه)، در
 همگی تصحیح‌های موجود از فیه ما فیه (سبحانی، نسخه ۲۱۱۱ قونیه؛ مهرآبادی (ویرایش
 تصحیح فروزانفر)، و نزهت، نسخه ۲۱۰۹ قونیه) عبارات مورد نظر ما ذیل یک فصل یعنی فصل
 بیست و هشتم آمده‌اند. تنها در نسخه اساس تصحیح مرحوم فروزانفر، عبارت «سری
 هست که...» و ادامه آن، ابتدای فصل بعدی تلقی شده است. در تصویر فوق از نسخه
 مجموعه ۷۹ قونیه نیز مشخص است که کسی که این نسخه‌ها را مقابله می‌کرده خطی
 بالای این جمله کشیده است. با خواندن مطالب فصل پیشین اثر، می‌توان دریافت که، به
 لحاظ موضوع و ارتباط جملات، بسیار پذیرفتنی‌تر است که بگوییم اگر این عبارات و
 دنباله‌اش فصلی جدای از فصل قبلی است، آن فصل از کمی پیش‌تر و با بیت «کعبه را...»
 آغاز شده است، نه جمله «سری هست که...». اما از آنجا که بعد از بیت مذکور جملات
 عربی آمده، کاتب نسخه فاتح (اساس تصحیح فروزانفر) که ظاهراً با زبان عربی آشنایی

کافی نداشته، چند سطر اول این فصل را دنباله فصل قبلی که به طور کامل به زبان عربی است فرض کرده و درنیافته است که بیت مذکور ابتدای فصلی جدید و سنگ بنای موضوع مورد بحث در آن، یعنی «فقر»، است. هیچ یک از مصححان بعد از فروزانفر نیز، با اینکه نسخه فاتح را جزو بدل‌ها لحاظ کرده‌اند، به این نکته توجه نداشته‌اند. گفتنی است تنها و تنها نسخه اساس تصحیح فروزانفر است که مجزا بودن این دو فصل را — هرچند با اندک اشتباهی — ضبط کرده است. بهمن زهت، اساس را نسخه بی‌تاریخ ۲۱۰۹ قونیه قرار داده است و شباهت روش کتابت آن با مثنوی مورخ ۶۷۷ ق را مؤید تقدم کتابت آن بر نسخه اساس فروزانفر می‌داند (زهت ۱۳۹۳: مقدمه مصحح؛ نیز ← زندمقدم ۱۳۹۴ الف: ۲۳۷-۲۳۹). اما در نسخه ۲۱۰۹ قونیه، مانند دیگر نسخ متأخر، این انفصال ضبط نشده است؛ بنابراین، دلایل برای رد تقدم آن بر نسخه اساس فروزانفر تقویت می‌شود.

از این سطور فیه ما فیه برمی‌آید که مولوی، برای بیان مفهوم «فقر» با معنای معنوی آن، برهنگی را، که آشکارترین دال فقر مادی است، به عنوان رمز برگزیده است. چرا که، در زبان عامه، مشهورترین کنایات برای بیان فقر مادی برهنگی است:

یا قوم لا ینبئکم عن فقری اصدق من عریی اوان القُرّ

(حریری ۱۳۶۴: ۱۹۹)

و البته در میان آثار عرفانی بی‌شک این ابیات مورد توجه مولوی بوده است:

جامه از بهر عورت عامه‌ست خاصگان را برهنگی جامه‌ست
... باقی‌ای در بقای معنی کوش پنبه رو بازده به پنبه‌فروش

(سنایی ۱۳۸۷: ۳۶۳، ابیات ۱ و ۱۱)

این وضعیت این امکان را پدید می‌آورد که مولوی، در قالب رمز، به مریدانش بگوید: توجه به پوشش، که نشان دارندگی است، مناسب فقیر نیست، و «برهنگی» را رمز «فقر ورزیدن» به معنای عدم توجه به ظواهر دنیوی قرار دهد. در حالی که عامه مردمان باید پوشیده باشند و غنای ظاهر آنها عیوب و فقر درونشان را می‌پوشاند، در خصوص فقیر (به معنی معنوی) این‌گونه است که با عریانی، زیبایی و پُری درونش آشکار می‌شود و

پوشش و ظاهر او، وی را متوجه به دنیا نخواهد کرد؛ و در نتیجه به محروم شدن از توجه خدا و اولیای الهی منجر نخواهد شد. مولوی این بحث را با بیتی از سنایی^۱ در خصوص کعبه آغازیده است. در این بیت، کعبه که خود در نهایت زیبایی قرار دارد بی‌نیاز از هر نوع جامه‌ای دانسته شده و مخاطبیتی که خداوند آن را خانه خود خوانده است نهایت جمال و کمال برای اوست. اما مولوی، در ادامه، عبارات خود را متوجه فقرا (مريدانش) کرده است؛ گویی می‌خواهد بگوید که سالک اگر می‌خواهد که امکان درآمدن در زمره اولیا را داشته باشد و خداوند «دل او را خانه خود کند» (← مولوی ۱۳۹۰: ۱۵۶) باید «فقر» پیشه کند و، به زبان رمزی، «برهنه» گردد. این مسئله با وضعیتی که در دنیای قدیم بوده و جامه و پوشش گران‌ترین مایملک اشخاص به شمار می‌آمده به نحوی گره خورده است؛ چون معمولاً تهیه گران‌ترین ملزومات، بیش از هر چیز، شخص را متوجه دنیا خواهد کرد.

در ادامه، قسمتی دیگر از فیه ما فیه را می‌آوریم تا نشان دهیم که این برهنگی چگونه و به چه منظور است:

این نبی می‌گوید که به من چیزی دهید من محتاجم یا جبّه خود را به من ده یا مال یا جامه خود را. او جبّه و مال را چه کند؟ می‌خواهد لباس تو را سبک کند تا گرمی آفتاب به تو رسد؛ که أَفْرَضُوا اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا. مال و جبّه تنها نمی‌خواهد؛ به تو بسیار چیزها داده است غیر مال، علم و فکر و دانش و نظر. یعنی لحظه‌ای نظر و فکر و تأمل و عقل را به من خرج کن؛ آخر مال را به این آلت‌ها که من داده‌ام به دست آورده‌ای. هم از مرغان و هم از دام صدقه می‌خواهد؛ گر برهنه توانی شدن پیش آفتاب، بهتر که آن آفتاب سیاه نکند، بلکه سپید کند؛ و اگر نه، باری جامه را سبک‌تر کن تا ذوق آفتاب را ببینی (همان: ۲۱۷).

جملات پایانی این عبارات گویی در این ابیات مثنوی منظوم شده‌اند:

جامه‌پوشان را نظر بر گازر است جان عریان را تجلی زیور است
یا ز عریانان به یک‌سو باز رو یا چو ایشان فارغ از تن جامه شو

۱. مرحوم فروزانفر این بیت را از سیرالعباد سنایی دانسته‌اند (← فروزانفر ۱۳۶۷: ۱ / ۲۰۱).

ور نمی تانی که کل عریان شوی جامه کم کن تا ره اوسط روی

(همو ۱۳۸۶: دفتر دوم، ابیات ۳۵۲۳-۳۵۲۵)

کاملاً روشن است که در دستگاه فکری و بیانی مولوی، آفتابی که باید پیشش برهنه شد تا هر چه بیشتر به آدمی بتابد، و تابشش او را سپید می کند نه سیاه، چه کس یا کسان اند.

جای دیگری در دیوان شمس آمده است:

تو به فقر اگر چه که برهنه گردی چه غمست مه را که قبا نباشد

(همو ۱۳۶۳: ۲/ ۲۴۰، غزل ۹۶۳)

اما مولوی، برای اشتباه نشدن منظورش و خلط نشدن فقر مادی با معنوی، که ممکن است به واسطه اشتراک لفظی این رمز پیش بیاید، گاه این گونه توضیح می دهد:

فقر را در نور یزدان جو مجو اندر پلاس هر برهنه مرد بودی، مرد بودی نیز سیر

(همان: ۲/ ۲۹۶، غزل ۱۰۶۹)

و در جایی دیگر، باز همین رمز «برهنگی» را به نحوی متفاوت مطرح می کند و برای تشویق به «فقر» از بیانی دیگر بهره می برد:

خدا را بندگان اند که چون زنی را در چادر بینند حکم کنند که نقاب بردار تا روی تو ببینیم که چه کسی و چه چیزی، که چون تو پوشیده بگذری و تو را نبینیم مرا تشویش خواهد بودن که این کی بود و چه کس بود. من آن نیستم که اگر روی تو را ببینم بر تو فتنه شوم و بسته تو شوم؛ مرا خدا دیربست که از شما پاک و فارغ کرده است. از آن ایمنم که اگر شما را ببینم مرا تشویش و فتنه شوید، آلا اگر نبینم در تشویش باشم که چه کس بود. به خلاف طایفه دیگر که اهل نفس اند، اگر ایشان روی شاهدان را بازبینند فتنه ایشان شوند و مشوش گردند. پس در حق ایشان آن به که رو باز نکنند تا فتنه ایشان نگردند؛ و در حق اهل دل آن به که رو باز کنند تا از فتنه برهند. شخصی گفت: در خوارزم شاهدان بسیارند، چون شاهی ببینند و دل بر او بندند بعد از او بهتر بینند آن بر دل ایشان سرد شود. فرمود: اگر بر شاهدان خوارزم عاشق نشوند آخر بر خوارزم عاشق باید شدن که در او

شاهدان بی‌حدند و آن خوارزم فقر است که در او خوبان معنوی و صورت‌های روحانی بی‌حدند که به هرک فروآیی و قرار گیری، دیگری رو نماید که آن اول را فراموش کنی الی مالانهایه. پس بر نفس فقر عاشق شویم که در او چنین شاهدان‌اند (همو ۱۳۹۰: ۱۴۸-۱۴۹).

در جملات فوق، «فقر ورزیدن» و رمز آن، یعنی «برهنگی»، را با «کشف حجاب» بیان می‌کند. زنان مستعار از مریدان و اهل سلوک‌اند که باید در برابر خدا و ولی خدا فقر بورزند یا، به زبان رمزی، «کشف حجاب» کنند. بدیهی است که فقط در برابر خدا و ولی او باید فقر ورزید و، به رمز این جملات، «کشف حجاب» کرد؛ و این امر در برابر غیر خدا و اولیای او نتیجه‌ای جز فریب خوردن و گمراهی آن غیر و در فتنه افتادن سالک نخواهد داشت؛ در حالی که فقر ورزیدن در برابر خداوند و اولیای او انسان را از فتنه‌های دنیا می‌رهاند و به قرب و ظل توجه آنها می‌رساند. در ادامه این رمزپردازی، مولوی از رمز خود روپوش برمی‌دارد و برای مزید تشویق مریدان به فقر، نتیجه فقر ورزیدن را ورود به ملک فقر و معاشقه با شاهدان غیبی بیان می‌کند.

در جملات مورد بحث این مقال، مولوی ابتدا اهمیت «فقر» و «فقر ورزیدن» را بیان کرده است. سپس به این پرداخته که شاهد یا شاهدان غیبی برای وصال جز «فقر»، هیچ ثمنی را از عاشق نمی‌پذیرند. اما مولوی توانایی‌اش در کشف این موضوع را به مجرب بودن خود در «روسپی‌بارگی» از دیرباز (از خردگی) ربط می‌دهد؛ و همین لفظ رمز شاد مورد نظر ما در این مقال است.

۴ رمز دولایه مورد بررسی

تفاوت جملات مورد بررسی ما، که برگرفته از نسخه مجموعه ۷۹ قونیه بود، با تصحیح دکتر سبحانی این‌گونه است:

... آخر من روسپی‌بارهام از خردگی کار من این بوده است، ندانم. مانع‌ها را این برگیرد پردها را این بسوزد اصل همه طاعت‌ها این است باقی فروع است... (همان: ۱۱۸).

سبحانی، که نسخه ۲۱۱۱ قونیه را در اختیار داشته، عبارات بالا را بر اساس آن نسخه در متن قرار داده است. می‌توان دید که تفاوت چندانی وجود ندارد، الا در سطر ماقبل آخر تصویر با سطر آخر قسمتی که از تصحیح ایشان آوردیم یعنی عبارات «ندانم» و «چون ندانم». اگر با ضبط نسخه ۲۱۱۱ بخوانیم، بدین معنا خواهد بود که نویسنده به خاطر نمی‌آورد یا به هر دلیل نمی‌داند که مهارتش در روسپی‌بارگی به چه دلیل است. این خوانش معنایی نامفهوم خواهد داشت، مگر آنکه «ندانم» را جمله پرسشی و به معنای تقریر فرض کنیم که دیگر در معنا تفاوتی با «چون ندانم» که ضبط غالب نسخ است نخواهد داشت. ضبط نسخه مجموعه ۷۹ قونیه، که تصویر آن را آوردیم، و نسخه ۵۰۴۷ استانبول و نسخه ۲۱۰۹ قونیه (اساس تصحیح نزهت) همگی «چون ندانم» است که استفهام تقریری است و «آخر من روسپی باره‌ام» جمله ایجابیه متقدم بر آن است. ضبط نسخه ۲۷۶۰ فاتح (اساس تصحیح فروزانفر) «بدانم» است. پس همه ضبط‌ها بدین معناست که نویسنده تأکید دارد که مهارتش در کشف خواهانی‌های معشوق به این علت است که از دیرباز (از خردگی) در روسپی‌بارگی مجرب است. اما مهرآبادی، در تصحیح مجددش بر تصحیح مرحوم فروزانفر، با خوانشی عجیب، «خردگی» را «خرد کی» آورده است:

...آخر من روسپی باره‌ام؟ از خرد کی کار من این بوده است؟ بدانم. مانع‌ها را این برگیرد

بردها را این بسوزد اصل همه طاعت‌ها این است باقی فروع است (همو ۱۳۸۴: ۲۰۵).

این درحالی است که خوانش مرحوم فروزانفر همان «خردگی» بوده، و مهرآبادی بدون وجود نسخه و دلیل خاصی این خوانش را به دست داده است. به نظر می‌رسد که وی بر این گمان بوده که با این خوانش ساحت مولوی را از اتهام به خبثاتی عظیم خواهد زدود. اما سبحانی یا مرحوم فروزانفر هیچ‌کدام، در تعلیقات خود بر فیه ما فیه، شرحی بر این صفت عجیب که مولوی به خود نسبت داده است نیاورده‌اند؛ صرفاً مرحوم فروزانفر در تعلیقات بر دیوان شمس آن را ذیل نوادر لغات آورده، که همان راهگشای ما در این مقال شد. آخرین مصحح فیه ما فیه، بهمن نزهت، که اساس خود را نسخه ۲۱۰۹ موزه

مولانا (قونیه) قرار داده است، در این خصوص اشاره‌ای ندارد و در تصحیح خود این کلمه را در نوادر لغات وارد نکرده است؛ نیز در تعلیقات شرحی بر آن نیآورده است. در حدّ جستجوهای نگارنده، از دیگر محققان نیز در این خصوص شرحی دیده نشد.

حال اگر به شعری در دیوان شمس دقت کنیم، این رمز بر ما کشف خواهد شد:

بیاموز از پیمبر کیمیایی	که هر چت حق دهد می‌ده رضایی
همان لحظه در جنت گشاید	چو تو راضی شوی در ابتلایی
رسول غم اگر آید بر تو	کنارش گیر همچون آشنایی
جفایی کز بر معشوق آید	نثارش کن به شادی مرحبایی
که تا آن غم برون آید ز چادر	شکرباری لطیفی دلربایی
به گوشه چادر غم دست در زن	که بس خوب است و کرده‌ست او دغایی
در این کو روسپی‌باره منم من	کشیده چادر هر خوش لقایی
همه پوشیده چادرهای مکروه	که پنداری که هست او اژدهایی
من جان‌سیر اژدها پرستم	تو گر سیری ز جان بشنو صلابی
نبیند غم مرا الا که خندان	نخـوانم درد را الا دواایی
مبارکتر ز غم چیزی نباشد	که پاداشش ندارد منتهایی
به نامردی نخواهی یافت چیزی	خمش کردم که تا نجهد خطایی

(همو ۱۳۶۳: ۳۸/۶، غزل ۲۶۷۵)

فضیلت «رضا» دو وجه دارد: نخست اینکه سالک، در سلوکش، از عنایت ورود به راه حق «خرسند» است و هیچ جز این به پیش چشمش نمی‌آید؛ دیگر اینکه سالک قسمت خود را از مصائب و دشواری‌هایی که برای او مقدر شده است، با طیب خاطر، می‌پذیرد. این به معنای «تسلیم شدن» است؛ و این وجه متأخر همان چیزی است که مولوی در غزل فوق به آن پرداخته است. اما رمز مورد بحث ما در ارتباط با «فقر» مطرح شده بود، پس هم اکنون چرا در این مبحث، یعنی «رضا»، مطرح شده است و با آن چه ارتباطی دارد؟ سابق بر این گفتیم «فقر ورزیدن»، ورزیدن مجموعه فضایل ایستا است. «رضا»، با هر دو وجه برشمرده شده برای آن (خرسندی و تسلیم)، یکی از آنهاست.

مولوی در توضیح «فقر»، «روسپی‌بارگی» را رمزی برای بیان آشنایی و آموختگی با معشوق و دلیل کشف یکتا ثمن وصال او یعنی «فقر» قرار داده است؛ و نتیجه ورود به مُلک «فقر» را عشق‌ورزی با شاهدان غیبی برشمرده است. در اینجا نیز همین رمز را به کار برد و غم‌ها بلاها و مصائب را شاهدانی زبباروی دانست که دغل‌کارند و چادرهای زشت بر سر کرده‌اند و فقط کسی که «روسپی‌باره» باشد این حيله را می‌فهمد و حجاب آنها را کشف خواهد کرد و آنها را در آغوش خواهد کشید. در واقع، او می‌گوید «تسلیم شدن» در برابر مصائب و بلاها جزئی از «فقر ورزیدن» است و شاهدان غیبی تنها و تنها آن را — «تسلیم شدن» یعنی «فقر ورزیدن» به معنای اتم را — به عنوان ثمن وصال خود می‌پذیرند و به عشق‌ورزی با سالک راضی می‌شوند. این شاهدان غیبی، طبق گفته خود مولوی، می‌توانند "معانی الهی" — که از آنها با لفظ «عروسان معانی» نیز یاد می‌کند — باشند. حال، با کشف این رمز، شاید با احتیاط بتوان گفت منظور خواجه حافظ شیرازی از «شاهد هرجایی» کیست، و چرا حافظ، در ادامه شکایت از رخ نمودن او، از «تسلیم» سخن به میان می‌آورد و، در مخلص غزل، شادی وصال را به خودش تبریک می‌گوید:

یا رب به که شاید گفت این نکته که در عالم رخساره به کس ننمود آن شاهد هرجایی
 ... در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم لطف آنچه تو اندیشی حکم آنچه تو فرمایی
 ... حافظ شب هجران شد بوی خوش وصل آمد شادیت مبارک باد ای عاشق شیدایی
 (حافظ ۱۳۶۲: ۹۸۴)

۵ حاصل سخن

در تعالیم عرفانی، «فقر» فضیلتی است که جایگاهی بسیار بالا دارد. مولوی آموختن دانش «فقر» را مربوط به متوسطان رو به کمال و منتهیان می‌داند. او «فقر» را مجموعه‌ای از فضایل و کمالات ایستا می‌داند که به واسطه عشق، که مجموعه فضایل و کمالات پویا است، کامل می‌شود. به یاری این هر دو، جان سالک در هستی‌های بی‌شمار سیر داده

می‌شود و، با فانی کردن آن هستی‌ها، از یک به یک آنها گذر می‌کند. او، در گذر از هستی‌ها، به دو مرحله گذار قائل است «هستی اول» و «هستی بهتر». با «زادن ثانی» و رهیدن از «هستی اول»، «جان اول» که «مظهر درگاه الله» است به «جان دوم» که «مظهر الله» است تبدیل می‌شود، و سالک که در ابتدای راه شیرخوار عالم غیب است از عروسان معانی شیر می‌خورد و، در نهایت، به بلوغ می‌رسد و، با فانی «هستی بهتر» یعنی «جان دوم» فراتر از وجود می‌رود و به اتحاد با الله می‌رسد. در این باره، خوانش صحیح غزلی که حاوی این عبارات بود با شواهد لازم بر صحت آن ارائه شد. این فنا شدن‌ها و تبدیل‌ها همگی با عنایت خداوند و به واسطه مبدل، یعنی راهنمای معنوی، صورت می‌پذیرد. این مقال نشان داد که مولوی «فقر» را با «برهنگی» رمزگذاری می‌کند. او، در بیان مراحل نهایی از اکمال «فقر»، موهبت «فنا» را با وصال با شاهدان غیبی نمادینه می‌کند؛ و مدعی است که ثمن معاشقه با شاهدان غیبی را کسی جز او نمی‌داند. او دلیل کشف این حقیقت و دریافتن خواهانی شاهدان غیبی را مجرب بودنش از دیرباز (از خردگی) به «روسپی‌بارگی» می‌داند. به گفته او، «روسپی‌بارگی» رمز آشنایی و آموخته بودن با شاهد یا شاهدان غیبی است. این رمز رمزی پیچیده است؛ رمزی که مبتدیان، بلکه برخی متوسطان، را به خود راه نمی‌دهد و می‌توان آن را رمز دولایه نامید.

از بین شارحان و مصححان آثار مولوی، کسی تاکنون به مقوله «فقر» و رمزهای آن به‌ویژه در این مفهوم خاص نپرداخته بود. برخی مصححان عبارات حاوی این رمز را به گونه‌ای خوانده بودند که اصل وجود این رمز در آن خوانش نفی شده بود و برخی دیگر، با آنکه درست خوانده بودند، توضیحی در قبال آن نداشتند. در جایی دیگر مولوی بیان «فقر» را با وجهی از فضیلت «رضا»، یعنی «تسلیم بودن» در برابر سختی‌های مقدر، گره می‌زند. به بیان مولوی، سالک «روسپی‌باره» عروسان زیبای خوارزم فقر را، که چادر مخوف سختی‌های مقدر بر سر کرده‌اند و با این دغل می‌خواهند بگریزند، می‌شناسد و، با رضا دادن به آن سختی‌ها، ثمن وصال آنها یعنی «فقر» را می‌پردازد و چادر از سرشان می‌کشد و آنها را در آغوش می‌گیرد.

منابع

- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲)، *دیوان*، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.
- حریری، ابومحمد قاسم بصیر (۱۳۶۴)، *مقامات الحریری*، از روی چاپ دارالصادر بیروت، تهران: مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی.
- رودکی سمرقندی، جعفر بن محمد (۱۳۷۶)، *دیوان*، براساس نسخه سعید نفیسی، ی. براگینسکی، تهران: نگاه.
- زمانی، کریم (۱۳۹۰)، *شرح جامع مثنوی*، ۸ جلد، چاپ هجدهم، تهران: اطلاعات.
- زندمقدم، ساسان (۱۳۹۴)، *تازه‌های نشر، نامه فرهنگستان*، دوره پانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۵۸)، زمستان ۱۳۹۴، ص ۲۳۷-۲۳۹.
- زندمقدم، ساسان (۱۳۹۴)، «ازدواج، نماد تبیین مراتب مختلف معیت و ادراک علم لدنی در آثار مولوی»، *نامه فرهنگستان*، دوره چهاردهم، شماره چهارم (پیاپی ۵۶)، تابستان ۱۳۹۴، ص ۵۱-۲۴.
- زندمقدم، ساسان و جلیل مشیدی (۱۳۹۳)، «لقمه هر مرغکی انجیر نیست (بررسی مفهوم تبدیل مزاج در آثار مولوی)»، *نامه فرهنگستان*، دوره چهاردهم، شماره اول (پیاپی ۵۳)، پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۷-۳۷.
- سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۸۳)، *شرح اسرار مثنوی*، به کوشش مصطفی بروجردی، ج اول (دفتر اول و دوم)، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۷)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷)، *شرح مثنوی شریف*، ۳ جلد، چاپ سوم، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۱)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ ششم، تهران: هما.
- مشیدی جلیل و ساسان زندمقدم (۱۳۹۰)، «همچو شیری در میان نقش گاو (بررسی تئوفانی‌ها در آثار مولوی)»، *ادبیات عرفانی*، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۳۳-۱۵۸.
- مولوی (۱۳۶۳)، *کلیات شمس تبریزی*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۰ جلد، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۸۴)، *فیه ما فیه*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر و تصحیح مجدد میترا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب.

_____ (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ چهارم، تهران: هرمس.

_____ (۱۳۹۰)، *فیه ما فیه و پیوست‌های نویافته*، به تصحیح توفیق هد سبحانی، چاپ سوم، تهران: پارسه.

_____ (۱۳۹۳)، *فیه ما فیه*، به تصحیح بهمن نزهت، تهران: سخن.

ناصرخسرو (۱۳۵۷)، *دیوان*، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.

نوریان، مهدی، *المیرا تخشا قهفرخی و ساسان زندمقدم* (۱۳۹۰)، «پر ریختن، رمزی جهان شمول از مثال اعلائی واحد در فرهنگ عرفانی ملل»، *ادبیات عرفانی*، سال سوم، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۸۱-۲۰۷.