

فرهنگ عصر مولانا در خصوص آداب و سنن خوردن با تکیه بر مثنوی شریف

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۸/۰۱
تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۰۹
کد مقاله: ۵۳۴۳۴

فرج‌الله نخعی سرو^۱، هادی حیدری‌نیا^{۲*}،
عزیزاله توکلی کافی آباد^۳

چکیده

فرهنگ‌عامه با عناصر متعدد خود، با زندگی و فرهنگ عمومی بشر، امتزاجی ناگسستنی دارد. شاعران و نویسندگان بزرگ به شکل‌های مختلف، آگاهانه و ناآگاهانه، از عناصر فرهنگ‌عامه برای تصویرآفرینی و یا انتقال اندیشه‌ها و اهداف خود به خوانندگان بهره می‌گیرند. در این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و با مراجعه به منابع نظری تحقیق، تلاش شده است تا پاره‌ای از باورهای عامیانه کتاب مثنوی معنوی در رابطه با آداب خوردن با استناد به منابع و مراجع، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. یکی از موضوعات فرهنگ‌عامه که مولانا در مثنوی به آن اشاره کرده، مباحثی در خصوص آداب و سنن خوردن است. قلمرو پژوهشی «خوردن» در برگزیده موضوعات گسترده‌ای است: آرای فقهی و کلامی خوردن، الگوهای اجتماعی و فرهنگی شیوه خورد و خوراک انسان، آداب و رسوم سفره، قصه‌ها و تمثیل‌های مربوط به خوردن، باورها و تابوهای مربوط به خوراک‌ها و اندیشه‌ها و باورهای عرفانی به مثابه خوردن. «خوردن» از پرکاربردترین واژه‌هایی است که در آثار مولانا برای نمایاندن تمامی ساحت‌های مادی و روحانی، استفاده شده است و واژه‌های دیگری از خانواده آن، در بازتاب این معانی به شاعر یاری رسانده است و مولانا نشان می‌دهد که عرفان نیز مانند کنش حسی «خوردن»، فعالیت و نیاز روزانه برای هر فرد به ویژه سالکان است.

واژگان کلیدی: آداب و سنن خوردن، عرفا، فرهنگ‌عامه، مثنوی معنوی، مولانا.

۱- دانشجوی دکترای تخصصی زبان و ادبیات فارسی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. (نویسنده مسئول) Heidari_hadi_pnuk@yahoo.com

۳- استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

حیات در تمامی کائنات و در درون همه ذرات تبلور و جریان دارد و «خوردن» اصل اولیه آن است. در جهان عرفانی مولانا، «خوردن» و خانواده‌واژگانی آن، به طوری برجسته با مقولات انتزاعی و نامحسوس، پیوند یافته و یکی از محورهای مهم را در مثنوی و کلیات شمس، تشکیل داده است. اسطوره هبوط که با فعل غذا خوردن و تناول خوراک ممنوع، همراه است، آشانتین روایت از اهمیت خوراک و خوردن است. همه زندگی انسان به نوعی در محدوده و سیطره فرایند غذایی، قرار گرفته است. این ربسمان از نخستین لحظات بسته شدن نطفه و ارتزاق از خون مادر، آغاز می‌شود و سپس در آغوش مادر، طعم شیر، دهان کودک را معطر می‌سازد و از آن پس خوردن تا آخرین لحظات زندگی، امتداد دارد. در حقیقت، «خوردن» دغدغه اصلی همگان است و تلاش معاش، بیشترین دقایق عمر و اندیشه انسان را مصروف و معطوف خویش کرده است.

۱-۱- بیان مسئله

فرهنگ و باورهای عامیانه، جزئی تفکیک‌ناپذیر از زندگی آدمی است که از دیرباز، تاکنون بنا به شرایط اجتماعی و محیطی زندگی مردم هر ناحیه، تجلی و نمودهای گوناگون داشته است. این باورها در بدو پیدایش به صورت شفاهی و سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر، منتقل می‌شده و همچنان نیز ادامه دارد. با توجه به راه‌یابی این عقاید به عرصه‌های مختلف فرهنگی و ادبی، لزوم توجه هر چه بیشتر به این مسئله به صورت امری اجتناب‌ناپذیر، مسلم شده و دغدغه پی بردن به ریشه و علل پیدایش این امور، گروهی را برانگیخته است تا به شکل حرفه‌ای و روشمند به بررسی عناصر فرهنگ عامه بپردازند.

ادبیات عامه از جمله عناصر معنوی فرهنگ عامه به شمار می‌رود و شامل مجموعه‌ای از آثار روایی و غیر روایی منظوم و منثور و اغلب به شکل شفاهی است که از حیث ساختار و محتوا، با ادبیات سنتی مکتوب فارسی، متفاوت است (ذوالفقاری، ۱۳۹۲: ۱۱). در حقیقت، ادب عامه «به مجموعه ترانه‌ها، قصه‌ها، اساطیر و ضرب‌المثل‌های رایج در میان یک قوم، اطلاق می‌شود که به‌طور شفاهی از نسلی به نسل دیگر، منتقل می‌شود و موضوعات آن برگرفته از فرهنگ قومی است» (داد، ۱۳۸۲: ۲۲). زبان ساده، لحن عامه و حالات و اندیشه‌های عوام در این نوع ادبیات، نمایان است (ریبکا، ۱۳۵۴: ۲۳۹).

در واقع، هر جامعه برای استمرار بخشیدن به حیات اصیل و واقعی خود، باید در حفظ الگوهای فرهنگی کشورش بکوشد. پژوهش و تفحص در زمینه فرهنگ عامه، می‌تواند قدمی در این راستا باشد. یکی از راه‌های تحقیق در این زمینه، بررسی آثار ادبی است؛ چرا که بسیاری از شاعران و ادیبان بزرگ از عناصر فرهنگ عامه به عنوان دست‌مایه‌ای در خلق مضامین و بیان آرای خود بهره برده‌اند و مولانا جلال‌الدین بلخی، بی‌شک یکی از آنان است.

شعر مولانا به لحاظ در برداشتن عناصر فرهنگ عامه، جایگاه خاصی دارد که می‌توان با بررسی و تعمق در آن به بسیاری از حقایق اجتماعی موجود در شعرش، دست یافت. در این پژوهش، سعی شده است، بخش‌هایی از شاخص‌های دیده شده و دیده نشده فرهنگ و آداب و رسوم خوردن موجود در مثنوی شریف، استخراج و بررسی شود تا از این طریق، نشان داده شود که مولانا تا چه اندازه متأثر از فرهنگ عامه بوده است.

۲-۱- پیشینه تحقیق

در باب شناخت مولانا و اندیشه‌های او، نخست باید از مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر یاد کرد که با نکته‌سنجی‌هایش در دو اثر سترگ خود، شرح مثنوی شریف (۱۳۹۰ ب) و مآخذ احادیث و قصص مثنوی (۱۳۹۰ الف)، کلید و فتح بایی برای پژوهش‌های بعد از خود شده‌اند. از آن پس دو کتاب بحر در کوزه (۱۳۸۹) و سر نی (۱۳۶۴) دکتر عبدالحسین زرین‌کوب سرشار از اشارات دقیق و ظریف در باب اندیشه‌ها و قصه‌های مولانا است.

در باب خوردن و مجموع مباحث آن، آن ماری شیمل در کتاب شکوه شمس (۱۳۶۷) اشاراتی داشته‌اند. این کتاب به تحلیل انواع تصویرها و خیال‌پردازی‌های مولانا پرداخته است؛ یکی از این مطالب، «خیال‌بندی خوراکی‌ها در اشعار مولوی» است و بخشی از نوشته‌های این مطلب، مربوط به شراب و ابزار آشپزی است، با وجود این، سرشار از نکته‌های دقیق و راهگشا، در باب خوردن است. کتاب «فرهنگ عامه در مثنوی»، (۱۳۸۹) از محبوبه مباشری است و نویسنده به موضوعات مختلفی در خصوص فرهنگ عامه پرداخته است. در نقدی که بر این کتاب شده نویسنده، موضوعات را به صورت خام بیان کرده و کتاب فارغ از هرگونه شرح و تحلیل می‌باشد. چند مقاله نیز در این باره به چاپ رسیده است که هر یک برشی کوچک در رابطه با موضوع این پژوهش است. از جمله «رزق در آرای متکلمان اسلامی و بازتاب آن در ادب فارسی» (۱۳۸۷) از مصطفی موسوی و «پرهیز از گوشت‌خواری در ادب صوفیه» (۱۳۸۹) از نصرالله پورجوادی و مقاله «رزق در مثنوی» (۱۳۸۳) از اسماعیل امینی نیز اگرچه از نظر طرح مسأله و شواهد، قابل خواندن است؛ اما به سبب انسجام نیافتگی و ضعف تألیف، پژوهش کامل و کارآمدی نیستند. همچنین پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی دیدگاه‌های شریعت و شاعران صوفی درباره رزق» از بهاء‌الدین حسامی در دانشگاه ارومیه در سال ۱۳۸۵ دفاع شده است

که محدود به حدیقه و منطق الطیر و مثنوی مولانا است. این پایان‌نامه، نگاهی شریعت مدارانه و محدود به مسأله رزق دارد و در رابطه با فرهنگ و آداب خوردن در شعر این شاعران اشاره نشده است؛ مجید جعفری در پایان‌نامه «آداب و رسوم و باورهای عامیانه در مثنوی مولوی» (۱۳۹۰)، به معرفی فرهنگ عامه عصر مولانا پرداخته و در فصل سوم پایان‌نامه به معرفی خوراکی‌ها و انواع غذاها در مثنوی، اشاره کرده است. با عنایت به سوابق پژوهش در خصوص این موضوع، هیچ‌کدام از تحقیقات فوق به بیان فرهنگ، آداب و رسوم خوردن در مثنوی اشاره نکرده‌اند و تاکنون موضوعی با عنوان «فرهنگ عصر مولانا در خصوص آداب و سنن خوردن با تکیه بر مثنوی شریف» به صورت جامع، در هیچ مقاله و کتابی، کار نشده است. نویسنده در پژوهش حاضر، درصدد آن است که فرهنگ و آداب خوردن را با تمامی چشم‌اندازها و ساحت‌های روحانی و عرفانی خوردن در متون گذشته و سپس در جهان‌بینی مولانا، بررسی کند.

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

آشنایی با فرهنگ و ادبیات عامه، در فهم متون ادبی و ظرایف آن‌ها، مدخلیت دارد. همین نکته، لزوم پرداختن به این مهم را، مسلم می‌کند. شاعران و نویسندگان از این مؤلفه‌ها، بسیار در آثار خود استفاده می‌کنند؛ بنابراین ضروری است که روند تأثیرپذیری شاعران از فرهنگ و ادب عامه قبل از خود و تأثیرگذاری آثار ایشان بر فرهنگ و ادب عامه بعد از خود، بررسی و بیان شود، این امر موجب درک بهتر و فهم درست‌تر آثار ادبی می‌شود.

۲- بحث و بررسی

۱-۲- فرهنگ عامه و آداب و رسوم در مثنوی معنوی

فرهنگ عامه به‌طور خلاصه: مجموعه باورها، اعتقادات، آداب و رسوم، قصه‌ها و افسانه‌ها، ضرب‌المثل‌ها، بازی‌ها، چیستان‌ها، گویش‌ها، ترانه‌ها، سرودها و تصنیف‌های شادی و عزای یک قوم یا ملت است که از نسلی به نسلی دیگر می‌رسد و بررسی آن‌ها، بسیاری از نکات مهم مربوط به زندگی، طرز تفکر، اخلاق و عادات، عواطف و احساسات و به‌طور اجمالی ویژگی‌ها و خصایص روحی و ملی آن قوم یا ملت را روشن می‌سازد (آرین پور، ۱۳۸۲ ج ۳: ۴۴۵). «معادل بین‌المللی «فرهنگ عامه»، کلمه «فولکلور» است که از دو جزء folk به معنی توده و مردم و lore به معنی دانش و دانستن تشکیل شده است» (حاجی‌زاده میمندی، ۱۳۸۴: ۴۷).

در زبان فارسی، فولکلور را به «فرهنگ عامه»، «فرهنگ عوام» و «دانش عوام» ترجمه کرده‌اند؛ اما صادق هدایت اصطلاح «فرهنگ توده» را به‌جای این ترکیبات به کار برد و مقاله مفصلی را که در این باره نوشته بود و آن در واقع نخستین دستورالعمل برای جمع‌آوری فولکلور در زبان فارسی به حساب می‌آید، با همین عنوان در مجله سخن منتشر ساخت (محبوب، ۱۳۸۶: ۳۵). اصطلاح «فرهنگ عامه» را برای نخستین بار، رشید یاسمی، استاد دانشگاه تهران در سخنرانی خود در اسفند ۱۳۱۴ به کار برد. (میمن‌دوست، ۱۳۸۰: ۵۷). در کتاب «فرهنگ عامیانه در گذر اندیشه‌ها» کلیه عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ عامه، بدون طبقه‌بندی، ذکر شده است. (رک: نظری و موسوی، ۱۰۳۸۲: ۵۲)؛ اما مسعود حاجی‌زاده میمندی در کتاب «الگوی پژوهش در فرهنگ عامه» آن‌ها را به شکل زیر طبقه‌بندی کرده است:

۱- ادبیات شفاهی ۲- آداب و رسوم ۳- باورها و معتقدات عامه ۴- زبان و گویش‌ها ۵- هنر سنتی ۶- دانش عامیانه ۷- صنایع دستی ۸- جشن‌ها ۹- بازی‌ها ۱۰- طب و طبابت ۱۱- شعائر و مناسک ۱۲- مشاغل و پیشه‌ها ۱۳- اماکن سنتی و غیره. (حاجی‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۴) در این تقسیم‌بندی، هریک از طبقات ممکن است، عناوین فرعی‌تری را شامل گردد، به عنوان مثال، ادبیات شفاهی خود به بخش‌های ترانه، مثل، تصنیف، لالایی، افسانه، بذله، شوخی، کنایه، لطیفه، هزل، هجو و... قابل تقسیم است (رک همان: ۵۴-۵۹).

در خصوص کاربرد فرهنگ عامه در مثنوی معنوی باید گفت که مولوی با مردم ارتباط تنگاتنگی داشت و در آثارش به زندگی و خلق و خوی آنان می‌پردازد. مولوی تمام حالات زندگی مردم را در مثنوی از شیوهٔ امرار معاش، کسب و رفتار و زندگی و حتی بازی‌ها و شوخی‌ها و پوشاک و مسکن و خوراک و باورهای عامیانه در مورد حیوانات، علوم غریبه، پزشکی، نجوم و مواردی از این قبیل را به تصویر می‌کشد.

زبان شعری مولانا، تمام خصوصیات و تعبیرات زبان مردم را دارد. او مردم را مخاطب قرار داده و پیوسته از تکلف‌گریزان بوده و هیچ‌گاه از مردم، فاصله نگرفته و با بیانی ساده و روشن با مردم سخن می‌گوید.

شعر مولانا از حکایات عامیانه و امثال و حکم مایه می‌گیرد اگر بگوییم که اشعار او با عناصر مردمی درهم آمیخته است، مبالغه نکرده‌ایم. در اشعار او اعتقادات عوام، جایی برای خود دارد. پریدن ابرو، حرکت چشم، تپش قلب و... هر یک به معنایی اشاره دارند (گولپینارلی، ۱۳۷۰: ۴۲۱).

این ویژگی مولانا، یعنی نزدیکی او با مردم عامه سبب شده که وی به زبان عامه، سخن بگوید و از لهجه‌های عامیانه در اشعارش استفاده کند و در قصه‌ها و حکایات مثنوی، آداب و رسوم و مثل‌هایی را از زندگی عوام بیاورد.

مولوی در مثنوی از اصناف و گروه‌های مختلف مردم سخن به میان آورده و به خصایص و خلق و خویهای مردم زمان خود اشاره کرده و روحیات و درون مردم را همانند یک روان‌شناس، بررسی و کاوش می‌کند.

مولوی با اشاره‌های پراکنده، بسیاری از آداب و رسوم و معتقدات و خرافات مردم را در مثنوی گرانبارش جای داده است. «بررسی فرهنگ مردم در مثنوی، این نکته را بر خواننده روشن می‌سازد که پیوستگی بسیار پر معنایی بین آنچه بشر امروزی به آن‌ها پایبند است با آنچه در مثنوی آمده وجود دارد» (صرفی، ۱۳۸۳: ۳).

بهره‌گیری از باورهای خرافی و فرهنگ عامه را می‌توان یکی از ویژگی‌های تفکیک‌ناپذیر شعر مولانا دانست؛ مولوی با استفاده از عناصر ملموس و قابل دریافت از زندگی مردم، زمینه‌ای مناسب برای بیان اندیشه‌های عرفانی خود، فراهم ساخته است. بررسی باورهای عامیانه و آداب و رسوم و باورهای خرافی در مثنوی از یک‌سو، می‌تواند به روان‌شناسی قوم ایرانیان کمک کند، از سوی دیگر برخی از نکته‌های مهم اسطوره‌ای و تاریخی این اثر را روشن می‌سازد (مباشری، ۱۳۸۹: ۲۵۸).

در واقع آثار مولوی به خصوص مثنوی، حاوی چکیده افکار و آراء و عقاید و فرهنگ ایرانی-اسلامی است به همین سبب است که هر ملت و هر قوم از ملل و اقوام اسلامی، مولوی را با خود، هم زبان و همدل می‌شمارد.

مولانا، تجارب خاصی از مسائل اجتماعی مردم روزگار خود دارد و آنچه را که در زندگی عمومی مردم می‌دید با دریافتی حکیمانه، در فحوای اشعارش بیان کرده است. مجالست با مردم و بینش عمیق او، امکان شناخت و شناساندن هنرمندانه تجارب زندگی اجتماعی را به وی بخشیده است. اغلب حکایات و تمثیلات و روایات در مثنوی، برگرفته از مشهودات اوست. وی آداب و رسوم و باورهای عامیانه را چنانکه متناسب با روحیه عامه بوده در حکایات خویش مطرح می‌کند.

بسیاری از مسائل مربوط به فرهنگ عامه، حاصل برخورد فرهنگ‌های مختلفی است که اقامت وی در آسیای صغیر، مجال شهود آن را فراهم آورده است، بیان هنرمندانه مولوی، درون عامه مردم را چنان بیان می‌کند که نمودار نوعی تفاهم و همدلی بین همگان به شمار می‌آید از این مقوله‌ها می‌توان به بسیاری از مطالبی که در عصر وی به صورت اساطیر و روایات و حکایات که متناسب با احتیاجات روحی مردم است و عامه مردم با آن مأنوس‌اند، اشاره کرد.

عبدالباقی گولپینارلی در این خصوص می‌گوید:

در اشعار مولانا تمام عادات و عرف‌ها و تعبیرات و وقایع زمان او منعکس شده است. اشراف با تبختر تمام سبیلشان را تاب می‌دهند، پادشاهان خراج می‌گیرند، بردگان داغی بر پیشانی دارند... بازارهای روز، راهزنان، جیب بران، نقاشی‌های روی دیوارهای حمام، کودکان ولگردی که دیوانگان را سنگسار می‌کردند یا بر اسبان چوبی خود سوار می‌شدند و در کوچه‌ها می‌تاختند، خانقاه‌های پر از مفسده، بازی گوی و چوگان و کبوتر خانه‌ها و عذب‌خانه‌ها و خلاصه آنچه در اطراف او و در سرزمین او وجود داشت، همه در اشعار او جان می‌گیرند (گولپینارلی: ۴۲۷).

پس مثنوی، همانند آینه‌ای است که وقایع زندگی و صفحات حیات، لحظه به لحظه مولانا در آن انعکاس یافته است. به‌ویژه آنکه وی شاعری است که در میان مردم می‌زید و به زبان مردم می‌سراید و الهامات شاعرانه او، از محیط و اجتماع روزگارش، اخذ می‌شود و به خاطر همین است که مردم و محیط اجتماع او، بیشترین سهم را در زمینه ابداعات شاعرانه وی دارند و اغلب حکایات مثنوی، تابلویی زنده از عوالم مربوط به اجتماع و مردم عصرش است. از سوی دیگر، مثنوی گنجینه‌ای از ضرب‌المثل‌ها و امثال سائر است که بیانگر عقاید و خلیات و باید و نبایدهای مقبول و معمول مردم یک جامعه و نمودار سلیقه مردم است که می‌تواند، تصویرگر و منعکس‌کننده شرایط و مقتضیات اجتماعی و باورهای یک جامعه باشد.

مولوی شاعری بود که هرگز از مردم جدا نشد و تمام استعارات خود را از میان مردم می‌گرفت و از این‌روست که در ابداعات او نیروی زاینده حیات نهفته است. زمین، مزرعه، آسیاب، خرمن و مواردی که نمی‌توان آن‌ها را از حیات جدا کرد، اصیل‌ترین عناصر شعری مولانا را در برمی‌گیرد. (گولپینارلی: ۴۲۹).

با توجه به مطالب مطرح شده، مولانا به طرز گسترده‌ای، عناصر گوناگون فرهنگ عامه را در مثنوی به کار برده است. برخی از این شاخص‌ها، همچون کنایه، ضرب‌المثل، طنز و اسطوره که از مقوله ادبیات شفاهی به شمار می‌آیند در شعر او جلوه و نمود بیشتری پیدا کرده است. کاوش در این زمینه، گویای این واقعیت است که شاخص‌های به کار رفته، علاوه بر استفاده تفننی شاعر از آن‌ها در مضمون‌پردازی و نقل مطالب دیگر، کارکردهای ویژه‌ای در شعر او یافته‌اند که بررسی آن‌ها، ما را با شخصیت فردی، اجتماعی، فرهنگی و ادبی شاعر، بیشتر آشنا می‌سازد. در این مقاله، تلاش گردیده است تا مهم‌ترین کارکردهای عناصر فرهنگ عامه در رابطه با موضوع خوردن در شعر مولانا با ذکر شواهدی از مثنوی معنوی، بررسی و تحلیل بشود.

۲-۱-۱- فرهنگ خوردن

خوراک و آداب مربوط به آن جزو نخستین پدیدارگاه‌های هر تمدن است. با وجود اینکه مهم‌ترین هدف استفاده از خوراک تأمین نیازهای غذایی است، خوراک، ابعاد فرهنگی گسترده‌ای نیز دارد و در این چارچوب فرهنگی است که انسان‌ها تصمیم می‌گیرند که چه غذاهایی را مصرف و چه غذاهایی را منع کنند، به چه میزان و در چه زمان و شرایطی بخورند و مواردی از این دست. در واقع، این انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌ها تحت تأثیر عوامل محیطی و پایگاه‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی شکل می‌گیرد. متون ادبی و فرهنگی مختلفی در ایران وجود دارد که بخش‌ها و برش‌هایی از نظام خوراک و فرهنگ ایرانی را نشان می‌دهد. رساله «خسرو و ریdg» نمونه‌ای کهن از این متون است که از دوره باستان به یادگار مانده است. فردوسی در شاهنامه به مناسبت‌هایی از غذاها نام برده است و از او بیشتر و به تفصیل‌تر، نظامی در خمسه خود به ویژه در شرفنامه و هفت‌پیکر از خوراک‌ها سخن گفته است. بعدها آثاری چون کتاب بسحق اطعمه نیز نمونه‌ای از ثبت و ضبط غذاهای ایرانی را در دوره خویش نشان می‌دهد. چنانکه گفته شد، یکی از عوامل تأثیرگذار بر خوردن و آداب آن، قلمرو باورهای دینی است. در ایران باستان، دین زردشت و در ایران دوره اسلامی، دین اسلام تأثیرهای بسیاری بر آداب غذایی ایرانیان به جا گذاشته‌اند. مدارک و اسناد دقیقی از آن دوره در دست نیست تا روشن شود که نظام خوراک و آداب و سنن آن چگونه بوده است. با این همه سعی می‌شود با تکیه به همین اطلاعات اندک، تصویری نسبی از آن دوره ارائه شود.

۲-۱-۱-۱- دوره باستان

رساله «خسرو و ریdg» نمونه‌ای از متون کهن است که دانش فرهنگی و قومی ایران کهن را در زمینه خوراک آشکار می‌کند. از این رساله می‌توان از چگونگی ذوق و سلیقه اشراف ساسانی و نیز اطلاعاتی در مورد تعلیم و تربیت در عهد ساسانی به دست آورد.

سفره نهادن افزون بر مواقع غذا خوردن، در اعیاد و جشن‌ها نیز پهن می‌شد. شاهان، افزون بر مهمانی‌های خصوصی، به هنگام جشن‌ها و پیروزی‌هایی که در جنگ‌ها به دست می‌آوردند؛ بار عام می‌دادند. در این مهمانی‌ها سفره‌هایی عظیم گسترده می‌شد و مردم از آن استفاده می‌کردند (کریستین سن، ۱۳۳۰: ۴۳۵).

خوراک در ایران باستان بیشتر به صورت نمادین و مقدس مطرح شده است؛ فرد هنگامی که با گرسنگی بر سر سفره حاضر می‌شد، باید غذا را با لذت فراوان بو می‌کرد تا تمام بدن میل به خوردن پیدا کند (وندیداد، ۱۳۶۱: ۶۷) البته این میل و رغبت نایبست منجر به آز و حرص می‌شد (اندروز انوشه‌روان، ۱۳۳۷: ۵۳۷). مقدار خوردن غذا مهم بود، بدترین حالت نزد ایرانیان زیاده خواری بود که این کار را نه تنها مایه زورمندی نمی‌دانستند (دانای بزرگمهر، بی تا: ۱۹) بلکه نابودی و آزار نفس را از پیامدهای آن برمی‌شمردند (کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

۲-۱-۱-۲- دوره اسلامی (تصوف)

با ورود اسلام به ایران، قلمرو خوراک و آداب خوردن، دستخوش دگرگونی‌ها شد. زرین کوب درباره دگرگون شدن خوراک‌ها و آداب خوردن در عهد اسلامی می‌نویسد: در آغاز دوره اسلامی که «با هریره» تا حدی جانشین «کودک خوش آرزو» شد، آداب تازه‌ای هم برای نان خوردن پدید آمد که بازماندگان طبقات ممتاز عهد ساسانی آن را نمی‌پسندیدند و یک جا -در قطعه پهلوی معروف «آمدن شاه بهرام»- نسبت به آن اظهار نفرت و کراهت شدید هم کردند. مع‌هذا رسوم تازه به معنای آداب جدیدی شد که در کتاب‌های ادب و اخلاق -از جمله قابوسنامه، مصباح الهدایه، اخلاق ناصری و جز آن‌ها- به عنوان معیار درست تربیت و تهذیب، در آداب غذا خوردن، تعلیم شد. این آداب البته مثل همه آداب دیگر، ترکیب و التقاطی از آداب باستانی ایرانی با آداب و رسوم اسلامی بود. چرا که در دنبال فتوح اسلامی، تدریجاً فرصت‌هایی پیدا شده بود که این دو رشته آداب و رسوم با یکدیگر آمیزش پیدا کند (زرین کوب، ۱۳۶۵: ۹۲).

عبدالحسین زرین کوب در کتاب ارزش میراث صوفیه در رابطه با موضوع غذا خوردن صوفیه می‌گوید: آداب غذا خوردن در فرهنگ عرفانی به سبب اتصال با سفارش‌ها و تأکیدهای اسلام، حجیم‌تر و گسترده‌تر شده است. میراث صوفیه، منحصر به حکمت و آداب آن‌ها یا به سلسله‌های طریقت و شیوه‌های تربیت آن‌ها نیست، تأثیر وجود صوفیه در جامعه اسلامی به ویژه ایران، بیشتر از این‌ها است (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۱۷۷)

در اخلاق و آداب خوردن، زمان و میزان خوراک، آداب سفره و مهمان‌نوازی و بسیاری از امور مربوط به خوردن، نفوذ مبادی صوفیه، قابل ملاحظه است. در نگاه عارف، انسان در دنیا باید به نقطه کمال و سعادت برسد و مقصد سالک، چیزی جز رسیدن به خداوند نیست. پس هر آنچه در این مسیر، حرکت انسان را کند یا متوقف سازد، مانعی است که باید برداشته شود. از دید عارف، غذاها هم بر وضعیت جسمی و هم بر وضعیت روحی انسان، تأثیرگذار است.

در کتاب‌ها و رسایل صوفیه، مسئلهٔ خوراک و خوردن در ضمن مباحث مربوط به ریاضت نفس و گرسنگی کشیدن و اندک خوردن و اکتفا کردن به حدّ ضرورت و پرهیز از خوردن مال حرام، مطرح می‌شود. «صوفیه، بسیاری از آداب و سنن خوردن را که در متن دین نبوده، به تدریج وارد مبانی سلوک خود کرده‌اند.» ابن القیسرانی (۴۴۸-۵۱۱) در کتاب صفوه التصوف، کوشیده است برای تمام آداب و رسوم صوفیه در عصر خود سندی در سیرهٔ رسول، آن هم بر اساس روایاتی که در صحیح بخاری و صحیح مسلم وجود دارد، نقل کند.

۲-۱-۲- نان خوردن

نان یکی از عادات مهم غذایی صوفیه است. تأکید بر این مسئله از آن روست که در خیلی از مواقع، مطلق نان، غذایی کافی برای عارف به شمار می‌آمده است. از داستان‌هایی که دربارهٔ غذا خوردن زاهدان و صوفیان قدیم است، برمی‌آید که غذای ایشان، بسیار ساده بوده است؛ چند لقمه، نان خالی (بی نان‌خورش) یا چند دانه خرما و مانند آن. همان‌گونه که امام محمد غزالی دربارهٔ آداب طعام خوردن می‌گوید: «نبایست منتظر نان‌خورش ایستاد و به همان نان می‌باید اکتفا نمود» (غزالی، ۱۳۸۴ ج ۱: ۲۸۴).

مولانا در مثنوی در خصوص نان خوردن می‌گوید:

لقمه‌ای را کو ستون این تن است دفع تیغ جوع، نان چون جوشن است
(مثنوی، ۲۱۷۰/۶)

نان در بین خوراکی‌ها، پربسامدترین واژه در آثار مولانا است و به معنای مطلق غذا و طعام و نمادی از مادیات و ابراز احتیاج به کار رفته است؛ مولانا سراسر دنیا را به نیم لقمه تعبیر می‌کند، البته تشبیه دنیا به لقمه در ادبیات صوفیه رایج است، از جمله: «شبلی گفت: اگر دنیا به تمامی یک لقمه در دهان کودکی باشد، دلم به حال این کودک می‌سوزد. نیز گفت: اگر همهٔ دنیا یک لقمه می‌بود، آن را می‌بلعیدم تا مردمان را بی‌واسطه با خدا رها کنم» (ابونصر سرآج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۴۴-۱۴۱) در جایی دیگر گوید: «بار خدایا، دنیا و آخرت در کار من کن تا از دنیا لقمه‌ای سازم و در دهان سگی نهم و از آخرت لقمه سازم و در دهان جهودی نهم. هر دو حجاب‌اند از مقصود» (عطار، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۵). «در نظرگاه مولانا، غذاهای جسمانی، مایهٔ تعمیر و استحکام تن‌اند و تن به منزلهٔ زندانی است برای روح، هر قدر بر غذاهای جسمانی بیفزاییم، دیوارهٔ زندان روح را استحکام بخشیده‌ایم. در برابر، شراب به منزلهٔ بارانی است که باغ روح را سرسبز و شاداب می‌کند» (شفیعی، ۱۳۸۷: ۲۱۶).

نان که سد و مانع این آب بود دست از آن نان می‌باید شست زود
خویش را موزون و چست و سخته کن ز آب دیده، نان خود را پخته کن
(مثنوی، ۲۳۴۵/۶-۲۳۴۶)

۲-۱-۳- حرمت نان و نمک

نان در دوران باستان، تقدیس می‌شد و باور بر این بود که ایزد هدیش، نمادِ خانمان و منزلگاه و خانه، شیوهٔ پخت آن را به حکم خداوند به مشی و مشیانه (آدم و حوای ایرانی) آموخت. نان همچنان که طبق احادیث، دارای حرمت فراوان است، میان ایرانیان نیز با احترام فراوان از آن یاد شده و در تعبیرات، کنایات، تشبیهات و امثال بسیار به کار رفته است. «سنت است نان را گرامی داشتن - که قوام آدمی به وی است - و مهین، اکرام وی آن است که اندر انتظار نان‌خورش، نداشتن، بلکه اندر انتظار نماز نداشتن؛ که چون نان به حاضر آمد، پیش‌تر نان خورند، آنگاه نماز کنند» (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۸۵) شیوهٔ خوردن آن نیز ادب و حرمتی دارد «از میان نان نخورد، بلکه از کناره درگیرد و گرد درمی‌آید؛ و نان به کارد پاره نکند و کاسه و چیزی که خوردنی نباشد، بر نان نهد و دست به نان پاک نکند» (همان: ۲۸۶). ادای نام خداوند، پیش از خوردن و شکر او پس از سیر شدن که هنوز در میان بسیاری از مؤمنان رواج دارد، از این باور ریشه گرفته است که غذا به منزلهٔ نعمتی از سوی خداوند است. بر اثر همین اندیشه، نان حرمت ویژه‌ای داشته است و برداشتن آن از میانهٔ راه، اگر بر زمین ریخته باشد، جزو رفتارهای همیشگی ایرانیان بوده که مولانا نیز به آن اشاره کرده است:

چو نان پخته ز تاب تو، سرخ رو بودم چو نان ریزه کنونم ز خاک ره برچین
(کلیات شمس، ۲۲۰۰/۴)

«نان و نمک» و «نمک‌گیر» شدن، نشانه‌های واژگانی هستند که به تعهد و زیر دین رفتن، اشاره می‌کند. در فرهنگ ایران، قداست نان و نمک در حدّی بوده است که اگر کسی حتی یک بار از دست کسی نان خورده باشد و مهمان او شده باشد، به حرمت همان نان و نمک، هیچ‌گاه به او خیانت نمی‌کند، بلکه در پی جبران نیز برمی‌آید. مولانا در ابیات زیر ضمن اشاره به محبت خود نسبت به شمس تبریزی، به رسم سوگند خوردن به نان و نمک، اشاره کرده است.

ز سوی تبریز آن آفتاب درتابد
ای صبا به خدا و به حق نان و نمک

شوند زنده ذرایر مثال نفخه صور
که هر سحر من و تو گشته‌ایم از او مسرور
(همان، ۱۸۵۶۴/۳)

همچنین مولانا در داستان پادشاه و کنیزک در دفتر اول مثنوی به طور ضمنی به این رسم اشاره کرده است:
نام شهری گفت و زان هم در گذشت
خواجهگان و شهرها را یک به یک
باز گفت از جای و از نان و نمک
(مثنوی، ۱۶۴/۱-۱۶۵)

۲-۱-۴- بخشش و مهمان‌نوازی

مفهوم کلمه مهمان با مفهوم خوردن، درآمیخته است. مهمان، کسی است که باید از وی به بهترین وجه پذیرایی کرد؛ از این-رو، در فضیلت مهمانی دادن، اخبار بسیار آمده است و «حق مهمان گزاردن، مهم است و برای این گفت رسول (ص) کسی که وی مهماندار نیست، در وی خیر نیست» (غزالی، ۱۳۸۴ ج ۱: ۲۹۴) سفره انداختن در فرهنگ ایران پس از اسلام، اهمیت خود را مانند ایران باستان، همچنان حفظ کرد و حتی به سبب احادیث نبوی، اهمیتی فزون مایه تر یافت. سفره در حکم وسیله‌ای بود که خانواده و مهمان و میزبان را به گرد خود جمع می‌کرد. تا آنجا که به مهمانی دادن یا اطعام کردن، «خوان نهادن» (بیهقی، ۱۳۷۵: ۱۷۹) نیز اطلاق شده است.

در داستان عشق صوفی بر سفره تهی، پیداست که سفره را می‌آویخته‌اند و چنانکه یکی از پژوهشگران بر اساس شواهد در متون مختلف بررسی کرده، در ادوار پیشین، بندی به سفره متصل بوده که پس از تعبیه خوراکی‌ها، بند را می‌بستند تا مانع ریخته شدن محتویات آن شود (اکبرزاده، ۱۳۸۹: ۱۲۳) و دیگر اینکه، آن بند به مثابه گیره‌ای بوده است برای آویختن به دیوار:
صوفی‌ای بر میخ، روزی سفره دید
چرخ می‌زد، جامه‌ها را می‌درید
(مثنوی، ۳۰۱۴/۳)

«سفره» معنایی نمادین برای اهل تصوف دارد و بر «خوان» مَرُجَح است که «رسول (ص) چنین کرده است- که سفره از سفر یاد دهد و سفر دنیا از سفر آخرت یاد دهد و نیز به تواضع نزدیک‌تر بود» (غزالی، ۱۳۸۴ ج ۱: ۲۸۴) علت نزدیکی سفره به تواضع آن است که جنسی ساده‌تر داشته است در برابر «خوان که طبق بزرگی بوده و آن را از چوب می‌ساخته‌اند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل خوان) و معمولاً خوان در مجالس اشراف رواج داشته است.

سفره نهادن، امری رایج در مدارس و خانقاه‌ها بود. رباطها و خانقاه‌ها در بسیاری موارد در حکم مهمان‌سرای بود که فقرا و مستحقان را نیز غذا می‌داد. بره و مرغ بریان، خوراک جگر، هریسه (نوعی حلیم)، زیره بای زعفران زده و معطر، مغز سر بره با شکر کوفته، لوزینه و حلوی خلیفتی، مویز طایفی، کاک نیکو با کنجد سفید و مغز پسته و گلاب، شلغم و چغندر پخته از جمله خوراکی‌هایی بود که بوسعید ابوالخیر سفره‌ها از آن برای صوفیه می‌نهاد. خواجه حسن مؤدب گفت:
چون این روز نماز دیگر بگزاردیم، شیخ مرا بخواند و گفت: «ای حسن، صوفیان چند تن‌اند؟» گفتم: «صد و بیست کس‌اند، هشتاد مسافر و چهل مقیم.» گفت: «فردا چاشتشان چه خواهی داد؟» گفتم: «آنچه شیخ اشارت کند!» گفت: فردا باید که هر کسی را سر بره تر، پیش نهی و شکر کوفته بسیار بیاری تا بر آن مغز می‌پاشند و هر کسی را رطلی حلوی خلیفتی، به شکر و گلاب پیش نهی و عود و گلاب بسیار بیاری تا ما عود می‌سوزیم و گلاب بر ایشان می‌ریزیم و کرباس‌های گازر شو، بیاری و این سفره در مسجد جامع بنه‌ی تا آن کسانی که ما را در غیب، غیبت می‌کنند به رأی‌العین ببینند که حق، سبحانه و تعالی، عزیزان درگاه عزت را از پرده غیب، چه می‌خوراند» (محمد بن منور، ۱۳۸۹ ج ۱: ۶۹).

سفره بر صحرا نهادن نیز یکی دیگر از رسوم صوفیه بوده است. ابن طاهر مقدسی (۴۴۸-۵۰۷) در کتاب صفوه التصوف تحت عنوان باب السنه فی اتخاذهم الدعوه فی الصحاری سعی کرده است؛ چنین رسمی را به پیامبر (ص) نسبت بدهد. (۱۳۸۵ ق: ۹۲) بوسعید چنین رسمی را انجام می‌داده است: «خواجه علی خباز، سفره بر صحرا نهاد و چون از سفره، فارغ شدند، شیخ به سوی میهنه آمد» (محمد بن منور، ۱۳۸۹ ج ۱: ۱۶۸).

از حقوق نخستین مهمان بر میزبان، آوردن طعام حلال بر سر سفره بود. ضمن آنکه غذا در ظرف حلال نیز آورده شود (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۵۴-۱۵۶) در باب آداب مهمان‌داری و احترام وی، سخنان بسیاری نقل شده است. یکی از موارد مهم آن بود که مهمان، چون به خانه پا گذاشت، به پیشوازش بیایند و تقرب و احترامش کند (عنصرالمعالی، ۱۳۸۵: ۷۱) و در سخنان ابوالحسن

خرقانی آمده است که: «تان به نیتِ مهمان پای [پاید] و دیگ به نیتِ مهمان بر نهید و جامه به نیتِ درویشان دوزید که چون مهمان رسد، نصیبِ خویش خورد و شما طفیلی باشی [باشید]. روز قیامت شما را بدان حساب نکنند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۲۶۲). مولانا نیز در طی داستانی، مهمان‌داری حضرت رسول (ص) را همراه با جزئیات کامل شرح می‌دهد (مثنوی ۷/۲۴/۵) مهمان کافر از نان و آش و شیر هر هفت باز خانه پیامبر (ص) می‌خورد و می‌آشامد و بی‌هیچ مبالاتی، شب را به خانه پیامبر (ع) می‌ماند و جای خود، حدث می‌کند؛ اما بر اثر مهمان‌نوازی حضرت (ص)، در فردای مهمانی به اسلام، ایمان می‌آورد و از آن پس به اندک غذا، سیر می‌شود. مولانا از آن پس به مهمانی وجودِ مبارک حضرت رسول (ع) و بهره گرفتن از معرفتِ او اشاره می‌کند و در اینجا خوان معنوی و مهمانی حقیقی پیدا می‌شود:

گشت مؤمن، گفت او را مصطفی	که امشبان هم باش تو مهمان ما
گفت: والله تا ابد ضیفِ تو	هر کجا باشم، به هر جا که روم
زنده کرده و معتق و دربان تو	این جهان و آن جهان بر خوان تو
هر که بگزیند جز این بگزیده خوان	عاقبت درّ گلویش استخوان
هر که سوی خوان غیر تو رود	دیو با او دان که هم کاسه شود

(مثنوی، ۵/۲۶۳-۲۶۷)

در حکایت آن مهمان نیز که زن صاحب‌خانه از آمدنش، احساس نارضایتی می‌کند و مهمان، دلخورانه از خانه بیرون می‌رود (مثنوی ۵/۳۶۴/۷) این معنی نهفته است. مولانا، ورود اندیشه‌ها به خاطر انسان را به مهمان، مانده می‌کند: «نمی‌بینی که چون طفلک را قدک او کوچک است، اندیشه او نیز که مهمان است، لایق قالب اوست، غیر شیر و دایه نمی‌داند و چون بزرگ‌تر شد مهمان، اندیشه‌ها افزون شوند، از عقل و ادراک و تمیز و غیره، خانه بزرگ‌تر گردد و چون مهمانان عشق آیند در خانه ننگد و خانه را ویران کند» (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۵۸)؛ بنابراین، وی وجود انسان را تمثیل به مهمان‌خانه‌ای می‌کند که این افکار و احوال به آنجا می‌آید:

مست مهمانخانه این تن ای جوان	هر صباچی ضیفِ نو آید دوان
هین مگو کین ماند اندر گردنم	که هم اکنون باز پرد در عدم
هرچه آید از جهان غیب وش	در دلت ضیف است او را دار خوش

(مثنوی، ۵/۳۶۴۴-۳۶۴۷)

افزون بر این، در احکام اسلامی، برای کفّاره گناهان و حتی شکر نعمتهایی که حاصل شده، اطعام دادن، یکی از نکات مورد تأکید است، مثل طعام دادن ده فقیر به سبب سوگند نا به جا «کفّاره آن سوگند و سترنده لایمه از سوگندخواره، طعام دادن ده درویش است از آن طعام متوسط که اهل خویش را می‌دهید» (مانده ۸۹) و یا دادن غذا به شصت نفر در صورت خوردن روزه به عمد. مولانا نیز در جاهای مختلف به این سنت اشاره کرده است، از جمله اینکه می‌گوید: به پاس رهایی از دستِ حسود، شکر حق به جای آور و مردم را اطعام کن:

بلکه شکر حق کن و نان بخش کن	که نگشتی در جوال او کهن
از جوالش زود بیرون آمدی	تا بجویی یار صدق سرمدی

(مثنوی، ۵/۱۵۱۶-۱۵۱۷)

۲-۱-۵- عرس

از دیرباز خوراک، جزو ضروری آیین‌ها بوده است، حتی بر سر مزار مردگان نیز خوراک، گذاشته می‌شد «به باور اینکه روح مردگان نیز به خوراک نیاز دارد. موادی چون حلوا که برای مردگان در دوره اسلامی داریم، به این بن زرتشتی ریشه می‌رساند» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۵۶۶). یکی از مراسم‌هایی که به شیوه مفصل در بین صوفیه رواج داشته، «عُرس» است. عرس، واژه‌ای عربی به معنای نکاح یا طعامی است که در سور و ضیافت زفاف، داده می‌شود. علت این نامگذاری این است که صوفیه بر این باورند که وقتی کسی می‌میرد و روح او از عالم خاکی جدا می‌شود، به معشوق می‌پیوندد. «در فرهنگ‌های متأخر مثل آندراج، عرس را به معنی مراسمی که در سالگرد وفات بزرگان بر سر خاکشان می‌گیرند، آورده‌اند؛ ولی در عُرف صوفیه هر نوع مراسم ولیمه و طعام بر سر خاک مرده است و مفهوم گذشتن سال در آن نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ج ۲: ۶۳۰).

مراسم عرس، ظاهراً شامل عبادت کردن، قرآن خواندن و ذکر، قوالی کردن و وجد و سماع و سرانجام غریبان (فقیران) را اطعام کردن است. این مراسم از یک روز تا سه روز و شاید بیشتر به درازا می‌کشد. ابن طاهر مقدسی (۴۴۸-۵۱۱) در باب «السنه فی اتّخاذ هم الطعام عند موت الرجل منهم یسمونه العرس» آن را جزو سنت‌های صحابه و رسول می‌شمارد و در این باره سند می‌آورد

(۱۳۸۵: ۹۲)؛ اما ابن جوزی (درگذشته ۵۹۷) درست یک سده پس از او چنین مراسمی را نقد می‌کند: «شیطان صوفیان را از راه دیگر هم فریفته که مراسم مرگ را عرس (جشن) می‌نامند و می‌زنند و می‌رقصند و می‌خوانند و می‌گویند: «شادی می‌کنیم که به وصال پروردگارش رسیده» که از سه راه، شیطان امر را در این سخن بر ایشان مشتبه ساخته است: اولاً در سنت اسلامی بر عهده دیگران است که غذا حاضر کند و به خانه صاحب مرده ببرند؛ زیرا او مشغول عزاداری است. در حالی که صوفیان هنگام عزاداری دیگران را اطعام می‌نمایند» (۱۳۸۹: ۲۲۳).

با وجود این، صوفیه هدف اصلی از این مراسم را تجدید تعالیم دینی و تجلیل از خدمات والای عارفان و زنده نگه داشتن مکتب و مشرب آن‌ها دانسته‌اند. «همچنان که شب پس از تدفین برهان‌الدین محقق ترمذی و صلاح‌الدین زرکوب را، عرس گرفتند» (افلاکی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۸).

شاید کسی به قدر مولانا در کلام و اندیشه‌اش «مرگ ستایی» نکرده باشد، چه مرگ پیش از مرگ (مرگ ارادی-تبدیلی) و چه مرگ طبیعی. مولانا مرگ را به منزله «رجعت» در نظر می‌گیرد؛ بازگشتی که منجر به دیدار می‌شود. از این رو، وی سخت مشتاق آمدنش است. او در مرگ یاران نیز اندوهی به خود راه نمی‌دهد و همه را خندان تشییع می‌کند: «مرگ یاران خود را با کمال بهجت و سرور، پذیره رفت و جنازه آن‌ها را با گروه نوازندگان و رقص سماع بدرقه نمود» (افلاکی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۲۱). مرگ جسمانی، مرحله‌ای از تکامل حیات انسانی است. زنجیره تکاملی دیگر موجودات نیز به این صورت تداوم می‌یابد. در آخرین روزهای عمر مولانا، وقتی که یاران در عیادت از او طلب صحت کلی و شفا می‌کنند، مولانا پاسخ می‌دهد که: «بعد از این شفاک الله شما را باد. همانا که در میان عاشق و معشوق، پیراهنی از شعر بیش نمانده است؛ نمی‌خواهید که بیرون کشند و نور به نور پیوندند؟» (همان: 581) در مرگ روحانی نیز نوعی تکامل نهفته است: «بمیرید پیش از آنکه بمیرید، چیزی نیست جز، چشم‌پوشی از کسی یا کسانی. در چنین مردنی است که آدمی از حرص و شهوت و دیگر عوامل آزاردهنده رهایی می‌یابد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۴۵) در واقع، عاشق، هیچ هراسی از مرگ ندارد و مرگ در نظر او چون عروسی رخ می‌نماید. مولانا در مثنوی در اهمیت پیر و مرشد و راهنما، یافتن پیر و مرشد را به جشن و سور، همانند کرده است و خطاب به یاران خود می‌گوید: هرگز بدون راهنما، راه عرفان را طی نکنید و دست در دامن پیر روشن ضمیری همچون شمس تبریزی بزنید و از او راهنمایی بخواهید.

اندر این وادی مرو بی این دلیل	لا أحب الأفلین گو چون خلیل
رو ز سایه آفتابی را بیاب	دامن شه شمس تبریزی بتاب
ره ندانی جانب این سور و عرس	از ضیاءالحق حسام‌الدین پی‌رس

(مثنوی، ۱۵۱۶/۵-۱۵۱۷)

پس از فوت مولانا نیز «خوش عرسی» بر پا نمودند و «تا چهل روز مولانا، سلطان و امرا سوار نگشتند و چند روز علی التوالی جمیع امرا و فقرا علی حده عرس‌ها می‌دادند» (افلاکی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۹۵).

۲-۱-۶- زله خواری

توانگرانی که به مسلک تصوف، گرایان بودند و به مشایخ ارادت داشتند، گاه صوفیه را به مهمانی خویش می‌بردند و از آن‌ها پذیرایی می‌کردند. درویشان مهمان پس از صرف غذا، مقداری از طعام را برای خود و یا یاران خویش همراه می‌بردند که «زله» نام می‌گرفت. زله چیزی بود که مهمان به همراه خویش، از خوان و مجلس مهمانی با خویش می‌برد. زله خواری و یا زله بندی در آغاز امر، رسم ناخوشایند و یا ناپسندی نبوده است. چنانکه شیخ ابوسعید ابوالخیر نیز به برخی از مریدان خود، زله می‌داده است: «شیخ بوسعید را قاعده‌ای بودی که چون دعوتی بودی، کاسه‌ای خوردنی و یکی قلیه و شیرینی که پیش او بودی به من دادی و کاسه‌ای خوردنی و یکی قلیه و شیرینی از مطبخ از جهت زله من روان بودی.» وی اصل زله را به اقدام حضرت رسول (ص) نسبت می‌دهد و آن را ویژه خانه دوستان می‌داند و نه غیر: «اصل زله از آنجاست که مصطفی صلعم ما را زله از آنجا آورد از نزدیک دوست، اکنون زله از خانه دوستان باید کرد، نه از خانه بیگانگان.» (محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۶۱) به تدریج چنین رسمی، کاری نامطلوب و به دور از مناعت طبع و همت صوفی دانسته می‌شود. هجویری می‌نویسد:

چون صاحب دعوت محرم باشد، روا بود که متأهلی زله ای برگیرد و اگر نامحرم بود به خانه وی رفتن روا نبود؛ اما به همه وقت، زله ناکردن اولی تر باشد که سهل بن عبدالله- رضی الله عنه- گوید الزله ذله، زله ذلت بود» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۱۴) و عنصرالمعالی فرزندش را سفارش می‌کند که به وقت خروج از مهمانی «چاکر خویش را زله مده که گفته‌اند که الزله زله (هجویری، ۱۳۸۵: ۷۶)

غزالی از جنبه شرعی آن می‌گوید که:

روا نبود مهمانان را که زله برگیرند؛ چنانکه عادت گروهی از صوفیان است؛ مگر که میزبان صریح بگوید که چنین کند، نه به سبب شرم از ایشان یا دانند از دل وی که راضی است، آنگاه روا بود به شرط آنکه بر هم کاسه ظلم نکند. اگر زیادتی برگیرد، حرام

باشد و اگر میزبان کاره باشد، حرام بود و فرق نبود، میان آن و میان دزدی و هرچه هم کاسه دست بردار به شرم نه به دلخوشی، خوردن آن نیز حرام بود (غزالی، ۱۳۸۴، ج: ۱، ۳۹۸).

«زله» کم‌کاربردترین واژه در آثار مولانا است. شاید در تمام مثنوی یک بار بیشتر نیامده است که آن نیز بار معنایی منفی دارد. کاربرد کلمه زله در زبان عربی به معنای پس خورده و طعمی باشد که مردم فرومایه از جایی بردارند و ببرند و به این معنی با لفظ گذاشتن و داشتن و بستن و ربودن، مستعمل است (لغت‌نامه دهخدا: ذیل زله). گویا منظور مولانا، بیشتر به این وجه معنایی بوده، به ویژه که آن را با فعل «برداشتن» به کار برده است. وی زله خواری را ناپسند و کار گدایان دانسته است. این بیت در میانه قصه‌ای آمده است که قوم عیسی در برابر نعمت‌های فراوان خداوند، سر به کفران نعمت برداشته‌اند.

باز گستاخان ادب بگذاشتند
 لابه کرده عیسی ایشان را که این
 چون گدایان زله‌ها برداشتند
 کفر باشد پیش خوان مهتری
 دایم است و کم نگردد از زمین
 (مثنوی، ۳۶۴۴/۵-۳۶۴۷)

۳. نتیجه‌گیری

خوردن برای آدمی، فراتر از انگیزه‌های غریزی و بیولوژیکی است و بیشتر از خوردن غذای صرف، معنادار است. نوع غذا، شیوه کسب آن، چند باره خواری، مکان و زمان صرف غذا، میزان خوردن، ارزش‌ها و هنجارهای مربوط به خوردن، همراه خوری و تنهاخوری، بخشش و مهمان‌نوازی و جز آن، سبب ایجاد فرهنگ و آداب و رسوم خوردن شده است که از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از قومی به قوم دیگر تفاوت دارد.

آداب خوردن، همواره مورد توجه ایرانیان به ویژه صوفیه در طول سده‌های متمادی بوده است. در دوره ایران باستان، دین زردشت، آداب خوردن را تحت الشعاع قرار داده بود و در دوره اسلامی، تأکید بر چه خوردن، چگونه خوردن و میزان خوردن بیشتر و گسترده‌تر شد.

اگرچه بسیاری از آداب به سبب شباهت با آداب اسلامی و یا به سبب عدم برخورد آیین اسلام، با تغییرات اندکی ادامه حیات یافت، اما ذهنیت تاریخی نسبت به پیشینه آن از میان رفت و همگی به مثابه آداب اسلامی، دانسته شد. با نگاهی به ایران سده هفتم، روشن می‌شود که روح اسلامی، تقریباً اکثر حوزه‌های حیات فرهنگی-اجتماعی ایران را در بر گرفته بود که آداب و سنن خوردن یکی از این حوزه‌ها بود.

ارتباط مولانا با طبقات عامه که وی در مجالس وعظ و تذکیر یا در بین مریدان خاص و مسافران و مقیمان خانقاه‌های قونیه و دمشق با آن‌ها حشر و نشر یافته است، تأثیر شگرفی بر طرح آداب و سنن خوردن در آثار مولانا، گذاشته است. تمامی فرایند تولید مواد اولیه تا مرحله پختن و خوردن غذا، همچنین از وسایل پخت و پز تا مرحله تناول غذا، شیوه خوردن غذا، مزه‌ها و علائق آدمی به غذاهای مختلف، همه و همه در آثار مولانا بازتاب یافته است.

منابع

۱. قرآن کریم. (۱۳۸۴). ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات دوستان.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۸۹). تلبیس ابلیس. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. ابونصر سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آبن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
۴. اسماعیل پور. ابوالقاسم (۱۳۸۱). «خوراک و نظام‌های اساطیری ایران در کتاب خوراک و فرهنگ». تهران: مهرنامک. صص ۵۵۶-۵۵۷.
۵. افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۸۲). مناقب العارفین. به کوشش تحسین یازجی. ج ۲. تهران: دنیای کتاب.
۶. اکبرزاده، هادی (تابستان ۱۳۸۹). «درنگی بر معنی سر سفره در مصرع چون سر سفره رخ او توی توی». پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی. س دوم. ش ۶ صص ۱۱۹-۱۳۳.
۷. امینی، اسماعیل (تابستان ۱۳۸۳). «رزق در مثنوی». مجله شعر. ش ۳۷. صص ۴۲-۸۳.
۸. آریز پور، یحیی (۱۳۸۲). از نیما تا روزگار ما. چ چهارم. تهران: زوار.
۹. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۴۵). اورادالاحباب و فصوص الآداب. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. بیهقی، محمد بن حسین (۱۳۷۵). تاریخ بیهقی. تصحیح علی‌اکبر فیاض. با مقدمه محمدجعفر یاحقی. چاپ سوم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

۱۱. پورجوادی، نصرالله (تابستان ۱۳۸۹). «پرهیز از گوشت‌خواری». نامه فرهنگستان. ش ۴۲. ص ۳۷-۶۲.
۱۲. حاجی‌زاده میمندی. مسعود (۱۳۸۴). الگوی پژوهش در فرهنگ‌عامه. یزد: اداره فرهنگ و ارشاد یزد با همکاری انتشارات علم نوین.
۱۳. داد، سیما (۱۳۸۲). فرهنگ اصطلاحات ادبی. تهران: مروارید.
۱۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۵. ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۲). زبان و ادبیات عامه ایران. تهران: سمت.
۱۶. ریپکا، یان (۱۳۸۰). تاریخ ادبیات در ایران از آغاز تا امروز. ترجمه یعقوب آژند. تهران: امیرکبیر.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). سرّ نی. ج ۱. تهران: علمی.
۱۸. _____ (۱۳۸۹). بحر در کوزه. تهران: علمی.
۱۹. _____ (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
۲۰. شفیعی کدکنی. محمدرضا (۱۳۸۴). تازیانه‌های سلوک. تهران: آگه.
۲۱. _____ (۱۳۸۷). غزلیات شمس تبریز. تهران: سخن.
۲۲. شبیل، آن ماری (۱۳۶۷) شکوه شمس؛ سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی. ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. صرفی، محمدرضا (۱۳۸۳). «بازتاب باورهای خرافی در مثنوی»، دانشکده ادبیات شهید باهنر کرمان، شماره ۱۵، ص ۴.
۲۴. عطار، محمد بن ابراهیم (بی‌تا). تذکره الاولیا. تصحیح رینولد آئین نیکلسون. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.
۲۵. غزالی، احمد (۱۳۸۴). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. _____ (۱۳۹۰ ب). شرح مثنوی شریف. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۹۰ الف). احادیث و قصص مثنوی. به کوشش حسین داودی. تهران: امیرکبیر.
۲۸. فضیلت، فریدون (۱۳۸۴). کتاب سوم دینکرد. تهران: مهرآیین.
۲۹. کریستن سن، آرتور (۱۳۳۰). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه غلامرضا رشید یاسمی. تهران: ابن‌سینا.
۳۰. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۰). مولانا جلال‌الدین، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: علمی فرهنگی.
۳۱. مباشری، محبوبه (۱۳۸۹). فرهنگ اجتماعی عصر مولانا. تهران: سروش.
۳۲. _____ (۱۳۸۹). فرهنگ عامه در مثنوی. تهران: وزارت ارشاد.
۳۳. محجوب، محمدجعفر (۱۳۸۶). ادبیات عامیانه ایران (مجموعه مقالات به کوشش دکتر حسن ذوالفقاری). ج اول. تهران: چشمه
۳۴. محمد بن منور میهنی (۱۳۸۹). اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
۳۵. موسوی، مصطفی (زمستان ۱۳۸۷). «رزق در آرا متکلمان اسلامی و بازتاب آن در ادب فارسی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تهران. ش ۱۸۸. ص ۱۱۱-۱۳۳.
۳۶. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۱). مثنوی معنوی. رینولد آئین نیکلسون. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۷. میهن‌دوست، محسن (۱۳۸۰). پژوهش عمومی فرهنگ‌عامه. تهران: توس.
۳۸. نظری، حمیدرضا و موسوی (۱۳۸۲). کمال. «فرهنگ عامیانه در گذر اندیشه‌ها». تهران: آبرخ.
۳۹. نوابی، ماهیار (زمستان ۱۳۳۷). «اندرز انوشه روان آذر بد مارسپندان». مجله دانشکده ادبیات تبریز. سال یازدهم. ش ۵۱.
۴۰. ونیدیداد (۱۳۶۱). ترجمه محمدعلی حسنی داعی الاسلام. تهران: دانش.
۴۱. هجوییری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف‌المحجوب. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.
۴۲. یغمایی، اقبال (بی‌تا). دانای بزرگمهر. تهران: فردین.

Rumi's culture regarding eating habits and traditions based on Sharif Masnavi

Farajullah Nakaii Sarv¹, Hadi Heydarinia^{2*}, Azizullah Tavakoli Kafiabad³

1- PhD student in Persian language and literature, Yazd branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran.

2- Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran.

3- Assistant Professor of Persian Language and Literature, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran.

Abstract

Public culture, with its many elements, is inextricably intertwined with human life and public culture. Great poets and writers, in various forms, consciously and unconsciously, use elements of popular culture to create images or convey their thoughts and goals to readers. In this research, with an analytical-descriptive method and by referring to the theoretical sources of research, an attempt has been made to analyze some of the popular beliefs of the spiritual Masnavi book regarding eating etiquette based on sources and references. One of the topics of public culture that Rumi has mentioned in Masnavi is discussions about etiquette and eating traditions. The research realm of "eating" includes a wide range of topics: jurisprudential and theological eating, social and cultural patterns of eating habits, table etiquette, stories and allegories of eating, beliefs and taboos related to mystical foods and thoughts and beliefs. As eating. "Eating" is one of the most widely used words in Rumi's works to show all material and spiritual realms, and other words from his family have helped the poet to reflect these meanings. Daily activities and needs for each person, especially seekers.

Keywords: Etiquette and eating, mystics, culture, public, spiritual Masnavi, Rumi.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی