

بی حرف رویدن کلام

(بررسی اسباب و انواع خاموشی از دیدگاه مولوی)

غلامحسین غلامحسین زاده* - قربان ولیی محمدآبادی**

چکیده

یکی از اصول اساسی و مهم عرفان، پنهان کردن راز یار و دم فرو بستن از بیان اسرار شهود و دیدار است و عجیب آنکه حرارت و شور این دیدار آنقدر قوی است که زبان عارف را بی اختیار به جنبش در می آورد و از زبان او راز می گوید. این حالت فقط وقتی پدید می آید که عارف کاملاً خود را مخلوع الاراده کرده باشد و نه تنها زبان که حتی درون خود را هم خاموش کرده باشد. این خاموشی سه مرحله دارد: مرحله نخست وقتی است که زبان سالک خاموش می شود؛ ولی ضمیر گویاست، مرحله دوم وقتی است که ضمیر هم خاموش می شود، و مرحله سوم آن است که پس از خاموشی ارادی زبان و ضمیر، زبان عارف بی اختیار او، و در عین خاموشی ضمیر او، به سخن در می آید و بدون خواست و اراده او سخن می گوید، تا جایی که خود عارف نیز متحیرانه به سخن در می آید و می پرسد

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

«آنکه گوید از لب من راز کیست؟ / بشنوید این صاحب آواز کیست؟» در این مقاله چگونگی این موضوع متناقض نما در عرفان و بخصوص در دیدگاه و اندیشه مولوی بررسی و تبیین شده و سرانجام نشان داده شده است که مولوی از کسانی است که ضمیرشان خاموش؛ ولی زبانشان گویاست.

واژه‌های کلیدی

خاموشی، سکوت، عرفان اسلامی، مولوی.

مقدمه

سلوک عرفانی مبتنی بر مجموعه اعمالی است که غایت آن، معرفت حق است؛ اما این معرفت جز از طریق فرونهادن «من» و اضمحلال و فروپاشی آن در ذات خداوند، ممکن نمی‌شود. عارفان این ذهول نفس را «فنا» می‌نامند و بر این اعتقادند که تنها در صورت فنای عبد در ذات حق، «معرفت حق» می‌تواند پدیدار شود؛ زیرا تنها خداست که خود را می‌شناسد:

پس قیامت شو قیامت را ببین دیدن هرچیز را شرط است این
تا نگردی او ندانی اش تمام خواه آن انوار باشد یا ظلام
(مولوی، مثنوی: ۷/۶-۷۵۶)

از سوی دیگر، سلوک عرفانی مراحل مختلفی دارد که برخی از آنها از مبادی و فروع و بعضی دیگر از مقوله «اصول» به شمار می‌روند و عارفان بزرگ «خاموشی» را از مبانی و اصول سلوک عرفانی دانسته‌اند (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۲۵۶؛ قشیری، ۱۳۷۹: ۲۸۱، نجم رازی، ۱۳۷۹: ۲۸۱؛ غزالی، ۱۳۸۰، ۶۵/۲)

مولوی نیز از همین گروه است و خاموشی را از اصول برمی‌شمارد و می‌گوید:

در خاموشی چرا شوی گُند و ملول خو کن به خموشی که اصول است اصول
(کلیات شمس، ۸/ غزل ۱۸۵)

در سایر متون عرفانی نیز اگرچه بر ضرورت خاموشی تأکید فراوان شده است؛ در خصوص انواع و اسباب آن مطلب و نوشته چندانی به چشم نمی‌خورد؛ فقط «ابوالقاسم قشیری» در رساله خود خاموشی را به دو نوع تقسیم کرده است: «خاموشی بر دو قسمت بود: خاموشی ظاهر و خاموشی ضمیر» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۸۳)

نگارندگان این مقاله درصدد هستند با مراجعه به متون مختلف عرفانی به بررسی و تبیین این موضوع پردازند و به این سؤال پاسخ دهند که چرا عرفا بر خاموشی تأکید کرده‌اند؟ و چرا با وجود تأکید بر خاموشی، خود به سخن گفتن پرداخته‌اند و بعضاً هم مانند مولوی سخنان بسیار به یادگار گذاشته‌اند؟ و این تناقض ظاهری را چگونه می‌توان توضیح داد؟ برای این منظور در آغاز باید نسبت خاموشی و گویایی را در زبان و ضمیر مشخص کنیم. به نظر می‌رسد، در یک بررسی مقایسه‌ای ممکن است چهار حالت پدید آید:

ضمیر	زبان
گویا	گویا
گویا	خاموش
خاموش	خاموش
خاموش	گویا

حالت اول که زبان و ضمیر هر دو گویا هستند، وضعیت معمولی است و از مقوله بحث عرفان و خاموشی خارج است. باقی ماند سه حالت دیگر: اول، وقتی که سالک از سخن گفتن دم فرو می‌بندد؛ ولی هنوز ضمیر او گویاست. دوم، وقتی که سالک موفق می‌شود، ضمیر خود را هم خاموش کند و به مقام فنا دست بیابد؛ و سوم، مرحله‌ای است که سالک در وجود محبوب غرق می‌شود، و زبانش بدون اراده و اختیار وی به بیان اسرار می‌پردازد. حال مقصود ما در این مقاله آن است که می‌خواهیم این حالات را براساس اندیشه مولانا بسنجیم و توضیح دهیم.

انواع خاموشی از دیدگاه مولوی

۱- زبان خاموش، ضمیر گویا: در این حالت، آدمی ساکت است و بظاهر سخن نمی‌گوید، اما ذهن و ضمیر او گویاست و «گفتگوی درونی» یا «حدیث نفس» همچنان

جریان دارد. این حدیث نفس یا به تعبیر مولوی «آواز درونی» مانع کشف راز و رسیدن به حقیقت هستی است:

از درون خویش این آوازه‌ها منع کن تا کشف گردد رازها
(مولوی، ۷۵۳/۲)

فایده این نوع خاموشی که خاموشی زبان است، آن است که سبب می‌شود، آدمی از آفات سخن گفتن در امان بماند و از گناهان زبان رهایی یابد. همچنان که در متون اخلاقی با استناد به روایات فراوان در باب آفات زبان، بر اهمیت سکوت تأکید شده است (غزالی، ۱۳۸۰، ۲/۱۰۵-۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ۵/۲۶۲-۲۷۳). در مثنوی ایبات فراوانی وجود دارد که ناظر بر آفات زبان است که در این جا فقط به ذکر چند نمونه از آنها اکتفا می‌شود:

این زبان چون سنگ و هم آتش وش است و آنچه بجهد از زبان چون آتش است
(مولوی، ۱۵۹۳/۱)

عالمی را یک سخن ویران کند روبه‌بان مرده را شیران کند
(همان، ۱۵۹۷/۱)

ای زبان هم آتش و هم خرمنی چند این آتش در این خرمن زنی
(همان، ۱۷۰۰/۱)

این سخن در سینه دخل مغزهاست در خموشی مغز جان را صد نواست
چون بیامد در زبان شد خرج مغز خرج کم کن تا بماند مغز نغز
(همان، ۱۱۷۶/۵-۱۱۷۵)

این نوع از خاموشی به رغم اهمیت و ضرورت آن، از آنجا که مربوط به ظاهر است و در واقع راهی به باطن نمی‌برد، زمینه‌ساز سلوک عرفانی است و مقدمه‌ای است، برای رسیدن به خاموشی ضمیر. به عبارت دیگر، خاموش بودن زبان، سالک را از منازعات بیرونی، که غالباً نتیجه آفات زبان است، می‌رهاند و زمینه خلوت و عزلت را فراهم می‌کند. به بیان دیگر سخن گفتن یا به قول مولوی «گفتگوی ظاهر»، مانند غباری است که بر دیده

باطن سالک می‌نشیند و قدرت تشخیص و توان سلوک را از او وامی‌ستاند:

گفتگوی ظاهر آمد چون غبار مدتی خاموش خوکن هوش‌دار
(همان، ۵۷۷/۱)

۲- زبان خاموش، ضمیر خاموش: همان‌طور که اشاره شد، خاموشی ضمیر به معنای قطع حدیث نفس و خاتمه دادن به گفتگوی درونی است. در واقع در سلوک عرفانی، این نوع از خاموشی است که موضوعیت دارد و اساساً مبنای سلوک است و از اصول به شمار می‌رود. از این‌رو، قشیری صمت عالمان را به زبان می‌داند و صمت عارفان را به دل (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۸۳).

سلوک عرفانی به تعبیر سنایی غزنوی، همین رسیدن به خاموشی ضمیر است:

رفتن از منزل سخن‌کوشان برنشستن به صدر خاموشان
(سنایی، ۱۳۸۲: ۳۲)

هدف بسیاری از مراحل و روشهای سلوک عرفانی از قبیل ذکر، خلوت، نفی خواطر، مراقبه و... رسیدن به خاموشی ضمیر است. عزالدین محمود کاشانی در باب پنجم «مصباح الهدایه» که به بیان خلوت اختصاص دارد در این خصوص می‌گوید: «هرگاه صاحب خلوت بر نفی خواطر و اثبات معنی توحید در دل مواظبت نماید، ماده حدیث نفس بتدریج سوخته و فانی گردد و نفس ساکت شود و مسامع قلب از طنین حدیث او خالی ماند». (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۲)

اساساً یکی از شروط خلوت، مداومت بر نفی خواطر است که عبارت است از نفی کردن هرچه به ذهن خطور کند. بنابراین نتیجه نفی خواطر، همان قطع حدیث نفس و رسیدن به خاموشی ضمیر است. نجم رازی در خصوص وظیفه سالک در خلوت نشینی می‌گوید: «باید که هر خاطر که آید از نیک و بد، جمله به لاله نفی می‌کند» (نجم رازی، ۱۳۷۹: ۲۸۱)

گفتنی است که تحقق کامل این نوع خاموشی بسی دشوار است و باید آن را از عنایات الهی

دانست. گفتنی است که برای بسیاری از اهل سلوک، باید به حال خاموشی قائل شد و نه مقام خاموشی؛ زیرا تنها گاهی و در مدت زمانی اندک، برای آنان این موقعیت حادث می‌شود.

به هر حال این ریاضت بسیار دشوار، برای غالب آدمیان ناممکن می‌نماید؛ زیرا ضمیر آدمی پیوسته در حالت سخن گفتن است و در هر نفسی حدیث نفسی هست. اما به هر روی سالک را گریزی از قطع حدیث نفس نیست؛ چنان که حدیث نفس را نخست جنایت صدیقان دانسته‌اند: «مَنْ حَدَّثَ فِي نَفْسِهِ غَابَ عَنِ مَوْلَاهُ وَ رَدَّهُ اِلَى نَفْسِهِ لِانَّ اَوَّلَ جِنَايَةٍ الصِّدِّيقِينَ حَدِيثُهُمْ اَنْفُسُهُمْ» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۳۰۹)

ابیات فراوانی از مثنوی به این نوع از خاموشی اشاره دارد:

انصتوا را گوش کن خاموش باش
چون زبان حق نگشتی گوش باش
(مولوی، ۳۴۵۶/۲)

مولوی در این بیت سخن گفتن را تنها برای کسانی مجاز می‌داند که «زبان حق» شده‌اند و به دیگران امر می‌کند که «گوش» باشند. این «گوش» بودن، تنها در صورتی ممکن است که ضمیر سخن نگوید تا بتواند بشنود. همین گوش بودن است که سبب استماع کلام الهی می‌شود؛ زیرا «همچنان که نطق عیسی بعد از سکوت مریم پدید آمد، عیسی دل طالب، وقتی به نطق درآید که نخست مریم نفس از حدیث ساکت شود.» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۲)

نطق عیسی از فر مریم بود
نطق آدم پرتوان دم بود
(همان، ۴۵۴۹/۶)

بنابراین ضمیر خاموش، در حالت استماع صدای خداوند است:

هین خمش کن تا بگوید شاه قل
بلبلی مفروش با این جنس گل
(همان، ۱۸۱۵/۶)

گوش آن کس نوشد اسرار جلال
کاو چو سوسن صدزبان افتاد لال
(مولوی، ۲۱/۳)

خמוש باش که تا وحی‌های حق شنوی
که صد هزار حیات است وحی گویا را
(مولوی، کلیات شمس، غزل ۲۳۳)

در این مقام، عارف، سامع و حی دل است که مولوی در توضیح «مژده دادن ابویزید از زادن ابوالحسن خرقانی پیش از سالها و نشان صورت او و سیرت او یک به یک و نوشتن تاریخ‌نویسان آن را جهت رصد» متذکر آن می‌شود و می‌گوید:

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان
(مولوی، ۱۸۵۳/۴-۱۸۵۲)

ابن عربی اشاره به این مقام دارد، آنجا که می‌گوید «هرکه خاموش شد، هم به زبان و هم به دل، سر او را پیدا شد و خدای جلّ جلاله او را تجلی کرد... و حال خاموشی، مقام وحی است» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۱-۱۰)

مولوی بر آن است که اگر آدمی در موقعیت استماع وحی نماند، اساساً جایی برای سخن گفتن نمی‌ماند:

هردل ارسامع بدی وحی نمان حرف و صوتی کی بُدی اندر جهان
(همان، ۲۹۷۹/۴)

از همین روست که عارف از زبان عبور می‌کند و کیفیت مکالمه او با خداوند به نحوی رازآمیز است و بی‌مدد حرف و صوت و گفت صورت می‌گیرد:

حرف و صوت و گفت را بر هم زخم تا که بی‌این هرسه با تو دم زخم
(همان، ۱۷۳۰/۱)

در این مقام، بی‌حرف، کلام در ضمیر عارف می‌روید؛ چنان که مولوی در مناجاتی از خداوند این کیفیت را طلب می‌کند:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام کاندرا بی‌حرف می‌روید کلام
(همان، ۳۰۹۲/۱)

زیرا سخن خداوند از جنس حرف و صوت نیست و به تعبیر سنایی از شدت لطافت و ظرافت در زبان نمی‌گنجد:

سخنش را زبس لطافت و ظرف صدمت صوت نی و زحمت حرف
صفتش را حدود کی سنجد سخنش در حروف کی گنجد
(سنایی، ۱۳۸۲: ۴۶)

نکته بسیار مهم در باب این نوع از خاموشی آن است که برخلاف خاموشی زبان، اختیاری نیست؛ بلکه موهبتی است که بر سالک عارض می‌شود. هرچند در سلوک عرفانی، اعمالی از قبیل ذکر، خلوت و نفی خواطر، زمینه‌ساز آن است؛ اما در نهایت باید آن را از موهبات الهی دانست. زیرا این مقام از مقامات نهایی تصوف است و چنان که «بعضی از مشایخ گفته‌اند: اول تصوف علم است و اوسط او عمل و آخر او موهبت» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۷) بواقع تجلی خداوند بر سالک است که او را حیران می‌کند و «کشفی در آید برصفت نابیوسان، عبارت‌ها گنگ گردد، عبارت و نطق نبود و شواهد ناپدید شود، آنجا نه علم بود و نه حس.» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۸۳) در این حالت، عارف به سبب حیرتی بدیهی خاموش می‌شود:

حیرت آن مرغ است خاموش کند برنهد سر دیگ و پرجوش کند
(مولوی ۳۲۵۰/۵)

در واقع همین حیرت است که روان سالک را از حدیث نفس یا گفتگوی ذهنی که همان فکر کردن است، می‌رهاند:

حیرتی باید که روید فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را
(همان، ۱۱۱۶/۳)

حیرت محض آردت بی صورتی زاده صدگون آلت از بی آلتی
(همان، ۳۷۱۴/۶)

چون در حالت خاموشی ضمیر، ذهن عاری از هرگونه تصوّر و تصویر است، کمال مشابهت را با آینه دارد. از همین روست که بسیاری از عارفان و از جمله مولوی از آینه به عنوان نمادی برای دل عارف سود جستند. در واقع کار عارف، زدودن نقوش از روی آینه دل است؛ و این نقوش چیزی جز تصورات و تصاویر نیست:

آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست زآنکه زنگار از رخس ممتاز نیست
(همان، ۳۵/۱)

مولوی در داستان «مری کردن چینیان و رومیان» نیز همین نکته را طرح می‌کند و صوفیان را همچون رومیان می‌داند که به صیقلی کردن سینه پرداخته‌اند و با محور فکر به روشنایی رسیده‌اند:

رفت فکر و روشنایی یافتند نحر و بحر آشنایی یافتند
(همان، ۳۴۹۴/۱)

عارفی که به مقام خاموشی ضمیر رسیده است و مستمع کلام خداوند است، در واقع در مقام «فنا» قرار دارد و سیر او، سیر فی‌الله است. در چنین حالتی، زبان عارف نیز خاموش است. اساساً از دیدگاه مولوی، یکی از نشانه‌های وصول به فنا، همین خاموشی زبان است:

خمش ار فانی راهی که فنا خامشی آرد چو رهیدیم زهستی، تو مکش باز به هستم
(مولوی، کلیات شمس، ۳/ غزل ۱۵۳۹)

سخن و نظام واژگانی در دیدگاه مولوی، از عالم «هست» است و خاموشی از اقلیم نیستی. بنابراین، عارف فانی اهل سخن گفتن نیست:

خاموش که گفت نیز هستیت باش از پی انصتواش الکن
(همان، ۴/ غزل ۱۹۳۴)

از سوی دیگر، سالک با همین مرکب خاموشی و نفی خواطر است که می‌تواند به فنا برسد:

خامش کن و از راه خاموشی به عدم رو معدوم چوگشتی همگی حمد و سنایی
(همان، ۶/ غزل ۲۶۲۸)

از همین روست که برخی گفته‌اند: سکوت هم تکنیک و روشی برای اتصال با الوهیت است و هم هدف غایی سالک (کینگزلی، ۱۳۸۵: ۲۱۱)

به هر حال در مقام فنا، ذکر و فکر از میان می‌رود (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۳۳۳) و این

معنایی جز خاموشی ضمیر ندارد. از این رو مولوی بحرین را که همان عارفانند، اهل خاموشی می‌داند:

این خاموشی مرکب چو بین بود بحرین را خاموشی تلقین بود
(مولوی، ۴۶۲۴/۶)

عارف در این مقام، «خاموش گویا» است و نحوه ارتباط او با جهان خارج فرازبانی است. به دیگر سخن، در خاموشی و با خاموشی القا معانی می‌کند. ابن عربی معیار وصول به مقام خاموشی ضمیر را همین ارتباط فرازبانی می‌داند و می‌گوید اگر عارف بتواند بی مدد زبان و تنها با همت خویش با دیگران ارتباط برقرار کند و از این طریق کاری انجام دهد، به مقام صمت رسیده است (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۱۸۰) عبارت خاموش گویا که مولوی بکرات و به انحاء گوناگون آن را به کار برده است، در واقع به همین حالت اشارت دارد:

خمش کردم زبان بستم ولیکن منم گویای بی گفتار امشب
(مولوی، ۲۹۶/۱)

دلم چون آینه خاموش گویاست به دست بوالعجب آینه داری
(همان، ۲۶۹۶/۶ غزل)

ماییم چو جان خموش گویا حیران شده در خموش دیگر
(همان، ۱۰۵۷/۲ غزل)

الافاسکت و کلمهم بصمت فان الصمت للاسرار ابین
(همان، ۲۱۱۰/۵ غزل)

عارف در این مقام، بی مدد حرف و صوت القاء معرفت می‌کند. در حدیثی نبوی به این حالت اشاره شده است: «إذا رأیتم المؤمن صموتاً فادنوا منه فانه یلقى الحکمه» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۷: ۳۱۷۲)

بواقع در این مقام به قول بایزید بسطامی «بالاترین فایده عارف وجود اوست» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۷۰) به همین سبب گفته‌اند: «مرید صادق را از خاموشی پیران فایده بیش از

گفت و گوی بود». (عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۶۴۴)

مولوی دل عارف را در این مقام، منشأ انتشار معارف و اسرار می‌داند و شرط بهره‌مندی سالک از پیر را همدلی و محرمی ذکر می‌کند:

پس زبان محرمی خود دیگر است همدلی از همزبانی بهتر است
غیرنطق و غیر ایماء و سبج صد هزاران ترجمان خیزد زد
(مولوی، ۱/۸-۱۲۰۷)

مولوی اساساً شرط راهیابی سالک به حقیقت را مجالست و مؤانست و ارتباط جانی می‌داند:

فقرخواهی آن به صحبت قائم است نه زبانت کار می‌آید نه دست
دانش آن را ستاند جان زجان نه ز راه دفتر و نه از زبان
(همان، ۴/۵-۱۰۶۳)

این ارتباط فرازبانی عارف با دیگران که به تعبیر مولوی ارتباط جان با جان است، درست‌ترین طریق انتقال و القاء معرفت و حکمت است؛ زیرا به شرط مستعد بودن مخاطب، معرفتی که در ظرف زبان نمی‌گنجد و بیان ناپذیر است، القا می‌شود. به عبارت دیگر، چنان که برخی از فیلسوفان دین بدرستی متذکر شده‌اند، تجربه دینی را که محتوای آن معرفت و حکمت توأم با شور و احساس است، نمی‌توان به دیگران آموخت؛ «بلکه این تجربه باید در آنها برانگیخته شود و در روان بیدار شود». (اتو، ۱۳۸۰: ۴۸)

البته چنان که گفته شد، شرط بهره‌مندی سالک از خاموشی پیر، وجود استعداد سماع خاموشی است و گرنه جز ملولگی، حاصلی از مجالست با پیر خاموش نخواهد داشت:

هر خموشی که ملولت می‌کند نعره‌های عشق آن سو می‌زند
تو همی گویی عجب خامش چراست او همی گوید عجب گوشش کجاست
(مولوی، ۶/۶-۴۶۲۵)

البته از دیدگاه مولوی یکی از خاصیت‌های پیر آن است که مرید را خاموش می‌کند:

چون به نزدیک ولی الله شود آن زبان صدگزش کوتاه شود
(همان، ۲۵۵۰/۳)

در واقع عارف خاموش، نماد و نشانه حقیقت الحقائق است که آن سوی انواع حجب واقع است؛ زیرا چنان که بایزید بسطامی می گوید: «این همه گفتگو و مشغله و بانگ و حرکت و آرزو بیرون پرده است، درون پرده خاموشی و سکوت و آرام و هیبت است.» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۶۸)

۳- ضمیر خاموش- زبان گویا: در این حالت، عارف را به تعبیر هجویری فراگفتار آورده اند (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۲۴) ابن عربی در خصوص این نوع از عارفان می گوید: «هرکه زبان او خاموش نیست و دل خاموش است، او سخن گوی است به زبان حکمت» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۱) وضعیت عارف در این مقام، تناسب تام با مقام بقا دارد؛ زیرا عارف به رغم خاموشی ضمیر که نتیجه استماع کلام الهی است، به سخن که در تقابل با فنا قرار دارد، رجوع می کند. این رجوع در واقع متناظر است با رجوع از ملکوت به ملک، برای دستگیری و ارشاد طالبان حقیقت. بنابر حدیث قدسی قرب نوافل که در بسیاری از متون عرفانی آمده است (← مرصاد العباد، ۲۰۸؛ اوراد الاحباب، ۲۴۰؛ کشف المحجوب، ۳۷۵) بنده ای که با گزاردن نوافل به خداوند تقرب می جوید، خداوند گوش و چشم و دست و زبان او می شود. بنابراین وجود عارفی که به عنایت الهی به این مقام دست یافته است، عرصه افعال الهی است و از جمله، زبان چنین عارفی، زبان حق است:

انصتوا را گوش کن خاموش باش چون زبان حق نگشتی گوش باش
(مولوی، ۳۴۵۶/۲)

این همان سخن شمس تبریزی است که می گوید: «آخر متکلم درویش نیست، این درویش فانیست... سخن از آن سر می آید.... در درویش کامل، متکلم خداست» (شمس تبریزی، ۱/ ۱۳۸۵: ۱۷۳) از همین رو، مولوی خود را منعکس کننده صدای خداوند می داند:

من کوهم و قال من صدای یاراست
من نقشم و نقش بندم آن دلدار است
چون قفل که در بانگ درآید زکلید
می‌پنداری که گفت من گفتار است
(مولوی، ۸/ رباعی ۲۰۷)

یکی از ویژگی‌های عارف در این مقام، پرگفتاری است که غالباً با حدیث «من اخلص الله اربعین يوماً ظهرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۹۶) توجیه می‌شود:

آن ینابیع الحکم همچون فرات
از دهان او روان از بی‌جهات
(مولوی، ۱۰۱۶/۶)

مولوی خود مصداق این پرگفتاری عارفانه است و در بسیاری از مواضع انبوهی و تراکم سخن خویش را متذکر شده است:

چونک من از خال خوبش دم زخم
نطق می‌خواهد که بشکافد تنم
تا قیامت گر بگویم زین کلام
صدقیامت بگذرد وین ناتمام
(همان، ۳۶۰۱/۳)

از آنجا که موضوع این نوشتار تحلیل خاموشی از دیدگاه مولوی است، پرداختن به چند و چون پرگفتاری عارفان مجال دیگری می‌طلبد و تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که در این مقام نیز همچنان خاموشی زبان اهمیت وافری دارد؛ زیرا عارفی که به عالم اسرار راه یافته است و زبانی گویا دارد، بیم آن می‌رود که اسرار را فاش کند. بسیاری از فریادهای «خاموش باش» مولوی، که مخاطب آن خود اوست، به سبب همین امکان افشای سرّ است:

لب بیند ارچه فصاحت دست داد
دم مزن والله اعلم بالرشاد
برکنار بامی‌ای مست مدام
پست بنشین یا فروداً والسلام
(همان، ۶/۴-۲۱۴۵)

خاموش کن و هر جا اسرار مکن پیدا
در جمع سبکروحان هم بوله‌بی باشد
(مولوی، کلیات شمس: ۱/ غزل ۵۹۵)

البته مولوی به رغم این «خاموش»ها، چنان خروشان و جوشان است که خودداری از بیان اسرار و حقایق را ناممکن می‌داند و مخاطب را به پرهیز از استماع سفارش می‌کند:

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز گزنداری تو سپر واپس گریز
(مولوی، ۱ / ۶۹۱)

البته مولوی این رازگویی‌ها و اسرار پراکنی‌ها را هم به خود نسبت نمی‌دهد و بر آن است که هر چند خود طالب خموشی است، او را به سخن‌گویی و افشای اسرار وا می‌دارند:

چند خموش می‌کنم سوی سکوت می‌روم هوش مرا به رغم من ناطق راز می‌کنی
(مولوی، کلیات شمس: ۵ / غزل ۲۴۹۴)

آهنربای جذب رفیقان کشید حرف ورنی در این طریق زگفتار فارغیم
(همان، ۴ / غزل ۱۷۱۰)

شمس تبریزی در باب این ویژگی مولوی چنین می‌گوید: «مولانا را سخنی هست من لدنی، می‌گوید؛ در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند؛ اما مرا از خردگی به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان که از خود خلاصی یابد و پیشترک می‌رود.» (شمس تبریزی، ۲ / ۱۳۸۵: ۱۶۹) شمس در جایی دیگر، اسرار گفتن را پسندیده نمی‌داند و با طعنه به بایزید بسطامی می‌گوید: «پیغامبر هیچ اسرار نگفت الاموعظه» (همان، ۱۳۰) البته مولوی وقوف کامل به کیفیت سخن‌گویی خود دارد و مصدر و منبع آن را می‌داند. از این رو در عین آنکه از موعظه ناگفتن رنجور است، از اینکه سخن خود را از حق می‌داند، شادمان است: «سخن من به دست من نیست و از این روی می‌رنجم؛ اما از آن رو که سخن من بالاتر از من است و من محکوم ویم، شاد می‌شوم؛ زیرا که سخنی را که حق گوید، هر جا که رسد، زنده کند و اثرهای عظیم کند.» (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۱۳) این توصیف مولوی از سخن خود، تطابق کامل با حالت عارف در این مقام (خاموشی ضمیر- گویایی زبان) دارد.

به هر روی باید شأن برخی از عارفان را خاموشی و شأن برخی دیگر را گویایی دانست، «پس تا که را فراگفتار آرند و که را خاموش کنند... هر که بگوید، یا خطا کند یا صواب، و هر که را

بگویانند از خطا و خللش نگاه دارند.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۲۴) برای روشن شدن رابطه سخنوری مولوی با شمس، ذکر حکایتی از «نفحات الانس» خالی از لطافت و ظرافت نیست:

«گویند در آن وقت که مولانا شمس‌الدین در صحبت باباکمال بوده، شیخ فخرالدین عراقی نیز به موجب فرموده شیخ بهاء‌الدین زکریا آنجا بوده است و هر فتحی و کشفی که شیخ فخرالدین عراقی را روی می‌نمود آن را در لباس نظم و نثر اظهار می‌کرد و به نظر باباکمال می‌رسانید، و شیخ شمس‌الدین از آن هیچ اظهار نمی‌کرد. روزی باباکمال وی را گفت: فرزند شمس‌الدین از آن اسرار و حقایق که فرزند فخرالدین عراقی ظاهر می‌کند، بر تو هیچ لایح نمی‌شود؟ گفت: بیش از آن مشاهده می‌افتد؛ اما به واسطه آن که وی بعضی مصطلحات ورزیده، می‌تواند که آنها را در لباسی نیکو جلوه دهد، و مرا آن قوت نیست. باباکمال فرمود که حق، سبحانه و تعالی، تو را مصاحبی روزی کند که معارف و حقایق اولین و آخرین را به نام تو اظهار کند، و ینابیع حکم از دل او بر زبانش جاری شود و به لباس حرف و صوت درآید. طراز آن لباس نام تو باشد.» (جامی، ۱۳۷۵: ۷-۴۶۶)

نتیجه‌گیری

- ۱- خاموشی زبان و ضمیر از اصول سلوک عرفانی است.
- ۲- باتوجه به دو حالت اصلی خاموشی (زبان و ضمیر) سه نوع خاموشی وجود دارد: زبان خاموش - ضمیر گویا؛ زبان خاموش - ضمیر خاموش؛ زبان گویا، ضمیر خاموش.
- ۳- خاموشی ضمیر (قطع حدیث نفس) زمینه استماع کلام الهی را فراهم می‌کند.
- ۴- حالت زبان خاموش - ضمیر خاموش، تناسب و تشابه فراوانی با مقام «فنا» دارد.
- ۵- به رغم وجود روشهایی برای رسیدن به خاموشی ضمیر، باید آن را موهبت الهی دانست.
- ۶- حیرت از عواملی است که می‌تواند سبب خاموشی ضمیر شود.
- ۷- القاء معرفت و حکمت، از طریق خاموشی و در خاموشی صورت می‌گیرد.
- ۸- عارفی که در موقعیت «ضمیر خاموش - زبان گویا» است، در مقام بقاء‌بالله است و به زبان حق بدل شده است.

۹- عارفی که در موقعیت «ضمیر خاموش- زبان گویا» است، ممکن است به سبب جوش نطق، افشای سر کند، به همین سبب در این حالت نیز خاموشی زبان نجات بخش است؛ زیرا کتمان سر از مهم ترین عناصر سلوک عرفانی است.

۱۰- موقعیت مولوی در میان انواع سه گانه خاموشی را می توان موقعیت «ضمیر خاموش- زبان گویا» دانست.

منابع

- ۱- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۶۷). **رسائل ابن عربی**؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۲- _____ (بی تا). **فتوحات المکیه**، ج ۴؛ بیروت: دارالصادر.
- ۳- ابونصر سراج، عبدالله بن علی (۱۳۸۲). **اللمع**؛ ترجمه مهدی مجتبی، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۴- اتو، رودلف (۱۳۸۰). **مفهوم امر قدسی**؛ ترجمه همایون همتی، تهران: انتشارات نقش جهان، چاپ اول.
- ۵- باخرزی، یحیی بن احمد (۱۳۸۳). **اوراد الاحباب و فصوص الآداب**؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۶- جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۵). **نفحات الانس من حضرات القدس**؛ تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ سوم.
- ۷- سنایی غزنوی، مجدودبن آدم (۱۳۸۲). **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**؛ به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- ۸- سهلگی، محمدبن علی (۱۳۸۴). **دفتر روشنایی** (ترجمه کتاب النور)، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.
- ۹- شمس تبریزی، محمدبن علی (۱۳۸۵). **مقالات شمس تبریزی**؛ تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.

- ۱۰- عزالدین کاشانی، محمودبن علی (۱۳۸۵). **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**؛ مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی، محمدرضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوار، چاپ دوم.
- ۱۱- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶). **تذکره الاولیاء**؛ تصحیح محمدعلی استعلامی، تهران: انتشارات زوار، چاپ هفدهم.
- ۱۲- غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۰). **کیمیای سعادت**؛ به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۱۳- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۱). **احادیث معنوی**؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۱۴- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۲). **راه روشن** (ترجمه المحجه البيضاء)؛ ترجمه سیدمحمدصادق عارف، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ۱۵- قشیری، عبدالکریم بن هوزان (۱۳۷۹). **ترجمه رساله قشیری**؛ ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- ۱۶- کینگزلی، پیتر (۱۳۸۵). **زوایای تاریک حکمت**؛ ترجمه دل آرا قهرمان و شراره معصومی، تهران: انتشارات سخن، چاپ دوم.
- ۱۷- محمدبن منور (۱۳۶۶). **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه، چاپ اول.
- ۱۸- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۷). **میزان الحکمه**، ج ۷؛ قم: دارالحدیث، چاپ اول.
- ۱۹- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۷۳). **شرح التعرف لمذهب اهل التصوف**؛ مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۲۰- مولوی، جلال الدین محمدبلخی (۱۳۶۳). **کلیات شمس**، ۱۰ ج؛ تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۲۱- مولوی، جلال الدین محمدبلخی (۱۳۶۳). **مثنوی معنوی**؛ تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۲۲- مولوی، جلال الدین محمدبلخی (۱۳۷۸). **فیه مافی**؛ تصحیح و تحشیه بدیع الزمان

فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.

۲۳- نجم رازی، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۹). **مرصاد العباد**؛ به اهتمام محمدامین ریاحی،

تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.

۲۴- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). **کشف المحجوب**؛ تصحیح محمود عابدی، تهران:

انتشارات سروش، چاپ اول.