موسسه تولیت شمس تبریزی

مجموعه مقالات

پنجمین همایش علمی بین المللی شمس و مولانا

Proceedings of the 5th
Shams and Rumi International Scientific Conference

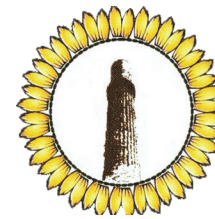
جلد ۱

به کوشش
خانم دکتر مریم عاملی رضایی

بسم الله الرحمن الرحيم

مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی

شمس و مولانا



سرشناسه: همایش بین‌المللی شمس و مولانا (پنجمین : ۱۳۹۸: خوی، آذربایجان‌غربی)
عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات همایش بین المللی شمس تبریزی ۹۸ / موسسه تولیت شمس تبریزی؛ رییس شورای سیاست‌گذاری حسینعلی قبادی؛ دبیر همایش سیدفتاح کبیری؛ دبیرعلمی مریم عاملی‌رضایی؛ مدیر اجرایی رضا جعفرپور؛ ویراستاری:مریم شهامتی؛ فاطمه رحیم‌لو
مشخصات نشر : خوی شعر سپید ۱۳۹۹
مشخصات ظاهری : ۲۷۴ ص.
شابک : ۹ - ۰۲۷ - ۶۱۵ - ۶۲۲ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا.
یاداشت : کتابنامه: ص [۷۷۱]
موضوع : مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق.-- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
موضوع : Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad, Criticism and Interpretation -- Congresses --1273-1207
موضوع : شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵؟۵۸۲-ق. -- تاثیر-- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق.
موضوع: جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. دیوان شمس تبریزی -- نقد و تفسیر
موضوع : Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad. Divan- i Shams -i Tabrizi -- Criticism and Interpretation
موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
موضوع: Persian poetry 13th century -- History and criticism
موضوع: شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ - ۸ ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
موضوع: Sufi poetry, persian 13 th century -- History and criticism -
شناسه افزوده: قبادی، حسینعلی، ۱۳۳۷ -
شناسه افزوده: کبیری، سیدفتاح، ۱۳۴۳ -
شناسه افزوده: عاملی رضایی، مریم، ۱۳۵۳
شناسه افزوده: جعفرپور، رضا، ۱۳۵۳ -
شناسه افزوده: موسسه تولیت شمس تبریزی
رده بندی کنگره: PIR ۵۳۰۴
رده بندی دیویی: ۸ فا ۳۲/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۷۳۷۱۳۹۷
وضعیت رکورد: فیپا

مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا مهر ماه ۹۸

کاری از: موسسه تولیت شمس تبریزی
رئیس همایش: سیدفتاح کبیری
دبیر علمی: دکتر مریم عاملی رضایی
مدیر اجرایی: رضا جعفرپور
ویراستاری: مریم شهامتی و فاطمه رحیم‌لو
تنظیم و صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
تعداد صفحات: ۲۷۴ ص
شماره شابک: ۹ـ۰۲۷ـ۶۱۵ـ۶۲۲ـ۹۷۸
ناشر: شعر سپید
آدرس انتشارات شعر سپید: خوی ـ خیابان سینا ـ نبش کوچه شهید سیوانی نژاد یک ـ پلاک ۴
www.farabips.com
آدرس: ایران ـ آذربایجان غربی ـ خوی ـ خیابان شهید صمدزاده ـ ساختمان شورای اسلامی شهرـ طبقه پایین
www.shamstabrizi.ir
Emil:t.shamstabrizi@gmail.com
تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰ فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

کمیته اجرایی همایش

رئیس شورای سیاستگذاری: دکتر حسینعلی قبادی

رئیس همایش: سید فتاح کبیری

مسئول هماهنگی‌های پژوهشگاه در برگزاری همایش:

دبیر علمی: دکتر مریم عاملی‌رضایی

دبیر اجرایی: رضا جعفرپور

امور بین‌الملل: مرتضی برین

مدیر برگزاری: امیر هنرور

مدیر داخلی: صابر عباسی اقدم

مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو

نماینده تفاهم‌نامه فیمابین پژوهشگاه و تولیت: افسرالملوک ملکی

دبیرخانه علمی همایش: پژوهشکده زبان و ادبیات (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

کمیته برگزاری: دکتر سیدحسین حسن‌زاده، غلامرضا صنعتی.

کمیته اسکان و تشریفات: حسین بهادری.

کارشناس اجرایی دبیرخانه علمی:

فهرست

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ مقدمه		۱۳
بخش اول: **سخنرانی‌ها**		
ـ طلوع شمس در افق مولانا	دریا اورس	۱۶
ـ شمس و «دیگری»	علی‌اصغر مصلح	۱۹
بخش دوم: **مقالات**		
ـ نقد شطّاحی در ترازوی مقالات شمس‌تبریزی (بررسی موردی: ابن‌عربی، اوحدالدّین کرمانی و حلّاج)	شهرام احمدی سیده‌طاهره موسوی	۲۴
ـ رویکرد گفتارنوشت‌های صوفیانه به مقولهٔ فلسفه (بررسی و مقایسه موردی مقالات شمس تبریزی و معارف بهاءولد)	سمیه اسدی	۴۰
ـ واکاوی مفاهیم «زیستن در لحظه» و «شادی» در عرفان‌های نوظهور و عرفان اسلامی با تأکید بر آراء اُشو و مولانا	محبوبه اسدی سیدحمیدرضا علوی مراد یاری دهنوی	۵۶
ـ مناسبات شمس تبریزی و مولانا در مقایسه باسقراط و افلاطون	شهین اعوانی	۷۶
ـ توارثی شدن قدرت در طریقت مولویه با تأکید بر نقش فاطمه‌خاتون، دختر صلاح‌الدین زرکوب	شهلا بختیاری منیژه قدرتی وایقان	۱۰۰

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ بررسی فرایند تنشی معنا در حکایات و تمثیل‌های مقالات شمس بنا بر رویکرد معناشناسی گفتمان	نوشین بهرامی‌پور	۱۱۴
ـ مثنوی معنوی: حسامی‌نامه یا شمسی‌نامه	سارا برامکی	۱۳۲
ـ مأخذ اشعار مقالات شمس تبریزی	علی برادران‌راد	۱۵۲
ـ ابیات مشترک مقالات شمس تبریزی و مولانا	علی برادران راد	۱۷۱
ـ رویکرد درزمانی به زیبایی‌شناسی در مقالات شمس تبریزی	احمد پاکتچی	۱۸۹
ـ تجلی بایسته‌های اخلاق اجتماعی در مقالات شمس تبریزی	مینا تیموری‌خسروشاهی	۲۰۳
ـ سایهٔ تحریف بر روشنای شمس نقدی بر رُمان ملّت عشق، نوشتهٔ الیف شافاک	حمیدرضا جدیدی	۲۱۷
ـ تشابه و تمایز اندیشه‌های عرفانی شمس و مولانا	غلامرضا جعفرزاده رقیه سلطان‌بیگی فاطمه حاجی‌قاسملو	۲۴۰
ـ نگاه مولانا و شمس تبریزی به درد و رنج و معنابخشی آن به زندگی	مهدیه جوادی عاطفه احمدی	۲۵۵

نسیان بر سه نوع باشد:

یکی آن که از دنیا باشد که دنیا منسی است ذکر آخرت را.

دیگر سبب نسیان مشغولی آخرت که از خودش هم فراموش شود.

سیم سبب نسیان، محبت خدا ست که از دنیا و ار آخرت فراموش شود.

و این مرتبهٔ مولانا باشد.

والله که من در شناخت مولانا قاصرم.

مرا هر روز از حال و افعال او چیزی معلوم می شود که دی نبوده است.

مولانا را بهترک از این دریابید، تا بعد از این خیره نباشید!

شمس تبریزی

مقدمه

ز عالم معنی، الفی بیرون تاخت که هر که آن الف را فهم کرد همه را فهم کرد. هر که این الف را فهم نکرد هیچ فهم نکرد.
طالبان چون بید می‌لرزند از برای فهم آن الف، اما برای طالبان، سخن دراز کردند: شرح حجاب‌ها را که هفتصد حجاب است
از نور و هفتصد حجاب است از ظلمت.
به حقیقت رهبری نکردند، رهزنی کردند بر قومی؛ ایشان را نومید کردند که ما این همه حجاب را کی بگذریم؟
همهٔ حجاب‌ها یک حجاب است، چون آن یکی هیچ حجابی نیست. آن حجاب، این وجود است. (مقالات شمس).

از انتشار مقالهٔ «تربت شمس کجاست؟» در سال ۱۳۷۵ به قلم دکتر محمدامین ریاحی در مجله کلک که به اشارتی از سوی دکتر محمدعلی موحد، اسناد وجود آرامگاه شمس تبریزی در خوی را منتشر ساخت تا به امروز که ۲۴ سال از آن تاریخ سپری شده است هم در برگزاری جشنواره‌های فرهنگی ـ هنری و هم در بخش علمی پیشرفت‌های بسیاری حاصل شده است که حاصل تلاش شمار زیادی از فرهیختگان و دلدادگان شمس و مولاناست. از آنجا که به قول شمس تبریزی «یادداری معرفت است» زحمات همهٔ فرهیختگان و علاقه‌مندانی را که از آغاز اجرای این برنامه‌ها در این راه گام نهاده و این بار گران‌قدر را تا بدین منزل رهنمون شدند پاس می‌داریم.

نخستین همایش علمی که با عنوان کنگره شمس تبریزی در سال ۱۳۷۷ در خوی برگزار شد کتاب مقالات این کنگره با ثبت بیش از ۱۵۸ مقاله با مقدمه‌ای از وزیر وقت فرهنگ و ارشاد اسلامی در سال ۱۳۷۸ به چاپ رسید. سپس با بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد مولانا از سوی یونسکو در سال ۱۳۸۶ اجرای برنامه‌های فرهنگی و هنری جلوهٔ بیشتری به خود گرفت و با حضور هنرمندان شاخص کشوری به مدت یک هفته

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

برنامه‌های متنوعی در دارالقرار شمس تبریزی اجرا شد. در ادامه با توجه به احساس نیاز به استمرار برگزاری همایش‌های علمی و جشنواره‌های هنری و لزوم مدیریت واحد برنامه‌ها اساسنامه تولیت شمس تبریزی به ریاست بالاترین مقام استانی تصویب شد. بدین ترتیب از سال ۱۳۹۴ برگزاری همایش‌های علمی، این بار در سطح بین‌المللی از سر گرفته شد و اینک خداوند را شکرگزاریم که با وجود تمام دشواری‌ها و ناملایمات، کتاب مقالات پنجمین همایش علمی را تقدیم حضور علاقه‌مندان عرفان و معرفت اسلامی می‌کنیم. از سال ۱۳۹۶ نیز با نظر مساعد هیئت مدیرهٔ تولیت شمس تبریزی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به جمع برگزارکنندگان همایش علمی پیوست تا بر رونق فضای علمی حاکم بر همایش‌ها افزوده شود.

برابر نظر هیئت مدیرهٔ تولیت شمس تبریزی در راستای تولید محتوای فاخر مرتبط با شمس تبریزی مقرر گردید در محورهای تعیین شده برای همایش پنجم مقالاتی که ارتباط مستقیمی با شمس و مقالات او دارند در اولویت قرار گیرند. این رویکرد در همایش‌های آینده با قوت بیشتری پیگیری خواهد شد. گفتنی است در پنجمین همایش علمی تعداد ۱۰۰ مقاله از اندیشمندان داخلی و خارجی به دبیرخانه واصل شده بود که از این تعداد ۴۳ مقاله برای چاپ در مجموعه مقاله‌ها و ۸۵ چکیده برای چاپ در چکیده مقالات برگزیده شدند. ۱۲ مقاله نیز برای چاپ در نشریات علمی ـ پژوهشی و ۱۴ مقاله برای ارائه در همایش انتخاب شد. در این کتاب افزون بر مقالات برگزیده متن سخنرانی سخنرانان مدعو نیز به ابتدای آن افزوده شد تا بر غنای آن افزوده شود. از محافل علمی خارجی تعداد ۲ مقاله برای ارائه و سخنرانی برگزیده شدند که دکتر دریا اورس (مولاناپژوه و سفیر ترکیه در ایران)، دکتر نعمت ییلدیریم (استاد دانشگاه ارزروم) از آن جمله بودند.

برگزاری همایش علمی پنجم مدیون همکاری همراهانی است که در بخش‌های مختلف همایش، تولیت شمس تبریزی را یاری کرده‌اند که جا دارد از زحماتشان سپاسگزاری نماییم.

ـ ریاست محترم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی جناب آقای دکتر قبادی

ـ دبیر علمی همایش سرکار خانم دکتر عاملی رضایی

ـ اعضای کمیته علمی و داوری

در پایان به قول شمس تبریزی که یادآور شد: «جهد کن هم محل وحی و هم کاتب وحی خود باشی» چشم امید داریم برکات یافته‌های پژوهشی این همایش به اجابت این توصیهٔ متعالی انجامیده و با کنار زدن حجاب‌ها، روزن کوچکی به عالم معنی در پیش چشمانمان گشوده شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

آمد «ب» در پای «الف» اوفتاد.
گفت: «به چه آمدی؟»
گفت: «من شرح نو دهم.
یکی نقطه و آن مهر توست، در جان دارم.
همان معنی الفم.
سِر تجرید می‌گویم.»
«ت» آمد که: «دو بر سر دارم، دنیا و آخرت را تا بیندازم.»
«ث» خود را نیز گنجانید.
دوتر بود چنان که تورات پیش تر بود و معنی قرآن می داد.
«ج» دو فصل از الف بیش تر است،
اما کمر ب میان بسته جهت [خدمت]
«دال» نیز دو «الف» است.

شمس تبریزی

بخش اول:

سخنرانی‌ها

طلوع شمس در افق مولانا

دریا اورس[1]

مولوی‌پژوهی یا مولوی‌شناسی چنان که همه شما استحضار دارید چه در ترکیه و چه در ایران، افغانستان، تاجیکستان، پاکستان و هندوستان قدمت بسیار دیرینه‌ای دارد. در واقع مولانا و شمس نه تنها ارزش همین منطقه است بلکه به عنوان بزرگترین عرفای جهان اسلام از هندوستان گرفته تا بالکان فرهنگ مشترک تمدن اسلامی محسوب می‌شوند. در این هیچ شکی وجود ندارد و چنان که به نظر می‌رسد هنوز شمس‌پژوهی دوران کودکی‌اش را سپری می‌کند چون ما و همه شما استحضار دارید روی آثار، افکار و زندگی مولانا کارهای زیادی شده و به مدت طولانی متاسفانه شمس در درجه دوم مورد اعتنا و بررسی محققین قرار گرفته است. امروز خوشبختانه ما می‌بینیم که درباره کسی که مولانا را مولانا کرده است صحبت می‌کنیم و ویژگی‌های این دو مرد عجیب و غریب دوران را بررسی می‌کنیم.

ما اگر بخواهیم خود مولانا را بشناسیم حتما نیاز داریم قبل از این که *مثنوی* را بخوانیم به سراغ *معارف‌نامه* بهای‌ولد، *معارف‌نامه* محقق ترمذی برویم و تمام آثار عطار نیشابوری و سنایی را بخوانیم بعد *مقالات* خود شمس را بخوانیم سپس به سوی *مثنوی* و *دیوان کلیات شمس تبریزی* برویم تا مولوی را به درستی بفهمیم. درباره زندگانی مولانا منابع اولیه‌ای که ما داریم مانند *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی، *رساله سپه‌سالار* این‌ها پر هستند از داستان‌ها و قصه‌هایی که برخی را نمی‌توان باور کرد ولی در واقع این کار بلند پروازی‌های نویسندگان خودش است . مریدان مرادشان را پرواز می‌دهند بزرگ‌نمایی می‌کنند به دلایلی که در عرف و عادات شرقی‌ها این چنین هست ولی ما در سایه وجود آثار خود مولانا و شمس هست که چهره واقعی این دو بزرگوار را متوجه می‌شویم و می‌فهمیم چه می‌گویند چه ارتباطی با هم برقرار کردند.

آنچه شما وقتی *دیوان کبیر* یا *کلیات شمس تبریزی* را می‌خوانید باز هم چیز زیادی در رابطه با تاثیر شمس بر مولانا به دست نمی‌آید. چون مولانا از احساساتی که خودش نسبت به شمس دارد و رابطه عاشق و معشوق صحبت می‌کند ولی آن چیزهایی که ایشان یعنی شمس و مولانا در صحبت‌های خلوتی و رودررو با هم داشته‌اند بر ما پوشیده است. اصلا اسرار همین صحبت‌ها همین حرف‌ها هنوز بر ما پوشیده است ما فقط از طریق برخی سرنخ‌هایی که در *مقالات* یا در خود *دیوان شمس* یا در *مثنوی* وجود دارد با استفاده از آنها به نوبه خودمان کار ذهن خودمان و افکار خودمان به درک چیزهایی می‌رسیم و می‌گوییم فلان این طور بود فلان آن طور

۱. سفیر کبیر ترکیه در ایران، استاد دانشگاه، زبان‌شناس فارسی و مولانا شناس

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

بود حالا باید کارهای زیادی در این زمینه انجام شود چنان چه در نشست قبل از همین، اساتید محترم واقعا در زمینه برخی از مسائلی که هنوز من اولین بار می‌بینم صحبت می‌کنند یعنی برخی مسائل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی خیلی جالب بود.

ما همین ارتباط شمس با مولانا یا مولانا با شمس را در هاله‌ای از ابهام مجبور هستیم ببینیم. چون راجع به این مطالب هنوز کارهای زیادی هست که باید انجام بشود ما شرقی‌ها به طور کامل دوست داریم مثلا حرف‌های حماسی بزنیم از اشخاص مدح بگوییم اغراق و مبالغه کنیم ولی وقتی که ما از نظر علمی همه منابعی که الان موجود است درباره مولوی‌شناسی یا شمس‌شناسی را محک علمی بزنیم و نتایج بدست آمده را باز هم بنا به اصول و ضوابط و مقررات علمی پژوهش و بررسی کنیم فاصله زیادی داریم.

متاسفانه گفتن این که این‌ها بزرگ بودند هم دیگر را انشاء و احیا کردند آمدند به هم آن داستان‌هایی که می‌گویند شمس تبریزی یک روز در سال ۶۴۲ وارد قونیه شد در بازار پنبه فروشان یا شکر فروشان آمد این چیزها و یک سوالی از مولانا کرد و گفت محمد بزرگتر است یا بایزید ممکن است حقیت باشد و یا داستان پردازی باشد ولی این‌ها چیزهایی که عامه‌پسند است اگر ما دنبال حقیقت شمس معرفت شمس و آنچه که چنان که عزیزان و دوستان اشاره کردند دنبال آن چیزهایی که این عزیزان و بزرگان را شمس کرده یا مولانا کرده چیست؟ به منبع این افکار و عقاید باید برویم یعنی به علوم اسلامی، قرآنی و علوم حدیثی آنچه که مولانا در سراسر مثنوی بحث می‌کند بحث‌های عقایدی، کلامی، فقهی و عرفانی است کارهای عرفانی، بیشتر چشیدنی است و به دیگران به سختی انتقال می‌یابد. وقتی که یک نفر تجربه عرفانی داشته باشد انتقال این تجربه به شما غیرممکن است شما باید این تجربه را بچشید یعنی عرفان چشیدنی است با تعریف و این که مست بودم نمی‌شود یعنی چطور مست بودی تو هم باید مست عرفان باشی تا ببینی و بدانی این چیزهایی که ما از بیرون نگاه می‌کنیم و می‌گوییم اینها چه آدم‌های بزرگی بودند و چه کارهایی کردند از عدم اطلاعات ما سر می‌زند. یعنی در واقع ما تجربه آنها را تا این که ما در زندگی خودمان نبینیم حرف فقط تعارف می‌باشد ما باید از آن عشقی که مولانا پیدا کرده یا استادی شمس به مولانا یا همین آموزه‌های مولانا را چگونه می‌توانیم برای انسان امروزی و انسان معاصر قابل درک و فهم و استفاده کنیم و گرنه ما دانشگاهیان و آکادمیک‌ها بین خودمان می‌توانیم صحبت بکنیم ولی اصل مطلب را باید ببینیم.

این تجربه من در ترکیه است آن کسانی که ادعا می‌کنند مولوی را دوست دارند ندیدم که *مثنوی* را از دفتر اول تا آخر خوانده باشند. فکر هم نمی‌کنم تعداد زیادی از مردم در ایران هم *مثنوی* را از اول تا آخر خوانده باشد. و یا چه کسی *دیوان‌شمس* را از اول تا آخر خوانده حرف‌های گزاف می‌زند. افرادی را می‌بینم که یک دو تا مطلب از درون آن درآورده حرف می‌زنند اصلا کامل نخوانده، *مجلس‌سبعه* را نخوانده، *فیه‌مافیه* را نخوانده یا این که خود *مثنوی* را یک بار دو بار سه بار چهار بار نخوانده *مثنوی* را با *دیوان‌کبیر* مقایسه و مقابله نکرده یعنی این کار واقعا زحمت می‌خواهد کار می‌خواهد پشتیبانی و پشتکار می‌خواهد و خیلی کارهایی هست که ما به عنوان دوست داران شمس و مولانا در تمامی این کشورهایی که آنها را دارا هستند باید کارهای زیادی بکنیم تصویری صحیح از این بزرگواران به مردم خودمان باید ارائه دهیم وگرنه آن بحث‌های صوفیگری مولانا و خود شمس در ایران و سایر کشورها هم هست متاسفانه به جایی نمی‌رسد.

من خود اهل شهر قونیه هستم در کنار آرامگاه خود مولانا به دنیا آمدم و به خاطر مولانا به زبان فارسی

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

گرایش پیدا کردم و خدا را شکر بعد از اتمام تحصیلاتم به عنوان یکی از مترجمین *مثنوی‌معنوی* در ترکیه در سال ۲۰۰۷ به اتفاق دوست عزیزم قرلان‌قچ آخرین ترجمه *مثنوی* به زبان ترکی را انجام دادیم. تجربه شخصی من این است که آموزه‌ها و تعالیم مولانا واقعا انسانی و بشر دوستانه است و درلایه‌ها و سطوح و مراتب مختلف علم و دانش شما به هر سطحی که افزایش پیدا کند شما می‌توانید به آن اندازه از مولوی و آموزه‌ها، افکار و گفتار و رفتارش استفاده کنید.

چهره خوش‌رو و بشاش اسلام را در آثار مولانا می‌توان دید این که برخی کشورهای غربی و شرقی ما را به عنوان تروریست معرفی می‌کنند و می‌گویند فقه شما فلان می‌کند فقه شما این طور می‌کند و فقه شما آن طور می‌کند شما فقط می‌کشید و می‌زنید و غارت می‌کنید ما باید مولوی را به عنوان یکی از بزرگترین متفکران جهان کسی که همه افکار و عقاید خودش را از متن قرآن گرفته و با تفسیر از قرآن این افکار و عقاید را به ما منتقل کرده تصویری این چنین از مولانا را داشته باشیم و روی بسیار زیبای صلح و آرامش و انسانیت و اسلامیت را به تمام جهانیان نشان بدهیم، و برخی کسانی که با مولوی سرو کار دارند کارهای خوبی انجام نمی‌دهند و مولانا را از دست اسلام می‌گیرند از دست قرآن می‌گیرند و یک مولانای غیراسلامی می‌خواهند بسازند چون در نظر آنها هیچ مسلمانی نمی‌تواند یک مولانا باشد آنها نمی‌خواهند از ما مولاناهای جدیدی در جوامع به وجود آید آن‌ها در نظرشان تصویری از اسلام و مسلمانان به کشورها و جوامع و مسلمانان که خودشان کشیده‌اند را می‌خواهند به همه جهانیان تحمیل بکنند.

البته این بزرگان شمس، مولانا، عطار و سنایی و کسانی که ما در ساحت عرفان با آنها سر و کار داریم به عنوان مهم‌ترین و زیباترین نمونه‌های اسلام ناب محمدی و اسلام و آنچه در تسامح کامل دارند می‌توانند خوش‌بینی اسلام را به سایر ادیان و دین‌ها و سایر مردم دارند باید به جهانیان اثبات کنیم یکی از ابزارهایی مهمی که ما در دست داریم عرفان شمس و مولانا است. این که مولوی در هر چیزی خدا را می‌بیند و عشق می‌ورزد حتما تاثیر شمس تبریزی است که به دگرگونی و تغییر شخصیت مولوی از یک مفتی و فقیه و مدرس واعظ به یک شاعر و عارف کامل و یک انسان برتر می‌کوشد و خودش هم بعد از این که کارش تمام شده غیبش زده حتی به مولانا هم خبر نداده که من دارم می‌روم چون در رفتن شمس درسی برای مولوی بود در راه سیر و سلوک خود مولانا.

ما البته حرف‌های زیادی راجع به شمس و مولانا شنیده‌ایم و گفته‌ایم ولی به نظر می‌رسد ما باید در هر سطحی چه کارهای مردمی چه کارهای عامه‌پسند و چه کارهای علمی و آکادمیک کارهای زیادی باید انجام بدهیم امیدوارم با برگزاری این جلسات و سمینارها و همایش‌ها که توسط دوستان در اینجا پنجمینش در حال برگزاری است در شناخت صحیح و کامل این دو بزرگ خیلی به ما کمک می‌کند.

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست — ما به فلک می‌رویم عزم تماشا که راست
ما به فلک بوده‌ایم یار ملک بوده‌ایم — باز همان جا رویم جمله که آن شهر ماست
خود ز فلک برتریم وز ملک افزونتریم — زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست
گوهر پاک از کجا عالم خاک از کجا — بر چه فرود آمدیت بار کنید این چه جاست
بخت جوان یار ما دادن جان کار ما — قافله سالار ما فخر جهان مصطفاست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شمس و «دیگری»

علی‌اصغر مصلح[1]

لازم است ابتدا کوتاه راجع به خود عنوان سخنی عرض کنم. من در صورتی بعد از بیست دقیقه ایراد سخن موفق بوده‌ام که یک پرسش را در ذهن شما برجسته کنم. کوشش و هدف من در این گفتار بیش از این نیست. موضوع «دیگری» موضوع بدیعی در تاریخ تفکر معاصر است. پرسش این است که ما انسان‌ها چگونه نسبتی با هم داریم؟ من چگونه «دیگری» را درک می‌کنم؟ چگونه به او نگاه می‌کنم؟ مناسبات انسانی چگونه شکل می‌گیرد؟ چرا بین انسان‌ها خشونت به وجود می‌آید؟ همزیستی چگونه ممکن است؟ همه این‌ها در ذیل عنوان «دیگری» مورد بحث قرار می‌گیرد. یکی از پرسش‌ها این است که بر اساس چه قاعده‌ای نگاه من به «دیگری» شکل می‌گیرد.

من «دیگری» شما هستم. شما «دیگری» من هستید. یک یهودی «دیگری» من است، مسیحی «دیگری» من است و من «دیگری» او هستم. دیگری چگونه مفهوم پیدا می‌کند چه شأنی دارد چرا من نسبت به یک «دیگری» نگاه مهربانانه دارم و نسبت به یک «دیگری» نگاه خصمانه؟ حالا با توجه به همین پرسش کلان من می‌خواهم امروز به این پرسش پاسخ بدهم یا به پاسخ نزدیک بشوم که شمس چگونه «دیگری» است و او «دیگری» را چگونه می‌دید.

یکی از بحث‌هایی که در ذیل عنوان «دیگری» صورت می‌گیرد این است که هر کدام از فرهنگ‌ها چگونه «دیگری» را می‌یابند و می‌فهمند. چرا در بعضی فرهنگ‌ها مردم روادارتر هستند؟ برخی روادار نیستند؟ «دیگریِ» هر فرهنگ کدام است؟ در این بحث‌ها سعی می‌کنند که استعدادهای هر فرهنگ برای همزیستی با «دیگری» یا بروز خشونت در یک جامعه در یک قوم و در یک فرهنگ را بررسی کنند. همه این بحث‌ها در ذیل عنوان «دیگری» است.

برای بحث در مورد فرهنگ اسلامی و ایرانی اگر ما بخواهیم بفهمیم که «دیگری» در عالم ماچگونه ظاهر شده است، یکی از مهم‌ترین بخش‌ها نگاه متفکران سرشناس و تاثیرگذار بزرگ در مورد دیگری‌ست و یکی از مهم‌ترین عناصر فرهنگی ما عرفان است. بدون تردید عرفان و تصوف یکی از مهم‌ترین عناصر فرهنگ

۱. استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی. aamosleh@yahoo.com

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ماست که نگاه ما به دیگری را شکل داده.سخنِ امروز من این است که به طور غالب ما این گونه فهمیده‌ایم که عرفان منشاء نگاه مهرورزانه به دیگری است.

عرفان منشاء رواداری نسبت به «دیگری» است.تصور غالب این است که عرفان باعث دیگرپذیری و نوع‌دوستی بوده‌است. عرفان باعث همزیستی با دیگران می‌شود که دیگران را به رسمیت بشناسیم. به دیگران احترام بگذاریم و به همین جهت عرفان از جمله سنت‌های فرهنگی در اسلام و مسیحیت در شرق دور هست که منشاء نگاه روادانه است. یکی از مهم‌ترین مثال‌هایی که در این بحث آورده می‌شود ماهاتماگاندی هست. گاندی در قرن بیستم یکی از مهم‌ترین نهضت‌های سیاسی ـ اجتماعی را در هند رهبری کرد. دو شعار اصلی وی عبارت بودند: ساتیاگراها و آهیمسا. ساتیاگراها یعنی جستجوی حقیقت، آهیمسا یعنی عدم خشونت. از نظر او کسی که معتقد به حقیقت است، اهل خشونت نیست. درست شبیه این ما در مسیحیت و اسلام داریم یعنی عرفان بنا به قرائت رایج منشاء مهر است. منشاء رفتار بودنِ خشونت است. دیگر دوستی است. اندک عرفایی داشتیم که بر مبنای عرفان تجویز خشونت و تندی می‌کردند. کمتر عارفانی مثل احمد جام ژنده پیل یا علاءالدوله سمنانی به رفتار درشت با دیگری دعوت کرده‌اند. اکثریت آنها به مهر دعوت کرده‌اند.

نکته‌ای که در اینجا می‌خواهم بحث کنم مورد شمس است. ما در شمس با یک استثنا روبرو هستیم. حتی به یک معنا بین استاد و شاگرد تفاوت هست. مولوی بدون تردید دعوت به مهرورزی می‌کند. دعوت به نوع‌دوستی، وفاق و همراهی می‌کند. اما شمس این گونه نیست. شمس به یک معنا دیگرگریز و حتی دیگرستیز است این معضله را چگونه بفهمیم؟ این همان نکته ای است که عرض کردم در بحث «دیگری» دنبال قاعده‌ایم.

چه قاعده‌ای نحوه نگاه و رفتار با دیگری را تعیین می‌کند؟ برخی سراغ منافع رفته‌اند یعنی نگاه من به دیگری بر اساس منافع شکل می‌گیرد. به نظر برخی بر اساس نگاه من به خداست یعنی خدایی که من او را می‌شناسم آن را تعیین می‌کند. از این جهت ابن‌عربی و مولوی با هم همراه هستند اما شمس استثنا است شمس این طور نیست. برای این بحث به دوستانی که اهل تحقیق هستند توصیه می‌کنم فصل نوحی در کتاب *فصوص الحکم* را ببینند. نگاه من به «دیگری» بستگی دارد که من حق را چگونه بشناسم نگاه من به حق تعالی چگونه باشد و بر اساس نحوه فهم من از حق نگاه من به دیگری مشخص می‌شود. مولوی می‌گوید:

خلق را چون آب دان پاک و زلال اندر او تابان صفات ذوالجلال

از نظر مولانا خلق همان حق است صفات حق در خلق جلوه می‌کند. بنابراین به هر نسبتی که من خلق را بیشتر بشناسم با خلق محشور باشم صفات او را بیشتر درک می‌کنم. اما شمس این طور نیست. شمس می‌گوید: «حق را با خلق چه کار» هر چه می‌گذرد باید از خلق دورتر شد. عبارات بسیاری در مقالات شمس است که بر دوری گزیدن از خلق دلالت دارد. نکته‌ای که برای فهم جزءتر و دقیق‌تر این موضوع باید به آن بیندیشیم، نحوه فهم هر کس از حق، خویشتن و «دیگری» است. یعنی ما سه پیوند داریم. بحث جهان هم مطلب دیگری است وارد آن نمی‌شویم. ابن‌عربی در *فصوص الحکم* می‌گوید: در این مورد که ما خدا را چگونه می‌توانیم بشناسیم برخی معتقدند از طریق خلق ممکن است و اشاره می‌کند به اصل تشبیه که خود آنها دو گروه هستند. یک عده‌ای اهل تنزیه هستند که ما برای شناخت حق نیاز به خلق نداریم. آنها را نقد می‌کند و خود ابن‌عربی سعی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

می‌کند بین تشبیه و تنزیه راهی پیدا کند. دوستان را ارجاع می‌دهم به *فصوص الحکم* که ببینند چگونه بحث کرده و چطور آیات قرآن را تفسیر می‌کند.

اما نکته‌ای که در مورد شمس وجود دارد شمس اساس خلقت را دوستی می‌داند اصلا عالم خلق شده برای دوستی. حق را جلوه‌گر در خلق هم می‌بیند. تمایل به همراهی و معاشرت با خلق هم دارد. اما طاقت ندارد و دلیل من در این مورد کیمیا خاتون هست بنا به عباراتی که نقل شده شمس ازدواج می‌کند. وقتی نقل می‌کند که من در چهره کیمیاخاتون جمال حق می‌بینم نوازشش می‌کند اما نمی‌تواند در سطح مراوده زناشویی آن گونه که رواج دارد بماند و به همین خاطر می‌دانید رفتاری طاقت فرسا با او دارد.

گویی که شمس در سطح مناسبات انسانی رایج نمی‌تواند وارد بشود. یک تحلیل این است که همان طور که در عرفان خراسان اساس عرفان و تصوف یگانگی با حق است. شمس با حق یگانه است و معاشرت با خلق را در تعارض با آن یگانگی می‌داند لذا با کسی می‌تواند معاشرت کند که او هم با حق یگانه باشد. به همین جهت در یکی از عبارات *مقالات* می‌گوید: «آن شخص گفت من از خدا جمعیت می‌خواهم می‌گوید من که جمعیت نمی‌خواهم جمعیت چیست» اصلا آن دوری از حقی که در آن جمعیتی باشد و به واسطه‌ی جمعیت بخواهد به حق متصل باشد نمی‌پذیرد. یعنی گویی که شمس در یک نوع خلوت و یگانگی با حق نمی‌تواند خلق را ببیند. در این مورد شمس جزء اندکان تاریخ است. مثلاً در مورد ابوالحسن خرقانی آن جوانمرد یگانه تاریخ تصوف یا بایزید آنها هم این گونه هستند.

اما ابوالحسن می‌گوید خدایا من می‌ایستم جلو دروازه جهنم و نمی‌گذارم یک نفر وارد جهنم بشود. یعنی یک نوع‌دوستی و تمایل به جمعیت و خلق هست اما در شمس این گونه نیست. شمس شبیه کسانی است که بیشتر بخش وجودش در غیبت است و کم به شهادت می‌رسد. مثل کسی است که در یک منطقه‌ی غیر مسکونی زندگی می‌کند و گاهی به شهر نزدیک می‌شود و برمی‌گردد. در مقالات خودش تایید می‌کند که اکثریت اولیای خدا غایب‌اند. در شهادت نیستند و اندک ظاهر می‌شوند.

شمس در تاریخ فرهنگ ما به همین جهاتی که عرض کردم یگانه است این که عارفی بگوید تو خداپرست باش و اهل مهر باش به نظر من مطلب دشواری نیست و مطلب رایج و هنجاری جا افتاده و مقبول است. اما شمس به علت نحوه‌ی فهمی که از حق و حقیقت یا به بیانی با وجود دارد، جز آن نادره‌هایی است که دارد گونه‌ی دیگری از دیدن هستی را به ما القا می‌کند. انسان می‌تواند فراتر از همه تخیلات باشد. انسان همین که انسان شد در محدوده‌ها فرود می‌آید لباس انسانی می‌پوشد. اندکانی هستند که این لباس را نمی‌پوشند. گویی که پایشان به زمین نمی‌رسد. به تعبیری که خود شمس به کار می‌برد برای مردم خلق نشده‌اند. اصلا برای گفت با مردم خلق نشده‌اند. شاید دریافت آنها از هستی از آن بخش‌های ناپیدای انسان در آینه دیگرانی بیفتد که توانایی گفت دارند این اتفاقی است که بین او و مولانا افتاده است.

برداشت‌های شمس از دیگری و خلق نسبتی با برداشت وی از زبان دارد. فهم شمس از زبان یگانه است. شمس نگاه به قسمتی از زبان دارد که در آن به سخن نیاز نیست. این نشان دهنده زیستن فراتر از زبان است. زبان مراتب بسیار مختلفی دارد اما درک شمس از زبان، خاص خودش است. ما در تفکر اروپایی یک متفکر داریم که اندک شباهتی به شمس دارد و آن نیچه است نیچه بهترین آثارش را در میانه سلامت و جنون نوشته است و شاید به تعبیری که بعضی به کار برده اند آموزگار قرن بیستم و همچنان بزرگترین آموزگارزمان ما است

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نیچه یک شباهتی به شمس دارد. کسانی که این گونه می‌تواند بیندیشند یعنی از زندگی روزمره و عادت و عرف می توانند فاصله بگیرند بزرگترین متفکران تاریخ هستند. این‌ها دارای درک هایی هستند فراتر از علوم رسمی و کسبی و حتی فراتر از علوم سینه به سینه عرفا.

آقای شفیعی در توصیف ابوالحسن می‌گوید: در سخن ابوالحسن تکرار نیست. هر سخنی که به زبان او می‌آید مثل علفی در کوهستان است که همین الان روییده است. حضرت پیامبر اکرم(ص) وقتی که باران می‌آمد سر به هوا می‌کرد و می‌گفت: من لطافت قول کن را در قطره‌های باران احساس می‌کنم. برخی سخنان مثل قطره‌های باران هستند. متفکران داریم که سخنانشان تکراری نیست. این که فرمودند چرا شمس می‌گوید: مرا با قرآن چه کار؟ یک انسان‌هایی این طور هستند اصلا نمی‌توانند تکرار کنند آنها قولشان قول کن است. یعنی انگار همین الان کن گفته شد این اندکان زبانشان گرفته است. هر سخن آنها یک مکاشفه است. لذا شاید بین شمس و مولانا یک فرق دیگری است. در بین کلمات نامفهوم شمس هنوز چیزهایی است که خود را آشکار نساخته است.

در همین کلمات نامفهوم و غریب که شاید بعد از این روح نو آشکار شود. شاید با موانع است که معانی بیشتری از آنها ظاهر شود. لذا سخن اصلی من است که در بحث دیگری باید درنگ بیشتری کنیم. تکیه شمس بر تفاوت و فاصله گرفتن از دیگری را در بقعه تفکر گذاریم. در سال‌های اخیر متفکرانی به جای هرمنوتیک به هرمتیک توجه داده‌اند. این‌ها به جای تأکید بر شباهت بر اختلاف و فرق تکیه دارند و اساس درک دیگری را همین می‌دانند. در این بحث ما به کسانی که به تفاوت توجه دارند و سخن نو و جدال‌آمیز دارند نیاز داریم. بر همین مبنا باید مبنای شمس در درک دیگری را همچنان در بوته تأمل نگه داریم.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

این یک
زاد است که تو دیدی. با تو
در این زاد همه حیوانات شاکرند. اگر ترا
همین یک زاد بودی ازیشان تمیزی نیافتی.
لایَطَأُ بِساطَ الرَّحمن وَلَم یَعرُج عَلَی المَلکوتِ مَن لَم یولَد مَرَّتَین.
چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من درآویزند
که مگو، بگویم. و هر آینه اگر چه بعد هزار سال
باشد، این سخن بدان کس برسد که من
خواسته باشم.

شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۹۹

بخش دوم:

مقالات

نقد شطّاحی در ترازوی *مقالات* شمس تبریزی
(بررسی موردی: ابن‌عربی، اوحدالدّین کرمانی و حلّاج)

شهرام احمدی۱
سیّده طاهره موسوی۲

چکیده

شمس تبریزی از عارفان قرن هفتم هجری است که به واسطه‌ی تأثیر شگرفی که بر مولوی نهاده، همواره در کانون توجّه دوستداران و پژوهشگران افکار مولانا بوده است. گذشته از زندگی اسرارآمیز شمس، برخی اعتقادات و نگرش‌های عرفانی وی سبب می‌شود تا همچنان باب پژوهش‌های علمی پیرامون این شخصیت باز بماند. یکی از این نگرش‌ها، انتقاد گزنده و بی‌پروایی است که نسبت به مشایخ صوفیه و بزرگان عالم عرفان روا داشته است. انتقادات شمس بر اساس معیارهایی بوده که یکی از مهم‌ترین آنها معیار متابعت است. در نگاه شمس تبریزی، متابعت مهم‌ترین رکن دینداری و بارزترین جلوه‌ی پیروی از حقیقت است و حتّی بزرگانی چون بایزید، حلّاج و ابن‌عربی، تنها بدین دلیل که کاملاً در متابعت رسول نبوده‌اند، آماج انتقاد و اعتراض کوبنده‌ی شمس قرار گرفته‌اند.

پژوهش پیش‌رو بر آن است تا به شیوه‌ی توصیفی ـ تحلیلی، نگاه انتقادی شمس تبریزی نسبت به سه نفر از مشایخ و بزرگان تصوّف را بررسی کند و از این رهگذر ملاک‌های نقّادی وی را بازشناساند و نیز جایگاه برجسته‌ی متابعت را در تبیین مراحل سیر و سلوک عرفانی، با تمرکز بر اندیشه‌های شمس بررسی نماید.

واژگان کلیدی: *مقالات* شمس تبریزی، حلّاج، ابن‌عربی، اوحدالدّین کرمانی، نقد صوفیه، متابعت

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران. sh.ahmadi@umz.ac.ir.
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون. t.mo۰savi@yahoo.com.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقدّمه

تصوّف را از جمله مفاهیمی دانسته‌اند که اگر تعریف آن ناممکن نباشد، دست‌کم بسیار دشوار است؛ زیرا هیچ گاه «نظراً و عملاً طریقهٔ منظم و محدود و معینی نبوده، بلکه در هر عهدی مفهوم مخصوصی داشته است» (غنی،۱۳۸۶: ۷۵۱). نیکلسون نیز معتقد است که تصوّف را نمی‌توان تعریف کرد (همان، ۷۵۳). نباید از یاد برد که امثال عطّار، سهروردی و هجویری، ده‌ها و بلکه صدها تعریف برای معرّفی صوفی برشمرده‌اند. شاید همین پراکندگی است که پژوهنده را از بیان تعریف جامع و مانع باز می‌دارد.

گو اینکه صوفی و تصوّف، لااقل برای ما بی‌نیاز از تعریف است. عطّار نیشابوری (۱۳۸۶: ۵) اولیا را در چهار گروه اهل معرفت، معاملت، محبّت و توحید جای داده و برخی نیز جامع این چهار گروه‌اند که صوفیه در زمره‌ی این دسته‌ی اخیر به شمار هستند. همین تعریف قدسی‌مآب شیخ نیشابور از واژه‌ی صوفی کافی است تا دریابیم نگاه منتقدانه به این جماعت تا کجا دشوار تواند بود.

نگاه انتقادی به منش و کنش بزرگان صوفیه از دیرباز در میان فقیهان و اصحاب شریعت رواج داشته است. گو اینکه قدیم‌ترین کسی که بر معاملات صوفیانه هجوم آورده، ابوالحسن الملطی است (یوسف‌پور،۱۳۸۰: ۵۲). «غلطات صوفیه» هم عنوان کلّی رساله‌هایی مستقل و نیز بخشی از آثاری مانند *اللّمع* است که بدین موضوع پرداخته است. این که فردی کمر به انتقاد از اکابر تصوّف بندد که خود عمری در این راه پیموده و صاحب کرامات و مقاماتی شده است، در نظر اوّل کمی شگفت می‌نماید.

امّا پژوهنده‌ی تصوّف در بررسی‌های دقیق‌تر متوجّه می‌شود که افزون بر نقدهای بیرونی بر تصوّف، کم‌وبیش نوعی نقد درونی نیز در نظام تصوّف و در اقوال و کتب صوفیان وجود داشته است. با این رویکرد، شمس تبریزی را باید چهره‌ی شاخص عرصه‌ی نگرش انتقادی به تصوّف برشمرد.

در گفتارهای پراکنده‌ای که از این «سرّ پنهان زندگی مولانا» تحت عنوان *مقالات* بر جای مانده، مواردی هست که در آن به بیان آفات و لغزش‌های صوفیه پرداخته، نادرستی عقیده‌ی ایشان را به بوته‌ی نقد و سنجش سپرده و به اصطلاح از درون نقد کرده است. در یک کلام، باید گفت: بازشناسی و نقد تصوّف موضوعی است که *مقالات* شمس تبریزی به روشنی و نیکویی و با صراحت و صمیمیت خاصّی بدان پرداخته است.

ضرورت بحث

آسیب‌شناسی تصوّف اسلامی از مباحث مهمّی است که فکر و ذهن بزرگان مشایخ را به خود مشغول داشته است. امّا با این حال و با در نظر گرفتن این واقعیت که غالب متون صوفیه مشتمل بر تبیین اصطلاحات و تعابیر صوفیانه، آداب و سنن طریقت، زندگینامه‌ی پیران و مشایخ، کشف و کرامات و بالاخره تبیین رابطه‌ی طریقت و شریعت و نسبت آن دو با حقیقت است، باید گفت نقد واقعی و منصفانه، حلقه‌ی مفقوده‌ی بیشتر متون عرفانی کهن تلقّی می‌گردد. البتّه این واقعیت نافی آن حقیقت نیست که پیش از شمس و بجز وی، دیگر اصحاب طریقت نیز به نوعی در بیان آسیب‌های تصوّف کوشیده‌اند.

لیکن شمس یکی از جدّی‌ترین منتقدان تصوّف رسمی بوده است. تا بدان جا که بر ابن‌عربی؛ نظریه‌پرداز مهم این طریقت، انتقاد داشته و اهالی خانقاه را حرام‌خواره می‌انگاشته است (ذکاوتی،۱۳۹۰: ۳۷۹). شمس تبریز به گفته‌ی سپهسالار، جامه‌ی بازرگانان می‌پوشید و در هر شهری که وارد می‌شد مانند بازرگانان در کاروانسراها

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منزل می‌کرد و قفل بزرگی بر در حجره می‌زد؛ چنان که گویی کالای گرانبهایی در اندرون آن است و حال آنکه آنجا حصیر پاره‌ای بیش نبود. روزگار خود را به ریاضت و جهانگردی می‌گذاشت. گاهی در یکی از شهرها به مکتب‌داری می‌پرداخت و زمانی دیگر شلواربند می‌بافت و از درآمد آن زندگی می‌کرد (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۲۰-۲۱).

دقّت نظرهای شمس تبریزی در مباحث صوفیانه به ویژه نقدهای ریزبینانه‌ی او بر تصوّف در جای جای *مقالات* شمس بازتاب یافته است. بسا که همین نگاه تیز و ریزبین او سبب شده که مولانا به وی لقب «صرّاف عالم» دهد. مولانا خود نیز در بیان نقایص صوفیه بی‌پروا است. بیت زیر در اثبات این مدّعا کفایت است:

صوفیی گشته به پیش این لئام　　الخیاطه و اللواطه و السلام

(مولوی،۱۳۹۰: ۷۳۷)

محمّد غزّالی – که به جرم تأیید صوفیه، آماج انتقاد و اعتراض صاحب تلبیس ابلیس گردیده ـ در کیمیای سعادت (۱۳۸۳: ۱ /۴۶۲) نقدهای پیدا و پنهان بر صوفیه آورده است. ارزش نقد سعدی و حافظ نیز به عنوان کسانی که به سیر و سلوک و نگاه عارفانه دلبستگی دارند ـ هرچند وابستگی آنها به تصوّف رسمی تأیید نشده ـ بیشتر از این حیث است که نوعی نقد درونی به شمار می‌آید.

تجلّی آزادگی عارفان در شعر سعدی و نگاه نفرت‌آمیز حافظ به واژه‌ی صوفی گویای این واقعیت است که این دو شاعر، سعی در نشان دادن سیمایی تازه از لایه‌های پنهان خانقاه و خانقاهیان دارند. علاءالدوله سمنانی افزون بر تاختن بر ابن‌عربی و جدل با پیروان تناسخ، بیکارگی و مفت‌خواری اهل خانقاه را دوست نداشت و با اندوخته‌ی شخصی خود، «صوفی‌آباد» را بنیاد نهاد تا محلّ کار و عبادت و معرفت اهل طریقت باشد (ذکاوتی،۱۳۹۰: ۳۸۲).

حتّی شیخ‌محمود شبستری ـ که پیرو و شیفته‌ی شیخ اکبر است ـ گاه زبان به انتقاد گشوده و گفته است:

سخـن شیخ‌محیـی ملـت و دیـن　　چون نکرد این دل مرا تسکین
راستی دیدم آن سخن همه خوب　　لیک می‌داشت نوعی از آشوب

(ذکاوتی،۱۳۹۰: ۳۸۵)

صاحب *اللّمع* در اواخر کتاب به انحرافات اعتقادی و عملی صوفیه اشاراتی دارد. جامی نیز از «متشبّهان معطّل»یاد می‌کند که «در مرتع اباحت می‌چرند» (۱۳۷۵: ۹).

پیشینه‌ی پژوهش

در میان آثار کهن صوفیه، منابعی که به بیان آفات و آسیب‌های صوفیه پرداخته‌اند، کم‌شمار نیستند. برای نمونه محمّدطاهر قمی در *تحفه‌الاخیار* (۱۳۳۶) به تجزیه و تحلیل آراء متصوّفه پرداخته و از جمله لغزش‌های ایشان را گوشزد کرده است. نگاه انتقادی پژوهندگان متأخّر به صوفیان شکل جدّی‌تری به خود گرفته است. برخی از این منابع به اجمال چنین است: یوسف‌پور (۱۳۸۰) در کتاب *نقد صوفی*؛ بررسی انتقادی تاریخ تصوّف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم به نقد تصوّف نظری و عملی پرداخته است. محسنی‌نیا (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

عنوان «حلّاج در نگاه مخالفان» به گردآوری آراء و اقوال مخالفان حلّاج، چه در میان صوفیه و غیر آن و از جمله شمس تبریزی پرداخته است.

ذکاوتی‌قراگزلو (۱۳۹۰) در کتاب *بازشناسی و نقد تصوّف*، پس از تبیین پدیده‌ی تصوّف، به نقد اجتماعی آن پرداخته و در مواضعی با اهداف این نوشتار همپوشانی یافته است. مؤذّنی و حیدری (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «اوحدالدّین کرمانی نقطه ظهور افکار ابن‌عربی در ادبیات فارسی» به پیوند میان اوحد کرمانی و افکار وحدت وجودی پرداخته است. محمّدنژاد (۱۳۹۳) با نوشتن مقاله‌ی «انگیزه‌ها و آماج‌های طنز شمس تبریزی» کوشیده جلوه‌ای تازه از سیمای شمس را نمایان سازد. امّا در باب موضوع این نوشتار تاکنون کار مستقلّی انجام نشده و پژوهش پیش‌رو، نخستین گام در این وادی به شمار است.

روش و هدف پژوهش

در این نوشتار کوشیده‌ایم تا به شیوه‌ی توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر منابع دست اوّل عرفان و تصوّف، زاویه‌ی دید انتقادی شمس تبریزی نسبت به سران و بزرگان صوفیه را تحلیل کنیم و از این رهگذر، ضمن تبیین ملاک‌های نقّادی شمس، ارزش و جایگاه متابعت را در مراحل سیر و سلوک از منظر شمس‌تبریزی بازشناسانیم.

پرسش اصلی پژوهش این است که اصولاً چرا شمس تبریزی به شخصیت‌های نامداری هم‌چون بایزید، حلّاج، ابن‌عربی، اوحد کرمانی و دیگران تاخته و شیوه‌ی سلوک آنها را نادرست یا مغشوش خوانده است؟ آیا شمس‌تبریزی بر اساس معیارهایی به نقد این افراد پرداخته یا این که اغراض دیگری در نقد او دخیل بوده است؟

پس از بررسی اجمالی اندیشه‌های شمس دریافتیم که وی صوفیان را بر اساس معیارهایی که از مهم‌ترین آنها مفهوم متابعت است، مورد ارزیابی قرار داده و ضمن تعظیم و تکریم برخی از این بزرگان، به این دلیل که آنها را در مسیر متابعت نیافته، سزاوار نکوهششان دانسته است.

بحث نظری

نگاهی به شمس تبریزی و کتاب *مقالات*

سخن در باب شمس تبریزی به واسطه‌ی ارتباط او با مولانا بسیار رفته است. امّا درباره‌ی زندگی خود او ابهامات زیادی وجود دارد و سخنان زیادی ناگفته مانده است. کهن‌ترین منابع اطّلاعات مربوط به احوال این شخصیت در درجه‌ی نخست، *مقالات* خود وی و سپس آثار مولوی است. در مراتب بعد باید از *ابتدانامه‌ی* سلطان‌ولد، *رساله‌ی سپهسالار* و *مناقب* افلاکی یاد کرد (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۹).

روایت سپهسالار و به تبع وی، افلاکی از زندگی شمس بسی رازآلود و مبهم و کلّی است. فریدون سپهسالار از شمس با تعابیری چون «پادشاه کامل مکمل»، «صاحب حال و قال»، «ذوالکشف»، «از مستوران حرم قدس» (۱۳۲۵: ۱۲۲) و سرور پادشاهان معشوقان (همان، ۱۲۴) یاد می‌کند که تا زمان حضرت خداوندگار [مولوی] هیچ آفریده را بر حال او اطّلاعی نبود (همان، ۱۲۳) و پس از مولانا نیز هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود (همان، ۱۲۷).

آنچه قطعی به نظر می‌رسد اینکه شیخ شمس‌الدّین محمّدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی (۵۸۲ – ۶۴۵) از کبار مشایخ صوفیه در سده‌ی هفتم هجری است. دیدار شورانگیز وی با مولوی سرآغاز تحوّل شدید مولانا و موجب

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شیفتگی و شوریدگی وی گردید. سخنان وی را که در مجالس مختلف (و غالباً در قونیه) بر زبان آورده، مریدان گردآوری کرده‌اند و امروزه با نام *مقالات* در دسترس همگان است. شمس به اعتراف خود با نوشتن میانه‌ی خوبی نداشته است. هم ازین روست که شخص پیغمبر را بر قرآن ـ که کلام مکتوب است ـ برتری می‌نهد (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۱۸).

با وجود گذشت هشت قرن از زمان حیات شمس، همچنان ناگزیریم با مرحوم فروزانفر (۱۳۸۷: ۴۹) هم صدا شده بگوییم که شمس تبریزی نه تنها «سرّ مبهم و سرفصل زندگی مولانا« بود، که هم‌اکنون نیز سیمای این نادره مرد با انبوهی از خرافه و کرامت و اسطوره و خیال آمیخته شده و اگر نبود *مقالات* ایشان، بسا که ظنّ موهوم بودن وجود شمس قوّت می‌یافت و لایه‌ای دیگر بر اسرار عرفان ایرانی می‌افزود. در میان متأخّرین عدّه‌ای در اصل وجود وی تردید و تشکیک نموده او را مولود ذهن طوفانی مولوی برشمرده‌اند.

آنه‌ماری شیمل معتقد است که بسیاری از نقّادان حتّی در وجود واقعی او تردید دارند. امّا اگر از موارد مشابه شیفتگی در میان عارفان مسلمان آگاهی نداشته باشیم، کلاه درویشی او را که در موزه‌ی قونیه نگهداری می‌شود، می‌توان نشانه‌ای از وجود جسمانی شمس تلقی کرد (شیمل،۱۳۸۲: ۴۴). و این تجلّی راستین سخن مولانا جلال‌الدّین است که: «خود غریبی در جهان چون شمس نیست». بی‌گمان مدارکی گویاتر از کلاه پشمینه‌ی موزه‌ی قونیه، قوام بخش وجود تاریخی شمس تبریزی است.

نمونه را، می‌دانیم که در *ولدنامه* یکی از پربسامدترین کلمات، «شمس الدّین تبریزی» است؛ لیکن از همین تردید و اضطرابی که در کلام شیمل موج می‌زند به فراست باید دریافت که پیشینه و زمینه‌ی پژوهش درباره‌ی شمس تبریز تا کجا محدود و نوپا است. از دیگر سو جامعه‌ی ادبی هنوز فرصتی برای تحلیل «*مقالات*» نجسته و این گنجینه‌ی گرانبها همچون درّی یتیم و دیرآشنایی زودیافته، اندک اندک خود را بر مشتاقان عرضه می‌کند و هر روز روزنه‌هایی امیدبخش به جهان مبهم و رمزآلود شمس می‌گشاید.

شمس تبریزی در آغاز مرید شیخ ابوبکر سله‌باف‌تبریزی بود (افلاکی،۱۳۶۲: ۱/۸۵) و به گفته‌ی خود، جمله‌ی ولایت‌ها از او یافته است. امّا در سیر و سلوک عرفانی به پیر خود قانع نشد و به سفر پرداخت. ضمن سیاحت در اکناف گیتی و ملاقات با تنی چند از اقطاب و ابدال، به مشاغل گوناگون از جمله مکتب‌داری روی آورد. وی از تشریفات مرسوم صوفیه به دور بود و وقتی با این پرسش مواجه می‌شود که سند خرقه‌ی خود را بازگوید، با لحنی طنزآمیز پاسخ می‌دهد که: «ما را رسول در خواب خرقه داد» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۴۰).

شمار آثار باقی مانده از شمس‌تبریزی فراوان نیست. به جز *مقالات* (مجموعه پرسش و پاسخ‌ها میان او و مولانا یا مریدان و منکران)، ده فصل از *معارف* و لطایف سخنان وی را صاحب مناقب در کتاب خود آورده است. شمس به اذعان خودش، علاقه‌ای به نوشتن ندارد. زیرا سخن را بهانه می‌داند و معتقد است: «حق نقاب بر انداخته است و جمال نموده» (همان، ۲۲۵) و چون سخن را نمی‌نویسد هر لحظه در او جلوه‌ای تازه می‌یابد (همان).

سفر واپسین شمس از قونیه، سفری پرحاشیه و جنجالی است. شرر غزل‌های آتشین مولانا پس از این غیبت، به تعبیر عطّار، آتش در سوختگان عالم می‌زد (زرّین‌کوب،۱۳۹۰: ۵۰) و از دیگر سو، آخرین فصل زندگی شمس را در محاق ابهام فرو می‌برد. گویا کهن‌ترین سندی که مزار شمس را در شهر خوی نشان داده، *مجمل فصیحی* (تالیف ۸۴۵هـ) است که ذیل حوادث سال ۶۷۲ هجری چنین می‌آورد: وفات مولانا شمس‌الدین تبریزی مدفوناً

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

به خوی». این آرامگاه در کنار منار آجری در شهر خوی، همچنان میعادگاه شوریدگان وادی طریقت است.

نقد؛ بسان دشنه‌ای در *مقالات* شمس

چنانکه می‌دانیم زاهدان و فقها به طور عام به مقوله‌ی تصوّف با نگاه بدبینی و تردید می‌نگرند. در این باره آرای ابن‌جوزی کفایت است که ایرادهای جانداری بر فلاسفه، روافض، اسماعیلیه و مهم‌تر از همه صوفیه وارد آورده است. مهم‌ترین اشکالاتی که صاحب تلبیس ابلیس بر صوفیان می‌گیرد، عبارت است از: خاموش کردن چراغ علم، پوشیدن خرقه و مرقّعه، سماع غنا و رقص و وجد، صحبت و نظر در «احداث»، وحدت و عزلت، فرق نهادن میان شریعت و حقیقت، شطح و شطّاحی (یوسف‌پور،۱۳۸۰: ۵۷ – ۵۲).

شمس‌تبریزی در شمار منتقدان نام‌آور صوفیه و متصوّفه است. بی‌پروایی وی در نقد خرقه‌پوشی تا بدان پایه می‌رسد که آشکارا می‌گوید:

> آن یکی را از خرقه بیرون کنی دوزخ را شاید، دوزخ از او ننگ دارد و کسی هست در قبا که اگر او را از قبا بیرون کنی بهشت را شاید. آن یکی در محراب نماز نشسته مشغول به کاری که آنکه در خرابات زنا می‌کند، به از آنست که او می‌کند (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۱۴۹).

چله‌نشینی نیز در نگاه پیر تبریز در حکم متابعت موسی (و نه محمّد) است (همان، ۱۷۱). از دیگر ایراداتی که شمس بر طریق صوفیان وارد می‌داند، اشتباه این قوم در تبیین مراحل سیر و سلوک است. بنگرید به این سخن طنزآلود شمس که چگونه اساس استدلال رهروان طریقت و بست نشینان خانقاه را به سخره می‌گیرد:

> پرسید که از بنده تا خدا چقدر راهست؟ گفت: چندان که از خدا تا بنده؛ زیرا اگر سی‌هزار سال گوید درست نباشد. زیرا آن را نهایت نیست و اندازه نیست و اندازه گفتن بی‌اندازه را و نهایت گفتن بی‌نهایت را محال است و باطل است و بباید دانستن که بی‌نهایت سخت دورست از با نهایت و این همه صورت سخن است، به بی‌نهایت تعلقی ندارد. سخن کجاست؟ و خدا کجاست؟ الکلام الی یوم الوقت المعلوم (همان، ۱۷۵).

شمس همچنین بر قول صوفیه پیرامون حجاب‌های نور و ظلمت و طولانی نشان دادن مسیر رسیدن به خدا و در نتیجه ناامید کردن سالکان، خرده‌گیری کرده می‌گوید:

> و آنچه گفته‌اند: هفتاد و دو حجاب است از نور، مغلطه است. حجب را نهایت نیست. لقوله تعالی: قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی. بدین حجاب‌ها نرسد، راه بر طالب گشاده نگردد، از این حجاب‌های بی‌نهایت می‌باید گذشتن، آنجا که معنی است سخن کجا است و معنی کجا؟ (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۱۱۸).

گویا شمس تبریزی و به پیروی از وی مولوی، پس از رسیدن به مقام ارشاد، اربعین و چله را از ضروریات سلوک ندانسته و پیروان خود را کمتر به خلوت می‌فرستادند (گوهرین،۱۳۶۸: ۱ /۱۶۶). کلام شمس آنجا که می‌گوید: این چله‌داران متابع موسی شدند (۱۳۹۱: ۱۷۱) ناظر به همین مطلب است. وقتی به او خبر می‌دهند که زاهدی ترک دنیا گفته و به دامان کوه پناه برده تا خدا را دریابد، به نشان اعتراض و با لحنی پرخاشگر چنین

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

می‌گوید: «او کوهی بود؛ آدمی نبود. آدمی بودی میان آدمیان بودی، که فهم دارند، و وهم دارند. قابل معرفت خدایند... چنانکه مصطفی می‌فرماید: لا رهبانیه فی الإسلام» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۷۲۱).

جنبه‌های نقد صوفی در نگاه شمس

کلید بزرگ شمس در گشایش باب نقد بر صوفیه، مفهوم متابعت است. نظر شمس تبریزی پیرامون تقسیم متابعت به دو نوع صوری و معنوی حائز اهمّیت است. او برخلاف برخی از صوفیان، نه غلبه‌ی ظاهر بر باطن را می‌پذیرد و نه غلبه‌ی باطن بر ظاهر را. دغدغه‌ی اصلی او در نسبت میان ظاهر و باطن، موازنه‌ی میان این دو است. شمس مردم را در پیروی از نبی و تقلید به درجات و مراتب گوناگون دسته‌بندی می‌کند: «قومی مقلد دلند، قومی مقلد صفا، قومی مقلد مصطفی، قومی مقلد خدا ... قومی هم مقلد خدا نباشند، از خود گویند» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۶۷۴).

یکی از جنبه‌های حائز اهمّیت و جالب توجّه در *مقالات*، نگاه شمس‌تبریزی به متابعت به مثابه معیاری جهت سنجش افراد و قضاوت در احوال و افکار ایشان است. نقد تفصیلی یا اجمالی یک بحث، گویای میزان حسّاسیت او نسبت به آن مطلب است. از دیدگاه شمس، متابعت ستون نگهدارنده‌ی شریعت و مایه‌ی قوام و بقای سلامت طریقت است. «مردی که او بوی متابعت بدیده باشد، منکر نشود و کافر نشود. این چه باشد؟ نصرانی و جهودی به باشد» (همان، ۶۸۰).

همچنین آن را عامل رهایی از دام وسوسه‌ها و القائات شیطان بر می‌شمارد. در گفتگوی شیطان با عمر، از قول شیطان آورده که: «یا عمر! بدان خدای که ترا عزیز کرد به متابعت محمد، و از مَنَت خلاص کرد ... » (همان، ۲۳۳). از منظر شمس، آنان که انصاف می‌دهند راه نبی(ع) را برترین راه برمی‌شمارند و با وجود آن، در جستجوی راهی دیگر نخواهند بود (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۶۶۸).

شمس حتّی پا را از این فراتر می‌نهد و ضمن بیان مرارت‌ها و دشواری‌های متابعت می‌گوید در پهنه‌ی خلقت، حتّی انبیای اولوالعزم نیز آرزوی دنباله‌روی محمّد مصطفی در سر دارند. «این کوران نمی‌بینند که موسی با آن عظمت، رب اجعلنی من أمه محمد می‌زند. یعنی مرا از اهل دیدار گردان» (همان، ۴۱۸). و نیز در موضعی دیگر چنین می‌آورد: «متابعت محمد کجا که موسی تمنای آن نیارد بردن، بلکه گوید مرا از فتراکیان او گردان» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۲۸۴). زمانی عمر خطّاب، بخشی از تورات را مطالعه می‌کرد و محمّد(ص) وی را مشاهده کرد، گفت: «اگر صاحب تورات زنده بود اکنون متابعت من می‌کرد» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۸۴). حتّی در سخنی شگفت، به مدّعی می‌گوید: اگر پیرو محمد (ص) هستی، او به معراج رفت، تو هم برو. در پی او، جهد کن تا قرارگاهی در دل صاحب کنی» (همان، ۶۴۵).

از خصیصه‌های جالب توجّه شمس، نگاه ویژه و مخصوصی است که به مقوله‌ی «اسقاط تکلیف» و ترک ظواهر شریعت دارد. برخلاف برخی از صوفیان دیگر، او معتقد است که در هیچ مرتبه و مرحله‌ای تکالیف دینی از انسان ساقط نمی‌شود؛ به این دلیل که سیر کمال و پیشرفت انسان در مدارج روحی نامتناهی است. شمس با براهین و دلایل منطقی محاجّه کرده چنین می‌گوید:

> گروهی پنداشتند که با حضور قلب از نماز بی‌نیازند و به زعم ایشان، جستجوی وسیله پس از نیل به مقصود قبیح است. باید از ایشان پرسید آیا این کمال که شما را حاصل شده حضرت رسول(ص)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

را حاصل شده بود یا خیر؟ اگر گوید نشد، گردنش بزنند و بکشندش، و اگر گوید آری حاصل شده بود، گوئیم پس چرا متابعت نمی‌کنی چنین رسول کریم بشیر نذیر بی‌نظیر السراج المنیر؟ (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۱۴۰).

وجود پیروان این نظریه و طرفداران این طرز تفکّر است که در جایی دیگر این چنین شمس را بر می‌آشوباند و خطاب به این قوم چنین می‌گوید: «چند چند همچنان می‌گویی که من از محمد مستغنی‌ام، به حق رسیده؟! حق از محمد مستغنی نیست! چگونه است؟» (همان، ۳۲۰).

از دیگر جنبه‌های نقّادی افراد توسّط شمس تبریزی بحث صحو و سکر است. شمس معتقد است اگر صوفی در عالم سُکر، مطلبی ناروا بر زبان آرد و در عالم صحو آن را منکر گردد، خداوند بر او می‌بخشاید. حتّی زمانی که شطّاحی‌های بایزید، لحن سخن وی را به گستاخی و عتاب می‌کشاند، باز بر این نکته تأکید ورزیده می‌گوید:

ضلَّ مَن قال: سبحانی ما أعظمَ شأنی. یعنی این حق می‌گفت؟ حق چگونه متعجب باشد از مُلک خود؟ تعجب چون جایز بود؟ این گوینده او بود. اما ازو نگیرد که بی‌خود بود. چون بخود آمد، مستغفر بود (همان، ۶۵۷).

می‌بینیم که موضع شمس در قبال شطح‌گویی‌ها و طامات –که گهگاه بر زبان صاحبان کرامت جاری می‌شده است – کاملاً انتقادی و بی‌شباهت به نظر غالب اهل تصوّف است. در زبان رایج بین صوفیان، «وحدت وجود» و «وحدت شهود» دو تعبیر برای یک معنا نیستند و یک فرق اساسی با هم دارند.

وحدت وجودی به راستی می‌پندارد که وجود یکی است؛ هم در سکر و هم در صحو. حال آنکه وحدت شهودی فقط در حال سکر و مستی چنین دریافتی از وجود دارد و در حال هوشیاری به رعایت ادب حساب خود را از خدا جدا می‌کند و از بندگی که نزد او بالاترین مقام است، پا فراتر نمی‌نهد. چه بسا که عالم مستی همان باشد که شمس تبریزی از آن به «انانیت پنهان» تعبیر نموده معتقد است کثیری از مشایخ به این گرفتاری مبتلا بوده‌اند که «انانیت‌های پنهان، ایشان را بند کند» (همان، ۲۵۸).

مفهوم متابعت در کلام صوفیه

متابعت (پیروی) واژه‌ای برآمده از قرآن کریم بوده که مشتقات آن در حدود دویست موضع از این کتاب آسمانی آمده است. ابن‌کثیر منظور از «سبیل الرشاد» در قرآن را متابعت از نبی(ص) می‌داند (۱۹۹۷: ۲ /۹۱). متابعت را می‌توان مقابل اباحه برشمرد. ابن‌عطا بر آن است که هیچ مقامی برتر از متابعت نیست (قشیری،۱۳۷۴: ۶۵). جنید ادّعای اباحتیان را بدتر از زنا و دزدی دانسته (همان، ۵۱) و هجویری (۱۳۷۵: ۲۷۵) آنان را ملحد معرّفی کرده برآن است که در هیچ مقامی از مقامات سلوک، هیچ یک از ارکان تکالیف شرعی ساقط نمی‌شود. صاحب شرح تعرّف، تصوّف را منقسم به سه قسم می‌داند که یکی از آنها عبارت است از: متابعت رسول در شریعت (مستملی،۱۳۶۳: ۱ /۲۱۹). شمس تبریزی با تأکید بر اینکه متابعت، صرف اقامه‌ی ظواهر شریعت نیست، می‌گوید: «متابعت آن است که از امر ننالد و اگر بنالد ترک متابعت نگوید» (۱۳۹۱: ۱۱۹). صاحب عوارف

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

متابعت رسول را بر همه ی آدمیان واجب می‌داند، امّا معتقد است صوفیان در متابعت مخصوص و ممتازند (سهروردی،۱۳۷۵: ۱۲۱).

به اعتقاد ابوعطا هیچ مقامی برتر از مقام متابعت دوست در فرمان‌ها و افعال‌ها و اخلاق‌های او نیست (قشیری،۱۳۷۴: ۶۵). ابوبکر رازی عالم را کسی می‌داند که متابعت علم کند و بدان کار کند و اقتدا کند به سنّت‌ها؛ اگرچه علم وی اندک بود (همان، ۶۶). به نظر عین‌القضاه شرط رسیدن از تابعی به متبوعی قدم نهادن درمسیر متابعت از سنّت پیامبر(ص) است (همدانی،۱۳۷۷: ۲ /۹۰).

به عقیده‌ی غزّالی، چون محال است که انسان با عقل و اجتهاد خود راه صحیح را ـ که گاهی به سبب غلبه‌ی هوا شائبه‌آلود می‌شود ـ تشخیص دهد، چاره‌ای جز متابعت ندارد (۱۳۸۳: ۱ /۶۴). شاه شجاع معتقد است متابعتِ ظاهر شریعت، فراست را در پی دارد (همان، ۶۱). به عقیده‌ی ذوالنّون، علامت دوستی خداوند متابعت کردن دوست خدای [محمّد(ص)] است (همان، ۱۴).

رشیدالدّین میبدی مجموع دین را مبتنی بر دو اصل استماع و اتّباع [متابعت] می‌داند (میبدی،۱۳۷۱: ۷ /۱۹۵). علاءالدّوله سمنانی استقامت در متابعت را شرط دیدن حقایق و تبدیل حسن‌ظن به علم‌الیقین، علم‌الیقین به عین‌الیقین، عین‌الیقین به حقّ‌الیقین و بالاخره تبدیل ایمان غیبی به ایمان شهودی دانسته است (۱۳۸۳: ۱۶). صاحب مرصادالعباد باب‌هایی در اهمّیت شریعت و پیروی از رسول دارد و آن را پزشکی دل می‌شمارد (نجم‌رازی،۱۳۸۹: ۳۹۶). و سرانجام پیر هجویر در نقد و تحلیل ملامت و اقسام آن، این گرایش فکری را تا آنجا معتبر می‌شمارد که به خروج از متابعت منجر نشود (هجویری،۱۳۷۵: ۷۳). پس دانسته شد که این مفهوم در نزد کبار صوفیه از جایگاهی رفیع برخوردار بوده و اتّباع و التزام به سنّت، مورد تأکید و تأیید بیشتر اهل طریقت بوده است.

شمس و نقد ابن‌عربی

محیی‌الدّین ابن‌عربی به اعتقاد برخی، بزرگ‌ترین عارف جهان اسلام به شمار است. بینش معرفتی وی بر کشف و الهام بنا نهاده شده و با این حال جایگاه خردورزی و عقل در نظام اندیشگی وی ملحوظ است. مبانی وحدت وجود ابن عربی از سخنان عارفان بزرگ مانند بایزید بسطامی و حسین منصور حلّاج أخذ شده که شیخ طریقت آنها را دنبال کرد و از وحدت وجود سر برآورد. تأثیر آرای ابن‌عربی حتّی تا به امروز در گستره‌ی جهان اسلام احساس می‌شود. گذشته از نظریه‌ی وحدت وجود، نظریه‌ی حقیقت محمّدیه نیز از ابتکارات و نوآوری‌های شیخ اکبر به شمار می‌رود که تا به امروز محلّ بحث و بررسی‌های فراوان مخالفان و موافقان بوده است.

آن گونه که از بررسی آثار محیی‌الدّین و به ویژه روح‌القدس بر می‌آید، اندیشه‌ی این عارف دست کم یک بار دستخوش دگرگونی جدّی شده که خود ابن‌عربی از روزگار پیش از این تحوّل با اصطلاح ایّام الجاهلیه یاد کرده است (عداس،۱۳۸۷: ۸۳). تازگی و شگفتی آرای محیی‌الدّین سبب شد تا فقیهان و به ویژه فقهای امامیه در قبال مواضع وی به دو گروه تقسیم شوند. عدّه‌ای و از جمله میرداماد و ملاصدرا، ابن‌عربی را منبع فیض و الهام بدانند و برخی وی را تا مرز زندقه به عقب برانند. ابن‌عربی تصوّف را این گونه معنا می‌کند: «الوقوف مع آداب الشریعه ظاهراً و باطناً، و هو الخلق الإلهی» (۱۴۲۱: ۱ /۵۷۰). در مقالات از ابن‌عربی تحت عنوان «شیخ محمد» یاد می‌شود: «... شیخ محمد هم تسلیم کرد، بحث نکرد. اگر بحث می‌کرد فایده بیش می‌بود؛ زیرا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰-۹۸۱۹

بایست بود مرا که او بحث کند» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۱۹).

یکی از موارد اختلاف شمس تبریزی با ابن‌عربی این است که شیخ محمّد معتقد است عرصه‌ی سخن بس فراخ است و هر که خواهد چندانکه می‌خواهد می‌گوید. امّا شمس تبریزی برخلاف او معتقد است عرصه‌ی سخن بس تنگ و عرصه‌ی معنی فراخ است (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۹۶). شمس در جایی دیگر بر گروهی از کبار صوفیه شمشیر انتقاد کشیده می‌گوید:

> آن سخن که دی می‌رفت چه جای ابایزید و جنید، و آن حلاج رسوای استاد نیز؛ افتاده است، برگیریدش. که ایشان بر تن او [ابن‌عربی] مویی نباشند، و آن ابوسعید و آنکه دوانزده سال بیخ گیاه می‌خورد، که اگر صد هزار سال بیخ گیاه خورد آن ره که او برگرفته بود به این سخن بوی نبردی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۶۱).

عتاب شمس با صوفیانی که ترک شریعت گفته‌اند از این هم شدیدتر است و ایشان را در ردیف عوام و پایین‌تر از ایشان می‌نشاند: «این عوام که پنج نماز کنند از عذاب خلاص یابند. وای بر ایشان که متابعت محمد را رها کرده‌اند» (همان، ۲۱۷). ابن‌عربی به لحاظ مناظرات و ارتباطات مستقیمی که با شمس داشته و حتّی شمس علم و بزرگی و دانش او را می‌ستاید، در این میان جایگاهی ویژه دارد. شمس، بزرگان زمان را در برابر وی به مثابه «خرده ریزهایی می‌داند که از چرخه نخ ریسی در زیر دست و پای نخ تاب فرو می‌ریزد» (موحّد، ۱۳۸۷: ۱۰۰). امّا حتّی صاحب *فتوحات* مکیه ـ که نزدیک به بیست بهار بیش از شمس زندگی را به تماشا نشسته است ـ از آماج نقد بی‌پروای وی مصون نماند و این چنین شنید که: «شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی، متابعت نمی‌کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۹). گرچه حدّت سخن به تیزی سخنانی که در باب حلّاج رفته است، نیست امّا باز هم می‌توان ترشرویی شمس را نسبت به سلوک ابن‌عربی مبنی بر عدم رعایت کامل متابعت مشاهده نمود.

از نگاه او، ابن‌عربی نمونه‌ی کسانی است که ظاهر متابعت را به جای آورده معنای آن را ترک کرده‌اند. «وقت‌ها شیخ‌محمد سجود و رکوع کردی و گفتی: بنده اهل شرعم. اما متابعت نداشت. مرا از او فائده بسیار بود، اما نه چنانکه از شما» (همان، ۳۰۴). در جایی دیگر ضمناً لب به نکوهش وحدت وجود گشوده چنین می‌گوید:

> شیخ‌محمد بن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمد پرده‌دار ماست! می‌گفتم: آنچه در خود می‌بینی در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده‌دار خود است. گفت: آنجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست؟ و کن و مکن کجاست؟ گفتم: آخر آن معنی او را بود و این فضیلت دیگر مزید. و این انکار که تو می‌کنی بر او، و این تصرف، نه که عین دعوت است؟ (همان، ۲۹۹).

از مجموع آنچه گفته شد چنین بر می‌آید که متابعت در مسلک عارفانه‌ی شمس چنان جایگاه برجسته‌ای دارد که حتّی مراعات شیخ اکبر را نمی‌کند و نظریه‌ی مهم وحدت وجود را به بوته‌ی نقد می‌کشاند.

شمس و نقد اوحدالدّین کرمانی

ابوحامد اوحدالدّین کرمانی یکی از ملامتیان نامی است که صحبت شیخ محی‌الدّین عربی را دریافته و شیخ مذکور

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در موضعی از کتاب *فتوحات مکّیه* در وادی ذکر او شتافته ... وفاتش در سنه‌ی ۶۳۵ بوده است (هدایت،۱۳۸۵: ۵۷). صاحب *رساله‌ی‌سپهسالار* شیخ را با صفاتی چون موحّد مدقّق عارف کامل فقیر ربّانی (سپهسالار،۱۳۲۵: ۲۵) ستوده است. شیخ أبوحامد در *آثارالبلاد*، شیخ مبارک صاحب کرامت و دارای شاگردان معّرفی شده است (قزوینی،۱۹۹۸: ۲۴۸). از اوحد قصیده‌های مشهور در یک‌صد و چهارده بیت بر جای مانده که در آن لُبّ عقاید خود را بیان کرده است (همایون‌فرخ،۱۳۶۱: ۱ /۶۳۵). این شیخ، با واسطه، مراد خواجه حافظ نیز هست (همان، ۲ /۳۷۳). مولانا در دمشق با پیر کرمان ملاقات داشته است. این سخن مولانا در حق وی مشهور است که شیخ اوحدالدّین در عالم، میراثِ بد گذاشت. فلَهُ وِزرُها و وزرُ من عمِل بِها (افلاکی،۱۳۶۲: ۴۴۰).

شیوه‌ی اوحد در طریقت مبتنی بر عشق به مظاهر و تجلیات جمال است. در آینه‌ی وجودی امثال عین‌القضاه و فخرالدّین عراقی و اوحدکرمانی «جمال ظاهر، آینه طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را بر اساس زیبایی دوستی متکی ساخته به تمام مظاهر زیبایی، از جمله و خاصه صورت زیبا عشق می‌ورزیده‌اند و به همین اندازه نیز بسنده نکرده گاه در برابر زیبارویان در کوی و برزن به سجده می‌افتادند و شاهدان را نماز می‌بردند» (ستاری،۱۳۷۴: ۱۹۱). اوحدالدّین به شاهدان میلی وافر داشته (شمیسا،۱۳۸۱: ۱۰۶) و به تمایلات صورت‌پرستی منسوب بوده است (زرین‌کوب،۱۳۸۷: ۲ /۹۱۲).

داستان چاک نمودن گریبان نوجوانان توسّط سرسلسله‌ی فرقه‌ی اوحدیه به هنگام سماع مشهور است. نویسنده‌ی *حبیب‌السّیر* نیز از میل بسیار وی به دیدار جوانان ساده عذار سخن گفته است (خواندمیر،۱۳۳۳: ۳ /۱۱۶). افلاکی در *مناقب‌العارفین* نظر مولانا را درباره‌ی اوحدالدّین چنین نقل می‌کند: «روزی در بندگی مولانا حکایت شیخ اوحدالدین‌کرمانی ـ رحمه اللّه علیه ـ می‌کردند که مردی شاهدباز بود اما پاک‌باز بود و چیزی نمی‌کرد. فرمود: کاشکی کردی و گذشتی...» (۱۳۶۲: ۴۳۹). نباید از یاد برد که تصوّف عاشقانه یا مکتب ایرانی عرفان عاشقانه در مقابل تصوّف عابدانه، جز جمال‌پرستی بعضی صوفیه است (ستاری،۱۳۷۴: ۱۹۱). ولی مرزهای ناپیدا و باریکی که میان رویکرد عاشقانه‌ی عرفان با مکتب جمال‌پرستان قابل ترسیم است، سبب می‌شود تا نگاه زُهّاد به این دو مقوله نگاه یکسان و آمیخته با ردع و انکار و تشکیک بوده باشد.

سماع مانند جمال در شیوه‌ی اوحد جایگاه برجسته‌ای دارد. به طور کلّی «در نگاه صوفی سماع تریاق هر بیماری است. موجب می‌شود که جان بی‌قرار، آزادی نوی را تجربه کند؛ آزادی‌ای که جان را از این زندان آب و گل بیرون می‌کشد و بدین ترتیب به جان بی‌قرار، آرامش می‌بخشد» (شیمل،۱۳۸۲: ۳۰۸). درباره‌ی او می‌خوانیم که:

> شیخ در سماع می‌باشد و زیبارویان بسیار حاضر باشند. آن شب ذوق‌ها بسیار می‌کند، سر، باز می‌کند و ... در وجد و حالت است. تردیدی نیست که این همان شهوانیت ظریفی است که خود را از خلال این نظریه‌ها و توصیف‌ها و اشعار آشکار می‌کند و گواه استوار این پیش نهاده، این است که عارفانی دیگر با نظریه اوحدالدین کرمانی مخالف بوده‌اند (دستغیب،۱۳۶۷: ۴۳۷).

شمس نیز به مانند مولوی در دمشق بود که اوحدالدّین را ملاقات کرد. این جمله‌ی شمس که: «مرا شیخ اوحدالدین‌کرمانی به سماع بردی و تعظیم‌ها کردی. باز به خلوت خود درآوردی. روزی گفت: چه باشد اگر با ما باشی؟ گفتم به شرط آنکه آشکارا بنشینی و شرب کنی پیش مریدان و من (همایون‌فرخ،۱۳۶۱: ۲ /۳۷۳) از

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مؤانست آن دو حکایت دارد. امّا گویا شمس طریقه‌ی اوحد را چندان نپسندیده و این سخن اوحدالدّین را که «کفر و اسلام بر ما یکی است»، نقد نموده جنید را بر اوحد ترجیح می‌دهد. به جز این گویا موضوعی شخصی نیز در کار است. کما اینکه در جایی سربسته می‌گوید: «آنچه ایشان را غیرت بود که اگر او نبودی، مولانا با ما خوش بودی» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۷۲). در یک نگاه کلّی می‌توان گفت که آنان که با روش اوحد موافق نبوده‌اند، عقیده داشتند: «به حکم آنکه چون متعلّق حمد که احسن است یا احسان غیر او را نیست، لاجرم جمیع محامد را رجوع به حضرت اوست. پس در هرکه حسنی مشاهده کنی یا احسانی معاینه ببینی، پرتو حسن وی باشد (اوحدالدین کرمانی،۱۳۶۶: ۷۷).

شمس و نقد حلّاج

تذکرةالاولیا عارف شوریده‌ی قرن سوم هجری را این گونه معرّفی می‌کند:

> آن قتیل‌اللّه فی سبیل اللّه، آن شیر بیشه تحقیق، آن شجاع صفدر صدّیق، آن غرقه دریای موّاج، حسین بن منصور حلّاج –رحمه‌اللّه‌علیه– کار او کاری عجب بود و واقعات غرایب که خاصّ او را بود، که هم در غایت سوز و اشتیاق بود و هم در شدّت لهب فراق، مست و بی‌قرار و شوریده روزگار بود و عاشق صادق و پاکباز (عطار،۱۳۸۶: ۵۰۹).

به جز آنچه در مجموعه‌ی آثار حلّاج به چاپ رسیده، ظاهراً تصانیف دیگر نیز داشته که امروزه در دست نیست. وی با عارفان نامداری چون سهل تستری، عمرو بن‌عثمان مکّی و جنید مصاحبت داشته (ماسینیون،۱۳۵۸: ۴۳) و با ابوالحسین نوری و شبلی نیز آشنا گردید (زرین‌کوب،۱۳۶۹: ۱۳۵). از زندگی ابوالمغیث حسین‌بن‌منصور (۳۰۹ – ۲۴۴) چیز زیادی نمی‌دانیم. افلاکی و سپهسالار در این باره تقریباً سکوت کرده‌اند.

تذکره‌ها و منابع تصوّف نیز همانگونه که دیدیم، غالباً از تنسیق‌الصّفات ادبی گامی فراتر ننهاده‌اند. آشناترین فصل زندگی حلّاج، فصل آخر آن است. مرگ جانسوز حلّاج با آن فضای غم بار و شکوهمندی که عطّار ترسیم می‌کند، از این مرد شگفت، چهره‌ای جاودانه ساخته است. عطّار گفتگوی کوتاه جنید و حلّاج را این گونه بیان کرده است: «... جنید جواب نداد و گفت: زود باشد که سر چوب پاره سرخ کنی. حسین گفت: آن روز که من سر چوب پاره سرخ کنم، تو جامه اهل صورت پوشی (عطار،۱۳۸۶: ۵۰۹).

حلّاج سفرهای فراوان داشته و جهت تبلیغ قرامطه تا کرانه‌های سند پیش رفته است. حلّاج نیز به مانند شمس از منتقدان صوفیه‌ی زمان خود بوده است. در بازگشت از عراق به اهواز، خرقه‌ی صوفیانه بر خاک افکند و صوفیان ریاکار را رسوا کرد (ماسینیون،۱۳۵۸: ۲۴). حلّاج به نقل از راویانی مجعول و سلسله‌ی رُواه غیرمعهود و البتّه به شیوه‌ی محدّثان از قول یاقوت احمر، ضیاء مخمّر، صورت کاینه و شأن مشهود ـ که هرکدام از آنها نزد صوفیان نماد اموری مانند نفس کلّی، رؤیت اشیاء و صور عالم است ـ سخنی از خداوند نقل می‌کند که فرموده است: هر که متجلّی شود به اسماء و صفات ما و از مصطفی متابعت کند به خلق قدیم متحسن شود و به خلق سید متخلق (حلّاج،۱۳۷۹: ۱۱۲).

شمس در چند موضع از *مقالات* از حلّاج یاد کرده است. این یادکردها شامل ستایش‌ها و نیز انتقادات او از حلّاج است. نخست اینکه شمس، حلّاج را در شمار آن دسته از مردم می‌داند که در شک مانده‌اند (شمس

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تبریزی،۱۳۹۱: ۷۷). از این گذشته، حلّاج در نگاه وی پرچمدار و مقتدای جماعت تارک شریعت و متابعت مصطفی شناسانده شده، آشکارا بیان می‌دارد که سزای تارکان متابعت و ظاهر شریعت یا توبه است یا مرگ. «عیب از آنِ بزرگان بوده است که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند: أناالحق، و متابعت رها کرده‌اند و در دهان اینها افتاده است. اگر نه این‌ها چه سگ‌اند که آن سخن گویند؟ اگر مرا امر بودی اینها را یا کشتن یا توبه» (همان، ۲۱۰). معلوم شد که در مواجهه با منصور حلّاج نیش زبان شمس بیشتر می‌شود. وی معتقد است که شمس معتقد است حق هرگز اناالحق نمی‌گوید (همان، ۱۸۵) و با این جمله، شعار مشهور حلاج را زیر سوال می‌برد؛ چه، اگر حلّاج از حقیقت حق آگاه بود، بی‌پروا اناالحق نمی‌گفت.

سخن حلّاج از سر علّت (بیماریِ جهل) از دهان وی خارج شده و ترک متابعت گفته است. شمس در بررسی دلایل این سخن حلّاج، مراتب و مقامات سلوک را یادآور می‌شود. او معتقد است حلّاج به تصوّر آن که وارد عالم ربّانی شده است، این کلام را بر زبان رانده و حال آنکه هنوز عالم روح، خود را تمام و کمال به وی نشان نداده بود.

> در عالم روح طایفه‌ای، ذوقی یافتند، فرود آمدند، مقیم شدند و از ربانی سخن می گویند. اما همان عالم روح است که ربانی می‌پندارند. مگر فضل الهی درآید، یا جذبه‌ای از جذبات، یا مردی که او را بغل بگیرد از عالم روح به عالم ربانی کشد، که در متابعت درآی که این لطیفه‌ای دیگر است، چه فرو آمدی آنجا؟ منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، و اگر نه اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟ (همان، ۵۲۹).

بنابراین منطقی و موجّه به نظر می‌رسد که در برابر، شطح‌گویی‌های چهره‌های بزرگی مانند بایزید و حسین منصور حلّاج را نشان انانیت بداند. «ازین، بوی سخن ما می‌آید. اناالحق سخت رسواست، سبحانی پوشیده تَرَک است. هیچ کس نیست از بشر که در او قدری از انانیت نیست» (همان، ۶۲۱). همچنین شمس در جایی دیگر علاوه بر تعریضی که به قول مشهور حلّاج دارد، تأکید می‌کند که کسانی که خود را حق پنداشته‌اند و از خدایی مافوق وجود خود غفلت ورزیده‌اند از طریق صحیح متابعت راه گم کرده‌اند و در تیه کبر سرگردان شده‌اند.

> حاصل با محمد جز به اخوت نمی‌زنم، به طریق اخوت و برادری می‌باشم؛ زیرا فوق او کسی هست. آخر خدای نرفت. وقتی باشد که ذکر بزرگیشان کنم. از روی حرمت داشت و تعظیم، نه از روی حاجت. مقام هوالحق از أناالحق عالی‌تر است بسیار (همان، ۲۴۲).

همچنان که پیشتر اشارتی رفت، شمس معتقد است انسان در ذات وجود خویش مایه‌ای از انانیت دارد و هنر سالک این است که بر این خصلت درونی تفوّق جوید. «رسول کائنات فریاد می‌زند: أحینی مسکیناً و أمتِنی مسکیناً، تو انانیت چرا در خود می‌آوری؟ چون انانیت رها کرد پیش رفت» (همان، ۶۵۶).

نتیجه‌گیری

شمس تبریزی بر خلاف بسیاری از منابعی که به توصیفات کلّی و مبهم درباره‌ی شخصیت فکری و روحی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مشایخ صوفیه بسنده کرده‌اند، بر اساس معیارها و میزان‌هایی که بدون تردید یکی از مهم‌ترین آنها مفهوم متابعت است، به نقد و بررسی دقیق افکار و اقوال بزرگان تصوف پرداخته است. متابعت در نظر او به متابعت صوری و معنوی از پیامبر اسلام قابل تقسیم است و آنچه در دیدگاه او اهمّیت بیشتری دارد، متابعت معنوی و روحی از پیامبر است.

شمس، صوفیان مورد بحث در این مقاله را در چند موضع از *مقالات* مورد انتقاد قرار داده و با معیار متابعت، خطا بودن قول و فکر آنها را در مباحثی مانند صحو و سکر، شطح گویی، اسقاط تکلیف و جز آن نشان داده است. به عنوان نمونه شطح‌گویی حلّاج و بایزید را دور از روش پیغمبر و اعتراف او به درنیافتن کُنه معرفت حق تعالی دانسته است. همچنین او ضمن بزرگداشت ابن‌عربی، برخی افکار او را که احتمالاً از آنها بوی وحدت وجود (با تلقّی خاصّی که ابن‌عربی از آن داشته) استشمام می‌کرده است، ناسازگار با متابعت رسول می‌یافته است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ ابن‌عربی، محیی‌الدین؛ (۱۴۲۱هـ)، مجموعه رسائل ابن‌عربی؛ دارالمحجه‌البیضاء، بیروت.
ـ ابن‌کثیر، أبوالفداء إسماعیل؛ (۱۹۹۷)، البدایه والنهایه؛ تصحیح عبدالله الترکی؛ دار هجر للطباعه والنشر، جیزه.
ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد؛ (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین؛ دنیای کتاب، تهران، چاپ دوم.
ـ اوحدالدین‌کرمانی، حامد؛ (۱۳۶۶)، دیوان رباعیات اوحدالدین‌کرمانی؛ به کوشش احمد ابومحبوب؛ سروش، تهران.
ـ جامی، عبدالرحمن؛ (۱۳۷۵)، نفحات الانس؛ محمود عابدی؛ اطلاعات، تهران.
ـ حلاج، حسین بن منصور؛ (۱۳۷۹)، مجموعه آثار حلاج؛ یادآوران، تهران.
ـ خواندمیر، غیاث‌الدین؛ (۱۳۳۳)، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر؛ تصحیح جلال‌الدین همایی؛ خیّام، تهران.
ـ دستغیب، عبدالعلی؛ (۱۳۶۷)، حافظ شناخت؛ نشر علم، تهران.
ـ ذکاوتی‌قراگزلو، علیرضا؛ (۱۳۹۰)، بازشناسی و نقد تصوف؛ سخن، تهران.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۹۰)، پله پله تا ملاقات خدا؛ نشر علمی، تهران، چاپ سی و یکم.
ـ_____؛ (۱۳۶۹)، جستجو در تصوف ایران؛ امیرکبیر، تهران، چاپ چهارم.
ـ_____ (۱۳۸۷)، سرّ نی؛ نشر علمی، تهران، چاپ هفتم.
ـ سپهسالار، فریدون بن‌احمد؛ (۱۳۲۵)، رساله سپهسالار؛ تصحیح و مقدمه سعید نفیسی؛ چاپخانه اقبال، تهران.
ـ ستاری، جلال؛ (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه؛ نشر مرکز، تهران.
ـ سمعانی، احمد؛ (۱۳۸۴)، روح‌الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتاح؛ علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
ـ سمنانی، علاءالدوله؛ (۱۳۸۳)، مصنفات فارسی سمنانی؛ علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
ـ سهروردی، شهاب‌الدین؛ (۱۳۷۵)، عوارف‌المعارف؛ علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
ـ شمس‌تبریزی، محمد بن علی؛ (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران، چاپ چهارم.
ـ شمیسا، سیروس؛ (۱۳۸۱)، شاهدبازی در ادبیات فارسی؛ فردوس، تهران.
ـ شیمل،آنه‌ماری؛ (۱۳۸۲)، شکوه شمس؛ ترجمه حسن لاهوتی؛ علمی و فرهنگی، تهران.
ـ عداس، کلود؛ (۱۳۸۷)، درجستجوی کبریت احمر؛ ترجمه فریدالدین رادمهر؛ نیلوفر، تهران.
ـ عطار، فریدالدین؛ (۱۳۸۶)، تذکره‌الاولیا؛ انتشارات زوار، تهران، چاپ شانزدهم.
ـ غزالی، محمد؛ (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت؛ علمی و فرهنگی، تهران، چاپ یازدهم.
ـ غنی، قاسم؛ (۱۳۸۶)، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ؛ هرمس، تهران.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان؛ (۱۳۸۷)، مولوی؛ انتشارات معین، تهران، چاپ سوم.
ـ قزوینی، زکریاء بن محمد؛ (۱۹۹۸)، آثار البلاد و اخبار العباد؛ دارصادر، بیروت.
ـ قشیری، ابوالقاسم؛ (۱۳۷۴)، رساله قشیریه؛ ترجمه ابوعلی عثمانی؛ علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم.
ـ گوهرین، سیدصادق؛ (۱۳۶۸)، شرح اصطلاحات تصوف؛ زوار، تهران.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ـ ماسینیون، لویی؛ (۱۳۵۸)، قوس زندگی حّلاج؛ ترجمه عبدالغفور روان‌فرهادی؛ کتابخانه منوچهری، تهران، چاپ سوم.
ـ مستملی بخاری، اسماعیل؛ (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف؛ اساطیر، تهران.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد؛ (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی؛ تصحیح نیکلسون؛ هرمس، تهران، چاپ پنجم.
ـ نجم‌رازی؛ (۱۳۸۹)، مرصادالعباد؛ ترجمه محمدامین ریاحی؛ علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهاردهم.
ـ هجویری، ابوالحسن‌علی؛ (۱۳۷۵)، کشف المحجوب؛ انتشارات طهوری، تهران، چاپ چهارم.
ـ هدایت، رضاقلی؛ (۱۳۸۵)، تذکره ریاض‌العارفین؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
ـ همایون‌فرخ، رکن‌الدین؛ (۱۳۶۱)، حافظ عارف؛ بی‌نا، تهران.
ـ یوسف‌پور، محمدکاظم؛ (۱۳۸۰)، نقد صوفی، بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری؛ روزنه، تهران.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

رویکرد گفتارنوشت‌های صوفیانه به مقولهٔ فلسفه
(بررسی و مقایسهٔ موردی *مقالات* شمس تبریزی و *معارف* بهاءولد)

سمیه اسدی[1]

چکیده

گفتارنوشت‌های صوفیانه ـ به جهت اینکه غالباً بیانات پراکنده و مجالس عارفانی را نقل کرده‌اند که اغلب از پیروان طریق معرفت شهودی بوده‌اند ـ فلسفه را به‌دلیل تقابل عقل و دل و استدلال و شهود، مردود می‌دانند. چنان‌که شواهد فراوانی در دو متن تأثیرگذار و برجستهٔ این ژانر نوشتاری وجود دارد که نشان می‌دهد اغلب صاحبان گفتارنوشت‌های صوفیانه، نظر مساعدی نسبت به فلسفه ندارند و در بسیاری مواضع، بر مخالفت با آن و ناکارآمد بودن روش‌های استدلالی و فلسفی تصریح کرده‌اند.

بر این اساس، پژوهش حاضر با محور قراردادن دو متن از متون به‌نام و تأثیرگذار حوزهٔ گفتارنوشت‌های عرفانی، به تبیین رویکرد عارفان این حوزه نسبت به مقولهٔ فلسفه می‌پردازد. از آنجایی که شمس و بهاءولد دو تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌های وابسته به مولانا بوده‌اند و هر دو نیز صاحب یگانه اثری در ژانر گفتارنوشت هستند، به بررسی آراء ایشان در باب فلسفه پرداختیم تا از این رهگذر مشخص کنیم که معرفت شهودی تا چه اندازه در مخالفت با رویکرد استدلالی تأثیر داشته است. تبیین شباهت‌های مفهومی موجود در اندیشهٔ شمس و بهاءولد در باب فلسفه و عقل ـ که البته آراء مولانا را در این زمینه بسیار تحت تأثیر قرار داده است ـ نیز از دیگر مضامین پژوهش حاضر است.

واژگان کلیدی: گفتارنوشت، معرفت شهودی، فلسفه، شمس تبریزی، بهاءولد.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولایت ایرانشهر. asadi_somayeh61@yahoo.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

مقدمه

هم‌قدم با تألیف و تدوین آثار بزرگ و معتبر و تعلیمی حوزهٔ عرفان، آثاری به تألیف درآمدند که به نحوی گزارش مجالس وعظ و تذکیر عرفانی هستند و بیشتر به حوزهٔ تجربیات و زندگی عرفانی شخص نویسنده مربوط می‌شوند. آثاری که در ادب فارسی به صورت مجموعه گفتارهایی با الهام از تعالیم و آموزه‌های دینی شکل گرفته و به نام «مجالس» یا «معارف» شهرت یافته‌اند، به نحوی که رستگار فسایی در انواع نثر فارسی از آنها ذیل مبحث «مجلس‌گویی و مجلس نویسی» (۱۳۸۰: ۲۵۰ – ۲۵۸) و با عناوینی چون «امالی» (۲۶۵)، «احوال مشایخ متصوفه» (۳۶۶ – ۳۷۰) و «مجالس و مقامات مشایخ صوفیه» (۳۹۴) یاد کرده و توضیحاتی مختصر در اینباره ارائه کرده است.

محمد غلامرضایی نیز در سبک‌شناسی *نثرهای صوفیانه*، این نثرها را به دو دستهٔ تعلیمی، تبلیغی و نثرهای تغزلی تقسیم کرده و ضمن توضیح هر یک، تذکره‌های صوفیان (مقامات و سیر)، معارف و مقالات و مجالس و داستان‌های رمزی و مکتوبات را ذیل متون تعلیمی و تبلیغی صوفیانه قرار داده است (۱۳۸۸: ۶۹–۶۷) موحّد اما با ذکر تفاوت‌های بارز گفتارنوشت‌های نثر عرفانی و دیگر آثار منثور، این نوع نوشتاری را این‌گونه شرح کرده است که:

> در میان آثار منثور، ژانر به‌خصوصی داریم که زیر عنوان مقالات، معارف یا ملفوظات و امثال آن شناخته می‌شود؛ مانند *مقالات* شمس‌تبریزی یا *معارف* برهان‌الدین محقق‌ترمذی. این‌ها هیچ کدام ریختهٔ قلم خود آن بزرگواران نیست؛ بلکه کلمات و مطالبی است که به تفاریق در اوضاع و احوال گوناگون بر زبان جاری شده و مریدان آن گفته‌ها را یادداشت کرده و در یک مجموعه گرد آورده‌اند (موحد، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

در این دست آثار، ضمن رعایت اسلوب بیان مجلس‌گویی، عرفا غالبا احوال و چگونگی محاسبهٔ نفس و اعمال و رفتار روزمرهٔ خود را یادداشت می‌کنند. تا جایی که موحد اذعان می‌دارد که:

> برخی از مشایخ صوفیه در محاسبهٔ نفس، اعمال و رفتار روزمرهٔ خود را در دفتری یادداشت می‌کردند و هنگامی که از امور روزانه فارغ می‌شدند، با مرور آن دفتر، به حساب اعمال خود می‌پرداختند؛ چنان‌که ابن‌عربی و سیف‌الدین باخزری بسیاری از وقایع روزانه و حالات جمیع عمر خود را در آثار خود پنهانی ثبت کرده‌اند (موحد، ۱۳۸۵: ۱۰۴–۱۰۳).

آنچه در معارف و معارف‌نویسی اهمیت دارد، این است که این دسته آثار صوفیه، گونه‌ای متفاوت هستند که نمی‌توان به راحتی آنها را ذیل عناوین تعلیمیِ صرف قرار داد.

> چرا که در این نوع آثار (معارف) حالات و تجارب اصیل و خودجوش عرفانی بر نقل قول برتری دارد و به همین دلیل به نظر می‌رسد که کتب معارف از لحاظ تاریخی و ادبی بخصوص برای تاریخ عرفان و نیز تاریخ زندگی برخی از شخصیت‌ها و عارفان محلّی، اهمیت به‌سزایی دارند و در خور توجه‌اند (نزهت، ۱۳۹۲: ۲۰۸).

به طور کلی عنوان معارف و مقالات، به مجموعه سخنان و تقریرات مشایخ بزرگ صوفیه اطلاق می‌شود

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

که اغلب آنها به قلم شاگردان و مریدانی نگاشته شده است که در مجالس این بزرگان حضور مستمر داشته‌اند. چنان‌که افلاکی در *مناقب‌العارفین* از *تقریرات* بهاءولد، شمس‌تبریزی، برهان‌الدین ترمذی و مولانا با عبارت «معرفت فرمودن» یاد می‌کند: «همچنان روزی خدمت معین‌الدین پروانه حضرت سلطان‌ولد را لابه‌ها کرد که البته می‌خواهم تا حضرت مولانا در خلوت به من معرفت فرماید» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۶۴).

کتب معارف، آثاری هستند که در پیوند با ادبیات دینی، رویکردها و دیدگاه‌های متفاوت و در عین حال ژرف و عمیقی را در باب آرا و افکار عرفانی ارائه می‌دهند و هدف اصلی مؤلفان آنها، انتقال دقیق اندیشه‌های اعتقادی و دینی بر اساس تجارب عرفانی خود، به صورت زنده به مخاطبان است. قدرت و مهارت مؤلفان کتب معارف، در ارائهٔ مفاهیم ذهنی بدین جهت است که آنان با تأمل در جهان خلقت و عالم غیب و شهادت نکته‌های باریک و ژرف عرفانی را با صراحت و جذابیتی وافر بیان کرده و اسرار، تفاسیر آیات قرآن، احادیث و دقایق عرفانی را چنان در تعابیر و جملات کوتاه و موجز می‌گنجانند که مخاطب نه تنها به خوبی آنها را درک می‌کند، بلکه از خواندن آن لذت زیادی می‌برد. جدا از شباهت‌هایی که این کتاب‌ها به رغم ژانر مشترکشان با هم دارند، هر یک از آنجا که برگرفته از تجارب شخصی و عقاید عرفانی گویندهٔ خویش هستند، به جهت سبک و اسلوب بیان شیوه‌ای خاص دارد که آن را از دیگر آثار هم‌ردیفش متمایز می‌سازد.

بر اساس مقدمات یادشده و اثبات این امر که نوشته‌های شمس و بهاءولد، هر دو از گفتارنوشت‌های صوفیانه‌ای هستند که اگرچه تحت دو عنوان مقالات و معارف جمع‌آوری و تدوین شده‌اند، اما اشتراکات فراوانی هم به جهت ساختار و فرم و هم به جهت رویکرد و محتوا دارند. به نحوی که می‌توان ردپای این اشتراکات را علاوه بر متن دو اثر و در آثار یکی از برجسته‌ترین شاعران و عارفان تاریخ ادب فارسی، یعنی مولانا که با هر یک از صاحبان آثار یادشده ارتباط نزدیک و تأثیرگذاری داشته، دنبال کرد.

تاکنون پژوهش‌های فراوانی در زمینهٔ بررسی تأثیر و تأثرات اندیشه و باورهای شمس و مولانا صورت پذیرفته است که هر یک به فراخور موضوع، روزنه‌ای تازه به شناخت این دو شخصیت و آثار آنها گشوده‌اند. در باب موضوع پژوهش حاضر نیز می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که در قالب پایان‌نامه و مقاله به بررسی متون صوفیانهٔ گفتارنوشت و تحلیل جنبه‌های اشتراک و افتراق آنها پرداخته‌اند، همچنین پژوهش‌هایی که با محور قراردادن مقوله‌ای خاص، رویکرد این دست آثار را مقایسه و تحلیل نموده‌اند؛ چنان‌که محمد خدادادی و مهدی ملک ثابت در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های شمس‌تبریزی در باب فلسفه و بازتاب آنها در مثنوی مولوی» به بازتاب دیدگاه‌های شمس دربارهٔ فلسفه در *مثنوی* پرداخته‌اند. تاکنون پژوهش مستقلی در زمینه بررسی و مقایسهٔ دیدگاه‌های دو تن از معلمان مولانا که تأثیر فراوان و چشم‌گیری در شکل‌گیری شخصیت و جایگاه این شاعر داشته‌اند، صورت نگرفته است، خاصه که این دو تن هر دو از سالکان و عارفانِ قائل به معرفت شهودی بوده‌اند که با بررسی اثر برجامانده از هریک می‌توان هم به اشتراکات فراوانی در باب لفظ و معنا دست یافت و هم رویکرد آنها را به مقولات و مضامین مختلف بررسی و مقایسه نمود، بنابراین پژوهش حاضر بر آن است تا با در نظرگرفتن ژانر مشترک *مقالات* شمس و *معارف* بهاءولد، به بررسی نگاه و رویکرد صاحبان این دو اثر، به مقولهٔ فلسفه و جایگاه فیلسوف بپردازد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

بهاءالدین‌ولد و *معارف*

نامش محمدبن‌حسین خطیبی، مشهور به «بهاءولد» و ملقب به «سلطان‌العلما» است که با وجود بزرگی مقام، شیوهٔ منحصر به فرد در مشی عرفانی و الهیات خاصش، همواره در سایهٔ فرزند مشهور خویش ـ یعنی مولانا جلال‌الدین رومی ـ شناخته و تعریف شده است. بهاءولد پیش از آنکه واعظ و مفتی شهر باشد، عارفی شوریده است که با مشی و طریق خاص خود در مسیر عرفان قدمی ماندگار برداشته و عرفان، وعظ او را نیز رنگ و بوی ویژه‌ای بخشیده است. چنان‌که به بیان زرین‌کوب «وعظ‌هایش گرم و پر شور بوده، درس‌های پر جاذبه‌اش با آنچه در حوزهٔ درس علما و فقیهان دیگر معمول بود، تفاوت قابل ملاحظه‌ای داشته است».

در درس و وعظ با بی‌پروایی و زبان‌آوری که خاص او بود، به علمای سوء می‌تاخته و آنها را در خور ملامت می‌یافته است و از سویی دیگر صوفیان اکثر بلاد وخش به رغم فقیهان و قاضیان و امیران محل نسبت به او علاقهٔ بسیار نشان می‌دادند. اقوال و اطوار او نیز چنان با طریقهٔ صوفیان، از جمله پیروان شیخ کبری در خوارزم در ظاهر موافق به نظر می‌رسید که در اذهان برخی از اهل عصر به صورت یک شیخ صوفی از خلفای شیخ کبری تصویر شده است (۱۳۸۴: ۲۳ ـ ۲۲).

مشی بهاءولد در *معارف*، تصویرگر عارفی است که عرفان او با زهد و دین گره خورده است. موقعیت اجتماعی او به عنوان واعظ و مفتی شهر که مریدان فراوانی را گردش جمع کرده بود، سبب شده تا با شخصیتی دو بعدی از او مواجه باشیم. نوشته‌های وی نیز بر این امر صحه می‌گذارند که بهاءولد در کسوت فقیه و مدرس دین، متفاوت و حتی در تضاد با بهاءولد در پوشش عارفی شوریده و شیداست. در یک سو، واعظی زاهد مسلک قرار دارد که مجالس وعظ او مشحون از لطایف زاهدانه بوده و در سوی دیگر، عارفی شاعرپیشه که بیان و زبان عرفانش رنگ شعرهای ناب پارسی را به خود دارد.

شیوه و سبک نگارش *معارف* نیز یکی از مواردی است که بهاءولد را از دیگر نویسندگان حوزهٔ عرفان و حتی وعظ‌نویسان و معارف‌نویسان متمایز می‌کند. نگرش منحصر به فرد او به معرفت الله و جهان‌بینی ویژهٔ وی به طور مشهودی از جملات و تعابیرش قابل درک و دریافت است و سبب شده عرفان او در ارتباطی تنگاتنگ با شهودی هنری، ملموس و محسوس باشد، چنان‌که حس‌آمیزی در شیوهٔ بیان وی از ویژگی‌های بارز و پربسامد بوده و به بیان شفیعی‌کدکنی، سبب شده او سعی در به چشیدن درآوردن تمام حواس داشته باشد (۱۳۹۲: ۴۸۱).

بنابراین حس، اصلی‌ترین عنصر عرفان بهاءولد است که در قالب مزه و لذت نمایان می‌شود و رسیدن به لذت و مزهٔ ذرات، غایت عرفان او است که در جای جای معارف به چشم می‌خورد. بهاءولد همچنین در بیان آنچه به خاطرش رسیده، شیوه‌ای آزادانه و شهودی را برگزیده که بسیار شایان توجه است؛ زیرا او آنچه را در سیاق عبارت به ذهنش خطور می‌کند، بی‌هیچ پروایی به زبان می‌آورد و در بسیاری مواضع، آن را الهام خداوند می‌خواند. تازگی، نزدیک بودن به زندگی (رئال بودن)، تغییر پرشتاب فضاها، فوران بی‌واسطهٔ اندیشه و احساس، عدم تقید به زبانی علمی و فقاهتی، تأثیر فوق‌العادهٔ اندیشه‌ها و بداهه‌گویی‌ها و بداهه‌نویسی‌هایش که البته تحت سلطهٔ گونهٔ گفتاری اثر وی، یعنی شیوهٔ معارف‌نویسی شکل گرفته، آنچنان نکات نغز و مسحورکننده‌ای را خلق کرده که کسانی چون مرحوم فروزانفر و ذبیح‌الله صفا لذت خواندن *معارف* را با لذت حاصل از خواندن اشعار گرانبهای فارسی قیاس کرده و فضایی مشابه فضای شعر حافظ و عطار و سنایی برای آن قایل شده‌اند (صفا،۱۳۷۱: ۲/ ۱۰۲۲؛ فروزانفر، ۱۳۸۴: ۳۶).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

فروزانفر، *معارف* را از عالی‌ترین نمونه‌های نثر شاعرانه خوانده و می‌گوید که چیزی نو در آن می‌بیند که خواننده به جای محدودشدن در مفاهیم فنی منظم و زبان حرفه‌ای تصوّف، محصور حس می‌شود و در جهانی خاص از شیوه‌های بیانی و تصاویری عرفانی پای می‌نهد و خود را در برابر اثری هنری می‌بیند که البته به قصد قبلی تصویر و بر اساس طرح جامعی پی‌ریزی نشده است (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ج۱، مقدمه: د؛ فروزانفر، ۱۳۸۴: ۳۶) و همین ناتمام بودن و حالات طبیعی یادداشت‌های بهاءولد است که در کنار دیگر خصایص، جذابیتی ویژه به آن می‌دهد و به اعتقاد هلموت ریتر، نشان‌دهندهٔ عرفانی منحصر به فرد و درخور توجه است که شادی روحی حاصل از زهد آمیخته به جمال‌پرستی را با رگه‌هایی از «نرگسانگی» جلوه‌گر می‌سازد. چنانچه منظور ریتر از نرگسانگی، همان‌گونه که خود یادآوری می‌کند، همان درونمایهٔ نرگسانگی است که موجب می‌شود فرد، خود را حامل جمال الهی بداند. اگر چه که بهاءولد در هیچ موضعی از نوشته‌هایش مستقیما چنین ادعایی نداشته است، ریتر، بهاءولد را مظهر تسلیم و رضای یک قلب شاد می‌داند که همواره در کوشش برای غرق شدن در خلوت معنوی و رها شدن از عالم مادی است (نقل از مایر، ۱۳۸۵: ۲۹).

آنچه بیش از هر چیز در باب اندیشه و باور بهاءولد جلب توجه می‌کند، ذهن خلاق اوست که از هر چیز ساده، حتی رویدادهای عادی روزمره مثال‌هایی برای معانی متعالی می‌سازد و آنها را الهامات الله می‌داند. حتی با یک نگاه اجمالی به کتاب معارف می‌توان علاقه و ارادت او به الله را از ذکر مستمر این نام توسط وی دریافت؛ چرا که به گفتهٔ تفتازانی در *مطول* «تکرار، مذموم است، مگر نام حبیب و یاد و خاطره و ذکر هر آنچه بدو باز بسته است» (شریعتی، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۴۲)، بنابراین این تکرارها که حتی بی‌مطالعهٔ دقیق و با نگاهی سطحی به سطور به چشم می‌آیند، سخن از علاقه و اشتغال مدام وی به الله است و نشان از این امر می‌دهد که هرآنچه را بهاءولد با آن سر و کار دارد به الله منسوب می‌کند و همین امر سبب شده تا الهیات او و تصاویر و مثال‌هایی که در ارائهٔ اندیشه‌هایش بیان می‌کند برای همگان قابل درک باشد.

خدایی را که بهاءولد توصیف می‌کند خدایی است همراه و در معیّت مخلوق؛ بدین معنا که خدا از منظر ذهن بهاءولد، بی‌مکان و توصیف‌ناپذیر است. او و پسرش، جلال‌الدین، به جای برتری جایگاه و مکان خداوند نسبت به مخلوق، او را ساری در عالم و آفریده‌هایش می‌دانند و به گفتهٔ فرانکلین دین لوئیس، بهاءولد و مولانا اگر چه وحدت‌وجودی نیستند، ولی دنیا را به گونه‌ای با الفاظ و تعابیری توصیف می‌کنند که با توحید مدرسی سازگار نیست (دین لوئیس، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

به طور کلی و جدا از مضامین ناب عرفانی و الهیات خاص و منحصر به فرد و شیوهٔ بیان ویژهٔ بهاءولد در فرم و محتوای متن *معارف*:

> بهاء فقیهی صوفی مشرب و واعظی بلندآوازه بود؛ چیره‌زبانی و اصراری که در امر به معروف و نهی از منکر نشان می‌داد، عدهٔ زیادی را در بلخ و سایر شهرهای خراسان مرید او کرده بود. مریدان که با شوق و علاقه در بلخ و وخش و سمرقند و دیگر شهرها در مجالس او حاضر می‌شدند او را غیر از یک واعظ نام‌آور، به چشم یک عالم بی‌مانند و یک شیخ کامل تلقی می‌کردند (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۲۹).

او علوم دینی مانند تفسیر قرآن را نیز تدریس می‌کرد. عربی می‌دانست، اما به طور معمول، تدریس به زبان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

فارسی برایش راحت‌تر بود. سخت در قید احکام شرع و اصول اعتقادی دین بود و ضمن رعایت آنها، از کسانی که احکام و اصول شرع را رعایت نمی‌کردند، بیزار بود و در نهایت، اگر بخواهیم با یک جمله موقعیت بهاء را توصیف کنیم باید به این سخن زرین‌کوب اشاره کنیم که «زندگی او در خارج خانه زندگی یک واعظ متشرع و در داخل خانه زندگی یک صوفی عارف بود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۲۴).

شمس‌تبریزی و *مقالات*

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد، از خاندانی تبریزی بود. از کودکی طبعی متمایل به پارسایی داشت. اگرچه مریدی و شاگردی شیخ ابوبکر سله‌باف تبریزی را پذیرفت، اما به جهت روح و باطن افزون‌طلب و تعالی‌جوی در یک مرحله متوقف نشد و به مصاحبت با یک شیخ بسنده نکرد و در طلب مراد و پیری کامل به سیر و سفر پرداخت. گمان می‌رود که به جهت همین سفرهای فراوان او را «شمس پرنده» نامیدند. او به مقام و منزلت خویش چندان اعتماد و اعتقاد داشت که شنوندهٔ دشنام خود را نیز سعادتمند می‌دانست.

شمس، انسانی غریب، نادر و کم‌مانند و مجموعه‌ای از اضداد بود. در جستجوی سنگ صبوری بود که راز خود را به وی بسپارد و مانند آیینه‌ای باشد تا خود را در وی ببیند. به اذعان فروزانفر پیش از آنکه شمس‌الدین در افق قونیه و مجلس مولانا نورافشانی کند، در شهرها می‌گشت و به خدمت بزرگان می‌رسید و گاهی مکتب‌داری می‌کرد، اما از پذیرفتن مزد کار خود امتناع می‌کرد. وی در سال ۶۴۲ و در سن شصت سالگی به قونیه وارد شد و سرانجام بعد از گذرها و نظرهای بسیار، مولوی را که حدود چهل سال داشت، یافت و او را منقلب ساخت و آنچه آموختنی بود به وی آموخت. انجام کار وی به‌درستی معلوم نیست و سال غیبتش بالاتفاق ۶۴۵ بوده است (نک. فروزانفر، ۱۳۳۳: ۵۰ – ۷۸). پر رمز و راز بودن شخصیت شمس و اطلاعات ضد و نقیضی که در باب زندگی و اندیشه‌های او وجود دارد، سبب شده افسانه‌های فراوانی دربارهٔ وی رقم بخورد.

تنها اثر بر جای مانده از شمس، *مقالات* است. فروزانفر *مقالات* را یادگار گرانبهایی می‌نامد که پس از ورود شمس به قونیه و حالاتی که او را با مولانا رفته به صورت یادداشت از سخنان او به جای مانده است (نک. شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۸). بنابراین می‌توان بر این امر تأکید کرد که «*مقالات* دریچه‌ای است که ما را بی‌واسطه با شخصیت عجیب و اندیشه و روش شمس آشنا می‌سازد» (همان، ۳۵).

ایـن اثر، به استناد شیوهٔ نگارش و سبک آن و به اذعان پژوهش‌گران و محققان حوزهٔ ادب‌پژوهی و متن‌پژوهی از نوع گفتارنوشت و با احتمال قریب به یقین به قلم شخص یا اشخاصی غیر از شمس است. موحد در مقدمهٔ *مقالات* اظهار می‌دارد که «فراهم‌آورندهٔ این یادداشت‌ها خود شمس نبوده است. او با آن شور و غوغایی که در اندرون داشت، هیچ‌گاه به مقاله‌نویسی نپرداخت و دست به تألیف کتابی نزد. او اصلاً به نوشته اعتقاد زیادی نداشت» (شمس‌تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲).

نکتهٔ شایان توجه دیگر در این باره این است که اشارات صاحب اثر را نیز می‌توان گواه دیگری بر این مدعا دانست، چنان‌که خود اذعان می‌دارد: «آنچه مرا برهاند، بندهٔ خداست نه نبشتهٔ مجرد. من اتّبع السّواد فقد ضلّ» (شمس‌تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۱۶). یا در جایی دیگر اظهار می‌دارد که «سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد» (همان، ۲۲۵).

از مهم‌ترین ویژگی‌های *مقالات* می‌توان به مواردی اشاره کرد که پژوهشگران مختلفی بدان پرداخته‌اند؛

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

از آن جمله ویژگی‌های خاص زبانی این اثر است که در مقاله‌ای با عنوان «ویژگی‌های زبان عرفانی *مقالات* شمس» بدان پرداخته شده است. نویسندگان در این پژوهش به این نتیجه رسیده‌اند که اقتدار، شفّافیت، متناقض‌نمایی، هنجارگریزی، محاورهای و عامیانه بودن، روایت‌گری، تأویلگرایی وآهنگین بودن، مهم‌ترین و برجسته‌ترین خصوصیات زبانی *مقالات* است که بنا بر موقعیت‌های گوناگون تغییر یافته و دچار شدت و ضعف می‌شود. شمس‌تبریزی از آنانی است که زبان خود را به سطح زبان عوام تنزّل داده و بی‌پیرایه با مخاطبانش سخن گفته است .از این رو سخنان شمس برخلاف بسیاری از آثار نثر صوفیه که بعدها در پرنیان ادب با صورت‌های گوناگون خیال عرضه می‌شده، برجستگی و لطف و شکوه خود را به صورت زبان ساده و بلاغت طبیعی گفتاری نشان می‌دهد که همین امر را می‌توان گواه دیگری بر گفتارنوشت‌بودن متن *مقالات* دانست.

این درحالی است که زبان شمس گاهی اوج می‌گیرد و تصویری و رمزی می‌شود، به طوری که فهم آن برای عموم دشوار می‌گردد و درست در همین زمان است که یکی دیگر از برجستگی‌های زبان شمس، یعنی تأویل‌گرایی نمود می‌یابد. ویژگی اخیر از سویی منجر به بروز ابهام در متن *مقالات* شده است. به نحوی که می‌توان گفت *مقالات* شمس متنی سرشار از ابهام است که البته تا اندازهٔ زیادی محصول شفاهی‌بودن گفتمان و همچنین محتوا و اندیشهٔ غالب بر متن است.

فلسفه و تصوف

در اثر نفوذ خاص ادبیات صوفیانه قرون اخیر و مخصوصاً شعر عاشقانه قرون ششم و هشتم در فرهنگ عمومی ایرانیان، معمولاً چنین تصور می‌شود که تصوف و فلسفه در ایران همواره مخالف و حتی متضاد یکدیگر بوده و پیروی از مشرب تصوف، مستلزم مذّمت فلسفه و سکر عشق الهی، مستوجب طرد عقل و انکار نیروی خرد است، چنان‌که قاسم غنی در *تاریخ تصوف در اسلام*، اظهار می‌دارد: «صوفیهٔ ایران همیشه فلسفه را مردود دانسته پای استدلال و عقل را چوبین شمرده‌اند» (۱۳۳۰: ۵).

این، در حالی است که تعمّق بیشتر در مکتب‌های گوناگون تصوف و مشارب نحل فلسفی این حقیقت را آشکار می‌سازد که بین تصوف و فلسفه نه فقط یک رابطه بلکه چند نوع رابطه وجود داشته که هم تقابل و هم تجانس و حتی تلفیق آن دو را دربرمی‌گیرد و رابطهٔ بین آن دو به هیچ وجه محدود به عناد و خصومت نبوده است، به نحوی که از آغاز تبلور تعالیم درونی پیامبر اسلام(ص) به صورت تصوّف، در قرن دوم هجری که مقارن با اشتغال مسلمانان به فراگرفتن مشارب گوناگون فلسفهٔ عتیق بود، امتیاز و تفاوت‌هایی بین تصوف و فلسفه وجود داشت.

در نخستین تقسیم‌بندی‌های علوم، آن دو از یکدیگر جدا بوده و بزرگان تصوف؛ مانند بایزید و جنید خود را از فلاسفه متمایز می‌دانستند، لکن در عین حال، بسیاری صوفیه ایران، مانند حکیم ترمذی و ابوالحسن خرقّانی در واقع حکیم نیز بودند و بزرگانی از فلسفه همچون فارابی و ابن‌سینا به تصوف عشق می‌ورزیدند و برخی از آنان مانند فارابی عملا به سیر و سلوک می‌پرداختند. با این حال، متداول‌ترین و گسترده‌ترین نوع رابطه بین تصوف و فلسفه همان مخالفت بین آن دو است؛ چنان‌که در آثار برادران غزالی ابوحامد و احمد و شعرای بزرگ تصوف مانند سنایی و عطار و مولانا این امر را به وضوح می‌بینیم. البته شایان توجه است که تمام افراد این گروه از صوفیه، جنبهٔ استدلالی فلسفه را مورد توجه قرار داده و هرگاه از عقل سخنی به میان می‌آورند، مقصودشان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

عقل، به معنای مطلق آن نبوده، بلکه عقل استدلالی و یا جزئی را مدّنظر داشته‌اند.

گفتارنوشت‌های صوفیانه نیز به جهت این که غالباً بیانات پراکنده و مجالس عارفانی را نقل کرده‌اند که اغلب از پیروان طریق معرفت شهودی بوده‌اند، فلسفه را به جهت تقابل عقل و دل و استدلال و شهود مردود می‌دانند، چنان‌که شواهد فراوانی در دو متن تأثیرگذار و برجستهٔ این ژانر نوشتاری وجود دارد که نشان می‌دهد اغلب صاحبان گفتارنوشت‌های صوفیانه، روی خوشی به فلسفه ندارند و در بسیاری مواضع بر مخالفت با آن و ناکارآمد بودن روش‌های استدلالی و فلسفی تصریح کرده‌اند.

معرفت شهودی و فلسفه

در بینش عرفانی، عشق به حق و تصفیهٔ باطن از تعلّقات جسمانی را وسیلهٔ نیل به معرفت و کمال می‌بینند. پیداست که آنها عقل بحثی و علم ظاهری را ـ به سبب تقیّد آن به مقولات ذهنی از وصول به کمالی که غایت وجود انسان است ـ قاصر و ناتوان می‌یابند. این ادعا، به این معنا نیست که ایشان با عقل و خرد به عنوان ابزاری برای شناخت و ادراک و حل و طرح مسائل دنیوی به مخالفت برخیزند، بلکه سخن آنها در این است که عقل نظری و علم بحثی در قلمرو آنچه به الهیات و مباحث ماورای حس راجع است، راه ندارد. بنابر تعریف زرین‌کوب نیز: «عرفان طریقهٔ معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظرانست که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص صوفیه است» (۱۳۸۹: ۹).

بر این اساس، عرفا و صوفیه معتقدند که شناخت شهودی، بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی به ذات عینی معلوم، تعلق می‌گیرد. این نوع معرفت نه از راه تفکر نظری، بلکه با مشاهدهٔ حقایق و طی منازل و مقامات و ترک تعلّقات دنیوی و تهذیب نفس به دست می‌آید. این راه با وجود این که راهی دشوار و سخت و خاص برخی انسان‌های مخلص است، اما نسبت به روش برهانی و عقلی، نزدیک‌ترین راه به هدف است، به طوری که مقصد و مقصود در آن یکی است. نیکلسون هم اذعان می‌کند:

> چنین معرفتی به هیچ وجه فرایند ذهنی و عقلی نیست، بلکه به اراده و لطف خداوند وابسته است. خداوند به کسانی که حضرتش آنها را مستعد اخذ حصول چنین معرفتی ساخته است، عطا می‌فرماید این معرفت نور رحمت الهی است که به قلب سالک پرتو می‌افکند و تمامی قوای او را در اشعهٔ نورانی خود محو و مستهلک می‌سازد (۱۳۷۲: ۱۵۹).

چنین نگرشی به مقولهٔ معرفت و کسب و دریافت حقیقت، سبب شده تا بسیاری از صوفیان و عارفان، مشی عقلی و فلسفی را کنار گذاشته و در مسیر سلوک خویش از ابزار کشف و شهود بهره ببرند، اما آنچه شایان ذکر و توجه می‌نماید، این است که مقصود این گروه از مقولهٔ عقل، عقل جزئی و استدلال‌گری است که نه تنها دلیل راه نیست، بلکه خود مانعی برای ادامهٔ مسیر و وصول به حقیقت و کسب معرفت به شمار می‌آید.

با توجه به تعاریف کلی و اجمالی فوق، در باب طریق عرفان و خاصه معرفت شهودی، می‌توان گفت بهاءولد و شمس هر دو در زمرهٔ عرفای شهودی قرار می‌گیرند که اتفاقاً هیچ‌یک وابسته به سلسله و طریق خاصی نبوده‌اند، بلکه در مسیر کسب معرفت، پیرو مشی شهودی و دریافت‌ها و الهامات شخصی بوده‌اند، چنان‌که از

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

دیدگاه شمس‌تبریزی توحید حقیقی، دیدار شهودی است و این نوع معرفت به خداشناسی که مبتنی بر استدلال و آفاق و انفس است، رجحان و برتری دارد، به همین دلیل، او گونهٔ خداشناسی شهودی را بر شناخت عقلی برتری می‌نهد. اظهارات و گفته‌های بهاءولد نیز نشانگر مشی و روش شهودی او در راه کسب معرفت هستند. بهاءولد عشق را دلیل راه می‌داند و پیوسته اشتغال بدان را توصیه می‌کند. او اگرچه در قید دین و شریعت محمدی است و روح و زبانش با کلام حق و احادیث عجین شده، اما در مسیر معرفت، شیوهای شهودی و منحصر به فرد دارد که گاه کلام او را در تقابل با علوم دینی و رسمی قرار می‌دهد.

رویکرد شمس و بهاءولد به فلسفه

مخالفت عارفان و متصوفه با مشی فلاسفه و رویکرد استدلال‌گرایانهٔ آنها، امری است که از ابتدای تاریخ عرفان و تصوف وجود داشته است. با توجه به آنچه گذشت، رابطهٔ اهالی تصوف و فلاسفه مواضع مختلفی داشت؛ چنان‌که در مواضعی با عارفان فیلسوف و فیلسوفان عارف نیز مواجه هستیم، اما آنچه انکارناپذیر است، موضع صوفیه‌ای است که قائل به معرفت شهودی هستند. از این میان، می‌توان به بهاءالدین ولد، پدر مولانا و شمس تبریزی، مراد او به عنوان پیشروان و پیروان طریق مولویه اشاره کرد. مطالعه و بررسی متن آثار ایشان، نشان می‌دهد که موضع محکمی در مقابل هرگونه استدلال‌گرایی در مسیر معرفت حق داشته‌اند، چنان‌که نمود بارز این مخالفت را می‌توان در رابطه و نظر این گروه، خاصه شمس و بهاءولد با فخر رازی مشاهده کرد.

این مخالفت تا جایی است که سپهسالار علت دشمنی فخر رازی و به تبع آن سلطان با بهاءولد را مخالفت بهاءولد با فلسفه و حکمت یونان اعلام می‌کند. بدین شرح که:

> چون صیت عظمت ایشان در آفاق منتشر شد تمامت اکابر و ملوک و مشایخ و ارباب و فحول از اطراف روی به حضرت او آوردندی و در مجلس وعظ حاضر شدندی و در اکثر مجالس سلطان سعید جلال‌الدین خوارزمشاه به استادش فخرالدین رازی حاضر بودی. مولانا در اثنای موعظه مذمّت مذهب یونان فرمودی؛ و گفتی که جمعی کتب آسمانی را در پس پشت انداخته و اقاویل کهنه گشتهٔ مدروس فلاسفه را در پیش انداخته‌اند چگونه امید نجات داشته باشند. امام را از این معانی حسد باعث می‌آمد و دایماً می‌خواست که نزد سلطان کلمه‌ای گوید که اعتقاد او را فاتر گرداند... (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۱۱).

در مورد رابطهٔ بهاءولد و فخر رازی، نظر قریب به اتفاق تذکره‌نویسان و صاحب‌نظران بر این است که این دو، مواضعی متفاوت و اغلب متعارضی نسبت به هم داشته‌اند؛ فخر رازی طریقی فلسفی داشت، در حالی که بهاءولد نه تنها اعتقادی به فلسفه و حکمت یونان نداشت، بلکه فلاسفه را با اباحتیان در زمرهٔ دیوانگان می‌دانست. وی در سخنی به صراحت اظهار می‌کند: «سخن زین‌کشی (شاگرد فخر رازی) و فلاسفه و اباحتیان همه یک رنگ‌اند، بعضی مردمان دیوانه‌اند، این‌ها دیوانند» (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۲/ ۷).

بنابراین بهاءولد، چنان‌که از متن *معارف* برمی‌آید، «امام فخر را ظاهراً به سبب مشرب فلسفی که داشته است از مبتدعان می‌خوانده است و این ممکن است حاکی از وجود اختلافات شخصی در بین آنها بوده باشد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۷۸). از سویی موضع فخررازی در قبال صوفیه و طریقت تصوف را می‌توان دلیل دیگری

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در اختلاف میان او و بهاءولد دانست. بهاءولد هیچ‌گاه به حضور و تعلق خویش به فرقه‌ای از صوفیه اشاره‌ای نکرده است، اما نظر به الهیات و مشرب عرفانی خاص وی می‌توان ادعا کرد که دست‌کم نسبت به صوفیه نظر مساعدی داشته است.

> در دوره‌ای که مناظرات امام فخر رازی در خوارزم و هرات، اهل سنت را به شدت با معتزله و کرامیه به معارضه وامی‌داشت و خود امام در عین آنکه شارح و نقاد کتب فلاسفه از جمله ابن‌سینا بود، در اواخر عمر خویش به تصوف علاقه نشان می‌داد و حتی بر حسب روایت سبکی صوفی محسوب می‌شد؛ باز به سبب مخالفت‌هایی که به خاطر اشتغال به وعظ و انهماک در علوم رسمی در حق مشایخ صوفیه اظهار می‌کرد و مخصوصاً به علت تحریک‌ها و توطئه‌هایی که در نزد خوارزمشاه بر ضد متصوفه کرده بود نزد این طبقه غالبا منفور و مردود بود و حتی کسانی مثل بهاءولد و بعدها شمس تبریزی و مولانا از او با نفرت و انکار یاد می‌کردند (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۷).

در تاریخ وصاف و در شرح حال اتابک ابوبکربن‌سعد زنگی چنین آمده است:

> ابتدا سلطان‌محمد به زهاد و گوشه‌نشینان و متصوفه عقیدهٔ راسخ داشت و پیوسته در ترجیح آنان بر علما، با فخر رازی جدال می‌کرد و اعتقاد داشت که چون این طایفه درِ خواهش بر نفس هوی‌پرست بسته و به کمتر قوت و خشن‌تر جامه‌ای قناعت کرده‌اند به صدور کرامات و حصول مقامات تخصیص یافته‌اند و فخرالدین همواره جانب علما را به دلیل عقل و نقل ترجیح می‌داد... (وصاف‌الحضره، ۱۲۶۹ ه.ق/۲: ذیل شرح حال اتابک ابوبکر زنگی).

مؤلف *روضات‌الجنات* نیز از کتاب *سلم‌السموات* نقل می‌کند: «میانهٔ فخرالدین رازی و مجدالدین بغدادی کینه و دشمنی به غایت رسیده بود تا آخرالامر به سعایت شاگردان او سلطان مزبور، مجدالدین را در آب جیحون غریق ساخت» (خوانساری، ۱۴۱۱ ه.ق، ۴/ ۱۹۱). بنابراین و به زعم فروزانفر، از روی این قرائن می‌توان گفت که فخرالدین رازی با صوفیان نظر خوبی نداشته و شاید بر تقدم آنان در حضرت خوارزمشاه حسد می‌برده، در نتیجه سعایت وی در حق بهاءولد هم از واقع به دور نخواهد بود (نک. فروزانفر، ۱۳۸۴: ۱۱ ـ ۱۰).

انتقادهای شمس از امام، کم و بیش همان انتقادهایی است که بهاءولد بیان کرده است. شمس نیز به مانند بهاءولد، فلاسفه را مبتدع و ادعای ایشان را گزاف می‌داند، چنان‌که در نظر او «فلاسفه اهل ایمان نیستند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۲۰۳). پیرو همین نظر است که افلاکی در کتاب خویش داستانی را نقل می‌کند که در ضمن آن شمس اتهام ارتداد و کفر به اما فخر وارد کرده است. گویا این نظر تند شمس نسبت به این شخصیت، پیرو قیاسی بوده که فخر رازی در باب خود و پیامبر اکرم ایراد کرده است. رازی اذعان داشته: «محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید» و این سخن بر شمس بسیار گران آمده است. اگر این داستان صحت داشته باشد، می‌توان این گونه استنباط کرد که فخر رازی راه عقل و استدلال را در ردیف راه وحی و ایمان قرار داده است (نک. افلاکی،۱۳۸۵: ۲/ ۶۷۶). موضع شمس در برابر فخر رازی به نحوی موضع او را در باب فلسفه نیز روشن می‌کند، چنان‌که در مقالات بارها ادعای فلاسفه را مردود دانسته است. پورجوادی نیز در مقالهٔ خود چنین می‌نویسد:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آنچه شمس در ادعای فلاسفه به‌خصوص امام فخر ردّ می‌کند، وسعت و میزان علم ایشان نیست. او می‌پذیرفت که فخر رازی حقیقتاً عالم است و تقریباً در همهٔ علوم زمان خود تبحر دارد... چیزی که او نمی‌پذیرد ادعای هم‌مرتبگی با پیغمبر و به طور کلی انبیاء الهی است. علم انبیاء از مقوله‌ای دیگر است و اصلاً قابل مقایسه با علم علما و فلاسفه از جمله امام فخر نیست (۱۳۶۵: ۳۶).

فارغ از موضع شمس در مقابل فخر رازی به عنوان یک فیلسوف، اگرچه شمس در جوانی چندی به کسب فضایل صوری و معنوی پرداخت و خیلی زود در علوم عقلی و نقلی عصر خود سرآمد گشت، اما او با علوم رسمی خاصه با عقل و استدلال سر سازش نداشت؛ زیرا بر این باور بود که استدلال اگر چه گره‌گشای پاره‌ای از مشکلات است، اما برای طالبان کوی حقیقت کافی نیست. به بیان او «عقل تا درگاه می‌برد، اما به اندرون خانه ره نمی‌برد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۰). او نیز پای استدلالیان را چوبین دانسته و آنان را از رسیدن به معرفت حق ناتوان دانسته و در بسیاری مواضع بر آنها تاخته است. «اغلب دوزخیان، از این فیلسوفان، ازین دانایاناند که آن زیرکی ایشان حجاب شده، از هر خیالشان ده خیال می‌زاید، همچون یأجوج گاهی گوید راه نیست، گاهی گوید اگر هست دور است» (همان، ۱۴۵).

از دیدگاه شمس، فیلسوف یعنی کسی که چیزهای بسیاری می‌داند، اما آگاه به همه اسرار عالم نیست و همین دانش بسیار فلسفی، باعث شده که او از مسیر حقیقت گم گشته و منکر نبوت و معاد شود. شمس معتقد است که دانش فیلسوف، به جای سعادت، باعث شقاوت و گمراهی او شده است، چنان‌که در *مقالات* تصریح می‌کند: «می‌آمدند به خدمت این شهاب، هزار معقول می‌شنیدند، فایده می‌گرفتند، سجود می‌کردند. برون می‌آمدند که فلسفی است. «الفیلسوف» دانا به همه چیز. من آن را از کتاب محو کردم. گفتم: آن خداست که داناست به همه چیز؛ الّا نبشتم: «الفیلسوف» دانا به چیزهای بسیار! قیامت را منکر بودی؛ گفت: الّا فلک از سیر بازایستد. گفتم: عالم چون برقرار ماند؟ انبیا را گویند: حکیم بودند؛ الا جهت مصالح خلق چنین‌ها گفته‌اند. شق قمر را منکرند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۰).

مشکل شمس با فلاسفه از آنجا آغاز می‌شود که فلاسفه، فلسفه را برای سعادت بشر کافی می‌دانند و دیگر نیازی به نبوت انبیاء نمی‌بینند و معجزات و کرامات پیامبران و اولیاء را منکر می‌شوند. شمس، معتقد است که اگر فلاسفه از متشرعّان و قدرت آنها هراس نداشته باشند، تفکّرات خود را در سطحی گسترده در جوامع ترویج خواهند داد و چون شمس، تفکّرات آنها را صحیح نمی‌داند، بنابراین به سرزنش آنها برمی‌خیزد: «اگر بیم تیغ نباشد، طریقه خود را گویند که ثابت کنیم و ژاژ می‌گویند و آنچه افلاطون و توابع او گویند که اگر همه همچو ما بودندی انبیاء حاجت نبودی، ژاژ است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۰).

از دیگر نمودهای مخالفت شمس با فلسفه، نگاه استدلال‌گرایانهٔ فلاسفه به معرفت حق و خداوند است. از منظر او، اثبات وجود خداوند در گرو معرفت شخصی است؛ به این معنا که آدمی به جای تلاش جهت اثبات خداوند، باید درصدد شناخت خویش برآید و اظهار می‌دارد:

خود را اثبات کن، من اثباتم. اثبات من می‌کنی، از بی‌ثباتی توست. من چون ثابت شوم به اثبات تو قوی اثباتی؟ گفتی مرا که مرا ثابت کردی، فریشتگان به پا برخاستند تو را: خدات عمر دهاد،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰-۹۸۱۹

به هستی خدا را چه سزا گفتن باشد که خدا هست؟ تو هستی حاصل کن، فریشتگان همه شب ثنات می‌گویند که هستی خدا را درست کردی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۹۰).

بهاءولد نیز پیرو چنین اعتقادی است؛ خداشناسی از منظر بهاءولد آن است که از مسیر دریافت شخصی هر انسان حاصل شود؛ بدین معنا که خدای هر کس، خدایی است که خود شخص نسبت به او معرفت یافته و به بیانی نظر به نوع نگرش هر انسان به مقولهٔ الهیات و معرفت الهی، هر کس می‌بایست تعریفی از آنچه می‌پرستد داشته باشد، نه این که به تعاریف دینی و کلیشه‌ای تکیه کند. بهاءولد این موضوع را به صراحت بیان کرده، بدین گونه که به بیان او هر گونه در الله نگری، همان گونه شوی. دیدگاه بهاءولد در این زمینه مصداق این اصل است که «الطرق الی الله بعدد أنفس» و هر کسی از ظنّ خویش یار و بندهٔ خدا می‌شود. به اذعان بهاءولد: «خدای تو همان خدایی است که تو نسبت بدان به معرفت دست یافته‌ای و آن را حس کرده‌ای.

چنان که یکی را پرسیدند که خدای تو چگونه مردی است، گفت خدای من ربّ‌العالمین است، مرد نباشد. گفت: من ترا از خدای آسمان و زمین نمی‌پرسم، از خدای تو می‌پرسم که تو او را می‌پرستی و بندگی می‌کنی (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۲/ ۱۷۶ ـ ۱۷۵).

بهاءولد با هرگونه چگونگی جستن و در پی چون و چرا بودن مخالف است. مخالفت او با فلاسفه که چندین بار در معارف بدان اشاره کرده، نیز از همین اندیشه نشأت می‌گیرد؛ او فلسفه را بدان سبب که با چون و چرا سر و کار داشته و با ایمان که تسلیم و قبول را الزام می‌کند، مغایرت دارد، مردود دانسته و فیلسوفان را دیوان و دشمن خدا می‌خواند و به شدت طردشان می‌کند. «و فلاسفه و اباحتیان همه یک رنگ‌اند، بعضی مردمان دیوانه‌اند این‌ها دیوانند» (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۲/ ۷) و باز در جای دیگر اظهار می‌دارد:

... و این فلاسفه را چه دشمناذگی افتاده است بر اللّه که سعی می‌کنند در نفی اللّه و خاصیتی که عرض است نزد ایشان اللّه می‌گویند بئس البدل لهم آخر این تضرّعات و زاری را پیش معبودان تأثیر می‌گویند در فتح امور علی عابدیهم... (همان، ۱/ ۲۳۸).

و در موضعی دیگر چگونگی جستن و به دنبال استدلال بودن را خار می‌داند و تصریح می‌کند که «تا خارهای چگونگی جستن در تو بود بدان درد مشغول باشی هرگز قضاء راحت بی‌چونی را نبینی متکلّمان را و مفلسفان را و همه طوایف را در اللّه سخن بود تو باید که هیچ سخن نگویی..» (همان، ۲۷۴).

او همچنین «قسمت اعظم الهیات و علم کلام را تا آنجایی که برای استدلال به عقل و منطق متکّی می‌شود، تلاش‌هایی می‌نامد که از هدف دور می‌شوند و ابراز تأسّف می‌کند که خود مدت‌ها به آن اشتغال ورزیده بود» (مایر، ۱۳۸۵: ۲۳۳) و در قطعه‌ای صراحتاً فلسفه و فلسفه خواندن را فساد می‌نامد و اظهار می‌دارد که:

فساد فلسفه آموختن خود هیچ نباشد مگر همین که الفاظ قرآن را بماند و اهل شرع و سنن رسول را اکرام و احترام ننماید و یا خدای را واجب‌الوجود گوید و اصل و علّت اولی گوید و نفس کل گوید و گوید که جزو به کل رسید، این فساد بس باشد تا از برکت آن الفاظ شرعی محروم ماند (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۱/ ۴۰۸).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مخالفت بهاء با چگونگی جستن و استدلال‌گرایی در باب معرفت حق، تا جایی است که برای ذات الهی از واژهٔ «تویی» استفاده می‌کند و همواره به عدم شناخت و بلاکیف بودن آن اشاره می‌کند؛ لفظی که وی برای بلاکیف بودن ذات الهی به کار می‌برد، «بی‌چگونگی» است. از منظر بهاءولد خداوند و هر آنچه از صفات و صنع او بر بندگان عرضه شده، قائم به ذات الله و بلا کیف است و «چنان که الله را چگونگی نیست، صنعش را هم چگونگی نیست». وی همچنین به صراحت اظهار می‌دارد که صفات الله نیز بی‌چون و چگونگی هستند. «سمع و بصر و فعل الله بی‌چون است، از آنک شکل و صورت از حدّ و سمع و بصر و فعل نیست» (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۱/ ۲۵).

از آنجا که بندگی در نگاه بهاءولد مرادف عاشقی است و رابطهٔ بنده و پروردگار مبتنی بر محبّت و عشق است، وی چگونگی جستن را منغّص عشق و جمال دانسته که به واسطهٔ ارتباط مستقیمی که میان کمال عشق و ذات و صفات و افعال پروردگار برقرار است، منجر به نقض بلاکیف بودن ذات الله می‌شود:

> هر کجا که عشق و محبّت به کمال باشد، از چگونگی بیان نتوان کردن و هرگاه که چگونگی آمدن گرفت، عشق و محبّت رفتن گرفت و جمال کم شدن گرفت. پس چون فعل و صفات و جمال الله کمال آمد، الله را چگونگی نباشد (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۲/ ۲۶).

نتیجه‌گیری

یکی از بارزترین مشخصه‌های معرفت شهودی، تقابل و مخالفت این شیوه با فلسفه و روش‌های استدلالی است. عارفان شهودی راه درست را در شناخت حق و وصول به حقیقت، راه کشف و شهود می‌دانند؛ از نگاه ایشان تنها کسانی به معرفت حقیقی دست می‌یابند که از طریق الهامات و مکاشفات قلبی و شهودی خدا را شناخته باشند. بر همین اساس، فلسفه و عقل را از آن جهت که استدلال‌جو و استدلال‌گر است مردود می‌دانند و اذعان می‌دارند که یک فیلسوف نمی‌تواند به حقیقت و حق دست یابد؛ چرا که خداوند که منشا و مبدأ حقیقت است، به واسطهٔ عقل استدلال‌گر قابل شناخت نیست و عقل از شناخت او عاجز است.

از سویی دیگر، اغلب پیروان طریق معرفت شهودی، عارفانی هستند که فارغ از قیود نوشتار، مکاشفات و تعالیم خویش را به نحوی که برای عموم قابل فهم باشد، ارائه نموده‌اند. همین امر سبب شد ژانر نوشتاری ویژه‌ای تحت عنوان «گفتارنوشت» ایجاد و شناخته شود.

بررسی این دسته آثار صوفیان و عارفان روشن می‌کند که این متون از قیود قواعد حاکم بر گفتمان نوشتاری رها هستند و اغلب به قلم شنوندگان مطالبِ آن به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند؛ دیگر ویژگی این متون، این است که غالباً تنها اثر برجای مانده از صاحبان خویش هستند که نقش به‌سزایی در شناخت افکار و آراء ایشان نیز ایفا می‌کنند.

مقالات شمس و معارف بهاءولد دو نمونه از این آثار هستند. شمس تبریزی و بهاءالدین‌ولد هر دو از عارفانِ اهل شهود هستند که یگانه اثر هر یک نمایانگر افکار و آراء ایشان در باب مسیر کسب معرفت می‌باشد. بررسی‌های انجام‌شده در پژوهش حاضر روشن کرد که اشتراک گونهٔ نوشتاری هر دو اثر، از سویی و مشی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۹۸۱۹

عرفانی مشترک صاحبان آنها از سوی دیگر، سبب‌ساز اشتراکات لفظی و محتوایی فراوانی شده است؛ از آن جمله رویکرد این دو عارف به مقولهٔ فلسفه است که بنا به شواهد متنی، مخالفت و تقابل را در این حوزه و در مقابل مشی فلسفی و استدلال‌گرایانه نشان می‌دهد.

بر همین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که اغلب گفتارنوشت‌های صوفیانه، به عارفانِ مسلک معرفت شهودی متعلق است که به همین جهت نیز، واکنش و نظر مساعدی نسبت به طریق فلسفی ندارند و فلاسفه و استدلال‌گران را از آن جهت که در مسیر شناخت حق نیز به چند و چون و چرایی می‌پردازند، ناتوان می‌دانند. ایشان بر این باورند که تنها راه درست و صحیح معرفت حق و حقیقت، مسیر کشف و شهود باطنی است که در پیوند محبت و عشق‌ورزی به مقصود می‌رسد. چنان‌که در دو متن بررسی‌شده نیز معرفت شهودی، محبت و عشق از بن‌مایه‌های اصلی تفکر شمس و بهاءولد بوده و هر دو به شدت با طریق استدلالی و فلسفی مخالفت نموده‌اند. تا اندازه‌ای که گاه فلاسفه را مرتد و کافر نامیده‌اند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

– قرآن کریم. ترجمه محمدمهدی فولادوند. تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
– افلاکی، احمد.(۱۳۸۵). مناقب‌العارفین. به کوشش و تحسین یازیجی. دورهٔ دو جلدی. تهران: دنیای کتاب.
– پورجوادی، نصرالله.(۱۳۶۵). «رابطه فخر رازی با مشایخ صوفیه». نشریه معارف، دوره سوم. شماره ۱. صفحات ۱۹– ۸۰.
– خدادادی، محمد و ملک‌ثابت، مهدی.(۱۳۹۱). «دیدگاه‌های شمس تبریزی در باب فلسفه و بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی». تهران: هفتمین همایش ترویج زبان فارسی. ج۴. مجموعه مقالات.
– خوانساری، اصفهانی، میرزا محمد باقر.(۱۴۱۱ق). روضات الجنات. بیروت: الدارالاسلامیه.
– خطیبی بلخی، محمد بن حسین. (۱۳۵۲). معارف. به اهتمام بدیعالزمان فروزانفر. تهران: طهوری.
– دین لوئیس، فرانکلین.(۱۳۸۶). مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب. ترجمهٔ حسن لاهوتی. تهران: نامک.
– رستگار فسایی، منصور.(۱۳۸۰). انواع نثر فارسی. تهران:سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
– زرین‌کوب، عبدالحسین.(۱۳۸۴). پله پله تا ملاقات خدا(درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی). تهران: علمی.
– ـــــــــــــــ . (۱۳۷۶). دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
– ـــــــــــــــ . (۱۳۸۸). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
– ـــــــــــــــ . (۱۳۸۹). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
– سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۸۵). رسالهٔ سپهسالار.مقدمه و تصحیح محمد افشین وفایی. تهران: سخن.
– شریعتی، محمد. (۱۳۹۰). گفتگوهای تنهایی. جلد اول. تهران: دیدار.
– شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شنسی نگاه عرفانی). تهران:سخن.
– صفا، ذبیح‌الله.(۱۳۷۱). تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی (از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری). جلد دوم. تهران: فردوس.
– فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۳۳). رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مولوی. تهران: زوار.
– ـــــــــــــــ . (۱۳۸۴). زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی. تهران: زوّار.
– غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه (از قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم). تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
– غنی، قاسم. (۱۳۳۰). تاریخ تصوف در ایران. تهران: زوار.
– مایر، فریتس. (۱۳۸۵). بهاءولد(والد مولانا جلال‌الدین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان او. ترجمهٔ مهر آفاق بایبوردی. تهران: سروش.
– موحد، محمدعلی.(۱۳۸۵). مقالات شمس. تهران: خوارزمی.
– ـــــــــــــــ .(۱۳۸۸). «در باب کتاب فیه‌مافیه». نگاه نو. شمارهٔ ۸۳. صفحات ۱۱۰– ۱۱۳.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

- نزهت، بهمن. (۱۳۹۲). «بهاءولد و تداوم سنت معارف‌نویسی در عرفان و ادب فارسی». مطالعات عرفانی. دانشگاه کاشان. شماره هفدهم.صفحات ۲۳۲-۲۰۵.
- نیکلسون، ر. ا. (۱۳۷۲). عرفان عارفان مسلمان.ترجمه دکتر اسدالله آزاد. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- وصاف‌الحضره. عبدالله بن فضل‌الله. (۱۲۶۹). تاریخ وصاف. بمبئی: چاپ سنگی.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

واکاوی مفاهیم «زیستن در لحظه» و «شادی» در عرفان‌های نوظهور و عرفان اسلامی با تأکید بر آراء اُشو و مولانا

محبوبه اسدی[1]
سید حمیدرضا علوی[2]
مراد یاری دهنوی[3]

چکیده

جهانی شدن و درنوردیده شدن مرزهای فرهنگی، زمینه‌ساز ظهور پدیده‌های گوناگونی شده است که برخی از آنها آسیب‌ها و تبعات فراوانی را در بسیاری کشورها به دنبال داشته‌اند. یکی از این پدیده‌ها، جریان‌های نوظهور معناگرایی است که از آنها با تعبیر جنبش‌های نوپدید معنوی و عرفان‌های نوظهور یاد می‌شود. متأسفانه امروزه شاهد رشد و گسترش روزافزون تعالیم این گروه‌های معناگرا در داخل ایران هستیم و این در حالی است که فرهنگ ما سرشار از تعالیم معنوی و عرفانی اصیلی است که از سرچشمه آموزه‌های دین اسلام سیراب شده‌اند و با فرهنگ حاکم بر کشور نیز همخوانی و سازگاری دارند.

این پژوهش با در نظر گرفتن این مسئله و با این اعتقاد که یکی از دلایل اصلی ترویج تعالیم عرفان‌های نوظهور و گرایش روزافزون به سوی آنها در داخل کشور، به دلیل تشابه مفاهیم به کاربرده شده از سوی این جنبش‌ها، با مفاهیمی است که در تعالیم عرفانی و معنوی برجستهٔ داخلی وجود دارد. مضامین «زیستن در لحظه» و «شادی» که از جمله پرکاربردترین مضامین در آموزه‌های عرفانی ومعنوی هستند را در تعالیم بنیان‌گذار یکی از جنبش‌های نوپدید معنوی به نام اُشو، و آموزه‌های مولانا به‌عنوان یکی از نمایندگان راستین عرفان و معنویت اسلامی مورد بررسی دقیق قرار داد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که براساس تفاوت بنیادین مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اُشو و مولانا؛ برداشت آنها از مفاهیم «زیستن در لحظه» و «شادی» نیز تفاوتی بنیادین دارد؛ به گونه‌ای که تعالیم اُشو آدمی را به زیستنی اینجایی و اکنونی و شادی‌های ناپایدار دنیوی و جسمانی سوق می‌دهد، حال آنکه آموزه‌های مولانا آدمی را به سوی عالم معنا، مراقبت دائم بر اعمال و شادی‌های پایدار و حقیقی فرا می‌خواند. این امر خاستگاه فکری متفاوت این دو اندیشمند را آشکار می‌سازد.

کلید واژگان: جنبش‌های نوپدید معنوی، عرفان‌های نوظهور، عرفان و معنویت اسلامی، اُشو، مولانا.

۱. دانشجوی دکترای رشته فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شهید باهنر کرمان. asadi.mahboobeh@ymail.com
۲. استاد گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران. hralavi@uk.ac.ir
۳. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران. myaridehnavi@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

بیان مسئله

معنویت‌گرایی و نیاز به عرفان از دیرباز و حتّی می‌توان گفت از آغاز آفرینش، همواره یکی از دغدغه‌های انسانی بوده و به همین دلیل، فرقه‌ها و شریعت‌های دینی و عرفانی بسیاری به‌وجود آمده است. این میل و طلب درونی در گذر اعصار و قرون متمادی، گاه کم رنگ و گاه پررنگ شده، امّا هرگز بی‌رنگ نشده است (کاکاوند و گذشتی،۱۳۹۵: ۲۳۸). از همین روست که امروزه شاهد گسترش بی‌رویهٔ معنویت‌گرایی در سراسر جهان و ظهور گروه‌های معناگرای نوپدیدی هستیم که از آنها با تعابیری؛ از قبیل جنبش‌های نوپدید دینی یا معنوی، معنویت‌های نوپدید، ادیان یا عرفان‌های نوظهور، عرفان یا شبه عرفان‌های کاذب، جریان تفکرات درون‌گرایی مدرن و یاد می‌شود (مظاهری سیف،۱۳۸۷؛ کیانی، ۱۳۸۸؛ نگارش،۱۳۹۰؛ تانگ[1]، ۱۳۹۱؛ حمیدیه ،۱۳۹۲).

بسیاری از صاحب‌نظران، ریشهٔ ظهور و بروز این جنبش‌ها را در تحولات دوران رنسانی جست‌وجو می‌کنند. در همین راستا کاظم‌زاده اظهار می‌دارد پس از رنسانس، حس دین‌گریزی رو به فزونی گذاشت و چهرهٔ دین و معنویت به خاموشی گرایید. این مسئله به بن‌بست‌های شدید روحی و اخلاقی انجامید، امّا دنیای غرب در بازگشت دوباره به معنویت نیز دچار اشتباه شد. این بار به معنویتی روی آورد که خالی از ذات باری تعالی بود. آنان به دنبال معنویتی بودند که با تفکرات سکولاریستی حاکم بر دنیای غرب، قابل جمع باشد (۱۳۸۸: ۱۸۳). از این‌رو غرب که شاهد موج گرایش به معنویت بود، معرفی الگوهای معنویِ هم‌رنگ با اومانیست را وجههٔ نظر خود قرار داد که وجود چهار هزار فرقهٔ معنویت‌گرا در جهان، حاصل چنین سیاستی است (شریف‌زاده،۱۳۹۰).

به تعبیر حمیدیه در متون جامعه‌شناسی دین، جنبش‌های نو پدید معنوی، به گروه‌های معنویت‌گرایی گفته می‌شود که از دههٔ ۱۹۶۰ به بعد در بطن مدرنیته و پست مدرنیته ظهور یافته‌اند و به دلیل سازگاری با چارچوب ارزشی پسا سنتی به دوام و بقای خود تاکنون قوت بخشیده‌اند (۱۳۹۲: ۳۰). رواج روزافزون تعالیم این جنبش‌ها، توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرده است؛ چراکه به اعتقاد تانگ، معنویت‌گرایی عصر جدید با ادیان «نهادینه»؛ ادیانی که مرام و اصول اخلاقی ثابتی دارند، مغایرتی آشکار دارد. مغایرتی که براساس آن، سرگرم شدگان به معنویت‌گرایی عصر جدید عموماً خود را آشکارا از دین‌داران جدا می‌کنند (۱۳۹۱: ۹۲). به تعبیر کیانی، این جریان‌های معناگرا، همه نشان از واقعیتی دارند که در حال پیشرفت، تحول و زایش در عرصه معنویت‌گرایی معاصر است. منش این‌گونه جریانات باطنی، بر مبنای مخالفت با ادیان بزرگ یا بی‌اعتنایی به آنهاست (۱۳۸۸).

بنابر تحقیقات انجام شده، متأسفانه شاهد ترویج روزافزون تعالیم این گروه‌ها در داخل کشور هستیم (وکیلی، ۱۳۸۶؛ کیانی،۱۳۸۸؛ قاضی‌زاده،۱۳۸۹؛ قدیری،۱۳۹۱). حمیدیه، با تأیید حضور و فعالیت گستردهٔ این جنبش‌ها در داخل کشور، بیان می‌دارد آنچه از این جنبش‌ها در ایران فعال شده‌اند، هم به لحاظ محتوای آموزه‌ای و تعالیم و هم به لحاظ شکل حضور اجتماعی بسیار متنوع و گوناگون هستند (۱۳۹۱). توجه به این مسئله، بسیار ضروری است که ترویج روزافزون تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی در داخل کشور در صورتی دارد اتفاق می‌افتد که کشور ایران دارای منابعی غنی و ارزشمند در حوزهٔ معنویت و عرفان هست که در بستر آموزه‌های دین اسلام رشد و نمو یافته‌اند. نتایج تحقیقات برخی اندیشمندان این حوزه، نشانگر عدم آگاهی اکثر جذب شدگان به این جنبش‌ها از ماهیت حقیقی آنهاست (کیانی، ۱۳۸۸؛ حمیدیه، ۱۳۹۲).

از همین‌رو شریفی‌دوست بیان می‌دارد، برخی افراد که در دام معنویت‌های جدید افتاده‌اند، تصور می‌کنند

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مفاهیم مطرح شده در عرفان‌های نوظهور با معنویت اسلامی سازگار است و حتّی برخی دیگر، این مفاهیم را همان آموزه‌های اسلامی می‌انگارند، بنابراین برای این گروه باید اثبات شود که جنبش‌های معنوی جدید، مبانی مخصوص به خود دارند و با معنویت اسلامی و مبانی دینی ناسازگارند. این کار به بیان شاخص‌های معنویت سکولار و مقایسه آن با تعلیمات دینی نیاز دارد و در این راه، معرفی مبانی دینی به تنهایی کفایت نمی‌کند (۱۳۹۲: ۱۹).

کیانی نیز ضمن بیان این مطلب که مهم‌ترین علت رواج جنبش‌های نوپدید دینی ومؤلفه‌های آن به منزله گرایش‌های باطنی و معنوی در میان جوانان ایرانی، به روز نشدن معنویتِ ایرانی ـ اسلامی است، بر لزوم تولید گزاره‌های عرفانی جدید، مبتنی بر سنت معنوی‌مان تأکید می‌ورزد و می‌گوید باید معنویت ایرانی ـ اسلامی‌مان را با لحاظ مقتضیات روز، جدید و امروزی کنیم و آن را به جوانان دوست دار معنویت و عرفان تقدیم کنیم. در این صورت، رغبت جوانان ایرانی به چنین تعالیمی بسیار بیشتر خواهد بود (۱۳۸۸: ۱۵۴).

از همین‌رو، بسیاری از اندیشمندان با اشاره به تجلی معنویت اسلامی در آثار فاخر عارفان و شاعران مسلمان، بر لزوم بازگشت به اندیشه‌های آنها تأکید می‌ورزند. در همین راستا، نصر ضمن آنکه از آثار ادبی فاخر به مثابه آیینه معنویت اسلامی یاد می‌کند، بر لزوم بازگشت به اندیشه عارفان مسلمانی همچون مولانا تأکید می‌ورزد و ابراز می‌کند با توجه به بحران عمیق و بی‌سابقه‌ای که امروز جامعهٔ غربی و به‌صورت روزافزون، سایر جوامع بشری را در برگرفته و با وقوف به این حقیقت که بشر متجدد، با شتابی هرچه بیشتر به نام آزادی به قعر تاریکی اعماق اسفل روان و حتّی به ظلمت نیستی در حال سقوط است، می‌توان به آسانی، ضرورت بازگشت به اندیشه و افکار مولانا را مطرح کرد. الحق که سخنان این مفسر عالم غیب و شاهد عشق که هم افلاطون است و هم جالینوس، هم طبیب روح و عقل است و هم روان و جان، راهی است برای نجات از ورطهٔ هلاکت و نیستی و چراغی به سوی آسمان نامتناهی عالم درون و نردبانی برای صعود به پشت بام جهان هستی است (۱۳۹۴: ۳۷۶).

این مقاله با توجه به گسترش تعالیم جنبش‌های معنوی در داخل کشور و آسیب‌ها و تبعات جدی که به دنبال دارند، از یک سو و با توجه به محتوای غنی تعالیم عارفان مسلمان از سوی دیگر، در صدد آن است که ضمن بررسی تعالیم اُشو ـ که بنیان‌گذار یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های نوپدید معنوی به نام راجنیشیسم[۲] است ـ برخی مفاهیم اثرگذار در تعالیم او را –که به وفور در تعالیم سایر جنبش‌های معناگرا نیز مورد استفاده قرار می‌گیرند ـ مورد بررسی و واکاوی دقیق قرار بدهد و از سوی دیگر به مقایسهٔ مفهوم و معنای این تعابیر در تعالیم مولانا ـ که از نمایندگان راستین عرفان و معنویت اسلامی است ـ بپردازد. بدون تردید، این امر می‌تواند بستر مناسبی را برای آشکار ساختن وجوه افتراق تعالیم عرفان‌های نوظهور و عرفان و معنویت اسلامی فراهم سازد و از سوی دیگر ماهیت حقیقی تعالیم این جنبش‌ها را آشکار سازد.

دلیل انتخاب تعالیم این دو صاحب‌نظر، از یک سو به دلیل فراگیر و گسترده بودن دامنهٔ نفوذ تعالیم این دو صاحب نظر است؛ چراکه اُشو ـ بنیانگذار مکتب راجنیشیسم[۳] ـ یکی از اثرگذارترین و پرطرفدارترین جنبش‌های نوپدید معنوی در جهان است که توسط سازمان‌های بین‌المللی به رسمیت شناخته شده است (ویلسون و کرسول[۴]، ۱۳۸۷؛ وِست،۱۳۸۷) و در حال حاضر، نفوذ تعالیم او داخل کشور نیز در حال گسترش روزافزون است (کیانی، ۱۳۸۸؛ نگارش، ۱۳۹۰؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۲) و این در حالی است که به باور هینلز[۵] اغلب تعالیم او از

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

بنیاد شریعت ستیزانه هستند (۱۳۹۳: ۳۲۲). دلیل انتخاب مولانا نیز این است که از نمایندگان راستین عرفان و معنویت اسلامی است که به باور خرمشاهی، اندیشهٔ تابناکش از سرچشمهٔ آموزه‌های دین اسلام سیراب شده (خرمشاهی،۱۳۹۵) و به اعتقاد نصر، در تعالیم او، معنویت اسلامی به بهترین حالت تجلی یافته است (۱۳۹۴). جهان شمول بودن و گستردگی دامنهٔ نفوذ تعالیم مولانا نیز از دیگر دلایل انتخاب او در این پژوهش است، به گونه‌ای که آثار او و به‌ویژه *مثنوی معنوی*، جزء آثار عرفانی و معنوی پرفروش در سطح جهانی است (گولپینارلی، ۱۳۸۲؛ نصر،۱۳۹۴). در همین راستاست که چیتیک تصریح می‌کند که شعر مولوی از همان بدو کتابت در حیاتش تا به حال، همواره مورد ستایش بوده است. مستشرقان غربی، مولوی را بلاشک عالی‌ترین شاعر عارف ایران، بزرگ‌ترین شاعر عرفانی تمام اعصار و حتّی بزرگ‌ترین شاعر عرفانی تمام اعصار خوانده‌اند (۱۳۹۰: ۲۴).

همچنین از دیگر دلایل، می‌توان به تشابه تعابیر و اصطلاحات مورد استفادهٔ اُشو و مولانا اشاره کرد، به گونه‌ای که در نگاهی سطحی، شاید این اندیشه به ذهن متبادر شود که در تعالیم آنها تشابهاتی وجود دارد، چنان‌که کاکاوند و گذشتی با نگاه به برخی مفاهیم مشترک در تعالیم اُشو و مولانا؛ همچون عشق به منبع هستی، شادی، سرور و مراقبه به این نتیجه دست یافته‌اند که بسیاری آموزه‌ها و تعالیم عرفانی اُشو، به شکل سنتی در عرفان اسلامی مولانا وجود دارد؛ تعالیمی که انسان امروزی را به سرچشمه زلال معنویت هدایت می‌کند و او را با اندیشه‌های متعالی عرفانی سیراب می‌کند (۱۳۹۵: ۲۳۷). این امر نیز لزوم بررسی دقیق تعالیم این اندیشمندان و واکاوی مفاهیم و مضامین مشترک در تعالیم آنها را بیشتر آشکار می‌سازد. از همین منظر است که قهرمان تأکید می‌ورزد در دنیای امروزی، یافتن حقیقت و تشخیص سره از ناسره به همین راحتی نیست؛ چراکه علاوه بر ادیان متعددی که در حال حاضر به طور جدی مطرح هستند، مذاهب، نحله‌ها و جریان‌های نوظهور زیادی نیز در حال گسترش هستند، به طوری که کمترین تعلل و کم‌کاری در راستای کمک به تشخیص صحیح موارد مذکور، قابل اغماض نیست (۳۲:۱۳۹۰).

لذا با در نظر گرفتن این امر و نیز با توجه به رشد و گسترش روزافزون تعالیم جنبش‌های نوپدید در داخل کشور؛ این پژوهش به دنبال آن است که ضمن بررسی دقیق تعالیم اُشو و مولانا، مفاهیم «زیستن در لحظه» و «شادی» را مورد بررسی دقیق قرار دهد، تا از این طریق برداشت متفاوت این دو صاحب‌نظر از مضامین مذکور و وجوه افتراق بنیادین تعالیم آن دو آشکار شود.

بررسی تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی از چند جنبه حائز اهمیت است؛ در وهلهٔ نخست، نیاز فطری انسان به معناگرایی از یک سو و موج گستردهٔ تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی از سوی دیگر است که اهمیت و ضرورت بررسی دقیق مبانی فکری بنیانگذاران این گروه‌ها را بیش از پیش آشکار می‌سازد. این ضرورت، زمانی بیشتر جلوه می‌کند که از آسیب‌ها و تبعات به‌جا مانده از این جنبش‌ها در برخی کشورها آگاه شویم.

آسیب‌هایی که در عرصه‌های مختلف؛ از جمله باورهای دینی، بنیان خانواده، مسائل اجتماعی و... بروز یافته است. از همین‌رو صاحب‌نظران عرصه‌های مختلف، بررسی این آسیب‌ها را مد نظر قرار داده‌اند. در همین راستاست که قاضی‌زاده نیز تصریح می‌کند که اندیشمندان مختلفی در حوزه‌های دینی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و حتّی سیاسی به بررسی این پدیده پرداخته‌اند (۱۳۸۸: ۱۳).

امّا بررسی تحقیقات انجام شده در این زمینه، نشانگر آن است که به‌رغم توجه صاحب‌نظران به جنبش‌های نوپدید معنوی، از یک طرف، دامنهٔ این تحقیقات چندان وسیع نیست. در همین راستاست که حمیدیه بیان

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

می‌کند این جنبش‌ها که عمدتاً در دهۀ ۱۳۸۰ به بعد به فعالیت مشهود در کشور ایران پرداخته و روند رشد و توسعۀ آنها، شتابی بسیار داشته است، بسیار اندک مورد مطالعۀ عمیق و علمی قرار گرفته‌اند (۱۳۹۱: ۳۸)؛ از دلایل دیگری که ضرورت بررسی دقیق تعالیم این جنبش‌ها را آشکار می‌کند، رشد روزافزون تعالیم آن‌ها در قالب‌های گوناگون در داخل کشور است. این مسئله از آنجا نگران کننده است که کشور ایران آثار عرفانی و معنوی اصیل و ارزشمندی دارد که از سرچشمۀ تعالیم دین اسلام سیراب شده‌اند، از همین‌رو ضرورت دارد که تنها به بررسی تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی اکتفا نشود، بلکه نیاز است که آموزه‌های آنها با تعالیم برخاسته از معنویت اسلامی مقایسه شود. از این طریق است که ضمن نقد و بررسی دقیق این‌گونه آموزه‌ها؛ از یک سو، وجوه افتراق دیدگاه آنها با دیدگاه عارفان مسلمان آشکار می‌شود و از سوی دیگر، اصالت و حقانیت معنویتِ برگرفته از کامل‌ترین و جامع‌ترین دین الهی نیز آشکار می‌شود، از همین روست که نصر نیز تأکید می‌ورزد با توجه به تحولات موجود در دوران اخیر، توجه دادن انسان به معنویت و عرفان حقیقی که رکن اصلی دین بوده و همواره از آغاز پیدایش آن وجود داشته است، نیاز مبرم زمانۀ ماست (۱۳۹۲: ۹).

«زیستن در لحظه» و «شادی» در تعالیم اُشو و مولانا

«زیستن در لحظه» و «شادی»، از جمله مضامین پرکاربرد در تعالیم عرفانی و معنوی هستند که در جذب مخاطبان بسیار اثرگذار هستند. اُشو به‌عنوان بنیانگذار یکی از این جنبش‌ها و مولانا به‌عنوان یکی از عارفان مسلمان نیز توجه ویژه‌ای به مضامین مذکور دارند. این امر شاید در نگاه سطحی، این اندیشه را به ذهن متبادر کند که این تعابیر، در تعالیم این دو صاحب‌نظر بار معنایی مشترکی دارند، لذا ضرورت دارد که معنا و مفهوم این تعابیر در بافتی که مورد استفاده قرار گرفته‌اند و نیز با توجه به مبانی فکری این دو صاحب نظر مورد بررسی قرار گیرد، به همین منظور مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اُشو و مولانا مورد مطالعه دقیق قرار گرفت. یافته‌های به‌دست آمده نشانگر تقاوت بنیادین مبانی فکری این دو صاحب‌نظر بود که به آنها پرداخته می‌شود.

نگاه اُشو به هستی، به‌گونه‌ای است که برای آن هدفی قائل نیست، از همین‌رو ضمن بیان این مطلب که هستی، بازیگوش است، نه هدفمند، می‌افزاید اگر هدفی بود، هستی بسیار زشتی می‌داشتید؛ ابداً هدفی در کار نیست، برای همین است که زندگی این قدر زیباست (۱۳۸۱ب: ۴۳). در جایی دیگر نیز می‌گوید در کوهستان زندگی، هیچ قلّه‌ای هدف نیست. زندگی خودش، هدفِ خویش است؛ زندگی نه وسیله‌ای برای رسیدن به یک پایان، که پایانی برای خود زندگی است... هیچ هدفی در آن دور دست‌ها نیست. زندگی صرفاً از خود لذّت می‌برد، از خود به وجد می‌آید. انرژی در حال لبریز و فوران است؛ در حال رقص، برای هیچ منظور خاصی (۱۳۸۲الف: ۲۲۵). اُشو ضمن این که با هدف‌مندی هستی مخالفت می‌ورزد؛ تأکید می‌کند که هدف، هم اینک، همین جاست؛ جای دیگر نیست. در اصل هیچ رضایت‌خاطری به غیر از همین لحظه نیست (۱۳۸۰پ: ۳۶)، از همین‌رو بیان می‌کند زندگی هدفی نهایی ندارد. این چیزی است که من می‌آموزم، زندگی هدفی ندارد، مقصدی ندارد، جایی نمی‌رود، زندگی همیشه اینجاست. غایت، همین جاست، همین جا غایت است. این چیزی است که من آموزش می‌دهم؛ من نمی‌گویم که تو فردا به سُرور خواهی رسید. سُرور، پیشاپیش همینجاست...؛ سُرور، کیفیتِ لحظۀ حال است؛ جوهرِ اکنون است و اینجا. سُرور درخشش این لحظه است (۱۳۸۱الف: ۲۱۶).

از سوی دیگر هرچند اُشو، غایتمندی هستی را نفی می‌کند، امّا با این باور که هستی، سراسر آواز، جشن و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

پایکوبی است، به نوعی هدف هستی را به تصویر می‌کشد (۱۳۸۱). در همین راستا ضمن بیان این مطلب که هستی، سُروری لایتناهی است (۱۳۸۲الف: ۵۹)، توصیه می‌کند به زندگی خودت بچسب، ببین که تمامی هستی در حال جشن و پایکوبی است. این درختان، جدی نیستند، این پرنده‌ها، جدی نیستند. رودخانه‌ها و اقیانوس‌ها وحشی‌اند و همه‌جا بازیگوشی است. همه‌جا سرور و شادمانی است. هستی را بنگر، به هستی گوش فراده و جزئی از آن شو (همان، ۱۲۱) و نیز تأکید می‌ورزد که زندگی باید جنبشی یکسره و دائمی باشد؛ چراکه تنها آن‌گاه می‌توانی رشد کنی، شکوفا شوی. چیزهایی کوچک و پیش‌پا افتاده را به جشن مبدل کن (همان، ۸۵). از چنین منظری است که می‌گوید هر قدر حساس‌تر می‌شوی، زیبایی بیشتری را پیرامون خود خواهی دید. بصیرت تو هرقدر ژرف‌تر باشد، این زیبایی، عظیم‌تر است و وقتی تو کلّ هستی را به شکل رقصی باشکوه، یک جشن، می‌بینی، به این وسیله آزاد می شوی. این جشن است که آزادی می‌بخشد، عشق است که آزادی می‌بخشد. این زیبایی است که آزادی می‌بخشد، نه علوم ما بعدالطبیعه یا فلسفه (همان، ۲۱۰).

اُشو همچنین هستی را فاقد سلسله مراتب می‌داند. با چنین نگرشی است که اظهار می‌دارد در هستی ریزترین پرِ کاه همان قدر مهم و زیباست که بزرگ‌ترین ستاره. هیچ سلسله مراتبی در کار نیست. هیچ کس بالاتر نیست. هیچ‌کس پایین‌تر نیست (۱۳۸۲الف: ۳۹۱). در جایی دیگر نیز می‌گوید این قانون اساسی من است. من عمیقاً عاشق جهان هستی‌ام... هیچ بالاتر و پایین‌تری در کار نیست. همه، یکی است و «بالاتر» و «پایین‌تر» باید به هم بپیوندند (۱۳۸۲ب: ۲۸۹). اُشو ضمن رد دوگانه‌گرایی و تأکید بر عدم وجود سلسله مراتب در هستی، وجود جهانی دیگر غیر از این عالم مادی را انکار می‌کند و اظهار می‌دارد تنها یک دنیا وجود دارد. این تنها دنیا است. من به شما می‌آموزم که زمینی باشید، خاکی باشید، بدن و روح تو یگانه و یکی هستند. همه چیز، یک وحدت است. با بدنت نجنگ. سعی نکن از بدنت جدا باشی، در غیر این صورت نمی‌توانی آزاد باشی (۱۳۸۲ب: ۸۵).

اُشو بر این باور است که دنیای دیگر، چیزی جز رؤیاهای ارضاء نشدهٔ ما نیست که در آینده فرافکنی شده است (همان، ۱۷۶)، از همین‌رو ضمن بیان این مطلب که اکنون ما در این سمت هستیم و از طرف دیگر خبری نداریم. در مورد آن سمت، تنها می‌شود تخیل کرد. به همین خاطر است که بهشت و جهنم و هر نوع تجسمی بکر و بدوی است.

می‌افزاید سمت دیگر فقط تصور ماست. هر مذهبی، سمت دیگر را به روش خاصی می‌سازد (۱۳۸۰پ: ۲۰۴-۲۰۵). با چنین نگرشی است که با بیان این مطلب که شما فرزندان همین دنیا هستید (۱۳۸۲الف: ۳۶۲). من طرفدار یک دنیا هستم (۱۳۸۲ب:۲۴۰). اظهار می‌دارد شما فراموش کرده‌اید که چگونه روی این زمین زندگی کنید. هیچ کس به شما یاد نداده که چگونه روی این زمین زندگی کنید و چگونه این زمین را عاشقانه دوست بدارید. من این دنیا را به شما آموزش می‌دهم. همین زمین، بهشت؛ همین بدن(۱۳۸۱الف: ۱۹۱). بنابراین تأکید می‌ورزد زمین و فردوس را نزدیک کن. بگذار خداوند و دنیای او با هم متصل شوند خداوند مخالف دنیا نیست، در غیر این صورت چرا او باید این را بیافریند؟ (۱۳۸۲ب: ۲۸۸).

در همین راستاست که اظهار می‌کند من در جست‌وجوی دنیایی دیگر، دنیایی پس از مرگ نیستم. می‌کوشم تا این لحظه را اکنون و اینجا به بهشت تبدیل کنم. نمی‌توانم به آینده موکول کنم...من می‌گویم هیچ‌گاه اکنون را به آینده موکول نکن. در تمامیت لحظهٔ اکنون زندگی کن. همیشه به یاد داشته باش که این لحظه تنها لحظه‌ای است که در اختیار داری. لحظه‌ای دیگر وجود ندارد. اگر این نگرش در تو جا بیفتد؛ همهٔ زندگی‌ات

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

را دگرگون می‌سازد. آن‌گاه چیزهای کوچک زندگی زیبا می‌شوند. مادی، خاکی، مقدس می‌شود و عادی، خارق‌العاده (۱۳۸۵ب: ۲۸). اُشو این‌گونه به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد که روشی که من به شما می‌آموزم برای انسانِ سالم است... کسانی که مشتاق هیچ بهشتی به جز اینجا و اکنون نباشند، کسانی که ابداً جاه‌طلب نباشند، کسانی که آرزوی دنیای دیگر در سر نداشته باشند (۱۳۸۱الف: ۲۲۴). از همین منظر است که ابراز می‌دارد من هم اینجا و هم اینک در بهشت به سر می‌برم و به شما نیز می‌آموزم که در همین‌جا و هم اکنون خوب زندگی کنید. من برعلیه خوشی‌های زندگی نیستم؛ آنها زیبا هستند. من به هیچ‌وجه در زندگی چیزی را محکوم نمی‌کنم... من مایلم تا همهٔ انسان‌ها از هرآنچه که فن آوری می‌تواند به آنان بدهد بهره‌مند شوند. امروزه این امکان هست. فن‌آوری امروز می‌تواند همین زمین را به بهشتی زیبا تبدیل کند (۱۳۸۲ب: ۲۸۷).

همان‌گونه که اشاره شد، اُشو معتقد است که هستی هدفی ندارد، به سوی مقصدی نمی‌رود؛ چراکه به باور او هستی، شوخی و بازی‌ای بیش نیست و همواره در حال جشن و شادمانی است (۱۳۸۰؛ ۱۳۸۲)؛ بر همین اساس است که می‌گوید کل کائنات یک شوخی است. هندو آن را «لی‌لا» می‌خواند. یک لطیفه است، یک بازی است و روزی که فهمیدی به خنده می‌اُفتی وآن خنده هرگز متوقف نخواهد شد... آدمی که همهٔ مسخرگی و همهٔ بازی زندگی را می‌بیند، در میان آن خنده به اشراق می‌رسد (۱۳۸۲الف: ۱۰۴-۱۰۵)؛ به تعبیر او بدبختی، برآیند جدی گرفتن و شادمانی برآیند آسان گرفتن زندگی است، لذا زندگی را یک بازی و سرگرمی تلقی کن و با آن خوش باش (۱۳۸۵ب: ۲۳).

براساس دیدگاه مولانا به آموزه‌های اُشو، در این حوزه نقدی اساسی وارد است؛ چراکه خاستگاه اندیشهٔ مولانا، قرآن کریم است که ضمن تأکید بر عبث و بیهوده نبودن هستی، بر هدفداری و غایتمندی آن نیز تأکید می‌ورزد، از همین‌رو مولانا با استناد به قرآن کریم که می‌فرماید «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (ص/ ۲۷)؛ بر باطل و بیهوده نبودن هستی تأکید می‌کند و می‌گوید: «نیست باطل هر چه یزدان آفرید» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۲۵۹۷). مولانا همچنین براساس باورهای دینی خود، غایت‌مندی هستی را برخاسته از حکمت خداوند می‌داند. قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون/ ۱۱۵). در همین راستاست که مولانا نیز ضمن تأکید بر عبث نبودن فعل خداوند می‌گوید:

گر حکیمی نیست، این ترتیب چیست؟ ور حکیمی هست، چون فعلش تهی است؟

(مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۲۹۹۹)

بدین‌ترتیب، مولانا برخلاف اُشو که هستی را شوخی و سرگرمی قلمداد می‌کرد و برای آن هدفی متصور نمی‌شد، از یک طرف به تبیین بیهوده نبودن هستی می‌پردازد و از طرف دیگر با استناد به آیه ۵۶ سوره ذاریات که می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» بر هدف‌مندی عالم تأکید می‌کند و بیان می‌دارد:

ما خلقت الجِنَّ و الانس این بخوان جز عبادت نیست مقصود از جهان

(مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۲۹۸۸)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

از چنین منظری است که تمام هستی را در حال تسبیح خداوند می‌بیند و ضمن بیان این مطلب که «جمله عالم، خود مسبّح آمدند» (همان، ۳۲۸۹)؛ یادآور می‌شود که تمام اجزای هستی، در حال حرکت به سوی هدف و مقصد غایی خود، «ناطقان کإنّا الیهِ راجِعون» هستند (همان، ۴۶۴). به اعتقاد او، کائنات از آنجا که در مسیر رسیدن به هدفی که برای آنها تعیین شده است حرکت می‌کنند «همه تسبیح‌گویانند، اگر ماهست اگر ماهی» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۸) و از همین‌روست که بانگ بر می‌آورند و می‌گویند:

مـا سمیعیم و بصیریم و خـوشیم　　با شما نامـحرمان مـا خامشیم
چـون شما سوی جمادی می‌روید　　محرم جان جمادان کی شوید
(مولوی، ۱۳۹۵: ۳/ ۱۰۲۰)

مولانا با بیان ابیات فوق، در حقیقت به نقد دیدگاه کسانی مانند اُشو می‌پردازد که به دلیل اسیر شدن در تعلقات عالم ماده، امکان درک و فهم واقعیت امور عالم هستی را از دست داده‌اند، حال آنکه تمام اجزا عالم هستی در حال حرکت به سوی هدف آفرینش خود، به تسبیح خداوند مشغولند؛ چرا که به تعبیر او «مر جمادی را کند فضلش (احسان خداوند)، خبیر» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۱۳). در حقیقت مولانا موجودات عالم را ـ که در مسیر صحیح هدف آفرینش خود حرکت می‌کنند و به تسبیح خداوند مشغولند ـ صاحب معرفت و بینش می‌داند و بر همین اساس، به نکوهش انسان می‌پردازد که به دلیل توجه به عالم ماده، از درک صحیح هدف آفرینش بازمانده است و این‌گونه اظهار می‌دارد:

خـاک و آب و بـاد و نـارِ بـا شَرَر　　بی‌خبر با مـا و با حـق با خبیر
مـا به عکس آن، ز غیرِ حق خبیر　　بی‌خبر از حق، وَز چندین نذیر
(مولوی، ۱۳۹۵: ۲/ ۲۳۷۱-۲۳۷۰)

نکته قابل تأمل دیگر در تعالیم اُشو این است که ضمن این که برای هستی، هدفی قائل نمی‌شود، تأکید می‌کند که زندگی، خودش هدف خویش است، از همین‌رو اهمیّت زیادی برای زندگی قائل می‌شود و توصیه می‌کند هرگز زندگی‌ات را قربانی هیچ چیز نکن! همه چیز را قربانی زندگی کن! زندگی، هدف غایی است. بزرگ‌تر از هر کشوری، بزرگ‌تر از هر کیشی، بزرگ‌تر از هر بتی، بزرگ‌تر از هر آرمانی (۱۳۸۲الف: ۲۹) و در جایی دیگر نیز می‌گوید که من به تو لبیّک تمام و کمال به زندگی را می‌آموزم. به تو نه زهد و ترک دنیا، که شعف و شادمانی را می‌آموزم. شادی کن! شادی کن! بارها و بارها می‌گویم شادی کن (همان، ۲۱۶). از سوی دیگر اُشو معتقد است که جهانی دیگر غیر از این عالم مادی وجود ندارد، از همین‌رو تأکید او بر مقصد و هدف نداشتن هستی، به آنجا منتهی می‌شود که در دیدگاه او هستی، به لحظه و اکنون ختم می‌گردد و ابراز می‌دارد هدف هم اینک، همینجاست؛ جای دیگر نیست (۱۳۸۰: ۳۵). بر همین اساس است که یکی از پرکاربردترین مضامین در آموزه‌های او، «زیستن در لحظه و اکنون» است. در همین راستاست که ابراز می‌دارد منظور من از سالک شدن همین است. یک زندگی ناامن، بدون آرمان و هدف. یک زندگی که در گذشته، ریشه ندارد و انگیزه‌ی آن، آینده نیست. یک زندگی کاملاً در اینک و اینجا (۱۳۸۲ب: ۲۷۶).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

همان‌گونه که اشاره شد، اُشو با هرگونه دوگانه‌گرایی؛ از جمله جسم ـ روح، این دنیا ـ آن دنیا، پایین‌تر ـ بالاتر، مخلوق ـ خالق و ... مخالفت می‌ورزد و آن را نوعی فریب و حربه برای استثمار انسان عنوان می‌کند، ازسوی دیگر او معیار شناخت را ادراک حسی و تجربهٔ شخصی انسان می‌داند. بر اساس چنین اعتقادی، این‌گونه استنباط می‌کند که تنها یک جهان وجود دارد که آن هم، همین عالم مادی است که در آن زندگی می‌کنیم، بدین ترتیب او نه تنها وجود جهان دیگر را انکار می‌کند، بلکه رستاخیز، داوری درباره اعمال آدمی، وجود بهشت و جهنم را نیز انکار می‌کند و آنها را رؤیاهای ارضاء نشدهٔ آدمی می‌داند و باور دارد که نوع برداشت آدمی از جهان دیگر، بهشت و دوزخ از مکانی که آدمی در آن زندگی می‌کند و فرهنگ حاکم بر آن نشأت می‌گیرد. انکار بُعد غیر مادی عالم هستی از سوی اُشو بدآنجا منتهی می‌شود که او آدمی را به زیستن در لحظه، عدم توجه به نتایج اعمال، عدم ترس از روز داوری و در نهایت، برپا ساختن بهشت بر روی زمین، خوشی، بازیگوشی و... ترغیب می‌کند.

با این اوصاف، براساس آموزه‌های مولانا، به این دیدگاه اُشو نیز نقدی اساسی وارد است؛ چرا که تفاوتی بنیادین در نوع نگاه آن دو به مراتب هستی وجود دارد. به منظور آشکار ساختن وجوه افتراق دیدگاه این دو صاحب‌نظر، در این قسمت ضمن بررسی دیدگاه مولانا در خصوص مراتب هستی، دیدگاه اُشو مورد نقد و بررسی دقیق قرار می‌گیرد. برخلاف اُشو که هستی را محدود به عالم ماده می‌داند، مولانا براساس خاستگاه اندیشه خود که دین اسلام است؛ از دو عالم ماده و معنا سخن به میان می‌آورد و تلاش می‌کند تا ضمن رهایی بخشیدن انسان از تعلقات دنیوی، او را به سوی عالم معنا سوق دهد. در همین راستا از یک سو به توصیف جهان مادی می‌پردازد و از آن با تعابیری از قبیل «دام» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶/،۳۷۸)، «دانه» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۳۷۴)، «چاه»(مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲۷۶)، «جیفه، مردار، رَخیص» (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۴۵۵۱)، «لَعِب» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۴۵۷)، حبس جان‌های شماست»(مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۲۵)، «بازی‌گه»(مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۶۰۰؛)، «کابلیِّ جادو» (مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۳۱۹۰)، «دارالغرور» (همان ، ۳۰۸۳)، از سوی دیگر نیز به توصیف عالم معنا می‌پردازد و از آن با عنوان «دارالسرور»، «نیستان»، «صحرا»، «باغ ملکوت»، «عالم علوی» و ... یاد می‌کند، لذا با استناد به کلام حضرت محمّد(ص)، ضمن یادآوری این حقیقت که «دنیا ساعتی است»؛ تأکید می‌ورزد که «تو را هر لحظه، مرگ و رجعتی است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۱۴۲).

از چنین منظری است که ضمن تأکید بر این حقیقت که گوهر والای آدم که همان روح اوست، به این عالم مادی تعلق ندارد. تلاش می‌کند تا توجه و تلاش آدمی را به عالم معنا معطوف سازد؛ چرا که به برتری عالم معنا بر جهان صورت، اعتقاد دارد (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۳۰۰). در همین راستا در جایی دیگر نیز با بیان این حقیقت که «عالم معنی بماند جاودان» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۰۲۰)؛ تأکید می‌کند «هین روید آن سو که صحرای شماست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۲۵)؛ چراکه یقین دارد «آن جهان، جز باقی و آباد نیست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۵۶). مولانا بر پایه چنین اعتقادی است که به نکوهش افرادی می‌پردازد که به انکار جهان آخرت می‌پردازند. او معتقد است که چنین افرادی به دلیل آنکه ادراک حسی را مبنای شناخت خود قرار می‌دهند، درگیر جهان محسوسات می‌شوند و جهان آخرت را انکار می‌نمایند، از همین‌رو می‌گوید:

دید بر دانش بـود غالب فـرا زآن همـی دنیا بـچربد عامـه را
زآنکه دنیا را همی بینند عَین و آن جهانی را همی دانند دَین

(مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۸۵۸)

بنابراین مولانا این حقیقت را یادآور می‌شود که به دلیل آنکه چنین افرادی از طریق ادراک حسی می‌خواهند به شناخت دست یابند، نمی‌توانند واقعیت امور عالم را به درستی درک کنند، لذا این‌گونه می‌شود که این عالم مادی که فناپذیر است را جاودان تلقی می‌کنند؛ حال آنکه در اصل، عالم معنا اصل و جاودان است (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲۸۰).

مولانا پس از تأکید بر وجود دو جهان و توصیف ماهیت آنها، آدمی را از مفتون شدن به دنیا و تعلقات آن، بازمی‌دارد و با یادآوری حقیقت که دنیا ثمره و وفایی ندارد (مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۱۶۵۰-۱۶۴۹) و متاع، آن فانی است (همان/۲۰۳۲) و با بیان این مطلب که «مال، خَس باشد» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۳۳)؛ ابراز می‌دارد «کامِ دنیا مرد را بی‌کام کرد» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۴۶۳)، لذا با بیان این مطلب که «خویشتن را مسخ کردی زین سُفول» (م/۱ /۵۳۸)؛ این حقیقت مهم را یادآور می‌شود که انسان با گرایش به عالم مادی و اسیر تعلقات آن شدن، پست می‌شود. از چنین منظری است که بانگ بر می‌آورد و می‌گوید «مُلک دنیا، تن‌پرستان را حلال» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۴۴۲۱)؛ چرا که یقین دارد این دنیا و خوشی‌ها که در عالَم است؛ نصیب حیوانیّت انسان است (فیه مافیه،۱۳۹۴: ۱۷۲).

مولانا با چنین نگرشی به دنیاست که انسان را به دل کندن از این جهان ترغیب می‌کند و با بیان این مطلب که «این جهان زندان و ما زندانیان» هستیم، اصرار می‌ورزد «حفره کن زندان و خود را وارهان» (همان،۹۸۲). همان‌گونه که اشاره شد، اُشو ضمن انکار جهان آخرت، وجود روز رستاخیز، وجود بهشت و جهنم و داوری در مورد اعمال انسان را نیز نفی می‌کند. حال آنکه مولانا با تأکید بر وجود جهان آخرت؛ تأکید می‌ورزد که روز رستاخیزی وجود دارد که انسان براساس اعمالش در این دنیا، مورد قضاوت و داوری قرار می‌گیرد و بر همین اساس، از پاداش و مجازاتی متناسب برخوردار می‌شود، لذا در تعالیم خود به بحث درباره بهشت و جهنم نیز می‌پردازد. در همین راستا، به نکوهش کسانی مانند اُشو می‌پردازد که به دلیل محسوس نبودن رستاخیز، وجود آن را انکار می‌کنند (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۱۰۷۶) با توجه به تأکید فراوان مولانا بر لزوم توجه به جهان آخرت و آماده شدن برای آن، درک این مسئله بسیار مهم است که مولانا براساس باورهای دینی خود از منظر خاصی به این دنیا می‌نگرد و آن را «مزرعه‌ی آخرت» و «عالم امتحان» می‌بیند، لذا ضمن بیان این مطلب که «روز کِشتن، روز پنهان کردن است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۳۵۳۰) و نیز با یادآوری این حقیقت که روز رستاخیزی در پیش است که در آن «هر نهان، پیدا شود» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۲۲۱۱) تأکید می‌ورزد آدمی در روز رستاخیز براساس اعمال و رفتار خود در این دنیا مورد داوری قرار می‌گیرد و متناسب با آن پاداش و جزا دریافت می‌کند (همان، ۳۵۳۱). از این منظر است که تأکید فراوانی بر لزوم توجه به اعمال و رفتار آدمی دارد؛ چرا که یقین دارد نتایج این اعمال در زندگی دنیوی و اخروی او اثرگذار است.

این دیدگاه مولانا نیز با دیدگاه اُشو در این زمینه مغایرتی اساسی دارد؛ چرا که همان‌گونه که گذشت، اُشو ضمن انکار جهانی دیگر غیر از این عالم مادی، وجود روز رستاخیز و نیز محاسبه و داوری در مورد اعمال آدمی را نیز انکار می‌کند و می‌گوید این جهان ماست و ما بخشی از آن هستیم. لازم نیست از آن بترسیم.. .خداوند، قبلاً قضاوت کرده است. این چیزی نیست که قرار است در آینده اتفاق بیفتد بلکه، قبلاً اتفاق افتاده است. او تصمیمش را گرفته است. حتّی ترس از آن قضاوت هم محو شده است. در مورد مسئلهٔ داوری روز رستاخیز نگران نباش. نیازی به لرزیدن نیست. روز داوری در اولین روز اتفاق افتاده. لحظه‌ای که خداوند تو را خلق کرد،

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

همان وقت هم در مورد تو داوری نمود... همه چیز قبلاً اتفاق افتاده و تو آزاد هستی و لحظه‌ای که شخص بداند به تمامی آزاد است تا خودش باشد، زندگی پویایی آغاز می‌شود....

بنابراین لازم نیست از جمعیت یا خدای خیالی که در پایان جهان از تو بازخواست می‌کند که چه کرده‌ای و چه نکرده‌ای بترسی. او قبلاً داوری کرده است (۱۳۸۰پ: ۱۲۷-۱۲۶).

اُشو برپایه چنین اعتقادی ضرورتی نمی‌بیند که آدمی به نتایج اعمال خود توجه کند؛ چراکه معتقد است زندگی هرگز نتیجه‌گیری ندارد، نمی‌تواند داشته باشد، زیرا مرگی وجود ندارد (۱۳۸۲ب)، لذا اظهار می‌دارد با مرگ آدمی، تو از دنیا خواهی رفت و هر چه کرده‌ای به باد خواهد رفت؛ درست مثل امضایی که روی شن‌های بیابان با وزش باد ناپدید بشود و اثری هم از خود بر جای نگذارد (۱۳۸۰الف: ۱۸۷). بدین ترتیب آشکار می‌شود که دیدگاه مولانا در این زمینه نیز مغایرتی اساسی با اُشو دارد؛ چرا که برخلاف اُشو، مولانا به بازخواست خداوند از آدمی در روز قیامت یقین دارد و از همین‌رو در تعالیم خود به کرّات به این امر پرداخته است. در همین راستاست که اظهار می‌دارد مؤمن آن است که بداند در پسِ دیوار کسی است که یک به یک بر احوال ما مطّلع است و می‌بیند، اگر چه ما او را نمی‌بینیم و این، او را یقین شد. به خلاف آن کس که گوید: «نی این همه حکایت است!» و باور ندارد. روزی بیاید که چون گوش‌اش بمالد، پشیمان شود گوید: «آه بد گفتم و خطا کردم! خود، همه او بود، من او را نفی می‌کردم» (مولوی، ۱۳۹۴: ۴۶۶).

اعتقاد مولانا به روز داوری و بازخواست خداوند از انسان، اهمیت و ضرورت توجه آدمی به نتایج اعمال خود و نیز لزوم پرهیز آدمی از گناه و عدم سرپیچی از بایدهای دین را به دنبال دارد. این، درحالی‌که اُشو ضمن انکار جهان آخرت، روز داوری، بهشت و جهنم، تأکید می‌ورزد که براساس معیارهای خود زندگی کنید و حتی اگر اشتباهی نیز مرتکب شدید احساس گناه نداشته باشید؛ چرا که چیزی به اسم گناه وجود ندارد، در همین راستاست که اظهار می‌دارد گناه یکی از قدیمی ترفندها برای سلطه بر مردم است. آنها در تو احساس گناه ایجاد می‌کنند. آنها ایده‌هایی بس احمقانه به خوردت می‌دهند که قادر به محقق ساختن آنها نیستی، سپس گناه به وجود می‌آید و همین که گناه به وجود آمد، تو به دام افتاده‌ای. گناه راز کاسبی همهٔ به اصطلاح ادیان شرک است (همان، ۲۵۸). از چنین منظری است که می‌گوید پیام اصلی من این است با ترس زندگی نکن، زیرا قرار نیست تنبیه شوی. بدون ترس زندگی کن، زیرا تنها در این صورت است که می‌توانی تمام و کمال زندگی کنی. ترس تو را بسته نگه می‌دارد... شاید ما کارهایی اشتباه انجام دهیم، امّا گناه هرگز (۱۳۸۵پ:۶۱)، بنابراین تأکید می‌کند که دین واقعی به تو بی‌باکی می‌بخشد، بگذار معیار این باشد. اگر دین به تو هراس بخشد، واقعاً دین نیست (۱۳۸۲ب:۱۲۷).

با این اوصاف، براساس اعتقادات مولانا به این دیدگاه اُشو نیز نقدی اساسی وارد است؛ چراکه مولانا با این اعتقاد که در روز قیامت «حق همی‌گوید: چه آوردی مرا؟؛ اندرین مهلت که دادم مر تو را؟» (م/۳ /۲۱۴۹) از یک سو و نیز بر مبنای این باور خود که «این جهان کوه است و فعل ما ندا؛ سوی ما آید نداها را صدا» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۲۱۵)، از سوی دیگر در آموزه‌های خود، عذاب و سختی‌های روز قیامت را به تصویر می‌کشد و ضمن بیان این مطلب که «تو عذابُ الخِزی بشنو از نُبی» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۱۳۹۱)؛[۶] اظهار می‌دارد:

حد نـدارد وصف رنـج آن جهان　　سهل باشد رنج دنیا، پیشِ آن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ای خُنُک آن کو جهادی می‌کند　　بر بدن زجری و دادی می‌کند
(مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۴۷۲-۲۴۷۳)

در حقیقت خاستگاه این اندیشهٔ مولانا، آموزه‌های دین اسلام است که بر جواب متناسب هرعمل تأکید می‌ورزد (انعام/ ۱۶۰).[۷] البته نه تنها دین اسلام؛ بلکه به تعبیر زمانی جمیع کتب آسمانی این اصل را تأکید کرده‌اند که هر عملی، جوابی دارد، پس آدمی رهین رفتار و کردار خویش است(۱۳۹۴: ۱۶۰). قرآن کریم در آیات متعددی، ضمن تأکید بر این قاعده و قانون که هر عملی، عکس‌العملی به دنبال دارد و آدمی بازتاب اعمال خود را در این جهان و جهان آخرت می‌بیند (بقره/ ۱۴۱؛ زلزال/۸). می‌فرماید: «إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاء...» (اسراء/ ۷)؛ چرا که قرآن کریم، بر حساب‌رسی اعمال آدمی در قیامت و سنجش اعمال نیک و بد و نیز پاداشی متناسب با آن اعمال تأکید دارد: «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ*وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَـئِكَ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِآيَاتِنَا يِظْلِمُونَ» (اعراف/ ۹-۸) و با یادآوری برانگیخته شدن انسان‌ها در روز قیامت؛ خوشی و ناخوشی زندگی اُخروی را مرتبط با نتایج اعمال آدمی می‌داند و می‌فرماید: «فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ*فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ*وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ *فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ» (قارعه/ ۹-۶). پیامبر اکرم(ص) نیز از همین منظر است که دنیا را «مزرعه آخرت» می‌نامند.

تعالیم مولانا که برگرفته از باورهای دینی اوست، بازتاب این قواعد حتمی است که در قرآن کریم و احادیث بر آن تأکید شده است، از همین‌روست که بر قطعی بودن قانون تناسب عمل و عکس‌العمل، تأکید می‌ورزد و ابراز می‌کند «جمله دانند این، اگر تو نگروی؛ هر چه می‌کاریش روزی بِدرَوی» (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۴۷۸۵). در همین راستا با تشبیه دنیا به کشتزاری که هر چه آدمی در آن بکارد، در قیامت همان را برداشت خواهد کرد (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۳۵۳۲-۳۵۳۰)؛ می‌گوید:

هر که پایان بین‌تر، او مسعودتر　　جِدتر او کارد که افزون دید بَر
زآنکـه داند ایـن جهـانِ کاشتن　　هست بحـر محشر و برداشتن
(مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۲۹۸۹-۲۹۸۸)

از سوی دیگر همان‌گونه که اشاره شد، مولانا نه تنها وجود جهان دیگر را قبول دارد، بلکه آن را عالم حقیقی و موطن اصلی انسان می‌داند. از همین منظرست که با یادآوری روز رستاخیز، و با استناد به آیات قرآن کریم (طارق/ ۹)[۸] بر آشکار شدن تمامی رازهای آدمی در قیامت تأکید می‌ورزد (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۱۸۰۱-۱۷۹۶)، بدین ترتیب مولانا با کشتزار دانستن این دنیا از یک سو و با تأکید بر آشکار شدن رازهای آدمی در روز رستاخیز از سوی دیگر، مرگ را که پلی برای رسیدن انسان به آن جهان بَرین است، «سنگ محک» می‌نامد؛ چراکه اعمال نیک و بد آدمی را از یکدیگر تفکیک می‌کند (مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۱۶۷۴)، از این‌رو برخلاف اُشو ـ که در اکثر آموزه‌های خود بیان می‌دارد که نتایج اعمال آدمی پس از مرگ او جاودان نخواهند ماند ـ مولانا با بیان این مطلب که «فعل تو که زاید از جان و تنت؛ همچو فرزندت بگیر دامنت» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۴۱۹)؛ بر باقی ماندن آثار نیک و بد اعمال آدمی پس از مرگ او تأکید می‌ورزد و می‌گوید این مطلب که «نیکوان رفتند و سُنت‌ها

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

بماند؛ وز لئیمان، ظلم و لعنت‌ها بماند» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۷۴۴). اعتقاد مولانا به اهمیّت نتایج اعمال آدمی در زندگی دنیوی و اُخروی، او را وا می‌دارد که آدمی را به غنیمت شمردن لحظه‌های عمر ترغیب کند؛ چراکه به تعبیر او اگر آدمی «وقت کِشت» را از دست بدهد، جز «سیه رویی و فعلِ زشت» برای او چیزی برجای نخواهد ماند (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲۶۳). در همین راستاست که اظهار می‌دارد:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق　　نیست فردا گفتن از شرط طریق

(مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۳۳)

به تعبیر زمانی، «ابن‌الوقت» در اینجا به معنی کسی است که حال را غنیمت می‌شمرد و در هر لحظه به فکر کمال بخشیدن به خود است (۱۳۹۵: ۹۷)، بدین ترتیب، برخلاف اُشو که براساس اعتقاد به عدم وجود عالم دیگر و روز رستاخیز، بر عدم توجه به نتایج اعمال تأکید می‌کند و زیستن در لحظه، بدون توجه به گذشته و آینده را از ملزومات تعالی انسان می‌داند. مولانا براساس اعتقاد به وجود روز رستاخیز و با توجه به اینکه معتقد است «وعده فردا و پس فردای» آدمی؛ عذاب روز رستاخیز را برای او به دنبال خواهد داشت (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۴۷۷-۳۴۷۶)، انسان را به مراقبت مداوم بر اعمال ترغیب می‌کند (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۴۵۳۲) و می‌گوید:

چون نتانی جَست، پس خدمت کنش　　تا روی از حَبس او در گلشنش
دَم به دَم چون تو مـراقب مـی شوی　　داد مـی بینی و داور ای غـوی
ور ببنـدی چشم خـود را ز اِحتـجاب　　کار خـــود را کی گذارد آفتاب؟

(مولوی، ۱۳۹۵: ۶/ ۳۸۲-۳۸۴)

از سوی دیگر، اُشو با این تصور که ما در زمین، بیگانه نیستیم (۱۳۸۰پ)، می‌گوید تو بیگانه و ناآشنا نیستی، بلکه جزئی از جهان آفرینش هستی. اینجا خانهٔ توست... بنابراین هرگز نباید احساس بیگانگی کنی(۱۳۸۵الف: ۳۶)، از همین‌رو تلاش می‌کند تا آدمی را با زمین آشتی دهد و ریشه‌های او را در زمین محکم‌تر کند، بر همین اساس ضمن بیان این مطلب که روشی که من به شما می‌آموزم برای کسانی است که مشتاق هیچ بهشتی به جز اینجا و اکنون نباشند (۱۳۸۱ الف:۲۲۴)، می‌افزاید من روشی را به شما تعلیم می‌دهم که زمینی است، که عاشق این زمینِ زیبا است و مخالف با زمین نیست. زمین باید پایگاه شما برای سفر آسمانی‌تان باشد (همان: ۱۵۹).

امّا بـرخلاف اُشو، مـولانا از آنجا که بازگشت همـه را به سوی خداوند می‌داند و هدف آفرینش انسان را عبودیت می‌داند، یادآور می‌شود که «قُربِ حق از حبسِ هستی رَستن است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۴۵۱۴)، از همین‌رو دغدغهٔ آن را دارد که در دل آدمی آشوب به پا کند، او را برای دل کندن از این«جهانِ نیست» که به تعبیر او «چون هستان شده» آماده کند تا پای در رکاب بگذارد و به سوی آن «جهانِ هست» که «بس پنهان شده» است (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲۸۰)؛ گام بردارد و به موطن اصلی خویش بازگردد. از این روست که با یادآوری این مطلب که «گوهر پاک از کجا؟ عالم خاک از کجا؛ بر چه فرود آمدیت؟ بار کنید این چه جاست؟» (دیوان شمس: غزل ۱۴۶). اظهار می‌دارد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

به همت ار نشوی در مقام خاک مقیم　　مقام خویش بر اوج علا توانی کرد
(مولوی، ۱۳۹۵: ۶/ ۳۵۸)

لذا برخلاف اُشو که با تأکید بر این باور خود که انسان در این جهان مادی بیگانه نیست و از همین‌رو او را به تمتع ازلذّت‌های دنیوی سوق می‌دهد، مولانا با یادآوری موطن حقیق انسان که جهان معناست؛ آدمی را از لذّت‌های حقیر دنیوی باز می‌دارد و بانگ بر می‌آورد:

در زمین مردمان خانه مـکن　　کارخود کن، کارِ بیگانه مکن
کیست بیگانه؟ تنِ خاکیِ تـو　　کز برای اوست غمنـاکیِ تـو
(مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۶۳-۲۶۴)

از سوی دیگر بررسی مبانی انسان‌شناسی اُشو و مولانا، در آشکار ساختن برداشت متفاوت این دو صاحب نظر از تعابیر زیستن در لحظه و شادی راهگشاست. بررسی‌های به‌عمل آمده نشانگر آن است که مبانی انسان‌شناسی اُشو از مبانی هستی‌شناسی او تأثیر پذیرفته است، بر همین اساس، همان‌گونه که در مبانی هستی‌شناسی خود اصالت را به عالم ماده می‌دهد. در مبانی انسان‌شناسی نیز هرچند از روح نیز سخن به میان می‌آورد، امّا اصالت را به جسم آدمی می‌دهد و به همین دلیل نیز هست که تعالیم او حول محور ضرورت و اهمیّت ارضاء کامل نیازهای جسمانی می‌چرخد. با چنین نگاهی به انسان است که ضمن بیان این مطلب که بدن تو مخالف روح تو نیست، در غیر این صورت چرا این دو باید با هم باشند؟ (۱۳۸۲ب: ۲۸۸). اظهار می‌دارد من به شما می‌آموزم که زمینی باشید، خاکی باشید، بدن و روح تو یگانه و یکی هستند. همه چیز، یک وحدت است. با بدنت نجنگ. سعی نکن از بدنت جدا باشی، در غیر این صورت قربانی باقی خواهی ماند (همان، ۸۵)، از همین روست که تأکید می‌ورزد با جسم خود به مخالفت برنخیز (۱۳۸۲الف: ۱۴۷). با جسم خود راحت باش (۱۳۸۰ب: ۴۴).

به تعبیر او انسان، یک به هم پیوستگی است. انسان، بدن ـ روح است و هر دو باید ارضاء شوند؛ زیرا تا هر دو ارضاء نشوند انسان در رنج خواهد بود (۱۳۸۱الف: ۴۹). اُشو هرچند بر لزوم توجه به بدن و روح سخن به میان می‌آورد و معتقد است برای اینکه انسان به تمامیت دست یابد، تنها راه، این است که ماده‌گرایی و روح‌گرایی را در او نزدیک‌تر و نزدیک‌تر ساخت و مرزهای آنها را نابود کرد (۱۳۸۲ب: ۲۹۲)، امّا با توجه به اینکه ماده‌گرایی را پایه و اساس روحانی‌گرایی می‌داند، رسیدن به مراتب بالای سیر و سلوک روحانی و دستیابی به آرامش روحی را در گرو ارضاء کامل نیازهای جسمانی بیان می‌کند و اظهار می‌دارد انزال کامل جسمی به انسان آرامش روحی می‌دهد. آرامشی بسیار بسیار عمیق. شخص احساس تمامیت می‌کند (۱۳۸۰پ: ۸۲).

این، در حالی است که برخلاف اُشو که معتقد است بدن و روح انسان، یکی هستند. مولانا هرچند همانند اُشو، انسان را موجودی دو ساحتی می‌داند که از جسم و روح آفریده شده است، امّا آشکارا اصالت را به ساحت روحانی انسان می‌دهد و تأکید می‌ورزد که هرچند این دو (جسم و روح)، همراه و پیوسته هستند و به تعبیر او «روح، قالب را کنون همره شده است»، امّا این همراهی، دلیل تشابه و همانندی آنها نیست (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۳۰۲۱)، از همین روست که ابراز می‌دارد «آخِر این جان با بدن پیوسته است؛ هیچ این جان با بدن مانند

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

هست؟» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲/۱۱۷۹). مولانا در تبیین دیدگاه خود مبنی بر عدم تشابه روح و بدن، ضمن تأکید بر این مسئله که هر چیزی در تقلای وصل به اصل خویش است، به بیان تفاوت میل و کشش جسم و روح آدمی می‌پردازد (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۴۴۴۰ – ۴۴۳۶).

هرچند مولانا تأکید فراوانی بر عدم تشابه روح و جسم دارد، امّا با این حال به بیان دلیل همراهی جسم و روح نیز اشارتی دارد و یادآوری می‌کند که حکمت الهی، «این اضداد را با هم ببست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۳۴۲۲). مولانا معتقد است که گوهر والای آدمی، روح است (همان،۲۹۳۳) که در جسم او پنهان شده است، از همین روست که بیان می‌کند: «جسم، ظاهر؛ روح مخفی آمده است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۳۲۵۳) و در جایی دیگر نیز می‌گوید «جسمِ ما روپوشِ ما شد در جهان« (مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۸۲۳). او از یک سو از روح با تعابیری همچون «روحِ باقی، آفتابی روشن است» (همان، ۳۷۸۸)؛ «روح، بازست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۸۴۳)؛ «روح، با علم است و با عقل است یار» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۵۶)؛ «عیسیِ روح» (همان،۴۵۰) و از سوی دیگر از جسم نیز با تعابیری مانند «جسمِ ما جوز و مویز است» (همان،۲۰۰)؛ «تن، قفس شکل است؛ تن شد خارِ جان» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۸۴۹) یاد می‌کند. مولانا این حقیقت را نیز یادآور می‌شود که جسم آدمی، باقی و جاودان نخواهد ماند؛ چراکه به تعبیر او «از کون و فسادست و مَهین» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۷۴۷). در همین راستا به یادآوری آثار و تبعات توجه انسان به بعد روحانی و جسمانی می‌پردازد و این حقیقت را گوشزد می‌کند که در حالی که جسم، آدمی را به «سوی آب و گِل» و «اسفلین» می‌کشاند، روح، آدمی را به «سوی چرخ بَرین» می‌برد (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۳۷).

مولانا با توجه به اعتقاد به گذرا بودن عالم ماده و فانی بودن جسم، آدمی را از دل بستن به تعلقات دنیوی و جسمانی باز می‌دارد و برآورده نساختن خواسته‌های نفسانی را عامل بقا و پایندگی روح و حیات حقیقی می‌داند و می‌گوید «رنج این تن، روح را پایندگی است (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۳۶۵). او از آنجا که معتقد است تعلقات جسمانی، مانع کمال معنوی انسان می‌شود، تأکید می‌کند که «آفت این در هوا و شهوت است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲–۱۰). با چنین نگرشی است که مولانا بر خلاف اُشو ـ که آدمی را به برآوردن خواسته‌های نفسانی و ارضاء کامل نیازهای جسمانی سوق می‌دهد ـ با یادآوری این حقیقت که این دنیا و خوشی‌ها که در عالَم است؛ نصیب حیوانیت انسان است (مولوی، ۱۳۹۴: ۱۷۲) و نیز با اصالت دادن به ساحت روحانی انسان، بر تلاش آدمی برای گسستن قید و بندهای جسمانی تأکید می‌ورزد و با بیان این مطلب که «بند بگسل باش آزاد ای پسر»؛ تأکید می‌ورزد که اگر می‌خواهی به آسایش حقیقی دست یابی، «جبه بشکاف ای پسر» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۳۶۲) و خود را از بند تعلقات نفسانی رهایی بخش و به این طریق «روح خود را چابک و چالاک کن» (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۱۸۵)، ز سوی دیگر اُشو از آنجا که معتقد است هستی هدفی ندارد، برای انسان نیز هدفی قائل نمی‌شود، امّا مولانا برخلاف اُشو ـ که آفرینش هستی و انسان را فاقد هدف می‌داند ـ ضمن تأکید بر این حقیقت که آفریش انسان غایت‌مند است، آدمی را از سرگرم شدن به امور دنیوی ـ که مانعی بر سر راه کمال و تعالی انسان هستند ـ باز می‌دارد. و او را به سمت هدف غایی آفرینش سوق می‌دهد، از همین‌روست که هدف آفرینش انسان را یادآور می‌شود و اظهار می‌کند:

چون عبـادت بود مقصود از بشر — شد عـبادتـگاهِ گــردن‌کـش سَقَـر[۹]
آدمی را هست در هـر کار دست — لیک او مقصود این خدمت بُده‌ست

(مولوی، ۱۳۹۵: ۳/ ۲۹۸۶–۲۹۸۷)

همچنین بررسی تعالیم اُشو، نشانگر آن است که دیدگاه او در این زمینه نیز متناقض است؛ چراکه از یک سو با انتخاب هرگونه هدف و آرمان مخالفت می‌ورزد و از سوی دیگر با تأکید بر هدفمند نبودن آفرینش انسان و عدم وجود مقصدی نهایی برای سیر و کمال انسان، او را به زیستن در لحظه و شادمانی فرا می‌خواند، از همین‌رو بررسی این دیدگاه او نیز ضرورت دارد؛ چرا که بررسی دقیق تعالیم اُشو و مولانا نشانگر نگاه متفاوت آن دو به به مقوله شادی است که با بررسی عوامل شادی‌آفرین از دیدگاه آن دو قابل درک خواهد بود. اُشو از آنجا که به جهانی دیگر اعتقاد ندارد و اصالت را به ساحت جسمانی انسان می‌دهد، عواملی را زمینه‌ساز شادی انسان می‌بیند که مرتبط با جهان مادی و ساحت جسمانی انسان هستند، از همین‌رو ضمن بیان این مطلب که مقصدی وجود ندارد. انسان فقط از بودنش، سرخوش است. برای وجود خودش، این برای خودش هدفی است (۱۳۸۲ب: ۱۸۱)، آدمی را به شادشدن و لذت بردن از به تعبیر او چیزهای پیش‌پا افتاده سوق می‌دهد و تأکید می‌کند، زندگی باید جنبشی یکسره و دائمی باشد، جشن نورها در سراسر سال. تنها آن‌گاه می توانی رشد کنی، شکوفا شوی. چیزهای کوچک و پیش پا افتاده را به جشن مبدل کن (۱۳۸۲الف: ۱۸۵) و در جایی دیگر نیز می‌گوید آدم فقط از چیزهایی جزئی و پیش‌پا افتاده لذت می‌برد... برای این که خوشحال و سعادتمند باشی، دیگر چه می‌خواهی؟ برای نشاط و سرخوشی چه چیزی بیشتر از این؟ کافی است شب بر روی ملحفه خنک رختخواب دراز بکشی و بافت و تار و پود آن را احساس کنی. احساس کنی که ملحفه هر لحظه از گرمای بدن تو گرم‌تر و گرم‌تر می‌شود و تو در تاریکی شب، در سکوت شب غرق می شوی... تو با چشمانی بسته فقط خودت را احساس می‌کنی. بیش از این چه احتیاجی داری؟ این خودش خیلی است (۱۳۸۰الف: ۳۵-۳۴).

بر همین اساس، اُشو با فروکاستن جهان هستی به جهان مادی و نیز انسان به ساحت جسمانی، آدمی را به سمت خوشی‌های دنیوی و جسمانی سوق می‌دهد و عواملی از قبیل مهرورزی (فعالیت جنسی)، زندگی کردن براساس معیارهای خود، پذیرش همه جانبه خود، عدم تلاش برای کمال، انجام دادن کارهای لذت‌بخش، عدم انتخاب هدف، لودگی، زیستن در لحظهٔ حال و... را بسترساز شادمانی انسان معرفی می‌کند، بنابراین می‌توان گفت به این دیدگاه اُشو نیز براساس دیدگاه مولانا نقدهای اساسی وارد است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود. مولانا نیز مانند اُشو در تعالیم خود تأکید فراوانی بر لزوم شاد بودن دارد، از همین‌روست که هستی او تبلور و تجلی شور و نشاطی وصف ناپذیر است، به گونه‌ای که آن را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

ز خاک مـن اگـر گندم بــرآید از آن گر نان پزی مستی فزاید

(مولوی، بی‌تا: غ ۲۴۸)

امّا اینکه چه امری مولانا را به وجد و سروری این چنینی رهنمون می‌شود، موضوعی است که وجه افتراق دیدگاه اُشو و مولانا را آشکار می‌سازد؛ این دیدگاه مولانا برخاسته از فهم و برداشت صحیحی است که او از خداوند و ماهیت هستی و انسان دارد. همان‌گونه که بیان شد مولانا خداوند را مبدأ و منتهای عالم آفرینش می‌بیند. جهان مادی را جهانی گذرا و ناپایدار می‌داند و عالم معنا را جهان اصل معرفی می‌کند و در مبانی انسان‌شناسی نیز ضمن آنکه دو ساحتی بودن انسان را یادآور می‌شود. اصالت را به ساحت روحانی او می‌دهد و از همین‌رو به شادی و عوامل شادی‌آفرین نیز از این منظر می‌نگرد. در همین راستا، مولانا تلاش می‌کند با

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

دیدهٔ تیزبین خود در برخورد با هر پدیده، ماهیت آن را درک کند، بنابراین با شناخت واقعیت جهان مادی، آدمی را از دل بستن به این جهان و تعلقات آن باز می‌دارد و برخلاف اُشو که مروج شادی دنیوی و لذت‌های زودگذر است، مولانا مروج شادی حقیقی می‌شود. با چنین نگرشی است که ضمن یادآوری ناپایدار بودن جهان مادی، آدمی را از شادی‌های زودگذر دنیوی و لذت‌های پست نفسانی که به باور او انسان را از خداوند غافل می‌سازند (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۵۰۶) باز می‌دارد، بنابراین با تأکید بر این مطلب که «هین به ملک نوبتی شادی مکن» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۳۶۹)، این حقیقت را یادآور می‌شود که «اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد؛ نشاط و عیش به باغ بقا توانی کرد» (دیوان :۳۵۸). از همین‌رو اظهار می‌دارد:

هـرچ از وی شاد گردی در جـهان — از فــراق او بینـدیــش آن زمــان
آنچه گشتی شاد بس کس شاد شد — آخر از وی جست و همچون باد شد
از تو هـم بجهد تو دل بر وی مـنه — پیش از آن کو بجهد از وی تـو بجه

(مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۶۹۹-۳۶۹۷)

از سوی دیگر، مولانا در مبانی انسان‌شناسی نیز با توجه به اصالتی که به ساحت روحانی انسان می‌دهد، تأکید دارد که جسم آدمی همچون زندانی است که روح در آن محبوس شده است، از همین‌رو ضمن تأکید بر این حقیقت که گوهر والای آدمی روح اوست، شادی حقیقی انسان را در گرو رهاشدن او از زندان تن و تعلقات پست آن می‌داند. در همین راستاست که می‌گوید:

جــان‌هــای بسته انـدر آب و گل — چـون رهند از آب و گل ها شاد دل
در هـوای عشق حق رقصان شوند — همچو قـرص بــدر بی‌نُقصان شوند

(مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۳۴۷-۱۳۴۶)

مولانا با اشاره به پیامبران الهی ـ که در اندیشهٔ او نماد انسان کامل هستند ـ به تبیین و تأیید این دیدگاه خود می‌پردازد. در همین راستا با یادآوری توجه پیامبران به شادی حقیقی و عدم دلبستگی آنها به شادی‌های حقیر دنیوی، اظهار می‌کند:

آن که خـو کرده است با شادی می — این خوشی را کی پسندد خواجه هی
انبیا زان زیــن خوشی بیرون شدند — کــه سرشته در خــوشیِّ حـق بُدند
زان که جانشان آن خوشی را دیده بود — ایــن خوشی‌ها پیششان بازی نـمود

(مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۳۵۸۷)

از همین‌روست که مولانا با استناد به آیه ۱۲۴ سوره طه که می‌فرماید «وَ مَن أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا و نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»؛ روی برگرداندن از خداوند و به یاد او نبودن را دلیلی اصلی عذاب و سختی انسان معرفی می‌کند (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۵۴)، از سوی دیگر نیز با بیان این مطلب که «تا نشوی مست خدا،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

غم نشود از تو جدا» (دیوان شمس: غزل۸۹۷) و نیز یادآوری این حقیقت که «عاشقان را شادمانی و غم اوست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۵۸۶)، خداوند را منشأ شادی حقیقی و اصیل می‌داند و می‌گوید:

شـــاد از وی شـو مشو از غیـر وی او بـــهـــار است و دگـــرهـــا مـــاه دی
هـــرچه غیر اوست استدراج توست گرچه تخت و مُلک توست و تاج توست

(مولوی، ۱۳۹۵: ۳/ ۵۰۸-۵۰۷)

نتیجه‌گیری

این پژوهش از یک سو، دیدگاه اُشو ـ بنیانگذار یکی از جنبش‌های نوظهور معنوی ـ را مورد بررسی قرار داد و معنا و مفهوم تعابیر زیستن در لحظه و شادی را در تعالیم او واکاوی نمود، سپس به منظور آشکار ساختن وجوه افتراق او با آموزه‌های عرفان و معنویت اسلامی، عقاید او را با اندیشه‌های مولانا ـ که یکی از نمایندگان راستین معنویت اسلامی است ـ مقایسه کرد.

یافته‌های به‌دست آمده از این پژوهش، بیانگر آن بود که هرچند این دو صاحب نظر در تعالیم خود از این مفاهیم استفاده کرده‌اند که این امر در نگاهی گذرا، شاید این اندیشه را به ذهن متبادر سازد که دیدگاه آن دو با یکدیگر تشابهاتی دارد، امّا بررسی دقیق اندیشه‌های آنها از یک سو و تعمق در چگونگی کاربرد و بار معنایی آن واژه‌ها در تعالیم آنان از سوی دیگر، تفاوتی بنیادین و اساسی را آشکار می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان به صراحت اذعان داشت روح کلی حاکم بر تعالیم اُشو با تعالیم مولانا در تعارض است؛ به تعبیری دیگر، اُشو براساس مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی که هستی را غیر هدفمند می‌داند، به انکار وجود جهان آخرت، روز رستاخیز، داوری اعمال آدمی می‌پردازد و اصالت را به ساحت جسمانی انسان می‌دهد، لذا آدمی را به زیستنی اکنونی و اینجایی، بهره‌مندی حداکثری از لذت‌های زودگذر دنیوی، برآورده شدن کامل و بی‌قید و شرط خواسته‌های جسمانی و شادمانگی سوق می‌دهد. این در حالی است که مولانا با اشراف به ماهیت حقیقی دنیا و انسان، اصالت را به عالم معنا و ساحت روحانی انسان می‌دهد، لذا آدمی را به مراقبت و مداومت دائم بر اعمال، توجه به نتایج آنها، عدم دلبستگی به خوشی‌ها و لذت‌های ناپایدار و عدم برآوردن بی‌قید و شرط خواسته‌های پست جسمانی فرا می‌خواند. بر همین اساس، تفاوت بار معنایی دو مفهوم زیستن در لحظه و شادی، در تعالیم این دو صاحب‌نظر، آشکار می‌شود.

پی‌نوشت

1. Tong 2. Rajneeshism
3. Rajneeshism 4. Wilson & Cresswell
5. Hinneles

۶. «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ» (فصلت:۱۶)

۷. «مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ».

۸. «يَومَ تُبلى السَّرائِرُ».

۹. سَقَر: نامی از ناهای دوزخ.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

منابع

ـ قرآن کریم. (۱۳۸۹). ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: مرکز نشر و طبع قرآن کریم.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۰الف). بلوغ. ترجمه مرجان فرجی. تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۰ب). خلاقیت: آزادسازی نیروهای درون. ترجمه مرجان فرجی. چاپ دوم. تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۰پ). شهامت. ترجمه خدیجه تقی‌پور. چاپ دوم. تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۱الف). راز. ترجمه محسن خاتمی. جلد ۲. چاپ دوم. تهران: فراروان.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۱ب). ضربان قلب حقیقت مطلق. ترجمه مرضیه شنکانی. تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۲الف). الماس‌های اُشو: دورنمایی نوین برای هزاره‌ای نوین. ترجمه مرجان فرجی. چاپ چهارم. تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۲ب). راز. ترجمه محسن خاتمی. جلد۱. چاپ چهارم. تهران: فراروان.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۵الف). خود را به هستی واگذار. ترجمه مجید پزشکی. اصفهان: هودین.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۵ب). دل به دریا بزن. ترجمه مجید پزشکی. اصفهان: هودین
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۵پ). عشق پرنده‌ای آزاد است. ترجمه مجید پزشکی. اصفهان: هودین.
ـ اُشو، باگوان راجنیش. (۱۳۸۵ج). قطره‌ای در دریا. ترجمه مجید پزشکی. اصفهان: هودین.
ـ تانگ، کریس. «نقدی بر معنویت‌گرایی عصر جدید». ترجمۀ احمد شاکرنژاد. سیاحت غرب. س ۱۰. ش۱۱۴. ۱۳۹۱. صص۹۱ تا ۹۵
ـ چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). اصول و مبانی عرفان مولوی. ترجمه جلیل پروین. تهران: بصیرت.
ـ حمیدیه، بهزاد. «تلاشی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید معنوی ایران». مطالعات معنوی. شماره ۴و۵ . تابستان و پاییز۱۳۹۱. صص ۳۷ تا ۶۰.
ـ حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۲). «جنبش‌های نوپدید معنوی: دین یا عرفان؟»، مجلۀ ادیان و عرفان، سال اول، ش۱. صص۲۹ تا۵۰.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین و سیامک مختاری. (۱۳۹۵). قرآن و مثنوی: فرهنگ‌واره تأثیر قرآن در ابیات مثنوی. چاپ نهم. تهران: قطره.
ـ زمانی، کریم. (۱۳۹۵). شرح جامع مثنوی معنوی. چاپ چهل و هفتم. تهران: اطلاعات.
ـ زمانی، کریم. (۱۳۹۴). میناگر عشق. چاپ سیزدهم. تهران: نی.
ـ زمانی، کریم. (۱۳۹۵). شرح کامل فیه مافیه:گفتارهایی از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. چاپ پنجم. تهران: معین.
ـ شریف‌زاده، احمد. «مدیریت معنویت‌گرایی در غرب». مطالعات معنوی. ش۱. پاییز۱۳۹۰ . صص ۳۱ تا ۴۵.
ـ شریفی، احمد حسین.۱۳۹۰. شاخصه‌های عرفان کاذب. تلخیص رضا درگاهی‌فر. تهران: جمهوری.
ـ شریفی‌دوست، حمزه. (۱۳۹۲). کاوشی در معنویت‌های نوظهور: بررسی ده جریان فعال در ایران. چاپ چهارم. قم: نشر معارف.
ـ قاضی‌زاده، علی‌رضا. «آسیب‌ها و چالش‌های ناشی از رشد فرقه‌های نوظهور در ایران». پژوهشنامه. ش۵۵. پاییز. صص ۱۴۹ تا ۱۹۰.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

ـ قدیری، محمدحسین. «علل روان‌شناختی در گرایش به جنبش‌های معنوی نوپدید». مطالعات معنوی. ش ۳. بهار ۱۳۹۱. صص ۷۵ تا ۱۱۲.
ـ قهرمان، مهدی.(۱۳۹۰). عرفان کریشنامورتی: نقد و بررسی آن از دیدگاه اسلام. قم: بوستان کتاب.
کاظم‌زاده، پروین. «بررسی عرفان‌های نوظهور با تأکید بر آیین اکنکار». پژوهش‌نامه اخلاق. س۲. ش۵. پاییز ۱۳۸۸. صص ۱۸۳ تا ۲۲۱.
ـ کاکاوند قلعه‌نویی، فاطمه و محمدعلی گذشتی. «بررسی وجوه مشترک آموزه‌های مولوی و اُشو». ادبیات عرفانی و اسطوره-شناختی. بهار ۱۳۹۵. س۱۲. ش۴۲. صص۲۳۷ تا ۲۵۶.
ـ کیانی، محمد حسین. «مؤلفه های معنویت نوپدید». کتاب نقد. س ۱۱. ش۵۱ ۵۰-. بهار و تابستان ۱۳۸۸ صص ۱۰۹ تا ۱۵۸.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۸۲). مولویه بعد از مولانا. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: علم.
ـ مظاهری‌سیف، حمیدرضا. «راهکارها و مدل‌های توسعه معنویت اسلامی». اخلاق. ش۱۳ و ۱۴. پاییز و زمستان ۱۳۸۷. صص ۱۹۷ تا ۲۵۱.
ـ نصر، سیدحسین. (۱۳۹۲). جلوه‌های معنویت در جهان اسلام. چاپ دوم. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
ـ نصر، سیدحسین. (۱۳۹۴). هنر و معنویت اسلامی. ترجمه رحیم قاسمیان. چاپ سوم. تهران: انتشارات حکمت.
ـ نصر، سیدحسین. (۱۳۹۴). چرا مولانا، چرا اکنون؟. در علی‌دهباشی(گردآورنده). تحفه‌های آن جهانی (صص۳۷۴-۳۷۶).
ـ نگارش، حمید. «فرقه‌های نوظهور: اُشو». پیام. ش۱۰۸. پاییز ۱۳۹۰. صص ۱۰۸ تا ۱۱۵.
ـ وست، ویلیام. (۱۳۹۳). روان‌درمانی و معنویت. ترجمهٔ شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن. چاپ چهارم. تهران: رشد.
ـ وکیلی، هادی. «آسیب‌شناسی معنویت‌گرایی نوپدید در ایران». کتاب نقد. ش ۴۵. زمستان ۱۳۸۶. صص۳ تا ۱۶.
ـ وکیلی، هادی. «اُشو شولای شبست». کتاب نقد. ش ۴۷ و ۴۸. تابستان و پاییز ۱۳۸۷. صص۲۶۷ تا ۳۰۲.
ـ ویلسون، برایان و جیمی کرسول. (۱۳۸۷). جنبش‌های نوین دینی: محدودیت‌ها و امکانات. ترجمه محمد قلی‌پور، مشهد: مرندیز.
ـ هینلز، جان آر. (۱۳۹۳). فرهنگ ادیان جهان. ترجمه گروه مترجمان. چاپ دوم. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مناسبات شمس تبریزی و مولانا در مقایسه باسقراط و افلاطون

شهین اعوانی[1]

چکیده

سقراط و شمس تبریزی هر دو برای بیداری آمده‌اند؛ شمس برای بیداری مولانا و سقراط برای بیداری سوفسطائیان. هر دو حکیم‌اند و دوستدار حقیقت و دانایی؛ شمس در سلوک و تعالیم خود انتقال‌دهندهٔ معرفت و شهود باطنی‌اش به مولاناست ورنج سقراط از جهل مردم زمانه و تلاش بی‌وقفه–ولی بی‌نتیجهٔ او– برای جهل‌زدایی و انتقال دانایی به سوفسطائیان در نهایت سبب شد، جام شوکران را در طریق احقاق حق و حقیقت بنوشد و در راه حقیقت و مطابق قانون آتنی! کشته شود ولی نمط و منش او در طول تاریخ تفکر، جاودان باشد.

اصل اساسی برای متفکران یونان باستان، شکل‌بخشی به زندگی یکایک شهروندان مدینه وتعلیم ادبیات، تاریخ و پرورش فرهنگی به همهٔ یونانیان بوده است؛ چیزی که در یونان پیش از سقراط آن را «پایدیا» می‌نامیده‌اند و نقش بسیار کلیدی در مجموعهٔ فرهنگ یونان، برای فرد و جامعه داشته است. البته با سقراط، فلسفه مطرح شد و به شکل جدیدی از تفکر در آمد، لذا سقراط در میان یونانیان ویژگی خاصی دارد؛ چون وجودش «عین فلسفه» است. او میان حکمت و فضیلت فرق نمی‌نهد. از نظر او فضیلت، یعنی تخصص و مهارت برای خوب‌زیستن.

البته در فلسفهٔ افلاطون هم، فضیلت عین معرفت و حکمت است. بین سقراط و افلاطون رابطهٔ من و تویی یا استاد و شاگردی وجود ندارد. سقراط پیوسته عنوان استادی را از خود طرد می‌کند و می‌گوید چیزی نمی‌داند. محاورهٔ سقراط و افلاطون محاورهٔ دو نفر نیست، بلکه محاورهٔ دو فکر، دو شعور و دو دانایی است، اما چنان‌که در مقاله بدان پرداخته شده، رابطهٔ شمس و مولانا مانند سقراط و افلاطون نبوده است.

آنچه محور بحث این مقاله است، مقایسهٔ سقراط با شمس و مقایسهٔ افلاطون با مولاناست؛ سقراط و افلاطون هر دو عاشق حکمت‌اند و سقراط بی‌همتا نیست، ولی شمس برای مولانا بی‌همتاست؛ همه بر زبانند و شمس در میانِ جان است. رابطهٔ مولانا با شمس، عاطفی، عاشقانه و سراسر شوریدگی است که صدای آن به افلاک می‌رسد و شمس، «شمس چارم آسمان» می‌شود. شمس، در جانِ مولانا حضور جاودانه دارد؛ او محو شمس است و شمس برای مولانا «آفتاب حق و حقیقت» است که برای رؤیت آن باید از تمامی سایه‌ها عبور کرد.

در اندک منابع تخصصی به صورت خبری ذکر شده است که نیکلسون– مترجم و شارح نامی مثنوی که در احیای مثنوی و مولاناپژوهی در عصر جدید از پیشگامان است– برای اولین بار به شباهت بین شمس و سقراط اشاره کرده است، ولی تلاش نگارنده برای دسترسی به این مطلب بی‌ثمر بود.

کلیدواژه: شمس، سقراط، مولانا، افلاطون، عشق، تعلیم، تعلّم.

۱. دانشیار مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران shaawani@gmx.de و aawani@irip.ac.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

۱ -معنای تعلیم و حق استاد بر شاگرد

سه قرن قبل از میلاد مسیح، سکستوس امپریکوس[۱] - پزشک شکاک- رابطهٔ استاد و شاگرد را مورد بحث قرار داده و این سؤال را مطرح کرده است که آیا تعلیم-آموختن، با موضوع صریح و روشن انجام می‌گیرد یا تاریک و مبهم؟ اگر موضوع، صریح و روشن باشد، آموختن، چه معنایی دارد؟ و اگر ابهام داشته باشد، موضوع مبهم، غیرآموختنی خواهد بود، پس چگونه انتقال علم و دانایی، از استاد به شاگرد امکان‌پذیر می‌شود؟ معلم با استعداد است و شاگرد هم مستعد. در خصوص موضوع مورد بحث ما، اگر شاگردانی مانند افلاطون و مولانا مستعد باشند، همه چیز را می‌توانند بدون سقراط به عنوان معلم افلاطون یا شمس -پیر سلوک مولانا- دریابند، ولی اگر شاگرد یا مرید بی‌استعداد باشد، آموزش، غیرممکن و پرورش محال خواهد شد که در این صورت، موضوعی برای تعلیم، ضروری نیست و افراد، وقتی در برابر دیگری قرار می‌گیرند، نمی‌توانند بین خود، ارتباط و تفاهم برقرار سازند و محاوره (dialog) غیرممکن است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که آیا افلاطون را از سقراط و مولانا را از شمس حقی بر گردن است؟سقراط در مقابل سفسطهٔ سوفسطائیان می‌ایستاد و پیوسته می‌گفت چیزی نمی‌دانم و سوفسطائیان مدعی بودند همه چیز می‌دانند و بر همهٔ پرسش‌ها پاسخ‌گو هستند. جهل سوفسطائی، «جهل مرکب» بود.آیا تعلیماتی که افلاطون از سقراط و آموزه‌هایی که مولانا از شمس فراگرفته بود، بالقوه در افلاطون و مولانا بوده است و سقراط و شمس فقط به آن فعلیت بخشیده‌اند؟ آیا دیدگاه سکستوس امپریکوس، فقط بر تعلیمات اکتسابی صادق است یا بر تعلیمات شهودی نیز صدق می‌کند؟ همین سؤال در مورد مولانا و شمس نیز مطرح می‌شود؛ ارتباط تعلیمی و تربیتی بین شمس (مراد/ استاد) و مولانا (مرید/ شاگرد) چگونه تعریف می‌شود؟

از نظر امپریکوس، بین استاد یا پیر و مراد (القاکنندهٔ علم یا معنویت)- در اینجا یعنی سقراط و شمس- و طالبِ علم، یا مرید و شاگرد- در اینجا یعنی افلاطون و مولانا- باید «وحدت ماهوی[۲]» باشد؛ زیرا این وحدت مشاکلت و مماثلتِ طرفینی، سبب می‌شود استاد در امر تعلیم، اندازه نگه‌دارد یعنی به اندازهٔ فهم شاگرد سخن بگوید و در مراحل اولیه، استاد و مراد به شاگرد و مرید، تشبّه جوید چنان‌که در روایت آمده است: «کَلِّموا النّاسَ عَلَی قَدْرِ عُقُوْلِهِم لا عَلی قَدْرِ عُقُوْلکُم » و به قول مولانا:

چون‌که با کودک سر و کارت فتاد هم زبان کودکی باید گشاد
کـه بــرو کتّـاب تا مـرغت خرم یا مویز و جوز و فُستُق آورم

(مولوی، د.۴: ب. ۷۹ و۲۵۷۸)

با زبان کودک، زمزمهٔ محبت به گوش شاگرد می‌رسد و در او عشق ایجاد می‌شود. بین «خود» و «دیگری» و «من» و «غیرِ من» یا «من» و «نا من» محاوره شکل می‌گیرد (پورحسینی، ۱۳۵۶: ۱۶-۲۸)، ولی در مرحلهٔ دوم، از این مماثلت و مشاکلت، «ماهیت سوّم» یعنی «حقیقت» بارقه زند، از این رو رویکرد استاد به شاگرد، پرورش سیرت، معنویت و تربیت عملی می‌شود، چنین تربیتی نیز فقط حضوری است و به صورت غیابی، توصیهٔ نوشتاری یا از راه دور امکان‌پذیر نیست. بعد از گذشت مرحلهٔ دوم، شاگرد و مرید- یعنی افلاطون و مولانا- شبیه استاد و مراد گردد و به جای او می‌گوید و می‌نویسد.

نگرش سقراط که در واقع یگانه امر تأثیرگذار در روابط فی‌مابین انسان‌ها بوده است، ارتباط میان سخن و شنونده است

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

که هم سخن‌گو و سخن‌شنو می‌باید زنده باشند و تأثیر سخن در لحظهٔ معینی است که بین گوینده و شنونده رد و بدل می‌شود. ثبت محاورات و مناظرات[۳] سقراط، در واقع یک ابداع ادبی ـ تاریخی از سوی شاگردش افلاطون بود، ولی خود در تمامی مکالمات افلاطون نقش دارد؛ هیچ‌یک از شاگردان سقراط، نتوانسته‌اند خود را از تأثیری که استاد در آن‌ها داشته، جدا سازند، لذا سیرت و منش سقراطی با برداشت شاگردان او در هم آمیخته که این نقص ادبیاتِ شفاهی است.

۱ - ۱ - استادی سقراط، و افلاطونِ شاگرد

سقراط (۴۶۹ – ۳۹۹ق.م) ـ از چهره‌های جاویدان تاریخ و نمایندهٔ انسانیت ـ مستحق آن است که بیش از هر شخصیت، در ارتباط با اوضاع و احوال زمانه و تاریخ عصر خود، مورد قضاوت قرار گیرد. از سقراط، نه اثری مکتوب بر جای مانده و نه نظریه‌ای خاص در فلسفه و نه دستگاه یا مکتب فلسفی. سقراط در رسالهٔ فایدروس[۴] (هنر بلاغت)، خطاب به فایدروس می‌گوید: «من مشتاق آموختن دانش‌ام[۵]» و نخستین شرط آموختن دانش، آن است که یقین داشته باشی «گوینده [آموزگار] ماهیت و حقیقت موضوعی را که درباره‌اش سخن می‌گوید، نیک می‌شناسد» (Phaidros, St. 260)، مثلاً اگر کسی فلسفه نداند، حقیقت آن را نیابد و دل بدان نسپارد، نمی‌تواند فلسفه بیاموزد؛ زیرا «کسی که حقیقت را نشناسد و تنها در پی پندار و گمان باشد، سخنوری‌اش مایهٔ رسوایی است» (Ibid). سقراط، در ادامهٔ این مطلب می‌پرسد، اگر تدریس استاد یا آموزگار از روی نوشته‌ای یا متنی باشد، معیار بهترین نوشته چیست؟ بهترین نوشته آن است که توسط آموزگار دانا و خردمند در روحِ شنونده یا شاگرد نوشته شود؛ زیرا کلمات این نوشته فعال‌اند و می‌دانند با که و چه هنگام باید زبان بگشایندو کجا و چه هنگام مکث کنند و با چه کسی باید خاموش بمانند (Ibid, St. 276).

در تاریخ فلسفه، سقراط از طریق شاگردانش به‌خصوص افلاطون (۴۲۷ – ۳۴۸ ق.م) شناخته شده است، به طوری که بنابر اعتقاد بسیاری فلاسفه، اگر افلاطون نبود، سقراط شناخته نمی‌شد و در واقع سقراط، همان است که افلاطون در نوشته‌هایش مجسم کرده است. سقراطِ بدون افلاطون یا با افلاطون، همچنان یک پارادُکس یا معماست. نکتهٔ مسلّم آن است که او همواره در جست‌وجوی حقیقت بوده است؛ او حقیقت‌جو، مبدع نظریهٔ ایده، جاودانگیِ روح و مدینهٔ فاضله (دولت آرمانی) است.[۶]

سقراط با شاگردان خود مَنِشی دوستانه داشت و بیداری آتنی‌ها را اصلی‌ترین وظیفهٔ خود می‌دانست: «مرا خدا برای آن فرستاده است که همواره شما را بیدار کنم. شما را [برای حقیقت جویی] برانگیزانم و فریاد برآرم [که در کسب فضیلت بکوشید] و شب و روز در اندیشهٔ رهایی شما هموطنانم [از جهل] باشم» (Ibid,St.31)، لذا می‌بینیم که سقراط، خود را نسبت به مردم زمانه‌اش به طور مستقیم و شفاهی موظف دیده، ولی برای نسل‌های بعد چنین وظیفه‌ای نداشته تا مجبور به نگارش باشد.او در رسالهٔ دفاعیه، خشویشتن را به «خرمگسی» تشبیه می‌کند تا با وِزوِز خود آرامش را از خواب سنگین ساکنین شهر آتن که وجدان اخلاقی‌شان کرخت شده است، برُباید و آنها را بیدار و هشیار سازد،[۷] بنابراین وجود انسانیِ سقراط، بر اثر تلاش در بیدارکردن مردم زمانه‌اش به‌خصوص قشر جوانان، در اثربخشی او در انسان‌های هموطن و هم‌عصرش تجلی یافته و واسطهٔ این تأثیر در سخن شفاهی و حکمت نانوشته بوده است.

در محاورهٔ لوسیس، که جزء جذاب‌ترین محاورات افلاطونی است، سقراط می‌گوید: «تمنای دوستی دارم» (Laysis, St. 211)؛ زیرا دوستی به زندگی و اخلاقیات یونانی مایه‌ای از احساس و هیجان می‌داد.[۸]

سقراط در وظیفه‌ای که زمانه و محیط به عهده‌اش نهاده بود، چنان مستغرق شد که حاضر نشد حتی سطری به روی کاغذ آورد و برای آیندگان بگذارد. هر آنچه در دسترس است، نوشته‌های شاگردان او به‌خصوص افلاطون است که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

تقریباً در زمانی واحد، یعنی بلافاصله پس از مرگ سقراط دربارهٔ او نوشته‌اند. آیا سقراط معیار نوشتن را به افلاطون یاد داده است؟ در این‌باره افلاطون می‌نویسد:

> بهوش باش تا مبادا از روی سهل‌انگاری اندیشه‌هایی را در جهان منتشر کنی که پس از چندی از انتشار آنها پشیمان گردی. بزرگ‌ترین احتیاطی که در این‌باره باید کرد این است که هنگام تحقیق در دشوارترین و عمیق‌ترین مسائل فلسفی، نباید دربارهٔ آن چیزی نوشت؛ زیرا از انتشار مطالب نوشته و افتادن آنها به دست مردمان نمی‌توان جلوگیری کرد. بدین جهت من خود نیز دربارهٔ مهم‌ترین حقایق فلسفی چیزی ننوشته‌ام و در این خصوص نوشته‌ای به نام افلاطون وجود ندارد و در آینده نیز نخواهد بود. هر چه هست به نام سقراط است که در آن، نوشته‌ها صورتی آرمانی یافته و زندگی را از سر گرفته است. تندرست بمان و به دنبال من بیا و این نامه را پس از آنکه چندین بار به‌دقت خواندی، بسوزان (افلاطون، ۱۳۸۰: ج.۳، ص۱۸۳۰).

۲ – تولد اول و ثانی «مولانا» جلال‌الدین بلخی رومی

جلال‌الدین محمدبن محمد (۶۷۲ – ۶۰۴ ق)، معروف به «بلخی»، «رومی»، «مولوی» و «مولانا» در بلخ تولد یافت. نیاکان او همه از مردم خراسان بودند. از مولانا به معنای واقعی امروز زندگینامه‌ای در دست نیست. آنچه در این مورد نوشته شده، غالباً روایات و حکایاتی از مناقب و کرامات منسوب به وی است که به قلم مریدان آمده که از نظر آنان، مولانا یک ولیّ و قدّیس است و مطابق معمول مریدان، اشتیاق خاصی به شیندن یا نگارش داستان‌ها از اوصاف فوق‌العاده و توانایی‌های خارقِ عادت مراد خود داشته‌اند. در این زمینه دو کتاب *رسالهٔ* سپهسالار، و *مناقب‌العارفین* افلاکی [۹] در دست است که مجموعه‌ای از حکایات، احوال و اقوال مولانا از منظر مرید و مرادی است. در لابه‌لای حکایت‌ها می‌توان به صرافت طبع و دقت، به واقعیت‌های تاریخی آن دوره پی بُرد (موحد، ۱۳۷۸: ۵۷ – ۵۵). در جهان‌بینی مولانا هر چیز با ضدش مطرح می‌شود؛ یعنی روشنایی با تاریکی؛ هستی با نیستی؛ نو با کهنه؛ امر گوارا با امر ناگوار؛ قرار با بی‌قراری؛ جبر با اختیار.

زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی با تولدش در ششم ربیع‌الاول ۶۰۴ شروع شد. طبق رسوم زمانه‌اش یک کودکی عادی و زندگی معمولی داشت، به مکتب رفت، فقه آموخت. بعد از وفات پدرش –بهاءالدین محمد ولد (۶۲۸ هجری)– یکی از شاگردان و خلفای وی به نام سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی، تربیت معنوی و هدایت روحانی جلال‌الدین را بر عهده گرفت و او را واداشت تا تحصیلات تکمیلی خود را ادامه دهد. جلال‌الدین نُه سال شاگردی سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی (۶۳۷ – ۵۶۱ق) را کرد تا در شهرش تبریز و کشورش ایران،عالم، واعظ شهر، زاهد خائف و صاحب منبر شد. پنج سال بعد از مرگ ترمذی، شمس تبریزیِ شصت و دوساله (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲) به قونیه آمد و ملاقات وی با مولانا درروز شنبه ۲۶ جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ شگفت‌انگیزترین حادثهٔ زندگی مولانا اتفاق افتاد؛ در دیدار این پیرِ فرزانه و دریای علم با جلال‌الدین سی و هشت ساله، مولانا تولد ثانوی یافت.[۱۰] پس از این دیدار، مولانا کلیهٔ فعالیت‌های خود را رها کرد و به منزل صلاح‌الدین فریدون قونوی (متوفی ۶۵۷ق) معروف به زرکوب – که شمس مهمان آنجا بود– رفت. خلوت با شمس تبریزی[۱۱] حدود سه ماه طول کشید. پیمانهٔ جان مولانا از عشق شمس لبریز و سبب ایجاد تحولی عظیم در مولانا شد که از برکت آن، دو شاهکار جاودانه در ادبیات فارسی به وجود آمد؛ یکی *دیوان شمس* و دیگری *مثنوی معنوی*. سؤالی که برای نگارنده مطرح است و تاکنون پاسخی برای آن نیافته است، آنست که

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آیا طی سه ماه، تمامی معارف و شهودات قلبی شمس به مولانا انتقال یافته است یا شمس، ظرفیّت و حدِّ مولانا را در نظر داشته و گنجایش او بیش از این نبوده است؟

اگر شمس نمی‌بود، مولانا –«این سجاده‌نشین باوقار»– مثل بعضی دیگر از علمای قونیه در حد «صاحب محراب»، «مفتی شهر»، واعظ و مدرّس اشعری می‌ماند.[۱۲] ولی وقتی با دریای وجود شمس آشنا شد، گوهری را یافت که از همه خوش‌تر بود، از هزار خمی که چشیده بود، «شراب سرکش شمس» نظیر نداشت (مولوی، ۱۳۹۰: غ.۷۷۰). از آن به بعد شمس، مولانا را عضوی از خانوادهٔ خود و یگانه دوست خود می‌داند. شرط این‌گونه دوستی‌ها زندگیِ بی‌نفاق است، پس فقط کسانی موفق به شناخت مولانا می‌شوند که صادق، به دور از ریا و نفاق باشند. شمس، خطاب به مولانا می‌گوید:

> سخن با خود توانم گفتن. با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن. تو اینی که نیاز می‌نمایی، آن تو نبودی که بی‌نیازی و بیگانگی می‌نمودی. آن دشمن تو بودی، از بهر آنش می‌رنجانیدم که تو نبودی. آخر من تو را چگونه رنجانم که اگر بر پای تو بوسه دهم ترسم که مژهٔ من درخلد، پایِ تو را خسته کند (شمس، مقالات، ۱۳۶۹: ۷۴، ۹۴).

مولانا و شمس از دو طایفه بودند؛ مولانا، مریدان و اکثریت جمعیّت ترکِ استقرار یافته در بلاد روم، همگی حنفی مسلک بودند، ولی شمس شافعی مذهب بود. کتاب‌های تاریخِ آن روزگار حاوی حکایت‌های متعددی از اختلافات عمیق میان این دو طایفه است. بعد از اولین دیدار تا آخرین روز فراق، مولانا از علاقهٔ خود به شمس، به «عشق» تعبیر می‌کند. «ابدیّت نام شمس و عمرِ دوبارهٔ او در طول تاریخ نیز نتیجهٔ برخورد با مولانا بوده است و این دو تن هر کدام متمم وجودی دیگری به شما می‌رود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۲). او خود در این مورد می‌گوید: «اگر به خدمت مولانا شمس‌الدین تبریزی نرسیدی – به روان مقدّسِ پدرم! – به کسی رسیدی که در هر تای موی او هزار شمس‌الدین آونگان [آویزان] است و در ادراک سرّ سرِّ او حیران!» (همان: ۱۴) و *دیوان کبیر*، یا *کلّیات شمس*[۱۳] حاصل جرقهٔ همان دیدارهاست.

شمس و مولانا اهل خانقاه نبودند. کسی از دست آنان خرقه نپوشیده و رابطهٔ عمیق و پایدار مولانا و شمس یک رابطهٔ مرید و مرادی، مطلوب و طالب بوده است. مقصود از طالب و مرید، مولانا و منظور از مطلوب و مراد، شمس تبریزی است. اگر مولانا، سیمرغ را صید نمی‌کرد و آمیزش او با خضرش یعنی شمس تبریزی نمی‌بود، قطرات دانش و معرفت فطری شمس به دریا اتصال نمی‌یافت، ولی اگر شمس نبود، مشرب عرفانی و آموزه‌های معنوی مولانا هم به اهمیت و گستردگی امروزی دست نمی‌یافت.

۱-۲ – دیدار شمس تبریزی با مولانا

ماجرای زندگی معنویِ مولانا از نقطهٔ انفجار یعنی ظهور شمس، «یوسف خوشنام مولانا»، آغاز می‌شود. ولی شمس رساله‌ای، کتابی یا دستنوشته‌ای نداشته تا بدان طریق مولانا با افکار او آشنا شود. او هم مانند سقراط اثر مکتوب ندارد. او با شور و غوغایی که در درون داشت هیچ‌گاه رساله‌ای ننوشت و دست به تألیف کتابی نزد (شمس، مقالت، ۱۳۶۹: ۱۸).[۱۴] در *مقالات* شمس،[۱۵] دست کم در چهار مورد از سابقهٔ دیدار شمس تبریزی با مولانا سخن رفته است که اولین بار در بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ بوده است (موحد، ۱۳۸۷: ۵۸). قبل از آشنایی شمس با مولانا،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

کسی او را نمی‌شناخت. شمس هم مانند سقراط، در جهان غریب بوده و هست. بعضی این «مرد مرموز» از «مستوران حرم قدس» که «تا زمان حضرت خداوندگار [یعنی مولانا] هیچ آفریده‌ای را بر حال او اطلاعی نبود و پس از مولانا نیز هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود (شمس، مقالات، ۱۳۶۹: ۲۱) در زمرهٔ «قلندران بی‌سروپا» پنداشته‌اند که «مولانا نام او را بهانهٔ طبع‌آزمایی و غزل‌پردازی کرده است (همان: ۱۷). غربت شمس سبب شده برخی اهالی علم، به کلی منکر وجود تاریخی او شوند.

۳ - چرا سقراط و شمس ننوشته‌اند؟

شمس، در قالب «قلندری ناشناس»، مولانا را هم از مطالعهٔ کتاب بازمی‌داشت و حتی به او اجازهٔ مطالعهٔ معارف پدرش، سلطان ولد، را نمی‌داد و دیوان ابوطیّب متنبّی –ادیب و شاعر برجستهٔ‌عرب–را از او دریغ می‌کرد. شمس به مولانا آموخت که برای رهایی از کتاب و دفتر و درس و مدرسه جرأت به خرج دهد و خود را از قید درس فقه و فقیهان رها کند. مولانا هر روز بیش از پیش شیفتهٔ شمس می‌شد (سبحانی، ۱۳۸۴: ۴۰۷؛ فروزانفر، ۱۳۹۶: ۸۶). شمس هم مثل سقراط–که مأموریتش بیداری آتنیان بود– وقتی به قونیه آمد، برای خود مأموریتی داشت؛ مأموریتش نجات «آن بندهٔ نازنین از گرفتاری در میان قوم ناهموار» در بلاد روم بود. شمس هم مانند سقراط نمی‌نوشت و هر سخنی را که می‌گرفت، آن را پیش می‌برد و درست می‌کرد: «متکلم قوی است. هیچ ضعف بر وی روا نیست. من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز» (شمس،مقالات، ۱۳۶۹: ۲۲۵). چون نمی‌نویسد، اندیشه و عشق تأمل در او می‌ماند، که این اندیشه به معنای عقلانیِ صرف نیست، چنان‌که مولانا خود گوید: نفس اول بر نفس دوم می‌راند،[۱۶] و هر لحظه که بدان می‌اندیشد، طوری دیگر می‌شود. «سخن بهانه است، حق نقاب برانداخته و جمال نموده...» (همو، همان). در صورتی که نوشته ثابت می‌ماند و قلم می‌شکند و بی‌خبر بر جای می‌افتد. «آنچه ترا برهاند بندهٔ خداست نه نبشتهٔ مجرد. من اتبع السَّواد فقد ضلَّ» (شمس،مقالات، ۱۳۶۹: ۱۸). او حتی شخص پیغمبر را بر قرآن که کلام مکتوب است، برتری می‌نهد و می‌گوید «مراد از این کتاب الله، مصحف نیست. آن مردی است که راهبر است. کتاب‌الله اوست...» (همو، همانجا). دربارهٔ اینکه چه زبانی برای بیان این معانی بهتر است، می‌گوید زبان هندی نمی‌داند، این ندانستن از روی عجز نیست، بلکه او زبان عربی را بهتر و خوش‌تر از زبان هندی می‌یابد،به‌علاوه در این باره می‌گوید: «زبان پارسی را چه شده است بدین لطیفی [فصیحی] و خوبی؟ که آن معانی و لطایف که در پارسی درآمده است، در تازی نیامده است» (همو، همان: ۲۲۶). *مقالات* با همهٔ آشفتگی که بر اثر تبدیل از گفتار به نوشتار و تندنویسی مریدان به وجود آمده است، باز همچون الماس در میان سایر آثار می‌درخشد (همو، همان: ۱۸) و دریچه‌ای است که ما را بی واسطه با شخصیت و اندیشه، منش و بینش شمس و محیط عرفانی روزگار او آشنا می‌کند. شمس بعد از اینکه شیفتگی بیش از حد مولانا را به خود دید، دریافت که باید مولانا و قونیه را ترک کند. سرانجام در ۲۱ شوال ۶۴۳ ق. ناگهان از قونیه رفت. ... یک ماه مولانا در غیاب شمس بی‌تاب بود، می‌خروشید و سماع می‌کرد (سبحانی، ۱۳۸۴: ۴۰۹).

مطابق آنچه در سنت مولویان رواج داشته، معارف و علوم، سینه به سینه از اسلاف به اخلاف رسیده و از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است. مولانا، به صراحت می‌گوید که شمس در تمام رشته‌های دانش زمانِ خود از فقه، حدیث، تفسیر، کلام، ریاضیات و عرفان تحصیل کرده و در سلوک ظاهر و سیر باطن مقامی بلند و در فنونِ قال و رموز حال، کمالی به‌سزا داشته است، ولی از وی در هیچ یک از این رشته‌ها و یا سایر رشته‌های دانش بشری مطلبی مکتوب در دست نیست، هر چند اگر دست به کار تألیف می‌زد و به تقیید معانی همت می‌گماشت، بر ورق دُر می‌پاشید و گوهر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

می‌افشاند و خاطر و مغز اصحاب طلب را به لطف سخن، بوستان ارم می‌ساخت و آثار گرانبها به یادگار می‌گذارد، ولی چون اکثر این طایفه علم ظاهر و کتاب را سدِّ طریق و حجاب راه می‌دانند و در تألیف کتب عنایتی مبذول نمی‌دارند، بدین جهت اکنون کتابی که تألیف یافته و ریختهٔ خامهٔ شمس‌الدین باشد، موجود نیست و پیشینیان هم نشانی از آن ندیده‌اند و آثار وی منحصر است در کتابی به نام «*مقالات*» و دیگر ده فصل از معارف و لطایف اقوال وی که افلاکی در ضمن کتاب *مناقب‌العارفین* نقل کرده است و این هر دو یادداشت‌هایی است که مریدان از سخنان شمس فراهم کرده و صورت تدوین بخشیده‌اند (فروزانفر، ۱۳۹۶: ۲۵- ۱۲۴).

مولانا هم طرحی برای نوشتن آثارش نداشته، شاید او هم به عمد ننوشته است: «دفتر صوفی سواد حرف نیست، جز دل اسپید همچون برف نیست» (مولوی، ۱۳۹۶: د.۲، ب.۱۶۰). مولانا خود، آثارش را ننوشته بلکه آن را املا کرده و کار تحریر و کتابت آن توسط حُسام‌الدّین بوده است،[۱۷] حتی ایدهٔ سرایش مثنوی بنا به درخواست حُسام‌الدّین چَلَبی الهام‌بخش مولانا گردید که اگر چنین نمی‌شد عالم عرفان و عرفان‌دوستان از اقیانوس موّاجی چون مثنوی محروم می‌ماندند، البتّه از بعضی ابیات دیوان کبیر بر می‌آید که تحریر دیوان هم بر عهدهٔ حُسام‌الدین بوده است، چنان که در پایان یکی از پرتب و تاب‌ترین غزل‌های ستایش‌آمیز خود که پس از مرگ شمس سروده است، چنین می‌گوید:

کیست آن‌کس کاو چنین مردی کند انـدر جهان؟ شمسِ تبریزی که ماهِ بـــدر را شَق می‌زنـد[۱۸]
ای حُسام الدّین، تو بنویس مدح آن سلطان عشق گرچه منکر در هوای عشق او دَق مـــی‌زند
هر که نام شمس تبـــریزی شنید و سجـــده کرد روح او مقبول حضرت شد، اَنَا الْحَق می‌زند
(مولوی،۱۳۶۹، غ ۷۰۳)

شاهکار جاوید مولانا، دیوان شمس تبریزی است که به کلیّات شمس معروف شده است؛ این اثر دریایی خروشان و مواج در غزلیات غنایی ایران است که در اثر ملاقات مولانا با شمس تبریزی «خورشید عشق در وجودش شعله‌ور شد و او را از خامی به پختگی و از پختگی به سوختن کشاند» (تبریزی شیرازی، ۱۳۸۴: ۷۷).

۴ - ویژگی‌های شخصیّت سقراط

شخصیت سقراط به گونه‌ای بود که در سراسر زندگی به منش حقیقت‌طلبی و عقیدهٔ استواری که مبنای زندگی‌اش را تشکیل می‌داد، وفادار ماند. حقیقت‌طلبی و پایبندی او به قانون و اخلاق، تا دم مرگ و نوشیدن جام شوکران، سبب شد نامش در زمرهٔ بزرگ‌ترین شهدای عالم انسانیّت شناخته شود و بعد از مسیحیت نیز آباء کلیسا، سقراط را پیشاهنگ شهیدان مسیحی به شمار آورند.[۱۹] بعد از شهادت سقراط، دوستان و شاگردان او برای جاودانگی نام و مشی زندگی حقیقت‌جویانه استادشان، خود را در شناساندن او موظف دیدند و راهی را که استادشان در ترویج حکمت؛یعنی آگاهی از جهل خویش و دوستداری دانایی‌در پیش گرفته بود، ادامه دادند. چنین جنبشی سبب شد نوشته‌های گوناگون دربارهٔ سقراط به وجود آید که افلاطون، سردمدار این جنبش بود. بعضی فیلسوفان تحلیلی نظیر گرگوری و لاستوس در کتاب تخصصی خود، از سقراط متقدم و سقراط متأخر نام برده‌اند.[۲۰]

همهٔ دوستان و شاگردان سقراط بر اثر تعالیم و معاشرت با استادشان آگاهانه دچار دگرگونی شده بودند، ولی این تغییر در همه با یک روش انجام نگرفت و نتیجهٔ آن نیز یکسان نبود، بلکه به انحاء مختلف اتفاق افتاده بود و این امر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

عامل چندگونگی در فهم و واقعیت سقراط پس از مرگش نیز شد. به نظر می‌آید یاسپرس[۲۱] در این مورد حق دارد که بگوید: «تفکر سبب شد که هر که با سقراط ارتباط یافت، انسان دیگر گردید. سقراط، خود نمایندهٔ استقلال فکری و آزادی اخلاقی است... ما آدمیان می‌توانیم در پرتو تفکر به والاترین امکان دست یابیم، ولی همین تفکر ممکن است ما را به نیستی هم بکشاند» (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۹۴).

سقراط، میان حکمت یا دانایی و فضیلت فرق ننهاد، لذا فضیلت سقراطی[۲۲] همان مهارت برای خوب‌زیستن است. از نظر او، انسان دانا و با فضیلت از سویی زیبایی و نیکی را می‌شناسد و مطابق آن رفتار می‌کند و از سوی دیگر زشتی و بدی بر او نمایان می‌شود و از آن می‌پرهیزد.

یکی از محبوب‌ترین کلمات قصار که در حلقهٔ سقراطی سرِ زبانها بود این مصرع اپیخارمون کمدی‌نویس بود: «هیچ کس به خواست خود بدبخت نیست و هیچ‌کس بر خلاف خواست خود سعادتمند نمی‌شود». سقراط که به بانگبازدارنده یا ندای درونی خویش[۲۳] (دایمونیون) –و نه به زبان قومش– نظر دارد، فضیلت و سعادت را عین یکدیگر می‌داند و این نظر را از روی تجربهٔ شخصی‌اش احساس کرده است، چنان‌که سقراط بارها به صراحت می‌گوید، انسان عادل و انسان سعادتمند یکی و همان است. در جمهوری نیز بر همین نکته تأکید می‌کند که عادل از آن جهت که عادل است و به علت عادل بودن، خواه در این زندگی و خواه پس از مرگ، سعادتمند است؛ زیرا «خدایان کسی را که در راه عدالت قدم بردارد و تلاش کند که از راه کسب فضیلت تا آنجا که برای آدمی میسر است شبیه به خدایان شود، هرگز تنها نخواهد گذاشت و کسی را که به آنان تأسی جوید، به حال خود رها نمی‌کند (der Staat, 10, st.613)

در پایان رسالهٔ مهمانی، آلکیبادس که میان سقراط و آگاتون نشسته است، چند حکایت از شخصیت سقراط و نحوهٔ رفتار او با انسان‌های متفاوت از اقشار مختلف شهر آتن و نیز در حالات متفاوت نظیر صحنهٔ جنگ، روابط با دوستان و نزدیکان، به طور جدی ولیبا گوشه و کنایه می‌گوید. پاسخ سخنان سقراط به آلکیبادس، در نظر، ساده و عامیانه می‌نماید؛ زیرا او مطالب خویش را در لفافهٔ جمله‌های ساده و عامیانه پنهان می‌کند و در قالب تمثیل ازحیوان بارکش، آهنگر، کفش‌دوز (کفش‌گر)، دبّاغ، آشپز، گاو، خر و اسب سخن می‌گوید. این کلمات، دست‌مایهٔ ریشخند می‌شده است.[۲۴] آلکیبادس می‌گوید سقراط یک سیلِنوس است.[۲۵] سقراط این ریشخند را به آرامی و گشاده‌روئی ناشی از اعتقاد به خدا، تحمل می‌کرده است؛ زیرا برای او اعتقاد به خدا با اعتماد به پیروزی قطعی حقیقت برابر بوده است ((Platon, das Gastmahl. St.221

دریادلی، جوانمردی و حدّت قوای ذهنیِ سقراط سبب می‌شود که دو خصیصهٔ متضاد و مانعه‌الجمع در وجود او متحد شوند:۱ – شور و هیجان آتشین در بررسیِ عالی‌ترین امور انسانی؛ ۲ – آرامی و بی‌طرفی دائم در داوری دربارهٔ همان امور. در داوری او نه مهر تأثیری دارد و نه کین. سقراط نسبت به چیزی دشمنی و کینه نمی‌ورزد، مگر به یک چیز: «بیزاری از گفتاری که از مانع بحث آزاد و نامحدود شود»؛ زیرا در نظر او زندگی بدون محاوره (دیالوگ)، گفت و شنید و پژوهش خردمندانه ارزش زیستن ندارد (گمپرتس، ۱۳۷۵: ج.۲، ۵۹۱).

سقراط، کسی را لعن و نفرین نمی‌کند مگر در موارد شاذّ: بنا به گزارش کلئانتس[۲۶] در کتاب دربارهٔ لذت، سقراط، آن کسی را بی دین نامیده و نفرین کرده است که نخستین بار در میان عملِ عادلانه و عمل سودمند، قائل به فرق شده است و از این طریق در میان مردمان دو مقیاس جداگانه را جایگزین ساخته است (همو، همان: ۶۰۵).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

۱-۴ - سقراط از منظر افلاطون

افلاطون، تصویر سقراط- استاد شایان احترام یا «پیامبر عقل» و «رسول خرد»- را با چنان روشنی و آشکاری در برابر خواننده قرار می‌دهد که نیروی زندگی و معنای حیات در آن نمایان می‌شود و حیات می‌گیرد. سقراط، مظهر کمال است و عشق ورزی به او، عشق به حکمت و شیفتگی به فلسفه‌ورزی است. شرحی که افلاطون از استاد محبوب خود ارائه می‌دهد، به غیر از پاره‌ای تصاویر آرمان‌گرایانه، هم با خود کاملاً منطبق و سازگار است و هم با گواهی‌های دیگران.

از نظر سقراط، چیستی تفکر و تفکر واقعی، موضوعی است که لاینحل مانده است. او در صدد برآمد تا جوهر تفکر را در عمل درونی آدمی بیدار کند و به آن تحقق بخشد. وقتی سقراط، خود را با دیگران می‌سنجد، به وضوح امکانِ انسانی خود را با دیگران در یک پایه می‌بیند. سقراط، شاگرد و مرید نمی‌جوید و می‌کوشد تا از طریق استهزاء، برتری‌اش را نسبت به دیگران پنهان سازد (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۱۰۷). یاسپرس از قول برنیو تیلر[۲۷] -فیلسوفان ایده‌آلیست انگلیسی و متخصص سقراط و افلاطون در تاریخ فلسفه- نقل می‌کند که گفته‌اند: «سقراط همان است که افلاطون در نوشته‌هایش مجسم کرده و مبدع نظریهٔ ایده، جاودانگی روح و مدینهٔ فاضله (یا دولت آرمانی) است» (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۱۰۰).این نکته را باید مدّ نظر داشت که به طور کلّی این نگارش‌ها همه بعد از مرگ سقراط تحریر شده و تقلید هنرمندانه و نبوغ نمایشنامه‌پردازی افلاطون در آن نقش مؤثر دارد. در این میان، مقایسهٔ گزارش گزنفون[۲۸] از سقراط با گزارش افلاطون از وی، می‌تواند راهگشا باشد، حتی ارسطو نیز گفته است که بخش اعظم فلسفه‌ای که افلاطون به سقراط نسبت داده است، عقاید خودِ افلاطون است نه فلسفهٔ سقراط. تلقی ارسطو از محتوای گفت‌وگوهای افلاطونی نیز آمیزه‌ای از شعر و نثر، یعنی خیال و واقعیت است (یگر، ۱۳۷۶، ج.۲: ۶۲۶). کسانی هم هستند که مانند هاینریش مایر[۲۹]، سقراط را فیلسوف نمی‌دانند، بلکه او را عامل انقلاب اخلاقی و پیامبری یافته‌اند که آدمیان را به خویشتنداری، قناعت و آزادی رهنمون شده است. گُمپرتس[۳۰] سقراط را از طریق *مکالمات* افلاطون، *مکالمات* گزنفون یا *خاطرات سقراطی*[۳۱] شناخته که او فارغ از تعلقات فلسفی به سقراط، فقط آنچه را که از سقراط دیده یا شنیده، حکایت کرده است[۳۲]. بخش‌هایی از مکالمات کلبیون مثل آنتیس‌تنس[۳۳]، اسخینس[۳۴] و کسانی که راه بی‌نیازی و استقلال پیش گرفتند و نیز کسانی مثل دیوژن[۳۵] که روش سقراطی را به تمسخر کشاندند، منکر تربیت و فرهنگ شدند و بی‌اعتنایی به دنیا را به حد افراط کشاندند. در صورتی که سقراط، انسان‌ها را تشویق به استقلال ذاتی و تعمق در خودشناسی می‌کرد و پرورش روحی و بدنی را دو رکن عمدهٔ تربیت می‌دانست و تأکید داشت که قصد وی از این تربیت مهیا ساختن جسم و روح برای کسب عادات و اخلاق پسندیده؛ یعنی تربیت بدنی و روحی و معلوماتی که در امر زندگی روزمره سودمند است. در نامهٔ هفتم او به «درک علم»، یعنی درک مجردات و حقایق ثابته و توجه نفس به عالم حقیقت، به جای عالَمِ امکان اشاراتی دارد، از این رو روایت‌های متعدد و مختلف، سبب شده تا تصاویر و گفتار منقول از سقراط، متنوع، مختلف و گاه با هم متضاد و متباین باشند. این نکته را نباید از نظر دور داشت که حتی در غرب، هنوز این سؤال مطرح است که آیا ممکن است تصویر دقیقی از سقراط تاریخی به‌دست آید؟

در این خصوص، گرگوری ولاستوس[۳۶]، فیلسوف تحلیلی مسلک، برداشت متفاوتی دارد. او متفکری‌ست که سقراط متقدم را از سقراط متأخر جدا می‌کند و در تحقیقات وسیع خود در مورد سقراط و سقراطِ افلاطون، به این نتیجه می‌رسد که «محاورات اولیهٔ سقراطِ افلاطون در حقیقت به سقراط تاریخی نه به سقراط ساخته و پرداختهٔ خیال افلاطون، مربوط می‌شود» (بلوم، ۱۳۸۶: ۳۲). تصویر سقراط در آثار مختلف افلاطون، یگانه وصف مطابق واقعِ شخصیتی بزرگ و اصیل است که در عصر کلاسیک یونان به وجود آمده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

سرمشق سقراط، معنی فضیلت را دگرگون کرد و آگاهی به این دگرگونی در دلبستگی بی‌نهایت به شخص او، به بیان آمده است. ریچارد لوین[۳۷]، قطعات مختلف دربارهٔ سقراط و آراء او در یونان باستان را جمع آوری کرده است(ایلخانی، ۱۳۸۵: ۸۶). سقراط در آثار جوانی و میانسالیِ افلاطون، نمونهٔ یک فیلسوفِ تمام‌عیار است و مبنای او از تعریف فلسفه و فیلسوف، همان سقراط است. در رسالهٔ دفاعیه[۳۸] کسی که سقراط را خردمندترین انسان، یعنی انسان «صاحب حکمت» معرفی می‌کند، افلاطون نیست، بلکه خایرفون است که از طرف سروش دلفی[۳۹] اعلام می‌کند که سقراط، خردمندترین انسان است. وقتی سقراط ندای «هیچ کس از او خردمندتر نیست»(Apologie, St.: 21) را آزمود، سیاستمداران، شاعران و صنعتگران را سنجید و همگی آنان را نادان یافت؛ زیرا مثلاً شاعران نتوانستند به پرسش او دربارهٔ چیستی فضیلت[۴۰] پاسخ دهند. سقراطِ افلاطون جوان به سخن قانونگذار الهی[۴۱] گوش فرامی‌دهد و عمل می‌کند. از این رو، خود را خردمندترین انسان و دارای حکمت یا حقیقت مطلق می‌یابد (ibid, St.:22). او از طرف خدا اجازهٔ انتقال یا آموزش حکمت به دیگران را نیز دارد و وظیفهٔ اوست که به تربیت شهروندان بپردازد و روح آنان را بیدار کند[۴۲]. سقراط، در صدد تربیت افراد جامعهٔ آتن، به عنوان «شهروند نیکو» است. او از سوی خدایان مأموریت یافته تا سعادت واقعی را به آتنی‌ها بفهماند (ibid, St.: 30 u.36).

در فلسفهٔ افلاطون، در حقیقت فضیلت[۴۳] یکی بیش نیست؛ زیرا عین معرفت و حکمت است. حکیم با شهود، به حقیقت دست می‌یابد و در شهودِ حقیقت، افلاطون– در مقام سقراط– به زبان اسطوره روی می‌آورد که در آن جایگاه نماد، مجاز و معنای باطنی بسیار مهم است.

۲ - ۴ - شباهت شمس با سقراط، و مولانا با افلاطون

اگر بخواهیم به طور خلاصه رابطهٔ شمس و مولانا و سقراط و افلاطون را در یک جمله بنویسیم خواهیم گفت: شمس تبریزی منِ دیگر مولانا. مولانا بین خود و شمس مرزی قائل نیست. شمس عینِ خودِ مولاناستو سقراط، منِ دیگر افلاطون است. افلاطون هم سقراط را عین خودش می‌یابد.

افلاطون، در دورهٔ جوانی‌اش تراژدی تصنیف می‌کرد، ولی بعد از آنکه شاگرد سقراط شد، سروده‌های جوانی و تراژدی‌هایش را سوزاند؛ زیرا او بعد از دوستی با سقراط، به بیداری و آگاهی رسید و می‌خواست از کژروی‌های جوانی‌اش دست بکشد. سقراط از جهل مردم زمانه‌اش در رنج بود و افلاطون به امید تحقق اهداف استادش، «مدینهٔ فاضله» یا «شهر آرمانی» را طراحی کرد. درست است که اگر افلاطون نبود، سقراط شناخته نمی‌شد، چنان‌که اگر مولانا نبود، شمس هم شناخته نمی‌شد، با این تفاوت که مولانا چیزی از خود نداشت و همه را از شمس گرفت. شمس نظیر خود را نمی‌یافت و شهر او «قحط خورشید» بود که می‌باید به دنبال سایهٔ شهریار باشد. شهر، از «سرگین‌پرست» پُر گشته بود و او به دنبال «مُشک ناقهٔ تتار» باشد (مولوی، ۱۳۹۶: غ. ۳۱۴۴). شمس دربارهٔ خود و مولانا گفته است: «ما دو کس عجب افتاده‌ایم، دیر و دور، تا چو ما دو کس به هم افتد، سخت آشکارِ آشکاریم... و سخت نهانِ نهانیم»(مولوی، ۱۳۶۹: ۹۴- ۹۳).

این واقعیت که سقراط و شمس چیزی را بر کاغذ نیاورده و سفید را سیاه نکرده‌اند، موضوع مشترک و مورد توافق همهٔ محققان صاحب‌نظر پیرامون سقراط و شمس است و دلیل خاص خود را دارد. چنان‌که در دفاعیه[۴۴] آمده، سقراط هم با منش راست‌گویی، حقیقت‌خواهی و گردن نهادن به فرمان قانون–که شهر آتن، هستی خود را مدیون آن قوانین است– شناخته شد و هم به عنوان یک سخنور توانا[۴۵]. دانش سقراط، دانشی بشری[۴۶] است و او تنها در این دانش صاحب

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نظر است. شاید دانشی که بیرون از حدّ بشر باشد: «نمی‌دانم آن را چگونه باید وصف کرد، زیرا از آن بهره‌ای ندارم و هر کس جز این ادّعا کند، دروغ می‌گوید» (Plato, Apologie, St.21). او برای اثبات حقانیت و دانایی خود به خدای دلفی[۴۷] استناد می‌جوید (Ibid). او زمانی دراز رنج کشید تا درستی گفتار خدا را آشکار گرداند (Ibid, St. 22)، ولی شمس چنین رنجی نکشید. شمس دانست که به طور مستقیم نمی‌تواند رموز، حقایق عرفانی و گشودگی‌های معرفتی خویش را به مردم زمانه منتقل کند. او به دنبال مرید و محرمی می‌گشت که حقایق منکشف از طریق او به بیان و قلم درآید، بنابراین، او در جست‌وجوی گمگشتهٔ مقصود خویش بود که جلال‌الدین محمد رومی را در قونیه یافت.برخلاف سقراط که شاگردان زیادی را پرورد، شمس فقط مولانا جلال‌الدینّ محمد را برای معرفی و اشاعهٔ حقایق گشوده شدهٔ خویش برگزید.

مروری دقیق در آثار مولانا دو دورهٔ متمایز از زندگی وی را مشخص می‌سازد: از آن زمان که شمس به قونیه آمد تا آن‌گاه که خبر مرگ او قطعیت یافت، مولانا خود را در شمس گم کرده بود و از آن پس هم شمس را در خود گم کرد. اگر قضای روزگار، دلِ مولانا را عاشق و کف‌زنانِ شمس نمی‌کرد و اگر آن حیرت و حیرانی که برای مولانا بر اثر ملاقات شمس رخ داد و تا پایان عمر در او ماندگار ماند، از قضا اتفاق نمی‌افتاد، جهان برای همیشه از آثار پُربرکت موجود محروم بود.

۳-۴ - سقراط و افلاطون از منظرمولانا

شمس بر این باور است که بین همهٔ متفکران، زیرک‌ترین و فیلسوف‌ترین آنها حکما هستند و افلاطونِ صاحب کرامت، از همهٔ آنها فیلسوف‌تر است ولی قوم معاصر او، یعنی سوفسطائیان به چنین درکی از افلاطون دست نیافته‌اند. او معجزه را قوی‌تر از کرامت می‌یابد؛ زیرا نبی صاحب اعجاز استو بر خلاف صاحب کرامت، هر وقت که بخواهد معجزه می‌نماید (شمس، مقالات، ۱۳۶۹، ج.۲: ۱۱۳).

بین اندیشه‌های مولانا و افلاطون شباهت‌ها و قرابت‌های زیادی وجود دارد. شباهت غار افلاطون و داستان «فیل» در خانهٔ تاریک در دفتر سوم مثنوی یکی از آن موارد است؛ در داستان «فیل» انسان‌ها آنچه را که در ظلمت از دریچهٔ جهل خود می‌بینند، «حقیقت» می‌پندارند. انسان، از نظر مولانا «مغز وجود» است و اختلاف مؤمن و گبر و جهود یا فکرهای مختلف، از نظرگاه‌های متفاوت انسان‌ها بر می‌آید. انسان، اگر در روشنی علم یا معرفت و شهود باشد، کمتر دچار گمراهی و خطا می‌شود؛ به عبارت دیگر اگر شمعی روشن در دست باشد، در روشنی آن، اختلاف نظرهای بینندگان فیل از بین می‌رود و چیستی یا حقیقت فیل بر همه روشن می‌گردد. اختلاف ادیان و مذاهب دینی نیز برخاسته از همین جهل و تاریکی است (بینای مطلق[۲]، ۱۳۸۸: ۱۰). درپاره‌ای موارد، مولانا از افلاطون به طور مستقیم نامی نمی‌برد ولی فکرش افلاطونی است؛ مثلاً در اوایل دفتر ششم جایی که می‌خواهد به سؤال سائل دربارهٔ مرغی که بر سرِ رَبَض (دیوار گرداگرد شهر) نشسته پاسخ دهد و موضوع «جبر و اختیار» و «جبر خاصّه[۴۸]» را مطرح می‌کند و مضمون آن را به بودن انسان در عالم غیب، پیش از هبوط به مرتبهٔ شهادت و دنیای محسوسات می‌کشاند:

صدهزاران سال بودم در مَطار — همچو ذرّاتِ هوا بی اختیار
گر فراموشم شده‌ست آن وقت و حال — یادگارم هست در خواب ارتحال

(مولوی، ۱۳۹۶: د.۶، ب.۲۲۲-۲۳)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقصود مولانا، این است که بگوید ما انسان‌ها پیش از هبوط به این عالم، در عالم غیب (عالم الهی) به‌سر برده‌ایم و در عالم ارواح، مستهلک در ارادهٔ حضرت حق بوده‌ایم، ولی بعد از قدم نهادن به این دنیای خاکی و ورود به عالم محسوسات، آن عالَم را فراموش کرده‌ایم و هر کس که اهل حقیقت باشد، اندک اندک آن عالم فراموش‌شده را به خاطر خواهد آورد. ما شیرِ آن روزهای زیسته در عالم غیب را اکنون از دایهٔ خواب می‌چشیم و لذت حضور در عالم ملکوت را اینک در این دنیا به هنگام خواب احساس می‌کنیم:

شیرِ آن ایّـامِ ماضی‌های خَـود　　می‌چشَم از دایهٔ خواب، ای صَمَد

(مولوی، ۱۳۹۶: د.۶، ب.۲۲۵)

و مضمون این مطلب، همان «عالم مُثُل» افلاطون است که می‌گوید روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود به جهان محسوس (سایه)، در عالم مجردات و معقولات بوده، در آنجا حقایق را درک کرده و بعد به عالم محسوس که مَجاز است و نه حقیقت، آمده و آن حقایق را فراموش کرده است، ولی به تدریج به وجود مُثُل و معرفت آنها پی می‌برد، از این رو برای سقراط علم «تذکّر» است. مولانا هم در این‌باره گفته است که انسان سایه و شبح چیزها را که از مُثُل بهره دارند، می‌بیند و به اندک توجهی حقایق عالم معنا را به یاد می‌آورد، با این تفاوت که برای مولانا علم نه تنها تذکّر نیست، بلکه چه بسا علم و ذکاوت برای سالک، حجاب و مانع راه گردد.

به‌علاوه سقراط، بیشتر بر اخلاق، فضیلت و حکمت متمرکز بوده است. همان‌طور که گفته شد از نظر او معرفت و فضیلت یکی است؛بدین معنی که شخص عاقل وقتی بداند حق چیست، به آنچه حق است، عمل نیز می‌کند. افلاطون علاوه بر آثاری که مبتنی بر آراء و محاورات سقراط می‌نویسد، در دورهٔ سالخوردگی‌اش آثار مستقل هم دارد. در آثاری مثل تئتتوس[۴۹]، پارمنیدس، و نوامیس (قوانین)[۵۰]، سقراط حضور ندارد.

در ادب فارسی؛ از جمله در *مثنوی* معنوی، افلاطون هم «رمز حکمت» است و هم «طبیب بیماری‌های صعب‌العلاج». در متون ادبی ما نمونه‌ای که برای عشق به حقیقت و شخصیت‌های معنوی همچون عشق مولانا به شمس نام برده می‌شود، عشق افلاطون به حقیقت است. هم در *مثنوی* و هم در *کلیات شمس*، عشقی که کنایه از معشوق باشد، عشق خوش‌سوداست و موجد هیجانات و جذابیت‌های روحی می‌شود و مانند یک طبیب، همهٔ علت‌ها یعنی دردها و مرض‌های انسان را مداوا می‌کند. افلاطون از نظر مولانا، «زعیم حکمای اشراقی» است که راه وصول حقیقت و حصول آن، از منظر او «تهذیب» و «مکاشفه» است. چنان‌که در آغاز مثنوی می‌گوید:

شادباش ای عشقِ خوشْ سودای ما　　ای طبیبِ جمـله علّت‌هایِ مـا
ای دوای نَخْـوَت و نـامـوسِ ما　　ای تو افلاطون و جالینوس[۵۱] ما
جسمِ خاک از عشق، بـر افلاک شد　　کوه در رقص آمد و چالاک شد

(مولوی، ۱۳۹۶: د.۱، ب. –۲۵ ۲۳)

در غزلیات شمس، در غزلی با مطلع «تو آن ماهی که در گرودن نگنجی، تو آن آبی که در جیحون نگنجی»، «در هامون نگنجی»، «در اطلس و افسون نگنجی»، و... شمس به افلاطون تشبیه شده است:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تویی شاگــردِ جـان‌افــزا طبیبی　　در استــدلالِ افلاطــون نگنــجی
تو معجونی که نبـود در ذخیـره[۵۲]　　ذخیره چیست؟ در قانون[۵۳] نگنجـی
(مولوی، دیوان: غزل۲۲۵۱)

افلاطون از منظر مولانانماد قدرت علمی و عقلی است. هر گاه حکم و تقدیر حضرت حق، مُهر شود و بر چشم و گوش عقل کسی قرار گیرد، حتی اگر آن شخص در اوج قدرت علمی و عقلی حتی در سطح افلاطون باشد، به حیوان مبدّل می‌شود، تا چه رسد انسان‌های عادی:

مُهر حق بر چشم و بر گوشِ خِرَد　　گـر فلاطـون است، حیوانش کند
(مولوی، ۱۳۹۶: د. چهارم: ب.۱۹۲۴)

مولانا در حکایت «دژِ هوش‌رُبا یا قلعهٔ ذات الصّور»، برای شمس تبریزی ازتعبیر «افلاطون زمان» استفاده می‌کند و توصیه می‌نماید که هر چه افلاطون دوران،به تو می‌گوید آن را قبول کن، به هوش باش که هواهای نفسانی را ترک کنی و سلوک تو مطابق ارشاداتی که پیر راه‌دان دارد، باشد:

آنچه گــوید آن فَلاطــونِ زمــان　　هیـن هوا بگـذار و رَو بر وَفْقِ آن
(مولوی، ۱۳۹۶: د.۶، ب. ۴۱۸۰)

شمس تبریزی این سخن افلاطون و پیروانش را که گفته‌اند «اگر همهٔ آدمیان همچون ما می‌بودند، دیگر به ظهور انبیاء حاجتی نبود» یاوه‌سرایی و بیهودگی می‌داند،[۵۴] ولی از نظر او، افلاطون، خود صاحب کرامت و مرد کاملی‌ست که اگر خاک گیرد، بی‌علاج زر شود، بر عکسِ مرد ناقص که اگر زر بردارد، خاکستر شود. اگر تو مثل افلاطون می‌توانستی خاک را زر کنی، آیا برادر او می‌بودی!؟ اکنون چون نمی‌توانی، به طور مسلّم برای او نسبت به خود مزّیت قائل خواهی شد. حال که مزیّت او را فهمیده‌ای چرا متابعت او را بر خود واجب نمی‌بینی؟ مولانا در دفتر اول *مثنوی معنوی*، این مبحث را در بیان سالک ناقص و سالک کامل، در تفسیر قول فریدالدین عطار می‌آورد که او گفته است:

تو صاحب نَفسی ای غافل میان خاک، خون می‌خور
که صاحب‌دل اگر زَهری خورَد، آن انگبین باشد

و مولانا می‌گوید:

کامـلـی گـر خـاک گیــرد زر شـود　　ناقص ار زر بُــرد، خـاکستر شــود
دست ناقص، دست شیطان است و دیو　　زآن‌که اندر دامِ تکلیف است و ریـو
(مولوی،۱۳۷۹تصحیح زمانی: د.اول، ب۱۱– ۱۶۱۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۵ - شمس و مولانا

رابطهٔ شمس با مولانا چگونه بوده است؟ از شمس دربارهٔ مولوی پرسیدند. او گفت: «نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ مولوی مهتاب است، ولی هرکز به آفتاب وجود من نرسد». در واقع شمس خود را از مولوی برتر و بزرگ‌تر می‌داند (پورنامداریان، ۹۹: ۱۲). برای مولانا نیز خدا فقط یک مفهوم ذهنی محض نیست بلکه شمس هم تجلی و حتی تجسم این خدا و مصداق انسان کامل است. شاید مولوی در وجود شمس خدا را می‌دیده است آنجا که می‌گوید: «من هیچ باکی ندارم و اگر کفر است در اسلام، بشنو: تو خود، یا نور خدایی یا خدایی» در بسیاری از موارد مولوی گفته، خودِ شمس غزلیات را سروده است و این غزلیات هم *کلیات شمس* است (به نقل از پورنامداریان، ۱۳۹۹: ۱۳).

شمس، آفتاب است و مولانا مهتاب؛ شمس مراد است و مولانا مرید.ارتباط دقیق‌تر را می‌توان از القابی که مولانا بر شمس نهاده است، یافت:«مغناطیس القلوب» که دل عارف و عامی را می‌رباید (موحد، ۱۳۸۷: ۱۹۳)؛ «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار»، «سلطان سلطانان جان»، «نور مطلق»، «جانِ جانِ جانان»، «شمع نُه فلک»، «بحر رحمت»، «مفخر آفاق»، «خورشید لطف»، «روح مصّور»، «بخت مکرر»[۵۵]. شمس می‌گوید:مولانا «صدها بار سر نهاده و اقرارها کرده و از من خرقه خواسته و من گفته‌ام: خرقه نیست قاعدهٔ من، خرقهٔ من صحبت است و آنچه تو از من حاصل کنی. خرقهٔ من آن است» (شمس، مقالات، ۱۳۶۹: ۲۲۴).سقراط، برای بیداری آتنیان (عوام و خواص) از جانب خدا فرستاده شد و رسالت خود را در این عبارت خلاصه کرد:

> من از جانب خدا برای شما رسالتی دارم که همواره شما را بجنبانم و برانگیزانم و شماتت کنم. هم‌چنان که اگر اسبی اصیل به سبب فربهی، تن‌آسا و تنبل شود، به تازیانه و مهمیز باید او را به حرکت واداشت... ... ولی گمان می‌کنم شما از سخن‌های من خواهید رنجید و همچون کسی که از خواب خوش بیدارش کنند، برآشفته می‌شوید و مطابق آرزویِ آنوتوس بی‌محابا مرا خواهید کشت و دوباره به خواب خوش و عمیق فرو خواهید رفت مگر آنکه خدا بر شما رحم آورد و برای بیدار کردن شما کس دیگری بفرستد(Ibid, St. 31).

و شمس دربارهٔ چگونگی «بیداری» چنین گفت: «خنک آن که چشمش بخسبد و دلش نخسبد. وای بر آن که چشمش نخسبد و دلش بخسبد» (شمس، مقالات ۱۳۶۹: ۲۶۶).

بعد از ملاقات و دیدار شمس با مولانا، شمس در هر برهه‌ای از زندگی، همراه، پیر، مرشد و معلم صاحبْ نفوذ در مولانا بوده است. غزلیات شمس، منعکس‌کنندهٔ دورهٔ اول است. آنجا که مولانا همه شمس است و خود دیگر مولانا نیست و اگر هست، چون سایه‌ای در پیِ شمس است:

شمس تبریز که مشهورتر از خورشید است من که همسایهٔ شمسم، چو قمر مشهورم
(مولوی، ۱۳۸۶: غ.۲۸۳۴)

شمس تبریز کـه آفـاق از او شـد پـر نـور من به هر سوی چو سایه ز پی‌اش گردیدم
(مولوی، ۱۳۸۶: غ.۲۸۴۱)

بر عکسِ سقراط، شمس در این عالم با عوام و عوام‌الناس سروکاری نداشته است. «برای ایشان نیامده‌ام؛ این

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس،مقالات، ۱۳۶۹: ۸۲). گم‌گشتگیِ مولانا در این مرحله تا به حدّی است که خود را در پرتو خیال و اندیشهٔ شمس می‌بیند و هر چه می‌گوید به او منتسب می‌سازد:

مـن کـه حیــران ز ملاقات توأم　　چـون خیالی ز خیالات تـوام
ذاتِ من نقشِ صفات خوشِ تُست　　من مگر خود صفتِ ذاتِ توام
گــر کـرامــات ببخشد کـرمــت　　مو به مو لطف و کراماتِ توام
نقش و انــدیشهٔ من از دم تـوست　　گویی الفاظ و عبـارات تــوأم

(مولوی، ۱۳۸۶: غ.۲۹۹۲)

شمس تبریز که خورشید یکی ذرّهٔ اوست　　ذرّه را شمس مگوییدش و پرهیز کنید

(مولوی، ۱۳۸۶: غ.۲۷۹۴)

اما مثنوی معنوی[۵۶] منعکس‌کنندهٔ دورهٔ دوم زندگی مولاناست، آنجا که باز هوای شمس در سرتاسر گفتار او موج می‌زند، لیکن از هیبت و طُمطُراقِ چشم بد، آشکارا از تکرار نام و ذکر الطاف او احتراز می‌جوید و حاضر نیست جز در قالب رمزیا ذکر حالِ «دیگری» یا«دیگران»، از شمس و یا حتی در قالب صفات حُسام‌الدّین، که از برکت نگارش مثنوی، زمین را به آسمان مبدّل کرده است و صورتگری و جانِ مثنوی، که اندر وجود معنوی‌اش وحدت است، همه از اوست (مولوی، ۱۳۹۶: د.۴، ب، ۳۸۲۷)، سخن گوید:

جز به رمزِ ذکرِ حالِ دیگران　　شرح حالت می‌نیارم در بیان

(مولوی، ۱۳۹۶: د.۶، ب. ۱۹۱)

آثاری که از مولانا و شمس باقی مانده است، همه به زبان فارسی است؛ زیرا زبان فرهنگی قونیه در زمان مولانا فارسی بوده است. تمام اسناد و مکاتبات و دفاتر دیوانی هم به زبان فارسی است (مساهرة الأخبار، ص ۶۳؛ به نقل از شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، مقدمه:۲۱). اگر دیوان کبیر، مثنوی معنوی، و فیه مافیه از مولانا گرفته شود، دریای بهجت، عشق و معرفت در او خشک می‌شود.

رینولد ا. نیکلسون[۵۷] ادیب و استاد زبان فارسی در کالج ترینیتی، اولین تصحیح انتقادی و ترجمه و شرحمثنوی معنوی رابه انجام رسانده است. او در سال ۱۸۹۸ ترجمهٔ منتخباتی از دیوان شمس (۴۸ غزل) را «دوزبانه» (فارسی و انگلیسی) منتشر کرد. او که از پیشگامانِ احیاگرمثنوی و مولاناپژوهی در عصر جدید است، برای اولین بار به شباهت بین شمس و سقراط اشاره‌ای کرده است.

۶ - شمس و مزیت‌های افلاطون بر ابوعلی‌سینا

از نظر شمس، حکما که جامع دین، فلسفه و عرفان‌اند، از همهٔ فلاسفه زیرک‌تر و فیلسوف‌ترین‌اند و صاحب‌کرامت، از ایشان فیلسوف‌تر است؛ زیرا این قوم در آن یاوه می‌شوند و منکر می‌شوند، و به ادراکِ آن نمی‌رسند و معجزات از کرامات قوی‌تر؛ زیرا نبی هر وقت که بخواهد معجزه بنماید، به خلافِ صاحب کرامت (شمس، مقالات، ۱۳۶۹: ۱۱۳).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شمس، از میان فلاسفه، ابوعلی‌سینا را برمی‌گزیند ولی او را فیلسوف کامل نمی‌یابد:

بوعلی نیم فلسفی است. فلسفیِ کامل افلاطون است. اگر تو یار وفادار نیافتی، من یافتم: مولانا. اما با او نگویم.دعوی عشق می‌کند. انصاف بده آخر تو مقبول باشی، عاشق باشی، این سخنِ مقبولان باشد؟ بایستی که آتش از سر و رویت فرو آمدی (شمس، مقالات، ۱۳۶۹: ۲۳۱).

آن افلاطون را بنده‌ای از بندگان خدا از آن همه علم‌ها تهی تواند کردن. به لحظه‌ای هم تواند الا آن باشد تا به مراعات با او در آید اندک اندک، چنان که او گوید این مرد، زیرک بوده است و فیلسوف، زیرا که او مرد فیلسوف باشد و دانا. آخر به این انبیا پنجه می‌زنند، گزاف نیست، آخر لذّتی یافته‌اند و خوشیی یافته‌اند که به قوت آن کنند(همان: ۱۱۸).

نتیجه‌گیری

سقراط، با شمس و مولانا با افلاطون، شباهت‌های زیادی دارند، ولی در لابه‌لای مطلب از تفاوت‌ها نیز گفته شد؛ به طور مثال بر این نکته تأکید شد که مخاطب شمس، فقط مولانا بوده است، ولی مخاطبان سقراط، صرفاً افلاطون و افلاطونی‌ها نبودند، بلکه سوفسطائیان هم مخاطب سقراط به حساب می‌آیند، هر چند گوش آنها برای حقیقت ناشنوا بوده است.هم مکتب سقراط و هم شمس که هر دو حکیم‌اند و دوستدار دانایی و به تبع آن دو، افکار افلاطون و مولانا، از معارف جاویدان برای همهٔ نسل‌ها به حساب می‌آیند.

مأموریت سقراط، بیدار کردن جامعه(آتن) بوده است، ولی شمس نجات‌دهندهٔ فرد فرد حقیقت‌جویان و طالبان معرفت است.از نظر او، نبوت نیز به معنای بیدارگری است. نبی، بشارت‌دهنده است و بیدارکننده است.

در لحظه‌های فنای منیّت‌ها و فراروی از خویشتن؛ تهی‌شدن از خود و پُرشدن از شمس، این «من»، مولاناست که در عین حال مظهر حق و معشوق شمس و دیگر انبیا و اولیا می‌شود. در مولانا، اتحاد عاشق و معشوق تحقق می‌پذیرد. این آنات هیجان‌انگیز، لحظه‌های تجلّی و تحقق توسّع شخصیت است که موجِد شورانگیزترین غزلیات مولاناست. در این حال است که مولانا، جهان را در آئینهٔ وجود خویشو خویش را در آئینهٔ جهان می‌بیند، ولی نمی‌تواند همهٔ مراحل سلوک و هم‌بودی با شمس را در قالب حروف، کلمات، و جملات به بیان آور؛د زیرا «هر کسی را صد گمان آید همی». سرتاسر کلیات شمسحسب حال و خیال جوّال‌گر مولانا با محبوبش شمس‌الدین تبریزی است. هر گاه از جمالِ شمس‌الدین سخن به میان می‌آید، خورشید آسمان از جمال خود شرمگین می‌شود. در پاره‌ای موارد، شاعرِ حکیم کلید فهم معمای خود و شمس را رمزوار در بازخوانیِ قصه‌های موسی و تجربه‌های عرفانی و ماجراهای معنوی او می‌جوید و احوال خود را در آیینهٔ تصاویر او می‌یابد،بدین منظور ذکرِ موسی از برای روپوشی است،ولی ای مرد نیک، نورِ موسی نقد حالِ خودِ توست.

موسی با آنکه نبی بود و رتبت نبوت داشت، محتاج خدمت خضر بود. شمس، خضر مولانا شد. مولانا هم با همهٔ فضل و کمال می‌بایست خدمت کامل‌تر از خود را دریابد و شمس تبریز، خضر زمان بود که به ملاقات او آمد. اگر شمس نمی‌بود، مولانا کشف نمی‌شد و چشم و گوش معنوی‌اش برای دیدن و شنیدن حقیقت باز نمی‌شد.

موسی با اینکه وجودش همه نور و هنر بود، نتوانست هدف خضر را دریابد. تا شمس هست، مولوی، خود را به مثابهٔ هارون، و شمس را به منزلهٔ موسی می‌بیند. موسی، جان عیسی بود و عیسی جان او بود. درست همان سان که بنابرحدیث پیامبر اکرم (ص)، ترجمان وحی، حضرت علی(ع) نسبت به او به منزلهٔ هارون نسبت به موسی است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بعد از غیبت شمس که مولوی او را در وجود صلاح‌الدین زرکوب و حُسام‌الدّین چلبی می‌یابد، این دو همان مقام شمس را پیدا کردند.

پی‌نوشت

۱ –Sextus empricus عالم پزشک و فیلسوف که در اسکندریه، روم باستان و آتن می‌زیسته است. آثار فلسفی به‌جامانده از او، جزء کامل‌ترین آثار بازمانده از یونان و روم باستان است. فکر فلسفی‌اش در حوزهٔ شک‌گرایی و تجربی‌گرایی بوده است و متفکرانی مثل دکارت، دیوید هیوم، نیچه، و مور از دیدگاه فلسفی او بهره برده‌اند.

۲ –indentification

۳ –معادل فارسی برای Dialektik «مناظره»؛و در ازای (die dialektische Methode) «روش مناظره» آمده است. از نظر افلاطون، هر مناظره‌ای به وساطت عقل صورت می‌گیرد نه حواس(Der Staat, St.532) و مناظره، یگانه روشی است که در آن فرضیات کنار گذاشته می‌شود و به سوی اصل و مبدأ کل صعود می‌کند تا حقیقت (Wahrheit) واصل گردد(ibid, St. 533).

۴ – Phaidros

۵ – Ich bin eben Lernbegierig. Phaideros, Kapital V, St. 230.

۶ – البته بر عکسِ آنچه که گفته می‌شود اگر شمس نبود، مولانا حکیم، عارف و نگارندهٔ دیوان شمس و مثنوی معنوی نمی‌شد و همان واعظ شهرو صاحب منبر می‌ماند، کسی نمی‌گوید که اگر سقراط نبود، افلاطون معنایی نداشت.زیرا ما همهٔ اطلاعات راجع به نگرش و منش سقراط را از افلاطون داریم. ولی افلاطون مبدع نظریهٔ مُثُل و ایده‌های سیاسی نظیر جمهوری نیز هست و آثار مستقل از سقراط هم دارد.

۷ –البته گفته می‌شود تعبیر مشهور «خرمگس» در متن اصل یونانی رسالهٔ دفاعیهٔ سقراط (Apology) نیامده و در ترجمه‌های انگلیسی آن اضافه شده است و چون اغلب ترجمه‌های فارسی رساله آپولوژی افلاطون، از ترجمهٔ انگلیسی آن است، «خرمگس» در ترجمهٔ فارسی هم وارد شده است (نک.: اسلامی، ۱۳۸۵: ۳۶).

۸ –هارناک (Adolf von Harnack, 1851- 1930) در تحقیقی که در زمینهٔ دوستی دارد، بیان می‌کند که «تاریخ مکاتب فلسفهٔ‌یونان در عین حال تاریخ دوستی است» (به نقل از: مالک حسینی [تدوین و ترجمه]، دوستی، چند رویکرد به یک مفهوم، ۱۳۹۳، ص ۸).

۹ –شمس‌الدین افلاکی نگارش کتاب مناقب‌العارفین را در سال ۷۱۸ یعنی چهل و شش سال پس از درگذشت مولانا آغاز کرده و ظاهراً تا وفات مؤلف یعنی سال ۷۶۱ ادامه داشته است(موحد، ۱۳۸۷: ۴۱).

۱۰ – عبدالباقی گولپینارلی (۱۹۸۲ – ۱۹۰۰)، ثابت کرده است که شمس تبریزی در بدو ورودش به قونیه، بیش از شصت سال داشته و از نظر سنی در مراحل کمال بوده است. در این باره گولپینارلی به کتاب زندگانی مولانا جلال‌الدین اثر بدیع‌الزمان فروانفر اشاره می‌کند که با توجه به این بیت، صحت سن شمس را پذیرفته است: «بازم ز تو خوش جوان و خرم ای شمس‌الدین سالخورده». (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۲۳).

۱۱ –شمس‌الدین محمدبن علی‌بن مَلِکْ‌دادِ تبریزی معروف به «شمس تبریزی» از مردم تبریز بود که پیران طریقت بدو «کامل تبریزی» و مسافران صاحبدل به جمشخصات کهت سَیَران دائمی‌اش، به او «شمس پرنده» می‌گفته‌اند. در آستانهٔ چهل سالگی، مولانا مردی از هر حیث و معنی کامل، و جامع علوم و فنون شده بود. در سال ۶۴۲ه.ق قلندری

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

به نام شمس‌الدین تبریزی به قونیه آمده و با مولانا مواجه شد و «آفتاب دیدارش، قلب و روح او را بگداخت و یکسره سودایی و شیداییش کرد و این زاهد سجاده‌نشین با وقار و مُفتیِ بزرگوار را سرگشتهٔ کوی و برزن کرد». (زمانی، ۱۳۸۴: ۲۴).

۱۲ – بنابر نوشتهٔ شمس‌الدین احمد افلاکی (متوفی۷۶۱ق) در مناقب‌العارفین، که مفصل‌ترین کتاب دربارهٔ مولانا و خاندان اوست، مولانا درجوانی مانند پدرش، سلطان العلماء بهاءالدین، به تدریس و موعظه مشغول بوده است. روزی مولانا به دیدار شیخ صدرالدین محمدبن اسحق قونوی (متوفی ۶۷۳)، عالم بزرگ و عارف برجسته که به ایران یا ممالک فارسی‌زبان سفر نکرده بود، ولی زبان فارسی را به کمال می‌دانست، رفت و سر کلاس درس وی حاضر شد. قونوی حدیث می‌گفت، چون در میان شاگردان و مستمعین، نگاهش به مولانا افتاد، تدریس حدیث را بدو واگذار کرد (افلاکی، ۱۹۵۹، ج.۱: ۱۹۲-۳). مولانا بعد از دیدار شمس، مجلس وعظ و تصنیف کتاب را ترک کرده و به شعر روی آورد (توفیق سبحانی، ۱۳۶۵: ۳). مولانا چندین بار دلایل این کار خود را شرح داده است. از جمله:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید　　شمس چارم آسمان سر در کشید
واجب آمد چـــون کـــه آمـــد نامِ او　　شرح کـردن رمـزی از اِنعـــامِ او

(بلخی، ۱۳۹۶: د.۱، ب ۲۵و ۱۲۴)

و در ادامه مولانا خود را به جای یعقوب می‌نهد که از درد فراق نابینا گشته و حال بوی پیراهن یوسف را شنیده است؛ و شمس را به یوسف تشبیه می‌کند:

این نفَس جان دامنم برتافته‌ست　　بوی پیراهان یوسف یافته‌ست

(بلخی، ۱۳۹۶: د.۱، ب ۱۲۶)

۱۳ – دیوان کبیر یا کلیات شمس به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر برای اولین بار بین سال‌های ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۵ در ده جلد توسط دانشگاه تهران انتشار یافت و بعد از آن بارها توسط انتشارات امیرکبیر تجدید چاپ شد. در سال ۱۳۹۵ دانشگاه تهران کلیات شمس را با تصحیح مرحوم فروزانفر (در یک جلد با ۱۵۶۰ صفحه) منتشر کرد.

۱۴ – کتاب مقالات تنها اثری است که سخنان شمس را در بر می‌گیرد. پاره‌ای از حکایات و مباحث مثنوی حتی بخشی از مضامین و تلمیحات «دیوان کبیر» از این کتاب اخذ شده است. بنابراین برای مولانا نیز کتاب مقالات، منبع فیضی بوده است (گلپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۷۱). در مقالات می‌توان اطلاعاتی دربارهٔ شمس و مولانا یافت.

۱۵ – «مقالات شمس» یکی از معتبرترین منبع برای مولاناپژوهی است. این اثر (که در این مقاله به «مقالات» و در منابع که به اسم مؤلف و الفبایی تنظیم شده‌اند، به «تبریزی» نامیده شده است) مجموعه‌ای از سخنان پراکنده و یا پاسخ شمس به پرسش‌های طرح شده در مجالس صوفیانه در شهر قونیه است که طی سه سال (از ۶۴۲ تا ۶۴۵ هجری) ایراد شده و توسط مریدان مستمع به رشتهٔ تحریر در آمده است.

۱۶ – نفس اول راند بر نفس دوم/ ماهی از سر گنده باشد نه ز دُم. (سروش، ۱۳۷۶: د.۳، ب ۳۰۸۰).

۱۷ – حسام‌الدین نیز چون شمس، شافعی مذهب بود. از افلاکی نقل شده که وقتی حسام‌الدین به مولانا اقتدا کرد، خواست چون خداوندگارش (مولانا) به مذهب امام اعظم «ابوحنیفه» درآید. مولانا با این درخواست حسام موافقت نکرد و فرمود: «صواب آن است که در مذهبِ خود باشی و آن را نگاه داری اما در طریقهٔ ما بروی» (افلاکی، ۱۹۵۹، ج.۲: ۷۵۹). سالیانی که حُسام‌الدین در مصاحبت «خداوندگارش» یعنی مولانا بود، «هر شعری را که در خیابان و حمام یا در

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

حین سماع و یا در خانه بر لبان او جاری می‌شد، می‌نوشت. یک بار آن شعر را می‌خواند که پس از اصلاح میان شاگردان و مریدان انتشار می‌یافت» (شیمل، ۱۳۶۷: ۵۷). مولانا، حُسام‌الدین را رسماً به خلافت برگزید. سرایش مثنوی ادامه یافت هر دو سال یک دفتر آن به پایان رسید و تا هنگام فوت مولانا (یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر ۶۷۲ق) ادامه داشت.

۱۸ – اشاره است به «شق القمر» (انشقاق، ۸۴/۱).

۱۹ –اراسموس (Erasmus, 1466?-1536) انسان‌گرای (Humanist) دورهٔ اصلاحات دینی (Reformation)، سقراط را در زمرهٔ قدیسان به شمار آورده است. در فلسفهٔ جدید، سقراط به القاب مثبت مختلف نظیر «رهبر روشنگری»، «مبشّر انسانیّت»، «مردی متکی بر خرد»، «پیام‌آور آزادی اخلاقی»، «حامی و مطیع وجدان»، «پیامبر دین تازهٔ این‌جهانی»، «رهبر دین انسانیت»، «سرمشق روح بالفطره مسیحی» نام برده شده است.

۲۰ – Vlastos, G.: Socrates, Ironist and Moral Philosopher, Cambridge, 1991.

۲۱ –کارل یاسپرس (Karl [Theodor] Jaspers, 1883- 1969) فیلسوف آلمانی– سوئیسی است. او از طریق علم به فلسفه رسید. برای زندگی‌نامهٔ علمی یاسپرس، نک.: هورن، ۱۳۸۲: صص –۸۷۸ ۸۵۵.

۲۲ –Socratic virtue. به طور کلی در آثاری از افلاطون نظیر «لاخس» (Laches)، «اتوفرون» (Euthyphron) و «خارمیدس» (Charmides) که به گفت‌وگوهای سقراطی معروف‌اند، مسألهٔ اصلی، شناخت ماهیت فضیلت است. نتیجهٔ تمامی این گفت‌وگوهای فضیلت‌محور این است: «فضیلت همان معرفت است» (بینای مطلق[1]، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

۲۳ – Daimonion

۲۴ – دیگران هم دربارهٔ سقراط همین کار را کرده‌اند؛ مثلاً اپولیس (Eupolis) در نمایشنامهٔ «چاپلوسان» نیز سقراط را مورد استهزاء و ریشخند قرار داده و او را در ردیف پروتاگوراس دانسته است (گمپرتس، ج.۳: –۵ ۴۲۴).

۲۵ –Sileneus؛ یعنی مثل پیکره‌ای که از بیرون عجیب به نظر می‌آید و از درون سرشار از صور زیبای الوهیت است.

۲۶ –Kleanthes دومین رهبر مکتب رواقی (stoic) که در قرن سوم ق.م. شکل گرفت و مؤسس آن زنون از اهل قبرس و معاصر اپیکور بوده است.

۲۷ –Alfred Edward Taylor (1869- 1945) فیلسوف ایده‌آلیست انگلیسی و نویسندهٔ کتاب Sokrates.

۲۸ –Xenophanes شاعر و نویسندهٔ ایونی در اواخر قرن ششم و یا شاید در خودِ قرن پنجم بوده است. در منابع فارسی به صورت «کسنوفون» و «کسنوفانس» نیز درج شده است.

۲۹ – Maier, Heinrich: Sokrates, sein Werk und seine geschitliche Stellung, Tübingen, ۱۹۱۳.

۳۰ – Theodor Gomperz (1832- 1912)

۳۱ – Memorabilia

۳۲ –گمپرتس نوشته‌های گزنفون راجع به سقراط را که در خاطرات سقراطی آمده است در پاره‌ای موارد، مطابق حقیقت نمی‌یابد (نک. گمپرتس، ۲: ۵۹۳ به بعد). Memorabilia در برگردان فارسی به «یادنامه‌ها» نیز آمده است.

۳۳ –Antisthenes در منابع فارسی به صورت آنتیس‌طینس (فروغی، ۱۳۸۳: ۶۴) و آنتیس‌ثنس آتنی (Antisthenses of Athens) نیز آمده است (تیلور، کریستوفر چارلز ویستن، ۱۳۹۲: ۳۷۳). فیلسوف آتنی، که ابتدا شاگرد گرگیاس سوفسطایی شد و نزد او خطابه‌های (Rhetorik) سیاسی و قضایی آموخت. بعد در حلقهٔ شاگردان سقراط در آمد و جنبه‌های اخلاقی آموزه‌های سقراط را اتخاذ و توسعه داد ولی در سرانجام راه مبالغه رفت. غایت وجود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

را فضیلت، و فضیلت را ترک همهٔ خواسته‌های جسمی و روحی دانست، و مؤسس نحلهٔ «کلبی» (cynic) شد. زندگی زاهدانه و طرد افراطی هنجارهای عرفی جامعه ویژگی اصلی این نحله است.

۳۴ – Aeschines (389- 314BC) یکی از دولتمردان یونانی. در متون فارسی اسکینس نیز به کار رفته است.

۳۵ – Diogène به صورت دیوجانس نیز آمده است (نک.: فروغی، ۱۳۸۳: ۶۵).

36 -1991 -1907) ,Gregory Vlastos) – محقق فلسفهٔ باستان که معروف‌ترین اثروی دربارهٔ سقراط با عنوان: Socrates: Ironist and Moral Philosopher, (Cambridge, 1991). است که سبب شد تا به عنوان دانشمند برجستهٔ «سقراط شناس» که تحلیل فلسفهٔ کلاسیک را دگرگون کرده است، شناخته شود.

۳۷ –Levin, Richard (۱۹۴۷–), The Question of Socrates, New York, ۱۹۶۱.

ربچارد لوین متولد سال ۱۹۴۷ در سانفرانسیسکو (آمریکا) و اقتصاددان است. تحصیلات خود را دانشگاه‌های استنفورد، آکسفورد، ییل و... گذرانده و از سال ۱۹۹۳ تا ۲۰۱۳ بیست و دومین رئیس دانشگاه ییل (Yale) بوده است.

۳۸ – Apologie

۳۹ – Delphic Oracle

۴۰ – virtue

۴۱ –Logos

۴۲ – البته خردمندِ آثار دورهٔ نخست افلاطون، ممکن است در نظر دیگران به سبب گذر از دیالکتیک، نه تنها حکیم شناخته نشود بلکه جاهل دانسته شود (ایلخانی، ۱۳۸۵: ۹۳).

۴۳ – Virtue در لاتین، و areteمعادل یونانی آن. Virtue ریشهٔ اصلی‌اش اسم برای وصف انسان است. vir در virtue یعنی «انسانیّت». Arête و Agathos به معنای خوب و خوبی است. در زبان لاتین واژهٔ virtue به معنای «مردانگی» است (نک.: بینای مطلق۱، ۱۳۸۸: ۱۲۴ به بعد).

۴۴ –Apologie

۴۵ – در رسالهٔ کریتون، سقراط قوانین و کارگزاران آن را مخاطب خود می‌سازد و با آنها گفت‌وگو می‌کند و به آنها می‌گوید «زندگی خوب آن زندگی‌ست که با نیکی، زیبایی و عدالت قرین باشد ((Platon, Kriton, St.48. سقراط نیز خود به یاری همان قوانین همچون ثمرهٔ ازدواجی قانونی به دنیا آمده و شهروندی آتنی است و طبق قوانین آتن، پرورش یافته است و حکم دادگاه را هم به حکم قانون می‌پذیرد زیرا قانون را برتر از همه چیز می‌داند و مرگ را بدون خشم و کینه [با آغوش باز] می‌پذیرد.

46 -menschliches Wissen

۴۷ –Delphi

۴۸ – جایی که مولانا موضوع اختیار انسان و تبعات آن را مطرح می‌کند، انسان را به شتر و قوهٔ اختیار او را به کجاوه تشبیه می‌کند. اگر بارِ دو طرف کجاوه متعادل نباشد، کجاوه به خودیِ خود نامتعادل و ناموزون حرکت می‌کند که هم موجبات تشویش مسافرانی را فراهم می‌آورد که در کجاوه نشسته‌اند و هم همین عدم تعادل، موجب زخم پوست پشت شتر می‌شود. سالک هم وقتی از کجاوهٔ تردید و تذبذب برهد و به تعادل فکری و به اطمینان قلبی و سکینهٔ روحی برسد مقام توکل او به قدری یقینی می‌شود که به مقام معیّت حق و مقام فنا می‌رسد. او آن‌گاه در می‌یابد که دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد و این را «جبر خاصّه» گویند (زمانی، ج. ۶، ص ۸۳، شرح بیت ۲۱۴ تا ۲۲۰).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

Theaetetus – ۴۹

۵۰ – رسالهٔ قوانین (Gesetze) که عنوان ترجمهٔ قدیم آن «نوامیس» است، جامع‌ترین بحث‌های افلاطون دربارهٔ الهیات و شریعت افلاطونی است. این رساله آخرین اثر مستقل افلاطون است که سقراط در آن حضور ندارد. موضوع این رساله مقایسهٔ قوانین شهرهای مختلف یونان است. مسلمانان سه کتاب با عنوان «نوامیس» می‌شناخته‌اند که اولین آنها قوانین افلاطون است که بنا به اظهار مؤلف کتاب الفهرست (محمدبن اسحاق ابن‌ندیم متوفی ۹۰۰ میلادی) این رساله توسط یحیی‌بن عدی و حنین‌بن اسحاق به عربی برگردانده شده است.؛دوم، کتابی در سحر و شعبده است منسوب به افلاطون و سوم کتابی شامل سه مقاله در نبوت و شریعت منسوب به افلاطون است که آن را عبدالرحمن بدوی در کتاب افلاطون فی الاسلام تصحیح و منتشر کرده است.

۵۱ – در اینجا افلاطون، نماد طبیب روحانی و جالینوس، نماد طبیب جسمانی است. جالینوس از مشهورترین اطبای یونان باستان پس از بقراط است. او در سن هفده سالگی در طب و فلسفه و علوم ریاضی به درجهٔ کمال رسید و در بیست وچهارسالگی در این علوم به درجهٔ اجتهاد نائل شد.

۵۲ – ذخیرهٔ خوارزمشاهی، کتابی در طب است که اسماعیل جرجانی آن را در ۵۰۴ هجری تألیف کرده است.

۵۳ – منظور، کتاب القانون ابن سیناست که در علم طب. نوشته است. نک.: ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۹۷)، القانون فی الطب، تصحیح نجفقلی حبیبی، همدان، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.

۵۴ – نگارنده در تمامی آثار افلاطون جست، ولی چنین جمله یا عبارتی مشابه و با چنین مضمونی نیافت. از استادان و مدرسان متخصص در افلاطون نیز مطلب را جویا شد، و پاسخ آنان نیز منفی بود.

۵۵ –شمارهٔ غزل در کلیات شمس: «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار» ۱۰۴۸؛ «سلطان سلطانان جان» ۲۲۸۰؛ «نور مطلق» ۲۳۸۹؛ «جانِ جانِ جانان» ۴۴۰؛ «شمع نُه فلک» ۲۷۹۵؛ «بحر رحمت» ۱۱۱۳؛ «مفخر آفاق» ۴۸۶؛ «خورشید لطف» ۲۸۰۷؛ «روح مصّور» ۲۴۳۳؛ «بخت مکرر» ۲۸۲۲.

۵۶ –مجموع ابیات شش دفتر مثنوی حضرت مولانا شامل بیش از بیست و پنج هزار تا بیست و شش هزار بیت و مدت زمان سُرایش آن از ۶۵۷ تا ۶۷۲ (سال وفات مولانا) به طول انجامیده است.

(Raynold Alleyne Nichoson (1868- 1945 - 57

مثنوی نیکلسون نیز نخستین متن مثنوی معنوی است که از روی نسخه‌های خطی با روش انتقادی جدید تصحیح و همراه با شرح، ترجمهٔ انگلیسی و تفسیر در هشت جلد با این مشخصات کتابشناسی انتشار یافته است؛ جلد اول، شامل متن مصحح دفتر اول و دفتر دوم است؛ جلد دوم ترجمهٔ انگلیسی دفتر اول و دوم است؛ جلد سوم: دفتر سوم و چهارم متن مصحح فارسی.

The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation, and commentary by Raynold A. Nicholson. London, Luzac, 1925- 40. 8v.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

منابع

۱ – فارسی

توجه: منابعی که فقط یکبار مورد استفادهٔ مؤلف در این مقاله بوده است، در همان جایِ خود، مشخصات کامل کتابشناسی آنها، ذکر شده است و نام و مشخصات آنان در این فهرست منابع، تکرار نشده است.

– آرمسترانگ، جان.۱۳۹۳، شرایط عشق، فلسفهٔ صمیمیت، ترجمهٔ مسعود علیا، چاپ ۱.تهران: ققنوس.

– اسلامی، سیدحسن. ۱۳۸۵: «پیشهٔ سقراطی». آینهٔ پژوهش. شمارهٔ ۱۰۰، مهر و آبان۱۳۸۵. صص –۴۵ ۳۴.

– افلاطون .۱۳۸۰، دورهٔ کامل آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، ۴ج. چ. سوم، تهران: خوارزمی.

– افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۹۵۹، مناقب العارفین. به کوشش تحسین یازیجی.آنقره: انجمنِ تاریخ ترک.

– اِو فوی‌بوئا–پی‌رونک (Eve Feuillebois-Pierunek). 1384، «فخرالدین عراقی» (Faxr al-Din ʻErqi)، ترجمهٔ ع. روح‌بخشان، در: پورجوادی. ۱۳۸۴، صص –۴۰۲ ۳۶۰.

– بلخی رومی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۹۶، مثنوی معنوی، ۲ج، به تصحیح و مقدمهٔ محمدعلی موحّد، تهران، هرمس و فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

– بلخی رومی ، مولانا جلال‌الدین محمدبن حسین. ۱۳۸۶، دیوان کبیر، کلیات شمس تبریزی، نسخهٔ قونیه، توضیحات، فهرست و کشف‌الابیات توفیق هـ سبحانی، چ. اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی..

– بلوم، هرولد. ۱۳۸۶، «نبوغ ادبی افلاطون»، ترجمهٔ محبوب مهاجر.بخارا، شمارهٔ ۶۴، آذر و اسفند ۱۳۸۶، صص ۲۸–۳۷. قابل دسترس در:

https://www.normags.ir/view/fa/articlepage /375077

– بینای مطلق۱، سعید؛ و میراحمدی سرپیری، صادق. ۱۳۸۸، «مسئلهٔ یگانگی فضیلت در فلسفهٔ افلاطون»، در: آینهٔ معرفت، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، شمارهٔ پائیز۱۳۸۸.صص –۱۴۲ ۱۲۳.

– بینای مطلق۲، سعید. ۱۳۸۸، «پیرامون «معرفت» در مثنوی مولوی (مفهوم نظرگاه در اتاق تاریک و فیل)»، در: فصلنامهٔ جاویدان خرد، تابستان ۱۳۸۸. صص –۱۴ ۵.

– پورحسینی، ابوالقاسم. ۱۳۵۶، «رأی سقراط دربارهٔ تعلیم و تعلّم»، ضمیمهٔ مجلهٔ تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، شمارهٔ ۴، پائیز ۱۳۵۶، صص ۱۵–۲۸.

– پورجوادی، نصرالله (زیر نظر). ۱۳۸۴، آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ). به کوشش محمودرضا اسفندیار، چاپ ۱. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

– پورنامداریان، تقی. ۱۳۹۹، «لحظه‌ای ماندگار در تاریخ ناپایدار»، در: نگاه آفتاب، فصلنامهٔ فرهنگی– هنری، سال اول، شمارهٔ اول، پاییز ۱۳۹۹، صص ۸–۲۳.

– تبریزی، شمس‌الدین محمد شمس تبریزی، ۱۳۶۹.

– تبریزی شیرازی، محمدرضا. ۱۳۸۴، «مولوی و دیوان شمس»، مجلهٔ گزارش، شمارهٔ ۱۶۶(مرداد)، صص –۸۰ ۷۷.

– رومی، مولانا جلال‌الدین.۱۳۶۵، .مجالس سبعه، تصحیح و توضیحات از توفیق هـ سبحانی، چاپ ۱، تهران، کیهان.

– سبحانی، توفیق هـ ۱۳۸۴، «مولانا جلال‌الدین رومی»، در: پورجوادی، نصرالله (زیر نظر)، صص –۴۲۵ ۴۰۲.

– سبحانی، توفیق هـ ۱۳۶۵، پیشگفتار مصحح رومی، ۱۳۶۵، صص –۱۳ ۳.

– سپهسالار، فریدون. ۱۳۲۵.زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین، تصحیح سعید نفیسی، تهران: اقبال.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

– سروش، عبدالکریم، (مصحح). ۱۳۷۶، مثنوی معنوی، بر اساس نسخهٔ قونیه، ۲ جلد، ج. اول، پیشگفتار مصحح، صص سی‌ویک تا چهل‌وشش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
– شفیعی کدکنی مولوی، ۱۳۸۷ (مقدمه).
– شمس شمس تبریزی، ۱۳۶۹.
– شمس تبریزی، محمدبن علی. ۱۳۶۹، مقالات شمس (تبریزی)، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحّد، (دو جلد در یک مجلد)، تهران، خوارزمی.
– شیمل، آن‌ماری. ۱۳۶۷، شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمهٔ حسن لاهوتی، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
– رشیدیان، عبدالکریم.۱۳۹۳.فرهنگ پسامدرن. چاپ ۱، تهران، نی.
– رومی، جلال‌الدین محمد. ۱۹۲۵، مثنوی، تصحیح نیکلسون .(Nicholson, Raynold A. (1925
– زرین‌کوب، عبدالحسین.۱۳۷۲.پله پله تا ملاقات خدا. چاپ اول، تهران، علمی.
– زمانی، کریم. ۱۳۸۴، مقدمهٔ مولف: «آن که بود از جَهان، همیشه جِهان»، زمانی، ۱۳۸۴، ج.۱صص –۴۵ ۲۱.
– زمانی، کریم، ۱۳۸۴، شرح جامع مثنوی معنوی، ۷ ج، (چ.اول–۱۳۸۱ ۱۳۷۸)، چ. ۱۷، تهران، اطلاعات.
– فروزانفر، بدیع‌الزمان.۱۳۹۶، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، چاپ ۳، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
– گُمپرتس، تئودور.۱۳۷۵. متفکران یونانی(Griechische Denker: eine Geschichte der entiken philosophie). ترجمهٔ محمدحسن لطفی. ۳ج.، چاپ ۱. تهران: خوارزمی.
– گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۶۳، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیح دکتر توفیق سبحانی، چ. اول، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
– مقالات شمس تبریزی، ۱۳۶۹.
– موحد، محمدعلی.۱۳۸۷.باغ سبز، گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا.جلد۱. چاپ ۱.تهران: کارنامه.
– موحد، پیشگفتار مصحح تبریزی، شمس‌الدین، مقالات شمس تبریزی ۱۳۶۹، صص–۶۶ ۱۷.
– موحد، محمدعلی ۱۳۷۵، دیوان شمس تبریزی، برگزیده و شرح محمدعلی موحد، چ. چهارم، تهران، طرح نو.
– مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد بلخی، ۱۳۸۷، غزلیات شمس تبریز. مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول. تهران: سخن.
– مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی.۱۳۸۶.کلیّات شمس(بر اساس چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر).چاپ۲. تهران: هرمس.
– نیکلسون، رینولد (Nicholson, Reynold, 1868- 1945) تصحیح, ترجمه و شرح انگلیسی مثنوی معنوی .(Nicholson, Raynold A. (1925
– هورن، هرمان، ۱۳۸۲، «کارل یاسپرس». ترجمهٔ میرعبدالحسین نقیب‌زاده. مجلهٔ نمای تربیت، شمارهٔ ۱۸ و ۱۹. صص –۸۷۸ ۸۵۵.
– یاسپرس، کارل، ۱۳۵۸، سقراط.ترجمهٔ محمدحسن لطفی، چاپ ۱، تهران، خوارزمی.
– ـــــ ، ـــــ. ۱۳۵۷، افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، چاپ۱، تهران، خوارزمی.
– یگر، ورنر ، ۱۳۷۶، پایدیا (Paideia, Die Formung des griechischen Menschen، ترجمهٔ

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

محمدحسن لطفی، چاپ ۱، ۳ج، جلد ۲. تهران، خوارزمی.

۲ – غیر فارسی:

- Adorno, Theodor W(1966). Negative Dialektik, Frankfurt am Main, Suhrkap.
- Maier, Heinrich(1913).Sokrates, sein Werk und seine geschitliche Stellung, Tübingen.
- Nicholson, Raynold A. (1925), The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation, and commentary by Raynold A. Nicholson. London, Luzac, 1925- 40. 8v.
- Platon.(1922), Apologie des Sokrates und Kriton, Übersetz und Erläutert von Otto Apelt, zweite Durchgesehene Auflage der philosophischen Bibliothek Band 80, Leipzig.
- Ritter,Gonstantin und Gustav Schneider. 1998, Platon sämtliche Dialoge, In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Band II, Menon, Kratylos, Phaidon, Phaidors, Übersetz und Erläutert von Otto Apelt, 2. Aufl. der philosophischen Bibliothek Band 153.
- Platon. (1998), Der Staat, neu Übersetz und Erläutert von Otto Apelt, sechste der neu Übersetzung,dritte Aufl. Felix Meiner Verl.
- Vlastos, Gregory, (1991), Socrates: Ironist and Moral Philosopher, Cambridge. Verl.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

توارثی شدن قدرت در طریقت مولویه
با تأکید بر نقش فاطمه‌خاتون، دختر صلاح‌الدین زرکوب

شهلا بختیاری[1]
منیژه قدرتی وایقان[2]

چکیده

با درگذشت مولانا جلال‌الدین، مسئلهٔ انتخاب جانشین از سوی مریدان وی مورد توجه قرار گرفت. مولانا در زمان حیات، به‌رغم حضور فرزندش سلطان‌ولد، قطبیت را به حسام‌الدین چلبی ـ سردستهٔ اخیان قونیه ـ سپرد. او، با این عمل، هم سازمان اخیان ـ یکی از سازمان‌های مقبول و صاحب نفوذ در آناتولی ـ را با طریقت نوپای مولویه همراه کرد و هم مشکل جانشین را مرتفع کرد. بنا برشواهد موجود، فاطمه، عروس مولانا، از مخالفان جانشینی حسام‌الدین بود.

به‌نظر می‌رسد فرضیهٔ قتل شمس نیز از برساخته‌های فاطمه باشد تا از این رهگذر، دست رقبای احتمالی همسر و فرزندش از قدرت کوتاه شود. وی از معدود زنان خاندان مولاناست که بی‌واسطه از محضر درس وی بهره‌مند شده و به برگزاری کلاس‌های درس و وعظ بانوان اقدام می‌کرد. او که از انتقال قطبیت به حسام‌الدین چلبی ناخشنود و شاهد تساهل همسرش نسبت به این امر بود، در حمایت از پسر خود ـ امیرعارف ـ قدم به میدان عمل گذاشت و شرایطی فراهم آورد تا فرزندش از سوی مریدان مورد پذیرش واقع شود. وی با این کار، از انتقال مقام قطب به غیر جلوگیری کرد و در توارثی شدن این مقام در طریقت مولویه نقش اساسی ایفا کرد. نوشتار حاضر، با بهره‌گیری از نظریهٔ ساختارهای قدرت ماکس وبر در چگونگی مشروعیت یافتن اقتدار، بر آن است تا به مسئلهٔ انتقال قدرت و نقش فاطمه در توارثی شدن قطبیت در طریقت مولویه بپردازد.

واژگان کلیدی: فاطمه خاتون، مولانا، امیرعارف چلبی، طریقت مولویه، وبر، توارث، اقتدار.

۱. دانشیار رشته تاریخ اسلام. دانشگاه الزهرا(س). sh.bakhtiari@alzahra.ac.ir
۲. دانشجو دکتری رشته تاریخ اسلام. دانشگاه الزهرا(س). نویسنده مسئول. m.ghodrati@alzahra.ac.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

مقدمه

طریقت مولویه ـ که با مولانا آغاز شده بود ـ پس از وی به ترتیب، با حسام‌الدین اخی ترک، کریم‌الدین بکتمور، سلطان‌ولد و امیرعارف به حیات خود ادامه داد. در آغاز، فرایند انتقال اقتدار به روش سنتی بود و یکی از شیوخ به عنوان پیر و مرشد، رهبری طریقت را به عهده می‌گرفت، اما از زمان سلطان‌ولد ـ پسر ارشد مولانا ـ (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۹۵) از شیوهٔ انتخابی به توارثی تغییر جهت داد. پس از سلطان ولد، انتقال قطبیت در امیرعارف همچنان به‌طور موروثی ادامه یافت و در حرکتی درون خاندانی پس از امیر، دو برادر ناتنی وی از دیگر همسران سلطان‌ولد، یکی پس از دیگری جانشین مولانا شدند و پس از آنها، پسر امیرعارف به قطبیت رسید. این کار باعث شد، فرزندان و نوادگان مولانا در نخستین سال‌های شکل‌گیری طریقت مولویه، از مقام ویژه‌ای بین مریدان و هواداران برخوردار شوند و در این دوره اقتدار توارثی شکل گیرد.

در نظریه‌های انتقال اقتدار، چنین فرایندی با نظریه‌های طرح شده در علوم سیاسی و جامعه شناسی مطابقت دارد که نمونه‌ای از آن، الگوی ارائه شده توسط ماکس وبر است؛ وبر سازمان‌ها را بر حسب چگونگی مشروعیت یافتن اقتدار از نظر تئوریک، تحت چنین عناوینی تقسیم‌بندی کرده است: اقتدار کاریزماتیک[1] که بر خصوصیات و جاذبه‌های فردی رهبر استوار است و تفضُّل فردِ دارای کاریزما، او را از افراد عادی متمایز می‌کند به گونه‌ای که دیگران را وادار می‌کند او را به عنوان کسی که دارای ویژگی‌های فوق بشری است بپذیرند؛ اقتدار سنتی[2]، بر انتخاب پیش‌کسوت یا توارث، مبتنی است و رهبر بر پایهٔ قواعد سنتی منصوب می‌شود؛ اقتدار عقلانی[3]، به نوعی از اقتدار گفته می‌شود که انتخاب جانشین و راهبر بر عهدهٔ قوانین و مقررات و براساس توانائی‌های افراد در چهارچوبی قاعده‌مند صورت می‌پذیرد و این نوع از اقتدار به جامعهٔ مدرن متعلق است. وبر معتقد بود هر یک از این انواع مستقل را می‌توان برای تجزیه و تحلیل کسب مشروعیت اقتدار در یک گروه یا سازمان به‌کار برد (فروند،۱۳۸۶: ۲۴۰). هر چند شواهد گواه آن‌اند که معمولاً هیچ سازمانی به‌طور کامل در این تقسیم‌بندی نمی‌گنجد و ممکن است ترکیبی از انواع اقتدار در سازمان‌ها و گروه‌ها، مورد بهره‌وری قرار گیرد.

اقتدار از نوع کاریزماتیک، هیچ قاعدهٔ نظام‌مندی ندارد. مبنای این نوع اقتدار، عاطفی است (همان، ۲۴۴ – ۲۴۵). با درگذشت کاریزما، مشکل انتخاب جانشین و چگونگی انتقال قدرت مطرح می‌شود؛ زیرا نفع مادی و معنوی گروه در حفظ و دوام آن نهفته است. گاه اتفاق می‌افتد که رهبر، در زمان حیات، اقدام به انتخاب جانشین نموده و به صورت نمادین، کاریزما را به فرد دیگری منتقل می‌کند (همان، ۲۵۶) و چون این روش، مبتنی بر قاعدهٔ عقلانی یا اصولی نیست، ممکن است افراد از پذیرش فرد انتخاب شده سر باز زنند و چون هواداران حاضر نیستند منافع گسترده‌ای را که در استمرار موجودیت گروه به‌دست آورده‌اند از دست بدهند، به اقدامات متفاوتی دست می‌زنند؛ ممکن است انتخاب جانشین، جنبهٔ موروثی پیدا کند و همچون مایملک متوفی به رهبر جدید منتقل شود یا سازمان برای حفظ اقتدار، در خلق کاریزمای جدیدی سعی کند که دارای خصوصیات رهبر متوفی باشد، ولی فرد جدید ممکن است از همان هالهٔ قدسیت کاریزمای اصلی برخوردار نباشد، از این رو، گروه، قواعدی را برای تشخیص و انتخاب رهبر جدید وضع می‌کند که به‌تدریج به سنت تبدیل می‌شود که در هر دو صورت، وارد مرحلهٔ سنتی شده است، بدین ترتیب انتصاب رهبر با توجه به تخصص افراد صورت نمی‌پذیرد، بلکه بر اساس سنت خواهد بود (همان). طریقت مولویه به عنوان یک گروه تازه تأسیس و به منظور حفظ و بقا، به انتخاب جانشین اقدام کرد و برای نیل به این هدف، وارد مرحلهٔ جدیدی شد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تعریف مفهومی واژگان پژوهش

جامعه‌شناسان، «گروه» را مرکب از دو یا چند انسان می‌دانند که با یکدیگر کنش متقابل دارند؛ در هدف‌ها مشترکند؛ روابط پایدار دارند و به نوعی به یکدیگر وابسته‌اند (قنادان، ۱۳۸۴: ۱۱۰).

در فرهنگ‌های فارسی، واژهٔ «قطب» به معانی ذیل آمده است: آهنی که در طَبَق زیرین آسیاست و طَبَق زیرین دور آن می‌گردد، مدار امر، رئیس قوم، مهتر، سردار، فرمانده (معین، ۱۳۸۵: ۷۶۳-۷۶۲). در ادبیات طریقت، قطب عارف واصلی است که از سوی حق به وی الهام می‌شود و وی واسطی است در انتقال رحمت و مغفرت الهی به بندگان.[۴]

«چلبی»، به فردی دنیا دیده، باتجربه و کامل گفته می‌شد، همچنین مقام مرشد و پیر در طریقت مولویه، چلبی نام داشت که از وارثان مادی و معنوی مولانا محسوب می‌شد. (Halûk Akalın, ۲۰۰۹: ۴۱۱) این مقام، در سال‌های نخستین شکل‌گیری طریقت، در نتیجهٔ سنت به‌وجود آمد و مقام چلبی، در فرایند توارثی شدن، به کسانی که از سوی پدر به مولانا می‌رسیدند، تعلق می‌گرفت (گلپینارلی، ۱۳۸۶: ۲۲۰و ۴۶۳). ظاهراً در دوره‌های بعد، یکبار، یک نفر که از جانب مادر به مولانا منتسب بود، این مقام را کسب کرد (همان، ۴۶۴-۴۶۳).

در طریقت مولویه، «خلافت» یک مقام معنوی بود و خلیفه کسی بود که به دیگر نقاط فرستاده می‌شد و می‌توانست خانقاه تأسیس کند (همان، ۵۰۶).

«اقتدار» به معنای توان‌مند شدن، صاحب قدرت شدن و داشتن قابلیت نفوذ و تاثیرگذاری بر دیگران به‌کار رفته است (معین: «اقتدار»). شخص دارای اقتدار، کسی است که از شأن عالی، عزت، جاه و قدرت برخوردار است (دهخدا: «اقتدار»). اقتداردر ادبیات سیاسی، هم‌راستای مشروعیت به‌کار می‌رود؛ در این معنا، اقتدار، قدرت مشروع، قانونی و مقبولی است که توسط اعضای گروه با رغبت مورد اطاعت و فرمان‌برداری قرار می‌گیرد (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۲۱۱-۲۰۷). این نوع مشروعیت، به معنای پذیرش حق اعمال قدرت با طیب خاطر از سوی فرودستان است، در حالی‌که قدرت، وادار کردن دیگران به تبعیت به‌رغم میل باطنی است (رحمانی‌سرشت، ۸۷:۱۳۶۹).

«کاریزما»، واژه‌ای است برای توصیف انسانی با خصوصیات خارق‌العاده و فوق طبیعی و از نظر وبر نوعی جاذبهٔ فردی است که اثری اجتماعی دارد و برای شخص عادی قابل حصول نیست (ریتزر، ۱۳۹۵: ۱۹۱).

نگاهی به پیشینهٔ موضوع

در خصوص مولانا، پژوهش‌های فراوانی صورت پذیرفته، اما اثری که به مسئلهٔ جانشینی در طریقت مولانا بپردازد مشاهده نشده است. عمده‌ترین مطالب، حاوی ذکر نام اعضای خاندان مولانا یا شرح سیر تاریخی وقایع رخ‌داده در زمان حیات او و پس از وی است؛ *سفینهٔ نفیسهٔ مولویان* از جمله کتب طبقاتی است که تنها به نام، احوال اولاد و احفاد خاندان مولانا، همچنین درویشان صاحب‌نام طریقت مولویه تا زمان حیات نویسنده اشاره کرده است. ثاقب دده این کتاب را در سال ۱۱۴۸ق تألیف کرده است

عبدالباقی گلپینارلی از دیگر نویسندگانی است که در دو اثر خود به مولانا جلال‌الدین و زندگی او پرداخته است؛ در *مولانا جلال‌الدین* (۱۳۸۴)، حرکت او از بلخ، آشنایی با شمس، عقاید و باورهای او، رابطه‌اش با مردم، سلاطین و امراء وقت، دوستان، معاصران و آثارش مورد بررسی قرار گرفته است؛ گلپینارلی در *مولویه پس از مولانا*(۱۳۸۶) به نحوهٔ تبدیل طریقت مولویه به طریقتی مستقل با آداب و رسوم خاص بعد از مولانا و ذکر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

جانشینان، فرزندان و نوادگان مولانا پرداخته است، در این کتاب سیر تاریخی حوادث و توصیف آنها مدّ نظر بوده است.

زرین‌کوب در *پله پله تا ملاقات خدا* (۱۳۷۳) ضمن روایت زندگی مولانا جلال‌الدین و انتخاب حسام‌الدین به عنوان جانشین، به نارضایتی سلطان‌ولد از واگذاری خلافت به او در اثر تحرکات همسرش ـ فاطمه ـ اشاره کرده است (همان: ۱۹۸و۲۳۲). در حالی‌که بنا بر شواهد موجود، سلطان‌ولد از مشکلات مالی و بخشش کلیهٔ عطایا به حسام‌الدین ناراضی بود نه جانشینی وی. آنه ماری شیمل در *شکوه شمس* (۱۳۹۴) به زبان نمادین اشعار مولانا و تشبیهات عارفانهٔ موجود در آثار او پرداخته است. وی در اشاره‌ای کوتاه، سلطان‌ولد را به عنوان نسل سوم خانوادهٔ مولانا معرفی کرده و به این موضوع می‌پردازد که سلطان‌ولد سه بار مقام جانشینی پدر را به‌رغم میل شخصی و مطابق میل پدر به دیگری سپرد و به دیگر اقطاب شریعت اشاره‌ای نمی‌کند. فرانکلین لوئیس در *مولانا؛ دیروز تا امروز، شرق تا غرب* (۱۳۹۷) به سیر حوادث زندگی مولانا و تحصیلات و بازماندگان او پرداخته و کمتر به تحلیل چرایی وقایع، خصوصاً مبحث جانشینی در طریقت مولویه اشاره کرده است.

از بررسی مطالب فوق، مشخص می‌شود امر جانشینی و انتقال اقتدار، در هیچ یک از کتب مذکور به صورت مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است. پژوهش پیشرو بر آن است به توارثی شدن اقتدار در طریقت مولویه بر اساس نظریهٔ ساختار قدرت ماکس وبر بپردازد و با تحلیل و توصیفِ اندک شواهد موجود، نقش محوری فاطمه، عروس مولانا، را در تحقق این امر مورد بررسی قرار دهد.

نظریهٔ ساختارهای قدرت ماکس وبر و طریقت مولویه

با توجه به مطالب اشاره شده، طبیعی است که با درگذشت مولانا جلال‌الدین، در ۶۷۲ قمری، طریقت نوپای مولویه ـ که از گروه‌های صوفیانه بود ـ برای حفظ و بقا، به انتخاب جانشین اقدام کند. در تطبیق با الگوی ارائه شده از ماکس وبر، پیروان این گروه نوپا ـ که مولانا برای آنها حکم قطب کاریزماتیک داشت ـ در فقدان او، از سلطان‌ولد، فرزند ارشدش، خواستند که در نبود پدر، بر جایگاه وی تکیه زند و رهبری طریقت را به عهده گیرد. سلطان‌ولد که ویژگی قدسی پدر و اقتدار لازم را در خود نمی‌دید از مریدان خواست که به انتخاب مولانا جامهٔ عمل بپوشانند و قطبیت حسام‌الدین چلبی ـ سردستهٔ «اخیان»[۵] قونیه را– که در زمان حیات مولانا و توسط خود او به عنوان جانشین انتخاب شده بود، بپذیرند (افلاکی، ۱۳۸۵: ۵۸۶).

از سوی دیگر، فاطمه که این مقام را شایستهٔ همسر خود می‌دانست و بر او خرده می‌گرفت، به مخالفت با جانشینی حسام‌الدین برخاست (همان، ۷۷۲). پس از مرگ حسام‌الدین چلبی در ۶۸۲ قمری (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۰۵) همچنان سلطان‌ولد خلافت را قبول نکرد و تا مدتی تحت ارشاد معنوی فردی به نام کریم‌الدین بکتمور، از رؤسای مریدان طریقت مولویه، قرار داشت (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۲۷۵). این رفتارِ سلطان‌ولد، با ابتدایی‌ترین نوع اقتدار سنتی؛ یعنی حکومت یک تن از برگزیدگان قومی که خصوصیاتی مشابه رهبر کاریزماتیک داشت، قابل تطابق است، در چنین شرایطی که اثری از نظام قانونمند حقوقی مشاهده نمی‌شود، مریدان و هواخواهانِ سلطان‌ولد مدام به وی اصرار می‌کردند که بر کرسی خلافت نشیند و رهبری طریقت را به‌عهده گیرد (همان، ۱۱۰).

هرچند سلطان‌ولد تمایل داشت تحت ارشاد معنوی یک شیخ کامل و در سایهٔ اقتدار او به انتظام امور بپردازد؛ او به منظور اشاعهٔ طریقت، فرستادگانی را به نام «خلیفه» به نقاط دیگر روانه می‌کرد تا با اشاعهٔ تعالیم مولویه،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

هر روز بر شمار مریدان بیفزایند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۰۴و ۱۳۲و ۱۳۵).

در این عرصه، فاطمه که از انتقال جانشینی به غیر، ناخشنود بود با روش‌های مختلف کوشید تا با ارائهٔ یک شخصیت کاریزمایی و مقبول از فرزند خود ـ امیرعارف ـ نگاه‌ها را به سوی او جلب کند. وی در این راه، سلطان‌ولد را نیز با خود همراه کرد و اقتدار را در خاندان مولانا به شکل موروثی درآورد. سلطان‌ولد به‌رغم کمی سن امیرعارف و بر خلاف میل باطنی یکبار در ۶۸۱ ق او را به عنوان ولیعهد خود معرفی کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۰۱) و بار دیگر پس از مرگ حسام‌الدین چلبی، زمانی که به اجبارِ مریدان مجبور به پذیرش مقام پدر شده بود و رهبری طریقت را به‌عهده داشت، (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۳۲–۱۱۰) بر جانشینی فرزندش تأکید کرد و با برگزاری مناسکی خاص، رهبر جدید را به یاران و مریدان معرفی کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۰۱و ۹۹۸).

محتمل است حرکت سلطان ولد نوعی اقدام نمادین و تشریفاتی در انتقال قطب و معرفی او به مریدان بوده است؛ زیرا با توجه به زمان درگذشت حسام الدین در ۶۸۲ ق و سال تولد امیر عارف در ۶۷۰ ق (همان، ۸۲۷)، می‌توان دریافت که او در این زمان نوجوانی تقریباً دوازده ساله بوده و شرایط احراز قطبیت؛ از جمله مرد کامل بودن را نداشته است. مطابق با نظریهٔ ماکس وبر، این نوع انتقال اقتدار، نشان‌دهندهٔ فقدان نظام ارتقای منظم، چیرگی روابط بر ضوابط، بی‌اعتنایی به صلاحیت، کاردانی و تخصص افراد در اداره امور است (فروند، ۱۳۶۸: ۲۴۲) و در این امر نمی‌توان از نقش فاطمه ـ همسر سلطان‌ولد ـ چشم‌پوشی کرد؛ زیرا نارضایتی سلطان‌ولد از سپردن مقام قطبیت به عارف نوجوان، در شعرهایش مشهود است (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۱۲–۱۱۱).[۶]

چگونگی شکل‌گیری اقتدار در طریقت مولویه

مولانا تا زمانی‌که در قید حیات بود طریقتی در معنای مصطلح آن برپا نکرد (Koprulu, ۲۰۰۵: ۵۲). در این زمان، طریقت مولویه از هرگونه ساختار سازمان یافته و آیین و ارکانی عاری بود. طبق نظریهٔ وبر در این مرحله از ساختار قدرت، می‌توان مولانا را همان شخصیت قدسی دانست که با ویژگی‌های خاص و فردی خود باعث شد مردم از پیر و جوان و از روی صدق گرد او درآیند و مرید او شوند. این مریدان حاضر بودند به خاطر او به هر ایثاری دست بزنند. پس از درگذشت وی، طریقت وارد مرحلهٔ تازه‌ای شد و با فرزند وی ـ سلطان‌ولد ـ به صورت طریقتی منسجم، با اصول و قواعد منظم درآمد. وی به منظور تبلیغ و آشنایی مردمان دیگر نقاط با طریقت مولویه، خلفا و نوّابی به سرزمین‌های دیگر فرستاد، بدین ترتیب خانقاه‌ها و تکیه‌گاه‌های خاص برای طریقت ساخته شد و اوقاف، خیرات و مبرات به‌سوی این خانقاه‌ها سرازیر شد (ولدنامه، ۱۳۷۹: –۱۳۲ ۱۳۵).

از منظر سلطان‌ولد، قطب طریقت، واسط بین الطاف و انوار الهی بود و مریدان بی‌واسطهٔ اقطاب، به دریافت و درک معارف و مضامین الهی قادر نبودند. اولیاءالله، معارف الهی را در حدّ فهم مریدان درآورده و به آنها انتقال می‌دادند (همان: ۱۵۴).

> در این وضعیت، حقوق و توقعات مریدان بر حسب آنچه در گذشته مقدس و درست تلقی می‌شد تعیین می‌گردید و پیشینه و عرف گذشته مبانی نظم جدید به‌شمار می‌آمد. رهبر جدید بدون توجیه عقلانی و نظام‌مندی بر اساس روابط خانوادگی انتخاب می‌شد و اقتدار و اختیار او منحصر به آداب و رسوم به جا مانده از رهبر فقید بود (رحمانی‌سرشت، ۱۳۶۹: ۸۸).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

با موروثی شدن جانشینی، گاهی در میان جانشین یا جانشینان بالقوه اختلافات داخلی رخ می‌داد و بیم آن می‌رفت که گروه دچار شکاف و انشقاق شود. در این مرحله از انتقال قدرت در خاندان مولوی، به‌خوبی می‌توان درایت سلطان‌ولد را در کسب مقام پدر درک کرد؛ او دریافته بود که در جمع مریدان، توان رقابت با حسام‌الدین را ـ که نزد مولانا مختار و برگزیده بود ـ (ولدنامه، ۱۳۶۹: ۱۱۰) ندارد، از این رو ترجیح داد با پذیرش حسام‌الدین و پس از آن، کریم‌الدین بکتمور، به عنوان رهبران معنوی، از انشقاق طریقت نوپای مولویه جلوگیری کند و تحت رهبری آنها به سر و سامان‌دهی ساختار طریقت مولویه بپردازد. امری که توسط فاطمه ـ دختر صلاح‌الدین زرکوب ـ قابل پذیرش نبود.

فاطمه‌خاتون و نقش او در انتقال قدرت

فاطمه‌خاتون[۷] در خانهٔ صلاح‌الدین زرکوب‌قونوی[۹] و لطیفه‌خاتون[۹] متولد شد. در خصوص محل تولد وی و سال آن اطلاعات دقیقی در دست نیست. محتمل است فاطمه حوالی ۶۳۸ ق در روستای کامله، از توابع قونیه متولد شده باشد.[۱۰] زمان درگذشت وی نیز نامعلوم است، هر چند طبق گزارشی از افلاکی، وی تا زمان مرگ غازان‌خان مغول در ۷۰۳ قمری در قید حیات بود (۱۳۸۵: ۸۵۸–۸۵۷).

فاطمه، از سوی مولانا «شاهزاده ما و روشنایی دل و دیده ما و همه عالم» خوانده می‌شد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۳۲) و در محضر او کتابت، قرآن، معارف غریب و معانی عجیب را فراگرفت (همان،۷۱۹). افلاکی، فاطمه‌خاتون را این‌گونه توصیف می‌کند: «صاحب کرامات ظاهر و باطن، صایم الیوم، قایم اللیل، قلیل‌الاکل و النوم و الکلام که صور غیبی به دیدهٔ سر مشاهده می‌کرد و به محبان خود که لایق آن حال بودند نشان می‌داد» (همان، ۷۲۱) و در جای دیگر، وی را «حضرت ولیه‌الله فی‌الارض، فاطمه‌خاتون والده شیخ ما، سلطان‌العارفین چلبی جلال‌الدین امیر عارف، قدّس سرّهما بنت شیخ صلاح‌الدین رضی‌الله عنه که مریم ثانی و صدّیقه ربانی بود» می‌خواند (همان، ۳۸۸).

مولانا به جهت محبت ویژه به فاطمه و به دلیل تعلق خاطر به صلاح‌الدین زرکوب ـ که او را «سلطان‌المشایخ، مشرق انوار الحقایق، صلاح‌الحق و الدین قدس الله روحه» (همان، ۷۳۶–۷۳۴) می‌خواند ـ تصمیم گرفت که بین دو خاندان، رابطهٔ خانوادگی برقرار کند و از این طریق، نسب فرزندان خود را به سلالهٔ صلاح‌الدین زرکوب متصل کند (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۳۹)، پس فاطمه را از صلاح‌الدین خواستگاری کرد و به نکاح پسر ارشد خود، سلطان‌ولد درآورد (افلاکی، ۱۳۸۵: –۷۱۹ ۷۲۱).

فاطمه‌خاتون و سلطان‌ولد، صاحب سه فرزند شدند؛ یک پسر به نام جلال‌الدین امیرعارف و دو دختر، به نام‌های مطهره‌خاتون و شرف‌خاتون (همان، ۹۹۵)، اما اندک شواهد بجامانده در مکتوبات (مولانا، ۱۳۵۶: –۱۱ ۱۲) و مناقب‌العارفین (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۳۲)، گواه ناخشنودی رابطهٔ این زوج است.

دلایل اختلاف فاطمه‌خاتون و سلطان‌ولد

در نامهٔ ۶۸ مکتوبات، مولانا از سلطان‌ولد خواسته تا دست از اعمال ناشایست بردارد و باعث بدنامی خانواده نشود. در این نامه، مولانا رعایت حال برادر کوچکتر را به مخاطب گوشزد کرده و او را پدرانه انذار داده است، از این‌رو آشکار می‌شود که مخاطب نامهٔ سلطان‌ولد پسر ارشد مولاناست (مولانا، ۱۳۵۶: ۷۵–۷۴)، از سوی دیگر

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

سلطان ولد در جوانی فردی تندخو و بدخلق بود و با اعضای منزل بدرفتاری می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۹۱).

به نظر می‌رسد در کنار سرگرمی‌های ناپسند و خوی تند سلطان‌ولد، فاطمه از طعن و تمسخر همسرش و برخی مریدان نسبت به کم‌سوادی پدرش نیز ناخشنود بود (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۳۸). از اشعار سلطان‌ولد می‌توان دریافت که وی نیز گاه با مـریدان در طعن و تمسخر صلاح‌الدین زرکوب هم‌داستان می‌شد (سلطان‌ولد،۱۳۷۹: ۶۰).[۱۱]

گویا، حدیث مذکور همچنان پس از مرگ صلاح‌الدین به قوت خود باقی بود و فاطمه از این گفتار می‌رنجید و به طرق مختلف سعی می‌کرد شأن و منزلت پدر را به دیگران گوشزد کند (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۷۰–۱۶۹).

فرضیهٔ دیگر در خصوص اختلاف این زوج، تحمیلی بودن امر ازدواج فاطمه و سلطان‌ولد است؛ چه بسا مولانا به منظور تأیید و تحکیم دوستی خود با زرکوب‌قونوی، سلطان‌ولد را به‌رغم میل باطنی او، به ازدواج با دختر شیخ وادار کرده باشد. طبق شواهد موجود، سلطان‌ولد به جز فاطمه، دو جاریه به نام‌های نصرت خاتون و سنبله‌خاتون نیز در نکاح داشت و از آنان صاحب فرزندانی شد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۹۵). افلاکی تلاش دارد حضور این دو زن را در زندگی سلطان‌ولد به زمانی پس از مرگ فاطمه موکول کند (همان، ۸۱۸–۸۱۷)، ولی از کنار هم قرار دادن شواهد می‌توان دریافت که این دو زن در زمان حیات فاطمه به نکاح سلطان‌ولد درآمدند.[۱۲] به هر تقدیر حضور این دو زن را نیز می‌توان از عوامل تیرگی رابطهٔ فاطمه و سلطان‌ولد برشمرد؛ عواملی که باعث شده بود فاطمه در هر بارداری، به‌وسیلهٔ انواع داروها به دفع نوزادان خود اقدام کند (همان، ۸۲۸–۸۲۷). مولانا در یکی از بارداری‌ها، متوجه رفتار عروس خود شد و به او پیام داد که دست از این کار بردارد و به او بشارت داد: «این مسافر لامکانی که از عالم غریب به مرکز مکان می‌رسد، جانی است شریفِ لطیفِ ظریف بس بزرگ» و متفاوت از دیگر نوزادان است و این بارداری منجر به تولد امرعارف چلبی شد(همان).[۱۳]

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، انتخاب حسام‌الدین، به عنوان جانشین مولانا نیز، از دیگر دلایل مخالفت فاطمه و سلطان‌ولد بود؛ فاطمه از تکیه زدن حسام‌الدین چلبی بر جایگاه مولانا راضی نبود و به همسرش خرده می‌گرفت که «به جای فراغت، مقام پدر را از آن خود نماید» (همان، ۷۷۲). البته به‌نظر می‌رسد مخالفت فاطمه با جانشینی حسام‌الدین چلبی از دلایل شخصی نیز نشأت می‌گرفت.

فاطمه خاتون و جانشینی حسام‌الدین چلبی

از گزارش‌های افلاکی می‌توان دریافت که فاطمه با حسام‌الدین خصومت شخصی نیز داشت. در *مناقب‌العارفین* آمده است مولانا مدام به سلطان ولد سفارش می‌کرد که هرگز نام صلاح‌الدین زرکوب را نزد حسام‌الدین چلبی به زبان نیاورد؛ زیرا حسام‌الدین از یادآوری نام صلاح‌الدین ناخشنود بود و از این امر متغیر می‌شد (همان، ۶۸۰ و ۸۱۱). به‌نظر می‌رسد حسام‌الدین چلبی، یکی از ناقدان و طعن‌کنندگان صلاح‌الدین زرکوب بود و همین امر زمینه‌ساز مخالفت فاطمه با حسام‌الدین و جانشینی او شد. سلطان ولد در ولدنامه تصریح کرده است که مریدان مولانا از جانشینی صلاح‌الدین زرکوب و مصاحبت دائمی وی با مولانا بسیار خشمگین بودند (ولدنامه،۱۳۷۹: ۶۴–۶۳).

حسام‌الدین چلبی، پس از مرگ مولانا، مقرری کرا خاتون ـ همسر مولانا و فرزندان وی را ـ تمام و کمال ارسال می‌کرد و جانب حرمت کرا خاتون را به‌خوبی حفظ می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۷۷). مقرری کرا خاتون

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

و سلطان‌ولد به یک اندازه بود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۵۲). افلاکی به پرداخت مقرری فاطمه از سوی حسام‌الدین اشاره‌ای نمی‌کند. کوتاهی دست فاطمه از عایدات مدرسهٔ مولانا نیز می‌تواند از دیگر عوامل مخالفت و شاید دشمنی فاطمه با حسام‌الدین چلبی بوده باشد. عدم رضایت فاطمه از جانشینی حسام‌الدین ـ یار دیرین مولانا ـ و تساهل سلطان‌ولد از پذیرش مقام پدر، زمینه‌ساز تلاش فاطمه‌خاتون در انتقال قدرت به امیرعارف شد.

اقدامات فاطمه در مشروعیت بخشیدن جانشینی امیرعارف

فاطمه، به منظور خلق شخصتی مشابه مولانا و به منظور تثبیت امر ولایت در فرزندش، شباهت فراوان امیرعارف به مولانا را با روایت رؤیاهای عرفانی و کشفیات روحانی به دیگران گوشزد می‌کرد. او در کلاس‌های درس خود برای بانوان دربار سلجوقی از کرامات امیرعارف در بدو تولد سخن می‌گفت (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۳۲) و در هنگام تکریم مولانا، با هوشمندی، به‌منظور یادآوری مقام پدرش و جایگاه او در طریقت مولویه به عنوان یکی از انوار ولایت، به بیان اوصاف پدر نیز می‌پرداخت و در پایان، بلافاصله جایگاه فرزندش را به حاضرین و مستمعین گوشزد می‌کرد و سیر انتقال مقام قطب از مولانا به صلاح‌الدین و از او به امیرعارف را با به‌کارگیری نمادهای مختلف برمی‌شمرد.[۱۴]

فاطمه به‌عنوان محور اصلی رابطهٔ زنان مرید با طریقت مولانا (همان، ۷۲۱ و ۸۹۲–۸۹۱) مریدان را با روایت رؤیا و بیان شواهد غیبی تشویق می‌کرد که امیرعارف را به‌رغم اتصاف به برخی عادات ناشایست و حرکات ناپسند، تکریم کنند و او را به عنوان جانشین مولانا بپذیرند. امیرعارف نسبت به شریعت و حفظ و رعایت آن بی‌توجه بود؛ آشکارا شراب می‌نوشید و عمل خود را سعی در پنهان نمودن شواهد معنی از چشم نامحرمان توصیف می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۵ :۸۷۳–۸۷۲).[۱۵] سلطان‌ولد به وی لقب شیخ الارواح داده بود (همان، ۹۵۸) و امیرعارف به نقل از مولانا خود را چون او، رسولی از پی رحمت قوم لعین می‌خواند (افلاکی، ۱۳۸۵ :۹۶۰).

از دیگر خصوصیات ناپسند امیرعارف، ارتباط متفاوت وی با بانـوان مـرید می‌باشد. طبـق گزارشی از *مناقب‌العارفین* یکی از بانوان دارای ثروت و جمال قونیه که افلاکی او را دختر اوریا خوانده است، به امیرعارف دل‌بست، ترک خانمان نمود و تمام دارایی خود را در راه امیرعارف از دست داد. شبی در حضور امیرعارف از وی خطایی سر زد و در اثر این خطا و به حکم امیرعارف به مرگ محکوم شد و توسط غلامانش به قتل رسید (همان، ۹۱۹ – ۹۲۰). اگر از کرامات مولانا، مدارا و احترام به بانوان و پشتیبانی از ایشان بود، در مقابل، دلبستگی به زنان مرید، قدرت نمایی و در نهایت صدور حکم قتل، از کرامات امیرعارف محسوب می‌شد که از سوی مریدانی چون افلاکی، گواهی بود برحقانیت و قدرت روحانی او.[۱۶] گاهی سلطان‌ولد در جمع حاضرین، امیرعارف را به سبب برخی رفتار ناشایست توبیخ می‌کرد و فاطمه نسبت به این عمل همسر اعتراض می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۰۰).

فاطمه با وقوف به تفاوت فاحش بین خلق و خوی مولانا و امیرعارف و نگرانی از عدم پذیرش او توسط مریدان، در حضور دیگران بر امیرعارف تعظیم می‌کرد و سر بر زمین می‌نهاد. بر دستان فرزند بوسه می‌زد و درجواب معترضان اظهار می‌داشت که امیرعارف شیخ اوست که نور مولانا در او متجلی شده است. حاضران نیز از این صدق و اخلاص مادرانه به شرم می‌آمدند و از گفتهٔ خود پشیمان شده و به منظور بیان بندگی و استغفار، تحفه‌ها و هدایایی به حضور امیر عارف ارسال می‌کردند (افلاکی، ۱۳۸۵ :۸۹۲–۸۹۱).

فاطمه در کلاس‌های درسی که برای بانوان درباری و دیگر مریدان ترتیب می‌داد، (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۲۰ –

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۷۲۱) به آنها یادآور می‌شد فقط کسانی که جانی روشن و دیده‌ای منور دارند قادر به درک انوار روحانی امیرعارف هستند و می‌توانند بنده و مرید وی شوند (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۳۲-۸۳۱ و ۹۱۱).

دختران فاطمه ـ شرف‌خاتون و مطهره‌خاتون ـ بانوان صاحب کرامت و ولایت بودند (همان،۸۹۹ و ۹۹۵) که در حفظ اقتدار در خاندان مولانا و اشاعهٔ این طریقت همچون مادر، فعالانه تلاش می‌کردند و به پیروی از او، جایگاه امیرعارف را به مریدان گوشزد می‌کردند.[۱۷]

حساس‌ترین بخش زندگانی فاطمه، قسمتی است که او تلاش دارد با القای فرضیهٔ قتل شمس ـ مراد مولانا ـ و به محاق بردن حقیقت غیبت وی، طرح هوشمندانه‌ای در کوتاه کردن دست دیگر وارثان قدرت مادی و معنوی طریقت مولویه ترسیم کند. امیرعارف از زبان مادر روایت می‌کند که قاتلان شمس، که دونان مغفل خوانده شده‌اند، پیکر او را در چاهی انداختند و سلطان‌ولد، شبی شمس را در خواب دید که به وی می‌گوید من فلان جای خفته‌ام. سلطان‌ولد، پیکر شمس را پس از خروج از چاه با گلاب و مشک معطر کرد و در مدرسهٔ مولانا دفن کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۰۲-۷۰۰). معلوم نیست چرا این روایت را امیرعارف از زبان فاطمه‌خاتون روایت کرده و سلطان‌ولد در آثار خود به این اتفاق هیچ اشاره‌ای نکرده است، از این رو دقت در نقش فاطمه در تقویت فرضیهٔ قتل شمس نیز از جمله مواردی است که روشن کنندهٔ تلاش او در جهت قدرت‌یابی امیرعارف در طریقت مولویه است.

حذف رقبای احتمالی توسط فاطمه‌خاتون و فرضیهٔ قتل شمس

قتل شمس و اختفای پیکر شمس در چاه، فرضیه‌ای است که پس از رحلت مولانا شکل گرفته و پیدا شدن پیکر وی از چاه در زمانی پس از درگذشت سلطان‌ولد، صورت واقعیت به خود گرفته است؛ زیرا راوی نه خود سلطان‌ولد که فاطمه ـ همسر وی ـ است و سکوت سلطان‌ولد در آثارش در این خصوص، مؤید این ادعاست. افلاکی نیز به قتل شمس در قالب روایات یا بیان رؤیا می‌پردازد و در هیچ‌یک از صفحات کتابش آشکارا به این امر اشاره نمی‌کند. نکتهٔ قابل توجه در فرضیهٔ قتل شمس، اظهار همدستی علاءالدین ـ پسر کوچکتر مولانا ـ با قاتلان است.

واضح است که با ورود شمس به قونیه، زندگی مولانا دگرگون شد. مریدان ظاهربین که مشاهده کردند شیخِ آنها درس و مدرسه را رها کرده و از پیروان و شاگردان خود غافل شده بسیار خشمگین شدند و به آزار و تحقیر شمس پرداختند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۴۸-۴۷). شمس از این همه آزار به تنگ آمد و برای همیشه قونیه را ترک کرد (همان، ۴۴).[۱۸]

اشتغال دائمی مولانا به شمس و معرفی او به عنوان قطب طریقت، خوشایند یاران نزدیک وی از جمله صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی نبود. طبق نظریهٔ ماکس وبر، نزاع و درگیری بر سر جانشینی قدرت، از خصوصیات گروه‌های دارای اقتدار سنتی است؛ مدعیان رهبری که خود را شایسته‌تر از فرد منتخب می‌دانند اقدام به مخالفت با وی می‌کنند و گاه تا حذف رقیب دست از مخالفت برنمی‌دارند (فروند، ۱۳۶۸: ۲۵۶).

مولانا که این نزاع درونی را «غیرت الهی» خوانده، از سلطان‌ولد درخواست کرد در حضور صلاح‌الدین و حسام‌الدین از شمس ذکری به میان نیاورد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۱۱). آزار مخالفان شمس که وی را بی‌سواد می‌خواندند و او را به جهل منسوب می‌کردند، (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۳۷) اسباب هجرت او را از قونیه فراهم کرد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

(افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۸۴). فریدون سپهسالار که به مدت چهل سال مرید مولانا بود (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۶-۵) به این حقیقت اشاره کرده است که شمس به دلیل مزاحمت‌های وقت و بی‌وقت علاءالدین ـ پسر کوچکتر مولانا ـ و دوستانش و همچنین حرکات ناشایستی که آنها به منظور تحقیر وی انجام می‌دادند، دل‌آزرده بود. شمس این موضوع را به سلطان‌ولد گوشزد کرد و گفت که به این دلیل برای همیشه از میان آنها خواهد رفت (همان، ۱۳۴-۱۳۳). سپهسالار در اثر خود به به قتل یا مرگ شمس اشاره‌ای نکرده است.

افلاکی، مرید امیرعارف ـ نوهٔ مولانا ـ که از نظر تاریخی نسبت به سپهسالار تأخر زمانی دارد، از زبان سلطان‌ولد نقل کرده است: «شمس در حضور مولانا بود و کسی او را آهسته فراخواند و شمس گفت به کشتنم می‌خواهند و خارج شد و هفت کسِ حسودِ ناکس، ملحدوار در کمین بودند و کاردی راندند و شمس نعره‌ای زد و آن جماعت بیهوش شدند و چون به خود آمدند جز چند قطره خون هیچ ندیدند و شمس غایب شد» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۸۴). مشخص نیست این هفت نفر چه کسانی بودند؟ سلطان‌ولد از کجا جزئیات را شنیده و چرا پس از نعره شمس کسی به کمک وی نشتافته است؟ کیفیت کشف پیکر شمس از چاه و تدفین او، از زبان امیرعارف و به نقل از مادرش روایت شده است. این امر که چرا سلطان‌ولد، خود در آثارش به قتل شمس و کشف جنازهٔ وی اشاره نکرده و کلیهٔ روایات، به زمانی پس از درگذشت مولانا و سلطان‌ولد تعلق دارد گواه برساخته و تقلبی بودن این داستان است. افلاکی به نقل از سلطان‌ولد به بیان کیفری که مسببین قتل شمس را انتظار می‌کشید می‌پردازد و بلافاصله پای پسر دیگر مولانا،علاءالدین را به میان آورده و می‌گوید: «علاءالدین نیز که چون پسر حضرت نوح(ع) ناباب و نااهل بود، دچار تب شد و با بیماری ناشناس درگذشت. حضرت مولانا از شدت ناراحتی به باغ رفت و بر جنازهٔ فرزند حاضر نشد» (همان، ۶۸۶).

افلاکی بلافاصله تاریخ استتار و غیبت شمس، نه قتل او را در ۶۴۵ ق ذکر کرده است (همان). پس از غیبت شمس، مولانا مدت‌ها در طلب او دمشق و اطراف قونیه را جستجو کرد (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۵۲-۴۷) که خود گواهی است بر عدم قتل اوست. مولانا پس از ناامیدی از یافتن شمس، به صلاح الدین زرکوب روی آورد (همان، ۵۳) و وی را به جانشینی برگزید و این بار مریدان به آزار زرکوب قونوی پرداختند که مولانا این بار به قائله خاتمه داد (همان،۶۰ و ۶۳ و ۷۳). مولانا پس از درگذشت صلاح الدین، حسام‌الدین را به جانشینی برگزید. عجیب آن که در زمان جانشینی حسام‌الدین چلبی هیچ‌یک از مریدان و یاران به مخالفت برنخاستند (همان، ۹۹) و او بی‌هیچ مخالفتی در کنار مولانا بود و به تقریر مثنوی پرداخت. شاید مخالف اصلی شمس و زرکوب‌قونوی، حسام‌الدین چلبی بوده باشد که تاب هم‌صحبتی و همنشینی آنان را با مولانا نداشت و به کمک مریدان و هواخواهانش اسباب دور کردن و حذف رقبا را فراهم کرد تا در مرکز توجه مولانا و در نهایت جانشین وی باشد. سلطان‌ولد نیز به دلیل آگاهی از قدرت و نفوذ حسام‌الدین در جمع مریدان، پس از مرگ مولانا به رقابت با وی برنخاست و قطبیت را به وی سپرد (همان، ۱۰۴).

علاءالدین ـ پسر کوچکتر مولانا ـ نیز در این زمان حضور نداشت تا داعیه‌دار قدرت باشد؛ زیرا وی در زمان حیات مولانا و به سال ۶۶۰ق یعنی پانزده سال پس از غیبت شمس، درگذشت (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۱۴۷) و بر اساس نامه‌های موجود در مکتوبات، مولانا در زمان حیات، مصرانه در پی احقاق حق فرزندان علاءالدین بود(مولانا، ۱۳۵۶ق: ۳۶).

محتمل است پس از مرگ مولانا، خصوصاً در زمان امیرعارف، دست فرزندان علاءالدین از عایدات مدرسهٔ

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مولانا کوتاه شده باشد و آنان در مقام اعتراض و با هدف سهم خواهی به مخالفت با جانشینان مولانا پرداخته باشند. افلاکی در یکی از روایاتش به این موضوع به تفصیل اشاره کرده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۱۳-۹۱۲)، بدین ترتیب پس از مرگ حسام‌الدین چلبی و سلطان ولد و با به قدرت رسیدن امیرعارف، رقابت بر سر قدرت مادی و معنوی موجود در طریقت مولویه وارد مرحله جدیدی شد و مدعیان، درون خانواده با یکدیگر به رقابت پرداختند و فاطمه با هدف حذف فرزندان علاءالدین از عرصهٔ قدرت و کوتاه کردن دست ایشان از امکانات و عایدات مدرسهٔ مولانا به طراحی فرضیه قتل شمس و نقش علاءالدین در آن پرداخت تا از این طریق، چهره‌ای منفور از علاءالدین ترسیم کند و کوتاه شدن دست فرزندان او را از ماترک خاندان مولانا توجیه کند. افلاکی نیز به منظور تثبیت این امر و حمایت از امیرعارف، به تقریر این گفتار برساخته پرداخت و بنا بر شواهد موجود، فاطمه در این راه به مقصود رسید؛ وی با حذف رقبای احتمالی قدرت، زمینه‌ای فراهم کرد تا امیرعارف در زمان حیات، بدون رقیب به تک‌تازی بپردازد و پس از او سلسلهٔ طریقت و خلفای آن از طریق دو فرزند دیگر سلطان‌ولد (همان، ۹۷۵و ۹۹۲و ۹۹۳) و پس از ایشان از طریق فرزندان و نوادگان امیرعارف و برادرانش ادامه پیدا کند (ثاقب دده، بی‌تا)[۱۹] و طریقت مولویه به حیات خود ادامه دهد و قطبیت به سبک سنتی در میان فرزندان و نوادگان مولانا دست به دست شود.

نتیجه‌گیری

طریقت مولویه در اولین سال‌های شکل‌گیری با دو نوع اقتدار روبرو شد. مولانا به دلیل برخورداری از خصوصیات منحصر به فرد، به عنوان قطبِ دارایِ کاریزما از سوی مریدان مورد پذیرش و اطاعت قرار گرفت. طبق نظریهٔ جامعه شناسی ماکس وبر در این نوع از اقتدار، رهبر کاریزما مشروعیت خود را مستقل از هر گونه معیار قانونی از درون خود کسب می‌کند؛ حدود و هنجارها توسط خود او تعیین می‌شود، از این رو این نوع اقتدار محکوم به بی ثباتی، عدم استمرار و عدم پایداری است؛ این نوع اقتدار، پس از درگذشت رهبر کاریزما در نزاع بین نامزدهای جانشینی شکل سنتی می‌گیرد و از این رهگذر، یا به یک پیش‌کسوت انتقال می‌یابد یا به فرزندان رهبر فقید به ارث می‌رسد. پس از درگذشت مولانا، انتخاب جانشین ـ که در حیات مولانا عرصهٔ نزاع و رقابت بین مدعیان بالقوه شده بود ـ با درایت سلطان‌ولد ،که در عرصهٔ قدرت توان مقابله را با حسام‌الدین چلبی نداشت، وارد مرحلهٔ سنتی اقتدار شد و به حسام‌الدین انتقال یافت.

حسام‌الدین در جایگاه قطب تکیه زد و سلطان‌ولد در سایهٔ رهبری معنوی او به انتظام امور طریقت و انسجام آن پرداخت. فاطمه ـ همسر سلطان‌ولد ـ در مخالفت با جانشینی حسام‌الدین به اقداماتی دست زد. وی با توسل به هاتفان غیبی، تقدیر الهی، کرامات و دریافت‌های روحانی، در خلق یک شخصیت کاریزماتیک در فرزندش سعی کرد. دختران فاطمه نیز به منظور حفظ منافع مادی و معنوی این مقام در خانواده، به همراهی او پرداختند و قطبیت، از شیوهٔ انتقال به یکی از مریدان بانفوذ، به شکل موروثی تغییر شکل داد و به امیرعارف نوجوان رسید. با این اتفاق، قطبیت در نخستین سال‌های شکل‌گیری طریقت، به شیوهٔ سنتی به نوادگان و بازماندگان مولانا به ارث رسید که این مرحله از انتقال اقتدار، طبق نظریه ساختارهای قدرت ماکس وبر، فاقد هر گونه قاعده و قانون عقلانی بوده و در قالب روابط درون خانوادگی تعریف و منتقل می‌شد، بدین ترتیب دست دیگر مریدان و پیرسالاران از این مقام کوتاه شد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

پی نوشت

1 - Charismatic Authority

2 - Traditional Authority

3 - Bureacratic Authority

۴ – قـطب صیـد کـردن کـار او باقیان ایـن خلق باقی خوار او
تا توانی در رضای قطب کـوش تا قوی گردد کند صید وحوش
قطب آن باشد که گرد خود رود گـردش افلاک گـرد او بود

(مولانا جلال‌الدین محمد، بی‌تا: ۹۴۸–۹۴۷).

۵ – در آناتولی دورهٔ سلجوقی، سازمان فتوت با نام اخیان معروف شد (گلپینارلی،۱۳۷۹: ۵۶). واژهٔ "اخ" به معنای برادر است و اخیان جماعتی از جوانمردان بودند که یک پیر و یا بابا را مرشد خود می‌دانستند و معمولاً به صنف خاصی از پیشه‌وران تعلق داشتند (ابن‌بطوطه، ۱۴۰۵ق:۲۸۵).

۶ – گـر به طفلی عطا کند سلطان گلـهٔ بـی شـمـار از اسـبان
نشـود طفل از آن عـطا دلشاد چون خبر نیستش که شاه چه داد
گله اسب را بـه کـودک خرد چـون ببخشی نداند او که چه برد
بل رمد از آن عطا ز بی‌خردی کـه نه نیکی شناسد و نـه بدی

۷ – صفت خاتون (Haton) در ترکی (Katun) و در میان مغولان (Katin) و در آناتولی به هر سه شکل Katin, katun, Hatun به‌کار برده میشده است (کاشغری،۱۳۸۳: ۲۴۹).

۸ – صلاح الحق و الدین فریدون بن باغبیسان ـ معروف به زرکوب قونوی ـ از یاران خاص مولانا بود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۰۶–۷۰۵). وی پیرمردی اُمّی بود که خم را خنب، قفل را قلف و مبتلا را مفتلا تلفظ می‌کرد و مولانا برای ابراز ارادت به او و به پیروی از وی این واژگان را به همان صورت عامیانه تلفظ می‌نمود (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۳۸).

۹ – مولانا در خصوص وی می‌گفت: ذات لطیفه خاتون ما لطیفهٔ مصور خداست. این اظهارات دلیل روشنی است بر حرمت و احترام مولانا به این خانواده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۱۹).

۱۰ – مولانا و صلاح‌الدین زرکوب، حوالی سال ۶۲۹ در قونیه در محضر سیدبرهان‌الدین ترمذی –که از شاگردان بها ولد پدر مولانا بود– (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۱) حاضر می‌شدند و مرید وی بودند (همان، ۷۰۵). برهان‌الدین ترمذی نه سال به تعلیم و تربیت مولانا مشغول بود (همان، ۵۸) و پس از آن حوالی سال ۶۳۸ ق به قیصریه سفر نمود و در همانجا در گذشت (ثبوت، ۱۳۹۳؛ ۷/ ذیل مدخل «ترمذی برهان‌الدین حسین محقق»). پس از سفر برهان‌الدین به قیصریه، صلاح‌الدین زرکوب به موطن خود، یعنی روستای کامله در اطراف قونیه، بازگشت و ازدواج نمود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۰۶). از اطلاعات مذکور می‌توان چنین نتیجه گرفت که فاطمه حوالی این سال و احتمالاً در این مکان متولد شده است.

۱۱ – همـه این مـرد را همی دانیم همه هم شهرییم و هم خوانیم
نـی ورا خط و علم و نی گفتار بـر ما خـود نداشت این مقدار
عـامی محض و ساده و نادان پیش او نیک و بد بده یکسان
دائمـا در دکان بودی زرکوب همه همسایگان از او درکـوب
نتوانـد درست فاتحـه خواند گـر کند زو کسی سؤال مـاند

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱۲ – پس از درگذشت امیر عارف، به سال ۷۱۹ق، برادرش امیرعابد شیخ طریقت شد. وی در این سال مردی بالغ و کامل بود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۷۶). همان‌طور که در زیست‌نامهٔ فاطمه اشاره شد فاطمه (تولد حدود ۶۳۸ق) تا سال ۷۰۳ ق که غازان خان مغول درگذشت، در قید حیات بود و بر این اساس، در این زمان حدوداً شصت و پنج ساله بود. سلطان ولد نیز در ۷۱۲ق درگذشت (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۵۱). از کنار هم قرار دادن شواهد موجود می‌توان دریافت که سلطان ولد در زمان حیات فاطمه مجدد ازدواج کرده و صاحب فرزندانی شده است. یکی از آنها که مرد کاملی بود پس از امیر عارف به قطبیت رسید (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۷۶–۹۷۵).

۱۳ – در ادبیات صوفیه یکی از رایج‌ترین ابزار جهت بیان عظمت اقطاب طریقت، خلق زمینه‌های قدسی و برجسته کردن جنبه‌های روحانی قطب از زمانی پیش از تولد است.

۱۴ – به‌عنوان مثال از زبان او روایت شده است که: «در زمان پدرم شبی حضرت مولانا را محبان صادق به چهل جا به سماع دعوت کردند. همه را اجابت فرمود که بیایم گفت و همانا به خلوت درآمد تا سحرگاه به نماز و عبادت الله مشغول شد. چون روز شد هر کس که خوانده بود یک پا کفش مولانا را آوردند که آنجا بگذاشته و رفته بود. هر شخصی حیرت آن شب را حکایت می‌کرد که امشب مولانا در خانه من چنان کرد و حضرت مولانا و پدرم شیخ صلاح از مقام خود چنان که بود بخسبیده بودند و او از کمال و کرم کمال خود به هر محبی تمثیل نموده و حاجات ایشان برآورده بود.... جمع آن کفشها را به اکابر زمان و اصحاب ایمان پخش کردند و کفشی به حضرت شیخ صلاح الدین رسید و آن کفش حضرت چلبی عارف قدس الله سره به خدمت سلیمان پادشاه قسطمونیه ارمغان برد.از حد بیرون بندگی‌ها نمودند» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۸۰–۱۷۹).

۱۵ – وی در توجیه رفتار ناشایست خود می‌گفت:

اگر در راه تو نامحرمانند　　ز جام باده چادر می‌توان کرد

۱۶ – برای آگاهی بیشتر از وضعیت بانوان در طریقت مولویه ر.ک. قدرتی، ۱۳۹۶: ۱۱۰–۶۳

۱۷ – به عنوان مثال از شرف خاتون منقول است که «روزی بانوان امرا و بزرگان شهر در محضر درس پدرش سلطان ولد حاضر و مشغول فراگیری معانی غرّا و معارف حرّا بودند که امیر عارف وارد مجلس شد و لختی درنگ کرد و بلافاصله خارج شد. حال سلطان ولد از حضور امیر عارف دگرگون شد و گفت: به روان پاک پدرم که قسم عظیم و اسم اعظم من است نپندارم که مثل او مردی در جهان قدم نهاده باشد. نور هفت ولی که پدرم فرموده باشد در سیمای او می‌بینم» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۰۰–۸۹۹).

۱۸ – گفت شه با ولد که دیدی باز　　چون شدند از شقا همه دمساز
خـــواهم ایـن بار چنان رفتن　　که نـداند کسی کجایـــم من
ناگهان گـم شد از میان همه　　تا رهـد از دل انـــدهان هـمه
هیـــچ از وی کس نـداد خبر　　نـــی بکس بورسید از و نه اثر

۱۹ – در این خصوص مراجعه شود به کتاب سفینه نفیسه‌ی مولویان از مصطفی ثاقب دده که سلسلهٔ طریقت مولویه و خلفای آن تا زمان حیات نویسنده یک به یک نام برده شده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

– ابن‌بطوطه. (۱۴۰۵ق). رحله ابن بطوطه. بیروت: دارالبیروت.
– افلاکی، شمس الدین احمد.(۱۳۸۵). مناقب‌العارفین. به کوشش تحسین یازیچی. تهران: دنیای کتاب.
– بهاءالدین محمد، مشهور به سلطان ولد.(۱۳۷۹). ولد نامه. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما.
– رحمان سرشت، حسین.(۱۳۶۹). پیشگامان مطالعات مدیدیریت در غرب، مجله مطالعات مدیریت بهبود و تحول، دوره اول، شماره دوم، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
– ثاقب دده، مصطفی.(۱۲۸۳ق). سفینه ی نفیسه مولویان. نسخه‌ی عکسی از روی میکرو فیلم مجموعه ۶۰۳. تهران: مجموعه میکرو فیلم های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
– ثبوت، اکبر. (۱۳۹۳).«برهان‌الدین ترمذی». دانشنامه جهان اسلام. ج۷. تهران: دانشنامه جهان اسلام.
– دهخدا، علی اکبر.(۱۳۷۷). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران.
– ریتزر، جورج. (۱۳۹۵). نظریه جامعه شناسی. ترجمه هوشنگ نائبی. تهران: نی.
– زرین کوب، عبدالحسین.(۱۳۷۳). پله پله تا ملاقات خدا. تهران: علمی.
– سپهسالار، فریدون بن احمد.(۱۳۶۸). زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین مولوی. تهران: اقبال.
– شجاعی زند، علیرضا. (پاییز ۱۳۷۶). اقتدار در اسلام، صص.–۲۰۷ ۲۲۰، قم: فصلنامه علمی–پژوهشی حکومت اسلامی، شماره ۵.
– شیمل، آنه‌ماری.(۱۳۷۰). شکوه شمس. ترجمهٔ حسن لاهوتی. تهران: علمی– فرهنگی.
– فروند، ژولین. (۱۳۶۸). جامعه شناسی مارکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک گهر. تهران: رایزن.
– قدرتی وایقان، منیژه. (۱۳۹۶). بانوان صوفی در آناتولی دوره سلجوقیان روم، تهران: دارالهدایه.
– قنادان، منصور و همکاران. (۱۳۸۴)، جامعه شناسی. تهران: آوای نور.
– کاشغری، محمود.(۱۳۸۳). دیوان اللغات الترک. ترجمه حسین محمد زاده صدَیق. تبریز: اختر.
– گلپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۹). فتوت در کشورهای اسلامی. ترجمه توفیق سبحانی.تهران: روزنه.
– گلپینارلی، عبدالباقی.(۱۳۸۴). مولانا جلالالدین زندگانی، فلسفه، آثار و گزیدهای از آنها. ترجمه و توضیحات توفیق هاشم پور سبحانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
– گلپینارلی، عبدالباقی.(۱۳۸۶). مولویه پس از مولانا. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: قلم.
– لوئیس، فرانکلین. (۱۳۹۷). مولانا؛ دیروز تا امروز، شرق تا غرب. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: نامک.
– معین، محمد.(۱۳۸۰). فرهنگ یک جلدی. تهران: سرایش.
– مولانا . (بی تا). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیلکسون. تهران: طلوع.
– مولانا. (۱۳۵۶ ق). مکتوبات. استانبول: چاپخانه ثبات.
- ükrü Halûk Akalın.(2009) .Büyük Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Koprulu, M.Fuad.(2005). Anadoluda islamiyat. Ankara: Akçag,

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

بررسی فرایند تنشی معنا در حکایات و تمثیل‌های *مقالات* شمس بنا بر رویکرد معناشناسی گفتمان

نوشین بهرامی‌پور[1]

چکیده

هدف این مقاله بررسی حکایات و تمثیل‌ها برای دستیابی به الگو یا الگوهای حاکم بر فرایندهای معنایی کنشی و تنشی بنا بر روش نشانه‌معناشناسی در بستر *مقالات* شمس تبریزی است، از این جهت، نخستین کوشش به‌شمار می‌آید. مقصود از حکایات و تمثیل‌ها، روایت‌ها و گفتارهایی است که شمس تبریزی برای تأیید کلامش ذکر کرده‌است.

روش نشانه‌معناشناسی در پی تجزیه و تحلیل گفتمان برای پی بردن به شرایط تولید و دریافت آن است. نشانه‌معناشناس با مجموعه‌ای معنادار روبه روست که در مرحلهٔ نخست فرضیه‌های معنایی و نوع ارتباط آنها با یکدیگر را در نظر می‌گیرد سپس، به جست‌وجوی صورت‌هایی که با این فرضیه‌های معنایی مطابقت دارند، می‌پردازد تا اثبات آن فرضیه‌ها میسر شود.

فرضیهٔ پژوهش حاضر این است که فرایند معنایی حکایات و تمثیل‌ها در *مقالات* شمس نظام کنشی را به تنشی تبدیل می‌کند و با برقراری تعامل بین ابعاد فشاره‌ای (عاطفی، درونی) و گسترهای (شناختی، بیرونی)، فضایی سیال می‌آفریند که خلق معنایی بدیع و نو را ممکن می‌سازد. در این فرایند حضور حسی ادراکی کنش‌گر و در مرحلهٔ بالاتر گفته‌پرداز به تنش بین ابعاد فشارهای و گسترهای نیرویی می‌بخشد که برونه‌های زبان را از درونه‌های رایج، تهی می‌کند و به جای آن درونه‌هایی متفاوت قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: گفتمان، نشانه‌معناشناسی، روایت، فرایند تنشی، *مقالات* شمس.

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی. novin۵۶۷۰@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقدمه

مقالات شمس دربردارندهٔ موضوعات اخلاقی ـ عرفانی است. شمس بیشتر حکایات و تمثیل‌ها را برای توضیح یا تأکید گفتار خویش آورده است که هر کدام، یا یک درس اخلاقی مستقل است یا شاهدی برای اثبات آموزه‌های عرفانی و دینی. او با این شیوه، سخنانش را به شکلی قابل فهم و پذیرفتنی در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. حکایات و تمثیل‌های *مقالات* شمس از ویژگی‌های گفتمان‌روایی برخورداراست که در حوزهٔ روایت جای می‌گیرد.

روایت یکی از حوزه‌های جذاب ادبیات فارسی است که توجه بسیاری از پژوهشگران را جلب کرده، اما آنچه تاکنون انجام گرفته، بیشتر بر محور تحلیل آرایه‌های ادبی و محتوا بوده است. نشانه‌معناشناسی گفتمان[1] (مکتب پاریس) به‌عنوان روشی جامع برای بررسی روایت یا همان «گفتمان‌روایی» این امکان را فراهم می‌کند تا ساختار سیال روایت تحلیل شود و فرایند تولید، تغییر و دریافت معنا در فضای تعاملی[2] بین عناصر گفتمان آشکار شود. روایت به‌عنوان یک ساختار معنایی می‌تواند با برخورداری از موضع‌گیری ویژه، موفق به ایجاد دگرگونی در ارتباط برونه[3] ـ درونهٔ[4] زبانی می‌شود و نظام معنا را از فرایند کنشی[5] به سمت فرایند تنشی[6] با کارکرد فشارهای[7] ـ گسترهای[8] بکشاند.

در گفتمان حضور حسی‌ادراکی[9] کنش‌گر و در مرحلهٔ بالاتر گفته‌پرداز[10] به تنش بین ابعاد فشارهای و گسترهای، نیرویی می‌بخشد که برونه‌های زبان را از درونه‌های رایج، تهی می‌کند و به جای آن درونه‌هایی متفاوت قرار می‌دهد تا معنای مورد نظر گفته‌پرداز (شمس تبریزی) محقق شود.

پژوهش حاضر با استفاده از مبانی نظری نشانه‌معناشناسی، بخش نظام معنایی کنشی و تنشی، به‌منظور دستیابی به الگو یا الگوهای حاکم بر فرایندهای معنایی در حکایات و تمثیلات *مقالات* شمس تبریزی نوشته شده است. داده‌ها (شواهد در *مقالات* شمس تبریزی) در عین برخورداری از ویژگی روایی‌بودن، آفرینش جریان زیبایی‌شناختی را به شکل بارز برای تقویت معنای روایت به نمایش گذاشته‌است.

پیشینهٔ پژوهش

متنی که اکنون به‌عنوان *مقالات* شمس موجود است نوشته‌های نسبتاً کوتاه و گسسته‌ای است که شمس تبریزی در حضور مریدان در دوران اقامتش در قونیه (از سال ۶۴۲ تا ۶۴۳ و پس از غیبتی کوتاه از سال ۶۴۴ تا ۶۴۵ ه. ق) می‌گفته و پس از او توسط مریدان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به‌صورت یادداشت‌هایی پراکنده جمع‌آوری شده‌است. از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیداست که این کتاب را شمس‌الدین خود تألیف نکرده بلکه همان یادداشت‌های روزانهٔ مریدان است که نظم و ترتیبی ندارد.

در دوران معاصر نخستین بار به سال ۱۳۴۹ (ه. ش) احمد خوشنویس گزیده‌ای از این اثر بزرگ را فراهم آورد. هفت سال بعد محمدعلی موحد کار دشوارِ گردآوری و تصحیح متن *مقالات* شمس را آغاز کرد که به سال ۱۳۶۹ به سرانجام رسید. با این که موحد سال‌ها برای این کار رنج برد اما خود بر این باور است که کار تصحیح و تدوین *مقالات* مقرون به توفیقِ تمام نیست چون «این مهمی است که مرحوم فروزانفر با آن مایه احاطه و صلاحیت با همهٔ عشق و دلبستگی از تعهد آن شانه خالی کرد» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۹). البته نسخهٔ موحد از نظر پژوهشگران بهترین نسخهٔ کنونی *مقالات* شمس به شمار می‌آید و در این پژوهش متن معیار، تصحیح

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

موحد است.

تاکنون پژوهش‌هایی با محوریت *مقالات* شمس انجام شده‌است که اغلب از نظر محتوایی این متن ادبی را بررسی کرده‌اند. با رویکرد سبک‌شناسانه، یک مقاله مشاهده شد: «بررسی و تحلیل سبک‌شناختیِ زبانی *مقالات* شمس‌تبریزی» (محمدی، ۱۳۸۹) به کاربرد زبان در حوزهٔ بعضی واژه‌ها، تأثیر نحو جملات و عبارات بر معنا و مختصری از شگرد جریان سیال ذهن پرداخته تا هنجارگریزی‌های سبکی *مقالات* شمس را نشان دهد.

با رویکرد معناشناسی یک مقاله مشاهده شد: «تحلیل سبک‌شناسیک *مقالات* شمس تبریزی با رویکردی بر نظریه معناشناسی بنیادی» (ارف‌زاده سنگی: ۱۳۹۴). این پژوهش بعضی عناصر سبک شناسانهٔ *مقالات* شمس را با رویکرد نظریهٔ معناشناسیِ بنیادی در حوزهٔ تحلیل مؤلّفه‌های معنایی حذف، فاصله‌گذاری، وارونه‌سازی و ساخت‌های رمزگونه مورد نقد و بررسی قرار داده‌است.

پژوهش حاضر با تکیه بر نشانه‌معناشناسی نوین به بررسی نظام‌های حاکم بر فرایندِ معنا در حکایات و تمثیلات مقالات شمس می‌پردازد که نخستین کوشش به‌نظرمی‌آید.

روش پژوهش

در این پژوهش بنابر مبانی نظری نشانه‌معناشناسی، نظام‌های حاکم بر فرایندِ معنایی در حکایات و تمثیل‌های مقالات شمس بررسی خواهدشد. نشانه‌معناشناسی به‌نوعی رویکرد معناشناسیِ گفتمان است. روش تحلیل گفتمان در متون ادبی، یک روش پژوهشی از نوع کیفی برای پی‌بردن به چگونگی تولیدِ متن از روی ظاهرِ نوشته است که راه دستیابی به لایه‌های پنهانِ متن را هموار می‌کند.

معناشناسی علم نظریه‌ها نیست بلکه ابزار تجزیه و تحلیل است. در واقع آنجا که زبانشناسی در دستیابی به معنا به بنبست می‌رسد، معناشناسی وارد عمل می‌شود اما نه به صورت توصیفی بلکه به صورت کاربردی. معناشناسی نه رقیب علوم دیگر و نه جانشین آنهاست بلکه ابزاری است که راه دستیابی به معنا را هموار می‌کند.

از نظر معناشناسی نوین، نشانه‌ها در نظامی فرایندی به تولید معنا می‌پردازند، پس نشانه‌معناشناسی اصطلاحی است که اهداف را بهتر می‌نمایاند. از آنجا که معنا تنها درون پیام نیست بلکه به مخاطب یا گیرندهٔ پیام هم وابسته است، نشانه‌معناشناسی می‌کوشد معنا را آن گونه که مد نظر گوینده است کشف کند و به مخاطب نشان دهد تا مخاطب منظور گوینده را بهتر دریابد.

پرسش‌های بنیادی پژوهش

در این نوشتار به بحث اصلی از روند پاسخ به این پرسش‌ها پرداخته می‌شود:

فرایند معنایی کنشی چه ویژگی‌هایی دارد؟

فرایند معنایی تنشی چگونه شکل می‌گیرد؟

چگونه فرایند معنایی کنشی به فرایند تنشی تغییر می‌یابد؟

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مبانی نظری پژوهش

گفتمان

زبانشناسان بسیاری دربارهٔ گفتمان و معنای آن سخن گفته‌اند. مهمترین تعاریف ارائه شده عبارتند از: «گفتمان یعنی به کارگیری زبان به واسطهٔ عملِ استعمالِ فردی» (بنونیست، به نقل از شعیری، ۱۳۹۲: ۱۳). او در این تعریف ما را با سه نکته مواجه می‌کند: ۱. نقش کارکردی گفتمان که در به کارگیری زبان تجلی می‌یابد. ۲. حضور فردی که به واسطهٔ عملِ زبانی نحقق می‌یابد. ۳. جنبهٔ کاربرد زبان که می‌توان آن را نوعی جست‌وجو در حافظهٔ جمعی و فرهنگی دانست که به‌واسطهٔ همان عملِ زبانی، فردی می‌گردد. از نظر گرمس (همان، ۱۵). گفتمان فرایندی است که گفته‌پردازی در لحظه لحظهٔ آن تولید و ثبت می‌گردد و گفته‌پردازی حضوری است در حال تولید و شکل‌گیری؛ حضوری که فقط می‌تواند از طریق قطعات تحقق یافتهٔ متنی دریافت شود.

اولین و مهم‌ترین امر در بحث گفتمان، «عمل زبانی» است. رابطهٔ بین انسان و زبان رابطه‌ای تعاملی است. انسان به همان میزان از زبان تأثیر می‌پذیرد که بر آن تأثیر می‌گذارد. زبان و دنیا هر دو دارای خلأ هستند، تنها فعالیتی تعاملی می‌تواند چنین خلأیی را پر کند. در این میان «گفته‌پردازی» به عنوان عملی که می‌تواند منجر به تولید گفتمان و متن گردد در خدمت زبان قرار می‌گیرد تا خلأهای آن را پر کند.

شمس تبریزی در مقالات در بستر زبان، گفتمان عرفانی رایج را به چالش می‌کشد تا معانی مورد نظرش را بیان کند که بر اساس صداقت اخلاقی و پاکیِ نفس است.

تاریخچه و بنیان نشانه‌معناشناسی

معناشناسی ادامهٔ رویکرد ساختارگرایی[۱۱] در اروپاست که در تحول آن چهار نفر بیشترین نقش را داشتند: سوسور، یلمسلف، بارت و گرمس. آنچه سوسور مد نظر داشت، نشانه‌های زبانی بود، نظام نشانه‌شناختی سوسور، نظامی بسته است و نشانه سوسوری، مدلولی پایان یافته و نهایی را تبیین می‌کند، اما آنچه یلمسلف به دنبالش بود و گرمس آن را سرلوحهٔ کار قرار داد مطالعهٔ ترکیبات نشانه‌ها و بررسی ارتباط بین آنها بود.

تحول عظیمی که در زبانشناسی از دورهٔ سوسور تا دورهٔ گرمس رخ داد درواقع همان جایگاهی بود که بررسی معنا در زبان‌شناسی یافت. بارت نیز در پی دستیابی به معنایی بود که رسیدن به آن به‌طور غیرمستقیم میسر بود، بنابراین، معناشناسی نوین ادامهٔ نظریاتی است که گرمس و گروه تحقیقاتی او در پاریس مطرح کردند و بعدها به مکتب پاریس معروف شد.

از نظر معناشناسی نوین نشانه‌ها در نظامی فرایندی به تولید معنا می‌پردازند. پس نشانه‌معناشناسی اصطلاحی است که اهداف را بهتر می‌نمایاند. بنابردیدگاه ژاک فونتنی[۱۲] ـ پیرو نظریات گرمس ـ آنچه نشانه‌معناشناسی در پی آن است تجزیه و تحلیل گفتمان برای پی بردن به شرایط تولید و دریافت آن است. واژهٔ «تولید» یادآور گفته‌پرداز و واژهٔ «دریافت» مستلزم مخاطب گفتمان یا گفته‌یاب است. نشانه‌معناشناس با مجموعه‌ای معنادار روبه روست که در مرحلهٔ نخست تمام فرضیه‌های معنایی قابل بررسی را درنظر می‌گیرد، نوع ارتباط آنها با یکدیگر را می‌سنجد، سپس به جست‌وجوی صورت‌هایی که با این فرضیه‌های معنایی مطابقت دارند، می‌پردازد تا اثبات آن فرضیه‌ها میسر شود. از آنجا که ساختار محتوایی می‌تواند در برگیرندهٔ برونه‌های زبانی، صوتی،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مکانی ـ زمانی، اجتماعی و فرهنگی باشد، نشانه‌معناشناسی نیازمند رجوع به بافت یا عوامل فرازبانی نیست؛ زیرا این‌ها در دل ساختارهای معنایی نهفته‌اند. همین دیدگاه است که پای عوامل حسی ـ ادراکی، دیداری، عاطفی و شناختی را در تجزیه و تحلیل گفتمان باز می‌کند.

زبانشناسی نیازمند رجوع به بافت است؛ زیرا خود را به کلمه محدود می‌داند؛ در حالی که دیدگاه نشانه‌معناشناسی دیدگاهی فراکلمه‌ای است که دربرگیرندهٔ همهٔ عوامل دخیل در شکل‌گیری و تولید معناست (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۲ ـ ۲۳، ۴۲). از نظر معناشناسی نوین نشانه‌ها در نظامی فرایندی به تولید معنا می‌پردازند پس نشانه‌معناشناسی اصطلاحی است که اهداف را بهتر می‌نمایاند.

در مقالات شمس نشانه‌ها در گفتمان معنایی رایج، معناهای تثبیت شده را در فرایندی جدید شکل می‌دهند تا تأثیر ویژه را القا کنند.

نظام‌های معنایی گفتمان

در دیدگاه گفتمانی، دیگر زبان مبتنی بر رابطهٔ مستقیم بین دال و مدلول نیست، بلکه رابطه‌ای بین دو پلان بیان (صورت) و محتوا در زبان شکل می‌گیرد که بر اساس آن مرزهای معنایی پیوسته از طریق کنش‌گرِ گفتمانی مورد بازنگری قرار گرفته و همواره دارای قابلیت جابه‌جایی هستند. به دیگر سخن، دو پلان زبانی فرصتی هستند تا به واسطهٔ آنها کنش‌گر گفتمانی به موضع‌گیری پرداخته و از طریق زاویه‌دید خود به معناسازی بپردازد. مهم‌ترین تفاوت بین نظام سیستمی زبان ـ که متشکل از رابطه‌ای دالی و مدلولی است و آبشخور اصلی نشانه‌شناسی ساخت‌گرا یا کلاسیک به شمار می‌رود ـ با نظام فرآیندی، پویا، سیال و پدیداری زبان ـ که مبتنی بر رابطه بین دو پلان بیان و محتوا است و نشانه‌معناشناسی گفتمانی بر آن تکیه دارد ـ را باید در حضورِ زنده، موضع‌دار و فرهنگی کنش‌گری دانست که مسئولِ مستقیمِ تولیدات گفتمانی بر اساس تعامل و مذاکره و جابه‌جایی بین پلان‌های زبان است.

نشانه‌معناشناسی دیدگاهی کاملاً گفتمانی دارد و به هیچ وجه خود را محدود به بررسی نشانه‌های منفک و جدا از بافت، مانند واژه و جمله نمی‌کند بلکه بر فرایندِ تولید و دریافت معنا متمرکز است. به همین دلیل، کنش‌هایی که معنا را در نظام‌های گفتمانی هدف می‌گیرند، در درجه اول اهمیت قرار دارند و کنش‌های نشانه‌معناشناختی پویایی نظام‌های گفتمانی را تضمین می‌کنند (شعیری، ۱۳۹۵: ۹-۶).

فعالیت گفتمانی در بستر زبان تابع دو عامل «موضع‌گیری» و «اتصال و انفصال» گفتمانی است. گفتمان باید بتواند بین برونه‌ها (عناصر مربوط به صورت‌های زبانی) و درونه‌ها (عناصر مربوط به محتوا) تبادل و ارتباط برقرار کند. این تبادل همان موضع‌گیری است. گفته‌پرداز با سخن گفتن، موضع خود را اعلام می‌کند یعنی نوعی حضور.

فونتنی معتقد است «گفته‌پردازی یعنی چیزی را به کمک زبان برای خود حاضرساختن» (فونتنی، ۱۹۹۸: ۸۱ به نقل از شعیری: ۱۳۹۲: ۲۹). بر این اساس اگر اولین عمل زبانی را بتوان به حاضرسازی تعبیر کرد، نیاز به جسمی که بتواند این حضور را احساس کند، مسلم است. این عملکننده را «جسمانه» می‌توان نامید زیرا جسم مانند نشانه‌ای عمل می‌کند که قادر است به آنچه دریافت می‌کند، واکنش نشان دهد. پس به عنوان مرجعی حساس نسبت به آنچه اطراف او حضور دارد، مطرح است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

جسمانه بین دو سطح برونه و درونهٔ زبان قرار می‌گیرد تا عمل جابه‌جایی مرزهای معنایی صورت پذیرد. ملاک تشخیص حضور جسمار و واکنش حساس او نسبت به پیرامونش را شاخص‌های ارجاعی تشکیل می‌دهند. پس همراه با موضع‌گیری گفتمانی، تعامل بین شاخص‌های اتصالی «من، اینجا، اکنون» با شاخص‌های انفصالی «او، غیرِ اینجا، غیرِ اکنون» شکل می‌گیرد.

در زمان تحقق عمل زبانی، گفتمان بعضی از واژه‌های متعلق به خود را به بیرون از خود هدایت می‌کند. همین عمل است که عبور گفتمان به «گفته» را میسر می‌سازد. برای تولید گفته، یک راه نفی عوامل متعلق به گفتمان «من، اینجا، اکنون» است؛ این عمل برش یا«انفصال گفتمانی» است.

سه عامل انفصالی در ایجاد چنین فرایندی؛ عبارتند از برش (انفصال) عاملی، زمانی، مکانی؛ «من به او»، «اینجا به غیر اینجا»، «اکنون به غیر اکنون» تبدیل می‌شود. مثلاً اگر در جایی بخوانیم «کشاورز مهربانی بود که یک روز صبح به مزرعه‌ای دور از خانه‌اش رفت و در آنجا حیوان بسیار عجیبی دید» متوجه سه نوع عمل برش یا انفصال می‌شویم، «من به غیر من»: کشاورز نسبت به گفته‌پرداز، عاملی بیرونی است؛ «اکنون به غیرِ اکنون»: زمان افعال به کاربرده شده دلالت بر گذشته دارد و با زمان حال که زمان گفته‌پرداز است، تفاوت دارد. مزرعه و خانه که مکان‌های مربوط به کشاورز است یعنی «گذر به مکان گفته‌ای». همین جریان برش یا انفصال گفتمانی است که امکان آفرینش تخیل ادبی را ممکن می‌سازد و بستر تعامل گفتمانی را فراهم می‌کند. البته گذر از حصار گفتمانی به گریز گفتمانی صورت نمی‌پذیرد مگر اینکه حضور گفته‌پرداز از موضع و جایگاه گفتمانی، عهده‌دار تحقق آن شود.

در مقابل، اتصال گفتمانی تک بعدی است و راهی به‌جز جستوجوی وضعیت اولیه ندارد. اگرچه بازگشت کامل به وضعیت اولیه ممکن نیست اما در این حالت گفتمان به باز نمودی از «من، اینجا، اکنون» تبدیل می‌شود و گویی گفتمان حصاری به دور خود کشیده است. اگر موضع‌گیری گفتمانی متکی بر اتصال باشد، گفتمان بازنمودی از «خود» و دنیای خود است و در صورتی که موضع‌گیری بر انفصال استوار باشد، بازنمود دنیایی «متفاوت از خود» است (شعیری، ۱۳۹۲: ۳۱-۲۰).

شمس تبریزی با انتخاب حکایاتی که شاید پیش از او نیز در سخن و متون دیگران بوده‌اند و با پرداخت روایی نو و منحصر به‌فرد با برخورداری از شاخص‌های انفصالی گفتمان، امکان تعامل برونه‌ها و درونه‌های زبانی را در راستای آفرینش معانی مورد نظرش ایجاد کرده‌است.

موضع‌گیری گفتمانی از طریق فشاره یا قبض و گستره یا بسط

همانطور که ذکر شد اگر اولین عمل زبانی را بتوان به حاضرسازی تعبیر کرد، نیاز به جسمی که بتواند این حضور را احساس کند، مسلم است. این عمل‌کننده را «جسمانه» نامیده‌اند زیرا جسم مانند نشانه‌ای عمل می‌کند که قادر است به آنچه دریافت می‌کند، واکنش نشان دهد. پس جسمانه یا جسمار به عنوان مرجعی حساس نسبت به آنچه اطراف او حضور دارد، مطرح است.

جسمانه بین دو سطح برونه و درونهٔ زبان قرار می‌گیرد تا عمل جابه‌جایی مرزهای معنایی صورت پذیرد. ملاک تشخیص حضور جسمار و واکنش حساس او نسبت به پیرامونش را یا شاخص‌های ارجاعی تشکیل می‌دهند:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شاخص‌های عاملی من / غیر من، مکانی اینجا / غیر اینجا، زمانی اکنون / غیر اکنون که حکایت از تجربهٔ حساس حضور یعنی حضوری حسی‌ادراکی و عاطفی دارد.

از طریق همین شاخص‌های ارجاعی است که ما با نوعی موضع‌گیریِ حساس و موردی با خاصیت ارجاعی روبه‌رو می‌شویم. یکی دیگر از کارکردهای شاخص‌های ارجاعی،ایجاد «فشاره یا قبض و گستره یا بسط گفتمانی» است. تحقق قبض و بسط در گفتمان نیز حکایت از نوعی موضع‌گیری گفتمانی دارد.

در صورت بروز قبض یا فشاره ما با درونهٔ زبانی روبه‌رو هستیم که در این حالت جسمانه بر روی آنچه از درون موجب ایجاد تنش و فشار در او می‌گردد، متمرکز می‌شود و در صورت بروز بسط یا گستره ما با برونهٔ زبانی روبه‌رو می‌شویم که در این حالت جسمانه متوجه بروز مواضع، کمیت، ابعاد و فاصله‌های بیرونی می‌گردد. در هنگام بروز فشاره یا قبض گفتمانی، احساس و ادراک و عواطف نقش فعال دارند. در صورتی‌که در گستره یا بسط، تعدد، کثرت، یا کمیت نقش اصلی را ایفا می‌کنند. قبض موضع‌گیری گفتمانی را به سمت و سویی هدایت می‌کند که تبدیل به نوعی هدف‌گیری می‌شود و به‌عکس، گستره موضع‌گیری گفتمانی را به نوعی دریافت تبدیل می‌کند.

طرح‌واره‌های فرایندی در ساختار معنایی گفتمان

نشانه‌ها در تعامل با یکدیگر، در چالش یا تبانی قرار می‌گیرند و فرایندی را ایجاد می‌کنند که مسئول مستقیم فرایند معناست. این همان نکته‌ای است که ما را از نشانه‌شناسی سنتی یعنی مطالعهٔ نظام‌مند نشانه جدا نموده و به نشانه‌معناشناسی نوین رهنمون می‌شود یعنی مطالعهٔ فرایندی نشانه‌هایی که معنا را در زنجیره‌ای پویا هدف گرفته‌اند.

هر عمل گفتمان محل تکثیر و تولید گفتمان‌های درهم‌تنیده و زنجیرواری است که می‌توانند در هر لحظه در دل خود گفتمانی منحصر به‌فرد و متکی بر «حضور» را رقم بزنند. اینجاست که می‌توان گفتمان را عملی دانست که قادر به ارائهٔ طرحواره‌ای هوشمند از فرایندی است که در آن قرار گرفته است. مطالعهٔ چنین فرایندی، خود شرایط بررسی تولید معنا را فراهم می‌سازد. این فرایندها؛ عبارتند از فرایند روایی، فرایند عاطفی، فرایند شناختی، فرایند تنشی گفتمان و غیره (شعیری، ۱۳۹۲: ۴۳-۲ و ۹). در این پژوهش به بررسی فرایند تنشی پرداخته می‌شود.

فرایند معنایی کنشی و تنشی

گفتمان در مسیر شکل‌گیری خود از بسترهای نشانه‌معنایی متفاوت و گوناگونی عبور می‌کند. گفتمان می‌تواند تقابلی، تعاملی، چالشی، پیوسته، باز، بسته، سیال، فشاره‌ای، گسترده‌ای و غیره عمل کند.

همین ویژگی‌ها سبب می‌شوند تا بتوان نظام‌های معنایی گفتمان را دسته‌بندی و مهم‌ترین انواع آنها را ـ آن‌گونه که هدف ما از این مطالعه است ـ ارائه نمود.

در حوزه گفتمان ادبی مهم‌ترین انواع نظام‌های معنایی مورد مطالعه؛ عبارتند از کنشی، شَوِشی، تنشی و بُوشی:

فرایند معنایی کنشی بر اصل کنش‌گر، کنش و تصاحب ابژه ارزشی متمرکز است؛ فرایند معنایی تنشی بر اصل

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

رابطه سیال و نیز طیفی بین دو جریان «گسترده‌ای» (دنیای شناختی و بیرون از من) و «فشاره‌ای» (دنیای هیجانی ـ عاطفی و درونی) استوار است.

هر گفته‌پردازی درون خود، ما را با روی‌آوردهایی مواجه می‌سازد که ذکر آنها ما را در فهم بهتر نظام‌های معنایی گفتمان کمک می‌کند. «روی آورد» کنشی زمانی است که گفته‌پردازی ما را با نقصانی مادی مواجه می‌سازد که در آن کنش‌گران برای رفع این نقصان و یا تصاحب ابژه ارزشی اقدام می‌کنند، اما روی‌آورد «تنشی» زمانی رخ می‌دهد که در درون گفتمان شیوه حضور کنش‌گران بر اساس هم آمیختگی و درهم تنیدگی و تابع دو نیروی کمی و کیفی یا شناختی و عاطفی شکل می‌گیرند.

نظام تنشیِ معنا ما را از نظام قطبی و سلبی/ ایجابی به سوی نظام طیفی و سیال هدایت می‌کند.

همان گونه که می‌دانیم، ولادیمیر پراپ (۱۹۸۲م) اولین کسی بود که با بررسی مجموعه‌ای از داستان‌های پریان روسی نظام روایی جامعی را با عنوان «سی و یک کارکرد روایت» مطرح کرد. متمایزترین این کارکردها «نقصان» و «رفع نقصان» هستند. کلود برمون (۱۹۷۳م) با الهام از داده‌های نظری پراپ، تفکرات نوینی را در حوزه روایت طرح نمود. برای وی شخصیت‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند و با این فرض که بر اساس نقش‌شان معنی‌دار می‌شوند، ساختار روایت، دیگر نمی‌تواند آن‌گونه که پراپ تأکید داشت بر حوادث متکی و استوار باشد؛ بلکه این «چیدمان نقش‌ها» هستند که سرنوشت روایت را تعیین می‌کنند.

همهٔ این نظریه‌پردازان در بررسی نظام روایی گفتمان یک نقطه مشترک دارند و آن این که هر گفتمان روایی دارای «هسته مرکزی» است که میتوان آن را «کنش» نامید. چه در منشاء کنش باشد، چه یک کنش‌گر؛ آنچه اهمیت دارد نقشِ «کنش» در تحول معنا و تغییر آن به معنایی مطلوب‌تر است.

پس هسته مرکزی روایت را کنشی تشکیل می‌دهد که خود در خدمت «تغییر وضعیتِ کنش‌گران» و همچنین «معنا» است. البته کنش جهت رسیدن به هدف خود، یعنی تغییر معنا باید بتواند نظام مبادلهٔ ارزش را ایجاد نماید؛ یعنی کنش به دنبال کسب ارزش یا قراردادن آن در چرخهٔ صحیح تعامل است. به محض این که سخن از روایت با محوریت کنشی به میان می‌آید، با ابژه‌هایی ارزش‌محور مواجه هستیم که کنش‌گرانی در پی تصاحب آنها هستند. تصاحب ابژهٔ ارزشی، ما را در وضعیت گفتمانی قرار می‌دهد که خصوصیت مهم آن رابطه اتصالی/ انفصالی است. کنش‌گران یا فاقد ابژه ارزشی هستند و برای تصاحب آن وارد فرآیندی کنشی می‌شوند یا اینکه صاحب ابژه ارزشی هستند که باز هم بر اساس فرآیندی کنشی و دخالت نیرویی بیرونی و برتر، آن را از دست می‌دهند. تصاحب این نوع ارزش، کنش‌گر را از درون دگرگون نمی‌کند. اتفاق مهم در زمان رسیدن به این نوع ارزش‌ها این است که کنش‌گر در شرایطی قرار می‌گیرد که می‌تواند موقعیت خودش را باز تأیید کند. به قول اریک لاندووسکی «در چنین حالتی کنشگر موفق می‌گردد تا همانی باشد که قبلاً نیز بوده است، اما این‌بار به گونه‌ای اغراق‌آمیز» (به نقل از شعیری، ۱۳۹۵: ۱۹). به همین دلیل است که رابطه اتصالی/ انفصالی در روایت‌های کنش محور دارای اهمیت ویژهای است. روایت‌هایی که هسته مرکزی آن‌ها را کنش تشکیل می‌دهد، در اغلب موارد براساس برنامه‌هایی مشخص و از قبل تعیین‌شده عمل می‌کنند؛ چرا که کنش‌گران براساس آنچه جوامع بر مبنای کارکردهای اجتماعی و فرهنگی مشخص تبیین نموده‌اند، خود را با شرایط تطبیق داده و در همان راستا حرکت می‌کنند.

گفتهٔ لاندوسکی نشان می‌دهد که کنش‌های ارزش‌محور یا مبتنی بر عبور از وضعیتی سلبی به وضعیتی

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ایجابی هستند یا عبور از وضعیتی ایجابی به وضعیتی سلبی را فراهم می‌کنند؛ به طور مثال سیندرلا پس از ازدواج با شاهزاده به دو ارزش مهم یعنی ثروت و موقعیت دست می‌یابد. چنین امری یعنی عبور از شرایطی سلبی و پیوند با شرایطی ایجابی اما همان طور که می‌دانیم، روایت چیز بیشتری در مورد سیندرلا به ما نمی‌آموزد؛ یعنی نمی‌دانیم این ارزش‌ها چه تأثیری بر رابطه سیندرلا با جهان هستی و نگاه او به دنیا و دیگران و نوع حضور زیبایی شناختی او دارد.

با توجه به این استدلال، بیهوده و اغراق‌آمیز نیست اگر بگوییم که نظام‌های روایی و معنایی کنش‌محور را می‌توان نوعی فرآیند خودکار یا اجتماعی‌شده به معنای کارکردی همسو با ارزش‌های همه‌باور دانست. انطباق با کنش‌های اجتماعی که به اتصال با ارزش‌های مورد تأیید همگان منجر می‌شود، ما را با فرآیندی مواجه می‌سازد که بیشتر هویت‌های جمعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و رابطه‌ای با هویت درونی کنش‌گران ندارد. در نظام‌های روایی، ابژه‌ها ارزش خود را در رابطه و تعامل بین کنش‌گران کسب و این دیدگاه، ارزش ذاتی ابژه را بدون دخالت کنش‌گران امری غیر واقعی می‌داند. رویکرد پدیدارشناختی نیز حضورِ کنش‌گر و رابطه حسی‌ادراکی او با ابژه و دریافت او از آن را ملاک اصلی التفات و شکل‌گیری معنا می‌داند. کنشگران در نظام معنایی کنشی براساس آنچه جوامع بر مبنای کارکردهای اجتماعی و فرهنگی مشخص نموده‌اند، خود را با شرایط تطبیق داده، در همان راستا عمل می‌کنند چون ارزش مورد نظرشان از نوع ارزش‌های همه باور است و مسیر تصاحب آن تقریبا رایج و فراگیر است (شعیری، ۱۳۹۵: ۲۰-۱۸).

ویژگی‌های نظام‌های گفتمانی و معنایی تنشی

در نظام گفتمانی با ویژگی «تنشی» همه چیز متفاوت است. در چنین نظامی، تنش که ما آن را میزانی از انرژی و قدرت با دو ویژگی «فشاره‌ای و گسترده‌ای» می‌دانیم، محور اصلی فرآیند معناییِ گفتمان را تشکیل می‌دهد، بنابراین، یا کنش کاملاً متکی به تنش است یا این که اهمیت چندانی ندارد؛ چراکه تنش، مرکز اصلی فرآیند روایی را اشغال نموده و با انرژی بالا جریان حرکت روایی را تحت نظارت خود قرار می‌دهد. در نظام روایی کنش‌محور، هر کنش‌گری دارای نقشی است که بر اساس آن تا پایان فرآیند روایی عمل می‌کند، اما در نظام تنشی نقش‌ها می‌توانند بر اساس کمیّت و کیفیت‌های متفاوتی ظاهر شوند. به همین دلیل یا جریان تنشی نقش را کاملاً مکانیکی می‌کند یا اینکه نقش با توجه به نوع و میزان انرژی که داراست، خود به جریانی خلاق و پویا تبدیل می‌شود. البته منظور ما از روایت تنش محور به هیچ وجه حذف کنش نیست، بلکه تاکید بر این نکته است که کنش تحت کنترل شرایط تنشی تنظیم می‌شود. در نظام تنشی، ابژهٔ ارزشی دیگر شرایط ابژه را در فرآیند کنشی ندارد؛ یعنی این که ابژه از وضعیت بیرونی خارج شده و در کنش‌گر درونی می‌شود و بر اساس شرایط حسی‌ادراکی شکل می‌گیرد. فرآیند معناسازی با جریان‌های عادی، معمول یا رایج زبانی تزریق نمی‌شود. با فاصله‌گرفتن از شرایط معمول و رایج و عادی زبانی، گفتمان ارتقا می‌یابد. چنین ارتقایی را مدیون روابطِ تنشی هستیم که دو حوزه درونی و بیرونی زبان و سوژه (به عنوان کاربر زبان) را با هم مرتبط می‌سازد.

فرآیند تنشی فرایندی است که معنا بر این اساس، پیوسته بازیابی می‌شود؛ چرا که در چنین فرآیندی دیگر نه رابطهٔ تقابلی اهمیت دارد و نه تثبیت معنا. درحقیقت دیگر نمی‌توان از هنجار معنایی تثبیت‌یافته سخن گفت. در واقع همان‌طور که زیلبربرگ معتقد است فاصله از هنجار است که معناسازی می‌کند و همه چیز بر مبنای

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

همین فاصله شکل می‌گیرد (Zilberberg, ۲۰۱۲: ۱۷-۳۶)؛ البته منظور از فاصله از هنجار، هرج و مرج معنایی نیست، بلکه نوعی میزان‌پذیری است، عواطف چیزی جز میزان‌پذیری نیستند.

برای مثال در زبان فارسی در مورد بیشتر به دو میزان‌پذیر عاطفی دقت کنیم: «زیاد» و «خیلی زیاد» اگر بر اساس دریافت عاطفیِ سوژه نگاه کنیم، چیزی می‌تواند داغ باشد. در اینجا میزان‌پذیری بر «زیاد» تاکید دارد؛ درحالیکه اگر همان چیز بسوزاند، در وضعیت میزان‌پذیری «خیلی زیاد» قرار می‌گیرد. این نکته نشان می‌دهد که به جای تقابل، در رابطه‌ای بینا وابسته قرار می‌گیریم. این رابطه ما را در یک فضای تنشی قرار می‌دهد.

فضای تنشی فضایی است که از دو منطقه «فشاره‌ای و گسترده‌ای» تشکیل شده است. منطقه فشاره‌ای منطقه‌ای است که سوگیری آن بر «درونه‌های عاطفیِ حضور سوژه» متمرکز است؛ در حالی که منطقهٔ گسترده‌ای منطقه‌ای است که سوگیری آن بر «دنیای بیرونی، کمّی و شناختی» متمرکز است.

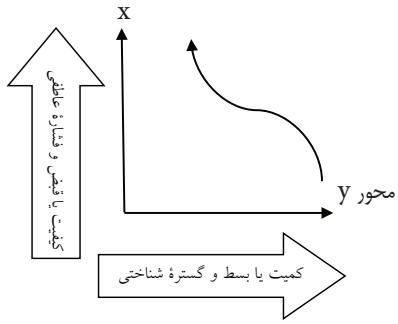
در منطقهٔ گستره‌ای، اگر گسترهٔ فضای تنشی، محدود و تقلیل‌یافته باشد ما با وضعیت متمرکز گستره‌ای مواجه هستیم. ولی اگر گسترهٔ فضای تنشی نامحدود و متکثّر باشد، ما با وضعیت بسط یافته / بسیط مواجه هستیم. در نظام تنشی، «کنش» مرکزیت خود را به عنوان عاملِ تغییردهنده از دست داده و جای خود را به حضوری هم‌تنیده می‌دهد که تابع فرآیندی طیفی و سیال است. در این حالت، فرایند معناییِ گفتمان دو نوع حضور «گستره‌ای و فشاره‌ای» را درهم آمیخته و بر اساس آن کارکردِ معناییِ گفتمان را تجلی می‌دهد. پس، فرایند معنایی تنشی گفتمان «ارزش» را دیگر تابع «کنش» نمی‌داند؛ بلکه آن را تابعِ حضوری می‌داند که بر اساس دو نوع تنیدگی شناختی و عاطفی شکل می‌گیرد.

در صورت بروز «قبض یا فشاره» ما با «درونهٔ زبانی» روبه‌رو هستیم که در این حالت سوژه (که حین فرایند معنایی جسمانه تلقی می‌شود) بر روی آنچه از درون موجب ایجاد تنش و فشار در او می‌گردد، متمرکز می‌شود و در صورت بروز «بسط یا گستره» ما با «برونهٔ زبانی» روبه‌رو می‌شویم که در این حالت سوژه متوجه بروز مواضع، کمیت، ابعادو فاصله‌های بیرونی می‌گردد.

در هنگام بروز فشاره یا قبض گفتمانی، «احساس و ادراک و عواطف» نقش فعال دارند که معانی نو را در فرایند ویژه رقم می‌زند. در صورتی که در گستره یا بسط، «تعدد، کثرت، یا کمیت» نقش اصلی را ایفا می‌کنند که باعث تحکیم و تقویت هنجارهای شناختیِ رایج در فرهنگ می‌شود. قبض موضع‌گیری گفتمانی را به سمت و سویی هدایت می‌کند که تبدیل به نوعی «هدف‌گیری» می‌شود و به عکس، گستره، موضع‌گیری گفتمانی را به «تکرار و تقویت شناخت رایج» تبدیل می‌کند (با تصرف و تلخیص، شعیری، ۱۳۹۵: ۷۱-۱۵).

بر اساس نظریهٔ ژاک فونتنی (۱۹۹۸: ۱۰۸-۱۰۰)، طرحوارهٔ تنشی فرایند گفتمان از اصل محور X ، Y پیروی می‌کند. محور X همان محور قبض یا فشارهٔ عاطفی (درونهٔ زبانی) و محور Y همان محورِ بسط یا گسترهٔ شناختی (برونهٔ زبانی) است. تعامل دو محور X , Y حالت‌های گوناگون را به وجود می‌آورد: مثلاً هر چه عناصر کمی بر روی محور Y دچار افت شوند، عناصر کیفی بر روی محور X رشد یافته و اوج می‌یابند و بالعکس:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505



بحث اصلی

شمس تبریزی در *مقالات* حکایاتی بنابر انتخاب خود، ذکر می‌کند «غرض از حکایت، معاملهٔ حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورتِ حکایت، بلکه دفعِ جهل کنی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۳). که شاید پیش از او در متون کتبی یا روایات شفاهی بیان شده‌است اما به‌یقین نوع «پرداخت روایی» این حکایات‌ها محصول نبوغ و هنرِ روایی خودِ شمس است.

محور پژوهش حاضر بررسی همین پرداخت روایی است که به شناخت فرایند معنایی تکرارشونده در شواهد مذکور در مقالات می‌پردازد و برای پرهیز از اطالهٔ نوشتار به ذکر چند نمونه بسنده می‌شود.

به طور معمول روایت از «کنش» برخوردار است حکایات و تمثیل‌هایی که در *مقالات* آمده‌است دارای این ویژگی هستند اما با تغییریافتنِ جایگاه «ارزشیِ ابژه» به کمک درونه‌های زبانی، فرایند معنایی به سمت تنشی‌شدن پیش می‌رود. همان‌طور که ذکر شد در فرایند تنشی معنا تقویت بُعد فشاره‌ای در اثرِ رویارویی هم‌تنیدهٔ کنش‌گر یا کنش‌گران با دنیا و هستی شکل می‌گیرد، دیگر کنش نه تابع برنامه‌ای از پیش تعیین شده‌است و نه تابع روابط تعاملی کنش‌گران برای مجاب‌سازی.

در فرهنگ رایج، دانش و فضیلت، راهنمای بشر است، اما شمس معتقد است برای رسیدن به معرفتِ حقیقی، فضل و کمالات راهبر نیست «هر که فاضل‌تر، دورتر از مقصود. هرچند فکرش غامض‌تر، دورتر است [چون] این کار دل است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۵) و در ادامه، برای تأیید سخنش فردی را روایت می‌کند که ماهی را نمی‌شناخت اما وصفِ ماهی می‌کرد:

> یکی گفتش: خاموش! تو چه دانی که ماهی چیست؟ گفت: آری، اگر می‌دانی نشان ماهی بگو. گفت: نشان ماهی آن است که همچنین دو شاخ دارد همچون اشتر. گفت: خه! من خود می‌دانستم که تو ماهی را نمی‌دانی الّا اکنون که نشان دادی چیزی دیگرم معلوم شد که تو گاو را از اشتر نمی‌دانی (همان، ۷۶).

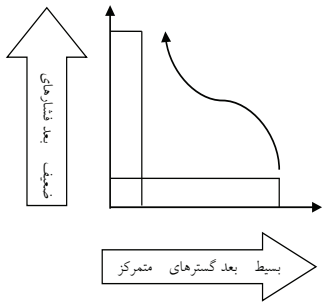
در این روایت، ابژه، ماهی است که فرد نخست بدون شناخت از آن سخن گفته و فرد دیگری از این موضوع آگاه شده‌است. فرد نخست از او می‌خواهد که نشانش بدهد؛ روایت تا این بخش با «کنشِ» دو فرد پیش می‌رود و طبق معمول انتظار می‌رود فرد دوم بتواند مطلب را برای شخصِ ماهی‌ندیده روشن کند، اما با بیانِ

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

ویژگی‌های گاو برای شناخت ماهی از سوی فرد مدعی، فرایند معنایی با تقویت درونه‌های زبانی، از نظام معنایی کنشی به تنشی تغییر می‌کند. برونه یا واژهٔ قاموسیِ «ماهی» نزد فارسی‌زبان دارای ویژگی‌های آبزیان است اما درونه‌ای که در این روایت از سوی فرد مدعی برای ماهی بیان می‌شود نه تنها اعجاب مخاطب رابرمی‌انگیزد بلکه مثال قابلِ فهم برای سخن شمس می‌شود که راه رسیدن به معرفت، افاضات نیست و باید دلِ انسان با ادراک و شهود، شایستگی این تحول را بیابد. به این ترتیب دریافت نویی شکل می‌گیرد که باور پیشین را به چالش می‌کشد.

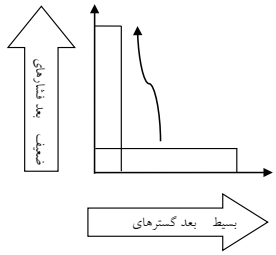
درخواست شخص ماهی‌ندیده از شخص مدعی برای بیان ویژگی ماهی در محور افقی بعد گستره‌ای جای می‌گیرد که ناگهان با شرح ویژگی گاو! برای ماهی، بعد فشاره‌ای (عمودی) تقویت می‌شود و فرایند معنایی تنشی رقم می‌خورد.

فرایند را می‌توان با کمک نمودار بهتر نشان داد:



شمس در باب تأثیرصحبتِ خود می‌گوید: «اگر دشنام من به کافر صدساله رسد مؤمن شود، اگر به مؤمن رسد ولی شود به بهشت رود عاقبت» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۸). در زبان ما درونهٔ «دشنام» سخن ناسزا و ناخوشایند است که سبب رنجش مخاطب می‌شود اما شمس در این عبارت می‌گوید «دشنام او» چنان تأثیر انسان‌سازی دارد که هم کافر و هم مسلمان را به عاقبت نیکو می‌رساند. شمس در عین حال که معنای مورد نظرش را می‌رساند در گفتمان عرفانی ویژهٔ خود هم به نوعی هنجارشکنی را طلب می‌کند: دشنام به جای سخن نرم و مؤثر برای هدایت مسلمان و غیر مسلمان!

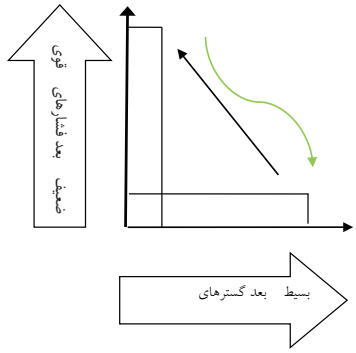
در این روایت از آغاز بعد فشاره‌ای معنا تقویت می‌شود با ذکر واژهٔ دشنام برای هدایت مسلمان وغیرمسلمان که مجال را از بعد گسترهای می‌ستاند و با به بهشت فرستادن مسلمان، راه هر گونه نفی را می‌بندند



Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در بخش دیگر برای تزکیهٔ نفس و نکوهش کینه‌ورزی می‌گوید: «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند. آن یکی را همه عیب‌ها نبود الا کینه‌دار بود، هنرهاش را پوشانید و سرانجامش چه شد؟ و إنّ علیک اللعنهٔ» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۰).

در فرهنگ، هنر به معنای قاموسی فضایل و نیکی‌های اکتسابی به عنوان ارزش شمرده‌می‌شود و هر که را هنرمند باشد قدر می‌نهند و اگر نقصان یا خطایی از هنرمند ببینند، جایگاه او خدشه‌دار می‌شود اما نه چندان که یک عیب، هزار هنر را زایل کند اما در این عبارت، هزاران هنر در برابر یک عیب رنگ می‌بازد. شمس معنای «کینه‌ورزی» را از چنان قدرت فشاره‌ای بهره‌مند می‌سازد که بر هزار هنر فائق می‌شود تا عمق و زشتیِ کینه را برای انسان نشان دهد:



خوبی‌های اکتسابی شخص در محور افقی، یعنی گستره‌ای جا می‌گیرد اما اگر کینه‌ورز باشد هزاران هنرش را می‌پوشاند «کینه» درونهٔ زبانی است که شمس آن را از چنین قدرت فشاره‌ای برخوردار می‌کند که تمام هنرها را خنثی می‌کند نمودار سیاه‌رنگ اوج‌گرفتن فشاره و فرایند تنشی را نشان می‌دهد، سپس نمودار سبز رنگ نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود به تقویت بعد گستره‌ای و شناختی منجر می‌شود که انسان را به تهذیب نفس و دوری از کینه فرامی‌خواند.

در ادامه می‌گوید:

> خود مردمِ نیک را نظر بر عیب کی باشد؟ شیخی بر مرداری گذر کرد، همه دست‌ها بر بینی نهاده‌بودند و به شتاب می‌گذشتند. شیخ نه بینی گرفت، نه گام تیز کرد. گفتند: چه می‌نگری؟ گفت: آن دندانهاش چه سفید است و خوب (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۰).

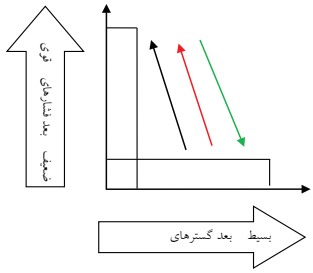
تغییر زاویه دید شمس نسبت به عیوب و خطاهای انسان، یادآور تعالیم عرفانی «گذشت» است اما شمس علاوه بر گذشت، به حقیقت فراگیرتری توجه دارد: در جهان هستی نیکی و بدی هر دو وجود دارد بستگی دارد کدام‌یک را برای دیدن برگزینی؛ شمس به کمک فرایند معنایی تنشی در روایت مردار این نکته را بیان نموده‌است: برونهٔ مُردار برای همگان بوی تعفن و منظرهٔ ناپسند را تداعی می‌کند اما درونهٔ مورد نظر شمس دیگرگونه است: شیخ هیچ‌کدام را توجه نمی‌کند و فقط زیبایی دندان مردار را می‌بیند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در باب تنبّه ابراهیم ادهم این روایت را ذکر می‌کند که در کوشک خود بر تخت خوابیده‌بود و دلش در جست‌وجوی حب پروردگار بود، گروهی شترانشان را گم کرده بر بام کوشک ابراهیم آمده‌بودند و آنها را می‌جستند

> در این میانه یکی از بام کوشک سر فرو کرد گفت: تو کیستی بر این تخت؟ گفت: من شاهم، شما کیستید بر این بام؟ گفت: ما دو سه قطار اشتر گم کرده‌ایم، بر این بام کوشک می‌جوییم. گفت: دیوانه‌ای؟ گفت: دیوانه تویی! گفت: اشتر را بر بام کوشک گم کرده‌ای؟ اینجا جویند اشتر را؟ گفت: خدا را بر تخت ملک جویند؟ خدا را اینجا می‌جویی؟ همان بود دیگر کس او را ندید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۵).

مأخذ داستان به نظر مرحوم فروزانفر تذکره‌الاولیاست (فروزانفر، ۱۳۶۲: ۱۳۴)، اما پرداخت روایی مانند دیگر حکایات از شمس است. روایت با کنش ابراهیم و جویندگان شتران پیش می‌رود تا اینکه ابراهیم ناهنجاری رفتار جویندهٔ شتر را که بر بام آمده، به سخره می‌گیرد و این آغاز فرایند تنشی معناست «اشتر را بر بام کوشک گم کرده‌ای؟» که فرد جوینده در جواب با بیان جملهٔ پرسشی «خدا را بر تخت ملک جویند؟» فرایند تنشی را به اوج می‌رساند. برونهٔ جستن و جست‌وجو یعنی تلاش برای یافتنِ مطلوب، اهالی فرهنگ و زبان به‌تجربه می‌دانند که هر مطلوبی را جایگاهی است که خارج از آن یافت نمی‌شود. در این روایت، جست‌وجوی شترانِ گم‌شده بر بام، درونهٔ تازه‌ای رقم می‌زند که مخاطب را برای پذیرش معنای مورد نظر شمس آماده می‌کند: همان‌قدر که یافتنِ شتران بر بام، شگفت و ناممکن است، خداجویی و حقیقت‌طلبی نیز با حکمرانی دنیایی تنافر دارد:

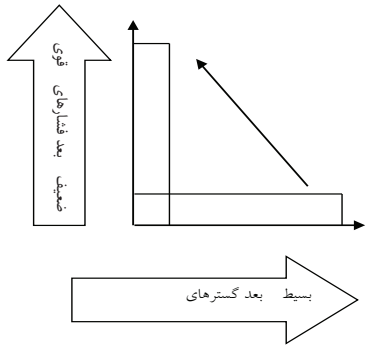


برونهٔ جستن و جست‌وجو در محور افقی گستره‌ای جای می‌گیرد اما جست‌وجوی شتر بر بام، فرایند معنا را به سمت تنشی می‌کشاند: پیکان سیاه‌رنگ و پرسش فرد جوینده از ابراهیم: آیا خدا بر تخت ملک می‌جویند، مجدد فشارهٔ بیشتری سبب می‌شود: پیکان قرمزرنگاز پاسخ فرد، ابراهیم متنبه می‌شود و به شناخت می‌رسد که با افت فشاره، بُعد گستره‌ای تقویت می‌شود: خداجویی یعنی ترک تعلقات دنیوی نمودار سبزرنگ.

شمس از زیاده‌گویی خلق در رنج است، می‌گوید: «تو را چه اگر ولی هستم یا نیستم. چنان‌که گفتند جُحی را که این‌سو بنگر! که خوانچه‌ها می‌برند. جُحی گفت ما را چه؟ گفتند به خانهٔ تو می‌برند. گفت: شما را چه؟ اکنون شما را چه؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۲). این روایت کوتاه با کنش جُحی و اطرافیانش شروع می‌شود تا اینکه به او می‌گویند خوانچه‌هایی که به آنها بی‌اعتنایی را به خانهٔ تو می‌برند؛ انتظار می‌رود این‌بار توجه کند

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

اما به جای توجه، سخنش را به معنای پیشین خود معطوف می‌کند: «شما را چه؟» نوع پاسخ‌گویی جُحی فشارهٔ تنشی را افزایش می‌دهد تا پرهیز از فضولی را گوشزد کند:



درخواست اطرافیان از جُحی برای توجه به خوانچه‌ها که به خانه‌اش می‌برند، در محور گستره‌ای جای می‌گیرد اما او به جای توجه، توبیخ فضولی می‌کند و فرایند معنایی را به سمت تنشی پیش می‌برد.

«بهلول قاری‌ای را سنگ زد. گفتند: چرا می‌زنی؟ گفت: قاری دروغ می‌گوید. فتنه‌ای در شهر افتاد. خلیفه بهلول را حاضر کرد، گفت: من صوت او را می‌گویم، قول او را نمی‌گویم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۰). در این روایت، مقصود شمس از صوت، چنان‌که در ادامه می‌گوید، عمل است. برونهٔ صوت نزد اهالی زبان، آوای سخن است اما شمس درونهٔ دیگری در فضای این گفتمان برایش رقم می‌زند تا اهمیت و ارجحیت کردار انسان را بر ظاهر و گفتار نشان بدهد:

اتهام دروغ‌گویی به قاری هنگام قرائت قرآن، بعد فشاره‌ای سخن را افزایش می‌دهد و زمینه را برای ارادهٔ معنای عمل و کردار از برونهٔ صوت فراهم می‌کند که فرایند تنشی معنا را به در بعد فشاره‌ای به اوج می‌رساند. در باب این واقعیت که هر فرد، مطلوب خود را می‌جوید روایت می‌کند:

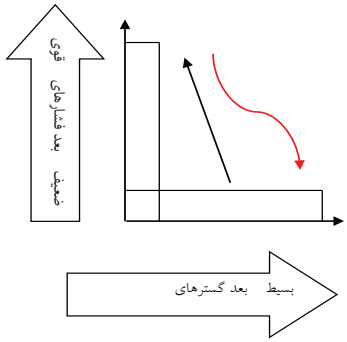
> گفت یکی را که خواجه تو جهودی؟ گفت: نی فقیهم. گفت: کاشکی جهود بودی. گفت: چرا؟ گفت: مرا کبریت می‌باید، آنجا عادت بود که جهودان پگاه بیرون نیایند از خوف ایذای مسلمانان که ثواب دارند ایذای ایشان را؛کبریت ایشان فروشند. گفت: مرا از بهر این جهود می‌خواهی؟ من کبریت بیارم تو را، جهودی من آرزو نبر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۴).

جهود به افراد کلیمی اطلاق می‌شود اما در این روایت، فردی که کبریت طلب می‌کند با دین و مسلک کاری ندارد، در پی کبریت است چون در آن محل، جهودان کبریت می‌فروشند دلش می‌خواهد فقیه، جهود باشد تا او به مقصودش برسد. شمس با آفرینش درونهٔ نو در این روایت، به یکی از خصلت‌های بشر اشاره می‌کند: آدمی همواره می‌خواهد دیگران همانی باشند که انتظار دارد.

در این روایت مانند روایت قبلی، بعد فشاره‌ای به سبب آفرینش درونهٔ تازه تقویت می‌شود و فرایند تنشی را رقم می‌زند (پیکان سیاه‌رنگ) اما معنایی که از نتیجهٔ روایت حاصل می‌شود بعد گستره‌ای را تقویت می‌کند

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

چون شناخت یکی از واقعیات اخلاق انسان را یادآوری می‌کند (پیکان قرمزرنگ).



نتیجه‌گیری

مقالات شمس به عنوان تنها اثر باقی‌مانده از شمس تبریزی با ویژگی‌های منحصر به فرد، نمایانگر نگاه ژرف او نسبت به مسائل و موضوعات انسانی است که از عرفان مکتبی فاصله دارد. اصول بنیادین عرفان از نگاه شمس نه خانقاه‌نشینی و سرسپردگی تام به عادات صوفیه است بلکه «خداپرستی از صمیم دل» با «صداقت» و زندگی در بین مردم با «لطف و رأفت» در عین «نیکویی و درست‌کاری» است. این اصول در سراسر اثر قابل مشاهده است.

پژوهش حاضر بنا بر رویکرد معناشناسی گفتمان به بررسی حکایات و تمثیل‌هایی پرداخت که هنر روایی شمس را به نمایش می‌گذارد. شمس با بهره‌گیری از فرایند تنشی به دنبال تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب است. او که پیشوای مولاناست به کاستی‌ها و ضعف‌های بشر آگاه است، انسان را بری از عیب نمی‌داند بلکه به کمک کلام مؤثر خوداز خلال حکایات و تمثیل‌ها موضوعاتی؛ مانند دوری از دنیاپرستی، پرهیز از کینه‌ورزی، پرهیز از دخالت در زندگی دیگران، ترک افاضات دروغین، تکیه بر راست‌گویی و درستکاری را بیان می‌کند. حکایات و تمثیل‌ها چنان که مرحوم فروزانفر گفته اغلب پیش از او وجود داشته اما گفتمان روایی ویژهٔ شمس در این پژوهش مدّ نظر قرار گرفته‌است.

در فرایند کنشیِ معنا، هدف کنش‌گر رفع نقصان و رسیدن به ابژهٔ ارزشی از طریق برنامه و روش‌های رایج است، اما در فرایند تنشی کنش‌گر، مرکزیت خود را به عنوان عامل تغییردهنده از دست می‌دهد و جای خود را به حضور هم‌تنیده تابع فرایند سیال عاطفی و شناختی می‌دهد که کارکرد معنایی گفتمان را بر اساس حضورهم‌آمیختهٔ گستره‌ای و فشاره‌ای رقم می‌زند. در فرایند تنشی ابژهٔ ارزشی دیگر تابع کنش نیست بلکه تابع حضور هم‌تنیدهٔ ابعاد عاطفی و شناختی گفتمان است.

شمس برونه‌های زبانی (واژگان، اصطلاحات و غیره) را از درونه‌های رایج تهی می‌کند تا اصول بنیادینش را در قالب فرایندهای معنای تنشی به مخاطب برساند و ارزش‌های پیشین را به چالش بکشد تا مخاطب مجال یابد در باب آنها دوباره بیندیشد، اعمال واندیشه‌های خود را بازبینی کند و به‌واقع با دوری از ادعاهای دروغین در مسیر کمال انسانی قرار گیرد.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

پانوشت‌ها

1. Semiotics of discourse
2 . Interactive
3 . Expression
4 . Content
5 . Action process
6 . Tensive process
7 . Intensity
8 . Extensity
9 . Contractive-Dilative
10 . Enunciator
11 . Structuralism
12 . J. Fontanille
13 . Body proper

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

منابع

– اشرف‌زاده، رضا؛ سنگی، مریم‌السادات. (۱۳۹۴). «تحلیل سبک‌شناسیک «مقالات شمس‌تبریزی» با رویکردی بر نظریه معناشناسی بنیادی. فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد. دوره ۱۱، شماره ۴، زمستان .صفحات ۱۵–۱.

– شمس تبریزی، محمد.(۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمدعلی موحد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

– شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۱). مبانی معناشناسی نوین. چاپ سوم. تهران: سمت.

– _____ (۱۳۹۲). تجزیه‌وتحلیل نشانه‌معناشناسی گفتمان. چاپ سوم. تهران:

– _____ (۱۳۹۵). نشانه‌معناشناسی ادبیات. چاپ اول. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

– فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۲). مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

– محمدی، علی. (۱۳۸۹). «بررسی و تحلیل سبک‌شناختیِ زبانی مقالات شمس تبریزی». مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک شناسی. شماره دو. زمستان. صص ۹۵ – ۱۳۴.

- Zilberberg, CI. (2010). La Structure tensive. Belgiqe: Press Universiataires de Liege. France.

- Fontanille, Jacques (1998). Semantique du discours. Limoges , Pulim. France

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مثنوی معنوی: حسامی‌نامه یا شمسی‌نامه

سارا برامکی[1]

چکیده

درخواست حسام‌الدین چلپی از مولانا، برای سرودن *مثنوی معنوی* که در مقدمهٔ منثور *مثنوی* و در منابعِ نزدیک به زمان او ذکر شده است و اشاره‌های فراوان به حسام‌الدین در این اثر، بسیاری از مثنوی‌پژوهان را به این یقین رسانده است که حسام‌الدین را عامل اصلی آفرینش *مثنوی* و مخاطب خاص مولانا بدانند. تأمل در متنِ این اثر گران‌سنگ و مطالعهٔ دیگر منابعی که به شرح زندگی شمس تبریزی، حسام‌الدین و مولانا پرداخته‌اند، نشان می‌دهد که شمس در *مثنوی* نیز هم چون غزلیات، حضوری همیشگی، تأثیرگذار و تعیین کننده دارد، از این رو این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که مولوی چگونه به شیوه‌ای بسیار رندانه و شورانگیز در سراسر *مثنوی*، به صورت پنهانی و پوشیده از شمس سخن می‌گوید؟ براین اساس، آیا می‌توان شمس را مخاطب خاص *مثنوی* و مثنوی را در کنار بیان معانی عالی عرفانی، شرح دلدادگی‌های مولانا و شمس دانست؟

این پژوهش، شش دفتر *مثنوی* را با استفاده از روش توصیفی ـ تحلیلی برای پاسخ به این پرسش‌ها بررسی می‌کند. فرض پژوهش بر این است که مولانا علاوه بر این که بسیاری داستان‌های *مقالات* شمس را در مثنوی روایت می‌کند، به بهانه‌های مختلف به صراحت یا اشارت از شمس نام می‌برد و لحظه‌ای از یاد او غافل نیست، همچنین با توجه به حضور منکرانِ شمس و مریدان مولانا ـ که چندان نظر خوبی نسبت به شمس نداشته‌اند ـ مولانا به ناچار، از رمز، کنایه و داستان‌های دیگران برای پرداختن به شمس استفاده می‌کند، تاجایی که ضیاءالحق حسام‌الدین نیز، همچون ایاز، یوسف، صدر جهان در بسیاری موارد کارکردِ لقبی را پیدا می‌کند که بر شمس تبریزی دلالت می‌کند و مولوی سعی می‌کند این‌گونه سرّ شمس‌الدین را در حدیث حسام‌الدین و دیگران بازگو کند.

کلید واژگان: مولانا، مثنوی معنوی، شمس تبریزی، حسام‌الدین.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی تهران. Baramakis۵۳۲@yahoo.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مقدمه

براساس منابع نزدیک به زمان مولانا، مثنوی به درخواست و تقاضای حسام‌الدین چلپی سروده شده است. مثنوی برخلاف شیوهٔ معمول، در حضور مستمعانی از طبقات مختلف افراد و اصناف سروده می‌شده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۱۲۹). سبک سروده شدن مثنوی را باتوجه به حضور طبقات گوناگون مردم در مجلس، «صبغهٔ بلاغت منبری» می‌نامد. حسام‌الدین در طول سروده شدن مثنوی، در همهٔ مجالس حضور داشته و علاوه بر ثبت اشعار، جلسات مثنوی را نیز مدیریت می‌کرده است. حضور مخاطبان نامحرم و کینه‌توز در کنار مخاطبان خاص مولوی چون حسام‌الدین و مریدان محرم سبب شده بود که او میان فشار هیجانات ناشی از عشق و فراق شمس که هیچ‌گاه او را رها نکرده بود و شوق او برای بیان رازهای مگو از یک‌سو و ترس از ایجاد اختلاف و دشمنی میان مریدان از سوی دیگر، استفاده از رمز و استعاره در قالب قصه را به عنوان شیوه‌ای رندانه در پیش بگیرد تا تنها مخاطبان آگاه و رازدان به کُنه سخنش پی‌ببرند.

این پژوهش، با بررسی شش دفتر *مثنوی* تلاش می‌کند به این پرسش‌ها پاسخ دهد که مولوی چگونه رندانه از طریقِ استفاده از شیوه‌های مختلف در سراسر مثنوی از شمس یاد می‌کند؟ آیا می‌توان شمس را مخاطب ویژهٔ مثنوی و مثنوی را شرح دلدادگی‌های مولانا و شمس در پوشش قصه و داستان و در حدیث دیگران دانست؟ آیا مولوی تنها به درخواست و خواهش حسام‌الدین این شاهکار ادبیات عرفانی و تعلیمی را خلق کرده است یا خود بنا به ضرورت، نیاز به سرودن اثری متفاوت و مناسب با فضا و موقعیت را درک کرده بود؟ روش این پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی و به شیوهٔ متن‌پژوهی است. فرض پژوهش بر این است که مولانا به فراوانی در *مثنوی*، به صراحت یا اشارت از لحظه‌های خوشِ همدمی با شمس سخن می‌گوید و یادِ شمس، لحظه‌ای گریبان جان او را رها نمی‌کند. او از طریقِ استفاده از قصه‌های *مقالات* شمس، سخنان شمس را در مثنوی بازگو می‌کند. همچنین استفاده از رمزها و کنایاتی چون یوسف، ایاز، حسام‌الدین و ضیاءالحق شیوه‌ای رندانه برای پنهان کردن نام شمس در حکایت دیگران است تا بتواند آزادانه از او و عشق خود به شمس سخن بگوید و منکران و ملامت کنندگانِ رابطه‌اش با شمس را به باد تمسخر و تحقیر بگیرد. از این‌رو، می‌توان مثنوی را شرح دلدادگی‌ها و بی‌قراری‌های جلال‌الدین برای شمس دانست تاجایی که اگر گفته شود می‌توان عنوانِ «شمسی‌نامه» را معادل با «حسامی‌نامه» برای این اثر درنظر گرفت، سخنی گزاف نباشد.

پیشینه تحقیق

علی‌محمد مؤذنی (۱۳۷۹) در مقالهٔ «شورانگیزی در مثنوی مولوی» انگیزه‌های گوناگونی که سبب شورانگیزی تعابیر عرفانی در مثنوی می‌شود را بررسی می‌کند. او سیمای پیامبر اکرم(ص)، حضرت علی(ع)، حسام‌الدین چلپی، شمس تبریزی را به عنوان انگیزه‌هایی که سبب هیجانات روحی مولانا و جریان تعابیر بلند عرفانی می‌شود نام می‌برد. علی قیدی و تقی پورنامداریان (۱۳۹۵) در مقالهٔ «حسام‌الدین چلپی: مرید مرادپرور؛ بررسی نوع رابطهٔ حسام‌الدین چلپی و تأثیر شخصیت او بر سیر رشد مولانا» بر اساس آثار مولانا و زندگی‌نامه‌های او، حسام‌الدین را دارای قابلیت‌های فردی ویژه‌ای دانسته‌اند که توانسته بود مولوی را از عارفی اهل وجد و سکر به مقام شیخ و مرادی کامل برساند. ایشان، با وجود این که اشاره‌های مولوی به حسام‌الدین در مثنوی را ذوقی و غنایی و در نتیجه برای اظهار نظر دربارهٔ شخصیت حسام‌الدین، ناکافی می‌دانند، اما در اساس، بیشترِ

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اظهار نظرشان بر مبنای مثنوی است. خانم شمیل در *شکوه شمس* (۱۲۶۷: ۹۶) این احتمال را داده‌اند که «ضیاءالحق یعنی خورشید حقیقت که جلوهٔ دیگری از شمس‌الدین یعنی معشوق کامل است». علی محمدی، آسیابادی(۱۳۸۷) در مقالهٔ «مهلتی بایست تا خون شیر شد» در بررسی عوامل تأخیر دفتر دوم مثنوی ضمن برشمردن دلایلی چند، به نقش حسام‌الدین در این ماجرا می‌پردازد و حسام‌الدین را لقبی می‌داند که علاوه بر کارکرد ارجاعی و مصداقی، کارکرد نمادین یافته است. ایشان حسام‌الدین را در ابیات مقدمهٔ دفتر دوم، نماد حقیقت وجودی مثنوی می‌دانند که با حقیقت وجودی ولی کامل وحدت کامل دارد.

مولوی و نواب سه‌گانه

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، شاعر بزرگ و غیرقابل تکرارِ تاریخ ادبیات فارسی و از نوادر شاعران پارسی‌گو است که زندگی پر از شگفتی و اسرارآمیز او سببِ توجه بسیاری از پژوهشگران و محققان جهان به او و آثارش شده است و سال‌هاست بر طبق گفتهٔ او هر کسی تلاش می‌کند از ظنِّ خود یار او شود و پی به اسرارش ببرند، اما شاید با وجود این که سرِّ او از ناله‌اش دور نیست، هنوز چشم‌ها و گوش‌ها را دستور کشف راز او و مثنویِ شگفتش نباشد. نخستین عامل شگفت‌انگیزی و بی‌تکراری شخصیت مولانا، آشنایی و ملاقات او با شمس‌الدین تبریزی بوده است که تأثیری غریب و غیرقابلِ توجیه با معیارهای عقلی بر او و زندگی‌اش گذاشته است.

مولوی که تا پیش از آشنایی با شمس عالِمی پژوهشگر و فقیهی مدرس و آگاه به حکمت و فلسفه و کلام و قرآن بود و شاگردان و مریدان بسیاری از محضر درس و ادبِ او کسب علم می‌کردند، یکباره، پس از ملاقات با پیرمردی شوریده، به کلی دگرگون شد و تغییر مسلک داد. به گفتهٔ شبلی نعمانی (۱۳۷۵: ۳۳-۳۲)، واقعهٔ ملاقات شمس تبریزی که بزرگترین واقعات زندگی مولانا شمرده می‌شود، در تذکره‌ها به قدری مختلف و متناقض نقل شده که دریافت اصل واقعه به نظر مشکل می‌آید.

فریدون بن احمد سپهسالار در رسالهٔ خود، هنگام معرفی شمس، ضمن روایت چگونگی اولین دیدار شمس و مولانا، اشاره می‌کند که برخلافِ رسم معمول که شاگردان در پی یافتن مراد و استاد راهی شهرها می‌شوند، شمس خود به جستجوی مولانا آمده بود. به‌اعتقاد او:

> هیچ کس را بر حقایق اسرار شمس توان وقوف نبود و در تکلم و تقرب مشرب موسی داشت و در تجرد و عزلت سیرت عیسی، وقتی در مناجات به حضرت حق فرمود که آیا هیچ آفریده‌ای از خاصان تو باشد که صحبت مرا تحمل تواند کرد؟ از غیب اشارت رسید که به طرفِ روم سفر کن. شمس متوجه ولایت روم شد تا به قونیه رسید. شب هنگام بود و در خان برنج فروشان نزول فرمود. صبحی بر سر دکه بنشست و یعقوب‌وار بوی یوسف را به مشام جان استنشاق می‌فرمود...و این در حالی بود که مولانا به سمت خان برنج فروشان می‌آمد و شمس به نور صحبت و اشارت غیب دریافت که گمشدهٔ او حضرت مولاناست (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۰۸-۱۰۴).

شمس از دوران کودکی برای خود وظیفه و مأموریتی درنظر داشته است. او این مأموریت را چنان که خود می‌گوید، برای هدایت عوام نمی‌دانسته است؛ چرا که معتقد بوده است که «مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که راهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

تبریزی، ۱۳۸۲: ۱/ ۸۲). او همچنین می‌گوید:

> مرا از خردگی به الهام خدا هست که سخت تربیت کنم کسی را، چنان که از خود خلاص می‌یابد و پیشترک می‌رود... مرا فرستاده‌اند که آن بنده نازنین ما میان قوم ناهموار است، دریغ است که او را به زیان برند (تبریزی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۶۹؛ ۲/ ۲۴).

تأثیر شمس بر مولانا چنان بود که در مدتی کوتاه از فقیهی متدین با تمکین، عاشقی شوریده ساخت و همانا که ترکِ درسِ مدرسه و تذکیر منبر و صدارت مسند کرد و در حلقه رقص و سماع برآمد.

به گفتهٔ سلطان‌ولد:

> پس از یک دوسال آسودن شمس و مولانا با هم، مریدانِ بی‌خبر، شمس را به سحر و افسون متهم کردند. همگی به خون او تشنه شدند، برای کشتنش دشنه ساختند و آشکار بر وی تیغ کشیدند. چون دشمنی آن‌ها از حد و شمار گذشت، شمس به دمشق رفت (سلطان ولد، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

شوریدگی‌ها و بی‌قراری‌های مولانا و دوری گزیدن از مریدان و جستجوی بی‌وقفهٔ شمس سببِ پیدا شدن او شد. مولوی، فرزندش سلطان‌ولد را به همراه غزلیاتی درباب عذرخواهی و خواهش از او برای بازگشت به شام فرستاد و شمس به قونیه بازگشت، اما پس از بازگشت شمس بار دیگر دشمنی و انکار مخالفان و حاسدان او شدت گرفت و سرانجام به این نتیجه رسید که «این بار باید چنان غیبت کند که اثر او را هیچ آفریده نیابد» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۳۴). از این‌رو در یکی از روزهای ۶۴۵ برای همیشه قونیه را ترک کرد.

به هر روی، پس از غیبت شمس، مولوی پس از یک دورهٔ طولانی شوریدگی و درد، صلاح‌الدین زرکوب را به عنوانِ خلیفهٔ خود انتخاب کرد؛ مردی امّی که به جای دانش، بینش داشت. صلاح‌الدین سعی می‌کرد ناآرامی و بی‌قراری مولانا از دوری شمس را ساکن کند و او را به آرامش نزدیک کند. سرانجام صلاح‌الدین نیز در غرهٔ محرم سال ۶۵۷ درگذشت و پس از او حسام‌الدین چلپی جایگزین او شد.

> به گفتهٔ افلاکی حسام‌الدین از پدر عزیز خود یتیم مانده، تمامت اکابر و مشایخ زمان و ارباب فتوت او را پیش خود دعوت کردند و تکفل و دل‌بستگی عظیم نمودند، با این وجود با جمع لالایان و جوانان خود راست به حضرت مولانا آمده، سرنهاده و خدمت آن حضرت را اختیار کرده بود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۳۷).

حسام‌الدین، مسئولیت خلیفگی و رسیدگی به امور مالی مولانا را بر عهده داشت و در راه خدمت به مولوی از بسیاری از اموال و دارایی‌های خود گذشت. به گفتهٔ سپهسالار:

> همچنان کرام اصحاب چنان روایت کردند که پیوسته حضرت مولانا را عادت چنان بود که هرچه از عالم غیب امرا و ملوک و اکادشه و مریدان متمول از اسباب و اموال دنیاوی فرستادی، همان ساعت به حضرت چلپی حسام‌الدین فرستادی و عنان تصرف و تصریف امور را به او داده بود (افلاکی،۱۳۶۲: ۲/ ۷۵۱).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

روایت‌های مختلف از آغاز سرودن مثنوی، حکایت از آن دارد که حسام‌الدین شبی حضرت مولانا را خلوت یافته، سر نهاد و گفت که دواوین غزلیات بسیار شد؛ اگر چنان که به طرز الهی‌نامهٔ حکیم و اما بر وزن منطق‌الطیر کتابی باشد تا در میان عالمیان یادگاری بماند و مونس جان عاشقان و دردمندان گردد، به غایت مرحمت و عنایت خواهد بود و این بنده می‌خواهد که یارانِ وجیه من جمیع‌الوجوه توجه کلی به وجه کریم شما کنند و به چیزی دیگر مشغول نشوند؛ باقی به عنایت و کفایت خداوندگار وابسته است؛ فی‌الحال از سر دستار مبارک خود جزوی که شارح اسرار کلیات و جزویات بود به دست چلپی حسام‌الدین داد و در آن‌جا هجده بیت از اول مثنوی [نی‌نامه] بود .(محمدی، ۱۳۸۵: ۲۶۳)

حسام‌الدین در طول سرایش مثنوی، همواره در مجالس مثنوی حضور داشته و تا پایان عمر مولوی چون دوستی شفیق در کنار او بوده است و همواره مورد احترام مولوی و خانواده او بوده است، به گونه‌ای که پس از مرگ مولوی، به عنوان جانشین او انتخاب شد. شمس، صلاح‌الدین و حسام‌الدین هر سه از افراد تأثیرگذار در زندگی و تحول شخصیت علمی و ادبی مولوی بوده‌اند، اما در این میان، شمس جایگاهی ویژه، منحصر به فرد و متفاوت با دو نفر دیگر دارد. سلطان‌ولد در *مثنوی ولدنامه* روایتی ذکر می‌کند که مولانا در جواب یکی از مریدان که سوال کرد از نواب سه‌گانه یعنی شمس‌الدین، صلاح‌الدین و حسام‌الدین کدام برتر است، شمس‌الدین را چون خورشید، صلاح‌الدین را به‌منزلهٔ ماه و حسام‌الدین را ستاره‌ای درخشان می‌داند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۹۶).

بحث و بررسی

مثنوی با حکایت و شکایت از جدایی‌ها شروع می‌شود؛ جدایی‌هایی چنان دردناک که برای روایت آن سینه‌ای شرحه‌شرحه از فراق لازم است تا بتواند شرحِ دردِ اشتیاقِ گوینده و سرانجامِ راه پرخون عشق را درک و فهم کند. عشقی که طبیب همهٔ علت‌ها است و دوای نخوت و ناموس آدمیان است، از این رو هرکسی محرمیت و اهلیت شنیدن درد عشق را ندارد. این سرآغاز مثنوی است که بر اساس منابع تاریخی، پیش از درخواست حسام‌الدین چلپی برای سرودن مثنوی، سروده شده بود؛ سرآغازی برای حدیث عشق، معشوق، نامحرمان، منکران و جدایی از معشوق. مولوی در سراسر دفترهای شش‌گانه نیز همین معنی را در داستان‌های مختلف و به اشکال مختلف بیان می‌کند.

آغازگر *مثنوی* نیز داستان عشق است؛ داستان پادشاه و کنیزک و طبیبِ الهیِ متحول کنندهٔ عشق و عاشق. مولوی برای اثبات لزوم عشق که همچون آفتاب گرم، نوربخش و آشکار است، به خودِ آفتابِ عشق استناد می‌کند. به نظر می‌رسد واژهٔ «آفتاب» که بسیاری معتقدند تداعی کنندهٔ شمس تبریزی است، از آغاز و به عمد از سوی او انتخاب شده است؛ چرا که مولوی، شمس را عشقِ محض می‌داند و به همین دلیل معتقد است که آفتاب یا شمس اثبات کنندهٔ مفهوم عشق است.

به نظر مولوی، حدیث شمس تبریزی چنان عظیم و رفیع است که با بیان آن شمس آسمان روی می‌گیرد. مولوی در اینجا به صراحت از شمس تبریزی نام می‌برد و از انعام او در حق خود سخن می‌گوید. جان و روح او با یاد شمس بی‌قرار شده است و جان او با شنیدن بوی یوسف (شمس) دامن او را برتافته است و از او می‌خواهد که برای حرمتِ حق سال‌ها صحبتِ خوشی که با شمس داشته است، اندکی از آن حال‌های خوش را بازگو کند،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

اما یاد شمس و لحظات خوش با او بودن چنان او را بی‌قرار کرده است که یک رگ او هوشیار نیست و نمی‌تواند حکایت یار بی‌نظیر خود را بازگوید.

مولوی، در آغاز مثنوی به صراحت، شمس را یاری می‌داند که بی‌نظیر است و او را یار نیست، اما به دو دلیل شرح این هجران و خونِ جگر را به زمانی دیگر موکول می‌کند: نخست از ترس فتنه و آشوب و خونریزی، چرا که در این مجلس نامحرمانِ اسرار نشسته‌اند و بهتر است که سرّ یار را پوشیده در ضمن حکایت‌ها گوش داشت و خوشتر است که رازِ دلبران را در حدیث دیگران بازگویند؛ از سوی دیگر هر مستمع کم‌طاقتی، توان شنیدن و درک شرح راز عشق شمس را ندارد، پس او به خود نهیب می‌زند که:

فتنـه و آشوب و خـونریزی مـجوی　　بیش از این از شمس تبریزی مگوی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۴۲)

مولوی در قصهٔ «خلیفه و لیلی» نیز شمس را سایهٔ حضرت حق در زمین می‌داند و کسانی را که قصد صید او را دارند، ابلهانی می‌داند که از اصل و منشأ او بی‌خبرند و تنها مایه و آبروی خود را در دشمنی با او از بین می‌برند. مولوی تنها راه رسیدن به اصل و منشا آفتاب حق را گرفتن دامن شمس تبریزی و متوسل شدن به او و استفاده از راهنمایی‌های او می‌داند. مولوی همچنین در داستان «حسد کردن بر غلام» نیز شمس را آفتابی می‌داند که از مشرق‌ها بیرون است و ذات او برخلاف خورشید از فرو شدن و برآمدن مبرا است. او که بار دیگر به یاد شمس افتاده است و جانش از یاد او در جوش و خروش است به صراحت اعلام می‌کند که او عین صنع است که هیچ‌گاه از صانعِ خود جدا نمی‌شود. او خود را لحظه‌ای از شمس جدا نمی‌داند و هیچ‌گاه از دیدار دوبارهٔ شمس ناامید نمی‌شود:

مشرق خـورشید بـرج قیـرگـون　　آفتـاب مـا ز مـشرق‌هـا بـرون
مـشـرق او نـسبـت ذرات او　　نـه بـرآمـد نـه فـرو شد ذات او
مـا که واپس مـاند ذرات وییم　　در دو عـالـم آفـتـاب بـی‌فـییم
باز گـردِ شمس می‌گـردم عجب　　هـم ز فرِّ شمس بـاشد ایـن سبب
شمس بـاشد بـر سبب‌ها مطـلع　　هـم ازو حـبـل سبب‌هـا منقطـع
صد هـزاران بـار ببریـدم امـید　　از کـی؟ از شمس؟ این شما باور کنید؟
تـو مـرا باور مکـن کـز آفتاب　　صبـر دارم مـن و یا مـاهی ز آب
ور شـوم نـومید نومـیدی مـن　　عیـن صنـع آفتـابست ای حـسن
عین صنع از نفس صانع چون برد　　هیچ هست از غیر هستی چـون چرد

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۱۱۵-۱۱۰۷)

مولوی، در ادامه شمس را به «باز» تشبیه می‌کند که باوجود اینکه همهٔ وجودش نور است، اما سرهنگ قضا چشم او را کور کرده است و راهش را گم کرده است و در میان جغدان کور و ویران‌سرای آنها افتاده و گرفتار شده است. او در قالب این تمثیل به حسادت مریدان خود و منکران شمس در حق او اشاره می‌کند و آنها را

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

سرزنش می‌کند:

راه را گـم کـرد و در ویـران فتاد / بـاز در ویـران برِ جغـدان فتاد...
بـر سری جغدانش بـر سر می‌زنند / پـر و بـال نازنـینش مـی‌کـنند
ولـولـه افتاد در جغـدان که: هـا / بـاز آمـد تـا بگیـرد جـای مـا
چون سگان کوی پر خشم و مهیب / انـدر افتـادنـد در دلـق غـریب
باز گوید: من چه در خوردم به جغد؟ / صد چنین ویران فدا کردم به جغد...
جغـد گفـتا: بـاز حیلـت می‌کند / تـا ز خـان و مـان شما را بـرکند
خـانه‌های مـا بگیرد او بـه مـکر / بـرکند مـا را به سالـوسی ز وکـر

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۱۴۳-۱۱۳۲)

او همچنین، شمس را یوسفی می‌داند که برادران حسود، او را در چاه انداخته‌اند و خود را یعقوب‌وار نگران و خوفناک از سرگذشت شمس می‌داند. یکی از روایت‌هایی که دربارهٔ سرانجام شمس بر سر زبان‌ها بود، کشته‌شدن شمس و در چاه انداخته‌شدن او بوده است و به همین دلیل، مولانا بارها شمس را به یوسف که بر اثر مکر برادرانش در چاه انداخته می‌شود تشبیه می‌کند:

یوسفان از مکر اخوان در چه‌اند / کز حسد یوسف به گرگان می‌دهند...
لاجرم زین گـرگ یعقوب حلیم / داشت بر یوسف همیشه خـوف و بیم

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۴۰۸-۱۴۰۶)

یکی از بخش‌های جذاب و چالش‌برانگیز مثنوی، مخاطب قرار دادن حسام‌الدین در دفترهای شش‌گانه مثنوی است. مولوی به‌جز مقدمهٔ دفتر اول در مقدمه‌های پنج دفتر دیگر مثنوی، سخن خود را با مدح حسام‌الدین ضیاءالحق شروع می‌کند. علاوه بر مقدمه‌های دفترها، در طولِ هر دفتر نیز به مناسبت‌های مختلف از ضیاءالحق حسام‌الدین نام می‌برد. بسیاری از شارحان مثنوی او را حسام‌الدین چلپی می‌دانند، اما با دقت در مفهوم ابیات و واژه‌ها و رمزهای پیش و پس از نام حسام‌الدین می‌توان به این نتیجه پی‌برد که در بسیاری از موارد، حسام‌الدین ضیاءالحق، یک رمز برای اشاره به شمس تبریزی است و به دلیل اینکه در مجلس، مخاطبانی کینه‌توز حضور داشته‌اند، مولوی تا جای ممکن از ذکر نام شمس پرهیز می‌کرده است.

در آغاز دفتر دوم مثنوی ـ که یکی از بحث برانگیزترین بخش‌های مثنوی است ـ مولوی از تأخیر در سرودن مثنوی سخن می‌گوید و در توضیحِ این تأخیر، مهلتی را لازم می‌داند تا بخت او فرزند نو بزاید و در نتیجه خون جوشش معانی مثنوی شیر شود و معانی جاری شود. او در ادامه، از ضیاءالحق حسام‌الدین سخن می‌گوید که به معراج حقایق رفته بود و اینک از اوج آسمان عنان بازگردانیده است. بسیاری از شارحان مثنوی، به ماجرای مرگ همسر حسام‌الدین اشاره می‌کنند و علت تأخیر دوساله مثنوی را مرگ همسر حسام‌الدین و ناراحتی او می‌دانند. این فرضیه که مولوی به‌خاطر مرگ همسر حسام‌الدین، دوسال سرودن مثنوی را به تأخیر انداخته بود از اشارهٔ افلاکی در مناقب‌العارفین دربارهٔ این تأخیر نشات گرفته است و بسیاری از شارحان آن را پذیرفته‌اند: «به عقیدهٔ

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

او مرگ همسر حسام‌الدین چلپی و تألمات روحی او در اثر این واقعه علت اصلی و زمینه‌ساز ایجاد این تأخیر بوده است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۷۴۳). این فرضیه، اما درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اولاً مولوی، مثنوی را تنها برای حسام‌الدین نمی‌سروده است، چنان‌که وقتی حسام‌الدین، کتابی به شیوهٔ حدیقه و بر وزن منطق‌الطیر از مولوی درخواست می‌کند، مولوی هجده بیت آغاز مثنوی را از پیش سروده بود، گویی مولوی خود نیز پیش از این به فکر سرودن کتابی در سبک و قالبی متفاوت از غزلیات افتاده بود؛ از سوی دیگر حسام‌الدین تنها مخاطب یا کاتب مثنوی نبوده است و افراد دیگری نیز در مجلس حضور داشته‌اند که به نگارش مثنوی بپردازند.

با دقت در ابیات پایانی دفتر اول، می‌توان به این نکته پی‌برد که به دلایلی که مولوی از آن با نام «لقمه‌ای که خورده شد» نام می‌برد و سبب می‌شود که «جوشش فکرت افسرده شود»، معانی مثنوی به سختی و «خاک‌آلوده» می‌آمده‌اند؛ از این رو به نظر او باید مدتی صبر می کرد تا دوباره جوی سخن صاف و خوش شود:

ای دریـغا لقمه‌ای دو خـورده شد — جوشش فکرت از آن افسرده شد
سخـت خـاک‌آلود مـی‌آید سخن — آب تیــره شد، سر چــه بند کن
تا خدایش باز صاف و خوش کند — او که تیره کرد، هم صافش کند
صـبـر آرد آرزو را نــه شـتــاب — صبر کــن والله اعلــم بالصواب

(مولوی،۱۳۸۴: ۱/ ۴۰۰۳-۳۹۹۰)

و در ادامه، از هوی و هوسی که ممکن است دروازه سرایش و ورود معانی غیبی را ببندد سخن می‌گوید و از سخنی که همچون دهانه دوزخ می‌تواند شیر سخن را به خون تبدیل کند، حرف می‌زند. هرچند نمی‌توان به صورت دقیق دربارهٔ لقمه‌ای که خورده شده است یا دهان و سخنی که همچون دهانهٔ دوزخ است با اطمینان سخن گفت، اما یکی از فرضیه‌هایی که می‌توان در این باره ارائه داد این است که شاید میان مولوی و یکی از نزدیکترین افرادِ به او، شاید حسام‌الدین، مجادله‌ای رخ داده باشد و ممکن است کسی گناهی مرتکب شده باشد که سبب قطع شدن معانی و الهامات مثنوی شده باشد. آنچه مسلم است این است که بر اثر آن اتفاق، مولوی مدتی دچارِ تحولات شدید روحی شده است، به گونه‌ای که معانی الهی از او روی برمی‌گردانده‌اند و الهام کنندهٔ معانی یا کَشندهٔ ناپدید مثنوی از او روی برگردانده و به معراج حقایق رفته بوده است:

ایــن دهــان بربند تا بینـی عیان — چشم‌بند آن جهـان حلـق و دهان
ای هــان تو خــود دهانهٔ دوزخی — وی جهـان تـو بــر مثال برزخی
نــور باقــی پهلــوی دنیـای دون — شیر صافی پهلوی جوهای خـون
چــون درو گامــی زنی بی‌احتیاط — شیر تـو خـون می‌شود از اختلاط
یک قـدم زد آدم انـدر ذوق نـفس — شد فراق صدر جنت طوق نـفس
گرچه یک مو بُد گنه کو جسته بود — لیک آن مو در دو دیده رسته بود

(مولوی،۱۳۸۴: ۲/ ۱۱ - ۱۷)

آنچه فرضیهٔ مناظره با دوست را تقویت می‌کند، توصیه و تأکیدی است که مولوی در ادامهٔ این مقدمه دربارهٔ

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

اهمیت و جستجوی یار مناسب می‌آورد؛ یاری که بتوان زیر سایه‌اش خدایی شد و بتواند سبب پیدا کردن راه شود. او این یار را چون چشم می‌داند که نباید با جاروی زبان او را خاک‌آلود و رنجیده خاطر کرد:

چون ز تنهایی تـو نومیدی شوی — زیــر سایهٔ یار خـورشیـدی شوی
رو بجــو یار خدایــی را تـو زود — چون چنان کـردی خدا یار تو بود
یــار چشم تست ای مــرد شکار — از خس و خاشـاک او را پـاک دار
هین به جاروب زبان گردی مکن — چشـم را از خـس ره‌آوردی مـکن

(مولوی،۱۳۸۴: ۲/ ۲۹-۲۳)

از این رو ،میان سرودن دفتر اول و دوم هر اتفاقی افتاده باشد، سبب تأخیر دوسالهٔ سرودن دفتر دوم قطعاً مرگ همسر حسام‌الدین نیست. آنچه مسلم است این است که حسام‌الدین ضیاءالحق ـ که به معراج حقایق رفته بوده و سرودن مثنوی به این دلیل تعطیل شده ـ نباید حسام‌الدین چلپی باشد. ممکن است الهام کننده و کَشنده معانیِ مثنوی باشد که به دلیل واقعه‌ای که اتفاق افتاده بود از رساندن معانی خودداری می‌کرده است. در ادامهٔ این بحث، مولوی به یاد شمس می‌افتد و او را یگانه‌ترین یار می‌داند که غیبت او بیداری‌کش است و در غیبت او بهتر است سکوت کرد:

چـونک زاغـان خیمه بر بهمن زدند — بلــبلان پنهان شدنــد و تـن زدند
زانـک بـی‌گلـزار بلـبل خـامشسـت — غیبـت خــورشید بیــداری‌کشـست
آفتــابا تــرک ایــن گلشـن کـنی — تـا کــه تحت‌الارض را روشن کنی
آفــتاب مـعرفــت را نــقل نیـست — مــشرق او غیر جـان و عقل نیست
خاصه خورشید کمالی کان سریست — روز و شب کردار او روشن‌گری‌ست

(مولوی،۱۳۸۴ ،۲: ۴۴-۴۰)

مقدمهٔ دفتر سوم نیز با ضیاءالحق حسام‌الدین آغاز می‌شود و از او خواسته می‌شود تا دفتر سوم را شروع کند و گنجینه اسرار را برگشاید زیرا او از ابدال است و قوّت‌اش از قوّت حق تراوش می‌کند. مولوی او را به اوصاف جلیل توصیف می‌کند که عرصهٔ افهام خلق ظرفیت و گنجایش درک شرح این اوصاف را ندارد. همچین برحذر می‌دارد که راز سلطان را به هر کس نباید گفت و تنها گوشی اسرار جلال می‌نوشد که با وجود صد زبان بودن لال باشد و رازها را برملا نکند. در اینجا نیز می‌توان به این نکته پی‌برد که منظور از ضیاءالحق حسام‌الدین، شمس تبریزی است؛ برای توضیح این مطلب باید توجه داشت که یکی از مفاهیم کلیدی در مثنوی معنوی عدم وجود مخاطبان محرم در مجالس است و تأکید زیاد برای برملا نکردن راز برای رهایی از سرزنش و آشوب حسودان و منکران. بر اساس منابع نزدیک به زمان مولانا، بعد از غیبت شمس و سپس جانشینی صلاح‌الدین و همچنین در زمان حسام‌الدین بسیاری از حسادت‌ها و دشمنی‌هایی که مریدان نسبت به شمس داشتند کم‌رنگ‌تر یا به کلی از بین رفته بود و مریدان خلیفگی حسام را پذیرفته بودند.چنان که زرین‌کوب (۱۳۷۲: ۱۹۴) نیزدوران حسام‌الدین را دوره‌ای آرام و بی‌تلاطم برای مولوی می‌داند، از سویِ دیگربرخلاف شمس که فردی ناآرام،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

تندمزاج وشوریده بود و چندان به رعایت کردن چارچوب‌ها مقید نبود، حسام‌الدین مردی مهربان و آرام بود که سعی می‌کرد تا جای ممکن، مولوی را نیز از هیجانات روحی ناشی از فراق شمس، دور کند و به درس و تعلیم و رعایت اصول نزدیک کند، به–همین دلیل مریدان چندان با او به دشمنی برنمی‌خواستند. نکتهٔ دیگر دربارهٔ رازی است که مولانا در سراسر مثنوی از برملا شدن آن اندیشناک است.مولانا در غزلیات نیز بارها به این راز که از نظر او راز شمس است و آن راز غیرقابل بیان بوده است، اشاره کرده است:

مفخر تبریز تویی شمس دین　　گفتن اسرار تو دستور نیست

(مولوی،۱۳۷۴،غ۵۰۵)

از این‌رو، می‌توان گفت در بسیاری از بخش‌های مثنوی حسادت‌هایی که از آنها نام برده می‌شود متوجه شمس تبریزی است و رازی که مولوی نگران سخن گفتن از آن است راز شمس است نه حسام‌الدین:

ای ضیاءالحق حسام‌الـدین بیار　　این سوم دفتر که سنت شد سه‌بار
بـر گشـا گـنـجـینـهٔ اســرار را　　در سـوم دفـتـر بــهـل اعــذار را
قـوتت از قـوت حـق مـی‌زهـد　　نه از عـروقی کز حرارت مـی‌جهد

(مولوی،۱۳۸۴: ۳/ ۳-۱)

چونک موصوفی باوصاف جلیـل　　ز آتش امراض بگذر چون خلیل...
ای دریغـا عـرصهٔ افهـام خلـق　　سخت تنگ آمد ندارد خلق حلـق
ای ضـیاءالحـق بحـذق رای تو　　حلـق بخـشد سنگ را حـلوای تـو
کـوه طور اندر تجلی حلق یافت　　تا کـه می‌نوشید و مـی را برنتافت
صـار دکا منـه وانشـق الجـبـل　　هـل رایتم مـن جبل رقص‌الجمل

(مولوی، ۱۳۸۴: ۳/ ۱۶-۹)

یکی از کدهایی که در سراسر مثنوی می‌تواند به درک و فهم حضور شمس در اندیشهٔ مولانا و در داستان کمک کند هیجانات شدید روحی مولانا یا جنون‌های ادواری است که معمولاً وقتی از شمس تبریزی و عشق او سخن می‌گوید، به او دست می‌دهد و در نتیجه در این حالت از فضای قصه یا بحث خارج می‌شود و در بسیاری مواقع، اشعار را به عربی می‌سراید. در داستان «ایاز و حجره داشتن او جهت چارق و پوستین» نیز این هیجانات روحی دیده می‌شود. ایاز نیز همچون یوسف، صدرجهان و حسام‌الدین از جمله اسامی است که مولوی سرّ شمس را در حکایت‌های آنها بیان می‌کند. در این داستان، مولوی به صراحت اعلام می‌کند که او شاه شاهان است و در اندیشهٔ مولانا بجز شمس چه کسی شایسته جایگاه شاه شاهان می‌تواند باشد؟ مولانا در اینجا برای در امان ماندن از چشم بد منکرانِ شمس نام ایاز را بر او گذاشته است. مولانا که تحت تأثیر یاد شمس شور و شوق سخن گفتن از او را پیدا کرده است، یک دهان به پهنای فلک می‌خواهد تا از او سخن بگوید، اما از ترس منکران می‌خواهد سکوت اختیار کند؛ با این وجود، می‌داند که اگر همین اندازه را هم بیان نکند شیشهٔ دلش از

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نازکی می‌شکند. به دلیل همین هیجانات روحی است که به گفتهٔ خودش سر هر ماه سه روز دیوانه می‌شود؛ هرچند دلی که غم چنان شاهی را در خود نهفته داشته باشد، دم‌به‌دمِ او سر ماه است و جنون او همیشگی است:

شـاه شاهـانست و بلـک شاه‌سـاز — وز بـــرای چشـم بـــد نامـــش ایـاز
چشم‌های نیک هم بر وی بَداست — از ره غیرت، که حسنش بی‌حداست
یـک دهان خواهم به پهنای فلک — تـــا بگویـــم وصف آن رشک ملک
ور دهـان یابم چنین و صـد چنین — تـــنگ آیـــد در فـغان ایـــن حنین
این قـدر گـر هـم نگویم ای سند — شـیشـــهٔ دل از ضعیفـــی بشکـــند
شیشهٔ دل را چـو نـازک دیـــده‌ام — بـــهر تسکـــین بس قبـا بـدریـده‌ام
مـن سر هر مـاه سه روز ای صنم — بی‌گـمان بایـــد کـــه دیوانـه شـوم
هین که امـروز اول سه روزه است — روز پیـــروزست نـــه پیـــروزه است
هـر دلی که انـدر غـم شه می‌بود — دم‌بـــه‌دم او را سر مـــه مـــی‌بـــود

(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۱۸۹۱-۱۸۸۲)

و وقتی از شمس سخن می‌گوید پیلش یاد هندوستانِ همنشینی و لحظه‌های خوش با شمس می‌کند و دچار جنونی می‌شود که اصول عافیت و سلامت از او ربوده می‌شود:

زانک پیلم دیـد هندستان به خواب — از خـــراج اومـید بر ده شد خراب
کیـف یاتـی‌النظـم لـــی والقـــافیه — بعـــد مـــا ضـــاعت اصول‌الـعافیه
مـــا جنون واحـــد لـی فی‌الشجون — بـل جنون فـــی جنون فی جنون
ذاب جسـمی مـــن اشـارات الکنی — منـــذ عـــاینت البقـــاء فـــی‌الـفنا
ای ایاز از عشق تو گشتم چو مـوی — ماندم از قصه، تو قصهٔ من بگوی
بس فسانهٔ عشق تو خواندم به جان — تو مرا که افسانه گشتستم بخوان

(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۱۸۹۹-۱۸۹۲)

در این حالت، مغز خود را از عقل و هوشیاری تهی می‌داند و در این بی‌هُشی خود را کاره‌ای نمی‌داند؛ چرا که شمس شاهی است که عقل جملهٔ عاقلان پیش او می‌میرد. او خود را دچار چنان بی‌عقلی و جنونی می‌داند که تنها درمان آن را زلف و وصال معشوق یا شمس می‌داند. مولوی تا آخرین روزهای حیات خود، لحظه‌ای شمس را فراموش نکرده بود؛ کوچکترین چیزی ممکن بود او را به یاد شمس بیندازد و او را دچار چنان تحولات روحی کند که مکان و زمان را فراموش کند، اما همواره ترس از منکران و حسودان شمس سبب می‌شد که کدها یا رمزهایی را برای پنهان‌کردن نام او به کار ببرد:

ذره‌ای از عـقـل و هـوش ار بـا منست — ایـــن چـــه سودا و پـــریشان گفتنست
چونک مغز من ز عقل و هش تهی‌ست — پس گناه مـــن دریـــن تخلیط چیست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نــه گنــاه اوراست کــه عــقلم ببـرد | عقــل جمــلهٔ عــاقلان پیشش بمرد
یــا مجــیر العـقــل فتــان الحــجی | مــاسواک للــعـقــول مــرتــجــی
مــا اشتهــیت الــعقل مــذ جننتــنی | مــاحســدت الــحسن مــذ زینــتنی
هــل جنــونی فــی هــواک مستطاب | قــل بلــی والله یـجـزیک الــثـواب
گــر بتــازی گــویـد او ور پــارسی | گوش و هوشی کو که در فهمش رسی
بــارِ دیــگــر آمــدم دیــوانــه‌وار | رورو ای جــان زود زنـجـیـری بیــار
غـیــر آن زنـجـیــر زلــف دلــبــرم | گــر دو صــد زنجیــر آری بــردرم

(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۱۹۱۷-۱۹۰۸)

در داستان «والی و مردی که خاربنی بر سر راه نشانده است» نیز یاد شاه او را به یاد شمس و هیجان می‌کشاند و ملامت‌جویان و سلامت‌جویان را سرزنش می‌کند:

پیش شاهان گـر خطر باشد به‌جـان | لیــک نشکیــبند ازو بــاهــمتـان
شـاه چـون شیرین‌تـر از شکـر بـود | جــان به شیرینی رود خــوشتر بود
ای مـلامـت‌گـر سـلامـت مـر تـرا | ای سلامــت‌جو رهــا کن تــو مرا
ان من کوره‌ست با آتش خوش‌است | کوره را این بس که خانهٔ آتش‌است

(مولوی،۱۳۸۴: ۲/ ۱۳۷۵-۱۳۷۳)

و سرانجامِ عشق به میر اجل یعنی شمس تبریزی جنون است و جنونی فی جنون:

بـاز دیـوانـه شـدم مـن ای طبـیب | بــاز سودایــی شدم من ای حبیب
حـلقـه‌هــای سلسلـهٔ تـو ذوفـنـون | هــر یکی حلقه دهــد دیگر جنون
داد هــر حلقه فــنونــی دیـگرست | پس مــرا هر دم جنونـی دیگرست
پس فنون باشد جنون این شد مـثل | خــاصه در زنجــیر ایــن میر اجل
نچنـان دیــوانگــی بگسست بنــد | کــه همــه دیــوانگان پندم دهند

(مولوی،۱۳۸۴: ۲/ ۱۳۸۵-۱۳۸۱)

در داستان امرءالقیس، پادشاه عرب، که چون یوسف زیبا بوده و زنان عرب چون زلیخا عاشق او بودند به رازناک بودن و خطرناک بودن عشق اشاره می‌کند و اینکه باید آن را پنهان کرد:

زَهــره نی تا لـب گشایـند از ضمیر | زانــک رازی باخطر بــود و خـطیر
صدهــزاران سر بــه پولی آن زمان | عشق خــشم آلـوده زه کرده کمان

(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۲-۴۰۰۱)

بــا کنــایـت رازهــا بــا هــمدگر | پست گفتندی به صد خوف و حذر

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

راز را غـیر خـدا مـحـرم نبـود　　آه را جـز آسمـان همـدم نـبود
اصـطلاحـاتی مـیـان هـمدگـر　　داشتـنـدی بهـرِ ایـرادِ خـبر...
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۰۹-۴۰۰۷)

آن زلیخـا از سپـندان تـا به عـود　　نـام جمله چـیز یوسف کرده بود
نـام او در نـام‌هـا مکتـوم کـرد　　محرمـان را سر آن معلـوم کرد...
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۲۲-۴۰۲۱)

صدهـزاران نام گـر بر هم زدی　　قـصد او و خـواه او یـوسف بُدی
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۳۳)

سپس آفتاب (با گوشهٔ چشمی به شمس تبریزی) را یار و همراه و نقابِ عشق می‌داند و معتقد است اگر کسی نتوانند از روی نقاب به عشق پی‌ببرند تنها عابدی خالی از بصیرت است:

یـار آمـد عشـق را روز آفتـاب　　آفـتاب آن روی را هـم‌چون نقاب
آنـک نشناسد نقـاب از روی یار　　عابد الشمس است دست از وی بدار
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۵-۴۰۴۴)

و در ادامه، از وصف عشق و صبوری خود در عشق معشوق و عبرت شدن واقعه او برای عشاق، داد سخن می‌دهد:

طاقت مـن زین صبوری طاق شد　　واقـعهٔ مـن عـبرت عـشاق شد
مـن ز جان سیر آمـدم اندر فراق　　زنـده بودن در فـراق آمـد نفاق
چنـد درد فـُرقتش بُـکشَد مـرا　　سر بـبر تا عشق سر بخشد مـرا
دیـن مـن از عشق زنده بودنست　　زندگی زین جان و سر ننگ منست
تیغ هست از جان عاشق گردروب　　زانـک سیف افتـاد محاء الـذنوب
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۶۰-۴۰۵۶)

گـر مرا صد بار تـو گردن زنـی　　هـم‌چو شمعم بـرفـروزم روشنی
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۶۷)

در ادامه دیگربار به واقعهٔ یوسف با برادرانش اشاره می‌کند:

کـرده یوسف را نهـان و مختبی　　حیـلت اخـوان ز یعقـوب نـبی
خفیه کـردندش بـه حیلت‌سازیی　　کـرد آخـر پیـرهـن غمـازیی
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۷۰-۴۰۶۹)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در دفتر سوم نیز همچنان از حسادت منکران شکوه می‌کند. او دیگر بار شمس را در قالب حسام‌الدین ضیاءالحق مخاطب قرار می‌دهد؛ زیرا شاهی که به نظر مولوی یگانه است و فلک و روزگار همچون او را نزاده است و آمدنش در دل و جان مولوی نادر و بی‌نظیر است، شمس است نه هیچ کدام از یاران دیگر مولوی. او به صراحت می‌گوید که قصدش از همهٔ این حکایت‌ها و مثل‌ها ذکر حدیث او، و منظورش از همهٔ مدایح قوم‌های گذشته، او بوده است و برای پنهان کردن مدایح او از نااهلان، آنها را در داستان‌های دیگران آورده است:

ای ضیـــاءالـحق حســـام‌الـــدین راد — کـه فلک و ارکان چو تو شاهی نزاد
تـــو بـنـــادر آمـــدی در جـــان و دل — ای دل و جـــان از قـــدوم تـو خجل
چـــند کـــردم مـــدح قوم مـــا مضی — قصد مـــن زآن‌ها تـو بـودی ز اقتضا
بهـــر کتمـــان مـــدیـــح از نامـــحل — حـق نهادست ایـن حکایات و مثل...
مـــرغ و مـــاهـــی دانـــد آن ابهام را — کـــه ستودم مجـمل این خوش‌نام را
تـــا بـــرو آه حـــســـودان کـــم وزد — تـــا خیالـــش را به دنـــدان کم گزد

(مولوی،۱۳۸۴: ۳/ ۲۱۱۰ – ۲۱۱۸)

در پایان دفتر سوم، حکایت «ملاقات عاشق با صدرِجهان» را شروع می‌کند که در این دفتر به پایان نمی‌رسد و مولوی در مقدمه دفتر چهارم آن را نقد حال ما می‌داند؛ حکایت دربارهٔ عاشقی است که عشق او در دل صدرجهان می‌افتد و عاشق بدون اینکه خود اطلاع داشته باشد مجذوب صدرِجهان می‌شود و به جستجوی او می‌گردد و با دیدن او از خود بی‌خود می‌شود و از هوش می‌رود. این داستان به رابطه آشنایی مولانا با شمس تبریزی و علاقه و اشتیاق شمس و شروع عشق از سوی شمس اشاره دارد؛ چنان‌که پیش از آنکه مولانا شمس را دیده و خواسته باشد، این شمس بود که به جستجوی او راهی قونیه شده بود. مولانا شمس را آفتابی می‌داند که چنانکه سایه هستی‌اش را از آفتاب می‌گیرد و با اتصال با آفتاب ناپدید می‌شود، عاشق نیز هستی خود را شمس یا معشوق گرفته است و اگر از سوی معشوق جذبه‌ای نباشد تلاش عاشق بیچاره به‌جایی نمی‌رسد:

گفت: عاشق دوست می‌جوید به تفت — چونک معشوق آمد، آن عاشق بـرفت
چـــو تـــو فـــانیست پیـــش آن نـظر — عـــاشقی بر نفی خـــود خواجه مگر؟
ســـایـــه‌ای و عـــاشقـــی بـــر آفتاب — شمس آیـــد، سایـــه لا گـردد شتاب

(مولوی،۱۳۸۴: ۳/ ۴۶۲۳–۴۶۲۱)

در مقدمهٔ دفتر چهارم مثنوی نیز همچون دو دفتر قبل حسام‌الدین ضیاءالحق مخاطب قرار می‌گیرد و مولوی از او تشکر می‌کند که همت عالی او این مثنوی را به مقامی عالی می‌کشاند. او ضیاءالحق را از متقین می‌داند که خواهان افزایش مثنوی است و خداوند نیز آرزوی او را برآورده می‌کند:

ای ضیاءالـــحق حسام‌الـــدین تـــوی — کـــه گذشت از مـه به نورت مثنوی
همـــت عـــالـــی تـــو ای مـــرتـــجا — می‌کـشد ایـــن را خـــدا دانـــد کجا
گـــردن ایـــن مـثنـوی را بستـــه‌ای — مـــی‌کشی آن سـوی کـه دانسته‌ای

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

مثـــنوی پـــویـــان کَشـنده ناپـــدیـد ناپـــدید از جاهلـــی کش نیست دید
مثنـــوی را چـــون تـــو مبدأ بـوده‌ای گـــر فـــزون گـردد تواَش افزوده‌ای
(مولوی،۱۳۸۴: ۴/ ۹-۱)

مولوی در ادامه، دلیل اینکه حسام‌الدین را ضیاء نامیده است و ارتباط ضیاء با شمس و جایگاه نور و شمس را توضیح می‌دهد. در اینجا نیز مولوی ضمن بازی واژگانی با واژه‌های ضیاء (نور) و حسام (تیغ) به نمادی بودن و معنی قاموسی آنها اشاره می‌کند که می‌تواند به عنوانِ وصف‌هایی برای خورشیدی چون شمس استفاده شود. او در ادامه، نور را مربوط به ماه می‌داند و ضیاء را مختص به شمس و شمس را برتر از ماه می‌داند. پیش از این در روایت سلطان‌ولد دربارهٔ نظر مولانا دربارهٔ جایگاه یاران سه‌گانهٔ مولوی اشاره شد که مولانا شمس را خورشید و حسام‌الدین را ماه می‌دانست:

زان ضیـا گفـتـم حسـام‌الـدین تـرا که تو خورشیدی و این دو وصف‌هـا
کین حسام و این ضیا یکیست هین تیـغ خـــورشید از ضـیا باشد یقـین
نـــور از آن مـــاه باشد ویـــن ضـیا آن خـــورشید این فـــرو خوان از نبا
شمس را قـــرآن ضیا خواند ای پدر و آن قـــمر را نور خـواند این را نگر
شمس چـون عالی‌تر آمد خود ز ماه پس ضـیا از نـور افزون دان به جاه
بس کس انـــدر نور مـه منهج ندید چـــون برآمـــد آفتاب آن شد پـدید
(مولوی،۱۳۸۴: ۴/ ۲۱-۱۶)

همچنین در آغاز دفتر چهارم، با اشاره به جایگاه خورشید که در آسمان چهارم است، از شمس می‌خواهد که بر دفتر چهارم نور بریزید تا بلاد و دیار از نور معانی مثنوی روشن شود. در ادامه، ضیاءالحق را مخاطب قرار می‌دهد و حسام‌الدین را همراه با این اسم نمی‌آورد و با توجه به شمس، نور و آفتاب که در ابیات پیشین آمده بود و بافت موقعیتی کلام، برای هماهنگی میان این واژه‌ها نیازی به آوردن دو رمز به صورت کامل در کنار هم نمی‌بیند و ضیاء را در ترکیب با واژهٔ حق می‌آورد:

روشنـــی بـــر دفتـــر چـــارم بریـــز کآفتـــاب از چـــرخ چارم کـرد خیز
هین ز چـــارم نـــور ده خـــورشیدوار تـــا بتابـــد بـــر بـــلاد و بـــر دیـار
هر کش افسانه بخـواند افسانه است وآنک دیدش نقد خود مـردانه است
دشمن این حـــرف ایـــن‌دم در نظر شـــد ممثل ســـرنگون انـــدر سـقر
ای ضیاءالحـق تـــو دیـدی حـال او حـــق نمـــودت پـاســـخ افـــعال او
(مولوی،۱۳۸۴: ۴: ۳۶-۳۰)

مقدمهٔ دفتر پنجم نیز به روال دفترهای قبل با اشاره و وصف شه حسام‌الدین آغاز می‌شود. در این مقدمه نیز کدهایی وجود دارد که احتمال استفاده از عنوان حسام‌الدین برای شمس تبریزی را بیشتر می‌کند. در بیت اول،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

شه‌حسام‌الدین نور انجم معرفی می‌شود که با توجه به نوربخشی خورشید (شمس) به دیگر ستارگان، این احتمال قوی‌تر می‌شود. همچنین در ابیات بعدی از فهم اندک و ناقص مخالفان و منکران شمس شکوه می‌کند که اگر ظرفیت و گنجایش درک عظمت او را داشتند به گونه‌ای دیگر او را توصیف و معرفی می‌کرد. از این‌رو چاره را آب و روغن کردن می‌بیند؛ یعنی استفاده از رمزها و کنایات و استعارات برای پنهان داشتن مدح او:

شه حسام‌الدین کـه نور انجمست — طالــب آغــاز سفــر پنجــمست
ای ضیــاءالحــق حسام‌الدین راد — اوســتــــادان صـفــا را اوســتــاد
گر نبودی خلق محـجوب و کثیف — ور نبــودی حلـق‌ها تنگ و ضعیف
در مــدیحت داد مــعنـی دادمـی — غــیر ایــن منطق لبی بگشادمـی
یــک لقمــهٔ باز آن صعوه نیست — چاره اکنون آب و روغن کردنیست

(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۵-۱)

مولوی معتقد است که باید مدح شمس را همچون راز عشق او نهان کرد و باید او را در مجمع روحانیان مدح کند. به نظر او کسی که شمس را مدح می‌کند در اصل خود را مدح کرده است. استفاده از واژه‌های شمس و آفتاب در این بخش عامدانه و برای اشاره به شمس تبریزی است:

مــدح تــو حیفست با زندانیــان — گــویم انـدر مـجمـع روحـانیــان
شرح تــو غبنست با اهــل جهان — هـم‌چـو راز عشـق دارم در نهـان
مـدح تعریفست در تخریق حجاب — فــارغست از شرح و تعریف آفتاب
مــادح خورشید مــداح خـوداست — کـه دو چشمم روشن و نامُرمَدست
ذم خــورشید جهان ذم خـودست — که دو چشمم کور و تاریک بَدست
تــو ببخشا بـر کسی کاندر جهان — شــد حــسـود آفتــاب کامــران

(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۱۱-۶)

دفتر ششم نیز با اشاره و مدح حسام‌الدین آغاز می‌شود. میل مولوی به قسم ششم مثنوی می‌جوشد و در این باره هم به میل کسی دیگر اشاره‌ای نمی‌کند؛ چنانکه تمام مخالفت‌ها و انکارها و حسادت‌ها و ملامت‌های منکران شمس و مثنوی نتوانسته بودند ذره‌ای در ارادهٔ محکم او برای کنار گذاشتن یا تغییر شیوهٔ سرودن آن خللی ایجاد کنند. مولوی، مثنوی را «حسامی‌نامه» می‌نامد که می‌تواند دنیا را نورانی کند و تنها هدف آن جذب یار است.

ای حیـات دل حسام‌الــدین بسی — مـیل مـی‌جوشد بـه قسم سادسی
گــشت از جذب چو تو علامـه‌ای — در جـهان گـردان حسامی‌نامـه‌ای
پیش‌کش مــی‌آرمت ای مـعنوی — قـسم سـادس در تـمـام مـثنـوی
شش جهت را نور ده زین شش صحف — کـی یطوف حـوله مـن لـم یـطف
عشق را با پنج و با شش کار نیست — مـقصد او جـز که جذب یار نیست

(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۵-۱)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

و باز تأکید می‌کند که همچنان اجازهٔ بیان رازها نیست و امید است که از این به‌بعد اجازه آشکار کردن رازها را با بیانی که از این کناياتِ دقیقِ پنهانی و پوشیده به مقصد نزدیکتر باشد، داشته باشد:

بـــوک فیمابعد دستوری رسد — رازهـای گفتنـی گـــفته شود
بـــا بیانـــی که بـــود نزدیکتر — زیـــن کناياتِ دقـــیقِ مستتر
راز جـز بـا رازدان انباز نیست — راز اندر گوش منکر راز نیست

(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۱۸-۱۶)

اما باتوجه به درکِ کوته‌بینِ منکران سخنان را در غمام بانگ و حرف و گفتگو می‌آورد، ولی توصیه می‌کند که باید از پوشش حرف به اصل مطلب پی‌برد:

بـعد ازیـن باریـک خـواهـد شـد سخن — کم کن آتش هیزمش افزون مکن
نـــجـــوشـــد دیـــگ‌هـــای خـــرد زود — دیـــگ ادراکات خـــردست و فرود
پـــاک سبحـــانی کـــه سیبستان کـند — در غـــمام حـــرفشان پـنهان کنند
زیـــن غمام بانگ و حرف و گفت‌وگوی — پـــرده‌ای کـــز سیب ناید غیر بوی
بـاری افزون کش تو این بو را به هوش — تا ســـوی اصلت برد بگرفته گوش

(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۸۶-۸۲)

به نظر مولانا زمینِ پوشیده از برفِ وجودِ منکران و معاندانِ مثنوی و شمس را تنها تیغ خورشید شمس تبریزی می‌تواند آب کند؛ سیف‌اللهی که از شرق طلوع می‌کند و می‌تواند درگاه مثنوی را گرم کند تنها عشق و توجهِ شمس به آنها و مثنوی است؛شمسی که شرقی و غربی نیست و فراتر از مکان و جهات شش‌گانه است و تنها هدف از طلوع او جذب یاری چون مولاناست:

چون زمین زین برف در پوشد کفن — تیغ خـورشید حسام‌الدین بزن
هیـن بـــر آر از شـرق سیف‌الله را — گرم کن زان شرقِ این درگاه را
بـــرف را خـــنجر زنـــد آن آفتاب — سیل‌هـا ریزد ز کُه‌ها بر تراب
زانک لا شرقیست و لا غربیست او — با منجم روز و شب حربیست او

(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۹۴-۹۰)

در دفتر ششم، همچنین از حسام‌الدین می‌خواهد که مثنوی را مَسرح مشروح دهد و صورت امثال او را روح دهد. در اینجا نیز مولوی به صراحت اعلام می‌کند که معانی مثنوی با سعی ضیاءالحق از ارواح سوی دام حروف آمده‌اند و مستحقن شده‌اند. در ادامه نیز به‌خاطر زخم‌های روح‌فرسایی که بخاطر عشق آشکار خود به شمس، از چشم‌های بد زهرآب دم خورده است، می‌خواهد همچنان شرح حال او را به رمز و در ذکر حال دیگران بیاورد. با توجه به توضیحات بالا در این قسمت هم به نظر نگارنده منظور مولوی از حسام‌الدین با شخصیت شمس و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

وقایعی که برای او اتفاق افتاده است، مطابقت بیشتری دارد تا حسام‌الدین چلپی. پیش از این نیز اشاره شد که مولوی خود را صنع و عشق شمس را صانع می‌داند و در این بخش نیز به آن مطلب اشاره‌ای دوباره می‌کند:

گفتمی از لطف تـو جزوی ز صد — گـر نـبودی طمطـراق چشم بـد
لیک از چشـم بـد زهـراب دم — زخـم‌هـای روح‌فـرسا خـورده‌ام
جـز به رمز ذکـر حال دیگـران — شرح حـالت می‌نـیارم در بیـان
این بهانه هـم ز دستان دلی‌ست — که ازو پاهـای دل انـدر گلی‌ست
صد دل و جـان عاشق صانع شده — چشم بـد یا گـوش بد مانع شده

(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۱۹۲-۱۸۹)

در همین دفتر از هر فرصتی برای اشاره به شمس و یادهای خوشِ با او بودن استفاده می‌کند و جانش بی‌قرارتر می‌شود:

قـصهٔ دور تبسـم‌هـای شمس — وآن عروسان چمن را لمس و طمس
حـال رفت و مـاند جزوت یادگار — یـا ازو واپـرس یا خـود یـاد آر

(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۲۳-۱۸۲۲)

در ادامه، بار دیگر حسام‌الدین را خورشیدی می‌داند که گل‌پاره‌های منکران و حاسدان او قصد دارند خورشید وجود او را بپوشانند. علاوه بر استفاده از استعارهٔ خورشید برای حسام‌الدین، تشبیه روایت به چاه انداختن شمس توسط مریدان و فرزندش به داستان حضرت یوسف و برادران کینه‌ورز او که یوسف را به چاه انداخته بودند و بیان اینکه مولوی راز ضیاءالحق را تنها می‌تواند درون چاه بگوید، نشان می‌دهد که در اینجا نیز مخاطب اصلی مولوی شمس تبریزی است که خورشید وجود او را نمی‌توان با گل اندود:

ای ضیاءالحـق حسام دیـن و دل — کی توان اندود خورشیدی به گل؟
قـصد کـردستند ایـن گل‌پاره‌ها — کـه بپـوشاننـد خـورشید تـرا
در دل کُه لعل‌هـا دلال تـست — باغ‌هـا از خنده مـالامـال تست
مـحرم مـردیت را کـو رستمی — تا ز صد خرمـن یکی جو گفتمی
چون بخواهم کز سِرت آهی کنم — چـون علی سر را فـرو چاهی کنم
چونـک اخوان را دل کینه‌ورست — یوسفـم را قـعر چـه اولیترست

(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۲۰۱۵-۲۰۱۰)

نتیجه‌گیری

با بررسی متن کتاب مثنوی معنوی، می‌توان گفت با تمام علاقه و احترامی که مولوی بر اساس جایگاه ویژهٔ حسام‌الدین برای او قائل بوده است، اما برای بیرون کشیدن رسولان ضمیر رازگو؛ یعنی معانی بلند مثنوی که

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

همچون شهان، کبر و نخوتی داشته‌اند و برای بَرخوردن از رسالت‌هایشان، باید ادب‌هایشان را به‌جا آورد، مخاطبی ویژه و والا اندیشه همچون شمس لازم بوده است که او را از شور و هیجان سرشار کند و به عوالم ماورایی عشق و مستی بکشاند تا تجربه‌هایی ناب و ناگفتنی را برای سعادت انسان به ارمغان آورد. از این‌رو، آنکه مثنوی را می‌توانسته است مسرح مشروح و صورت امثال آن را روح دهد، شمس تبریزی بوده است. با این حال طمطراق چشم بدِ مستمعان نامحرم و چشم‌های بدِ زهراب دمِ منکران نادم‌ساز او را از بیان این تجربه‌های آن‌جهانی برحذر می‌داشته و او که پیش از این از آشکارا سخن گفتن از معشوق، زخم‌های روح‌فرسا خوره بوده است و همچنان نیز در حسرت فهم درست از شخصیت عرفانی شمس و نوع رابطه‌اش با شمس می‌میرد، به ناچار شرح حال معشوق را در ذکر حال دیگران می‌آورد، از این‌رو با وجود اینکه لحظه‌های خوشِ همدمی با شمس و قصه‌های دور تبسم‌های شمس گاه عنانِ اختیار را از او می‌رباید و سبب می‌شود که به‌صراحت از شمس تبریزی و عشق او سخن بگوید، اما در بیشتر موارد سعی می‌کند از طریق استفاده از داستان‌های شخصیت‌های محبوب ادبی و تاریخی چون یوسف، ایاز، صدرجهان، خضر و دیگران نقد حال خود و شمس را به تصویر بکشد.

او همچنین برای در امان ماندن از فهم‌های کهنهٔ کوته‌نظر تلاش می‌کند تا با استفاده از عناوین ضیاءالحق، حسام‌الدین، سیف‌الله که در میان مریدان و معاصران او بر حسام‌الدین چلپی دلالت داشت، نقاب بر روی یار کشد تا بتواند آزادانه شرح درد اشتیاق او را بازگوید. از این‌رو می‌توان گفت حکایت عشق، معشوق و شمس تبریزی به عنوانِ کیمیای تبدیل عشق، در سراسر مثنوی به گونه‌ای در لایه‌های آشکار و پنهان آن در هم تنیده است که حتی اگر عنوان «شمسی‌نامه» را معادلی برای «حسامی‌نامه» یا مثنوی در نظر بگیریم سخنی به گزاف نگفته باشیم. این پژوهش تلاش نگارنده است که ازپسِ سال‌ها همدمی و همدلی با مثنوی و غزلیات شمس، از ظن خود یارِ او شود، شایدکه بتواند سرّی از اسرار او را بازجوید!

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. تصحیح حسین یازیجی.تهران:دنیای کتاب.

ـ سپهسالار، فریدون‌بن‌احمد.(۱۳۲۵).رساله فریدون‌بن‌احمد سپهسالار. تصحیح و مقدمه سعید نفیسی. تهران: اقبال.

ـ سلطان ولد.(۱۳۷۶). ولدنامه.تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران:موسسه نشر هما.

ـ شیمل، آن ماری.(۱۳۶۷). شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی.تهران:علمی فرهنگی.

ـ شبلی‌نعمانی، محمد.(۱۳۷۵).زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین (سوانح مولاناءروم).ترجمه توفیق سبحانی. تهران:علم.

ـ شمس‌الدین تبریزی.(۱۳۸۲).مقالات شمس تبریزی.محمدعلی موحد.تهران:خوارزمی.

ـ زرین‌کوب،عبدالحسین.(۱۳۷۲). پله پله تا ملاقات خدا.تهران:علمی.

ـ.....(۱۳۶۸).سرنی،نقدوشرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی.تهران: علمی.

ـ قیدی، علی و تقی پورنامداریان.(۱۳۹۵).«حسام‌الدین چلپی:مرید مرادپرور؛ بررسی نوع رابطه حسام‌الدین چلپی و تأثیر شخصیت او بر سیر رشد مولانا». پژوهش‌های ادب عرفانی. سال دهم. شماره دوم. پیاپی۳۱. صص۱۸-۱.

ـ محمدی، کاظم(۱۳۸۵). حسام‌الدین. تهران: نجم کبری.

ـ محمدی‌آسیابادی،علی.(۱۳۸۷).«مهلتی بایست تا خون شیر شد؛تأویلی بر ابیات آغازین دفتر دوم مثنوی». مطالعات عرفانی.شماره هشتم.صص۱۸۲-۱۵۷.

ـ موذنی، علی‌محمد.(۱۳۷۹).«شورانگیزی در مثنوی مولوی». مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.صص-۳۰۷ ۳۲۲.

ـ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی.(۱۳۸۴). مثنوی معنوی. براساس نسخه قونیه. تصحیح و مقدمه قوام‌الدین خرمشاهی. تهران: دوستان.

ـ .....(۱۳۷۴).کلیات دیوان شمس.تهران:ربیع.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

مأخذ اشعار *مقالات* شمس تبریزی

علی برادران راد[1]

چکیده

ارمغان دیدار شمس و مولانا منجر به بیرون آمدن آفتاب از پشت ابر شد. این دیدار، که مولانا را آشفته کرد؛ شمس را نیز آشکار کرده و سخن و اندیشه‌اش را به صورت‌های مختلف ماندگار کرد و مجموعه‌ای از گفتار شمس تبریزی را به صورت گسسته و پراکنده در اختیار ما قرار دارد؛ این مجموعه که توسط استاد دکتر محمدعلی موحد تصحیح شده *مقالات* شمس نام دارد. شمس، همواره سخنش را با ابیاتی می‌آراید و همچون عرفا و صوفیان، این بیت‌ها نشان از عمق دانش او دارد.

در مجموع ۲۳۵ بیت در *مقالات* شمس مشاهده می‌شود و شناخت مأخذ این ابیات، پنجرهٔ تازه‌ای را برای شناخت بهتر شمس به روی ما می‌گشاید. این پژوهش نشان می‌دهد شمس تبریزی پس از مولوی، از ابیات سنایی بیشترین بهره را جسته است. همچنین طیف گسترده‌ای از سخن عرفا و صوفیان را در کلام او می‌توان مشاهده کرد. به عبارتی اطلاعات ما از شمس تبریزی با بکار بردن سخن این بزرگان بر ما آشکارتر شده و نگاه ما را نسبت به عمق دانش او گسترده‌تر می‌سازد.

کلید واژگان: شمس تبریزی، سنایی، رباعیات، ابیات متفرقه.

۱. پژوهشگر

baradaranrad.a@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مقدمه

مجموعه سخنان شمس تبریزی که امروزه در کتاب ارزندهٔ *مقالات* شمس به تصحیح استاد فرهیخته، دکتر موحد در دسترس است؛ شامل جملات و سخنان پراکنده از شمس تبریز است که در بازه‌های زمانی مختلفی، هنگام حضور او در قونیه ثبت شده است.

با توجه به نظر استاد دکتر موحد، بخشی از این نوشته در زمان حضور وی و بخشی پس از غیبت و رفتن او از قونیه ثبت و حفظ شده است. شمس در این جملات، گاه با اشاره به حدیثی، آیه‌ای و بیتی، به شرح عارفانهٔ نظر خویش می‌پردازد. در این پراکنده گفتار، ۲۳۵ بیت آمده است. بررسی مآخذ این ابیات نشان داد که ۹۳ بیت از این مجموع، مربوط به مولاناست؛ به عبارتی ۳۹٪ از ابیاتی که شمس در سخن خویش آورده است به رباعیات، غزلیات و مجالس سبعهٔ مولوی مربوط است و بازگو کنندهٔ ارتباط مؤثر و مستقیم بین او و مولاناست. تأثیر دوسویه و ارزشمندی که موجب باروری درخت جان مولوی شد از یک سو و از سوی دیگر شهری که به واسطهٔ مولانا دامنش را گرفت و عسل طلایی کلام و اندیشهٔ مولانا در دل آفتاب چنان نشست که با رباعی و غزلیات مولانا سخنانش را می‌آراست. بررسی و جستجو برای مشاهدهٔ مأخذ اشعار دیگر نیز، جهان تازه و دیدنی را به روی ما می‌گشاید. پس از مولوی، بیت‌های دیگر را می‌توان به دو گروه بزرگ تقسیم کرد:

ابیات سنایی

با توجه به سخنان شمس، نگاه وی به سنایی، بسیار متفاوت است. وی در قونیه می‌دید که مولانا به واسطهٔ سید برهان، به سنایی علاقمند است. در مقالات دربارهٔ سیدبرهان‌الدّین محقق ترمذی می‌آورد: «این سخن سیّد است، او مرید خاص سنائی بود. سنائی شیخ او بود» (۱۳۹۶: ۲/ ۶۷). محمّدی در بررسی نظر شمس و سنایی می‌نویسد:

> دست کم ۳۰ بار از نام و شعر سنائی، در متن *مقالات* یاد شده است. از این مقدار حدود ۳۳ درصدش جایی‌ست که به سنایی تاخته، حدود ۳۳ درصد دیگر نیز به گونه‌ای نامحسوس میان مضمون سخن خویش و مضمون سخن سنائی تناسب دیده و سخن خویش را با سخن او، مقبول‌تر گردانیده و حدود ۲۰درصد باقی مانده، آنجاست که به ناچار سخن سنائی را تأیید کرده است (محمدی، ۱۳۹۶: ۱۱۵)

امّا مولانا دربارهٔ سنایی نظری مثبت و کلام و اندیشهٔ او را در راستای نظر خود می‌داند: «هر که سخنان سنایی را به جِدّ تمام مطالعه کند بر سر سنای سخنان ما واقف شود» (افلاکی، ۱۳۹۶: ۲۲۰). «و هر که بر دقایق و نکات کلمات حکیم سنایی مطلع گردد، از حقایق و اشارات مندرجه در عبارات ما بر خوردار آید» (ثواقب‌المناقب اولیاءالله، ۱۳۹۰: ۲۰۷).

بررسی ابیات مشترک بین سنایی و شمس در جدول شماره یک مشاهده می‌شود. مطابق بررسی‌های انجام شده ۲۵ بیت از مجموع ۲۳۵ بیت، مربوط به سنایی است. آنچه اهمیت به‌سزایی دارد، شناخت عمیق شمس از آثار سنایی را نشان می‌دهد به‌طوری که از ابیات برمی‌آید، شمس، کتاب‌های *سیرالعباد*، *حدیقه‌الحقیقه* و *دیوان سنایی* را بررسی و مطالعه کرده است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

جدول شماره -۱ ابیات مشترک بین سنایی و *مقالات* شمس تبریزی

ردیف	مقالات شمس	سنایی	دیوان اشعار
۱	عاشقانت بـر تو تحفع اگـر جـان آرنـد به سر تو که همه زیرع کرمان آرند (ج۱: ۶۷)	عاشقانت سوی تو تحفه اگر جان آرند به سر تو که همی زیره به کرمان آرند	قصیدهٔ شمارهٔ ۵۱ – در استغنای معشوق طناز و وفای عاشق
۲	به هر چه از اولیا گفتند ارزقنی ووفقنی به هر چه از انبیا گفتند آمنا و صدقنا (ج۱: ۹۰)	به هرچ از اولیا گویند «رزقنی» و «وفقنی» به هرچ از انبیا گویند «آمنا» و «صدقنا»	قصیدهٔ شمارهٔ ۷ – در مقام اهل توحید
۳	جز به دست و دل محمد نیست حـل و عــقـد خــزانــه اسرار (ج۱: ۹۴)	جز به دست و دل محمد نیست حـل و عــقـد خــزانــه اسرار	قصیدهٔ شمارهٔ ۷۵ – موعظه و نصیحت در اجتناب از زخارف دنیا
۴	عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا (ج۱: ۱۴۷)	عروس حضرت قرآن نقاب آن گه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا	قصیدهٔ شمارهٔ ۷ – در مقام اهل توحید
۵	تسبیح و دین صومعه آمد نظام زهد زنار و کفر و میکده آمد قوام عشق (ج۱: ۱۶۰)	تسبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد زنار و کفر و میـکده آمد نظام عشق	غزل شمارهٔ ۲۱۴
۶	دانـد آنـکش دلـی خـردمندست که از این بانگ تا بدان چندست (ج۱: ۱۷۳)	دانـد آنکش دلـی خـردمندست که از این بانگ تا بدان چندست	حدیقةالحقیقه و شریعهٔ الطریقه، الباب السّادس فی ذکر نفس الکلّی و احواله
۷	ای قوم از این سرای حوادث گذر کنید (ج۱: ۱۸۸)	ای قوم ازین سرای حوادث گذر کنید خیزید و سوی عالـم علوی سفر کنید	ترجیعات–شمارهٔ ۲ – ترجیع در مصیبت ضیاء الدین محمد مشهور به سیف‌المناظرین
۸	مردانه و مردرنگ باید بودن ور نه هزار ننگ باید بـودن (ج۱: ۱۸۹)	انـدر دریا نـهنگ باید بـودن واندر صحرا پلنگ باید بودن مردانه و مرد رنگ باید بودن ورنه به هزار ننگ باید بودن	رباعی شمارهٔ ۳۰۸

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

ردیف	مقالات شمس	سنایی	دیوان اشعار
۹	سال‌ها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب لعل گـردد در بدخشان یا عقیق انـدر یمن ماه‌ها باید کـه تا یک پنـبه دانه زیر خاک ستر گـردد عورتـی را یا شهیـدی را کفن (ج۱: ۱۹۵)	سال‌ها باید کـه تا یک سنگ اصلی ز آفتـاب لعل گــردد در بدخشان یــا عقیق اندر یـمن ماه‌ها باید که تا یک پنبه دانه ز آب و خاک شاهدی را حلــه گردد یا شهیـدی را کفـن	قصیدهٔ شمارهٔ ۱۳۴
۱۰	باش وقت معاشرت با خلق همچو حلم خدای بد بردار (ج۱: ۲۵۰)	باش وقــت معاشرت با خلــق همــچو عفو خــدای پــذرفتار هر چه نز راه دین خوری و بری در شمــارت کننــد روز شــمار	قصیدهٔ شمارهٔ ۷۵ – موعظه و نصیحت در اجتناب از زخارف دنیا
۱۱	ای هواهای تو هوا انگیز وی خـدایان تو خدا آزار (ج۱: ۲۷۴)	ای هواهای تو هوا انگـیز وی خدایان تو خدای آزار	قصیدهٔ شمارهٔ ۷۵ – موعظه و نصیحت در اجتناب از زخارف دنیا
۱۲	در میـان گـردنانی ایـن کلاه از سر بنه تا ازین میدان مردان بو که سر بیرون بـری ورنـه در ره سرفـرازانند، کـز تیغ اجـل هم کلاه از سرت بربایند، و هم سر بر سری (ج۱: ۲۹۸)	در مــیان گــردنان آیی کلاه از سـر بـنه تا ازین میدان مردان بو که سر بیرون بری ور نــه در ره سرفرازاننــد کــز تیغ اجـل هم کلاه از سرت بربایند هم سر بـر سری	قصیدهٔ شمارهٔ ۱۸۵ – این قصیدهٔ غرا از زادهٔ سرخس است
۱۳	اندرین ره صد هزار ابلیس آدم روی هست تا هر آدم روی ر ا زنهـار کادم نشمری (ج۱: ۳۰۹)	اندرین ره صد هزار ابلیس آدم روی هست تـا هـر آدم روی را زنهـار کــدم نشمری	قصیدهٔ شمارهٔ ۱۸۵ – این قصیدهٔ غرا از زادهٔ سرخس است
۱۴	شرم نایـد مـرا شما را زین سگان پـر فساد ننگ ناید مـر شما را زیـن خران بـی‌فسار آن یکی گو زین دین و کفر را زو رنگ و بـو وآن دگر گو فخر ملک و ملک را زو ننگ و عار (ج۲: ۲۵)	ننگ ناید مر شما را زیــن سگان پر فساد دل نگیـرد مـر شما را زیـن خزان بی‌فسار این یکی گه زین دین و کفر را زو رنگ و بوی و آن دگر گه فخر ملک و ملک را زو ننگ و عار	قصیدهٔ شمارهٔ ۷۱ – موعظه در اجتناب از غرور و کبر و حرص
۱۵	ای سنایی، دم دریـن عالم قلندروار زن خاک در چشم همه پاکان دعوی دار زن (ج۲: ۱۴۰)	ای سنایـی دم درین عالم قلندروار زن خاک در چشم هوسناکان دعوی‌دار زن	ترکیبات– شمارهٔ ۴ – در مدح عمادالدین سیف‌الحق ابوالمفاخر محمدبن‌منصور
۱۶	ای گلوی تو بریده هم گلو یک ره بپرس کای گلو یک ره بگو با ما تو آیا خنجری (ج۲: ۲۰۸)	ای گلوی تـو بریده از گلو یـک ره بپرس کای گلو با من بگو تو خنجری یا حنجری	قصیدهٔ شمارهٔ ۱۸۵ – این قصیدهٔ غرا از زادهٔ سرخس است

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ردیف	مقالات شمس	سنایی	دیوان اشعار
	هـر کش امروز قبله مطبخ شد دان که فرداش جای دوزخ شد (ج۲: ۲۰۸)	هرکش امروز قبله مطبخ شد دانکه فرداش جای دوزخ شد	حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة سنایی،الباب السادس،اندر نکوهش شکم خواری و بسیار خوردن
	هر که را عون حق حصار بود عنـکـبـوتـش پـرده‌دار بـود (ج۲: ۳۰۰)	هرکه را عون حق حصار شود عنکبـــوتیش پـرده‌دار شـود	حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، الباب الاوّل:در توحید باری تعالی–فی‌الحفظ والمراقبة
	کـوه اگـر پـر زمار شد مشکوه سنگ تریاق هشت هم در کوه (ج۲: ۲۸۵)	کـوه اگر پـر ز مـار شـد مشکـوه سنگ و تریاک هست هم در کوه	حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، الباب الاوّل:در توحید باری تعالی–التمثیل لقوم ینظرون بعین الاحوال «مُناظِرَة الوَلَدِ مَعَ الوالد»
	بط کشتی طلب شگفت بود (ج۲: ۲۶۹)	گرچه نو خیز و نو گرفت بود بط کشتی طلب شگفت بـود	حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، الباب الاوّل: در توحید باری تعالی–فی‌الاخلاص والمخلصون علی خطر عظیم
	بینش دیدم ز قطره و ژالـه من در او سامری و گوساله (ج۱: ۳۱۳)	بینش دیدم ز قطره و ژالـه من در او سامری و گوساله	سنایی، سیرالعباد (برگفته: تعلیقات مقالات شمس، تصحیح موحد)
	چـون علـی از نبـی دلیـر شدم همچو خصمش ز خاک سیر شدم (ج۱: ۳۱۳)	چـون عـلـی از نـبـی دلیـر شدم همچو خصمش ز خاک سیر شدم	سنایی، سیرالعباد برگفته: تعلیقات مقالات شمس، تصحیح موحد

ابیات با مأخذ متفرقه

بخش بزرگی از ابیاتی که شمس در سخن خویش ذکر کرده است، مطابق جدول شماره ۲ مربوط به عرفا و صوفیان متعدد است.

مقالات شمس (ج۱: ۷۷)	العقل عقیلة الرجال	والعشق محلل العقال
	العقل یقول لاتبالغ	والعشق یقول لاتبالی
جوامع الکلم ص ۲۸۱(برگرفته از: سنایی، مجدود بن آدم، مکاتیب سنایی، به کوشش احمد، نذیر، هند، نشر دانشگاه علیگره، ص ۳۳۲)	العقل عقیلة الرجال	والعشق محالة العقال
	والعقل یقول لاتخاطر	والعشق یقول لاتبال

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

مقالات شمس (ج۱: ۸۱)	به نزد عقل هر دانندهای هست	که با گردنده گردانندهای هست
نظامی (۵۳۷ – ۶۰۸ ه.ق.)، خسرو شیرین، در استدلال نظر و توفیق شناخت؛ مثنوی دفتر اول ۲۴۳۷	بلی در طبع هر دانندهای هست	که با گردنده گردانندهای هست
مقالات شمس (ج۱: ۸۹)	خیالک فی الکری یوما اتانا	و من سلسال وصللک قد سقانا
	و بات معانقی لیلا طویلا	فلما بان وجه الصبح بانا
علی بن الحسن بن علی بن أبی الطیب الباخرزی، أبو الحسن، (متوفای ۴۶۷ ه.ق.) دمیه القصر وعصره اهل العصر، الجزء۱،ص ۵۱۳؛ ظهیری سمرقندی (متوفی حدود سال ۶۰۰ ه.ق)، سنباد نامه، ۱۳۸۱: ۱۳۶	خیالک فی الکری وهنا اتانا	و من سلسال ریقک قد سقانا
مقالات شمس (ج۱: ۱۰۰)	و عین الرضا عن کل عیب کلیله	سوی ان عین السخط تبدی المساویا
آثار الباقیه، ابوریحان بیرونی (۳۵۲ – ۴۲۷ خورشیدی)، محمدبن‌احمد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶، ۶۱	و عین الرضا عن کل عیب کلیله	سوی ان عین السخط تبدی المساویا
مقالات شمس (ج۱: ۱۵۳)	اذا رایت نیوب اللیث بارزه	فلاتظنن ان اللیث متبسم
أبو الطیب المتنبی (۳۵۴–۳۰۳ ه.ق)	إذا رأیت نیوب اللیث بارزۀ	فلا تظُنن أن اللیث یبتسمُ
مقالات شمس (ج۱: ۱۷۰)	احب لحبها السودان حتی	احب لحبها سود الکلاب
از مقاله: عین‌القضات (۵۲۵ ـ ۴۹۲ هجری)، دکتر سعید واعظ، ابیات عربی در نامه‌های عین‌القضات، ص ۵۴	احب لحبها السودان حتی	احب لحبها سود الکلاب
مقالات شمس (ج۱: ۱۳۳)	عجبا للمحب کیف ینام	
الرسالۀ القشیریۀ، عبدالکریم قشیری (متوفای ۴۶۵ ه.ق) ج۲: ۵۶۱	عجبا للمحب کیف ینام	کل نوم علی المحب حرام
مقالات شمس (ج۱: ۹۶)	اذا صفا لک من زمانک واحد	
عوارف‌المعارف، سهروردی (برگرفته از بخش تعلقات مقالات شمس، موحد ج۱: ۴۲۴)؛ کشکول شیخ بهایی، محمد بن حسین، ج ۱، مترجم مردوخی، محمد قسیم، اثیم سنندجی، فضل‌الله بن احمد بیک، بدراوی، علی، زین‌العابدینی، محسن، زاغیان، ناشر صبح پیروزی، قم ، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰۱۹	ذهب الوفاء من الذین عهدتهم و اذا صفا لک من زمانک واحد	لم یبق الا شامت او حاسد فهو المراد و این ذالک الواحد

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقالات شمس (ج۱: ۱۷۰)	فلما اضاء الصبح جمع بيننا	و ای نعیم لاینوره الدهر[1]
عطارنیشابوری، تذکرة الأولیاء (۶۱۸–۵۴۰ ه.ق) – ذکر شیخ ابوعلی دقاق رحمةالله علیه	و یک روز می‌گفته است اگر فردا مرا به دوزخ فرستند کفارم سرزنش کنند که ای شیخ چه فرقست میان ما و تو من گویم جوانمردی باید آخر مرا روز بازاری بوده باشد و لکن سنت خدا اینست فلما اضاء الصبح فرق بيننا وای نعیم لایکدره الدهر	
مقالات شمس (ج۱: ۱۹۷)	خویی که فرو شده ست با شیر	با جان مگر از جسد برآید
سعدی (۶۰۶ ـ ۶۹۰ هجری قمری)، دیوان اشعار، غزل ۳۰۴	با جان من از جسد برآید	خویی که فرو شده ست با شیر
مقالات شمس (ج۱: ۲۰۶)	تصاممت اذ نطقت ظبیهٔ	تصید الاسود بالحاظها
	و ما بی وقر ولکننی	ادرت اعادهٔ الفاظها
قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن رکن‌الدین احمد بن عبدالغفار ایجی شیرازی شافعی (متوفای ۷۶۰ ه.ق.)	تصاممت اذ نطقت ظبیهٔ	تصید الاسود بالحاظها
	و ما بی وقر ولکننی	ادرت اعادهٔ الفاظها
مقالات شمس (ج۱: ۲۰۷)	اذا کنت لابد نستترب	فمن اعظم التل فاستترب
فاکهةُ الخلفاء و مفاکهةُ الظرفاء – ابن عرب شاه، احمد بن محمد (۸۵۴–۷۹۱ ه.ق.)، دالافاق العربیه، نشر قاهره، مصر، ص ۱۹۰	إذا کنت لا بدّ مستتربا	فمن أعظم التل فاستترب
مقالات شمس (ج۱: ۲۱۰)	در کوی تو عاشقان فرایند و روند	خون جگر از دیده گشایند و روند
	من در تو چو خاک مادام مقیم	ورنه دگران جو باد آیند و روند
عراقی (متوفای ۶۸۸ه.ق)، دیوان اشعار، رباعی شمارهٔ ۶۷	در کوی تو عاشقان درآیند و روند	خون جگر از دیده گشایند و روند
	ما بر در تو چو خاک ماندیم مقیم	ورنه دگران چو باد آیند و روند
مقالات شمس (ج۱: ۲۲۷)	تا بدانجا رسید دانش من	که بدانسته ام که نادانم
ابوشکور بلخی، (زادهٔ نزدیک به ۳۰۰ هجری) (برگرفته از قابوس‌نامه، عنصر المعالی، ص ۳۹)	بدانجا رسید دانش من	که بدانم همی که نادانم
مقالات شمس (ج۱: ۲۲۷)	باز آی کز آنچه بودی افزون باشی	ور تا به کنون نبودی اکنون باشی
	آنی که به وقت جنگ جانی و جهانی	بنگر که به وقت آشتی چون باشی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

نجم‌الدین رازی (۶۵۴-۵۷۳ ه.ق.)، مرصادالعباد، ۱۳۵۲: ۱۰۴	چون آدم را سر بدین وحشت سرای در دادند، از یار و پیوند جدا کرده، چون بر این قاعده روزی چند سرگردان بگشت، فریاد رسی ندید... دیگر باره گلیم درد برانداخت. ربنا ظلمنا آغاز نهاد... در این تضرع و زاری آدم را به روایتی مدت چهارصد سال سرگشته و دیده به خون دل آغشته بگذاشتند...چون زاری آدم از حد بگذشت و سخن بدین سرحد رسید، آفتاب اقبال طلوع کرد و شب دیجور ادبار فراق را صبح صادق سعادت وصال بدمید و از الطاف ربوبیت به عبودیت آدم خطاب رسید: بـاز آی کـز آنچه بـودی افـزون باشی ور تا به کنون نبودی اکنون باشی اکنون که به وقت جنگ جانی و جهان بنگر که به وقت آشتی چون باشی بفرمود تا به بدل آوازهٔ «و عصی آدم ربهٔ فغوی» منادی «ان الله اصطفی آدم» به عالم برآمد
مقالات شمس (ج۱: ۲۴۷)	غم با لطف تو شادمانی گردد عمر از نظر تو جاودانی گردد گر باد به دوزخ برد از کوی تو خاک آتش همه آب زندگانی گردد
مهستی گنجوی (-۴۹۰ ۵۷۷ه.ق)، رباعی شمارهٔ ۵۱ ؛ باباافضل کاشانی (متوفی ۶۶۷ هـ ق)، رباعی شمارهٔ ۵۲	غم با لطف تو شادمانی گردد عمر از نظر تو جاودانی گردد گر باد به دوزخ برد از کوی تو خاک آتش همه آب زندگانی گردد
ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰-۳۵۷ق)، رباعی شمارهٔ ۱۹۴	دل از نظر تو جاودانی گردد غم با الم تو شادمانی گردد گر باد به دوزخ برد از کوی تو خاک آتش همه آب زندگانی گردد
مقالات شمس (ج۱: ۲۴۷)	عشق ار چه بلای روزگارست، خوش است وین باده اگـر چـه پـر خمار است، خوش است ورزیدن عشق اگر چه کاری صعب است چون با تو نگاری سرو کاری است، خوش است
سیف الدین باخرزی(۵۸۶-۶۵۹ ه ق)	عشق ار چه بلای روزگارست، خوش است ویـن باده اگـر چه پر خمار است، خوش است ورزیدن عشق اگر چه کاری صعب است چون با تو نگاری سرو کاری است، خوش است
مقالات شمس (ج۱: ۲۴۷)	ولیکن بکت قبلی فهیج لی البکا بکاها فقلت الفضل للمتقدم فلو قبل مبکاها بکیت صبابهٔ بسعدی شقیت النفس قبل التندم
شعر مشهور«عدی بن رقاع العاملی» است (الحیوان جاحظ ج ۳ ص ۶۴)	و لکن بکت قبلی فهیج لی البکا بکاها فقلت الفضل للمتقدِّم فلو قبل مبکاها بکیت صبابهٔ لسعدی شفیت النَّفس قبل التندُّم
مقالات شمس (ج۱: ۲۵۲)	جانا جانا دل من این کی پنداشت کز وصل توام امید بر باید داشت فارغ بدم از غصه فلک نپسندید خوش بود مرا با تو زمانه نگذاشت

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تاج‌الدین اسماعیل باخرزی (قرن شش هجری) (برگرفته از: لباب الالبابِ عوفی، ج۲: ۱۵۸)	چاکر چو همه نقش خیال تو نگاشت این فرقت دردناک را چشم نداشت
	آسوده بُدم با تو، فلک نپسندید خوش بود مرا با تو، زمانه نگذاشت
مقالات شمس (ج۱: ۲۵۲)	گر توانی ای صبا بگذر شبی در کوی او ور دلـت خواهد ببر از من پیامی سوی او
	گر دلم را بینی آنجا گو حرامت باد وصل من چنین محروم و تو پیوسته همزانوی او
	چون رسی آنجا هلا آهسته باش و دم مزن تا نیاشوبـد بنـا گـه جعـدی از گیسوی او
شرف‌الدین شفرهٔ اصفهانی ۵۳۴ – ۶۲۷ ه.ق.) (برگرفته از مقاله: شرف‌الدین شفره، اسماعیل صفا، آینده جلد هشتم؛ سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار عطار، ص ۳؛ هدایت، رضاقلی بن محمد، مجمع الفصحاء، ج۲، ص۸۰۰.)	گر توانی ای صبا بگذر شبی در کوی او ور دلت خواهد ببر از ما پیامی سوی او
	حلقهٔ زلفش مجنبان جزء به انگشت ادب هان و هان ترکی مکن با طره هندی او
	آن زمان کآنجا رسی آهسته باش و دم مزن تا نشورد خواب خوش بر نرگس جادوی او
	دست سیمینش بگیر و عهد با و او تازه کن ای که جان بردی زدشت ساعد و بازوی او
	گر همی خواهی که بر سرو بلند او رسی نردبانـی عنبریـن سـاز از شکنج مـوی او
	گر دلم را بینی آنجا گو حرامت باد وصل من چنین محروم و تو همواره همزانوی او
	نرم نرم آن سنبل مشکین برانداز از گلش ورگـمان بد نـداری بوسه زن بـر روی او
	نی خطا گفتم من این طاقت ندارم زینهار گـر رسول خاص مائی تیز منگر سوی او
	یک سفر کن یک سحر از بهر مشتاقان او پس رهـا وردی بیاور هـم زخاک کوی او
	ما نداریم از لب نوشش امید پاسخی یـک اشارت بس بود مـا را از آن ابروی او
مقالات شمس (ج۱: ۲۶۶)	سوف تری اذا انجلی الغبار افرس تحتک ام حمار
رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عدهٔ الابرار (نگارش ۵۲۰ ه.ق.)، ۷۵ – سورهٔ القیمهٔ– مکیهٔ	سوف تری اذا انجلی الغبار افرس تحتک ام حمار

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقالات شمس (ج۱: ۳۰۶)	نه خادم کس بود نه مخدوم کسی	انصاف بده که خوش جهانی دارد
خیام (۵۱۰–۴۲۷ ه.ق.)، رباعی شماره ۷۷	در دهر هر آن که نیم نانی دارد	از بهر نشست آشیانی دارد
	نه خادم کس بود نه مخدوم کسی	گو شاد بزی که خوش جهانی دارد
مقالات شمس (ج۱: ۳۰۶)	تا در نرسد وعده هر کار که هست	سودی نکند یاری هر یار که هست
	تقدیر به هر قضای ناچار که هست	در خواب کند هر دل بیدار که هست
ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰–۳۵۷ق)، رباعی شمارهٔ۱۲۷	تا در نرسد وعدهٔهر کار که هست	سودی ندهد یاری هر یار که هست
	تا زحمت سرمای زمستان نکشد	پر گل نشود دامن هر خار که هست
مقالات شمس (ج۱: ۳۱۴)	سخن کان از سر اندیشه ناید	نبشتن را و گفتن را نشاید
نظامی (۵۳۷ – ۶۰۸ ه.ق.)، خمسه، خسرو و شیرین–بخش ۱۱ – در پژوهش این کتاب	سخن کان از سر اندیشه ناید	نبشتن را و گفتن را نشاید
مقالات شمس (ج۲: ۱۱)[۲]	استاد تو عشق است بدآنجا چو رسی	او خود به زبان حال گوید چون کن
شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (–۵۴۹ ۵۷۷ ه.ق)، رساله فی حقیقه العشق،فصل ۹؛ اثیر الدّین آخسیکتی، ص ۴۸۰	از ناز بکاه و در نیاز افزون کن	سودای میان تهی ز سر بیرون کن
	استاد تو عشق است، چو آنجا برسی	او خود به زبان حال گوید چون کن
مقالات شمس (ج۲: ۱۷)	ملکی است محنت تو و خلقی است منتظر این کار دولت است کنون تا که را رسد	
	بیگانه گر هزار بود و آشنا یکی	تیر بلا دوست به آن آشنا رسد
بدیع‌الزمان عبدالواسع بن عبدالجامع غرجستانی جَبَلی (متوفای ۵۵۵)	ملکی است محنت تو و خلقی است منتظر ایـن کار دولتست کنـون تـا کـرا رسـد	
	بیگانه ار هزار بود آشنا یکی	تیرت به اتفاق بدان آشنا رسد
مقالات شمس (ج۲: ۲۵)	میان عالم و جاهل تفاوت این قدر است که آن کشیده عنانست و این گسسته مهار	
ظهیر فاریابی (۵۵۰ – ۵۹۸ ه.ق)، قصاید، شمارهٔ ۳۴	میان عالم و جاهل تفاوت اینقدر است که این کشیده عنان باشد آن گسسته مهار	
مقالات شمس (ج۲: ۳۰)	کسی کش گل نسازد خار سازد	که را منبر نسازد دار سازد
	پروانهٔ شمع را همین کار افتاد	کاو در پی نور رفت و در نار افتاد
فخرالدین اسعد گرگانی (۴۴۶–۴۳۲ه.ق)، ویس و رامین–رسیدن رامین به مرو نزد ویس	کسی کش گل نسازد خار سازد	که را منبر نسازد دار سازد

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقالات شمس (ج۲: ۴۳)	از احمد تا احد بسی نیست	میمی به جهان حجاب معنی ست
	آن میم جهان شمر چو برخاست	احمد به صفت احد بود راست
خاقانی شروانی، افضل‌الدین(۵۲۰ قمری در شَروان – ۵۹۵ قمری در تبریز) (۲۵۳۷)، مثنوی تحفهٔ‌العراقین، اهتمام یحیی قریب، ج ۲، تهران، انتشارات کتاب‌های جیبی	از احمد تا احد بسی نیست	میمی به میان حجاب معنی است
	آن میم جهان شمر چو برخاست	احمد به حساب احد بود راست
مقالات شمس (ج۲: ۷۰)	بازگشتم زآنچه گفتم زآنکه نیست	در سخن معنی و در معنی سخن
جامی، عبدالرحمن نورالدّین عبد الرّحمن بن احمد بن محمد (۸۹۸–۸۱۷ق)، هفت اورنگ، سبحهٔ‌الابرار–بخش ۱۲۵ – حکایت حکیم سنایی رحمه الله که در وقت وفات این بیت می‌خواند	بازگشتم از سخن زیرا که نیست	در سخن معنی و در معنی سخن
مقالات شمس (ج۲: ۸۰)	و اروحنا فی وحشهٔ من جسومنا	و حال دنیانا اذی و وبال
کشکول شیخ بهایی، محمد بن حسین، ج ۱، مترجم مردوخی، محمد قسیم، اثیم سنندجی، فضل الله بن احمد بیک، بدراوی، علی، زین العابدینی، محسن، زاغیان، ناشر صبح پیروزی، قم ، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳	فخرالدین محمد رازی معروف به امام فخر رازی، پس از گذاری در زندگی خود به اوان پیری رسیده بود، روزی فهمید که یکی از مسایلی که مدت‌ها برای او یقینی بوده، غبار بطلان نشسته و بخود گفت: نکند که دیگر مسایل علمی متقن هم همین گونه باشد. پس گریست و از گذشته خود و آنچه جمع آورده اظهار تاسف کرد و این ابیات را سرود: نهـایهٔ اقـدام العـقـول عـقـال و أکـثر سعـی العاملین ضـلال و أرواحنا فی وحشهٔ مـن جسومنا و حـاصل دنیانا أذی و وبـال و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی أن جمعنا فیه قیل و قالوا	
مقالات شمس (ج۲: ۱۲۰)	در عشق تو کس پای ندارد جز من	در شوره کسی تخم نکارد جز من
	با دشمن و با دوست بدت می‌گویم	تا هیچ کست دوست ندارد جز من
عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن‌بن احمد عنصری بلخی (۴۳۱–۳۵۰ ه.ق.)، رباعی شمارهٔ ۵۰	در عشق تو پای کس ندارد جز من	در شوره کسی تخم نکارد جز من
	با دشمن و با دوست بدت می‌گویم	تا هیچ کست دوست ندارد جز من
مقالات شمس (ج۲: ۱۲۳)	مر لیلی را ز حال مجنون چه خبر	مجنون داند که حال مجنون چون است
رودکی، ابوعبدالله جعفر بن محمد (متوفای ۳۲۰ ه.ق)، رباعی شمارهٔ ۳	جایی که گذرگاه دل محزونست	آن جا دو هزار نیزه بالا خونست
	لیلی صفتان ز حال ما بی‌خبرند	مجنون داند که حال مجنون چونست؟
مقالات شمس (ج۲: ۱۶۴)	بسا معشوق کآمد مست بر در	سبل در دیده بود و خواب در سر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

نظامی (–۶۰۸۵۳۷ ه.ق.)، خسرو و شیرین، دیدن خسرو شیرین را در چشمه‌سار	بسا معشوق کآمد مست مبرور	سبل در دیده باشد خواب در سر
مقالات شمس (ج۲: ۲۰۹)	فیا اهل لیلی کثرلله فیکم	من امثال لیلی کی تجودوا بها لیا
این بیت بنا بر الموسوعه از ابنمیّاده، از مخضرمین دورهٔ اموی و عباسی، (۷۶۶ م) است	فَیا اَهلَ لَیلَی کَثَّرَاللهُ فیکُم	مِن امثالِ لَیلَی کَی تَجودوا بها لیا
مقالات شمس (ج۱: ۲۲۱)	شکوت الی و کیع سوء حفظ	فاومی لی الی ترک المعاصی
	فان العلم فضل من اله	و فضل الله لایعطی لعاصی
ابنُ أبی الحَدیدِ، شرح نهج البلاغهٔ، ۱۹ /۱۸۲؛ شهید ثانی (شهادت ۹۶۶ق) مُنْیهٔ المُرید فی أدَب المُفیدِ وَالمُسْتَفید، ص۲۲۵	شَکَوتُ إلی وکیعٍ سُوءَ حفظی	فأرشَدَنی إلی ترک المَعاصی
	و قالَ لأنّ حِفظَ العِلمِ فَضلٌ	و فَضلُ اللّهِ لا یُوتیهِ عاصی
مقالات شمس (ج۱: ۳۱۹)	قد استوی بشر علی العراق	من غیر سیف و دم مهراق
عمادالدین اسماعیل بن کثیر دمشقی (۷۰۱ ـ ۷۷۴ ه.ق)، البدایهٔ و النهایهٔ لابن کثیر، ج ۹، ص ۷؛ اِبن منظور جمال الدین ابوالفضل محمدبن مکرم بن علی الانصاری الخزرجی الافریقی المصری (زاده ۶۳۰ (قمری)، لسان العرب، ۱۴۰۵، نشر أدب الحوزهٔ، بی‌جا، ۱۴: ۴۱۴؛ زحیلی، وهبهٔ بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعهٔ و المنهج، بیروت، دمشق، دار الفکر المعاصر، ج ۱: ۱۲۱	قد استوی بشر علی العراق	من غیر سیف و دم مهراق

بررسی‌ها نشان می‌دهد مهم‌ترین تاریخ که از زندگی شمس در دسترس است، مربوط به شنبه ۲۶ جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ه.ق (گولپینارلی،۱۳۹۰: ۱۲۶) هنگام دیدار وی با مولاناست. با توجه به تاریخ غیبت اوّل و دوّم وی از قونیه به ترتیب حدود سال‌های ۶۴۳ و ۶۴۵ ه.ق (گولپینارلی،۱۳۹۰: ۱۳۸و۱۴۷) گمانه زنی دربارهٔ بازهٔ عمر شمس توسط پژوهشگران بسیاری انجام گرفته است و با توجه به این محدودهٔ تاریخی که وی در قونیه حضور داشته است، در جستجوی مأخذ، بیشتر تاریخِ عرفایی که قبل از وی می‌زیستند، ملاک قرار گرفت. مطابق جدول ۲، شمس، ابیات متعددی را از صوفیان و عرفای پیش از خود در سخن آورده است. برخی از این عرفا، در متنِ سخنانش؛ همچون ابوسعیدابوالخیر (شمس، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۵۵)، خاقانی، نظامی، سنایی (شمس، ۱۳۹۶: ۲/ ۵۷) نیز نامشان مشاهده می‌شود. شمس در مورد برخی از این بزرگان حتی اظهار می‌کند؛ به‌طور نمونه در مورد خیام می‌آورد:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

خیام در شعر گفته است که کسی به سِرّ عشق نرسید و آن کس که رسید سرگردان است. شیخ ابراهیم بر سخن خیام اشکال آورد، که چون رسید سرگردان چون باشد و گر نرسید سرگردانی چون باشد؟ گفتم: آری صفت حال خود می‌کند هر گوینده. او سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری «اگر» می‌گوید. سخن‌های درهم و بی‌اندازه تاریک (شمس، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۰۱).

با این توصیفات که خود نیز می‌گوید، این قضاوت بر اساسِ شعر خیام است. پس دور ذهن نیست که رباعی از شعر خیام را در سخن او بیابم:

در دهـر هر آن که نیـم نانـی دارد　　از بـهـر نـشسـت آشـیـانـی دارد
نه خادم کس بـود نه مخدوم کسی　　گو شاد بزی که خوش جهانی دارد

(رباعی ۷۷)

و گاهی نیز سخنی از آن‌ها می‌آورد، از زبان عین القضات می‌گوید: «از عین‌القضات چند سخن نقل کردند، یخ از آن فرو می‌بارد، که گفته است دهانم شکسته باد که چیزی بوده را بگویم: «کاشکی نبودی» (شمس، ۱۳۹۶: ۲/ ۶۵) و درجایی بیتی از وی را ذکر می‌کند:

احب لحبها السودان حتی　　احب لحبها سود الکلاب[۳]

در برخی از بیاناتش اشاره به شخصیت داستان می‌کند. هنگامی دربارهٔ عشق سخن می‌گوید:

گفتم که عاشق خواهم شدن، چون از آن خم درکشیم این واقعه افتاده. گفتم من زاهدم، چگونه باشد، گفت نور علی نور، دوستی دو رویه شد. حدیث خسرو شد و فرهاد، اگرچه از روی غیرت سختم می‌آمد، امّا از روی همدمی خوشم می‌آمد، پاره‌ای جان بَرد، و اگر نه نبردی، سرعتابی می‌رفتم (شمس، ۱۳۹۶: ۲/ ۲۲۲).

این سخن وی نشان از شناخت عمیق به داستان‌های ایرانی به‌ویژه شعر نظامی دارد، بنابراین حضور ابیاتی از خسرو و شرین در کلام وی تأثیر و شهدِ این عشق را در کام او به روشنی بیان می کند:

سخن کان از سر اندیشه ناید　　نبـشتـن را و گـفـتـن را نشایـد

و:

بسا معشوق کآمد مست مبرور　　سبل در دیده باشد خواب در سر

پاره‌ای نوشته‌ها پیرامون شمس و مولانا نیز به روشنی برخی منابعی که در دسترس شمس بوده را برای ما

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

بازگو می‌کند؛ به‌طور نمونه افلاکی دربارهٔ علاقهٔ مولانا به دیوان متنبی و برخورد شمس با وی می‌آورد: «منقول است که حضرت مولانا در اوایلِ اتصال به مولانا شمس‌الدّین شب‌ها دیوان متنبی را مطالعه می‌کرد؛ مولانا شمس‌الدّین فرمود که به آن نمی‌ارزد؛ آن را دیگر مطالعه مکن» (۱۳۹۶: ج۲: ۶۲۳). شمس قبل از منع مولوی از خواندن دیوان متنبی، خود آن را مطالعه و بررسی کرده بود. شاهد، بیتی است که از دیوان بدون آوردن نام شاعر در *مقالات* ذکر می‌کند:

إذا رأیت نیوب اللیث بارزة فلا تظُنن أن اللیث یبتسمُ

بنابراین با استناد به متن، مشاهده می‌شود که شمس پیش از بیان نظری در مورد شخصیت‌ها و افراد، اندیشه‌های آنها را بررسی و دست نوشته‌هایشان را مطالعه داشته است. حضور ابیاتی از عرفای پیشین حتی به اندازه یک بیت، اشاره کوتاه به این شناخت است. آنچه بیش از همه شگفت انگیز است، اطلاع داشتن شمس تبریزی با نظر و اندیشهٔ طیف وسیعی از عرفا و صوفیان است.

در بین این ابیات، بیت‌هایی وجود دارد که حضورش در مقالات شمس بسیار تأمل برانگیز است و به بررسی بیشتری نیاز دارد:

۱ – حضور بیتی از سعدی در سخن شمس به نظر صحیح نیست؛ زیرا از نظر بازهٔ زمانی، شمس و سعدی به نظر پژوهشگران هم دوره نیستند. حضور بیت غزل ۳۰۴ سعدی این پرسش را برمی‌انگیزاند که آیا طی سفرهای سعدی یا شمس این دو با یکدیگر ملاقات داشته‌اند؟ آیا این بیت را سعدی از شمس دریافت کرده و سپس در غزلی جایگزین کرده است؟ در کتاب معارف سیدبرهان نیز مصرعی از سعدی مشاهده می‌شود: از جان برون نیامده جانانت آرزوست (۱۳۷۷: ۲۸).

استاد فروزانفر در مقدمهٔ آن کتاب می‌گوید:

> آنچه مایه تردد خاطر در نسبت این کتاب به سیدبرهان‌الدین محقق می‌شود وجود این مصراع است: از جان برون نیامده جانانت آرزوست. از متن حاضر که از شیخ سعدی شیرازیست ...تصور می‌رود که از اضافات نساخ است ...دانشمند محقق جناب آقای مینوی نیز بدین نکته یعنی وجود مصراعی از شیخ سعدی در این کتاب متوجه گردیده و بدین ضعیف یادآوری کرده‌اند (۱۳۷۷:ط).

با توجه به نظر استاد فرزانفر آیا این بیت نیز در *مقالات* می‌تواند جزء اضافه‌های *مقالات* شمس باشد؟ متاسفانه مأخذ دیگری برای این بیت پیدا نشد.

۲ – مشاهدهٔ رباعی از عراقی در *مقالات* شمس، پرسش دیگری است. شمس در ادامه سخنی، از عراقی می‌گوید:

در کوی تو عاشقان درآیند و روند خون جگر از دیده گشایند و روند
ما بر در تو چو خاک ماندیم مقیم ورنـه دگـران چو بـاد آیند و روند

با توجه به شواهدی که افلاکی در *مناقب‌العارفین* در اختیار ما قرار داده است، عراقی به قونیه آمده و از

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مریدان و همراهان مولانا بوده است. در *مناقب‌العارفین*، چهار بار نام فخرالدّین عراقی آمده است. وی تصویری را توصیف می‌کند که: «در مجلسی که شیخ صدرالدّین، شمس‌الدّین ایکی، فخرالدّین عراقی و شرف‌الدّین موصلی، شیخ سعید فرغانی و نصرالدّین قونوی و غیر هم، حکایت سیرت و سریرت مولانا بیرون آمد» (افلاکی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۶۰). همچنین افلاکی برای سماع عراقی می‌آورد:

> عراقی از عارفان زمان بود در آن ساعت حالتی کرده خرقه و تخفیفه‌اش افتاده می‌گشت و بانگ‌ها می‌زد. معین‌الدّین پروانه شیخ فخرالدّین را به جانب توقات دعوت کرده خانقاه عالی جهت او عمارت فرمود و در آن جایگاه شیخ خانقاه شد و پیوسته شیخ فخرالدّین در سماع مدرسه حاضر شدی و دایماً از عظمت مولانا باز گفتی (افلاکی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۹۹ – ۴۰۰)

بنابراین به توصیه و موافقت سخن مولانا، وی شیخ خانقاه شد و در مقام شیخی بود، ولی تاریخ ورود وی به قونیه بسیار مبهم است.

دربارهٔ آشنایی شمس با عراقی، استرآبادی در کتاب بحیره می‌گوید:

> شیخ فخرالدّین عراقی بموجب حکم شیخ بهاءالدّین زکریا در صحبت باباکمال خجندی رسید در وقتی که شمس‌الدّین تبریزی آنجا بود، فتوحی کشفی که آن را واقع می‌شد آن را در لباس نظم کشیده، در نظر باباکمال می‌گذرانید، روزی باباکمال به شمس‌الدّین تبریزی گفت که از آن اسرار و حقایق که فرزند عراقی را دست می‌دهد تُرا هیچ واقع نمی‌شود. گفت مرا بیش از آن دست می‌دهد اما بواسطه بعضی اصطلاحات می‌تواند در لباس نظم درآورد و من از آن عاریم ...

این مطلب را استرآبادی از نفحات‌الانس جامی گرفته است. در آنجا این حکایت را جامی نقل کرده و از باباکمال نام برده است. دکتر نفیسی معتقد است:

> مراد ازین بابا کمال یکی از مشایخ معروف تصوف در نیمه اول قرن هفتم است که شمس‌الدّین تبریزی از مریدان وی بوده و تنها در اینجا اشاره رفته است که عراقی نیز از اصحاب او بوده، نام و نسبت درست وی کمال‌الدین جندی‌ست و این که در بحیره کمال‌الدّین خجندی نوشته شده وی را با کمال‌الدّین ساکن تبریز که در آنجا در ۸۰۳ در گذشته اشتباه کرده است (۱۳۷۵: دیباچه دیوان» ۲۳).

با توجه به این بیان، دکتر نفیسی می‌آورد:

> چنان که گذشت عراقی در حدود ۶۲۷ از همدان عازم هندوستان شده و ۲۵ سال پس از آن یعنی در ۶۳۵ از هند باگشته است. در این موقع قهراً می‌بایست رکن‌الدّین سجاسی که یکی از اصحاب او شمس‌الدّین تبریزی در ۶۴۳ ناپدید شده است از جهان رفته باشد و ناچار عراقی می‌بایست در آغاز زندگی پیش از رفتن به هند در سلسلهٔ مریدان وی جای گرفته باشد و دلیل استوارتر این‌ست که سجاس که رکن‌الدین سجاسی در آن سکونت داشته نزدیک همدان بوده و عراقی آن چنانکه از مقدمه دیوان برمی‌آید تنها تا ۱۷ سالگی در همدان زیسته و گویا پس از رفتن به هند دیگر به زادگاه خود بازنگشته است (۱۳۷۵: دیباچه دیوان:۲۲).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰-۹۸۱۹

بنابراین با این توصیف، تاریخ سفرهای وی و ورودش به قونیه را نمی‌توان دقیق بیان کرد، بنابراین حضور رباعی از عراقی در سخن شمس و دیدار و آشنایی آن‌ها یکی دیگر از اسرار مانده در تاریخ است.

۳ – در بین ابیات، دو رباعی از مهستی گنجوی نیز به چشم می‌خورد. مهستی گنجوی پس از خیام، برجسته‌ترین رباعی‌سرای ایران به‌شمار می‌آید و او را پایه‌گذار مکتب شهرآشوب در قالب رباعی می‌دانند (۱۳۹۵: ۲۲۴). تاریخ گزیده از حمدالله مستوفی، قدیمی‌ترین منبعی است که مهستی را معاصر سلطان‌محمود غزنوی می‌داند. دولتشاه سمرقندی در *تذکرةالشعرای* خود و عطار در *الهی‌نامه*، مهستی را همزمان سلطان‌محمود سلجوقی شناسانده‌اند و سرانجام صاحب تذکره روز روشن می‌گوید مهستی و همسرش با سلطان‌محمد پسر ملکشاه سلجوقی معاصر هستند (محرابی ۱۳۸۲: ۷). به‌رغم این که در هیچ‌یک از منابع کهن، زمان مشخص و دقیقی از ولادت و مرگ مهستی به دست داده نشده، برخی از معاصران، ولادت وی را ۴۹۰ و مرگش را ۵۷۷ هق ذکر کرده‌اند (محرابی: ۱۳۸۲: ۱۷). حضور این دو رباعی در سخن شمس شگفت انگیز است:

غـــم با لطف تـــو شادمانـــی گردد　　عمر از نظر تـو جاودانی گردد
گر باد به دوزخ برد از کوی تو خاک　　آتش هـمه آب زندگانی گردد

(رباعی ۵۱)

و:

در دل نگـذارمـت، کـه افـگار شـوی　　در دیده ندارمت، که بس خوار شوی
در جان کنمت جای، نه در دیده و دل　　تـا بـا نـفس بازپسیـن یـار شوی

(رباعی ۱۸۵)

آیا طی مسافرت‌هایی که شمس داشته است و نزدیکی تبریز و گنجه، و آشنایی کامل سخن شمس از نظامی که او نیز از گنجه بود، از این شهر دیداری داشته است؟ یا شهرت شعر مهستی گنجوی در آذربایجان آن‌قدر زیاد بوده است که به گوش شمس رسیده است؟ از سوی دیگر از رباعیات مهستی گنجوی مطابق مقالهٔ محمد رضا نجّاریان برمی‌آید که اشعار وی از کتب مختلف کنار هم نسشته است:

> کتابی ظاهراً از قرن هفتم شامل منظرات مهستی با امیر احمد (مشتمل بر ۱۸۵ رباعی زبان پور خطیب و ۱۱۰ رباعی از زبان مهستی) در دست است... طاهری شهاب در دیوان مهستی (۱۳۳۶) و احمد سهیلی خوانساری در رباعیات مهستی دبیر (۱۳۷۱) رباعی های مهستی را گردآوری کرده‌اند. در نزهةُ المجالس ۶۱ رباعی به نام مهستی آمده که کهن ترین و موثق ترین مجموعه ترانه های مهستی است (۱۳۹۵: ۲۴۴).

بنابراین سند، برخی از رباعیات و انتساب رباعی به وی نیازمند به دقت و پژوهش سترگ دارد. در بین دو رباعی که در *مقالات*، از وی مشاهده می‌شود، رباعی ۱۸۵ دیوان که دو بار تکرار شده است در بین رباعیات مولانا نیز به چشم می‌خورد. آیا این رباعی از مولوی است؟ یا از مهستی گنجوی است که در رباعیات مولوی نشسته است؟ اگر این رباعی از مولوی باشد. ممکن است رباعی ۵۱ دیوان وی که شمس استفاده کرده است نیز

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از مولوی باشد؟ این رباعی نیز در دیوان بابا افضل کاشانی (رباعی۵۲) دیده می‌شود. آنچه بدون شک می‌توان بیان کرد علاقهٔ بسیار شمس تبریزی به رباعی است. او که خیام و رباعیات او را می‌شناسد، دربارهٔ وی اظهار نظر می‌کند و شعرش را در سخن می‌آورد، دور از ذهن نیست که شعر مهستی نیز آفتاب تبریزی را به خود جذب کرده باشد. اگر بپذیریم که بعد از خیام، مهستی استاد رباعی سرایی در آن دوره می‌باشد که شهره‌اش از سخن به کتاب‌ها رسیده و عطار از وی می‌گوید. انتظار بیان سخنش در کام شمس نیز قابل پذیرش است.

نتیجه‌گیری

بررسی مآخذ اشعاری که به‌صورتی پراکنده در *مقالات* شمس آمده است؛ پنجرهٔ تازه و شگرفی را پیش روی ما می‌گشاید. این اشعار که از طیف بسیار گسترده‌ای از عرفا و صوفیان انتخاب شده است، بیانگر عمق دانش، مطالعهٔ بسیار و اطلاعات و شناخت ژرف شمس از نظریه‌ها و دانش زمان خود و پیش از اوست.

از بین ۲۳۵ بیت شعری که در *مقالات* شمس ذکر شده، ۹۳ بیت مربوط مولوی است و پس از وی بیشترین ابیات مربوط به سنایی است و ۵۱ بیت مربوط به شعراء و عرفای مختلف دیگر است. این ابیات که از رودکی، عنصری، خیام، نظامی، باخرزی، ابوشکور بلخی و مهستی گنجوی و ... مشاهده می‌شود، مجموعه‌ای از علم او را بازگو می‌کند. وی برخی از این نام‌ها را در متن سخن نیز آورده است. شمس که به زبان عربی همچون زبان مادری‌اش مسلط بوده است از ابیات عربی بسیاری نیز بهره جسته و شعر برخی شاعران مشهور عربی؛ همچون مبتنی را در سخن وی می‌توان مشاهده کرد. در بین این اشاره‌ها، کاربرد رباعیات مولوی تا خیام، سنایی و مهستی گنجوی در سخنش نشان از علاقه و دلبستگی او به رباعی دارد.

کوتاه بودن سخن، گزیده بودن معنی، اشاره‌هایی است که هدف شمس را بر می‌آورد، بنابراین، رباعیات ادویه بود که شمس از هر کتاب، برمی‌چید و با تکرارشان همچون قندی مکرر به کام مولانا می‌سپرد. اگر تنها همین ابیات از وی به جا می‌ماند، بدون شک می توانستیم دانش عمیق و سترگ او را بیان کنیم و بپذیریم که وی در قونیه، پادشاهی بود که باز می‌طلبید و شیخ صید می‌کرد.

پی نوشت:

۱ – در بخش تعلیقات کتاب *مقالات* شمس، دکتر موحد این بیت را در مرصادالعباد، نجم رازی، صفحه ۱۰۲ ذکر کرده است (۱۳۹۶: ج۱: ۴۸۵).

۲ – در بخش تعلیقات *مقالات* شمس دکتر موحد مأخذ بیت را مرصادالعباد نجم‌الدین دایه ذکرکرده است. در ادامه می‌آورد ظاهراً رباعی از اثیرالدّین اخسیکتی است) با توجه به این راهنمایی آن را در دیوان اخسیکتی یافتم.

۳ – مأخذ این بیت و بیت‌های پس از آن در جدول شماره ۲ آمده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

منابع

ـ ابنُ أبی‌الحَدیدِ، عبدالحمیدبن‌هبهٔ الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج‌البلاغهٔ. گرد آورنده شریف رضی.محمد بن حسین، محقق اراهیم محمد ابوالفضل، قم: مکتبهٔ آیهٔ الله العظمی‌لمرعشی النجفی.

ـ ابن‌عرب شاه، احمدبن‌محمد. (۲۰۰۱م)، فاکههٔ الخلفاء و مفاکههٔ الظرفاء. دالافاق‌العربیه. مصر: نشر قاهره.

ـ ابن کثیر دمشقی، عمادالدین اسماعیل. البدایهٔ و النهایهٔ لابن کثیر.ج ۹. بیروت: دارالفکر.

ـ اِبن منظور جمال‌الدین ابوالفضل محمدبن‌مکرم‌بن‌علی الانصاری الخزرجی الافریقی المصری (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب. بی‌جا: أدب الحوزهٔ.

ـ ابوریحان‌بیرونی. (۱۳۸۶). آثار الباقیه. محمدبن‌احمد. تهران: امیرکبیر.

ـ ابوسعیدابوالخیر.(۱۳۸۴). رباعیات ابوسعیدابوالخیر. ویرایش آیت‌اله عبدالملکی تویرکانی. انتشارات هنر آفرین.

ـ اسعد گرگانی، فخرالدین.(۱۳۴۹). ویس و رامین. تصحیح: ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

ـ الافلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۹۶)، مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازینجی. نشر دنیای کتاب.

ـ باباافضل، افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی. (۱۳۵۱). به تصحیح مصطفی فیضی، حسن عاطفی، عباس بهنیا، علی شریف، اداره فرهنگ و هنر کاشان.

ـ الباخرزی، أبوالحسن‌علی‌بن‌الحسن‌بن‌علی‌بن‌أبی‌الطیب.(۱۴۱۴ق). دمیه القصر وعصره اهل العصر، الجزء۱. بیروت: دار الجیل.

ـ بحر الجاحظ، ابی‌عثمان عمرو. (۱۹۶۵م). الیحوان، به تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، شرکهٔ مکتبیهٔ و مطبقهٔ مصطفی البابی الحلبی و اولاده بمصر.

ـ توکلی پشته ئی، غلام نبی و توکلی پشته ئی، عامر. (۱۳۹۶). شیخ العالم سیف‌الدین باخرزی.تهران: دیبایه.

ـ جامی، عبدالرحمن نورالدّین عبد الرّحمن بن احمد بن محمد. (۱۳۷۸). هفت اورنگ، تحقیق و تصحیح: جابلقا دادعلیشاه، حسین احمد تربیت، تهران: میراث مکتوب.

ـ خاقانی شروانی، افضل‌الدین. (۲۵۳۷). مثنوی تحفهٔ‌العراقین.اهتمام یحیی قریب. ج ۲. تهران: کتاب‌های جیبی.

ـ خیام،(۱۳۷۶). ترانه‌های خیام. پژوهش محمد روشن. تهران: صدای معاصر.

ـ رازی، نجم‌الدین. (۱۳۵۲)، مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ـ رودکی، ابوعبدالله جعفر بن محمد. (۱۳۸۷). دیوان رودکی. تصحیح، پیشگفتار و حواشی: قادر رستم، موسسه فرهنگی اکو.

ـ زحیلی، وهبهٔ‌بن‌مصطفی.(۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعهٔ و المنهج. ج.۱ بیروت: دار الفکر المعاصر.

ـ سعدی شیرازی، مصلح الدین. (۱۳۶۶). کلیات سعدی. تصحیح محمد علی فروغی. تهران: ققنوس.

ـ سنایی، (۱۳۸۲)، حدیقه‌الحقیقه. تصحیح مریم حسینی. تهران: مرکز دانشگاهی.

ـ سنایی، (۱۳۹۶). دیوان‌سنایی. پرویز بابایی.چاپ جهارم.تهران:. نگاه.

ـ سنایی، مجدود بن آدم، مکاتیب‌سنایی. به کوشش احمد، نذیر. هند: دانشگاه علیگره

ـ سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۹۵). مونس العشاق (رساله عشق یا رساله فی حقیقهٔ العشق).تصحیح صادق نیک پور. انتشارات ارباب قلم.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ـ سیّد برهان‌الدّین محقق ترمذی. (۱۳۷۷). معارف، تصحیحات و حواشی فروزانفر.چاپ دوم. تهران: دانشگاه.
ـ شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۳۷۶). مُنْیَةُ المُرید فی أدَبِ المُفیدِ وَ المُسْتَفید. بمبئی: شیخ علی محلاتی.
ـ شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۸۸). کشکول. مترجم مردوخی، محمد قسیم، اثیم سنندجی، فضل الله بن احمد بیک، بدراوی، علی، زین العابدینی، محسن، زاغیان، ج ۱. قم: صبح پیروزی.
ـ ظهیری سمرقندی. (۱۳۸۱)، سنبادنامه. مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر محمدباقر کمال الدینی. تهران: میراث مکتوب.
ـ عبدالوهاب بن جلال‌الدین محمد همدانی. (۱۳۹۰)، ثواقب المناقب اولیاء الله، تصحیح عارف نوشاهی. انتشارات میراث مکتوب.
ـ عراقی، فخر الدّین ابراهیم، (۱۳۷۵). دیوان عراق.تصحیح سعید نفیسی. چاپ هشتم. تهران: سنایی.
ـ عطار، (۱۳۹۱). تذکرة الأولیا. تصحیح: دکتر محمد استعلامی. چاپ بیست‌وسوم.تهران: زوّار.
ـ عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر. (۱۳۹۵)، قابوس‌نامه. به اهتمام غلام حسین یوسفی، چاپ ۱۸. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن‌بن احمد عنصری بلخی. (۱۳۴۱). تصحیح یحیی قریب. تهران: کتابخانه ابن‌سینا.
ـ عوفی، سدیدالدین محمد، (۱۹۰۳م). لبالب‌الالباب، تصحیح ادوارد جی. براون با مقدمه محمد قزوینی. ج ۲. نشر: سلسله انتشارات اوقاف گیب.
ـ فاریابی، ظهیرالدین، (۱۳۸۱)، دیوان ظهیرالدین فاریابی. تصحیح امیرحسین یزدگردی. به اهتمام اصغر دادبه. تهران: قطره.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۹۰). مولانا جلال‌الدین زندگی، فلسفه، آثار و گزیده‌یی از آن. چاپ دوم. تهران: پارسه
ـ متنبی، احمد بن حسین، (۱۸۶۴م). دیوان ابی‌الطیب المتنبی. شرح الواحدی. برلین: بی‌تا.
ـ محرابی، معین‌الدین. (۱۳۸۲). مهستی گنجه‌ای بزرگترین شاعر رباعی سرا. تهران: توس.
ـ محمدی، علی، (۱۳۹۶). «بررسی و تحلیل نقش سنائی و آثار او در اندیشه‌های شمس تبریزی در مقالات». کهن نامه ادب پارسی
ـ مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. جلد ۲. تهران: خوارزمی.
ـ مهستی گنجوی، ۱۹۸۵م. رباعیات مهستی گنجوی. رفائیل حسینوف. باکو: بازیچی.
ـ میبدی، رشیدالدین. (۱۳۳۹-۱۳۳۱ش). تفسیر کشف‌الاسرار و عدةالابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به کوشش علی اصغر حکمت.تهران: دانشگاه تهران.
ـ نجاریان، محمدرضا، (۱۳۹۵). «تحلیل سبک شناسی رباعیات مهستی گنجوی». دو فصلنامه ادبی. شماره ۹.
ـ نظامی گنجه‌ای. (۱۳۸۲)، کلیات نظامی. تصحیح وحید دستگردی. چاپ اول. تهران: طلایه
ـ نفیسی، سعید، (۱۳۲۰). جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری. تهران: اقبال
ـ هدایت، رضاقلی بن محمد.(۱۳۳۹). مجمع الفصحاء. به کوشش مظاهر مصفا. ج۲. تهران: امیر کبیر.
ـ واعظ، سعید (۱۳۸۳). «ابیات عربی در نامه‌های عین‌القضات».فصلنامه متن پژوهی ادبی، شماره ۲۱.
ـ قشیری، عبدالکریم بن هوازن بن عبد الملک (۲۰۱۰م). الرسالة القشیریة. الإمام الدکتور عبدالحلیم محمود. الدکتور محمود بن الشریف. دار المعارف. ج۲: ۵۶۱.القاهرة.
ـ آخسیکتی، اثیرالدّین.(۱۳۳۷). دیوان اثیرالدّین آخسیکتی. تصحیح و مقابله رکن‌الدّین همایون فرخ. چاپ اول، تهران: کتابفروشی رودکی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ابیات مشترک *مقالات* شمس تبریزی و مولانا

علی برادران راد[1]

چکیده

پیرامون تأثیر سخن شمس بر مولانا، *مقالات* و نوشته‌های بسیاری وجود دارد. باید در نظر داشت که امروزه از شمس تبریزی سخنان اندکی، به‌صورت پراکنده، در اختیار پژوهشگران است. داده‌های ما از همین مقدار اندک، بخشی از اندیشهٔ او را آشکار می‌کند. باید همواره بیان کرد این ارتباط، یک رابطهٔ دوسویه بوده و مولانا نیز بر زبان و اندیشهٔ شمس تأثیری به‌سزا داشته است.

در بین سخنان شمس، ابیاتی و اشعاری مشاهده می‌شود که همان بیت یا با اندکی تغییر، در سخن مولوی نیز وجود دارد. در این پژوهش به جستجو و بررسی مأخذ این ابیات مشترک پرداخته شده است. از مجموع ۲۳۵ بیت شعری که در *مقالات* شمس مشاهده شد، بیش از ۹۳ بیت مربوط به مولاناست. چنان چه ابیات مشترک با مثنوی را درنظر نگیریم، ۸۹ بیت که شمس در سخن می‌آورد بین رباعیات، غزلیات و *مجالس سبعهٔ* مولوی مشترک است.

واژگان کلیدی: *مقالات* شمس، مولانا، رباعیات، غزلیات، مجالس سبعه

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. پژوهشگر

baradaranrad.a@gmail.com

مقدمه

دیدار مولانا با دریای متلاطم و جوشان آفتاب تبریزی، زندگی او را زیر و زبر کرد. اگرچه این وصل کوتاه بود و به‌قول حافظ، «دولت مستعجل»، امّا آن‌قدر اثر گذار و مست کننده بود که تا آخرین روزهای حیاتِ مولانا، می‌توان نفس و سلام شمس را استشمام کرد. شمس نیز آفتابی بود پشت ابر که اگر شوقِ این دیدار به بازارش نمی‌کشید، شاید در تاریخ، گمنامی بود و حل شده در روزگار. نسیم بی‌پروای مولانا، پرده از رخسار شمس بیرون کشید. یادگار این وصال کوتاه، کتابی به نام *مقالات* شمس – مجموعه سخنان پراکنده و گسستهٔ او– است که نشانه‌هایی از اندیشهٔ سترگ او را نمایان می‌کند.

این دل‌نوشته‌های ارزشمند را آقای دکتر محمّدعلی موحد – استاد فرهیخته – با پایمردی و تلاشِ بسیار، تصحیح کرده است. در این مجموعهٔ گران‌بها، شمس بین سخنانش به اشعاری اشاره می‌کند که عمق اطلاعات و دانش او را نشان می‌دهد. واکاوی مأخذ ابیات، می‌تواند لایه‌ای دیگر، از درک ما را نسبت به اندیشه‌های او شفاف‌تر کند. در جستجوی مأخذ ابیات شمس مشاهده شد که می‌توان این مجموعه ابیات را به چهار گروه بزرگ تقسیم و بررسی کرد:

الف: رباعیات

بیشترین ابیاتی که شمس از مولانا ذکر کرده رباعیات اوست؛ گاه رباعی به صورت کامل، گاه تنها یک بیت و گاهی نیز با تغییراتی از زبان شمس بیان می‌شود. مجموعه این رباعیات در جدول شمارهٔ یک نشان داده شده است.

جدول شماره ۱ ـ رباعیات مشترک بین *مقالات* شمس و مولانا

ردیف	مقالات شمس	مولانا
۱	هش دار که وصل او به دستان ندهند شیر از قدح شرع به مستان ندهند آنجا که مجردان به هم بنشینند یک جرعه به خویشتن پرستان ندهند (ج۱:۱۳۸)	جان باز که وصل او به دستان ندهند شیر از قدح شرع به مستان ندهند آنجا که مجردان بهم می‌نوشند یک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند (۶۱۹)
۲	گیرم که زپنداشت برستی آخر آن بت که ز پنداشت برستی باقیست	تا با تو ز هستی تو هستی باقیست ایمن منشین که بت‌پرستی باقیست گیرم بت پندار شکستی آخر آن بت که ز پندار برستی باقیست (۲۵۹)
۳	تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود یک بنده حق به حق مسلمان نشود	تا مدرسه و مناره ویران نشود اسباب قلندری بسامان نشود تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود یک بندهٔ حق به حق مسلمان نشود (۶۱۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ردیف	مقالات شمس	مولانا
۴	انـدر طلـب دوست هـمی بشتابم عمـرم بکران رسید و مـن در خوابم گیرم که وصال دوست در خواهم یافت آن عـمر گـذشته را کـجا دریـابم (ج ۱: ۱۶۲)	انـدر طلـب دوست هـمی بشتابـم عمرم به کران رسید و من در خوابـم گیرم که وصال دوست در خواهم یافت ایـن عـمر گـذشته را کجـا دریابم (۱۱۵۳)
۵	در دوزخ اگـر زلـف تو در چنگ آید از حـال بـهشتیـان مـرا ننـگ آیـد (ج۱: ۱۹۶)	در دوزخ اگـر زُلْفِ تـو در چَنگ آیـد گـر بی‌تو به صَحرایِ بهشتم خوانند از حـالِ بهشتیـانْ مـرا نَنـگ آید صَحرایِ بـهشتْ در دِلَـم تَنگ آید (۸۲۱)
۶	مـه را اثـری بـه روی او مـی‌مـانـد چیزیش بـدان فـرشته خو می‌ماند نی نی ز کجـا تا به کجـا، مه که بود؟ جـان بنده او، بـدو خـود او می‌ماند (ج ۱: ۲۰۳)	مـه را طرفـی بمـاه رو مـی‌مانـد چیزیـش بـدان فرشته خـو می‌ماند نی نـی ز کجـا تـا بکجا مـه که بـود جـان بنـدهٔ او بـدو خـود او مـی‌مـاند (۸۳۰)
۷	مه دوش به بالیـن تـو آمد بـه سرای گفتم کـه زغیرتش بکوبـم سر و پای مه کیست که او با تو نشیند یک جای شبگـرد جـهان دیـدهٔ انگشـت نمـای (ج ۱: ۲۰۳)	مه دوش به بالیـن تو آمـد به سرای گفتم که ز غیرتش بکوبم سر و پـای مه کیست که او با تو نشیند یک جای شب گرد جهان دیده و انگشت نمای (۱۹۶۷)
۸	آنی که بـه صد شفـاعت و صـد زاری برپـات یکی بـوسه دهـم نگـذاری (ج ۱: ۲۱۷)	آنی که بـه صـد شفاعت و صد زاری بر پـات یکی بوسه دهـم نگـذاری گـر آب دهـی مـرا اگر آتش باری سلـطان ولایـتـی و فـرمـانـداری (۱۶۶۵)
۹	گر با دگـری مجلس مـی سازم و لاغ هـرگز ننهم ز مهـر کس بر دل داغ آری چـو فرو شود کسی را خـورشید در پیش نهد به جـای خـورشید چـراغ (ج ۱: ۲۳۴)	گر با دیگـری مجلس می‌سازم و لاغ ننهم به خـدا ز مهر کس بـر دل داغ لیکن چـو فرو شود کسی را خـورشید در پیش نهـد بجـای خـورشید چـراغ (۱۰۵۵)
۱۰	ای مـاه بـرآمـدی و تـابـان گشتـی گـرد فلک خـویش خـرامان گشتی چـون دانستی بـرابـر جـان گشتـی نـاگاه فـرو شدی و پـنهـان گـشتـی (ج۱: ۲۵۲)	ای مـاه بـرآمـدی و تـابـان گشتـی گـرد فلک خـویش خـرامان گشتی چـون دانستی بـرابـر جـان گشتـی نـاگاه فـرو شدی و پـنهـان گـشتـی (۱۷۵۵)
۱۱	باد آمد و گل بر سر می خواران ریخت یار آمـد و مل در قـدح یاران ریخت آن سنبل و گل رونـق عطاران بـرد و آن نرگس مست خون هشیاران ریخت (ج۱: ۲۵۵)	باد آمد و گل بر سر میخواران ریخت یار آمـد و می در قـدح یاران ریخت از سنـبل تـر رونـق عطاران بـرد وز نرگس مست خون هشیاران ریخت (۲۲۳)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ردیف	مقالات شمس	مولانا
۱۲	عشقی نه بـه انـدازه مـا در سر مـاست وین طرفه که بار ما فزون از خر ماست و آنجا که جمال و حسن آن دلبر ماست ما در خور او نه ایم، او در خور مـاست (ج۱: ۲۵۶)	عشقی نه به انـدازهٔ مـا در سر ماست و این طرفه که بار ما فزون از خر ماست آنجا که جمال و حسن آن دلبر ماست مـا در خور او نه‌ایم و او درخور ماست (۳۶۵)
۱۳	گـر دل طلبم بـر سر کـویت بینـم ور جـان طلبم در خـم مـویت بینم در غـایت تشنگـی اگـر آب خـورم در کـوزه همـه خیـال رویـت بینـم (ج۱: ۲۵۶)	گـر دل طلبـم در خـم مویت بینم ور جـان طلـبم بـر سر کـویت بینم از غـایت تشنگـی اگـر آب خـورم در آب هـمـه خـیـال رویـت بـینم (۱۲۸۲)
۱۴	خـود حال دلی بـود پریشان‌تر از ین؟ یـا کار کسی بی‌سرو سامان‌تر از ایـن؟ اندر عـالـم که دیـد محنـت زده‌ای سرگشـته روزگار، حیـران‌تر از ایـن؟ (ج۱: ۲۵۶)	خـود حال دلی بـود پریشان‌تر از این با واقـعهٔ بـی‌سر و سامـان‌تر ازیـن انـدر عالـم کـه دیـد محنت‌زده‌ای سرگشتـهٔ روزگـار حیـران‌تـر از ایـن (۱۴۵۹)
۱۵	ای دل بـرو از عاقبت انـدیشان بـاش در عالـم بیگانـگی از خـویشان بـاش گر باد صبا مـرکب خـود می‌خواهی خاک قـدم مـرکب درویـشان باش (ج۱: ۷-۲۵۶)	ای دل بـرو از عـاقبت انـدیشان باش در عالـم بیگانگی از خـویشان باش گـر باد صبا مـرکب خود می‌خواهی خاک قـدم مـرکب درویشان بـاش (۱۰۱۱)
۱۶	خـود را چـو دمـی ز یـار محـرم یابی در عمـر نصیب خـویش آن دم یـابـی زنـهـار کـه ضـایـع نـکنـی آن دم را زیـرا که چـنان دم دگـری کـم یابـی (ج۱: ۲۷۷)	خـود را چـو دمـی ز یار محـرم یابی در عـمـر نصیب خویش آن دم یابـی زنـهـار کـه ضـایـع نکنـی آن دم را زیـرا که دگـر چنـان دمی کم‌یابی (۱۸۴۷)
۱۷	رویـم چـو زر زمانه می بیـن و مپرس وین اشک چو نار دانه می بین و مپرس احـوال درون خـانـه از مـن طلب خـون بر در آستانه می بیـن و مـپرس (ج۱: ۲۷۷)	رویم چـو زر زمـانه می‌بین و مـپرس این اشک چو ناردانه می‌بین و مپرس احـوال درون خـانه از مـن مطلب خـون بر در آستانه مـی‌بین و مپرس (۹۸۵)
۱۸	گفتم کـه دلـم، گفت کبابی کم گیر گفتم چشمـم، گفت سرابی کـم گـیر گفتم کـه تـنم گفت کـه انـدر عـالـم صد صومعه بیش است خرابی کم گیر (ج۱: ۳۳۷)	گفتم چشـمم گفـت سحابی کـم گیر گفتم جگـرم گفـت سرابـی کـم گـیر گفتم که دلـم گفـت کبابی کـم گیـر گفتـم که تنـم گفـت خرابی کـم گیر (۹۱۱)
۱۹	گـر با همه کس عشق چنین باخته‌ای پس قـیمت هیـچ دوست نشناخته‌ای (ج۱: ۳۳۸)	ای آنکه مـرا به لطـف بنـواخـته‌ای در دفـع کنون بهـانه‌ای ساخـته‌ای گـر با همگان عشـق چنین باخته‌ای پس قیمـت هیـچ دوست نشناخـته‌ای (۱۷۷۳)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ردیف	مقالات شمس	مولانا
۲۰	گفتم چشمم، گفت جیحون کنمش گفتم که دلم گفت که پر خون کنمش گفتم جانم، گفت که هم در ساعت رسوا کنم و ز شهر بیرون کنمش (ج۱: ۳۳۸)	گفتم چشمم گفت که جیحون کنمش گفتم که دلم گفت که پر خون کنمش گفتم که تنم گفت در این روزی چند رسوا کنم وز شهر بیرون کنمش (۱۰۴۶)
۲۱	آن بت که جمال و زینت مجلس ماست در مجلس ما نیست ندانم که کجاست سرویست بلند و قامتی دارد راست بی‌قامت او قیامت از ما برخاست (ج۲: ۲۰)	آن بت که جمال و زینت مجلس ماست در مجلس ما نیست ندانیم کجاست سرویست بلند و قامتی دارد راست کز قامت او قیامت از ما برخاست (۱۱۸)
۲۲	از نی شکرینه به مدارا سازند پیغام ز روی ماه رویی داری آهسته روی پیشه کن و صبر نما کز غوره به روزگار حلوا سازند (ج۲: ۲۸)	از نی، شکَر ای جان به مُدارا سازند وَزْ برگِ درختِ توت، دیبا سازند آهسته مَکُن شتاب، صبری بنمایْ کَزْ غوره به روزگار، حَلوا سازند (۶۸۹)
۲۳	آن کس که همی لاف اناالحق می‌زد آن بس که برین رسن معلق می‌زد (ج۲: ۴۵)	آن کس که ز دل دم اناالحق می‌زد امروز بر این رسن معلق می‌زد وانکس که ز چشم سحر مطلق می‌زد بر خود ز غمت هزار گون دق می‌زد (۴۹۴)
۲۴	ای گرسنه وصل تو سیران جهان لرزان ز فراق تو دلیران جهان با چشم تو آهوان چه دارند به دست ای زلف تو پای بند شیران جهان (ج۲: ۵۷)	ای گرسنهٔ وصل تو سیران جهان لرزان ز فراق تو دلیران جهان با چشم تو آهوان چه دارند به دست ای زلف تو پای‌بند شیران جهان (۱۴۲۱)
۲۵	انجیر فروش را چه بهتر انجیر فروشی ای بردار (ج۲: ۷۱)	انجیر فروش را چه بهتر جانا ز انجیر فروشی ای برادر جانا سرمست زئیم و مست میریم ای جان هم مست دوان دوان به محشر جانا (۱۲)
۲۶	گیرم که وصال دوست در خواهم یافت این عمر گذشته را کجا دریابم (ج۲: ۱۱۷)	اندر طلب دوست همی بشتابم عمرم به کران رسید و من در خوابم گیرم که وصال دوست در خواهم یافت این عمر گذشته را کجا دریابم (۱۱۵۳)
۲۷	در نگذارمت که افگار شوی در دیده ندارمت که بس خوار شوی در جان بنشانمت نه در دیده و دل تا با نفس بازپسین یار شوی (ج۲: ۱۲۰)	در دل نگذارمت که افگار شوی در دیده ندارمت که بس خار شوی در جان کنمت جای نه در دیده و دل تا در نفس بازپسین یار شوی (۱۸۵۹)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ردیف	مقالات شمس	مولانا
۲۸	جـان باز که وصل او به دستان نـدهند خمـر از قـدح شـرع بـه مستان ندهد و آنجـا که مـجردان بـهم مـی نوشند یک جرعه به خویشتن پرستان نـدهند (ج۲: ۱۵۹)	جان باز که وصل او به دستان نـدهند شیر از قـدح شـرع به مسـتان نـدهند آنجـا کــه مجــردان بهـم می‌نوشند یـک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند (۶۱۹)
۲۹	چـون از رخ یـار دور بـاشـم بـه بـهار با غم به چه می باید و سبزی به چه کار از بـاغ به جـای سبزه گـو خـار بروی وز ابـر بـه جـای قـطره گـو سنـگ ببـار (ج۲: ۱۵۹)	چــون از رخ یــار دور گشتم بـه بهار با غم بچه کار آیــد و عیشم بچه کار از بــاغ بجــای سبزه گــو خار بروی وز ابــر بجای قطره گــو سنـگ ببار (۸۸۹)
۳۰	جــانا همــه اومیــد مـن امروز تویی هستند دگــران و لــیک دلسوز تویی شادنــد جهانیــان به نوروز و بـه عید عید مــن و نوروز مــن امــروز توی (ج۲: ۱۶۹)	انــدر دل مــن مها دل‌افــروز تـوئی یــاران هستــند لیک دلــسوز تـوئی شادنــد جهانــیان به نـوروز و به عید عید مــن و نوروز مــن امــروز توئی (۱۶۸۵)
۳۱	ای در طلــب گــره گشایــی مــرده در وصــل بــزاده در جــدایی مـرده ای بــر لب بحـر تشنه در خواب شده ای بــر سر گنج و ز گــدایی مــرده (ج۲: ۲۴۱)[1]	ای در طلــب گــره‌گشائــی مــرده در وصــل بــزاده وز جــدائی مـرده ای در لب بحــر تشنه در خواب شده و اندر سر گنج از گدائی مرده (۱۶۰۷)
۳۲	مهتاب بلـند گشت و مـا پست شدیـم معشوق به هوش آمد و ما مست شدیم ای دوست از این سپس تو هر چه شنوی بر دست مکن از آنکه از دست شدیـم (ج۲: ۲۱۰)	مهتاب بلـند گشت و مـا پست شدیـم معشوق به هوش آمد و ما مست شدیم ای جان جهان هرچه از این پس شمری بر دست مگیر زانـکه از دست شدیـم (۱۳۵۶)

مطابق جدول شماره یک، ۵۷ بیت از ۸۳ بیت مربوط به مولانا به رباعیات اختصاص دارد. از شواهد و آنچه از شمس تبریزی به یادگار مانده است، مشخص است که او کَم گو و گزیده سخن بوده و معمولاً از سخنوری پرهیز می‌کرده است. شاید این بزرگترین علّتی بود که او را به‌سوی رباعیات مولانا می‌کشاند. رباعیات، می‌توانست زُخمتی و سختی کلام او را اندکی بپوشاند.

سرایش بسیاری از این رباعی‌ها، در مجالس سماع، همراه ساز بوده است. علاقه و شوق مولانا به شنیدن سخن خویش از زبان مرادش، او را چنان به‌وجد و ذوق می‌کشاند که در غزلی که نام شمس نیز در آن هست، تصویری از مجلسی را نمایان می‌کند که دو سه رند به عشرت نشسته‌اند و دف در میانه، رباعی در کام، نخفهٔ ایزدی زنده کنندهٔ بزم و دامن شیخ چرخان:

مـا دو سه رِنـد عشرتـی جمع شدیـم این طرف چــون شتران رو بــه رو پـوز نهاده دَر علف

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

از چپ و راست می رسد، مَستِ طمع هر اُشتُری / چون شتران فکندهِ لب مست و برآوریده کَف
غـم مخورید هـر شتـر، ره نَبَـرد بدین آغـل[۲] / زآنکه بـه پستی‌اند و مـا بـر سَر کوه بَر شَرَف
کس بـه دراز گـردنی بـر سر کـوه کی رسد؟ / وَر چه کنند عَفْ عَفی، غم نخوریم ما زِ عَفْ
بحـر اگـر شود جهـان، کشتـیِ نـوح انـدرآ / کشتی نـوح کی بـود سُخـرهٔ غـرقـه و تَلَف؟
کـانِ زُمُـرّدیـم مـا، آفـتِ چـشمِ اژدهـا / آنکـه لدیغ[۳] غـم بُـوَد حِصّـه اوسـت واأسَـفْ
جمـلهٔ جهـان پُـرست غـم، در پـی مَنصب و دِرَم / ما خوش و نوش و محترم، مَستِ طرب در این کَنَف
مست شدنـد عارفـان، مـطربِ معـرفت بـیا / زود بگـو ربـاعـیی، پـیش درآ بگیـر دَف
بـاد به بیشـه دَرْفِکـن در سَرِ سرو و بیـد زَن / تا که شوند سَرفشان بید و چنار صَفْ به صَفْ
بید چـو خشک و کَل بـُوَد، بـرگ ندارد و ثَمَر / جنـبش کی کند سَرش از دَم و بادِ لاتَخَف[۴]؟
چـاره خشک و بـی مـدد، نَفْخهٔ ایـزدی بُـوَد / کوست به فِعل یک به یک نیست ضعیف و مُسْتَخَف[۵]
نخلـهٔ خشک ز اَمرِ حـق، داد ثَمَـر بـه مـریمی / یـافـت ز نفـخِ ایـزدی، مُـرده حیاتِ مؤتَنَف[۶]
ابلـه اگـر زِنَـخ زنـد، تـو رهِ عشق گـم مکن / پیشه عشـق بَرگُـزین هَرزه شُمر دگر حِرَف
چون غزلی به سَر بَری مدحت «شمس دین» بگو / وز تبـریز یاد کـن، کـوری خصم نـاخَلَف

غزل، با اشاره به مدح و نام شمس به پایان می‌رسد و اشاره می‌کند به سرایش رباعیاتی در سماع، بنابراین کوتاهی سخن، بیانش کنار ساز و سماع و دلبستگی شمس به مولانا، آن را در کام و سخن شمس شیرین می‌کرد و باعث می‌شد بیشتر در ذهن و زبانش مشاهده شود. در بین این رباعیات، رباعی را می‌توان یافت که بین شمس، مولوی و سلطان‌العماءِ پدر، مشترک بیان شده است:

گفتم که دلم، گفت کبابی کـم گیر / گفـتم چشمم، گفت سرابی کـم گیـر
گفتم چشمم، گفت سرابی کـم گیر / صد صومعه بیش است خرابی کم گیر
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۳۷؛ معارف،۱۳۵۲: ۱/۱: ۹ :۱۱)

این رباعی در کتاب *معارف*، سلطان‌العلماء- بهاءالدین‌ولد- نقل شده و به ابوسعیدابوالخیر نیز منسوب است که نشان می‌دهد شمس تبریزی نسبت به کتاب *معارف*، مطالعه‌ای کامل و عمیق داشته است، از سوی دیگر افلاکی از دلبستگی مولوی به کتاب پدرش می‌نویسد که شمس او را از خواندن کتاب بهاءولد منع می‌کرد و از او می‌خواست دیگر این کتاب را مطالعه نکند (۱۳۹۶: ۶۲۳). پس پیش از منع خواندن، این کتاب را کامل بررسی کرده بود.

ب: مجالس سبعه

مجالس سبعه از مجموعه مواعظ و مجالس مولاناست که به وجه اندرز و به طریق تذکیر، بر سر منبر بیان شده است (فروزانفر،۱۳۸۵: ۱۷۰)؛ به عبارتی به شیوهٔ خطیبان عمل کرده، در آغاز کلام، آیه‌ای از قرآن را آورده، سپس ضمن شرح و تفسیر آن آیه، حدیثی را بیان می‌کند (زرین‌کوب،۱۳۷۵: ۱/ ۱۲۶). مولوی در بین سخن،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کلام را با ابیاتی نیز می‌آراید تا مخاطب از ملولی و یکنواختی سخن نرنجد. پژوهشگران معتقدند این مجالس قبل از دیدار شمس با مولانا بیان شده است. به نوشتهٔ فریدون سپهسالار، مولانا پس از دیدار با شمس، دست از درس و وعظ شست (سپهسالار،۱۳۲۵: ۶۵-۶۴). پس از این دیدار، اگر گاهی به درخواست بزرگان و صلاح‌الدّین به منبر می‌رفت، نادر بود (افلاکی، ۱۳۶۵: ۱/ ۱۰۵). دکتر سلمان زاده در تصحیح مجالس سبعه روایتی از مناقب العارفین نقل می‌کند: «گویند وعظ آخرین خداوند مولانا همان بود. دیگر به تذکیر شروع نفرمود و بطریق دیگر بتذکیر و تقریر مشغول بود» (افلاکی، ۱۳۹۶: ۱/ ۱۷۱). در همین وعظ -که مولوی به شرح سوره والضحی می‌پردازد- دو بیت شعر دیده می‌شود، از سوی دیگر مطابق همین اسناد، مولانا قبل از دیدار با شمس از سرایش شعر پرهیز می‌کرد. برخی پژوهشگران همچون دکتر زرین کوب و استعلامی معتقدند که مولوی قبل از آشنایی با شمس شعر می‌سرود (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۲۳۵) و (استعلامی ۱۳۷۹: ۳۹).

استاد فروزانفر نقل کرده است: «مطابق اسنادی که در دست داریم، ظاهراً مولانا پیش از دیدار با شمس شعر نمی‌ساخته و این مطلب از طرفی مشکل است، ولی به ملاحظهٔ روایات، از قبول آن چاره نیست» (فروزانفر، ۱۳۸۵ :۳۴)، با توجه به آشنایی که پدر او، با اشعار فارسی داشت و در کتاب معارف وی ابیات متعددی از شعر پارسی وجود دارد، همچنین کتاب سید برهان‌الدّین محقق ترمذی، که آراسته به ابیات مختلف است، به‌ویژه با توجه به بیان مولوی در فیه ما فیه که سید برهان «سخن خوب می‌فرماید امّا شعر سنایی در سخن بسیار می‌آرد» (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۷۷)، همچنین سخن افلاکی که مولوی دیوان متنبی را بارها مطالعه می‌کرد (افلاکی ۱۳۹۶: ۲/ ۶۲۳)، دشوار به نظر می‌رسد مولوی با دنیای شعر آشنایی نداشته باشد!!

> در مقالهٔ *مجالس‌سبعه*، آغازی بر *مثنوی* و غزلیات مولانا آمده است: مجالس سبعه پس از تألیف، بازخوانی و تصحیح شده است و شاید از نظر شخص مولانا نیز گذشته باشد، چون تصحیحات و اضافاتی بر آن شده است .... اگر بر حسب احتمال قوی زمان وعظها را به پیش از ملاقات شمس مربوط بدانیم، باید بپذیریم که بعداً تصحیح مجالس سبعه به دست کسی انجام شده که در اندیشه‌های مولانا بسیار غور کرده، یا به او بسیار نزدیک بوده است. با توجه ابیاتی از ولدنامه در متن مجالس سبعه به احتمال زیاد این کار به وسیلهٔ سلطان ولد انجام شده است (خائفی، ۱۳۹۲: ۷۵)

بنابراین به نظر می‌رسد هنوز نمی‌توان زمان برگزاری این جلسه‌ها را با قاطعیت بیان کرد. با این توصیف، شگفت‌آور است که برخی ابیات *مقالات* شمس را مطابق جدول شماره ۲ می‌توانیم در *مجالس‌سبعه* بیابیم.

جدول شماره -۲ ابیات مشترک بین *مقالات* شمس و *مجالس‌سبعه* مولانا

۱	مقالات شمس	۷۶	گفتی که ترا اشک چرا گلگون شد؟ خونابه سودای تو می‌ریخت دلم	چون پرسیدی، راست بگویم شد ناگاه ز راه دیده‌ام بیرون شد
	مولانا	مجالس سبعه، المجلس الثالث	روزی از آن امیران یکی که گرم دماغ تر بود و بی صبرتر بود،گفت: ای امیران، و ای برادران اگر شما را صبر هست، مرا باری صبر نیست. امروز بروم، زانو زنم به خدمت سلطان و خاک بر سرکنم، اگر بگویدکه: چیست؟ بگویم: گفتی که سرشک تو چراگلگون شد؟ / چون پرسیدی راست بگویم چون شد: خونابه سودای تو میریخت دلم / چون جوش برآورد، ز سر بیرون شد	

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۲	مقالات شمس	۸۱	اول صف بر آن کسی ماند کاخر کارها نکو داند
	مولانا	مجالس سبعه، المجلس الاول	مهری که به غرضی بود فانی و عارضی، همچون رسن پوسیده بود، اندر او درآویزی بسکلد و اما مهری که بی‌عرضی بود صحیح، نی به غرضی، آن حبل الله بود که هرگز گسسته نشود که: «فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی» عالم و جاهل سفیه و عاقل، مطیع و عاصی، کافر و مؤمن جمله در وقت درماندگی، دست در حبل الله زنند و از اسباب شیطانی بیزار شوند. اما اول صف بر آن کسی ماند که آخر کارها نکو داند که هم از اول کار، آخر کار را نظاره کند. کدام فرعون بود که به وقت غرقاب نگفت:«آمنتُ انّه لا اله الا الذی آمَنَتْ به بنواسرائیل و انا من المسلمین».
۳	مقالات شمس	۱۳۷	از آتش عشق، دل کباب است مرا وز خون جگر چهره خضاب است مرا
	مولانا	مجالس سبعه، المجلس الاول	اندر پی گنج تن خراب است مرا بر آتش عشق دل کباب است مرا
۴	مقالات شمس	۱۵۵	هر کس که به کار خویش سرگشته شود آن بـه باشد کـه بـر سر رشته شود
	مولانا	مجالس سبعه، المجلس الاول	گفتند: چون این یخ وجود ما کاسد شود و از تاب آفتاب معصیت گداختن گیرد چارهٔ ما یخ فروشان چه باشد، تا متاع ما قیمت گیرد و کیسه‌های امید ما پر شود؟ جواب فرمود که: «الامن تمسک بسنتی عند فساد امتی» فرمود: «هرکس که به کار خویش سرگشته شود / آن بهٔ باشد که بر سر رشته شود»
۵	مقالات شمس	۱۸۹	جان کمال یافته در قالب شما[۷]
	مولانا	المجلس السابع، من فوائده اسبغ الله فینا نعمهٔ موائده	ای قوم از این سرای حوادث حـذرکنیـد خـیزیـد سوی عـالـم علـوی سفرکنـید جـان کـمـال یـافتـه در قـالـب شـما وانگـه شما حـدیـث تـن مُخْتَصَرکنیـد عـیسی نـشستـه پـیـش شمـا و آنگـه از سَفَه دلتان دهدکه بندگی سم خرکنید؟ ای روح‌های پاک در این توده‌های خاک تـاکی چـو حس اهـل سقر مستقرکنید؟ دیـر است تا دَمـامه دولـت هـمی زننـد ای زنده زادگان سر از این خاک برکنید

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۶	مقالات شمس	۲۵۰	احوال فلک بجملگی می‌دانند آنها که محققان و ره بینانند
	مولانا	مجالس سبعه، المجلس الثالث	یک غلامی بود بی‌دست و پاتر از همه. در قلم او را هنری نی، در علم او را قدرتی نی. پادشاه او را از همه دوست‌تر داشتی و مقرب‌تر از ایشان بود و راز ایشان با او گفتی و راز او با ایشان نگفتی و خلعت‌ها و جامگی‌های او، از ایشان افزون بودی، وسوسه، سرمهٔ حسد در دیدهٔ ایشان می‌کشید، چنانکه در قصهٔ یوسف و برادران، عنایت پدر با یوسف بود. و برادران، پنهان دست می‌خاییدند از غضب و حمیت که «اذ قالوا لیوسف و اخوه احب لی ابینامنا»، با هم به خلوت می‌گفتند: آخر به چه هنر، به چه خدمت، به چه صورت او را بر ما چندین فضیلت نماید؟ و چون کسی بد کسی گوید در غیبت، بر دل و رخ او داغ عداوت بنویسند تا چون بهم رسند، بینایان بینند و نابینایان هم‌گمان برند. آنها که محققان و ره بینانند احوال تو را یکان یکان می‌دانند لیکن به کرم پرده کس ندرانند زان سان که زمانه می‌رود، می‌رانند پادشاه و آن غلام خاص در پیشانی امیران و در چشم ایشان و در گفت ایشان، بداندیشی و بدگویی ایشان می‌دیدند. لابد اثر غیبت در پیشانی و درچشم ایشان وگفت پیداست. چنان که خدای تعالی می‌فرماید مر رسول را از بهر غیبت منافقان که: «ولتعرفنهم فی لحن القول»، اما می‌دانستند و نادانسته می‌کردند.
۷	مقالات شمس	۸۹	سوری که درو هزار جان قربان است چه جای دهل زن بی‌سامان است؟
	مولانا	مجالس سبعه، المجلس الثانی–مناجات	آن راکه درگوش آواز وحی «قل» است، او را چه جای پروای آواز دهل است؟ سوری که در او هزار جان قربان است چه جای دهل زنان بی‌سامان است

مطابق جدول ۲ ابیاتی از مولانا، در چهار مجلس اول، دوم، سوم و هفتم با *مقالات* شمس مشترک هستند. با توجه به این که گفته‌اند مولوی بعد از دیدار شمس شعر می‌سراید، آیا امکان دارد که این مجالس، قبل از دیدار شمس تبریزی برگزار شده باشد؟ آیا با توجه به حضور شمس در قونیه و دل‌مشغولی و پریشانی مولانا، امکان داشته که مجالس در زمان حضور شمس تبریزی بیان شده باشد؟ از آنجا که مولانا دو دوره در حضور شمس بود، ممکن است که این مجالس، بعد از غیبت اوّل و پیش از دیدار دوم بیان شده باشد؟ با توجه به جملهٔ شمس که پس از دیدار دوم فرمود: «از مولانا شنیده‌ای و حالِ مولانا دیده‌ای، بی ما، او بیات نشد، کم خَرید و دیدی، دیده تو، بیات شد!» (مقالات شمس، ۱۳۹۶: ۸۹) نشان‌دهندهٔ این است که مولوی با تمام پریشان‌حالی و بی‌قراری، پس از غیبت اوّل شمس به زندگی مشغول بود. با آنکه آشفتگی خویش در کوله بارش می‌کشاند، امّا در جامعه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

و بین یاران حضور داشت، از سوی دیگر ممکن است این مجالس نیز به صورت پیوسته ارائه نشده باشد و بین آنها بازهٔ زمانی در خور حال مولوی فاصله افتاده باشد. شمس، در مقالات به مولوی می‌گوید:

> صریح گفتم پیش ایشان به مولانا، که سخنِ من به فهم ایشان نمی‌رسد. تو بگو، مرا از طرف حق تعالی دستوری نیست که از این نظیرهای پَست بگویم. آن اصل را بگویم برایشان، سخت مشکل می آید. نظیر آن اصل دگر می‌گویم؛ پوشش در پوشش می‌رود تا به آخر، هر سخنی آن دگر را پوشیده می‌کند، ولی در حق مولانا هیچ نمی‌شود. چون با او مبالغه‌ها کردم؛ بر او عیان در عیان کی باشد؟ مولانا بگفت: تسلیم کردند، عذر خواستند، سَری درویشانه فرو آوردند و رفت (شمس، ۱۳۹۶: ۱۳۴).

در این بیان آشکار، وقتی شمس به مولوی می‌گوید سخن مرا فهم نمی‌کنند و «تو بگو»، قول مبالغه‌آمیزی که افلاکی می‌گوید، بعد از دیدار، مولوی وعظ و خطابه نمی‌گفت به نظر، صحیح نیست. به‌طور کلی، آنچه از کلام شمس هویداست خواندن یا حضور وی در چهار مجلس از مجالس سبعهٔ مولوی است و چه نیکو منظری است کلام حبیب از دهان محبوب.

ج: غزلیات

غزل قبا و هدیه‌ای از دیدار بود:

غزل سرا شدم از دست عشق و دست زنان　　بسوخت عشق تو ناموس و شرم و هر چَم بود
(مولوی، ۱۳۵۲:غ ۹۴۰)

غزل آمده بود تا مدح شمس گفته شود (غزل ۱۳۰۱، بیت۱۴) پیام دلبریست بین طالب و مطلوب:

ز لــوحِ عشق نبشتیم ایــن غـزل‌ها را　　به شمس مفخر تبریز از این غلام برید
(مولوی، ۱۳۵۲:غ ۹۲۴)

پیشکش دل مولاناست به محضر آفتاب تبریزو لطیف‌تَر آنکه سِرّ این بی‌هوشی و بی‌دلی را تنها خورشید تبریز می‌داند که «محرم زار» و سِرّدان وجود مولاناست:

هله بنشین تو بجنبان سر و می‌گوی: بلی　　شمس تبریز نماید به تو اسرار غزل
(مولوی، ۱۳۵۲:غ ۱۳۴۴)

پس دور از انتظار نباید باشد که غزل‌های مولانا را در کلام شمس بیابیم. جدول شماره ۳ به ابیاتی مشترک بین مولانا و شمس تبریزی اشاره دارد.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

جدول -۳ ابیات مشترک بین غزلیات مولوی و *مقالات* شمس

ردیف	مقالات شمس	مولانا	تخلص
۱	جانا نظری فرما، کز ما رمقی مانده ست و اکنون غم کارم خور کاخر شفقی مانده ست (ج۱: ۱۵۴)	جانا نظری فرما چون جان نظرهایی چون گویم دل بردی چون عین دل مایی (غزل ۲۶۱۸)	شمس تبریزی
۲	با زر غم و بی زر غم، آخر غم با زر به (ج۱: ۱۶۶)	با زر غم و بی‌زر غم آخر غم با زر به چون راهروی باری راهی که برد تا ده (غزل ۲۳۰۰)	بی‌نام
۳	تو ز شاهان در حالت اکرام ترس (ج۱: ۱۵۳)	ای دل بی‌بهره از بهرام ترس وز شهان در ساعت اکرام ترس (غزل ۱۲۰۹)	بی‌نام
۴	صبر با عشق بس نمی‌آید صبر فریاد رس نمی‌آید صابری خوش ولایتی است ولیک زیر فرمان کس نمی‌آید (ج۱:۲۴۶)	صبر با عشق بس نمی‌آید یار فریاد رس نمی‌آید بیخودی خوش ولایتیست ولی زیر فرمان کس نمی‌آید (غزل ۹۸۹)	بی‌نام
۵	مرا عقیق تو باید شکر چه سود کند؟ مرا جمال تو باید قمر چه سود کند؟ (ج۱: ۲۵۴)	مرا عقیق تو باید شکر چه سود کند مرا جمال تو باید قمر چه سود کند (غزل ۹۳۶)	شمس تبریزی
۶	تا بدانستمی ز دشمن و دوست زندگانی دوبار بایستی دشمن دوست روی بسیارند دوستی غمگسار بایستی (ج۲: ۱۸)	تا بدانستیی ز دشمن و دوست زندگانی دوبار بایستی دشمن شاد کام بسیارند دوستی غمگسار بایستی (غزل ۳۱۵۵)	بی‌نام
۷	الله مراد لی و الله مریدی فرقت علی الله عتیقی و جدیدی (ج۱: ۳۶۳)	الله مراد لی و الله مریدی فرقت علی الله عتیقی و جدیدی (غزل ۳۱۸۲)	بی‌نام
۸	به کوی دل فرو رفتم زمانی همی جستم ز حال دل نشانی که تا چونست احوال دل من که از وی پر فغان بینم جهانی زگفتار حکیمان باز جستم به هر وادی و شهری داستانی همه از دست دل فریاد کردند فتادم زین حدیث اندر گمانی ز عقل خود سفر کردم به دل زود	به کوی دل فرو رفتم زمانی همی‌جستم ز حال دل نشانی که تا چون است احوال دل من که از وی در فغان دیدم جهانی ز گفتار حکیمان بازجستم به هر وادی و شهری داستانی همه از دست دل فریاد کردند فتادم زین حدیث اندر گمانی ز عقل خود سفر کردم سوی دل	بی‌نام

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

۸	نـدیـدم هـیـچ خالـی زو مـکانـی مـیـان عـارف و معـروف ایـن دل همـی گــردد بسـان تــرجمـانـی خــداونـدان دل دانـند دل چیست چــه دانــد قدر دل هـر بی روانی خبر از دل رسول حـق چنین گفت که بــه از دل بتـر از دل مــدانی (ج۲: ۴۰)	ندیـدم هیـچ خـالـی زو مـکانـی مـیان عـارف و معـروف این دل همی‌گـردد بـه سان تـرجـمانـی خداونـدان دل دانـند دل چیست چـه دانـد قـدر دل هـر بی‌روانی ز درگـاه خــدا یابــی دل و بس نــیابــی از فـلانــی و فــلانی نیــابــی دل جــز از جبـار عالم شهــید هــر نشان و بــی‌نشانی (غزل ۲۷۲۲)	بی نام

مطابق جدول شماره ۳، ردیف اوّل، بیت نخست از غزلی مشاهده می‌شود که در جایی دیگر، شمس تمام غزل را به‌صورت زیر می‌آورد:

جـانا نظری فـرما، کز مـا رمقی مانده ست — و اکنون غم کارم خور کآخـر شفقی مـانده ست
از رنگِ رخِ خـوبت وز قـامـتِ گُل عارض — گُل در عرقی رفته ست، مَه در فَلقی مانـده ست
گر سیم و زرم کم شد، از ما تو چه بر گشتی — کـز عشق تـوامَ بـر دَر، زرین طبقـی مانده ست
کـردی به دلـم دعـوی، جان نیز فدا کردم — زیـن بیش سخن باشد؟ بَـرمات حقی مانده ست
روزی دو سه دیگر هم، این زحمت ما می‌کش — کــز دفتر عمر ما، خــود یک ورقـی مانده ست
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۶۰)

استاد فرهیخته، دکتر موحد در تعلیقات تصحیحِ کتاب، این بیت نخست را که دوبار در *مقالات* آمده است شبیه بیتی از غزل زیر دانسته‌اند:

جانا نظری فرما، چون جان نظرهایی — چون گویم دل بردی چون عین دل مایی
(مولوی، ۱۳۵۲: غ ۲۶۱۸)

البته از شباهت مصرع نخست به نظر می‌رسد مولوی، بیت شمس را مدّ نظر داشته است، از سوی دیگر، وقتی به کُل غزل نظر می‌کنیم، درمی‌یابیم مولانا مصرع آخر غزل شمس را گرفته و از نیشکر کام محبوب، غزلی جدید تراشیده و به نام شمس نیز آراسته است:

از دفـتر عمر مـا یکتا ورقـی مـانده‌ست — کـز غیرت لطف آن جـان در قلقی مانده‌ست
بنوشته بر آن دفتر حرفی ز شِکَر خوشتر — از خجلتِ آن حرفش، مَه در عَرقی مانده‌ست
عـمـرِ ابـدی تـابـان، انـدر ورقِ بسـتان — نی خوف ز تحویلی، نی جای دَقی مانده‌ست
نامـش ورقـی بـوده، مُلکِ اَبـد اندر وی — اسرارِ همـه پـاکان، آن جـا شفـقی مانده‌ست

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

پیچیده ورق بـر وی، نـوری ز خداوندی　　شمس‌الـحق تبریزی روشن حدقی مانده‌ست
(مولوی، ۱۳۵۲:غ ۲۳۷)

استفادهٔ شیرین از قافیه‌ها و بیت آخر غزلِ زبان شمس، که بیت آغاز غزل مولوی شده است، از دل بی‌قرار و گرفتن کلام از کام محبوب و حفظ سخن و ادامه دار کردن آن حکایت می‌کند، گویی در شور دف و رباب و سماع، دامن به دامن آفتاب می‌چرخیده و شکر پارسی از قند او می‌سابیده و شعر و شوریدگی به میان می‌ریخته. شهدی از دامن گُل به کندوی خویش می‌آورده و عسل ذوق به یادگار می‌گذاشته که تا امروز دامن کشان می‌رسد. استفاده از کلام دوست را، مولوی بارها در غزلیاتش ـ به‌ویژه برای صلاح‌الدّین زرکوب قونوی ـ به‌کار برده است. همچنین دو بیت زیر در *مقالات* آمده است:

صـبـر بـا عـشـق بـس نمـی‌آیـد　　صبـر فـریـاد رس نـمـی‌آیـد
صابری خـوش ولایتی است ولیک　　زیـر فـرمـان کس نمـی‌آیـد

این دو بیت در غزل ۱۵۰ دیوان انوری نیز آمده است، با این تفاوت که در آن غزل، این ابیات به ترتیب بیت‌های اول وچهارم قرار گرفته‌اند.

صبـر بـا عـشـق بـس نمـی‌آیـد　　یـار فـریـادرس نـمـی‌آیـد
دل ز کاری کـه پـیش مـی‌نـرود　　قـدمـی بـاز پـس نـمـی‌آیـد
عـشـق بـا عـافـیـت نـیـامـیـزد　　نـفسی هـم نـفس نمـی‌آیـد
بی‌غمی خـوش ولایت‌ست ولیک　　زیر فـرمـان کـس نمـی‌آیـد
داد در کـاروان خـرسـنـدی‌ست　　زان خـروش جـرس نمـی‌آید
چه کنم عسکری که نـی شِکَرش　　بـی‌خـروش مـگس نمـی‌آید
گویـی از جانت مـی بـرآیـد پـای　　چـه حـدیث‌ست بس نمی‌آید

در صورتی‌که در غزلیات مولانا این دو بیت به ترتیب بیت اول و دوم قرار گرفته‌اند:

صبـر بـــا عشـق بـس نمـی‌آیـد　　عـــقـل فـریـادرس نمـی‌آیـد
بیخودی خـــوش ولایتی‌ست ولی　　زیـر فـرمـان کـس نمـی‌آیـد
کـــاروان حـــیـــات مـی‌گـــذرد　　هیـچ بـانگ جـرس نمـی‌آید
بـوی گلشن بـــه گل همی‌خـواند　　خود تو را این هوس نمی‌آیـد
زآنکه در باطن تو خوش نفسی‌ست　　از گـزاف ایـن نـفس نمی‌آیـد
بـی‌خدای لـطـیـف شـیـریـن کار　　عـسـلـی از مـگس نمـی‌آیـد
هـر دمـی تخـم نـیکوی می کـار　　تـا نـکـاری عـــدس نمـی‌آید
هـیـچ کـردی بـه خـیر انـدیـشه　　کـــه جَـــزا از سپـس نمی‌آید

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

بس کـن ایرا کـه شمع ایـن گفتار　　جــانبِ هـر غـلس[۸] نمی‌آیـد

آیا ممکن است که شمس، بیت غزلی از انوری را در میان آورده باشد و مولوی از آن دو بیت او غزلی تازه آفریده باشد؟ یا با توجه به ترتیب ابیات، شمس، غزلِ مولانا را در سخن خویش آورده است؟ گویی رازیست در پرده که به کس آشکار نمی‌شود. کشش دوسویه‌ایی که آن، کلام این یافته و این، سخن او پرداخته است. همچنین مطابق جدول ۳، ردیف ۸، اشاره به غزلی شده است که در زبان شمس هشت بیت دارد و در زبان مولانا نه بیت. دو بیت آخر غزل مولوی نیز متفاوت است.

نکته قابل تأمل دیگری که در بین ابیاتِ غزل‌های مشترک مشاهده می‌شود. حضور بیت‌هایی از غزل‌های بدون تخلّص مولوی است. این امر نشان می‌دهد حتّی همهٔ غزلیّاتی که در زمان حضور شمس در قونیه سروده شده، الزاماً به نام او آراسته نبوده است و با توجه به شرایط و حال درونی مولوی، غزل با نام شمس یا بدون آن به پایان می‌رسیده است. نظر دیگری که کمتر مُحتمل است نیز، می‌توان ارائه کرد که این غزلیّات قبل از حضور شمس سروده شده باشد که البته دوباره بحث سرایش شعر توسط مولوی، قبل از دیدار شمس مطرح می‌شود، بنابراین به نظرمی‌رسد نظر اوّل پسندیده‌تَر باشد.

د: مثنوی معنوی

بین بیت‌های *مقالات* شمس، ابیاتی از مثنوی نیز دیده می‌شود؛ به‌طور نمونه

۱)　لاله گـر خیـره بـر نخنـدیدی　　کس سیاهی دلش کجا دیدی؟
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶:۷۷)

نـامـبارک خـنـده آن لاله بـود　　کـز دهـانِ او سیاهی دل نمود
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱/ ۷۲۷)

۲)　هـر چـه در آیـنه جـوان بیـند　　پـیـر در خـشت پخـته آن بیند
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۴۹)

این بیت شبیه بیتی در دفتر اوّل و پنجم مثنوی است:

آنچـه تـو در آینـه بینی عیان　　پیر اندر خشت بیند بیش از آن
(مولوی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۶۸)

آنـچـه بـیـند آن جـوان در آیـنـه　　پیـر اندر خشت مـی‌بیـند هـمـه
(مولوی،۱۳۹۶، ۵/ ۱۳۸)

به نظر می‌رسد این بیت، پیش از مولانا نیز رایج بوده است و شمس یکی از آن منابع را در دسترس داشته

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

است؛ به‌طور مثال در *سندبادنامهٔ* ظهیری سمرقندی (۱۳۸۱: ۶۰) و *امثال‌الحکم*، جلد ۴، دهخدا آن را از تاریخ سلاجقه کرمان نقل می‌کند (دهخدا، ۱۳۸۳: ۱۹۲۰) همچنین ثعالبی در *التمثیل و المحاضره* آورده است: «فلان یَری فی الآجُرّهٔ ما لایَری غیره فی المرآهٔ: فلانی در آجر (یا خشت) چیزی می‌بیند که غیر او در آینه نمی‌بیند» (ثعالبی، ۲۰۰۳: ۱۸۳)

۳) ولیکنْ بَکَتْ قَبْلی، فَهَاجَ لِیَ البُکَا بُکاها، فقلتُ: الفضلُ للمُتقَدِّمِ
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۵۰)

این بیت در مقدمهٔ دفتر چهارم مثنوی معنوی مشاهده می‌شود، امّا این بیت نیز شعریِ مشهور از «عدی بن رقاع العاملی» است (مهدوی دامغانی،۱۳۴۲: ۲).

۴) به نزد عقل هر دانندهای هست که با گردنده گردانندهای هست
(شمس تبریزی،۱۳۹۶: ۸۱)

این بیت نیز در دفتر اوّل مثنوی معنوی وجود دارد و در عنوان: «تسلیم کردنِ مرد خود را به آنچه التماسِ زن بود از طلبِ معیشت و آن اعتراضِ زن را اشارتِ حق دانستن» قرار گرفته و مولوی به شرح آن پرداخته است. این بیت را می‌توان در خسرو و شیرین نظامی(نظامی،۱۳۸۳: بیت ۷۸) مشاهده کرد.

به جز این ابیات که در متن *مقالات* شمس ذکر شده است، استاد فرهیخته دکتر موحد، در بخش تعلیقات کتاب به جملات و عبارتی اشاره کرده که از نظر معنایی با ابیات مثنوی مشترک است. بر اساس شواهد موجود، سرایش مثنوی در سال ۶۵۷ ه.ق. به درخواست حسام‌الدّین آغاز شد. این زمان، سال‌ها پس از خروج شمس از قونیه است، بنابراین جنبهٔ اثرگذار بودن اندیشهٔ شمس که در *مقالات* آمده است را با مثنوی بیشتر می‌توان بررسی کرد. با توجه به اشاره‌ای که شد این ابیات را قبل از شمس نیز می‌توان در نوشته‌های عرفا و شاعران دید، پس به نظر می‌رسد شمس با در دسترس داشتن آن کتاب‌ها، از آن بیت‌ها استفاده کرده و مولوی با توجه به نظر شمس، آنها را در *مثنوی* ذکر کرده است که از یک سو بوی آفتاب دهد و از سوی دیگر شرح حال پریشان در پیالهٔ قصّه و بسط اندیشه‌اش در *مثنوی*.

نتیجه‌گیری

دقیق‌ترین سند و یادگار باقی مانده از حضور شمس تبریزی در قونیه، کتاب *مقالات* شمس است که شامل دلنوشته‌ها، سخنان گسسته و کوتاهی از حضور اوست. تأثیر شمع گونِ او آن‌قدر مؤثر بود که پَر مولانا را بگیرد و او را به آفتاب و آتش دعوت کُند. حضور ابیاتی از مولانا در سخن شمس، نشان از دلبری دوسویه‌ای دارد که مطلوب از طالب می‌گوید و مراد از مرید. در سخن شمس، رباعیات مولوی‌گویی حلاوتی دیگر دارد. غزل و رباعی که در سماع بیان می‌شده، شور و حالی در محفل اُنس ایجاد می‌کرده که بیت‌های شیرینِ مولانا چون شکر در کام شمس می‌نشسته است. در مجموع، ردپای مشخص ۳۲ رباعی و هشت غزل مولوی را در گفتارهای

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شمس می‌توان یافت، همچنین هشت بیت از *مقالات* شمس در *مجالس‌سبعه* مولوی مشاهده می‌شود. در بین ابیات *مثنوی* نیز چهار بیت به‌طور کامل با سخن مولوی مشترک است. *مثنوی* بعد از شمس سرود شده است، اما تأثیر ابیاتی که برای شمس اهمیت داشته و از آنها یاد کرده در آن کاملاً نمایان است، بنابراین از مجموع ۲۳۵ بیتی که در *مقالات* آمده است، چنانچه برخی بیت‌های تکراری را نیز درنظر بگیریم ـ زیرا در جمع کل قرار گرفته است ـ و چند بیت مشترک با مثنوی را درنظر نگیریم، ۹۳ بیت از ۲۳۵ بیت *مقالات* شمس، مربوط به رباعیات، غزل‌ها و *مجالس‌سبعه* مولاناست، بنابراین ۳۹ ٪ ابیات شمس، سروده‌های مولاناست؛ ارتباط مستقیم و دوسویه‌ای که پیر می فروش را به ساقی و محبوب را به حبیب متّصل می‌کند؛ شیوهٔ رندانه‌ای که او در او گم می‌شود و حرف دوست در کام دوست می‌نشیند و در پردهٔ موسیقایی دست، زخمه، دستان و سیم همه یک نت را نشان می‌دهد؛ اثر این رابطه را مَحرمان درمی‌یابند و تماشایش از سخن بهتر است.

پی‌نوشت

۱ – در بخش تعلیقات کتاب *مقالات* شمس، دکتر موحد ذکر می‌کند که این رباعی از عطار است. استاد موحد در بخش دیگر کتاب می‌نویسند که این رباعی در جهانگشای جوینی نیز وجود دارد. پیرو سخن آن استاد، این رباعی را در: «مختارنامهٔ عطار، باب سیزدهم، در ذَم مردم بی‌حوصله و معانی که تعلق به دل دارد» یافتم. همچنین در: «شاه نعمت‌الله ولی، رباعی شمارهٔ ۲۸۳ » نیز وجود دارد.

۲ – آغل: ایگاه گوسفند و چارپایان دیگر.

۳ – لدیغ: گَزیده شده.

۴ –لاتخف: مترس، بیم مدار. مأخوذ از آیهٔ شریفهٔ لاتخف و لاتحزن. (قرآن ۳۳ /۲۹).

۵ – مستخف: سبک داشته، سبک شمرده شده، بی‌ارزش.

۶ – موتنف: از سر گیرندهٔ کاری و آغازکنندهٔ آن، آغازکننده و ابتداکننده، آن که کاری را از سر می‌گیرد.

۷ – دکتر موحد در بخش تعلیقات *مقالات* شمس، مأخذ بیت را سنایی ذکر کرده است. مطابق جستجوی در دیوان سنایی در بخش: ترجیع در مصیبت ضیاءالدین محمد مشهور به سیف المناظرین مشاهده شد.

۸ – غلس: تاریکی آخر شب، ظلمت.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

منابع

– استعلامی، محمد. (۱۳۷۹). مقدمه، تحلیل و تصحیح مثنوی مولوی. چاپ ششم. تهران: سخن.
– افلاکی.(۱۳۹۶). مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازینجی. نشر دنیای کتاب.
– انوری. (۱۳۹۴). دیوان انوری. به اهتمام پرویز بابایی. تهران: نگاه.
– بهاءولد. (۱۳۵۲). معارف. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: طهوری. ج۱.
– ثعالبی، ابومنصور.(۲۰۰۳). التمثیل و المحاضره. محقق: عبدالفتاح محمد الحلو. الطبعة التانیة. بیروت: الدار العربیه الکتاب.
– خائفی، عباس و تقی‌پورکندسر، شیما. (۱۳۹۲). «مجالس‌سبعه آغازی بر مثنوی و غزلیات مولانا». بهارستان سخن.
– دهخدا، علی‌اکبر.(۱۳۸۳). امثال و حکم. تهران: امیر کبیر.
– زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۴) پله پله تا ملاقات خدا. چاپ ۲۶. تهران: علمی.
– زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵) سرّ نی. چاپ ۱۰. تهران: علمی.
– شمس تبریزی.(۱۳۹۶). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد. تهران: خوارزمی.
– ظهیری سمرقندی. (۱۳۸۱). سندبادنامه. تصحیح محمدباقر کمال‌الدینی. تهران: میراث مکتوب.
– فروزانفر، بدیع الزمان.(۱۳۸۵). زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مولوی. تهران: معین.
– مولوی. (۱۳۵۲). دیوان شمس تبریزی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
– مولوی. (۱۳۸۷). مکتوبات و مجالس‌سبعه. تصحیح دکتر جواد سلماسی‌زاده، چاپ چهارم. تهران: اقبال.
– مولوی.(۱۳۸۸). فیه‌مافیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: خلاق.
– مولوی. (۱۳۹۶). مثنوی معنوی. تصحیح دکتر محمدعلی موحد. چاپ دوم. تهران: هرمس.
– مهدوی دامغانی، احمد. (۱۳۴۲). «یادداشت‌هائی دربارهٔ ابیات عربی کلیلهٔ بهرام شاهی و مأخذ و گویندگان آن ابیات». یغما. شماره ۵.
– نظامی.(۱۳۸۳). کلیات نظامی. تصحیح وحید دستگردی. چاپ اوّل. تهران: طلایه.
– نفیسی، سعید. (۱۳۲۵). رسالهٔ سپهسالار. تهران: اقبال.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

رویکرد درزمانی به زیبایی‌شناسی در *مقالات* شمس تبریزی

احمد پاکتچی[1]

چکیده

پژوهش حاضر به سطوح زیبایی‌شناسی *مقالات* شمس تبریزی به عنوان یک اثر می‌پردازد و در آن نشان داده می‌شود که زیبایی در آن، در سه وضعیت مورد توجه قرار گرفته است: به عنوان وضعیت تراز از دیدگاه تحقق زیبایی، به عنوان وضعیت پیشینی از دیدگاه انگیزش زیبایی و به عنوان وضعیت پسینی از دیدگاه انکشاف زیبایی. در وضعیت تراز، محور اصلی تحقق زیبایی، حب است و برخی امور چون لذت که در پیوند با آن صورت‌بندی می‌شوند. در وضعیت پیشینی یا انگیزشی، محور راستی دو دور بودن از کاستی است و در وضعیت پسینی یا انکشافی، محور گفت‌وگو میان ظهور و خفاست. در گزارش پژوهش نمودهای این الگوی سه‌وضعیتی در اثر نشان داده می‌شود و در مقام دست‌یابی به صورتی منقح از الگو، به تناسب مقایسه‌هایی با *مثنوی* معنوی و دیوان غزلیات مولانا نیز صورت خواهد پذیرفت.

مسئله اصلی در پژوهش حاضر، رسیدن به یک الگوی زیبایی‌شناختی در *مقالات* شمس است و روش به کار گرفته شده در آن، «کاوش زمینه‌مند» است. در مسیر اجرا، در تعامل میان معیارهای شناخته برای زیبایی در زیبایی‌شناسی عمومی و رشته معیارهای زمینه‌مند در اثر مورد مطالعه، محورها شناسایی شده و مفهوم‌ها و گزاره‌های اثر بر اساس آنها مفصل‌بندی می‌گردند تا الگوی پیشنهادی فراهم آید.

واژ گان کلیدی: سطوح‌زیبایی، حب، کمال، ظهور و خفا، مولوی.

۱. سرپرست پژوهشکده دانشنامه‌نگاری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. pdn.ihcs@gmail.com

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

مقدمه

مسئله چیستی زیبایی دیرزمانی است که در محافل اندیشه‌ورزی، مسئله‌ای جدی و پردامنه بوده است که بحث از آن را می‌توان در زوایایی از آثار فلسفی یونان باستان و آثار فلسفی مشرق باستان در یک دوره، و در خلال نوشته‌های اندیشمندان جهان اسلام در دوره‌ای پسین می‌توان بازجست. از جمله گروه‌های اندیشه‌ورز مسلمان که به موضوع زیبایی توجهی ویژه داشته‌اند، عارفان‌اند و در این پژوهش نیز به شخصیتی از آن گروه، یعنی عارف نامدار ایرانی در قرن ۷ق، شمس تبریزی (د ۶۴۵ق) پرداخته خواهد شد.

با وجود مطرح بودن مسئله زیبایی از سده‌های کهن چنان که گفته شد، در دوره مدرن از تاریخ فلسفه، این مسئله مورد توجه بیشتری قرار گرفته، تا آنجا که به شکل‌گیری شاخه‌ای از فلسفه به عنوان زیبایی‌شناسی[۱] منجر شده است. زیبایی‌شناسی امروز شاخه‌ای از فلسفه است که بحث از ماهیت زیبایی و ذوق را برعهده دارد و نزد برخی حتی فلسفه هنر را نیز تحت شمول خود دارد و موضوع آن مطالعه ارزش‌های احساسی- عاطفی یا به تعبیر دیگر داوری‌ها در باره احساسات و ذوق است (Zangwill, n.p).

این در حالی است که در تاریخ پیش از عصر مدرن، نه در شرق و نه غرب، شاخه مستقلی به این مبحث اختصاص داده نشده بود.

با وجود آن که نظریه‌های گوناگون از سوی اندیشمندان مدرن و پسامدرن، فضای گفت‌وگو در باب زیبایی را پر کرده و تنوع این نظریات گاه نوعی حیرت را در باره چیستی زیبایی پدید آورده است، این خلأ احساس می‌شود که بدانیم اندیشمندان برخاسته از فرهنگ جهان اسلام در این باره چه گفته‌اند. مهم است که گفته‌های اندیشمندان مسلمان چه نسبتی با نظریه‌های مطرح در محافل کنونی زیبایی‌شناسی دارد و چقدر می‌توان از بازخوانی آنها در راستای نقد کردن یا رشد دادن به نظریات‌های کنونی بهره جست و این که دست‌کم در تاریخ فلسفه زیبایی، جایگاه آنها را معین کرد.

در طی دهه‌های اخیر در باب فلسفه زیبایی نزد اندیشمندان مسلمان پژوهش‌های متعددی انجام شده است و اکنون در این پژوهش، مقصود بازخوانی آراء شمس تبریزی در این حیطه از اندیشه است. نگارنده در پژوهش حاضر محور اصلی را بر داده‌های *مقالات* شمس تبریزی نهاده و از آثار شاگردش مولانا هم گاه در مقام مقایسه و به‌عنوان شارح و یاری‌رسان بهره جسته است.

الف. مباحث بنیادین

نسبت زیبایی‌شناسی و اخلاق

یکی از نقطه‌هایی که به نظر می‌رسد حاصل یک نگاه تحلیلی در اندیشه‌ورزی مدرن در مواجهه با ارزش‌هاست، کوشش در راستای جدا کردن زیبایی از حُسن اخلاقی وزیبایی‌شناسی از اخلاق[۲] است. به نظر می‌رسد دست‌کم در مباحث سنتی در فرهنگ اسلامی این جداسازی وجود نداشته و در متون بازمانده از اندیشمندان ما در سده‌های گذشته، آنان در نگاهشان به آنچه که امروز خوب و بد، یا زشت و زیبا می‌نامیم، اخلاق و زیبابی‌شناسی را با هم می‌دیدند. فعل زیبا و تصویر زیبا از نظر آنها ناظر به مفهوم واحدی به عنوان «حَسَن/خوب»، و فعل زشت و تصویر زشت باز ناظر به امر واحدی به عنوان «قبیح/ زشت» بود. از همین روست که در عربی تعبیر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

«حَسَن» هم برای امری با ارزش مثبت اخلاقی و هم ارزش مثبت زیبایی‌شناختی به‌کار می‌رود و در فارسی نیز به همان اندازه که می‌توان از صورت زشت و «خوب‌رویی» سخن آورد، کردار انسان‌ها هم به خوب و زشت متصف می‌شوند. این اشتراک را نباید به یک امر زبانی محدود دانست و فرازبانی بودن آن به‌خوبی حکایت از آن دارد که ریشه در یک مبنای اندیشگی و فلسفی در جهان اسلام دارد.

بر همین پایه، همبستگی اخلاق و زیبایی‌شناسی را نزد شمس تبریزی نیز می‌توان یافت، از جمله آنجا که در عبارتی از *مقالات* می‌گوید: «مولانا را جمال خوب است و مرا جمال هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود و زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند نغزی مرا و زشتی مرا» (شمس تبریزی، مقالات، ص۴۲).

ژرفای این آموزه در شعری از مولانا نیز بازتاب یافته است، آنجا که می‌گوید:

لطف شه جـان را جنایت‌جو کند　　ز آن که شه هر زشت را نیکو کند
رو مکن زشتی که نیکی‌های ما　　زشـت آمـد پیـش آن زیـبای مـا

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۹۴)

در این عبارت به‌روشنی می توان مشاهده کرد که چگونه مفهوم زیبایی در عمل و زیبایی در صورت در واقع با یکدیگر کاملاً عجین شده‌اند و امکان جداسازی زیبایی کرداری و زیبایی دیداری به هیچ وجه در چنین عبارتی وجود ندارد.

وجه ارتباطی زیبایی

در بحث زیبایی‌شناسی شاید اولین مسئله در چیستی زیبایی پرسش از عینی یا ذهنی بودن آن باشد؛ چیزی که هنوز در محافل فلسفی یکی از چالش‌های اساسی است و آنان که قائل به عینی بودن زیبایی هستند، آن را در نسبتی مانند هارمونی یا امر عینی دیگر در شیئ زیبا جست‌وجو می‌کنند. بر پایه همین تنوع دیدگاه‌ها، در زیبایی‌شناسی معاصر نظریه‌های بسیار متنوعی پدید آمده است که درگیر شدن در بحث از آنها، پژوهش حاضر را از مسیر اصلی خود دور خواهد کرد.

اجمالاً باید گفت آنچه که در این پژوهش به عنوان زیبایی از آن سخن می‌آید، بر پایه گزینش میان عینی[۳] یا ذهنی[۴] بودن زیبایی نیست، بلکه نگارنده پایه بحث را بر آن نهاده است که تحقق زیبایی به عنوان فرایند ارتباطی[۵] نگریسته شود. یعنی به جای آن که زیبایی را به صورت محض به عنوان یک امر عینی، یا به صورت محض به عنوان یک امر ذهنی تلقی گردد، درون یک ارتباط دیده شود؛ ارتباط میان سوژه[۶]های درگیر در ارتباط با محوریت امر زیبا که در سال‌های اخیر از سوی نظریه‌پردازان مختلف ابراز شده است، مبنایی کارآمد برای عبور از دوراهی انتخاب میان عینی بودن یا ذهنی بودن زیبایی است.

ساده‌ترین گونه از نگاه ارتباطی به زیبایی آن است که مدرِک زیبایی یا سوژه با امر زیبا یا ابژه[۷] در ارتباط قرار گیرد. از جمله اصغر طلایی مینایی با نگاهی ایرانی درک زیبایی را به مثابه ارتباطی میان ذهن و طبیعت، یا به تعبیر دیگر میان آگاهی و ماده دانسته است (Talaye Minai, 1993: XX-XXI)، دیدگاهی که بیشتر به رابطه مدرِک زیبایی با امر زیبا توجه دارد. فراتر، باید به نظریه‌هایی اشاره کرد که ارتباط را در سطح بین‌الاذهانی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

دیده، اثر هنری را به‌عنوان ابژه میان دو سوژه ـ یعنی خالقِ امر زیبا و مدرِک زیبایی نهاده‌اند. از جمله آنان، میلر کراس و همکاران به دنبال آنند که چطور می‌توان همزمان هم از زیبایی قابل درک در فضای بین‌الاذهانی جامعه سخن آورد و هم برای خالق اثر آزادی فردی در خلق زیبایی قائل شد (Miller Cross et al, 1981: 299؛ نظری نزدیک بدان: Berko et al, 2010: 169-170).

در همین راستا، کنوبلاوخ و کوتهف باور دارند که زیبایی در کشاکشی میان تجربه و ارتباط[8] قرار دارد و برای آن که تجربه زیبایی بخشی از واقعیت بین‌الاذهانی باشد، باید عینیت‌مدار گردد؛ یعنی در چارچوب ارتباطی قابل دسترس قرار گیرد و در سطح اجتماعی مرئی شود (Knoblauch & Kotthof, 2001: 12). توضیح بیشتر نزد جرویس و واتز آمده که برای نمادها، دو جنبه حسی و معنایی قائل شده‌اند؛ جنبه حسی که به تجربه بازمی‌گردد و شخصی است و جنبه معنایی که به ارتباط بازمی‌گردد و اجتماعی و بین الاذهانی است (Jarvis & Watts, pp. 278-279).

از منظر ارتباطی اگر بخواهیم به مسئله زیبایی بنگریم، می‌توان از همان الگوهایی که علمای ارتباطات از آن استفاده می‌کنند، بهره گرفت: مثلاً اگر از الگوی کلاسیک دیوید برلو[9] بهره گیریم، آنگاه که از یک پیام[10] صحبت می‌شود، یک منبع[11]، یک گیرنده[12] و یک حامل پیام (کانال)[13] در میان است (محسنیان‌راد، ۱۳۸۲: ۳۹۴). در اینجا نیز می‌توان خالق امر زیبا را به‌عنوان فرستنده در نظر گرفت، مدرِک زیبایی را به‌عنوان گیرنده و زیبایی را به عنوان پیام در نظر گرفت و آن‌چه حامل زیبایی است را حامل پیام انگاشت. در مواردی که امکان تفکیک حامل و اصل پیام ممکن نباشد ـ مانند یک منظره زیبا از طبیعت ـ امر زیبا از آن حیث که رساننده و انتقال دهنده زیبایی است در فرایند ارتباط نقش حامل را برعهده دارد و از آن حیث که زیبایی در آن تبلور یافته است، خود پیام است. با این نگاه، موضوع زیبایی‌شناسی کاملاً آن جنبه ارتباطی خود را نشان خواهد داد و درک زیبایی به مثابه ارتباطی زیبایی‌شناسانه در واقع، تلقی خواهد شد.

وجه فرایندی و درزمانی زیبایی

بجاست این بخش از سخن را با مثال آوردن از دانش معناشناسی آغاز کنیم. در نگاه سنتی معنا چیزی موجود در فراسوی واژه و نشانه بود که بایست از سوی فاعل شناسا ادراک می‌شد و پیش از کاربرد، آن معنا برای آن واژه یا نشانه ملحوظ شده بود؛ در حالی که در نظریات امروز معناشناسی، موضوع مطالعه فرایند نشانگی[14] است که مقارن با کاربرد نشانه است. معنا در خلال فرایند نشانگی هم تحقق می‌یابد و هم ادراک می‌شوند و دو فاعل شناسا، فرستنده و گیرنده با محوریت نشانه همزمان در آن درگیر هستند؛ می‌توان گفت تحقق معانی به اندازه ادراک آنها محصول کاربرد و فرایند نشانگی است.

اکنون اگر به زیبایی بازگردیم و نگاهمان به زیبایی، چنان‌که گذشت ارتباطی باشد، رابطه‌ای مشابه در باره تحقق و ادراک زیبایی هم مطرح خواهد بود. با این نگاه، زیبایی امری از پیش موجود نیست که فقط قرار باشد از سوی مدرِک زیبایی ادراک شود، یا خالق اثر هنری با عنایت به زیبایی از پیش معلوم در یک فرم معین، آن را به‌کار برد؛ بلکه در خلال فرایند زیبایی‌شناختی است که هم تحقق زیبایی، هم خلق آن و هم ادراک آن توأم با یکدیگر رخ می‌دهد.

وقتی از ارتباط سخن می‌گوییم، گفت‌وگو در باره اتصاف به یک صفت، یا قرار داشتن در یک وضعیت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نیست، بلکه در باره یک فرایند است. تحقق زیبایی برقرار شدن نسبتی میان امر زیبا انگاشته شده (ابژه زیبایی)، با زیبا انگار یا مدرِک زیبایی (سوژه[۱۵] زیبایی) است و امری از جنس «شدن» و نه تنها «بودن» است.

حال به انگاره «درزمانی»[۱۶] می‌پردازیم و در این باره، به‌خصوص وامدار تأملات آندره مارتینه،[۱۷] زبان‌شناس فرانسوی در نقد سوسور هستیم. سوسور[۱۸] بنیان‌گذار زبان‌شناسی ساختگرا، آنان را که مطالعه زبان را به مطالعه تاریخی محدود کرده بودند ـ به‌تعبیر وی مطالعه درزمانی ـ مورد انتقاد قرار داده بود و خود مطالعه همزمانی[۱۹] و به‌دور از تاریخ را پیشنهاد می‌کرد (Saussure, 1967: 117-124). اما این نگاه زمانی کارآمد بود که زبان را یک نظام بسته و ایستا، و نه یک فرایند پویا تصور کنیم. مارتینه کسی است که به طبیعت فرایندی و پویای زبان، و این که زبان اساساً در طبیعت خود متکی بر دگرگونی است، توجه کرد و زبان‌شناسی ساختاری را گامی مهم به جلو برد.

روح نظریه مارتینه آن است که توجه به زمان و فرایند در طبیعت زبان، الزاماً به معنای مطالعه تاریخی و بردن اکنون بر روی محور مختصات تاریخ نیست، بلکه دست‌کم لازم است به وضعیت‌های آستانه‌ای توجه شود. این که ویژگی‌های زبانِ اکنون مطالعه شود، در گرو آن است که بدانیم آن ویژگی‌ها در وضعیت بلافاصله ماقبل چه بوده و در زمان اکنون به چه تبدیل شده است (Martinet, 1970: 34, 165, 209). برای مارتینه هم پرسش از شدن و نه صرف بودن مطرح بود. حال که نگاه به شدن و صیرورت است، افزون بر وضعیت یاد شده، وضعیت بلافاصله مابعد هم به همان اندازه ماقبل اهمیت دارد و این دو وضعیت است که وضعیت اکنون را معنادار می‌کند. در پژوهش حاضر این سه را به ترتیب چنین می‌نامیم: وضعیت بلافاصله ماقبل به‌عنوان آستانه پیشینی، وضعیت اکنون به‌عنوان وضعیت تراز و وضعیت بلافاصله مابعد به‌عنوان آستانه پسینی.

ب. وضعیت‌های سه‌گانه زیبایی‌شناختی

گفتنی است در عرفان اسلامی فرافکنی معنای اکنون به دو آستانه پیشینی و پسینی دیده می‌شود؛ چنان‌که رباعیی از خیام نیشابوری چنین آمده است:

ای آمـده از عالـم روحـانـی تفت — میزان شده در پنج و چهار و شش و هفت
مـی نـوش ندانـی ز کجا آمده‌ای — خـوش باش ندانـی به کجا خواهـی رفت
(خیام، ۱۳۲۴ق: ۱۲)

در غزلی منسوب به شاگرد شمس تبریزی، مولانا نیز در همین راستا و در باره معناداری زندگی همین رویکرد بازتاب یافته است، آنجا که می‌گوید:

از کجـا آمـده‌ام آمدنم بهر چه بود — به کجا می‌روی آخر ننمایی وطنم
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶۸؛ جعفری، ۱۳۴۹: ج۱ /۱۸۴)

یعنی ادراک وضعیت اکنون جز از طریق دانستن در باره وضعیت پیشینی و پسینی امکان‌پذیر نیست. کاملاً قابل انتظار است که همین الگو از سوی مولانا و استادش شمس در ادراک دیگر امور عالم، از جمله زیبایی نیز نگرشی پایه باشد. در همین راستا، در ادامه این پژوهش با نگاه ارتباطی – فرایندی به زیبایی به مطالع مقالات

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس پرداخته، زیبای در سه وضعیت پیشینی، تراز و پسینی به بحث نهاده شده است. در وضعیت پیشینی، محور سخن در انگیزش زیبایی‌شناختی، در وضعیت تراز بر تحقق زیبایی، و در وضعیت پسینی، بر انکشاف زیبایی استوار است.

در مقام توضیح باید گفت آنجا که فاعل شناسا یا مدرِک زیبایی در ارتباط با امر زیبا یا مدرَک قرار گرفته و فرایند ارتباط در حال رخ دادن است، به عنوان وضعیت تراز از آن سخن می‌آید. آنجا که فاعل‌شناسای زیبایی با امر زیبا در مسیر انگیزش و تحریک احساس قرار می‌گیرد و آمادگی برای زیبا دیدن را می‌یابد به عنوان وضعیت پیشینی معرفی می‌شود. اما آنجا که پس از تحقق زیبایی چگونه ذوق این زیبایی یا درک این زیبایی می‌تواند برای فاعل شناسا دوام داشته باشد، به عنوان وضعیت پسینی یا سطح انکشاف زیبایی به بحث نهاده می‌شود.

آستانه پیشینی

در آستانه پیشینی این که چگونه زمینه ظهور برای امر زیبا فراهم می‌شود، یعنی موقعی که ما در آستانه درک زیبایی قرار داریم به بحث نهاده می‌شود و این یکی از مواردی که در *مقالات* شمس مکرراً، بیش از ده بار با آن مواجه هستیم.

مسئله راست بودن و دور از نقص بودن که به‌عنوان یک ویژگی منجر به زیبایی بارها در *مقالات* شمس از آن یاد می‌شود، یادآور برخی نظریه‌های کلاسیک شرقی و غربی از زیبایی است؛ نظریه‌هایی که نظم یا هارمونی را مبنای تحقق زیبایی شمرده‌اند. اما چیزی که در مباحث شمس تبریزی بیش از حد مورد تاکید هست، دور از نقص بودن و راست بودن چیزی است و آن هم از دیدگاه وی، زمینه و بسط تحقق زیبایی است، و نه خود تحقق زیبایی.

در همین راستا در *مقالات* شمس و الگویی که از زیبایی ارائه می‌دهد، انگیزه داشتن حامل زیبایی هم مطرح است؛ یعنی آن امر که حامل زیبایی است اگر در مقام یک سوژه دارای اراده و خواست قرار گیرد، باید انگیزه برای قرار گرفتن در معرض ارتباط با زیبایی‌شناسان و تماس زیبایی شناسانه را داشته باشد. این انگیزه در مباحث شمس تبریزی وجود «میل به تحسین» است. در حوزه مباحث عرفانی حدیثی قدسی با این عبارت وجود دارد که «من گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم که شناخته شوم و آنگاه خلق را آفریدیم تا شناخته شوم» (کنتُ کنزاً مخفیاً فاحببتُ اَن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف: مثلاً نک: بیهقی، معارج نهج البلاغهٔ، ۵۷؛ ابن‌عربی، فصوص الحکم، ص۲۰۳؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ۱۲۸). مضمون این حدیث که از سده‌های میانه بسیار مورد توجه عارفان قرار گرفته، این است که «میل به تحسین» منجر بدان شد که خداوند خلقی را بیافریند تا شناخته شود و شناخته شود تا مورد تحسین قرار گیرد. در همین راستا، در *مقالات* شمس نیز آموزه‌ای تعمیم‌یافته با این عبارت می‌آید: «همه عاشق این کلمه‌اند که زهی.[۲۰] خود می‌کشند جهت زهی» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۸۷). برآیند این سخن آن است که یک میل به تحسین و گرایش بسیار به ستوده شدن در حامل زیبایی، زمینه ساز آن است که در فرایند ارتباط قرار بگیرد و زیبایی خود را نمودار سازد.

البته انگیزه برای مدرِک زیبایی هم بسیار ضروری است؛ به‌گونه‌ای که در آستانه وارد شدن به فرایند ارتباط زیبایی‌شناختی وجود نوعی اشتیاق و عطش در مدرِک زیبایی برای مواجه شدن با امر زیبا زمینه‌ساز آن است که او خود را در فرایند زیبایی‌شناسی قرار دهد. در *مقالات* شمس چنین دیدگاهی و بحثی از این مقوله در پیرامون

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

جمله و ضرب‌المثل معروف «انسان بر آنچه منع شده باشد، حریص است»[۲۱] دیده می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۲۶). شمس در پیرامون این حرص به بسط این موضوع می‌پردازد که منع از چیزی عطش درباره آن به وجود می‌آورد و حرص و اشتیاق را برمی‌انگیزد تا فرد را وادار می‌کند که به سمت آن برود. باز در بخش دیگری از *مقالات* شمس عبارتی را ما می‌خوانیم که «معده را که از آب پر باشد، کی اشتهاء آب خنک باشد» (همان، ۱۶۵). بدین ترتیب، در واقع شمس این نکته را مطرح می‌کند که این اشتیاق و عطش، به نوعی کمبود هم هست، یعنی کمبودی است در فاعل‌شناسا و مدرِک زیبایی که او را سوق می‌دهد تا درگیر فرایند ارتباط شود و بتواند با ذوق و چشیدن زیبایی، آن عطش و اشتیاق خود را به نحوی برطرف کند.

در *مقالات* شمس در باره این اشتیاق و عطش، توضیح مهمی داده شده است: فرایند زیبایی، ادراک زیبایی و ارتباط زیبایی‌شناسانه به معنی پایان یافتن اشتیاق و عطش نیست و از قضا، آنگاه که این شرایط پیش آید و ارتباط برقرار گردد، ما شاهد شدت گرفتن این اشتیاق و عطش هستیم. این بدان معناست که وقتی کسی به عنوان مدرِک زیبایی در ارتباط زیبایی‌شناسانه قرار می‌گیرد، نه تنها آن تشنگی برطرف نمی‌شود، بلکه تشنه‌تر می‌شود. نسبت به این که فرد مشتاق است باز هم زیبایی را ببیند و در ارتباط زیبایی‌شناسانه با آن قرار گیرد عبارتی که در *مقالات* شمس وجود دارد که «می‌پنداری که آن کس که لذات برگیرد، حسرت از او کمتر باشد؟ حقاً که حسرت او بیشتر باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۱).

در بحث اشتیاق نوعی تمام و کمال خواهی مبنای این اشتیاق است؛ همان گونه که در *مقالات* شمس خود زیبایی به مثابه نوعی تمامیت و دوری از نقصان تلقی شده بود، طبیعتاً در مقام انگیزش هم خواستن کمال برای مدرِک زیبایی زمینه درگیر شدن و ارتباط زیبایی‌شناسانه برای اوست. این خواهش به‌گونه‌ای است که حتی اگر شخص نقصی در درک زیبایی دارد، باید بیشتر در این مسیر حرکت کند.

در ادامه این بحث در باره انگیزه برای مدرِک زیبایی یک نقطه مهم در *مقالات* شمس این است که اگر مدرِک زیبایی فاقد این اشتیاق و عطش باشد و اگر مدرِک زیبایی در ارتباط با امر زیبا در وضعیت خنثی قرار گیرد، هرگز قادر به درک زیبایی نخواهد بود؛ آنجا که می‌گوید: «شاهدی بجوی تا عاشق شوی و اگر عاشق تمام نشده‌ای به این شاهد، شاهد دیگر» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۳۱).

در بسط این دیدگاه، بجاست به منظری از مولانا اشاره شود که در اثنای غزلی چنین می‌گوید:

نـدارد آیـنه بـا زشـت بغـضی　　هــوای چـهـره زیـباش نـبود
دهانی زین شکر مجروح گردد　　که دندان‌های شکرخاش نباشد

(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۶۸۱)

مقصود آن است که چون آینه آینه است، برایش مهم نیست که چه کسی پیش روی او قرار می‌گیرد و به چهره زیبا هم علاقه خاصی ندارد. همین آموزه در بیتی از دیگر غزل مولانا نیز بازتاب یافته است که می‌گوید:

دهانی زین شکر مجروح گردد　　که دندان‌های شکرخاش نباشد

(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۶۸۱)

بنابراین آن کسی که در وضعیت خنثی است و چنین خواهش و گرایش، و چنین اشتیاق و عطشی به درک

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

زیبایی ندارد، عملاً هرگز مدرِک زیبایی نخواهد بود.

وضعیت تراز

در بحث وضعیت تراز، یعنی تحقق زیبایی در *مقالات* شمس بارها ادراک زیبایی با امر لذت بردن، احساس شادی، احساس دوستی و محبت همراه است. بنابراین زیبایی‌شناسی شمس تبریزی ارتباط مستقیمی با احوالات درونی که شاید امروز بیشتر آن را موضوع بحث روان‌شناسی می‌دانند، مثل شادی و دوستی دارد.

فضای حاکم بر مباحث شمس تبریزی، تکیه بر جایگاه دوستی به‌عنوان اساس خلقت و روابط اجتماعی است؛ همان گونه که از عارفی همچون شمس انتظار می‌رود، حلقه وصل این دوستی خداوند است. شمس در عبارتی می‌گوید: «دوست داشتن برای خداست و دوست نداشتن هم برای اوست» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۲).

با وجود این محوریت که در آموزه شمس برای خداوند در امر دوست داشتن دیده می‌شود، موضوع سخن در این عبارت و امثال آن، دوست داشتن خود خدا نیست، بلکه ارتباط دوستی با مردمان و خلق خداست که حلقه وصل آن خداوند است. در همین راستاست که در عبارت دیگری از شمس تبریزی چنین آمده است که «(خدایا) غیر تو رابه خاطر تو دوست می‌دارم» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۲۹؛ نیز نک: همان، ص۵، ۱۰۹، جم). در این باره، عباراتی از غزلیات مولانا هست که می‌تواند بازتابی از بیان استادش و تکمله‌ای بر نظریه او باشد، آنجا که می‌گوید:

چشم جان می‌دید نقشی بو العجب　　هر طرف زیبانگاری شاده‌ای
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۲۹۲۳)

بتاب ای ماه بر یارم بگو یارا اغاپوسی[۲۲]　　بزن ای باد بر زلفش که ای زیبا اغاپوسی
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۲۵۴۲)

در بحث تحقق زیبایی، در توضیح آن فرآیند ارتباطی که بین مدرِک زیبایی و امر زیبا رخ می‌دهد باز در عباراتی از مولانا چنین آمده است:

گر چه که تاریک بود مسکنم　　در نظر یوسف زیبا خوش است
دوست چو در چاه بود چَه خوش است　　دوست چو بالاست به‌بالا خوش است
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۵۱۰)

ای عشق چه زیبایی چه راوق و گیرایی　　گر رفت زر و کیسه در کان زریم آخر
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۱۰۲۶)

می‌دانیم که لذت به عنوان حاصل ارتباط با زیبایی، همواره مورد توجه بوده و لذت‌بخش بودن و مطبوع واقع شدن، در بسیاری از تعاریف از ویژگی‌های مقوّم زیبایی شمرده شده است. در مسئله تحقق لذت یکی از پرسش‌هایی که وجود دارد این است که آیا سخن در باره لذت جسمانی یا لذت روحانی است؟ در *مقالات* شمس هم لذت جسمانی با ادراک زیبایی همراه می‌شود و هم لذت روحانی، ولی ادراک زیبایی در لذت روحانی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

در سطوحی والاتر و مراحلی متعالی‌تر از زیبایی‌شناسی قرار دارد. عباراتی از *مقالات* شمس در دست داریم که توضیح می‌دهد سماع جسمانی، سماع مردودی است، اما سماعی هم نیست که در درجاتی عالی از استحقاق تحسین باشد. شمس در عبارتی از *مقالات* می‌گوید: «سماع جسمانی مردود (است و) سماع خورده شدن با نفس مقبول» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۶). تعبیر خوردن در این عبارت از *مقالات* شمس برای ارتباط از ژرفای جان به کار رفته است.

در موضع دیگری از کتاب، شمس در همین راستا می‌گوید: «نفس اماره را هیچ چیز چنان نکشد که جمال دل بیند» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۲۳). خیلی تفاوت دارد که یک زیبایی بر اثر اشتیاق ناشی از نفس اماره تحقق پیدا کرده باشد، یا بر اساس دیدن جمال از سوی دل.

در بیانیه‌ای دیگری از *مقالات* شمس در سخن از امر زیبا اشاره به این نکته اشاره می‌شود که مدرِک‌های متفاوت به دلیل همان اشتیاق‌های متفاوت و عطش‌های متفاوت ممکن است اثرهای متفاوت از امر واحد دریافت کنند. این همان توجه به نسبت میان تجربه شخصی و معنای اجتماعی است که در بخش نظری از مقاله بدان اشاره شد. این مطلب به نظر پراهمیت است که در توجه به تجربه زیبایی از سوی اشخاص، شمس تبریزی زیبایی را انضمامی انگاشته، می‌گوید: «ابلیس از عجز تاریک شد؛ ملائکه از عجز روشن شدند. معجزه چنین کند. آیات حق همچنین باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۷). این عبارت تلمیح به داستان آموختن اسماء به آدم و ضعف فرشتگان در پاسخ‌گویی به پرسش از آن دارد که در قرآن کریم بازگو شده و ادامه آن، داستان سرپیچی ابلیس و رانده شده او از بهشت است (بقره/۳۴-۳۱).

اگر عجز را به عنوان عاملی در نظر بگیریم که به مثابه نقصان‌هایی عمل کند که فاعل‌شناسا را به سوی اشتیاق برای درک زیبایی سوق دهد ـ همانند آنچه در باره فرشتگان رخ داده است، عجز منجر به روشنی می‌شود. اما عجز به عنوان صرف ناتوانی از دیدن حقایق، می‌تواند کسی چون ابلیس را به سوی هلاکت برد. ملاحظه می‌شود که چگونه آنچه از منظر بین‌الاذهانی نقصانی واحد است ـ یعنی علم نداشتن به اسماء ـ به دلیل تفاوتی که در ژرفای وجود مدرِک و فاعل‌شناسا وجود دارد، می‌تواند دو تأثیر متفاوت بر روی مدرِک داشته باشد.

آنچه می‌توان در آموزه شمس تبریزی با تعبیر «اکسیر زیبایی» از آن یاد کرد،[۲۳] چیزی است که در بحث از تعامل زشت و زیبا در *مقالات* شمس بازتاب یافته است؛ آن اکسیر است که می‌تواند حتی زشت را به زیبا تبدیل کند. در یک دریافت عمومی ما غالباً چنین می‌پنداریم که امر زیبا اگر زیباست، زیباست، به هر معنایی و با هر تعریفی که از زیبایی داریم. اما در *مقالات* شمس، اکسیر زیبایی می‌تواند امر زشت را به زیبا تبدیل کند و عیب آن را بپوشاند. این آموزه در عبارتی از *مقالات* چنین آمده است: «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند: مانند دندان‌های سفید مردار» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۳). گویایی این مثال از آن روست که وقتی انسان مرداری را می‌بیند، دندان‌های سپید او، ممکن است چنان به عنوان امر زیبا آن فرد را جذب کند که دریافت او از بقیه آن پیکر را بتواند تحت تأثیر قرار دهد.

در این باره، می‌توان از غزلی از مولانا نیز به عنوان شارح بهره جست، آنجا که می‌گوید:

رهـا کـن این هـمه را نام یار و دلبـر گو که زشت‌ها که بدو در رسد همه زیباست

(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۴۸۳)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

در بحث از تحقق زیبایی، یکی از مباحث مهم در آموزه شمس، درجه‌ای نگریستن به زیبایی است. در آموزه شمس تبریزی، وجود یک خرق در آن منظومه‌ای که زیبایی را شکل می‌دهد، لازمه کمال زیبایی است و این خرق نزدیک به آن مفهوم «ملاحت» است که در تعابیر قدما از آن بسیار یاد می‌شود. این خرق که نوعی ناتمامیت است، نه نقصان که زیبایی فوق زیبایی و «نورٌ علی نور» محسوب می‌گردد (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۹). این خرق و ناتمام بودگی در منظومه، نقصانی در آن نیست، بلکه وجود یک فضای باز برای دوام فرایند است و در واقع همین خرق است که پویایی معنای زیبایی را تضمین می‌کند. در این باره در عبارتی کوتاه از *مقالات* چنین می‌گوید: «آن که همه لطف باشد، ناقص است» (همان، ۲۷۸). این خرق، نه تنها نقصان نیست، بلکه فقدان آن منجر به ناقص بودن امر زیبا خواهد بود.[۲۴]

شرح و بسط این رویکرد درجه‌ای به زیبایی در برخی از ابیات مولانا نیز بازتاب یافته است که از آن جمله است:

گـر بـرفـکـنـی پـرده از آن چهـره زیـبا　　از چهـره خـورشید و مه آثار نماند

(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۶۵۷)

همه شیران بُده در حمله او چون سگ لنگ　　همه ترکان شده زیبایی او را هندو

(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۲۲۱۸)

در شمار مباحث شمس تبریزی در پیرامون تحقق زیبایی، نکته‌ای که وی بدان پرداخته و در نظریه‌های مختلف زیبایی کمتر بدان پرداخته شده، ضرورت وجود سنخیت میان سوژه و ابژه زیبایی، یعنی مدرِک زیبایی و امر زیباست. در جایی از *مقالات* به هنگام سخن از درجات تجلی حامل زیبایی و تأثیر آن در درجات ادراک مدرک چنین آمده است: «منصور را هنوز روح تمام حال جمال ننموده بود و اگر نه انا الحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۵۶).

در سروده‌های مولانا هم می‌توان بازتاب این دیدگاه در نگرش درجه‌ای به زیبایی را بازجست؛ آنجا که می‌گوید:

کیمیا داری دوای پـوست کـن　　دشمنان را زین صناعت دوست کن
چون شوی زیبا بدان زیبا رسی　　کـه رهـانـد روح را از بـی‌کسی

(مولوی،۱۳۸۴: ۱۰۴۴)

ای عشق زیبای منی هم من توام هم تو منی　　هم سیلی و هم خرمنی هم شادیی هم درد و غم

(مولوی، ۱۳۸۴: غ۱۳۸۴)

آستانه پسینی

چنان که پیشتر گفته شد، مقصود از آستانه پسینی، وضعیت بلافاصله پس از تحقق زیبایی است، فارغ از آن که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

این وضعیت با چه گستره و امتدادی دوام یابد. با توجه به نگاه فرایندی که بر زیبایی‌شناسی شمس غلبه دارد، در آستانه پسینی، سخن از عواقب و نتایج، و بحث از آثار ماندگار آن تحقق است.

پیشتر در بحث از وضعیت تراز به این نکته پرداخته شد که در اندیشه شمس تبریزی، وجود یک خرق در منظومه امر زیبا و نوعی ناتمامیت، می‌تواند ضامن آن باشد که اثر حاصل از فرایند زیبایی و ادراک زیبایی‌شناختی در کشاکش آن ارتباط، بتواند به لطف آن خرق مستحق یک استمرار گردد.

افزون بر آن، در خلال مباحث شمس تبریزی در *مقالات*، یکی از مسائل مطرح در خصوص آستانه پسینی، توجه به «ابتلاء» یا آزمون، به عنوان لازمه دوام برای ادراک زیبایی است و این که چگونه درگیر شدن در یک آزمون، می‌تواند زمینه آن را فراهم سازد تا اثرات حاصل از ارتباط زیبایی‌شناختی، دوام بیشتر آورد. اشاره به این نگرش در بیتی به عربی دیده می‌شود که از سوی شمس تبریزی در *مقالات* نقل شده است:

«فلما اضاء الصبح جمع بیننا وأی نعیم لا یکدره الدهر یعنی: هنگامی که صبح نورافشانی کرد، ما را گرد هم آورد و کدام نعمت است که روزگار بر آن تیرگی نیفکند» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۰۴).

در بخش دیگر از *مقالات* شمس در گفت‌وگو در باره مولانا سخنی آمده که به‌خوبی بیانگر نگرش یاد شده است؛ آنجا که می‌گوید: «مولانا را جمال خوب است، و مرا جمال هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود و زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۲).

بازتابی از این نگرش را نیز می‌توان در این بیت مولانا یافت که می‌گوید:

بگـو روشن که شمس‌الـدین تبریز چو گفت الشمس لا یخفی کجا شد

(مولوی،۱۳۸۴: غ ۶۷۷)

دیگر مبحث مطرح شده از سوی شمس تبریزی در خصوص وضعیت پسینی در باره تعویق انکشاف زیبایی و دیالتیک میان ظهور و خفاست. سخن از امر زیبا در شرایطی است که ظهور آن به بعد موکول شده و در وضعیت تحقق، خفا بر آن حاکم است. در کتاب *مقالات*، شمس تبریزی به کرات از این دیالکتیک یاد کرده است که می‌توان از آن جمله به مورد زیر اشاره کرد: «جمال ها در زیر چادر بسیار است» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۳۱). در جای دیگر به آیه شریفه «حور مقصورات فی الخیام» (رحمن/۷۲) اشاره کرده، آن را اوجی برای ادراک زیبایی شمرده است (نک: شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۵۴).

همچنین در موضعی در پاسخ به این سؤال که چرا خداوند در قرآن به «نفس مطمئنه» قسم نخورده یادآور می‌شود که خداوند «نخواست آن را در معرض ذکر آورد (و آن را) از غایب پنهان داشت» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۰۳).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که در *مقالات* شمس ما واقعاً با یک دستگاه زیبایی‌شناسانه مواجهه هستیم و گزاره‌هایی را در پیش رو داریم که امکان بازخوانی آنها به‌عنوان یک دستگاه زیبایی‌شناختی وجود دارد. در این پژوهش سعی بر آن بود که با استفاده از نگاهی ارتباطی ـ فرآیندی به زیبایی، دیدگاه‌های شمس تبریزی مورد مطالعه قرار گیرد؛

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

با این باور که کوشش برای استخراج یک نظریه زیبایی‌شناختی، امری تحمیل شده بر متن نیست. از ساختار گزاره‌های کتاب *مقالات* این نگاه ارتباطی ـ فرایندی برمی‌آید. در تحلیل و بازخوانی متن، می‌توان نشان داد که زیبایی در آن، بر مبنای یک نگرش سه‌وضعیتی است. در وضعیت پیش از تحقق زیبایی یا آستانه پیشینی اموری مانند میل به تحسین به نسبت خالق امر زیبا و اشتیاق برای زیبابینی به نسبت مدرِک زیبایی و نیز نقش راستی و دوری از نقصان در زمینه‌سازی زیبا دیده شدن مورد بحث قرار گرفته است.

در وضعیت تحقق زیبایی یا تراز ارتباط زیبایی با دوستی و دوست داشتن با محوریت خداوند، قرار داشتن لذت جسمانی در طول لذت روحانی، توجه به نسبت میان تجربه شخصی و معنای بیناشخصی در ادراک زیبایی و نقش ناتمامیت منظومه در تعالی زیبایی از سوی شمس به بحث نهاده شده است. در بحث وضعیت پس از تحقق زیبایی یا آستانه پسینی بر نقش ناتمامیت منظومه و نیز نقش آزمون در دوام زیبایی سخن گفته شده و از دیالکتیک ظهور و خفا در انکشاف زیبایی یاد آمده است.

پی‌نوشت

1. Aesthetics
2. Ethics
3. Objective
4. Subjective
5. Communicative process
6. Subject
7. Object

۸. در برخی از الگوهای کلاسیک ارتباطات، مانند الگوی ویلبر شرام (Wilber Schramm) نیز به رابطه متقابل میان تجربه و ارتباط توجه شده است (نک: محسنیان‌راد،۱۳۸۲: ۳۸۶)

9. David Berlo (1929-1996)
10. Message
11. Source
12. Receiver
13. Channel
14. Semiosis
15. Subject
16. Diachronic
17. André Martinet
18. Ferdinand de Sassure
19. Synchronic

۲۰. «زهی»، تعبیری است که در فارسی برای آفرین گفتن و تحسین به کار برده می‌شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۲۱. الانسان حریص علی ما منع

۲۲. بر گرفته از واژه یونانی agap□sis (□□□π□□□□) به معنای مهر و محبت، برگرفته از □agap(□π□□) به معنای عشق (Liddell & Scott, p. ۶)

۲۳. نگارنده تعبیر «اکسیر زیبایی» را از بحث ارائه شده از سوی دکتر مهدی معین‌زاده با عنوان «تأویل وجودی حقیقت: اکسیری که شمس به مولانا عطا کرد»، در پنجمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا (خوی، ۸-۷ مهر ۱۳۹۸) وام گرفته است.

۲۴. این مبحث قابل مقایسه با بحثی در باره ناتمام بودن معنا در مکتب نشانه‌شناسی پاریس است که آلگیرداس گریماس در کتاب خود با عنوان «در باره ناتمامیت» آن را به مثابه یک نظریه بسط داده است (Greimas, ۱۹۸۷).

منابع

ـ قرآن کریم.

ـ ابن‌عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، به‌کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.

ـ بیهقی، علی بن زید، معارج نهج‌البلاغهٔ، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۹ق.

ـ جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۴۹ش.

ـ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحسین نوائی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲ش.

ـ خیام نیشابوری، رباعیات، چ سنگی، بمبئی: چاپخانه گلزار حسینی، ۱۳۲۴ق.

ـ شمس تبریزی، مقالات، به‌کوشش احمد خوشنویس (عماد)، تهران: مطبوعاتی عطایی، ۱۳۴۹ش.

ـ محسنیان راد، مهدی، ارتباط‌شناسی، چاپ پنجم، تهران: سروش، ۱۳۸۲ش.

ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، دیوان کبیر شمس، به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات طلایه، ۱۳۸۴ش.

ـ همو، غزلیات شمس تبریز، با مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۷ش.

ـ مثنوی معنوی، به‌کوشش رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۴ش.

_ Berko, Roy et al., ICOMM, Interpersonal Concepts and Competences: Foundations of Interpersonal Communication, Rowman & Littlefield Publ., 2010.

_ Greims, Algirdas-Julien, De l'imperfection, Périgueux Cedex: Pierre Fanlac, 1987.

_ Jarvis, Peter & Mary Watts (eds.), The Routledge International Handbook of Learning, Routledge, 2011.

Knoblauch, Hubert & Helga Kotthof, Verbal Art across Cultures: The Aesthetics and Proto-Aesthetics of Communication, Gunter Narr Verlag, 2001.

_ Martinet, André, La linguistique synchronique: Etudes et recherches, Paris: PUF, 1970.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

_ Miller Corss, Neal et al., The Search for Personal Freedom: A Text for a Unified Course in the Humanities, vol. 2, W.C. Brown, 1981.
_ de Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, publ. Ch. Bailly & A. Séchehaye, ed. T. de Mauro, Paris: Payot & Rivages, 1967.
_ Talaye Minai, Asghar, Aesthetics, Mind and Nature: A Communication Approach to the Unity of Matter and Consciousness , Praeger, 1993.
_ Zangwill, Nick, "Aesthetic Judgment", Stanford Encyclopedia of Philosophy, Retrieved Jan. 31, 2020.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

تجلی بایسته‌های اخلاق اجتماعی در *مقالات* شمس تبریزی

مینا تیموری‌خسروشاهی[1]

چکیده

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی، یکی از شخصیت‌های بزرگ عرفان در قرن هفتم است. او، هم به‌سبب جایگاه ویژه‌ای که شخصاً در عرفان اسلامی و ایرانی دارد و هم به لحاظ تأثیرات عظیم و عمیقی که بر شخصیت مولانا گذاشته، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عرفای فرهنگ ایرانی ـ اسلامی به‌شمار می‌رود. شناخت احوال، افعال و اقوال او می‌تواند از جهات بسیار در نقد مفاهیم اخلاقی آموزنده باشد.

این مقاله در صدد است اخلاق اجتماعی و مصادیق و مظاهر آن را براساس طبقه‌بندی مفهومی، با تکیه بر نگرش، منش و عملکرد اجتماعی شمس تبریزی بررسی و تبیین کند. مجموع سخنان وی دربارهٔ انسان و توصیه‌های اخلاقی، اجتماعی و عرفانی او برای عموم، نشان از دید نافذ، دقیق و توجه جدّی و مسئولانهٔ شمس در برابر همهٔ انسان‌ها دارد. مفاهیم محوری مورد بحث در مقولهٔ اخلاق اجتماعی در *مقالات* شمس تبریزی؛ شامل مفاهیمی از قبیل صبر، مهربانی، انفاق، دوستی، تواضع، ادب، صداقت و... است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، اخلاق اجتماعی، *مقالات* شمس، فضیلت‌های اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد شبستر. m.teymori91@yahoo.com

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی، ملقب به شمس‌الدین یا شمس تبریزی، اهل تبریز و از خاندان معروف «بزرگ امید» بود که همگی اسماعیلی مذهب بودند. از زندگی شمس تبریزی و احوال شخصی وی تا زمانی که *مقالات* کشف شد، اطلاع چندانی در دسترس نبود. *مقالات* شمس تبریزی سند معتبری است که از طریق آن بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی، رفتاری و ابعاد وجودی شمس را آشکار می‌کند (موحد: ۱۳۸۲: ۲). شمس با مخاطب قراردادن همهٔ افراد یک نسل، در برخی فرازهای *مقالات*، بی‌پروا از مقتضیات زمان و مکان، لب به سخن گشوده و مستمع خویش را از فراسوی قرن‌ها مخاطب قرار داده است. او برای خود شخصیتی فرا زمانی و فرا مکانی قائل بوده است. «گفت بواب که تو کیستی؟ گفتم این مشکل است تا بیاندیشم. بعد از آن می‌گویم که پیش از این روزگار، مردی بوده است بزرگ، نام او آدم، من از فرزندان اویم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۰۸).

> *مقالات* شمس سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است، جملات آن با همه شکستگی و درهم ریختگی از صفا و جاذبهٔ خیره کننده‌ای سرشار است، احساس گرمی و روشنایی و وسعت خاصی در سرتاسر آن موج می‌زند. گفتار شمس با همه سادگی و بی‌پیرایگی، نغز و شیرین و آبدار است. *مقالات* شمس تبریزی، مجموعه‌ای از سخنان و حکایات نغز و دلپذیر است که در دوران اقامت شمس تبریزی در قونیه (از سال ۶۴۲ تا ۶۴۳ و پس از غیبتی کوتاه از سال ۶۴۴ تا ۶۴۵ قمری) بر زبان وی جاری شده است و پس از او توسط مریدان مولوی بلخی به صورت یادداشت‌هایی پراکنده و نامنظم جمع‌آوری شده است. وجود گسستگی در مطالب، اشکالات تندنویسی و حذف پاره‌ای سخنان از جمله نشانه‌های آن است و سبب آن را باید اهمال کاتبانی دانست که در مجالس وعظ شمس حضور داشته‌اند (مولوی بلخی،۱۳۸۶: ۱۲۳).

اخلاق

در معنی واژهٔ اخلاق میان علما و دانشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد؛ راغب اصفهانی معتقد است: خلق «به ضم» و خلق «به فتح» در اصل یک معنا دارند، لیکن بر حسب استعمال، خلق را در صورت‌ها و اشکال ظاهری که با چشم دیده می‌شوند و خلق را درصفات و سجایای باطنی که به دیدهٔ بصیرت درک می‌شوند، استعمال می‌کنند، بنابراین اخلاق عبارت است از صورت درونی و چهرهٔ باطنی انسان (مهدوی‌کنی ،۱۳۷۴: ۱۳).

علمای اخلاق، این واژه را در معانی زیادی به‌کار برده‌اند. رایج‌ترین معنای اصطلاحی اخلاق در میان اندیشمندان اسلامی؛ عبارت است از صفات و ویژگی‌های پایدار نفس که موجب می‌شود کارهای متناسب با این صفات به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان صادر شود (حیدری نراقی ،۱۳۸۵: ۱/ ۵۳). در بیان ضرورت و اهمیت اخلاق، همین بس که پیامبر اکرم(ص) فلسفهٔ بعثت خود را تحقق مکارم اخلاق بیان می‌کند. ایشان می‌فرمایند: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»: همانا برای تحقق مکارم و خوبی‌های اخلاقی برگزیده و مبعوث شدم.

زندگی اجتماعی

زندگی بشراز ابتدای خلقت به شکل اجتماعی بوده و بشر همواره در جهت تداوم و انسجام اجتماعی کوشیده

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

است. قرآن نیز خلقت بشر را گروهی مطرح می‌کند: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقکم»: ما شما را یک زن و مرد آفریدیم و به صورت قبایل و شعب درآوردیم همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست (حجرات/۱۳).

> جامعه اسلامی، جامعه‌ای است ارزشمند که در آن سعادت فرد با سعادت اجتماع پیوند خورده و میان مسئولیت‌های اجتماعی و ایمان اسلامی ارتباطی قوی و ناگسستنی به‌وجود آمده است و اخلاق اجتماعی با مبانی مستحکم و ایده‌آل، عامل حقیقی این ارتباط است؛ زیرا اخلاق با ملکات نفسانی و تزکیهٔ نفس، اعمال فردی و روابط اجتماعی رابطهٔ عمیق داشته، مستلزم همزیستی مسالمت‌آمیز و تعاملات پایدار عملی و درونی است و در این مسیر، توجه به مؤلفه‌های مطلوب اخلاق اجتماعی به مثابهٔ مبانی ارزشی اخلاق و جامعهٔ ایده‌آل اخلاقی، عامل تنظیم صحیح این همزیستی‌ها و تعاملات می‌باشد (سلطانی‌رنانی ،۱۳۹۲: ۳).

در تعالیم دینی و اخلاقی ایران باستان بر سه اصل پندارنیک، کردارنیک و گفتارنیک تأکید فراوان شده است. همیاری اجتماعی هم یکی از مهم‌ترین اهداف تربیت اجتماعی مورد تأکید در اسلام است و ایجاد و پرورش روحیهٔ اخوت، برادری، تفاهم و همدلی در بین مسلمانان و جلوگیری از اختلاف و تفرقه یک اصل انسانی است (خلیلی نیا، ۱۳۹۶: ۶۴). «اهتمام به فضایل به عنوان راهبردهای اصیل در مسیر صعود مادی و معنوی بشر محسوب می‌شود و آرمان اخلاق‌مند کردن اعضای جامعه، از دغدغه‌های دیرین متفکران در حوزه اجتماعی دین بوده است» (محصص،۱۳۹۲: ۴۱).

اگر به تاریخ زندگی بشر بنگریم «به سادگی می‌توان ردپای اجتماعی زیستن او را در هر کجا که آثاری از مدنیت وجود داشته باشد» (چوپانی ،۱۳۸۳: ۱۷) مشاهده کرد، بنابراین دلیل نیاز انسان به هم نوعانش سبب شده تا زندگی اجتماعی پیچیده‌تر و در عین حال ضروری‌تر شود. برای راحت زیستن ضرورت دارد تا راه‌های ارتقای اخلاق اجتماعی و تعیین نقش و راهبرد اخلاقی در جامعه روشن شود (کوثری ،۱۳۹۲: ۱۲۲). آرمان اخلاق‌مند کردن اعضای جامعه پیش از آنکه به‌عنوان دغدغه‌ای مشترک میان متفکران اعصار مختلف مطرح شود، همواره در کتب و اسناد دینی اسلامی به انحای گوناگون مور توجه بوده و می‌توان اذعان داشت که از ارکان بنیادین در حوزه اجتماعی دین محسوب شده است (آهنگری،۱۲:۱۳۸۶).

اخلاق اجتماعی

اخلاق اجتماعی و جامعهٔ مطلوب اخلاقی، بزرگترین سرمایهٔ معنوی و عاملی جهت رسیدن به سعادت و کمال واقعی برای همهٔ جهانیان است. موفقیت انسان‌ها بیشتر مرهون اخلاق ستودهٔ آنهاست؛ زیرا آنان در پرتو اخلاق شایسته و گسترش آن می‌توانند از حسن روابط اجتماعی برخوردار شوند و جامعه‌ای مطلوب در عرصهٔ اخلاق همراه با رفاه و آسایش واقعی ایجاد کنند.

> در سایه سار اخلاق اجتماعی و جامعهٔ اخلاقی ایده‌آل، آیین درست زندگی و راه و رسم حیات سعادت آفرین فرا روی بشریت قرار می گیرد. در واقع شیوه‌های درست ارتباط انسان‌ها با یکدیگر

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

که پایهٔ شکل‌گیری و سامان‌دهی به جامعهٔ مدنی است، با وجود و تبلور جامعهٔ اخلاقی و اخلاق اجتماعی و قانونی ممتاز می‌گردد (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۲: ۲).

جلوه‌های اخلاقی اجتماعی در رابطه با سایرین از اهمیت برخوردار است؛ چرا که این کار از یک سو، باعث آسانی و گسترش ارتباطات اجتماعی می‌شود و از سوی دیگر با همکاری متقابل، ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی را کاهش دهد؛ زیرا با ظهور صمیمیت در روابط اجتماعی، زمینهٔ تحقق سلامت روانی، آرامش، نشاط، امید و ... فراهم می‌شود و همین امر باعث می‌شود که تعاملات همسایگی، شکل بهتری به خود بگیرد و مهر، محبت و همدلی بر روابط آنها حکم‌فرما شود تا تحقق بخش سبک زندگی اسلامی در جامعه باشد (معارف، ۱۳۹۴: ۲۱).

انسان مدنی بالطبع، فطرتاً و ذاتاً خواهان حیات اجتماعی است و بدون شک «اجتماع» مهم‌ترین عامل تحول و پیشرفت یا عقب‌گرد و انحطاط انسان است. هر جامعه‌ای می‌تواند هدف و غایتی داشته باشد و یکی از مهم‌ترین هدف‌های جوامع، رسیدن به کمال و پیمودن راه تکامل است، تا آنجا که بنا به گفتهٔ صاحب نظران و علمای اخلاق، انسان برای رسیدن به کمال نهایی آفریده شده است و مقدمات دستیابی به آن تنها در جامعه فراهم می‌شود، پس به حکم عقل، زندگی اجتماعی مطلوب خواهد بود و ضرورت بالقیاس پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۵-۳۶).

انسان و اخلاق در نگاه شمس

شمس تبریزی از زمرهٔ آن ارواح بزرگی است که چراغ به دست، گرد جهان و دور جامعه انسانی می‌گردد و در جستجوی انسانی صاحب درک است. جستجوی او جستجوی یک فرد یا انسان نیست، بلکه جستجوی انسانیت و کاوش جوهر اصیل انسانی است. شمس، انسان را هدف آفرینش می‌داند و همهٔ انسان‌ها را بی‌هیچ تفاوتی دارای بالاترین شایستگی‌ها در آفرینش می‌داند و آگاهی انسان از مقام و مرتبه خویش و تلاش جهت تزکیهٔ نفس را شرط رسیدن به کمالات معرفی می‌کند. «همه را در خود بینی، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و... در اندرون خود بینی. تو عالم بی‌کرانی چه جای آسمان‌ها و زمین است؟ ...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۳).

در میان مقالات به ظاهر پریشان شمس، با رساترین و شیواترین نمونه‌های عرفانی و اخلاقی روبرو هستیم و سرزنش‌های تند او نشان از سقوط ارزش‌های انسانی و اخلاقی دارد. او در دورانی زندگی می‌کند که فساد در همهٔ ارکان جامعه رسوخ کرده و امنیت انسان سلب شده است و در چنین شرایطی او با تمسک به آموزش‌های عرفانی، درس محبت و صمیمیت و دوستی می‌دهد.

شمس، اخلاق را بروز دادن مجموعه خوی‌هایی می‌داند که آدمی آنها را در درون خود دارد یا کسب می‌کند. «اگر تو به خرابات روی، خدا را چه زیان؟ از کوزه همان برون تراود که در اوست. صاف باشد، صاف، کفر باشد، کفر» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۳۹). به نظر او آدمی ناگزیر وارد عالم همنشین خود می‌شود. «لاشک با هرچه نشینی و با هرچه باشی، خوی او گیری. در که نگری، در تو پخسیتگی درآید، در سبزه و گل نگری ، تازگی درآید...» (همان، ۱۰۸).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

دیدن خوبی‌ها یکی از مسائل مورد تأکید عرفان است. «اهل عرفان در همه موارد یک خصیصه اخلاقی دارند و آن این است که خشم و تعرض را طرد می‌کنند و به طیب خاطر می‌پذیرند که تقسیم جهان به دو اردوی دشمن، یعنی خوبی و بدی حقیقت ندارد» (راسل، ۱۳۸۹: ۴۸). شمس با بیان داستان ابراهیم ادهم که راه حقیقت را می‌جسته، بیانگر این مطلب است که هر انسانی در فطرت ذاتی خود دنبال حقیقت است، ولی در یافتن مصادیق حقیقت بیراهه می‌رود.

مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی در گفتارهای شمس

مهر و محبت به جهان و جهانیان

در نگاه شمس، انسان اجتماعی باید احساس دلسوزی و مهر نسبت به همهٔ انسان‌ها داشته باشد، طوری که بر اهل گناه بگرید و خلاصی خود و آنان را از حق تعالی بخواهد. در جهت ایجاد مهر و محبت، از ستیزه و مخالفت پرهیز نموده و از رفتار نادرست و کاستی‌ها عذر خواهی نماید.

> کسی که در بند صلح باشد چنین معامله کند؟ چنین سخن‌ها گوید؟ سخن می‌گوید و کاری می‌کند که اگر به گوش آن کس برسد او را به صلح رغبت افتد. گوید که من سخت خجالت دارم از کرده‌ها و گفته‌های خویش، آن همزات شیطان بود، مکر شیطان بود یارب چه بد کردم، آن چه بود که من کردم، چه وسوسه شوم بود که از من سخنی آمد و کاری آمد که خاطر او برنجید.و پشیمانی، خود در دل او سخن‌های لطیف اندازد و حرکات لطیفش تلقین کند که آن حرکات و آن سخن‌های لطیف صلح جوی باشد (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۱).

او فرد خوش اخلاق را آسمانی و فرشته متصور کرده که دعای همهٔ خلق پشت سر وی است و گفتار شخص خوش خلق را چون بهشتی برین می‌داند.

> هر که را خلق و خوی فراخ دیدی و سخن او گشاد و فراخ حوصله، دعای خیر همه عالم کند، که از سخن او تو را گشاد دل حاصل می‌شود و این عالم و تنگی او بر تو فراموش می‌شود. آن فرشته است و بهشتی و آنکه اندر او و اندر سخن او قبضی می‌بینی و تنگی و سردی، که از سخن او چنان سرد می‌شوی که از سخن آن کس گرم شده بودی، آن شیطان است و دوزخی (همان، ۱۳).

شمس تبریزی انسان‌ها را به مهرورزی ـ حتی نسبت به دشمنان ـ فرا می‌خواند. «تا بتوانی در خصم به مهر خوش درنگر، چو به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگرچه دشمن باشد. زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر بیند، خوشش آید» (همان، ۹۵). دید لبریز از محبت شمس باعث نزدیکی انسان‌ها می‌شود و جای هیچ رنجشی را باقی نمی‌گذارد «مرا از این حدیث عجب آید که الدنیا سجن المومن» (همان، ۳۶۸).

ادب

ادب عبارت از حصول جمیع اخلاق پسندیده است چنان‌که ابن‌عربی گوید: «ادب مجموعه خصلت‌های پسندیده

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

و نیکویی هاست. پس شخص با ادب کسی است که جمیع مکارم اخلاقی باشد» (ابن‌عربی، بیتا: ۲۸۴). افرادی که اصول اخلاقی و هنجارهای شناخته شده را رعایت نمی‌کنند، اصول ارزش طرف مقابل را زیرپا می‌گذارند و آن را مورد اهانت قرار می دهند. رعایت ادب، لازمهٔ معرفت و شناخت الهی و حصول به کمال مطلوب اخلاقی است؛ زیرا باعث رها شدن آدمی از احتیاج به وابستگی‌های معمول دنیوی مانند رتبه و مقام بوده و نمودی از شناخت ارزش‌ها و مرز حقیقی آنها در حوزه اخلاق و تکامل اخلاقی است (کمالی‌دزفولی، ۱۳۷۰: ۱۰۳).

روح و حقیقت انضباط اسلامی این است که همهٔ افراد باید احکام و قوانین اخلاقی را در سایه سار ادب و منزلت اجتماعی مراعات نمایند. «اصولاً هرقدر سطح خرد و عقل بالاتر رود بر ادب او افزوده می‌شود زیرا ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها را بهتر درک می‌کند و به همین دلیل بی‌ادبی همیشه نشانهٔ بی‌خردی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۴).

شمس نیز این خصوصیت را لازمهٔ انسان، مخصوصاً مرید می‌داند و بی‌ادبی را مساوی با خواری می‌داند.

> اگر تو را سخن من مکروه نماید، از این حالت مگریز! سخن مرا احترام کن تا محترم شوی! و آن چه دعوی کرده‌ای از ایمان و اعتقاد تأکید کرده باشی و بر بینایی خود و پدران گواهی داده باشی و چون بر عکس بی ادبی کنی و با من خواری کنی، آن خوار تو باشی زیرا بر نابینایی و بر بطالت خود گواهی داده باشی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

او به رعایت ادب حین سخن گفتن و در موضع و مقام مخصوص نیز اشاره کرده و سخن گفتن پیشِ سخن‌دان را بی‌ادبی تلقی کرده است. «سخن پیش سخندان گفتن بی‌ادبی‌ست، مگر بر طریق عرضه کردن، چنان که نقد را پیش صراف برند که آنچه قلب است جدا کن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱ :۷۱).

صداقت

صدق یعنی مطابقت داشتن گفته‌های بیان شده با آنچه در دل دارد یا مطابقت گفتار با اعتقاد باطنی (راغب، ۱۳۸۹: ۴۴۰). یکی از فضایل اخلاقی که شمس توجه ویژه‌ای به آن دارد، صدق است. صدق در لغت به معنی راستی، راست گفتن، ضد کذب (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژهٔ صدق) است و در عرفان، مراد از صدق، فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سر و علانیه او کند. اقوالش موافق نیت‌ها باشد و افعال، مطابق احوال، آنچنان‌که نمایان باشد (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۴۴).

شمس، صداقت را امتیاز اخلاقی برجسته و ارزشمند همهٔ انسان‌ها می‌داند. «کافران را دوست دارم از این وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند ..» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۸). او برخی از ویژگی‌های مؤمنان را ایمان به غیب، یقین و صداقت برمی‌شمارد و در بسیاری از سخنان خود بر آن تأکید می‌کند: «اما این دیگر می‌گوید که من مؤمنم و از هوا بیزارم و نیست... می‌گوید مؤمنم و مؤمن نیست» (همان، ۹). او دستیابی به امنیت حقیقی و پاک شدن درون انسان از آلودگی را از نتایج صدق برمی‌شمارد. شمس فقط در یک مورد بی صداقتی را سزاوار پاداش می‌داند و آن هنگامی است که هدف، برقراری دوستی و محبت و رفع کدورت و دشمنی میان انسان‌ها باشد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

صبر

صبر عبارت است از استقامت در برابر مشکلات، موانع و سختی‌ها و نقطهٔ مقابل آن «جزع»، بی‌تابی، از دست دادن مقاومت و تسلیم شدن در برابر مشکلات است. صبر در اصطلاح ثبات نفس و عدم اضطراب در سختی‌ها، مصیبت‌ها و معصیت‌ها را گویند، به این صورت که انسان در مقابل آنها مقاومت کند (حیدری‌نراقی، بی‌تا: ۶۰۵).

شمس تبریزی تعریفی بسیار زیبا از صبر کرده‌اند:

> این سخن قومی را تلخ آید اگر بر آن تلخی دندان بیفشارند، شیرینی ظاهر می‌شود. پس هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است، پس معنی صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی صبری نارسیدن نظر است به آخر کار (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۵۶).

صبر شمس تبریزی شامل دشمنان وی هم می‌شود. «اکنون با دوست و با معشوق صبر من چنان بود تا با بیگانه صبرم چگونه باشد» (همان، ۵۶).

انفاق

یکی دیگر از فضایل اخلاقی که شمس بر توجه به آن در زندگی اجتماعی تأکید کرده، انفاق است. از نگاه او انفاق باید پنهانی صورت گیرد تا علاوه بر حفظ شأن انسانی گیرنده، اخلاص انفاق کننده نیز حفظ شود. «صدقه سر آن باشد که از غایت مستغرقی در اخلاص و در نگاه داشت آن اخلاص، از لذت صدقه دادنت خبر نباشد. یعنی دل مشغولی به تأسف آن که کاشکی به از این بودی و بیش ازین بودی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۶). شمس تبریزی انفاق در راه رضای خدا را نشان بندگی و دوستی حق تعالی می‌داند. «آری جهت هوای خود به صد درم سماع کنم و جهت رضای خدا ده درم ندهم! پس چگونه درست آید بندگی و دوستی حق ؟» (همان،۳۱۰).

دوستی و معاشرت

اصولاً معاشرت و برخوردهای هدف دار از خصایص مهم یک جامعهٔ مطلوب اخلاقی است؛ زیرا پایه و اصلی اساسی در همهٔ مسائل فکری، برنامه‌ریزی، تبلیغ، آموزش و تربیت، تشکیلات و ارتباطات، پیوندها، تولی و تبرّی‌ها، دوستی‌ها و دشمنی‌ها ، نشست و برخاست‌ها و حتی نگاه و احترام گذاشتن‌های افراد آن جامعه یه شمار می‌آید و در تمام حرکات و هدف‌های رفتاری ایشان تأثیر به سزایی می‌گذارد و آنها را به سوی هدف مخصوصی جهت می‌دهد، بدین گونه که اگر کردارها و رفتارهای افراد نیکو باشد، مسیر اهداف نیز نیکو و خیر است و اگر آن اهداف و مبناها را در تفکر و زندگی انسان‌ها بشناسیم، آسان‌تر می‌توانیم جهت رفتارها را تشخیص داده و اعمال و گفتار آنها را تفسیر و تبیین نماییم (سلطانی‌رنانی،۱۳۹۲ :۳۶).

شمس تبریزی، حفظ حرمت دوست را وظیفهٔ مهم می‌داند. «مقصود از وجود عالم، ملاقات دو دوست بود که روی در هم نهند جهت خدا، دور از هوا، مقصود نان نی، نانبا نی، قصاب نی. چنان که این ساعت به خدمت مولانا آسوده‌ایم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰). از توصیه‌های او، معاشرت با صاحبدلان است. در حقیقت این طی طریق در پی صاحب اصلی دل (حق تعالی) بوده و صاحبدل پرده‌ای از غیرت بر چهرهٔ مالک و ساکن حقیقی دل است. او مهم‌ترین ویژگی انسان در مواجهه با حضرت حق را بندگی و مفهوم حقیقت بندگی را استغراق در

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

معبود می‌داند و تکلیفات شرعی را گامی برای آمادگی دل به منظور درک بندگی می‌شمارد.

از سفارش‌های شمس پرهیز از همنشینی با اهل دنیاست. «صحبت اهل دنیا آتش است، ابراهیمی باید که او را آتش نسوزد...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۹). شمس تذکر می‌دهد که تلاش نکردن در نگاهداشت دوستی، یگانگی و محبت میان یاران، از دلایل مهم آسیب رسیدن به هر جمعیتی است. «همه خلل یاران و جمعیت آنست که نگاه ندارند یک دیگر را. باید که چنان زیند که ایشان را لاینفک دانند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۹).

همراهی و همکاری و همدردی

از نقاط بسیار حساس در اخلاق اسلامی، حسن تعاون و تعاضد و خدمت به مردم، به خصوص خدمت به مؤمنان و صالحان است. اجتماع زنده، اجتماعی است که اساس آن را همکاری و همراهی تشکیل دهد، به گونه‌ای که افراد اجتماع در تأمین احتیاج‌های یکدیگر شریک باشند. «وانفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا ...» (بقره/ ۱۹۵). در جامعهٔ زنده هرگاه مشکل یا گرفتاری گریبانگیر شخصی شود، همهٔ افراد آن جامعه برای مبارزه با آن مشکل اعلام آمادگی می‌کنند. جامعه‌ای که در آن حسن تعاون و همکاری بیشتر باشد، آن جامعه رو به پیشرفت می‌گراید.

از دید شمس گام دیگر در زندگی اجتماعی انسان، همراه بودن با مردم در گروه‌های گوناگون اجتماعی است و جهاد اکبر، پرهیز از انزوا و روی آوردن انسان به معاشرت و زندگی اجتماعی است. «جهاد اکبر چیست؟ روزه نیست، نماز نیست، جماعت است جهاد اکبر» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶). به نظر شمس، انزوا سبب آسیب‌پذیری و در جمع بودن، موجب خوشی وایمنی ازتسلط هواهاست. یکی دیگراز ابعاد حس مسئولیت در زندگی اجتماعی، همدردی نسبت به سایر انسان‌هاست. شمس همدردی واقعی را نه زبانی، که تلاش در کمک به دیگران می‌داند؛

> مثلا در حرب یکی را دست مجروح شد، اکنون بر آن می‌گرید و تأسف می‌خورد چه سود دارد؟ الاّ سیم بردارد و بر حکیم و طبیب و جراحی رود، هیچ نگرید، یا بر جراح سیم بفرستد، او را بیارد تا در حال خشک بند کند، چنان که از غایت آن آسایش، او پندارد که مگر خود نیکو شد (همان، ۱۶۹).

تواضع وترک عجب و غرور

تواضع در اصل از واژهٔ وضع که به معنی فرو نهادن است گرفته شده و مفهوم اخلاقی آن این است که انسان باید خود را در برابر خدا و خلق خدا پایین‌تر از موقعیت خود قرار دهد، فروتنی کند و ضد آن تکبر، بزرگ نمایی و فخرفروشی است که از صفات رذیله و مایه و پایه انحرافات فکری و عملی بسیار زشت است. تواضع از نشانه‌های مکارم اخلاقی است که شخص خود را در صفات کمال از دیگران برتر نمی‌شمرد و قلباً بر امر خدا گردن می‌نهد و کسی را به دیدهٔ حقارت نمی‌نگرد (زمانی، ۱۳۸۹: ۸۱۶).

تواضع موجب آرامش خاطر و صفای دل می‌شود. عُجب از جمله اوصاف ناپسند خودبینی است و آن عبارت است از اینکه آدمی خود را به جهت اوصاف کمال که در خود بیند بزرگ شمرد خواه آن اوصاف را واقعا داشته باشد یا نداشته باشد. چنین کسی را اصطلاحاً معجب گویند (غزالی، ۱۳۹۴: ۲۵۳). «من سخت متواضع باشم با

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

نیازمندان صادق اما سخت با نخوت و متکبر با دیگران» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۵۰). در جای دیگر با تواضع و فروتنی این‌گونه می‌گوید:

> ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگان پنهانی از مشهوران تمام‌تر و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند و بعضی در نیابند. گمان مولانا آن است که آن منم، اما اعتقاد من این نیست (همان، ۱۶۷).

حفظ حرمت انسان‌ها

از مواردی که شمس تأکید فراوانی بر آن دارد، حفظ حرمت انسان‌هاست. به اعتقاد او حریم شخصی آدمیان در انحصار حضرت حق است.

> یکی آمد که مرا ادب طعام خوردن بیاموز، که مرا طعام گران کرد و رنجانید. گفتم: خوردن چنان باید که تو خوردن را برنجانی، نه چنان‌که خوردن تو را برنجاند... گفت این ساعت با شما بخورم؟ گفتم من نگویم که بخور. مرا آن ولایت نباشد. آن ولایت، خدای را باشد که گوید این رنج من داده‌ام به تو، هم من بردارم این رنج را. خدای مرا علم داده است که این دلیری نکنم تا آن بیچاره یک شبانه روز در رنج نباشد و من سعی نکرده باشم بر رنج او (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۳).

همچنین برای آزادی و اختیار سایر انسان‌ها حتی رابطه مریدی و مرادی، احترام می‌گذارد:

> مرا می‌باید که من آزاد بروم چنان که می‌بایدم بروم، باید بنشینم، باید بخسبم، به اختیار خود باشم. چون چنان باید رفت که تو روی، یا تو را چنان باید رفت که من روم، یا خادم باشم یا مخدوم. به هر حال آن اختیار باطل شود (همان، ۳۰۵).

پرهیز از پیش داوری و عیب‌جویی

یکی از مسائلی که شمس رعایت آن را دربارهٔ هم نوع ضروری می‌داند، پرهیز از پیش داوری در مورد دیگر انسان‌هاست. او همواره مخاطبان خود را از این رذیله اخلاقی منع کرده و یادآوری می‌کند که گاه ظاهر افراد کاملاً بر خلاف باطن آنهاست. «بر بعضی لباس فسق عاریتی است. بر بعضی لباس صلاح عاریتی است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۳).

شمس به کوته نظری‌ها به اولیاء ا... می‌تازد و آن را مورد نکوهش قرار می‌دهد. «سخن اولیاء حق آکنده از اسرار است، ظاهربینان از آن رازها بی‌خبرند» او یکی از فضیلت‌ها را توجه و تکیه بر حسن دگران (به جای عیب‌جویی) و قضاوت نیک دربارهٔ آنان می‌داند. «هرکه را پیش تو نیکی گویند یا از تو نیکی کسی پرسند، از تو تقاضای نیکی می‌کند و همچنین چون بدی گویند کسی را، چنان دان که حق با تو محاسبه می کند در بد ونیک تو تا پرهیز کنی» (همان، ۱۰۷).

همچنین عیب نهادن بر خود در رفتار با دیگران را نشان بزرگی آدمی می‌شمارد. استضعاف و تحقیر دیگران به واسطهٔ خوی تکبر است که در آدمی وجود دارد و همین خوی باعث به وجود آمدن صفات رذیلهٔ دیگری

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

خواهد شد. شمس معیوب حقیقی را کسی می‌داند که چشم در عیوب دیگران دوخته است. «هرکه شکایت کرد، بد اوست، گلوش را بفشار، البته پیدا آید که عیب ازوست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۱). از نظر او دیدن عیب اطرافیان، نشانهٔ کم شدن محبت نسبت به آنهاست. «همین که عیب دیدن گرفت، بدان کو محبت کم شد» (همان، ۱۰۰).

دوری از تعصب

از دیگر نشانه‌های مؤمن دوری از تعصب، جست‌وجوگری و حق‌جویی است. «المومن مفتش. اکنون آنچه معقول است از نجوم، قبول باید کردن. مثلا من شفعویم، در مذهب ابوحنیفه چیزی یافتم که کار من بدان پیش رود و نیکوست، اگر قبول نکند، لجاج باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۲).

ترک هوا و هوس

یکی از نشانه‌ها و معیارهای ایمان از دید شمس، مخالفت با هوا و نفس و پیوسته بودن ذوق است. «این شخص چون گفت که ایمان آوردم، یعنی هوا مرد و نفس مرد. مردن آن باشد که باز تاریکی پیش ناید، آن ذوق پیوسته باشد». شمس ترک هوی و هوس را راهی برای رسیدن به خدا بیان می‌کند و به انسان متذکر می‌شود که هدف از خلقت تو چیزی فراتر از خوردن و خوابیدن بوده و تو را برای خوردن نیافریده‌اند. «آخر یک سال ترک این اخلاق بگو، رو به تضرع و نیاز، خرقه‌ای در گردن کن، همچنان که ارمنی نو برده بخرند. آن خوردن به هوا رها کن. تو را برای هوا نیافریده‌اند» (همان، ۱۴۶). او با بیان داستان مرغان حضرت ابراهیم راه سعادت و معرفت رادر کشتن نفس سرکش و رهایی از دام هوس‌ها می داند. از دیدگاه او نفوس انسانی همچون چهار مرغاند که نماد حرص، خودنمایی، آرزو های دراز و شهوت است و برای تضمین سعادت باید ذبحشان کرد.

یکرنگی و صراحت

یکی از علل روی آوری شمس به زبان شفاف این است که او از دورنگی و ریاکاری به شدت بیزار است. یکرنگی و صراحت را دوست دارد و به همین سبب کافران راستین در نزد او عزیزند. «کافران را دوست دارم از این جهت که دعوی دوستی نمی‌کنند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۸). او از نفاق مردم دل آزرده شده وآنان را مورد انتقاد قرار می‌دهد. «این مردمان به نفاق خوشدل می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند ... همین که راستی آغاز کردی به کوه و بیابان می‌باید رفت که میان خلق راه نیست» (همان، ۱۳۹). تندترین و گزنده‌ترین حمله‌های شمس، متوجه عالمان ریاکار دین فروش است و آنان را راهزنان دین معرفی می‌کند. «این شیوخ راهزنان دین محمد بودند، همه شان خانه دین خراب کنندگان اند» (همان، ۶۲۴).

نکوهش اسراف

شمس پدیدهٔ اسراف را به گونه‌ای خاص و بدیع مطرح می‌کند. او مسرفان واقعی را کسانی می‌داند که قدر و قیمت عمر را نمی‌شناسند و بی‌محابا به اسراف آن دست می زنند غافل از اینکه سرمایه محدود است و غیرقابل جبران. «مبذران آنها اند که چند درم در خرابات خرج کنند» (همان، ۲۴۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

دوری از نفاق

شمس، نفاق را نقطهٔ مقابل صداقت معنی می‌کند و آن را یکسان نبودن باطن و ظاهر و اهل نفاق را بدتر از کافران می‌داند. در نگاه او نفاق بر دو نوع است: نفاق جلی و نفاق خفی. او بر این باور است که نفاق خفی در نهاد همهٔ انسان‌ها وجود دارد و باید برای رهایی از آن بسیار تلاش کرد. او جامعهٔ زمان خود را جامعهٔ نفاق زده می‌بیند که ریا تا عمق آن رسوب کرده است و در یک جمله عصر سقوط ارزش‌های اخلاقی است. «راست نتوانم گفتن که من راستی آغاز کردم مرا بیرون کردند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۱).

در تأویل آیهٔ ۵۳ سورهٔ انفال، شمس می‌گوید: اگرچه آدمی دارای اخلاق خوب هست و از صفات کین داری پاک است ولی در وجودش خیانت و دزدی‌های نهانی هست که انسان خود باید درصدد تغییر درون خود به احسن حال برآید. «اگر به تماشای پاکی و نیکی خود مشغول نباشی و آن خیانت‌های پنهانی را پاک کردن گیری، این پاکی و نیکی که داری بیشتر می‌شود» (موحد، ۱۳۷۷: ۹۷). دورویی و نفاق از نظرگاه شمس، منشاء بدی‌ها و مفاسد عالم است.

پرهیز ازغیبت

شمس، غیبت را یکی از چهار گناه کبیره می‌داند؛ «این کس که ذکر می‌گوید، از دو حالت خارج نیست یا حاضر است یا غایب. اگر غایب است غیبت می‌کند و اگر حاضر است وحشت می‌انگیزد...اما غیبت از کبایر است که تا خصم بحل نکند، از عذاب خلاص نیابد» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۷۹).

پرهیز ازسخن چینی

شمس در پرهیز از سخن چینی تأکید فراوان دارد. او توصیه می‌کند به جای رنجیدن از کسی که از او نقل می‌شود، باید از گوینده خشمگین شد تا بدگویی و خبرچینی از ریشه نابود گردد. راه حلی که برای مقابله با سخن چینی می‌آموزد.

> هرکه گوید که تو را فلان ثنا گفت، بگو تو مرا ثنا می‌گویی، او را بهانه می‌سازی. هر که گوید که تو را فلان دشنام داد بگو: مرا تو دشنام می‌دهی، او را بهانه می‌کنی، این، او نگفته باشد یا به معنی دیگر گفته باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۱۵).

دوری از خواهش‌های دنیوی و دنیادوستی

از نظر شمس، دنیادوستی، همان توجه به تن و برآوردن خواسته‌های آن است. «الدنیا قنطره، آن‌گاه پل ویران و در زیر او آتش در آتش معین! او بر آن پل، خان و مان ساخت و قرار و تکیه! اکنون این دنیا همین تن است، به عمارت این چه مشغول شوی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۵۳).

در نگاه شمس علاوه بر وجود، دوستی دنیا، مال و مقام وحتی انباشتن علم به جای تحصیل معرفت نیز حجاب است و شرط ایمان حقیقی آن است که انسان اندرون خود را پذیرای دریافت نموده و ظرفیت درک ایمان را در خود ایجاد کند. او با اشاره به داستان حضرت ابراهیم، خواهش‌های دنیوی را همانند آتش سوزان می‌اند که سرکشند. در نگاه شمس اهل دنیا چنان مستغرق در امور دنیوی هستند که دچار نسیان می‌شوند، درحالی‌که

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ساحت وجودی انسان فقط در لذات دنیوی و محسوسات نیست و مراتب بالاتری را شامل است.

پرهیز از حسد

حسد یعنی آرزوی سلب نعمت از کسی که آن نعمت شایسته اوست. بر اساس آیات قرآن اولین قتلی که به ناحق در ماجرای فرزندان حضرت آدم صورت گرفت، ناشی از حسادت بود. شمس قائل به دوگونهٔ سازنده و ویرانگر از حسد است؛ نوع سازنده، رسانندهٔ انسان به فضیلت‌ها و به کلی دور از احساسات منفی است، در حالی که نوع دیگر، سرشار از بدخواهی و در جهت منع نعمت از دیگران است. «هرکه تو را از یار تو بدی گوید ـ خواه گوینده درونی و خواه گوینده بیرونی ـ که یار تو بر تو حسود است، بدان که حسود اوست، از حسد می‌جوشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۱۴).

ترک دروغ

شمس، دروغ را بدترین گناه می‌داند «اما دروغ بدترین گناه است. المومن یکذب؟ قال المومن لا یکذب. پس من دروغ چگونه گویم؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

نتیجه گیری

نگرش انسان‌ها به خود، سایر انسان‌ها و خالق هستی، در عقیده، رفتار، کردار و زندگی و اخلاق اجتماعی و فردی بشر تأثیر مستقیم دارد. مقالات، مجموعه سخنانی است که شمس تبریزی در زمان‌های گوناگون، حالات مختلف و با اهداف متفاوت بر زبان جاری کرده است.

هدف شمس تعلیم انسان‌هایی است که فقط به فکر خودشان هستند، از فکر هم‌نوعان خود فارغ‌اند و نفس خود را دچار بخل و تنگ چشمی و لئامت می‌کنند. همهٔ انسان‌ها برای شمس مهم هستند چه اولیا ا...، چه انسان‌های معمولی و چه گناهکاران، پس رسالت خود را آگاهی بخشی به همهٔ انسان‌ها برای رشد و کمال می‌داند. او در عصر سقوط ارزش‌های انسانی، درد جمعی را مطرح می‌کند و مبلغ عرفان جمع گراست. شمس ارتباط با دیگران را با امید تأثیرگذاری و ادای مسئولیت و انگیزه اخلاقی بر می‌گزیند. او در جستجوی انسان و احیای انسانیت است.

در دیدگاه شمس، انسان دارای همه امتیازات سایر آفریده‌ها و بالقوه واجد همه صفات حضرت حق و انبیا و اولیا الهی است. اساسی‌ترین وظیفهٔ انسان، شناخت نفس است. دل انسان با ارزش‌ترین بخش وجود او و جایگاه ارتباط حقیقی انسان با خود، خالق و با دیگران است. شمس تبریزی یاران و مریدان را به رعایت ادب به‌خصوص هنگام صحبت فرا می‌خواند و بی‌ادبی را مساوی با خواری می‌داند.

عدم پیروی از هوی و هوس، نهی نبایدهای اخلاقی چون غرور و حسد و دعوت مریدان به داشتن اخلاق نیک و سجایای اخلاقی از آموزه‌های اخلاقی اوست. شمس راه درنوردیدن حجاب‌ها را تزکیه نفس می‌داند و روی آوردن به صداقت، تسلیم بودن در برابر حضرت حق، راست‌گویی، پرداختن به عبادات، متابعت، مهرورزی به انسان‌ها، توجه به حفظ جماعت و زندگی اجتماعی، تحصیل علم و پرهیز از رذایل اخلاقی را راه‌های تدریجی رفع حجاب معرفی می‌کند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ قرآن کریم

ـ آهنگری، فرشته.(۱۳۸۶). پیشینه و بنیادهای اخلاقی در ایران و جهان. فصلنامه اخلاق در علوم رفتاری. ش ۳ و ۴. صفحه۱۲

ـ ابن‌عربی، محیی‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌محمد (بی‌تا ۹). فتوحات مکیه. بیروت.

ـ جوادی‌آملی، عبدالله.(۱۳۷۷). مراحل اخلاق در قرآن. چاپ اول. قم: نشر اسرا

ـ حیدری نراقی، علی‌محمد.(۱۳۸۵). کیمیای سعادت. چاپ اول. قم: نشر نراقی

ـ خلیلی‌نیا، غلامرضا. (۱۳۹۶). واکاوی آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی. شیعه پژوهی. سال سوم. شماره دوازدهم. پاییز ، ۴۹-۶۹.

ـ دهخدا،علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران.

ـ راغب بن اصفهانی، حسین بن محمد.(۱۳۷۴). مفردات الفاظ قرآن. دمشق، دارالقلم

ـ راسل، برتراند.(۱۳۸۹). اخلاق و سیاست در جامعه. ترجمهٔ محمود حیدریان. نشر بابک

ـ زمانی، کریم.(۱۳۸۹). میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی). تهران: نی.

ـ سلطانی رنانی، مهدی. (۱۳۹۲). مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. سال نوزدهم. شماره اول. صفحات ۲ ،۳ و ۳۶

ـ شمس تبریزی، محمدبن علی. (۱۳۹۱). مقالات. تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.

ـ مجموعه مقالات شمس تبریزی. (۱۳۶۹). گردآورنده وحید آخردوست. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین. (۱۳۸۷). خط سوم. چاپ ۲۱، تهران: عطایی.

ـ غزالی، امام محمد. (۱۳۹۴). کیمیای سعادت. چاپ سوم. تهران: نگاه.

ـ کاشانی، محقق. (بی‌تا). المحجه البیضا فی تهذیب الاحیاء. تصحیح علی اکبر غفاری. قم:النشر الاسلامی.

ـ کمالی دزفولی، علی. (۱۳۷۰). شناخت قرآن. تهران:اسوه.

ـ کوثری، مسعود و عباس عموری. (۱۳۹۲). واکاوی اخلاق اجتماعی در نهاد خانواده. دانشگاه مازندران. فصلنامه جامعه شناسی نهادهای اجتماعی، دوره ۱، شماره ۱ :۱۲۴-۱۰۳

ـ محصحص، مرضیه.(۱۳۹۲) مهندسی اخلاق جامعه بر مبنای آموزه‌های نهج‌البلاغه. فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. سال نوزدهم (شماره چهارم).

ـ محمدی عسگرآبادی، فاطمه.(۱۳۹۳). شمس عارفان. یزد: دانشگاه یزد.

ـ مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). فلسفه اخلاق. گردآوری احمدحسین شریفی. تهران : امیرکبیر.

ـ معارف، مجید و عبدالرضا شایانی. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی ارزش‌های اخلاق اجتماعی در قرآن و عهدین. بصیرت و تربیت اسلامی. سال دوازدهم. زمستان. شماره ۳۵. صفحه ۲۱

ـ مکارم شیرازی ، ناصر. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.

ـ موحد، محمدعلی. (۱۳۹۳). شمس تبریزی. چاپ اول. تهران: نو.

ـ مولوی بلخی،جلال‌الدین محمد،۱۳۸۶.کلیات دیوان شمس تبریزی مطابق نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزانفر، جلد۱، چاپ چهارم. تهران. صدای معاصر.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ـ مهدوی‌کنی، محمدرضا. (۱۳۷۴). نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
ـ نصرتی، عبدالله. (۱۳۷۹). تعالیم اخلاقی و اجتماعی شمس. مجله پژوهش در علوم انسانی. دانشگاه بوعلی، سال اول، پاییز و زمستان شماره ۱و۲.
ـ یعقوبی، ابوالقاسم و همکاران. (۱۳۹۳). رابطه دلبستگی و اعتماد بین فردی. مجله علمی پژوهشی علوم پزشکی ایلام. ۲۲(۱). ۲۴-۱۶

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

سایهٔ تحریف بر روشنای شمس
نقدی بر رُمان *ملّت‌عشق*، نوشتهٔ الیف شافاک

حمیدرضا جدیدی[1]

چکیده

رُمان *ملّت‌عشق* اثر نویسندهٔ تُرک تبار، خانم الیف شافاک، که ظاهراً در سال ۲۰۰۹م به قصد معرّفی زندگانی و اندیشه‌های عرفانی شمس تبریزی و مولانا با عنوان «چهل قانون عشق» به دو زبان ترکی و انگلیسی نگارش یافته، در سال‌های اخیر به وسیلهٔ مترجمان زیادی به فارسی برگردانده و به شکلی گسترده به خوانندگان علاقه‌مند عرضه شده است. این رُمان شامل دو داستان موازی با درونمایه‌ای عارفانه و عاشقانه است. ارزش فنّی و داستانی این اثر متوسّط است و محتوای آن نیز با اشکالات و نادرستی‌هایی همراه است و نیز از نظر تاریخی و روایی، بسیاری از مطالبش غیرواقعی است. نویسنده به اسم عرفان اسلامی، اندیشه‌های فمینیستی و اومانیستی خود را آمیخته با عرفان‌های غیراسلامی و نوظهور به خوانندگان ارائه کرده و تصویری ناصواب و کاریکاتورگونه از شمس و مولانا عرضه نموده است.

آنچه در این اثر به عنوان قوانین چهل‌گانهٔ شمس تبریزی بیان شده است به هیچ وجه مُستند به آثار برجای مانده از او نیست و اکثراً دروغین و مَجعول است. در این مقاله پس از بیان مقدّمات لازم، با استفاده از شیوهٔ تحلیلی ـ توصیفی و مقایسه‌ای سعی شده سایهٔ تحریف بر روشنای شمس با استناد به آثار عرفانی و تاریخیِ مُتقن از جمله *مقالاتِ* شمس تبریزی نشان داده شود.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، شافاک، *ملّت‌عشق*، چهل قانون شمس، *مقالات*.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات. محلات-ایران jadidi.hamidreza@ymail.com

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقدّمه و بیان مسئله

بی‌شک میراث فکری و فرهنگی هر قوم با گذر زمان، بیشتر نیازمند توجّه و مراقبتند و آسیب دیدن آنها به سختی قابل ترمیم و بازسازی است و تبعات سنگین‌تری در پی خواهد داشت؛ گاه تخریب این سرمایه‌ها به شکلی صورت می‌گیرد که بازگشت به اصلشان ناممکن می‌شود، بنابراین بر ماست که نسبت به حفظ این سرمایه‌ها اهتمام بیشتری داشته باشیم:

ای سلیم آب ز سرچشمه ببند که چو پُر شد نتوان بستن جوی

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۷۱)

اقوال و اندیشه‌های عرفانی شمس‌الدّین محمّدبن‌علیّ‌بن‌مَلک‌داد تبریزی (۶۴۵-۵۸۲ق) از جمله تأثیرگذارترین ذخایر فرهنگی ما محسوب می‌شود که یکی از برکات این افکار، تربیت عُرفای بزرگی همچون مولانا جلال الدّین بلخی (۶۷۲-۶۰۴ق) بوده که جهان عرفان و ادب تا همیشه وامدار اوست، لذا بر ماست که از استحاله و نابودی این تفکّرات جلوگیری کنیم و سعی کنیم تا آنجا که ممکن است محقّقانه و دقیق به استخراج این اندیشه‌های متعالی اقدام کرده، نگذاریم نااهلان صورت زیبای این چهره‌های درخشانِ عرفان و تصوّف را به چنگال جهالت یا سهل انگاری خود زخمی کنند.

امروزه قالب رُمان از همه‌گیرترین قـالب‌های ادبـی است که می‌تواند به زیبایی، اندیشه‌های متعالی و انسان‌ساز را به خوانندگانش عرضه کند یا باعث بدآموزی و معرّفی کاریکاتورگونهٔ چهره‌های موجّه شود. طبیعی است ما از رُمان‌هایی که بر اساس زندگانی اشخاص بزرگِ تاریخی به نگارش درمی‌آیند انتظار نقل دقیق تاریخ نداریم و برای نویسنده‌اش این حق را قائلیم که عنصر خلّاقانهٔ خیال را در نقلِ روایت‌های خویش به خدمت گیرد و بر اساس باورها و اندیشه‌های اساسیِ آن شخصیّت و بهره‌جویی از عناصر داستانی (شخصیّت‌پردازی، روایت و زاویه دید، طرح و پیرنگ، صحنه، تعلیق، کُنش وکشمکش، گفت‌وگو، درونمایه یا تِم، توصیف، بحران، گره افکنی، معنا، لحن، سبک و...) سعی در اِحیای اندیشه‌های آن شخص بنماید، البتّه این امر، مستلزم پژوهش و تدقیق در متون و مآخذ دست اوّل است و نباید کار را سرسری انگاشت و به جای معرّفی و بزرگداشت آن شخصیّت بزرگ، او را ناقص و کوچک معرّفی کرد و تا حدّ اندیشه‌های کوتاه پایین آورد.

بهترین راه برای تخریب یک شخص یا اندیشه این نیست که به آن حمله کنیم، بلکه بد دفاع کردن و معرّفی سطحی او به راحتی و سرعت بیشتری می‌تواند آن شخص را بی‌حیثیت کرده، بر زمین بزند و خطرناک‌تر این است که آن چهرهٔ مُوجّه، وسیله و بهانهٔ ترویج باورها و اعمال ناموجّهی شود. این مسئله، کاری است که به شکلی رندانه در رُمان ملّت عشق صورت گرفته و چهرهٔ درخشانِ شمس تبریزی ـ که نمادی از صاحبدلی عمیق و مسلمانی بی‌اعتنا به دنیای پَستِ مادی است ـ تا حدٍّ مُروّجِ عرفان‌های سخیفِ نوظهور که بسیاری از تعالیم ادیان الهی را به چالش کشیده و مورد تردید قرار می‌دهد، تنزّل داده است. نویسنده، هوشمندانه در عرضِ روایتِ کاریکاتورگونهٔ زندگی شمس، داستان دیگری را پیش می‌برد که با آن، بسیاری از ارزش‌های الهی و انسانی تخریب می‌شود. او خیانت و بی‌اعتنایی به بنیانِ خانواده و کوچک جلوه دادنِ نقش‌های ارجمند مادری و همسری را، عادی و حتّی ارزش مطرح می‌سازد و شمس را تا سر حدٍّ واعظانی که در خلوت، آن کار دیگر می‌کنند، پایین می‌آورد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در این نوشتار پس از مقدّمات، برخی تحریفات مربوط به زندگانی و باورهای شمس تبریزی و بدآموزی‌هایی که در این رُمان صورت گرفته به اجمال بیان می‌شود. امید که این مشتِ نمونهٔ خروار، اهلِ اشارت را بشارتی باشد.

پیشینهٔ پژوهش

در مورد این رُمان نقد و نظرهای پراکنده‌ای در فضای مجازی و سایت‌های اینترنتی صورت گرفته که عموماً سطحی، هیجانی و یا جانبدارانه است و کتاب یا مقاله‌ای که با روش علمی، محتوای این رُمان را نقد کند منتشر نشده است. در سال‌های اخیر مقالاتی سودمند در معرّفی عرفان‌های نوظهور منتشر شده که خواندن آنها برای تشحیذ ذهن خوانندگان این رُمان توصیه می‌شود؛ از جملهٔ این نوشته‌ها به مقالهٔ حسین راهنما و همکارانش (۱۳۹۷) با عنوان «شناسایی تکنیک‌های تبلیغی عرفان‌واره‌های نوظهور» می‌توان اشاره کرد که به روش‌های پرکاربرد تبلیغی این نوع عرفان‌واره‌ها همچون ادّعا، مغالطه و کلّی‌گویی پرداخته‌اند. احسان احمدی و همکاران (۱۳۹۶) در مقالهٔ «آسیب‌شناسی فرقه‌گرایی جدید در ایران (فرقه‌های عرفانی یا عرفان‌های فرقه‌ای؛ کدامیک؟)» به تبیین چرایی ورود این عرفان‌ها به محدودهٔ فرهنگی ما و نقش آنها در ایجاد فرقه‌های انحرافی پرداخته‌اند. محمّد حیدری فرد (۱۳۹۲) هم در مقالهٔ «بررسی انتقادی عناصر مشترک عرفان‌های نوظهور» مشترکات محتوایی این دست عرفان‌ها را تبیین نموده است و محمّد اسماعیل ریاحی (۱۳۹۲) در مقالهٔ «بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با میزان گرایش به عرفان‌های نوظهور در بین جوانان» به چرایی گرایش جوانان به این اندیشه‌ها و راه‌کارهای مؤثّر برای روشنگری در این مسیر پرداخته است.

در این زمینه، همچنین کتاب‌های *آفتاب و سایه‌ها* اثر محمّد فعّالی (۱۳۹۰) و *افسون حلقه* (نقد و بررسی عرفان حلقه) به قلم علی ناصری‌راد (۱۳۹۰) شایستهٔ ذکر است. روی هم رفته لازم است تحلیلِ متونِ رُمان‌ها و آثاری که وظیفهٔ معرّفی و تبلیغ عرفان‌های التقاطی و نوظهور را عهده‌دار هستند با جدّیّت بیشتری صورت پذیرد تا فروغِ جاودان حقّ در سایهٔ ابرِ وهم و مغالطه به تاریکی نگراید.

بحث و بررسی

اساساً باید توجّه داشت که استفاده از رُمان برای معرّفی چهره‌های بزرگ و اثرگذار اگر با پژوهش‌های عمیق، صورت نپذیرد کاری است که موجب وَهن و ارائهٔ تصویری کج و مَعوج از سیمای آنان می‌شود. کسی که قصد دارد در رُمانی، اندیشه‌ها و زندگانی شمس تبریزی را برای خوانندهٔ امروزی هویدا سازد، حتماً باید به آثار اصیل و نزدیک به روزگار شمس مراجعه کند؛ مثلاً مثنوی معنوی و غزلیّات *دیوان‌کبیر* مولانا موسوم به غزلیّات شمس همچنین *فیه‌مافیه*، *مجالس‌سَبعه* و *مکتوبات* وی را به دقّت بخواند، *مقالات* شمس ـ که بهترین مأخذ برای استخراج اندیشه‌ها و اتّفاقات زندگانی شمس است ـ را مورد مطالعهٔ موشکافانه قرار دهد و *مثنویِ ابتدانامه* (مثنوی ولدی یا ولدنامه) که حاصل طبع فرزند مولانا، سلطان‌ولد است را به همراه رسالهٔ فریدون سپهسالار و *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی بخواند، آن‌گاه به سراغ آثار پژوهشگرانی چون علّامه همائی، استاد فروزانفر، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب و محققینی همچون محمّدعلی موحّد و کریم زمانی برود تا بتواند در ارائهٔ تصویری نزدیک به حقیقت از بزرگمردی چون شمس تبریزی توفیق یابد؛ مسیری که نویسندهٔ این رُمان، خانم الیف

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شافاک، به هیچ وجه در آن گام نزده و توفیقی حاصل نکرده است.

لازم است اجمالاً بعضی نکاتِ واضحی که با استناد به آثار فوق‌الذّکر از زندگانی شمس، شایستهٔ یادآوری است آورده شود تا روزنی برای آشنایی مشتاقان شناخت این عارف شیرین سخن، به ویژه آنانی که از دروازهٔ مطالعهٔ این رُمان به شهر شناخت شمس قدم نهاده‌اند، گشوده شود:

شمس از طلوع تا غروب

محمّدبن‌علی‌بن ملک‌داد، معروف به شمس تبریزی در حدود ۵۸۲ ق در تبریز زاده شد. پدرش مرد نیکویی بود که شایستهٔ سخنان عارفانه نبود آنچنان که خود او می‌گوید: «من، ظاهرِ تطوّعات خود را بر پدر ظاهر نمی‌کردم. باطن را و احوال باطن را چگونه خواستم ظاهرکردن! نیک‌مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتی آبش از محاسن فرود آمدی؛ الّا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۹). و کم خوراکی و کم خوابی او مایهٔ نگرانی والدینش بود. در نهایت از خانواده و شهر و دیارش جدا می‌شود و پای در سفر می‌نهد؛ در حالی که با علوم ظاهری بیگانه نیست ولی از آنها دلزده است. او در پیِ صاحب نفسانی بود تا حکمت و رموز حقیقت را با گوش جان از آنها استماع کند: «من آنگاه که در طلب اینِ راه بودم چون خدمتِ درویشی دریافتمی، البتّه لب نجنباندمی، تا او گوید و خاموش بودمی... گفتن جان کَندن است و شنیدن جان پروریدن» (همان، ۲۴۵).

از مشایخِ شمس نشان دقیقی در دست نیست الّا این که افلاکی، شیخ ابوبکر سلّه‌باف تبریزی را پیری می‌داند که شمس مریدی او پذیرفته است (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۵) و از اسامی دیگری هم به عنوان مشایخ شمس یاد شده است. او برای یافتن پیری شایسته «سال‌ها بی‌سر و پا گشته، گِرد عالم می‌گشت و سیاحت می‌کرد تا بدان نام مشهور شد که شمسِ پرنده خواندندی» (همان، ۱۷۶). به گفتهٔ سپهسالار، شمس در سفرهایش جامهٔ بازرگانان می‌پوشیده و در شهرها توقّف می‌کرده، به کارهایی چون معلّمی، بافندگی و عملگی می‌پرداخت. «معلّمی می‌کردم. کودکی آوردند شوخ...» [در ارزنجان] «سه روز به فاعلی رفتم، کس مرا نبرد، زیرا ضعیف بودم، همه را بردند و من آنجا ایستاده» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۱ و ۲۷۸).

او از شهرت و قبولِ بندگان فراری بود و به تأسّی از پیر خویش از رسومِ خانقاهی، چون خرقه دادن و چلّه نشینی و خلوت گزیدن گریزان بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۱و۲۸۴و ۷۵۶). مهم‌ترین واقعهٔ زندگی شمس در سفر او به قونیّه درشصت سالگیش به سال ۶۴۲ق رخ می‌دهد که اذعان دارد دلیل این مسافرت رؤیایی بوده که وی را برای دیدار یکی از اولیای خدا تحریض می‌کرده. او نیز آرزوی دیدار و مصاحبت با این ولیِّ خدا را در دل می‌پرورانده است. «به حضرت حقّ تضرّع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم‌صحبت کنیم. گفتم: کجاست آن ولی؟ گفتند: در روم» (همان، ۷۶۰). «مرا فرستاده‌اند که آن بندهٔ نازنین ما میان قوم ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند» (همان، ۶۲۲). شمس در قونیّه در کاروانسرایی بیتوته می‌کند و به خانقاه نمی‌رود: «من غریبم و غریب را کاروانسرا لایق است» (همان، ۱۴۱). بالاخره روز شنبه ۲۶ جمادی‌الآخر۶۴۲ ملاقات شمس و مولانا و گفت‌وگو و مصاحبتِ این دو شخصیّت، اتّفاق می‌افتد. از برکت این دیدار، مولانا چنان کمالی می‌یابد که تا به امروز رَشک صاحبدلان جهان شده است. «مولانا می‌فرماید: «تا با تو آشنا شده‌ام این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده‌اند» (شمس تبریزی،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

۱۳۹۱: ۱۸۶). سلطان‌ولد در ابتدانامه، رابطهٔ شمس و مولانا را با رابطهٔ موسی و خضر مقایسه می‌کند:

خضرش بـــود شمس تبریزی　　آنکه با او اگـر درآمیزی
هیچ کس را به نیم جو نخری　　پرده‌های ظلام را بدری

(سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۴۲)

خلوت حدوداً سه ماههٔ شمس و مولانا باعث خشم و حسد بسیاری از شاگردان مولانا می‌شود و همین اعتراضات در ادامه بیشتر شده، نهایتاً سفر ناگهانی شمس به دمشق را باعث می‌گردد. شمس جهت جلوگیری از فتنه، روز پنج‌شنبه ۲۱ شوّال ۶۴۳ق قونیّه را پس از حدود شانزده ماه ترک می‌کند (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۳۳). پس از غیبت ناگهانی شمس مولانا از یاران کناره گرفته، سوز فراق شمس او را به سرودن غزلیّاتی شورانگیز وامی‌دارد. وقتی از حضور شمس در دمشق آگاه می‌شود، فرزندش را همراه نامه و اشعاری به دمشق می‌فرستد تا او را با عذر خواهی و التماس به قونیّه بازگرداند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۵۰). شمس، کیمیا خاتون که پروردهٔ حرم مولانا و البتّه منظور نظر پسرِ کوچک مولانا بود را به عقد خویش در می‌آورد و همین مسئله آتش اختلاف بین او و علاءالدّین را شعله‌ورتر می‌سازد، به شکلی که شمس اعلام می‌کند اگر این نوبت حرکات این جمع تکرار شود، «چنان غیبت خواهم کرد که اثرِ مرا هیچ آفریده نیابد» و هم در آن مدّت غیبت فرمود (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۳۴). کیمیا دخترِ همسر دوم مولانا، کرا خاتون، بود که همراه مادر به حرم مولانا وارد شد و شمس در حدود شصت سالگی، این دخترِ جوان را به حبالهٔ نکاح خویش درآورد؛ اگرچه بینشان اختلافاتی بود که گاه به مشاجره می‌کشید، اما او را دوست داشت. کیمیا در شعبان ۶۴۴ق ناگهان بیمار شد و درگذشت. شمس از مرگش بسیار اندوهگین شد و غیبتِ دوم او پس از مرگ کیمیا اتّفاق افتاد (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۰۰و۱۳۶ و۱۳۹). غیبت دوم شمس با شایعهٔ مرگ او همراه می‌شود و مولانا آهسته آهسته این مطلب را می‌پذیرد. شمس در مقالات از کیمیا به نیکی یاد می‌کند؛ مثلاً در جایی پس از مرگ او می‌گوید: «آن کیمیا بر من دختر آمد و به وقت آن چندان شیوه و صنعت از کجا بودش خداش بیامرزد چندان‌ها خوشی به ما داد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۶۷). آن گونه که از پایان داستان شاه و کنیزک مثنوی و همچنین بعضی آثار دیگر دریافت می‌شود، شمس به دست گروهی به قتل رسیده است:

چون حدیث روی شمس‌الدّین رسید　　شمس چـارم آسمـان سر درکشید
واجـب آیـد چـونـکـه آمـــد نـام او　　شرح کـردن شرحـی از اِنـعام او...
فـتنه و آشـوب و خونـریـزی مَـجو　　بیش از این از شمس تبریزی مگو

(مولوی،۱۳۷۴: دفتر اوّل)

مولانا در حضور و غیبت شمس لحظه‌ای در انجام اوامرش کوتاهی نکرد، به شکلی که در مناقب‌العارفین آمده پس از آنکه از باب امتحان از مولانا شراب و شاهد طلب کرد و او به انجام این دستور قیام کرد

شمس‌الدّین فریاد آورد و جامه‌ها را بر خود چاک کرده، سر در قدم او نهاد و از قوّتِ مُطاوعتِ امرِ

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

پیر، حیرت نموده که: به حقِّ اوّل بی‌اوّل و آخرِ بی‌آخِر، که از ابتدای عالم تا انقراض جهان، مثل تو سلطانی در جهان به وجود نیامده و نه، خواهد آمد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۱۸۳).

شمس پیش بینی می‌کرد که از نتیجهٔ مصاحبتش با مولانا، شرابِ الهی به خواهندگان می‌رسد: «این خُمی بود از شراب ربّانی، سر به گِل گرفته، هیچ کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خُنب به سببِ مولانا سرباز شد. هر که را از این فایده رسد سبب مولانا بوده باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۷۳) و در جایی دیگر می‌گوید: «از برکاتِ مولاناست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود (همان، ۷۲۹).

ملّت عشق و نویسنده‌اش

خانم الیف شافاک ـ نویسندهٔ ترک تبار فرانسوی که در ترکیه بیشتر با شخصیّتی فمنیستی شهرت یافته است ـ در ۱۹۷۱م در استراسبورگ فرانسه به دنیا آمد. وی کودکی و نوجوانیش را در آنکارا سپری کرد، سپس در شهرهای مختلف جهان؛ از جمله مادرید، مَسقط، کُلن، بوستون، میشیگان و آریزونا زیست. این جابه‌جایی‌ها باعث شد تا با فرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب مختلف آشنایی کلّی حاصل کند. وی مدارک کارشناسی رشتهٔ روابط بین‌الملل، کارشناسی ارشدِ مطالعات زنان و دکترای علوم سیاسی خود را در دانشگاه آنکارا اخذ کرد.

اولین رُمان شافاک در سال ۱۹۹۸م به نام پنهان نوشته شد که موّفق شد جایزهٔ مولانا را کسب کند. تاکنون بیش از پانزده اثر از او منتشر شده که اکثر آنها رُمان است و بسیاری از آنها به زبان‌های مختلف ترجمه شده است. ملّت عشق اوّلین بار در ۲۰۰۹ با عنوان جذّاب «چهل قانون عشق» همزمان به دو زبان ترکی و انگلیسی به چاپ رسید. ظاهراً این رُمان کتابی سفارشی برای سال مولانا بوده است که در ترکیه مورد توجّه مخاطبان عوام قرار گرفت و با بیش از پانصد چاپ، عنوان پرفروش‌ترین کتاب تاریخ ادبیات ترکیه را به خود اختصاص داد. پس از نگارش این کتاب، سایت‌ها و روزنامه‌های مشهوری چون ایندیپندنت و گاردین نقدهایی با دیدگاهی مثبت و تبلیغی درباره آن منتشر کردند و تیپ‌های گوناگونی از آن تمجید کردند و به زبان‌های مختلفی از جمله فارسی ترجمه شد (شافاک، ۱۳۹۷: ۵۱۱).

در ایران چندین ترجمهٔ فارسی از این کتاب صورت گرفته که مشهورترین آن به قلم آقای ارسلان فصیحی در انتشارات ققنوس، با عنوان ملّت عشق حدوداً یکصد بار چاپ شده است و علی‌اصغر شجاعی، زهره قلی‌پور، راضیه عبدلی، زهرا یعقوبیان، پوران حسن‌زاده و ... مترجمان دیگر همین اثر هستند. به دلیل شهرت بیشتر ترجمهٔ فصیحی در این مقاله، به برگردان ایشان استناد می‌شود.

کتاب، در اصل حاوی دو داستان است که با هم پیش می‌روند و هر دو موضوعی عاشقانه دارند؛ یکی داستانِ آشنایی و عشق مولانا و شمس تبریزی است با محوریت شمس که چهل قانون عشق را بیان می‌کند و دیگری داستان زنی با نام اِللا، (متأهل، خانه‌دار، یهودی و اهل نورث همپتون در ماساچوست امریکا) است که گرفتار روزمرگی و افسردگی شده، به خاطر خیانت شوهر دندان‌پزشکش و عدم حرف شنوی فرزندان به فکر می‌افتد تغییراتی در زندگی خسته کننده‌اش ایجاد کند، بنابراین برای نجات از این مشکل در یک انتشاراتی به ویراستاری مشغول می‌شود. برای اوّلین کارش، ویرایش کتاب شکنجهٔ شیرین که ملّت عشق ترجمه شده به او پیشنهاد می‌شود که نویسندهٔ آن، شخصی به اسم «عزیز زاهارا» است. این اثر، داستان آشنایی شمس و مولانا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

و دربردارندهٔ مطالبی پیرامون عرفان و تصوّف است که اِللا را جذب می‌کند، به شکلی که او از طریق ایمیل با نویسندهٔ مثلاً عارفِ کتاب آشنا می‌شود و تحوّل در زندگیش با این ارتباط آغاز می‌شود. او شوهر و فرزندانش را رها کرده، عاشقانه به دنبال عزیز روانه می‌شود؛ این کار، حرکتی ساختارشکنانه و غیراخلاقی است که به نام عرفان و عشق صورت می‌گیرد، از سوی دیگر عزیز که ادّعای عرفان دارد و شمس را به عنوان الگوی خویش معرّفی می‌کند و ناخودآگاه اعمال و اقوالش با او سنجیده می‌شود، این زن را می‌پذیرد در حالی که می‌داند مرگش نزدیک است. عشقِ مادری در این بخش داستان همچون تعهّدِ همسری به لجن کشیده می‌شود. سُست کردن بنیاد خانواده و نادیده گرفتن تقدّس آن در رُمان، خواننده را به یاد بعضی سریال‌های ماهواره‌ای ترکیه‌ای می‌اندازد که در آنها رابطه با نامَحرم مُجاز جلوه داده می‌شود و هر کس به خود حق می‌دهد به اسم لذّت بردن از زندگی وآرامش یافتن و انتقام و... تعهّداتش را زیر پا بگذارد. ایثار مادر در مقابل اعضای دیگر خانواده ـ که ارجمندی شخصیّت مادر مرهون آن است ـ امری کسالت‌بار و ابلهانه تصویر می‌شود که باید از آن اجتناب شود. اِللا بعد از مرگ عزیز به زندگی آزادانهٔ خود باز می‌گردد و عدم‌پایبندی همسر او به خانواده و زندگی مشترک، گویی به او هم منتقل می‌شود، یعنی ثمرهٔ عرفانی که در وجود این زن وارد شده بیش از این که استعلایی باشد نوعی تزلزل و تنزّل است! این آزادی هم، لیبرالیسم غربی را به یاد می‌آورد.

نگاه فمینیستی نویسنده در پردازش شخصیّت زنان داستان مثل اِللا، کیمیا، گُل‌کویر، کرا و دختران اِللا و... به خوبی محسوس است و همین نگاه، مروّج بی‌اعتنایی به بنیان خانواده شده است. توهین و تمرّد فرزندان نسبت به والدین که در همهٔ ادیان الهی کاری زشت دانسته شده، به شکلی پذیرفته شده و عادی روایت می‌شود و همین مسئله نیز عملاً سُستی اساس خانواده را به دنبال دارد ضمن آنکه در کلّ کتاب، مذهب و دین، پس از عرفان و تصوّف و خدا، بعد از مفهومِ مبهم عشق تبلیغ می‌شود.

از نظر هنر نویسندگی، این رُمان خوانندهٔ عوام را به خوبی جذب می‌کند و کششِ نسبتاً خوبی دارد، البتّه این کشش در روایت مربوط به شمس و مولانا بیشتر حس می‌شود. تکنیک‌های داستان‌نویسی به کار رفته عموماً ساده و پیش پا افتاده است و فرم داستان فاقد ویژگی‌های اصلی رُمان‌های برجسته است. رُمان، چند صدایی نیست و شخصیّت‌ها فردیّت اثرگذاری ندارند و بیشتر اثرگذاری آنها نه از کُنش آنها در موقعیت‌ها بلکه از طریق دیالوگ‌های شعاری است، لذا در خواننده به سختی هم حسّی ایجاد می‌شود. کشمکش‌ها ساختگی است و گره‌گشایی از وقایع هم عموماً قابل پیش‌بینی است. موضوع اصلی و بُن مایهٔ هر دو داستان که به جذابیّت آن خیلی کمک کرده، عشق است و سعی شافاک این بوده که عشق استعلایی بین شمس و مولانا را با همراهی عشق اِللا و عزیز که ملموس‌تر و تا حدّی معمول‌تر و امروزی‌تر است قابل درک کند که چندان توفیقی در این کار نداشته است و ملغمه‌ای که تحویل خواننده داده حتی تا پایان رُمان هم درک درستی را برایش رقم نمی‌زند. در رُمان، از مسجد به عنوان مکانی مقدّس حرمت‌زدایی صورت گرفته و خیلی از مطالب راست و دروغ مخلوط به هم تحویل خواننده شده است. هدف نویسنده ظاهراً دعوت به عشق است تا تحوّلی عمیق در انسان ایجاد کند و در نهایت به خواسته‌های جسمانی و معنوی خود برسد تا به آرامش و کمال در زندگی برسد.

طرح دو داستان و نحوهٔ روایت هر کدام درست و برنامه‌ریزی شده است. دو زاویهٔ دید برای بیان و پیشبرد داستان بیشتر استفاده شده است، اوّل شخص و سوم شخص یا دانای کلّ. افراد مختلفی به ویژه در پیشبرد داستان شمس و مولانا در روایت دخیل شده‌اند که این کار، از نقاطِ مثبت رُمان برشمرده می‌شود. ساختار رُمان،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقایسه‌ای است و شخصیّتِ محوری کلِّ رُمان، «شمس» است که با چهره‌ای مسیح گونه توصیف شده و حتی بعضی وقایع مشهوری که در مورد حضرت مسیح نقل شده، دوباره با محوریّت شمس با تغییراتی آورده می‌شود. عملاً حدود بیست شخصیّت مثبت یا منفی که در داستان حضور دارند برای برجسته کردن شخصیّت شمس هزینه شده‌اند، حتی مولانای بزرگ بیشتر شخصی مُنفعل تصویر می‌شود که مریدان تازه کار را در ذهن تداعی می‌کند. سخنان منتسب به شمس در این رُمان همچون سخن قدّیسان و اولیای خدا و ظاهراً دارای تعابیر و تفاسیر لطیف و اکثراً مُبهم و عمیق بیان شده، در حالی که نقدهای جدّی به بسیاری از این جملات و قواعد وارد است.

صحنه‌پردازی‌ها، ساده و توصیفات عموماً سطحی است. جذّاب‌ترین بخش‌های داستان که اتفاقاً از پر ایرادترین قسمت‌هاست همان چهل قانون شمس است که نویسنده در طیّ رُمان به فراخور، این قواعد را به اسمِ شمس ذکر می‌کند، در حالی که اگر کسی کمترین آشنایی با اندیشه‌ها و اقوال شمس داشته باشد متوجّه نادرست بودن این انتساب‌ها می‌شود. زاویهٔ روایت داستان مربوط به شمس از دیدگاه شخصیّت‌های مثبت و منفی تغییر می‌کند. نویسنده سعی کرده رمزهایی در روایت خود بگنجاند؛ مثلاً هر قانون را با «ب» شروع کرده که یادآور آغاز مثنوی و یا بسم الله است. همچنین اعداد مقدّس عرفانی همچون چهل را در قواعد شمس مد نظر داشته است، مولانا و اِلا هر دو در چهل سالگی تحوّل اساسی یافته‌اند یا چهل شب خواب دیدن و .... استفاده‌های گاه و بیگاه نویسنده از قرآن یا حدیث و همچنین آوردن نکات تاریخی در رُمان نشان از آشنایی اندک و سطحی نویسنده با این مقولات دارد؛ مثلاً کلّه «شغال» که شخصی جانی و آدمکش است شیعهٔ اسماعیلی مذهب و از طرفداران و مریدان حسن صبّاح، امام اسماعیلیّه نزاری، است که پول می‌گیرد تا آدم بکشد! در حالی که وقوع داستان حدود سال ۶۴۳ ق است و حسن صباح بین سال‌های ۴۴۵تا ۵۱۸ ق زیسته است حالا چگونه این مرید فدایی تا این سال زنده مانده و سفارشی ترور می‌کند، جای سؤال است.

در بعضی نقل قول‌ها معلوم است نویسنده می‌خواسته ترجمهٔ شعری را بیاورد ولی آن شعر فارسی بوده، به‌ناچار ترجمهٔ ترکی یا انگلیسی آن قرار گرفته که طبیعتاً از زیبایی و جذّابیت آن کاسته شده و بعداً مترجمان هم نتوانستند اصل شعر را بیابند و عبارتی بی‌روح و جان به فارسی نقل کرده‌اند که به قول شمس از باردی یخ از آن می‌بارد!

کدام عرفان؟

جریان‌های عرفانی جهان امروز بیشتر از سه شاخه نشأت می‌گیرند: عرفان‌های سنّتی اسلامی؛ عرفان‌های شرقی و هندی و عرفان‌های نوظهور غربی. عرفان‌های نوظهور با مبانی مدرنیته (سکولاریسم، پلورالیسم دینی، دین ستیزی) سازگارند. رویکرد بعضی از آن‌ها ظاهراً دینی است، ولی در باطن دین ستیزند و عرفان خود را مُبتنی بر دین نمی‌دانند بلکه هم‌عرض و جانشین آن می‌دانند. هدف غایی این عرفان‌ها به طور کلّی شادی، آرامش و امید به زندگی است. تصویر صحیحی از خدا در این عرفان‌ها ارائه نمی‌شود و خدایِ مدِّ نظر آنها مجسّمه یا مشبّه است. در این عرفان‌ها خداوند حضور جدّی ندارد. معمولاً با خرد و منطق و شرع و فقه مبارزه می‌شود و معاد مورد انکار قرار می‌گیرد. مسئله تناسخ، قطب‌محوری، استادپرستی و دعوت به شخص، تبلیغ می‌شود. اصول آنها مبهم و غیرشفاف است. فرقه‌گرایی و کثرت‌گرایی جایگزین واقع‌گرایی دینی است. زوائد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

غیرشرعی همچون دامن زدن به مسائل آزادی‌های جنسی، ترویج بی‌بند و باری با طرح مسألهٔ عشق و ترک تعهّد نسبت به خانواده و حضور در سماع و رقص ومراسم دیگر در آن به وفور دیده می‌شود.

استحالهٔ مفاهیمی چون عشق، هجران، وصل و سعادت صورت می‌پذیرد و کوچک شدن این مفاهیم تا ابعاد جنسی رخ می‌دهد. عشق در این عرفان‌ها مُبتنی بر روا انگاری و اباحه‌گرایی است. محور آن خدا نیست بلکه انسان است و مبانی آنها بر پایهٔ اومانیسم (انسان‌محوری) و سکولاریزم (دین‌گریزی و دنیاگرایی) است. انسان، خود تعیین کنندهٔ مسیر سعادت و زندگی قلمداد می‌شود نه پروردگار و پیامبران یا کُتب آسمانی. هدف اساسی آنها رسیدن به شادی و آرامش یا قدرت و ثروت است. استاد مصباح‌یزدی خطر مهمِّ این عرفان‌ها را اشاعهٔ این اندیشه می‌دانند که راه رسیدن به کمال، فقط از مسیرِ دین الهی نیست. ایشان معتقدند آنچه، در بُعد عملی، این‌ها اسمش را عرفان گذاشته‌اند، یک حرکت و ورزش روحی است و دلیلی ندارد که انسان را به کمالِ مطلوب الهی رهنمون شود (مصباح‌یزدی۱۳۹۱: ۱).

اکثر مطالب مطرح شده در عرفان‌های نوظهور با وجود عباراتِ دلفریب، فاقد اَدلهٔ منطقی و کافی و همراه با تعارضات جدّی است. آنها در ارائهٔ مطالب خود از این تکنیک‌ها بیشتر بهره‌مند می‌گردند:

۱ – ادّعا: یعنی بیان عبارتی هیجانی و پر انرژی که به شکل یک واقعیّت ارائه می‌شود، اما لزوماً صحیح نیست.

۲ – مُغالطه: گزینش و استفاده از اظهارات درست یا نادرست، مشروح یا مغشوش و منطقی یا غیرمنطقی و آمیختن آنها با هم.

۳ – کلّی‌گویی: گفتاری تعمیم یافته بدون این که نسبتی مشخّص با امور جزئی و محسوس داشته باشد و از استدلال و منطقی عقلانی استفاده کند؛ استفاده ازگزاره‌هایی کلّی برای مسایل گوناگون (رهنما و همکاران، ۱۳۹۷: ۹۳).

امّا پایه‌های اساسی عرفان اسلامی بر این مفاهیم استوار است: هدفش قُرب و نزدیکی به خدا و نائل شدن به نهایت بندگی و فنای در حق است؛ در آن با عقل سلیم مخالفتی نمی‌شود؛ طریقت و شریعت با هم مطابقت دارند تا ما را به حقیقت برسانند؛ هماهنگ با فطرت انسانی است؛ به ابعاد مختلف فردی و اجتماعی وجود انسان توجه می‌شود؛ به پاکی و ذکر و یاد خدا سفارش می‌شود، صراحتِ بیان دارد؛ ریاضات شرعی در آن مقبول است؛ فرقه‌گرایی و دوری از جامعه در آن نیست؛ محبّت به همهٔ انسان‌ها و آفریده‌ها در آن توصیه می‌شود؛ غیرخدا در آن راه ندارد؛ مرگ به عنوان پلی که آدمی را به جهان دیگر می‌رساند مورد پذیرش است و نهایتاً بازگشت همه چیز در عالم به سوی خداست.

اصول مهمِّ جهان‌بینی عرفانی از قول شهید مطهری نیز این موارد را شامل می‌شود: محورِ جهان‌بینی عرفانی «وحدت وجود» است و اصلِ اساسی دیگرش «وحدت تجلّی» است؛ یعنی جهان با یک تجلّی خداوند به وجود آمده است. رازِ خلقت یا تجلّی، عشقِ الهی بوده است. عشق، در همهٔ عوالم جریان و سَرَیان دارد. در جهان، عدل و توازن کامل وجود دارد. همهٔ اشیاء از خدایند و به سوی او باز می‌گردند. علاوه بر عقل برای رسیدن به حقیقت باید از مجاهده و ریاضت و تهذیب یاری گرفت. انسان مظهر تامّ و تمام خدا و آئینهٔ تمام نما و خلیفهٔ اوست. انسان در این جهانِ مادی، غریب است و به آن تعلّقی ندارد (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۴ – ۱۳۰).

اکنون این سئوالات اساسی باید پاسخ داده شود: الیف شافاک در مورد شمس قائل به کدام عرفان است؟ چگونه در رُمانش آن را بازتاب داده؟ مُستنداتش چه بوده؟ خوانندگانش با مطالب مذکور در اثر چه نوع شناختی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از شمس پیدا می‌کنند؟ این شناخت تا چه حدّ با سیمای حقیقی و تاریخی شمس هم‌خوانی دارد؟

در رُمان، باورها و تفکّرات اشخاصِ اصلی، از طریق روایت، دیالوگ، حدیث نفس، واکُنش‌ها و عمل آنها در موقعیت‌هایی که نویسنده می‌آفریند، به ذهن خواننده راه می‌یابد. تصویر شمس و مولانا پیش از آن که برگرفته از مطالعات و پژوهش‌های نویسنده باشد حاصل خیال‌پردازی‌های اوست و اکثراً با تاریخ هم‌خوانی ندارد به همین دلیل کج و معوج و کاریکاتوری است؛ مثلاً از یک سو شمس که مرگ خود را نزدیک می‌بیند و خواب آن را پی در پی می‌بیند به دنبال کسی می‌گردد تا دریافت‌هایش را به او ببخشد، لذا از سمرقند به بغداد سفر می‌کند! و در خانقاهی درآنجا به زندگی زاهدانه تحت نظر یک صوفی تن می‌دهد تا بالاخره به قونیّه سفر کند، او توانایی‌های خارق‌العاده‌ای دارد ... و از طرف دیگر در قونیّه پس از آشنایی با مولانا و کیمیا در خلوت آن کار دیگر می‌کند؛ لب‌های دخترک را لمس می‌کند، دستانش را در دست می‌گیرد و....

نمونه‌ها و نکته‌ها

همان طور که گفته شد، اوّل و آخر رُمان بر این مسئله تأکید می‌شود که قاتلِ شمس یک شیعهٔ فدایی اسماعیلی مذهب از مریدان حسن صبّاح است که اشتباهی مُغرضانه است. «از زمانی که شمس را در حیاط کُشته‌ام و جسدش را در چاه انداخته‌ام...» (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۵). اطّلاعات نویسنده از اسماعیلیان و حشاشین خیلی سطحی و عوامانه است (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۰۵). توصیف قتل شمس در پایان رُمان هم خیلی سورئال و باورناپذیر است (همان، ۴۸۵). آثار مُعتبر مزار شمس را شهر خوی دانسته‌اند و در قونیّه هیچ نشانی از مزار او نیست و جز افلاکی کسی گزارشی از قتل شمس در قونیّه بیان نکرده است.

شمس، خواب، تعبیر می‌کند و با گرفتن دست افراد فالشان را می‌گیرد و به جای آینده، گذشتهٔ آنها را می‌بیند! (همان، ۵۶) امرار معاش او نیز از تعبیر خواب است (همان، ۶۷) ولی خواب نمی‌بیند! (همان، ۹۵). او از کودکی به عوالم دیگر رفت و آمد می‌کند و صاحب کشف و کرامت است. در ده سالگی فرشتهٔ نگهبانش را می‌بیند و پدرش اولین مُنکر اوست! (همان، ۶۶). زن حضرت لوط که بر طبق تفاسیر با اصابت سنگ بر سرش عذاب شده، در رُمان، به مجسمهٔ نمکی تبدیل می‌شود. (همان، ۶۷) مُستند نویسنده معلوم نشد.

کتاب، براساس شخصیّت یک عارف مسلمان است در حالی که بر پایهٔ عرفان‌های هندی و عناصر حیات تقسیم شده. (بخش اوّل خاک، دوم آب، سوم باد، چهارم آتش، پنجم خلأ). نویسنده «عارف» و «صوفی» را معادل هم می‌داند و به تفاوت‌هایی که اهل فنّ برای این دو اصطلاح ذکر کرده‌اند آگاهی ندارد.

بر اساس چه منبعی قونیّه اوّلین شهری دانسته شده که پس از طوفان نوح سر از آب بیرون آورده و علاءالدّین کیقباد (سلطنت ۶۳۴-۶۱۶ق) آن را آباد کرده؟ (همان، ۱۱۱). چه منبعی شمس را از قلندریّه دانسته؟ که نویسنده ظاهرش را با سر و ابرویی تراشیده وصف نموده؟ (همان، ۱۲۵و۱۲۷و ۲۳۶).

هدایای شمس به جذامی «آیینه» است و به زن روسپی «دستمال» و می‌گوید این هدایا از ذاتِ مقدّسی در بغداد برای آنان است!

در بخش«متعصّب» (همان، ۲۳۱-۲۲۷) مسائلی به عرفا و صوفیّه نسبت داده می‌شود که آمیزه‌ای از درست و نادرست، و نشان دهندهٔ اطلاعات سطحی نویسنده است.

چه منطقی بر این جمله می‌توان متصوّر شد که شمس می‌گوید: «مهم این است که هم خوب را دوست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

داشته باشی هم بد را، بدون اینکه بینشان فرق بگذاری!» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۳۴) قرآن صریحاً می‌فرماید: نور و ظلمت، گناه و حسنه، نیکی و بدی، اصحاب نار و اصحاب بهشت و... با هم برابر نیستند، چگونه باید بین خوب و بد فرق نگذاشت و همگی را دوست داشت؟ منابع معتبر تاریخ ملاقات شمس و مولانا را ۲۶ جمادی‌الآخر ۶۴۲ق می‌دانند؛ نویسنده ۱۹ جمادی‌الاوّل (همان، ۲۳۵).

چرا مولوی پیش از دیدار شمس، انسانی اهل زَرق و برق دنیا و عاشق توجّه خلق و ذوق‌زده از اقبال عوام معرّفی شده (همان، ۲۴۰–۲۳۵) و پس از آن هم انسانی مُنفعل و گوش به فرُمان شمس که هیچ اراده‌ای از خود ندارد؟ در رُمان نشانی از معنویّت متشرّعانهٔ مولانا، صاحب *مثنوی* معنوی، نیست. نویسنده از کجا دانسته مولانا و شمس در چهل روز خلوت با هم دربارهٔ چهل قاعده صحبت کردند؟ (همان، ۲۴۸) اصلاً این چهل قاعده از کجا آمده‌است؟

نویسنده هفت مرتبهٔ نفس که در قرآن هم به آن اشاره شده را به عنوان هفت مرحله عرفان توضیح داده (همان، ۲۵۴–۲۵۱) (البتّه با افزودن اصطلاح «نفس کامله!» و نبودِ «نفس مسوّله»)، در حالی که چنین تقسیمی از مراحلِ عرفان در هیچ اثری نیست؛ مثلاً عطار در *منطق‌الطّیر* خود «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فناء فی‌الله و بقاء بالله را هفت مرحلهٔ سلوک می‌داند.

کرا همسر دوم مولانا هم فمنیستی انتقاد می‌کند و ضمن شکایت از زن بودن و محبّت ندیدن زنان می‌گوید: کسی کتاب دست زن‌ها نمی‌دهد (همان، ۲۵۵) و مولانا مثل جاهلان عصرِ حَجَر او را شماتت می‌کند که چرا به کتاب‌ها دست می‌زند و برای در امان ماندن کتاب‌هایش از دستِ جنِّ کبیکچ که نابود کننده کتاب است روی آنها مرقوم فرموده‌اند: «ای کبیکچ از این کتاب دوری کن! این صفحه‌ها به درد تو نمی‌خورد!» (همان، ۲۵۶) و در ادامه از قول کرا، زن و جنّ با هم مقایسه می‌شوند: «نگو فقط جنّ کبیکچ نبوده که باید از کتاب‌های شوهرم دوری می‌کرده، من هم بوده‌ام» (همان، ۲۵۷).

کیمیا همان طور که گفته شد دختر همسر دوم مولانا بوده که همراه مادرش به خانهٔ مولانا وارد می‌شود، در حالی که در رُمان، او بچّه‌ای غشی است که مولانا او را وقتی دوازده سال دارد از والدینی روستایی به فرزندی قبول می‌کند تا به وی حکمت و علم بیاموزاند. (علمِ مضرّ برای کراخاتون گویی برای او رواست!) این بچه می‌تواند روحِ زن اوّل مولانا «گوهرخاتون» را ببیند و با او سخن بگوید! (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۵۹). او در صفحهٔ ۲۶۵ می‌گوید هشت سال است در خانهٔ مولانا مانده‌ام یعنی بیست ساله است در حالی که در ۶۴۴ق وقتی می‌خواهد به عقد شمس درآید می‌گوید پانزده ساله‌ام! (ص۴۳۸). او می‌گوید: به نظرم می‌آید سورهٔ نساء به زن‌ها رحم نمی‌کند! (همان، ۲۶۹) و شمسِ نامحرم وقتی دارد برایش قرآن تفسیر می‌کند:

> پیشم آمد، چانه‌ام را گرفت و سرم را بلند کرد. این طوری مجبورم کرد به آن چشم‌های بی‌انتها... نگاه کنم. لحظه‌ای احساس کردم قلبم از تپش می‌ایستد... لب‌هایش صورتی و خوش ترکیب بود. دهانش به باغی پنهان و دعوت کننده می‌مانست (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۹۹)

و در همین خلوت دو نفره در کلاس تفسیر:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس دستش را روی شانه‌ام گذاشت، صورتش چنان به صورتم نزدیک بود که گرمای نفسش تنم را نوازش کرد... آهسته به گونه‌ام دست زد. نوک انگشتانش مثل چراغی روشن، گرم بود. از حیرت نمی‌دانستم چه بکنم؟ یکدفعه دستش روی صورتم حرکت کرد به لب پایینم رسید. سرم گیج رفت. چشم‌هایم را بستم. از فرط هیجان می‌لرزیدم... (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۰۱).

کیمیا در مورد شمس می‌گوید: «می‌دانستم این اواخر مرتّب به عالم دیگر می‌رود و برمی‌گردد.» در خلوتِ دیگر شمس و کیمیا: «شمس قدمی به طرفم برداشت و شالی را که دورم پیچیده بودم مرتّب کرد. شانه‌هایم را پوشاند. آنقدر نزدیکم بود که بویش را می‌شنیدم... دستم را گرفت. گرمایش را حسّ می‌کردم. گذاشتم اسیرم کند، مَفتونم کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۳۷) و در پایان همین بخش کیمیا می‌گوید: «من کیمیا، دخترخوانده و طلبه و پرورش یافتهٔ محضر مولانا، از روزی که شمس تبریزی را دیده‌ام سخت عاشقش شده‌ام» (همان، ۳۳۸) و بالاخره کیمیا نزد مولانا می‌آید و اعلام می‌کند: «می‌خواهم با شمس ازدواج کنم» (همان، ۴۴۰). وقتی با کلّی زحمت شمس و کیمیا ازدواج می‌کنند، شمس در شبِ زفاف برای فرار از وظیفهٔ همسری، دست خودش را می‌برد تا دستمالی را خون‌آلود کند و جلوی زبان مردم را بگیرد (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۵۳) و در اوّلین لحظهٔ خلوت با عروس زیبا و جوان به این نتیجه می‌رسد که: «ازدواج کردن با او اشتباه بزرگی بوده» (همان، ۴۵۴) و با وجود خواست و آرزوی زیاد کیمیا، همسرش، تا شش ماه هم بستر و هم‌آغوش نمی‌شوند! (همان، ۴۵۸). شرح بدبختی کیمیا عاشق و همسر شمس، این عارف بزرگ، از دست بی‌توجّهی او، اوج نگاه فمینیستی نویسنده در داستان است.

گل کویر که نجات یافتهٔ شمس از روسپی‌خانه است و ساکن منزل مولانا شده معلّم دلبری کیمیا و آرایشگر او می‌شود تا کیمیا بتواند شمس را تحریک کند تا وظیفهٔ شوهریش را ادا کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۶۴) ولی شمس به تندی همسرش را می‌راند! و دختر جوان از غصّهٔ بی‌توجّهی شمس تب می‌کند و ناکام می‌میرد! این حرکات شمس چه ارتباطی با بطنِ چهارم قرآن دارد؟ این کارهای شمس، اگر واقعی باشد، بیشتر نشان دهندهٔ بیماری و خودخواهی و سادیسم و مازوخیسم است تا عرفان او. حالِ خوانندگان آیا از چنین مرد و چنین عرفانی به هم نمی‌خورد؟! مردی با صلابت شمس چرا باید باعث بدبختی و افسردگی و مرگ همسر جوانش شود؟ چه توجیهی برای این امور است؟ چرا باید او گل‌کویر را نجات دهد و کیمیای عاشق را غرق کند؟ تعارض ارتباط با نامَحرم و ارتباط با خدا در رُمان دیده می‌شود و مروّج اباحی‌گری است. شمس برای کم کردن روی کرا، همسر مولانا، به خاطر حاضر جوابیش، کتاب‌های مولانا را وسط حوض پرت می‌کند و بعد آنها را خشک در می‌آورد! (همان، ۳۰۹).

توصیف سماعِ شمس از نگاه مولانا در روز: «با قدرتی مافوق انسانی، چرخید و چرخید و چرخید. تمام کائنات و همهٔ ستارگان و همین طور ماه با او به سماع پرداختند..» (همان، ۳۱۲) و عجیب‌تر دعوت مولانا از همسرش کرا است تا در سماع و رقص درویش‌های چرخ‌زن و مراسم موسیقی و پایکوبی و دست‌افشانی شرکت کند (همان، ۳۹۹). وقتی کرا می‌گوید شاید بعضی این کار را قبول نداشته باشند، شمس می‌گوید: «برای خدا هم همه ارزش قائل نیستند.» چه قیاس مع‌الفارقی! شمس به کی‌خسرو (در سال ۶۴۳ ق) می‌گوید: ما سماع را برای پول نمی‌کنیم تنها و تنها به خاطر عشق انجام می‌شود» (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۰۵).

گویی عشق درعرضِ خداست که به خاطرش عملی انجام می‌گیرد و بدتر این که او سماع را مصداق این

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

آیه می‌داند: «آنان که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد می‌کنند» (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۱۳). مصداقی من‌درآوردی برای آیهٔ ۱۹۱ سورهٔ آل‌عمران. نویسنده حتی به تاریخ سرودن مثنوی که لااقل بعد از سال ۶۵۴ق است آگاهی ندارد و در سماع سال ۶۴۳ق ابیات آغازین مثنوی را جزو اشعاری می‌داند که با موسیقی خوانده می‌شود! (همان،۴۱۳). تحریف تاریخ و عرفان و مفاهیم قرآنی و دینی با جملاتی فریبا وبا بهره‌جویی از تکنیک‌های داستانی صورت گرفته است.

توصیف شمس از دیدگاه گل کویر، دختر روسپی‌خانه: «شمس استعدادهای خدادادی فوق انسانی داشت. آن طرف در و دیوار را می‌توانست ببیند. هر وقت می‌خواست خودش را نامرئی می‌کرد»

مولانا پس از خبر یافتن از قتلِ شمس، آگاهانه به دروغگویی که خبر زنده بودن شمس را می‌رساند پاداش می‌دهد. (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۸۶) این کار آیا شأنی برایش ایجاد می‌کند یا وی را تنزّل می‌دهد؟ الیف شافاک هنوز نمی‌داند در عید فطر کسی گوسفند قربانی نمی‌کند و این کار برای عید قربان است. این اشتباه از زبان شمس بیان شده است! (همان، ۲۷۶).

این دست جملات خودساخته، بر اساس کدام منبع به خورد خواننده داده شده است؟ «شریعت می‌گوید: مال تو، مال خودت، مال من مالِ خودم. طریقت می‌گوید: مال تو مال خودت، مال من هم مال تو. معرفت می‌گوید: نه مال منی هست، نه مال تویی. حقیقت می‌گوید: نه تو هستی نه من» (همان، ۲۷۸). در صفحهٔ ۲۷۸ مطالبی در مورد بهشت و جهنّم و صراط و قیامت و... بیان شده که ظاهراً مُستند به قرآن است در حالی که چنین عباراتی در قرآن نیامده است.

از قول مولانا گفته شده: «همهٔ پیامبران این پند را داده‌اند: کسی را پیدا کن که خودت را در آیینهٔ وجودش ببینی» (همان، ۲۹۱). منبع و مُستند این جمله کجاست؟ دروغ بستن به همهٔ پیامبران و ترویج نگاه اومانیستی! در فصل بیبرس جنگاور، «جهاد» که این همه در قرآن و روایات به ارجمندیش اذعان شده به نفع «عشق» نابود می‌شود و زیر سؤال می‌رود (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۸۸–۲۸۵).

ترویج اباحی‌گری از قول مولانا که به میخانه آمده: «می و میخانه مسئول اعمال ما نیستند... هر که بخواهد می‌نوشد و هر که نخواهد نمی‌نوشد. کسی حق ندارد دیگری را مجبور کند. چون در دین اجبار نیست» (همان، ۳۶۳). این جملات به ظاهر روشنفکرانه در حالی است که در قرآن، شراب، صراحتاً تحریم و از مستی نهی شده و برای مرتکب این گناه حدّ تعیین گردیده. ضمناً در پذیرش اصلِ دین اجباری نیست، اما وقتی دینی را پذیرفتی مجبوری به دستورهای آن عمل کنی. امر به معروف و نهی از منکر که این همه در قرآن و روایات به آن سفارش شده از نظر مولانا مردود دانسته شده. مولانا در دفتر ششم می‌گوید شراب مستیش را از خورنده آن می‌گیرد و باطن هر کس را به او نشان می‌دهد و چون عموماً باطنشان آلوده است حکم به تحریم شده تا آلودگی ظاهر نشود. شرابی که مولانا آورده را شمس پای بوتهٔ خشکِ گل می‌ریزد و گل شکفته می‌شود! (همان، ۳۶۶). بعد ته ماندهٔ شراب را شمس در پیالهٔ مولانا می‌ریزد و او می‌خواهد سر بکشد که شمس نمی‌گذارد و مولانا این کار را این گونه توجیه می‌کند: «رعایت احکام دین مهم است امّا انسان نباید به قواعد بیش از جوهره، به جزء بیش از کلّ اهمّیّت بدهد» (همان، ۳۶۸). چه توجیه فریبنده و بی‌مغزی برای انجام کارِ حرام بیان شده است. کلاً نویسنده هرجا فرصتی یافته از حمله به بدیهیات ادیان (اسلام، یهودیّت و مسیحیّت) خود داری نکرده است و در نهایت تصوّفی گُنگ را به عنوان مسیری نجات‌بخش پیشنهاد داده.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

سلطان‌ولد که به دمشق آمده بالاخره موفق می‌شود شمس را بیابد امّا در کلیسا و در حالِ شطرنج بازی با فرانسیس کشیش (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۳۶). این که عارفی مثل شمس با آن احوالات شگفت‌آور آن قدر بی‌کار باشد که پس از شصت سالگی به شطرنج بازی با کشیشی مشغول باشد و از خواستِ نفس سخن بگوید عجیب است و مُخرّب شخصیّت او.

چهل قانون شمس، دروغ‌هایی راست نما

کسی که با اندیشه‌ها و آثار به جای مانده از مولانا و شمس آشنایی متوّسطی داشته باشد با مرور این رُمان متوجّه خواهد شد نویسنده، با اطّلاعاتی اندک، ولی اعتماد به نفسی زیاد دست به قلم برده است. شافاک حتّی یک بار *مقالات* شمس را با دقّت نخوانده که اگر این گونه بود، مطالبی عمیق‌تر و صحیح‌تر برای نگارش این قواعد چهل‌گانه می‌یافت. همان طور که ذکر شد به جز بعضی مکتوبات و اقوالی که به *مقالات* شمس یا «اسرارِ شمس» شهرت یافته، از شمس نوشتاری در دست نیست که اگر چنین بود او می‌توانست مجموعه‌ای از عمیق‌ترین و شیرین‌ترین شاهکارهای عرفانی فارسی را خلق کند. او می‌فرماید: «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز، سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند، و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد. سخن بهانه است، حق نقاب انداخته و جمال نموده» (شمس، ۱۳۹۱ :۲۲۴). انتساب این قواعدِ من درآوردی به شمس، اجحاف به اوست گرچه در مذاق عوام شیرین و باورپذیر باشد.

نویسنده از قول شمس می‌گوید: «این چهل قاعدهٔ صوفی مَسلکانی [است] که دلی باز و روحی در پرواز دارند. این قوانین در نظر من به قدر قوانین طبیعت جهانشمول و به اندازهٔ آنها اساسی است» (شافاک۱۳۹۷: ۶۹). نگارندهٔ این نقد برای این که منبعی برای این قوانین بیابد *مقالات* شمس را با دقّت مرور کرد و سعی نمود برای بعضی از این قواعد چهل‌گانه مطالبی مشابه بیابد؛ آنچه در ادامه می‌آید ابتدا، تمام یا خلاصه‌ای از هر قاعده است و آنگاه جملاتی مرتبط با آن از *مقالات* شمس یا بعضی منابع دیگراست، قضاوت این که کدامیک از این جملات متناسب با اندیشه‌های عرفانی شمس تبریزی است، دشوار نیست.

۱ – هر توصیفی که ما از خدا می‌کنیم همچون آیینه‌ای است که وجود خود را وصف می‌کنیم. اگر موجودی ترسناک و شرم‌آور به ذهنت بیاید به این معناست که تو نیز بیشتر مواقع در ترس و شرم به سر می‌بری (شافاک، ۱۳۹۷: ۵۴). * در ذهنِ کدام بنده، خدا شرم‌آور است؟ شمس، خودِ آیینه را عین حق می‌داند و با استفاده از آیینه مطالبی عمیق آموزش می‌دهد (شمس، ۱۳۹۱: ۷۱). در جایی دیگر در مورد خدا می‌گوید: «اگر بر عرش است و اگر بی‌عرش است، اگر در جای است و اگر بی‌جای است، هرجا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد، تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش» (همان، ۱۷۸) و نیز: «الله اکبر، عبارت از این است که بردار فکرت را از آنچه در وَهم تو می‌آید، و اندیشهٔ توست. و نظر را بلندتر دار که او اکبر است از آن همه تصوّرها» (همان، ۶۴۸).

۲ – نفی عقل به نفعِ دل و بیان تقابل عقل و عشق و این که این راه با دل طی می‌شود (شافاک، ۱۳۹۷ :۶۹). * شمس عقل را مخالف هوا می‌داند: «عقل چیزی فرماید، هوا خلاف آن فرماید» (شمس،۱۳۹۱ : ۱۱۶) و در جایی دیگر عقل و دل و سر را ابزار رسیدن به درگاه خدا می‌داند و در پیشگاه او همهٔ این‌ها را حجاب: «عقل تا درگاه می بَرد اما درون خانه نمی‌بَرد. آنجا عقل حجابست و دل حجاب و سَر حجاب» (همان، ۱۸۰).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

در جایی دیگر تقابلی از عقلِ دنیایی و عقلِ سلیم، ارائه می‌کند: «عقل این جهانی را سخنش از دهان آید. عقل آن جهانی را سخن که تیر است از میان جان برآید.» (همان، ۳۱۴). «اگر مسلمانی می‌باید ورزید، از عقل مزوّر چه گشاید؟» (همان، ۱۴۹). «عقل می‌باید که بر علم غالب باشد» (همان، ۲۹۷).

۳ – قرآن هفت بطن دارد که در چهار بطن می‌توان آنها را گنجاند (شافاک، ۱۳۹۷: ۸۳). * این تقسیم‌بندی برگرفته از حدیثی از پیامبر اسلام(ص) است که فرمودند: قرآن صاحب هفت بطن است. «إنّ لِلقُرانِ ظَهراً و بَطناً و لِبَطنهِ بَطناً إلی سَبعَهِ أَبطُنٍ» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۸۳). البتّه امام صادق(ع) نیز جمله‌ای معروف دارند که آیات قرآن را به چهار دسته تقسیم فرموده‌اند: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق؛ عبارات برای عوام، اشارات برای خواصّ، لطایف برای اولیا و حقایق مخصوص انبیاست (مجلسی، ۱۴۲۱: ۱۰۳). شمس نظرات جالبی در مورد آیات قرآن مطرح کرده: «هر آیتی را سببی می‌شد، آنگه وارد می‌شد... هر آیت به قدر حاجت فرود می‌آمد و به سببِ نزول، فرو می‌آمد» (شمس، ۱۳۹۱: ۷۴). «بالای قرآن هیچ نیست، بالای کلام خدا هیچ نیست، اما این قرآن که از بهر عوام گفته است جهت امر و نهی و راه نمودن، ذوق دگر دارد و آنکه با خواصّ می‌گوید ذوق دگر...» (همان، ۱۸۴). «گفتند ما را تفسیر قرآن بساز... آن خطاط سه گون خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر...» (همان، ۲۷۲). «تالی دیگر مانَد که اهل قرآن است و اهل الله خاصّته، که واقف است بر آن هفت معنی، که لِلقُرآنِ ظَهرٌ...» (همان، ۶۹۸). «لِلقرآنِ ظَهرً ... ظَهر، علما دانند، و بطن، اولیا و بطنِ بطن انبیا، و آن چهارم درجهٔ لا یَعلَمهُ الّا الله.. در قرآن اگر اسراری نبودی، همه روز علی (رض) نصوص قرآن می‌خواند بی‌خود نمی‌شد. چون یک کلمه از اسرار شنید بی‌خود شد» (همان، ۷۲۸) و در جای دیگر کلام رسول را چون قرآن می‌داند: «کسی که عقیدهٔ او باشد قرآن کلام خداست و حدیث کلام محمّد از او چه امید باشد؟» (همان، ۷۲۹).

۴ –

> صفات خدا را می‌توانی در هر ذرّه کائنات بیابی. چون او نه در مسجد و کلیسا و دیر و صومعه، بلکه هر آن، همه جا هست. همان طور که کسی نیست که او را دیده و زنده مانده باشد، کسی هم نیست که او را دیده و مرده باشد. هر که او را بیابد تا ابد نزدش می‌ماند (شافاک، ۱۳۹۷: ۹۷).

* این قاعده هم تلفیقی از درست و نادرست است که توحیدی مبهم و مجسّمه را آموزش می‌دهد. با دیدن خدا هم زنده می‌شوی و هم می‌میری! و با دیدنش تا ابد نزدش می‌مانی! ضمن آنکه تقدّس مکان‌هایی چون مساجد و معابد زدوده می‌شود که با تعالیم قرآن منافات دارد (نک آیات ۳۶ نور، ۱۰۸ توبه، ۴۰ حج). همچنین باید گفت آنچه از خدا در همه جا دیده می‌شود تجلّی و مظاهرِ صفات اوست. این قاعده هم برساختهٔ ذهن شافاک است و از شمس نیست.

۵ – تقابل عقل و عشق و ارجح بودن عشق که رهایی بخش است (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۰۸). * این مطلب شبیه قاعده سوم است و کلاً در متون عرفانی زیاد دیده می‌شود ولی باید دانست منظور از رهایی بخشی عشق، از دیدگاه عارفان رهایی از هوایِ نفس است نه رهایی از وظایف و تعهّدات همسری و مادری که در این رُمان مشاهده می‌شود. رهایی عشق، به مفهوم آزادی لیبرالیستی و مجوّز خیانت نیست. شمس: «عقل، سُست پای است، از او چیزی نیاید؛ اما او را هم بی‌نصیب مگذارید» (شمس، ۱۳۹۱: ۳۰۷).

۶ – «اکثر درگیری‌ها، پیش‌داوری‌ها و دشمنی‌های این دنیا از زبان منشأ می‌گیرد. تو خودت باش و به

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کلمه‌ها زیاد بها نده. در دیار عشق زبان حکم نمی‌راند. عاشق بی‌زبان است» (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۰۹). * این درس هم ظاهراً تعلیمی اخلاقی است ولی معنی آن این نیست که آدمی به اسم عشق بی‌مبالاتی و بی‌تقوایی کند و به کلمات دیگران بها ندهد. شمس می‌گوید: «سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من شنود در اندرون من آید» (شمس، ۱۳۹۱: ۳۲۲). «بلای من از زبان من است» (همان، ۳۸۰). «صفتِ حال خود می‌کند هر گوینده» (همان، ۳۰۱).

۷ – تنها نبودن و اینکه برای کشف حقیقت باید در آیینهٔ انسان دیگر خودت را کامل ببینی (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۱۶). * در حدیث آمده: مؤمن آیینهٔ مومن است یا اینکه مؤمن آیینهٔ برادر مؤمنش است (فروزانفر،۱۳۷۰: ۴۱). آن آیینه‌ای که در حدیث و عرفان باید در مقابل ما قرار گیرد تا نور حقیقت را بازتاب نماید به صفتِ ایمان، ستوده شده است و همچنین دلی که چون آیینه پاک شده است. شمس این نکته را با تعابیر مختلف بیان می‌کند: «گفتِ انبیا این است که آیینه‌ای حاصل کن» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۳). «من سِرّ با آن کس توانم گفتن که او را درو نبینم خود را درو ببینم» (همان، ۱۰۵). «گفتم: تماشا می‌روی؟ تماشا می‌خواهی؟ بیا اندرون من تماشا کن. تفرّج عالم خود و اندرون خود کردی، تفرّج عالَم من و اندرون من بکن!» (همان، ۱۸۴). «اگر مرا دیدی خود را دیدی و اگر ذکر من می‌کنی ذکر خود چه می‌کنی؟» (همان، ۱۸۸). «گرسنگی کشیده باشی و صفا یافته و آیینه صافی کرده پیش دوستان بداری، خود را ببینند» (همان، ۱۸۹).

۸ – ناامید نشدن و شاکر بودن در همه حال (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۱۷). * این قانون هم درسی اخلاقی و عرفانی است. «نومید مشو که امیدهاست» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

۹ – صبر کردن. (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۱۹). * در بین اقوال شمس جمله‌ای با تعابیر به کار رفته به وسیلهٔ شافاک دیده نشد.

۱۰ – «به هر سو که می‌خواهی ـ شرق، غرب، شمال یا جنوب ـ برو، اما هر سفری که آغاز می‌کنی سیاحتی به درون خود بدان! آنکه به درون خود سفر می‌کند، سرانجام ارض را طی می‌کند» (شافاک، ۱۳۹۷ :۱۳۴). توصیه به سفر خارجی و توجه به اینکه هر سفری، سیاحتی به درون است یادآور شیوهٔ بسیاری از عرفا که اهل سفر بودند. شمس در *مقالات* توصیه‌ای به سفر نکرده اگرچه زندگی او همراه با سفرهای فراوانی بوده است. در عرفان‌های نوظهور هم سفر مورد تأکید است.

۱۱ – با تحمّل سختی‌ها رشد می‌کنیم (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۳۴). * شمس فرموده: «ساختن در سوختن است» (شمس،۱۳۹۱: ۳۰۹).

۱۲ – «عشق سفر است. مسافر این سفر چه بخواهد چه نخواهد، از سر تا پا عوض می‌شود. کسی نیست که رهرو این راه شود و تغییر نکند» (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۳۵). * همان طور قبلاً ذکر شد در عرفان‌های نوظهور بر سفر بودن عشق تأکید شده است. در تعابیر شمس مطلبی که مؤیّد این قانون باشد دیده نشد. شمس می‌فرماید: «تغییر در حق نیست در توست» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۰۴).

۱۳ – مُرشد نما فراوان است، مُرشد حقیقی تو را به زیبایی‌های باطنت رهنمون می‌شود (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۳۸). * شمس: «اغلب این شیوخ، رهزنان دین محمّد بودند» (شمس، ۱۳۹۱: ۶۱۳). جایی دیگر به نقل از سلیمان ترمدی: «اینها که این روزگار بر منبرها سخن می‌گویند و بر سجّاده‌ها نشسته‌اند، رهزنان دین محمّدند» (همان، ۷۱۶). و آرزو می‌کند: «ان‌شاالله به عاقبت درست خیزی، و راه راست گیری و بدانی که تو کیستی» (همان، ۲۸۶).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۱۴ – به جای مقاومت در برابر تغییراتی که خدا برایت رقم زده است، تسلیم شو. بگذار زندگی با تو جریان یابد، نه بی‌تو. نگران این نباش که زندگی‌ات زیر و رو شود. از کجا معلوم زیر زندگی‌ات بهتر از رویش نباشد (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۵۵).

* توصیه به خطرپذیری و تسلیم شدن در برابر اتّفاقات زندگی؛ شمس می‌گوید: «رضا به قضای خدا تو را چه سود دارد؟ رضا به کارهای او می‌باید که هرچه گوید و کند بدان راضی باشی» (شمس،۱۳۹۱: ۷۴۵).

۱۵ – خدا هر لحظه با سختی‌ها ما را از بیرون و درون کامل می‌کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۵۵). * اینکه سختی‌ها در رشد و کمال سالک مؤثّرند سخنی معروف است اما چنین جملاتی از شمس، دیده نشد.

۱۶ – انسان هر چیزی را فقط تا آن حد که دوستش دارد، می‌تواند بشناسد. دوست داشتنِ خدای بی نقص آسان ولی دوست داشتن انسان‌های خطاکار دشوار است (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۶۸). * توصیه به مهربانی حتّی با دشمن در اقوال شمس فراوان است: «تا بتوانی در خصم به مهر خویش در نگر، چو به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگرچه دشمن باشد» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۵). این دوست داشتنِ غیر از جهت هدایت خواستن برای اوست: «من خویی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد ... آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم ... بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم و مِهری هست الّا ظاهر نکنم» (همان، ۱۲۱). «هر که دعوی دوستی من کرد بر وی سر مویی بگیرم، از دشمن هیچ نگیرم؛ اگر دشنامم دهد» (همان، ۷۷۲).

۱۷ – آلودگی اصلی نه در بیرون و در ظاهر، بلکه در درون و دل است. لکّه ظاهری هر قدر هم بد به نظر بیاید، با شستن پاک می‌شود، با آب تمیز می‌شود. تنها کثافتی که با شستن پاک نمی‌شود حسد و خباثت باطنی است که قلب را مثل پیه در میان می‌گیرد (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۷۰).

* شمس می‌گوید: «چرک اندرون می‌باید که پاک شود، که ذرّه‌ای از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک برون نکند» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۳۲). «بی‌انصافی از حسد خیزد» (همان، ۲۹۷).

۱۸ – تمام کائنات با همه لایه‌ها و با همه بغرنجی‌اش در درون انسان پنهان است. شیطان مخلوقی ترسناک نیست که بیرون از ما در پی فریب دادنمان باشد، بلکه صدایی است در درونِ خودمان. در خودت به دنبال شیطان بگرد، نه در بیرون و در دیگران. و فراموش نکن هر که نفسش را بشناسد، پروردگارش را شناخته است. انسانی که نه به دیگران، بلکه به خود بپردازد، سرانجام پاداشش شناخت آفریدگار است (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۷۲).

* این قانون هم با این ساختار در سخنان شمس دیده نشد اما جملاتی مرتبط با مفاهیم کلیدی آن آورده می‌شود: «هرچه در همهٔ عالم هست در آدمی هست» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۲۱). «عمیق تویی، اگر عمیق هست، تویی» (همان). «همه را در خود بینی، از موسی و عیسی و ابراهیم... در اندرون خودبینی، تو عالم بیکرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها...» (همان، ۲۱۳). «اقسام نامیات و حیوانات و جمادات و لطایف چو فلک، این همه در آدمی هست و آنچه در آدمی هست، در اینها نیست» (همان، ۶۷۷). در صفحات ۲۲۹و۲۳۲ *مقالات*، حکایاتی از شیطان نقل شده که با نظر شافاک تفاوت دارد. «این شیطان چیزی مجسّم نیست، إنّ الشّیطان یَجری فی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بنی آدم مَجری الدّم فِی‌العروقِ این شیطان را هیچ نسوزد، الّا آتش عشق مرد خدا» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۳۳). «این مردمان در حقیقت ابلیس عاجز شده‌اند، اگر ابلیس آن صورت باشد یَجری... راست نیاید؛ پس معنوی است» (همان، ۷۶۲). آن یک گفت که ابلیس کیست؟ گفتم: تو،که ما این ساعت غرق ادریسیم. اگر ابلیس نیستی تو هم چرا غرق ادریس نیستی؟ و اگر از ادریس اثری داری، تو را چه پروای ابلیس است؟» (همان، ۲۱۵). «این خانهٔ عالَم، نمودار تنِ آدمی است، و تن آدمی نمودار عالَم دیگر» (همان، ۲۶۶). «دلی را کز آسمان و دایرهٔ افلاک بزرگ‌تر است و فراختر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشت؟» (همان، ۶۱۰). شمس دل اولیا را محیط بر افلاک می‌داند و می‌گوید: «همهٔ افلاک در تحتِ دل اوست» (همان، ۶۴۹).

۱۹ – دوست داشتنِ خود، کلیدِ محبّت دیگران است (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۷۲). * در قرآن کلید محبّت حقیقی ایمان و عمل صالح است نه خود دوستی (نک ۹۶ سوره مریم) و در عرفان هم دوستی مردم و قبول خلق ارزشی ندارد. شمس می‌گوید: «همه فدای آدمی‌اند و آدمی فدای خویش» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۰۳). و در جای دیگر: «این مردم به نفاق خوشدل می‌شوند و به راستی غمگین» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۳۹) و سفارش به گریز از خلق: «با خلق اندک اندک بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلّق نیست» (همان، ۲۳۱) و جملهٔ دیگر که کلاً این قانون را رد می‌کند: «آن کس که با او سر و کار دارد نه به خود پردازد و نه به دیگری» (همان، ۲۵۷). «آنکه مرا دشنام می‌دهد خوشم می‌آید وآنکه ثنایم می‌گوید می‌رنجم» (همان، ۳۱۹). «تو اگر عاشقی تو را با ردّ و قبول چه؟» (همان، ۳۳۳).

۲۰ – «اندیشیدن به پایانِ راه کاری بیهوده است. وظیفه تو فقط اندیشیدن به نخستین گامی است که برمی‌داری. ادامه‌اش خودبه‌خود می‌آید» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۱۰). * این قانون بر خلاف تعالیم قرآن و عرفان است. مؤمن و سالک باید از ابتدا، پایان کار و مسیر را پیش رو آورد و تا به آن مطلوب نرسیده لحظه‌ای آرام نگیرد. کدام منطقی می‌گوید به پایان راه فکر نکن و به راه بیفت؟ در آیهٔ ششم سورهٔ انشقاق آمده: «ای انسان همانا تو در راه پروردگارت تلاش می‌کنی تلاش کردنی تا آنکه بالاخره وی را ملاقات کنی.» مولانا نیز در دفتر اوّل مثنوی، مرد آخربین را بنده‌ای مبارک می‌داند. «آخر هر گریه آخر خنده‌ای است / مرد آخر بین مبارک بنده‌ای است»

۲۱ – هرکدام از ما صفاتی خاصّ و جداگانه داریم و باید به اختلافات احترام بگذاریم (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۱۵). * این مطلب هم بدیهی است اگرچه انسان‌ها فطرتاً اشتراکاتی دارند. در اقوال شمس مطلبی در این خصوص رؤیت نشد او در جایی می‌گوید: «هرکس پرده دار خود است» (همان، ۳۰۰).

۲۲ – «عاشق حقیقیِ خدا وارد میخانه که بشود، آنجا برایش نمازخانه می‌شود. اما آدم دائم‌الخمر وارد نمازخانه هم که بشود، آن جا برایش میخانه می‌شود. در این دنیا هر کاری که بکنیم، مهم نیّتمان است، نه صورتمان» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۱۷). * این جمله هم با همهٔ ظاهر دلفریبش رندانه تقدّس مسجد را زیر سئوال می‌برد و ورود به میخانه را عادی جلوه می‌دهد. مؤمن کارش به میخانه نمی‌کشد زیرا آنجا از مَداخلِ سوء است و او را بی‌آبرو می‌کند؛ به قول شمس: «اگر کسی را هم لباسِ صلاح بُوَد هم معنیِ صلاح، نورٌ علی نور [است]» (شمس،۱۳۹۱ :۱۴۹). شمس در جای دیگر می‌گوید: «عمل، عمل دل است، و خدمت، خدمت دل است، و بندگی، بندگی دل» (همان، ۶۱۲). و در جای دیگر، مقیاس نیّت پاک را با عمل برخاسته از نیّتِ دُرست یک به هفتصد یا یک در مقابلِ به غیرِ حساب ارزیابی می‌کند (همان، ۶۶۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

۲۳ – زندگی اسباب بازی پرزرق و برقی است که به امانت به ما سپرده‌اند. صوفی نه با آن زیاد بها می‌دهد و نه رهایش می‌کند بلکه راه میانه را برمی‌گزیند (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۳۳). * شمس می‌فرماید: « دنیا بد است اما در حق آن کس که نداند دنیا چیست، چون که دانست دنیا چیست او را دنیا نباشد» (شمس،۱۳۹۱: ۱۴۹). «دنیا لعب و مزاح است در نظر رجال، در نظر کودکان لعب نیست، جِدّ است، فریضه است» (همان، ۳۱۲).

۲۴ – انسان اشرف مخلوقات و جانشین خداست و باید شایستهٔ این مقام رفتار کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۳۳). * «چون من صفات حق‌ام، صفت من صفت او باشد، حلمِ من حلم او باشد» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۵۲).

۲۵ –

فقط در آینده دنبال بهشت و جهنّم نگرد. هرگاه بتوانیم یکی را بدون چشمداشت و حساب و کتاب و معامله دوست داشته باشیم، در اصل در بهشتیم. هرگاه با یکی منازعه کنیم و به نفرت و حسد و کین آلوده شویم، با سر به جهنّم افتاده‌ایم (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۷۹).

* این قانون هم شعاری است: دوست داشتن بهشت، و منازعه ... جهنّم است! بسیاری از دوستی‌ها در قرآن شماتت شده که باعث جهنّمی شدن افراد می‌گردد (قرآن، فرقان، ۲۸؛ زُخرف، ۶۸) و بسیاری دشمنی‌ها باعث بهشتی شدن است و به آن توصیه شده (فتح/ ۲۹، نسا/ ۷۶؛ صفّ/ ۴) پس این مسئله کلیّت بردار نیست و به شرایط بستگی دارد. از شمس هم جمله‌ای که مطلب شافاک را تأیید کند یا نزدیک به آن باشد دیده نشد.

۲۶ – کائنات وجودی واحد است مبادا کسی را بیازاری. اندوه آدمی ممکن است همه را اندوهگین و شادی یک نفر همه را شاد کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۱۰). * در این که آزردن دیگران کار ناشایستی است شکی نیست اما این مطلب هم بی‌منطق است که اندوه یا شادی یک نفر همهٔ کائنات و افراد را غمگین یا شاد می‌کند. شمس هم با ذکر این مَثَل مخاطبش را از بدی بر حذر می‌داند: «بد مکن که بد افتی؛ چَه مَکَن که خود افتی» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۸۳).

۲۷ – دنیا مثل کوه است و هرکس پژواک فریادش را می‌شنود. هر کس بد تو را گفت چهل روز خوبی اورا بگو! اگر دلت دگرگون شود دنیا دگرگون می‌شود (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۱۷). * این قانون هم مقدّماتش درست و نتایج و توصیه‌هایش فاقد منطق است. در قرآن آمده جزای نیکی جز نیکی نیست و پاداش بدی هم بدی است (اسرا/ ۱۵، رحمان/ ۶۰ ؛ زلزال/ ۷و۸). هیچ جا توصیه نشده اگر کسی بدی ما را گوید چهل روز خوبی او را بگوییم. شمس می‌فرماید: «درویش را از تُرشی خلق چه زیان؟» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۰). «قومی هستند که پیش ایشان همهٔ دشنام‌ها و نفرین‌ها سهل باشد» (همان، ۲۰۵). «هر که گوید که تو را فلان ثنا گفت، بگو: مرا ثنا تو می‌گویی، او را بهانه می‌سازی. هر که گوید که تو را فلان دشنام داد، بگو: مرا تو دشنام می‌دهی، او را بهانه می‌کنی» (همان، ۳۱۵).

۲۸ –گذشته مانند مَه است و آینده خیال. صوفی همیشه حقیقت زمان حال را درک می‌کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۲۶). * در تعالیم صوفیانه آمده که صوفی ابن‌الوقت است: «صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق / نیست فردا گفتن از شرط طریق» (مولوی، ۱۳۷۴، دفتر اوّل بیت۱۳۳). شمس بیان کرده: «الصّوفی ابن‌الوقت» (شمس، ۱۳۹۱ :۱۵۷و۱۷۵). «عشق را با دی و با امروز و با فردا چه کار؟» (همان، ۱۳۴).

۲۹ – تقدیر همهٔ راه نیست، فقط تا سر دو راهی‌هاست نه اینکه مسیر زندگیمان از پیش تعیین شده باشد (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۲۶). * این قانون هم به نام شمس ولی ساختهٔ ذهن شافاک است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۳۰ – صوفی حقیقی در مقابل عیب‌جویان ساکت است. عیب نمی‌بیند و عیب پوش است (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۴۱). * شمس در مورد عیب و هنر تعابیر زیبایی دارد: «مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۱). «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند... خود، مردم نیک نظر را نظر بر عیب کی باشد؟» (همان، ۹۰). «همین که عیب دیدن گرفت ... محبّت کم شد» (همان، ۱۰۰). «مرد آنست که عیب برخویش نهد» (همان، ۲۱۱). «خاصیّت عشق آن است که عیب، هنر نماید» (همان، ۱۶۴).

۳۱ – برای نزدیک شدن به خداوند باید دلی نرم مثل مخمل داشت. حوادث و سختی‌ها و بیماری‌ها دل را نرم می‌کنند (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۶۵). * «آدمی را رنج چگونه مُستعد نیکی‌ها می‌کند! چون رنج نمی‌باشد، انانیّت حجاب او می‌شود» (شمس، ۱۳۹۱: ۶۸۰).

۳۲ –

همه پرده‌های میانتان را یکی یکی بردار تا بتوانی با عشقی خالص به خدا بپیوندی. قواعدی داشته باش، اما از قواعدت برای راندن دیگران یا داوری درباره‌شان استفاده نکن. به ویژه از بت‌ها بپرهیز، ای دوست. و مراقب باش از راستی‌هایت بت نسازی! ایمانت بزرگ باشد، اما با ایمانت در پی بزرگی مباش! (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۶۸).

* این قانون هم در بیانات شمس نیست اگرچه محتوای جالبی دارد.

۳۳ – سعی کن بر خلاف همه «هیچ» شوی و مقصدت فنا باشد (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۹۸). * توصیه به نادیدن خویش و فنای در حق در تعالیم عارفانه فراوان است. البتّه عبارتی نزدیک به این جملات از شمس دیده نشد.

۳۴ – «تسلیم شدن در برابر حق نه ضعف است نه انفعال. برعکس، چنین تسلیم شدنی قوی شدن است به حدِّ اعلی. انسان تسلیم شده سرگردانی در میان موج‌ها و گرداب‌ها را رها می‌کند و در سرزمینی امن زندگی می‌کند» (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۶۸). * فراوان به تسلیم بودن در برابر خواست حق توصیه شده، شمس چنین عباراتی ندارد اما در جایی گفته: «آمد که آه، تتار رسیده، واقعهٔ بد! گفتم: شرم نداری چندین گاه دعوی مرغابیی می‌کنی، از طوفان چنین می‌لرزی؟» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۶۹).

۳۵ –

در این زندگی فقط با تضادهاست که می‌توانیم پیش برویم. مؤمن با مُنکر درونش آشنا شود، ملحد با مؤمن درونش. شخص تا هنگامی که به مرتبه انسان کامل برسد پله پله پیش می‌رود. و فقط تا حدی که تضادها را پذیرفته، بالغ می‌شود (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۵۶).

* که یادآور تز و آنتی‌تز و سنتز در دیالکتیک است: (تز،گزارهٔ آغازین معیّن است. نفی آن گزاره، آنتی‌تز نام دارد. سنتز هنگامی شکل می‌گیرد که وجه جمع مشخّصی برای دو ایده متضادِ پیشین ارائه شود و ایده جدیدی را شکل دهد). در این دیدگاه اجتماعی اصل پیشبرد هر جامعه‌ای را «تضاد» می‌دانند و تضاد را عامل حرکت تاریخ معرّفی می‌کنند. اساساً چنین دیدگاهی در عرفان اسلامی سابقه‌ای ندارد. شمس در مورد فرق‌ها و تضادها فرموده: «میان آدمی و آدمی فرق است» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۵۶). «یکی صد زاری می‌کند بر در، که در خانه لحظه‌ای راه دهند، می‌گویند: البتّه راه نیست، و یکی می‌زارد که ساعتی رها کنید تا برون روم می‌گویند: نی، آن کی شود» (همان، ۲۸۱). «آری کار ما به عکس همهٔ خلق باشد، هرچه ایشان قبول کنند ما رد کنیم و هرچه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

ایشان رد کنند ما قبول کنیم» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۸۸)

۳۶ – از حیله و دسیسه نترس، خدا برای آنها که مَکر می‌کنند دام می‌گسترد. تا خدا نخواهد برگی از درخت نمی‌افتد (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۸۲). * این قانون پایه‌ای قرآنی دارد اگرچه در اقوال شمس مطلبی به این شکل دیده نشد. او می‌فرماید: «کار خدا خود این است، مُمتنعات و محالات را ممکن گرداند» (شمس، ۱۳۹۱: ۷۵۱) «توحید آنست که بدانی همهٔ چیزها آنِ خداست و از خداست و به خداست، و بازگشت به خداست.» (همان، ۷۸۹)

۳۷ – ساعت خدا دقیق‌ترین است. برای هر کس یک لحظهٔ عاشق شدن است و یک لحظهٔ مردن. (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۸۵) * مطلبی شبیه این قانون در اقوال شمس دیده نشد.

۳۸ – برای تغییر هیچ وقت دیر نیست. نباید مثل دیروز باشیم. برای رسیدن به زندگی نو باید پیش از مرگ مُرد. (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۹۰) * توصیه به بهتر شدن امری معقول است: «به فقیهی راضی مشو، گو زیادت خواهم، از صوفی زیادت، از عارفی زیادت، هرچه پیشت آید از آن زیادت.» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۲۰). «پیشِ ما کسی یک بار مسلمان نتوان شدن، مسلمان می‌شود و کافر می‌شود و باز مسلمان می‌شود و هر باری از او چیزی بیرون می‌آید، تا که آن وقت که کامل شود. (همان، ۲۲۶). مردن اختیاری پیش از مرگ طبیعی هم در بین اقوال عرفا فراوان دیده می‌شود. مُوتوا قَبلَ أَن تَمُوتُوا.

۳۹ – (از زبان مولانا) کلّ، هیچ وقت دچار تغییر و خلل نمی‌شود. به جای یک دزد، دزد دیگر و به جای یک صوفی که می‌میرد یک صوفی دیگر به دنیا می‌آید (شافاک، ۱۳۹۷: ۵۰۰). * در صفحهٔ ۲۸۹ رُمان هم سئوال و جوابی بین اِللا و عزیز رد و بدل شده که قبول آن پذیرش نوعی تناسخ است ولی در *مقالات* شمس آمده: ابایزید گفت: «از این دیه بعد صدوپنجاه سال مردی بیرون آید که به پنج درجه از من بگذرد و همچنان شد.» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۱۷) در اهمّیّت کلّ و جزو هم آمده: «تو اصل را بگیر ... جهت اصل گِری، و جهت اصل دلتنگ نشین و ناله کن و شکایت کن تا آن فروع را بینی که می‌آید و در پای تو می‌افتد» (همان، ۱۸۱). «چون عالِم نبود به جزویّات، پس عالِم نبود به کلّیات، زیرا چون جزوی از کلّ برگیری، کلّ نماند» (همان، ۲۰۳). «می‌گویی: عالِم نیست به جزویّات، عالِم است به کلّیات. از این کلیّات تو چه می‌خواهی؟ من چو کلّ گفتم، هیچ جزوی نمی‌دانم که از آن بیرون باشد» (همان، ۲۲۵).

۴۰ –

> عمری که بی‌عشق بگذرد، بیهوده گذشته است. نپرس که آیا باید در عشقِ الهی باشم یا عشقِ مجازی، عشقِ زمینی یا عشقِ آسمانی، یا عشقِ جسمانی؟ از تفاوت‌ها، تفاوت می‌زاید. حال آن که به هیچ متمّم و صفتی نیاز ندارد عشق. خود به تنهایی دنیایی است عشق. یا درست در میانش هستی، در آتشش، یا بیرونش هستی، در حسرت (شافاک، ۱۳۹۷: ۵۰۸).

* یکی از اهداف شافاک این است که قائل بشویم عشق‌ها با هم فرقی ندارند و به همه نوع عشق توصیه کنیم و این قانون، با وجود ظاهر زیبایش، تیرِ خلاص، به مغزِ خوانندهٔ رُمان است. اساساً در عرفان عشق، ایجاد رشد و فضیلت و پاکی و نورانیّت می‌کند و اگر مفهومی به خیانت و رذیلت برسد هوا وهوس است و عشق نیست. شمس به بیتِ فخرالدّین اسعد گرگانی استناد می‌کند: «هر آن کش گُل نسازد خار سازد / که را منبر نسازد دار سازد» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۶۰). وی توصیه به کمال عشق دارد: «شاهدی بجو تا عاشق شوی، و اگر عاشق تمام نشده‌ای به این شاهد، شاهدی دیگر» (همان، ۶۵۱). او خدا شناسی عاشقانه را قبول دارد: «خلل از این است

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

که خدا را به نظر محبّت نمی‌نگرند، به نظر علم می‌نگرند و به نظر معرفت و به نظر فلسفه... نظر محبّت کار دیگر است» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۰۵). و گویی در موضوع عشق، افرادی چون الیف شافاک را بدین سان مخاطب ساخته: «دعوی عشق می‌کند! انصاف بده آخر تو مقبول باشی؟ عاشق باشی؟ این سخنِ مقبولان باشد؟ باید آتش از سر و رویت فرود آمدی» (همان، ۲۳۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، معلوم شد رُمان ملّت عشق اثر الیف شافاک با همهٔ هیاهویش در ایران و ترکیه و نقاط دیگر جهان و فروش نسخه‌های فراوان آن، فاقد ارزش‌های محتوایی و هنری یک اثر فاخر است. این رُمان به جای ترویج اندیشه‌های شمس و مولانا و بیان زندگانی و باورهای آنها بیشتر به تحریف و تخریب پرداخته و نه تنها عرفان اسلامی را ترویج نکرده بلکه به قول قرآن (رعد/ ۱۷)، سیلابِ حق را با کفِ باطل به خواننده نمایانده است.

شافاک به موازاتِ داستانِ شمس و مولوی با پرداختِ داستانِ عاشقانهٔ اِللا و عزیز، الگویی نادرست و امروزی از عشق، پیش چشم خواننده تصویر کرده (که پرداختن به آن موضوع این مقاله نیست)، تفسیر سخیفی از مفهوم متعالی عشق ارائه نموده، که کمترین سنخیّتی با تعالیم عُرفای بزرگ مسلمان ندارد. در بحث تاریخی و رویدادیِ زندگانی شمس و مولانا نیز نویسنده به هیچ وجه نتوانسته روایت درست و نزدیک به حقیقتی بیان نماید. بدآموزهای اخلاقی و دینی و عرفانی اثر نیز قابل کتمان نیست. بی شک ترویج اندیشه‌های فمنیستی و اومانیستی و لیبرالیستی که نتیجهٔ عملی آن سُست کردن بنیاد خانواده، لاابالی‌گری و بی‌ارج کردن مذهب و مقام زن و مادر است نیز از نکات منفی این رُمان و نمونه‌ای از تهاجم فرهنگی است.

نویسنده، بدون پژوهشِ عمیق و وقوف کافی بر زندگانی و اقوالِ شمس، اقدام به انتسابِ افعالِ قبیح و بیان جملاتی مجعول تحت عنوان «چهل قانون یا قاعده» به او کرده. شافاک در بیشتر جملات، مطالب ناصواب و نادرستی را که بیشتر متأثّر از عرفان‌های نوظهور یا برساختهٔ ذهنِ خویش است به عنوان قوانین و قواعد شمس بیان کرده است به صورتی که بیش از آنکه شمس تبریزی و عرفان اسلامی با این رُمان، معرّفی شوند، تحریف و تحقیر شده‌اند. شمس فرموده:

> مرا عَجَب می‌آید که کسی سخنِ مرا چگونه نقل می‌کند؟! به ذات پاک ذوالجلال که مولانا سخن مرا اگر نقل کند بِه از این نقل کند و معنی‌های خوب انگیزد بِه از این، اما آن سخنِ من، نقل نکرده باشد (شمس، ۱۳۹۱: ۳۸۵).

خانم الیف شافاک با این انتسابات دروغین، بیش از اینکه اوصاف شمس تبریزی را بیان کند؛ باورها و کم سوادی خویش را نمایان ساخته؛ همان گونه که شمس فرموده: «صفت حال خود می‌کند هر گوینده» (همان، ۳۰۱). عیبِ نوشتن رُمانی پر اشکال در اروپا در مورد زندگانی و اندیشه‌های شمس و مولوی، بسیار کوچک‌تر از عیبِ غفلت و سهل انگاریِ نهادهای فرهنگی در ایران است که مجوّز چاپ صدها هزار جلد از ترجمه‌های گوناگون این کتاب را به فارسی صادر کرده‌اند و یا چشم بسته، بوقچی‌های تبلیغات آن شدند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

منابع

ـ قرآن کریم.(۱۳۷۶). ترجمهٔ بهاالدین خرمشاهی. چاپ سوم. تهران: نیلوفر و جامی.

ـ احمدی، احسان؛ اسماعیل منصوری لاریجانی. (۱۳۹۶). «آسیب‌شناسی فرقه‌گرایی جدید در ایران (فرقه‌های عرفانی یا عرفان‌های فرقه‌ای؛ کدامیک؟)» مجله مطالعات معنوی، سال ششم، ش ۲۳ بهار و تابستان . صص ۷۱ تا ۹۲.

ـ افلاکی، شمس‌الدّین احمد. (۱۹۵۹-۱۹۶۱م). مناقب‌العارفین. به کوشش تحسین یازیجی.۲ جلدی. آنکارا (آنقره): ناشر انجمن تاریخ ترک.

ـ حیدری فرد، محمّد. (۱۳۹۲). «بررسی انتقادی عناصر مشترک عرفان‌های نوظهور». مجله بلاغ مبین. ش ۳۶ و ۳۷ ، پاییز و زمستان. صص ۲۳ تا ۵۴.

ـ خوشنویس، احمد. (۱۳۴۹). «مقدّمه مصحّح». کتاب مقالات شمس تبریزی. چاپ اوّل. تهران: عطائی. صص جیم تا یو؛ ۱تا۱۶.

ـ ریاحی، محمّد اسماعیل. (۱۳۹۲). «بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با میزان گرایش به عرفان‌های نوظهور در بین جوانان»، مجله مطالعات معنوی. ش ۷ ، بهار. صص ۳۹ تا ۷۰.

ـ زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). پله پله تا ملاقات خدا. چاپ شانزدهم. تهران: علمی.

ـ سپهسالار، فریدون‌بن احمد. (۱۳۲۵). رسالهٔ فریدون سپهسالار. به کوشش سعید نفیسی. چاپ دوم. تهران: اقبال.

ـ سعدی، مشرف الدّین محمّد .(۱۳۶۹). گلستان. به کوشش غلامحسین یوسفی. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.

ـ سلطان‌ولد. (۱۳۷۶). ولد نامه (ابتدانامه). تصحیح جلال‌الدین همایی به اهتمام ماهدخت بانوهمایی. تهران: هما.

ـ سلطان‌ولد. (۱۳۸۹). ابتدا نامه. تصحیح محمّدعلی موحّد و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.

شافاک، الیف. (۱۳۹۷). ملّت عشق. ترجمهٔ ارسلان فصیحی. چاپ هشتاد و پنجم. تهران: ققنوس .

ـ شمس‌الدّین محمّد تبریزی. (۱۳۴۹). مقالات شمس تبریزی. تصحیح احمد خوشنویس عماد. چاپ اول.تهران: عطائی.

ـ شمس‌الدّین محمّد تبریزی. (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی. تصحیح محمّدعلی موحّد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

ـ شیمل، آنه ماری. (۱۳۸۲). شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان. (۱۳۷۰). احادیث مثنوی. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

ـ فعّالی، محمّدتقی. (۱۳۹۰). آفتاب و سایه‌ها. چاپ اوّل. تهران: مؤسّسه فرهنگی هنری دین و معنویّت آل یاسین.

ـ مجلسی، محمد باقر. (۱۴۲۱). بحارالانوار. ج۹۲ .بیروت. لبنان: مؤسّسه وفا.

ـ مصباح یزدی، محمّدتقی. (۱۳۹۱). مصاحبه با خبرگزاری فارس. سایت خبرگزاری فارس (۲۹ شهریور).

ـ مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). عرفان حافظ. چاپ دوازدهم. قم: صدرا.

ـ مولوی، جلال‌الدّین بلخی. (۱۳۷۴). مثنوی معنوی. به کوشش مهدی آذریزدی بر اساس نسخهٔ نیکلسون. چاپ دوم. تهران: پژوهش.

ـ ناصری راد، علی. (۱۳۹۰). افسون حلقه (نقد و بررسی عرفان حلقه). چاپ اوّل. تهران: سایه‌بان.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تشابه و تمایز اندیشه‌های عرفانی شمس و مولانا

غلامرضا جعفرزاده[1]
رقیه سلطان‌بیگی[2]
فاطمه حاجی‌قاسملو[3]

چکیده

مثنوی، روایتی منظوم و شرحی از سخنان شمس، که با تجربیات روحی مولانا عجین شده است. *مقالات* شمس نیز یادگار گرانبهایی است که از شمس، این عارف شوریده، بر جای مانده است که سخنان جسته و گریخته‌ای است که توسط شاگردان شمس به تأکید بهاولد جمع‌آوری شده است.

با مطالعهٔ این کتاب و سخنرانی‌ها و تطبیق آن با مثنوی، می‌توان قدرت نفوذ و تأثیر شمس بر مولانا را دید؛ چرا که مطالب *مقالات* و بسیاری از داستان‌ها و تعبیرات *مثنوی* در آن منعکس شده است. در این که مولانا پیرو و مرید شمس بود جای هیچ شکی نیست، چرا که مولانا با حضور شمس، زندگی خود را دگرگون کرده و همهٔ امور زندگی خود را در جهت رضا و خشنودی شمس تنظیم می‌کند، اما به همهٔ این ارادت و پیشروی با توجه به آثارش، می‌توان نقطه‌های مقابل و و موافق را شاهد شد.

واژگان کلیدی: مولوی، شمس، *مثنوی*، *مقالات*.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۱. دبیر آموزش و پرورش خوی و کارشناس ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی.
۲. مدرس موسسه غیرانتفاعی شمس تبریزی.
۳. مدرس موسسه غیر انتفاعی شمس تبریزی.
Ghasemlof@yahoo.com

مولانا

جلال‌الدین محمد ـ که با القاب خداوندگار مولانا مولوی، در میان پارسی‌گویان و به نام رومی در میان اهالی مغرب زمین شهرت یافته ـ یکی از بزرگ‌ترین متفکران جهان و یکی از شگفتی‌های تبار انسانی است. این آتش افروخته در بیشه اندیشه‌ها در دو محور تفکر و احساس که بیش و کم با هم سر سازگاری ندارند به مرحله‌ای از تعالی و گستردگی شخصیت رسیده که به دشواری می‌توان دیگر بزرگان تاریخ ادب و فرهنگ بشری را در کنار او و با او سنجید. هم اینجاست نقطه معمایی و نقیضی حیات و هستی او که در دو جهت متناقض در اوج است. او از یک سو متفکری بزرگ است و از سوی دیگر دیوانه‌ای عظیم و شیدا؛ از یک سو پیچیده‌ترین قوانین هستی را به ساده‌ترین بیانی تصویر می‌کند و از سوی دیگر هیچ قانون و نظمی را در زندگی لایتغیر و ثابت نمی‌شمارد و برای هیچ سنتی ابدیت قایل نیست.

آنچه در ستایش دریا برای کسی که در دریا ندیده باشد بنویسیم و بگوییم، جز محدود کردن آن بی‌کران و جز اعتراف به قصور تعبیرات خود، کاری نکرده‌ایم. بهتر همان است که به جای سخن گفتن از او هم، از او یاری بخواهیم و دست خواننده یا شنونده را بگیریم و به ساحل آبی آرام ناپیدا کران برسانیم تا از رهگذر دیدار و شهود بنگرد و دریا را با همه خیزاب‌ها و نهنگ‌ها و کف بر لب آوردن‌ها و جوش و خروش‌ها مشاهده کند.اگرچه دریای وجود او از آن‌گونه دریاها نیست که از ساحلش بتوان قیاس ژرفا و پهنا گرفت چشم باید گوش شود و گوش باید چشم گردد تا مشاهده حالات و لحظات هستی بی‌کران او به حاصل آید (زرین‌کوب ،۱۳۷۱: ۹۹).

شمس تبریزی

شمس‌الدین تبریزی، بی‌شک یکی از عالی‌ترین چهره‌های بشری است که قرن‌ها وجودش بر تفکرات و اندیشهٔ بشر، سایه افکنده است و منشأ بزرگ‌ترین منظومهٔ عرفانی است. از او بسیار سخن رفته است، امّا هیچ کس به اعماق زندگی او پی نبرده است. معتبرترین اثری که می‌تواند ما را در شناخت او یاری دهد، در واقع *مقالات* اوست که آن را نیز شاگردانش جمع‌آوری کرده‌اند.

نام او محمدبن‌علی ملک‌داد تبریزی و لقب و کنیه او شمس تبریزی و اهل تبریز و ازخاندان معروف «بزرگ امید» بود که همگی اسماعیلی مذهب بودند. وی در تبریز دیده به جهان گشود.

از زندگی شمس‌تبریزی و احوال شخصی او تا آن‌گاه که *مقالات* شمس کشف شد، خبر مهمی دردست نبود. قدیمی‌ترین مدارک دربارهٔ شمس تبریزی، *ابتدانامهٔ* سلطان‌ولد و *رساله‌سپهسالار* است که گفته «هیچ آفریده‌ای را بر حال شمس اطلاعی نبوده چون شهرت خود را پنهان می‌داشت و خویش را در پردهٔ اسرار فرو می‌پیچید» (سپهسالار،۱۳۶۸:۱۶۳). شمس مردی دانا، کامل و جهاندیده و آگاه در سلوک ظاهر و سیر باطن مقامی بلند داشت.

کودکی او چنان که خود نیز تصریح کرده است، با همسالانش متفاوت بوده است و «همچون جوجهٔ بط در کنار مرغان خانگی» درد طلب از کودکی وجود او را فراگرفته بود و به همین جهت از خانه و خانواده به زودی برید و رهسپار سرنوشت و یافتن مراد خود شد. یک چندی نزد ابوبکر سلّه‌باف از بزرگان تصوف تبریز، شاگردی کرد، ولی آنچه را می‌طلبید از وجود استاد خود، نیافت. در طی حیات خود با عرفا و متصوفهٔ بسیاری ملاقات و همنشینی کرد؛ از آن جمله محیی‌الدین عربی که از او به عنوان شیخ‌محمّد کرمانی پیوسته بود، ولی بر افکار و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آرای او نیز معترض بود. در طلب، مدتی به سخنان شیخ شهاب‌الدّین سهروردی (شیخ اشراق) دل‌بسته بود، امّا او نیز نتوانسته بود روح تشنهٔ شمس را سیراب کند (زرین کوب،۱۹۶:۱۳۷۱).

شمس تبریزی در محضر اساتید به نام آن روزگاران، چون شمس خونجی تحصیل می‌کرده است. او سپس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران طریقت، بزرگانی چون پیر سله‌باف و پیرسجاسی، به کسب معرفت پرداخت.

شمس، علاقه‌ای عجیب به سفر داشت، چنانچه بیشتر عمر خود را به سیاحت و سفر گذراند؛ تا این که شمس تبریزی در ۲۶ جمادی‌الثانی ۶۴۲ (معادل ۶ دسامبر ۱۲۴۴ میلادی و ۱۶ آذر ۶۲۳ هجری خورشیدی) به قونیه رسید. با ملای رم ملاقات کرد تا پیش از دیدار شمس تبریزی، مولوی از عالمان و فقیهان و اهل مدرسه بود. در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود و در چهار مدرسهٔ معتبر تدریس می‌کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می‌رفتند.

با دیدار شمس تبریزی، مولوی لباس عوض کرد، درس و وعظ را یک سو نهاد و اهل وجد و سماع و شاعری شد. برای مردم قونیه، مخصوصاً پیروان مولانا، تغییر احوال او و رابطهٔ میان او و شمس تبریزی تحمل نکردنی بود. عوام و خواص به خشم آمدند، مریدان شوریدند و همگان کمر به کین او بستند. شمس تبریزی بعد از شانزده ماه در ۲۱ شوال ۶۴۳ بی‌خبر قونیه را ترک کرد. اندوه و ملال مولوی در آن ایام، بی‌کرانه بود. سرانجام نامه‌ای از شمس تبریزی رسید و معلوم شد که او در شام است. مولوی فرزند خود سلطان‌ولد را با بیست تن از یاران، برای بازآوردن او فرستاد. شمس تبریزی در ۶۴۴ با استقبال باشکوه به قونیه بازگشت. محفل مولوی غرق شور و شادی و وجد و سماع شد، اما شادمانی‌ها دیری نپایید، باز آتش کینه و تعصب بالا گرفت و رنج‌ها و آزارها به شمس تبریزی رسید. او با همهٔ عشق و علاقه‌ای که به صحبت مولانا داشت، تصمیم به ترک قونیه گرفت. به مولانا می‌گفت: «سفر کردم، آمدم و رنج‌ها به من رسید که اگر قونیه را پر زر کردندی به آن کرا نکردی، الا دوستی تو غالب بود... سفر دشوارمی‌آید، اما اگر این بار رفته شود چنان مکن که آن بارکردی» به سلطان‌ولد فرزند مولوی که نزدیک ترین مرید و همراز او بود بارها می‌گفت:

خواهم این بار آنچنان رفتن — که نداند کسی کجایـــم من
همه گردند در طلب عاجـــز — ندهد کس نشان ز مـن هرگز
سال‌ها بگذرد چنین بســیار — کس نیـــابد ز گـرد مـن آثار

درسال ۶۴۵ شمس تبریزی بی‌آنکه کسی آگاه شود قونیه را رها کرد و راه سفر درپیش گرفت. مولوی بی‌تاب، مدام درجستجوی خبری از شمس تبریزی بود. بارها کسانی به او مژده می‌دادند که شمس تبریزی را در شام دیده‌اند و او مژدگانی‌ها می‌داد. با همین خبرها بود، به امید یافتن شمس تبریزی دو بار به شام سفر کرد، اما نشانی از او نیافت. شمس تبریزی به سلطان‌ولد گفته بود و چند بار این سخن را مکرر کرده که این بار بعد از ناپدید شده به جایی خواهد رفت که کسی نشانی از او نیابد (ر.ک:موحد،۱۹-۱۳۹۱:۲۵).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

بررسی و تطبیق دیدگاه شمس و مولانا دربارهٔ مسائل با توجه به مستندات و آثارشان

همان‌طور که گفته شده و خوانده شده است، مولانا مرید بی‌چون و چرای شمس تبریزی است و بازتاب افکار وی را در مولانا شاهد هستیم، اما در این میان، از آثار برجای مانده از مولانا می‌توان چنین استنباط کرد که با همهٔ عشق و ارادتی که مولانا به شمس دارد، مواردی است که عقیدهٔ این دو بزرگوار دقیقاً نقطهٔ مقابل هم قرار می‌گیرد. در این جستار به بررسی و تحلیل این موارد پرداخته می‌شود.

جبر و اختیار

مسئلهٔ جبر و اختیار، از مباحثی که از روزگاران قدیم تا به امروز، موضوع بحث و جدال فیلسوفان، متکلمان و عرفا بوده است. شمس نیز در میان سخنان پراکندهٔ خود، سخنانی در باب جبر و اختیار بیان داشته است. شمس، ضمن برخی سخنانش به نقد تفکر جبرگرایانه پرداخته و معتقد است که مکتب جبر با تعالیم الهی، امر و نهی و ارسال پیامبران و... در تعارض است.

> این بزرگان همه به جبر فرو رفتند، این عارفان، اما طریق غیر آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر خداوند تو را قدری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید، زیرا مقتضای امر و نهی و وعد وعید و ارسال رسل، این همه مقتضای قدر است. آیتی چند هست در جبر، اما اندک است. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود (شمس، ۲۴۵: ۱۳۹۱).

در جای دیگر شمس

معتقد است که تفکر جبرگرایانهٔ مطلق از زمرهٔ حجاب‌های راه سلوک است و عارفانی چون بایزید بسطامی، به علت تفکر جبری، از درک تمامی حقیقت محروم مانده‌اند: «اغلب به جبر فرو رفتند، ابایزید و غیره در سخنانشان پیداست. چندان نیست و مشغول شدن بدان سخن‌ها حجاب است از این روش، که آن چیز دیگر است» (همان، ۱۰۳). از سخنان شمس، چنین استنباط می‌شود که شمس نظر موافقی دربارهٔ جبر و تفکر عارفان جبرگرا نداشته است، بلکه از آنها انتقاد کرده و جبر را باعث حرمان و حجاب راه حق دانسته است.

مولانا نیز در مثنوی توجه ویژه‌ای به بحث جبر و اختیار کرده است.

> مولانا این مسأله را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است. حقیقت آن است که مولانا عقیدهٔ جبر را به معنی سلب اختیار به طور مطلق نمی‌پسند و از نظر فلسفی، آن را باطل می‌داند؛ در دو جا از مثنوی که مسأله جبر و اختیار و خلق اعمال به تفصیل مطرح شده، مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد (فروزانفر، ۲۶۵:۱۳۸۲).

بنابراین می‌توان گفت، شمس، منطق جبرگرایان را مخالف «امر ونهی و وعد وعید و ارسال و رسل» می‌داند (شمس،۲۴۵:۱۳۹۱). مولوی در مثنوی خود با آوردن دلایلی مشابه شمس، به ردّ تفکرات جبریان برخاسته است. «می‌توان براهین مولوی بر اثبات اختیار بشر را بر چهار پایه استوار دانست:

۱ –فطریات و وجدانیات

۲ –تردید و دودلی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۳ -عروض احوال مختلف در انسان
۴ -وعد و وعید و امر ونهی کتب آسمانی و اخلاقی» (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۸۶-۳۹۰).

همچنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قدر
(مثنوی:۵/ ۳۲۱۴)

لطف و قهر

لطف و قهر از اوصاف مختص الهی است. دیدگاه شمس و مولانا هر دو در این باره مشترک است و نسبت صفت لطف و قهر به غیر خدا را نکوهش کرده‌اند.

مولانا می‌گوید شناخت لطف در جامه لطف و شناخت قهر در جامه قهر از عموم مردم بر می‌آید، اما وقتی که لطف و قهر به جامه یکدیگر در می‌آیند شناخت آن دو دشوار می‌نماید. حال آنکه از اهم شروط کمال شخصیت آدمی، بازشناختن لطف و قهر پوشیده در هم است (زمانی،۱۳۸۶:۴۲).

گر ندیدی سود او در قهر او کی شدی آن لطف مطلق،قهر جو
بچه می لرزد از آن نیش حجام ارد مشفق در آن غم، شادکام
نیم جان بستاند و صد جان دهد آنکه در وهمت نیاید، آن دهد
(مثنوی۲۴۳-۱/۲۴۵)

شمس نیز چون مولانا لطف و قهر را توأمان به خدا نسبت می‌دهد. خدای شمس هم لطف دارد و هم قهر. لطف و قهر شمس به لطف و قهر خداوند تشبیه شده است.

یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت قهر است، آن فلان گفت که همه خود همچنین‌اند و آنکه آمد تأویل می‌کند و غدر می‌خواهد که غرض من ردّ سخن او بود نه نقصان شما! ای ابله! چون سخن من می‌رفت چون تأویل کنی؟ و چه غدر توانی توانی گفتن؟ او مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا، که هم قهر دارد و هم لطف، آن سخن او نبود و قرآن نبود و احادیث نبود، آن سخن من بود که بر زبان او می‌رفت. برا چون رسد که گویی که همه را هست؟ قهر و لطفی که به من منسوب کنند همه را چون باشد؟ (شمس،۱۳۹۱:۷۴).

مولانا علاوه بر اینکه لطف و قهر را از اوصاف ذاتی الهی می‌داند، می‌گوید شناخت لطف در جامهٔ لطف و شناخت قهر در جامهٔ قهر از عموم برمی‌آید، اما وقتی که لطف و قهر به جامهٔ یکدیگر درمی‌آیند، شناخت آن دو دشوار می‌آید. حال آن که از اهمّ شروط کمال شخصیت آدمی، بازشناختن لطف و قهر پوشیده درهم است.

قهر و لطفی چون صبا و چون وبا آن یکی آهن ریا وین کهربا
می‌کشد حق، داستان را تار شد قسم باطل، باطلان را می‌کشد
معده حلوایی بود، حلوا کشد معده صفرایی بود، سرکا کشد
(مثنوی: ۵ /۲۱۲۸-۱۱۳۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نماز

نماز تجلّی‌گاه حقیقت بندگی و عبادت است و مقصود از آن، حصول صفای باطن و روشنی دل است. شمس و مولانا همچون دیگر عارفان ربّانی معتقدند که حضور قلب و خلوص نیست جان نماز است و اصل و گوهر نماز را توجه قلب می‌دانند و برای این سفر روحانی لازم است که آداب صوری و ظاهری آن هم رعایت شود.

> قومی گمان بردند که که چون حضور قلب یافتند از صورت نماز مستغنی شدند و گفتند: طلب الوسیله بعد حصول المقصود قبیح بر زعم ایشان، خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود و ولایت و حضور دل، با این همه ترک نماز، نقصان ایشان است. این کمال حال که ترا حاصل شد رسول را صلی الله علیه حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید نشد، گردنش بزنند و بکشندش، و اگر گوید آری حاصل شده بود، گوئیم پس چرا متابعت نمی‌کنی، چنین رسول کریم بشیر نذیر بی‌نظیر السراج المنیر؟ اگر اینجا ولی از اولیا خدا باشد تا که ولایت او درست شده باشد، بر تقدیری که که هیچ شبهه نمانده باشد و این رشیدالدین که ظاهر نشده است ولایت او، آن ولی ترک ظاهر گوید و این رشیدالدین مواظبت نماید بر ظاهر، من پیروی این رشیدالدین کنم بر آن سلام نکنم (شمس،۱۳۹۱:۱۴۰).

مولانا می‌گوید: وقتی که نمازگزار در آغاز نماز، تکبیره‌الاحرام می‌گوید، سفر روحانی خود را شروع می‌کند و در این حال همهٔ حلال‌ها بر او حرام می‌شود. بعد از بازگشت از این سفر، به پیامبر(ص) و عباد صالح سلام می‌کند. چنانکه وقتی کسی از سفر بازمی‌گردد به اهل منزل سلام می‌کند.

وقـت تحلیـل نـماز ای بانـمک! ز آن ســلام آورد بایــد بـر ملک
که از الهام و دعای خوبتان جان، اختــیار ایــن نـمــازم شــد روان
سفـر رفـت و بـدن، انـدر قــیام وقتِ رجعت زین سبب گوید: سلام

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۹۸۶-۲۹۸۷)

سماع

سماع به معنی شنوایی، شنیدن است (غیاث). دست فشاندن و پای کوفتن مجاز است (آنندراج). وجد و حالت مشایخ(غیاث). آوازی است که حال شنونده را منقلب گرداند و همان صوت بر ترجیح است. در شرح تعرف گوید متقدمان نفس را بسیار قهر کردند و چندان ریاضت دادند که ترسیدند از کار فروماند و برای تقویت نفس چیزی طلب کردند و دوبیتی سماع می کردند. البته موافق حال (سجادی، ۲۰۱:۱۳۷۹). سماع از نقطه نظر عده‌ای صوفیان، جایگاهی بلند و گاهی هم سنگ نماز دارد. مولانا یکی از شخصیت‌هایی است که حرص فراوانی به رقص سماع داشته است.

به‌طوری‌که مردمان در سر بازار، عزا، وقت نماز، ... شاهد سماع او بودند، سماعی که گاهی تا یک هفته و یک ماه طول می‌کشید. «صوفیه معتقد بودند که سناع در خور هر شخصی نیست و یعنی هر کس به صرف انکه دست افشانی کند و پای بکوبد و حالت وجد نشان دهد معلوم نیست که حق سماع را ادا کرده باشد» (زمانی،۱۳۸۴:۵۷۲).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مولانا در دفتر اول، سماع درست را از عهدهٔ هر کسی خارج می‌بیند.

بر سماع راست،هر کس چیره نیست　　طعمه هر مرغکی، انجیر نیست
خـاصه مـرغی، مـرده پـوسیـده‌یـی　　پُـر خیـالی اعـمیی، بی‌دیده‌یی
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۷۶۲-۲۷۶۳)

پس سماع درست و مورد مقبول حق، از کمتر بنده‌ای از بندگان حق سر می زند و این روزی است که نصیب هر کسی نمی شود. شمس، پس از تقسیم سماع به سه نوع حرام، مباح و فریضه، بر این عقیده است که سماع برای اهل حال، فریضه است و حتی حیات بخش نیز است. شمس دیدگاهی تندرو دربارهٔ سماع دارد چنان‌که اظهار می‌کند که سماع مولوی و اشخاصی همچون او، آن‌چنان پر برکت و سازنده است که اگر مریدان مولوی، ترک وظایف شرعی کنند و خود را به انواع گناهان آلوده سازند، سماع و رقص درویشی مولوی، آنها را از غضب و عذاب خداوند نجات خواهد داد. شمس، هر کس را لایق سماع نمی‌داند و این رقص را برای انسان‌های عادی که به هوای نفس مشغولند حرام می‌دارد.

فی‌الجمله سماعی است که حرام است او خود بزرگی کرد که حرام گفت.کفر است آن چنان سماع. دستی که بی‌آن حالت بر آید البته آن دست به آتش دوزخ معذب باشد و دستی که با آن حالت برآید البته به بهشت رسد و سماعی است که مباح است و آن سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقت آید و سماعی است که فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن فرض عین است، چنان‌که پنج نماز و روزه رمضان و چنان‌که آب و نان خوردن به وقت ضرورت (شمس،۱۳۹۱:۷۴).

شمس، در تمثیلی که بیان می‌کند، سماع را سبب رفع اشکال بیان می کند. «همان روز که در رفت خواجه را سماعی بود. در آن سماع آن مشکل حل شد» (همان، ۳۲۴). وی حتی سماع را به عنوان محکی برای جدایی بد از نیک و کافر از مسلمان معرفی می‌کند. رقصی که آدمی را به خدا می‌رساند.

گفت دانشمندان را بدنام کردی جمله به این سماع! گفتم ندانستی که ظاهر نشود مگر بدیشان نیک از بد و کافر از مسلمان؟ می‌گوید: تو به رقص به خدا رسیدی گفت: تو نیز رقصی بکن به خدا برسی خطوتین قد وصل (همان، ۲۱۴).

در گرفتن سماع، مطلوبی بود که غیر را بر نمی‌تابید.

سماعی بود، مطرب لطیف خوش آواز، صوفیان صافی دل؛ هیچ در نمی‌گرفت. شیخ گفت: بنگرید به میان صوفیان ما اغیاری هست؟ نظر کردند، گفتند که نیست. فرمود که کفش‌ها بجوئید. گفتند آری کفش بیگانه‌ای هست.گفت آن کفش را از خانقاه بیرون نهید. برون نهادند، در حال، سماع در گرفت (همان،۱۸۰).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

عقاید آنها دربارۀ انبیا و عرفا

انبیا

مولانا، در باب مراتب انبیا و اولیا بر نهج قرآن رفته است. از نظر قرآن، انبیا و رسولان و اولیای الهی از یک جهت با هم فرقی ندارند و آن اصل رسالت ایشان است که به سوی مقصودی واحد دعوت می‌کرده‌اند، لیکن وحدت آنان از باب تشکیکی و اشتدادی است (زمانی،۱۳۸۴:۱۱۱).

مولانا سلسه تسلسل نبوت پیامبران را متذکر می‌شود و در نهایت، حضرت محمد را ختم رسل و بیانگر جمیع مقاصد پیامبران غیر او معرفی می‌کند.

نـام احمـد، نـام جملـه انـبیـاست　　چون که صد آمد، نود هم پیش ماست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۱۰۶)

شمس نیز طبق آیات شریف قرآن و موافق با مولانا، انبیا را معرف همدیگر معرفی می‌کند .تمام انبیا یکی پس از دیگری معرف نبی بعد از خود هستند، تا اینکه شمس، شأن نزول حدیث شریف «مَن عَرَفَ نَفسه فَقَد عرف رَبُّه» را ذکر می‌کند.

انبیا همه معرف همدگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود موسی را نیکو نشناختی، بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی. محمد می‌گوید: ای نصرانی ای جهود، موسی و عیسی را نیکو نشناختید، بیایید مرا ببینیدد تا ایشان را شناسید. انبیا همه معرف همدگرند. سخن انبیا شارح و مبین همدگرست. بعد از آن، یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیینی، معرف تو که باشد؟ گفت: من عرف نفسه فقد عرف ربه.یعنی: من عرف نفسی فقد عرف ربی (شمس،۱۳۹۱:۹۱).

عرفا

یادکرد استادان و پیران معاصر با گذشته که حقی بر گردن مرید و سالک داشته‌اند، از سنت‌هایی است که در اقوال و متون عرفانی مشهود است، از این‌رو اظهار نظر در روشن شدن موضع شخص سالک در قبال حال و قال آن پیران هم می‌تواند به عنوان اظهار شکر و ادای حق آنان باشد و هم شیوۀ سلوکی فرد سالک را معرفی کند. مولانا غالباً از عارفانی؛ چون حلاج و جنید و بایزید بسطامی و... به نیکی یاد می‌کند و هرگز بر آنان خرده نمی‌گیرد، ولی شمس در مواضع مختلف به انتقاد از آنان می‌پردازد و به شطحیات و سلوک عرفانی آنان می‌تازد و به نقدهایی کوبنده می‌پردازد. یکی از دلایلی که از قول شمس در این باره قابل استفاده است، این قول است که می‌گفت: «این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر، رگِ ایشان می‌نهم» (شمس، ۱۳۹۱:۸۲) و همچنین «من شیخ می‌گیرم آن‌گاه نه هر شیخ ، شیخ کامل» (همان، ۲۲۶).

حلاج

مولانا «اناالحق» حلاج را ناشی از نور و رحمت حق می‌داند که از او صادر شده است و معتقد است که اناالحق

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

گویی او، با اناالحق گویی فرعون ـ که از سر انانیّت و تکبر ادعای خدایی می‌کرد ـ تفاوت بسیار دارد.

گفت فرعونی: اناالحق، گشت پست　　گفت منصوری: اناالحق و برست
آن انـــا را لـعـنـه الله در عـــقـب　　ویـن انـا را رحمـه الله ای محب
این انا هـو بـود در سرّ، ای فـضول　　ز اتـحـاد نـور، نـه از راه حلـول

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۰۳۸-۲۰۳۵)

مولوی اعتقاد دارد که حلاج به فنا فی الله رسیده و از عوالم روح و ربّانی والاتر است، اما شمس معتقد است در اناالحق حلاج، نوعی انانیت و خود بینی مشاهده می‌شود و این انانیت ناشی از وارد نشدن به عالم ربانی است و حلاج عالم روح را هم کامل درک نکرده است. «منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده و اگر نه اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این أنا چیست؟ حروف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟ (شمس،۱۳۹۱:۲۸۰).

در واقع شمس در این گفته، نوعی انانیت می‌بیند و می‌گوید: «اگر از حقیقت حق جز داشتی اناالحق نگفتی». او منصور را ملامت می‌کند که چنین سخنی را در دهان مدعیان انداخته است: «عیب از آن بزرگان است که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند: أناالحق و متابعت رها کرده‌اند و در دهان این‌ها افتاده است» (شمس ،۱۳۹۱:۴۹۹).

مولوی معتقد است چون حلاج از شراب حقانی کاملاً مست شد، ندای الناالحق سر داد؛ به عبارت دیگر نوشیدن از می حقیقت چنان او را دگرگون ساخت که دریای وجودش را به جوش آورد که اناالحق از جوشش جانش جهید.

چو کرد آن می دگرسانش　　عود آن جوش و برهانش
انا الحق بـجهد از جـانش　　زفـرّ و زهـی بـــرهـانش

(مولوی، بی‌تا: غ ۲۱۱۹)

اما شمس عقیده دارد که حلاج به حقیقت حق نرسیده (شمس، ۱۳۹۱: ۱ /۲۶۲). در هر صورت اختلاف عمیقی بین دیدگاه شمس و مولانا دربارهٔ حلاج وجود دارد.

بایزید

مولانا شیفتهٔ بایزید است و او را در دفتر دوم با لقب «قطب‌العارفین» که از حق گرفته است، یاد می‌کند، همچنین معتقد است که اگر قطره‌ای از ایمان بایزید به دریایی بچکد، بحر با تمام عظمتش در آن غرق می‌شود (مثنوی،۱۳۷۳: ۵ /۳۳۹۳-۳۳۹۴). اما شمس در مورد بایزید همچون سنایی دو دیدگاه دارد: یکبار او را از کسانی چون فخررازی و زاهد تبریزی و... برتر می‌داند و به تقدیر از او می‌پردازد: « اکنون با آن همه پیغمبری، این‌ها را می‌شاید با آن همه نقصان هم جریدهٔ ابایزید دارند زاهد تبریزی را؟ (شمس، ۱۳۹۱: ۲/ ۵۵). دربارهٔ برتری بایزید بر فخررازی (ر.ک:مثنوی ۱/ ۱۲۱؛ ۲/۹۹؛ ۱۱۸؛۱۵۵؛ ۲۱۲؛ ۲۲۴؛ ۲۲۵؛ ۲۲۸؛ ۲۶۶و....).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

حسام‌الدین

هرچند بعد از شمس، مولوی، همصحبتی صلاح‌الدین را برگزید و او را خلیفهٔ خود قرار دارد، ولی عشق و ارادت او به حسام‌الدین تا حدی است که هیچ دفتری از دفاتر مثنوی از نام و یاد حسام‌الدین خالی نیست و اگر امروز کتاب اندیشمند مثنوی را در دست داریم، مرهون وجود و اصرار و همراهی حسام‌الدین و نیز علاقه خاص مولانا به اوست.

شه حسام‌الدین که نور انجم است　　طالـب آغـاز سفر پنجـم است

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۱)

مولانا در آثارش و اشعارش بارها از مقالات حسام‌الدین یاد می‌کند و او را سیّد و سند و روح خود (مثنوی،۱۶:۱۳۸۲) و مخدوم، راد، استاد استادان صفا، نورحق، صیقل روح، سلطان هدی و... معرفی می‌کند. مولانا در پاسخ کسی که از او می‌پرسد از ثواب سه‌گانه؛ یعنی شمس و صلاح‌الدین و حسام‌الدین کدام برتر است؟ می‌گوید: شمس مانند ماه است و صلاح‌الدین چون ماه و حسام‌الدین مانند ستاره است و بارها مولانا از حسام‌الدین ستایش کرده و بدان جهت که او نور حق است پس بر مردمان لازم است که بر او تعظیم کنند تا به هدایت حقیقی دست یابند.

مـن بگویـم وصف تـو تاره بـرنـد　　پیش از آن کز فوت آن، حسرت خورند
نـور حقـی و بـــه حق، جذاب جان　　خـلـق در ظلـمات وهـــم‌اند و گـمـان
شرط تعظیم است تا این نور خوش　　گـردد ایـن بی‌دیـدگان را سرمـه کش

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۲۲-۲۴)

اما شمس تنها یکبار دربارهٔ حسام‌الدین اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: از رفتار او دچار شگفتی می‌شود، دلیل رفتار او را نمی‌داند و از رفتار حسام‌الدین هم ناخرسند است. «آن جوانک حسام‌الدین ندانم حالتش بد بود، سر بر پای من نهاد تا دیری. در گوشت بگویم، آن را به هیچ نخرم. هزار درمک به من دهد، با شدش از صد هزار آن حالت او» (شمس،۱۳۹۱: ۳۴۵).

ظاهراً و عمدتاً این سخن شمس، مربوط به دورهٔ حضور او در قونیه است که هنوز در چشم جان مولوی نیز تعالی لازم و به معراج حقایق نرفته بود و البته این نکته دربارهٔ سایر قضاوت‌های او نیز صادق است و داوری‌های مولوی غالباً به بعد از این دوره برمی‌گردد.

زن

در هیچ مکتبی از مکاتب عرفانی به اندازهٔ مکتب عرفانی مولانا، به زنان اهمیت داده نشده است؛ چه در تئوری و چه در عمل. اهمیت زن در نگاه مولانا دو پشتوانه تربیتی و اعتقادی داشته است. یکی پشتوانه تربیت خانوادگی؛ چون پدر مولانا هم خیلی به زنان اهمیت می‌داد و با احترام و اکرام با آنها برخورد می‌کرد. اصولاً نگاه عرفی آن روزگار به زن، نگاهی منفی بوده است. زن در آن عصر و حتی تا سال‌های اخیر، نماد ضعف، بی‌تابی، کم‌خردی

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

و اغواگری به شمار می‌آمده است و مولانا گاه از ره تمثیل و تفهیم مقاصد خود، نگاه فرهنگ زمان خود را درباره زن، منعکس کرده است.

مولانا جدای از عصر خود شخصاً به زن، نگاهی انسانی و محترم داشته است و صریحاً با محصور کردن زنان، مخالفت می‌ورزیده است. یکی از این پشتوانه‌ها، پشتوانه تربیت خانوادگی بوده اما پشتوانهٔ دیگر هم باورهای ریشه‌دار اعتقادی مولانا بوده. جهان هستی در جهان‌بینی عرفانی، مونث است. نوعی انوثت یعنی نوعی مونث بودن، جنس مونثی، در جهان هستی جاری است. اصلاً از نظر لغوی، انث به معنی نرمی و انفعال می‌باشد. حالا چرا می‌گویند جنس جهان مونث است؟ به دلیل زایش مدام و پرورش مدام که صفت ذاتی جهان هستی است. می‌دانیم که زایش و پرورش، فعلی زنانه است. مولانا در دفاع از زنان تحت ستم، در فیه ما فیه می‌گوید: که «زنان و دخترانتان را به بهانه غیرتمندی در خانه‌ها حبس نکنید و بدانید که این حبس کردن به صلاح عفت جامعه نیست» (فروزانفر،۱۶۶:۱۳۳۰). «زنان در مکتب مولانا نه تنها حق شرکت در برنامه‌های تعلیمی و تربیتی داشته‌اند، بلکه حتی می‌توانستند به مقام خلافت و شیخی نیز برسند. مولانا این موضوع را به عنوان قاعده در یک تمثیل در اواخر دفتر سوم آورده است. مولانا حتی به قول مناقب‌العارفین، به زنانی که در محله‌های خاص زندگی می‌کردند هم با اکرام و عزت برخورد می‌کرد، نه ترحم؛ چون اکرام با ترحم فرق دارد و ما فرقش را می‌دانیم. این احترام و این توجه به این سنخ از زنان تا جایی بود که مورد اعتراض سخت‌گیران و متشددان واقع می‌شد و مولانا در جوابشان پاسخ نیکی می‌داد و می‌گفت که این زنان خود را آن طور که هستند نشان می‌دهند، ولی آیا شما حاضرید آنچه را که هستید نشان دهید؟

مولانا در *مثنوی*، نگاه مردم روزگار خود را دربارهٔ بسیاری امور، از جمله زن، منعکس کرده است و این مطلب، از نظر جامعه‌شناسی تاریخی دارای اهمیت است، بنابراین در مواضعی که زن را به دید سبلی توصیف کرده، نگاه شخصی خود او نیست؛ چرا که او این قبیل مطالب را به عنوان تمثیل آورده و بی‌گمان استفاده از مشهورات و مقبولات مخاطب برای بیان مقاصد گوینده از شروط بلاغت و سخنوری و سخن‌دانی است، به علاوه مولانا در دسته‌ای دیگر از ابیات، به زن، چنان قدسی می‌نگرد که شاید در انسان‌گراترین مکاتب عصر حاضر، این‌گونه به زن نگریسته نشده است، بنابراین، لازم است که میان این دو دسته ابیات که یکی منعکس کنندهٔ دیدگاه عرفی عصر مولاناست و دیگری بازگو کنندهٔ نظر شخصی او، تفکیک قائل شویم تا داوری‌مان بر اساسی باشد. در دستهٔ نخستین، ابیات تمثیلاتی از این قبیل دیده می‌شود:

> تشبیه عقل به مرد و نفس به زن، عاقبت بین بودن مرد و عاجل بودن زن، بی‌تابی و ترس زن، اما در دسته دوم از ابیات مثنوی، زن به غایت مورد ستایش واقع شده است و چنین می‌نماید که این ابیات، بازگو کنندهٔ نظر مولاناست نسبت به زن (زمانی،۸۷۶:۱۳۸۴).

مولانا در دفتر اول، زن را پرتو انوار الهی و نماد صفت خالقیت خداوند می‌داند.

> نظر مولانا در مسئله زن، گاه به نظر ابن عربی شباهت دارد. بر اساس نظر ابن‌عربی، مرد فقط جنبه فاعلی دارد بدان سبب که زن را باردار می‌کند، اما زن، هم جنبه فعل‌پذیری (انفعالی) دارد و هم جنبهٔ فاعلی، از آن رو که هم از مرد نطفه می‌پذیرد و هم نطفه را می‌پرورد و آن را به انسانی کامل مبدل می‌کند (همان، ۸۷۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

پرتو حق است آن، معشوق نیست　　خالق است آن،گوییا مخلوق نیست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۴۳۷)

مولانا از نظر روحی، کوچکترین تفاوتی بین زن و مرد نمی‌گذارد:

لیک از تانیث، جـان را باک نیست　　روح را بـــا مرد و زن، اشـراک نـیسـت
از مـــونـث وز مـــذکـر بـرتـرست　　این نه آن جان است کز خشک و تر است
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۹۷۶-۱۹۷۵)

اما شمس، نظری متفاوت که برتافته از نگاه عرف آن زمان که بر جامعه حاکم بوده است، دارد. از عبارتی که از کتاب *مقالات* استخراج شده است چنین برمی‌آید که شمس، بعد از تشبیه کردن نفس به زن، حدیثی را به رسول اکرم نسبت می‌دهد که در آن آدمی را به مشورت نکردن با زنان توصیه می‌کند.

> نفس، طبع زن دارد؛ بلکه خود زن، طبع نفس دارد. شاوروهن و خالفوهن. یا رسول‌الله می‌فرمودی که مشورت کنید، خاصه در کاری که منفعت و مضرت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیابیم با او مشورت کنیم، آنجا زنان باشند چون کنیم؟ می‌فرماید که با ایشان مشورت کنید هر چه گویند ضد آن بکنید (شمس، ۱۳۹۱: ۲۸۷).

اما در جای دیگر از *مقالات* در اندیشهٔ وی فرقی بین زن یا مرد نیست و همه را بندگان خدا می‌داند. او به رمز معتقد است که زن اگر دست از کفر بردارد و ایمان قوی داشته باشد همواره همّت او، مقام زن را از مردان نیز بالاتر خواهد رفت و به نوعی از مقام زن دفاع کرده است.

شمس می‌گوید:

> روزی ابایزید تقوی بر سر منبر این می‌گفت: آن مجلس که در وی سخن رود آن می‌خواهم. آن منبر چوبین نمی‌گویم. زنی در حال برخاست و روی باز کرد پیش او گفت: بنشین ای عورت. گفت: ای شیخ، ای مدعی! دیدی که این حال تو باری نبود؟ اگر چه سخن حق است، اما تو کیستی این سخن را؟ چون از آن تو نیست و معاملهٔ تو نیست. قیامت را صفت آن باشد از هیبت و سیاست، از مرد تا زن فرق نتوان کردن، همه برآمیخته باشند! ابایزید خاموش کرد (شمس، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

دوزخ

اعتقاد به دوزخ، از باورهای شمس و مولاناست، اما در چگونگی آن اختلاف است. اندیشهٔ شمس در مقالات چنین آمده است:

> در دوزخ ما، همه عارفان باشند. دوزخ ما چنین باشد. آن یکی هست که دوزخ ازو می‌نالد، او می‌گوید: دوزخ آمد! دوزخ او را می‌بیند می‌گوید: دوزخ آرزومند مؤمن است. می‌گوید: جز با مؤمن فان نورک اطفاء ناری (شمس،۱۳۹۱ : ۱۸۲).

مولانا به عامل دوزخی شدن آدمی که شهوات است، اشاره دارد:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آن بکـن کـه هست، مـختار نبی　　آن مکن که کرد مجنون و صبی
جنت الجنه به چه محفوف گشت　　بالـمکاره کـه از او افـزود گـشت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۱۶۴۱۶۳)

مرگ

از دیرباز «مرگ» پدیده‌ای بوده که بشر در مقابل آن ناچار به تسلیم است. سرنوشتی محتوم که خارج از ارادهٔ انسان بوده و هیچ نیروی بازدارنده‌ای را تاب مقاومت در برابر آن نیست. در *مقالات* شمس می‌خوانیم که او دنیا را همچون بسیاری از عارفان، زندانی می‌داند که مؤمن در آن اسیری بیش نیست و مرگ را راه خلاصی آدمی از زنجیر اسارت می‌داند. مرگ در نظرگاه او، گسستن این زنجیرها و فراری عظیم است.

«اگر نام مرگ بگویند پیش او، او را هزار مرگ باشد. اگر او مرادها از آن عالم دیدی، مشتاق رفتن بودی به آن عالم. پس آن مرگ، مرگ نبودی. بلکه زندگی بودی» (شمس، ۱۳۹۱: ۸۶). بنابراین، تعبیر شمس از مرگ، غفلت از حق است. او معتقد است انسان با فرصتی که در این دنیا به او عطا شده باید تمام کوشش خود را صرف حق نماید که معنای واقعی زندگی همین کوشش است.

مولانا نیز همچون دیگر اولیای الهی و حکمای ربانی، مرگ را دو نوع می‌داند.

> یکی مرگ اجباری و دیگر مرگ اجباری. مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد (زمانی،۱۳۸۴:۱۷۴).

سخن مولانا دربارهٔ مرگ اختیاری، در واقع آن مرگی است که موجب حیات و هدایت شود.

چون ز مرده زنده بیرون می‌کشد　　هـر که مرده گشت، او دارد رَشَد
چون ز زنده مـرده بیرون می‌کند　　نفس زنده سـوی مـرگی می‌تند
مـرده شو تا مـخرج الحر الصّمد　　زنده‌یـی زین مـرده بیـرون آورد
دی شوی، ببینی تـو اخراج بهار　　لیـل گـردی،بینی ابـلاج نهار
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۵۴۹-۵۵۲)

در نظرگاه مولانا، مرگ اختیاری، حیات حقیقی در لباس مرگ و حیات ظاهری، مرگی در لباس حیات است. بدین معنی که مرگ، شروع زندگی حقیقی برای آدمی است.

این حیاتی، خفیه در نقش ممات　　و آن مماتی خفیه در قشر حیات
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۴۱۳۵)

شمس می‌گوید:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

می‌پنداری که آن کس که لذت برگیرد حسرت او کمتر باشد؟ حقا که حسرت او بیشتر باشد، زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد. آنچه در شرح عذاب گور گفته‌اند از روی صورت و مثال، من از روی معنی با تو بیان کردم (شمس،۱۳۹۱: ۸۷).

بنابراین مرگ در نظر شمس، واقعاً پدیده‌ای مطلوب بوده است و دلبستگی به لذّات دنیوی مایهٔ حسرت و دریغ آدمی در آن جهان خواهد بود، همان‌طور که مولانا نیز به این نکته اشاره می‌کند و افرادی که در ظواهر و نقوش زندگی دنیوی بازایستاده‌اند را سزاوار حسرت می‌داند.

نتیجه‌گیری

به علت همنشینی مولانا و شمس، تقریباً می‌توان گفت که مولانا تابع و پیرو شمس بوده است، هرچند اختلاف عقایدی با هم دارند، ولی در موارد نادر؛ از جمله در مورد مسئله زن که مولانا تحت تأثیر محیط آن روزگار در تمثیلات از زن به بدی یاد می‌کند، اما از سخنان او می‌توان فهمید که وی ارادتی قلبی به زن داشته است، در حالی‌که شمس چنین نیست و عقیدهٔ سوء خود را با حدیثی متقن‌تر می‌کند. همچنین عقیدهٔ این دو عارف بزرگ در رابطه با عرفایی چون حلاج و حسام‌الدین، اما سماع، مرگ، ادب و... از موضوعاتی هستند که نظر هر دو را جلب کرده و عقیده‌ای تقریبا مشابه هم دارند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۱). سرنی. تهران: علمی وفرهنگی.
ـ زمانی، کریم. (۱۳۸۶). میناگرعشق (شرح موضوعی مثنوی). تهران: نی.
ـ دهخدا،علی اکبر. (۱۳۷۱). لغت نامه فارسی. تهران: دانشگاه تهران
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد.(۱۳۶۸).زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی. چاپ سوم.تهران: اقبال.
ـ سجادی،سیدجعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات وتعبیرات عرفانی. چاپ پنجم. تهران: طهوری.
ـ سرامی،قدمعلی. (۱۳۸۳). دوره کامل مثنوی معنوی. به کوشش رینولدنیکلسون. تهران: شهزاد.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). مقالات شمس. تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۲).شرح مثنوی شریف مولانا. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ موحد، محمد علی. (۱۳۷۹). شمس تبریزی. تهران: طرح نو.
ـ مولوی،جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. تصحیح رینولدنیکلسون. تهران: امیرکبیر.
ـ ــــــــــــــــــ (۱۳۳۰). فیه‌مافیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نگاه مولانا و شمس تبریزی به درد و رنج و معنابخشی آن به زندگی

مهدیه جوادی [۱]
عاطفه احمدی[۲]

چکیده

یکی از پر اهمیّت‌ترین ساحت‌هایی که فکر مولانا و شمس تبریزی را بسیار مشغول خود داشته، مسئلهٔ احساسات انسانی است. از این میان درد و رنج انسانی و نوع مواجهه با آن نیز بخش وسیعی از منظومهٔ فکری آن دو را در برمی‌گیرد. در این مقاله نویسندگان کوشیده‌اند که ابتدا به نوعی تقسیم‌بندی اوّلیه در توسّع معنایی درد و رنج و علل پدید آمدن آن نزد مولانا و شمس دست یابند، به راهکارهای برون رفت از درد و رنج یا تسکین آن بپردازند، سپس با تمسّک به ابیات *مثنوی* و متن *مقالات* شمس، تبیین نمایند که آیا در درد و رنج انسان هدفی متعالی و اخلاقی نهفته است یا خیر؟ نتیجهٔ این پژوهش حاکی از آن است که مولوی و شمس تبریزی نسبت به درد و رنج امعان نظر داشته‌اند و با شواهد بسیار جهان بینی و نگرش خود را نسبت به این مسئله، بیان کرده‌اند.

واژگان کلیدی: مولوی، شمس تبریزی، درد، رنج، معنای زندگی.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. دانش آموختهٔ دکترای ادبیات فارسی دانشگاه مازندران. m.javadi@stu.umz.ac.ir
۲. دانش آموختهٔ دکترای ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا(س).

مقدّمه

از جمله مسائل اساسی که در طول تاریخ مورد توجّه انسان‌ها بوده، مسئلهٔ حضور درد و رنج و نسبت آن با معنای زندگی بشر است و این سؤال همواره مطرح بوده است که آیا درد می‌تواند به طور مستقیم بر احساسِ معناداری و بی‌معنایی ما از زندگی مؤثر باشد یا خیر؟ به بیان دیگر درد و رنج چه معنایی به زندگی انسان خواهد داد؟

مولوی یکی از شعرای بزرگ ایران زمین است که در بالا بردن غنای فرهنگ ایرانی ـ اسلامی نقشی پررنگ ایفا کرده است و به دلیل شیوهٔ خاص زندگی و تحوّل روحانیش، توجّه متخصصان و اقبال مردم را به خود جلب کرده است. در گفتار و نوشتار مولوی آنچه بسیار جلب توجّه می‌کند، توجّه به احساسات، عواطف و هیجانات گوناگون ساحت‌های انسانی، باورها، اعتقادات، خواسته‌ها و نیازهای یک انسان است. نگاه به آثار وی و غور در آن، محقّق را متوجّه می‌سازد که این آثار تماماً به بررسی نیازهای درونی و برونی انسان در تعامل با خدا، طبیعت، هستی و زندگی پرداخته‌اند و از این رهگذر مبیّن نوعی جهان‌بینی ویژه هستند.

در تفکر شمس تبریزی، درد و رنج ماهیّتی برساختهٔ ذهن بشر دارند، امّا وجود مادیشان بسته به علل و عواملی است و برون رفت از آن نیز نیازمند انجام اموری است که انسان در طی پیمودن مسیر حقیقت باید به آن پایبند باشد.

با عنایت به مفهوم و ماهیت درد و رنج در منظومهٔ فکری مولوی و شمس تبریزی به عنوان یکی از وجوه تراژیک زندگی انسان‌ها، باید گفت که اگر ملاک ارزش‌گذاری و میزان اهمیت گفتار و کردار انسان‌ها، میزان تأثیر بر روی روح و روان آدمی و ایجاد حسّ تعالی و احساس بهتر در آدمی باشد (دوباتن، ۱۳۸۵: مقدّمه)، اهمیّت بازخوانی *مثنوی* و *مقالات* شمس تبریزی به عنوان متونی که مسائل اساسی حیات چون درد و رنج و چرایی آن را مطرح می‌سازند، به خوبی روشن خواهد شد.

از نظر مولوی و شمس اوّلین و اساسی‌ترین قدم برای خارج شدن از درد و رنج، شناخت ماهیت درد و رنج است و شناخت، نوع اندیشه‌ای است که نگرش انسان را نسبت به خود، خدا و جهان هستی شکل داده است، بنابراین مولوی و شمس در تلاش هستند، این آموزه را به انسان‌ها تعلیم دهند که اساس تفکّرات و باورهای خویش را به جهان هستی تغییر دهند و از دریچهٔ دیگری به جهان بنگرند. در این گفتمان، انسان می‌پندارد که هر رنج تنها برای شخص او و برای مجازاتش اتّفاق افتاده است، در حالی‌که وجود درد و رنج شرط و اساس حیات انسان و جهان است (شوپنهاور، ۱۳۷۶: ۸۷).

روش تحقیق

در روند انجام این پژوهش، از آغاز تا سرانجام، ابتدا متون روانشناسی مرتبط با حیطهٔ درد و رنج روانی و راهکارهای برون رفت از آن مطالعه شد، سپس به بحث فلسفی معنا یافتن زندگی با حضور درد و رنج پرداخته شد، پس از آن با مطالعهٔ دفاتر گوناگون *مثنوی*، نمونه‌های فراوانی از متن استخراج شد که یا به منشاء پدید آمدن درد و رنج، یا راهکارهای اجتناب و برون رفت از درد و رنج یا در نهایت به معنای درد و رنج در زندگی انسان اشاره داشت. با جمع‌آوری ابیات و شواهد، تقسیم‌بندی این ابیات بر مبنای مفاهیم انتقال داده شده آغاز و به طبقه‌بندی و نتیجه‌گیری منجر شد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ضرورت تحقیق

معمولاً از درد و رنج در متون گوناگون فلسفی، فقهی، پزشکی، روان‌پزشکی و روانشناسی بسیار سخن گفته شده است، امّا حیطهٔ مطالعات تطبیقی در ادبیات و فلسفه و روانشناسی نیازمند تحقیقات بیشتری در ارتباط با پیوند دادن این سه حوزه است. طرح این‌گونه پرسش‌ها و تحقیق‌ها به محققان یاری می‌رساند که با دیدگاه‌های پژوهشگران دیگر حوزه‌ها نسبت به واژگان در کلام مشترکی چون «درد و رنج» آگاهی بیشتری یافته و پژوهش‌هایی چند سویه با در نظر گرفتن همهٔ دانش‌ها ارائه دهند.

پیشینه

پیشینهٔ این پژوهش شامل متونی بودند که یا مقدّمه و فصلی مبسوط در حیطهٔ معنابخشی درد و رنج به زندگی انسان داشتند و در اهمیّت این مفاهیم نگاشته شده بودند و دیدگاهی فلسفی و اگزیستانسیال را مورد بررسی قرار می‌دادند، یا به ندرت *مقالات* یا کتبی که این مفاهیم را در آثار مولوی و با توجّه به جهان‌بینی وی تبیین کرده بودند؛ برخی از این آثار عبارتند از:

دو کتاب *مشتاقی و مهجوری* و *مهر ماندگار* از استاد مصطفی ملکیان، هر دو در سال ۱۳۸۵ و در انتشارات نگاه معاصر منتشر شده‌اند و به جنبه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانهٔ دوری و فراق از خداوند، رنج دوری، معانی مترتب بر رنج و تبیین عشق بر این پایه می‌پردازد.

کتاب *هر که را درد است، او برده است بو* از مصطفی گرجی، چاپ شده توسّط انتشارات پژوهشگاه مطالعات علوم انسانی و سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، در سال ۱۳۸۸ که اختصاصاً به معانی درد و رنج در مثنوی و معانی باطنی و غایی علل درد و رنج حادث شده برای انسان از دیدگاه مولانا پرداخته است.

مقالهٔ «بررسی و تحلیل قصهٔ ناکجا آباد شقاوت در مثنوی، با توجّه به بحران‌های انسانی» نیز مقاله‌ای از مصطفی گرجی است که در سال ۱۳۸۶ در مجلهٔ پژوهش‌های ادبی، شمارهٔ ۱۶ به انتشار رسیده و امور اخلاقی و غیر اخلاقی در انسان گذشته و امروز را با توجّه به فضائل و رذائل اخلاقی مورد بحث و مداقّه قرار داده است.

پرسش‌های پژوهش

۱. از دیدگاه مولوی و شمس تبریزی درد و رنج چگونه و بر چه مبنایی تقسیم‌بندی می‌شود؟
۲. آیا درد و رنج باعث متعالی شدن روح و روان انسان می‌شود؟
۳. اگر پاسخ به پرسش فوق آری است، چه رنجی باعث متعالی شدن روح و روان انسان می‌شود؟

بحث اصلی

در این مقاله ابتدا به خاستگاه‌های درد و رنج از دیدگاه مولوی و شمس تبریزی در *مثنوی* و *مقالات* پرداخته خواهد شد، پس از آن، راهکارهای مقابله با درد و رنج و فواید آن ذکر خواهد شد و در نهایت به این موضوع خواهیم پرداخت که درد و رنج در فرآیند پالایش روحی انسان از گناه و آلایش‌ها چه نقشی را ایفا می‌کند:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱-۱ - خاستگاه درد و رنج از دیدگاه مولانا و شمس تبریزی

خاستگاه یا علل و عواملِ اصلیِ ایجاد کنندهٔ درد و رنج از نظر این دو عارف در جایگاه‌های مختلف، متفاوت و شامل موارد زیر است:

الف ـ جدایی و فراق

مولانا نگارش دفتر اول، *مثنوی معنوی* را با شکایت و حکایت جدایی و فراق و رنج هجران شروع می‌کند و بیان می‌دارد که از همان روزی که مرا از اصل و خاستگاهم (نیستان) جدا کرده‌اند، مرد و زن در ناله‌های من ناله‌های جانگداز سر داده و به همراه من از درد فراق نالیده‌اند. او خلقت انسان را همراه با درد و رنج می‌داند:

کز نیستان تا مـرا ببریده‌اند　　در نفیرم مـــرد و زن نالیده‌اند

(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲)

جورِ دَوْران و هر آن رنجی که هست　　سهل‌تر از بُعدِ حَقّ و غفلت است

زانکـه ایـن‌ها بگـذرنـد، آن نـگـذرد　　دولـت آن دارد که جـان آگَه بَرد

(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۱۷۵۷-۱۷۵۶)

بُعدِ تو مرگیست با درد و نَکال　　خاصه بُعدی که بُوَد بَعْدَ الْوِصال

(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۲۸۹۴)

دنیای شمس امّا دنیای شادمانی‌هاست، در کلام او به رنج حاصل از فراق و جدایی کمتر پرداخته شده، گویی وی اصلاً قائل به فراق و جدایی میان بندهٔ مؤمن سالک و پروردگارش نیست؛ عالم شمس عالم محصور و محدودی نیست، بلکه عالم بسط یافتگی و فراخی است، از بیکران تا بیکران گسترده. او از سینه‌ای منشرح و از گشاد اندرون، دلی کز آسمان و افلاک وسیع‌تر و لطیف‌تر است، ندا می‌دهد:

> در اندرون من بشارتی هست، عجبم میآید از این مردمان که بی‌آن بشارت شادند. اگر هریکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه کنیم؟ ما را گشاد اندرون باید (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۶). دلی را کز آسمان و دایرهٔ افلاک بزرگتر است، و فراختر و لطیف تر و روشنتر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن، عالمِ خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن...، چگونه روا باشد عالمِ چون بوستان را بر خود چون زندان کردن؟ (همان، ۶۱۰).

چون این بشارت و خشنودی جان ثمرهٔ گشاد اندرون یا لطف و روشنی و فراخیِ دل است، پس این معنی را می‌توان محکی تلقی کرد برای تمیز خام متزلزل از متمکن پخته.

ب ـ مولانا درد و رنج را بازخورد عمل انسان می‌داند

از نگاه مولانا، بخشی از آلام بشری، حاصل نوع کردار و رفتار خود افراد بوده و به اصطلاح نتیجهٔ اعمال آنان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

است که گریبانشان را گرفته است.

نظر مولانا در خصوص تشابه عمل با نتیجهٔ عمل این است که غالباً عمل با نتیجهٔ عمل، همانند نیست؛ به عنوان مثال شاخه و شکوفهٔ درخت هیچ شباهتی به دانهٔ آن درخت ندارد؛ یا نطفه کی به جسم آدمی شباهت دارد؟ پس لازم نیست که مکافات عمل، عین عمل باشد. بلکه غالباً از نوع دیگر است.

نطفه از نان است کی باشد چـو نان؟ مـردم از نطفه‌ست کی باشد چنان؟
جِنّـی از نـارست کَـی مـانَـد بـه نار از بُـخارست ابـر و نـبود چون بخار
آدم از خـاکست کَـی مـانَد به خاک؟ هیـچ انگـوری نمـی‌ماند بـه تـاک
کـی بُـوَد دزدی بـه شکلِ پـایِ دار؟ کَـی بُـوَد طاعت چـو خُلْـدِ پایـدار؟
هـیـچ اصلـی نـیـست مـانـنـدِ اثـر پس نـــدانـی اصلِ رنـــج و دردِ سر

(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۳۹۸۵-۳۹۸۰)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز غالب رنجیدگی‌ها به خود فرد باز می‌گردد، مثلاً کسی که روی تُرُش است با خود در جنگ است، و در اصل به خود روی ترش کرده: «اگر رنجی دارد آن نیز جنگی است که با خود دارد، رو سوی خویش می‌کند، ترُش می‌کند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۰۱).

آن زنبور را دیدی که بیهوده رو است؟ هرجا که رایش بود می نشست. قصاب چندبار از روی گوشت براند ممتنع نشد سوم بار تبر برآورد سرش جداکرد. بر زمین می‌غلطید و می‌پیچید. قصاب گفت: نگفتمت که هرجا منشین؟ و آن زنبور انگبین که به امر نشیند که کلی من کلّ الثمرات لاجرم هرچه خورد فیه شفاء للناس شود (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۶۷).

هر فسادی که در عالم افتاد از این افتاد که یکی یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید. المی به ذات آن عزیز رسید. ندانستند که او عزیز است الا به تقلید. و تقلید گردان باشد، ساعتی گرم و ساعتی سرد. کی روا باشد مقلّد را مسلمان داشتن؟ چون رنجی به ذات او رسید و او در نفس امر عزیز عزیز است، سبب ویرانی عالم همین شد (همان، ۱۶۱).

پ- درد و رنج‌های خدایی(منسوب به خداوند)

مولانا بخشی از درد و رنج‌های انسان را از سوی خداوند دانسته و خداوند را خالق آنها معرفی می‌کند؛ از جمله در دفتر اول، حکایت تیراندازی زید رامی و مرگ فردی در اثر برخورد تیر و...که به وضوح و زیبایی هرچه تمام‌تر این دردها را به خداوند نسبت می‌دهد و می‌گوید:

مـــدّتـی سالی هـمی زایید درد دردهـــا را آفـــریند حـــق، نـه مَرد
زیدِ رامی آن دَم ار مُرد از وَجَل دردهـــا مـــی‌زایـــد آنجـــا تا اَجَـل
زآن مَـوالیـدِ وَجَع چون مُـرد او زیـدِ رامـــی زیـن سبب قتّـال گـو
آن وَجَعـها را بـدو مـنسوب دار گرچه هست آن جمله صُنعِ کِردِگار

(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۶۶۷-۱۶۶۴)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

از دیدگاه شمس تبریزی، هر به ظاهر درد و رنجی که از سوی پروردگار به فرد می‌رسد، کورهٔ ابتلا و امتحان است، اگرچه ظاهراً ناخوش و سوزنده و آتش نُماست، امّا در بطن خویش باغ و گلستان است، در حالی‌که صحبت اهل دنیا مولد رنج است:

> صحبت اهل دنیا آتش است، ابراهیمی باید که او را آتش نسوزد. نمرود آتشی برکرد از بیرون، ابراهیم نیز آتشی برکرد تا ببینی آتش که را می‌سوزد. ای نمرود تو نتیجهٔ قهری، من نتیجهٔ رحمت تا ببینم که می‌سوزد آخر؟ گفت سبقت رحمتی غضبی. ابراهیم گفت چون سبق معلوم است آزمایش چه حاجت است؟ گفت: نی البته الاّ معامله. و قدم رحمت چنین باشد که قهر را قهر کند. گفت قدم رحمت چنین باشد؟ آری دوست را امتحان‌ها باشد، با دوست چنین کنی با دشمن چه کنی؟ (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۱۰۹).

با این وصف، شمس از آدم‌های دو رو، منافق و مزور و دروغگو در رنج است، آنچه شمس را رنج می‌دهد نه آن است که از جانب پروردگار می‌رسد، بلکه آنچه از جانب خلق دردسر و مزاحمت می‌آفریند: «کافران را دوست می‌دارم از این وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند، می‌گویند آری کافریم، دشمنیم، اکنون دوستیش تعلیم دهیم، یگانگیش بیاموزیم» (همان، ۲۹۸).

ت ـ جهل و نادانی

مولانا یکی دیگر از دلایل وجود درد و رنج را جهالت و نادانی افراد معرفی می‌کند و آن را تا حداقل تا زمان رفع جهالت و حماقت پایدار می‌داند و بر این عقیده است که انسان نادان همواره به رنج خود عشق می‌ورزد و انسان بی‌عقل همیشه بر خلاف مصالح خود گام برمی‌دارد:

عـاشق رنج است نادان تـا ابـد　　خـیـز لااُقـسِم بخـوان تـا فـی کَبَـد
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۰۹)

هرچه بر تو آید از ظُلُمات و غم　　آن ز بی‌بـاکی و گستاخـی است هم
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۸۹)

ایـــن بلا از کودنـی آیـد تـو را　　کـه نکـــردی فـهم نکتـه و رمـزها
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۲۴۶۳)

گفت: رنـجِ احمقی قهرِ خداست　　رنج و کوری نیست قهر آن ابتلاست
ابتلا رنجی‌ست کآن رحـم آوَرَد　　احمقـی رنجـی‌ست کآن زخـم آورد
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۲۵۹۳-۲۵۹۲)

از دیدگاه شمس تبریزی، حماقت و بلاهت عذابی الیم است که در این دنیا به نادانان وارد می‌شود و خود مسبب آن هستند، و نه تنها به خویشتن که به عاقلان نیز آسیب می‌رسانند:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مولانا را می بینی، چون آن منی و فرعونی هست، سر فرو انداخته است. آن بعضی را بینی سر در هوا کرده است. اگر جاهلان نبودندی، این همه رنج و این علم‌ها در آن نبایستی کردن و جستن. عاقلان خود را فدای جاهلان کردند (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۷۷۸).

«چون کاهلی کند و عقل را استعمال نکند، چنان است که آینه را کژ می‌دارد و اگر نه، صد هزار آینه را چون راست داری، یک سخن گویند (شمس تبریزی، ۱۳۹۰: ۸ ۶).

ث ـ خودخواهی و دل‌مشغولی‌های فردی

خودخواهی، دل‌مشغولی و دلبستگی به ظواهر زندگی و غرق در کسب و کار شدن و زندگی روزمرّه یکی از دلایل ایجاد غم و درد و بی‌معنایی زندگی مردمان امروز است. مولانا در خصوص این عامل ایجاد رنج و درد عقیده دارد:

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست از بخـار و گَـردِ بود و بادِ ماست
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۲۹۶)

ایـن خُمـارِ غـم، دلـیلِ آن شده‌ست که بدان مفقود، مستیّ‌ات بُدست
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۲۲۵۹)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز خو گرفتن با این جهان و فریب ظواهر آن را خوردن، منشاء و مایهٔ آفرینش درد و رنج است؛ هرچه انسان به چیزی وابسته تر باشد، این وابستگی به همان میزان دام، حجاب و رهزن وی از توجّه به حقیقت هستی و خالق متعال است.

«می‌پنداری که آن کس که لذّت برگیرد حسرت او کمتر باشد؟ حقّا که حسرت او بیشتر باشد. زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۶ :۸۷).

خوارزمشاه را گفتند که خلق فریاد می‌کنند از قحط که نان گران است. گفت چون است؟ گفتند که یک من نان به جوی بود به دو دانگ آمد. گفت هی دو دانگ زر خود چه باشد؟ گفتند دو دانگ چندین پول باشد. گفت: تف تف این چه خسیسی است؟ شرمتان نیست؟ پیش او ارزان بود... پیش او آنگاه گران بود که گفتندی که یک شکم وار سیری به همه ملک تو می‌دهند. آنگاه بترسیدی بگفتی یک بار شکم سیر کنم، دیگر چندین ملک از کجا آرم؟ عمری بایست تا این به دست آمد (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۰).

ج- گناه

یکی دیگر از عوامل یا خاستگاه‌های رنج به بیان مولانا، انواع گناهان و پیروی از هوای نفس است. مُهلِک‌ترین بلای روزگار پیروی از نفس امّاره، خانمان سوزترین بلای بشری از آغاز تا به امروز بوده است (زمانی، ۱۳۸۶، دفتر ششم، :۱۲۳۹).گاهی اوقات انجام یک گناه، می‌تواند رنگ معنا را از زندگی فرد زدوده و او را دچار ندامت و رنج کند.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

هر که در زندان قرینِ مِحْنَتی است		آن جزایِ لقمه‌ای و شهوتی است
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۱۸۳۹)

قـرن قـرن از شَـؤْمِ نفسِ بـی‌ادب		ناگـهان انـدر جهان می‌زد لَهَب
(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۴۸۶۴)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز گناه یکی از عوامل پدید آورندهٔ رنج و اندوه است:

انصاف بده تا انصاف ترا به جایی رساند. حفظ الصحهٔ اسهل من طلب الصحهٔ و حفظ الذنب اسهل من طلب التوبه. چون بدان رنج مبتلا شوی بعد از ترک پرهیز صبر کردن گیری و گفتن گیری که آنقدر صبر چرا نکردم آن وقت؟ آن قدر صبر خود چه بود؟ (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۱۶۳).

اگر بداند آن کس که در آن روزگار رفتن از او چه فوت می‌شود و ما کان الله بمعذبهم و انت فیهم، چون در عذابی و فراقی. ولی چون خدا با تو باشد بصورت مکر با تو نفاقی می‌کند، و اگرنه این تاریکی دل بدترین عذابهاست (همان، ۲۳۸).

چ ـ پیروی از عقل جزئی و خیال

مولانا در جای جای مثنوی یادآوری می‌کند که من عقلِ معاش و دنیاطلب را بارها و بارها آزمودم، از این‌رو می‌خواهم جایی را پیدا کنم که نهال دیوانگی در آن جا بکارم. عقل معاش اگر با عقل معاد همراه نشود مایهٔ آشفتگی و تشتت حواس است و از این رو برای آدمی مایهٔ درد و رنج است. [عقل معاش قابل اعتماد و اعتبار نیست، از این رو آن را برای همیشه طلاق داده‌ام] (زمانی، ۱۳۸۶دفتر دوم:۵۸۳).

عقـل را مـن آزمودم هم بسی		زین سپس جویم جنون را مَغرَسی
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۳۳۷)

آزمـودم عـقلِ دُورانـدیـش را		بعد از این دیوانه سازم خویش را
حکمتِ دنیا فزاید ظنّ و شک		حکـمتِ دیـنی پَـرَد فـوقِ فَلَک
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۳۲۰۳)

از دیدگاه شمس تبریزی، خیالاتی که از ذهن و نفس می‌جوشد مایهٔ اضطراب و غم است و پرداختن به آن آدمی را در غرقاب توهّم غوطه ور ساخته و از پرداختن به حقیقت بازش می‌دارد:

تو با خود خیالی کردی و از خیال خود می‌رنجی. از خیالی خیالی دیگر زایید و به آن یار شد و باز دیگری و دیگری. سه بار بگو ای خیال برو. هرچه ترسیدی از خوردن آن یا کردن آن مخور و مکن (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۶۷).

این ساعت همه خیال‌های عالم و سوداهای عالم بر او گرد شد که چنین کنم تا بسر برم، فلان جا پنهان کنم. یا به پادشاه راست در میان نهم ازین جنس... و چون پادشاه برگشت او حیران بود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

که چه کند و چندین بار خواست که راست بگوید اما باز پشیمان شد. پادشاه که عصبانی شده بود دستور داد او را بکشند و او با خود این گونه می‌گفت: با زر غم و بی‌زر غم، آخر غم با زر به، الا مرا که غم بی‌زر به بود باری خطر جان نبود (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۱۶۶).

ح ـ حرکت در جهت خلاف‌مدار کلّی عالم

یکی از محورهای اساسی *مثنوی* و *مقالات* شمس و از کلیدهای فهم مکتب فکری و ذوقی شمس و مولانا درک این مطلب است که مجموعهٔ عالَم، کالبد و قالبِ «عقل کُل» است. به زبان ساده‌تر می‌توان «عقل کل» را همان حقیقت عالَم دانست. مولانا در این خصوص می‌گوید: «هرگاه با عقل کل (= حقیقت) از در ستیز درآیی، صورتِ ظاهر جهان نیز برای تو غم‌افزا و اضطراب‌آور می‌شود؛ من از آنرو که همواره با این پدر، یعنی با عقل کُل (= حقیقت عالم) در صلح و سازگاری به سر می‌برم، این جهان در نظرم هم‌چون بهشت است» (زمانی، ۱۳۸۶ دفتر چهارم:۹۱۷). بنابراین باید ظواهر امر را رها کرده و به فرمان عقل کلّی حرکت کرد تا گشایش‌ها حاصل شود:

صلح کن با این پدر، عاقی بِهِل　　تا که فـرشِ زَر نمـاید آب و گِل
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۳۲۶۱)

مـن که صُلحم دایمـاً با این پدر　　این جهان چون جنّت استم در نظر
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۳۲۶۳)

«هر که علم در تن‌آسانی جوید در رنج بماند و هر که در رنج صبر کند به آسانی برسد و هر که عز جوید به ذل برسد و هرکه توانگری جوید، در درویشی بماند و هرکه در درویشی صبر کند، به توانگری برسد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۶: ۷۹۴). توضیح آنکه یافتن علم در تن‌آسانی نیست در تلاش است پس رفتن مسیر خلاف سبب رنج آدمی می‌شود.

خ ـ درد و رنج لذّت‌بخش (درد و رنج عاشقی)

مولانا خاستگاه برخی از درد و رنج‌ها را درد عشقی می‌داند که آن را با جان و دل پذیرا است و ریاضت حاصل از آن را می‌پذیرد و امید دارد که این درد و رنج و لذّت حاصل از آن هرگز از میان نرود. این قسم شامل درد و رنجی است که در مسیر وصال محبوب برای اشخاص روی می‌دهد و مولانا این ناخوشی‌ها را خوش دانسته و اشک‌های ریخته شده در این وادی را معادل گوهر می‌داند و هیچگاه طالب نابودی و کاهش این نوع درد و رنج نیست.

ناخوشِ او خوش بُوَد در جانِ مـن　　جان فدایِ یارِ دل رنجان من
عاشقم بر رنجِ خویش و دردِ خویش　　بهر خشنودیِ شاهِ فردِ خویش
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۷۸-۱۷۷۷)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اشک کان از بهرِ او بارنـد خلق　　گوهرست و اشک پندارند خلق
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۸۰)

نالـم و تـرسم که او باور کـند　　وز کـرم آن جـور را کمتر کند
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۵۶۹)

نالـم ایرا ناله‌ها خـوش آیدش　　از دو عالَـم ناله و غـم بایـدش
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۷۴)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز هرکه به آخر و انتهای کار نظر دارد، ریاضت و تندی مسیر سلوک در کام او خوش خواهد گشت و درد را چون هدیه‌ای گرانبها از جانب یار و معشوق حقیقی خواهد پذیرفت:

هرکه در تلخی خندان باشد سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنی صبر افتادن نظرست بر آخر کار و معنی بی صبری نارسیدن نظرست به آخر کار (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۱۰۸).
شک نیست که چرک اندرون باید که پاک شود که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صدهزار چرک برون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده. نه هر آب دیده‌ای، الاّ آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد... آب دیده بی‌آن نیاز و نماز بی‌نیاز تا لب گور بیش نرود. آنچه با نیاز بود در اندرون گور درآید و در قیامت با او برخیزد و همچنین تا بهشت و تا به حضرت حق پیش پیش او می‌رود (همان، ۱۳۲).
هر شب که خلق آرام گرفتی، الاّ عاشقان که از نور عشق ایشان را شب نمانده است و لذّت عشق از لذت خواب مستغنی کرده است (همان: ۲۴۶).

۱-۲ راهکارهای مقابله با درد و رنج

الف) مرگ پیش از مرگ یا مرگ در برابر دنیا و تعلّقات آن و زنده شدن به حق

مولانا دردها و تعلّقات مادی و دنیوی را بخشی از مرگ می‌داند و اعتقاد دارد که اگر این جزئیات برایت قابل رها کردن و وانهادن باشند، آنگاه مرگ و رهایی کل دنیا نیز برای تو آسان خواهد شد، امّا به موازاتی که این دلبستگی‌ها شدیدتر باشد، درد و رنج بیشتری در انتظار انسان است. اگر بپذیریم که زندگی جایگاه و عرصهٔ رشد انسان است در این صورت دردها و رنج ناشی از وابستگی و تعلّقات کمتر ما را به رنج خواهد فکند و مرگ نیز به عنوان بخشی از زندگی و مسیر رشدمان واقعیتی طبیعی خواهد بود، نه سانحه‌ای ناگوار.

دانک هر رنجی ز مُردن پاره ایست　　جزو مرگ از خود بران گر چارهایست
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۲۹۸)

جزو مرگ ار گشت شیرین مر تو را　　دانک شیرین می‌کند کُل را خدا
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۳۰۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

از دیدگاه شمس تبریزی، مرگ باید مرگ از نفسانیات و منیت‌ها باشد، و الّا قالب جسم را فرو گذاردن چیزی جز حیات ابدی و جاودانه نیست و فرد مؤمن طبیعتاً باید مشتاق این نوع مرگ و وصال به حضرت دوست باشد:

> این شخص چون گفت که ایمان آوردم، یعنی هوا مرد و نفس مرد. مردن آن باشد که باز تاریکی پیش ناید، آن ذوق پیوسته باشد... مرده گرفتیم نفس را تا خود به آهستگی بمیرد (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۷۴۵). چون در دریا افتاد، اگر دست و پای زند، دریا درهم شکندش، اگر خود شیر باشد. الّا خود را مرده سازد. عادت دریا آن است که تا زنده است او را فرو می‌برد، چندانکه غرقه شود و بمیرد. چون غرقه شد و بمرد برگیردش و حمّال او شود. اکنون از اول خود را مرده سازد و خوش بر روی آب می‌رود (همان، ۱۴۸).

طرفه اینجاست که شمس ِشادمان، مرگ را به قدر زندگی بلکه بسیار بیشتر دوست می‌دارد، او در جایی می‌گوید که مردان خدا مرگ را چنان می‌جویند که شاعر قافیه را و کودکان آدینه را (شمس تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۵۹) و همین مشتاق مرگ بودن را دلیل پختگی و رسیدگی آدمی می‌داند:

> اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی، بارک الله فیک. مبارکت باد، ما را هم از دعا فراموش مکن و اگر چنین نوری و ذوقی نداری پس تدارک کن و بجو و جهد کن که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی چنین حالتی بیابی. پس بجوی! (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۸۷).

پس آگاه بودن از این موضوع که مرگ راز است و نه بدبختی کلید کشف ِاین سر است که چگونه می‌توان با یاد مرگ از غمِ دنیا رهید:

راهِ مرگِ خلق، ناپیدا رهـی‌ست — در نظر نآید کـه آن بی‌جـا رهی‌ست
نَـک پیاپـی کاروان‌هـا مُقـتفی — زین شکافِ در که هست آن مُختفی
بر در ار جویی، نیابی آن شکاف — سخـت ناپیـدا و زو چـنـدیـن زِفـاف

(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۲۶۲۷-۲۶۲۵)

ب) تغییر نگرش انسان نسبت به درد و رنج و پذیرش قضای الهی

مولانا در حکایات مختلف دفترهای مثنوی معنوی به موضوع پذیرش رنج‌ها برای متعالی شدن و پرورده شدن در مسیر زندگی اشاره نموده است. او یکی از راه‌های مؤثر در رسیدن به آرامش و رضایت از زندگی را در تغییر نوع نگاه به آلام موجود حیات بشری می‌داند. افراد در برخورد با مشکلات، شیوه‌های مختلفی اتّخاذ می‌کنند. قطعاً نوع برخورد فردی که به رنج‌ها با دیده تعالی بخشی نگاه می‌کند و شکسته شدن را شرط بالا پریدن روح می‌داند، بسیار متفاوت است با زندگی کسی که فقط نفس درد و رنج را می‌بیند و زندگی را پر آلام می‌پندارد (شیمل، ۱۳۹۴: ۲۲۲). اگر زندگی را مسیری بدانیم که ما را به معشوق حقیقی هدایت می‌کند، قطعاً هر چه معشوق بزرگتر و باعظمت‌تر باشد، مصائب مسیر رسیدن به او هم صعب‌تر و البته شیرین‌تر خواهد بود.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

عِزّتِ مقصد بود ای مُمْتَحَن　　پیچ پیچِ راه و عَقبه و راهزن
عِـزّتِ کعبه بُوَد و آن نادیـه　　رهزنی اعـراب و طول بادیه
(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۳۲۲۴-۳۲۲۳)

از نگاه شمس تبریزی، عاشق و سالک حقیقی آن است که رنج و لذّت رسیده از سوی حضرت دوست را یکسان پندارد و در حین غم و رنج نیز شادمان و پذیرا باشد، زیرا پذیرش این غم مقدمهٔ رسیدن به شادی‌هایی بزرگتر است:

مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد. در غم شاد باشد. زیرا که داند آن مراد در بی‌مرادی همچنان درپیچیده است. در آن بی‌مرادی امیدِ مرادست و در آن مراد غصهٔ رسیدن بی‌مرادی. آن روز که نوبت تب من بودی، شاد بودمی که رسید صحّت فردا. و آن روز که نوبت صحّت بودی، در غصه بودمی که فردا تب خواهد بودن (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۶۴۰).

«چون روی به رضا آورد، هنوز به رضا نرسیده است، روی به الله آورد. هنوز در حلقهٔ الله نرسیده است، امّا روی آوردن و رسیدن یکی است» (همان، ۲۳۱).

ج) توکّل و اعتماد به خداوند و سپس رسیدن به مرحلهٔ ایمان

مولانا توکل و اعتماد به خداوند را در تمام زندگی و علی الخصوص در مواقع مواجهه با درد و رنج، بر اساس حدیث: «لِکُلِّ داءٍ دَواءٌ فَاِذا اُصیبَ دَواءُ الدّاءَ بَرَ أَبِاذنِ الله»: «برای هر دردی، درمانی است، پس هرگاه با دردی برخورد کردی، بدان که دردمند به اذن خدا از درد می‌رهد» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۴۷). لازم می‌شمرد و رضایت حاصل از این توکّل را برای کاهش درد و رنج بسیار مؤثر می‌داند، مولانا و شمس تبریزی اعتماد را مقدمهٔ ایمان ورزی می‌دانند:

گـفت پیغـمبر کـه یـزدانِ مجید　　از پیِ هر درد درمان آفـرید
لیک زان درمان نبینی رنگ و بو　　بهرِ دردِ خویش بی‌فرمانِ او
(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۶۸۵-۶۸۴)

گــر هـزاران دام باشد در قـدم　　چون تو با مایی نباشد هیچ غم
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۳۸۷)

مولانا طبق حدیث: «مَنْ جَعَلَ الْهُمُومَ هَمّاً واحِداً کَفاهُ اللهُ هَمَّ دُنْیاهُ وَمَنْ تَشَعَّبَتْ بِهِ الْهُمومُ لَمْ یُبالِ اللهُ فی اَیِّ اَوْدِیَهِ الدُّنْیا هَلَکَ» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۳۶) بر این عقیده است که تمام غم‌ها را باید به یک غم تبدیل کرد و آن غمِ دین است. در عوض خداوند تمام غم‌های دیگر را برای فرد آسان می‌نماید.

گفت: رَوْ، هر که غم دین برگزید　　بـاقیِ غم‌ها خـدا از وَی بُرید
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۳۱۳۷)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

از دیدگاه شمس تبریزی، ایمان و مقدمهٔ آن توکّل مسئله‌ای نیست که یکبار برای فرد پیش آید و دم به دم باید نو و مجدد شود:

صفتی و مقامی خلق را هول نماید و پیش آن یک کس سهل باشد. کمان او آسمان‌ها نکشند. انّا عرضنا الامانهٔ ... گفتند آسمان‌ها و زمین‌ها که تحمّل این امانت کار ما نیست، زیرا نظرشان بر توفیق نبود تا گفتندی که اگرچه کمان سخت است چون ما بر دست گیریم، در قفای ما کسی است که او بکشد. آن قوت نظر و توکّل محمد را بود و محمدیان را (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۰).
بندگانِ خدا با خدا چگونه خلاف کنند و چگونه خلاف ممکن باشد؟ تو خلاف می‌بینی، قربان شو، تا از دویی برهی! گفت: کِی باشد که از این قصهٔ قربان برهم؟ گفتم: قربان شو! تا از قصهٔ قربان برهی .(خلاصهٔ مقالات شمس، ۱۳۹۰: ۲۴۷)

د) صبر نمودن بر دردها و مشکلات

مولانا در جای جای *مثنوی* توصیه به صبر نموده و در زمانی که انسان به سختی می‌افتد، یکی از راه‌های مؤثر در رهایی و کاهش درد و رنج را صبر بر مشکلات معرفی می‌نماید؛ از دیدگاه شمس و مولوی صبر کردن بشارت و گشایش صابرین است، صبوری و ایمان نزد این دو فرد تکمیل کنندهٔ هم هستند:

گـر تو اِشکالـی به کلّی و حرَج　　صبر کن، الصّبر مِفتاح الفَرج
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۹۰۸)

گفت: پیغمبر خداش ایمان نداد　　هر که را صبری نباشد در نهاد
صـد هـزاران کیمیا حق آفـرید　　کیمیایی همچو صبر، آدم ندید
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۶۰۱-۶۰۲)

آنکس که مال درباخت به از مال چیزی دید. و آنکس که نفس درباخت، به از نفس چیزی دید. زیرا یک تار موی خود را به دارد که صدهزار دینار عقل و عاقل را می‌گویم رها کن آن مجانین را که جهت مال جان به باد دهند. به از نفس چیزی دید نفس را فدا کرد... و لنبلونّکُم بشیءٍ مِن الخوف والجوعِ و نقصٍ مِن الأموال و الأنفس و الثّمرات و بشِّر الصّابرین. این نه ابتلاست بشارت ده. مینگر که نظرشانٌ بر صبر خویشتن هست؟ (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۶۷۳).

۱-۳ نقش درد و رنج در پالایش روحی انسان

مولانا بر این باور است که وجود درد و رنج، به عنوان بخشی از این عالم، دارای فوایدی است و در صورت صحیح نگریستن به آن، این قابلیت را دارد که انسان را به تعالی برساند. از جمله این فواید می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف-تصفیه نفس و پرورش روح

در بسیاری از حکایات مثنوی و سایر آثار مولانا مشاهده می‌شود که نظر وی در خصوص اثرات ریاضت و سختی و تحمّل درد و رنج مثبت بوده و این ریاضات و رنج است که سبب پالایش نفس انسان و خالص نمودن او از ناپاکی ها و تعالیش می‌شود، و کورهٔ گدازان ریاضت خس و خاشاک را از طلای وجودی انسان جدا کرده و سبب

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

پرورش روح وی می‌شود.

بهـر آن است این ریاضت وین جفا　　تـا بـرآرد کـوره از نـقـره جُـفـا
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۳۲)

این ریاضت‌هایِ درویشان چراست؟　　کآن بلا بر تن، بقایِ جان‌هاست
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۳۳۴۹)

مولانا در مثنوی، یکی از مسائل بسیار مهم و بحث برانگیز کلامی و فلسفی را طرح کرده است و آن مسئله این است: راز و حکمتِ شُرور و ناملایمات در جهان چیست؟ پاسخ مولانا به این پرسش بدین صورت است: «وجود ناملایمات، روح آدمی را صیقل می‌دهد و او را در مسیر تکامل به حرکت درمی‌آورد» (زمانی، ۱۳۸۶، دفتر دوم:۴۵۸). مولانا لازمهٔ تعالی روح انسان را وجود همین آلام می‌داند و می‌گوید:

گـر تـنِ خاکـی غلیظ و تیره است　　صیقلش کن، زآنکه صیقلْ‌گیره است
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۲۴۷۳)

همان گونه که در بیت بالا مشاهده می‌شود، صیقل همان ریاضات و سختی‌ها تلقّی شده‌اند.

گـر به هـر زخمی تو پُرکینه شوی　　پس کجا بی‌صیقل، آیینه شوی؟
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۳۸۸۰)

نزد شمس تبریزی نیز یکی و شاید مهم‌ترین دلایل و فواید مترتب بر درد و رنج پالایش روح انسانی و صیقل یافتن آیینهٔ دل افراد است تا درخور تجلّی صفات حق در خود شوند، بنابراین تحمّل ریاضات برای زدودن نفسانیات نزد وی جایگاه خاصی دارد.

> روزه بی‌ترتیب دوشنبه و پنجشنبه می‌دار و در میان روزی نامعهود بر جای نفس می‌نشین که روزه می‌گیرم تا نفس را سخت آید. باشد روزی از ناگاه مسلمان شود که مسلمان شدنش سخت دور دور است. فرمود که هرکسی را معصیتی است لایق او. یکی را معصیت آن باشد که رندی کند و فسق کند و یکی را معصیت آن باشد که از حضور حضرت غایب باشد. خنک آنکه چشمش بخسبد و دلش نخسبد وای بر انکه چشمش نخسبد و دلش بخسبد (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۹).

ب- درد و رنج سبب کشف حقیقت درونی انسان‌ها می‌شود

مولانا و شمس تبریزی بر این باورند که بخشی از دردها همانند درد زایمان هستند و سبب تولّد نوزاد حقیقت در انسان می‌شوند. زمانی که انسان‌ها دچار درد و رنج می‌شوند، نیات درونیشان آشکار گردیده و هر فرد نوعی واکنش خاص نسبت به درد و رنج نشان می‌دهد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

تـا نـگـیـرد مـادران را دردِ زَه　　طـفـل در زادن نـیـابـد هـیـچ رَه
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۵۱۸)

خوف و جُوع و نقصِ اموال و بَدَن　　جملـه بـهرِ نقـدِ جـان ظاهر شدن
این وعید و وعده‌ها انگیخته است　　بهرِ این نیک و بَدی کآمیخته است
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۹۶۴و۲۹۶۵)

اگر من بسوزم رنج را به گرسنگی، من رنجور شوم زیرا که من ضعیفم. این نفس من چگونه فرمانبردار و مطیع من است؟ چنان منقاد است مرا لاجرم اگر صدهزار بریانی و نعمت باشد که دیگران خود را در برابر آن هلاک می‌کنند، نفس من ساکن و ایمن چون ضرورت نباشد و اشتهای صادق نی نخورد. و چون اشتهای صادق باشد، اگر نان تهی و نان جوین یابد بخورد و منتظر چیز دیگر نباشد (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۳۳۷).

پ- ذکر و یاد خدا در بلایا

از دیدگاه مولانا و شمس تبریزی یکی از فایده‌های ابتلا به رنج، یاد و ذکر خداست. شاید اگر زندگی انسان در مسیری آرام و یکپارچه و مملو از خوشی بود، کمتر کسی به یاد خداوند می‌افتاد. در سختی‌ها و دردهاست که یاد خداوند رخ می‌نماید و سختی بیدارکنندهٔ درد طلب در انسان است. مولانا و شمس این مطلب را به صورت‌های گوناگون بیان داشته‌اند:

درد آمـد بـهتـر از مُـلکِ جـهـان　　تـا بـخـوانی مـر خـدا را در نهـان
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۲۰۴)

ز آن بلاهـا بر عزیـزان بیش بـود　　کآن تَجَـمُّش یـار با خـوبـان فـزود
(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۱۱۰۸)

هـم از آن سو جو که وقتِ درد تو　　مـی‌شوی در ذکـرِ یـا رَبّـی دو تـُو
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۴۰)

ایوب با چندان کرم جهت آن صبر می‌کرد تا به این دولت برسد. می‌گویند دوانزده هزار کرم بود. می‌گویند، من نمی‌گویم نشمرده‌ام. گویی شمرده بودند. می‌گویند از آن کرم می‌افتاد بر زمین بر می‌گرفت و بر تن خود می‌نهاد. آفتاب از این نیمهٔ تن او می‌زد. از آن نیمهٔ دیگر می‌نمود .(شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۷)

و آن‌گونه که در داستان‌های دینی در تفسیر داستان ایّوب پیامبر آمده است، خداوند تمام دارایی و افراد ایّوب را از وی گرفت و او تنها متوجّه خدا بود.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ت- شکوفایی استعدادها

دردها کیمیایی هستند که روح آدمی را تازه و طراوت می‌بخشند و سبب بروز استعدادهای نهفته افراد می‌شوند، و در مصائب زندگی است که خیلی از استعدادها کشف شده و به ظهور می‌رسند.

می‌فشاند برگِ زرد از شاخِ دل تـا بـرویَـد بـرگِ سبزِ مُـتَّصِل
(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۳۶۸۰)

غـم کَنـد بیـخِ کـژِ پوسیده را تـا نمـایـد بیـخِ رُو پـوشیده را
(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۳۶۸۲)

درد داروی کـهـن را نـو کـند درد، هـر شـاخِ مـلولـی خَـوْ کنـد
کیمـیایِ نـوکننده دردهـاست کو ملولی آن طَرف که درد خاست؟
(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۴۳۰۳)

آدمی را رنج چگونه مستعدّ نیکی‌ها می‌کند؟! چون رنج نمی‌باشد، انانیت حجاب او می‌شود. اکنون می‌باید که بی رنجوری، مرد پیوسته همچنان رنجور باشد و خود را رنجور دارد تا سالم باشد از آفات. من إتّسع یتّسع (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۶۸۰).

ث) درد و رنج نشانهٔ هدفدار بودن عالم و زندگی

مولانا با بهره گرفتن از مشاهده و توغّل در طبیعت و دیدن ظهور فصول مختلف به این نتیجه می‌رسد ناخوشی‌ها و سرما و گرما و نیز بلایای طبیعی رخ دهنده در این عالم قطعاً هدفدار بوده و حکمتی دارد. با این نوع نگاه به آلام و رنج‌ها می‌توان به رضایت خاطر و جستجوی معنا در زندگی رسید و هیچ حادثه و آفرینشی در عالم و زندگی را نباید پوچ قلمداد کرد:

امتـحان‌های زمستان و خـزان تـابِ تابستـان بـهارِ همـچو جـان
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۹۵۱)

تـا بیالاییـم صـافـان را ز درد چـنـد بایـد عقـل مـا را رنـج بـرد؟
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۹۵۰)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز درد و رنج‌های موجود در عالم اگرچه به نسبت درد و رنج‌های آن جهانی حقیقی نیستند، امّا به هرحال نشان دهندهٔ این است که آفریدگار عالم از آفرینش اضداد و غم هدف خاصّ و حکمت مخصوص خود را دنبال می‌کرده و هستی بی‌هدف نیست، این هدف همانا در بعد متعالی شناخت پروردگار است: «"سنریهم آیاتنا فی الآفاق" چه می‌گویند؟ در آفاق تابستان و زمستان. و در فی أنفسِهم بیماری و صحت ... هر آیتی چون پیغام و عشق‌نامه‌ایست تا بدانند که خدا کیست!» (شمس تبریزی، ۱۳۷۶: ۶۴۳).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تأکید بر مسئلهٔ درد و رنج انسان از دیدگاه معنابخشی به حیات انسانی، یکی از مهم‌ترین وجوه تراژیک انسانی را بررسی کرده است. با توجّه به مثنوی مولوی و مقالات شمس تبریزی در می‌یابیم که در نگاه آنها به عوامل پدید آورندهٔ درد و رنج، پس از مسئله غربت و دوری از ملجاء اصلی، عدم معرفت نسبت به امور قدسی و گناهان و رذائل اخلاقی، ارجحیت دادن به حواس بیرونی نسبت به حواس درونی است.

با نگاهی به آثار این دو فرد به وجههٔ معرفت شناسانهٔ درد و رنج در آنان پی خواهیم برد. یکی از ویژگی‌های سرایندهٔ کتاب مثنوی این است که با نگاهی عرفانی به هستی، خداوند، طبیعت و انسان‌ها نگریسته و در پس عالم کثرت‌ها، وحدت و یگانگی را در مییابد، امّا شایان توجّه این است که برای وی این حرکت، حرکتی دوّار است و همان‌گونه که از کثرت‌ها به یگانگی دست می‌یابد، از عالم وحدت نیز به سوی مظاهر و عالم کثرت در حرکت است. بی‌شک در این میان جهان مقتدر و شادمانهٔ شمس تبریزی بر رویه‌های اندوهگین جهان‌بینی وی تسلّط و تأثیر دارند؛ زیرا از دیدگاه شمس تبریزی اگرچه انسان در عالم مادّی متحمّل غم و غصه می‌شود، امّا این تنها پوستهٔ ظاهری درد است و در کنه درد، شادی فراوان توجّه معشوق نهفته است، الّا زمانی‌که غفلت گناه بر انسان مستولی شود، و باز غم حقیقی از دوری معشوق ابدی است که بر انسان عارض می‌شود، اگرچه انسان به نادرست برای غم خود توجیه دیگر می‌آفریند.

بر این اساس می‌توان گفت که اگرچه مولوی به دنبال شمس در بیان عوامل زایندهٔ درد و رنج بشری نکات فراوانی را بر می‌شمرد، امّا از جهان‌بینی عرفانی او این‌گونه برداشت می‌شود که تمامی این عوامل در یک عامل اصلی خلاصه شده و آن فقدان شناخت نسبت به روابط گوناگون با خداوند خالق تمام مظاهر هستی است، بنابراین مجموع هشدارهای ذکر شده در آثار مولوی وشمس در جهت کسب فضائلی است که بتواند آثار درد و رنج حاصل از این غفلت‌ها را کمترکند.

فوایدی که شمس و مولانا بر درد و رنج مترتب‌اند همگی آثار تربیتی، خودسازی و معنابخشی به حیات را در خود دارند. از دیدگاه این دو فرد آنچه می‌تواند در تحقق یافتن معنای زندگیِ مؤثر باشد، شیوه و معنای تحمّل درد و رنج است که از طریق «ارزش‌های نگرشی» حاصل خواهد شد. مسلّماً نمی‌توان تمام آنچه را که سبب رنجِ ما می‌شود را نابود سازیم، امّا می‌توانیم معیارها و ارزش‌های درونی خویش را تغییر دهیم و معنایی برای رنجِ خویش بیابیم تا تحمّل رنج برایمان آسان‌تر شود و قادر شویم که با نگاهی نو به جهان و هرچه در آن است بنگریم و به همهٔ مظاهر حق و معشوق حقیقی عشق بِوَرزیم و زیستی عاشقانه برای خود بنا نهیم و معنای زندگی را در آن بیابیم.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ بلخی رومی، جلال‌الدین محمّد. (۱۳۷۷)، مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: ققنوس.
ـ بلخی رومی، جلال‌الدین محمّد. (۱۳۹۴). مثنوی معنوی.تصحیح محمّدعلی موحّد. تهران: هرمس.
ـ دوباتن، آلن (۱۳۸۵). تسلّی بخشی‌های فلسفه. ترجمهٔ عرفان ثابتی. چاپ سوم. تهران: ققنوس.
ـ زمانی، کریم. (۱۳۸۶). شرح جامع مثنوی. تهران: اطّلاعات.
ـ زمانی، کریم. (۱۳۹۶). میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی). تهران، نی.
ـ شمس تبریزی، محمّدبن‌علی‌ملک‌داد. (۱۳۹۰). خلاصهٔ مقالات شمس تبریزی. ویرایش جعفر مدرّس صادقی. تهران: مرکز.
ـ شمس تبریزی، محمّدبن‌علی‌ملک‌داد. (۱۳۷۶). مقالات شمس تبریزی. تصحیح محمّدعلی موحّد. تهران: خوارزمی.
ـ شوپنهاور، آرتور. (۱۳۷۶). جهان و تأمّلات فیلسوف. ترجمهٔ رضا ولی یاری.تهران: مرکز.
ـ شیمل، آن‌ماری. (۱۳۹۴). شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا). ترجمهٔ حسین لاهوتی، تهران: کتیبه.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان .(۱۳۸۱). احادیث و قصص مثنوی. تهران: امیرکبیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

Proceedings of the 5th

Shams and Rumi International Scientific Conferences

ISC

ATRAK

موسسه تولیت شمس تبریزی

مجموعه مقالات

پنجمین همایش علمی بین المللی شمس و مولانا

Proceedings of the 5th
Shams and Rumi International Scientific Conference

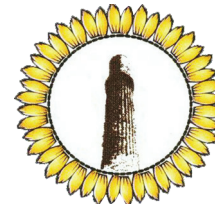
جلد ۲

به کوشش
خانم دکتر مریم عاملی رضایی

بسم الله الرحمن الرحيم

مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی

شمس و مولانا



سرشناسه: همایش بین‌المللی شمس و مولانا (پنجمین: ۱۳۹۸: خوی، آذربایجان‌غربی)
عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات همایش بین المللی شمس تبریزی ۹۸ / موسسه تولیت شمس تبریزی؛ رییس شورای سیاست‌گذاری حسینعلی قبادی؛ دبیر همایش سیدفتاح کبیری؛ دبیرعلمی مریم عاملی‌رضایی؛ مدیر اجرایی رضا جعفرپور؛ ویراستاری:مریم شهامتی فاطمه رحیم لو
مشخصات نشر : خوی شعر سپید ۱۳۹۹
مشخصات ظاهری : ۲۵۶ ص.
شابک : ۹ - ۰۲۷ - ۶۱۵ - ۶۲۲ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : کتابنامه: ص [۷۷۱]
موضوع : مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق.-- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
موضوع : Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad, Criticism and Interpretation -- Congresses 1207-1273--
موضوع : شمس تبریزی، محمد بن علی، ۵۸۲؟۶۴۵-ق. -- تاثیر-- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق.
موضوع: جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. دیوان شمس تبریزی -- نقد و تفسیر
موضوع : Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad. Divan- i Shams -i Tabrizi -- Criticism and Interpretation
موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
موضوع: th century -- History and criticism 13Persian poetry
موضوع: شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ - ۸ ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
موضوع: - 13 th century -- History and criticism Sufi poetry, persian
شناسه افزوده: قبادی، حسینعلی، ۱۳۳۷ -
شناسه افزوده: کبیری، سیدفتاح، ۱۳۴۳ -
شناسه افزوده: عاملی رضایی، مریم، ۱۳۵۳
شناسه افزوده: جعفرپور، رضا، ۱۳۵۳ -
شناسه افزوده: موسسه تولیت شمس تبریزی
رده بندی کنگره: PIR ۵۳۰۴
رده بندی دیویی: ۸ فا ۳۲/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۷۳۷۱۳۹۷
وضعیت رکورد: فیپا

مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا مهر ماه ۹۸

کاری از: موسسه تولیت شمس تبریزی
رئیس همایش: سیدفتاح کبیری
دبیر علمی: دکتر مریم عاملی رضایی
مدیر اجرایی: رضا جعفرپور
ویراستاری: مریم شهامتی و فاطمه رحیم‌لو
تنظیم و صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
تعداد صفحات: ۲۵۶ ص
شماره شابک: ۹ـ۰۲۷ـ۶۱۵ـ۶۲۲ـ۹۷۸
ناشر: شعر سپید
آدرس انتشارات شعر سپید: خوی ـ خیابان سینا ـ نبش کوچه شهید سیوانی نژاد یک ـ پلاک ۴
www.farabips.com

آدرس: ایران ـ آذربایجان غربی ـ خوی ـ خیابان شهید صمدزاده ـ ساختمان شورای اسلامی شهرـ طبقه پایین
www.shamstabrizi.ir
Emil:t.shamstabrizi@gmail.com
تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰ فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

کمیته اجرایی همایش

رئیس شورای سیاستگذاری: دکتر حسینعلی قبادی

رئیس همایش: سید فتاح کبیری

مسئول هماهنگی‌های پژوهشگاه در برگزاری همایش:

دبیر علمی: دکتر مریم عاملی‌رضایی

دبیر اجرایی: رضا جعفرپور

امور بین‌الملل: مرتضی برین

مدیر برگزاری: امیر هنرور

مدیر داخلی: صابر عباسی اقدم

مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو

نماینده تفاهم‌نامه فیمابین پژوهشگاه و تولیت: افسرالملوک ملکی

دبیرخانه علمی همایش: پژوهشکده زبان و ادبیات (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

کمیته برگزاری: دکتر سیدحسین حسن‌زاده، غلامرضا صنعتی.

کمیته اسکان و تشریفات: حسین بهادری.

کارشناس اجرایی دبیرخانه علمی:

فهرست

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ مقدمه		۱۳
ـ گذاری بر حکایات طنز مقالات شمس	زهرا جمشیدی	۱۵
ـ جبر و اختیار از دیدگاه شمس تبریزی و بازتاب آن در مثنوی مولانا	فاطمه چنانی حمیلا چرنگ	۲۵
ـ نگاهی به مسئله «متابعت» در مقالات شمس تبریزی	حسین حسن‌رضایی	۳۷
ـ انسان و جامعهٔ نمونهٔ انسانی از دیدگاه شمس تبریزی	فاطمه حیدری	۵۰
ـ تبلور فرهنگ شمس در هنر مولانا	ناصر خدایاری شوطی	۷۴
ـ تأثیرپذیری مولوی از نهج البلاغه(مطالعه موردی، دنیا)	حجت ذبیحی‌فرخویی	۸۷
ـ شیوه‌های مجلس‌گویی در مقالات شمس تبریزی	مهسا رون	۱۰۱
ـ شمس در منظومهٔ مثنوی (بازیابی شخصیت شمس تبریزی در مثنوی معنوی)	مهرداد زارعی پانیذ منصوری	۱۱۴
ـ«از تعلیم تا تصویر » (بررسی و تحلیل تصویر شاه و آموزه‌های اخلاقی مولوی در مثنوی)	افسانه سعادتی محسن فشارکی	۱۳۶

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ بررسی اندیشه‌های زیبانگری مکتب شمس و مولانا در گسترش فرهنگ صلح تعامل و مدارا درجهان معاصر	محمدجعفر شریعتمداری	۱۵۱
ـ بازتاب اندیشه‌های عرفانی مولوی در غزلیات حویزی	جیهاد شکری رشید	۱۶۲
ـ جلوهٔ طنز و آیرونی در عرفان اجتماعی شمس تبریزی و ویلیام بلیک	سهیلا صلاحی مقدم	۱۸۳
ـ نگاهی به مکتوبات مولانا در «احوال دل گداخته»	سکندر عباس زیدی	۱۹۴
ـ ظرفیت‌های تصویر و رنگ در مقالات شمس تبریزی	نیلوفر عسل‌علیزاده مهدی صحراگرد	۲۰۶
ـ بررسی و تحلیل کاربرد بروج فلکی در کلیات شمس تبریزی	حسین علیقلی‌زاده	۲۲۶

نسیان بر سه نوع باشد:

یکی آن که از دنیا باشد که دنیا منسی است ذکر آخرت را.

دیگر سبب نسیان مشغولی آخرت که از خودش هم فراموش شود.

سیم سبب نسیان، محبت خدا است که از دنیا و ار آخرت فراموش شود.

و این مرتبهٔ مولانا باشد.

والله که من در شناخت مولانا قاصرم.

مرا هر روز از حال و افعال او چیزی معلوم می شود که دی نبوده است.

مولانا را بهترک از این دریابید، تا بعد از این خیره نباشید!

شمس تبریزی

مقدمه

ز عالم معنی، الفی بیرون تاخت که هر که آن الف را فهم کرد همه را فهم کرد. هر که این الف را فهم نکرد هیچ فهم نکرد.
طالبان چون بید می‌لرزند از برای فهم آن الف، اما برای طالبان، سخن دراز کردند: شرح حجاب‌ها را که هفتصد حجاب است
از نور و هفتصد حجاب است از ظلمت.
به حقیقت رهبری نکردند، رهزنی کردند بر قومی؛ ایشان را نومید کردند که ما این همه حجاب را کی بگذریم؟
همهٔ حجاب‌ها یک حجاب است، چون آن یکی هیچ حجابی نیست. آن حجاب، این وجود است. (مقالات شمس).

از انتشار مقالهٔ «تربت شمس کجاست؟» در سال ۱۳۷۵ به قلم دکتر محمدامین ریاحی در مجله کلک که به اشارتی از سوی دکتر محمدعلی موحد، اسناد وجود آرامگاه شمس تبریزی در خوی را منتشر ساخت تا به امروز که ۲۴ سال از آن تاریخ سپری شده است هم در برگزاری جشنواره‌های فرهنگی ـ هنری و هم در بخش علمی پیشرفت‌های بسیاری حاصل شده است که حاصل تلاش شمار زیادی از فرهیختگان و دلدادگان شمس و مولاناست. از آنجا که به قول شمس تبریزی «یادداری معرفت است» زحمات همهٔ فرهیختگان و علاقه‌مندانی را که از آغاز اجرای این برنامه‌ها در این راه گام نهاده و این بار گران‌قدر را تا بدین منزل رهنمون شدند پاس می‌داریم.

نخستین همایش علمی که با عنوان کنگره شمس تبریزی در سال ۱۳۷۷ در خوی برگزار شد کتاب مقالات این کنگره با ثبت بیش از ۱۵۸ مقاله با مقدمه‌ای از وزیر وقت فرهنگ و ارشاد اسلامی در سال ۱۳۷۸ به چاپ رسید. سپس با بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد مولانا از سوی یونسکو در سال ۱۳۸۶ اجرای برنامه‌های فرهنگی و هنری جلوهٔ بیشتری به خود گرفت و با حضور هنرمندان شاخص کشوری به مدت یک هفته

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

برنامه‌های متنوعی در دارالقرار شمس تبریزی اجرا شد. در ادامه با توجه به احساس نیاز به استمرار برگزاری همایش‌های علمی و جشنواره‌های هنری و لزوم مدیریت واحد برنامه‌ها اساسنامه تولیت شمس تبریزی به ریاست بالاترین مقام استانی تصویب شد. بدین ترتیب از سال ۱۳۹۴ برگزاری همایش‌های علمی، این بار در سطح بین‌المللی از سر گرفته شد و اینک خداوند را شکرگزاریم که با وجود تمام دشواری‌ها و ناملایمات، کتاب مقالات پنجمین همایش علمی را تقدیم حضور علاقه‌مندان عرفان و معرفت اسلامی می‌کنیم. از سال ۱۳۹۶ نیز با نظر مساعد هیئت مدیرهٔ تولیت شمس تبریزی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به جمع برگزارکنندگان همایش علمی پیوست تا بر رونق فضای علمی حاکم بر همایش‌ها افزوده شود.

برابر نظر هیئت مدیرهٔ تولیت شمس تبریزی در راستای تولید محتوای فاخر مرتبط با شمس تبریزی مقرر گردید در محورهای تعیین شده برای همایش پنجم مقالاتی که ارتباط مستقیمی با شمس و مقالات او دارند در اولویت قرار گیرند. این رویکرد در همایش‌های آینده با قوت بیشتری پیگیری خواهد شد. گفتنی است در پنجمین همایش علمی تعداد ۱۰۰ مقاله از اندیشمندان داخلی و خارجی به دبیرخانه واصل شده بود که از این تعداد ۴۳ مقاله برای چاپ در مجموعه مقاله‌ها و ۸۵ چکیده برای چاپ در چکیده مقالات برگزیده شدند. ۱۲ مقاله نیز برای چاپ در نشریات علمی ـ پژوهشی و ۱۴ مقاله برای ارائه در همایش انتخاب شد. در این کتاب افزون بر مقالات برگزیده متن سخنرانی سخنرانان مدعو نیز به ابتدای آن افزوده شد تا بر غنای آن افزوده شود. از محافل علمی خارجی تعداد ۲ مقاله برای ارائه و سخنرانی برگزیده شدند که دکتر دریا اورس (مولاناپژوه و سفیر ترکیه در ایران)، دکتر نعمت ییلدیریم (استاد دانشگاه ارزروم) از آن جمله بودند.

برگزاری همایش علمی پنجم مدیون همکاری همراهانی است که در بخش‌های مختلف همایش، تولیت شمس تبریزی را یاری کرده‌اند که جا دارد از زحماتشان سپاسگزاری نماییم.

ـ ریاست محترم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی جناب آقای دکتر قبادی

ـ دبیر علمی همایش سرکار خانم دکتر عاملی رضایی

ـ اعضای کمیته علمی و داوری

در پایان به قول شمس تبریزی که یادآور شد: «جهد کن هم محل وحی و هم کاتب وحی خود باشی» چشم امید داریم برکات یافته‌های پژوهشی این همایش به اجابت این توصیهٔ متعالی انجامیده و با کنار زدن حجاب‌ها، روزن کوچکی به عالم معنی در پیش چشمانمان گشوده شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

گذاری بر حکایات طنز *مقالات* شمس

زهرا جمشیدی[1]

چکیده

شمس تبریزی، یکی از عارفانی است که تأثیر اندیشه‌ها و علو مقام عرفانی او را در تغییر حالات روحی مولانا شاهد هستیم. *مقالات* شمس اثری است که گفتارهای عرفانی شمس را در برگرفته که به دلیل زبان پریشی مخصوص عارفان، پیرو نظم خاصی نیست. در *مقالات*، حکایاتی وجود دارد که بخشی از آنها را حکایات طنز تشکیل می‌دهد. نگارنده در این جستار با روش تحلیلی ـ توصیفی به بررسی تعدادی از حکایات طنز *مقالات* شمس پرداخته است.

برآیند تحقیق اثبات می‌کند که در یک نگاه کلّی، می‌توان این حکایات را به سه دستهٔ اصلی کوتاه، نسبتاً بلند (متوسط) و بلند تقسیم کرد. حکایات کوتاه، طنزی قاطع و پررنگ دارد و با بُرّندگی خاص خود، به مخاطب هشدار می‌دهد. طنزهای نسبتاً بلند و بلند، بیشتر روایی و کنایی هستند و طنز و انتقاد به شکلی ظریف در لابه‌لای روایات آن نهان شده است و مخاطب پس از دقت در همهٔ اجزای حکایت، می‌تواند به غرض نهفته در آن واقف شود.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، *مقالات* شمس، حکایت، طنز.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری.

Z.jamshidi@hsu.ac.ir

مقدمه

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد، پیر و مراد مولانا یکی از بزرگ‌ترین عارفان مسلمان ایرانی است. همان‌گونه که می‌دانیم حضور اسرارآمیز شمس در زندگی مولانا باعث ایجاد تغییراتی شگرف در زندگی، اندیشه و جهان‌بینی او شد و همین راز و رمز وجود و حضور او در زندگی مولانا، باعث داستان‌پردازی‌های فراوان دربارهٔ آنها شده است. *مقالات* شمس تبریزی، اثر مکتوبی است که از این عارف والا مقام به جای مانده است و دارای ظرفیت‌ها و ظرافت‌های بسیار پژوهشی است.

استاد علی موحد دربارهٔ *مقالات* شمس چنین می‌نویسد: *مقالات* شمس سراسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همهٔ شکستگی و درهم‌ریختگی، از صفا و جاذبهٔ خیره‌کننده‌ای سرشار است. گفتار شمس، با همهٔ سادگی و بی‌پیرایگی، نغز و شیرین و آبدار است (تبریزی، ۱۸ :۱۳۷۷). بیان شمس، جذاب، گیرا و پر از تمثیل و حکایت و مالامال از سادگی و پختگی است. این *مقالات* یادگار گرانبهایی است که پس از ورود شمس به قونیه و آشنایی با مولانا، به صورت یادداشت از سخنان او به‌جای مانده است، در حالی‌که خود شمس با آن شور عرفانی، هیچ‌گاه به نگارش و جمع‌آوری آنان اقدام نکرد و به مقاله نویسی نپرداخت.

مقالات شمس دربردارندهٔ پاره‌ای از حکایات است که برای مقاصدی مهم به خدمت درآمده‌اند و این عارف بزرگ با استفاده از آن‌ها، اهداف عرفانی و تربیتی خود را دنبال کرده است. شمس تبریزی نیز مانند بسیاری از عرفا برای اقناع و تفهیم مخاطب، اهداف تربیتی و اخلاقی و... از حکایت‌پردازی که از شیوه‌های معمول در متون عرفانی است استفاده کرده است. حکایات شمس گاه بسیار کوتاه و گاه نیز به نسبت طولانی است و با توجه به شرایط بحث، آنها را به‌کار می‌گیرد.

بیان مسئله و ضرورت تحقیق

نکتهٔ مهمی که در *مقالات* شمس جلب توجه می‌کند، طنز و استفاده از شیوه‌های طنزپردازی در بسیاری از حکایات است. این بیان طنازانه، گاه کاملاً آشکار و گاه به صورت ضمنی و غیرمستقیم است. همان‌گونه که آشکار است، طنز یکی از گونه‌های ادبی مورد توجه شاعران برای تعلیم و تربیت است که ما نمونه‌های بسیار زیادی از این گونه را در آثار سنایی، عطار، مولانا و... شاهد هستیم. عنصر طنز در کلام و بیان عرفا، نه برای شوخی و هزل و مطایبه که برای اصلاح و تربیت و رفع نقایص شخصیتی، ایمانی، اجتماعی و حتی سیاسی است.

شرایط اجتماعی و سیاسی قرن ششم و هفتم باعث شده بود که صوفیان و عارفان برای اصلاح بسیاری از رذایل، از سلاح طنز استفاده کنند. در بیشتر اوقات، این طنزها، در اثنای مطالبی کاملاً جدی رو می‌نمایند و مخاطب را به تفکر وا می‌دارند. آنچه مهم است این است که بدانیم «رگه‌های اصلی طنز را در قرن ششم و هفتم هجری قمری و در ادبیات صوفیه می‌توان دید. حکایات طنزآمیز صوفیه هم چاشنی اجتماعی دارد و هم ذوق فلسفی» (داد، ۱۳۷۱: ۲۰۹).

با توجه به اهمیت طنز و درک آن در ادبیات ملل مختلف، به نظر می‌رسد برای درک بهتر طنز عرفانی زبان و ادبیات فارسی، باید به منبع اندیشه‌ها و حکایات بعضاً طنزآلود مولانا؛ یعنی شمس تبریزی مراجعه کرد. از این روی، نگارنده در این جستار بر آن است تا با روشی تحلیلی و توصیفی به ذکر و بررسی بخشی از حکایات طنز

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مندرج در *مقالات* شمس بپردازد و هدف اصلی و معانی ثانوی این حکایات را بکاود.

پیشینهٔ تحقیق

در رابطه با طنزپردازی عرفا پژوهش‌هایی چند انجام شده است که به عنوان پیشینهٔ تحقیق، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

– امینی، اسماعیل. (۱۳۸۶). آداب و رسوم و زبان عامه در حکایت‌های طنز *مثنوی*. فرهنگ مردم. پاییز. شمارهٔ ۲۳.

– ایرانی، محمدمراد.(۱۳۸۹).«شکل دگر خندیدن: طنازی‌های شمس و مولانا در *مقالات*». فصلنامهٔ تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج. بهار. سال اول، شمارهٔ ۲، صص ۱–۲۷.

– پارسانسب، محمد. (۱۳۸۶). «ساختارشناسی داستان‌های طنزآمیز *مثنوی*». پژوهش‌های ادبی. شمارهٔ ۴. صص ۳۳–۵۶.

– علومی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *طنز در مثنوی*. تهران: امیرکبیر.

– فولادی، علی‌رضا. (۱۳۸۶). *طنز در زبان عرفان*. تهران: فراگفت.

– و... .

تعریف و هدف طنز

طنز از جمله مفاهیمی است که تعیین معنایی واحد برای آن دشوار می‌نماید. از این‌رو شایسته است که بهترین و کامل‌ترین تعاریفی که دربارهٔ آن وجود دارد را بررسی کنیم. پاره‌ای پژوهشگران طنز را معادل تمسخر و استهزا می‌دانند که با استفاده از طعنه و تهکم، عیب‌ها، زشتی‌ها و مفاسد فرد و جامعه را بیان می‌کند. از جملهٔ این افراد می‌توان به نوشتهٔ سیما داد در فرهنگ اصطلاحات ادبی اشاره کرد (رک. داد، ۱۳۷۱: ۲۰۹). عده‌ای نیز طنز را با ساتیر (satire) یعنی هجو یکی دانسته‌اند و در تعریف آن گفته‌اند:

> شیوه‌ای از بیان ادبی است که در آن نویسنده قصد دارد تا مسایل فردی، اخلاقی و سیاسی را مورد انتقاد و استهزا قرار دهد و برای نیل به این مقصود، خواننده را به خندهٔ جدّی وامی‌دارد؛ او از طریق برانگیختن افکار، تودهٔ مردم را از خواب بیدار کرده، خطاکاران را متوجه اشتباهشان می‌کند (کریمی، ۱۳۷۲: ۱۲۰).

آنچه که در این میان می‌تواند ما را به فهم درست طنز یاری رساند درک این موضوع است که طنز، گونه‌ای ادبی است که در ظاهر خنده به لب مخاطب می‌آورد و در حقیقت این خنده، خنده‌ای تلخ است و هدف از این گونهٔ ادبی، نه خندیدن؛ بلکه تأسف خوردن بر مشکل یا مسئله‌ای فردی، اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و... است. این خنده درصدد اصلاح است و قصد تخریب ندارد. طنز از زیرمجموعه‌های کمدی است. گفتنی است که طنز با هزل و هجو تفاوت‌هایی دارد.

> طنز و زیر مجموعه‌های آن، لطیفه، مطایبه، بذله، تعریض، تجاهل‌العارف سقراطی و نقیضهٔ طنز، قلقلک‌دادن ارواح اعیان و والایان یعنی فرزانگان و فرهیختگان، به قصد آگاه‌کردن شادمانهٔ آنها از

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

موضوعی است. هزل و زیرمجموعه‌های آن، ذمّ شبیه به مدح و مدح شبیه به ذمّ، مزاح، سخریه، طعنه، تمسخر، استهزاء و نقیضهٔ هزل، قلقلک ارواح اشخاص معمول و میانه برای آگاه‌کردن شادمانه یا صرفاً خندان آنهاست. هجو و زیرمجموعه‌های آن، ژاژ، دشنام، بدگویی، گستاخی، لودگی و نقیضهٔ هجو، تازیانه‌هایی است که تنها پوست‌کلفت‌ها از آن احساس قلقلک می‌کنند .(موسوی گرمارودی، ۱۳۸۵: ۲۷–۲۸ به نقل از ایرانی، ۱۳۸۹: ۷)

آن‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، هدف طنز تخریب و تمسخر نیست، بلکه هدف آن بیداری و هشیاری است. در این میان، اگر خنده‌ای هم به لب شنونده یا مخاطب برسد، خنده‌ای تلخ و گزنده است. این نوع از خنده‌ها را می‌توان در حکایات عارفان نیز مشاهده کرد، خنده‌هایی که در غالب اوقات، به بیداری و هشیاری ختم می‌شوند.

مقالات شمس

مقالات شمس، نوشته‌های نسبتاً کوتاه و گاه بی‌سرانجامی است که به دلیل گسست زبانی، نبود انسجام و زبان‌پریشی با پیچیدگی معنایی همراه شده است. نخستین‌بار، احمد خوشنویس در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی گزیده‌ای از آنها را فراهم آورد. دو سال بعد، ناصرالدین صاحب‌الزمانی کتابی به نام خط سوم نوشت که در آن مطالبی از گفتار شمس و *مقالات* او درج شده بود، اما کاری که محمدعلی موحد از سال ۱۳۵۶ آغاز کرد و در سال ۱۳۶۹ آن را به سامان رساند، تا حدی نقص و فقدان *مقالات* را جبران کرد. با این حال، گرچه وی زمان زیادی برای این کار صرف کرد و رنج فراوانی برای گردآوری و تألیف *مقالات* کشید، خود بر این عقیده است که کار *مقالات* ناتمام مانده است و چه بسا هرگز به سرانجام دلخواهی هم نرسد. ایشان پراکندگی بیش از حد *مقالات* و عدم وحدت عمودی و طولی مطالب آن است (سنگی و اشرف‌زاده: ۱۳۹۷: ۱۱۴).

گفتنی است که *مقالات* شمس در بستری از ابهام هنری به مخاطب ارائه می‌شود که علاوه بر گم‌بودگی ساختار معنایی، ساختار زبانی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و گاه ذهن مخاطب را در سیلانی شیرین رها می‌سازد و این همان چیزی است که *مقالات* شمس را از سایر متون منثور ادب عرفانی متمایز می‌سازد. در لابه‌لای مطالب عنوان شده در *مقالات*، حکایت‌های گاه کوتاه و گاه بلند به چشم می‌خورد که مثل همهٔ حکایت‌های مندرج در متون عرفانی، به قصد تعلیم و تربیت و تهذیب بیان می‌شوند. در میان این حکایت‌ها، ما با تعدادی از حکایت‌های طنز مواجهیم که گاه در میان کلام گوینده مستتر است و گاه کاملاً آشکار و به‌وضوح بیان می‌گردد. ما در ادامه به بررسی و تحلیل پاره‌ای از این حکایات طنز می‌پردازیم و در حد توان آنها را می‌کاویم.

حکایات طنزآمیز مقالات شمس

طنازی‌های صوفیه، یکی از ابزارهای تعلیم و تربیت آنان محسوب می‌شود. این طنزها در ضمن حکایات، بیان استدلال‌های عرفانی و... نمایان می‌شوند و گاه کوتاه و گاهی بلند یا نسبتاً بلنداند. طنزهای مقالات شمس را از می‌توان از دو دیدگاه کلی کمیّت و کیفیت طنز، بررسی و تحلیل کرد. ذکر این نکته الزامی است که ما در این جستار، برای پرهیز از اطناب، فقط به بعضی از این حکایات اشاره می‌شود و مخاطب را برای مطالعهٔ بیشتر به اصل مقالات شمس ارجاع می‌دهیم.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

حکایات طنز *مقالات* شمس از نظر حجم و کمیت

حکایات طنز *مقالات* شمس به سه دستهٔ اصلی کوتاه، متوسط (نسبتاً بلند) و بلند تقسیم می‌شوند که در ادامه به بررسی هر یک از این موارد می‌پردازیم.

حکایات کوتاه

یکی از ویژگی‌های منظومه‌ها و مجموعه‌های منثور عرفانی، کوتاهی حکایات و قصه‌های مندرج در آنهاست. گاهی حکایات طنز نیز به شکلی کوتاه و موجز بیان می‌شوند.

> این قسم از طنز می‌تواند در حدّ یک جمله، یک توصیف کوتاه و یک تصویر آنی و یا یک کاریکلماتور باشد. حکم و کلمات قصاری که در ساخت آنها از چاشنی تلخ و شیرین نقد و طنز استفاده شده، در این دسته قرار می‌گیرند (ایرانی، ۱۳۸۹: ۱۰).

در *مقالات* شمس نیز با تعدادی از این حکایات مواجهیم. در این نوع روایت‌های طنز، هدف گوینده رعایت قالب حکایات و حفظ حالت روایی متن نیست؛ بلکه هدف بیان موجز، مؤکد و غافلگیرکنندهٔ نکته‌ای خلاقی یا بحثی انتقادی است. به عنوان نمونه به حکایت‌های زیر توجه می‌کنیم:

– «گفتند جحی را که این‌سو بنگر که خوانچه‌ها می‌برند. جحی گفت: ما را چه؟ گفتند که به خانهٔ تو می‌برند. گفت شما را چه؟» (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۱).

این حکایت در عین کوتاهی، یکی از رذیله‌های بزرگ اخلاقی که تجسس در امور شخصی دیگران است را مورد هدف قرار می‌دهد و با خنده‌ای گذارا که بر لب مخاطب می‌آورد، او را به تفکری عمیق وامی‌دارد. این حکایت کوتاه به دلیل شهرت بسیار، گاه برای ارسال مثل نیز می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

– «کَل، کَل را گفت که مرا دارو کن. کَل گفت: اگر من دارو داشتمی، سر خود را دارو کردمی» (همان، ۲۶۶).

در این حکایت، شمس برای بیان این‌که در هر امری باید به اهل آن رجوع کرد و از یاری گرفتن افراد غیرمتخصص دوری جست، حکایت دو کَل را مطرح می‌کند. طنز این حکایت نیز، طنزی قاطع، کوتاه، گیرا و مؤثر است.

– «صوفی هر بامداد نواله‌ای در آستین نهد و روی در آن نواله کند، گوید: ای نواله، اگر چیزی دیگر یافتم، تو رستی و اگر نه، تو به دستی» (همان، ۱۹۹).

عقل معاش و حرص و طمع انسان در این دنیا، یکی از موضوع‌ها و مضامینی است که در بیشتر اوقات در اندیشهٔ عرفا مذموم بوده است. شمس در این حکایات با طنزی بُرنده، صوفیان طالب دنیا را مورد هدف قرار می‌دهد و از دنیاطلبی آنان انتقاد می‌کند.

– «یکی مزیّنی را گفت که تارهای موی سپید از محاسنم برچین. مزیّن نظر کرد، موی سپید بسیار دید. ریشش ببرید به یکبار به مقراض و به دست او داد. گفت که تو بگزین که من کار دارم» (همان، ۱۸۰).

شوخی با پیری، یکی از دستمایه‌هایی است که طنزپردازان همواره از آن بهره برده‌اند. شمس نیز با استفاده از این حکایت طنزآمیز، به کسانی که از عیوب بزرگ خویش غافل‌اند و آنها را کوچک می‌شمارند نهیب و طعنه می‌زند. این نوع طنز، تصویری است و جذابیت و گیرایی بسیار دارد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

حکایات نسبتاً بلند

آن دسته از حکایات که نه آن قدر بلندند که بتوان آنها را بلند نامید و نه آن قدر موجز که نام حکایات کوتاه را بر خود داشته باشند، حکایات متوسط یا نسبتاً بلند نامیده می‌شوند. بیشتر حکایات نسبتاً بلند *مقالات* شمس، شکلی روایی دارد، اما گاهی حکایات غیرروایی نیز دیده می‌شود. نمونه‌های این نوع طنز و اغراض آنها را با هم مرور می‌کنیم:

– این مردمان را حق است که با سخن من إلف ندارند، همه سخنم به وجه کبریاء می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمّد همه به وجه نیاز آمده است، لاجرم همه معنی می‌نماید. سخنی می‌شنوند نه در طریق طلب و نه در نیاز، از بلندی به مثابه‌ای که بر می‌نگری کلاه می‌افتد. اما تکبر در حق خدا هیچ عیب نیست و اگر عیب کنند، چنان است که گویند خدا متکبر است. راست می‌گویند و چه عیب باشد؟ (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۳۹۱).

یکی از گلایه‌های عرفا و نخبگان آنها، نادانی و نافهمی مردم نسبت به درک سخنان خویش است. شمس در این حکایت ظریف، به رفعت کلام عرفانی اشاره دارد و بیان می‌کند که اگر دیگران عرفا را مدعی بزرگی بدانند، حق است و این امر مذموم نیست.

– آنکه از جفا بگریزد به آن نحوی ماند که در کوی نغول پرنجاست افتاده بود؛ یکی آمد که: هاتِ یَدَک. معرب نگفت، کاف را مجزوم گفت. نحوی برنجید. گفت: إعبر أنت لَستَ من إهلی. دیگری آمد، همچنان گفت. هم رنجید، گفت: إعبر أنت لَستَ من إهلی. همچنین می‌آمدند و آن‌قدر تفاوت در نحو می‌دید و ماندن خود در پلیدی نمی‌دید. همه شب تا صبح در آن پلیدی مانده بود، در قعر مزبله؛ و دست کسی نمی‌گرفت و دست به کس نمی‌داد. چون روز شد یکی آمد، گفت: یا أبا عُمَر قَد وَقَعتَ فی القَذَر. قالَ: خُذ بِیَدی فإنَّکَ من أهلی. دست به او داد، او را خود قوّت نبود، چون بکشید هر دو درافتادند. هر دو را خنده می‌گرفت بر حال خود، و مردمان متعجب که اندرین حالت چه می‌خندند؟ مقام خنده چیست! (همان، ۱۵۶).

ماندن در ظواهر و راه نیافتن به باطن، یکی از عیوب بسیار بزرگ رفتار انسان‌هاست. شمس در این حکایت، نحوی درگیر در ظواهر را شایستهٔ باقی‌ماندن در مزبله و نجاست می‌داند؛ زیرا او در بطن ظواهر مانده و به باطن رفتار انسان‌هایی که قصد یاری و نجات دادن او از مزبله را دارند، بی‌اعتناست. این حکایت طنز عرفانی، طعنه و کنایه‌ای است به همهٔ ظاهرگرایان کوته‌بین.

– درویشی چیزی می‌خواست، آن صاحب دکان دفعش گفت، که حاضر نیست. گفتم این درویش عزیز بود، چرا بدو چیزی ندادی؟ گفت: خداش روزی نکرده بود. گفتم: خداش روزی کرده بود، تو منع کردی. چیزی که من می‌بینم چگونه تصدیق کنم؟ اگر تو دست در این انبان کردیی و سر انبان، دست تو را بگرفتیی محکم، تا مجروح کردی ـ معاینه نه به تأویل ـ من گفتمی خدای نخواست (همان، ۲۰۵).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

خساست و نداشتن بخشش و انفاق، از رذیله‌هایی است که دامن بسیاری از ما را گرفته است. شمس در این حکایت، بهانه‌جویی و بهانه‌طلبی انسان‌های ممسک که آن را به خواست خدا منسوب می‌کنند، مورد ریشخند قرار می‌دهد و آنها را به استهزا می‌گیرد. از طرفی، شمس اعتقاد به جبر را نیز به سخره گرفته است و انسان را مسئول اعمال خود می‌داند (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۴۸ـ ۱۳۹).

حکایات بلند

در این جستار، حکایات بلند به آن دسته از حکایات اطلاق می‌شود که نسبت به حکایات کوتاه و نسبتاً بلند، طولانی‌ترند و از آنجا که مطالب آن با اطناب و تفصیل بیشتری همراه است، قاطعیت طنزهای کوتاه را ندارد و رگه‌های انتقاد آنها کمرنگ‌تر به چشم می‌آید. مواردی از این نوع طنز را با ذکر اغراض آن از نظر می‌گذرانیم:

– جهودی و ترسایی و مسلمانی رفیق بودند در راه، زر یافتند، حلوا ساختند. گفتند: بیگاه است، فردا بخوریم و این اندک است، آن کس خورد که خواب نیکو دیده باشد ـ غرض تا مسلمان را ندهند ـ . مسلمان نیم‌شب برخاست. خواب کجا؟ عاشق محروم و خواب! برخاست، جمله حلوا را بخورد. عیسوی گفت: عیسی فرود آمد مرا برکشید. جهود گفت: موسی در تماشای بهشت برد مرا، عیسای تو در آسمان چهارم بود. عجایب آن چه باشد در مقابلهٔ عجایب بهشت؟ مسلمان گفت: محمد آمد، گفت: ای بیچاره! یکی را عیسی برد به آسمان چهارم، و آن دگر را موسی به بهشت برد، تو محروم بیچاره، باری برخیز و این حلوا بخور! آنگه برخاستم و حلوا را بخوردم. گفتند: ولله خواب آن بود که تو دیدی، آن ما همه خیال بود و باطل (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۵۴).

فریب، نیرنگ و فرصت‌طلبی و پیروزی عنصر حق بر مکر و حیلهٔ عناصر باطل، مضمون اصلی این حکایت طنز است. شمس در نهایت این حکایت، عناصر باطل و مکار را منکوب کرده و به عجز خود، معترف می‌سازد.

جنگ‌های مذهبی در میان فرقه‌های مختلف اسلام، از مواردی است که در منظر عرفا بسیار منفور است. شمس در این حکایت، عارفی است که جدال‌های مذهبی را به تصویر می‌کشد و فشارهای ناشی از آن را بر عامهٔ مردم برمی‌شمارد. سخنان ساده لوحانهٔ زن این حکایت، پوچی و توخالی بودن این جنگ‌ها را بیان می‌کند که این امر، مایهٔ خنده و استهزا را فراهم می‌آورد.

– آن شخص به وعظ رفت در همدان ـکه همه مشبهی باشند. واعظ شهر برآمد بر سر تخت، و مقریان قاصد، آیت‌هایی که به تشبیه تعلق دارد ـ چنانکه: الرحمن علی العرش استوی و قوله: أ أمنتم من فی السّماء أن یخسف بکم الأرض و جاء ربّک و الملک صفّاً صفّاً، یخافون ربّهم من فوقهم ـ آغاز کردند پیش تخت خواندن. واعظ نیز چون مشبّهی بود، معنی آیت مشبّهیانه می‌گفت، و احادیث وایت می‌کرد: سَتَرونَ رَبَّکما تَرَونَ القَمَر لیلهَ البَدرِ، خَلَقَ الله آدمَ علی صورتِهِ، و رأیتُ ربی فی حُلَّهٍ حمراءٍ، نیکو تقریر می‌کرد مشبّهیانه؛ و می‌گفت: وای بر آن کس که خدای را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند، عاقبت او دوزخ باشد، اگرچه عبادت کند، زیرا صورت حق را منکر باشد، طاعت او کی قبول شود؟ و هر آیت و حدیثی که تعلق داشت به بی‌چونی و لامکانی، سائلان برمی‌خاستند دخل می‌کردند که، و هو معکم أینما کنتم، لیس کمثله شیء همه را تأویل می‌کرد

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مشبهّیانه. همه جمع را گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه. به خانه‌ها رفتند با فرزندان و عیال حکایت کردند و همه را وصیت کردند که خدا را بر عرش دانید، به صورت خوب، دو پا فروآویخته، بر کرسی نهاده، فرشتگان گرداگرد عرش! که واعظ شهر گفت: هر که این صورت را نفی کند ایمان او نفی است. وای بر مرگ او، وای بر گور او، وای بر عاقبت او. هفتهٔ دیگر واعظی سنّی غریب رسید. مقریان آیت‌های تنزیه خواندند. قوله: لیس کمثله شیء. لم یلد و لم یولد. و السّموات مطویّات بیمینه. و آغاز کردند مشبّهیان را پوست کندن، که هر که تشبیه گوید کافر شود.

هر که صورت گوید از دوزخ نرهد. هر که مکان گوید وای بر دین او، وای بر گور او. و آن آیت‌ها که به تشبیه ماند همه را تأویل کرد و چندان وعید بگفت و دوزخ بگفت، که هر که صورت گوید طاعت او طاعت نیست، ایمان او ایمان نیست. خدای را محتاج مکان گوید، وای بر آن که این سخن بشنود. مردم سخت ترسیدند و گریان و ترسان به خانه‌ها بازگشتند. آن یکی به خانه آمد، افطار نکرد. به کنج خانه سر بر زانو نهاد. بر عادت، طفلان گرد او می‌گشتند. می‌راند هر یکی را و بانگ برمی‌زد. همه ترسان بر مادر جمع شدند. عورت آمد، پیش او نشست؛ گفت: خواجه خیرست، طعام سرد شد، نمی‌خوری؟ کودکان را زدی و راندی، همه گریانند. گفت: برخیز از پیشم که مرا سخن فراز نمی‌آید. آتشی در من افتاده است. گفت: بدان خدای که بدو امید داری که در میان نهی که چه حال است؟ تو مرد صبوری، و تو را واقعه‌های صعب بسیار پیش آمده، صبر کردی و سهل گرفتی و توکل بر خدا کردی و خدا آن را بر تو گذرانید و تو را خوش دل کرد. از بهر شکر آنها را، این رنج را نیز به خدا حواله کن و سهل گیر تا رحمت فروآید. مرد را رقّت آمد و گفت: چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید، هر که خدای را بر عرش نداند، کافر است و کافر می‌میرد. این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت، که هر که خدای را بر عرش گوید، یا به خاطر بگذراند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست. منزّه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زییم؟ بر چه می‌ریم؟ عاجز شدیم. زن گفت: ای مرد! هیچ عاجز مشو و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی‌جای است، هر جا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۶–۱۷۷).

اندیشهٔ صلح‌طلبی شمس را در آثار مولانا نیز شاهد هستیم. مولانا نیز مانند شمس، جنگ‌های مذهبی را به چالش می‌کشد و از این نظر، با اتباع مذاهب و ادیان مختلف سر سازش و مهربانی دارد. این دوستی و مهربانی مولانا باعث می‌شود که پس از مرگ او، پیروان ادیان و مذاهب مختلف، در مرگ او عزاداری کنند.

کلیساها و کنیسه‌ها و معابد دیگر نیز به عزا نشستند. مسلمان و مسیحی و یهودی و گبر و... همه به یک‌سو و به یک مقصد در حرکت بودند. همه حال و مقال یگانه داشتند که همدلی از هم‌زبانی خوشتر است. وحدت بود و تفرقه نبود. گویی روح صمیمی و وحدت‌گرای مولانا بر همهٔ دل‌ها حکم می‌راند. بی‌رنگی بر رنگ‌ها غالب شده بود... (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۵).

برای موارد بیشتر حکایات بلند طنز رک: تبریزی: ۱۳۷۷: ۱/ ۱۵۷–۱۵۸؛ ۱/ ۲۶۷؛ ۱/ ۲۷۲–۲۷۳؛ ۱/ –۱۹۰ ۱۹۱؛ ۱/ ۳۴۰.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نتیجه‌گیری

شمس تبریزی، معلم و مراد مولانا یکی از عارفان بزرگی است که تأثیر عمیق و شگرف او در عرفان اسلامی از طرف مولانا و تغییر روحی مولانا، واضح و مبرهن است. ردّپا و اثر شخصیت، نگاه و علم شمس در جای‌جای آثار مولانا آشکار و هویداست. از خود این عارف بزرگ، آثار چندانی به جای نمانده است. *مقالات* شمس، مجموعهٔ گفتارهای شمس در مسائل عرفانی است که به دلیل زبان‌پریشی و غامضی مفاهیم، درک آن برای بسیاری از خوانندگان دشوار است. *مقالات* شمس در ضمن بیان مسائل عرفانی، به شیوهٔ بیشتر عرفا، حکایاتی را بیان می‌کند.

ما در این پژوهش به بررسی برخی از حکایات طنز *مقالات* شمس پرداختیم. برآیند تحقیق نشان می‌دهد که عنصر طنز مندرج در این حکایات، سلاحی برّنده برای تهذیب و تربیت و رفع رذایل اخلاقی عرفا و اجتماع است. این حکایات طنز به سه دستهٔ کوتاه، نسبتاً بلند و بلند تقسیم می‌شود. حکایات کوتاه قاطعیت و طنز بیشتری دارند، اما حکایات طنز نسبتاً بلند و بلند، بیشتر جنبهٔ روایی و کنایه دارند و از بار طنز و فکاهی آنها به نسبت زیادی کاسته می‌شود.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

– امینی، اسماعیل.(۱۳۸۶). «آداب و رسوم و زبان عامه در حکایت‌های طنز مثنوی». فرهنگ مردم. پاییز. شمارهٔ ۲۳.

– ایرانی، محمدمراد.(۱۳۸۹). «شکل دگر خندیدن:طنازی‌های شمس و مولانا در مقالات». فصلنامهٔ تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج. سال اول، بهار. شمارهٔ ۲، صص ۱–۲۷.

– پارسانسب، محمد.(۱۳۸۶). «ساختارشناسی داستانهای طنزآمیز مثنوی». پژوهش‌های ادبی. شمارهٔ ۴. صص ۳۳–۵۶.

– تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.

– داد، سیما.(۱۳۷۱). فرهنگ اصطلاحات ادبی. چاپ اول. تهران: مروارید.

– زمانی، کریم. (۱۳۸۶). شرح جامع مثنوی معنوی. ج ۱. تهران: اطلاعات.

– سنگی، مریم‌السادات و رضا اشرف‌زاده.(۱۳۹۷). «واکاوی عناصر ساختاری و دستوری مقالات شمس تبریزی با رویکردی بر نقد ادبی پست‌مدرن». پژوهشنامهٔ نقد ادبی و بلاغت. سال ۷. شمارهٔ ۱. صص ۱۱۳–۱۲۸.

– علومی، محمدعلی.(۱۳۸۷). طنز در مثنوی. تهران: امیرکبیر.

– فولادی، علی‌رضا. (۱۳۸۶). طنز در زبان عرفان. تهران: فراگفت.

– کریمی، لطف‌الله. (۱۳۷۲). بررسی تطبیقی اصطلاحات ادبی (انگلیسی ـ فارسی). چاپ اول. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

– موسوی گرمارودی، علی.(۱۳۸۵). «طنز در قطعات انوری». نامهٔ انجمن. سال ششم. شمارهٔ سوم. صص ۲۳–۳۰.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

جبر و اختیار از دیدگاه شمس تبریزی و بازتاب آن در *مثنوی* مولانا

فاطمه چنانی[1]
حمیلا چرنگ[2]

چکیده

یکی از عمده‌ترین مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی در کنار مؤلفه‌هایی چون قضا و قدر، تشبیه و تنزیه، عدل الهی و رؤیت خدا، مسئلهٔ جبر و اختیار است که توجه و روان هر انسانی را به خود معطوف داشته است؛ به گونه‌ای که از نخستین ادوار تا کنون همواره از دغدغه‌های دیرین و بنیادین انسان بوده است. این مفهوم، یکی از مضامین مهمی است که به شیوه‌های گوناگون در متون عرفانی و ادبی از آن سخن گفته شده است. این موضوع که انسان در چه مسائلی از هستی و زندگی دارای اختیار و اراده است و در چه مسائلی مجبور و تسلیم خواست و قضای الهی، همواره ذهن متفکران را به خود مشغول ساخته است.از جملهٔ این متفکران، یکی شمس تبریزی و دیگری مولانا جلال‌الدین بلخی عارف اندیشمند و سخنور برجستهٔ سدهٔ هفتم هجری در ادبیّات فارسی هستند.

شمس در لابلای سخنان خود مباحثی دربارهٔ جبر و اختیار مطرح کرده است که در عین اختصار بسیار ارزشمندند. او برخلاف اکثر عرفا، که به جبر تمایل دارند، به تفکر جبرگرایانه تاخته است و انسان را موجودی مختار می‌داند که لطیفه‌ای ورای جبر در وجود او قرار دارد. از مجموع سخنان او چنین برمی‌آید که او همچون متکلمان امامیه راهی میان جبر و اختیار برمی‌گزیند. این اندیشهٔ شمس به روشنی در آثار مولوی بازتاب یافته است.

این جستار که به روش توصیفی- تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است برآن است که به مسأله جبر و اختیار در *مقالات* شمس و بازتاب آن در *مثنوی* معنوی مولانا بپردازد و نتیجه آن حاکی از آن است که. بدون شک، سخنان شمس یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری این اندیشه نزد مولوی است.

کلید واژه‌ها: علم کلام، جبر و اختیار، شمس تبریزی، *مقالات* شمس، مولوی، *مثنوی* معنوی.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، استاد دانشگاه فرهنگیان فاطمه زهرا اهواز (نویسندهٔ مسئول). fatemeh.chenani.۴۶@gmail.com
۲. دکتری زبان و ادبیات عرب، سرگروه درس عربی، متوسطه دوم، شهرستان شوش دانیال. h.charang۱۵۷@gmail.com

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقدمه

حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم الهی قطعیت یافته، با قضای الهی عجین شده و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدّر به تقدیر الهی است. جبر و اختیار از مهمترین مسائل و موضوعات مورد مناقشه و اختلاف میان فلاسفه، متکلّمان و اندیشمندان اسلامی بوده است و بسیاری از مبانی و پایه‌های آن را می‌توان در قرآن و سنّت مشاهده کرد. این مفهوم، یکی از مضامین مهمی است که به شیوه‌های گوناگون در متون عرفانی و ادبی از آن سخن گفته شده است.

در این میان متون فارسی عرفانی به ویژه، متون معظم منظوم با توجه به تأکید فراوان به مقام و ارزش والای انسان، یکی از مهم‌ترین متونی است که به مسئلهٔ جبر و اختیار توجه داشته؛ به گونه‌ای که هرکدام سعی کرده‌اند پاسخی روشن ارائه نمایند. مسأله جبر و اختیار یکی از جنجالی‌ترین و غامض‌ترین بحث‌های کلامی است. این بحث ریشهٔ تاریخی بسیار قدیم دارد و در گفته‌ها و اندیشه‌های فلاسفه، عرفا، شعرا و دیگران به جلوه‌های گوناگون خود یافته است.

اختیار به معنی آزادی عمل، قدرت بر انجام دادن کار به ارادهٔ خویش در مقابل جبر که به معنی عدم اختیار بنده در انجام عملی است. اختیار در اصطلاح عارفان آنست که بنده اختیار کند آنچه را حق اختیار کرده، اختیار کند اختیار حق را بر اختیار خود، اختیار اشاره است به آنچه خدای متعال برای بندگان خود اختیار کند که آن را بندگان به غایت ازلی حق اختیار کنند نه به اختیار خود (سجادی،۱۳۷۳: ذیل جبر و اختیار).

دو تن از شخصیت‌های برجسته و اندیشمند فرهنگ و تمدن اسلامی، شمس تبریزی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی هستند که هریک در جایگاه خود، به عنوان متکلّم و عارف از اعتبار ویژه‌ای برخودارند. شمس تبریزی از شخصیت‌های پُرآوازه و البتّه رازآمیز فرهنگ و تمدّن اسلامی است که با تحوّل عمیقی که در آراء و عقاید مولانا جلال‌الدّین محمّد، مشهور به مولوی، به وجود آورد، شهرهٔ خاص و عام است. سخنان گوناگون و گاه ضدّ و نقیض در مورد شخصیّت شمس تبریزی بسیار است. خوشبختانه:

> مطالعهٔ *مقالات* شمس، موجب دور ریختن افسانه‌هایی می‌شود که از این مرد ساخته‌اند. نوشته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامی روزگار خود تبحّر داشته؛ امّا اغلب بر باورهای مرسوم جامعهٔ خود خرده می‌گرفته است. مقالات شمس نشان می‌دهد که شمس، خطیبی بوده خوش‌بیان و نیّات خود را به زبان فارسی، به صورت ساده و بسیار دل‌انگیز بیان می‌کرده است. (دین‌لوئیس،۱۸۱:۱۳۸۶).

علم کلام، از جملهٔ مهم‌ترین علوم اسلامی است که در تاریخ تمدّن اسلامی، دانشمندان، فیلسوفان، فقیهان و عارفان بزرگی را به خود مشغول داشته است. فلاسفه، متکلّمان و عارفان کاوشی در تطابق آرای کلامی شمس تبریزی و مولانا دربارهٔ مباحث کلامی چون ایمان، جبر و اختیار، حدوث و قدم و امثال آن، دارای دیدگاه‌های متفاوت‌اند؛ به طوری که کمتر موردی می‌توان یافت که در آن تطابق کامل میان دیدگاه‌های یک فیلسوف و یک متکلّم یا یک متکلّم و یک عارف بزرگ وجود داشته باشد. در این میان، مطابقت چشمگیر و قابل توجّهی میان اندیشه‌های کلامی شمس تبریزی، و مولانا عارفان بزرگ قرن هفتم، دیده می‌شود. شمس و مولانا، هریک در حوزهٔ خود، از کمال شهرت و اعتبار برخوردارند و این که دیدگاه‌های این دو عارف کاملاً

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

با هم مطابقت داشته باشد، موضوعی است که درخور توجه و تأمّل ویژه است و همین امر، میزان اهمیّت و ضرورت بررسی تطبیقی آرای کلامی این دو عارف بزرگ را دو چندان می‌کند. این مقاله برآن است که به یکی از مهم‌ترین مباحث علم کلام یعنی مسأله جبر و اختیار در *مقالات* شمس و بازتاب آن در مثنوی معنوی مولانا بپردازد و نتیجه آن حاکی از آن است که بدون شک، سخنان شمس یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری این اندیشه نزد مولوی است. اهمیت این پژوهش از آن روی است که پژوهشگران دانش کلام و فلسفه در بررسی سیر آراء و عقاید اسلامی و محقّقان در حوزهٔ ادبیّات عرفانی علاوه بر آشنایی با دو شاعر اندیشمند برجسته، کیفیت تأثیر پذیری مولانا را از شمس دریابند و با وجوه تباین یا تفاوت و تشابه این دو عارف بیشتر آشنا شوند.

بیان مسأله

مسالهٔ جبر و اختیار و این که آیا در واقع امر، انسان به معنی واقعی کلمه، موجودی مجبور است یا مختار، از نکاتی است که در طول تاریخ فلسفه، اندیشمندان بزرگی را سردچار آن می‌بینیم و در ادیان مختلف نیز از نکاتی ست که بحث فراوانی را پیرامون خود به راه انداخته و هر کس به گونه‌یی تلاش داشته تا به حل این نکته با توجه به بعضی از مسایل دیگر که در این امر دخیل می نمایند، بپردازد.

به طور مثال در گسترهٔ ادیان الهی، پرداختن به این مساله، اندیشمند دیندار را وادار می‌کند تا به بعضی از صفات ذاتی خداوند مانند علم، قدرت و عدالت نیز نظری داشته باشد و بحث جبر و اختیار را همراه با تفکر دربارهٔ این صفات خداوند مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. این مقاله برآن است که به مسأله جبر و اختیار در *مقالات* شمس و بازتاب آن در *مثنوی* معنوی مولانا بپردازد و نتیجه آن حاکی از آن است که بدون شک، سخنان شمس یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری این اندیشه نزد مولوی است.

جبر و اختیار

«جبرگرایی یا دترمینیسم[1] موضوع فلسفی است که برطبق آن هر رویدادی، از جمله شناخت رفتار، تصمیمات و کنش‌های آدمی به صورت علی زنجیره پیوسته‌ای از رخدادهای پیشین شده است» (جعفری تبریزی،۱۲:۱۳۴۷).

جبرگرایی را به شکل دیگری نیز می‌توان تعریف نمود:

> فرضیه‌ای که بر طبق آن در هر لحظه یک و تنها یک آیندهٔ فیزیکی ممکن و شدنی وجود دارد، در نتیجه جدال‌های تاریخی بی‌شماری که بر سر مسأله جبرگرایی صورت گرفته است، دیدگاه‌های فلسفی گوناگونی در این‌باره پدید آمده است؛ بحث جبر و اختیار و حواشی آن از مسائلی است که ریشهٔ تاریخی دارد و شاید نخستین کسی که این مساله را مطرح کرده باشد؛ اقدم الحکماء ارسطو باشد (خمینی،۵:۱۳۶۲).

همیشه این مسئله فکر بشر را به خود مشغول داشته است که آیا انسان در انجام اعمال خود مختار است یا مجبور؟ ابوالحسن اشعری و پیروان او چنین می‌گویند که قدرت و ارادهٔ انسانی به هیچ وجه در اعمال ارادی او موثر نیست و این که می‌بینیم افعال ما مسبوق به قدرت و ارادهٔ ماست و فعل بعد از خواستن و توانستن وجود می‌گیرد نه از این جهت است که ارادهٔ ما در وجود فعل موثر باشد؛ بلکه فعل مخلوق خداست و عاده‌الله بر این

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

جاری شده که اراده و قدرتی در بندگان بیافریند و فعل را مقارن قدرت و ارادهٔ ایشان خلق و ایجاد کند.

در مقابل ایشان معتزله[۲] درست برخلاف عقیدهٔ اشاعره معتقدند که قدرت و ارادهٔ خدا در مورد افعال اختیاری بشر به هیچ وجه موثر نیست؛ بلکه تنها نیروی توانایی و خواست بشر موجد و خلق افعال ارادی اوست و برخی از معتزله گویند: مجموع دو قدرت یعنی قدرت بشر و قدرت خداوند بشر سبب تام وجود فعل می‌شود و هر یک از این دو قدرت به تنهایی سبب ناقص فعل است. پس اختیار بشر حلقهٔ متوسطی است محدود میان یک سلسله اسباب و علل و معلول که اختیار آنها به دست انسان نیست، و پیش و پس این حلقه را دو رشتهٔ بهم پیوستهٔ جبر گرفته و گرداگرد اختیار بشر را مشیت و ارادهٔ ازلی و ناموس کلی طبیعی خط کشیده و حدود آن را به همان یک حلقه متوسط محدد ساخته است. (کاشانی،۱۳۸۱:۳۰)

بنابراین مسالهٔ جبر و اختیار و این که آیا در واقع امر، انسان به معنی واقعی کلمه، موجودی مجبور است یا مختار، از نکاتی است که در طول تاریخ فلسفه، اندیشمندان بزرگی را سردچار آن می‌بینیم و در ادیان مختلف نیز از نکاتی ست که بحث فراوانی را پیرامون خود به راه انداخته و هر کس به گونه‌یی تلاش داشته تا به حل این نکته با توجه به بعضی از مسایل دیگر که در این امر دخیل می‌نمایند، بپردازد. به طور مثال در گسترهٔ ادیان الهی، پرداختن به این مساله، اندیشمند دیندار را وادار می‌کند تا به بعضی از صفات ذاتی خداوند مانند علم، قدرت و عدالت نیز نظری داشته باشد و بحث جبر و اختیار را همراه با تفکر دربارهٔ این صفات خداوند مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

جبر و اختیار از دیدگاه متصوفه

حکمت صوفیه، حکمت ذوقی است و آن که به چشم ذوق در اشیاء و احوال عالم نظر می‌کند ملاک قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل. صوفی به مدد ذوق خویش و بی‌واسطهٔ بحث و استدلال به آنچه حق است و قلب او را به خضوع و تسلیم وا می‌دارد و او را از هر گونه حیرت برکنار می‌سازد نایل می‌آید (زرین‌کوب،۱۳۶۲:۱۰۰).

در نتیجه عرفان را باید شیوهٔ معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران دانست که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا برعقل و استدلال. در جلوه‌گاه عرفا، ممکنات فقر ذاتی دارند و عدم های هستی نما هستند و وجودشان مجازی و اعتباری است. صفات و افعال پیرو ذات هستند. به طریق اولی نسبت بدو مجاز و پرداختهٔ دست پنهانند. در واقع ممکنات نه ذات دارند و نه صفات و نه افعال.

دست پنهان و قلم بین خط گزار　　اسب درجــولان و ناپیـدا سوار
تیر پرّان بین و ناپیـــــدا کمان　　جان‌ها پـیدا و پنهان جان جان

(مولوی،۱۳۸۲: ۲/ ب۱۳۰۷-۱۳۰۸)

در اندیشهٔ متصوفه وجودی جز وجود مطلق حق نیست و انسان بازتاب قدرت و اراده و اختیار حق را در خود می‌بیند؛ از این رو خود را مختار می‌داند که سر پنجهٔ عقلش به تصویر عمل می‌پردازد و نفس تدبیر می‌کند و اعضاء و جوارح به حرکت درمی‌آید و فعل نقش می‌پذیرد. در نتیجه انسان مختار مجبور است. افعالش به اختیار اوست، امّا اختیارش نه به اختیار اوست (نژاد سلیم،۱۳۶۴:۶۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شمس و مولانا

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی از نوابغ عرفان اسلامی و شخصیتی پر رمز و راز در فرهنگ ایران است. نام او همواره نام مولانا را فرا یاد می‌آورد. دیدار ناخواستهٔ این دو در قونیه خود از شگفتی‌های تاریخ محسوب می‌شود و ما جز به اجمال و اشاره از چند و چون این رویارویی آگاهی نداریم؛ اما آنچه اهمیت دارد محصول این ملاقات می‌باشد که بر اثر آن، شاعری اندیشمند و برجسته به عالم ادبیات فارسی معرفی شده است؛ آن هم در سن و سالی که معمولاً سایرین در آن مرحله دیگر به پایان عمر هنری خود نزدیک می‌شوند.

شمس و مولانا شخصیت هم‌دیگر را ویران کردند و از نو ساختند و از این رهگذر به حیات فرهنگی جدیدی دست یافتند. هنر شمس آن بود که مولانا را کشف کرد و نقاب‌های بربسته را از سیمای او درید. نقطه‌هایی را در ضمیر او به حرکت در آورد و عواملی را که مانع از خلاقیت فکری و ادبی او می‌شد و چون سنگی بزرگ بود که دهانهٔ آتشفشانی را فروبسته باشد از میان برداشت. از سوی دیگر این مولانا بود که نام و یاد شمس را در تاریخ ادبیات ایران بل جهان ماندگار ساخت.کتاب «*مقالات شمس*» مجموعه مجالس وعظ و ذکر است که وی در قونیه بر سر منبر ایراد کرده است. به احتمال زیاد جاذبه و حضور معنوی مولانا در نقل این مجالس بی‌تأثیر نبوده است چندان که پیش و پس از این مقطع هرگز اقوال دیگری از او در کتاب‌ها ذکر نشده است.

شمس و مولانا همدیگر را آینگی می‌کنند و روحی یگانه‌اند که در دو تن تجسد یافته‌اند. روی آفتاب به مولاناست، زیرا روی مولانا به آفتاب است. (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۲۲).

دست سرنوشت شمس و مولانا را در سال ۶۴۲ه.ق. به هم رساند؛ لیکن از شاگردان و همشهریان مولانا کسی تا آن روز این پخته مرد سالخوردهٔ جسور و شوریده را نمی‌شناخت. به راستی شمس که بود و در آن سال در قونیه چه می‌کرد و از پی چه آمده بود؟ پاسخ این سؤالات چندان روشن و مشخص نیست و تقریباً عمدهٔ اطلاعات ما دربارهٔ احوال و افکار او از کتاب «*مقالات شمس*» بر می‌آید. این قدر می‌توان گفت که در دهه‌های پایانی قرن ششم و احتمالاً در سال۵۸۲.ق در تبریز به دنیا آمده است. والدینش با آنکه نیکو خصال بودند؛ اما از همان عهدِ خُردی نمی‌توانستند حال و عمق تجربیات باطنی او را دریابند.

از مریدان «ابوبکر سله‌باف تبریزی» بود و تحت تعالیم او و «پیرسجاسی» به سیر و سلوک پرداخت. به رسم صوفیان زمانه مدام در سیر و سفر بود و نان از عمل خویش می‌خورد. به جهت کثرت جهانگردی، به «شمس پرنده» یا «شمس آفاقی» مشهور بود. با بزرگان عصر نظیر «ابن‌عربی، اوحدالدین کرمانی، شهاب هریوهٔ، فخر رازی‌خراسانی، اسدالدین سیواسی» دیدار و مراودات علمی داشت و از بعضی از آنها نیز تأثیر پذیرفته بود.

در سال ۶۴۲ ه.ق با لباس بازرگانان وارد قونیه شد و در یکی از کاروانسراها رخت سفر افکند و در ۲۶ جمادی‌الاخر همان سال با مولانا ملاقات کرد. این ملاقات شگفت‌انگیز، انقلابی روحانی در مولانا پدید آورد و او را از وادی وعظ و تحقیق به ساحت مستی و شوریدگی کشاند. مولانا در پاره‌ای از اشعارش گزارشی از این دیدار ارائه داده است که چند مورد را در اینجا نقل می‌کنیم

زاهد بودم ترانه گویم کردی — سر فتنه بزم و باده جویم کردی
سجاده نشین با وقاری بودم — بازیـــچه کودکان کویم کردی

(مولوی،۱۳۹۰: ر۱۸۹)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

مولانا تا پیش از آشنایی با شمس در چهار مدرسهٔ شهر تدریس علوم دینی می‌کرد. ولی پس از مصاحبت با شمس درس و وعظ را به یکباره ترک گفت و یکسره به شعر و سماع و وجد مشغول شد مریدان تغییر حال ناگهانی پیر خویش را برنتابیدند و در پی آزار و هلاک او برآمدند. شمس از این توطئه آگاهی یافت و ناپدید شد. مولانا بی‌قراری‌ها کرد و پسرش سلطان‌ولد را به دنبال وی فرستاد. سلطان‌ولد با اعزاز و احترام شمس را به قونیه باز گردانید؛ لیکن حسادت پیروان مولانا فروکش نکرد و شمس صریحاً به قتل تهدید شد. شمس به رغم میل باطنی‌اش بار دیگر و این بار برای همیشه در سال ۶۴۵ ه.ق از قونیه خارج شد و دیگر از سرنوشت وی خبری حاصل نشد.

مولانا البته تا آخر عمر از جستجوی شمس باز ننشست و همچنان امیدوار ماند اما اگر در عالم خارج شمس روی در حجاب غیبت کشید شمسی دیگر در درون مولانا طلوع کرد حتی از این هم می‌شود گامی فراتر نهاد و چنین گفت که اینک مولانا خود به شمسی دیگر بدل شده بود. برخی اسناد حاکی از آن است که شمس در پایان حیاتش در خوی رحل اقامت افکنده و در همانجا نیز درگذشته است. گروهی دیگر نیز بر این اعتقادند که او در سال ۶۴۵ ه.ق در تبریز چشم از جهان فروبسته است و گور جایش نیز در همین شهر می‌باشد.

بی‌گمان شمس، آینه‌ای است که مولانا نورِ جان خود را در آن نمایان می‌بیند؛ چنانچه به هنگام سرودن غزلی که سخن از صفای جان و روشنی دل پرمهر شمس و یگانگی عارفانهٔ جان شیدای خود با او می‌گوید، به یاد نوری می‌افتد که در کوه طور تابید و موسای پیغمبر چون آن را دید، ندایی شنید که گفت من خدایم، پروردگار جهانیان مولانا این نور را در تن خاکی شمس دیده است و چنین می‌سراید:

بدیدم حسن را، سرمست، می‌گفت — بلایم من، بـــلایم من، بلایم
جوابش آمد از هر سو، ز صـــد جان — تُرایم مـــن، ترایـم من، ترایم
تو آن نوری که با موسی همی گفت — خدایم مـن، خدایم مـن، خدایم
بگفتم: شمـــس تبریزی! کیی تو؟ — شمایم مـن، شمایم من، شمایم

(مولوی،۱۳۹۰: غ۱۵۲۶)

جبر و اختیار از دیدگاه شمس تبریزی و بازتاب آن در مثنوی معنوی

مسئلهٔ جبر وا ختیار، از جمله مباحثی است که از روزگاران قدیم تا به امروز، مورد بحث و جدال فلاسفه، متکلّمین و عرفا بوده و هست؛ به عنوان نمونه، گروهی چون اشاعره، جانب جبر را گرفته. (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۲۵). معتزله، مکتب اختیار را برگزیده‌اند. (نسفی،۱۳۴۴:۲۴۶). برخلاف نظر اشاعره و معتزله، شیعه معتقد به جبر و اختیار مطلق نیست؛ بلکه با توجّه به این حدیث امام جعفر صادق(ع) که: لاجَبرَ وَ لا تَفویضَ وَ لکِن اَمر بَینَ لاَمرَین (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۱۶۰). راهی میان آن دو را برگزیده است. (ر.ک. ابن بابویه،۱۳۷۹:۲۶).

علاوه بر متکلّمان، عرفای مسلمان نیز هریک در این باب سخن گفته و مسیری را پیموده‌اند؛ به عنوان نمونه، عین‌القضات همدانی، آدمی را صاحب اختیار معرفی کرده است. و ابوالحسن هجویری، بیشتر به جبر گرایش دارد.(هجویری،۱۳۵۸:۵۰۳). و عدّه‌ای نیز همچون عزیزالدّین نسفی، جبر و اختیار را اموری نسبی دانسته‌اند. (ر.ک.نسفی،۱۳۴۱:۲۱۵).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شمس در وهلهٔ نخست، به نقد تفکّرات جبرگرایانه پرداخته و معتقد است که مکتب جبر، با تعالیم الهی، امر و نهی و ارسال پیامبران در تعارض است و می‌گوید:

> این بزرگان همه به جبر فرو رفتند... امّا طریق غیر آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر خداوند تو را قَدَری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید؛ زیرا مقتضای امر و نهی و وَعد و وعید و ارسال رُسُل، این همه مقتضای قَدَر است. آیتی چند هست در جبر؛ اما اندک است. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵).

شمس در جای دیگر از سخنانش، اعتقاد به جبر را باعث متلوّن شدن نامهٔ اعمال و بازماندن از بسیاری فایده‌ها دانسته است و چنین می‌گوید:

> نامهٔ کردارت متلوّن است. این تلوّن از جبراست. نامهٔ متلوّن منویس. آخر جبر را این طایفه به دانند. اگر تو بدین جبر معامله کنی، از بسیاری فواید بازمانی. چندان نیست که بگویی، برویم بخسبیم، تا خدا چه فرماید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۹۱).

علاوه بر این، شمس معتقد است که تفکّرات جبرگرایانهٔ مطلق، از زمرهٔ حجاب‌های راه سلوک است و عارفانی چون بایزید بسطامی، به علّت تفکرات جبری، از درک تمامی حقایق محروم مانده‌اند.: «اغلب به جبر فرو رفتند، ابایزید و غیره. در سخنانشان پیداست چندان نیست. و مشغول شدن بدان سخن‌ها حجاب است از این روش، که آن چیز دیگر است.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۰۳).

شمس در جای دیگر، همین تفکر جبری بایزید را باعث «سبحانی ما اَعْظَم شَأنی»گفتن او دانسته و معتقد است که این مرحله، مرحلهٔ سُکر و مستی است و متابعت حضرت رسول (ص) در حالت سُکر ممکن نیست:

> گفت: ذکر می‌خواهیم، فرمود که ذکری می‌باید که از مذکور بازندارد، و آن ذکر دل باشد. ذکر زبان کم باشد. ابایزید ذکری که به دل بود خواست که یه بر زبان بیاورد چون مست بود،« سبحانی» گفت. متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن؛ او از آن سویِ مستی است. به مستی، متابعت هشیار نتوان کردن «سبحانی» جبر است، همه در جبر فرو رفته‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۹۲).

آن گونه که از سخنان شمس برمی‌آید، او در ظاهر اختیار را بر جبر ترجیح داده است؛ امّا باید دانست که او جبر را به صورت مطلق رد نکرده است؛ بلکه به تقسیم‌بندی انواع جبر پرداخته و جبر مذموم را رد کرده و جبر محمود را پذیرفته است. به عبارت دیگر، او قائل به دو نوع «جبر تحقیقی» و «جبر تقلیدی» است که اوّلی را پسندیده و دومی را امری ناپسند می‌داند: «جبر را این طایفه دانند؟ ایشان چه دانند جبر را؟ آخر جبر را تحقیقی است و تقلیدی است. آخر در تقلید چرا می‌نگری؟ آخر سوی تحقیق چرا نمی‌نگری؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۹۱).

شمس در جای دیگر از سخنانش، به طور ضمنی، به نقد «جبر تقلیدی» پرداخته و معتقد است که سالک باید بتواند از ایمان، اعتقاد و جبر تقلیدی رها شده و از ورای این حجابها، به درک و شناخت بی‌واسطهٔ خداوند نائل آید.(شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۹۹).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

بنابراین، شمس در بخشی از سخنانش، به نقد تفکّرات جبرگرایانه پرداخته و با عرضهٔ دلایلی، اختیار را ارجحیّت داده است؛ امّا در قسمت دیگری از سخنانش «جبر تحقیقی»را پذیرفته است و «جبرتقلیدی» را رد کرده است؛ یعنی در حقیقت، او هم اختیار را پذیرفته هم جبر تحقیقی و عالمانه را. نکتهٔ دیگر اینکه او در ضمن سخنان پراکنده‌اش، از حالتی ورای جبر صحبت کرده است که البته اختیار مطلق هم نیست. او از لطیفه‌ای بیرون جبر(شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵). و اکثر بزرگان و عارفان آن را در نیافته‌اند؛ چنانکه گوید: «این بزرگان، همه به جبر فرو رفته‌اند، این عارفان امّا طریق غیر آن است، لطیفه‌ای هست بیرون جبر» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵).

که جبر مطلق نیست و اختیار مطلق هم نیست؛ زیرا شمس، جبر تحقیقی را پذیرفته است؛ بنابراین، می‌توان گفت که منظور شمس از «لطیفهٔ بیرون از جبر» همان جمع بین جبر و اختیار است. بعدها شاهد آن هستیم که این عقیدهٔ شمس، در آثار مولوی نیز جلوه‌گر شده و او نیز همانند پیر و مراد خود، معتقد به حالتی ما بین جبر و تفویض مطلق شده است. (همایی، ۱۳۹۶: ۱/ ۷۷).

از این سخنان شمس این مفهوم استنباط می‌شود که شمس نظر موافقی درباره جبر و تفکر عارفان جبرگرا نداشته است، بلکه از آنها انتقاد کرده و جبر را باعث حرمین و حجاب راه ایشان دانسته است. مولوی نیز در مثنوی توجه ویژه‌ای به بحث جبر و اختیار کرده است.

سنجیدن معیار و الگوهای متکلمین در بحث‌های جبر، اختیار و یا کسب با گفته‌ها و اشعار عرفایی چون مولانا، کاری دشوار و پیچیده است عارفی که چنان سرمستِ معرفت الهی‌ست که تمام کثرت‌های دنیوی را تبلور وحدت آن خالق یگانه می‌داند. مولوی در مثنوی، با نگاه عارفانه خود دو نوع جبر را باور دارد؛ جبر عامه و جبر خاصگان. به این معنی که سالک در آغاز و اثنا سیر و سلوک تا به مقام فی‌الله و معیت حق که آخرین مقام وصول سالک است نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می‌کند؛ اما چون به آن مقام رسید تعینات او در هستی مطلق فانی و مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد؛ بلکه وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است، قطره‌ای است که به دریا پیوسته؛ وجود او جنبش و آرامش او هر عملی که از او صادر می‌شود تابع دریاست. از این جهت که جهت که مولوی جبر عامه را را با جبر خاصگان فرق می‌گذارد و می‌گوید جبر خاصگان مقام معیت با حق است نه جبر عوام که ناشی از نفس اماره بشری است.

مولانا این مسأله را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است، ... اما حقیقت آن است که مولانا عقیدهٔ جبریه را به معنی سلب اختیار به طور مطلق نمی‌پسندد و از نظر فلسفی، آن را باطل می‌داند. در دو جا از مثنوی، که مسألهٔ جبر و اختیار و خلق اعمال به تفصییل مطرح شده است، مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۶۵).

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مسألهٔ جبر و اختیار را به مقتضای حکایات و مطالب موجود در شش دفتر مثنوی، خاصه در دفتر اول و پنجم مطرح ساخته است. این اندیشمند بزرگ، به موضوع جبر و اختیار در چند محور اصلی و پیرامون مباحثی همچون قضا و قدر، ارادهٔ خلق در برابر حق، نفی افعال، لزوم تلاش و جهد، جبر محمود و جبر مذموم، قدرت مطلقهٔ الهی و تسلیم مشیت و قضای الهی بودن، پرداخته است. مولانا در این جریان به اثبات اختیار متمایل است، لیکن خود نیز در نوسان و ارتعاش فرو مانده و در جزر و مد جبر و اختیار گرفتار آمده است. به گونه‌ای که در ذکر آیهٔ کریمهٔ «وَ ما رَمَیتَ اِذ رَمَیت وَلکنَّ الله رَمی» یک جا آن را متضمن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

این نکته می‌داند که تمام وجود خود را نباید محدود به جسم پنداشت و بدین بهانه نباید از حول و قوهٔ حق که مدبّر جسم و تمام کاینات عالم است غافل ماند.

مولانا جلال‌الدین، همه چیز را مقهور قضای الهی تصویر می‌کند و چون تمامی امور در ید قدرت مطلقهٔ الهی است و به مشیّت یکتای بی همتا رقم می‌خورد، جنگ و جدال را بی‌معنا می‌پندارد، چراکه هرچه هست از پیمایش سنجیدهٔ پروردگار مایه گرفته است. مولانا اشعری می‌اندیشد و همانند اشعریان معتقد به استطاعت بنده همزمان با اجرای فعل است؛ یعنی بر این عقیده است که استطاعت انجام کار را حق همزمان با لحظهٔ انجام دادن فعل در انسان می‌آفریند. لیکن در این شیوهٔ بیان مولانا بر اساس عقیدهٔ اشعریان عملاً به جبر می‌گراید و قدرتِ انسان را چیزی جز متعلق به قضای الهی برنمی‌شمرد؛ در واقع وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که استطاعتی که ما بر کارها داریم ملازمِ قضای خداوندی است.

بدین ترتیب، مولوی در مثنوی از یک دیدگاه به جبر و تفکر جبرگرایانه تاخته است. کلاً از دو منظر مبحث درنگریسته است. یکی از منظر کلامی، و دیگر، از منظر عرفانی و صوفیانه. مولانا از منظر کلامی، براهینی سخته و پرداخته در اثبات اختیار آدمی آورده است و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است، چندان که هر ذوق سلیمی را به اقناع و اطمینان می‌رساند. لیکن در منظر صوفیانه مولانا از جبر دفاع می‌کند؛ اما کدام جبر؟ جبر مصطلح مشهور؟ خیر (زمانی،۱۳۸۶:۳۸۲).

این عارف بزرگ، اختیار بشر را در عرصه هستی در برابر قضا و قدر الهی ناچیز می‌داند:

خود چه باشد پیش تو نور مستقر　　کر و فر اخـــــــتیار بوالبشر

(مولوی،۱۳۸۲: ۵/ ب۱۸۵۲)

چون قضا بیرون کند از چرخ سر　　عاقلان گردند جمله کور و کر

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳/ ب ۴۶۹)

ریشـخنـد سبلت خـود می‌کـند　　با قـــــضا هر که قراری می‌دهد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۶/ ب ۹۰۶)

چنانکه گفته شد در خیلی از مورادی که مولانا از جبر صحبت می‌حت اراده الهی می‌داند؛ انسان را در امور دنیای خود مجبور و بی‌اختیار تصور نمی‌کند این عارف بزرگ در تفسیر و تأویل: «جف القلم بما هو کائن» خشک شد قلم به آنچه در لوح محفوظ ثبت شده و تغییرپذیر نیست. (فروزانفر،۱۳۸۷:۱۴۹) برداشتی دیگر دارد. او این روایت را موافق اختیار انسان تأویل می‌کند:

همچنین تأویل قـد جـف القلم　　بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشـت که هر کار را　　لایق آنـــــــست تأثیـر و جزا
کژ روی، جف القـلم کژ آیـدت　　راستی، آری سعـــادت زایـدت
ظلم آری مـــدبری جـــفالقلم　　عـدل آری، بر خوری جف القلم

(مولوی، ۱۳۸۲: ۵/ ب۳۱۳۱-۳۱۳۴)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

مولانا در دفتر پنجم مثنوی، اعتقاد به اختیار انسان و رد جبرگرایی را در حکایتی زیبا ذکر می‌کند:

آن یکـــی می‌رفـــت بالای درخـت — می‌فشاند آن میـــوده را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفـــت ای دنی — از خدا شرمـــــیت کو؟ چه می‌کنی؟
گفت از باغ خـــــــــدا بنده خدا — گر خـــورد خرما که حق کردش عطا
عـــامیانه چـــه ملامـــت می‌کنی — بخـــــــل بر خوان خداوند غنی؟
پس ببیستش سخت آن دم بر درخت — می‌زد او بر پشت و ساقش چوب سخت
گفت آخر از خـدا شـــــرمی بدار — می‌کشـــــی این بی‌گنه را زار زار
گفت از چـــوب خدا ایـن بنده‌اش — مـــی‌زند بر پشت دیگر بنده خوش
چ.ب حـق و پشـــت و پهلو آن او — مـــــــن غلام و آلت و فرمان او
گفت توبه کـــردم از جبر ای عیار — اخـــتیـــارست اختـــیـــارست اختیـــار

(مولوی،۱۳۸۲: ۵/ ب ۳۰۷۷-۳۰۸۶)

در ادامه ضمن تاکید بر مختار بودن انسان، بی‌خودی و فنا در عشق حق تعالی را باعث بی‌اختیاری نه به معنای سلب تکلیف و مسوولیت؛ بلکه به معنای بی‌خودی و مستی در عشق حق می‌داند:

چون نه ای رنجـــور، سر را برمبند — اختیـــــــارت هست بر سبلت مخند
جـــهد کن کر جام حق یابی نوی — بی‌خود و بی اختـــــیار آنگه شوی

(مولوی، ۱۳۸۲: ۵/ ب۳۱۰۴-۳۱۰۵)

شمس منطق جبرگرایان را مخالف «امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رُسُل می‌داند» (شمس تبریزی،۲۴۵:۱۳۸۵، ج۱). مولوی نیز در مثنوی خود با آوردن دلایلی مشابه شمس، به رد تفکرات جبریان برخاسته است. علت‌هایی را که مولوی در رد جبریان کرده است
می‌توان در نُه دسته طبقه بندی کرد:

-. امر و نهی
- تعلیم و تربیت،
- کشش به سوی خوبی و بدی
- اجرای قوانین
- امر و نهی الهی
- توبه
- انتخاب و اختیار
- درمان
- تکلیف و تشویق و تنبیه (فاضلی،۲۲:۱۳۸۶).

باری جلال‌الدین رومی می‌کوشد تا در عین نمود پر رنگ قضا و قدر الهی، آدمی را مختار نشان دهد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

آنچنانکه معتقد است هرکس جبر و اعتقاد به جبر را سپر زشتی و پلیدی و انحراف خویشتن کند، گوئیا با شیطان قرین گشته است؛ زیرا نخستین گونهٔ این توجیه از جانب ابلیس صورت گرفت، آنگاه که خطاب به پروردگار گفت: «اَغوَیتَنی ربِّ بِما» سپس بر این مهم تأکید می‌ورزد که منظور از مختار بودن انسان در برابر حکم الهی، تفویض تمامی امور بدو نیست، چنانچه برخی از متکلمین این گونه پنداشته‌اند در نظر او ارادهٔ خداوند از جهان تبعید نشده است؛ انسان را نیز به خود وانهاده‌اند؛ بلکه اختیار آدمی، مخلوق اختیار الهی است و در طول اختیار خداوند قرار می‌گیرد.

به بیان دیگر خداوند اراده کرده است که انسان بتواند با ارادهٔ خویش اعمالی را انجام دهد و جهت آنها را خود تعیین کند، موجودیت افعال در حقیقت به فاعل حقیقی آن یعنی خداوند برمی‌گردد؛ولی انسان با ارادهٔ خویش، فعلی خاص را وجوب می‌بخشد و ظرف زمانی و مکانی و جهت آن را نیز تعیین می‌کند. (نصراصفهانی،۳۷:۱۳۷۷).

نتیجه‌گیری

مباحث کلامی در ادبیات فارسی، انعکاس وسیعی داشته است. در این مقاله یکی از مهمترین نظریات کلامی یعنی جبر و اختیار مورد بررسی قرار گرفته است. مولانا و شمس با تجربه و نگاه عمیق عرفانی، تمام هستی و کائنات را مسخر جباریت خداوند می‌دانند. به گونه‌ای که حتی برگ درختی نیز بی‌اذن الهی از شاخه جدا نخواهد شد. این عارفان بزرگ در کنار این نگاه کلی خود به جهان هستی، انسان را مختار می‌داند.

می‌توان گفت که شمس تبریزی در میان سخنان پراکنده‌اش مطالبی چند در باب جبر و اختیار بیان کرده است که بسیاری از این مفاهیم در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. برای نمونه، شمس در میان سخنانش با صراحت جبر مطلق را رد کرده و با بیان دلایلی، مانند امر و نهی و وعد و وعید الهی، به نقد تفکر جبرگرایانهٔ برخی عرفا و بزرگان پرداخته است.

مولوی نیز در بسیاری از سخنانش در مثنوی، به نقد تفکر جبرگرایانه پرداخته و با ذکر دلایلی، که تعدادی از آنها مشابه برهان‌های شمس است، مکتب اختیار را بر جبر ترجیح نهاده است، مولوی مانند شمس بر این باور است که فهم و درک قِدَم یا حدوثِ عالَم برای بشر امکان پذیر نیست و بهتر است آدمی خویشتن را در این مبحث نیندازد.

پی‌نوشت

۱. detrminism

۲. فرقه ای معتبر بودند در اسلام در اواخر عصر بنی امیه ظهور کردند و تا چند قرن در تمدن تأثیر داشتند اینان برای اثبات عقاید و افکار خود از قبیل توحید، نفی جسمیت خدا، عدم امکان رویت خدا،عدل و اختیار و غیره از فلسفه استفاده می کردند به مباحث عقلی و منطقی متوسل می شدند موسس این فرقه واصل بن عطار از شاگردان حسن بصری است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

- ابن‌بابویه قمی،ابوجعفرمحمدبن‌علی.(۱۳۷۹).اعتقادات،ترجمه سیدمحمدالحسنی، چاپسوم، تهران: کتابخانه شمس.
- جعفری تبریزی، تقی .(۱۳۴۷). جبر و اختیار. قم: دار التبلیغ اسلامی
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۲). طلب و اراده. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- دین لوئیس، فرانکلین.(۱۳۷۶). مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: نامک.
- زرّین‌کوب، عبدالحسین(۱۳۶۲). ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، تهران:ا نتشارات امیر کبیر.
- زمانی،کریم.(۱۳۸۶).میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران: نشر نی.
- سجادی، جعفر.(۱۳۷۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ دهم. تهران: انتشارات طهوری.
- شمس تبریزی، محمدبن علی.(۱۳۸۵).مقالات شمس تبریزی؛ چاپ سوم، تهران،.انتشارات خوارزمی.
- شهرستانی،محمدابن‌عبدالکریم.(۱۳۶۲).توضیح الملل،ترجمه مصطفی خالقدادهاشمی، به تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: انتشارات اقبال.
- فروزانفر،بدیع‌الزمان.(۱۳۸۷). احادیث و قصص مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فاضلی، قادر.(۱۳۸۶).جبر و اختیار در مثنوی، تهران: انتشارات فضیلت علم.
- کاشانی، عزالدین محمد.(۱۳۸۱). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ ششم.تهران: موسسهٔ نشر هما.
- کلینی،محمدبن یعقوب.(۱۳۶۵). اصول کافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مولانا، جلال‌الدین.(۱۳۹۰). کلیات دیوان شمس، چاپ پنجم، تهران: انتشارات شهرزاد.
- ----------.(۱۳۸۲). شرح مثنوی شریف، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نژاد سلیم، رحیم(۱۳۶۴).حدود آزادی انسان ازدیدگاه مولوی (جبر و اختیار)، چاپ اول، تهران: طهوری.
- نسفی، عزیزالدین.(۱۳۴۴). کشف‌الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ----------.(۱۳۴۱). انسان الکامل، به تصحیح ماریژان موله، تهران: انشتیتوی ایران و فرانسه.
- نصراصفهانی، محمدرضا .(۱۳۷۷). سیمای انسان در اشعار مولانا، اصفهان: هشت بهشت.
- هجویری، علی بن عثمان.(۱۳۵۸). کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: انتشارات طهوری.
- همایی، جلال‌الدین.(۱۳۶۹). مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)، چاپ هفتم، تهران: موسسه نشر هما.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نگاهی به مسئله «متابعت» در *مقالات* شمس تبریزی

حسین حسن‌رضائی[1]

.

چکیده

نام و یاد شمس و مولانا، چنان لازم و ملزوم یکدیگر شده که خواه ناخواه ذکر یکی، نام و یاد دیگری را به خاطر می‌آورد. این دو عارف کامل، چنان شیفته و مجذوب هم می‌شوند، که نام و افسانه‌شان حتی از عشاق نامدار هم بیشتر بر زبان‌ها جاری می‌شود. در این داستان، گویی شمس نقش پررنگ‌تری دارد؛ زیرا اوست که با اعمال و اقوال نامتعارف خود آتش در هستی مولانا می‌زند و وی را شوریده و شیدا می‌کند.

مقالهٔ حاضر به بررسی موضوع «متابعت» و دلایل تکرار آن در *مقالات* شمس پرداخته است. شمس در جاهای مختلف *مقالات* به تعریف «متابعت» می‌پردازد، خود را متابع پیامبر معرفی می‌کند و بر افراد یا جریان‌هایی که در متابعت پیامبر نبوده‌اند، انتقادات تندی وارد می‌کند. شمس در حالی این انتقادات را بر این افراد و عارفان وارد می‌کند که در جاهای دیگر *مقالات*، به دفاع از آنها برخاسته است.

مقالهٔ حاضر با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی دلایل تکرار اظهار متابعت شمس در *مقالات* می‌پردازد و در پایان، نتیجه می‌گیرد که این اظهار متابعت، به صورت ناخودآگاه و غیرمستقیم، اهدافی چون دفع تهمتِ الحاد و تکفیر داشته است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، *مقالات*، متابعت، الحاد.

۱. استادیار گروه ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران. Hosein_rezaie۵@yahoo.com

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقدمه

نام و یاد شمس و مولانا چنان با هم در آمیخته و پیوند خورده است که به راستی «هر کس بخواهد از شمس بگوید، خواه ناخواه باید از مولانا یاد کند و هرکس بخواهد مولانا را بشناسد... باید به سراغ شمس رود» (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۵: ۳۲). «هر جا که بویی از شمس به مشام می‌رسد سخنان مولوی، عشق صرف و شور محض می‌شود» (پروین دخت مشهور،۱۳۷۸: ۹۰). تأثیر شمس و مولانا بر یکدیگر آنچنان است که به گفتهٔ موحد «وقتی شمس به سخن در می‌آید خیال می‌کنی که مولانا شعر می‌سراید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸). تأثیر شمس نه تنها بر مولوی یا زمانه خود، بلکه در اعصار بعد و حتی در دوره معاصر نیز تداوم داشته است، چنان‌که اوشو ـ عارف معروف و معاصر هندی ـ که تأثیر زیادی از اندیشه‌های شمس گرفته، مدعی است که «روح شمس با او ـ از پس این همه سال، آن هم در یک پمپ بنزین در آمریکا ـ سخن گفته است» (علی‌رضا قزوه، ۱۳۸۶: ۱۷۷).

> ورود شمس به قونیه و ملاقاتش با مولانا طوفانی را در محیط آرام این شهر و به ویژه در حلقه ارادتمندان خاندان مولانا برانگیخت. مولانا فرزند سلطان‌العلماست، سجاده‌نشین باوقاری است، شاگردان و مریدان دارد، جامه فقیهانه می‌پوشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲).

تا پیش از دیدار شمس، مولانا از علما، فقها و اهل قیل و قال مدرسه بود ... با دیدار شمس مولانا لباس عوض کرد، درس و وعظ را یک سو نهاد و اهل وجد و سماع و شاعری شد (ریاحی، ۱۳۸۸: ۲۶). این تأثیر شمس بر مولانا چنان عمیق و گسترده بوده که به گفتهٔ سلطان ولد مریدان مولوی، شمس را ساحر و افسونگر می‌دانسته‌اند: ساحر است این؟ مگر به سحر و فسون / کرد بر خویش شیخ را مفتون (موحد، ۱۳۹۳: ۱۵۶).

آن‌گونه که رساله سپهسالار می‌گوید مولوی پیش از پیوستن به شمس هرگز سماع نکرده بود. شمس او را بر آن داشت و فرمود: «به سماع درآ که آنچه می‌طلبی در سماع زیاده خواهد شدن» و مولانا فرمان پیر را کار بست و «تا آخر عمر بدان سیاق عمل کردند و آن را طریق و آیین ساختند» (رساله سپهسالار: ۳۲ به نقل از موحد، همان: ۱۹۰). بر خلاف مولانا که تا زمان دیدار با شمس، اهل وجد و سماع نبود، اما شمس «از کودکی سماع صوفیان را تجربه کرده بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۷۷). شمس که خود از مجذوبان و شوریدگان بود، مولوی را نیز شوریده می‌سازد.[1]

یکی از مضامین یا مسائلی که در مقالات شمس چندین بار تکرار شده، مسئله «متابعت» است. شمس در چندین جای از مقالات متابعت از پیامبر را اصلی مهم و اساسی در طریقت می‌داند و حتی گاهی پیامبر را بر خدا برتری می‌نهد. این ارادت شمس به پیامبر را در جاهای مختلف مقالات می‌توان مشاهده کرد. موضوعی که مقاله حاضر به آن پرداخته، این است که چرا شمس موضوع متابعت را در مقالات، این همه تکرار کرده است؟ آیا این تکرار تنها نشانهٔ ارادت شمس به پیامبر است یا وی غیر مستقیم و ناخودآگاه، از این تکرار اهداف دیگری نیز دارد؟ از سوی دیگر همان‌طور که می‌دانیم مولوی قبل از آشنایی با شمس فقیه و واعظی سر به راه بود و بعد از آشنایی با شمس انقلابی در وی پدید می‌آید که موجب اعتراض و انتقاد بسیاری از مریدان و یاران بر وی می‌شود، بنابراین شمسی که مولانا را آشفته و حیران کرده است، چگونه در مقالات دم از متابعت می‌زند؟ مقاله در ادامه در پی پاسخ به سؤالات بالا خواهد بود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در مورد شمس تبریزی و رابطه‌اش با مولانا مطالب فراوانی نوشته شده است، اما در مورد موضوع متابعت در مقالات شمس، مخصوصاً از دیدگاهی که مقاله حاضر به آن نگرسته، مقاله یا مطلبی یافت نشد. از مهم‌ترین منابع در مورد شمس می‌توان به کتاب *شمس تبریزی* از محمدعلی موحد اشاره کرد که نویسنده در آن، مهم‌ترین مسائل زندگی و اندیشه شمس و ارتباط وی با مولانا را، با استفاده از منابع معتبر بررسی و تحلیل کرده است. وی در چندین صفحه (صفحات ۱۲۴ – ۱۳۱) به بررسی متابعت در *مقالات* شمس پرداخته است. آقای سالاری‌نسب نیز در کتاب *شمس تبریز* به بررسی منظومه حکمی و هنری شمس پرداخته و در حدود ده صفحه (صص: ۱۸۸–۱۷۸) بحث متابعت را با ذکر مثال در *مقالات شمس* نشان داده است. آن ماری شیمل در کتاب *شکوه شمس* مطالب مفیدی در مورد رابطه شمس و مولانا بیان کرده است. ناصرالدین صاحب‌الزمانی در کتاب *خط سوم* به نقل از منابع معتبر همچون *رساله سپهسالار* و *مناقب‌العارفین* افلاکی سعی کرده تا سیمای شمس و زوایای سلوک و شخصیت وی را آشکارتر سازد. آقای حسین مختاری نیز در کتاب *مشهورتر از خورشید* به بررسی احوال و اندیشه‌های شمس تبریزی پرداخته است. اگرچه وی در تألیف کتاب خود بیشتر متاثر از نویسندگان دیگر چون استاد موحد بوده و نکته‌های چندان تازه‌ای بیان نکرده‌اند. آقای پرویز عباسی داکانی نیز در کتاب *شمس من و خدای من*، سعی کرده با تقسیم کتاب به دو بخش پیش از شمس و پس از شمس به بررسی رابطه و احوالات شمس و مولوی بپردازد، ولی در مورد متابعت مطلبی ذکر نکرده است.

برخی از مهم‌ترین مقالات هم که مطلب مرتبطی با موضوع مقاله حاضر دارند؛ عبارتند از «قلمرو و جایگاه عقل و عقل‌گرایان در *مقالات* شمس» از دکتر مهدی محبتی، که در آن برخورد شمس با مهم‌ترین افراد و جریان‌های خردگرای قبل از خود و هم عصر خود را بررسی کرده است. بهمن نزهت در مقاله «کیمیاگری‌های شمس»، به تحلیل اسلوب بیان و ساختار تجارب عرفانی شمس پرداخته است. داوود پورمظفری در مقالهٔ «نگرش آیرونیک شمس تبریزی به گفتمان‌ها و نهادهای جامعه عصر خود»، نگرش و لحن طنز و آیرونیک‌آمیز شمس را در *مقالات* بررسی کرده است. مقالات دیگر هم به صورت پراکنده مطالب مرتبط با موضوع مقاله داشته‌اند، که در متن مقاله و فهرست منابع به آنها اشاره شده است.

مسئله «متابعت» در مقالات شمس

با توجه به آمار، هفتاد مورد سنت‌گریزی و بیست و چهار مورد سنت‌گرایی، برخی محققان نتیجه گرفته‌اند که شمس فرد یا شیخ سنت‌گریزی بوده است و «این مسئله ناشی از روحیه قلندرمنشی شمس است» (فاطمی، ۱۳۷۸: ۷۰۶)، اما با وجود این سنت‌گریزی و طوفانی که وی در مولانا ایجاد نمود و او را از «سجاده‌نشین باوقار» به «بازیچهٔ کودکان کوی» تبدیل کرد، شمس در *مقالات*، مکرر از متابعت پیامبر سخن می‌گوید و دیگر بزرگان تصوف را به‌خاطر «در متابعت نبودن» نقد و نکوهش می‌کند.

متابعت در فلسفهٔ شمس چنان اهمیتی دارد که موحد چندین صفحه از کتاب شمس‌تبریزی را به این موضوع اختصاص داده است. به نظر موحد:

> بحث متابعت و مستی دو مسئله اصلی در عرفان شمس است. متابعت (پیروی) یک کلمهٔ برگرفته از قرآن است و مشتقات آن شاید در دویست جا از قرآن آمده است: اگر خدا را دوست دارید از من متابعت کنید تا خدا هم شما را دوست دارد (آل عمران/ ۳۱). اساساً متابعت پایهٔ تعالیم دین و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تصوف است. در آن یکی بر متابعت از نبی و در این دیگر بر متابعت از ولی تأکید می‌شود (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۵-۱۲۴).

برخی نیز متابعت را در کنار «نیاز» و «زهد» یکی از عناصر سلوک شمس معرفی می‌کنند؛

زیرا طبق تعالیم شمس پیامبران اولویات راه را عرضه کرده و عوامل تباهی انسان را نشان داده‌اند. بنابراین راه رو باید از این حداقل‌ها پا بیرون نگذارد. این متابعت ضامنی است که دو مقام بعدی سلوک شمس، یعنی زندگی در لحظه حال و شادی را کنترل می‌کند (سالاری‌نسب، ۱۳۹۷: ۲۰).

خود شمس در تعریف متابعت می‌گوید:

احوال عاشق را هم عاشق داند، خاصه چنین عاشقان را که در متابعت می‌روند. اگر متابعت را نشان دهم نومیدی آید بزرگان را نیز. متابعت آنست که از امر ننالد، و اگر بنالد ترک متابعت نگوید، چنانکه فرمود رسول: شَیَّبَتنی سوره هود... سامان شیبتنی گفتن نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۹).

شمس در جای دیگر، به دنبال انتقاد بر بایزید به سبب سبحانی گفتن او، منظور خود از متابعت را بیان می‌دارد «متابعت محمد آنست که او به معراج رفت، تو هم بر روی در پی او» (همان، ۶۴۵). بنابراین «متابعت راستین محمد(ص) این را هم طلب می‌کند که خود را مانندای حق‌سازی و به صفات خداوندی تشبه جویی. الله اکبر که می‌گویی بکوشی که اگر خدا بزرگ است تو هم بزرگ باشی» (همان، ۶۴۷ و ۶۴۸) (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۲).

ایرادی که شمس بر سبحانی گفتن بایزید وارد می‌کند این است که آن را مربوط به «عالم مستی» و ناشی از مستی می‌داند. وی محمد(ص) را «نمونه کامل هشیاری پس از مستی» می‌داند و متابعت او را نیز «در رسیدن به این هشیاری» می‌بیند. به همین سبب «سبحانی گفتن بایزید و اناالحق گفتن حلاج را نشان ضعف آنان می‌داند که هنوز به هشیاری پس از مستی نرسیده‌اند» (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۲۶). از این رو در انتقاد بر بایزید و سبحانی گفتن او می‌گوید:

سلطان‌العارفین چگونه گویم؟ امیر نیز نیست؟ کو متابعت محمد علیه‌السلام؟ کجاست متابعت در صورت و در معنی؟ یعنی (آنکه) همان نوری و روشنایی که دیدهٔ محمد نورِ دیدهٔ او شود دیدهٔ او (محمد) دیدهٔ او شود، موصوف شود به جمله صفات او (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۷).

به نظر شمس، سخنان حلاج و بایزید مانند «سبحانی و اناالحق» گفتن حتی بوی «انانیت» می‌دهد (همان، ۱۲۸). در نظر شمس، افرادی چون بایزید، مستانی هستند که به درجه هشیاری پس از مستی نرسیده‌اند، بنابراین شایسته شیخی و رهبری نیز نیستند: «(آن کس که) غرق است در نور خدا، و مست است در لذت حق، رهبری را نشاید. زیرا مست است، دیگری را چون هشیار کند؟ ورای این مستی هشیاریی است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۷).

دلایل اظهار متابعت مکرر در مقالات شمس

اما در مورد این که چرا شمس این همه سخن از متابعت می‌گوید و خود را مرید و دوستدار پیامبر نشان می‌دهد،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

دلایل زیر را می‌توان اقامه کرد: ارادت قلبی به پیامبر و او را نمونه ولیِ کامل دانستن؛ اسماعیلی بودن اجداد شمس تبریزی؛ دفاع شمس از عارفان و شخصیت‌های متهم به الحاد؛ برخی اعمال و سخنان نامتعارف و برخلاف شریعت و آداب تصوف شمس.

ارادت قلبی شمس به پیامبر

شمس در جاهای مختلف *مقالات*، پیامبر را نمونهٔ ولی کامل می‌داند که به هشیاری پس از مستی رسیده است و تنها اوست که شایستهٔ پیروی است. وی در مقایسه پیامبر با امثال بایزید و حلاج نتیجه می‌گیرد که آنها در همان مستی محبت مانده‌اند، ولی پیامبر از مستی عبور کرده و به مرتبهٔ هشیاری پس از محبت رسیده است، بنابراین تنها پیامبر شایسته رهبری و تقلید است (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۲۶).

ارادت شمس نسبت به پیامبر چنان است که گاه حتی پیامبر را بالاتر از خدا می‌نهد آنجا که می‌گوید: «من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت، بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی صلی‌اللّه علیه و سلم بیرون آمد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۹۱). در جای دیگر، حتی شخص پیغمبر را بر قرآن که کلام مکتوب است برتری می‌نهد: «مراد از این کتاب الله، مصحف نیست، آن مردی است که راهبر است، کتاب الله اوست، آیت اوست، سوره اوست، در آن آیت آیت‌هاست» (همان، ۱۸). این متابعت شمس از پیامبر تا بدانجاست که می‌گوید: «ما محمد نیانیم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۷) و علاوه بر این، حضرت محمد را بر سایر پیامبران همچون عیسی، موسی و نوح برتری می‌نهد (همان: ۹۸).

با اینکه شمس در سخن بزرگان تصوف و عرفان مانند بایزید، حلاج و... اعتراض کرده، اما به خاطر ارادتی که به پیامبر داشته، به وی اعتراضی ننموده است: «خود در سخن آن بزرگان اعتراض کردم، در سخن مصطفی صلوات الله علیه اعتراض نکردم» (همان، ۳۴۳) یا «و اگرنه سخن سقراط و بقراط و اخوان‌الصفا و یونانیان، در حضور محمد و آل محمد و فرزندان جان و دل محمد، نه فرزندان آب و گل، که گوید؟ و خدا هم حاضر» (همان، ۸۴). در نهایت، ارادت شمس به پیامبر تا بدان حد است که به گفتهٔ گلپینارلی در نظر شمس، «حتی مهم‌ترین آثار کلاسیک صوفیه، از یک حدیث نبوی کم‌ارزش‌تر است» (شیمل، ۱۳۶۷: ۳۸).

اسماعیلی بودن اجداد شمس تبریزی

اجداد شمس آن‌گونه که در تذکره‌ها نوشته‌اند، از اسماعیلیان بوده‌اند و جلال‌الدین خاوند، پدر شمس، صفت «نومسلمان» را به دنبال اسم خود داشته است. اسماعیلیه ـ که در قرن هفتم آنان را ملحد به حساب می‌آوردند ـ چندان خوش‌نام نبودند؛ زیرا «اسماعیلیان نیز در مناطق کوهستانی قلعه‌های خود را داشتند و هرچند گاه یکبار به شهرهایی مانند قزوین و ری که نزدیک‌تر بودند حمله می‌بردند» (موحد، ۱۳۹۳: ۲۳-۲۲)، بنابراین سخن گفتن شمس از متابعت می‌تواند دلیلی بر تأکید وی بر مسلمان بودن خود و پدرش و دفع تهمت الحاد باشد.

آن‌گونه که دولتشاه در *تذکره‌الشعرا* می‌گوید:

> پدر شمس، خاوند جلال‌الدین بود که از نژاد کیا بزرگ امید است که داعی اسماعیلیان بوده و خاوند جلال‌الدین از کیش آبا و اجداد تبرّا نمود و دفترها و رسائل ملاحده بسوخت و شعار اسلام در قلاع

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ملاحده ظاهر ساخت و شیخ شمس‌الدین را به خواندن علم و ادب نهانی به تبریز فرستاد و او مدتی در تبریز به علم و ادب مشغول بوده است برخی نیز بر آنند که ظاهرا این قصه {اسماعیلی بودن خاندان شمس} ساخته شده تا جنبه اسرار آمیزی را که در طرز رفتار و کردار شمس بوده توجیه کند (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۴۳).[۲]

دفاع شمس از عارفان و شخصیت‌های متهم به الحاد

دیگر از مواردی که موجب می‌شود تا شمس در *مقالات*، مکرر خود را اهل متابعت نشان دهد، دفاع‌هایی است که وی از برخی عارفان و افراد متهم به الحاد عصر خود یا دوران قبل از خود انجام می‌دهد؛ از جملهٔ این شخصیت‌های هم عصر وی می‌توان به شهاب‌الدین سهروردی، ابن‌عربی، و شهاب هریوه اشاره کرد و از عارفان قدیم نیز می‌توان بایزید و حلاج را نام برد. با اینکه شمس به این شخصیت‌ها انتقاداتی وارد می‌کند، اما از آنان در برابر اتهام تکفیر و الحاد دفاع می‌کند.

عارفان و شخصیت‌های هم عصر شمس

از جمله شخصیت‌های هم عصر شمس، شهاب هریوه است که اگر چه شمس گاهی او را در *مقالات* نقد کرده، اما در برابر اهل شریعت و اهل ظاهر که وی را کافر می‌خوانند، اعتراض می‌کند و آنها را سگ می‌نامد: «آن شهاب را کافر می‌گفتند ـ آن سگان ـ گفتم حاشا، شهاب کافر چون باشد؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۵). این شهاب هریوه به معجزه و قیامت اعتقادی نداشت و منکر این دو بود و علاوه بر این «انبیا را نیز از زمرهٔ حکما می‌شمرد که خبر و صلاح انسان‌ها را می‌خواستند و متاسف بود که آنان به جای تفکر در حقایق اشیا با جماعت عوام درگیر شده و وقت خود را در کشاکش با آنان به هدر داده‌اند» (موحد، ۱۳۹۳: ۸۹).

شمس از ماجرای ابن‌عربی نیز با خبر بود. او با ابن‌عربی «رفیق و هم‌نفس» بوده (همان، ۱۳۶) و ابن‌عربی هم وی را غالبا «فرزند» و گاهی«برادر» خطاب می‌کرده است (همان، ۱۰۷). اهل شریعت و فقها برای ابن‌عربی که در وصف معشوق خود «نظام»، دختر مکین‌الدین اصفهانی، از سرآمدان علم حدیث عصر، غزلیاتی سروده بود و نام آن را «ترجمان الاشوق» نهاده بود، پاپوش تکفیر و الحاد دوخته بودند. ابن‌عربی حتی در سال ۶۰۱ به همین سبب و به دلیل مخالفت علما چندی در زندان به سر برد. در شهر حلب بود که وی به وسیله شاگردانش از پاپوشی که فقهای شهر برای وی با تمسک به غزلیات عاشقانه‌اش ساخته بودند، آگاه شده و بر آن می‌شود تا با نوشتن شرح عرفانی بر آن غزلیات خود را از مهلکه نجات دهد (همان، ۱۰۹–۱۰۸). به سبب همین ماجرا و به خاطر آنکه جمعی از علما ابن‌عربی را در همان دوره حیات تکفیر کرده بودند و نیز به خاطر «بی‌پروائی‌ها و سخنان تند و بی‌پردهٔ او در باب وحدت وجود ...نیز دست‌آویز آن مخالفت‌ها بود».

شمس تبریزی گویی با انتقاد از ابن‌عربی و این که او اهل متابعت نیست، به نوعی خود را از آن اتهامات و تهمت‌ها پاک و به دور می‌بیند: «ابن‌عربی به گفتهٔ شمس ظاهر شرع را حفظ می‌کرد ... و خود را «بندهٔ اهل شرع» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۴) می‌خواند، اما این همه از دیدهٔ شمس، ظاهر حال بود و او به‌راستی در «متابعت نبود» یا «متابعت نداشت». این گفته را شمس دست کم دوجا از *مقالات* تکرار کرده است (موحد، ۱۳۹۳: ۱۱۱). شمس گویی با انتقاد بر ابن‌عربی، خود را از این نوع اتهامات مبرا می‌داند:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۹۸۱۹

شیخ‌محمدبن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمد پرده‌دار ماست! می‌گفتم آنچه در خود می‌بینی، در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کس پرده‌دار خود است و در ادامه می‌گوید: نیکو همدرد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ‌محمد، اما در متابعت نبود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۹).

از سوی دیگر شمس به شهرهای مختلف؛ از جمله حلب، دمشق، قونیه و... سفر کرده بود و از احوال و اخبار آن شهرها آگاه بود. او می‌دانست که در حلب دو تن از فقها، عوام را بر ضدّ شهاب سهروردی مقتول شورانده و از فقهای دیگر بر قتل او فتوا گرفته و سلطان صلاح‌الدین ایوبی را به قتل وی، در حالی که سی و شش سال بیشتر نداشت، وا داشته بودند (موحد، ۱۳۹۳: ۹۲) و با این که خود بر شهاب‌الدین سهروردی انتقاد وارد می‌کند که «آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می‌باید که بر علم غالب باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۷ و ۳۸۵)، ولی شمس از این که به سهروردی تهمت تکفیر و الحاد زده بودند، ناخشنود بوده است: «آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا! شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است» (محبتی، ۱۳۹۶: ۸۸).

عارفان و شخصیت‌های قبل از شمس

دیگر از شیوه‌های در امان ماندن شمس از غوغای عوام و اتهام تکفیر یا الحاد این است که بر کسانی که به تکفیر یا الحاد متهم بوده یا بدان سبب به قتل رسیده‌اند بیشتر انتقاد می‌کند، اما گاه نیز به دفاع از آنها برمی‌خیزد؛ به عنوان مثال شمس در جاهای مختلف *مقالات*، بایزید را به‌خاطر شطح معروفش نکوهش می‌کند و آن را نشان غرور و خودخواهی وی می‌داند و او را در متابعت پیامبر نمی‌بیند. گویی وی غیر مستقیم با این کار خود را از اتهام الحاد یا سخنان شطح‌آمیز بایزیدانه دور می‌کند. شمس می‌گوید اگر چه اقوال و اعمال من شبیه اعمال بایزید است، اما من در متابعت پیامبرم و با بایزید تفاوت دارم: «دی از شکم مادر بیرون آمده است و می‌گوید من خدایم. بیزارم از آن خدای که از فلانه مادر بیرون آید. خدا خداست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۳).

این ابایزید می‌آرند که خربزه نخورد و گفت: مرا معلوم نشد که پیغامبر علیه السلام چگونه خربزه خورد. آخر این متابعت را صورتی است و معنیی. صورت متابعت را نگهداشتی، پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی که مصطفی(ص) می‌فرماید: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک. او می‌گوید: سبحانی ما اعظم شانی! اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی‌تر از حال مصطفی بود سخت احمق و نادان باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴۱).

همچنین نخستین دیدار و نخستین گفتگویی که میان شمس و مولانا اتفاق می‌افتد، مقایسه بایزید با پیامبر است و مسئله متابعت یا عدم متابعت بایزید، که به ظاهر خود را اهل متابعت پیامبر می‌دیده و به همین سبب چون نمی‌دانسته که پیامبر خربزه خورده است یا نه، خربزه نمی‌خورده و به ظاهر از پیامبر متابعت می‌کرده است، اما از سوی دیگر با گفتن سخنانی مانند «سبحانی ما اعظم شانی» به گفته شمس معنی متابعت را رعایت نمی‌کرد (همان، ۷۴۱). به نظر شمس در این سخنان بایزید بویی از انانیت و خودخواهی است:

آخر این متابعت را صورتی است و معنئی، صورت متابعت را نگاه داشتی، پس حقیقت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی؟ که مصطفی صلوات الله علیه می‌فرماید: سبحانک ما عبدناک حق

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

عبادتک. او می‌گوید: سبحانی ما اعظم شأنی! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴۱).

در اینجا نیز گویی شمس با آوردن این حکایت و سخنان بایزید دامن خود را از اتهامات منسوب به بایزید، دور و مبرا می‌سازد و به نوعی مسلک خود را متفاوت از مسلک بایزید نشان می‌دهد.

شمس اگرچه در چندین جای از مقالات بر بایزید انتقادهای تندی وارد می‌کند، اما در جاهای دیگر مقالات می‌توان ارادت او را به بایزید مشاهده کرد؛ از جمله وقتی که او را با فخر رازی مقایسه می‌کند، می‌گوید:

> اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر ببایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرت فخر رازی. که صد سال او را شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن...صد هزار فخر رازی در گَرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه‌ای بر در باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۸).

اعمال و سخنان نامتعارف

عامل چهارم در تکرار اظهار متابعت شمس در *مقالات*، سخنان و اعمالی است که به ظاهر مخالف شرع است و به همین سبب عوام، فقیهان و زاهدان را بر ضد وی می‌شوراند. این اعمال و سخنان به ظاهر نامتعارف سبب می‌شده که اهل ظاهر و عوام شمس را به الحاد و کفر متهم سازند، از این رو وی با تکرار این که متابع پیامبر است، گویی این اتهام را از خویش دور و دفع می‌کند. البته این سخنان و اعمال نامتعارف شمس، دلیل آن نیست که وی فرد بی بند و باری بوده است. پیشینه و سابقه شمس نشان از تعهد وی دارد: «هرگز کعب نباختمی، نه به تکلف، الا طبعا. دستم به هیچ کار نرفتی، هر جا وعظ بودی آنجا رفتمی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۹۶). وی همچنین با کار صوفیان شاهدباز موافق نبوده و معتقد بوده که «امردبازی و حشیش» دو آفت بزرگی است که در خانقاهیان شیوع کرده است (موحد، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

از سوی دیگر طریقت یا تصوف راهی است که در آن امکان و احتمال انحراف و گمراهی زیاد است. شاید ایرادهایی که بر برخی صوفیان می‌گرفته‌اند ناشی از این دغدغه بوده است، زیرا به قول امام محمد غزالی:

> در هیچ راه چندان غلط راه نیابد که در آن {=تصوف}»، راه تصوف باریکه‌ای است سخت تند و تیز و لغزان که از یک سو با سنگلاخ افراط در زهدگرایی و وسواس در دامن چیدن از لذات و مباحات و خوارداشت تن و از سوی دیگر با منجلاب اباحه و فسق و بطالی و بیهودگی همجوار است (همان، ۲۲).

اعمال نامتعارف

به نظر می‌رسد یکی دیگر از عواملی که موجب می‌شود شمس در چندین جای از *مقالات*، خود را متابع پیامبر(ص) نشان دهد، اعمال نامتعارفی است که از او سر می‌زده و این اعمال از دید اهل شریعت، فقها و... ممکن بوده است، سبب تکفیر و حتی قتل وی گردد. بر خلاف پیران تصوف، «شمس تبریزی گمنام و ناشناس می‌زیست و نان مدرسه و خانقاه نمی‌خورد و از راه مکتب‌داری یا مشّاقی امرار معاش می‌کرد» (موحد، ۱۳۹۳: ۳۹).

شمس «با مراسم و شعائر خانقاه‌نشینان مانند موی بریدن و خرقه دادن و تعلیم ذکر و به چله نشاندن مریدان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

میانه خوشی» نداشته است (همان، ۱۹۳–۱۹۲)؛ به عنوان مثال روزی شمس، اوحد کرمانی را به شراب‌خواری آشکار پیش مریدان دعوت می‌کند و وی ازین کار امتناع می‌نماید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۴) یا در جای دیگری، شمس از اوحد کرمانی می‌خواهد که «مریدان و همه دنیا را به پیاله‌ای بفروشی» (همان، ۲۱۸) و اوحد کرمانی باز امتناع می‌کند و شمس می‌گوید: «پس صحبت من کار تو نیست» (همان).

امین احمد رازی مؤلف هفت اقلیم نیز حکایت می‌کند:

> چون شمس تبریزی به قونیه آمد، به دیدار جلال‌الدین رفت. جلال‌الدین در کنار حوضی نشسته بود، کتاب‌هایی در کنارش بودند. شمس تبریزی از وی پرسید: آن کتاب‌ها چیست؟ مولانا گفت: اینها را قیل و قال گویند تو را با آنها کاری نباشد. شمس همه کتاب‌ها را در حوض انداخت. چون مولانا جلال‌الدین دید که کتاب‌ها درون حوض افتادند، ناراحت شد. شمس دست در آب کرد و کتاب‌ها را یکان یکان بیرون آورد و آب در هیچ یک اثر نکرده بود. مولانا گفت: این چه رازی است؟ شمس‌الدین گفت: این ضعف و حال {یعنی: ذوق و حال} است، تو را از آن چه خبر؟... (گووَن، ۱۳۷۸: ۸۳).

از جمله کارهای شمس که به مذاق مشایخ و اهل ظاهر خوش نمی‌آمده است، سفرهای کثیر اوست که غالبا اهل شریعت به آن معترض بوده‌اند و «ابن جوزی در تلبیس ابلیس فصلی مفصل در این باره برگشوده و احادیث و روایات بسیار در نکوهش این سفرها برشمرده و آن را با عقل ناسازگار دیده است» (به نقل از موحد، ۱۳۹۳: ۷۷). علاوه بر این، شمس بر برخی آداب تصوف نیز انقاد وارد می‌کند؛ از جمله «چله نشینی» را برگرفته از روش موسی، یعنی چهل روزی که موسی به کوه رفت و از یاران خود گسست، می‌داند نه روش پیامبر (موحد، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

علاوه بر اعمال عجیب و نامتعارف، شمس ظاهر شگفت و عجیبی نیز دارد. وی قلندری سالخورده است که «پیوسته نمد سیاه پوشیدی» و «به عادت خود که در هر شهری رفتی به خان فرود آمدی، در خان شکر فروشان نزول کرده حجره بگرفت» (محمدجعفر محجوب، ۱۳۳۶: ۱۹۴). بنا به گفتهٔ سپهسالار ـ که بر اساس متن مقالات مورد تایید است ـ «به طریقه و لباس تجار بود. به هر شهر که رفتی در کاروان سراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی و در اندرون به غیر حصیر نبودی. گاه گاه شلوار بند بافتی و معیشت از آنجا فرمودی» (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۱۰۴، به نقل از پور مظفری، ۱۳۸۹: ۱۴۴).

این بی‌اعتنایی به آداب و رسوم، تنها از خود شمس نشأت نمی‌گیرد، بلکه آن گونه که گفته‌اند «ظاهراً بذر بی‌اعتنایی به مراسم معمول تصوف به وسیلهٔ این شیخ {ابوبکر سلّه‌باف تبریزی} در دل شمس افکنده شده بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱ :۴۰). این کارها و اعمال نامتعارف شمس موجب شده که برخی معتقد باشند «شمس، اصولا و ذاتا، شخصیتی هنجار گریز دارد ... و غالباً تسلیم گزاره‌های عام و مقبول و مشهور زمانه نمی‌شود و همواره پاسبان نگاه منحصر به فرد خویش است» (محبتی، ۱۳۹۶: ۷۸).

سخنان نامتعارف

علاوه بر اعمال نامتعارف و گاه ضد تصوف و شریعت، برخی سخنان و انتقادهای تند شمس از افراد و جریان‌های عصر خود یا قبل از خود، موجب جبهه‌گیری و اعتراض جریان‌ها و شخصیت‌های زیادی بر ضد او شده است. به سبب همین لهجه و زبان صریح، به گفته افلاکی «بعضی اکابر بینا دل مولانا شمس‌الدین تبریزی را «سیف

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

الله» گفتندی» (افلاکی ۴/۳۴، به نقل از صاحب الزمانی، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۲). خود شمس در چندین جا از مقالات به صراحت زبان و راست‌گویی خود اشاره می‌کند:

> این مردمان به نفاق خوش‌دل می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند.... با مردمان به نفاق می‌باید زیست تا در میان ایشان به خوشی باشی، همین که راستی آغاز کردی به کوه و بیابان برون می‌باید رفت که میان خلق راه نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۹).

درجه‌ای که شمس بدان رسیده است، ورای درک و فهم عوام است و اگر وی بی‌پرده سخن بگوید مردمان وی را مانند بایزید از شهر بیرون خواهند کرد: «راست نتوان گفتن، که من راستی آغاز کردم مرا بیرون می‌کردند، اگر تمام راست گفتمی، بیکبار همه شهر مرا بیرون کردندی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۱). شمس نیز بیم آن دارد اگر صریح و بی‌پروا سخن گوید مانند حلاج و بایزید، به کفر و الحاد متهم شود: «اگر به زبان خود بحث کنم بخندند و تکفیر کنند و به کفر نسبت کنند. من غریبم و غریب را کاروانسرا لایق است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۱).از جمله سخنان نامتعارف و شطح‌گونهٔ شمس می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

> این مردمان را حق است که با سخن من اِلف ندارند، همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمد همه به وجه نیاز آمده است. لاجرم همه معنی می‌نماید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۹). «خوشی در الحاد من است در زندقه من، در اسلام من چندان خوشی نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۴). «بهلول قارئی را سنگ زد، گفتند: چرا می‌زنی؟ گفت: زیرا قاری دروغ می‌گوید. فتنه‌ای در شهر افتاد. خلیفه بهلول را حاضر کرد. گفت: من صوت او را می‌گویم قول او را نمی‌گویم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۰). هر کسی سخن از شیخ خویش گوید. ما را رسول علیه السلام در خواب خرقه داد. نه آن خرقه که بعد دو روز بدرد و ژنده شود و در تونها افتد و بدان استنجا کنند، بلکه خرقه صحبت» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۴-۱۳۳). «مسلمان در کافر درج است. در عالم کافر کو تا سجودش کنم و صد بوسه‌اش دهم تو بگو که من کافرم تا تو را بوسه دهم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: همان، ۱۴۳). «هر مسلمان را ملحدی دربایست است، هر ملحدی را مسلمانی. در مسلمانی چه مزه باشد؟ در کفر مزه باشد. از مسلمان هیچ نشان و راه مسلمانی نیابی، از ملحد راه مسلمانی یابی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۱۴۴). «این ذوفنون عالم که در فقه و اصول و فروع متبحر است، اینها هیچ تعلق ندارد به راه خدا و راه انبیا. بل پوشاننده است او را. اول از این‌ها همه بیزار می‌باید شد...او را پیری و مریدی راست است... راه ورای پیری و مریدی است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۷۹-۷۷۸).

علاوه بر این سخنان، شمس بر قشرهای مختلف مانند ائمه، مفسران، افراد و جریان‌های فکری روزگار خود می‌تازد و در نتیجه آنها نیز به دشمنی با وی برمی‌خیزند، بنابراین برای دفع این دشمنی، تأکید بر مسلمان بودن و متابعت پیامبر، گویی گه گاه ضروری می‌نموده است: «معنی ظاهر قرآن را هم راست نمی‌گویند این ائمه» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۶). یا در اعتراض بر مفسران می‌گوید: «ای خواجه هر کسی حال خود می‌گویند و می‌گویند کلام خدای را تفسیر می‌کنیم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۲-۲۸۱). یا در انتقاد از واعظان می‌گوید:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

این‌ها که در روزگار بر منبرها سخن می‌گویند و بر سر سجاده‌ها نشسته‌اند راهزنان دین محمدند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۶). «این‌ها به ستم خود را عارف می‌کنند، یکی همه جهد می‌کند تا بپوشاند، یکی موی‌ها باز می‌اندازد و می‌سترد و هزار شیوه و شور می‌کند تا شناخته شود... حاصل این‌ها در این چله‌ها می‌روند چه می‌کنند؟ این لا اله الا الله، کار زبان نیست کار معامله {=عمل} است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۴۱).

و در انتقاد از صوفیان خانقاه‌دار و مریدباز می‌گوید:

همه شهوت شده همه نفس شده، به دو روز می‌خواهند به جنید رسند به این روش، ولیّ صاحب ولایت باشد، اکنوم کو ولایت؟ اسیر ولایت شده نه امیر ولایت. همین نفسک و صورتکند و لاغیر، معنی کجا؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۳۷).

این انتقاد از افراد و جریان‌های عصر در *مقالات* موجب شده تا برخی «عنصر غالب در *مقالات* {را}، نگرش نیشخند آمیز شمس تبریزی به جامعه و گفتمان‌های عصر خود» بدانند (پور مظفری، ۱۴۰). دین لوئیس هم می‌گوید: «نوشته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامی روزگاز خود تبحر داشته، اما اغلب بر باورهای مرسوم جامعه خود خرده می‌گرفته است» (خدادادی و محمدی عسگرآبادی، ۱۳۹۷: ۵۴).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در احوال شمس و مولانا، تضادهای زیادی وجود داشته؛ از جمله اینکه مولوی حنفی بوده و شمس شافعی، مولوی اهل وعظ و خانقاه بوده و شمس اهل سفر و سماع، در متن *مقالات* و در محتوای سخنان شمس نیز گه‌گاه با چنین تضادهایی مواجه می‌شویم.

شمس از سویی بر افراد و شخصیت‌هایی چون بایزید، ابن‌عربی، شهاب‌الدین سهروردی و... انتقاد و اعتراض می‌کند و از سوی دیگر مستقیم و غیرمستقیم به دفاع از این شخصیت‌ها می‌پردازد. بررسی *مقالات* و احوال و افکار شمس نشان می‌دهد که چون پدر و اجداد وی اسماعیلی بوده‌اند، ممکن بوده حاسدان و بدخواهان وی، او را نیز به الحاد متهم کنند.

از سوی دیگر دفاع شمس از عارفان و شخصیت‌هایی مانند بایزید که نزد فقها و اهل شریعت تکفیر شده بودند و همچنین سخنان و اعمال نامتعارف وی مانند دائم در سفر بودن، مخالفت با خانقاه‌داری و... موجب شده که وی در عصر خود و در میان مریدان مولوی به کفر و الحاد موسوم باشد، از این رو شمس برای دفع این اتهام‌ها از خود، سعی می‌کند با اعتراض و انتقاد به افرادی چون بایزید، حلاج و...خود را از شائبه الحاد دور سازد و با تکرار اظهار متابعت در سخنان خویش، خود را از خطر تکفیر و الحاد و قتل نجات دهد.

پی‌نوشت

۱ . مجذوب بودن شمس البته مسبوق به سابقه است. در تاریخ تصوف بزرگانی چون بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و... از همین گروه بوده‌اند. «اقطاب و ابدال آذربایجان بیشتر از همین قماش بودند. به تعبیر شمس تبریز آنها امّی بودند،

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

اما عامی نبودند» (موحد، ۱۳۹۳: ۱۱).

۲ . هر چند صاحب سلسه‌الذهب این ادعا، یعنی نومسلمان بودن خاوند جلال‌الدین را رد می‌کند و می‌گوید شمس «پسر بزّازی است از شهر تبریز» (راسخ گووَن،بی‌تا: ۸۹) (البته نیکلسون نیز نظر دولتشاه را تایید می‌کند که «علاءالدین عقاید اجدادی (آیین اسماعیلیّه) را رها کرد، کتاب‌ها و رسائل خود را بسوخت، شعار اسلام ظاهر کرد، شمس تبریزی را که جوانی به غایت زیبا بود برای فرا گرفتن علم به تبریز فرستاد» (گووَن، ۱۳۷۸: ۷۶). البته شیمل نیز انتساب شمس به مذهب اسماعیلی را ناشی از این تسامح می‌داند که او را با شمس تبریزی نامی، مبلغ مشهور مذهب اسماعیلی که آرامگاهش در مولتان است، یکی پنداشته‌اند» (نزهت، ۱۳۹۰: ۲۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ پورمظفری، داوود. (۱۳۸۹). «نگرش آیرونیک شمس تبریزی به گفتمان‌ها و نهادهای جامعه عصر خود». ادبیات عرفانی. پاییز و زمستان. دوره دوم. شماره ۳. صص ۱۶۱-۱۳۷.

ـ خدادادی، محمد و محمدی عسگرآبادی فاطمه. (۱۳۹۷). «کاوشی در آراء کلامی شمس تبریزی و محمد غزالی». نشریه ادبیات تطبیقی. دانشگاه شهید باهنر کرمان. بهار و تابستان. سال ۱۰.شماره ۱۸. صص ۷۲-۵۳.

ـ ریاحی، محمد امین. (۱۳۸۸). «مزار شمس تبریزی در خوی است». مجموعه مقالات. نشریه داخلی. شماره ۶۱. مرداد. صص ۳۰-۲۶.

ـ سالاری نسب، مهدی. (۱۳۹۷). شمس تبریز. جلد اول. چاپ اول. تهران: نی.

ـ شمس تبریزی(شمس‌الدین محد تبریزی). (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمد علی موحد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

ـ شیمل، ان ماری. (۱۳۶۷). شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ اول. تهران: علمی و فرهنگی.

ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین. (۱۳۸۷). خطّ سوم. چاپ بیست و یکم. تهران: موسسه انتشارات عطائی.

ـ عباسی داکانی، پرویز. (۱۳۸۷). شمس من و خدای من. چاپ اول. تهران: علم.

ـ فاطمی، سیدحسین. (۱۳۷۸). «در کوی دوست: بحثی گذرا در عناصر برجسته تفکرات شمس». به نقل از: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی. وحید آخرت دوست. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ـ قزوه، علی‌رضا. (۱۳۸۶). «تاملی در عرفان شمس تبریزی و بیدل دهلوی». قند پارسی. شماره ۳۸. پاییز. صص ۱۸۳-۱۷۶.

ـ گووَن، راسخ. (۱۳۷۸). «مولانا جلال‌الدین و شمس تبریزی». ترجمه توفیق سبحانی. نامه پارسی. سال چهارم. شماره ۴.صص ۹۲-۷۵.

ـ محبتی، مهدی. (۱۳۹۶). «قلمرو و جایگاه عقل و عقل گرایان در مقالات شمس تبریزی». دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی تأملات فلسفی. بهار و تابستان. سال هفتم. شماره ۱۸. صص ۷۵ ـ ۱۰۱.

ـ محجوب، محمدجعفر. (۱۳۳۶). «مولوی و شمس تبریزی». صدف. آذر .شماره ۳.صص ۱۹۷-۱۹۴.

ـ مختاری، حسین. (۱۳۸۴). مشهورتر از خورشید. قزوین: ورجاوند.

ـ مدرسی، فاطمه. (۱۳۹۶). «معرفت شهودی در کلام شمس تبریز». کهن نامه ادب پارسی. سال هشتم. تابستان. شماره دوم.صص ۸۹-۶۳.

ـ مشتاق‌مهر، رحمان. (۱۳۹۵). «آنچه امروز نیز می‌توان از شمس تبریزی آموخت؟». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. سال هشتم. تابستان. دوره ۸. شماره ۳۰. صص ۵۶-۳۱.

ـ مشهور، پروین‌دخت. (۱۳۷۸). «حدیث شمس تبریزی در مثنوی»، نامه پارسی. سال ۴. بهار. شماره ۱. صص ۹۵-۹۰.

ـ موحد، محمدعلی. (۱۳۹۳). شمس تبریزی. چاپ اول (ویراست دوم). تهران: فرهنگ نشر نو.

ـ نزهت، بهمن. (۱۳۹۰). «کیمیاگری‌های شمس: تحلیلی از اسلوب بیان و ساختار تجارب عرفانی شمس تبریزی». نامه فرهنگستان. سال دوازدهم. زمستان. شماره ۴(پیاپی ۴۸). صص ۵۱-۲۳.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

انسان و جامعهٔ نمونهٔ انسانی از دیدگاه شمس تبریزی

فاطمه حیدری[1]

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌هایی که مولانا بر آن پافشاری کرده و چه بسا آن را از شمس‌الدین تبریزی آموخته باشد، توجه به انسان و شناخت اوست. توجه شمس به انسان و شناخت او و ساختن جامعه نمونه انسانی که خالی از رذائل اخلاقی و نفسانی و پر از فضائل انسانی باشد، مبتنی بر شناخت کامل روح، روان و جسم انسان است.

بینش روان‌کاوانهٔ شمس، خوب و بد، زشت و زیبا، رذیلت و فصیلت را موشکافانه بررسی کرده و در جای جای *مقالات* او می‌توان این بینش را دریافت. به تبع شمس، مولانا نیز در آثار خود، به ویژه در *مثنوی*، چیستی و چگونگی روان و جان و تن انسان را بازمی‌نماید و آنچنان توجه ویژه‌ای به این امر نشان می‌دهد که مثنوی را می‌توان «انسان‌نامه» نیز نامید. توجه به روابط انسان با خود، با خدا و با جامعه از اهمّ موضوعاتی است که شمس تبریزی به آن پرداخته است. آنچه در این مقاله آمده، بازخوانی جامعه نمونه انسانی از دیدگاه شمس در آموزه‌های اوست.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، جامعه نمونه، انسان.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه پیام نور شهرری Heidari31089@yahoo.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

مقدمه

عرفا در باب حکمت عملی توجه زیادی به تهذیب اخلاق و ساختن انسان داشته‌اند و برای دنیا و بهره‌های آن ارزشی قائل نبودند، هدف از زندگی و حیات را رسیدن به سعادت جاودان و بالاتر از آن، سیر و سلوک برای رسیدن به مقام انسان کامل و در نهایت آن فناء فی‌الله می‌دانستند. از این روی در باب تدبیر منزل و سیاست مدینه چیزی ننوشته‌اند، چون سبک تعلیماتی و تربیتی آنان درست کردن انسان اخلاقی بوده است که در این صورت خود به خود نظام اجتماعی از وجود چنین افرادی تشکیل می‌شد و جامعه به سعادت مورد نظر می‌رسید (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۳).

از دیدگاه عرفان اگر انسان شناخته شود، آفریدگار هم شناخته خواهد شد و یکی از بهترین راه‌های شناخت خدا و پی بردن به صفات او شناخت انسان است (آل‌عصفور،۱۳۸۵: ۹۶).

در تعریف‌ها و تقسیم‌بندی‌های متعدد، عرفان را دارای دو بخش دانسته‌اند: نظری و عملی؛ در بخش عملی روابط و وظایف انسان با خودش و جهان و خدا بیان می‌شود. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، این بخش از عرفان «سیر و سلوک» نیز نامیده می‌شود. در این بخش سالک می‌آموزد که برای رسیدن به توحید یا فناءفی‌الله که بالاترین مرتبهٔ ممکن است از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحلی را باید به ترتیب طی کند و همهٔ این منازل و مراحل باید با اِشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلا این راه را طی کرده و از رسم و راه منزل‌ها آگاه است صورت گیرد.

بخش عملی عرفان از منظر ذکر شده مانند «علم اخلاق» است که دربارهٔ «چه باید کرد»ها بحث می‌کند، با این تفاوت که اولاً عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می‌کند و عمدهٔ نظرش دربارهٔ روابط انسان با خداست و حال آنکه همهٔ سیستم‌های اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که دربارهٔ روابط انسان با خدا بحث کنند، ثانیاً سیر و سلوک عرفانی دارای حرکت و جنبش است و اخلاق ساکت و صامت. در عرفان، صحبت از گام به گام رو به تعالی رفتن است، اما در اخلاق، سخن از یک سلسله فضایل اخلاقی که چارچوبش از قبل مشخص شده است، ثالثاً عناصر روحی اخلاقی محدود است، اما عناصر روحی عرفانی بسیار وسیع‌تر و گسترده‌تر است، بدین ترتیب شناخت انسان و به تبع آن انسان کامل و جامعه نمونه انسانی می‌تواند یکی از اهداف والای عرفان و عارفان و اندیشمندان این عرصه باشد (مطهری،۱۳۸۶: ۷۷-۷۹).

بیان مسئله

پیشتر گفته شد که اگر انسان ساخته شود، جامعه نمونه که از این انسان‌ها تشکیل شده، نیز ساخته خواهد شد. جامعهٔ نمونه انسانی که گاه با نام «اتوپیا»، گاه با نام «آرمان‌شهر» یا «مدینه فاضله» در افواه رایج بوده و هست؛ جامعه‌ای برین و والاست که در آن همهٔ امور مطابق مراد باشد.«جامعه‌ای است که افرادش به کمال علمی و عملی رسیده و از هوی و هوس رسته باشند» (دایره‌المعارف فارسی، ذیل آرمان‌شهر). این کمال‌یابی مدام، فکر عده‌ای از متفکران را به خود مشغول داشته و آنان را به طراحی حکومتی ایده‌آل که برآورنده آرمان‌های فوق باشد، وادار نموده است (حیدری، ۱۳۸۲: ۱۱).

قدمت توجه بشر به جامعه آرمانی به پس از هبوط آدم از بهشت برمی‌گردد؛ چرا که آدم ابوالبشر جامعه نمونه آرمانی یعنی همان بهشت را به چشم دیده بود و همواره آرزوی بازگشت به چنان جایی و یا ساختن جامعه‌ای

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شبیه به آن فکر او و فرزندانش را به خود مشغول داشته و می‌دارد. در جامعهٔ نمونه انسانی عرفا، عرفان و اخلاق گاه چنان در هم تنیده می‌شوند که تمیز انسان عارف از انسان اخلاقی دشوار است، اما اخلاق و عرفان به رغم نزدیکی‌های فراوان، گاه دچار افتراق‌های زیادی هستند، از جمله آنکه روح حاکم و کلی در اخلاق، عقل و استدلال است و روح حاکم در عرفان، عشق و محبت است که البته پرداختن به مبحث مطول اخلاق و عرفان از موضوع این مقاله خارج است و آن را به زمان و مکان دیگری موکول می‌کنیم.

پیشینه تحقیق

اگرچه دربارهٔ شمس تبریزی پس از چاپ *مقالات* به تصحیح دکتر موحد، *مقالات* و کتب بسیاری به چاپ رسید، دربارهٔ جامعهٔ نمونه انسانی از دیدگاه شمس تبریزی مقاله یا کتاب مستقلی وجود ندارد، اما انسان به عنوان عمده‌ترین بخش سازنده این جامعه در مقاله‌ای تحت عنوان «انسان در جهان‌بینی شمس تبریزی» مورد بررسی قرار گرفته و این مقاله در فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی شماره ۴۷ تابستان ۹۶ توسط سونیا فرهنگ فرهی به چاپ رسیده است و نیز دیدگاه‌های شمس درباره تعالیم اخلاقی و اجتماعی که با موضوع مورد بحث ما پهلو می‌زند در مقاله‌ای تحت عنوان «تعالیم اخلاقی و اجتماعی شمس» در مجلهٔ پژوهش علوم انسانی دانشگاه بوعلی همدان شماره ۱و ۲ پاییز و زمستان ۱۳۷۹ توسط دکتر عبدالله نصرتی به چاپ رسیده است.

ضرورت و اهمیت تحقیق

شناخت نگرش شمس تبریزی به انسان و جامعه انسانی مدنظر او از این جهت حایز اهمیت است که بزرگترین کتاب راهنمای انسان در عالم عرفان به دست مولانا جلال‌الدین محمد بلخی تحت تأثیرآموزه‌های این پیر معرفت‌دان به وجود آمده است. ادعای شناخت مولانا، *مثنوی* و آموزه‌هایش بی‌شناخت شمس و اندیشه‌های او، ادعایی کاذب و بی‌اساس است. بی‌گمان *مقالات* شمس یکی از امهات کتب عرفانی است که می‌بایست بارها و بارها بازخوانی شود و قرائت‌های مختلف نحله‌های فکری و مشرب‌های عرفانی و انسانی از درون آن استخراج شود.

بحث

پراگماتیست‌ها معتقدند که هر تحقیق از هر نوع که باشد خواه علمی، دینی، فلسفی یا عقیدتی، گذشته از جنبهٔ حقیقت‌جویی باید فایده عملی هم داشته باشند، چرا که بحث و تدقیق درباره مسائلی که در زندگی مردمان بی‌تأثیر است کاری اشتباه و بیهوده است. فارغ از درستی یا غلطی این فلسفه، می‌توان آن را به مباحث عرفانی و تصوفی نیز بسط داد و اثبات کرد که صوفیگری و عرفان به عنوان یکی از نقاط درخشان و برجسته نبوغ و عظمت ایرانیان و مسلمانان، جنبه‌های سودمند فراوانی داشته و بر زندگی مادی و معنوی مردمان موثر بوده است (حلبی،۱۳۷۶: ۵۴-۵۵). برخی از جنبه‌های نظری و عملی عرفان که در زندگی اجتماعی تأثیر به سزایی داشته و در تعلیمات شمس نیز آمده از این قرار است: تعدیل مذاهب و جلوگیری از تعصب، احترام به انسانیت، وارستگی و آزادی، صفا و بی‌ریایی و دفع ظاهرپرستی، ننگ نداشتن از بدنامان، دعوت به زیست اجتماعی، بی‌اعتنایی به مرگ، تعلیم عشق و القاء ایمان، ساختن انسان کامل و ... (همان، ۵۴-۱۹۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شمس تبریزی و انسان و جامعه نمونه بشری

مجموعه سخنان شمس درباره انسان و توصیه‌های اخلاقی، اجتماعی و عرفانی او به صراحت نشان می‌دهد که مخاطب شمس در بسیاری از موارد عموم انسان‌ها و نوسالکان هستند (فرهنگ فرهی، ۱۳۹۶: ۲۰۰). او به ارتباط میان انسان با خود، انسان با خدا و انسان و هستی توجه ویژه نشان داده است. میزان تأثیرگذاری شمس در مکتب انسان‌ساز خود در تغییر و تبدیل عالمی بزرگوار به عارفی بی‌بدیل را می‌توان در وجود مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشاهده کرد. عرفان شمس یک عرفان کاملاً عملی و اخلاقی به معنای واقعی کلمه است.

مقالات شمس سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همه شکستگی و در هم ریختگی، از صفا و جاذبهٔ خیره کننده‌ای سرشار است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸). *مقالات* او یادگار گرانبهایی است که پس از ورود شمس به قونیه و حالاتی که او را با مولانا رفته به صورت یادداشت از سخنان او به جای مانده. فراهم آورندهٔ این یادداشت‌ها خود شمس نبوده است. او با آن شور و غوغایی که در اندرون داشت هیچ‌گاه به مقاله‌نویسی نپرداخت و دست به تألیف کتابی نزد. انسان و گرمی حضور و گیرایی نفس وی به نزدیک شمس، بیش از حروف مرده نقش بسته بر صفحه کاغذ ارج دارد. او اصلاً به نوشته اعتقاد زیادی ندارد و فاش می‌گوید که آنچه ترا برهاند بندهٔ خداست نه نبشته مجرد. من اتبع السواد فقد ضل (همان). در این گفتهٔ شگفت‌انگیز او دقت کنیم: سخن را چون نمی‌نویسم در من می ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد (همان). با این مقدمات به بررسی تعلیمات شمس درباره ساختن جامعه نمونه بشری به تبع ساختن انسان نمونه، می‌پردازیم:

در جامعه نمونه بشری باید زشتی و زیبایی را با هم دید و زیبایی را ترجیح داد

بنای جامعه سالم بشری از جایی آغاز می‌شود که انسان ساخته و پرداخته و برتر، نیکی و بدی، زشتی و زیبایی همه را در یک‌جا می‌بیند، اما همیشه ترجیح او خوبی است. همه رفتارهای انسان از نیک و بد را، نیک دیدن، از رفتارهای انسانی مولانا بوده که در *مقالات* شمس بدان اشاره شده است:

«مولانا را جمال خوب است، و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود، زشتی ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴).

باز هم در جای دیگر تأکید می‌کند که مردمان نیک، در عیوب نظر نمی‌کنند و همیشه نیکی بر بدی در نزد آن‌ها اولویت دارد:

> خود، مردم نیک را، نظر بر عیب کی باشد؟ شیخ بر مُرداری گذر کرد همه دست‌ها بر بینی نهاده بودند و رو می‌گردانیدند و به شتاب می‌گذشتند. شیخ نه بینی گرفت و نه روی گردانید، نه گام تیز کرد. گفتند چه می‌نگری؟ گفت: آن دندان‌هاش چه سپیدست و خوب! و دیگر آن مردار به زبان حال جوابی می‌گفت شما را (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۹۰).

در جامعه نمونه بشری جایی برای اعتیاد نیست

آن گونه که آمده ظاهراً یاران مولانا و برخی صوفیه که در خانقاه‌ها زمان می‌گذرانده‌اند، کم کم شاید، برای تحمل ریاضت‌ها به مواد مخدر روی می‌آورده‌اند که این مسئله به شدت مورد اعتراض شمس واقع شده است، در جامعه نمونه بشری شمس جایی برای مصرف‌کنندگان مواد مخدر نیست:

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

یاران ما به سبزک (حشیش) گرم شوند. آن خیالِ دیوست، خیال فریشته این جا خود چیزی نیست، خاصه خیال دیو. عین فرشته را خود راضی نباشیم، خاصه خیال فریشته. دیو خود چه باشد تا خیال دیو بود. چرا خود یاران ما را ذوق نباشد از عالم پاک بی‌نهایت ما؟ آن مردم را چنان کند که هیچ فهم نکند، دنگ (بی‌حس) باشد.

وقتی به شمس می‌گویند که اگر ماده مخدر بد بود مانند شراب حرام اعلام می‌شد، می‌فرماید: «هر آیتی را سببی می‌شد، آنگه وارد می‌شد. این سبزک را در عهد پیغمبر علیه‌السلام نمی‌خوردند صحابه، و اگر نه کشتن فرمودی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴).

و در جای دیگر در پاسخ به گمان باطل برخی از اهالی خانقاه که مصرف مواد مخدر را برای سلوک لازم می‌دانند، می‌فرماید: در کوی معشوق فنگ است، می‌خورند بی‌عقل می‌شوند، به خانه معشوق ره نمی‌برند و به معشوق نمی‌رسند (همان، ۴۸). آن‌قدر این موضوع برای شمس حائز اهمیت است که خطاب به بهاءولد فرزند مولانا می‌فرماید:

اکنون وصیت من مر بهاءالدین را این سه چیز بود تا به معنی راه یابد. همه صفت‌های خوبی دارد که صد هزار درمش بودی، در حال بذل کردی (شدت بخشش بهاءالدین) گبری چند قدم به مجاز در راه مردی بزند، آن ضایع نباشد، عاقبت دستگیر او شود، خاصه صدرزاده‌ای چندین راه پیاده بدان اعتقاد آمد، دوماهه راه، ضایع نباشد. الاّ این سه وصیت کردمش؛ یکی دروغ نگویی، دوم گیاه می‌خورد (مخدر مصرف می‌کرد)، اکنون چون راستیست شرط، اما نخوری. سوم با یاران اختلاط کم کنی (همان، ۱۰۲).

در جامعه نمونه بشری فرقی بین ادیان نیست و انبیا همه شعاع یک نورند

یکی از مظاهر بشردوستی شمس این است که معتقدان به هر آیین و مذهبی را متعلق به یک منبع فیض می‌داند و تفاوتی بین ایشان قائل نمی‌شود:

انبیا همه معرف همدگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود! موسی را نیکو نشناختی، بیا مرا ببین! تا موسی را بشناسی. محمد می‌گوید: ای نصرانی، ای جهود، موسی و عیسی را نیکو نشناختید، بیایید مرا ببینید تا ایشان را بشناسید. انبیا همه معرف همدگرند. سخن انبیا شارح و مبین همدگرست. بعد از آن یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیینی، معرف تو که باشد؟ گفت: من عرف نفسه فقد عرف ربه. یعنی: من عرف نفسی فقد عرف ربی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۵).

و باز هم در همین معنی می‌فرماید:

محمد صلی الله علیه و سلم گوید که تو عیسی را نشناختی ای نصرانی، مرا بشناس او را شناخته باشی و مرا زیاده، اکنون محمد را که تعریف کند خاتم النبیین است، گفتند چه کنیم؟ او را شرم بود که بگوید: من عرف نفسی فقد عرف ربی. من عرف نفسه گفت. اینجا هر کسی از بی‌خبری تأویل کردند، باز عقلا با خود می‌گفتند که این نفسک پلید تاریک ژنده را شناسیم، از این معرفت خدا حاصل شود؟ اصحاب سرُّ، دانستند که او چه گفت (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۶).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

و نیز در همین معنی می‌فرماید:

> قال رسول الله علیه و سلم: لا نفضلونی علی یونس بن متی که او را در قعر دریا و شکم ماهی معراج بود و مرا ورای هفت آسمان. زنهار از این روی مرا برو تفضیل مگویید. لقای حق که به مکان ترجیح گیرد و به مکان نقصان گیرد، حق تبع مکان شود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۹).

و نیز در جای دیگر می‌فرماید:

> آنچه پیامبران دیگر در هزاران سال حاصل کردند محمد علیه‌السلام در مدت اندک از آن برگذشت که من لدن حکیم علیم. زیرا از برای آن کارش بیرون آورده بودند. همچو عیسی. عیسی اگر در اول شیرخوارگی آن یک سخن گفت، اما دیگر نگفت. آن بی‌اختیار بود. رَمیاً مِن غیر رام، چنانکه بچه الف کشد ناگاه نیک آید. محمد (علیه السلام) اگر چه دیر گفت و بعد چهل گفت، اما کاملتر بود سخن او. آخر سخن هر دو برجاست. پیشوای اولیان و آخریان است. یعرفونه کما یعرفون ابناءهم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۹۶-۱۹۷).

در جامعه نمونه بشری، عالِم با دانش ظاهری با عامی برابر است

در جامعهٔ نمونه بشری شمس، افراد با هر درجه از سواد و بی‌سوادی با هم برابرند و معیار و ملاک برتری همان است که در نزد خداست. از نظر شمس، افرادی که دارای دانش‌های ظاهری هستند هیچ ترجیحی بر افراد امی و عامی ندارند، چه بسا درویش درس ناخوانده‌ای بر دانشمندی، در تمامی مراحل دنیوی و اخروی پیشی بگیرد. او همان نظر قرآن را ارائه می‌دهد که خداوند از دانایان پیمان گرفته است، لذا آنها دارای مسئولیت‌های سخت‌تری هستند. شاید هم از این روست که بارها و بارها فردی چون امام فخر رازی مورد حملهٔ زبانی شمس واقع می‌شود: «هر که فاضل‌تر دورتر از مقصود، هر چند فکرش غامض‌تر، دورترست. این کار دل است، کار پیشانی نیست.....خطوتان و قد وصل» (همان، ۷۵-۷۶).

پیامبر در جامعه نمونه بشری انسان‌دوست است نه مسلمان‌دوست

درجامعهٔ نمونه بشری شمس، پیامبر رحمت للعالمین است. برای کافر و مسلمان رحمت است و پیامبر برای انسان دوستی آمده نه مسلمان دوستی. شمس، این دعای پیامبر خدا که در قرآن آمده:

> اللهم اهد قومی فانهم لا یعلمون» را دلیلی بر انسان دوستی ایشان گرفته، چرا که ایشان رحمه للعالمین بودند و با کافر و مسلمان با عطوفت رفتار می‌کردند. اگر معنی «اللهم اهد قومی فانهم لایعلمون» نبودی، ابوجهل، شکنبه بر قفای مصطفی نهد دستش خشک نشدی و یا بر نیاماسیدی؟ آخر آن که یکسواره است در راه ایشان، او را این هست که کسی به قصد، بی‌ادبی کند بلایی برسد هم در حال. پس مردی که پیش او آدمیان و فرشتگان سُلَّم (نردبان) بر زمین می‌نهند از عظمت او چون باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۸).

پیامبر می‌توانست کاری کند که در حال، بلایی به سر ابوجهل آید اما از فرط دوستداری مردم، این کار را نمی‌کند. پیامبر، تنها پیامبری است که همواره برای نجات مردم دعا کرد و در معراج خلاصی امتش را ازآتش

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

دوزخ خواستار شد. شمس به این موضوع یکبار دیگر اشاره می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۱).

در جای دیگر می‌فرماید: میزبان، مائده عام انداخت رحمه للعالمین، اما طعام سخت لطیف برای مهمان لطیف نگه داشت، ارجعی الی ربک، که تو از آن نیستی که این نواله از تو پنهان شاید کرد (همان، ۹۶).

در جامعهٔ نمونه بشری قضاوت بی‌جا جایی ندارد

یکی دیگر از مظاهر جامعه نمونه شمس، آن است که تأکید می‌کند نباید براساس ظاهر افراد، قضاوت کرد:

> آنچه می‌گوید که من مرد را اول نظر که ببینم بشناسم، در غلط عظیم است او و جنس او. آنچه یافته‌اند و بر آن اعتمادکرده‌اند و بدان شادند و مست‌اند، آن نظر ناریست، آتشیست. اندرون‌تر می‌باید رفتن و از آن درگذشتن، که آن هواست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۲).

همداستان نشدن با دیگران در امر قضاوت، یکی دیگر از مظاهر جامعه نمونه بشری شمس است، در جای دیگر می‌فرماید: هر که را پیش تو نیکی گویند، یا از تو نیکی کسی پرسند، از تو تقاضای نیکی می‌کنند و هم چنین چون بدی گویند کسی را، چنان دان که حق با تو محاسبه می‌کند در بد و نیک تو، تا پرهیز کنی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۷).

و نیز از قول علی (ع) می‌فرماید:

> اگر مرد سخن گوید همان ساعتش بشناسم و اگر سخن نگوید، در سه روزش بشناسم ولیکن شاید که آن حال او نبوده باشد بر قدر و لایق فهم مستمعان گفته باشد، زیرا هم او گفته است یعنی علی رضی الله عنه: لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا. و اگر این حال او باشد پس این سخن دوم حال او نباشد (همان،۱۱۱).

و در جای دیگر می‌فرماید:

> خدای را بندگانند که ایشان همین که ببینند که کسی جامه صلاح پوشیده و خرقه، او را حکم کنند به صلاحیت و چون یکی را در قبا و کلاه دیدند حکم کنند به فساد. قومی دیگرند که ایشان به نور جلال خدا می‌نگرند. از جنگ به در رفته و از رنگ و بو، به در رفته. آن یکی را از خرقه بیرون کنی دوزخ را شاید، دوزخ از او ننگ دارد و کسی هست در قبا که اگر او را از قبا بیرون کنی بهشت را شاید. آن یکی در محراب نماز، نشسته مشغول به کاری که آنکه در خرابات زنا می‌کند به از آنست که او می‌کند. الغیبت اشدُّ من الزنا، اگر آن ظاهر شود حد بزنند، رست و اگر توبه کند یبدل الله سیئاتهم حسنات. اما اگر این چنان شود به ریاضت که از لطف برهوا پرد، نرهد. اگر کسی را هم لباس صلاح بود هم معنی صلاح، نور علی نور (همان، ۱۴۹).

و نیز می‌فرماید:

> آنچه گویند عمر رضی الله عنه بزد یک چشم شیطان را کور کرد، غیر ظاهر معنی، آنجا معنی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

دیگر است و سرُی که ایشان دانند. اگر نه، این شیطان چیزی مجسم نیست. ان الشیطان یجری فی بنی آدم مجری الدم فی العروق. روزی آمد شیطان که یا عمر، بیا تا ترا عجایب بنمایم. آوردش تا در مسجد، گفت: یا عمر در شکاف در بنگر، نظر کرد. گفت یا عمر چه می‌بینی؟ گفت: می‌بینم شخصی ایستاده است، نماز می‌گذارد. گفت: بار دیگر نیکو بنگر. نظر کرد. گفت: چه دیدی؟ گفت: همان شخص نماز می‌گذارد و دیگری در بیغولهٔ مسجد خفته است، پای کشیده است. گفت: یا عمر بدان خدای که ترا عزیز کرد به متابعت محمد و از منت خلاص کرده که اگر مرا خوف آن خفته نبودی و از وی نیندیشیدمی، با این نمازکننده کاری کردمی که سگ گرسنه با انبان آرد نکند (همان، ۲۳۲-۲۳۳).

عدم قضاوت بر صورت ظاهر در این حکایت بار دیگر مورد تأکید شمس قرار گرفته است. همه گمان می‌برند که آنکه نماز می‌گذارد مقرب است حال آنکه شیطان می‌گوید من به خاطر آن خفته وارد مسجد نمی‌شوم و الاّ دمار از روزگار آن نمازگزار درمی‌آوردم.

در حکایت شیرین دیگری آورده است:

روزی بعضی از صحابه به خدمت رسول آمدند. گفتند: اینجا شخصی هست نه با کافران می‌آمیزد نه با مسلمانان. در نماز کردنش نمی‌بینیم، در لهو و بازیش هم نمی‌بینیم. صفات دیوانگان در او نمی‌بینیم. نصیبه جویی عاقلان هم در او نمی‌بینیم. جماعتی دیگر هم صفت او آغاز کردند. سید را رقتی در اندرون درآمد. گفت اکنون او را ببینید، سلام من برسانید و بگویید که سید، مشتاق دیدار شماست، اما او را مخوانید و به گفتِ زیادت، مرنجانید. چون بیامدند اول مجال نداد که سلام کنند. بعد ساعتی مجال داد و التفات کرد. سلامِ مصطفی علیه السلام بدو رسانیدند و اشتیاق رسول. آن ساعت خاموش بود نیارستند مکرر کردن، که وصیت فرموده بود که بیش ازین زحمت مدهید. بعد ساعتی دیدند که او آمد به زیارت مصطفی و لحظه‌ای دیر نشست. رسول خدا خاموش و او خاموش! مصطفی برخاست و او را تواضع کرد، هم به وقت آمدن و هم به وقت رفتن و فرمود: صبُّ علیک صبا، بر تو ریختند اندر آن ریختنی عظیم. مدرسهٔ ما این است. این چهار دیوار گوشتی. مدرسش بزرگست، نمی‌گویم کیست. معیدش دل است. حدثنی قلبی عن ربی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۴-۲۶۳).

در جامعهٔ نمونه بشری شمس، انسان بر خویش ولایت دارد یعنی خود را می‌شناسد

از نظر شمس اگر انسان بر خود ولایت داشته باشد و تمامی رفتارها و کردارهای خود را تحت کنترل داشته باشد، آنگاه بر همه چیز احاطه خواهد داشت و مدینه فاضله واقعی با رفتار نمونه بشری بر روی زمین ایجاد خواهد شد. اگر انسان بهانه بیاورد که این صفات، مخصوص خداست که او قادر است. باید به او گفت که تو به عنوان خلیفه خدا و کسی که روح خدایی را با خود دارد می‌بایست برای نزدیک شدن به اصل و خداگونگی قادر باشی که بر خود تسلط یابی:

معنی ولایت چه باشد؟ آن که او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نی. بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف و چون عارفان جبری آغاز نکند که

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

من عاجزم او قادرست. نی، می‌بایدکه تو قادر باشی بر همه صفات خود و بر سکوت در موضع سکوت و جواب در محل جواب و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف و اگر نه صفات او بر وی بلا باشد و عذاب چو محکوم او نبود حاکم او بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۶).

و باز در جای دیگر می‌فرماید: الرحمن علی العرش استوی، همان است که من عرف نفسه، گنجیست درین مستوی شد، هیچ انزعاج نماند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۷).

در جامعه نمونه بشری تفاوتی بین زن و مرد نیست

با آنکه در *مقالات* شمس مواردی وجود دارد که زنان را صرفاً دعوت به کارِ خانه و دوک ریسی می‌نماید اما به تبعیت از قرآن آنجا که درباره مرگ خودخواسته یا مرگ‌طلبی سخن به میان می‌آید، جامعه نمونه بشری شمس از دیدگاه تبعیضی بین زن و مرد فاصله می‌گیرد و چنین می فرماید: «چنانکه از مردان، صادقان و مومنان هستند که مرگ را جویانند، همچنان از زنان، مومنات و صادقات هستند. این آینه‌ای روشن است که شرح حال خود درو بیابی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۷).

در جای دیگر می‌فرماید: روزی ابایزید تقوی بر سر منبر این می‌گفت:

آن مجلس که در وی سخن رود آن می‌خواهم. آن منبر چوبین نمی‌گویم. زنی در حال برخاست و روی بازکرد پیش او. گفت: بنشین ای عورت. گفت: ای شیخ، ای مدعی! دیدی که این حال تو باری نبود؟ اگر چه سخن حق است، اما تو کیستی این سخن را؟ چون از آن تو نیست و معامله تو نیست. قیامت را صفت آن باشد که از هیبت و سیاست، از مرد تا زن فرق نتوان کردن، همه برآمیخته باشند! ابایزید خاموش کرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

در جامعه نمونه بشری، کینه‌ورزی جایی ندارد

کینه به عنوان یکی از رذایل اخلاقی مانع پیشرفت انسان به سوی تعالی و خداگونگی است تا آن جا که عبادت شصت هزارساله به واسطه آن از بین می‌رود و لعنتی، یعنی رانده شده درگاه می‌شود، از این‌رو برای نزدیکی به جامعه نمونه بشری می‌بایست از این رذیله شیطانی فاصله گرفت:

عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند. آن یکی را (مقصود شیطان) همه عیب‌ها نبود الا کینه‌دار بود، هنرهاش را پوشانید و سرانجامش چه شد؟ و ان علیک اللعنه (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۰).

در جامعهٔ نمونه بشری، لطف بر قهر و غضب پیشی دارد

در جامعهٔ نمونه بشری شمس، لطف، همیشه باید بر غضب پیشی داشته باشد. ایشان مکرر درباره صفت‌های خود می‌آورند که من هم دارای لطف هستم و هم قهر. اما مولانا، لطف مطلق است. از نظر شمس انسان خداگونه می بایست مانند خداوند لطفش بر قهرش سبقت داشته باشد: سبقت رحمتی غضبی:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

قهر در لطف می‌نگرد، به دیده خود همه قهر می‌بیند. آخر این بنده خدا کافر را می‌گوید که تو از آن اویی و من از آن اویم. لیکن تو صفت قهر اویی من صفت لطف او. لطف سبقی دارد، از این بگذر که قهرست در لطف پیوند. لطف سبقی دارد، از این بگذر که قهرست در لطف پیوند. آن چاشنی خوشتر دارد. یعنی این نبی چیزی ننهد در امت خود که نیست، بلکه آنچه هست و در پیش آن حجابی هست، افسون می‌گوید و می‌کوشد تا آن حجاب برخیزد. همه خلاصه گفت انبیا این است که آینه‌ای حاصل کن (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۳).

اما شمس درباره لطف و قهر خود نظر دیگری دارد. می‌فرماید:

آری مرا قاعده اینست که هر که را دوست دارم از آغاز با او همه قهر کنم، تا به همگی از آن او باشم، پوست و گوشت و قهر و لطف. زیرا که لطف را خاصیت این است که اگر با کودک پنج ساله بکنی از آن تو شود. الاّ مرد آن است که چون پیشوا را دید که چه صبر کرد و با وی چه بلا رسید و عقب آن بلا چه دولت روی نمود و او را کجا رسانید و صاحب سر که گردانید، دلیر شود و نترسد که نباید که هلاک شوم، که هیچ هلاک نشود، بلکه بقا در بقا بلکه در هزار بقا (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۹).

یا در جای دیگر می‌فرماید:

آخر «تخلقوا باخلاق الله» فرمود در خُلق خدا هم قهر است هم لطف. همه لطف هیچ مزه ندارد. اشداء علی الکفار رحماء بینهم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۳). شمس معتقد است قهر و لطف در موضع خود، دانایی است و در غیر موضع خود، نادانی: آن که همه لطف باشد، ناقص است. هرگز روا نباشد بر خدا این صفت، که همه محض لطف باشد. سلب کنی صفت قهر را. بلکه هم لطف می‌باید و هم قهر، لیکن به موضع خویش. نادان را هم قهر و لطف باشد، الاّ به غیر موضع، از سر هوا و جهل (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷).

در جای دیگر می‌فرماید: اما در آن عالم عشق، همه لطف است. هیچ قهر نیست. دیر است که از قهر برون آمده‌ایم. قهر هم اینجا نزدیک است. دوزخ این سوست. از دوزخ بگذری، آن سوی صراط، بهشت. عالم لطف بی‌نهایت است و بی‌کرانه (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۶).

از دیدگاه شمس، سرشت همهٔ انسان‌ها یکی است و نیک است:

پس اکنون از بهر آن تا اعتماد نکنند بر پرسش و مراعات ظاهر، غضب و جفا در حق دوستان کنیم. ایشان به زبان حال گویند که با بیگانگان لطف و با آشنایان قهر؟ ما به زبان حال جواب گوییم که مگر تو لطف صحبت ما را نمی‌بینی، که در حق دوستان است و ابدالآباد است و آنست که اگر انبیای مرسل زنده بودندی، با کمال جلالتشان، آن صحبت اوشان آرزو کردندی، که کاشکی لحظه‌ای به ایشان بنشستیمی. پی آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود و از نفاق خو وا کند، زیرا در نهاد بنده خدا نفاق نیست. می‌خواهد که راستی را بگوید به هر طریق که ممکن شود چنان که آن خصم تاریک اندیش را هیچ پرده تأویل نماند و حقیقت حال بداند که چیست. زیرا که لطف و رحمتش بسیار است، روا نمی‌دارد که پوشیده گرداند حقیقت حال را، تا آن کس را رهایی باشد و مخلص (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۶).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

در جای دیگر فرموده است:

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا

این مرد (سنایی) که این گفته است، عجب مجرد بوده است خود از خود. کلام او کلام خدا باشد. کلام خدا کامل باشد، تمام باشد. این انگور چون نرسیده باشد، او را میان ابر و میان آفتاب نگه دارند تا سوخته نشود، باز آفتاب روی نماید، تا پژمرده نشود، چندان که کامل شود. بعد از آن، آفتاب هیچ زیان ندارد. تا شیرین نشده باشد، خداوند باغ، از سرما، برو ترسان باشد. چون کامل شد در حلاوت ، در زیر برف پرورده می‌شود. این مرد با این کمال رسیده، غرقست در نور خدا و مستست در لذت حق، رهبری را نشاید. زیرا مستست، دیگری را چون هشیار کند؟ ورای این مستی هوشیاری‌یست چنانکه شرح کردیم. مردی که بدان هشیاری رسد لطفش بر قهرش سبق دارد و آنکه مست است، بدان هشیاری نرسیده است، لطفش با قهرش برابرست. آن را که لطف غالب شد رهبری را شاید. لطف خدا با قهر او برابرست ولیکن ذات او همه لطفست، پس لطف غالب است. نبی را وحی بود به جبرییل و وحی القلب هم بود، ولی را همین یکی بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۷).

در جامعهٔ نمونه بشری شمس، به همه مهر ورزیده می‌شود حتی با دشمن

در جهان انسانی شمس، مهرورزی حتی دشمن را دوست می‌گرداند. انسان‌ها برده و بنده محبتند.«تا بتوانی در خصم به مهر خوش در نگر، چو به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگر چه دشمن باشد، زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر بیند خوشش آید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۵).

جامعهٔ نمونه بشری لازمه حیات بشری است چون انسان مدنی بالطبع است و در این جامعه مودت حاکم است

شمس تبریزی به غریزه بشر به زیست اجتماعی نظر ویژه دارد. او معتقد است دست خدا با جماعت است و جماعت مشمول رحمت الهی. شیخ محمد گفت: عرصه سخن بس فراخ است، که هر که خواهد می‌گوید چندان که می‌خواهد. گفتم عرصه سخن بس تنگ است، عرصه معنی فراخ است.از سخن پیشترآ، تا فراخی بینی و عرصه بینی. بنگر که تو دورِ نزدیکی و یا نزدیکِ دوری! گفت: شما بِه دانید. گفت: ما را با آن کار نیست، آنچه هستی هستی، الا از روی صورت پیشتر آی که الجماعه رحمه (اشاره به حدیث الجماعه رحمه و الفرقه عذاب) (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۶).

در جای دیگر می‌فرماید: همه خلل یاران و جمعیت آنست که نگاه ندارند یک دیگر را، باید که چنان زیند که ایشان را لاینفک دانند(شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۹) و نیز فرماید: الرفیق ثم الطریق، خاصه این طریق را یاران می‌باید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۰).

او حتی از کنار هم نویسی حروف که لغات را فراهم می‌آورند، تعبیر به جماعت کرده و آن را زیبا پنداشته، می‌فرماید: حروف منظوم را پهلوی همدگر می‌نویسی، چگونه خوش آید، تا بدانی که خوشی در جمعیت یارانست، پهلوی هم دگر می‌نازند، و جمال می‌نمایند. آنکه جدا جدا می‌افتند، هوا در میان ایشان در می‌آید، آن نور ایشان می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در جامعهٔ نمونه بشری حقوق افراد رعایت می‌شود

در جامعه نمونه بشری شمس، رعایت حقوق یکدیگر از الزامات چنین جامعه‌ای است عدم رعایت حقوق افراد، نعمات الهی را متغیر می‌کند و تا افراد جامعه نخواهند، خداوند در آنها تغییر ایجاد نخواهد کرد:

> اگر چه ترا اخلاق خوب هست در وجود خویش و از صفات کین داری پاک است و از خیانت و دزدی. ولیکن درین وجود خیانت و دزدی‌های نهانی هست. چنانکه زنجیر داد به آسمان گریخت به عهد داود به سبب دزدی پنهانی که هیچ کس بر آن دزدی واقف نبود، اما چون نظر کردند به گریختن زنجیر همه دانستند یقین که عذری هست. اکنون زنجیر داد روشن دلی و صفا و ذوق، چون از طالب سر درکشید بی‌عذر او نباشد که ان الله لم یک مغیرا نعمته انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۶-۹۷).

یکی دیگر از آفات جامعه نمونه بشری، سخن‌چینی است

یکی از زذایل بزرگ اخلاقی که جامعه نمونه بشری را دچار آفت می‌کند نمامی است، در این باره شمس می‌فرماید:

> یک فایده آنکه، این شخص ناقل از نمامی منزجر شود. فایده دیگر آنکه بدان شخص برسد، هیچ سخن ناگفته نمی‌ماند. چنانکه این سخن ناگفته نماند و این سخن چون بشنود، اگر گفته باشد، شرمسار شود، گوید: کاشکی نگفتمی و اگر نگفته باشد دوست‌تر شود. در تأکید همان سخنم که نقل بد نباید شنیدن. دی آمد فلانی که از من بدو نقلی کرده بودند. در روی من جست که مرا چنین، چون گفته‌ای؟ من چندین خدمت بزرگان کرده‌ام، مرا همه پسندیده‌اند و جسته‌اند و رها نمی‌کرده‌اند که جدا شوم. گفتم این سخن را با ادب‌تر پرس تا جوابت بگویم. گفت: ساعتی بنشینیم تا نفسم ساکن شود تا با ادب‌تر توانم گفتن. گفتم: دو ساعت بنشین. ساعتی بنشست. همان آغاز کرد که پیش همه پسندیده و روشن بوده‌ام. و همه مرا القاب نیکو گفته‌اند، پیش تو چگونه است که بر خلاف آنم؟ اکنون بیا تو چه لقبم می‌کنی؟ گفتم: اگر مسلمان شوی و اگر نه کافر و مرتد و هر چه بتر. اکنون اگر بی‌نفس سخن می‌گویی بگو و اگر نه جوابت نمی‌گویم دیگر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۶).

در جامعه نمونه بشری چون افراد همدیگر را دوست دارند، عیوب هم را نمی‌بینند

شمس معتقد است، تنها یک دلیل مانع از دیدن عیوب یکدیگر در جامعه نمونه بشری است و آن فرط دوستداری است. ندیدن عیوب یک دلیل دارد و آن دوست داری و عشق است وقتی عیب کسی را می‌بینیم یعنی آنچنان که باید او را دوست نمی‌داریم:

> گفتند مولانا از دنیا فارغست و مولانا شمس‌الدین تبریزی فارغ نیست از دنیا و مولانا گفته باشد که این از آن است که شما مولانا شمس‌الدین تبریزی را دوست نمی‌دارید، که اگر دوست دارید، شما را طمع ننماید و مکروه ننماید.
>
> و عین الرضا عن کل عیب کلیله سوی ان عین السخط تبدی المساویا
>
> حبک الشیء یعمی و یصم عن عیوب المحبوب.همین که عیب دیدن گرفت بدان کو که محبت کم شد. نمی‌بینی که مادر چون طفل خود دوست می‌دارد، اگر حَدَث می‌کند مادر با آن همه لطف و جمال خویش پرهیز نکند و گوید نوشت باد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

و نیز در همین زمینه آورده است:

> مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست، هر که شکایت کرد، بد اوست، گلوش را بیفشار، البته پیدا آید که عیب از اوست. او از این طرف شکایت می‌کند، آن از آن طرف، هر دو متلون، در طرف خود جبری، در طرف یار خود قدری (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۹۱).

و نیز می‌فرماید: مسلمان کم آزار بود، ستار(پوشاننده عیوب) بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۴). عیب پوشی از مظاهر دوستی و حفظ ارکان دوستی است که در نهایت به حفظ ارکان جامعه انسانی می‌انجامد. می‌فرماید:

> دوستی آن است که، چون دوستِ او خفته بود، یکی بیاید گوشه جامه او براندازد، دامن او برگیرد، عورت او را برهنه کند، پیش مردمان، همچو پسر نوح، طپانچه مردانه به روی سیاه او زند و دامن خفته را فروکشد. نه اینکه او نیز خندیدن گیرد که اگر نخندم این برهنه کننده برنجد! این موافقت از مروت نیست و از دوستی نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲).

در جامعهٔ نمونه بشری رنجش جایی ندارد

از نظر شمس درست است که رنجش انسان از کسی، مسبب آن است که بر آن فرد رو ترش کنی، اما در حقیقت آن رنجش نوعی اعلان جنگ با خود است:

> آدمی ترش با آن کس کند که از او رنجیده است و با این دگر خندان باشد و خوش باشد. آن را ببیند ترش می‌کند، این را ببیند می‌خندد، آزارش هیچ نماند، همه خوش شود و اگر رنجی دارد آن نیز جنگی است که با خود دارد، رو سوی خویش می‌کند، ترش می‌کند و رو سوی این دوست می‌کند، می‌خندد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

در جامعهٔ نمونه بشری، انسان‌ها آینه یکدیگرند

به اعتقاد شمس، انسان‌ها اگر نمودی از رفتار یکدیگر باشند و به آیینه‌ای از یکدیگر تبدیل شوند، زودتر می‌توانند عیوب را یافته و به رفع آن بکوشند:

> پرسری (پر مدعایی) آمد که با من سِری بگو. گفتم: من با تو سِر نتوانم گفتن، من سر با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم، خود را در او ببینم. سر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

در جامعهٔ نمونه بشری انسان‌ها در برابر مصایب صبورند

به اعتقاد شمس آن که عاقبت‌بین است از مصایب نمی‌هراسد: هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنی صبر، افتادن نظرست بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدن نظرست به آخر کار (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۸). انسان ویژه شمس در تلخی‌ها و مصایب نیز خندان است چرا که چشم به عاقبت و پایان دارد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در جامعهٔ نمونه بشری، همنشین نیکوگزیدن به رفتارهای انسانی کمک می‌کند

از دید شمس، گزیدن همنشین نیکو شرط اعتلای درجات انسانی است و انسان با هر چه و هر که نشست و برخاست داشته باشد، خوی آن را می‌گیرد:

> لاشک با هر چه نشینی و با هر چه باشی خوی او گیری. در کُه نگری در تو پخسیتگی (گرفتگی) درآید، در سبزه و گل نگری تازگی درآید. زیرا همنشین، ترا در عالم خویشتن کشد و از این‌روست که قرآن خواندن دل را صاف کند. زیرا از انبیا یاد کنی و احوال ایشان، صورت انبیا بر روح تو جمع شود و همنشین شود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۹).

در جامعه نمونه بشری انسان‌ها باید در برابر درشتی‌ها صبور باشند

شمس که در زندگی شخصی خود بارها و بارها درشتی دید، از تمامی انسان‌ها می‌خواهد در برابر سختی‌ها و دشواری‌های زیست اجتماعی از خود بردباری نشان دهند، چرا که مایه و پایه صلح و آرامش جهان بشری همین است: من با آن گوهر بزرگ ابدی لایزالی (یعنی مولانا) تفس کردم (تندی کردم) و تندی و گرم شدم.آن گوهر، حلم و نرمی آغاز کرد. گفت:

> چنان کنم که تو خواهی. چون امکان یافتم، آغاز کردم که مرا از فلان گوهر می‌باید، خواهم که او را قبول کنی و دور نیندازی. او گرمی و تندی آغاز کرد. من حلم و نرمی آغاز کردم، که او چون گرمی من می‌کشد، حلم پیش می‌آرد، من نیز گرمی او را حلم پیش آرم. گفتم هله ترک کردم، هیچ نخواهم، حکم تراست. باز آغاز کرد که ترا چه می‌باید؟ گفتم: تو می دانی. گفت: نی بگو. گفتم که همانست سبب، صلح اگر کردی، صلح کردم. گفت: نی، معین بگو چیست؟ گفتم: آخر معامله قویترست از گفت، گفتم و منع کردی. گفت: از تو، قول ما را بهست که معامله تو، بگو. گفتم نی همانست که می‌دانی، تا نزند سودش ندارد. ترا مسلم شده است، ترا گویند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

در جامعهٔ نمونه بشری انسان‌ها با هم گفتگو می‌کنند

از نظر شمس، مباحثه، مناظره، مذاکره و گفتگو فایده‌رسان است. اگر قرار باشد کسی بگوید و دیگری فقط شنونده باشد، فایده‌ای از او به هم نمی‌رسد. او حتی به صحابه با دیدی اعتراضی می‌نگرد که چرا بحث نمی‌کردند، تا فایدهٔ بیشتری از پیامبر ببرند: شیخ محمد هم تسلیم کرد بحث نکرد، اگر بحث می‌کرد، فایده بیش می‌بود، زیرا بایست بود مرا که او بحث کند. گفتم: المعنی هو الله. گفت: آری. صحابه را اگر بحث کردندی با رسول علیه السلام ازوشان فایده بیش بودی. آن فایده معنوی خود می‌رسد، الا آنچه به بحث حاصل شود، اگر بحث کرده شود، فواید حاصل آید شما را (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

در جامعهٔ نمونه بشری افراد برای هم دعا می‌کنند

شمس برای همه دعا می‌کند از جهود و فحش دهنده تا رفیق و دوست گرمابه و گلستان:

> من خوی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده، تا عوض این، تسبیحی گوید وتهلیلی، مشغول عالم حق گردد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۱).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در جامعهٔ نمونه بشری دروغ جایی ندارد

در عهد رسول علیه‌السلام مردی بود مولع بر راست گفتن، صحابه رضی الله عنهم، جهت آنکه رسول را علیه السلام با او عنایت بود، از راستی و راست‌گویی او می‌رنجیدند و او را نمی‌توانستند چیزی گفتن، الا پر بودند از او. بر خاطرشان گذشتی که رسول علیه السلام در نقاب خاک رود، ما از او انتقام بکشیم. بعد از وفات رسول همچنان راست می‌گفت، برنتافتند. گفتند: او را زخمی نزنیم، الا از شهر بیرون کنیم. در آن حالت که او را برون می‌کردند، آن آواز بگوش زنی رسید، بر بام دوید و با صحابه جنگ می‌کرد که این عزیز بود نزد رسول و مکرم بود، شما از روان رسول شرم ندارید که او را برون می‌کنید؟ و بانگ می‌زد و جنگ می‌کرد. او رو کرد بالا و گفت: ای زن! اگر این وقاحت بی‌دستوری خصم می‌کنی بدان که در لعنت خدایی و اگر به دستوری خصم می‌کنی هم تو در لعنت خدایی و هم خصمت. زن گفت: آری یاران مصطفی کار به گزاف نکنند و آنکه لایق بیرون کردن نیست، بیرون نکنند. لاتجتمع امتی علی الضلاله. نیکو می‌کنید. نصرکم الله: او گفت: ایشان نیکو می‌کنند تو بد مکن (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۲-۱۲۳).

در جامعهٔ نمونه بشری شمس، منافق که دروغگوست جایی ندارد و او از این موضوع بسیار ابراز تأسف می‌کند که مردمان به نفاق دل‌خوشترند تا حقیقت و راست:

> فی الجمله ترا یک سخن بگویم: این مردمان به نفاق، خوش دل می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند. او را گفتم تو مرد بزرگی و در عصر یگانه‌ای، خوش‌دل شد و دست من گرفت و گفت مشتاق بودم و مقصر بودم و پارسال با او راستی گفتم خصم من شد و دشمن شد. عجب نیست این؟ با مردمان به نفاق می‌باید زیست تا در میان ایشان با خوشی باشی، همین که راستی آغاز کردی به کوه و بیابان برون می باید رفت که میان خلق راه نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۹).

کنایه شمس در هر دو حکایت همین است که حرف حقیقت تلخ است، اما به هر روی جامعه‌ای مدنی و انسان‌مدار است که راستی و راست‌گویی پایه و اساس رفتارهای افراد آن با یکدیگر باشد. البته شمس، دروغ را از دو جنبه بررسی می‌کند: دروغی که ویرانگر اساس جامعه بشری است و بسیار مذموم است و دروغی که آتش فتنه را می‌نشاند و محمود است. می‌فرماید:

> هفت قومند که در زیر سایه عرش باشند روز قیامت، که خلایق همه در حیرت باشند و در ترس باشند از بسیاری هول‌ها که ببینند و در میان آفتاب باشند و قومی مُلجمُون بالعَرَق... این هفت قوم از همه سالم باشند، از آن هفت قوم یکی دروغگوی باشد، آن دروغگو که بر تو بیاید که این ساعت بر فلانی بودم از برِ او می‌آیم، سخت خجل بود از تو، از خجالت می‌گفت: سبحان الله چگونه بود که با فلان گستاخی کردم، از عقل برفتم، عقل با من نبود، از آنچه گفتم بی‌خبرم، پشیمانم و آنچه برین آید و از بر او بر آن خصم دگر می‌رود، اضعاف آن می‌گوید تا آتش را می‌نشاند، تا آدمیان را نسوزد. آن آتش کشتن مبارک است، خواه به دروغ خواه به راست. آتش را می‌کشد به بول، یا آب گنده، یا آب پاک. این قوم برعکس می‌کنند، دروغ می‌گویند تا جنگ افکنند. این قوم ما را کجا دیدندی و با ماشان چه بودی اگر به واسطه مولانا نبودی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۶-۱۸۷).

و نیز می‌فرماید:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

خلیل گفت: والله و رسوله، من هر دروغ که گفتم خدا راست کرد. دروغی گفتم. قیل یا رسول الله المومن یزنی؟ قال علیه‌السلام یزنی فهو مومن، فهو مومن، فهو مومن، علی رغم انف ای الدرداء. المومن لا یکذب. خدای آن را راست کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۹-۴۰).

در جای دیگر می‌فرماید:

زهی اسرار قرآن، زهی محمدیان، اگر دروغ گویند آن را راست کند. المومن یکذب؟ قال: لا یکذب. چه جای کذب؟ آب حمام بر کسی ریزی حلال باشد، بر ناکسی ریزی حرام باشد. نه حمامی راضی باشد نه آن کس که حمامی را آفرید (همان، ۵۴) و نیز فرماید: اگر کسی مرا تمام بشناسد، همین که با من راستی کند، از من بسیار آسایشها بدو رسد، و از من سخت بیاساید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

آن قدر این موضوع برای شمس حائز اهمیت است که خطاب به بهاءولد فرزند مولانا می‌فرماید:

اکنون وصیت من مر بهاءالدین را این سه چیز بود تا به معنی راه یابد. همه صفت‌های خوبی دارد که صد هزار درمش بودی، در حال بذل کردی (شدت بخشش بهاءالدین). گبری چند قدم به مجاز در راه مردی بزند، آن ضایع نباشد، عاقبت دستگیر او شود، خاصه صدرزاده‌ای چندین راه پیاده بدان اعتقاد آمد، دوماهه راه، ضایع نباشد. الاّ این سه وصیت کردمش. یکی دروغ نگویی، دوم گیاه می‌خورد (مخدر مصرف می‌کرد)، اکنون چون راستیست شرط، اما نخوری. سوم با یاران اختلاط کم کنی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

در جامعهٔ نمونه بشری، بهترین مردم کسی است که خیرش برای دیگران بیشتر باشد

از دیدگاه شمس اگر وجود هر انسانی برای دیگران خیررسان باشد و منفعت دیگران و جمع را تأمین کند، بهترین مردم است و چه بسا اگر جامعه‌ای از چنین آدم‌هایی پر باشد، جامعه به سمت جامعه نمونه بشری پیش رود:

من اگر چه کم آمده‌ام لیکن همگی اینجا بوده، مولانا می‌داند، شب و روز به دعا مشغول بوده‌ایم. در آن رنج، دلم نمی‌داد که شما را در آن حال ببینم، اکنون که حال به خیر انجامید آمدم. شما خیرالناس من ینفع‌الناس‌اید، وجود شما میان خلق بسیار سال‌ها پاید و باقی باشد. روی به جوانی دارید که پیری‌تان راه نیابد، هر روز جوان‌تر باشید. خیرالناس من ینفع‌الناس. کسی که نداند که خیر چیست چون خیر کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۶) و نیز می‌فرماید: همه طالب فایده علم باشند، تو طالب کار نیک باش، تا از یار نیک حاصل کنی، که مغز این است و پوست آن است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۵).

در جامعهٔ نمونه بشری افراد یکدیگر را شاد می‌کنند

از دیدگاه شمس دیگری را شاد کردن صفتی خدایی است: مردی آنست که دیگران را خوش کند. چه مردی باشد که خویشتن خوش باشد؟ آری بنده همین تواند کردن که خویشتن خوش باشد، آن کار خداست که دیگران را خوش کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۳).

در جامعهٔ نمونه بشری، انسان‌ها به عقاید یکدیگر احترام می‌گذارند

برتافتن نظر مخالف در جامعه نمونه بشری شمس، بسیار حائز اهمیت است:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اگر آب نیل بر قبطی خون باشد، در آب نیل طعن نرسد و اگر آواز داوود منکر را زشت نماید. در آن آواز نقصان درنیاید.

مـا ضرُّ شمسا اشرقت بنورهـا جحود حسود و هو عن نورها عمی

اگر ترا حال سخن من مکروه نماید، از این حالت مگریز. سخن مرا احترام کن تا محترم شوی و آنچه دعوی کرده‌ای از ایمان و اعتقاد، تأکید کرده باشی و بر بینایی خود و پدران خود گواهی داده باشی و چون برعکس بی‌ادبی کنی و با من خواری کنی آن خوار تو باشی! زیرا که بر نابینایی و بر بطالت خود گواهی داده باشی و خدمت‌ها و حرمت‌ها که پیشین کرده‌ای بر نابینایی بوده باشد و دیگران را هم گمراه کرده باشی که این مستحق خواری بوده است، او را چرا تعظیم می‌کرده‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۵۲).

در جامعهٔ نمونه بشری افراد به فلسفهٔ وحدت وجود معتقدند

از دیدگاه شمس، وحدت وجود یکی از ویژگی‌های بارز جامعه نمونه بشری است. همگان یک تن واحدند که روحی خدایی در آن دمیده شده است:

چنانکه آن ده صوفی که یکی از ایشان بر ترسا بچه‌ای عشق آورد، گرد او می‌گشت در کلیسا و غیره. دربافت ترسا بچه، گفت تو چه می‌گردی گرد من؟ حال خود بازگفت. ترسا بچه گفت: ما را نفرت آید که از دور ببینیم غیر اهل ملت خویش، چون طمع داری که ترا نزدیک کنیم؟ چاره ندید، زود رفت و یاران را وداع کرد. گفتند: خیرست! قصه باز گفت و گفت اینک می‌روم تا زنار بخرم. گفتند که ما نیز موافقت می‌کنیم، ده زنار بخریم، بر میان بندیم. آخر نفس واحده‌ای در ابدان متفرقه. چون ترسا بچه ایشان را بدید، پرسید. قصه باز گفتند که میان ما یگانگیست. آتشی در دل ترسا بچه افتاد که زنار خود را بشکست. گفت: من بنده چنین قوم که با همدیگر این وفا دارند، که این وفا در اهل هیچ ملتی ندیدم. پدر و خویشان ترسا بچه جمع آمدند و او را ملامت آغاز کردند که به فسون صوفیان، دین خود را ویران می‌کنی؟ گفت: اگر آنچه من می‌بینم شما ببینید، صد چندین عاشق ایشان شوید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۵۳-۱۵۴).

در جای دیگر می‌فرماید:

شخصی در قضیه‌ای که دعوی کرده بود و گواه خواسته بودند، ده صوفی را ببرد. قاضی گفت: یک گواه دیگر بیار. گفت: ای مولانا و استشهدوا شهیدین من رجالکم، من ده آوردم. قاضی گفت: این هر ده یک گواه‌اند و اگر صد هزار صوفی بیاری همه یکی‌اند (همان، ۲۷۲-۲۷۳) و باز می‌فرماید: هفت آسمان و زمین و خلقان همه در رقص آیند آن ساعت که صادقی در رقص آید. اگر در مشرق، مومنی محمدیی در رقص باشد، اگر محمدیی در غرب باشد، هم در رقص بود و در شادی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۸۰).

در جامعهٔ نمونه بشری افراد نسبت به هم منصفند

از دیدگاه شمس، منصف بودن درباره دیگران است که آدمی از آن راهی به دهی می‌برد. او بی‌انصافی را نتیجه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

حسادت می‌داند:

انصاف بده تا انصاف ترا به جایی برساند. حفظ الصحه اسهل من طلب الصحه و حفظ الذنب اسهل من طلب التوبه. چون بدان رنج مبتلا شوی بعد از ترک پرهیز صبر کردن گیری و گفتن گیری که آن قدر صبر چرا نکردم آن وقت؟ آن قدر صبر خود چه بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۳). در جای دیگر می‌فرماید: بی‌انصافی از حسد خیزد (همان، ۲۹۵).

در جامعهٔ نمونه بشری، همه چیز عادلانه است

از دیدگاه شمس، در جوامع بشردوستانه همه چیز به شکل عادلانه بین مردم تقسیم شده است و مردم جامعه انسانی آرمانی هر چه که دارند با هم تقسیم می‌کنند:

چنانکه آن اهل ده صالحان بودند، ولیکن بر سنت صوفیان هر یکی نان‌ها جدا می‌خوردند، یعنی تا در خوردن حیفی نرود، و نباید که در میان یکی راضی نباشد، از شرم در میان نهد. روزی در راهی بودند، وقت طعام شد، هر کسی بر سر نان خود نشست، می‌خورد. ترکی، سواری برسید و ترکان مولع باشند به مهمانداری و آمیختگی. ایشان را گفت: چرا جدا جدا می‌خورید؟ چرا نان‌ها در هم نمی‌شکنید؟ گفتند: سنت قدیم در دیه ما این است. تازیانه بکشید که ای فلانِ آن کس که این سنت نهاد، و آن کس که قبول کرد، نان‌ها در هم شکنید. زودتر. بضرورت در هم شکستند و درافتادند. پیر ده می‌گوید به زبان ایشان، که اگر چه نان‌ها در هم شکستید، خداش بیامرزد که نان خود را شناسد، افزون نرود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۱۷۲).

شرط تحقق جامعهٔ نمونه بشری، دانایی است

از دیدگاه شمس، هیچ چیز حرام‌تر از همصحبتی با نادان نیست، همان نادان که عیسی (ع) به فرسنگ‌ها از او می‌گریخت:

صحبت نادان حرام است، طعامشان حرام است. طعام حرام که از آنِ نادانی است، آن به گلوی من فرو نمی‌رود. چو طعام او بخورم، چنان باشد که سنگ منجنیق بیاید در خانه آبگینه‌گر، که پُر باشد آبگینه تا به سقف، از آلت‌های آبگینه‌گین و کاسه‌های آبگینه‌گین (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۸).

در جامعهٔ نمونه بشری قرض‌ها همه حسنه‌اند

از دید شمس، قرض دادن از سنت‌های حسنه توصیه شده در قرآن و نیز یکی از معیارهای جامعه نمونه بشری است:

یک درم به دست مردی صادق صدیق بِه بُود از صد درم که بدیشان دهی. زیرا آن یک درم به خیر رود. اقرضواالله. در حق این‌هاست که گفت: له یدا، الصدقه تقع فی یدالرحمن قبل ان تقع فی ید الفقیر. و یک درم به دست آن کس که روی به خدمت ایشان دارد، همچنین به باشد. زیرا او هم بدین خیر صرف کند. خیر بنده خداست. خیر خداست و الله خیر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۰).

جامعهٔ نمونه بشری زیست اجتماعی را توصیه می‌کند نه رهبانیت را

شمس می‌فرماید: علیکم بالسواد الاعظم یعنی بخدمه العارف الکامل و ایاکم و القری یعنی صحبه الناقصین. توصیه شمس به تبع توصیه حضرت رسول اکرم (ص) به زندگی اجتماعی و مدنی است و همچنین او جهاد اکبر را پرهیز از انزوا و رو آوردن انسان به معاشرت و زندگی اجتماعی می‌داند (فرهنگ فرهی، ۱۳۹۶: ۲۲۹).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر. جهاد اکبر چیست؟ روزه نیست، نماز نیست، جماعت است جهاد اکبر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۹).

و درباره آنها که چله‌نشینی‌های خود را سنت پیامبر دانسته و رهبانیت را توصیه می‌کنند، می‌فرماید: هر چه از او از این ریاضت‌های آشکارا نقل کنند همه دروغ است. او از این چله‌ها هیچ ننشست که این بدعت است در دین محمد. هرگز محمد چله ننشست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۲۳). در جای دیگر می‌فرماید: باید که در آنچه با دگران می‌گویم، غرض خود را دانی در چیزی که لایق تست. لارهبانیه فی الاسلام، این نمی‌خواهد که با مردمان بنشین. از دور مردمان را می نگر. الا سخن حق بگوی خوشک و نغزک (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۴)

و نیز فرمود: دین محمد چنین است. میان منادی گاه می‌رو در خلوت و ترا از استغراق معنی به منادی آگاهی نی. آخر این قوی‌تر است از آنکه در سوراخ روی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۸). در جای دیگر می‌فرماید:

> میان ناس و تنها، در خلوت مباش و فرد باش. چنان که مصطفی می‌فرماید: لا رهبانیه فی الاسلام. به یک تاویل نهی است از آنکه منقطع شوند و از میان مردم بیرون آیند و خود را در معرفت انگشت نمای خلق کنند. و معنی دیگر نهی است از ترک زن خواستن. زن بخواه و مجرد باش (همان، ۱۲۳).

در جامعهٔ نمونه بشری، انسان عالم اکبر است و کرامت از آن انسان است و انسان معدن طلاست

از دیدگاه شمس انسان، عالم اکبر است، آنگونه که خداوند فرموده من در آسمان‌ها و زمین نمی‌گنجم اما در دل مومن می‌گنجم، پس از این رو دل آدمی که محل حضور و ظهور خداوند است ارزشی بالاتر از تمام کائنات دارد، لذا این انسان می‌بایست قدر خود را بشناسد و جایگاه خود را بداند و براساس معیارهای تعیین شده انسانی زندگی کند. می‌فرماید:

> همه را در خودبینی، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و ایسیه و دجال و خضر و الیاس، در اندرون خودبینی. تو عالم بی‌کرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها؟ لا یسعنی سمائی و لا ارضی، بل یسعنی قلب عبدی المومن، در آسمان‌ها نیابی مرا، بر عرش نیابی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۳).

به این مورد در جای دیگر باز اشاره می‌فرماید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۷) و در جای دیگر می‌فرماید:

> و ابتغوا من فضل الله، فضل زیادتی باشد، یعنی از همه زیادت. به فقیهی راضی مشو، گو زیادت خواهم، از صوفیی زیادت، از عارفی زیادت، هر چه پیشت آید از آن زیادت. از آسمان زیادت... می‌گویند: هر چه در همه عالم هست در آدمی هست. این هفت فلک در آدمی کدام است؟ این ستاره‌ها، آفتاب، ماهتاب (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

و نیز فرمود:

> اکنون در دین همچنین باشد. صفتی و مقامی، خلق را هول نماید و پیش آن یک کس سهل باشد. کمان او آسمان‌ها نکشند. انا عرضنا الامانه گفتند آسمان‌ها و زمین‌ها که تحمل این امانت کار ما نیست. زیرا نظرشان بر توفیق نبود تا گفتندی که اگر چه کمان سخت است، چون ما بر دست گیریم، در قفای ما کسی است که او بکشد. آن قوت نظر و توکل محمد را بود و محمدیان را (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

و باز می‌فرماید: این خانه عالم نمودار تن آدمی است و تن آدمی نمودار عالم دیگر (همان، ۲۶۶) و همچنین می‌فرماید: چو می‌فرماید: لایسعنی سمائی و لا ارضی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن. او که گوید: قلب این گوشت پاره است، او کافرتر است و بدتر است از نصرانی و بدتر است ازاو که عیسی را پسر خدا می‌گوید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۷). یعنی کسی که دل آدمی را صرفا گوشت پاره بداند از کفار نیز بدتر است. و باز در جای دیگر می‌فرماید: از این اشارت کرد به داود، چون داود پرسید از حضرت که این اطلبک؟ فرمود: لا یسعنی سمائی و لا ارضی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن و قوله: انا عند المنکسره قلوبهم لاجلی (همان، ۲۸۴).

و باز می‌فرماید:

> دلی را کز آسمان و دایره افلاک بزرگ‌ترین و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن؟ چگونه روا باشد عالم چو بوستان را بر خود چو زندان کردن؟ همچو کرم پیله، لعاب اندیشه و وسوسه و خیالات مذموم بر گرد نهاد خود تنیدن و در میان زندانی شدن و خفه شدن! ما آنیم که زندان را بر خود بوستان گردانیم. چون زندان ما بوستان گردد، بنگر که بوستان ما خود چه باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲).

همچنین فرمود: صوفیی را گفتند: سر بر آر، انظر الی آثار رحمه الله. گفت: آن آثار آثار است. گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۴۴) و نیز فرمود: آخر اقسام نامیات و حیوانات و جمادات و لطافت جو فلک، این همه در آدمی هست. و آنچه در آدمی هست، در این‌ها نیست. خود عالم کبری حقیقت آن است. آخر می‌فرماید: لا یسعنی سمائی و لاارضی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن (همان، ۷۹). در جای دیگر می‌فرماید: او مستور شد. آخر نزد حکما، عالم صغری نهاد آدمی است، عالم کبری این عالم. و نزد انبیا، عالم صغری این است و عالم کبری آدمی است. پس انموذجی (است) این عالم از عالم آدمی (همان،۱۲۰).

سبحان الله همه فدای آدمی‌اند و آدمی فدای خویش. هیچ فرمود:

> و لقد کرمنا السموات؟ و لقد کرمنا العرش؟ اگر به عرش روی، هیچ سود نباشد و اگر بالای عرش روی و اگر زیر هفت طبقه زمین، هیچ سود نباشد. درِ دل می‌باید که باز شود. جان کندن همه انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود، این می‌جستند (همان، ۲۰۳) و نیز فرمود: مردمان معدن طلا هستند: الناس معادن کمعادن الذهب (همان، ۲۰۵).

در جامعهٔ نمونه بشری انسان‌ها اهل تفکرند

از دیدگاه شمس نیز ساعتی تفکر برتر از عبادات چندین ساله است و می‌فرماید:

> تفکر ساعه خیر من عباده ستین سنه. مراد از آن تفکر حضور درویش صادق است، که در آن عبادت هیچ ریایی نباشد، لاجرم آن به باشد از عبادت ظاهر بی‌حضور. نماز را قضا هست حضور را قضا نیست. فقرای محمدی در این کوشند که لا صلوه الا بحضور القلب. نه که صورت آن رها کنند خوش آمد نفس را. در شرع ظاهر لاصلوه الا بفاتحه الکتاب. در حضور اگر جبرییل بیاید لُرس (سیلی) خورد. هنوز به حضور نرسیده بود که گفتش بیا، گفت: نی، لو دنوت انمله لاحترقت (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۸-۲۰۹).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

یا در جای دیگر می‌فرماید:

گفت: می‌دانم که بد است اما نمی‌توانم، با دل برنمی‌آیم. این چگونه سخن باشد؟ می‌دانم که این دریا غرق کننده است خود را در اندازم، یا این آتش سوزنده است، یا این چاهی است صد گز، یا این سوراخ مار است، یا این زهر هلاهل است، یا این بیابان مهلک است، می‌دانم و می روم! مرو چون می‌دانی! پس نمی‌دانی! چگونه دانش باشد؟ این عقل بود؟ چگونه این را دانش و عقل شاید گفتن (همان، ۲۴۴-۲۴۳).

و نیز می‌فرماید: اندیشه چه باشد؟ در پیش نظر کردن، آنها که پیش از ما بودند، شکرکردند، سودمند شدند ازاین کار و از این گفت نه؟ پس هم نظر کنند، یعنی عاقبت این چه باشد(همان، ۳۱۴).

در جامعهٔ نمونه بشری فقیر و غنی و همه با هم برابرند

آنجا که آن حکایت وارد شدن فرد فقیر را در مجلس پیامبر بیان می‌کند. فقیر وارد می‌شود و در کنار فرد ثروتمندی می‌نشیند، فرد ثروتمند لباس خود را جمع می‌کند. پیامبر ناراحت می‌شوند و آن فرد چون متوجه ناراحتی حضرت می‌شوند می‌گویند نیمی از مال خود را به او می‌دهم تا حلالم کند. شمس پس از بیان این حکایت به زبان عربی در ادامه می‌فرماید: کمترین خبری از آن مصطفی صلی الله علیه و سلم، ندهم به صد هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند، ذوق آن را در نمی‌یابند. یک جرعه به خویشتن پرستان ندهند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۹).

و نیز می‌فرماید:

چندین خروار نمک در آن مطبخ او خرج شدی، باقی را قیاس کن. زنبیل فروختی با این سلطنت و بر خاک نشستی و چند مسکین را گرد کردی و با ایشان بخوردی و گفتی خدایا من مسکینم، همنشین مسکینانم. کار آن است. اما هر که از این جنس هستی و انانیت آغاز کرد که من چنین و من چنان، مغزش نباشد (همان، ۲۶۸).

تکبر را با بی‌خردی هم وزن می‌داند.

در جامعهٔ نمونه بشری شناخت خود و خدا محقق می‌گردد

از دید شمس، اگر این وجود خود را بشناسد، سپس جهان را بشناسد، آنگاه خدا را به وجودی بی‌بدیل و لایق جامعه نمونی بشری می‌گردد و می‌فرماید:

ترا از قِدَم عالم چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که ترا هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قِدَم عالم چه خرج می‌کنی؟ شناخت خدا عمیق است! ای احمق، عمیق تویی. اگر عمیق هست تویی. تو چگونه یاری باشی که اندرون رگ و پی و سر یار را چون کف دست ندانی؟ چگونه بنده خدا باشی که جمله سرُّ و اندرون او را ندانی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

در جامعهٔ نمونه بشری، انسان‌ها به یکدیگر آزار نمی‌رسانند

می‌فرماید: می‌گوید که من نخواهم که پشه‌ای از من کوفته شود و بیازارد و خدا را و بنده خدا را می‌آزارد و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

هیچ پای نمی‌دارد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۳). در جای دیگر می‌فرماید: مسلمان کم آزار بود، ستار (پوشاننده عیوب) بود (همان، ۱۴۴).

در جامعهٔ نمونه بشری در پرتو شناخت خدا می‌توان به جاودانگی دست یافت

از دید شمس آنکه خود را می‌شناسد، خدا را می‌شناسد و آنکه خدا را می‌شناسد و درمی‌یابد به جاودانگی می‌رسد:

> تمامی همّ و غم بشر از ابتدای خلقت تلاش برای جاودانگی بوده است و قصه‌های بسیار برای آن پرداخته از جمله عبور از ظلمات و رسیدن به آب حیات. شمس می‌فرماید: والله کسی خورد آن آب حیات را که او خدای را بداند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۰).

پیشتر اشاره کردیم که خداشناسی در گرو خودشناسی است.

در جامعهٔ نمونه بشری ترازوی همه دقیق است

یکی دیگر از مظاهر جامعه نمونه بشری شمس آن است که افراد در معاملات با یکدیگر میزان نگاه دارند و هرگز برای دیگری بد نخواهند که سرانجام همان بد بدیشان باز خواهد گشت. در حکایتی زیبا که آن را حضرت مولانا نیز در دفتر اول به نظم کشیده است می‌فرماید:

> شکایت می‌کرد که مالم را غارت کردند، گفتم همان حکایت غلام هندوست که خواجه بقال داشت، از کاسه هر مشتری انگشت روغن یا انگبین برداشتی بعد از برکشیدن. غلام هندو انکار کردی در دل، چه، نیارستی گفتن. تا روزی خیکی بزرگ باز شد و انگبین برفت. فرصت یافت غلام هندو، گفت: آری انگشت انگشت بگیری خیک خیک برود، که من حفرا بئرا لاخیه وقع فیه. بد مکن که بد افتی، چه مکن که خود افتی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۳).

جامعهٔ نمونه بشری فاقد دوئیت و تفرقه است

از دیدگاه شمس، دوبینی و تعصب بازدارندهٔ انسان است از رسیدن به سرمنزل مقصود از این‌رو می‌فرماید:

> آن یکی آمد که معذور دار چیزی نپخته‌ایم امروز. گفتم: من چیز پخته ترا چه خواهم کردن؟ تو می‌باید پخته شوی. گفت: چون پخته شوم؟ گفتم: تو چون مرید باشی که اشارت ما را فهم نکنی؟ گفت که فهم اگر متردد نشدی در اشارات و عبارات، علمای اسلام خلاف نکردندی و از نصوص یک معنی فهم کردندی. گفتم: علمای اسلام را با هم چگونه دوئی و اختلاف باشد؟ آن دو دیدن و آن تعصب کار تست. ابوحنیفه اگر شافعی را دیدی، سرکش کنار گرفتی، بر چشمش بوسه دادی. بندگان خدا با خدا چگونه خلاف کنند؟ و چگونه خلاف ممکن باشد؟ تو خلاف می‌بینی. قربان شو تا از دوئی برهی. گفت: کی باشد که از این قصه قربان بررهم؟ گفت: قربان شو تا از قصه قربان برهی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۴).

در جامعهٔ نمونه بشری شمس، صلح ممدوح و جنگ مذموم است

از دیدگاه شمس، جنگ فقط در اثر هوی و هوس به وجود می‌آید و آن که چنین می‌کند همزاد و هم‌ذات

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شیطان است:

اهل جنگ را چگونه محرم اسرار کنند؟ ترک جنگ و مخالفت بگو! ماده جنگ هوا است. هر کجا جنگی دیدی از متابعت هوا باشد. کسی در بند صلح باشد چنین معامله کند؟ چنین سخن‌ها گوید؟ سخنی گوید و کاری کند که اگر به گوش آن کس برسد، او را به صلح رغبت افتد. گوید که من سخت خجالت دارم از کرده‌ها و گفته‌های خویش، آن هم‌ذات شیطان بود، مکر شیطان بود، یارب چه بد کردم، آن چه بود که من کردم، چه وسوسه شوم بود که از من سخنی آمد و کاری آمد که خاطر او برنجید. و پشیمانی خود در دل او سخن‌های لطیف اندازد و حرکات لطیفش تلقین کند که آن حرکات و آن سخن‌های لطیف صلح‌جوی باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۰).

و نیز می‌فرماید:

روزی مصطفی علیه السلام هر یاری را جداگانه می‌پرسید از طبع او، و میل او، که به جنگ مایل است یا به صلح؟ به لطف مایل است یا به قهر؟ و آن میل به صلح از بددلی است و جان دوستی و سلامت طلبی، یا از نیکوخواهی و کرم و صبر و بردباری؟ پرسید از ابوبکر چیزها، دید که ازو شمشیرزنی نیاید از غایت حلم و رحمت. هر یکی به صفتی از صفات محمد موصوف شده بودند. ایشان را می‌پرسید جدا جدا، که اگر تو بعد از من خلیفه شوی چه کنی؟ از عمر پرسید. گفت: من عدل کنم، انصاف چنین بستانم. گفت: راست می‌گویی، خود از تو فرو می‌بارد. پسر را بکشد جهت اقامت حد زنا، که تا در فساد را ببندد و پدر را بکشد جهت آنکه در مصطفی طعن کرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸).

نتیجه‌گیری

شمس تبریزی به عنوان یک معلم اخلاق و تصوف اسلامی، تأثیر شگرفی بر روی بی‌بدیل‌ترین عارف شناخته شده در جهان اسلام گذارده است و از این رهگذر توانسته با واسطهٔ مولانا، معلم بزرگ تصوف ایرانی اسلامی شود. مکتب انسان‌ساز ایرانی اسلامی یک بار دیگر در عرفان متعالی شمس و آموزه‌های او تجلی یافته و به صورت *مقالات* شمس به ما رسیده است.

آموزه‌های او در *مقالات* شفاهی شکلی دگرگون گرفته و در روح مثنوی مولانا جاری، ساری و ماندگار شده است، به طوری که تک تک آموزه‌های ذکر شده در بالا را می‌توان در مثنوی سراغ گرفت و به عظمت روحی این دو انسان وارسته بیشتر و بیشتر پی‌برد.

از دیدگاه شمس برای ساختن جامعه نمونه بشری ابتدا باید روابط بین انسان با خویش، انسان با خدا و سپس انسان با اجتماع روشن شود. شمس تبریزی بر مدنی بالطبع بودن انسان تأکید دارد. از نظر او جامعهٔ بشری نمونه به دنبال صلح است و از جنگ بیزار است. دانایان و اهل تفکر در این جامعه جایگاه ویژه‌ای دارند و می‌بایست از احمق به فرسنگ‌ها گریخت.

جامعه نمونه بشری شمس توان جاودانگی دارد. انسان در این جامعه باارزش‌ترین سرمایه است و چونان معدن طلاست. تحمل خوی بد، تحمل اندیشه مخالف و نیکی همیشه در حق کسانی که بد کرده‌اند، از ویژگی‌های بارز جامعه نمونه بشری است. رذایل اخلاقی نظیر دروغ، حسد و کینه در چنین جامعه‌ای راه ندارد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ تبریزی، شمس‌الدین محمد.(۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی.تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

ـ حلبی، علی اصغر.(۱۳۷۶). مبانی عرفان و احوال عارفان. چاپ اول. تهران: انتشارات اساطیر.

ـ حیدری، فاطمه.(۱۳۸۲). چشم‌اندازهای آرمانشهر در شعر فارسی. چاپ اول. تهران: دانش‌نگار.

ـ فارابی، ابونصرمحمد.(۱۳۷۱). سیاست مدینه. ترجمه و تحشیهٔ سید جعفر سجادی. چاپ چهارم. تهران: سازمان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ـ فرهنگ فرهی، سونیا (و همکار).(۱۳۹۶). انسان در جهان‌بینی شمس تبریزی. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی. سال سیزدهم.تابستان. شماره ۴۷.

ـ مطهری، مرتضی.(۱۳۸۶). آشنایی با علوم اسلامی. جلد دوم. چاپ پنجم. تهران: صدرا.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تبلور فرهنگ شمس در هنر مولانا

ناصر خدایاری‌شوطی[1]

چکیده

«خُلِقْتُمْ لِلْبَقاءِ لا لِلْفَناءِ» (غررالحکم و درر الکلم، ص ۲۷۲) شما برای بقا و جاودانگی آفریده شده‌اید، نه برای فنا و نابودی»؛ نزدیک هشتصد سال از روزگار حیات و ممات شمس و مولانا می‌گذرد. این دونام نه در بلخ و قونیه و یا در تبریز و خوی، بلکه به تناسب گذشت زمان در وادی جاودانگی هر روز نام‌آورتر شده و بر جبین بقا می‌درخشند. شمس و مولانا از مفاخر و مشاهیر فرهنگ و هنر این سرزمینند. دو شخصیتی که بدون هم کمتر دیده می‌شوند.

اینکه شمس چگونه در مسیر صیرورت مولانا قرار گرفت و بودن و شدن و بقا را تجربه نمود؟ سوالی نیست که براحتی بتوان بدان پاسخ داد. اما آنچه از رهگذر تعمق در آثار برجای مانده از دو شهیر شرق به فهم ماتن قاصر متبادر است؛ شمس متولد شهر وجودی شمس و زایشگر خویشتن و مولانا قابل شمس و وجود انضمامی شمس بوده است. مولانا عرض و شمس جوهر وی بوده است.

مولانا از طریق شمس به بواطن و شمس از طریق مولانا به ظواهر امور سرک کشید. در حقیقت شمس فرهنگ مولانا بود و نرم‌افزار او و مولانا هنر مجسم و مجسد شمس. تا خاموش و در گوشه‌ای بنشسته بود شمس بود و تا به سخن و به وجد در می‌آمد مولانا می‌شد. مولانا از صقع وجودی شمس طلوع کرد و شمس در قعر وجودی شمس غروب نمود. شمس ذوائق درون خود را در رقص و سماع، نی و نوای مولانا به تصویر کشید و خود به تماشای خود تبلور یافته‌اش در مولانا پرداخت؛ شوریده‌ای در شوریده‌ای نهان و شوریده‌ای در شوریده‌ای عیان.

واژگان کلیدی: فرهنگ، هنر، مولانا، شمس

۱. مدیرکل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان آذربایجان غربی nasser.khodayar@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

مقدمه

ناگهان در بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌لآخر سنه‌ی ۶۴۲ صاعقه‌ای در آسمان وجود مولوی درخشیدن گرفت و خرمن درس و وعظ او را آتش زد. با این صاعقه و آتش خشت‌های خام تفکرات مولوی پخته‌تر گردید. چه بسا اگر صاعقه‌ی وجود شمس‌الدین تبریزی نبود، اکنون مولوی، مولوی نبود و عالم عرفان از نداشتن پشتوانه‌ی عظیمی همچون *مثنوی معنوی* و دیوان کبیر رنج می‌برد. شمس از آن دسته عارفانی نیست که در تنگنای محدوده‌ای بگنجد او را «شمس پرنده» می‌گفتند چون بسیار سفر می‌کرد تا شناخته نشود. او همان کسی است که در بدو ورود به قونیه برای این که مردم او را نشناسند حجره‌ای در خان شکر فروشان گرفت و در حجره غیر از حصیری کهنه و شکسته کوزه‌ای و بالشی از خشت خام نبودی. (اورکمز، ۲۰۰۹ :۲۳)

چرا شمس نمی‌خواهد کسی او را بشناسد؟ دردی در درون دارد، او را آزار می‌دهد و او در جست و جوی کسی است که قابلیت درک آن را داشته باشد تا بتواند با او بجوشد و بخروشد همان طور که مولوی در نی‌نامه می‌سراید:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تـا بگـویم شـرح درد اشتـیاق

(مولوی، ۲۰۰۹: ۱/ ۱۰۱)

شمس در *مقالات* می‌گوید: «کسی می خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم ـ تا تو چه فهم کنی از این سخن که می‌گویم که از خود ملول شده بود؟ اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم فهم کند و دریابد» (شمس، ۱۹۷۹: ۱/ ۲۱۸)

در جای دیگر می‌گوید: «به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا با اولیاء خود اختلاط ده و هم صحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یکی ولی هم صحبت کنیم، گفتم کجاست؟ گفتند در روم است» (شمس، ۱۹۷۹: ۱/ ۱۶).

این جاست که شمس بعد از سفرهای طولانی، عاقبت در دیار روم وارد قونیه می‌شود و جلال‌الدین بلخی را عاشق سینه سوخته‌ای می‌بیند که در پی آن بوده است. لذا در سخنان شمس مشاهده می‌کنیم که از هر کسی سخن می‌گوید خود را یک سر و گردن بالاتر می‌بیند ولی در مورد مولانا این گونه نیست. از آنجا که روح و روان این دو بسیار به هم نزدیک هستند مولوی نیز صحبت شمس را چون جان برگزید و شب و روز به خدمت او پیوست. او را رمز کائنات و کمال مطلق یافت و از صمیم قلب به او دل باخت.

مولوی خود می‌گوید:

ای بـــگفـته در دلـــم اسـرارهـــا گفتن اسرار تـــو دستور نیست

(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۵۰۵)

نسبت معنوی مولانا به شمس و فرضیه‌ها

نسبت مولانا به شمس در قالب‌های مختلفی بیان شده است؛ یک روح در دو بدن، رابطه الفاظ و معانی، خیالی از خیالات، متحیر و متحیر، موسی و خضر، ذائب و مذوب، مولانا شمس ناطق و شمس مولانای صامت و اینکه

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

شمس نقش راهنمای راه‌های تقرب به حق و آن هم نزدیک‌ترین راه که همانا راه عشق به مولانا بود را ایفا نمود، هم مولانا را به اوج شکوه معنوی رساند و هم آنچه را که خود نمی‌خواست بدان شکل ظاهر شود در وجود مولانا نمایان ساخت.

اما اینکه شمس با مولانا چه کرد که تحولی عظیم را در او بوجود آورد و یکی از نسب فوق میان آن دو ترسیم شد و در حقیقت نقطه عزیمت این دگرگونی روحی قلمداد می‌شود، می‌توان گفت؛ کار شمس در وهله‌ی نخست شکستن تمام تجربه‌هایی بود که تا آن لحظه مولانا داشت. یعنی مولانا از شمس آموخت که تمام آن چیزهایی که تاکنون آموخته است نقص دارد. چیز دومی که شمس برای مولانا مهیا کرد امکان تجربه‌ی جهان‌ها و زیست‌های تازه بود. مولانا از شمس آموخت که جهان‌های دیگری هست که در خویشتنداری او نمی‌گنجد. آن جهان سوم که مولانا در دیدار با شمس آموخت، تجربه‌ی دیدار با خویش است. اگر چه مولانا به صراحت می‌گوید: «شمس تبریزی خود بهانه است / مائیم به لطف حُسن، مائیم» (دیوان شمس، غزل ۱۵۷۶). مولانا از شمس چه آموخته بود که دیدار آن دو این همه سر و صدا به پا کرده است؟ (محبتی۱۳۹۴: مولانا از شمس چه دیده بود؟)

برخی فرضیه‌ها در مورد نسبت مولانا و شمس از جمله فرضیه عینیت آن دو باید توجه کرد که تفاوت‌های عظیمی میان شمس و مولانا وجود داشته است. شمس به‌شدت هنجارگریز بود و با هیچ کدام از هنجارهای اجتماعی هماهنگی نداشت. روش او ستیز و خشم بود. در حالی که در مولانا مطلقا خشونت وجود نداشت.

نکته‌ی دیگری که بسیار مهم است این است که شمس معمولا «مستِ هوشیار» است. این خیلی سخت است. اما مولانا یا مست است، یا هوشیار. وقتی خودش است، حرف‌های معمولی می‌زند. اما وقتی اوج می‌گیرد حرف‌های دیگری می‌زند. هر چند در «*مناقب‌العارفین*» این را هم از مولانا نقل کرده‌اند که گفته است: «ما هم مستِ هوشیاریم». اما مولانا غالبا یکی از این دو است: یا مست، یا هوشیار. (همان)

مولوی شمس را جان باقی، شمس دین، خسرو اعظم، خداوند خداوندان اسرار، سلطان سلطانان جان، نور مطلق، جان جان جان، شمع نه فلک، بحر رحمت، مفخر آفاق، خورشید لطف، روح مصور، بخت مکرر، شاه آفتاب، جان و ماهی می‌خواند. (مقالات شمس ص ۲۰) و او را در راه سیر و سلوک کامل می‌یابد و می‌سراید:

گر بنتوانی ز نقص خود شدن سوی کمال　　شمس تبریزی کنون اندر کمالت کامل است
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۴۰۲)

و از آشنایی با شمس بر خود می‌بالد:

شمس تبریـزی برآمـد در دلـم بزمـی نهاد　　از شراب عشق گشت است این در و دیوار مست
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۳۹۸)

از این پس مولوی را مریدی می‌بینیم که جان را به جان مراد خود شمس‌الحق تبریزی گره زده است و بدون او نمی‌تواند لحظه‌ای آرام گیرد.

در دست همیشه مصحفم بود　　در عشق گـرفتـه‌ام چـغانه[1]

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

انـدر دهنی کـه بــود تسبیح　　شعر است و دو بیتی و ترانه
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۲۳۵۱)

و حاصل این افت و خیز و پیوند را از یک بُعد در غزل زیر می‌توان تمثیل نمود:

جـان منی جـان منی جـان مـن　　آن مــنی آن منــی آن مــن
شــاه مــنی لایق ســودای من　　قــند منی لایــق دنـدان من
نــور منی باش در این چشم من　　چشم مـن و چشمه حیوان من
گل چو تو را دید به سوسن بگفت　　سرو مــن آمد به گلستان من
از دو پــراکنده تــو چــونی بگو　　زلــف تــو حـال پریشان من
ای رسن زلــف تـو پابــند مــن　　چــاه زنخــدان تـو زندان من
دست فشان مست کجـا می‌روی　　پیش مـن آ ای گل خندان من
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۲۱۰۷)

قمار عشق و نقطه عزیمت دگرگونی

شمس چه گفت و مولوی چه شنید که کاملاً دگرگون شد واز همه چیز و همه کس گذشت و در قمار عشق، نرد عشق را کامل باخت، مولوی در مکتب شمس تبریزی آموخت آنچه را باید بیاموزد، بحدی که در نهایت در هرتار مویش هزاران شمس آونگان[۲] بود.

فرزند مولانا، سلطان‌ولد، که کم و بیش از ۱۹ سالگی تا ۲۲ سالگی محضر شمس را درک کرده و سیر تحول روحانی مولوی را به عینه دیده می‌گوید:

غـرض از کلــیم مــولانــاست　　آن کــه او بی‌نظیر و بـی‌همتاست
مفتــیان گــزیــده، شاگــردش　　همه صف‌ها زده، ز جــان گردش
هــر مریــدش ز بایــزید افزون　　هـر یکی در وله، دو صد ذوالنـون
با چنین عزّ و قدر و فضل و کمال　　دائــمــاً بــود طالــب ابــدال
خضـرش بــود، شمس تبریــزی　　آن کــه بـا او اگــر در آمــیزی
هیچ کس را، بیک جــوی نخری　　پــــرده‌هــای ظـلام را بــدری
بــعد بـس انـتظار، رویـش دیــد　　گشت سِرهــا، بر او چـو روز پدید
دیــد آن را کـه هیـچ نتوان دیـد　　هم شنید آنچه کس ز کس نشنید
ناگهان، شمس‌الدین رسید به وی　　گشت فانـی ز تــاب و نورش فی
گــفت اگر چــه بباطنی تو، گرو　　بـاطن باطنــم مــن، ایــن بشنو
عـشق در راه مــن، بــود پــرده　　عشق زنـده است، پیش مـن مرده
دعــوتش کــرد در جهان عجب　　که ندیـد آن بخواب، ترک و عرب
شیــخ استــاد، گشت نــو آمـوز　　درس خواندی، چو کودکان هرروز

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

منـــتهی بـــود، مبـــتدی شد بـاز　　مقـــتدی بـــود، مـــقتـدی شد باز
گـــر چه در علـــم فـقر کامل بود　　علـــم نو بـــود، کـو به وی بنمود
رهـبرش گشـت شمس تبـریزی　　آن کـه بودش نهان، خـون ریزی
(سلطان‌ولد، ۹۸۳۳ :۲۲)

مولانا جلال‌الدین از این دیدار بسیار شگفتی زده است. آن گونه که در «*دیوان شمس*» می‌گوید:

من کـه حیـــران ز ملاقـات توام　　چـــون خـــــیالـی زخـیالات توام
فکـــــر و اندیـشهٔ من از دم تست　　گـــــویی الفـــاظ و عـــبارات توام
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۱۶۸۳)

جلال‌الدین محمد (مولانا) زاهد بزرگی بود، پدرش همیشه در مسجد مشغول راهنمایی و نصیحت مردم بود و بعد از مرگ پدر مولانا به جای وی نشست. پس از ملاقات آن دو با یکدیگر، عشق آن چنان روح و جان مولانا را فراگرفته بود که دیگر هیچ چیز و هیچ کس دیگری براش مهم نبود. مولانا در وصف حال خودش می‌گوید:

زاهـد بودم تـــرانه گـــویم کردی　　سر حلقه‌ی بزم و باده جویم کـردی
سجـاده نشین با وقـــاری بـــودم　　بازیچـه‌ی کـودکان کویـم کردی
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۱۸۹۰)

رو سر بنـه به بالیـــن تنها مـرا رها کن　　تـــرک من خـراب شب‌گرد مبتلا کن
مـــاییم و موج سودا شب تا به روز تنها　　خواهی بیای ببخشا خواهی برو جفا کن
از مـــن گریز تا تـــو هـم در بلا نیفتی　　بگزیـــن ره سلامت تـرک ره بلا کن
مـــاییم و آب دیـــده در کنج غم خزیده　　بر آب دیـده‌ی مـا صد جـای آسیا کن
بـــر شاه خـــوب رویان واجب وفا نباشد　　ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفاکن
دردی است غیر مـردن آن را دوا نباشد　　پس من چگونه گویم این درد را دوا کن
در خواب دوش پیری[۳] در کوی عشق دیدم　　با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۲۰۳۹)

مولانا در مورد تاثیر عشق شمس بر خود می‌گوید:

اگر نه عشق شمس‌الدین بدی در روز و شب ما را
فـــراغت‌ها کجا بودی ز دام و از سبب ما را
بـت شهوت برآوردی دمـــار از ما ز تاب خود
اگر از تابش عشقش نبودی تاب و تب ما را

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

نـــوازش‌های عشق او لطافت‌هـــای مـهر او
رهـــانید و فراغت داد از رنـج و نصب مـا را
زهی این کیمیای حق که هست از مهر جان او
که عین ذوق و راحت شد همه رنج و تعب ما را
عنـــایت‌های ربانـــی ز بهر خـــدمت آن شه
بـرویـــانید و هستی داد از عـین ادب مـا را
بهـار حسن آن مـهتر به مـــا بنمـود ناگاهان
شقایق‌ها و ریحان‌ها و گل‌های عجب ما را
زهی دولت زهی رفعت زهی بخت و زهی اختر
که مطلوب همه جان‌ها کند از جان طلب ما را
گزید او لب گه مستی که رو پیدا مکن مستی
چو جام جان لبالب شد از آن می‌های لب ما را
عجب بختی که رو بنمود ناگاهان هزاران شکر
ز معشوق لطیف اوصاف خوب بوالعجب ما را
در آن مجلس که گردان کرد از لطف او صراحی‌ها
گران قدر و سبک دل شد دل و جان از طرب ما را
به سوی خطه تبریز چه چشمه آب حیوانست
کشاند دل بدان جانب به عشق چون کنب ما را
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۷۱)

شمس که در دهه ششم عمر خود بود مولانای ۳۸ ساله را همان گمشده سالیان دراز خود می‌یابد و او را به قماری می‌خواند که هیچ تضمینی برای برنده شدن در آن وجود نداشت. مولانا با تمام خلوص وارد این قمار عاشقانه می‌شود و گوهر عشق می‌برد.

خنک آن قمار بازی که بباخت هر چه بودش بنمانـد هیچش الا هـــوس قـمار دیگر
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۱۰۸۵)

بزرگترین و گران‌بهاترین و شاید بتوان گفت تنها هدیه‌ای که شمس به مولانا در آن قمار عاشقانه بخشید، «عشق» بود. همان چیزی که تنها معیار شمس برای ارزیابی مردمان بود. علم و زهد و فضل و عبادت هرگز در مقابل عشق برای او رنگ و بویی نداشت، تا جایی که حتی پدرش را مورد انتقاد قرار می‌داد که از «عشق» بی‌خبر است.

در *مقالات* شمس پدر خود را این گونه توصیف می‌کند: «نیک مرد بود و کرمی داشت. در سخن گفتن آبش از محاسن فرو آمدی. الا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر» (شمس، ۱۹۷۹: ۱/ ۱۱۹).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

خـوش‌تر آن باشد کـه سر دلبران | گفته آیـد در حـدیـث دیـگران
گفت مـکشوف و برهنـه بی‌غلول | بازگـو دفعم مـده ای بـوالفضول
پرده بـردار و برهنه گـو که مـن | مـی‌نخسپم بـا صنم با پـیرهـن
گفتم ار عـریان شـود او در عیان | نه تـو مـانی نـه کنارت نه میان
آرزو می‌خـواه لیک انـدازه خـوا | بر نتـابد کـوه را یک بـرگ کاه
آفتابی کـز وی این عالم فروخت | اندکی گـر پیش آید جمله سوخت
فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجوی | بیش ازین از شمس تبریزی مگوی
ایـن نـدارد آخـر از آغـاز گوی | رو تمـام ایـن حکایـت بـازگوی

(مولوی، ۲۰۰۹: ۱/ ۱۰۱)

فرهنگ شمس و تبلور آن در هنر مولانا

شمس خود یک فرهنگ بود، چنان که اشاره شد، مولوی شمس را جان باقی، شمس دین، خسرو اعظم، خداوند خداوندان اسرار، سلطان سلطانان جان، نور مطلق، جان جان جان، شمع نه فلک، بحر رحمت، مفخر آفاق، خورشید لطف، روح مصور، بخت مکرر، شاه آفتاب، جان و ماهی می‌خواند. این شمس تا مولانا را نیافته بود فرهنگ جان خود را کس برای تبلور آن نیافت. شمس جامعه نمی‌خواست، بلکه فردی چون مولانا را می‌خواست که هنر انعکاس و بازتاب فرهنگ مولانا را داشته باشد تا هر آنچه مولانا می‌خواست ولی نمی‌خواست را عینیت ببخشد. اما می‌خواست آنچه را در دل دارد در قالب رقص، سماع و مراسم عرس فعلیت بخشد.

اگر بخواهیم رابطه مولانا با شمس را در قالب یک نظریه بیان کنیم شاید نظریه همدلی است. فعالیت هنری راهی برای تفکر درباره برخی افکار، اهداف، احساسات، موقعیت‌ها یا موارد دیگر است. استفاده از وقایع و تجربیات، استفاده از مهارت‌ها و تخیل یک فعالیت خلاق انسانی به منظور برقراری ارتباط یا برقراری ارتباط با دیگران (بوزکورت، ۲۰۰۴ :۱۵).

برای درک بهتر فعالیت‌های هنری و بازتاب احساسات، تئوری‌های ادبی ما را راهنمایی می‌کنند. ما ارتباط بین شمس تبریز و پوشش نمدین وی را تا زمان مرگ با نظریه همدلی بررسی خواهیم نمود. نظریه همدلی که توسط زیبایی‌شناسان آلمانی، فولکت و تی‌لیپس[۴] مورد استفاده قرار گرفته است، اساسی‌ترین عنصرش را انعکاس روانشناسی سوژه در ابژه شکل می‌دهد.

بازتاب روانشناسی شمس(سوژه) در ابژه (مولانا) بر اساس نظریه همدلی

در کوتاه‌ترین تعریف،همدلی به معنای لذتی است که ما در نفس خود از یک ابژه و یا یک شیی می‌بریم.به طور مثال اگر به یک گل زیبا می‌گوییم ناشی از وجود وصف زیبایی در گل نیست، بلکه صفت زیبایی که به گل نسبت می‌دهیم در حقیقت با زندگی معنوی ما ارتباط دارد. یکی از نمایندگان مهم این دیدگاه، ویکتورباش[۵] فرانسوی است که با توصیف از امپاتی به سمبلیگو[۶] این گونه بیان می‌نماید: توجه دادن به اشیاء خارج، ذوب شدن در آنها، تأمل در آنها، تفسیر خود دیگران با توجه به خود ماست ... (آیوازاوغلو، ۲۰۰۲: زیبایی‌شناسی عشق).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

طبق نظر ایلک‌نور قره‌گوز اساس نظریه همدلی وجود ابژه در ورای وجود ماست. در غیر این صورت، همدلی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

لباس مفهومی است که از آغازین روزهای خلقت ابنای بشر، جایگاه مهمی در زندگی بشر داشته، به طور عمده برای محافظت از انسان در برابر حوادث طبیعی مورد استفاده قرار داده می‌شد، بعدها بر گستره مفهومی آن افزوده شده است. پدیده لباس پوشیدن به عامل مهمی در هویت فرهنگی جوامع تبدیل شده است. با تغییر عوامل فرهنگی و اجتماعی، فرهنگ‌های پوشاک جوامع نیز با توجه به نیازها تجدید و متنوع شده‌اند. لباس در فرهنگ ما جایگاه مهمی دارد، یکی از این لباس‌ها فراجه است که امروزه در مناطق مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. فراجه تحت تأثیر تغییر ویژگی‌های فرهنگی جوامع قرار گرفته است. فراجه هم مورد استفاده زنان و مردان و درویشان عصر مولوی و شمس نیز بوده است. به لباس‌های مقامات علمی که در روزهای رسمی لباس‌های گلدوزی شده با لباس مجلسی می‌پوشیدند، نیز فراجه گفته می‌شد. این فراجه که «بینیش» نیز بدان می‌گفتنه‌اند، دارای آستین بسیار بزرگ و از پارچه و قماش پهنی ساخته می‌شد.

در میان فراجه‌ها برخی پوشیده به خز بود. قبل از دوره تنظیمات[۷] نیز رجال دربار عثمانی از فراجه استفاده می‌نمودند. هلله نیز نوعی لباسی است که در قسمت فوقانی بدن پوشیده می شد، یعنی در پشت برای تزئین. به زبان عربی، فارسی، و ترکی؛ اسامی مختلفی همانند؛ هیرکا، قبا، کسا، بورده، بینیش، ردا، پشمینه، فراجه، ماشلاه، بورنوز، کپنک، کافتان و هیلتا.

نیز گفته شده است. باارزش‌ترین هلله نوع سفید آن بود. عاشقانی که عاشق طراوت و بی‌غم هستند، لباسشان سفید می‌شود. پوشاک سیاه لباس زاهد است. زیرا آنها تصمیم گرفته‌اند که از راحتی دوری کنند. راحتی درجه آنها را پایین می‌آورد. (یحیی بن‌صالح الاسلامی، ۲۰۰۶: ۱۰۵)

کلمه «فرج در فراجه» از عربی به ترکی ترجمه شده است. در عربی به معنای «باز کردن، تقسیم ، طراوت بخشیدن» است و منشا و سرچشمه کلمه «فرجیه» است که به معنی لباس گشاد و باز است.

فراجه نام سه نوع لباس مختلف در ادبیات پوشاک است: ژاکت کش بافی بلند که توسط مولوی پوشیده شده است یکی از این گونه‌ها است. مطابق داستانی که منتسب به مولوی است، او لباس یک شخص صوفی که در معرض درد و رنج روحی قرار داشت را پاره نمود و بعد از آن فراجه به مفهوم فراخی نام برده شده است (تاتچی ۱۹۹۰: ۳۳۷).

شمس تبریزی که هرگز از یگانه فراجه‌ی سیاه خود بیرون نشد، فراجه‌اش از همان نوعی است که فراجه‌ی برتن مولانا به آن نوع شناخته می‌شود. شمس با فراجه خود آنچنان مانوس و دمساز بود که آخرین نماز خود را قبل از مرگ با پهن کردن فراجه‌اش بر زمین بر روی آن اقامه نمود. شمس از مال دنیا غیر از همان فراجه مالک چیزی نبود. و این امر را بیشترمی‌توان به درک صوفیان نسبت داد. طبق اعتقادات صوفیانه تا حد امکان باید از نعمت‌های دنیا دوری کرد. ما می‌توانیم این موضوع را با درک زهد در تصوف بیشتر توضیح دهیم. زهد در عربی به معنای بی‌تفاوت بودن و رویگرداندن از دنیا است. در تصوف، غوطه‌ور شدن در حقیقت دنیا به جای ظواهر آن امری کاملا ضروری است (جیبجی‌اوغلو ۲۰۰۴: ۷۳۴).

شمس تبریزی نیز از دنیا روی گردانده بود. و چنان که برخی گفته‌اند: «زهد عارف، این است که قلب به جز حق مشغول کس دیگری نباشد» (تاتچی، ۱۹۹۰: بررسی دیوان یونس امره).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس تبریزی از دارایی جهان دور شد و خود را وقف راه خدا کرد. با انجام این کار، او تا زمان مرگ خود از فراجه اش که بر تن داشت، دست نکشید.

قبل از ملاقات با شمس تبریزی، مولانا در علوم ظاهری به قله رسیده بود. با این حال، آتشفشان عشق در پوستش و در ظرف وجودی وی آماده فوران بود و منتظر جرقه‌ای برای باز کردن منفذی بود. هنگامی که او به نقطه باز شدن رسید، آتشفشان شروع به جوشیدن کرد، و پوشش و دهانه ظرف عشق باز شد.

مولانا، در فرایند خلوت گزینی خود از یک مقام بالاتر از مقامی که در آن قرار داشت آگاه شد. وی مشاهده کرد که این مقام یک وادی با شکوه عشق است که آنقدر بزرگ و جامع است که نمی‌تواند به بعد عقل انسانی محدود شود.

اسکندر پالا بر این باور است که، اولین مرحله از شناخت، با ترک خیال باطل و روی آوردن به عشق اصلی آغاز می‌شود. این مرحله به تدریج از ظهور انسان با عشق و آخرین توقف این صعود، یعنی تخریب شخص مورد علاقه در فرد محبوب به اوج خود می‌رسد. شمس احتمالاً از طریق این مقامات، مولانا را پشت سر گذاشت. در نتیجه گذار از مقامات، دولت عشق بر مولانا حاکم شد و اراده او از بین رفت.

این سیر در مولانا این گونه بیان می‌شود:

> عشق ظهور انسان بر بال عشق است. این ظهور در چندین مرحله از عشق ظاهر می‌شود. مودت؛ قلب در سایه عشق پیوسته در حال آرزو و اشتیاق رسیدن است. هوی؛ سودایی که پیوسته و مدام اشک از دیده عاشق جاری می‌کند. حیلت؛ برای دوست داشتن در عشق، درجه دوستی و مرتبه کمال دوستی. محبت؛ عاری از عادت‌های بد برای نزدیک شدن به معشوق با زیباترین جنبه‌ها و ارزش آن .شقاف؛ عشق آتشین که قلب را آتش می‌زند. خیالی؛ عشق رویایی و دیوانه‌ور، که عاشق را برده معشوق می‌کند. واله؛ با تماشای زیبایی معشوق مست و از خود بی‌خود شدن. عشق؛ محو شدن محب در محبوب، از میان برداشته شدن عشق و ناپیداگشتن آن در معشوق (پالا،۲۰۰۲: ۳۳۷).

شمس به مولانا آموخت که منیت را از خود بیرون کند، از نفس خود پاک شود، نسبت به نعمت‌های دنیوی خود بی‌تفاوت باشد و خواسته‌های خود را که اشتیاق به بار می‌آورد را نابود کند. اما مولانا از این صبر و روند یادگیری آگاه بود. او کاملاً از راهنمایی‌های شمس استقبال کرد. او می‌دانست که باید ازمحاصره نفس و منیت فردی خارج شده و به خود جهانی (کیهانی) وارد گردد، ولی در چالش بین این دو قرار داشت. از یک طرف وظیفه داشت تا به انتظارات مردم در مورد معارف دینی سنتی را که از طریق علما و بزرگان به ارث رسیده بود وقع نهد و از طرف دیگر او می‌خواست جوانه عشق را بشکند و به روی عشق آغوش خود باز کند. با این حال، تغییرات جدیدی برای باز کردن جوانه عشق لازم بود.

در هنگام تنهایی و تقاضای عشق (برخی منابع به سه ماه و برخی از چهل روز اشاره دارند)، با ترک وعظ، مریدان و مدرسه و درس او نخستین گام‌ها را برای شکسته شدن جوانه عشق برداشت، و کاملاً خود را از محیط اطراف خود جدا کرده و از حال و هوای مدرسی خارج شد. شمس به مولانا توصیه کرد که برای یافتن خود واقعی خود، نسبت به جهان خارج از نفس خود یعنی محیط و جامعه و شایعات پیرامونی و غیبیت‌ها و قضاوت‌ها، کور و ناشنوا باشد.همانند سخنان محمد اقبال: «کار مردان است تسلیم و رضا واین مرحله و نیل به آن با ضعف و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

ناتوانی سازگار نیست و باید از موضع قدرت صورت گیرد» (اقبال، ۲۰۰۲: جاوید نامه).

شمس در *مقالات* خود نیز می‌گوید تو به سیر در دنیای درون خود سیر کن و سعی کن در آن پیشرو باشید. (مقالات شمس) طبق نظر سلطان‌ولد شمس مولانا را از مقام عاشقی به مقام معشوقی کشاند. شمس خطاب به مولانا گفت: «اگر چه تو به راز عالم درون واقف گشتی ولی من درون عالم درون و سر اسرار و نور انوارم» (ترکمن، ۲۰۰۵: انتشارات روزنامه آناتولی). از طرف دیگر شمس که توانست منشا تحول بزرگی در مولانا شود از چه جذبه الهی قدرتمندی برخوردار بود؟ باید گفت که روح و بدن او به صورت یک مجموعه درآمده بود. حتی اگر بتوانیم این را فراتر از ظرفیت خود تصور کنیم، بزرگی محاسبه را می‌توان درک نمود. چرا که روح و کیمیای جسم شمس با عجین شدن با روح الهی به صورت یک مجموعه درآمده و به یک نیرو تبدیل شده بود و در ادامه این پیوند الهی، مجموعه‌ای که به صورت ذهنی بود به شکل انضمامی و وجود خارجی درآمد و با بهره‌گیری از قدرت خود، مولانا را به خارج از جهانی که در آن زندگی می‌کرد سوق و او را به پیوند با جمال الهی هدایت کرد. این اتحاد درونی شد و به اوج خود رسید. با این حال، این جوش و خروش که به آرامی به او تزریق شد، توسط شمس کنترل می‌شد. درست شبیه یک آنتی‌بیوتیک که تجویز یکباره آن بیمار را از بین می‌برد، اما وقتی به صورت دوز داده می‌شود، درمان می‌کند. کنترل این دوزها را می‌توان از بیانات مولانا دریافت:

«من همه اجزای بدنم را دیده‌ام که ساکت در درگاه عشق ایستاده‌اند. اما من از هر سکوت، فریادهای زیادی شنیدم. در لابلای هر سکوت چه فریادها و نعره‌ها که نشنیدم».

مولانا از شمس تبریزی پرسید: «این آرام ها و ساکت‌ها کیا هستند؟» او گفت: وقتش که فرا رسد تو نیز یاد خواهی گرفت و واقف خواهی شد.

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند مـــهر با لـب‌های مـــا بنهاده‌اند
تـــا نگـــردد رازهـــای غیب فـاش تا نگـــردد منهدم عیش و معاش
تـــا نـــدرد پـــرده غفـــلت تمـــام تا نمـاند دیـگ محنت نیـــم‌خام
ما همه گوشیم کر شد نقش گوش ما همه نطقیم لیکن لب خموش

(مولوی، ۲۰۹۹: ۱/ ۱۰۱)

هر صوفی سالک به طریقی عاشق است، اما شمس تبریزی خود را نه عاشق بلکه معشوق و بالاتر قطب معشوق‌ها می‌داند. مولانا نیزاو را به عنوان «قطب معشوق‌ها» می‌شناسد. زیرا عاشق و در عین حال معشوق نیز شناخته شده است؛ او این هویت دوگانه را به مولانا آموخت و مولانا با رسیدن به مقام معشوق، فراتر از عشق را دید و عشق به خدا را فقط برای خدا و عاری از آرزوها آغاز کرد. (اورکمز، ۲۰۰۹).

عشق مولانا به شمس مولانا به شمس معیار محبت او به خداوند است؛ چرا که مولانا در شمس تجلی جمال حق را دید. مضمون ابیات فضولی نیز موید ابیات مولاناست؛ عشق چیزی است که آتش آن در خرمن دل معشوق افتد و سپس در دل عاشق مثل شمع که ابتدا خود و سپس به جان پروانه می‌افتد.

گاه شمس شمع، مولانا پروانه بود. و گاهی مولانا شمع، شمس پروانه بود. مولانا در واقع زیبایی خود را در شمس دید. همان طور که شمس گفت، شمس آینه ای برای مولانا شد. مولانا در وجود شمس حقیقتی را

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مشاهده کرد که جهان را احاطه کرده است. دوست داشت، وعاشق آن شد. زیبایی خود و زیبایی که در آن جمال حق بود. شمس بهانه بود. این وضعیت نهایی «یک» بودن و ناپدید شدن در آن «یک» در موجودیتی فراتر از قلمرو مرئی بود. اینک این سرگذشت مولانا را با وجود گذشت اعصار به سمت شنا در یک اقیانوس بدون ساحل و خلق آثار بی‌بدیل سوق می‌دهد.

در لحظات خلوت، هر دو در اندرون یک استغراق الهی، با شراب لذت روحانی، در حال گذر بودند. در آن زمان شمس حقیقت را با تمامی جلوه و کمالات آن در قالب و قاب وجود حضرت محمد صلی‌الله مشاهده نمودند. شمس که آینه‌ای از حقیقت در مولانا است او عاشق زیبایی منحصر به فرد خود شد و به عوالم دیگر منتقل شد. و شمس دیگر قدرت و تاب و توان قابل تکیه‌ای نداشت:

> جوهر این زیبایی که دیدم تویی و بدون تردید این جملات را نیز افزود. من برای جوهر بی بدیلی چون تو آینه، چقدر برای من جای خوشحالی است! .. بلند شوید، مولانا! بگذارید هر دو از بابت این لطف خدا را شکر کنیم. هر دو برخاستند و ساعت‌ها با هیجان کامل به سما پرداختند (اورکمز، همان).

همین رویداد است که شمس را که فقط شیخ و همدم گفتگوی مولانا بود با دیدن این کمالات بی‌بدیل به صورت مرید و خلیفه مولانا درآورد. سلطان‌ولد این رویداد ظریف را در ابتدایی‌نامه خود چنین می‌نگارد: «مولانا سلوک معنوی خود را با یک مصرع از تک بیتی جمع نموده و می‌گوید: حاصل عمر من بیش از این سه سخن نیست: خام بدم، پخته شدم، سوختم» (اورکمز، پیشین).

شمس هیجانات پر سر و صدای دنیای درون مولانا را که در شرف سرریز بودند بیشتر نمود، تا آب‌های پشت سد درون وجود وی سد ظرفیت وی را تخریب نکند و در حقیقت آن را تنظم نمود و دریای متلاطم را کنترل نمود. جلوی آب خروشان را به صورت سالم، محکم و با عظمت باز نمود. از طرف دیگر سما، تنها یکی از سرریزهای پایین سدی بود که مولانا را فتح کرد (اورکمز، پیشین).

نتیجه‌گیری

آنچه شمس با مولوی کرد مصداق اتم این جمله شمس بود: «یکی میاد تو را تو و یکی میاد تو را از تو می‌کند» شمس مولانا را با سلطان پهناور کشور وجود خود یعنی عشق پیوند داد و مولانا با وصلت با عشق رسید به آنچه بدون عشق نمی‌توانست بدان رسد.

حقیقتی که شمس را از درجه عاشقی به درجه معشوقی ارتقا داد. شمس خدایی را که همه چیز را به خاطر انسان خلق نمود همه آن را بخاطرعشق ترک نمود. شمس بر این اندیشه بود که یا قلب خود را باید کاملا گشود و یا هیچ. از منظر شمس عشق یا سفید است و یا سیاه، خاکستری ندارد و باید یکی را برگزید. شمس شعله عشق در وجود مولانا را با این چند سوالی که خود نیز بدان‌ها پاسخ داده است روشن نمود: غرض از مجاهدت، ریاضت، تحصیل علم و تکرار آن چیست؟ مولانا می‌گوید: دانستن آداب سنت و شریعت، اما شمس بر این باور است که این‌ها همه متعلق به ظواهرند. بعد می‌گوید علمی که جهل را از تو برنگیرد جهل از آن علم برتر است. مولانا با شنیدن این سخن از شمس، پیوسته با شمس بود و متاثر از مفهوم این سخن، درس و بحث و وعظ و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مدرسه را برای مدت‌ها به کنار نهاد و با شمس مانوس شد. شمس به قصد پیدا نمودن ظرفیتی برای تجلی این اندازه از عشق، دیار به دیار، از ارزروم، ارزنجان، سیواس، قونیه، شام و حلب و ...

با این نگاه گشت و در نهایت در بازار ابریشمچی زمینه نمایش و تجسم فرهنگ مقصود و مطلوب خود را در وجود هنرمندی چون مولانا جلال‌الدین رومی یافت و هر آنچه را در وجود خود نمی‌خواست در وجود مولانا به تصویر کشید. تصویر حضرت جلالت مرتبت که مظهری از مظاهر و جلوه‌ای از جلوه‌های بارز حق بود. آری شمس به رویت حق سخت باورمند بود و ارائِه جمال حق در وجود مردانی چون مولوی را عینیت بخشید و خود تماشاگر این تجلی بود. همان تجلی که بر مبنای نظریه همدلی بازتاب ابعاد روانشناختی و روحی شمس در مولانا بود. همان بازتابی که در فراجه شمس و مو لانا جوهر آن دو عارف شهیر کاملا محسوس بود و دقیقا مصداق مفهوم این همانی.

پی‌نوشت

۱. چغانه از آلات موسیقی بوده شامل دو باریکه چوب تراشیده که انتهای یک طرف آنها را به هم متصل نموده و به شکل انبر درآورده و زنگ‌ها و زنگوله‌هایی در دو سوی آن می‌بستند و با باز و بستن این دو شاخه انبر زنگ‌ها و زنگوله‌ها به صدا درمی‌آمد. چغانه در نوع ابتدایی خود متشکل از یک کدوی خشک‌شده بوده که درون آن سنگریزه می‌ریختند و دسته‌ای به آن متصل می‌کردند. این ساز را در هنگام پایکوبی و متناسب با وزن رقص به حرکت درمی‌آوردند.

۲. آونگان کردن

(مصدر) آویختن آونگ کردن

. پیر اشاره به شمس است.

4.Volkelt and Th. Lipps.

5. VICTOR BASH .

6. sympathie symbolyque.

۷. تنظیمات یا تنظیمات خیریه، نهضت نوگرایی و اصلاح‌طلبی در ساختار سیاسی ـ حقوقی، فرهنگی و اجتماعی جامعه«عثمانی در قرن نوزدهم است که از سال ۱۲۱۸ هجری شمسی (۱۸۳۹م) شروع می‌شود و با دوره» قانون اساسی اول در سال ۱۸۷۶ به پایان می‌رسد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

- اورکمز، ملاحت، شمس تبریزی(۲۰۰۹)، مدیریت فرهنگی و توریسم قونیه.
- جلال‌الدین رومی(۲۰۰۹)، مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۱۰۱.
- رکان ترکمن (۲۰۰۵)، آموزه‌های شمس تبریزی، انتشارات روزنامه آناتولی.
- اقبال، محمد (۲۰۰۲)، جاویدنامه، مترجم خلیل توکر، انتشارات ققنوس، استانبول.
- پالا، اسکندر (۲۰۰۲)، غزل از نو، استانبول، انتشارات ال می.
- تاتچی، مصطفی (۱۹۹۰)، بررسی دیوان یونس امره، انتشارات وزارت فرهنگ، آنکارا.
- جیبجی اوغلو، ادهم (۲۰۰۴)، واژه نامه و اصطلاحات تصوف، انتشارات آنکا، استانبول.
- استانبولی، یحیی ابن صالح (۲۰۰۶)، لباس‌های طریقت، انتشارات صوفی.
- آیوازاوغلو، بشیر (۲۰۰۲)، زیبایی‌های عشق، انتشارات اتوکن، استانبول.
- بوزکورت (۲۰۰۴)، هنر و نظریه‌های هنری، خانه کتاب عصا، بورسا.
- مقالات شمس (۱۹۷۹)، مترجم نوری، انتشارات حریت، استانبول.
- رومی جلال‌الدین (۲۰۱۰)، دیوان شمس، مترجم مدحت بهاری بیطار، چاپ اول، خانه کتاب.
- محبتی، مهدی (۱۳۹۴)، مولانا از شمس چه دید که اینطور مجنون شد؟ خبرگزاری دانشجویان ایران، ۱۲ مهر ماه.
- بهاءالدین سلطان‌ولد، محمد(۱۳۱۶-۱۳۱۵)، ولدنامه، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران.
- ملاح، حسینعلی (۱۳۵۱ خورشیدی)، حافظ و موسیقی. وزارت فرهنگ و هنر ـ اداره کل نگارش.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

تأثیرپذیری مولوی از *نهج‌البلاغه*
(مطالعه موردی، دنیا)

حجت ذبیحی‌فرخویی[1]
امیر جوان آراسته[2]

چکیده

سخنان حکیمانه و آموزندهٔ بزرگان دین، به عنوان مهم‌ترین میراث علمی و معنوی، همواره در طول تاریخ، مورد توجه و عنایت شعرا و اهل معرفت بوده است، در این راستا، جلال‌الدین مولوی نیز، از این قاعده مستثنا نبوده و در جای‌جای آثار خود، به‌ویژه در مثنوی‌اش، بهره‌های فراوانی از اشارات و نکات ارزنده بزرگان دین؛ از جمله حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) برده است.

یکی از موضوعات منظومهٔ فکری مولوی که متأثر از اندیشهٔ ناب اسلامی است، نوع نگاه به مقولهٔ دنیا و نحوهٔ تعامل با آن است که بر این اساس، چیستی و ماهیت دنیا، بهره دنیا برای دیگران، خواب در دنیا، دشمنی دنیا و آخرت، فریب‌کار بودن دنیا، رفیق نیمه‌راه بودن دنیا و استفاده از دنیا برای مسابقه آخرت، موضوعاتی هستند که در این نوشتار، مطالعه شده و منتج به این شد که در جهان‌بینی مولانا، دنیا، به خودی‌خود مذموم نیست، بلکه غفلت ورزیدن و فریب دنیا را خوردن، مذموم شمرده شده است.

واژگان کلیدی: *نهج‌البلاغه*، علی(ع)، *مثنوی*، مولوی، دنیا، ماهیت، تضاد دنیا و آخرت.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. h.zabihifar@yahoo.com
۲. عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب و مدیر گروه تصوف و عرفان اسلامی.

مقدمه

احادیث و فرمایشات گهربار حضرات ائمهٔ معصومین (علیهم‌السلام)، از همان سده‌های آغازین، مورد عنایت اهل معنا، حکما و شعرا بوده است، به طوری که فرمایشات این بزرگان، در آثار منظوم و منثور ادبیات فارسی راه یافته و زبان نویسندگان و شاعران، به گوهرهای کلام این بزرگان مزین شده است.

بدون شک، احادیث و رهنمودهای ارزندهٔ بزرگان دین، یکی از مهم‌ترین میراث علمی و معنوی جهان اسلام به شمار می‌آید، بر همین اساس، بزرگان و مشاهیر علم و ادب، توجه ویژه‌ای به این میراث گران‌سنگ داشته‌اند. سخنان رسول‌الله(ص) و امامان معصوم(ع)، به نوعی ترسیم‌گر جهان‌بینی اسلامی نیز هستند؛ چرا که بر پایه آموزه‌های دینی، این حضرات، به عنوان معلمان حقیقی درس زندگی معرفی شده‌اند، بر همین اساس، کم نیستند، شاعران و متفکرانی که در پی حقیقت بوده و به دنبال آن، بهره‌های فراوان علمی و معنوی را از این حضرات برده‌اند.

یکی از این سرچشمه‌های فیّاض، کلام فصیح و پربار مولای متّقیان، حضرت علی(ع) است که پرتویی از آن، به آثار ادیبان و اندیشمندان، جلوه‌ای ناب و درخششی ابدی بخشیده است و می‌بخشد. در این میان، مولانا جلال‌الدین، به عنوان متفکر و اندیشمند اسلامی نیز، چه در *مثنوی* و چه در *دیوان* خود، از اندیشه‌های ناب امام علی(ع) بی‌نصیب نبوده و به انحای مختلف، از کلام آن امام، تأثیر پذیرفته است.

یکی از موضوعات مهم و کلیدی در فرمایشات علی(ع)، موضوع دنیا و نحوه تعامل با آن است. مولوی نیز، به عنوان فقیه و آشنا به مبانی اسلامی، در جای‌جای آثارش، به این مهم اشاره کرده است. به همین منظور، بحث دنیا، به صورت مطالعه موردی، در این مقاله مورد پژوهش قرار گرفته و در همین راستا، نوع نگاه مولوی نیز به دنیا و نحوهٔ تأثیرپذیری از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار حضرت علی(ع) مورد بررسی قرار گرفته است. پرواضح است که کنار هم قرار دادن کلمات و جملات و عبارات وحی‌گونهٔ مولای متقیان(ع) با شعر ناب و جوشیده از دل مولانا، علاوه بر آن که برای درک و فهم شعر مثنوی مفید است، امکان درک مفاهیم متعالی کلام گران‌سنگ *نهج‌البلاغه* را نیز بیشتر می‌کند.

پیشینه تحقیق

خوشبختانه، آثار قلمی مفید و ارزشمندی در زمینه تأثیرپذیری شعرا و حکما از کلام گهربار مولای متقیان علی(ع) خلق شده که لازم است در این قسمت، به منظور ارج نهادن به خدمات علمی نویسندگان، به آثاری که مرتبط با موضوع این نوشتار بوده و سال‌های قبل به مجامع علمی عرضه شده، اشاره‌ای داشته باشیم:

۱. کتاب *احادیث مثنوی* اثر مرحوم استاد بدیع‌الزمان فروزان‌فر؛

۲. کتاب *معارفی از تشیع در مثنوی معنوی* از قدرت صولتی؛

۳. کتاب *تأثیر نهج‌البلاغه و کلام امام امیرالمؤمنین علی(ع) در شعر فارسی* از محسن راثی؛

۴. رساله اخلاق عملی در نهج‌البلاغه و بازتاب آن در مثنوی از عنایت‌الله شریف‌پور؛

۵. کتاب *در بارگاه آفتاب (نهج‌البلاغه در ادب فارسی)* از علیرضا میرزا محمّد؛

۶. مقاله خانم‌ها، سهیلا پرستگاری و لاله معرفت با عنوان «تأثیرپذیری مولانا از *نهج‌البلاغه*» که در شماره ۴، زمستان سال ۱۳۹۱ فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی به چاپ رسیده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

چیستی و ماهیت دنیا

قبل از پرداختن به موضوع اصلی، مناسب است که به معنا و مفهوم «دنیا» اشاره شود؛ چرا که شناخت بهتر این اصطلاح، ما را در تبیین چیستی و ماهیت آن و نیز در مباحث بعدی این نوشتار، یاری می‌رساند. به «دنیا»، از دو حیث نگاه شده است و بر همین اساس، دو وجه تسمیه بر آن بیان کرده‌اند: اولی، از ریشه کلمه «دَنی»، به معنای پست است، یعنی پستی عالم ماده، در مقایسه با عوالم بالاتر؛ دومی از ریشه کلمه «دنو» به معنای نزدیک؛ چون دنیا، در مقایسه با آخرت، نزدیک‌تر از آن است.

چه‌بسا وجه تسمیهٔ دنیا، بر محور هر دو معنا بوده باشد؛ چرا که در روایتی آمده است، شخصی یهودی نزد علی(ع) آمد و پرسید که چرا دنیا را دنیا نامیده‌اند و آخرت را آخرت؟ حضرت فرمود: دنیا، دنیا نامیده شده است، چون به هر چیزی بسیار نزدیک است؛ به عبارتی، حضرت با کلمه «اَدنی» پاسخ دادند و کاربرد لغت «ادنی» در این جمله، بسیار زیبا و خلاقانه بیان شده است. کلمهٔ «اَدنی»، به شیئی که هم بسیار نزدیک گفته می‌شود و هم به شیئی که بسیار پست باشد، اطلاق می‌شود (بحارالانوار، محمد باقر مجلسی: ۵۴/ ۳۵۵).

نگاه به دنیا با تأکید بر فرمایشات حضرت علی(ع)، یکی از مباحث درازدامنی است که مفسرین و اندیشمندان اسلامی، با نگاه‌های مختلف سعی در تفسیر آن داشته‌اند. علت این امر، گاهی با نظر به روایاتی است که در مدح دنیا آمده و گاهی هم با نظر به روایاتی است که در ذم دنیا آمده است، بنابراین، در یک نگاه کلی، دنیا از منظر علی(ع)، به دنیای ممدوح و دنیای مذموم تقسیم می‌شود: دنیای ممدوح دنیایی است که بودن در آن، موجب کسب فضائل انسانی و تهیه زندگی سعادتمند ابدی شود و دنیای مذموم، دنیایی است که انسان، دلبسته و فریفته آن شود و به تبع آن، از راه فضیلت دور گشته و در تمام مفاسد و خطاهای آن غوطه‌ور شود.

بر همین اساس، علی (ع)، برای تفهیم بی‌ارزش بودن دنیا، از مثال‌های زیادی استفاده کرده‌اند تا ماهیت دنیا را بهتر به اشخاص بشناسانند و از غرق شدن‌شان در دنیا و زخارف آن جلوگیری کنند. آن حضرت می‌فرمایند: هر آنچه که انسان را از خدا دور و غافل می‌کند، مذموم است؛ مانند: «دُنْیَاکُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِی مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳)؛ دنیای شما در نظر من، بی‌ارزش‌تر از آبی است که از بینی گوسفندی بیرون آید یا فرمودند: «یا دنیا یا دنیا، إلیک عنّی» (همان: حکمت ۷۷)؛ ای دنیا! ای دنیا! از من دور شو. نیز در حکمت دیگری، چنین فرمودند: به خدا سوگند، این دنیای شما در نظرم از استخوان خوکی که در دست یک جذامی باشد، بی‌ارزش‌تر و پست‌تر است (همان: حکمت ۲۳۶). با تأمل در این تمثیل‌ها علی(ع)، به خوبی روشن می‌شود که آنچه که مورد نکوهش واقع شده، غفلت شدن از خدا و دلبستگی به دنیا است؛ چرا که غفلت و دلبستگی، مانع کسب فضائل انسانی می‌شود.

مولانا جلال‌الدین نیز، با وقوف بر اینکه اصل دنیا فی‌نفسه مذموم نیست، در ابیاتی زیبا، به تشریح ماهیت دنیا پرداخته است. بدون شک، این نگاه مولانا، در پاسخ به یک پرسش مقدر است؛ پرسشی که اذهان حقیقت‌جو را به تکاپو وا می‌دارد. پرسشی که ذهن جوال پرسشگر، با دیدن پارادوکس ظاهری نگاه به دنیا، درصدد یافتن پاسخ به آن برآمده است.

چیست دنیا؟ از خـدا غافـل بدن — نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول — نعم مال صالح خواندش رسول[1]

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آب در کشتـی هــلاک کشتـی است　　آب انــدر زیــر کشتـی پشتــی اسـت
چون‌که مـال و ملک را از دل بـراند　　ز آن سلیمان خویش جز مسکین نخواند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ب ۹۸۹ـ ۹۸۵)

ماهیت دنیای مذموم از نظر مولوی، غافل شدن از دنیاست. تعلق قلب است به هر چیزی که انسان را از خدا باز بدارد؛ چرا که دنیا نزد مولوی ـ همچون دیگر محققین طایفه صوفیه ـ هر چیزی است که انسان را از خدا مشغول دارد و حظ نفس در آن باشد و بدین معنی، حالتی است از احوال قلب و آن توجه به دل است به لذت عاجل و هر چه مانع سالک از راه حق و حجاب او از وصول به کمال انسانیت باشد (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲/ ۳۸۲-۳۸۱).

به بیان دیگر، برداشت این چنینی مولانا از دنیا، ناظر به این است که دنیا، صورت عالم ماده و مال و زن و فرزند و زر و سیم نیست، بلکه تعلق قلب است به هر چیزی که سالک را از خدا غافل سازد.[۲] به دیگر بیان، مقصود آن است که مال و هر چه از امور دنیوی، هرگاه سبب فراغ دل و اطمینان خاطر و آمادگی برای ذکر و فکر و عمل نیک باشد و سالک را در نیل به حقیقت مدد کند و او را در طریق خیر یاری دهد از قبیل دنیای مذموم نیست، بلکه به تعبیر مرحوم فروزانفر، این امور، به منزلهٔ بال و پر مرغ است که بی‌آن، پرواز نتواند کرد، ولی اگر این امور و آنچه اهل ظاهر آن را امور اخروی می‌پندارند، ایجاد تعلق کند و سالک را به خود محدود و در حد خود متوقف سازد، آن امور از جنس دنیای مذموم است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲/ ۳۸۳).

مولانا در ادامه بیان امورات دنیایی، استفادهٔ صحیح از آن را، سبب پیش‌رفت امور دین و امور اخروی دانسته و در مقابل، استفادهٔ ناصحیح از آن را موجب هلاک و تباهی دانسته است. ایشان استفادهٔ صحیح از دنیا را همانند آب دانسته و با بیان رابطه آب و کشتی، معتقد است، چنان‌که اگر آب، به درون کشتی ریزد، آن را غرق کرده و به قعر دریا فرو می‌برد، ولی چنان‌که کشتی بر روی آب قرار گیرد و آب در زیر کشتی باشد، آن‌گاه سبب حرکت و سالم ماندن کشتی می‌شود.

نکتهٔ دیگر این که، مولانا با اشاره به سرگذشت حضرت سلیمان(ع) ـ به‌رغم متمکن و متمول بودنش ـ دل نبستن وی به امورات دنیایی را یادآور شده و همین دل نبستن را، موجب عزت و شکوه آن جناب دانسته است.[۳] مطلب بعدی در مورد ماهیت دنیا و ارتباط انسان با آن، تعلق نداشتن و قطع علاقه به آن است، که مولانا، به نحو شایسته‌ای از کلام مولا علی (ع) بهره برده است.

حضرت علی(ع) می‌فرماید: «فَقَطِّعُوا عَلَائِقَ الدُّنْيَا وَ اسْتَظْهِرُوا بِزَادِ التَّقْوَى»، (نهج‌البلاغه، خطبه۲۰۴) رشتهٔ وابستگی به دنیا را قطع کنید و به توشه تقوا پشت‌گرم باشید. این کلام حضرت، بیانگر این است، هر اندازه که انسان در بند مال و تعلقات دنیایی قرار گیرد، به همان اندازه، خود را اسیر آن‌ها نموده است، بنابراین، مولانا نیز، آزادی و حریت انسان را در دوری از تعلقات دنیایی دانسته است:

بند بگسل، باش آزاد ای پـسر　　چـند باشی بنـد سیـم و بند زر
گر بریـزی بحـر را در کوزه‌ای　　چند گنجد قسمت یک روزه‌ای
کوزه‌ی چشم حریصان پر نشد　　تا صدف قـانع نشد پر در نشد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ب ۲۲ ـ ۱۹)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

اشارهٔ مولانا به گسستن و رهاشدن، به‌نوعی، یادآور آزادی از قیود دنیایی و حریت است، حریتی که در انسان، به عنوان اصل و اساس به شمار می‌آید؛[۴] چرا که به تعبیر محمدرضا لاهوری، اشارهٔ مولوی به بیرون آمدن از بند، یادآور این سخن حکیمانه است که می‌فرماید، «در بند هرچه باشی، بنده آن باشی» است و لفظ پسر، خطاب کردن، مشعر بر آن است که در بند سیم و زر بودن، مرتبه طفولیت است.[۵]

دنیا برای دیگری است

قَالَ الامام علی(ع): «الدُّنْيَا خُلِقَتْ لِغَيْرِهَا وَ لَمْ تُخْلَقْ لِنَفْسِهَا». (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۶۳) امام علی(ع) فرمودند: دنیا برای دیگری آفریده شده است، نه برای خود. در این گفتار حکیمانه، موقعیت واقعی دنیا در عبارت کوتاهی بیان شده است. برابر آموزه‌های دینی، اگر دنیا را برای دنیا بخواهیم، دنیا، مذموم و نکوهیده است و اگر دنیا را ابزاری برای رسیدن به آخرت و مزرعه‌ای برای کِشت بذر نیکی‌ها و معارف بدانیم، ممدوح است و سرای نمونه.

نگاه جامع‌الاطراف علی (ع) به مقولهٔ دنیا در این سخن نورانی، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که باید از دنیا، در جهت پیشبرد اهداف عالی انسانی استفاده شود؛ چرا که برابر آموزه‌های دینی، هدف از آفرینش این جهان، تکامل و آمادگی برای زیستن در جهان آخرت است. مؤید این مطلب، فرمایش دیگری از آن حضرت است که فرمودند: «وَ مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَّرَتْهُ وَ مَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتْهُ»، «کسی که دنیا را وسیله بصیرت قرار دهد، او را بینا می‌سازد و کسی که به آن به عنوان هدف نگاه کند، نابینایش می‌کند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۲).

مولوی نیز، با تأثیرپذیری از این فرمایش حکمیانه علی(ع)، این جهان را این‌سان معرفی کرده است:

زان لـقـب شد خـاک را دار الـغـرور — که کَشَد پا را سپس یوم العُبور
پیش از آن بر راست بر چپ می‌دوید — که بچینم درد تو، چیزی نچید
چــون سپـاه ریـح آمـد، بـسـت دم — خود نمی‌گوید تو را من دیده‌ام

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ب ۳۶۲۲ ـ ۳۶۲۰)

کلمهٔ «دارالغرور»، کنایه از دنیاست، اما تنها به معنای دنیا نیست، بلکه یک صفت نیز هست و آن این که، جایی است که همه چیز را وارونه نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر، دنیا وارونه‌نماست. به تعبیر دیگر، از دید مولانا، «دارالغرور»، همان خدعه سراست. در همین راستا، دعای بسیار زیبایی از پیامبر اکرم(ص) وارد شده که فرمودند: «اللهم ارنی الاشیاء کما هی»، (ابن‌ابی جمهور، ۱۴۰۳ق: ۴ /۱۳۲) یعنی خدایا! دنیا را همچنان که هست به من بنمای. مولانا نیز، در بیت بسیار زیبایی، به ترجمهٔ این دعا اشاره کرده است.[۶]

مرحوم آقای شهیدی نیز، با استناد به آیه ۱۸۵سوره مبارکه آل‌عمران،[۷] «دارالغرور» را سرای فریب معنا کرده و اشاره کرده که این اصطلاح، کنایه از دنیا و نعمت‌های است، همچنین، اشاره کردند که منظور از «یوم العبور»، روز گذشتن از این جهان است؛ چراکه دنیا، تا دم مرگ، همراه خواهد بود. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۷/ ۵۳۵)

خواب‌گردها

قال الإمام علی (ع): «أَهْلُ الدُّنْيَا كَرَكْبٍ يُسَارُ بِهِمْ وَ هُمْ نِيَام». (نهج‌البلاغه، حکمت ۶۴) مام علی(ع) فرمودند:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مردم دنیا، همانند اهل کاروانی هستند که آنها را می‌برند و آنها در خواب‌اند. طبق فرمایش مولا علی(ع)، اهل دنیا، همانند کاروانی هستند که در حال حرکت می‌باشند. مقصد و انتهای این حرکت، مرگ و آخرت است. برخی از این کاروانیان، متوجه این امر بوده و لذا، مسیرشان را آگاهانه می‌پیمایند، ولی دنیاپرستانی که در تمام عمر به دنیا مشغول‌اند، همیشه در خواب بوده و ساربان، آنها را به سوی مقصد می‌برد.

از منظر مولانا نیز، همه انسان‌ها در حال سفر هستند، سفر به سوی مقصدی معلوم. و لیکن، بایسته است که اراده و همت انسان در این سفر، عالی بوده باشد تا جانب خوبی و تعالی سفر کند.

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم — می‌نبینی قاصد جای نویم
پس مسافر این بود ای ره پرست — که مسیر و روش در مستقبل است

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ب۲۷۸۶)

در کلامی دیگر از امام آمده است: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا». (مجلسی، بی‌تا: ۴/ ۴۳) مردم در خواب هستند، پس وقتی مردند، بیدار می‌شوند. در واقع، کلام آن حضرت، به‌نوعی کنایه از قصور درک و فهم انسان از دریافت حقیقت هستی است، و بدین معناست که همه مردم، تا زمانی که در زندگی فانی دنیا هستند، نسبت به کارهای آخرت در خواب غفلت هستند و هرگاه بمیرند و به زندگی باقی و همیشگی برسند، بیدار شده و غفلت از آنها بر طرف می‌شود و از کارهای زشت و اخلاق پستی که در دنیا داشتند، سخت پشیمان می‌شوند، بنابراین، بایسته است که مؤمن، از خواب غفلت بیدار شود و با بریدن از دلبستگی‌های دنیا و ترک علائق نفسانی، نفس خویش را بمیراند تا به مقام «موتوا قبل ان تموتوا»، «بمیرید پیش از آن که شما را بمیرانند»، برسد و از پشیمانی پس از مرگ برهد و در جوار رحمت خدای رحمان به زندگی پاک و همیشگی برسد.

در رابطه با مضمون این فرمایش علی(ع)، مولوی هم این‌گونه بیان داشته است:

این جهان خواب است اندر ظن مه‌ایست — گر رود در خواب، دستی باک نیست
این جهان را که به صورت قائم است — گفت پیغمبر که حلم نائم[8] است
از ره تقلید تو کردی قبول — سالکان این دیده پیدا بی رسول

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۷۱)

مولانا در این ابیات، ضمن اشاره به حدیثی از حضرت ختمی مرتب(ص)، بین افرادی که خواب بودن این جهان را پذیرفته‌اند، فرق قائل شده است؛ چراکه از منظر وی، کسانی که مقلد بوده و از طریق تقلید، خواب بودن این جهان را پذیرفته‌اند، با کسانی که سالک بوده و از طریق علم خود به خواب بودن جهان رسیده‌اند، فرق دارند؛ به بیان دیگر، در این ابیات، خواب دانستن عالم فانی در نظر سالکان، امری است از روی علم؛ زیرا آنان، بدون واسطهٔ رسول، به این حقیقت رسیده و این معنی را دریافته‌اند (لاهوری، ۱۳۷۷: ۵۰۹).

مرحوم استاد شهیدی، راجع به درک سالکان از خواب بودن این جهان، معتقدند که سالکان، کنایه از عالمانی دارد که حقیقت را دریافته و از روی علم‌الیقین آن را می‌پذیرند و می‌دانند زندگانی این جهان خوابی بیش نیست، اما وظیفه جاهلان، پذیرفتن است از روی تقلید (شهیدی، ۱۳۷۳: ۴/ ۲۷۰).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مولانا در جای دیگری از مثنوی، یک بار دیگر از همین گفتار مولا علی(ع) الهام می‌گیرد و حیات و ممات، و دنیا و آخرت را به خواب و بیداری مانند می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اکثر اهل دنیا، متوجه این حقیقت نشده، لذا در غفلت به سر می‌برند و به گمان خود، حیات دنیا ابدی است، در حالی که مرگ دیگران را هر روز به چشم خود می‌بینند.

همچنان دنیا که حلم نائم است — خفته پندارد که این خود دایم است
تا بر آید ناگهان صبح اجل — وا رهد از ظلمت ظن و دغل
خنده‌اش گیرد از آن غم‌های خویش — چون ببیند مستقر و جای خویش
هر چه تو در خواب بینی نیک و بد — روز محشر یک به یک پیدا شود
آن چه کردی اندر این خواب جهان — گرددت هنگام بیداری عیان
تا نپنداری که این بد کردنی است — اندر این خواب و ترا تعبیر نیست
بلکه این خنده بود گریه و زفیر — روز تعبیر ای ستمگر بر اسیر
گریه و درد و غم و زاری خود — شادمانی دان به بیداری خود

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۵۲۴)

دشمنی دنیا و آخرت

قال الامام علی(ع): «إِنَّ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ عَدُوَّانِ مُتَفَاوِتَانِ وَ سَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَ عَادَاهَا». (نهج البلاغه، حکمت۹۹) علی(ع) می‌فرماید: همانا دنیا و آخرت، دو دشمن و ضد همدیگرند و دو راه مختلف، پس کسی که دنیا را دوست دارد، آخرت با او دشمن می‌شود و بر او خشم می‌گیرد.

برابر آموزه‌های دینی، خلقت دنیا، خلقت وسیله‌ای و خلقت آلی است؛ یعنی هدف از خلق دنیا، وسیله بودن آن است برای اهداف دیگر، اما نقطه مقابل دنیا، آخرت است که خلقت آن، جنبه استقلالی و هدفی دارد، لذا ممکن نیست بین این‌ها جمع کرد، یعنی باید به دنیا به دید وسیله نگاه کرد و به آخرت به دید هدف و این ممکن نیست که به هر دو، با دید هدف نگاه کرد و لذا، هیچ گاه نمی‌شود بین لحاظ آلی و استقلالی جمع کرد؛ چون عقلاً محال است که انسان به یک شی، هم دید آلی داشته باشد و هم دید استقلالی؛ یعنی محال است که هم دنیا هدف باشد و هم آخرت. این‌ها با هم جمع نمی‌شود.

مولوی، در چندین بیت، به نزاع دنیا و آخرت پرداخته و در ادامه، به ناسازگاری دنیا و آخرت نیز پرداخته و در این میان، به مکر و فریب دنیا نیز اشاره کرده است. دکتر شهیدی، با اشاره به معنای کنایه‌ای جوال اندر شدن، گرفتار شدن در دام دنیا را هم یاد آورده شده است و در این راستا، به حدیثی هم از رسول‌الله(ص) اشاره کرده و نتیجه گرفته که مَثل دنیا و آخرت، همانند دو زنی هستند که هووی همدیگر بوده و چنان‌که شوهرشان، به یکی تمایل بیش‌تر نشان بدهد، از میل به دیگر کاسته می‌شود.[۹]

این پذیرفتی بماندی ز آن دگر — که محب از ضد محبوب است کر
آن یکی بانگ این که اینک حاضرم — بانگ دیگر بنگر اندر آخرم
حاضری‌ام هست چون مکر و کمین — نقش آخر ز آینه‌ی اول ببین

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

چون یکی زیـن دو جوال اندر شدی　　آن دگـــر را ضـد و نادر خـور شدی
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۴۰)

و در جای دیگر گفته:

ای خنک آن کـو ز اوّل آن شنید　　کِش عقول و مَسمَع مردان شنید
خانه خالی یافت و جا را او گرفت　　غـیرِ آنش کـژ نمایـد یـا شگفت
مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۴۱)

از دیدگاه مولوی، خوشا به حال کسانی که از آغاز، این نکته را دریافته و دلشان را از دوستی دنیا، تهی کرده‌اند.

دنیا یا آخرت؟؟

طبق دیدگاه اسلام، خداوند دنیا را در اختیار بشر قرار داد تا بتواند با اعمال خود آخرت خود را آباد سازد و آخرت که محل سنجش اعمال انسان معرفی شده است، چیزی جز باطن این دنیا نیست، پس اگر کسی دنیا را وسیله کار برای آخرت ندانست و همه چیز را در این دنیا جست‌وجو نمود، فقط از دنیا بهره‌مند خواهد شد، اما از آخرت بهره‌ای نخواهد برد، اما اگر کسی به سراغ آخرت برود، هم از دنیا بهره خواهد برد و هم از آخرت (بقره/ ۲۰۲).

در همین راستا، سخنان و رهنمودهای ارزنده‌ای از وجود شریف مولای متقیان علی(ع) در منابع اسلامی ثبت شده که می‌تواند به عنوان سند راهبردی، گره‌گشای مشکلات جامعه بشری امروزی بوده باشد؛ از جمله آن فرمایشات نورانی، می‌توان به مورد زیر اشاره کرد:

قال الامام علی(ع): «النَّاسُ فِی الدُّنْیَا عَامِلَانِ عَامِلٌ عَمِلَ فِی الدُّنْیَا لِلدُّنْیَا قَدْ شَغَلَتْهُ دُنْیَاهُ عَنْ آخِرَتِهِ یَخْشَی عَلَی مَنْ یَخْلُفُهُ [یُخَلِّفُ] الْفَقْرَ وَ یَأْمَنُهُ عَلَی نَفْسِهِ فَیُفْنِی عُمُرَهُ فِی مَنْفَعَةِ غَیْرِهِ وَ عَامِلٌ عَمِلَ فِی الدُّنْیَا لِمَا بَعْدَهَا فَجَاءَهُ الَّذِی لَهُ مِنَ الدُّنْیَا بِغَیْرِ عَمَلٍ فَأَحْرَزَ الْحَظَّیْنِ مَعاً وَ مَلَکَ الدَّارَیْنِ جَمِیعاً فَأَصْبَحَ وَجِیهاً عِنْدَ اللَّهِ لَا یَسْأَلُ اللَّهَ حَاجَةً فَیَمْنَعُه» (نهج البلاغه، حکمت ۲۶۹).

علی(ع) می‌فرماید: «مردم در دنیا دو دسته عمل کننده هستند: یک دسته برای کسانی که در دنیا برای دنیا کار کرد و دنیا او را از آخرتش باز داشت، بر بازماندگان خویش از تهیدستی هراسان، و از تهیدستی خویش در امان است، پس زندگانی خود را در راه سود دیگران از دست می‌دهد؛ دیگری آنکه در دنیا برای آخرت کار می‌کند و نعمت‌های دنیا نیز بدون تلاش به او روی می‌آورد و بنابراین، بهره هر دو جهان را چشیده و مالک هر دو جهان می‌گردد و با آبرومندی در پیشگاه خدا صبح می‌کند و حاجتی را از خدا درخواست نمی‌کند، مگر آنکه روا می‌گردد».

برابر فرمایش علی(ع)، آنچه مطلوب انسان خردمند است، توجه به آخرت و تلاش برای آبادانی آن است؛ تلاشی که در سایه آن، زندگی دنیایی هم سامان می‌یابد؛ به بیان دیگر، انسان خردمند، در استفاده از مواهب دنیایی، سعی دارد تعادل خود را حفظ نماید، به طوری که، در نزاع بین دنیاگرایی و آخرت‌گرایی، سرافراز بیرون بیاید، بنابراین، آنچه معقول است، نحوه مواجهه و تعامل با این تضاد دنیاگرایی و آخرت‌گرایی است. در همین راستا، شهید مطهری(ره) ضمن بررسی تضاد میان دنیا و آخرت از نظر هدف قرار گرفتن یکی و برخورداری از

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

دیگری، تضاد این دو را از نوع تضاد میان ناقص و کامل می‌داند، که هدف قرار گرفتن ناقص، مستلزم محرومیت از کامل است، اما هدف قرار گرفتن کامل، مستلزم محرومیت از ناقص نیست، بلکه مستلزم بهره‌مندی از آن به نحو شایسته و در سطح عالی و انسانی است (مطهری، ۱۳۵۴: ۳۱۰ ـ ۳۰۸).

مولوی نیز، ضمن سفارش به سمت دین، با تمثیل‌های ناب خود، آخرت و دنیا را به قطار شتر و پشم شتر تشبیه کرده و می‌گوید، اگر هدف کسی داشتن قطار شتر باشد، به طور طبیعی، پشم و مو را هم خواهد داشت، اما اگر هدف کسی فقط مو و پشم باشد، هرگز صاحب قطار شتر نخواهد شد.

صید دین کـن تـا رسد انـدر تبع — حسن و مـال و جـاه و بخـت منتفع
آخـرت قـطار اشتـر دان به ملک — در تبع دنیاش همچون پشم و پشک
پـشم بـگـزینی شتـر نبـود تـرا — ور بـود اشتـر چـه قیـمت پـشم را

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ب ۳۱۴۴ ـ ۳۱۴۲)

با عنایت به کلام نورانی مولا علی(ع) و با توجه به ابیات مولانا، از آنچه گذشت، به خوبی روشن می‌شود که در پرتو مبانی و دستورهای اسلامی، نیازی به روگردانی از دین، برای به دست آوردن دنیا نیست و اسلام به شکلی زیبا توجه به دنیا را ضروری می‌داند. البته باید توجه داشت که روآوردن به امور دنیوی نباید انسان را از هدف اصلی باز دارد. ساختن آخرتی آباد، ممکن نیست، مگر با توسل به دنیا و توجه به اسباب موجود در آن. برخی مستشرقان نیز به این نکته مهم توجه کرده و آن را از خصوصیات جالب توجه دین اسلام شمرده‌اند؛ به عنوان نمونه، ژان ژاک روسو می‌نویسد:

> حضرت محمد(ص) نظریات صحیحی داشت و دستگاه سیاسی خود را خوب مرتب نمود. تا زمانی که طرز حکومت او در میان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی و شرعی و عرفی یکی بود و مملکت هم اداره می‌شد.[۱۱]

خانه فریب

قال الامام علی (ع): «هَذَا مَا اشْتَرَی عَبْدٌ ذَلِیلٌ مِنْ مَیِّتٍ قَدْ أُزْعِجَ لِلرَّحِیلِ اشْتَرَی مِنْهُ دَاراً مِنْ دَارِ الْغُرُورِ مِنْ جَانِبِ الْفَانِینَ وَ خِطَّةِ الْهَالِکِین». علی(ع) می‌فرماید: این است آنچه که یک بنده ذلیل از مرده‌ای که ناچار به کوچ از این دنیا شده، خریده است. او، خانه‌ای از خانه‌های فریب خریده است. در محله فنا شدگان و خطه به هلاکت افتادگان (صبحی، ۱۴۱۴ ق: ۳۶۵).

فرمایشات ذکر شده از علی(ع)، بخشی از نامه تکان دهنده‌ای است به شریح قاضی، که خانه‌ای گران قیمت در عصر خویش خریداری کرده بود. این نامه حاوی موضوعات بسیار آموزنده سیاسی و اخلاقی، هم‌چون، برخورد قاطعانه با خیانت کارگزاران، هشدار از بی‌اعتنایی دنیای حرام و عبرت از گذشتگان است. بدون شک، آنچه که حضرت را وادار کرده تا چنین نامه‌ای را بنگارد، گوشزد کردن خطر گمراهی و نیفتادن در مسیر فریب‌کاری دنیاست.

از منظر مولانا، همهٔ انسان‌ها در جنش و حرکت به سوی یک جاذب و کِشنده‌ای هستند. این جاذب می‌تواند جاذب صادق باشد، که انسان جذب شده را به سوی درستی می‌کشد و یا جاذبی دروغین و کاذب، که انسان را

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

به سمت دروغ و گمراهی جذب می‌کند. بر همین اساس، انسان در مسیر زندگی خود گاهی به سمت گمراهی گام برمی‌دارد و گاهی نیز به سمت رشد و آگاهی. در این بین، چیزهایی که انسان را به سوی گمراهی هدایت می‌کنند، پیدا و آشکار نیستند و انسان، مانند شتر کوری است که مهارش را نمی‌بیند، اما کشش را حس می‌کند و به سمتش می‌رود.

مولوی معتقد است، دلیل این که انسان از دیدن کشنده و مهار، محروم است، این است که اگر آن آشکار می‌شد، آن‌گاه جهان مادی، دیگر دارالغرار یا خانه فریب دانسته نمی‌شد.

اشتر کوری مهار تو رَهین — تو کشش می‌بین مهارت را مبین
گر شدی محسوس جذّاب و مهار — پس نماندی این جهان دار الغِرار

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۱۹۷)

از دیدگاه مولانا، رشته‌ای بر گردن انسان‌ها افتاده و آنها را می‌کشد، بدون اینکه آن را احساس کنند و اگر بدانند و احساس کنند که به کجا می‌روند، بسیاری از آنان نمی‌روند. در تمثیلی دیگر می‌فرماید، اگر گاو از هدف قصاب آگاه بود، هیچ‌گاه با پای خود به دنبال قصاب به دکان قصابی نمی‌رفت و غذایی که به او داده می‌شود را هیچ‌گاه نمی‌خورد و اجازه نمی‌داد تا شیرش را بدوشند. اگر گاو می‌دانست، علفی که به او داده می‌شود به قصد پروار کردنش است تا روزی کشته و خورده شود، کی توانایی هضم علفی که خورده بود را داشت؟

گاو اگر واقف ز قصابان بدی — کی پی ایشان بدان دکان شدی
یا بخوردی از کف ایشان سپوس — یا بدادی شیرشان از چاپلوس
ور بخوردی کی علف هضمش شدی — گر ز مقصود علف واقف بدی

(مولوی، ۱۳۶۷: ۳/۸۴۷)

مولوی، نتیجه می‌گیرد که ستون این جهان، غفلت است و اکثر مردم، باطن عالم را نمی‌بینند و نمی‌فهمند که کجا می‌روند؛ چرا که اگر بدانند که چه آینده‌ای در انتظار آنهاست، بسیاری از این کارها را انجام نمی‌دهند.

پس ستون این جهان خود غفلت است — چیست دولت؟ کاین دوادو بالتست[۱۲]
اولش دودو به آخر لت بخور — جز در این ویرانه نبود مرگ خر
تو به جد، کاری که بگرفتی به دست — عیبش آیندم بر تو پوشیده شده است

(فیض کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۲۴)

دنیا رفیق نیمه‌راه

در آموزه‌های دینی و در سخنان بزرگان اهل معرفت، ناپایداری رفاقت دنیا، به طور چشم‌گیری مورد توجه واقع شده است، به طوری که، فهم این مهم را فقط به صاحبان خرد و اندیشه نسبت داده‌اند. انسان در مسیر تکامل خویش، ناگزیر است بخشی از زندگی خود را در این جهان ماده سپری کند، بنابراین، حضور انسان در این دنیا، به مانند حضور مسافر است در مسافرخانه؛ چراکه شخص مسافر، چند مدتی در مسافرخانه می‌ماند و سپس به

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مقصد خود ادامه می‌دهد.

آنکه دنیا را به چشم مسافرخانه می‌نگرد، سعی و اهتمام خود را صرف توشه آخرت می‌نماید، که همیشه همراهش باشد، در صورتی که افراد غافل، این‌گونه نیستند. در اندیشهٔ مولانا، غالب انسان‌ها، دوست همیشگی و اصلی خود را نمی‌شناسند و اهمیتی به او نمی‌دهند، اما بعد از مدتی و با اتمام سفر، از وجود دوست واقعی خود آگاه می‌شوند.

علی(ع) در خطبه ۱۱۱ نهج‌البلاغه، ضمن اشاره به نحوه آمدن انسان به این جهان آفرینش، به نحوهٔ کوچ از این جهان هم اشاره فرموده‌اند: «فَجَاءُوهَا كَمَا فَارَقُوهَا حُفَاةً عُرَاةً قَدْ ظَعَنُوا عَنْهَا بِأَعْمَالِهِمْ إِلَى الْحَيَاةِ الدَّائِمَةِ وَ الدَّارِ الْبَاقِيَةِ»، به زمین باز گشتند چونان که در آغاز آن را پا برهنه و عریان ترک گفتند، و با اعمال خود به سوی زندگی جاویدان و خانه همیشگی کوچ کردند.

حضرت در این خطبه، عدم همراهی دنیا را بازگو کرده است، چیزی که اغلب مردم از آن غافل هستند، غفلتی که در اثر آلوده شدن به دنیا، به سراغ انسان می‌آید، آن‌چنانی که انسان، این جهان را همیشگی و آن را رفیق دائمی می‌پندارد.

جلال‌الدین مولوی، در ابیاتی، به سه رفیق انسان اشاره می‌کند، رفیقانی که تا لب گور انسان را همراهی می‌کنند. از دیدگاه وی، از میان این رفیقان، اعمال وی، تنها یار جدانشدنی او هستند. همه همراهان آدمی از قبیل دارایی‌ها و دوستان و خانواده، جزء رفیقان نیمه‌راه بوده و بالاخره روزی او را تنها می‌گذارند، ولی اعمال او، مانند یاری وفادار، همیشه همراه او هستند. با توجه به منظومه فکری مولانا، پر واضح است که منظور از رفیقان نیمه‌راه، تعلقات دنیایی است. به عبارتی، آنچه که مربوط به عالم ماده است، انسان را تا دم گور مشایعت می‌کند.

در زمانه مر ترا سه همرهند — آن یکی وافی و این دو غدرمند
آن یکی یاران و دیگر رخت و مال — و آن سوم وافی است و آن حسن الفعال
مال ناید با تو بیرون از قصور — یار آید لیک آید تا به گور
چون ترا روز اجل آید به پیش — یار گوید از زبان حال خویش
تا بدین جا بیش همره نیستم — بر سر گورت زمانی بیستم
فعل تو وافی است زو کن ملتحد — که در آید با تو در قعر لحد
گر بود نیکو ابد یارت شود — ور بود بد در لحد مارت شود

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ب ۱۰۴۹ ـ ۱۰۴۶)

جلال‌الدین، در ابیات دیگری، دنیا و تعلقات دنیا را بی‌حاصل و بی‌وفا دانسته و نفس‌هایی که به دنیا تمایل کنند را هم مرده دانسته است، اما به تعبیر مرحوم ملاهادی سبزواری، صاحبان خرد و اندیشه، از آب وحی سیراب می‌شوند و در پرتو آن، ایمان آورده و دل‌های مرده‌شان، زنده شده و حیات ابدی پیدا می‌کنند (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۲۵).

این جهان و اهل او بی‌حاصلند — هر دو اندر بی‌وفایی یک دلند
زاده‌ی دنیا چو دنیا بی‌وفاست — گر چه رو آرد به تو آن رو قفاست

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

نفس اگر چه زیرک است و خرده‌دان　　قبلــه‌اش دنیــاست او را مـرده دان
آب وحــی حــق بدیــن مرده رسید　　شـد ز خــاک مــرده‌ای زنـده پدید
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۶۴۹ ـ ۱۶۴۶)

روز آمادگی برای مسابقه

در جهان‌بینی اسلامی، تعابیر گوناگونی در مورد دنیا شده است. یکی از آن تعابیر، تعبیر حکیمانه مولا علی(ع) است که تفسیر بسیار روشنی از دنیا و آخرت و نیز از موقف انسان در آن دو نشئه به دست می‌دهد و دنیا را روز آمادگی، و آخرت را به میدان مسابقه تشبیه می‌کند، بنابراین، دنیا، دوران آمادگی است؛ آماده شدن برای هدف نهایی و اصیل. در این دوران، انسان باید دائماً در حال خودسازی باشد. در حال تمرین و ممارست باشد. علی(ع) می‌فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ وَ غَداً السِّبَاقَ وَ السَّبَقَةُ الْجَنَّةُ وَ الْغَايَةُ النَّار» امروز روز ریاضت است و فردا مسابقه و خط پایان، دروازه بهشت و آنکه بدان نرسد، جایش دوزخ است (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۸).

«مضمار»، از مادّه «ضمور» و «اضمار»، در لغت به معنی آماده و ورزیده کردن اسب برای مسابقه است؛ کسانی که می‌خواستند مسابقه بدهند، اسب‌ها را تمرین می‌دادند، تا لاغر و ورزیده و آماده مسابقه بشوند، که به آن دوره، «مضمار» یا دوره تمرین و آمادگی می‌گویند، بنابراین، دنیا مسابقه قیامت است و اگر کسی توانست این مسابقه را ببرد، جایزه‌اش بهشت است و پس از مرگ، دیگر امکان بازگشت انسان به دنیا وجود ندارد.
مولانا نیز، تعبیر زیبایی از این فرمایش حکیمانه دارد، بدین قرار:

روز آخر شد، سبق فردا بود　　راز ما را روز کی گنجا بود
ای به کـرده اعتماد واثقی　　بر دم و بر چاپلوس فاسقی

استاد شهیدی می‌نویسد، «سَبَق» به معنای مسابقت و پیش افتادن است. و واژه «فردا» کنایه از قیامت است؛ قیامتی که به صراحت قرآن، «يَومَ تُبلَى السَّرائر» است و حقیقت در آن روز آشکار خواهد شد (شهیدی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۴۴). بنابراین، شخص عاقل، ضمن شناخت امروز و فردا، الزامات زندگی در فردا را نیز مهیا می‌کند. شرایط زندگی در روزهای آینده را درک کرده و به تبع آن، اقداماتی را نیز انجام می‌دهد.

نتیجه‌گیری

فرمایشات علی(ع)، همواره مورد توجه اندیشمندان و شعرا بوده است. در این میان، آشنایان به مبانی اسلامی، گوی سبقت را از دیگران ربوده و بیشترین بهره‌ها را از کلام الهی‌گون آن حضرت، برده‌اند. مولانا جلال‌الدین نیز، منظومهٔ فکری خویش را، مزین به سخنان گهربار علی(ع) کرده و در موضوعات مهمی، از کلام آن حضرت تأثیر پذیرفته است؛ چرا که وی، علاوه بر بهره‌مندی از اساتید صاحب نام عصرخویش، خود نیز، بیگانه با آموزه‌های اسلامی نبوده است.

یکی از موضوعاتی که مولانا در آثار خود بدان پرداخته و تحت تأثیر عمیق نهج‌البلاغه علی(ع) قرار گرفته، موضوع دنیا و نوع نگاه به آن است. مولوی با تکیه بر منابع اسلامی، و با الهام از آموزه‌های دینی، توانسته، نگاهی جامع به مقوله دنیا داشته باشد. نگاهی که توانسته بین مذمت دنیا و مدح آن، تفسیر روشنی از آن به

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

جویندگان حقیقت ارائه بدهد.

مولوی با تأثیر پذیرفتن از کلام علی(ع)، دنیا را مجموعه‌ای از مادیات دانسته است، مادیاتی که انسان، از بدو تولد تا زمان مرگ، با آنها سر و کار دارد و بر همین اساس، نوع نگرش به دنیا و نحوه بهره‌گیری از مواهب آن، می‌تواند بر سعادت و شقاوت انسان اثر بگذارد. از دیدگاه جلال‌الدین، دنیا، به خودی‌خود، مذموم نبوده، بلکه آنچه که در آموزه‌های اسلامی با عنوان ذم دنیا وارد شده، توجه و رو آوردن به دنیا و غفلت از فریب و ناپایداری آن است.

پی‌نوشت

۱ . اشاره است به حدیث رسول گرامی(ص) که فرمودند: «نعم المال الصّالح للرّجل الصّالح»، بهترین خواسته نیکوکار، از آن مرد نیکوکار است. مجموعهٔ ورام، ج۱، ص ۱۵۸.

۲. برای مطالعه بیش‌تر دربارهٔ معرفت دنیا و حقیقت از نظر مولوی ر. ک: همایی، جلال‌الدین: مولوی‌نامه، ج۱، ص۱۶۰ به بعد. همچنین، کاشفی، ملا حسین: لب لباب مثنوی، تصحیح سید نصرالله تقوی، ص۱۹۷ به بعد.

نیا و حقیقت از نظر مولوی ر. ک: همایی، جلال‌الدین: مولوی‌نامه، ج۱، ص۱۶۰ به بعد. همچنین، کاشفی، ملا حسین: لب لباب مثنوی، تصحیح سید نصرالله تقوی، ص۱۹۷ به بعد.

۳ . در روایات اسلامی و اشعار فارسی و عربی، نمود قدرت و ثروت و مکنت است.

۴ . مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک * چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

۵ . مکاشفات رضوی، محمد رضا لاهور ی(۱۰۹۸ ق، ص۸. در مولتان به دنیا آمد. وی از صوفیان شیعه مذهب هند است که در قرن یازدهم هجری قمری می‌زیست. از باب ارادت به امام هشتم شیعیان، علی بن موسی الرضا (ع)، کتاب شرح خود بر مثنوی را «مکاشفات رضوی» نامید.

۶ . ای خدا بنمای تو هر چیز را * آن چنان که هست در خدعه‌سرا

۷ . «وَ مَا الْحَیاةُ الدُّنْیا إِلَّا مَتاعُ الْغُرُورِ».

۸ . اشاره است به حدیث نبوی از طریق جابر: که حضرت فرمودند: «الدُّنیا حُلمُ النّائم». علی (ع) هم فرمودند: «الدنیا حُلمٌ وَ الاغترارُ بِها نَدَمٌ». (غرر الحکم، ج ۱، ص ۳۶۴)

۹ . «مَثَلُ الدُّنیَا وَ الآخِرَةِ کَمَثلِ ضَرَّتَینِ بِقَدرِ مَا أرضَیتَ إحداهُما اسخَطتَ الاخرَی». شرح مثنوی (شهیدی)، ج ۵، ص ۲۴۰.

۱۰ . دفتر ۴، از بیت ۳۱۴۲ به بعد. لازم به ذکر است که اسماعیل حقی برسوی، صاحب تفسیر روح‌البیان نیز، با اشاره به تضاد دنیا و آخرت، به این ابیات مولانا استناد کرده است. ج۳، ص ۲۴.

۱۱ . دولت، واژه‌ای است که از دو بخش «دو» و «لت» تشکیل شده است. یعنی تمام چیزی که مردم غافل نصیبشان می‌شود این است که در ابتدا «دو» یا دوان به سوی اهداف مادی است و در آخر، «لت» می‌خورد، که به معنی ضربه خوردن و سیلی خوردن و تنه خوردن است. یعنی در ابتدا دویدن و در انتها ضربه خوردن است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
ـ نهج‌البلاغه. ۱۴۱۴ق.صبحی صالح. ، قم: هجرت.
ـ ابن ابی‌جمهور، (۱۴۰۳ق)، عوالی اللّئالی، قم: سیدالشهداء.
ـ حقی بروسوی، اسماعیل. (۱۱۳۸ ه ق). تفسیر روح البیان. بیروت: دارالفکر.
ـ مطهری، مرتضی.(۱۳۵۴). سیری در نهج‌البلاغه. قم: صدرا.
ـ سبزواری، ملاهادی. ۱۳۷۴ش. شرح مثنوی. تصحیح مصطفی بروجردی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
ـ فروزانفر، بدیع الزمان.(۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف. تهران: زوار.
ـ شهیدی، سید جعفر.(۱۳۷۳). شرح مثنوی. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۹). عرفان مثنوی. تصحیح مهدی انصاری. تهران: امیرکبیر.
ـ کاشفی، ملاحسین.(۱۳۷۵). لب لباب مثنوی. تصحیح سید نصرالله تقوی. تهران: اساطیر.
ـ مثنوی معنوی. (۱۳۷۳). تصحیح توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
ـ محمدرضا لاهوری، محمدرضا. (۱۳۷۷). مکاشفات رضوی. تصحیح کوروش منصوری. تهران: روزنه.
ـ همایی، جلال‌الدین.(۱۳۶۶). مولوی‌نامه. تهران: هما.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شیوه‌های مجلس‌گویی در *مقالات* شمس تبریزی

مهسا رون[1]

چکیده

مقالات شمس تبریزی که به همّت مریدان مولانا گردآمده‌است مجموعه سخنان و گفت‌وگوهایی است که شمس با مخاطبان خاص و عام خود داشته‌است. هرچند، در نگاه اوّل، درهم‌ریختگی و عدم انسجام درونیِ بخش‌های مختلف *مقالات* شمس مخاطب را سردرگم می‌کند، اما همین امر نیز حاکی از اصلی غالب در کلام اهل موعظه و مجلس‌گویان یعنی «تداعی ذهنی» است، بنابراین هرچند شمس اهل اقامت دائم در یک شهر و دیار و برگزاری مجالس وعظ منظم در خانقاه و مسجد و مدرسه نبوده اما *مقالات* او را می‌توان نمونه‌ای از نوع ادبی مجلس‌گویی‌های صوفیانه دانست.

آنچه در این پژوهش بدان می‌پردازیم بررسی انواع شیوه‌های مجلس‌گویی، به‌مثابهٔ یکی از زیر ژانرهای ادب تعلیمی، در کلام شمس است. هرچند در *مقالات* او، آن‌چنان که مثلاً در مجالس سبعه و فیه‌مافیه مولانا شاهد هستیم، اجزای فرم و ساختار مجلس‌گویی همچون طلیعه، خطبه و ختام کلام رعایت نشده است، اما تأثیر عمیق سخنان این پیر آزاده و آتشی که بر دل و جان بزرگی چون مولانا زد نشان از بهره‌مندی سخن او از اصول بلاغت منبری دارد. این پژوهش نشان می‌دهد، گذشته از محتوای پرمغز کلام شمس، عناصری همچون خطابی بودن نثر، پرسش و پاسخ با مخاطب، ذکر آیات و احادیث و اشعار به مقتضای موضوع کلام، آوردن حکایت و تمثیل به قصد تبیین مطلب و اقناع شنونده، نزدیکی به ساختار زبان مردم و... از عوامل تأثیرگذاری کلام او بر مخاطب است.

واژگان کلیدی: ادب عرفانی، مجلس‌گویی، بلاغت منبری، *مقالات* شمس.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) ـ قزوین
Rone@ikiu.ac.ir

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقدّمه

مجلس‌نویسی، به‌مثابهٔ یکی از زیرژانرهای ادب تعلیمی، گونه‌ای موردتوجّه برای ثبت و ضبط کلام واعظان، اهل منبر، مشایخ و عرفا بوده که تا امروز هم در ادب فارسی ادامه حیات داده است. منبر وعظ، به‌عنوان رسانه‌ای عمومی برای عامّهٔ مردم و گاه خصوصی برای مخاطبان و مستمعانی ویژه، همواره روشی برای تعلیم و تبلیغ بوده و آن دسته از این مواعظ که صورت مکتوب به‌خود گرفته‌است در در زیرژانر مجلس‌نویسی قرار می‌گیرد.

در برخی متون تعلیمی اصول و آداب وعظ و شرایط واعظ و مستمع و... آمده است و آثاری نیز در ژانر مجلس‌گویی صوفیانه نوشته‌شده است، اما آن‌چنان‌که در پیشین Z تحقیق بدان اشاره خواهد شد، پژوهشگران معاصر به سیر تطوّر و تحوّل این مجلس‌گویی‌ها پرداخته‌اند و این موضوع در پژوهش حاضر نمی‌گنجد. در این پژوهش برآنیم تا شیوه‌های مجلس‌گویی را در یکی از مهم‌ترین آثار عرفانی از این ژانر که کمتر نیز مورد توجه قرار گرفته‌است واکاوی نماییم.

مقالات شمس تبریزی که در واقع مجموعه‌ای از سخنان اوست که به‌همّت مریدان مولانا گردآمده در نگاه نخست یادداشت‌هایی نامنظّم و فاقد انسجام درونی به نظر می‌آید؛ برخی همین ویژگی شفاهی بودن را یکی از عوامل ابهام در *مقالات* شمس دانسته‌اند؛ چرا که «مجلس‌نویسان سخنان شمس را با سرعت و حتی بعضاً با تغییر کلمات و حذف‌ها می‌نوشته‌اند و درنتیجه در گفتار شمس ابهام پدید می‌آمد» (بامشکی، ۱۳۸۸: ۴۶)؛ البته شمس خود نیز تصریح کرده که اهل نوشتن سخنان خویش نبوده‌است؛ آنجا که می‌گوید: «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌مانَد و هرلحظه مرا روی دگر می‌دهد» (تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۵). این سخن شمس نیز شاهدی است بر این مدّعا که این مریدان مولانا بوده‌اند که احتمالاً فی‌المجلس کلام او را ثبت و ضبط کرده‌اند. در هر صورت حاصل جمع آوردن سخنان این پیر *مقالات* است که می‌توان اصول مجلس‌گویی را در آن واکاوی کرد.

پیشینهٔ پژوهش

غلامرضایی در فصل چهارم کتاب خود، *سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه* (۱۳۸۸)، به مجلس‌گویی و تأثیر شیوه‌های آن بر نثر متصوّفه پرداخته و مشخّصاً شیوه‌های طرح و بیان مطلب در مجلس‌گویی و وجوه بلاغی آن را در *مجالس سبعهٔ* مولانا مورد بررسی قرار داده‌است. او ویژگی‌هایی همچون خطابی بودن نثر، سادگی زبان، نزدیکی به زبان گفتار، درآمیختگی به آیه و حدیث و شعر، نقل تمثیل و حکایت، مسجّع بودن نثر، گفت‌وگو در کلام، ترجمه کردن آیات و احادیث و بهره‌گیری از برخی وجوه بلاغی همچون تکرار، پرسش، حسّی کردن مطلب و... را، با ذکر شواهدی از *مجالس‌سبعه*، نشان داده است.

از میان پژوهش‌های دیگری که در خصوص عناصر زبانی *مقالات* شمس انجام گرفته‌است می‌توان به مقالهٔ سمیرا بامشکی با عنوان «بررسی عوامل سازندهٔ ابهام در *مقالات* شمس با تأکید بر مسئلهٔ انسجام دستوری» (۱۳۸۸) اشاره کرد که نویسنده در آن می‌کوشد عوامل ایجاد ابهام در این اثر گرانمایه عرفانی را واکاوی کند. این پژوهش نشان می‌دهد که ابهام در *مقالات* شمس عامدانه و آگاهانه به عنوان یک صنعت هنری به کار نرفته بلکه مربوط به ویژگی‌های زبانی و سبکی متن است و از منظر بررسی انسجام دستوری ـ که در تحلیل گفتمان مطرح است ـ عوامل زبانی ایجادِ این ابهام ازجمله ایجاز، تداعی معانی و التفات برشمرده شده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

گذشته از پژوهش‌های مذکور، مقالاتی نیز در خصوص تاریخچهٔ مجلس‌گویی؛ همچون «سیر تطوّر مجلس‌گویی صوفیان به عنوان نوعی ادب تعلیمی» (۱۳۹۳) نوشتهٔ وفایی و همکاران انجام گرفته‌است، اما در این پژوهش برآنیم با مطالعهٔ *مقالات* شمس تبریزی شیوه‌های مجلس‌گویی را در کلام تأثیرگذار این پیر آزاده بررسی و تحلیل نماییم.

مباحث نظری

مجلس‌گویی؛ گونه‌ای در ادب عرفانی

مجلس‌گویی و وعظ، به عنوان یکی از روش‌های مرسوم تبلیغ، از دیرباز رواج داشته است. عرفا و صوفیه نیز از این روش برای تعلیم اعتقادات عرفانی به مردم و به طور خاص مریدان بهره می‌برده‌اند. بزرگان صوفیه و مشایخ هر فرقه در خانقاه‌ها، مدارس و مساجد مجالس وعظ برپا می‌کردند و عموم مردم از طبقات مختلف جامعه در این جلسات حضور می‌یافتند. این گونهٔ ادبی «درست از هنگامی که تعلیمات وعظی صوفیانه از حالت شفاهی به صورت کتبی درآمد و ادبیات مستقلی را پی افکند پایه‌گذار سنّتی فرهنگی شد که آیندگان نیز قدم در آن نهادند» (وفایی و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۶). البته باید به این نکته توجه داشت که نثر واعظانه در کتاب‌هایی همچون *انیس‌التائبین* و *سراج‌السائرین* احمد جام با مجلس‌گویی عرفا در کتبی همچون *مجالس‌سبعه* مولانا متفاوت است؛ زیرا مریدان خطابهٔ شیخ را بر سر منبر فی‌المجلس از شفاهی به صورت کتبی درمی‌آوردند اما در نثر واعظانه مطالب، ابتدا به ساکن، کتابت می‌شده‌است (همان، ۵۸).

در این مجالس واعظانِ ماهر با تسلّط بر علوم شرعی زمان خود همچون اصول و فقه و حدیث و تفسیر و قصص و سیَر و امثال آن با بیانی شیوا و نیکو سخن را آغاز می‌کردند و پس از بیان مطالبی درخورِ فهم مستمعان و به‌مقتضای حال آنان کلامشان را شایسته به پایان می‌بردند. آنان، در میانهٔ سخن، آنجا که لازم می‌دانستند با بیان لطیفه‌های شیرین و ذکر تمثیل انبساط خاطر شنوندگان را فراهم می‌ساختند و گاه با گفتن حدیث هول قیامت آنان را می‌گریاندند و فی‌الجمله در تهییج مردم مهارت داشتند (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۳۱۲)؛ از پررونق‌ترین نمونه‌های این مجالس مجلس‌گویی‌های مولاناست که از مردم کوچه‌وبازار گرفته تا حاکم قونیه، معین‌الدّین پروانه، در آن شرکت می‌جستند و با استقبال همگان مواجه بود. سخنان او در این مجالس به همّت شاگردان و مریدانش ثبت و کتابت شده‌است؛ *مجالس‌سبعه* حاصل کتابت هفت مجلس از مجالس مولاناست.

زرین‌کوب سبک بیان مولانا در *مثنوی* را نیز ترکیبی از خطابه و قیاسات خطابیِ اهلِ تعلیم با شیوه‌های بلاغت منبری دانسته و معتقد است که وی، با همان محتوا و هدف تعلیمی که نزد وعّاظ و مذکّران زمانه او معمول بوده البته با تکیه بر آراء صوفیه، به تقریر معانی عرفانی پرداخته و چه‌بسا اگر *مثنوی* نیز به نثر نوشته می‌شد از نمونه‌های کامل بلاغت منبری صوفیه بود (۱۳۶۴: ۱۲۳).

فی‌الجمله موعظه‌های صوفیانه، در کنار رسالات عرفانی، زندگی‌نامه‌ها، خاطرات و مراسلات عرفا ازجملهٔ میراث منثور صوفیان ایرانی است. خطیبان زیادی بوده‌اند که مواعظشان به‌همّت مریدان آنها به شیوهٔ معروف محدّثان قدیم یادداشت و گردآوری شده‌است؛ از میان خطبای غیرصوفی می‌توان به شهرستانی و سعدی اشاره کرد که مواعظشان باقی مانده‌است. در بین عرفا نیز مجموعه گفت‌وگوهای غیررسمی و «خودمانی» مولانا به اهتمام مریدان وی در کتاب فیه‌مافیه جمع آمده‌است. البته ظاهراً «این رسم ثبت و ضبط گفت‌وگوهای

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

غیررسمی مشایخ در حلقهٔ رومی رایج بوده است، چه مجموعه‌هایی نیز از مجلس‌های دو تن از مشایخ وی، سید برهان محقق و شمس تبریزی و نیز از گفته‌های پدرش بهاءولد فراهم شد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۶۷).

محمّدعلی موحّد، آن هنگام که به تصحیح *مقالات* شمس تبریزی همّت گماشت، در مقدّمهٔ اثر اذعان کرد که درمیان مجموعه‌هایی که از گفتارهای بزرگان طریقت مولوی همچون *معارف* سلطان‌العلما، *مقالات* برهان‌الدین‌محقّق ترمذی و... در دست داریم.

> تنها *مقالات* شمس است که از سواد به بیاض نینجامیده و به صورت مشتی یادداشتِ ازهم‌گسیخته و نامنظم باقی مانده‌است. لیکن این سخنان باهمهٔ آشفتگی‌ها و ناتمامی‌ها چون الماس درمیان *مقالات* دیگر می‌درخشد (شمس تبریزی، مقدّمهٔ موحّد، ۱۳۹۱: ۱۸).

او گفتار شمس را، به‌رغم شکستگی و درهم‌ریختگی، دارای جذبه‌ای خیره‌کننده، ساده و بی‌پیرایه، نغز، تنیده از تاروپود طنز و تمثیل و خالی از هرگونه تکلف و فضل‌فروشی و لبریز از روح و حرکت دانسته است.

مخاطبِ کلام شمس تبریزی

بی‌شک هر کلامی برای مخاطبی بیان می‌شود؛ مثلاً در قرآن، مخاطب خاصِ خداوند پیامبر (ص) است اما خطاب‌های مختلفی نیز در این کتاب آسمانی به آدمیان در سطوح مختلف دیده می‌شود؛ یا در *مثنوی* شکل‌های گوناگونی از برخورد با مخاطب در روایت را شاهد هستیم اما مخاطب خاص مولانا در این اثر، حسام‌الدین چلبی است که گاه جایگاه این مخاطبِ ویژه آن‌چنان بالا می‌رود که خطاب به او می‌گوید:

همچنان مقصود من زین مثنوی — ای ضیاءالحق حسام‌الـدین! تویی
مثنـوی انـدر فـروع و در اصول — جمله آنِ توسـت، کردستی قبول

(دفتر چهارم، ابیات ۷۵۴ـ۷۵۵)

در واقع خطاب‌هایی که در دفترهای ششگانهٔ مثنوی به حسام‌الدین می‌شود پویایی و غرابت خاصی به روایات مثنوی بخشیده‌است (توکّلی، ۱۳۸۹: ۸۱ و۹۳). در مجلس‌گویی‌های صوفیه و عرفا نیز مخاطب و مستمع عنصری مهم بوده که صاحب‌سخن کلامش را به فراخور حال و مقام او تنظیم می‌کرده‌است؛ البته بیشتر مخاطبان مجلس‌گویی‌های صوفیان مردمان عوام و متوسط بوده‌اند و واعظان و مجلس‌گویان درحدّ عقول آنان سخن می‌راندند؛ مخاطبانی که معمولاً عربی نمی‌دانسته‌اند و به ظرایف مسائل دینی و اعتقادی و کلامی واقف نبودند. بی‌شک مسائل استدلالی با ساختار ذهن چنین مخاطبی سازگار نبوده و واعظان می‌بایست به مقتضای حال آنان سخن می‌گفتند (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۳۱۴).

با مطالعهٔ *مقالات* شمس نیز می‌توان دریافت که کلام او دو مخاطب دارد؛ یک مخاطب خاص که بی‌شک شخص مولاناست و مخاطبانی عام که شامل عموم مردم و مریدان مولانا بوده‌اند، اما باید توجه داشت از آنجا که شمس نه اهل خانقاه بوده و نه رحل اقامت در مدرسه می‌افکنده است و خود را غریبی می‌دانست که کاروانسرا لایق اقامت اوست، بنابراین، به‌معنای سنّتی و رایج، اهل مجلس‌گویی‌های منظم در خانقاه و مدرسه و مسجد نبوده است. او خود معترف است که «آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرّم...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۶۲)؛ شمس اهل مرید گرفتن نبوده و خود اذعان کرده‌است که: «من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم، آنگاه نه هر شیخ، شیخ کامل» (تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۶). پس مخاطب اصلی کلامِ شمس جان بیداری چون مولانا بوده که مصاحبت با او پیر خاموشی چون شمس را به سخن آورده است چراکه این دو هم‌جنس هم بوده‌اند:

> کسی را می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده‌بودم تا تو چه فهم کنی ازین سخن که می‌گویم که از خود ملول شده‌بود. اکنون چون قبله ساختم آنچه من می‌گویم فهم کند و دریابد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۹۸).

شمس، عوام‌النّاس را مخاطب خود نمی‌داند و می‌گوید: «مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۳۲). مخاطب شمس تنها کسی است که از منیّت تهی شده‌باشد: «پُرسَری آمد که با من سرّی بگو. گفتم من با تو سرّ نتوانم گفتن، من سرّ با آن‌کس توانم گفتن که او را درو نبینم، خود را درو بینم. سرّ خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۵). شمس درپیِ امثال مولاناست که تسلیم محض او باشد و در دریافت حقایق چون وچرا نکند. او برآن است که مخاطبی از کلام او فایده می‌برد که از سرِ تسلیم و نیاز استماع کند:

> اگر سخن من چنان خواهد استماع کردن به‌طریقِ مناظره و بحث از کلام مشایخ یا حدیث یا قرآن، نه او سخن تواند شنیدن، نه از من برخوردار شود و اگر به‌طریقِ نیاز و استفادت خواهد آمدن و شنیدن که سرمایه نیازست، او را فایده باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۳۲ـ۳۳).

بنابراین شمس آنگاه که حقیقتی عرفانی را بیان می‌کند و ناگاه مریدی از جمع مریدان مولانا سؤالی به زبان می‌رانَد با لحن تند و خطابی فریاد برمی‌آورد که:

> من برای خدا می‌گویم، تو سؤال چون می‌کنی؟!... اگر تو بهتر می‌زنی بستان بزن. ترا ره می‌باید رفتن، ترا با رهبر چه بحث رسد؟ ره رو ای خر! نه آن خر که بر پول [پل] گذرد، نه آن خر مصری که به روزی به منزل برد و همان روز بازگردد. تو نتوانی نیم‌منزل نیز رفتن با هزار راندن و گفتن. شکایت و ناله از خود کن (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۲).

البته هرچند مخاطب اصلی سخنان شمس عامّه مردم نبوده‌اند و گاه باطن و حقیقت کلام او را درنمی‌یافتند و او هم بدیشان حق می‌داد و می‌گفت: «این مردمان را حق است که با سخن من اِلف ندارند، همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵:، ۶۰). اما آن‌چنان که از ساختار گفت‌وگویی و گاه خطابی مجلس‌گویی‌های شمس در *مقالات* برمی‌آید ـ و در ادامه بدان خواهیم پرداخت ـ گاه در جلساتی که با حضور مریدان مولانا برپا بوده شمس سخنانی بر زبان می‌رانده است یا مریدی سؤالی از سبب نزول آیه‌ای از شمس می‌پرسیده و او نیز پاسخ می‌گفته‌است؛ بنابراین در سخنانی که شمس در جمع مریدان خاص و عام مولانا بر زبان رانده و در قالب *مقالات* شمس گردآمده‌است می‌توان به شیوه‌های او در مجلس‌گویی پی برد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شیوه‌های مجلس‌گویی در *مقالات* شمس

محمّدعلی موحّد، در مقدّمهٔ مبسوط خود بر تصحیح *مقالات*، اظهار تأسف کرده که چرا شمس، با آن پایه از نکته‌سنجی و لطیفه‌پردازی و سخن‌آرائی، خود دست به نوشتن نزده‌است که شاید در آن صورت می‌توانست بزرگترین شاهکار نثر فارسی عرفانی را بیافریند (شمس تبریزی، مقدّمهٔ موحّد، ۱۳۹۱: ۳۶ـ۳۷). او از بیان مطمئن و مسلّط شمس در کنار لحن بی‌اعتنا و بی‌تکلّف و رندانهٔ او به یک نوع «زیبایی وحشی جذّاب» تعبیر کرده و تمثیلات و صورتگری‌های کلام او را همچون شعر مولانا به دور از ابتذال و غافل‌گیرکننده دانسته‌است (همان، ۳۸).

در این بخش، شیوه‌های مجلس‌گویی را در کلام شمس تبریزی نشان خواهیم داد؛ بی‌شک نمونه‌های متعدّدی برای هر یک از موارد زیر در *مقالات* یافت می‌شود که در این مجال اندک صرفاً به ذکر دو یا سه شاهد برای هر مورد بسنده کرده‌ایم:

نزدیکی به ساختار گونهٔ گفتاری

یکی از اقتضائات مهم زبان گفتار سادگی، دوری از تکلّف و مغلق‌گویی و زودیابی است. هرچند سخنان شمس در برخی موارد ابهاماتی دارد که در پژوهش‌های دیگر به دلایل آن پرداخته شده، اما در اغلب موارد با نثری روان مواجهیم که برای مستمعان قابل درک بوده‌است؛ چراکه فی‌المجلس مستمع امکان تأمّل و تفکّر برای درک جملات پیچیده را ندارد، پس گوینده باید پیام را در قالب جملات کوتاه و ساده منتقل کند تا شنونده کلام را دریابد. در *مقالات* شمس نیز بیشتر جملات ساختار زبان گفتار را داراست یعنی آوردن جملاتی کوتاه با افعالی ساده و گاه با جابه‌جایی ارکان جمله. چون *مقالات* درواقع صورت مکتوب‌شدهٔ گفتارهای شمس است و طبعاً ساختارش همان سادگی، ایجاز و صراحت زبان گفتار را دارد:

> مولانا را جمال خوب است، و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده‌بود، زشتی مرا ندیده‌بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمامِ مرا ببیند: نغزی مرا و زشتی مرا. آن کس که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران برو سرد شود و تلخ شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۹ـ۳۰).

یا آنجا که می‌گوید:

> آنها که با اولیای حق عداوت می‌کنند پندارند که درحقِ ایشان بدی می‌کنند. غلط است بلکه نیکی می‌کنند. دل ایشان را بر خود سرد می‌کنند زیرا ایشان غمخوار عالمند و این مهر و نگرانی بر کسی همچو باری است بر آدمی و چون کاری کند که آن مهر بگسلد چنان است که از او کوه قافی برمی‌دارند (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۵۳).

بسامد بالای افعال یکی دیگر از ویژگی‌های گونه گفتاری است که موجب ایجاز در زبان هم می‌شود. در گفتار، بار اصلی جمله بر دوش فعل است و غالباً اجزای دیگر جمله حذف می‌شود. بند سه‌خطی ذیل با چهارده فعل از کلام شمس نمونه‌ای از بسامد بالای افعال و ایجاز در *مقالات* است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم، و مهری هست الّا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم و هم از من در معاشرت چیزی آمد حق آن صحبت ندانستند و نشناختند. بر خود گیرم که آن مهر که بود سرد نشود. با مولانا بود که ظاهر کردم. افزون شد و کم نشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۹).

جابه‌جایی اجزای جمله، به ویژه تقدّم فعل بر نهاد و اجزای دیگر جمله نیز در مقالات شمس دیده می‌شود که از ویژگی‌های ساختار زبان گفتار است و به قصد تأکید بر کنش صورت می‌گیرد.

بهره‌گیری از آیات و احادیث و اشعار در خلال کلام

شمس در جای جای کلام خود، به مقتضای موضوع، آیات و احادیثی نقل کرده و گاه با ذکر ترجمه‌ای شیرین به تفسیر آن نیز پرداخته‌است:

اِنَ الّذین قالوا ربُّنا الله ثُمَّ استقاموا، آنها که هم در این عالم گفتند آنچه غافلان آنجا خواهند گفتن که نه ما را خدایی است؟ و در آن ایستادند بی‌تلوّن ایشان را در قیامت کِی درآرند؟ همین که به لب گور رسیدند صدهزار شعلهٔ نور بینند. ملک‌الموت کجاست؟ ایشان را ملک‌الحیاهٔ است، گور کجاست مرا خلاص است از گور و زندان، الدّنیا سجنُ المؤمن یکی را می‌گویند همین که ازین زندان بیرون آیی حریف سلطان شوی، و پهلوی او بر تخت رَوی و بنشینی ابداً، گوید گلوم بگیر، زو بیفشار، تا خلاص یابم. فتَمَنّوا المَوتَ، چون از صادقانی (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۵).
هرچند نفس تأویل کند، تو خویشتن را ابله ساز، اِنَّ أکثرَ أهلُ الجنّهٔ البُله. اغلب دوزخیان ازین زیرکان‌اند، ازین فیلسوفان، ازین دانایان؛ که آن زیرکی ایشان حجاب ایشان شده... ره دور است اما چون می‌روی از غایت خوشی دوری راه نمی‌نماید. چنانست حُفَّتِ الجَنَّةُ بالمکارِهِ. گِرد بر گِرد باغ بهشت خارستانست. اما از بوی بهشت که پیشباز می‌آید و خبر معشوقان به عاشقان می‌آرد، آن خارستان خوش می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۶۳ـ۶۴)؛ (همچنین نک: ص۱۱۷ـ۱۱۸؛ ۱۵۴ـ۱۵۵ و...).

همچنین شمس بارها در میانهٔ کلام خود مصرع یا بیتی فارسی و گاه عربی به‌مقتضای موضوع ذکر کرده که به سخنش تنوّع بخشیده و این رسمی معمول در مجلس‌گویی‌ها بوده‌است. در اینجا صرفاً به ذکر دو نمونه بسنده می‌کنیم:

بعضی را گشایش بُوَد در رفتن، بعضی را گشایش بُوَد در آمدن. هشدار و نیکو ببین که این گشایش تو در رفتن است یا در آمدن؟

هشدار که وصل او به دستان ندهند — شیـر از قـدح شرع بـه مستان ندهند
آنجـا که مجرّدان به هـم بنشیـنند — یک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند
(شمس تبریزی، ۱۳۷۵ ۵۹ـ۶۰)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

می‌گوید: یارب سوختم. ازین بنده چه می‌خواهی؟ فرمود: همین که می‌سوزی! همان حدیث شکستن جوهرست که معشوقه گفت: جهت آنکه تو بگویی چرا شکستی! و حکمت در این زاری آن است که دریای رحمت می‌باید که به جوش آید. سبب، زاری تست. تا ابر غمِ تو برنیاید دریای رحمت نمی‌جوشد.

فانَّ الأمَّ لَـم تُرضِع غُلاماً علی الاشفاقِ مُذسَکَتَ الغُلامُ

(شمس تبریزی، ۱۳۷۵ ۱۷۳)

ساختار گفت‌وگویی و پرسش و پاسخ با مخاطب

ساختار حاکم بر *مقالات* شمس ساختار گفت‌وگویی است. در واقع *مقالات* «تجربه‌ها، خاطره‌ها و گفت‌وگوهای واقعی شمس با افراد مختلف است. گوینده در دنیای ذهنی خود با خود یا مفهومی در درون خود سخن نمی‌گوید، بلکه در جهان عینی با مخاطبانی واقعی مکالمه دارد و این را از بافت سخن می‌توان فهمید» (بامشکی، ۱۳۸۸: ۵۶ـ۵۷).

شمس با افرادی اعمّ از مولانا، مریدان مولانا، مردم عامّی و متوسط که سؤالی از او می‌پرسیدند و... گفت‌وگو کرده و سپس خود، به‌عنوان یکی از طرف‌های گفت‌وگو، این مکالمه را روایت کرده و بعد، در *مقالات* مکتوب شده‌است؛ همچون این پرسش مریدان مولانا از شمس و پاسخ او در شأن نزول آیه‌ای از قرآن: «پرسیدند که سبب نزول انّا فتحنا چه بود؟ گفتم: چون این آیت نازل شد که: لاأدری مایُفعَلُ بی و لا بکُم، نمی‌دانم که با من چه خواهند کردن و با شما چه خواهند، ایشان جز ظاهری «نمی‌دانم» فهم نکردند؛ آغاز کردند طعنه کردن...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۷۶).

در *مقالات* شمس به روایات زیادی برمی‌خوریم که ساختار (گفتم/ گفت) بر آنها حاکم است؛ گویی شمس گفت‌وگوی خود را با شخصی بازگو می‌کند:

گفت: اکنون ای دوست درخواست می‌کنی که آینه را به دست من ده تا ببینم. بهانه نمی‌توانم کردن. سخن ترا نمی‌توانم شکستن. اکنون آینه به دست تو بدهم الا اگر بر روی آینه عیبی بینی آن را از آینه مدان، در آینه عارضی دان آن را، و عکس خود دان... گفت: قبول کردم و سوگند خوردم. گفت: شرط و عهد آن باشد که هر عیبی که بینی آینه را بر زمین نزنی و گوهر او را نشکنی، اگرچه گوهر او قابل شکستن نیست. گفت: حاشا و کلّا؛ هرگز این قصد نکنم و نیندیشم. در حق آینه هیچ عیبی نیندیشم. گفت: اگر بشکنی قیمت گوهر او چندین است... (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۸).

دنیا بد است اما در حق آن کس که نداند دنیا چیست؛ چون دانست که دنیا چیست او را دنیا بد نباشد. می‌پرسد دنیا چه باشد؟ می‌گوید: غیر آخرت. می‌گوید: آخرت چه باشد؟ می‌گوید: فردا. می‌گوید: فردا چه باشد؟ عبارت سخت تنگست. زبان تنگست. این‌همه مجاهده‌ها ازبهر آنست که تا از زبان برهند که تنگست (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۲).

گفت: دانشمندان را بدنام کردی جمله به این سماع! گفتم: ندانستی که ظاهر نشود مگر بدیشان نیک از بد و کافر از مسلمان؟ می‌گوید: تو به رقص به خدا رسیدی، گفت: تو نیز رقصی بکن به خدا برسی؛ خطوتین و قد وصل (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

آوردن حکایت و تمثیل به‌مقتضای موضوع

از آنجا که مخاطبان مجالس وعظ صوفیه غالباً مردمان عوام و متوسط جامعه بودند طبعاً توان ذهنی درک استدلال‌های عقلی را نداشته‌اند، بنابراین گوینده برای حسّی و ملموس کردن گفته‌هایش به جای آوردن استدلال از مثال و تمثیل و تشبیه بهره می‌برد تا منظور خود را روشن‌تر سازد و بر جاذبهٔ کلامش بیفزاید و در پی آن مخاطب نیز مطلب را بهتر بفهمد (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۳۳۱ـ۳۳۲).

شمس نیز در کلام خود برای مریدان مولانا و عامّهٔ مردم و حتی در خطاب به خود مولانا هرجا به ذکر حقیقتی عرفانی پرداخته بنابه اصل «تداعی ذهنی« حکایتی یا تمثیلی به ذهنش رسیده و از آن بهره برده است. البته او خود نیز همچون دیگر عرفا قصّه و حکایت و تمثیل را ابزاری برای بیان حقایق می‌داند و نه وسیله‌ای برای سرگرم کردن مخاطب و بر این باور است که: «هر قصّه‌ای را مغزی هست، قصه را جهت آن مغز آورده‌اند بزرگان، نه از بهرِ دفع ملالت، به صورت حکایت برای آن آورده‌اند تا آن غرض در آن بنمایند» (شمس تبریزی، :۱۱۴۱۳۷۵). یا در جای دیگر گوید: «غرض از حکایت معاملهٔ حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورت، بلکه دفع جهل کنی» (همان، ۱۲۴ـ۱۲۵).

بنابراین در متون عرفانی تعلیمی، تمثیل بسامد زیادی دارد هرچند که از نگاه منطقیون ضعیف‌ترین نوع استدلال به شمار می‌رود اما برای مخاطب عام جنبهٔ اقناعی بالایی دارد. شمس نیز در جای‌جای کلام خود از تمثیل بهره برده است و گاه از این تمثیل‌ها رمزگشایی نیز می‌کند:

> حدیث آن بازرگان حکایت کرده شد که پنجاه سفر داشت، یعنی پنجاه مُضارب، به هر طرفی رفتند از برّوبحر، به مالِ او تجارت می‌کردند. او به طلب گوهری رفته‌بود، به آوازهٔ سبّاحی، از آن سبّاح درگذشت، سبّاح در عقب او آمد، احوال گوهر میان بازرگان و سبّاح مکتوم بود، بازرگان خوابی دیده بود ازجهتِ گوهر، بر آن خواب اعتماد داشت... امروز غوّاص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست. می‌گویند که طریق گوهر میان شماست، ما بدان راه یابیم؟ گفتم: آری، ولیکن طریق این است. من نمی‌گویم به من چیزی دهید، می‌آیید به صورت نیاز، آن به زبان حال پرسیدن است که راه خدا کدامست؟ بگو (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۷).
>
> اصل خود را رها کرده و خوار کرده ازبهرِ اعزازِ فرعی که هرگز عزیز نخواهد شدن. گوسفند سر خود می‌بیند که دو لَکیس می‌ارزد، و دنبهٔ خویش نمی‌بیند، پسش انداخته است اصل آن است. شادی را رها کرده غم را می‌پرستند. این وجود که بدو مغروری همه غم است (همان، ۹۱).
>
> از من کلمه‌ای شنید، آن همه گفت بر او سرد شد. دگر توانست گفتن هیچ. منقبض چرایی؟ منع آمد، ممتنع شدی. باز اطلاق آمد و منطلق شدی. آنچه بیارد حضرت بگویی. آنچه می‌گفتی که واقعه بازگفتم تا دل من خالی شود دل را از واقعه تهی می‌کنی؛ عجب! از چه پر خواهی کردن؟ یکی خمّار خَمر می‌فروخت. یکی گفت که خمر می‌فروشی، عجب! به عوض آن جه خواهی خریدن؟ (همان، ۱۹۳ـ۱۹۴).

خطابی بودن نثر

از آنجا که در مجلس‌گویی سخنران با مخاطب حاضر سخن می‌گوید، گاه سخن لحن خطابی پیدا می‌کند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس نیز، به‌مقتضای مواجهه مستقیم با مخاطب، گاه با لحنی خطابی، با مخاطب حاضر خود به صیغهٔ دوم شخص سخن گفته او را موعظه یا عتاب کرده یا با پرسش‌های خود او را به تفکّر واداشته‌است:

> اکنون چه خواهی کرد و چه خواهی داد؟ پیش دلت چیست؟ بگو آنچه هست! اگر مانعی هست بازگو، اگر با من بازگویی مانع را، من طریق بیاموزم که بر تو سهل شود. من طریق بِه از تو دانم. من حدیث گوهر می‌گویم، تو از پولی برنمی‌خیزی!... در چیزی دیگر مشغولی؟ باری در آنچه هستی روی از ما مگردان و ترک ما مگو. در هر حال که هستی آنچه داری بده و اگر نداری بر آن باش که حاصل کنی. از آنچه جهت یاران دیگر دعوت سازی، اندکی جهت ما نگه‌دار (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۷ـ۴۸).
>
> ترا از قِدَم عالم چه؟ تو قِدَم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که ترا هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قِدَم عالم چه خرج کنی؟ شناخت خدا عمیق است! ای احمق عمیق تویی. اگر عمیقی هست تویی. تو چگونه یاری باشی که اندرون رگ و پی و سرّ یار را چون کف دست ندانی؟ چگونه بنده خدا باشی که جمله سرّ اندرون او را ندانی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۹۹).

یا آنجا که خطاب به مولانا می‌گوید:

> با خلق اندک‌اندک بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلّق نیست. ندانم از ایشان چه حاصل شود؟ کسی را از چه بازرهانند یا به چه نزدیک کنند؟ آخر تو سیرت انبیا داری، پیروی ایشان می‌کنی؛ انبیاء اختلاط کم کرده‌اند، ایشان به حق تعلق دارند، اگرچه به ظاهر خلق گِرد ایشان درآمده‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۰۳).

التفات

انتقال کلام از غایب به مخاطب و از مخاطب به غایب، که در بدیع «التفات» خوانده می‌شود، از ویژگی‌های بلاغت منبری دانسته شده است که آن را با کلام قصه‌گویان و معرکه‌داران پیوند می‌دهد و به کلام مجلس‌گویان تحرّک و هیجان‌انگیزی می‌بخشد و گاه نیز موجب گسسته شدن رشتهٔ ارتباط کلام و موجد ابهام است (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۵۱).

> شمس به‌عنوان یکی از دو طرف گفت‌وگو، گفت‌وگو را روایت می‌کند ولی گاه‌گاهی خطاب غیرمستقیم او تبدیل به خطاب مستقیم و سبب ایجاد ابهامی ظاهری ناشی از «احساس تعدّد مخاطب‌ها»... می‌گردد. مخاطبی که به صورت سوم‌شخص غایب ظاهر شده، تبدیل به مخاطب مستقیم می‌شود (بامشکی، ۱۳۸۸: ۶۷ ـ ۶۸).

مثلاً شمس می‌گوید:

> آن دگر پنداشت که حال ما را نقصانی درآمد، می‌گوید با یاران خود، که با ما دشمنند، همّت ما را دیدی که چه کرد؟ ای زنک تو چه دانی که همّت چیست؟ برو، وضو کن، نماز کن و توبه کن.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بگو در کفر بودم ایمان آوردم، از کفر بگشتم. پنبه بخر و دوکه، بنشین و می‌ریس! تو که باشی؟ خود مردان مرد را آرزو آید که دو سبوی آب بر درم نهند (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۸۴).

التفات‌ها در مجلس‌گویی عرفا، به‌خصوص در مثنوی مولانا که سبکی شبیه بلاغت منبری دارد، متأثّر از سبک قرآن است که در خطاب حضوری، به‌قصد ابلاغ پیام به مخاطبِ حاضر، تا جایی که موجب ابهام و حیرت او نشود، ظهور می‌یابد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۴۰۱).

بهره‌گیری از تعابیر گفتاری و عامیانه و ضرب‌المثل‌ها

بهره‌گیری از تعابیر کنایی و عامیانه و ضرب‌المثل‌ها به عنوان چاشنی کلام نیز نثر *مقالات* را به زبان گفتاری نزدیک و آن را پویا و متنوّع می‌سازد و کسالت و خستگی را نیز از مخاطب و خواننده دور می‌کند:

من خوی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم که خدایا او را ازین دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده؛ تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد. ایشان کجا افتادند به من که ولیست یا ولی نیست؟ ترا چه اگر ولی هستم یا نیستم! (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۴۹).

شمس سپس تمثیلی ساده می‌آورد که منظور خود را روشنتر سازد و پیامش را به مخاطب منتقل کند: «چنانکه گفتند جُحی را که این سو بنگر که خوانچه‌ها می‌برند. جُحی گفت: ما را چه؟ گفتند: به خانهٔ تو می‌برند. گفت: شما را چه؟ اکنون شما را چه؟ ازین سبب از خلق پرهیز می‌کنم» (همان).

یا ذکر تعابیری همچون «خاک برسرِ...» یا «کسی به گَرد پای کسی نرسیدن» در جملات زیر:

اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک برسر ببایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرتِ فخر رازی؛ که صد سال او را شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده‌است فخر رازی در تفسیر قرآن، بعضی گویند پانصد تا کاغذ؛ صدهزار فخر رازی در گردِ راه ابایزید نرسد و چون حلقه‌ای بر در باشد (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۵۳).

ذکر امثالی که عامهٔ مردم با آن آشنا بوده‌اند نیز در *مقالات* دیده می‌شود: «کَل کَل را می‌گفت که مرا دارو کن. کَل گفت: اگر من دارو داشتمی سرِ خود را دارو کردمی» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۲۲).

یا آنجا که در حکایتی از زبان غلام هندو می‌آورَد: «بد مکن که بد افتی، چَه مکن که خود افتی» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۳۰). البته شمس گاه از ذکر تعابیر رکیک نیز در خلال سخنان خود ابایی ندارد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، با نگاهی به نوع ادبی مجلس‌گویی و ویژگی‌های آن و مطالعهٔ *مقالات* شمس با نظر به ویژگی‌های این زیرژانر ادب عرفانی دریافتیم هرچند شمس هیچ‌گاه اهل اقامت دائم در یک شهر و دیار و تربیت مرید و برگزاری مجالس منظم در خانقاه و مسجد و مدرسه نبوده‌است، اما مقالات او را نیز می‌توان در

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

زمرهٔ نوع ادبی مجلس‌گویی به شمار آورد؛ به بیان دیگر، در *مقالات* شمس درواقع گفت‌وگوهای این پیر آزاده و مجموعهٔ سخنانی که با مخاطبان خاص و عام داشته، به‌همّت مریدان مولانا، به صورت یادداشت‌های نامنظم و غیرمنسجمی گِرد آمده‌است، اما مطالعهٔ همین سخنان نیز از وجود اصولی در شیوهٔ بیان شمس تبریزی حکایت دارد؛ ویژگی‌هایی همچون نزدیکی به ساختار گونه گفتاری، بهره‌گیری از آیات و احادیث و اشعار فارسی و عربی به مقتضای موضوع سخن، غلبهٔ ساختار گفت‌وگویی در پرسش و پاسخ با مخاطب، آوردن حکایت و تمثیل به فراخورِ موضوع به قصد انتقال پیام به مخاطب، خطابی بودن نثر، التفات و بهره‌گیری از تعابیر عامیانه و ضرب‌المثل‌ها؛ بنابراین، با نظر به این ویژگی‌ها در شیوهٔ بیان شمس، با کمی تسامح، می‌توان *مقالات* را نیز در زمرهٔ مجلس‌گویی‌های عرفا به‌شمار آورد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ بامشکی، سمیرا. (۱۳۸۸). «بررسی عوامل سازندهٔ ابهام در مقالات شمس با تأکید بر مسئلهٔ انسجام دستوری». مطالعات عرفانی. پاییز و زمستان. شماره۱۰. صفحات۴۵ـ۸۶.

ـ پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۸). در سایهٔ آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی. تهران: سخن.

ـ تبریزی، شمس‌الدّین محمّد .(۱۳۷۵)، خُمی از شراب ربّانی (گزیدهٔ مقالات شمس). با مقدّمه و گزینش محمّد ـ علی موحّد. تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.

ـ تبریزی، شمس‌الدّین محمّد. (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی. با تصحیح، تعلیق و مقدّمه محمّدعلی موحّد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

ـ توکّلی، حمیدرضا. (۱۳۸۹). از اشارت‌های دریا: بوطیقای روایت در مثنوی. تهران: مروارید.

ـ زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). تصوّف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمهٔ مجدالدّین کیوانی. تهران: سخن.

ـ ـــــــــــــــــ (۱۳۶۴). سرّ نی. جلد اول. تهران: علمی.

ـ غلامرضایی، محمّد. (۱۳۸۸)، سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه از اوایل قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم (کلیات). تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

ـ وفایی، عباسعلی و همکاران. (۱۳۹۳). «سیر تطوّر مجلس‌گویی صوفیانه به عنوان نوعی ادب تعلیمی؛ از آغاز تا پایان دورهٔ صفوی». پژوهشنامهٔ ادبیات تعلیمی. س۶. ش۲۳. پاییز. صفحات۳۹ ـ ۷۴.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

شمس در منظومهٔ *مثنوی*
(بازیابی شخصیت شمس تبریزی در *مثنوی معنوی*)

مهرداد زارعی[۱]
پانیذ منصوری[۲]

چکیده

آتشی که جرقهٔ برخورد با شمس در جان مولانای واعظ زد، زندگی پس از آن واقعه را یک زندگی تماماً شاعرانه کرد. در میان اشعار مولانا، بخش عمده‌ای از غزلیات، محصول عشق مولانا به شمس است، اما در *مثنوی*، مولانا در پی آن بود تا منظومه‌ای تعلیمی به سبک *حدیقه‌الحقیقه* سنایی و منظومه‌های عرفانی عطار بسراید؛ با این‌حال مولانا در حین سرایش *مثنوی* نیز مانند غزلیات، تحت‌تأثیر نام و یاد شمس در حین بیان مطالب تعلیمی، شمه‌هایی از احوالات روحانی خود با شمس را نیز بازمی‌گوید. حضور شمس در *مثنوی* در دو موضع قابل دریافت است:

الف) مواردی که ذکر شمس آسمان، یعنی خورشید یا آفتاب، یاد شمس تبریز را برای مولانا تداعی می‌کند؛ دراین موارد نام بردن از آفتاب مقدمه‌ای می‌شود برای گذر از آن به یاد شمس‌تبریزی.

ب) مواردی که مولانا، شمس را در قالب یکی از شخصیت‌های داستان‌های *مثنوی* می‌گنجاند؛ در این موارد به قراین می‌توان فهمید که مولانا در حال بازگو کردن جلوه‌هایی از شخصیت شمس و خاطراتش با اوست. در دستهٔ اول که ذکر لفظ شمس، به تداعی یاد شمس تبریزی می‌انجامد به‌سبب این که در این لحظات مولانا غرق در انوار شمس می‌شود، ابیات، بیشتر حول توصیف شمس و عشق شورانگیزش به او می‌چرخد، اما در دستهٔ دوم، برش‌هایی از وقایعی که در آن شانزده ماه، بر شمس و مولانا گذشته را می‌توانیم دریافت کنیم.

واژگان کلیدی: شمس‌تبریزی، مولانا، *مثنوی‌معنوی*.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی. mehrdadzarei86@gmail.com
۲. دانشجوی کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مقدمه

مولانا امروزه به‌عنوان شاعری عارف، شخصیت شناخته‌شده‌ای در جهان است. نکتهٔ جالب در مورد زندگی این شاعر جهانی این است که شعر در نیمهٔ نخستین زندگی او جایگاه و ارزش چندانی نداشته است، اما عشق شمس تبریزی و آتشی که جرقهٔ برخورد با او در جان این مولانای واعظ زد، زندگی پس از آن واقعه را زندگی‌ای تماماً شاعرانه کرد. «آن داعیهٔ عظیم که موجب طلوع شعر (شروق) در مولانا شده بی‌گمان همان آتش عشق پیر تبریز بود» (موحد، ۱۳۹۰: ۱۷۴). حجم اشعار مولانا، بیانگر این واقعیت است که بخش قابل‌توجهی از روزهای زندگی مولانا پس از شمس، به سرودن گذشته است. در واقع عشق شمس در حکم اخگری بود که در وجود مستعد و آتش‌گیرندهٔ مولانا زده شد و استعداد فروخفتهٔ او را که چه بسا ممکن بود هرگز به فعلیت نرسد، نمایان کرد. شمس، حادثه‌ای بود که مولانا را شاعر جاودانهٔ جهان کرد.

در میان اشعار مولانا، غزلیات، خود یکسره محصول عشق مولانا به شمس است. نکتهٔ قابل توجه درمورد غزلیات مولانا این است که بخش اعظم غزلیات به نام شمس تبریزی ختم می‌شود و این برخلاف سنت غزل‌سرایی است که معمولاً شاعر در بیت آخرِ غزل، نام خویش را به‌عنوان تخلص می‌آورد. گویی مولانا بدین وسیله می‌خواهد اهمیت شمس تبریزی را در پدید آمدن این اشعار نشان دهد و به تعبیری او را صاحب دیوان می‌داند. غزلیات شمس، بیانگر لحظات بی‌خویشی مولاناست و در این بی‌خویشی، مولانا که جانش با شمس پیوند خورده مدام با او در نهانی‌گاه وارد گفتگو می‌شود، اما *مثنوی* معنوی، خود حکایت دیگری دارد.

در *مثنوی*، مولانا آگاهانه درپی آن است که راز عشق شمس را از نامحرمان نهان کند. او هر اندازه در غزلیات شمس، بی‌هیچ بندی بر ذهن و زبان خویش از عشق شمس و جلوه‌های گوناگون آن سخن می‌گوید، در مثنوی معنوی ـ که منظومه‌ای است تعلیمی ـ سعی می‌کند بر آن جوشش‌های هوش‌ربا، بند نهد و به بیان تعالیم عرفانی خویش بپردازد. بااین‌حال، مولانایی که تولد و زندگی معنوی خود را مدیون شمس تبریزی است در خلال داستان‌های *مثنوی* به بهانه‌های گوناگون به یاد شمس می‌افتد و در ضمن بیان حکایات تعلیمی و داستان‌های تمثیلی، شمه‌هایی از احوالاتی که بر شمس و وی رفته است را بازگو می‌کند. *مثنوی*، دفتر تعلیم عاشقی است. همین است که عشق شمس گاه و بی‌گاه خود را آشکار می‌سازد. در این مقاله در پی آنیم تا این جلوه‌های گاه و بی‌گاه حضور شمس در *مثنوی* را بیابیم و بازنماییم.

جلوه‌های شمس در *مثنوی*

حضور شمس در *مثنوی* را در می‌توان در دو بخش دسته‌بندی کرد:

۱ – مواردی که ذکر شمس آسمان، یعنی خورشید/ آفتاب، یاد شمس تبریز را برای مولانا تداعی می‌کند و درک حضور شمس در خاطر مولانا در این لحظه‌ها آشکارتر است.

۲ – مواردی که مولانا، شمس را در قالب یکی از شخصیت‌های داستان‌های *مثنوی* می‌گنجاند، که در این موارد به قراین می‌توان فهمید که مولانا در حال بازگو کردن جلوه‌هایی از شخصیت شمس و خاطراتش با اوست. با این که مولانا بنا به خواست حسام‌الدین کوشید تا منظومه‌ای تعلیمی به سبک *حدیقه‌الحقیقه* سنایی و منظومه‌های عرفانی عطار بسراید، اما وی در جای‌جای *مثنوی* به بهانه‌های مختلف به یاد شمس می‌افتد و با بیان داستان‌های تمثیلی، داستان خود و شمس و آنچه بین آن‌ها رفته است را در ضمن داستان می‌آورد و به

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تعبیر خودش: سر دلبران را در حدیث دیگران می‌گوید. سلطان‌ولد می‌گوید:

سبب انشای مثنوی ولدی در بیان اسرار احدی آن بود که حضرت والدم و استادم و شیخم سلطان‌العلما و العارفین مولانا جلال‌الحق و الدین محمدبن‌الحسین البلخی ـ قدسناالله بسره‌العزیز ـ در مثنوی خود، قصه‌های اولیای گذشته را ذکر کرده است و کرامات و مقامات ایشان را بیان فرموده غرضش از قصه‌های ایشان اظهار کرامات و مقامات خود بود و از آن اولیائی که همدل و همدم و همنشین او بودند، مثل سلطان‌الواصلین سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی و سلطان‌المحبوبین و المعشوقین شمس‌الدین تبریزی و قطب‌الاقطاب صلاح‌الدین (فریدون) زرکوب قونوی و زبده‌الاولیاء و المسالکین چلبی حسام‌الدین ... ولد اخی ترک قونوی عظمناالله بذکرهم، احوال خود را و احوال ایشان را به‌واسطهٔ قصه‌های پیشینیان در آنجا درج کرده چنان که فرموده است:

خوش‌تر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حـدیث دیگـران

لیکن چون بعضی را آن فطانت و زیرکی نبود که مصدوقهٔ حال را فهم کنند و غرض او را بدانند در این مثنوی مقامات و کرامات حضرتش را و از آن مصاحبانش که همدم او بودند ... شرح کرده شد تا مطالعه‌کنندگان و مستمعان را معلوم شود که آن‌همه احوال او و مصاحبانش بوده است تا شبهت و گمان از ایشان برود زیرا چون فهم کنند که این اوصاف همان اوصاف اوست که در قصه‌های ایشان فرموده است معلوم کنند که مقصود احوال خود و مصاحبانش بوده است (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱).

در ادامه، این جلوه‌های دوگانه را در شش دفتر مثنوی بررسی می‌کنیم.

دفتر اول

آفـتـاب آمـد دلـیـل آفـتـاب گـر دلـیـلـت بـایـد از وی رو مـتـاب
از وی ار سـایـه نـشـانـی مـی‌دهـد شـمـس هـر دم نـور جـانـی مـی‌دهـد
سایـه خـواب آرد تـرا همـچـون سـمر چـون بـرآیـد شـمس انـشـق الـقـمـر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقیست کاو را امس نیست
شمس در خـارج اگـر چـه هست فـرد مـی‌تـوان هـم مـثـل او تـصویـر کرد
شمـس جـان کـو خـارج آمـد از اثیـر نـبـودش در ذهـن و در خـارج نـظیـر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۱۶ـ۱۲۱)

آفتاب با نام شمس‌تبریزی پیوند دارد و نزد مولانا نام بردن از آفتاب مقدمه‌ای است برای گذر از آن به شمس‌تبریزی در ابیات بعدی:

چـون حـدیث روی شمس‌الـدین رسید شمـس چـارم آسمـان سـر درکـشـید
واجـب آیـد چـونـک آمـد نـام او شـرح کـردن رمـزی از انـعـام او
ایـن نـفـس جـان دامنـم بر تافتـست بـوی پـیـراهـان یـوسـف یـافـتـست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

کز برای حق صحبت سال‌ها بازگو حالی از آن خوش‌حال‌ها
تا زمین و آسمان خندان شود عقل و روح و دیده صد چندان شود
لا تکلفنی فانی فی الفنا کلت افهامی فلا احصی ثنا
کل شیء قاله غیر المفیق ان تکلف او تصلف لا یلیق
من چه گویم یک‌رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر
قال اطعمنی فانی جائع و اعتجل فالوقت سیف قاطع
صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی هست را از نسیه خیزد نیستی
گفتمش پوشیده خوش‌تر سر یار خود تو درضمن حکایت گوش‌دار
خوش‌تر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران..
فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجوی بیش ازین از شمس تبریزی مگوی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۲۳_۱۴۲)

«شرح رمزی گفتن» در بیت دوم دلالت آشکاری دارد بر این که از شمس، جز به رمز نمی‌توان سخن گفت. همان‌گونه که وی در چند بیت بعد از این بیت نیز می‌گوید:

گفتمش پوشیده خوش‌تر سر یار خود تو در ضمن حکایت گوش‌دار
خوش‌تر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۳۵_۱۳۶)

و در دفتر ششم می‌گوید:

جز به رمز ذکر حال دیگران شرح حالت می‌نمیارم بیان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶ /۱۹۱)

مولانا که در فراق شمس تبریزی است، خود را به یعقوبی تشبیه می‌کند که در فراق یوسف است. جانان مولانا و احتمالاً حسام‌الدین چلبی از او می‌خواهد به نشانهٔ حق‌گزاری، از روزگار هم‌نشینی با شمس، شمه‌ای از احوال خوش خود با او را بازگوید. مولانا در پاسخ می‌گوید با این تقاضا مرا به‌سختی مینداز؛ زیرا من در حالت بی‌خویشی هستم و دراین حالت، اوصافی از آن یار بی‌نظیر بر زبانم می‌رود که شنوندهٔ هشیار چیزی از آن درنمی‌یابد. پس شرح این هجران را باید به زمان دیگری واگذاشت.

نظیر این ابیات و حالات را در دفتر دوم نیز می‌یابیم. در دفتر دوم، آنگاه که دربارهٔ حقیقت واحد اولیای الهی سخن به میان آمده است، ذهن مولانا باز هم براثر تداعی معانی از خورشید، به شمس تبریزی منتقل می‌شود و شورمندانه از مخاطب می‌خواهد تا حوصله‌ای به خرج دهد تا او بتواند شمه‌ای از اوصاف بی‌مانند معشوق

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گم‌گشته را بازگو نماید، اما بلافاصله بر خود نهیب می‌زند که وصف معشوقی مانند شمس در قالب و ساختار نمی‌گنجد و چند نکته دربارهٔ محدودیت ذاتی زبان بر زبان نرانده، حواس مخاطب به سمت استماع بقیهٔ داستان صوفی و درخواست او از خادم در تیمار داشت بهیمهٔ او کشانده می‌شود و لذا اوصاف شمس بیان ناشده می‌ماند و مولانا به ناچار از لذت یاد کرد معشوق خویش صرف‌نظر می‌کند.

یک‌زمـان بگـذار ای هـمـره ملال — تا بگویم وصف خالی زان جمـال
در بـــیـان نـایـد جـمـال حـــال او — هر دوعالم چیست عکس خال او
چونک مـن از خـال خوبش دم زنم — نطـق می‌خواهد که بشکافد تنم
همچو مـوری اندرین خرمن خوشم — تا فزون از خویش باری می‌کشم
کی گـذارد آنـک رشـک روشنیست — تا بگویم آنچ فـرض و گفتنیست
بحـــر کـف پیش آرد و سدی کنـد — جـر کند وز بعد جـر مـدی کنـد
این زمـان بشنو چـه مـانع شد مگر — مستمـع را رفت دل جـای دگـر
خـاطرش شـد سوی صـوفـی قـنق — انـدر آن سـودا فـروشد تـا عنـق
لازم آمـد بـاز رفـتـن زیـن مـقـال — سوی آن افسانه بـهر وصف حال

(طاهری، ۱۳۹۲: ۱۹۴)

طاهری همچنین معتقد است:

در این دفتر دور از انتظار نیست که شمس خیالی مولانا از پستوی تاریک ذهن او در نخستین گام آفرینش مثنوی چهره بنماید و به شاعر مجال بدهد ضمن یادآوری او، مهم‌ترین بخش زندگی خود را به‌صورت پوشیده در لایه‌های پنهان قصهٔ پادشاه و کنیزک بازسازی کند، ازاین‌رو می‌توان گفت شخصیت اصلی قصه نه پادشاه است و نه کنیزک، بلکه شمس تبریزی است که به شکل طبیب الهی در روایتی رؤیاگونه بر مولانا ظاهرشده است. بعد از خروج از مسجد و مشاهدهٔ تحقق وعدهٔ الهی، پادشاه (خود مولانا) تصریح می‌کند که:

گفت معشوقم تو بودستی نـه آن — لیک کـار از کار خـیزد در جهان
ای مرا تو مصطفی من چون عمر — از بـرای خـدمـتـت بنـدم کمـر

مهمان غیبی که در توصیف طبیب الهی به‌کاررفته، در ادامهٔ داستان به‌صراحت معرفی و معلوم می‌شود. این طبیب کسی جز شمس تبریزی نیست و نام او با آفتاب عالم حس یکسان است و همان نقشی را که خورشید در زندگی کائنات دارد، شمس تبریزی نیز برای زندگانی تاریک مولانا ضروری است (طاهری، ۱۳۹۲: ۳۱۷).

شمیسا اما برخلاف نظر غالب، معتقد است طبیب الهی در این داستان شمس نیست، بلکه در این داستان زرگر، سمبل شمس‌تبریزی است و خود در علت اظهار این دیدگاه متفاوت بیان می‌دارد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در خود داستان قرائن داستانی است. کنیز و زرگر یکدیگر را قبلاً می‌شناختند، زرگر را از شهر سمرقند دعوت می‌کنند و او به مدت شش ماه با کنیزک محشور بوده است. ثانیاً در ادبیات فارسی خورشید را زرگر خوانده‌اند... بدین ترتیب خلاصهٔ تفسیر من این است که ناخودآگاه و روح مولانا (کنیزک) شیفتهٔ کسی شده بود که وجود و خودآگاه را (شاه) آشفته بود و برای نجات می‌باید آن روح را با نابودی مشغلهٔ روحی نجات می‌دادند و مولانا باآنکه اکنون شفا یافته است خاطرهٔ آن مشغلهٔ عظیم روحی را هنوز گرامی می‌دارد (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۳۴).

در تفسیر شمیسا «طبیب روحانی» صلاح‌الدین زرکوب است که مولانا با او به آرامش رسید و بی‌قراری در فراق شمس را کنار نهاد و «شاه» خودآگاه و عقل مولانا است که در صدد نجات خود و خروج از بحران است. (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۳۶). البته شمیسا در بخش پایانی تفسیر خود از این داستان، با نظر غالب هم‌رأی می‌شود و می‌نویسد:

تفسیر دیگری که از این داستان می‌توان کرد این است که طبیب روحانی را شمس تبریزی بدانیم و زرگر را سیر برهان‌الدین ترمزی. شمس تبریزی نمایندهٔ حال و برهان محقق نمایندهٔ قال بود. او بودکه مولانا را برای تحصیل به شام فرستاد اما بعدها شمس از مولانا خواست که زندگی عالمانهٔ فقیهانه را به کناری نهد (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۳۸).

در کل روایت پادشاه و کنیزک، تلاش راوی برای سرپوش گذاشتن بر واقعیت‌ها را مشاهده می‌کنیم.

باوجود کتمان‌کاری ضمیر آگاه، در اثنای نقل قصه چون سررشتهٔ کلام از دست مولانا به‌در می‌رود و افسار سخن به دست ضمیر ناخودآگاه وی می‌افتد یاد و خاطرهٔ شمس به میان می‌آید و محتاط‌کاری وسواس‌گونه در کتمان حقایق، تا حدی نقش بر آب می‌شود و به‌صراحت تمام از شمس‌تبریزی سخن می‌راند:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید　　شمس چارم آسمان سر درکشید

(طاهری، ۱۳۹۲: ۳۲۰)

بنا به نظر طاهری بین پایان اسرارآمیز داستان شمس تبریزی و سرنوشت نامشخص طبیب الهی در داستان مشابهت شگفت‌انگیزی وجود دارد. در داستان، بعد از معالجهٔ کنیزک حضور طبیب بی‌آنکه سخنی در باب وی گفته شود، گم و ناپدید می‌شود. مولانا ظاهراً به قصد پیرنگ داستان را به‌گونه‌ای طراحی کرده است تا با ابهام حساسیت برانگیزی سرنوشت شمس را نیز به مخاطب تیزبین خود به‌صورت غیرمستقیم منتقل کند (همان، ۳۲۵).

سایهٔ یزدان بود بندهٔ خدا　　مرده او زین عالم و زندهٔ خدا
دامن او گیر زوتر بی‌گمان　　تا رهی در دامن آخر زمان
کیف مد الظل نقش اولیاست　　کو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی‌این دلیل　　لا احب الافلین گو چون خلیل

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

رو ز سـایه آفـتـابـی را بیـاب　　دامـن شـه شمس تبـریزی بتاب
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۰۵ـ۴۱۰)

این ابیات پس از حکایت کوتاه دوبیتی «قصهٔ دیدن خلیفه لیلی را» آمده است. مولانا پس از بحثی کوتاه در مورد خواب و بیداری و اینکه «خفته آن باشد که او از هر خیال/ دارد امید و کند با او مقال» تمثیل مُثُل افلاطون را در قالب پرنده و سایه‌اش بر زمین در توصیف خدا و اولیای او می‌آورد. از نظر مولانا اولیای خدا سایهٔ اویند بر زمین. شمس یکی از این اولیاست که باید به او متوسل شد.
مولانا در دفتر دوم نیز یک‌بار دیگر از این تمثیل استفاده می‌کند:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی　　زیر سایهٔ یار خـورشیدی شـوی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۲)

اندکی جلوتر به این بیت و ابیات بعد آن می‌پردازیم. طاهری «قصهٔ دیدن خلیفه لیلی را» پاسخ مولوی بر آن دسته از اطرافیانش می‌داند که وی را به‌سبب علاقهٔ فراوان به شمس ملامت می‌کنند و در مورد ابیاتی که به آن اشاره کردیم می‌نویسد:

> جالب اینکه در ادامهٔ این ابیات، پرده از حقیقت وجودی لیلی این قصه برمی‌دارد و آشکارا می‌گوید منظور من از لیلی، شمس تبریزی است که بنده و سایهٔ خداست که باید دامن او را گرفت و به مدد او از آشوب بلا و فتنه‌های آخرزمان رست (طاهری، ۱۳۹۲: ۱۶۳).

شمیسا معتقد است در بخش «طلب کردن امت عیسی (علیه‌السلام) از امرا که ولی عهد از شما کدامست» ابیات به نحوی هستند که داستان خلیفه تعیین کردن مولانا بعد از غیبت شمس را هم به یاد می‌آورد

بعـد مـاهـی خـلـق گفتنـد ای مهان　　از امیـران کیست بر جـایش نشان
تـا بـه‌جـای او شـنـاسـیـمـش امـام　　دست و دامن را به دست او دهیـم
چونک شد خورشید و مـا را کـرد داغ　　چـاره نـبـود بـر مقـامش از چـراغ
چونک شـد از پیش دیـده وصل یـار　　نـایـبـی بـایـد ازومـان یـادگـار
چونک گل بگذشت وگلشن شدخراب　　بـوی گل را از کـه یابیم از گلاب
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۶۶۸ـ۶۷۲)

«گویا انتخاب خلیفه بعد از شمس با دشواری صورت گرفته است. سرانجام صلاح‌الدین زرکوب به این مقام رسید و بعد از او نوبت به حسام‌الدین رسید. مریدان به حسام‌الدین حسد می‌بردند. مولانا تأکید می‌کند که فرق در ظاهر است و باطن همهٔ آنان یکی است» (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۴۱).

نه غلط گفتم کـه نایب با منوب　　گر دو پنداری قبیح آید، نـه خـوب
ده چـراغ ار حاضر آیـد در مکان　　هـر یکـی باشد بـه‌صورت غیـر آن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

فـرق نتوان کرد نـور هـر یکـی　　چون به نورش روی آری بـی‌شک
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۶۷۴ـ۶۷۹)

«بدین ترتیب می‌توان از این داستان احتمالاً استنباط کرد که در جانشینی شمس تبریزی (یا صلاح‌الدین زرکوب) نظر مولانا مورد خدشهٔ برخی از مریدان بود و مولانا این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که در اصل فرقی نیست و فرق در ظاهر است» (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۴۲).

ای دریـغـــا مـــرغ خـــوش‌آواز مـن　　ای دریـغـــا هـــمـدم و همـراز مـن
ای دریـغـا مـرغ خـوش‌الحـان مـن　　راح روح و روضـه و ریـــحـان من...
ای دریـغـا نـــور ظلـمـت‌سـوز مـن　　ای دریـغـا صبـح روز افـــروز مـــن
ای دریـغـا مـرغ خـوش‌پـــرواز مـن　　ز انـتـــهـا پـریـده تـا آغـاز مـن...
ایـــن دریـغـــاها خـیـال دیـدنـست　　وز وجـــود نـــقـد خـــود ببریـدنست
غیرت حـق بـود و باحق چاره‌نیست　　کـــو دلی کز عشق حق صدپاره‌نیست
غـیرت آن باشد که او غیر همه‌ست　　آنـک افـزون از بیـان و دمـدمـه‌ست
ای دریغـــا اشـک مـن دریـا بـدی　　تـــا نـــثـار دلـــبـر زیـبـا بـــدی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۶۹۵ـ۱۷۱۳)

این ابیات، نوحهٔ بازرگان است بر طوطی خوش آواز از دست رفتهٔ خویش، اما در حقیقت مولانا که زهر فراق شمس بر وجودش زخمی عمیق زده، در اینجای داستان با دیدن حال و روز بازرگان در فراق طوطی، زخمش سر باز می‌کند و به نوعی این خود مولاناست که در اینجا به یاد شمس تبریزی، نوحه سرایی می‌کند. آری، مولانا در حدیث دیگران و به رمز، سر دلبرش را و شرح آن هجران و آن خون‌جگر را شرح می‌دهد.

همهٔ این موارد را شارحان (در لایهٔ اول تفسیری) خطاب به خداوند می‌دانند. حال آنکه اگر چنین بود چند بیت کفایت می‌کرد. این‌همه سوز و درد نشان که او از حادثه‌ای عینی یاد می‌کند و قسمت اعظم داستان همین بیان سوز و ساز عاشق دلسوخته‌ای است که از معشوق دور افتاده است و این ابیات از ابیات مربوط به روایت داستان بیشتر است. البته ابیاتی هم هست که در آن سخن از خداست اما می‌گوید این را می‌گذارم و اکنون از جفای نگار سخن می‌گویم (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۴۹).

در همین حکایت مولانا تألم خاطر و سوز دلش را از هجران شمس را این‌چنین از زبان بازرگان بازگو می‌کند:

ای دریـغـا ای دریـغـا ای دریـغ　　کانچنان مـاهی نهان شد زیـر میغ
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۷۲۳)

دکتر پورنامداریان در مورد این ابیات می‌نویسند:

سخن از پنهان شدن روح در زیر ابر جسم، او را به یاد پنهان شدن خورشید وجود شمس تبریزی که

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

روح الهی در او تحقق یافته بود، می‌اندازد. یاد هجران و فراق اوست که آتش غم و اندوه این هجران و فراق را تیز می‌کند و هجران چون شیری خون‌ریز بر او هجوم می‌آورد (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۳۶۰).

در ادامه، حضور شمس در وجودش آن‌چنان قوت می‌گیرد که با وی وارد گفتگو می‌شود:

چون زنم دم کآتش دل تیز شد — شیر هجر آشفته و خون‌ریز شد
آنک او هشیار خود تندست و مست — چون بود چون او قدح گیرد به دست
شیر مستی کز صفت بیرون بود — از بسیط مرغزار افزون بود
قافیه اندیشم و دلدار من — گویدم مندیش جز دیدار من
خوش‌نشین ای قافیه‌اندیش من — قافیهٔ دولت تویی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن — حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را برهم زنم — تا که بی‌این هرسه با تو دم زنم
آن دمی کز آدمش کردم نهان — با تو گویم ای تو اسرار جهان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۷۲۴_۱۷۳۱)

شمس از پستوهای ذهن مولوی به درآمده و با عاشق خود نجوا می‌کند و خطاب به وی می‌گوید: به‌جز دیدار من به چیز دیگری فکر نکن. در این لحظه که لحظهٔ باریابی به آستان معشوق است زبان‌آوری و قافیه اندیشی حجاب راه است و خارج از آداب وصال. مولانا نیز خواستهٔ وی را می‌پذیرد و می‌گوید با تو در میان می‌گذارم آن حقایقی را که مدام در طول سرودن مثنوی از بازگفتن آن‌ها سرباز می‌زدم؛ چراکه از سویی در حرف و صوت نمی‌گنجید و از سوی دیگر در صورت بیان نیز انسان‌های معمولی را تاب شنیدن آن‌ها نبود. به تو می‌گویم چون تو خود عین آن رازها و حقایق هستی.

کز کرشم غمزه‌ای غمازه‌ای — بر دلم بنهاد داغی تازه‌ای
من حلالش کردم ار خونم بریخت — من همی‌گفتم حلال او می‌گریخت
چون گریزانی ز نالهٔ خاکیان — غم چه ریزی بر دل غمناکیان
ای که هر صبحی که از مشرق بتافت — همچو چشمهٔ مشرقت در جوش یافت
چون بهانه دادی این شیدات را — ای بها نه شکر نه لبهات را
ای جهان کهنه را تو جان نو — از تن بی‌جان و دل افغان شنو
شرح گل بگذار از بهر خدا — شرح بلبل گو که شد از گل جدا
از غم و شادی نباشد جوش ما — با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادرست — تو مشو منکر که حق بس قادرست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۷۹۷_۱۸۰۴)

در ابیات فوق –که قسمتی دیگر از داستان طوطی و بازرگان است– باز هم جر جرار کلام بر اساس تداعی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

معانی، شمس را از ضمیر پنهان مولانا بیرون می‌کشد و راوی را دچار اضطراب می‌کند. شمس در اینجا هم گویی از مولانا دوری می‌گزیند. مولوی که شیفتهٔ توصیف زیبایی و کمالات معشوق است، به خود نهیب می‌زند که شرح گل را فروگذارد و هجران بلبل (خود) را بیان کند. منتها در این ابیات به احتمال فراوان، به دوری گزیدن شمس بعد از آمدن او به قونیه و وقوع اتفاقات مهم در زندگی مولانا اشاره شده است.

«در این داستان در سه نوبت دیگر، شمس حضور سایه‌وارمی یابد. توصیفی که در ابیات زیر می‌شود، جز شمس به‌عنوان انسان کامل و وارسته بر کس دیگری قابل اطلاق نیست. کسی که فاصله‌اش را با خداوند از بین برده و کمترین توجه او به خداوند با بیشترین اقبال مواجه می‌شود و در نزد خدا لغزش‌هایش، اطاعت است، کفر ظاهری‌اش از هر نوع ایمانی پیش‌تازتر است. او کسی است که هرلحظه معراجی را تجربه می‌کند و بنابر حدیث قرب نوافل، مکان و لامکان در تصرف قدرت معنوی اوست.

هر دمش صد نامه صد پیک از خدا — یار بی زو شصت لبیک از خدا
زلت او به ز طاعت نزد حق — پیش کفرش جمله ایمان‌ها خلق
هر دمی او را یکی معراج خاص — بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان — لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نه که در فهم آید — هر دمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او — همچو در حکم بهشتی چار جو
شرح این کوته کن و رخ زین بتاب — دم مزن والله اعلم بالصواب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۵۷۸_۱۵۸۴)

در نوبت دوم، همان‌گونه که در پایان داستان پادشاه و کنیزک آمده است، مولوی از عمل متناقض‌نمای انسان کامل که نمونهٔ شناخته شدهٔ او برای مولانا، شمس تبریزی است دفاع می‌کند و می‌گوید رفتار چنین انسانی با معیارهای عادی بشری قابل ارزیابی نیست...

نوبت سوم در بیت‌های زیر، شمس از پستوی تاریک خاطرات سرکوب شده مولانا سر برآورده و خود را بر فضای روایت تحمیل می‌کند.

ای دریغا ای دریغ — کانچنان ماهی نهان شد زیر میغ

(طاهری، ۱۳۹۲: ۳۶۹_۳۷۱)

در پایان «قصهٔ اعرابی درویش و ماجرای زن او با او» مولانا در صفت پیر، ابیاتی آورده که این‌گونه آغاز می‌شود:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین بگیر — یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر
گر چه جسم نازکت را زور نیست — لیک بی‌خورشید ما را نور نیست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۹۳۴_۲۹۳۵)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

دور نیست اگر ابیات این بخش را وصف «شمس» بدانیم یا لااقل یکی از مصادیق عینی پیر در نزد مولانا در این لحظه را شمس بدانیم. به‌ویژه که واژهٔ خورشید ما را به آن‌سو دلالت می‌کند.

دفتر دوم

مولوی در آغاز دفتر دوم از تأخیر در مثنوی می‌گوید و علتش که به معراج حقایق رفتن حسام‌الدین بوده. مولوی حسام‌الدین را بلبلی می‌خواند که پس از صید معانی بازشده است. وی در ادامه توصیه می‌کند:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی　　زیـر سایهٔ یـار خورشیدی شـوی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۲)

اما خورشیدی خواندن حسام‌الدین همان و تداعی یاد شمس همان. مولوی، گویی در ابیات بعدی خطاب به مریدان و اطرافیان و کسانی که موجب رنجش شمس و مهجوری او شدند می‌گوید که قدر شخصیتی این‌چنینی را بدانند و با بدگویی و زبان تلخ، موجب رنجش وی نشوند تا از نعمت وجودش بهره‌مند شوند

یـار چشـم تست ای مـرد شـکـار　　از خس و خاشاک او را پاک دار
هیـن بجـاروب زبان گـردی مکن　　چشم را از خس ره‌آوردی مکن
چون‌که مـؤمـن آینهٔ مـؤمـن بـود　　روی او ز آلـودگـی ایمـن بـود
یـار آیـیـنـست جـان را در حـزن　　در رخ آیـینـه ای جـان دم مـزن
تـا نپـوشـد روی خـود را در دمـت　　دم فـرو خـوردن بباید هـر دمـت
کم ز خاکی چونک خاکی یـار یافت　　از بهاری صد هـزار انـوار یـافـت
آن درختـی کـو شـود بـا یـار جفت　　از هـوای‌خـوش ز سرتاپا شکفت
در خـزان چـون دیـد او یار خـلاف　　درکشیـد او رو و سر زیـر لـحاف

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۸ـ۳۵)

در ادامه از وجود کلاغان در اطرافش شکوه می‌کند که موجب پنهان شدن بلبل یعنی خودش می‌شوند.

خواب بیداریست چـون بـا دانشست　　وای بیداری کـه با نادان نشست
چونک زاغـان خیمه بر بهمن زدنـد　　بلبلان پنهان شـدند و تن زدنـد
زانـک بـی‌گلـزار بلبـل خـامشست　　غیبت خـورشید بیـداری‌کشست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۹ـ۴۱)

وی در سرآغاز دفتر اول نیز همین تم را تکرار کرده و همین استعاره‌ها را در مورد خودش و شمس بکار برده است:

هـر کـه او از هـم‌زبـانـی شـد جدا　　بی‌زبـان شـد گـرچه دارد صد نـوا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

چونک گل رفت و گلستان درگذشت　　نشنوی زان پس ز بلبل سرگذشت
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۸ـ۲۹)

و در بیت زیر از همان دفتر

شـرح گـل بـگـذار از بـهـر خـدا　　شرح بلبل گو که شد از گل جدا
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۸۰۲)

او سپس با لحنی عاشقانه خطاب به شمس می‌گوید که از اینجا رفته‌ای تا جای دیگری از زمین را با وجودت روشن کنی

آفـتـابـا ترک ایـن گلـشـن کـنـی　　تا کـه تحت‌الارض را روشن کنی
آفـتـاب مـعـرفـت را نـقـل نیسـت　　مشرق او غیر جـان و عقل نیست
خاصه خورشید کمالی کان سریست　　روز و شب کردار او روشن‌گریست
مطلـع شـمـس آی گـر اسکنـدری　　بعـدازآن هـرجـا روی نیکـو فری
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۴۲ـ۴۵)

چـــون خلیـل آمـد خیـال یـار مـن　　صـورتش بـت مـعنی او بت‌شکن
شکر یزدان را که چـون او شد پدید　　در خیالش جـان خیال خـود بدید
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۷۴ـ۷۶)

پیداست که در اینجا منظور از خیال یار، خیال شمس است که با پیدا شدنش، جان مولانا تصویر خود را در آینهٔ جان او می‌بیند.

طاهری می‌نویسد:

> مولانا در دفتر دوم، ماجرای درآمدن شمس به قونیه و حسادت و دشمنی مریدان با او را در قالب حکایت‌وارهٔ درافتادن «بازی در میان جغدان» بازسازی کرده است. ... یک نشانهٔ درون‌متنی مهم در همین حکایت اصلی وجود دارد که تأویل باز را به شمس تبریزی و جغدان را به مریدان کور باطن مولوی که لیاقت درک حضور معنوی شمس را نداشته و بر ظاهر قضاوت می‌کردند و او را درویشی آواره می‌دانستند، ممکن می‌سازد و آن نشانه درون‌متنی ذکر صریح نام و خاطره شمس تبریزی و شایعه مرگ وی که مولانا بعد از مدت‌ها (حداقل ۱۵ سال بعد از غیاب شمس) نمی‌خواهد آن را باور کند.
>
> مـشرق خـورشیـد بـرج قـیـرگـون　　آفـتـاب مـا ز مـشرق‌هـا برون...
>
> ازجمله حسودانی که هرگز نه مرادشان برآورده می‌شود و نه درد حسدشان مداوا، حسودان آفتاب است. مولانا بارها در دفترهای شش‌گانهٔ مثنوی به این مسئله اشاره‌کرده و در اغلب موارد

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

معنای ضمنی آن اشاره به حسادت مریدان اطراف او نسبت به شمس تبریزی یا حسام‌الدین چلپی است.

آن کـه او بـاشـد حـسـود آفـتـاب | وان کـه مـی‌رنجـد ز بـود آفـتاب
ایـنـت درد بـی‌دوا دور اسـت آه | ایـنـت افتـاده ابـد در قـعـر چـاه
نـفـی خـورشیـد ازل بـایـسـت او | کـی بـرآیـد ایـن مـراد او بـگـو

بلافاصله بعد از اشاره به حسادت دل‌کوران (مریدان) نسبت به آفتاب (شمس)، حکایت‌وارهٔ باز و جغدان طرح شد... در این حکایت‌واره، سرهنگ قضا بازی را خاک در چشمانش می‌کند و او را در آشیانهٔ جغدان می‌افکند. جغدان بر سرش می‌زنند و پر و بالش را می‌کنند و می‌گویند آمده است تا جای ما را بگیرد. درافتادن باز در آشیانهٔ جغدان، آمدن شمس تبریزی به قونیه و گرفتار شدن وی در دام حسادت اطرافیان مولاناست؛ زیرا دغدغه اشغال جایگاه جغدان از سوی باز همان اشکالی است که بنا به‌تصریح سلطان‌ولد در *ولدنامه*، *رسالهٔ فریدون سپهسالار* و *مناقب‌العارفین*، نو مریدان مولوی بر شمس می‌گرفتند و می‌گفتند: «این چه حالت است و این شخص چه کس است و کیست و از کجاست که او (مولانا) را از دوستان قدیم و قرابات حمیم و مناصب عظیم بریده به خود مشغول کرد و چنان بزرگی و بزرگ‌زاده‌ای ربوده و سبغه احادی شد» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۲۰). جوابی که باز در همین حکایت در برابر اشکال تراشی‌های جغدان عرضه می‌کند یادآور سخنان شمس است (طاهری، ۱۳۹۲: ۱۸۵_ ۱۸۷).

چـون نمی‌آیند اینجـا کـه مـنم | کـانـدریـن عـز آفـتـاب روشـنم
مشرق خـورشیـد بـرج قیرگـون | آفـتـاب مـا ز مـشـرق‌هـا بـرون
مـشـرق او نـسـبـت ذرات او | نـه بـرآمـد نـه فـروشد ذات او
مـا کـه واپس مانده ذرات وییم | در دو عـالـم آفـتـاب بـی‌فیـیم
باز گـرد شمس می‌گردم عجب | هـم ز فـر شمس باشد این سبب
شمس باشـد بـر سبب‌هـا مطلع | هـم ازو حـبل سبـب‌هـا مـنقـطع
صد هـزاران بـار بـبـریـدم امید | از که؟از شمس؟این شما باور کنید؟
تـو مـرا بـاور مـکـن کـز آفتاب | صبر دارم مـن و یـا مـاهی ز آب
ور شـوم نـومیـد نـومیـدی من | عیـن صنـع آفتـابـست ای حـسن

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۰۶_۱۱۱۴)

این ابیات نیز از آن دست ابیات مثنوی است که بر زبان راندن لفظ خورشید و آفتاب، عنان اندیشهٔ مولانا را به طرف خاطرهٔ شمس تبریزی می‌گرداند. در بیت پنجم از اینکه به‌رغم هشدارهای قبلی به خود که «بیش ازین از شمس تبریزی مگو» دوباره از شمس می‌گوید، اظهار تعجب می‌کند، اما در عین حال، سبب توجه او را خود شمس می‌داند. در ادامهٔ همین ابیات، سخن از افرادی است که دلالت خداوند به یافتن یقین را درنمی‌یابند، در نتیجه چشم باطنشان کور می‌شود. مولانا می‌گوید که به‌خاطر استغراقش در عشق شمس، ناتوان از شفای این

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

کوردلان است و از حسام‌الدین می‌خواهد تا این جاهلان را از گمان برهاند و به ظن راست برساند:

ما ز عشق شمس دیـن بـی‌ناخنیم ورنـــه مـــا آن کـور را بینـا کنیـم
هان ضیاءالحق حسام‌الدین تو زود داروَش کـن کـوری چشـم حسود

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۲۲ـ۱۱۲۳)

دفتر سوم

در این دفتر، نخستین جایی که به نظر می‌رسد مولانا در قالب داستانی به واقعه‌ای از دوران حضور شمس اشاره می‌کند «قصهٔ خورندگان پیل‌بچه» است. «بی‌شک مولانا در این داستان، اذیت و آزار و غیبت و بدگویی مریدان را در حق شمس تبریزی و صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی در نظر دارد» (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۸۸).

طاهری معتقد است که در داستان دقوقی، شمس در جلوه‌های مختلف رخ می‌نماید. هر سهٔ این شمع‌ها، درختان و مردان نمادی از انسان کامل و در نظر مولانا شمس تبریزی هستند. در عالم بی‌چون (عالم مثال) کمیت‌ها (یک و هفت) و ماهیت‌ها (شمع و درخت و انسان) که سنجه‌های این جهانی هستند، از بین می‌روند. مولانا بارها به وحدت اولیاء به‌رغم کثرت ظاهری‌شان اشاره‌کرده است؛ از جمله

چون از ایشان مجتمع بینی دویار هم یکی باشند و ششصد هزار
بـر مـثـال مـوجهـا اعـدادشـان در عـدد آورده بـاشـد بادشـان

شمع، تجلی مثالی معنویت و نورانیت ابدال (شمس تبریزی) و درخت، تجلی مثالی سودمندی (سایه و میوه) آن‌هاست، بنابراین توجیه نباید تعداد ابدال ما را از مطابقت آن‌ها با شمس تبریزی بازدارد. حتی اگر این اصل عرفانی را یکی از اعتقادات بنیادین مولاناست نادیده بگیریم، تکثر ابدال می‌تواند بنابر تعبیر فروید، مکانیزم «انحراف توجه» از اصل واقعه و تجربه باشد که ضمیر پنهان راوی برای صیانت از خود، دست به تحریف تجربه عینی زده، لذا ذهن خلاق اما به‌شدت درگیر مولانا، تصویر ذهنی واحد از شمس را متکثر نموده و به اشکال شمع، درخت ابدال بازسازی کرده است.

ناپدید شدن ابدال در پایان قصه، بی‌شباهت به پایان کار شمس تبریزی نیست. پایان کاری که هرچه بود ـ قتل یا هجران دائمی ـ همواره برای مولانا گره ناگشوده‌ای باقی ماند و هرچه از آن روز یا شب نکبت‌بار گذشت، بر پیچیدگی و درهم تنیدگی این گره افزوده شد و شب و روز مولانا را با کابوسی وحشتناک پر کرد. اگرچه در ظاهر به زبان و رفتار، وانمود می‌کرد عشق بی‌نظیرش به آن یار آسمانی را به زرکوب و پس از آن به حسام‌الدین منتقل کرده و به وجود معنوی آنان آرامش یافته، در نهان گاه ذهنش، حتی یک آن نمی‌توانست او را فراموش کند، بنابراین در این داستان نیز مثل داستان پادشاه و کنیزک و طوطی و بازرگان، شمس نهان شده در ضمیر پنهان مولانا، به شکل ابدال ظهور یافته است و اگر مولانا در عالم عینیت از شمس محروم شده بود، در عالم ذهنیت و در خلال روایت‌های رؤیاگون می‌توانست به دیدار آن یار گم‌شده خود نائل شود. وی در ابیات پایانی قصه، تعابیری به‌کاربرده است که دقیقاً شرح حال اوست در سال‌های غیبت همیشگی شمس. مولانا چگونه می‌توانست بپذیرد یک‌باره شمس بی‌هیچ نام و نشانی قونیه را ترک کند و هرگز از هیچ شهر و دیاری خبری

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از زنده و مرده او به گوش کسی نرسد؟

در تحیر مانده‌ام کاین قوم را / چون بپوشانید حق بر چشم ما
آن‌چنان پنهان شدند از چشم او / مثل غوطهٔ ماهیان در آب جو
سال‌ها در حسرت ایشان بماند / عمرها در شوق ایشان اشک راند

(طاهری، ۱۳۹۲: ۴۱۵ـ ۴۱۹)

گفت ای عنقای حق جان را مطاف / شکر که بازآمدی زان کوه قاف
ای سرافیل قیامتگاه عشق / ای تو عشق عشق و ای دلخواه عشق
اولین خلعت که خواهی دادنم / گوش خواهم که نهی بر روزنم
گر چه می‌دانی بصفوت حال من / بنده‌پرور گوش کن اقوال من
صد هزاران بار ای صدر فرید / ز آرزوی گوش تو هوشم پرید
آن سمیعی تو وان اصغای تو / و آن تبسم‌های جان‌افزای تو
آن بنوشیدن کم‌وبیش مرا / عشوهٔ جان بداندیش مرا
قلب‌های من که آن معلوم تست / بس پذیرفتی تو چون نقد درست
بهر گستاخی شوخ غره‌ای / حلم‌ها در پیش حلمت ذره‌ای
اولاً بشنو که چون ماندم ز شست / اول و آخر ز پیش من بجست
ثانیاً بشنو تو ای صدر ودود / که بسی جستم ترا ثانی نبود
ثالثاً تا از تو بیرون رفته‌ام / گوییا ثالث ثلاثه گفته‌ام
رابعاً چون سوخت ما را مزرعه / می‌ندانم خامسه از رابعه
هر کجا یابی تو خون بر خاک‌ها / پی بری باشد یقین از چشم ما

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳ /۴۶۹۴ـ۴۷۰۷)

این ابیات در پایان حکایت وکیل صدر جهان از زبان وی خطاب به صدر جهان آمده است. به نظر می‌رسد وصال دوبارهٔ وکیل با معشوق خود، صدر جهان، در پایان داستان، خاطرهٔ شیرین بازگشت شمس به قونیه و محضر مولانا ـ در آن واقعهٔ سعایت بدخواهان ـ را تداعی‌گر شده است و این ابیات که بر زبان وکیل نهاده شده می‌تواند خطاب مولانا باشد به شمس در آن لحظهٔ ناب. دکتر زرین‌کوب نیز با خواندن این حکایت، چنین برداشتی می‌کنند: «در عین حال، آنچه اینجا در باب عشق پرشور این مرد مهجور در حق مولای خویش در بیان مولانا می‌آید تصویری هم از تجربهٔ شور و عشق خود او به شمس تبریز ارائه می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۳۸).
آنچه صائب بودن نظر ما را در این مورد تأیید می‌کند، بیتی است که مولانا در بخش قبلی داستان ـ یعنی دیدار وکیل با صدر جهان و از هوش رفتن او ـ آورده است:

سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب / شمس آید سایه لا گردد شتاب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۶۲۳)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

بر اساس روایت افلاکی در *مناقب‌العارفین*، شمس و مولانا سال‌ها پیش از دیدار تاریخی خود در قونیه، در دوران تحصیل مولانا در دمشق یکدیگر را دیده بودند: «اول بار به حضرت مولانا در کورهٔ دمشق در میدان شهر مصادف شد و آن زمان مولانا به تحصیل علوم مشغول بود» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۸). دکتر شمیسا نیز این روایت را پذیرفته است و یکی از دلایل صحت آن را در مثنوی و در داستان وکیل صدر جهان جسته‌اند.

> برخی در شرح حال مولانا نوشته‌اند که در دمشق با شمس تبریزی ملاقات داشت، اما آشنایی آنان مربوط به بعد از سفر شمس به قونیه است. اما ازین داستان می‌توان استنباط کرد که بین مولانا و شمس در دمشق روابط عمیقی ایجادشده بود و لذا سفر شمس به قونیه بی‌سببی نبوده است (شمیسا، ۱۳۹۴: ۳۳۲).

این ابیات که در احوال صدر جهان سروده شده‌اند، بی‌ارتباط با این فرضیه نیستند:

هیچ عاشق خود نباشد وصل‌جو — که نه معشوقش بود جویای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند — عشق معشوقان خوش و فربه کند
چون درین دل برق مهر دوست جست — اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دوتو — هست حق را بی‌گمانی مهر تو
هیچ بانگ کف زدن ناید به‌در — از یکی دست تو بی‌دستی دگر
تشنه می‌نالد که ای آب گوار — آب هم نالد که کو آن آب‌خوار

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۳۹۳ـ۴۳۹۸)

این تمثیل مولانا را شمس نیز در مقالاتش آورده و در آنجا خود را آب زلال و مولانا را تشنه خوانده است. «ایشان بزرگان بوده‌اند، شیخان بوده‌اند. من ایشان را چه کنم؟ من تو را خواهم که چنینی. نیازمندی خواهم، گرسنه‌ای خواهم، تشنه‌ای خواهم. آب زلال تشنه جوید» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۸۷). در صورت پذیرفتن این روایت، باید در این گفتهٔ سپهسالار به دیدهٔ تردید نگریست:

> نقل است که سبب نقل مولانا شمس‌الدین ـ عظم الله ذکره ـ به‌طرف روم و پیوستن به حضرت خداوندگار آن بود که وقتی مولانا شمس‌الدین در وقت مناجات می‌فرمود که هیچ آفریده‌ای از خاصان تو نباشد که صحبت من را تحمل تواند کردن؟ درحال از عالم غیب اشارت رسید که اگر حریف صحبت خواهی به‌طرف روم سفر کن (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

از این روایت، این‌چنین برداشت می‌شود که شمس پیش از حضورش در قونیه از وجود مولانا بی‌خبر بوده، حال آنکه براساس روایت افلاکی این دو پیش‌تر و در دمشق یکدیگر را دیده بودند.

> اهمیت داستان وکیل صدر جهان این است که در زندگی‌نوشت مولانا تغییراتی ایجاد می‌کند. برمبنای این داستان (در معنای تفسیری) مولانا از زمانی که در حلب درس می‌خواند با شمس در دمشق رابطه داشت و به همین سبب بود که بعدها شمس به قونیه آمد (وگرنه قونیه جایی نبود که آمدن بدانجا برای شمس مفید فایده‌ای باشد) و مولانا که با او سابقهٔ آشنایی داشت او را به خانهٔ خود برد (شمیسا، ۱۳۹۴: ۳۳۰ـ۳۳۱).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

دفتر چهارم

مولوی در دیباچهٔ دفتر چهارم نیز از شمس به تعریض تمام سخن می‌گوید. روی سخن به‌ظاهر با حسام‌الدین چلبی است، اما از آنجا که در نظرگاه مولوی بین اولیای خدا به‌رغم تفاوت ظاهری آن‌ها فرقی نیست و حسام‌الدین جایگاه شمس را در نزد او دارد، اگر از حسام‌الدین سخن بگوید، در واقع انگار از شمس سخن می‌گوید. مولانا در این فراز از مثنوی، حسام‌الدین را بنا به کنیهٔ او ـ ضیاء ـ به خورشید مانند می‌کند و آن را در برابر قمر قرار می‌دهد، سپس برای تأیید سخن به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کند که شمس را به ضیاء و قمر را به نور تعبیر کرده است، آن‌گاه شمس را بر قمر برتری می‌بخشد.

به‌نظر می‌رسد در اینجا نیز از رابطه خود با شمس سخن می‌گوید؛ زیرا با توجه به یکی از پاره‌های سخن شمس در مقالات، می‌توان مدلول موردنظر مولانا را از ضیاء و شمس و نور و قمر دریافت. در این پاره، شمس خود را به آفتاب و مولوی را به قمر مانند کرده است. عین گفتهٔ شمس چنین است:

> نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد و آن ماه به آفتاب نرسد، الا مگر آفتاب به ماه برسد. لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (شمس، ۱۳۷۷: ۱۱۵).

مولوی در دیوان شمس نیز در چند نوبت همین تعبیرها را در تبیین رابطه خود و شمس تبریزی به‌کاربرده است؛ ازجمله:

شمس تبریز که مشهورتر از خورشید است　　من که همسایهٔ شمسم چو قمر مشهورم

(طاهری، ۱۳۹۲: ۱۹۴ـ ۱۹۵)

حال با در نظر داشتن این تحلیل و گفتهٔ شمس، سخن مولانا را مرور می‌کنیم:

ز آن ضیا گفتم حسام‌الدین تو را　　که تو خورشیدی و این‌ها وصف‌ها
کین حسام و این ضیا یکیست هین　　تیغ خورشید از ضیا باشد یقین
نور از آن ماه باشد وین ضیا　　آن خورشید این فرو خوان از نبا
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر　　و آن قمر را نور خواند این را نگر
شمس چون عالی‌تر آمد خود ز ماه　　پس ضیا از نور افزون دان به جاه
بس کس اندر نور مه منهج ندید　　چون برآمد آفتاب آن شد پدید
آفتاب اعواض را کامل نمود　　لاجرم بازارها در روز بود

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۶ـ۲۲)

دفتر پنجم

یک دهان خواهم به پهنای فلک　　تا بگویم وصف آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین　　تنگ آید در فغان این حنین

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

این‌قدر گر هم نگویم ای سند / شیشهٔ دل از ضعیفی بشکند
شیشهٔ دل را چو نازک دیده‌ام / بهر تسکین بس قبا بدریده‌ام
من سر هر ماه، سه روز ای صنم / بی‌گمان باید که دیوانه شوم
هین که امروز اول سه روزه است / روز پیروزست نه پیروزه است
هر دلی که اندر غم شه می‌بود / دم‌به‌دم او را سر مه می‌بود

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ۱۸۸۴ـ۱۸۹۰)

این ابیات در بافت داستان خود، وصف ایاز است از زبان محمود، اما اگر مثنوی را به توصیهٔ مؤکد مولانا «نقد حال» او بدانیم، قطعاً مولاناست که در باب عشق شمس تبریزی سخن می‌گوید. در ادامهٔ این ابیات، مولانا با بیان داستان محمود و ایاز، به یاد داستان عشق خویش با شمس تبریزی می‌افتد، بنابراین از روایت داستان خارج می‌شود و به بیان حال و هوای خویش می‌پردازد:

قصهٔ محمود و اوصاف ایاز / چون شدم دیوانه رفت اکنون ز ساز
زان که پیلم دید هندستان بخواب / از خراج امّید بُر، ده شد خراب!

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ۱۸۹۱ـ۱۸۹۲)

تقریباً هرجا که آفتاب به مناسبتی در مرکز توجه مولوی قرار می‌گیرد، ذهن او به‌صورت خودکار به سمت‌وسوی یاد و خاطرهٔ شمس‌الدین تبریزی می‌لغزد، به‌گونه‌ای که یکی از معانی ضمنی این واژه محققاً شمس است. با توجه به این اصل به‌عنوان نمونه در ابیات زیر که ضمن یکی از حکایت‌های دفتر پنجم ـ معشوقی از عاشق پرسید که خود را دوست‌تر داری یا مرا...ـ آمده است، این استحاله معنوی یعنی سرنوشت تعالی‌یافتگی خود را بر اثر تابش وجود معنوی شمس تبریزی بازگو کرده است (طاهری، ۱۳۹۲: ۱۵۱).

هم‌چو سنگی کو شود کل لعل ناب / پر شود او از صفات آفتاب
وصف آن سنگی نماند اندرو / پر شود از وصف خور او پشت‌ورو
بعد از آن گر دوست دارد خویش را / دوستی خور بود آن ای فتا
ورکه خود را دوست دارد ای بجان / دوستی خویش باشد بی‌گمان
خواه خود را دوست دارد لعل ناب / خواه تا او دوست دارد آفتاب
اندرین دو دوستی خود فرق نیست / هر دو جانب جز ضیای شرق نیست
تا نشد او لعل خود را دشمنست / زانک یک من نیست آنجا دو منست
زانک ظلمانیست سنگ و روزکور / هست ظلمانی حقیقت ضد نور
خویشتن را دوست دارد کافرست / زانک او مناع شمس اکبرست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ۲۰۲۵ـ۲۰۳۳)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

دفتر ششم

یاد شمس در دفتر ششم مثنوی نیز جاری است. دکتر شمیسا می‌نویسند:

به نظر من کسانی که با مثنوی مأنوسند با توجه به مفهوم ناخودآگاه و ناخودآگاهی می‌توانند یاد و مدح شمس تبریزی را حتی در داستان‌هایی که به‌ظاهر هیچ ربطی به مولانا و شمس ندارند بیابند و حس کنند؛ مثلاً در دفتر ششم در «معاتبهٔ مصطفی علیه‌السلام با صدیق رضی الله» صدیق با مصطفی چنین سخن می‌گوید:

از زمینم برکشید او بر سما — همره او گشته بودم ز ارتقا
گفتم این ماخولیا بود و محال — هیچ گردد مستحیلی وصف حال
چون ترا دیدم بدیدم خویش را — آفرین آن آینهٔ خوش کیش را
چون ترا دیدم محالم حال شد — جان من مستغرق اجلال شد
چون ترا دیدم خود ای روح‌البلاد — مهر این خورشید از چشمم فتاد
گشت عالی‌همت از نو چشم من — جز به خواری نگردد اندر چمن
نور جستم خود بدیدم نور نور — حور جستم خود بدیدم رشک حور
یوسفی جستم لطیف و سیم‌تن — یوسفستانی بدیدم در تو من
در پی جنت بدم در جست‌وجو — جنتی بنمود از هر جزو تو
هست این نسبت به من مدح و ثنا — هست این نسبت به تو قدح و هجا

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ۱۰۸۱ـ۱۰۹۰)

آیا مخاطب یادآور شمس تبریزی نیست که مولانا خود را در او دید و یافت؟ و آیا خورشید ناخودآگاه در ذهن او به شمس تبریزی مربوط نشده است؟ (شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۸۱ ـ ۱۸۲)

می‌رود بی روی پوش این آفتاب — فرط نور اوست رویش را نقاب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ۶۹۱)

به‌تعبیر مولانا، نور ولی، روی پوش اوست و دیگران را از دیدن او مانع می‌شود. این بیت نیز باز یادآور حالت شمس و احوال مولانا با وی است. شمس از اولیای حق بود. «فرق انبیا و اولیا در این است که انبیا مأمور به دعوت عام هستند اما اولیا روی در خواص دارند و سخن با عوام نمی‌گویند» (موحد،۱۳۸۷: ۲۳) و از اینجاست که شمس می‌گوید: «مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که راهنمای عالم‌اند به‌حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۵۷). مولوی در عین شناخت کامل شمس، او را غیرقابل‌توصیف می‌داند:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۰۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

وی معتقد است کار هرکسی نیست که شمس را بشناسد و این به خاطر شخصیت خارق‌العاده شمس می‌باشد. خود شمس نیز براین عقیده است:

> شناخت این قوم مشکل‌تر از شناخت حق است. آن را به استدلال توان دانستن، که چوبی تراشیده دیدی، هرآینه او را تراشنده‌ای باشد. یقین که به خود نباشد. اما آن قوم که ایشان را همچون خود می‌بینی به‌صورت و ظاهر، ایشان را معنی دیگر دور از تصور تو و اندیشه تو... (همان، ۳۴۵)

سـاربانا بار بگشـا ز اشتـران　　شهر تبریزست و کوی گلستان
فـر فردوسیست این پالیز را　　شعشعهٔ عرشیست این تبریز را
(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ۳۱۱۳ـ۳۱۱۴)

شهر تبریز برای مولانا شهر شمس‌الدین تبریزی است و بارها در دیوان غزلیات خویش به بهانه‌های مختلف از آن یاد کرده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت می‌بینیم که مولانا در مثنوی هم مانند *دیوان‌کبیر*، تحت تأثیر جاذبهٔ آسمانی شمس سخن می‌گوید. با اینکه قصد مولانا از سرودن مثنوی تعلیم دادن به سبک حدیقهٔ سنایی و منظومه‌های عرفانی عطار بود، اما مولانا در حین سرایش مثنوی هم به‌مانند غزلیات، تحت تأثیر نام و یاد شمس در حین بیان مطالب تعلیمی شمه‌ای از عشق شمس را نیز بازمی‌گوید.

براساس آنچه گفته شد، تداعی یاد شمس در *مثنوی* در دو موضع قابل دریافت است:

۱ـ مواردی که ذکر شمس آسمان، یعنی خورشید یا آفتاب، یاد شمس تبریز را برای مولانا تداعی می‌کند که درک حضور شمس در خاطر مولانا در این لحظه‌ها آشکارتر است. در *مثنوی* معنوی کلمهٔ شمس به طورکلی در شش دفتر، سی‌وهشت بار به‌کار رفته است که البته موارد از آن، تنها بر خورشید دلالت معنایی دارند.

همچنین جدای از دوبار استفاده از صفت تبریزی در کنار نام شمس، نُه‌بار نیز کلمهٔ تبریز مورد استفاده قرارگرفته است. در این دسته که تداعی نام، به یاد شمس می‌انجامد ازآنجا که در این لحظات، مولانا غرق در جذبهٔ شمس می‌شود، ابیات بیشتر، حول توصیف شمس و عشق شورانگیزش به او می‌چرخد.

۲ـ مواردی که مولانا، شمس را در قالب یکی از شخصیت‌های داستان‌های *مثنوی* می‌گنجاند. که در این موارد به قراین می‌توان فهمید که مولانا در حال بازگو کردن جلوه‌هایی از شخصیت شمس و خاطراتش با او است. از جمله حکایت‌هایی که شمس در قالب یکی از شخصیت‌ها در آن حضور دارد، می‌توان به این موارد اشاره کرد: قصهٔ پادشاه و کنیزک، طوطی و بازرگان، درافتادن بازی در میان جغدان، قصهٔ خورندگان پیل‌بچه، داستان دقوقی، وکیل صدر، جهان، داستان محمود و ایاز، معاتبهٔ مصطفی علیه‌السلام با صدیق رضی‌الله. در این داستان‌ها، برش‌هایی از وقایعی که در آن شانزده ماه، بر شمس و مولانا گذشته را می‌توانیم دریافت کنیم.

با نگاهی به پراکندگی یاد کرد شمس در دفاتر شش‌گانهٔ مثنوی درمی‌یابیم مولوی در دفاتر ابتدایی، ضمن

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

روایت داستان‌های تمثیلی خویش، بسیار به یاد شمس و احوالی که در آن دوران داشته‌اند، می‌افتد، اما به‌مرور که در دفاتر مثنوی پیش می‌رویم، یادکرد نام شمس و حضور نهانیش در قالب داستان‌ها کمتر می‌شود.

به‌نظر می‌رسد مولانا تمایل چندانی ندارد که دربارهٔ شمس با مخاطبان مثنوی آشکارا سخن بگوید. وی که در حضور مریدان و یاران ابیات مثنوی را به زبان می‌آورد، به‌زودی درمی‌یابد که آن‌ها نمی‌توانند عظمت شمس را درک کنند.

همچنین باید اشاره کنیم این تداعی‌های گاه و بی‌گاه در مواردی، سیر منطقی بیان اندیشه‌های عرفانی یا داستان‌های تمثیلی را برهم می‌زند و در اثنای مطلب ابیاتی بر زبان مولانا می‌آید که ساختار منطقی کلام را پریشان و نابسامان می‌سازد.

هجوم عواطف حاصل از عشق شمس تبریزی البته عامل مهمی در پیدایش این ابیات است، اما عوامل بسیار دیگری نیز در این میان نقش دارند که مولانا معمولاً با عباراتی نظیر «ختم کن والله اعلم بالصواب» مخاطبان خویش را از آن عوامل و عوالم دور نگاه می‌دارد.

همچنین جدای از مواردی که در مقاله به آن‌ها اشاره رفت، با مطالعهٔ *مقالات* شمس درمی‌یابیم که بسیاری از حکایات و سخنانی که در این کتاب است در *مثنوی* مولانا نیز وجود دارند. به همین جهت می‌توان گفت سخنان شمس یکی از منابع فکری مولانا در *مثنوی* است. بحث پیرامون این مسئله خارج از حوصلهٔ این جستار است و خود، تحقیق مستقلی را می‌طلبد و ما در اینجا تنها به ذکر همین بسنده می‌کنیم که از این جهت نیز حضور شمس در مثنوی پررنگ است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یازیجی. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.

ـ سپهسالار، فریدون ابن احمد. (۱۳۸۷). رسالهٔ سپهسالار. تصحیح محمدافشین وفایی. چاپ دوم. تهران: سخن.

ـ پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). در سایهٔ آفتاب. تهران: سخن.

ـ زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). بحر در کوزه. چاپ ششم. تهران: علمی.

ـ طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۲). روایت سر دلبران. تهران: علمی.

ـ سلطان‌ولد، محمدبن‌محمد. (۱۳۷۶). ولدنامه. تصحیح جلال‌الدین همایی.تهران: هما.

ـ شمس‌تبریزی، ملک داد. (۱۳۹۱). مقالات شمس. به‌تصحیح محمدعلی موحد. چاپ چهارم .تهران: خوارزمی.

ـ شمیسا، سیروس. (۱۳۹۴). مولانا و چند داستان مثنوی. چاپ سوم. تهران: قطره.

ـ موحد، محمدعلی. (۱۳۸۷). قصهٔ قصه‌ها. چاپ سوم .تهران: کارنامه.

ـ ــــــــــــــــ . (۱۳۹۰). شمس تبریزی. چاپ پنجم .تهران: طرح نو.

ـ مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. به سعی و تصحیح رینولدالین نیکلسون. تهران: توس.

ـ ــــــــــــــــ . (۱۳۸۴). فیه‌مافیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

«از تعلیم تا تصویر»
(بررسی و تحلیل تصویر شاه و آموزه‌های اخلاقی مولوی در *مثنوی*)

افسانه سعادتی[1]

محسن فشارکی[2]

چکیده

یکی از واژه‌هایی که در *مثنوی* محل اعتنای مولوی قرار گرفته، شاه و مترادفات آن است. بیشتر لغت‌نویسان، برابر واژهٔ پادشاه، آن که بر کشور پادشاهی و سلطنت کند، تاجدار، شهریار، خسرو، صاحب‌تاج را آورده‌اند. لقب بعضی شیوخ صوفیه، لقب عام درویشان، صوفیه، مراد، مرشد، شیخ و پیری که ظاهراً نسبت به سادات می‌رسانیده‌اند نیز شاه است؛ نظیر شاه‌نعمت‌الله، شاه‌قاسم انوار. در ادبیات عرفانی و در اصطلاح بیشتر عارفان و صوفیان، شاه(پادشاه)، مظهر حق تعالی است که حکمران کشور عشق است، شاید به این دلیل، مولوی، شیفتهٔ این واژه شده است، شاه بهترین ممثل برای خداوند است. واژهٔ شاه در *مثنوی* از نازل‌ترین مفهوم قاموسی خود تا والاترین مظهر معنوی؛ یعنی خداوند باری تعالی و انبیاء و اولیاء در خدمت منویات ذهنی مولوی قرار گرفته است.

مولوی در پسِ تصویر شاه، آموزه‌های اخلاقی خود را تعلیم می‌دهد. شهرت کاذب، جاه دوستی، انحصار طلبی، نخوت و انتقادناپذیری، صفات رذیله‌ای است که شاهان را گرفتار می‌کند، از این رو آنان (شاهان دنیوی) در مثنوی کمتر جایی برای خودنمایی دارند و در عوض شاهان حقیقی در منشور تصویری و در بلاغتی زنجیروار(خدا، پیامبران و اولیاء الله، انسان کامل، عارفان، حسام الدین چلپی و...) مجال حضور می‌یابند.

واژگان کلیدی: مولوی، *مثنوی*، تعلیم، تصویر، تحلیل، شاه.

۱. پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان. afsaneh_saadati@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول دانشیار دانشگاه اصفهان.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

مقدمه

از آنجا که مولوی شاعر دربار نیست؛ هیچ گاه مصاحب و همنشین پادشاه نیز نیست. وی اصولاً از ملاقات با امرا و ملوک اکراه تام داشته و همنشینی با آنان را برای دین و اخلاق، منشاء ضرر و حتی مایه خطر می‌دانسته است. در تأیید این مدعا، نقل قولی از وی از کتاب فیه‌مافیه بی‌مناسبت نیست:

> با پادشاهان نشستن از این روی خطر نیست که سر برود، که سری است رفتنی چه امروز چه فردا. امّا از این‌رو خطر است که ایشان چون درآیند و نفْس‌های ایشان قوت گرفته است و اژدها شده، این کس که به ایشان صحبت کرده و دعوی دوستی کرد و مال ایشان قبول کرد، لابد باشد که بر وفق ایشان سخن گوید و رأی‌های بد ایشان را از روی دل نگاهداشتی قبول کند و نتواند مخالف آن گفتن. از این‌رو خطر است زیرا دین را زیان دارد (مولوی، ۱۳۶۹: ۹).

در دید وی جاه و جلال‌های فانی و زودگذر از آن نا به خدایانی است که سیطره‌طلبانه بر اسب لجام‌گسیختهٔ قدرت سوار شده و به تصور قبضهٔ دنیا، دست به هر نوع ظلم و خشونتی زده‌اند. سیرت حق‌شناسی مولوی، گستاخ‌وار و بی‌ابا، سطوت سلطنت‌های ظاهری را درهم شکسته است.

> روزی [معین‌الدین] پروانه از حضرت مولانا التماس نموذ که وی را پند دهذ... (مولانا) زمانی متفکر مانده بوذ. [سرانجام] گفت: چون سخن خذا و رسول را می‌خوانی و کماینبغی بحث می‌کنی و می‌دانی و از آن کلمات پندپذیر نمی‌شوی.... از من کجا خواهی شنیدن و متابعت نمودن؟ پروانه گریان برخاست و روانه شذ و بعد از آن به عمل و عدل گستری و احسان مشغول شده خیرات نموذ... (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۶۵).

کم‌توجهی مولانا به سلطان عزالدّین کیکاوس از حکایت‌های جالب توجّه در این راستاست:

> شیخ جمال‌الدین قمری رحمةالله علیه چنان روایت کرده که روزی سلطان عزالدّین کیکاوس اَنَارالله برهانَه به زیارت حضرت مولانا آمذه بود. چنانک می‌بایذ به وی التفاتی نفرموذ [و] به معارف و نصایح مشغول نشذ. سلطان اسلام بنده‌وار تذلّل نموذه، گفت: تا حضرت مولانا به من پندی دهذ. فرموذ که چه پندی دهم تو را؟ شبانی فرموذه‌اند گرگی می‌کنی؛ پاسبانیت فرموذه‌اند دزدی می‌کنی؛ رحمانت سلطان کرد، به سخن شیطان کار می‌کنی. همانا که سلطان گریان بیرون آمذ. بر در مدرسه سر برهنه کرده، توبه‌ها کرد و گفت: خداوندا! اگرچه حضرت مولانا به من سخنان سخت فرموذ، از بَهر تو فرموذ (همان، ۴۴۳-۴۴۴).

به زعم مولوی، تقرّب به شاهان که تلّون طبعی وافر دارند، خطرهای فراوانی به همراه دارد چه آن که خود به همراه خاندانش زخم خوردهٔ چنین اختلال مزاجی شدند و در نتیجه مجبور به جلای وطن مألوف و کوچ به دیار قونیه شدند. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که به طور کلی احتراز از پادشاهان، در فرهنگ صوفیان تقریباً به صورت سنّتی نهادینه شده قلمداد می‌شده است. مروری اجمالی بر برخی آراء آنان در اینجا خالی از لطف نیست.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

صوفیان زهد پیشه معاشرت با سلاطین را به طور صریح منع کرده‌اند. حسن بصری، صحبت با سلاطین را گرچه برای شفقت خلق باشد، ممنوع اعلام کرد (عطار، ۱۳۵۵: ۳۷). سفیان ثوری، درویشی را که گرد پادشاه گردد، «دزد» نامید و گفت: بهترین سلطان آن است که با اهل علم نشیند و علم آموزد و بدترین عالمان آن است که با سلاطین نشیند (همان، ۵۴۸). خرقانی گفته است: هر کس هزار فرسخ راه برای گریز از دیدار سلاطین بپیماید، سود کرده است (همان، ۶۹۷). ابوعلی دقاق، شاهان را به رأی کودکانه و با صولت شیران و بی‌صبر و طاقت، توصیف کرده است و آیهٔ «و لا تحمّلنا مالاطاقه لنا به» (پروردگارا آنچه تاب و توان آن را نداریم بر دوش ما مگذار) را پناه بردن به خدا از شاهان، تفسیر کرده است (غزالی، ۱۳۶۹: ۳/ ۶۷۵). گرچه از شدت این برخورد از قرن سوم به بعد کاسته شد، همچنان حساسیت‌ها باقی بود؛ چنان که عطار، نزدیک شدن به شاه دنیا را تقرب به آتش سوزنده تشبیه و دوری از آن را توصیه کرده است.

شـاه دنـیـا بـر مـثـال آتـش اسـت　　دورباش از وی که دوری زو خوش است
زان بــود در پیش شاهـان دورباش　　کای شده نـزدیک شــاهان، دوربــاش
(عطار، ۱۳۳۸: ۶۱)

بــه گــرد خواجـه و شه چند گردی　　گریزی جوی، زین خلقان به مردی
(همان، ۱۳۷۳: ۱۶۱)

مولوی نیز در ابتدای فیه‌مافیه چنین آورده است: «قال النبی(ص) شر العلما من زار الامراء و خیر الامراء من زار العلماء، نعم الامیر علی باب الفقیر و بئس الفقیر علی باب الامیر». طبق حدیث شریف، قطع رابطهٔ کلی در هر وضعی، توصیف نشده، بلکه تواضع امیر در برابر عالمان دین مؤکد شده است، بنابراین مولوی، قطع رابطه با پادشاهان قونیه را صلاح نمی‌داند و با وزیران ارتباط‌هایی دارد و هدایایی می‌پذیرد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۱۷؛ ۷۵۴) و در مواقعی از آنان یا همسران‌شان برای رفع نیازمندی فقیران کمک می‌گیرد (همان، ۱)، اما وی حتی سلام بر مغولان را بت‌پرستی دانسته، جایز نمی‌داند (مولوی، ۱۳۶۹: ۷۷).

شاه و آموزه‌های اخلاقی مولوی(تعلیم)

شاهان و سلطنت موقت

مولوی بر آن است که پادشاهان، سلطنت موقت دارند، اما انبیاء، سلطنت جاوید برای اینکه نه بر اجسام، که بر ارواح حکومت می‌کنند و نیاز به آن‌ها عاجل و موقت نیست بلکه همیشگی و برخاسته از عمق دل است (سروش، ۱۳۷۹: ۱۹۵-۱۹۶).

خطبهٔ شاهـان بگـردد وان کیا　　جـز کیا و خطبه‌های انبیاء
زانکه بوش پادشاهان از هواس　　بارنـامهٔ انبیاء از کبریاست
از درم‌هــا نام شاهــان برکنند　　نام احمد تا قیامت می‌زنند
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

از این رو باید زانو به زانوی اولیاء حق نشست؛ زیرا قربت بدانان اثرهای عظیم و پایدار دارد. اولیای خدا، مظهر کامل و آیینهٔ تمام نمای حق‌اند و در نیروی علم و اراده قدرت خلاقه که در موجودات متصرف باشد، به حق مشابهت دارند، اما هرگز از جنس حق و ذات او نیستند، همچنان افراد عمومی عادی بشر نیز به صنف انبیاء و اولیاء و دیگر مردان کامل به حسب ظاهر شباهت دارند، اما در حقیقت از جنس ایشان نیستند.

مـــن نیـم جنس شهنشه دور از او　　لیک دارم در تجلّـــی نـــور از او
نیست جنسیّت ز روی شکل و ذات　　آب جنس خـــاک آمـــد در نبات
بـــاد جنس آتش آمـــد در قـــوام　　طبع را جنس آمده‌ست آخر مدام
جنس ما چون نیست جنس شاه ما　　مـــای مـــا شد بهر مـــای او فنا

(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۳۸)

مولوی، پیامبران و برگزیدگان را از جنس بشر نمی‌شمارد، بلکه آن‌ها را مجرد و روحانی محسوب می‌کند که در ذات و جوهر با دیگر انسان‌ها متفاوت هستند؛ زیرا نمایندهٔ خدا و نایب او هستند. از نظر شکل ظاهری شبیه انسان هستند تا به وظیفهٔ رسالت و نیابت عمل کنند. آنچه در این ابیات حائز اهمیّت است، به کارگیری واژهٔ «شهنشه» به‌جای اولیاء حق است.

شاهان و شهرت

*کوکبهٔ ظاهری و بلایای دنیوی

مولوی، در نخستین قصهٔ مثنوی، «پادشاه و کنیزک» از آسیب‌هایی یاد می‌کند که حُسن شهرت و صاحب امتیاز بودن بر سَرِ پادشاه می‌آورد.

دشمن طاووس آمد فرّ او　　ای بسی شه را بکشته فرّ او

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴)

شاعر از شهرت‌خواهی و آفت تمجید خلق، گریزان و طالب گمنامی است. در تأیید بیشتر این معنا، نقل دو روایت از کتاب مناقب‌العارفین خالی از لطف نیست: «روزی حضرت مولانا رو به یاران عزیز کرده فرمود: چندانکه ما را شهرت بیشتر شد و مردم به زیارت ما می‌آیند و رغبت می‌نمایند؛ از آن روز، باز از آفت آن نیاسودم، زهی! که راست می‌فرمود حضرت مصطفای ما که الشهره آفه والراحه فی الخُمول» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۲۶). مولوی به خوبی آگاه است که آفت اشتهار و تعظیم خلق، غالباً مایهٔ تباهی جان بشر است و کمتر انسانی را می‌توان یافت که نام و آوازه، او را فاسد نکند. از این‌روی، همواره خود را می‌شکست و تواضع بلیغ می‌فرمود (فروزانفر، ۱۳۴۵: ۷۳۵).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شیخ بدرالدین نقاش که از مقبولان خاص حضرت [مولانا] بود چنان روایت کرد: روزی مصحوبِ مَلِک المدرسین مولانا سراج‌الدّین تتری رَحِمَهُ الله به تفرج می‌رفتیم، از ناگاه به حضرت مولانا مقابل افتادیم که از دور دور تنها می‌آمد. ما نیز، متابعت او کرده از دور در پِی او می‌رفتیم. از ناگاه واپس نظر کرده بندگان خود را دید. فرمود که: شما تنها بیایید که من غلبه را دوست نمی‌دارم و همه گریزانی من از خلق شومی دستبوس و سجده ایشان است. خود هماره از تقبیلِ دست و سرنهادن مردم بجد می‌رنجید و به هر آحادی و نامرادی تواضع عظیم می‌نمود، بلکه سجده‌ها می‌کرد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۹۰).

شاه و حبّ جاه

بیخ و شاخ این ریاست را اگر　　باز گویم دفتری باید دگر

(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

حبّ جاه و منصب، از قدرت‌مندترین و در عین حال، خطرناک‌ترین انگیزه‌ها در زندگی آدمی است. مولوی، در جایی از دفتر پنجم، قُوّت این انگیزه را بیست برابر قدرت میل به خوراک و تمایل جنسی که بَط را مظهر هر دو آنها می‌داند، برآورد می‌کند:

حرص بطّ از شهوت حلق است و فرج　　در ریاست بیست چندان است درج

(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

و در بیتی دیگر، این نسبت را به مراتب بیشتر می‌داند و در مقام مقایسه، شهوت جنسی را به منزلهٔ مار و ریاست‌طلبی را به مثابهٔ اژدها تلقی می‌کند:

حرص بطّ یک تاست این پنجاه تاست　　حرص شهوت مار و منصب اژدهاست

(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

وی در جایی دیگر، ریاست‌جویی را اسبی سرکش می‌داند که در زبان عربی «شیطان» خوانده می‌شود و سپس، آن را مستحق لعنت می‌شمارد:

اسب سرکش را عرب شیطانش خواند　　نـی ستـوری را که در مرعی بماند
شیطنت، گـردن کشـی بـد در لـغـت　　مستحـقّ لعـنت آمـد ایـن صفـت

(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

ریاست و جهالت

آنچـه منـصب مـی‌کند بـا جـاهـلان　　از فضیحت کـی‌کند صد ارسلان؟

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

عیب او مخفی است چون آلت بیافت　　مـارش از سوراخ بر صحرا شتافت
جمـله صحـرا، مـار و کژدم پـر شود　　چون که جاهل، شاه حکم مر شود
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۴۳)

انحصار طلبی پادشاهان

جاه‌طلبان به‌طور کلی، انحصارطلب‌اند و وجود شریک و رقیبی را برنمی‌تابند.

صد خورنده گنجد اندر گرد خوان　　دو ریاست‌جـو نگنـجد در جـهان
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۴۳)

که یادآورِ سخن حکیمانهٔ سعدی در گلستان است که «ده درویش‌درگلیمی بخسبند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجند». در همین‌باره، مولانا، در لوای داستان حضرت موسی(ع) و فرعون، یادآور نکتهٔ بسیار مهّمی شده است؛ صاحبان قدرت ممکن است که به طور فطری، انسان‌هایی رئوف و نیکوکار باشند، امّا همین که موضوع دستیابی به قدرت و یا حفظ آن پیش می‌آید، به یکباره تغییر ماهیت می‌دهند و چنان به خشونت و بی‌رحمی گرایش می‌یابند که به سهولت، طومارِ زندگی رقیب خود را، حتی با بی‌گناهی درهم می‌پیچند:

چون که شاهی دست یابد بر شهی　　بـکشـدش یـا بـاز دارد در چـهی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰۲)

اما

ور بیـــایـد خـستهٔ افتـــاده را　　مرهمش سازد شه و بدهد عطا
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰۲)

سپس مولوی درصدد توجیه و علت‌آوری برای این دو برخورد متناقض برمی‌آید و خشونت معمول از طرف پادشاه در حقِ رقیبش را نتیجه تأثیر زهر تکبر و تفرعن می‌داند.

گـر نه زهر است آن تکبّر پس چرا　　کشـت شه را بـی‌گناه و بـی‌خـطا؟
وین دگر را بی‌ز خدمت چون نواخت؟　　زین دو جنبش زهر را شاید شناخت
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰۲)

سودای کسبِ مقام، ریاست، دغدغهٔ تثبیت و حفظ آن، در بسیاری از موارد، موجب می‌شود که ارباب قدرت، همهٔ پل‌های پشت سر خود را ویران کنند و از فرط نگرانی و بیمِ دست‌یابی رقیبان احتمالی و یا خیالی به قدرت، نزدیک‌ترین دوستان و حتی خویشاوندان خویش را از میان بردارند. از این‌جهت گفته‌اند: الملکُ عقیم؛ یعنی حکمرانی، سترون (عقیم) است و برای خود خویشاوند و فرزندی نمی‌شناسد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آن شنیدستی کـه المـلک عـقیم　　قطع خویشی کرد ملکت جو ز بیم
که عقیم است و ورا فرزند نیست　　همچو آتش با کسش پیوند نیست
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

در باور مولانا، حبّ جاه و ریاست در طبایع انسانی به اندازه‌ای قدرتمند است که گاه می‌شود که از دو رقیب قدرت، هیچ‌یک نمی‌خواهد، دیگری زنده بماند و نیز پادشاهی، پدرش را به قتل می‌رساند مبادا که در سلطنت با او رقابت و شرکت کند.

آن نخواهد کاین بود بر پشت خاک　　تـا مـلک بکشد پـدر را زاشتراک
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

مولانا با تمسک به تمثیلی خردمندانه، جاه‌طلبی را به آتشِ شعله‌ور تشبیه می‌کند که اگر مانعی بر سَر راهش قرار نگیرد، همه چیز را در لهیب آتش خود می‌سوزاند و از بین می‌برد، بنابراین به زعم مولوی، پادشاهی و تاج و تخت تنها مخصوص حضرت خداوندی است و این جامه بر اندام همهٔانسان‌ها کوتاه است.

هست الوهیّت ردای ذوالجلال　　هر که در پوشد بر او گردد وبال
تـاج از آن اوست آن مـا کـمر　　وای او کـز حـدّ خـود دارد گذر
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

شاهان و جاه، اسیران و خاک

شاهان حتی در اوج اقتدار و حاکمیت، اسیرانی بیش نیستند: در نظرگاه مولوی، حاکمان و قدرتمندان حتی در صورت برخورداری از اقتدار، اسیران و بندگانی هستند که خود از اسارت و بندگی خویش بی‌خبر و غافل‌اند.

کاین زمان هستید خـود مملـوک ملک　　مالک مـلک آن کـه بجهد او زهلک
بـاژگـونـه ای اسـیـر ایـن جـهـان　　نـام خـود کـردی امـیر ایـن جـهـان
ای تو بنده‌ی این جهان، محبوس جان　　چند گویی خویش را خـواجه‌ی جهان
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۰۸)

شاهان جبّار و جنازه‌های به خواب

مولانا حاکمان جبار و خودکامه را به جنازه‌های حمل شده بردوش مردم تشبیه کرده است.

نـــام، مـیـری و وزیـری و شـهی　　در نهانش مرگ و درد و جان دهی
بنده باش و بر زمین رو چون سَمَند　　چـون جنازه نـه کـه برگردن بـرند
جمله را حمّالِ خـود خـواهد کفور　　چـــون سوار مـرده آرندش به گـور
بر جنازه هـر که را بینـی به خواب　　فـــارِسِ منصب شود، عـالی رکاب

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

زان که آن تابـوت بر خلق است بار　　بـار بـر خلقـان فـکندند ایـن کِبار
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۷۷)

انتقادناپذیری شاهان

مولوی در ضمن یکی از قصه‌های دفتر پنجم مثنوی، به نقد انتقادناپذیری و عدم تسلیم شاهان در برابر حق ـ که در بین ارباب قدرت شیوع بسیار دارد ـ پرداخته است. خلاصهٔ این قصهٔ عبرت‌انگیز که وصف حال بیشتر قریب به اتفاق زورمندان و جباران است، بدین شرح است: پادشاهی با دلقک خود شطرنج‌بازی می‌کند. نتیجهٔ بازی به نفع دلقک و به ضرر شاه تمام می‌شود و به اصطلاح، شاه، «مات» می‌شود، ولی به مقتضای برخورداری از روحیه استبدادی ناشی از آن، حاضر به پذیرش شکست خود، آن هم در برابر یکی از زیردستانش نیست، از این‌جهت، به شدت عصبانی می‌شود و مهره‌های شطرنج را بر سر دلقک می‌کوبد. دلقک از شاه امان می‌خواهد و شاه به او فرمان می‌دهد که در دور بعدی بازی، شکست اختیار کند. دلقک درحالی‌که از شدت وحشت و بیمِ جان، همانند شخصی برهنه در سرمای زمهریر، لرزه براندامش افتاده است، شروع به بازی می‌کند، از قضا، این‌بار نیز دلقک پیروز می‌شود:

باخت دست دیگـر و شه مات شد　　وقـت شه شه گفتن و مـیقات شد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲۴)

دلقک از ترس به کنجی پناه می‌برد و خود را در زیر نمدها مخفی می‌کند تا از ضربات سهمگین شاه ـ که این بار آتش خشمش بیش از پیش زبانه کشیده است ـ در امان بماند:

بـرجهـید آن دلقک و در کنج شد　　شش نمد بر خود فگند از بیم تفت
زیـر بالش‌هـا و زیـر شـش نـمد　　خفـت پنـهان تـا ز زخـم شه رهد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲۴)

شاه، دلیل این کار را از او جویا می‌شود و دلقک هوشمندانه و واقع‌گرایانه چنین پاسخ می‌دهد:

کی توان حق گفت جز زیر لحاف　　بـا تـو ای خشم‌آور آتش سجاف؟
ای تو مات و من ز زخم شاه مات　　مـی‌زنم شه شه بـه زیـر رختهات
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲۴)

منشور تصویری شاه در مثنوی

به‌طور کلی، ساختار و درون‌مایه‌ی مثنوی ارتباط نزدیکی با هم دارند؛ هر چه درون‌مایه غیرحسی‌تر و معنوی‌تر باشد، ساختار گریزتر است و بیگانه از الفاظ، از این رو، این مباحث را نمی‌توان تنها با واژه به تصویر کشید، بلکه باید در قالب صور خیال آن را در هاله‌ای از معانی هماهنگ قرار داد. در سراسر مثنوی و در برخود با واژه‌ها و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تصویرهای پرتکرار و مورد پسند مولوی، خواننده با نوعی هنجارشکنی‌ها و هنرهایی فراتر از حد و مرز بلاغت شاعر مواجه است که اتفاقاً اثر شاعر را به قسم ویژه‌ای جذّاب و درخور خواندن کرده است. یکی از لوازمی که به توسعهٔ معنایی مدد رسانده است، اشتراک الفاظ و تداعی معانی آزاد و در نتیجه، شناوری مضمون در کل متن است.

ای بسا کس را کـه صورت راه زد　　قـصد صـورت کـرد و بــر الله زد

(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۳۸)

مولوی، کلمهٔ شاه و مترادفات آن را در مثنوی چه در معنی قاموسی و چه مجازی‌اش فراوان به کار برده است. خواننده در این سطح ضمن اینکه با ویژگی‌های صوری و ذاتی شاه آشنا می‌شود، به مقاصد اخلاقی شاعر که اغلب برای بیان امور غیرحسی، غیبی، آن جهانی و غیرمادی است، پی می‌برد.

شاه در معنای قاموسی (همان، ۱۱۲۷)/ شاه، استعاره از حق(همان، ۸۶)/ شاه جان، استعاره از خداوند

هر چه می‌کوشند اگر مرد و زن است　　گوش و چشم شاه جان بر روزن است

(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۶)

آن کس که شاه است، او بیکار و بی‌شأن نیست. این مطلب اشاره به آیهٔ ۲۹سورهٔ رحمان دارد که در آن خداوند می‌فرماید: «کُلَّ یَومٍ هُوَ فی شَأنٍ» «خداوند هر آن به کاری است اندر». جان مرد و زن برای هر کاری که بکوشد، گوش و چشم شاه جان، بر روزنهٔ وجود آنان است.

شاه کرم، استعاره از پروردگار (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۲۶)/ لطف شه

لطـف شه جـان را جنـایت‌جو کند　　زان که شه هـر زشت را نیکو کند

(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۰۳)

لطف و مهربانی شاه، جان و روان بنده را به سوی گناه می‌کشد؛ زیرا که شاه، هر زشت را نیکو می‌کند؛ یعنی هر گناهی را می‌بخشد و از گناهکار، فرد نیکوکار را می‌سازد.

شاه دین، استعاره از انسان کامل

شاه دین را منگر ای نادان به طین　　کاین نظر کرده است ابلیس لعین

(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۱۵)

مولوی در موضوع اتحاد ظاهر و مظهر معتقد است که حق‌تعالی در هیکل و حلیهٔ بشری ظاهر و متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است اما نه از راه حلول و اتحاد ذاتی شخصی بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی اتصالی و فنای تاریکی در روشنایی و زوال

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شخصیت و جدا شدن تعیین از هستی مطلق. در واقع انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آیینه سرتاپای حق و نایب و خلیفه‌ی خداوند است. حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت در هیکل ناسوتی بشریت متجلی شده است تا به مقتضای جنسیت جسمانی، جاذب و هادی خلایق باشد پس به زعم مولوی، انسان کامل از راه اتحاد ظاهر و مظهر عین حق است (همایی،۱۳۶۲: ۲/ ۸۰۶-۸۰۸).

شاه، استعاره از حضرت موسی (مولوی،۱۳۸۷: ۴۸۱)/ شاه بلند(آگاه)، استعاره از حضرت داوود (همان، ۴۳۹ و۴۷۰)/ شاه و سلطان و رسول ـ حضرت داوود (همان، ۴۲۱)/شاه، استعاره از خلیفه (همان، ۱۳۲)/ شاه، استعاره از حسام‌الدین چلپی

ای ضیاء الـحـق حسـام‌الـدین راد که فلک و ارکان چو تو شاهی نزاد

(مولوی، ۱۳۸۷: ۴۵۱)

مولوی در آغاز دفتر ششم نیز حسام‌الدین را حیات دل و صفای روح و سلطان‌الهدی خطاب می‌کند. در رسالهٔ سپهسالار در باب اختلاف بر سر جانشینی خداوندگار (مولوی) چنین می‌خوانیم:

بعضی گفتند که تا وین چو حیدر حبیب و شر خدا (سپهسالار،۱۳۸۵: ۱۱۸)». «بعضی گفتند که حضرت چلپی آنچنان که در حیات خداوندگار امانت و خلافت می‌فرمود در این وقت هم به خلافت بیعت کنیم و او را قایم مقام شیخ دانیم. بعضی گفتند هر چند این رای صایب است، اما مثلی است مشهور که السبّل فی المخبر مثل الاسد. حضرت سلطان‌الاولیاء و المحبوبین بهاءالحق و الدین، وارث علمی و صلبی خداوندگار است و خلاصه و محبوب اولیای کبار، کاشف رموز حقایق و شارح معارف و دقایق دیباچه‌نامه الهی است و حلق اسرار نامتناهی. جمعی از عزیزان که ناقدان بازار معرفت و صدرنشینان مسند طریقت بودند گفتند: ما عاشقان جگرسوخته را چه محل آن باشد که در میان جان و جانان فرق توانیم کرد».

آن چو خورشید و این چو بدر منیر هـر دو سلطان و شـاه عالمگیر
آن چو صدیق، بحر صدق و صفـا وین چو حیدر حبیب و شیر خدا

(سپهسالار،۱۳۸۵: ۱۱۸)

تا آنکه سلطان‌ولد، چلپی را به طریق اولی، شایستهٔ خلافت می‌داند. با وجود این، بعضی از شارحان معتقدند که این بیت که در قصهٔ دقوقی آمده در وصف انسان کامل است که اشراف بر همان حضرت ختمی مرتبت است. برخی هم بیت را غلو دانسته‌اند (ر.ک زمانی،۱۳۷۴: ۵۴۷).

شاه، استعاره از محبوب(صدر جهان)(مولوی،۱۳۸۷: ۵۲۷)/شهان، استعاره از اولیاءالله

هان و هان ترک حسد کن با شهان ورنـه ابلیـسی شـوی انـدر جـهان

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کاو اگر زهـری خـورد شهـدی شود　　تـو اگـر شهدی خـوری زهری بود
کاو بـدل گـشت و بـدل شـد کار او　　لطـف گشت و نـور شـد هـر نار او
(مولوی، ۱۳۸۷: ۳۳۶)

از نظر مولوی و جماعت دین‌دار، آنچه از آسمان و از طرف خداوند فرستاده می‌شود، رهایی‌بخش، آگاهی‌بخش و موجب سعادت اخروی است. انبیاء و اولیای الهی در عالم خاکی، نایب خداوند هستند و از آن حضرت جدا نیستند، از این رو همواره متصف به اوصاف الهی‌اند.

سلطانان جان، استعاره از انبیاء و اولیاء (همان، ۵۷۰)/ شاهان، استعاره از عارفان

در دلـم زیـــن خنـــده ظنّی اوفتـاد　　راستـــی گـو عـشوه نتـوانیـم داد
ور خـــلاف راستـــی بـــفـــریـبـیـم　　یـــا بهانه‌ی چـرب آری تـو به دم
مـن بدانـم در دل مـن روشنـی است　　بایدت گفتن هر آنچه گفتنی است
در دل شـاهـان تـو مـاهی دان سطبر　　گر چـه گه‌گه شد ز غفلت زیر ابر
استعاره از قوهٔ بصیرت　　(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۴۵)

به زعم مولوی، عارفان، پادشاهانی هستند که سلطنت فقر دارند و با آن بینش الهی و خدادای خود، بی‌نیاز از سلطنت و جلوه‌های این جهانی هستند.

شاه شاهان، استعاره از ایاز

شاه شاهان است بلکه شاه‌ساز　　وز برای چشم بد نامش ایاز
(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۴۶)

ایاز، شاه شاهان است بلکه خود، سازندهٔ شاهان است. این بیت در توضیح انسان کامل است. انقروی احتمال داده است که مراد از «ایاز» در اینجا حضرت ختمی مرتبت (ص) است و می‌گوید: این که آن حضرت (بنده) نامیده شده از آن روست که حقیقت‌ستیزان بدو رشک نبرند و الا او نه تنها، شاه است بلکه «شاه ساز» نیز است (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۶۱۷). نیکلسون، مقصود مولوی از « ایاز» را حسام‌الدین چلپی دانسته است (۱۳۷۴: ۱۸۳۷). می‌توان گفت ذکر «ایاز» مطلقاً به کاملان مکمل اشارت دارد (زمانی، ۱۳۷۴: ۵۱۶).
شاه جهان، استعاره از شیر (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۴۵)/ شه، استعاره از معشوق (همان، ۵۲۷)/ شاه، استعاره از عمر (همان، ۱۹۴)/ شهنشه، استعاره از فرعون (همان، ۳۹۴)/ شاه عادل، استعاره از حضرت سلیمان (همان، ۶۳۴)/ سلطانی(= سلطنت شیخ احمد خضرویه) (همان، ۲۰۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شاه ذکیّ و شاه حریص

مولوی در حکایت‌های مثنوی دو تصویر متضاد از شاه ارائه داده ست. شاید نقیضه‌گویی‌هایی از این دست، به اثر وی عمق و معنای دیگر بخشیده است. در حکایت «امتحان پادشاه به آن دو غلام که نو خریده بود» مولوی، پادشاه عادل و دادپیشه و بادرایتی را ترسیم می‌کند که در مباحث پیچیدهٔ فلسفی صاحب‌نظر است، حال آنکه در حکایت «پادشاه جهودان که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب ملت خود»، شاه، مرد احول، مستبد و خونریزی است که شهوت حیوانی و غضب دیو صفتی‌اش، اعتدال روانی و اندیشهٔ صحیح را از وی گرفته است و حاضر به دیدن واقعیت نیست. البته این حکایت تا حدودی، اصحاب اخدود را فرایاد می‌آورد. پادشاهی که شمن است و با آتش سخن می‌گوید. از آنجا که شاه، واژه‌ای محبوب و ممثل خداوند برای مولوی بوده است، بنابراین اگر شاه در داستانی، نقش منفی هم داشته باشد، مولوی از این که وی را کاملاً منفی نشان دهد، اجتناب می‌ورزد. در نهایت شاید شاه را مورد سرزنش قرار دهد؛ نمونه‌هایی از این دست، توجیه و کمرنگ کردن عمل شاه شهوت ران در قصهٔ «عاشق شدن خلیفهٔ مصر و ...» (۵ /۳۹۵۹) یا می‌بارگی امیر در قصهٔ «حکایت آن امیر که غلام را گفت که می‌بیار ...» (۵ /۳۴۴۲) است.

تصاویر مرتبط با شاه

شاه و چاکران

خوی شاهان در رعیّت جا کند　　چرخ اخضر، خاک را خضرا کند

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۳۲)

فرمانروایان، هر روشی که برگزینند در خدمتگزاران پیرامون آنان و نیز شهروندان، اثر بسیار قوی دارد. اگر حاکمان به راه عدل و داد بروند، اطرافیان و شهروندان نیز مجبورند خود را بر آن روش وفق دهند و بالعکس اگر حاکمان بر طریق ستم روند دیگران نیز بر آن راه استوار گام بردارند. از این رو گویند: «الناس علی دین ملوکهم».

شه چو حوضی‌دان حشم چون لوله‌ها　　آب از لـولـه روان در کـولـه‌هـا
زانکه پیوسته‌ست هـر لوله به حوض　　خوض کن در معنی این حرف خوض
لطـف شـاهنشـاه جـان بی‌فـطـن　　چـون اثـر کـرده‌ست انـدر کـلّ تـن

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۲)

شاه را همانند حوضی بدان و خادمان و چاکرانش را مانند لوله‌هایی بدان که آن آب را به گودال‌ها می‌ریزند. چون که آب همهٔ لوله‌ها از حوضی پاک است، پس آب تک تک آن لوله‌ها نیز لذیذ و گواراست. اگر در آن حوض، آب شور و ناگوار و آلوده باشد، مسلماً هر لوله‌ای همان آب را به نقاط مختلف روان می‌کند؛ زیرا هر لوله‌ای به آن حوض، وصل شده و ناچار آب همان حوض را به این سو و آن سو می‌برد. مولوی این مثال‌ها را برای بیان این

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مطلب ارائه داده است که الطاف شاه جان و پادشاه روح که بی‌مکان است در سراسر کالبد انسان اثر گذارده است.

شاه و فقیر

علت تقابل شاه و فقیر در اشعار مولوی، بیان سمبلیک نیازمندی آدمی در برابر شاه مطلق و بی‌نیاز حقیقی است. تذکار این مسئلهٔ عرفانی مهّم است که تنها از طریق درویشی می‌توان بر نفس خود غالب شد و به مقام پادشاهی و سلطنت فقر در عالم عرفان دست یافت.

چـون فـقـیـر آیـیـد انـدر راه راسـت　　شیـر و صیـد شیـر خـود آن شماست
زان که او پاک است و سبحان وصف اوست　　بـی‌نیاز است او زنـغز و مـغز و پوست
هـر شکار و هـر کراماتـی که هست　　از بـرای بـنـدگـان آن شـه است
نیست شـه را طمع بهـر خلـق ساخت　　این همه دولت خنک آن کاو شناخت
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴۶)

نـه گـدایانـند کـز هـر خـدمتـی　　از تـو دارنـد ای مـزوّر منّـتی
لیک بـا بـی‌رغبتی‌هـا ای ضمـیر　　صدقـه‌ی سلطان بیفشان وامگیر
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۱۸)

شاه و جامه‌دار (همان، ۸۴)/ شاه و لشکر(همان، ۱۴۰)/ شاه و صاحب (وزیر) (همان، ۶۳۴)/ شاه و دلقک (همان،۹۲۴)/ شاه و عطا (همان، ۳۶۹)/ شاه و نخوت و کبر(همان، ۵۱۸)/ شاه و قصر(همان، ۵۱۵)/ شاه و غلام (همان، ۲۳۱)/ شاه و بنده (همان، ۲۲۹)/ شاه و حکم (همان، ۶۳۴)/ شاه و رسول(سفیر) (همان، ۲۳۰)/ شاه و تخت (همان، ۱۰۸۷)/ شاه و آیین بستن (همان، ۷۲).

شاه و باز

«باز»، شاه جانوران گوشت‌خوار و همدم و مختص پادشاهان تلقی شده است. در نظر عام، دیدن باز در خواب، بر سلطنت و امارات دلالت دارد.

بـاز آن باشد کـه بـاز آید بـه شاه　　باز کور است آنکه شد گم کرده راه
(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۳۶)

شاه و بار (همان، ۱۰۹۰)/ شاه و بیدق (سرباز) (همان، ۶۳۴)/ شهریار و گنج (همان، ۱۰۳۴)/ سلیمان شاه (همان،۶۳۴)/ شاه فرعون (همان).

نتیجه‌گیری

درنگ در تصویر شاه و تصاویر مرتبط با آن، این حقیقت را آشکار می‌کند که به طور کلی، ساختار و درون‌مایهٔ

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مثنوی ارتباط نزدیکی با هم دارند؛ هر چه درون مایه غیرحسی‌تر و معنوی‌تر باشد، ساختار گریزتر است و بیگانه از الفاظ، از این رو، این مباحث را نمی‌توان تنها با واژه به تصویر کشید، بلکه باید آن را در قالب صور خیال در هاله‌ای از معانی هماهنگ قرار داد.

در سرتاسر مثنوی و در برخود با واژه‌ها و تصویرهای پرتکرار و مورد پسند مولوی، از جمله تصویر شاه، خواننده با نوعی هنجارشکنی‌ها و هنرهایی فراتر از حد و مرز بلاغت شاعر مواجه است که اتفاقاً اثر شاعر را به قسم ویژه‌ای جذاب و درخور خواندن کرده است. یکی از لوازمی که به توسّع معنایی مدد رسانده، اشتراک الفاظ و تداعی معانی آزاد و در نتیجه، شناوری مضمون در کل متن است.

مولوی در پس تصویر شاه، آموزه‌های اخلاقی خود را تعلیم می‌دهد. شهرت کاذب، جاه دوستی، انحصار طلبی، نخوت و انتقادناپذیری، صفات رذیله‌ای است که شاهان را گرفتار می‌کند، از این رو آنان (شاهان دنیوی) در مثنوی کمتر جایی برای خودنمایی دارند و در عوض شاهان حقیقی در منشور تصویری و در بلاغتی زنجیروار (خدا، پیامبران و اولیاء الله، انسان کامل، عارفان، حسام الدین چلپی و...) مجال حضور می‌یابند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ قرآن کریم، (۱۳۸۱)، ترجمه مهدی فولادوند، چ دوم، قم.

ـ افلاکی،شمس‌الدین. (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. به کوشش تحسین یازیچی. تهران: دنیای کودک.

ـ انقروی، اسماعیل. (۱۳۷۴). شرح کبیر انقروی. ترجمهٔ عصمت ستار زاده. تهران: کتابفروشی دهخدا.

ـ زمانی، کریم. (۱۳۸۶). شرح جامع مثنوی. تهران: اطلاعات.

ـ سپهسالار، فریدون‌بن احمد. (۱۳۸۵). رسالهٔ سپهسالار. تهران: سخن.

ـ سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). رازدانی و روشنفکری و دینداری. تهران: مؤسسه فرهنگی طه.

ـ عطار،فریدالدین. (۱۳۳۸). اسرارنامه. تصحیح و تعلیقات و حواشی صادق گوهرین. تهران: مشرق.

ـ ـــــــــــــــ . (۱۳۷۳)، منطق‌الطیر. تصحیح جواد مشکور.تهران:الهام.

ـ ـــــــــــــــ . (۱۳۵۵). تذکره‌الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوّار.

ـ غزالی، محمد. (۱۳۶۹). احیاء علوم‌الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. بی‌جا: بی‌نا.

ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۴۵). نثر و شرح مثنوی شریف. دفتر اول. تهران: دانشگاه تهران.

ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۸). مثنوی. تهران: محمد.

ـ مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). فیه ما فیه. به تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر.تهران: امیرکبیر.

ـ همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). مولوی‌نامه. تهران: آگه.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

بررسی اندیشه‌های زیبانگری مکتب شمس و مولانا در گسترش فرهنگ صلح تعامل و مدارا درجهان معاصر

محمدجعفر شریعتمداری[1]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی اندیشه‌های زیبانگری مکتب شمس و مولانا درگسترش فرهنگ صلح تعامل و مدارا از دیدگاه معلمان و دانش آموزان در جهان معاصر انجام شد. روش پژوهش، توصیفی از نوع زمینه‌یابی است. جامعهٔ آماری پژوهش شامل کلیهٔ معلمین دورهٔ متوسطه ۲۴ استان به منظور گردآوری داده‌ها از یک پرسشنامهٔ محقق ساخته با دو فرضیه: میزان تأثیر اشعار صلح‌خواهی و زیبایی‌نگری مکتب شمس و مولانا در اندیشه‌های صلح‌جویی دانش‌آموزان و نوع نگرش آنها، استفاده شد که روایی آن مورد تأیید متخصصان قرار گرفت و پایایی آن با استفاده از آلفای کرونباخ ۸۴٪ و با روش آماری ناپارامتریک کولمرگراف اسمیرنف تک گروهی محاسبه شد.

به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش‌های آمار توصیفی (فراوانی، برای گروه‌های مستقل و t درصد، میانگین، میانه، مد و انحراف معیار) و همچنین از روش‌های آمار استنباطی (آزمون تحلیل واریانس یک راهه) استفاده شد که در نتایج پژوهش نشان داده شد؛ به طور کلی میزان استفاده از تمامی مولفه‌های تعامل و صلح خواهی مکتب شمس و مولانا به گسترش فرهنگ صلح خواهی از دیدگاه معلمان و دانش آموزان، بالاتر از حد متوسط ارزیابی شده است.

کلید واژگان: زیبانگری، فرهنگ صلح، تعامل، مولانا، معلمان.

۱. مشاور و مدرس دانشگاه. mohammadjafar_shariatmadari@yahoo.com

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقدمه

فرهنگ صلح در مکتب شمس و مولانا

یکی از ارکان مهم جهان‌بینی مولانا، انسان‌شناسی است و یکی از دغدغه‌های اساسی اندیشه‌های زیبایی شناسی مولانا، به نگرش او به انسان مرتبط است.

یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های زیبایی شناسی و تربیتی مولانا این است که می‌توان استعدادهای نهفته انسان را شکوفا کرد و این از راه، تربیت امکان‌پذیر است. دستمایهٔ مولوی در نظریهٔ صلح، اراده و اختیار و تربیت از جمادی به حیوانی و از حیوانی به انسانی و از انسانی به ملکی و از ملکی به فوق ملکی طراحی می‌کند. در مرحلهٔ نباتی و حیوانی آدمی اختیار ندارد، ولی پس از آنکه به مرحلهٔ انسانی رسید و رشد نمود، صاحب اراده و اختیار می‌شود و می‌تواند با تکیه بر اراده و اختیار، زندگی خود را تغییر دهد.

مبانی نظری

تعامل و مدارا در مکتب شمس ومولانا

اندیشه‌های صلح‌طلبی مکتب مولانا همچون منشوری است که با تابش نور عشق بر آن، رنگ‌های متعدد از آن ظاهر می‌گردد و در همین منشور، مولانا عشق غایت است. *مثنوی*‌اش دکان وحدت است و دنیای ایده‌هاست، ایده‌های تعامل و مدارا در سینهٔ *مثنوی* رازی است که از ناله‌اش دور نیست، اما با این چشم و گوش نمی‌توان دید و نمی‌توان شنید.

سر من از نالهٔ من دور نیست　　لیک چشم و گوش را آن نور نیست

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱/ ۵۶)

اندیشهٔ زیبا به آدمی دید زیبا می‌دهد، اگر پدیده‌ای زیبا در خارج از ذهن وجود داشته باشد، تا زمانی که شخص، دید زیبابین نداشته باشد نمی‌تواند آن پدیده را زیبا ببیند. مولوی توانست این زیبا دیدن را کشف کند. کشف زیبایی‌شناسی مولوی از زیباترین اکتشافات بزرگ عارفان بوده است که توانست خداوند را زیبا ببیند. این دید زیبا همهٔ اشعار او را زیبا نموده است.

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین　　عشق‌های اولین و آخرین
مجملش گفتم نکردم ز آن بیان　　ورنه هم افهام سوزد هم زبان
من چو لب گویم لب دریا بود　　من چو لا گویم مراد الا بود

(مولوی،۱۳۸۶: ۱/ ۵۵۶)

انسان مولوی، انسان معنوی است. این انسان معنوی در قاب مثنوی جلوه‌ای جمیل دارد. این زیبایی به سمت معنا شدن و قدسی شدن در حرکت است. *مثنوی* مولوی در جست و جوی انسانی است که به سرچشمهٔ زلال معنا برسد؛ این هدف حاصل نخواهد شد جز با اندیشه‌های زیبایی‌شناسی که در ساحت قدسی انسانیت چون گوهری ارزشمند می‌درخشد. چنین انسانی که با درد فراق، خود را از نیستان ببریده می‌بیند جز به آب معرفت و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

معنویت سیراب نمی‌گردد، وگرنه همواره شکایت و دغدغه دارد، ملول و سرگردان و غریب و پوچ گراست؛ هر آنچه به او برسد باز حریص و هلوع و عجول، حسود و مشوش است، آرامش و قرار ندارد مگر این که به حقیقت معنوی برسد، در این صورت است که با نشاط، شادمانی، امید و پویایی ناشی از باور، ایمان و وصال حقیقی به آرامش می‌رسد؛ در این حال انسان تجلی‌گاه معرفت است؛ زیرا دلی صاف و زلال دارد، رذایل را از خود دور نموده و به فضیلت هایی دست یافته است. مولانا درصدد آموزه‌های انسانی و تربیتی است که از اندیشه‌های ربانی و زیبایی‌شناسی بهرمند گردد. تا سینه‌اش شرابخانهٔ عالم گردد.

شرابخـانهٔ عالـم شدست سینه مـن هزار رحمت بر سینه‌ی جوان مردم
(مولوی،۱۳۷۰: ۳۴۶)

هستی و آفرینش، با زیبایی معنا پیدا می‌کند و حرکت و گرما و جنبش و معرفت با زیبایی همراه است. موسیقی آفرینش، ضرباهنگ زیبایی دارد که منشاء آن جمال الهی است. درک زیبایی‌های طبیعی از طریق دخالت‌های حواس آدمی صورت می‌گیرد که غالباً آنها را به عنوان زیبایی‌های حسی می‌نامند؛ زیبایی‌هایی مانند صلح، تعامل، مدارا که نتیجهٔ فعل اخلاقی آدمیان است. این دسته از زیبایی‌ها را زیبایی عقلی و معنوی می‌نامند. در زیبایی عقلی و تخیلی است که آثار هنری هنرمندان تجلی پیدا می‌کند؛ آن هم از راه معرفت شهودی هنرمند نه تقلب و الگو برداری صرف.

محور اصلی مکتب تربیتی مولانا، توجه به زیبایی‌شناسی، زیبایی‌پسندی و زیبایی‌خواهی؛ یعنی صلح‌جویی و امنیت‌طلبی است. استعداد زیبایی‌گرایی و زیبایی‌نگری در وجود متربی قرار دارد که با تعامل و تربیت شکوفا می‌شود و پس از رشد، به مرتبه‌ای می‌رسد که گرد زشتی‌ها نمی‌گردد.

فرهنگ صلح در مکتب مولانا

بینش مولوی ستیز و جنگ نیست، صلح و رضایت درونی آرمانی نهایی وی برای زندگی و زیبانگری در زندگی است و کامیابی از آن پاداش صلح درونی است.

در کف ندارم سنگ من، باکس ندارم جنگ من با کس نگیرم تنگ من، زیرا خوشم چون گلستان
(مولوی،۱۳۷۰: ۳۴۷)

بینش زیباگرانهٔ مولوی، صلح را شایستهٔ زندگی کردن می‌داند، از این رو صلح میدان کشف زیبایی هاست. انسان کامل، انسان جنگ‌طلب و خشونت‌گرا نیست، بلکه انسان مبدل است که حتی خاک را به طلای پربها تبدیل می‌کند، ولی انسان ناقص، انسان ستیزه‌جو و سلطه‌گراست؛ طلا را به خاکستر بدل می‌کند؛ همه چیز را ویران و خاکستری می‌کند.

کامـلی گـر خـاک گیـرد، زر شـود نـاقـص از زر بـرد، خـاکـستر شود
چـون قبول حـق بود آن مـرد راست دسـت او در کارهـا دست خـداست

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

دست ناقص، دست شیطان است و دیو / زانکه اندر دام تکلیف است و ریو
جهل آید پیش او، دانش شود / جهل شد علمی که در ناقص رود
هر چه گیرد، علتی علت شود / کفر گیرد کاملی، ملت شود
ای مری کرده پیاده با سوار / سر نخواهی برد اکنون پای دار
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱/ ۵۱۴)

مولوی در دفتر ششم *مثنوی* داستان دعوت نهصد سالهٔ نوح را دعوت به صلح می‌داند (ولی قوم حق‌ستیز نوح نسبت به او قهر و جفا می‌کردند) (زمانی، ۱۳۶۸: ۲۵)، ولی نوح با آنها از راه قهر و خشونت وارد نشد بلکه قهر را همانند سرکه‌ای دانست که از آن لجاجت و گردنکشی برمی‌خیزد، در مقابل، مولوی از راه قند و لطف یعنی صلح با آن‌ها روبرو می‌شد.

قوم، بر وی سرکه‌ها می‌ریختند / نوح را دریا فزون می‌ریخت قند
قند او را بد مدد از بحر جود / پس ز سرکه اهل عالم می‌فزود
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۲۵)

مولوی ریشهٔ اختلاف و ستیز و جنگ را در درک صحیح حقیقت می‌داند. برداشت نادرست از حقایق سبب اختلاف و نزاع می‌شود. وی در دفتر سوم *مثنوی معنوی*، «داستان اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» نتیجه می‌گیرد که پیل کنایه از حقیقت مطلق (ذات بی‌چون الهی) و تاریکی کنایه از این دنیاست؛ زیرا در این دنیا آدمی در لایه‌های بی‌شماری از حجاب‌ها و پرده‌های ساتر محسوسات پوشیده شده است و عقل و روح او نیز در زندان حواس و دست‌سایندگان بر اندام پیل، کنایه از کسانی است که می‌کوشند حقیقت مطلق را با مقیاس‌های محدود و نارسای عقلی و تجربی خود بشناسند؛ یعنی حکیمان، متکلمان، فیلسوفان، عالمان و... هر یک برای شناخت حقیقت، مدعی روشی هستند، اما این روش‌ها و مذهب‌ها وافی به مقصود نیست، بلکه هر یک، جلوه‌ای از حقیقت مطلق را نمایانده‌اند. چه طریق شناخت حقیقت مطلق نوعی دیگر است و شمع، کنایه از نور کشف و یقین است، هرگاه چنین نوری در قلب و بصیرت آدمی درخشیدن گیرد، به کشف تمامت حقیقت نائل می‌شود و در این مرتبه نزاع و ستیزه‌ها رنگ می‌بازد. حکایت تمثیلی پیل، بیانگر سرشت حقیقت‌ستیز و افسانه پوی تعصبات مذهبی و جنگ هفتاد و دو ملت است (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۴۷).

واکاوی اندیشه‌های زیبانگری مولانا در مفهوم صلح و جنگ، منظومهٔ فکری او را در مورد باز جست صلح و عدم خشونت و ستیز نشان می‌دهد.

در اندیشه زیبانگری مولانا، عشق در مقابل خودخواهی و خودشیفتگی است، وی کسب دین را عشق می‌داند.

کسب دین، عشق است و جذب اندرون / قابلیت نور حق را ای حرون
(مولوی،۱۳۸۶: ۲/ ۶۴۳)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مولوی سفیر صلح

مولانا اولین سفیر صلح در جهان است و در اندیشه‌های زیبانگری خویش، آدمیان را به صلح و یکرنگی دعوت می‌کند.

وی ریشه‌های جنگ و تزاحم را درون آدمی جست‌وجو می کند. سازگاری و صلح را در، برداشتن موانع درونی می‌داند تفاهم و تعاون را در صلح درونی می‌جوید.

هست احوالم خلاف همدگر　　هر یکی با هم مخالف در اثر
چون که هر دم راه، خود را میزنم　　با دگر کس سازگاری چون کنم؟
موج لشگرهای احوالم ببین　　هر یکی با دیگری در جنگ و کین
می‌نگرد در خود چنین جنگ گران　　پس چه مشغولی به جنگ دیگران؟
یا مگر زین جنگ، حقت واخرد　　در جهان صلح یک رنگت برد

(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۳)

مولوی جهان را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ جهان وحدت و بی‌رنگی

هر دکانی راست سودای دگر　　مثنوی، دکان فقر است ای پسر

(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۴۳۲)

مثنوی مادکان وحدت است　　غیر واحد هر چه بینی آن بت است

(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۴۳۳)

جهل، تفرقه و صد رنگی، جهانی مادی، جهان جنگ و تضاد است.

این جهان جنگ است کل، چون بنگری　　ذره با دره چو دین با کافری

(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۲۹)

مولانا جنگ ظاهر (فعلی ـ قولی) را ناشی از جنگ باطن می‌داند.

جنگ فعلی هست از جنگ نهان　　زین تخالف آن تخالف را بدان

(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۵)

مولوی شرط رسیدن به صلح و آشتی را شناخت و غلبه بر تضادهای درونی و دستیابی به عنایات الهی می‌داند.

می نگر در خود چنین جنگ گران　　پس چه مشغولی به جنگ دیگران؟
یا مگر زین جنگ، حقت واخرد　　در جهان صلح یک رنگت برد

(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۳)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اصول جنگ در صلح

مولوی جنگ انسان‌ها را بی‌معنی و بیهوده می‌داند.

جنگ‌های خلق بهر خوبی ست　　برگه بی‌برگ نشان طوبی ست
خشم‌های خلق، بهر آشتی ست　　دام راحت، دایما بی‌راحتی ست
هر زدن بهر نوازش را بود　　هر گله از شکر آگه می‌کند
بوی بر، از جزو، تا کلّ ای کریم　　بوی بر از ضد تا ضد ای حکیم
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۴۳)

جنگ‌ها می‌آشتی آرد درست　　مار گیر از بهر یار می‌جست
بهر یاری، مار جوید آدمی　　غم خورد بهر حریف بی‌غمی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۴۵)

مولوی، صلح را اصل می‌داند؛ مراد از صلح، عالم وحدت است که در آن از اضداد و ستیزها خبری نیست (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۵). وی صلح را اساس همهٔ جنگ‌ها می‌داند.

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها　　صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۵)

علل جنگ و تفرقه و مذاهب از نظر مولوی

۱ - مشیت و سنت الهی

مولوی، مشیت و سنت الهی را حقیقتی می‌داند به مانند گنج پنهان شده که قفل‌های زیادی بر آن نهادند.

عزت مخزن بود اندر بها　　که به او بسیار باشد قفل‌ها
(مولوی، ۱۳۸۶: ۵/ ۸۵۵)

۲ - دنیای نسبیت

از آنجایی که ادراک و دریافت بشری محدود است، آدمیان برای رسیدن به کمال از راه‌های متعدد و مختلفی استفاده می‌کند، لذا دچار تفرقه و اختلاف می‌شود. (عقل و ادراک بشری نسبت به حقیقت مطلق، ظرفیتی محدود دارد و بدین سبب نمی‌توانند حقیقت را آن گونه که بایسته است بشناسد. از این رو اختلاف در تعبیر و تفسیر حقیقت، امری قهری و گریزناپذیر می‌نماید. بدین سان است آدمیان در عقاید و آرا و ادیان راه‌های مختلف در پویند (زمانی، ۱۳۸۶: ۷۱۶).

۳ - حقیقت وسیلهٔ امتحان الهی

همهٔ اهل مذهب نه از هر جهت حق‌اند و نه از هر حیث باطل، یعنی هر یک به وجهی حق است و به وجهی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

باطل (اکبرآبادی، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

این حقیقت دان، نه حق‌اند این همه　　نی به کلی گمرهانند این هـمه
زان کـه بی‌حـق، باطلی نایـد پـدید　　قلب را ابله بـه بـوی زر خـرید
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲/ ۷۱۷)

مولوی رسیدن به حقیقت؛ یعنی صلح واقعی و کنار گذاشتن اختلافات را در شمع می‌داند؛ یعنی نور کشف و یقین است که به کشف تمامیت حقیقت می‌رسد.

در کـف هـر کس اگر شمعـی بدی　　اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ ۳۱۴)

۴ - عوامل درونی

مولوی عوامل عمدهٔ درونی را که موجب جنگ و خشونت می‌شود در جدال بین خود نفسانی و خود الهی، و شک و تردید می‌داند. نفس اماره، غرض ورزی و خشم، کینه‌توزی، وهم و خیال را نیز از جمله عوامل درونی اختلاف می‌شمارد. وی بیشترین اختلاف رایج در میان مردم دنیا را لفظی می‌داند.

در تنازع آن نفر جنگی شدند　　کـه ز سر نام‌ها غافل بدند
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۹۸)

مولوی اختلاف در دیدگاه را، در تعصبات و ظاهربینی در قیاسات و زیبانگری را سبب صلح‌پذیری وصلح‌خواهی می‌داند.

مهرورزی، عامل تعامل و مدارا

مهرورزی در ایدهٔ مولوی شفابخش و تبدیل کننده است. محبت، انسان را صلح جو و امنیت طلب می‌کند. از عوامل بسیار مؤثر در عالم تربیت، شفقت و مهربانی مربی است. محبت، اثر بخش‌ترین دارویی است که می‌تواند بسیاری از بیماری‌های تربیتی را درمان کند. مربی مشفق به تدریج کار سنگین و بار عمیق را برای متربی آسان می‌کند. انبیاء و اولیاء الهی که خود مربیان بزرگ تربیتی هستند، نسبت به خلق مهربان و دلسوز بودند.

خلق را از گرگ غم لطف شبان　　چون کلیم الله شبان مهربان
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۸۵۶)

شوق و محبت، دو عنصر بسیار اساسی تعلیم و تربیت است که سبب‌ساز حرکت و پویایی می‌شود.

اساس تعلیم و بنیاد تربیت بر شاخه شوق و محبت بنا می‌شود. آنجا که پویایی زندگی و جنبش

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

درونی به کار می‌افتد؛ اشتیاق افزایش می‌یابد، کافی است که ندای وصل شنیده شود تا دل افسرده و ذهن فرسوده به جنبش و تحریک در آید (کریمی، ۱۳۸۴: ۱۵).

چـون صـلای وصل شنیدن گـرفت اندک اندک مرده جنبیدن گرفت
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ ۱۱۹۲)

روش تحقیق

در تحقیق حاضر، برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش‌های آمار توصیفی که شامل فراوانی برای گروه‌ها درصد، میانگین، میانه، حد و انحراف معیار و T مستقل نیز از روش‌های آمار استنباطی با بهره‌گیری از آزمون تحلیل واریانس یک راهه استفاده شده که در نتیجهٔ پژوهش نشان داده شده است.

فرضیه‌های پژوهش و یافته‌ها

در این بخش، فرضیه‌های پژوهش حاضر، مطرح و سپس یافته‌های مربوط به آن ارائه می‌شود.

فرضیهٔ شماره۱: شعار صلح‌جویی و زیبایی‌شناسی مکتب مولانا در گسترش فرهنگ صلح، تعامل و مدارا دانش آموزان تأثیر دارد.

H۰: بین فراوانی‌های مشاهده شده و مورد انتظار تفاوت وجود ندارد.

H۱ : بین فراوانی‌های مشاهده شده و مورد انتظار تفاوت وجود دارد.

جدول نتایج ۱-۱ نشان می‌دهد که اِماره کلموگراف اسمیرنف با مقدار به دست آمده ۲۹۳ /۵ در سطح کوچک‌تر از ۰۱ /۰ معنی دار است، پس می‌توان گفت که ۹۹ /۰ درصد اطمینان تأیید می‌شود. یعنی توزیع صفت در بین نمونه با H۱ فرض با توزیع آن در جامعه، نرمال نبوده و تفاوت معنی‌داری بین فراوانی‌های مشاهده شده و فراوانی‌های مورد انتظار وجود دارد، هم چنین نتایج دیگر این جدول نشان می‌دهد که بیشترین و کمترین تفاوت مقدار تابع توزیع تجمعی مشاهده شده از مقدار تابع توزیع تجمعی مورد انتظار به ترتیب ۱۶۴ /۰ - ۲۴۷ /۰ است. با نگاه به جدول شماره ۲ - ۱ مشخص می‌شود که اولا توزیع داده‌ها به صورت نرمال نیست. ثانیاً توزیع فراوانی‌ها در گزینه‌های زیاد و خیلی زیاد (مجموعا ۳۵۱ نفر) بیش‌تر از توزیع آن در گزینه‌های کم و خیلی کم (مجموعا ۱۰۹ نفر) است؛ به عبارت دیگر بیش از ۷۵ درصد از معلمان معتقدند که اشعار صلح‌جویی و زیبایی‌شناسی مکتب مولانا در گسترش فرهنگ صلح تعامل و مدارای دانش‌آموزان تأثیر دارد.

۱-۱جدول نتایج آزمون اسمیرنف تک کولموگراف

پارامترهای نرمال	میانگین	۳/ ۰۳
	انحراف استاندار	۰/ ۹۰۷
بیشترین شدت تفاوت	مطلق	۰/ ۲۴۷
	مثبت	۰/ ۱۶۴
	منفی	۰-/ ۲۴۷
Kolmogorov-smirnov Z		۵/ ۲۹۳
Asymp.Sig.(2-talied)		۰/ ۰۰۰

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

جدول شماره ۲ – ۱ توزیع فراوانی پاسخ معلمان به فرضیه شماره یک

هویت تعهدی	فراوانی	درصد فراوانی	درصد فراوانی تجمعی
خیلی کم	۳۶	۷/ ۸	۷/ ۸
کم	۷۳	۱۵/ ۹	۲۳/ ۷
زیاد	۱۸۹	۴۱/ ۱	۶۴/ ۸
خیلی زیاد	۱۶۲	۳۵/ ۲	۱۰۰
جمع	۴۶۰	۱۰۰	----------

فرضیه شماره۲: اشعار صلح‌جویی مولانا در نوع نگرش صلح‌خواهی دانش‌آموزان تأثیر دارد.

H۰: بین فراوانی‌های مشاهده شده و مورد انتظار تفاوت وجود ندارد.

H۱ : بین فراوانی‌های مشاهده شده و مورد انتظار تفاوت وجود دارد.

جدول ۱ – ۲ نتایج نشان می‌دهد که اِماره کولموگراف اسمیرنف با مقدار به دست آمده ۱۶۸ /۶ در سطح کوچک‌تر از ۰۱ /۰ معنی‌دار است، پس می‌توان گفت که ۹۹ /۰ درصد اطمینان فرض H۱ تأیید می شود؛ یعنی توزیع صفت در بین نمونه با توزیع آن در جامعه نرمال نبوده و تفاوت معنی‌داری بین فراوانی‌های مشاهده شده و فراوانی‌های مورد انتظار وجود دارد. هم چنین نتایج همین جدول نشان می‌دهد که بیشترین و کمترین تفاوت مقدار تابع توزیع تجمعی مشاهده شده از تابع توزیع تجمعی مورد انتظار به ترتیب ۱۸۸ /۰ و ۲۷۲ /-۰ است. با توجه به جدول شماره ۲–۲ مشخص می‌شود که اولاً توزیع داده‌ها به صورت نرمال نیست؛ ثانیاً، توزیع فراوانی‌ها در گزینه‌های زیاد و خیلی زیاد (مجموعاً ۳۸۵ نفر) بیشتر از توزیع آن در گزینه‌های کم و خیلی کم (مجموعاً ۷۵ نفر) است؛ به عبارت دیگر بیش از هشتاد درصد از معلمان معتقدند که اشعار صلح‌طلبی مولانا در نوع نگرش صلح‌خواهی دانش‌آموزان تأثیر دارد.

جدول۲–۲:توزیع فراوانی پاسخ معلمان به فرضیه شماره۲

هویت تعهدی	فراوانی	درصد فراوانی	درصد فراوانی تجمعی
خیلی کم	۱۰	۲/ ۲	۲/ ۲
کم	۶۵	۱۴/ ۱	۱۶/ ۳
زیاد	۱۸۲	۳۹/ ۶	۵۵/ ۹
خیلی زیاد	۲۰۳	۴۴/ ۱	۱۰۰
جمع	۴۶۰	۱۰۰	----------

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

۲-۱جدول آزمون نتایج آزمون اسمیرنف تک کولموگراف

		مقدار
تعداد		۴۶۰
پارامترهای نرمال	میانگین	۳/ ۲۵
	انحراف استاندارد	۰/ ۷۷۷
بیشترین شدت تفاوت	مطلق	۰/ ۲۷۲
	مثبت	۰/ ۱۸۸
	منفی	۰-/ ۲۷۲
Kolmogorov-smirnov Z		۵/ ۸۲۸
Asymp.Sig.(2-talied)		۰/ ۰۰۰

نتیجه‌گیری

عصارهٔ تمامی مطالب تعلیمی مولوی این است که رمز حقیقی صلح در جهان و بین همهٔ ملل عالم محبت و عشق است. وی معتقد است که از عشق می‌توان به صلح رسید و با همین عشق، تحولی عظیم در فلسفهٔ تعلیم و تربیت ایجاد کرد و دیدی زیبا به متربی داد. مولوی، زیبایی‌شناسی را رکن اساسی تربیت صلح‌خواهی می‌داند چرا که حقیقت و معرفت از زیبایی جدا نیست؛ تربیت جز حقیقت و زیبایی چیز دیگری نیست. بر مبنای این اصول، پیام‌های وی در چند سطر خلاصه می‌شود:

۱ – مولانا، جهان هستی و کائنات را زنده، عاقل و هوشیار می‌داند.

۲ – کل اجزای آفرینش و کائنات با آهنگی منظوم در حرکت و گردش هستند و این نظم اختیاری سمفونی عظیم آفرینش و وحدت و صلح را به وجود آورده است.

۳ – مولوی، عشق را پیوند دهندهٔ جهان هستی می‌داند که می‌توان از این طریق به صلح رسید.

۴ – منشور جهان‌بینی مولانا در *مثنوی* این است که انسان، ترکیبی از روح الهی با عنصری مادی، معرفت و عشق در همهٔ کائنات و هستی وجود دارد که با آن کشش به حقیقت صلح جذب می‌شود.

۵ – مولوی به دنبال ایجاد باور و ایمان است نه صرفاً قانع کردن. وی صلح را در خودشناسی می‌داند.

۶ – پیام اصلی مولانا، زیبایی‌شناسی یا معرفت جمالی است. بر این اساس، یعنی صلح و زیبایی از ارکان اصلی جهان بینی او به شمار می‌رود.

۷ – یکی از رویکردهای اصلی تربیت مولانا، درک صحیح صلح است. بیدار نمودن حس صلح‌جویی، نخستین گام در تربیت زیبایی‌شناسی است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

فهرست منابع

ـ اکبرآبادی، ولی محمد. (۱۳۸۶). شرح مثنوی مولوی. چاپ اول. تهران: قطره

ـ زمانی، کریم. (۱۳۶۸). شرح جامع مثنوی معنوی. دفتر ششم. چاپ هفتم. تهران: اطلاعات

ـ زمانی، کریم. (۱۳۶۸). شرح جامع مثنوی معنوی. دفتر سوم. چاپ هفتم. تهران: اطلاعات

ـ زمانی، کریم. (۱۳۶۸). شرح جامع مثنوی معنوی. دفتر دوم. چاپ هفتم. تهران: اطلاعات

ـ کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۸۴). رویکردی نمادین به ترتیب دینی با تأکید بر روش‌های اکتشافی. چاپ اول. تهران: قدیانی

ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۰). گزیده غزلیات شمس. چاپ اول. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بازتاب اندیشه‌های عرفانی مولوی در غزلیات حویزی

جیهاد شکری رشید[1]

چکیده

حویزی از جمله شاعرانی است که با تأثیرپذیری از اندیشه‌های عرفانی مولوی غزلیانی به یاد ماندنی آفریده است. توجه حویزی به مولوی در دلپذیر شدن سخنش مؤثر افتاده است که این تأثیر در مضمون و الفاظ و ترکیباتی که از آن سود برگرفته به خوبی مشهود است.

در این پژوهش، سعی بر آن بوده است تا بتوان دربارهٔ تأثیر مضامین شعر مولوی بر مضامین شعر حویزی بحث به میان آید. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و کتابخانه‌ای انجام شده است که پژوهشگر در آن ابتدا شواهد شعری از هر دو شاعر را استخراج نموده، سپس به بیان نحوهٔ تأثیرپذیری مضامین شعر حویزی از شعر مولوی پرداخته است.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که حویزی با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته با تأثیرپذیری از آثار و افکار حافظ مولوی، نکات لطیف و مضامین متنوعی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد.

واژگان کلیدی: حویزی، حافظ، غزلیات حافظ، غزلیات حویزی.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، عضوهیئت علمی گروه زبان فارسی، دانشگاه صلاح‌الدین اربیل/ عراق.
Jihad.rashid@su.edu.krd

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

مقدمه

مولانا یکی از برجسته‌ترین شاعران و عارفان ادب پارسی است. دانش مولانا، نگاه خاصش به مسائل عرفانی، تحولات شگرف در زندگی او و بسیاری مسائل دیگر باعث شده است که در میان شاعران و نویسندگان کلاسیک کرد زبان، به نمونهٔ بی‌بدیل و آثار عرفانی وی نیز به عنوان شاهکار ادبی تلقی شود. تأثیرپذیری حویزی از مولوی و سرودن اشعاری ملهم از اشعار او، گویای قدرت نفوذ افکار و اندیشه‌های مولوی است که تا این حد توانسته افکار و عقاید خود را به وسیلهٔ اشعارش به نسل‌های بعد از خود، نسل‌هایی که قرن‌ها با او فاصله دارند، منتقل کند و آنها را تحت تأثیر کلام خود قرار دهد و حویزی از جمله شاعرانی است که مجذوب افکار و اندیشه‌های مولوی شده و با تأثیرپذیری از شعر او آثاری به یاد ماندنی آفریده است.

از غزلیات حویزی چنین بر می‌آید که افکار، مضامین و حتی لغات و ترکیبات مولوی زمزمهٔ روح و جان این شیفته و دلباختهٔ سخن مولوی بوده که این گونه فراگیر در سراسر شعرش تجلی یافته است. اندیشه‌ها و بن‌مایه‌های اشعار مولوی سرمشق حویزی بوده است که توجه این مقاله به این حقیقت معطوف گشته است که وجه خاصی از این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری مضامین شعری را در اشعار مولوی بر غزلیات حویزی نشان دهد.

ضرورت و اهمیت پژوهش

اساس این پژوهش، ضرورت شناخت سرچشمهٔ تفکرات مولوی و همچنین بررسی قرابت‌ها، تشابهات فکر و اندیشه در غزلیات حویزی و اشعار مولوی در معرض دید خواننده قرار می‌گیرد. از آنجایی که تحقیق در بررسی و تأثیرپذیری‌های شاعرن از یک دیگر «نشان دهنده بالندگی و شکوفایی استعداد و موهیت نویسندگان نسبت به یکدیگر و بیان چگونگی ارتباط آنها با پیشینیان است» (غنیمی‌هلال، ۱۳۷۳: ۳۸).

بنابراین اهمیت پژوهش را نشان می‌دهد که باعث درک بهتر آثار ادبی و دریافت دقیق‌تر اندیشهٔ شعرا می‌شود و این بررسی در شکوفایی استعداد و پرورش شاعری کردِ پارسی‌گوی و شکل‌گیری ارتباطی سازنده و صمیمی او با مولوی که انکار ناپذیر است، در معرض دید خواننده قرار خواهد گرفت.

پیشینه و هدف پژوهش

حویزی از شاعران قرن هجدهم هجری و از پیروان توانای سبک حافظ و مولوی است که تاکنون شعر او چندان مورد توجه قرار نگرفته است. با توجه به آنکه تاکنون در مورد تأثیرپذیری حویزی از مولوی پژوهشی انجام نشده است، از این جهت نویسنده برآن است تا میزان بازتاب مضامین شعری اشعار مولوی را در غزلیات حویزی مورد بررسی و بازکاوی قرار دهد.

در این نوشتار، رگه‌های تأثیرگذاری برخی از اغراض و مضامین شعری حویزی بر مضامین سخن سرای بزرگ فارسی، مولوی، نشان داده شده است تا راه برای انجام پژوهش‌های تطبیقی گسترده‌تر در زمینهٔ شعر شاعران پارسی‌گوی کرد و شعر شاعران فارسی زبان پیش از پیش هموار گردد. از این‌رو، هدف از این پژوهش، نشان دادن اشتراکات فراوانی در غزل‌های حویزی و مولوی است که اثرپذیری حویزی از مولوی را به اثبات می‌رساند.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

طرح بیان مسئله

نگارنده در این پژوهش سعی بر آن دارد تا پاسخ‌گوی این سؤالات باشد:

۱) همسانی‌های فکری و سبکی دو شاعر و تأثیر حویزی از مولوی تا چه اندازه است؟

۲) تأثیر اشعار مولوی بر طرز تفکر و بینش حویزی به چه صورتی بوده است؟

روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و کتابخانه‌ای انجام شده است که پژوهشگر در آن ابتدا شواهد شعری از هر دو شاعر را استخراج نموده و سپس به بیان نحوهٔ تأثیرپذیری مضامین شعر حویزی از شعر مولوی پرداخته است.

بحث و بررسی

در این مقاله پس از معرفی اجمالی شاعر و بیان موقعیت او در نزد ادیبان پارسی‌گوی کرد، مضامین شعری و شیوهٔ شعری وی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

معرفی حویزی

بکربن‌محمد حویزی، متخلص به «قاصد» از شاعران و غزل‌سرایان معروف پارسی‌گوی است. وی در سال ۱۲۰۰ه/ ۱۷۸۵م در شهر کوی ـ یکی از شهرهای کردستان عراق ـ پا به عرصهٔ گیتی نهاد سپس در سال ۱۸۵۵ م در سن هفتاد سالگی دارفانی را وداع گفت. حویزی از شاعران برجستهٔ فارسی‌گوی است که در همان آغاز جوانی به کسب علوم عقلی و نقلی علاقهٔ خاصی از خود نشان داد. گرایش حویزی به زندگی همراه با زهد، از او چهره‌ای محبوب در نظر خاص و عام ساخته است و از آنجا که مورد تکریم و عنایت مردم زمانهٔ خویش قرار گرفته بود به فرمانروایی کویه منصوب شد.

حویزی علاوه بر زبان مادری به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی آشنایی کامل داشته است و از آثار وی دیوان غزلیات، همچنین تعدادی مثنوی و مخمس به یادگار مانده است (حویزی، ۲۰۰۸: ۱۵–۸). آنچه «حویزی را از لحاظ ادبی مورد توجه می‌سازد، شعرهای فارسی اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد و بسیاری از آن حاصل تجربه‌های عارفانهٔ اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد» (حویزی، ۱۳۹۲: ۲). بارزترین خصیصهٔ کلام حویزی، متابعتی است که از شعرای فارسی به خصوص مولوی و حافظ شیرازی داشته است. این متابعت و تأثیر در مضمون و الفاظ و ترکیباتی است که از آن بهره برده است که در این مقوله به آن پرداخته می‌شود. ناگفته نماند که حویزی در گرایش‌های عرفانی و زهد و دنیاگریزی و بروز و اظهار این گرایش‌ها نیز فارغ از فرقه‌گرایی‌ها و دعوی‌های سترگ، با ذوق و زهد، عرفانی فردی و ذوق‌مندانه را پیشه کرده است.

بازتاب افکار و اندیشه‌های مولوی بر غزلیات حویزی

مضمون‌های غنایی و عرفانی مولوی که در غزل‌های حویزی نمود مبدأ پیدا کرده است، موجب فخامت سخن حویزی شده است. تأثر حویزی از مولوی تنها به شگردهای ظاهری نیست، بلکه در مضمون آفرینی نیز از

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مولوی و حافظ بهره‌مند شده است که حال، به مواردی دربارهٔ تأثیر مضامین شعر مولوی بر مضامین شعر حویزی بحث به میان می‌آید.

عشق

محور عرفان مولوی عشق است که «می‌توان اساس بنیاد فکری مولوی و پایه اصلی مسلک و مرام و اساس مکتب و طریقه عرفانی او دانست» (همایی، ۱۳۵۶: ۸). که در واقع حویزی در غزلیاتش بیشترین توجه و تمرکز خود را به عشق معطوف ساخته است که در این مقوله به شدت متأثر از ذهن و زبان مولوی بوده است.

درد عشق

عشق با سوز و گداز و رنج توأم است. عشق بدون مشقت و ریاضت حاصل نمی‌شود. به باور مولوی جان انسانی پس از مرحلهٔ عشق قدم به مرحله‌ای دیگر از جهان درد می‌گذارد که منشأ این درد گاهی و شناخت است و در این مرحله است که درد جانشین عشق می‌شود. در چنین حالتی عشق در اعماق جان انسان و در سر وجود او جای می‌گزیند و دردی جانشین آن می‌شود که از نظر مولانا، این زمان بهترین زمان ثمردهی عشق به شمار می‌آید:

سخن عشق چو بی‌درد بود بر ندهد　　جز به گوش هوس و جز به زبانی نرسد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۲۶)

چنانچه حویزی نیز چنین ادای مطلب می‌کند:

بـه تکاپـو نشـود وصـل میـــسر ز ازل　　قسمت عاشق دل سوخته هـجران آمـد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۸)

به باور حویزی «عاشق در راه عشق، در شرایطی سخت گرفتار می‌شود که هیچ امید و فریادرسی نمی‌تواند او را مدد کند» (نک: میرقادری، ۱۳۸۴: ۱۷۶). از این‌رو، حویزی از دشواری‌ها و مشقت‌های راه عشق چنین ابراز بیان می‌کند:

کشتی کعبه شودغرق به خون زین وادی　　بـس کـه خونـاب دل ازدیدهٔ گریان آمد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۸)

و در جای دیگر، حویزی دربارهٔ دشواری‌های عشق الهی چنین ابراز می‌دارد:

عشق را سهل مبین ای که ندیدی غم عشق　　که زبیمش چو زمین تخت حمل می‌لرزد
حویزی از هجر تو لـرزان بود ای مـایهٔ جـان　　تـو مپنـــدار کـه از بیـــم اجل می‌لـــرزد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۴)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در حقیقت «تحمل عشق و وصال معشوق دشوار است. هرکسی آن را قدرت و استعداد نیست» (شجیعی، ۱۳۷۳: ۱۷۲) و از نظر حویزی در میان وادی‌های معرفت، عشق سهمگین‌ترین آنهاست.

چون سروسهی بود قدم راست و لیکن　　این عشق مرا پشت دو تا کرد چرا کرد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۰۵)

در واقع حویزی معتقد است عشق مصائبی به همراه دارد که عاشق ناگزیر از تحمل آن مصائب و سختی‌هاست و در واقع، تحمل سختی‌ها و بلاها را پیش درآمدی برای رسیدن به کمال و پیشرفت می‌داند:

بی‌خبر بار غم عشـــق مگیر آســـانی　　ره به منزل نبـــری در تک ره می‌مانی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۲۳)

طاقت کوهکن آن نیست کشد تاب فراق　　عشق کاریست که کوه کند از جایـش
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۶)

از نظر مولوی و حویزی، دشواری‌های راه عشق، جزئی از سلوک عشق است و عاشق در این راه، قطعاً با آنها روبه‌رو خواهد شد که تا رنج نکشی به منزلگه آرامش و آسایش نرسی.

عشق ازلی

در جهان‌بینی عرفانی حویزی، عشق ازلی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، در حقیقت خمیرمایهٔ مشرب عرفانی وی در آغاز از عشق به کمال مطلق و ذات احدیت سرچشمه می‌گیرد. وی در غزلیات خود به صراحت به عشق خود به محبوب ازلی اشاره می‌کند و تنها راه رسیدن و پرواز کردن به روشنی و حقیقت می‌پندارد و بر این باور است که وادی پرمخافت سیر و سلوک را جز به نیروی عشق و مستی نمی‌توان پیمود و تا سالک تا شراب عشق درنکشد و عقل و صفات بشری او کرانه نگیرد، ترک هستی و جان نتواند کرد:

زجام عشق تو هرکس که جرعه‌ای چشید　　دیگربه چشم نبینند به خواب هشیاری
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۱۵)

او عشق ازلی (جانان) را در برابر لطف و عنایت شاهان که در روز اول شراب جمالش را به او نوشاند، بیداد معرفی می‌کند:

لطـف شاهـان بـر مـا ظلـم نمـاید زیـرا　　سایهٔ عشـــق به فرق سر ما ممدود است
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۸۹)

این بینش حویزی، اعتقاد وی را به ازلیت عشق بر مخاطب هویدا می‌سازد. همان‌طور که می‌دانیم عشق حقیقی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منشأ و سرچشمه‌ای قدیمی و ازلی دارد؛ این امر بازتابی است از کلام حق تعالی در قرآن کریم که می‌فرمایند: و اخذ... قالوا بلی (قرآن،اعراف:۱۷۲).

راست گـو ای دل شراب عـاشقی نوشیده‌ای　　این چنین یکبارگی بی‌خورد و خواب افتاده‌ای
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۱۷)

در حقیقت آنچه از فضای حاکم بر اشعار حویزی برمی‌آید، تأکید او بر عرفان زاهدانه و تقوامدارانه است که در دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند. عشق نزد وی جایگاه خاص و ویژه‌ای داشته است و قلب خود را معبدی برای آن قرار داده است:

داور عشـق چـو بر تـخت دل آمـد بنشست　　گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۸۵)

در عشق عرفانی دو نکته وجود دارد: نکتهٔ اول این است که عارف تا زنده است، وصال میسر نمی‌شود؛ زیرا وصال اتحاد کامل و فنا فی الله است که حویزی در این باره چنین اظهار بیان دارد:

کی تـوان بـه حـریم حـرم وصل تـو بـرد　　هر که در وادی عشق تو چو من مهجور است
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۹۵-۱۹۴)

این مهجور بودن و فاصله‌ها همان حجاب عرفانی است. نکتهٔ دیگر در عشق عرفانی این است که در نتیجهٔ حجاب‌ها، همیشه حزنی بر عاشق مستولی است. عشق، او را وارد قبض می‌کند؛ چون او می‌داند هرگز با معشوق اتحاد کامل نمی‌یابد (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۳۰-۱۲۸).

حویزی ز بلای عشـق آخر　　مــردم سخن اختصار آوخ
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۰۴)

برتری عشق بر عقل

عقل و عشق در ادبیات عارفانه و عاشقانهٔ فارسی از دیرباز مطرح بوده است که به‌سان دو نیروی قوی درون انسان، دائم در جنگ و جدال هستند به گونه‌ای که «تقابل عشق و عقل و این که رموز معضلات عشق را عقل نمی‌تواند حل کند، بلکه عشق شارح غوامض و مشکلات است و تعارض عقل و عشق در ادبیات عارفانه و عاشقانهٔ فارسی از دیرباز مطرح بوده است» (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۷۵۷).

معارضهٔ عقل و عشق به کرات در آثار صوفیه عنوان شده است[1] و جالب آنکه پیروزی در این آثار همیشه از عشق است و عقل دوراندیش در مقابل حسن مقاومت می‌کند و دل را از لغزیدن به دام عشق حفظ می‌کند. اما سرانجام دل در برابر جلوه‌های گوناگون حسن اسیر و گرفتار می‌گردد. عشق پیروز می‌شود و عقل دیگر در این ولایت هیچکاره است (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۱۴۳).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

و به بیانی ساده‌تر؛ «در شخصیت انسان این دو عامل نیرومند با یکدیگر در جدالند. این جدال را گاه جدال میان شرع و عشق و گاه تضاد میان شریعت و حقیقت می‌خوانند و در آیین فکری صوفیان گرایش عام به ترجیح عشق است بر شرع و عقل» (عبدالحکیم،۱۳۵۶: ۱۵۲). از این‌رو، مولوی عشق را بر عقل رجحان داده چنانچه بر این باور است که نیروی عشق است که هم زمینه و اسباب پرستش محبوب است و هم، وصول به محبوب حقیقی را فراهم می‌کند تا جایی که عارف در عشق معشوق چنان غرق می‌شود که در مقام وصل با او یکی شده و آنچنان در مستی عشق فرو می‌رود که دیگر خودی از او باقی نمی‌ماند:

امروز مها، خویش ز بیـــگانه ندانیم　　مستیم بـدان حد که ره خانه ندانیم
در عشق تو از عاقله‌ی عقـل برستیم　　جز حالت شـوریده‌ی دیـــوانه ندانیم
در باغ به جز عکس رخ‌دوست نبینیم　　وز شاخ به جـز حالت مستانه ندانیم
(مولوی، ۳/ ۱۵۶۳۵-۱۵۶۳۸)

از این‌رو، حافظ نیز عشق را بر عقل رجحان داده و حافظ هم با پیروی از همین طریقه، حریم عشق را بسی بالاتر از عقل می‌داند و در تقابل و ضدیت عقل و خرد یونانی با عشق این گونه ابراز بیان دارد:

قیاس کـردم و تدبیر عقـل در ره عشق　　چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقمی
(حافظ، ۱۳۸۵ :۶۴۱)

و در ادامه، تضاد و جدال را به نفع عشق خاتمه می‌دهد، و عشق را برندهٔ اصلی می‌دانند:

عاقـلان نقطـــهٔ پرگـار وجـــودند ولی　　عشـق داند کـه درین دایره سـرگردانند
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۶۰)

حویزی در واقع تلقی خود از عشق را با آموزه‌های عرفانی مولوی منطبق می‌کند و تقابل زیبا و آشکار عقل و عشق در گفتمان شعر و اندیشهٔ حویزی همانند مولوی و دیگر عرفا است. حویزی هم‌رأی و هم‌پای مولوی براین باور است که سعی آدمی برای درک حقایق و رسیدن به معرفت حق تعالی از راه عقل و منطق و قیاس و برهان هرگز به نتیجهٔ مطلوب نخواهد رسید؛ زیرا «منطق و قیاس و برهان قفسی است که واضعین منطق و قیاس ساخته و خو خود را در داخل ساختهٔ خود محبوس کرده‌اند» (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۳۴۴). از نگاه مولوی عشق باعث اوج گرفتن واز خاک به افلاک رسیدن است:

جسم اگر از عشق بر افلاک شد　　کوه در رقص آمد و و چالاک شد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶)

به همین دلیل است که حویزی همچون مولوی برای کشف حقایق و درک معرفت به مشربی دیگر روی آورده است که بالاتر از افکار و اندیشه‌های انسان و بری از قیاس و برهان و منطق بشری بوده است و جامع

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

همهٔ خوبی‌ها و زیبایی‌ها و به دور از تمام جنگ و جدال‌های لفظی و فکری و نظری است. این مشرب شورانگیز، همان مشرب عشق و مستی و رندی است.

از بادهٔ عشق تو چنان مست و خرابم در ملک جهان غیر خیال تو ندانم
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۷۰)

با این وجود، یکی از بن‌مایه‌های فکری حویزی که بی‌شک برخاسته از تفکرات رایج در میان سبک فکری مولوی بوده، داستان کینه دیرینهٔ عقل و عشق است. و از دلایل ناتوانی عقل در ادراک عشق نیز، یکی همین ویژگی وحدت‌گرایی عشق است و کثرت‌گرایی عقل (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۱۸۸). چنانچه از نظر حویزی؛ کفر و ایمان، عقل و استدلال و زهد و تقوا در پرتو سوزان عشق، هم چون ذره‌ای فاقد موجودیت هستند و در عالم وجود، چیزی نیست که هم ردیف و هم سنگ عشق باشد، بنابراین مولوی و حویزی، ابراز حقیقی شناخت را ـ برخلاف فیلسوفان ـ عقل و برهان نمی‌دانند، بلکه عقل را در ساحت کمال ناقص و ناکارآمد می‌دانند. از این‌روست که حویزی از زاهد درخواست عشق آموختن را می‌طلبد:

زاهدا عشق بیاموز شوی صدر نشین یعنی در جنت اگر گوش یرین بندکنی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۰۰)

مولوی، عشق را در برابر عقل مورد ستایش و تمجید قرار داده و ستیز با عقل و مخالفت با آن به مراتب مشهودتر است و حویزی همانند مولوی بر این باور است که عقل انسان به‌خاطر ضعف و نارسایی، از توانایی رسیدن به قلّهٔ وصال و مقام فنا برخوردار نیست و قاصر و عاجز از دست یافتن به آن مرتبه و جایگاه است. دل، عهده‌دار این رسالت است و با الهام و کشف و شهود، این مرحله و مرتبه را نائل می‌آید. از این‌رو، عقل از نظر مولوی تا رسیدن به در خانهٔ معشوق مفید است و بعد ازآن باید آن را کنار گذاشت: «عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد، چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که در این ساعت عقل زیان توست و راهزن است» (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۱۴). حویزی نیز معتقد است که در قلمرو عشق، عقل اجازهٔ ورود ندارد چراکه عشق او را تباه خواهد کرد:

داور عشق چو بر تخت دل آمد بنشست گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۸۵)

در واقع حویزی نیز با این برداشت که ادراکات و دریافت‌های خود را متعالی‌تر و فراتر از درک عقلی دانسته به نکوهش و انکار عقل برخاسته است و بر این باور است که عارفان عاشق گاهی بر اثر غلبهٔ حالات روحانی و شوریدگی‌های دل و جذبات درونی، دچار هیجان و شوریدگی قلبی می‌شوند و چون این حالات جنون‌آمیز با حالات انسان‌های معمولی متفاوت است، لذا عامهٔ مردم و ساده اندیشان آن را جنون و دیوانگی واقعی می‌پندارند:

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

وعظ مجنون است جانا برسر بازار عشق		در بهای مهر لیلی عاقلا دیوانه باش
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۴)

ریا ستیزی

مولوی پیوسته به ارزش‌های زاهد وعابدان ریاکار زمان خرده می‌گیرد و راه و رسم آنان را در راه رسیدن به مقصود، نارسا می‌داند و اعمال ایشان را مبتنی بر هوای نفس می‌داند نه پیروی از شریعت:

...و جماعتی از معاصی روی گردانیدند و دنیا را رد کردند، با خلق انس گرفتند نه برای خدا، برای اینکه ایشان را عابد و زاهد خوانند. ایشان از صدق این حدیث بی‌خبرند، به اتفاق آشنا گشته‌اند. این چنین سالوسی را از بهر جاه دنیا چه آید؟ «فمثله کمثل الکلب» تا به فروغ دروغ ایشان مغرور شدند و به هوای نفس رفتند، نه بر درس شرع «و من سن سنه سیئه فله وزرها و وزر من عمل بها» (مولوی، ۱۳۱۵: ۱۰۲).

حویزی نیز با همان نگرش به ارزش‌های زاهد خرده می‌گیرد. واکنش او نسبت به زهد، منفی است و به دلیل ادعا بر ریاکاری آنها شدت بیشتری یافته است.

چـون تاب جفـای تـو نـدارد دل زاهـد		سجاده به مسجد زده، یعنی شده عابد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۰۷)

البته ناگفته نماند که علاوه بر توجه به مباحث نظری عرفان ـ که در آثار حویزی بازتاب دارد ـ در مقاطعی از زندگی نیز، به شیوه‌ای عملی و عینی، سلوک عاشقانه و درویشانه داشته است. وی نکوهش ریا و ریاکاران، مبارزه با زهد خشک زاهدان و عالمان قشری، پناه بردن به عالم رندی ـ که بدان اشاره شد ـ و گاه حتی تظاهر به بی‌تقوایی برای انکار و تخطئه فروشان، تأکید بر عنصر عشق به عنوان مقام و مقصد عالم سالک و سفارش به عاشقی به عنوان شیوهٔ اصلی سلوک و صفت واقعی سالک است.

آخر فقیه عمر تو خود رفت زین هـوس		تا کی ز زیـد و عمر کنی بی‌شمار بحث
هوشم چو رفت گوش به قولت نمی‌کنم		ناصح دگر مگو تو ز صبر و قرار بحـــث
زاهد چو نیست مـرد محبت از آن سبب		هـرگز نمی‌کند ز مـی و از خمار بحـث
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۰۰)

همان‌گونه که در ابیات بالا ملاحظه می‌شود، حویزی بر شیخ، واعظ، مفتی، محتسب، قاضی، شریعت‌مداران و زهدفروشان زمانه ـ که به ظاهر خود را فرشته‌نما و فرشته‌خو جلوه می‌دهند و شریعت قرآن را برای بهره‌وری بیشتر از تنعمات دنیوی دام تزویر قرار می‌دهند و در خلوت و دور از انتظار آنچه را که خود نهی می‌کنند مرتکب می‌شوند ـ با تازیانهٔ نقد و نکوهش می‌تازد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

زهد ستیزی

زهد در اصطلاح به:

معنای بی‌رغبتی به دنیا و حرص آز و شهوت ـ که از صفات و خصایل مثبت صوفیان باصفای راستین در صدر اول بوده ـ بعدها تحول معنی یافته و به صورت افراط در عبادات و منزه‌نمایی و مقدس‌نمایی به کار رفته و در دیوان حافظ از مفاهیم منفی است و غالبا با صفات ریا، خشک یا گران قرین است (خرمشاهی ۱۳۸۷: ۹۷۰).

مطرب کجاست تا همه محصول زهد و علم　　در کار چنگ و بـربط و آواز نـی کنم

(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۷۶)

یکی از نمودهای نگاه منفی عارفانه مولوی به زهد، مقایسه‌ای است که در مورد عارف و زاهد ابراز می‌کند. در این نگاه عارف شخصی وارسته است و زاهد شخصی است که در بند دنیاست:

ای پیش رو مردی امروز تو برخوردی　　ای زاهد فردایی فردات مبارک باد

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۶۵)

یا:

عارفان از خویش بی‌خویش آمدند　　زاهــدان در کار هشیار آمــدنـد

(همان، ۳۳۳)

حویزی نیز با همین برداشت چنین ابراز می‌دارد:

نشاید پیش هر زاهد رموز عاشقی گفتن　　حدیث عشق خوبان حویزیا افسانه می‌سازی

(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۱۴)

زاهدا عشق بیاموز شوی صدر نشین　　یعنی در جنت اگر گوش برین بند کنی

(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۰۰)

البته در بیت زیر قصد حویزی از بیان مستی، ذوقی است از عالم غیب و نتیجهٔ انتظار جانکاه عارف است. نکتهٔ حائز اهمیت این است که این سکر و مستی، پس از انجام اعمال زاهدانه موهبت شده است، اما در جایی فراتر از اعمال مزبور قرار می‌گیرد که در مصرع دوم در بیت زیر قابل درک است.

مــن بـه امیــد دلا از پــی مستان روم　　تاکه شوم سرفرازچون سگ اصحاب کهف

(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۵۰)

همچنان‌که مولوی با زبان سحرآمیزش این نکته را خاطرنشان می‌کند:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

عارفان را نقد شربت می‌دهی　　زاهــدان را مست فــردا می‌کـنی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰۷۸)

حویزی، زاهدانی را که از بادهٔ عشق سرمست نگشته اند به باد ملامت می‌گیرد:

ماییم که در کار حقیقی شده مشغول　　زاهد که سرانجام تو آغاز مجاز است
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۹۹)

حویزی واعظان و زاهدان ریاکار را نیز که با فریب دادن مردم بی‌اطلاع، انبان خود را پر می‌کنند و دنیا پرستی خود را در زیر نقاب شرع پنهان داشتند، از طعنهٔ خود محروم نگذاشته است. زاهد در کنار واعظ، شیخ، فقیه، صوفی و محتسب از چهره‌های منفی است که معمولاً در مسجد و خانقاه گرد هم می‌آیند و طبعی افسرده و خشک دارند که از ذوق عشق و لذت مستی بی‌بهره‌اند. اشکال زاهد این است که خود را مقید به ظاهر دین کرده است و اهل صلاح است نه اهل عشق و به صراحت پنین ابراز بیان می‌نماید:

طمع از مرحمت یار مکن همچون ما　　زاهدا هرکه نشد عاشق او مردوداست
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۸۸)

به اعتبار حویزی، اقتصار و افتخار به اعمال زاهدانه، علاوه بر آن که سبب کندی سیر و سلوک عرفانی است، سبب می‌شود سالک هرگز به مقصود نهایی خویش نرسد، در حالی که «رند» یا «عاشق» با «نیاز» و کشف «فقر وجودی» خود به غنی محض، راه را به سلامت طی می‌کند. از این‌رو حویزی بر این نکته اصرار دارد و خطاب به زاهد می‌گوید:

ملامت بس کن ای زاهد به ظاهر منگر و بنگر　　حقیقت هست اندر شیوهٔ عشق مجاز من
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۸۳)

درکل، این افراد، موجودی ریاکار، خشک، ظاهر پرست، عیب گیر رندان، بی‌علم و مقلد و بی‌فکر هستند که با منع‌های بی‌جهت خود، رند را آزار می‌دهند. با این حال گاه رند از دست ناصح به زاهد پناه می‌برد و از او می‌جوید، زیرا بی‌پرده است که زاهد خود در پنهان می می‌نوشد و زاهد را زهدفروشی می‌داند که هرگز از این کار سیر نمی‌شود و می‌گوید:

در میکده ساقی که همی گفت به رندان　　زاهد نشده سیر از آن زهد فـــــروشی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۰۱)

خرد ستیزی

در آثار عرفانی همیشه نیروی عشق، معارض و مبارز با عقل است و قدرتش از عقل به مراتب بیشتر است...

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

و هرکس بخواهد به وادی عشق قدم نهد باید از عقل و تبعات آن صرف‌نظر کند، زیرا با آمدن عشق، عقل می‌گریزد، که عشقِ محبوب، آتش است و عقل دود این آتش. پس با این دیدگاه برای عقل در اقلیم عشق پایگاهی نمی‌ماند که درآن جولانی داشته باشد، بلکه هرکجا عشق خیمه زند عقل از آنجا می‌گریزد... ـ نه عقلی که درآیات و روایات دینی مطرح است ـ بلکه منظور دانش و خرد یونانی است (جعفری، ۱۳۸۶: ۳۴-۳۵). خردستیزی از مضامینی است که حویزی در دیوان خویش به آن توجه خاصی داشته است. مولوی در جهت تقویت بنیان اندیشه‌های عرفانی و تحسین و ترجیح روش عرفانی مبتنی بر معرفت قلبی، وظیفهٔ خویش می‌دانسته است که عقل جزئی را به هر طریقی محکوم کند.

از این جهت مقولهٔ خرد ستیزی در شعر مولوی گاه به صورت ظاهر و آشکار و ستیزمستقیم و بی‌پرده آمده و گاه در لایه‌های پنهانی کلام او مستور شده است که می‌توان با تعمق کافی و رفع نقاب از جهرهٔ کلام او، به این لایه‌های پنهان دست یافت و مضامین خردستیز را از شعر او بیرن کشید. عقل جزئی در سنت عرفانی مولانا، عقل ناقص نارساست که اکثر بشر کم و بیش در آن شریکند، اما این درجه از عقل برای درک امور و اشیاء نارساست، زیرا در معرض آفت وهم و گمان است که با عقل می‌آمیزد و مبانی استدلالات عقلی را سست می‌کند (همایی، ۱۳۶۲: ۴۶۰). در واقع از نظر مولانا آدمی نباید به عقل جزئی اعتماد کند؛ زیرا که عقل جزئی مغلوب هوا و هوس است و به تعبیر مولانا شایستگی وزیر شدن ندارد:

عقل تو دستور و مغلوب هواست　　در وجودت رهزنِ راهِ خداست

(مولوی،۱۳۷۶: ۴/ ۱۲۴۷)

از این‌رو حویزی می‌گوید:

گفتم بـه عـقل سرخویش بر و بیـرون شو　　سلطان عشق به ملک دلم پو کرد جلوس

(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۱۴)

حویزی همچون مولوی، عقل را در مسیر رسیدن به تکامل، ابزاری می‌داند که در برابر هدف والای عشق، ممکن است مستهلک گردد. وی با توجه به باورهای اساسی عارفان و صوفیان معتقد است که آنچه راهرو و سالک می‌خواهد و می‌جوید، از راه علم و عقل و با شیوهٔ نظری و استدلال و نظریه‌پردازی نمی‌تواند به دست آورد. بلکه تنها از راه دلی تصفیه شده و باطنی پیرایش یافته و با شیوهٔ کشف و شهود و تجربه عملی ممکن است.

حویزی با نگرش مولانا به این نتیجه می‌رسد که با عقل جزئی خودبین و مصلحت‌اندیش نمی‌توان به گوهر مراد دست یافت. برای دستیابی به آرمان واقعی خود یعنی کشف و شهود حقیقت و سیر و سلوک در عالم جان و دل، از نیروی جنون و دیوانگی ما فوق عقل مدد می‌گیرد و آن را بر عقل جزئی و سطحی‌نگر ترجیح می‌دهد از این‌رو، بی مبالات بر خرد می‌تازد و کسب عقل را در پیمودن این راه لنگ و راه عقل را بس تنگ می‌داند. او با برتر دانستن حریم عشق، مویه بر آستان معشوق را هنر کسی می‌داند که جان در آستین دارد و این کار، عقل محتاط و مصلحت جو نیست:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

به هر کشور چو سلطان محبت خیمه زد ای دل		باید عقل مسکین تا ابد آن مملکت بگریزد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۴)

از این‌روست که حویزی، رسیدن به حقیقت را از راه دل می‌داند، نه خرد. وی بنا به باور مولوی معتقد است که رسیدن به حقیقت و فنای در حق مسیری نامحدود است و پروازی لایتناهی لازم دارد و از آن جایی که دنیای دل و احساس نیز دنیایی وسیع و بی‌کران و نا محدود است و این خود تناسبی میان آن دو ایجاد می‌کند، اما جهان عقل و استدلال و تجربه، جهانی دامنه‌دار و محدودتر است، لذا از مسیر عقل حرکت کردن، ممکن است سالک را تا پای قلهٔ حقیقت و وصال دوست برساند، ولی فیض ربّانی و فضل الهی و الهام و بصیرت درونی لازم است تا قله سعادت و کمال را فتح کرد.

از طرفی هم «این دل همان قوّه‌ای است که مرکز الهام و سروشش می‌خوانند و این، باز همان چیزی است که سالک باید با توجهات به آن، به مقامات سلوک پی ببرد و باز، این همان نیرو و قوّه‌ای است که می‌تواند شناسایی کنندهٔ راه حق و معرفت باشد (محمدی، ۱۳۸۱: ۱۹). از این‌رو چنین ابراز بیان دارد:

بـوی عـود آشفته می‌دارد دمـاغ عـاشقان		سراین را کس نداند از دل مجمر بپرس
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۱)

در واقع اهمیت و ارزش دل بیشتر به خاطر تجلّی حق تعالی در آن و جایگاه و منزل خداوند بودن است. این امر به اعتبار حدیث قدسی «لا یسعنی ارضی و لا سمائی بل یسعنی قلب عبدی المومن التقی النقی» است که حق تعالی درباره ویژگی دل انسان کامل گفته است و از طرفی هم عقل آدمی تنها قادر به کشف جزئیات و آنچه ابتدا و انتها دارد است و در مورد حقیقت ازلی و ابدی راه به جایی نمی‌برد (شیا، ۱۹۸۷: ۱۳۸-۱۳۷). حویزی به دل به عنوان نظرگاه و جلوه‌گاه خداوند اهمیت بسیاری داده و عشق را با توجه به آن تفسیر نموده است و عقل را در رساندن انسان به ساحل حقیقت عاجز می‌بیند:

گفتم به عقل راه خویش گیر و بیرون شو		سلطان عشق به ملک دلم چو کرد جلوس
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳)

همچنان‌که مولانا همواره عقل و عشق را دو نیروی متضاد برابر هم قرار داده است:

دل راز خـود برکنده‌ام با چـیز دیگر زنـده‌ام		عقل و دل و اندیشه را از بیخ و بن سوزیده‌ام
(مولوی، ۱۳۶۷: ۵۳۱)

در حقیقت به یاور مولانا «عقل جزئی فقط با عالم علل و اسباب و قوانین ظاهری طبیعت سرو کار دارد و قادر به درک عشق نمی‌باشد و فقط در قلمرو محدودهٔ خویش مفید است و نه بالاتر» (زمانی، ۱۳۸۶: ۴۷۰).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

پس چه باشد عشق دریای عدم　　در شکسته عقل را انجا قدم
(مولوی، ۳/ ۴۷۲۳)

بنابراین از منظر حویزی، همانند عرفا، در ساحت وجودی انسان، عقل و دل پیوسته با هم درکارزارند و عشق را سبب رسیدن به تکامل معنوی می‌داند و بر این باور است که این جهان عظیم و تابناک را فقط عشق می‌تواند بسازد و سعادت را آن کسانی می‌برد که ارادتی بیاورد و گرنه عقل در این تاریکی راه به جایی نمی‌برد:

در جهـــانی که عشق گـوید راز　　عقل باشد در آن جهان غماز
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۳۵)

و در بیت زیر، انکار عقل و عقل‌ستیزی را که بیانگر مشرب عرفانی حویزی است، به وضوح می‌توان مشاهده کرد:

به هر کشور چو سلطان محبت خیمه زد ای دل　　بیاید عقلِ مسکین تا ابد زان ملک بگریزد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۴)

سماع

سماع یکی از اصول مهم تربیتی صوفیه به‌شمار می‌آید و در تفکر عرفانی، از بارزترین جلوه‌های سکر و مستی حاصل از میل و اشتیاق به وصال مجبوب حقیقی، سماع است. سماع در اصطلاح عرفانی به معنی شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان است در شرایطی خاص و گفته‌اند: «سما، غذای ارواح اهل معرفت است» (خدادادی، ۱۳۹۲: ۴۶۴). از آنجایی که صوفیه آواز خوش را آواز خدایی می‌شمردند که در همه جا و همه چیز طنین‌انداز است و شنیدن آن در انسان حال و وجد و شوق و جذبه ایجاد می‌کند (سجادی، ۱۳۷۲: ۲۶۶).

بنابراین عارف از راه گوش نیز ممکن است طوری مجذوب خدا شود که در هر نغمه‌ای موزون حمد و ثنای الهی را بشنود. فقط باید گوش دل شنوا باشد تا از هر ذره‌ای سرود آسمانی بشنود. شایان عنایت است که «سماع نشان اختصاصی سلسله مولویه شده است. حرکت چرخ زدن، در نظر خود مولوی، به معنای بیان حالت به وجود آمده درونی او بوده که در بسیاری موارد، نمی توانست آن را کنترل کند» (شمیل، ۱۳۸۲: ۳۰۶). در واقع مولوی از طرفداران جدی سماع به‌شمار می‌آید.

> در نزد مولانا سماع شور و حالی روحانی بود که به حدود و قیود مجالس عادی و رسمی رایج در نزد صوفیه عصر محدود نمی‌ماند. در این تجربه روحانی یاران تحت تاثیر شعر و موسیقی از شوق و هیجان بی‌خود یا بی‌طاقت می‌شدند. وی سماع را وسیله‌ای برای تمرین رهایی و گریز می‌دید. چیزی که به روح کمک می‌کرد تا در رهایی از آنچه او را مقید در عالم حس و ماده می‌دارد، پله پله تا بام عالم قدس عروج نماید (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۷۷- ۱۷۵).

چنانچه حویزی نیز بر همین اعتقاد بود که صوفی در اثر سماع از تعلقات دنیا و اشتغالات نفسانی آزاد و رها

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

می‌شود و به رقص و پایکوبی برمی‌خیزد. شیفتگی حویزی به سماع از تعبیراتی که وی در مورد سماع در بیت زیر به کار برده آشکارا نمایان است. از این‌رو، مانند غالب صوفیان، سماع را برای رسیدن به این مقصود امری ممدوح دانسته است:

آخر که مرا راه دهد در حـــرم وصل　　خوش تازه صدایی که درآمد به مسامع

(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۴۵)

نگنجیدن سر حق در اوراق دفتر

از نظر مولوی عشق بر باطن و احوال «روان‌شناختی» صوفی کاملاً غلبه می‌یابد، اما از آنجا که عشق به ابعاد تجربی تصوف مربوط است و نه به ابعاد نظری آن بتید آن را به تجربه درک کرد. نمی‌توان آن را در قالب کلمات توضیح داد، همان‌طور که نمی‌توان ماهیت حقیقی دلبستگی یک آدم به معشوق این جهانی‌اش را به روی کاغذ آورد (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۲۴). چنانچه مولانا در خصوص تعریف ناشدنی بودن عشق می‌گوید:

در نگنجد عشق در گفت و شنید　　عشق دریایـی است قـعرش ناپدید

قـطره‌های بحر را نتوان شـــمرد　　هفت دریا پیش این بحر است، خرد

(مولوی، ۱۳۷۶: ۵/ ۲۷۳۲-۲۷۳۱)

در حقیقت کسی که چشم به نظارهٔ او [احد] بگشاید شعلهٔ عشق در درونش زبانه می‌کشد و آتش آرزو سراپایش را فرا می‌گیرد و نشاطی درنیافتنی تمام وجودش را به لرزه در می‌آورد... در بند عشقی حقیقی است، به همهٔ عشق‌های دیگر می‌خندد... و از این که همانند او شده است لذت می‌برد... یگانه آرزویی که روح در سر دارد این است که از دیدار او بی‌بهره نماند (فاخوری و جر، ۱۳۹۱ : ۱۱۹).

از این‌رو، نگنجیدن سر حق در اوراق دفتر از موضوعاتی است که حویزی به آن اعتقاد داشته است. حویزی نیز از شاعرانی است که با اعتقاد به نگنجیدن سر حق در اوراق دفتر، سعی عالمان را در این کار، مغلطه و دفتر آنان را ورق شعبده و دامن پاکان را از پرداختن به چنین کاری پاک می‌داند و با اشاره به لوازم و متعلقات مدرسه و دانش یعنی دفتر، سعی دارد عجز علوم را در ره یافتن به اسرار الهی بیهوده و بی‌حاصل بداند:

عشق دردفتر نیایدعشق را بهتر بپرس　　من ندانم این حکایت ازکسی دیگربپرس

(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۱)

و در ادامه می گوید:

بوی عود آشفته می‌دارد دماغ عاشقان　　سراین را کس نداند ازدل مجمر بپرس

(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۱)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

عشقی که علت و جلوهٔ وجود است و ازلی و ابدی، به راحتی به دست نمی‌آید و بهره‌مندی و لذت آن نصیب هرکسی نخواهد شد. این عشق، در خلال کتاب‌ها و در مدرسه وجود دارد، بلکه در حوزهٔ علم و حال است، نه قیل و قال مدرسه. به تعبیری، عشق امری فطری است نه اکتسابی و آموختنی (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۴۰۰).

بشوی اوراق اگر هم درس مایی که علم عشق در دفتر نباشد

(حافظ،۱۳۸۵: ۲۱۹)

وحدت وجود

در مثنوی، وحدت وجود به روشنی طرح شده است. در ابیات زیر اندیشهٔ وحدت وجود و شهود عینی آن در مرتبهٔ فنا قابل ملاحظه است. مولوی، طبق شیوهٔ معهود خود، مطلب را در همین چهار بیت بیان می‌کند و از تشریح و بسط آن پرهیز می‌دارد:

عشق آن شعله ست کو پون برفروخت هر په جز معشوق باقی جمله سوخت
تیـــغ لا در قـتل غیر حـــق بـراند در نگر زان پس که بعد لا چـه ماند؟
مـــاند الا الله، باقـــی جمـــله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت
خـود همـــو بـود اولـیـــن و آخـــرین شـــرک جـز از دیـــدهٔ احـول مبین

(مولوی، ۱۳۷۶: ۶۹۶)

حویزی گاهی به طور مجمل و در قالب ابیاتی پراکنده، مسئلهٔ وحدت وجود را بیان می‌کند. وی همه عالم را خدا می‌داند و وجودی غیر از او قائل نیست و می‌خواهد جهانی را نمایش دهد که اعضای آن به سوی کمال بی‌نهایت، در حرکت هستند. در ترسیم‌های او همهٔ موجودات در چرخهٔ هستی رو به سمتی واحد دارند و در پی مقصد یگانه، پیش می‌روند. از این رو، حویزی نظریهٔ وحدت وجودی را به عنوان مرتبه‌ای عالی از توحید مطرح می‌کند و حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر می‌دهد و همه ذوات یا نمودهای ذاتی را فانی و هالک برمی‌شمارد و خود را از میان برمی‌دارد. در واقع حویزی معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته به‌جاست که گفته شود؛ حویزی دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند که این دربردارندهٔ نکاتی است از توحید و یگانی حق که در ابیات زیر هم بدان اشاره کرده است:

مهر جهان شمع شبستان تویی تـویـی پروانه وار و سوخته دامان منم منم
در باغ حسن نوگل خندان تویی تـویـی در خارزار، بلبـــل نالان منم منم
دانای چهر و شله سخندان تویـی تویی کمتر گدا و حویزی نادان منم منم

(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۱۲)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تجلّی

از دیگر باورهای بنیادین عرفانی که در شعر و غزل فارسی نیز بازتاب گسترده‌ای دارد «تجلّی» است. تجلّی عبارت است از «ظهور ذات و صفات و نعوت و اسماء جلالیه و جمالیه حق جل و علاست» (رازی، ۱۳۶۳: ۳۱۶) و به بیانی دیگر:

> مراد از تجلّی آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعین یافتن به تعینات برای خوی او یا برای غیر اوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول و اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر، تجلی روندی است که طی آن ذات حق ـ که در ذات خود مطلقاً ناشناختنی است ـ خود را در مقیّدات و کثرات نمایان سازد (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

به تعبیر مولوی خداوند به صور مختلف در مظاهر موجودات تجلی می‌کند، این تجلی گاه باواسطه و گاه بی‌واسطه؛ به زبان دیگر تجلی با حجاب و تجلی بی حجاب است. مولانا می‌فرماید: «حق تعالی چون بر کوه، به حجاب تجلی می‌کند او نیز بر درخت و پر گل و سبز آراسته می‌گردد و چون بی‌حجاب تجلی می‌کند او را زیر و زبر و ذره ذره می‌گرداند. فلما ربه تجلی للبجبل جعله دکا (مولوی، ۱۳۸۱: ۶۱).

حویزی بدین باور است که صاحب نظران و یا عارفان از تماشای عناصر طبیعت به عرفان می‌رسند و خدا را درون طبیعت می‌بیند و برخلاف عرفای گذشته که غرق در خدا بودند، در عناصر طبیعت غرق است که می‌توان آن را عرفانی شرقی پنداشت (میکائیلی، ۱۳۸۹: ۲۹۰)، بلکه قصد بر این باور بود که:

> تجلّی جمال و جلوه‌ی حسن معبود ازلی و تعلق علم ازلی به حسن ازلی مستلزم وجودی بود که به این جمال تام و حسن کمال عشق بورزد؛ یعنی حسن جمال و تجای جمال یار در صورتی تحقق می‌یافت که متجلایی برای آن و صورت بی‌صورت معشوق در صورتی قابل تصور بود که آینه برای نمایش آن باشد (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۳۵۴).

بر دیدهٔ صاحب نظران هست هویدا　　عکس تو شده زینت ازهار در این باغ

(حویزی، ۲۰۰۸: ۹۵)

در واقع حویزی معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته به‌جاست که گفته شود حویزی، دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند.

روحیات قلندرانه

درویشی که در پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات بی‌قید است. قلندر به کسی گویند که به نظر خلق مبالاتی زیاد ندارد و سعی در تخریب و عادات و رسوم کند و سرمایهٔ حال او جز فراغ خاطر نباشد و طاعات و نوافل از وی نیاید، از این جهت مشبه به ملامتیه است (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۱۳۶).

بخشی از غزلیات مولانا را قلندریات او تشکیل می‌دهد. در این اشعار، مولانا از شریعت‌مدارانه و حتی عارفانه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

و عاشقانهٔ خود نیز فراتر می‌رود و با مستی عاشقانه‌اش آتش بر زهد و تسبیح و خرقه می‌افکند و حتی عرفان را نیز ناچیز می‌شمارد:

بر روی هم روابط متقابل مولانا با قاندریهٔ عصر بسیار عالی بوده است. مولانا قلندر را در معنی اسطوره‌ای و عارفانه‌اش، در بالاترین حد امکان می‌ستوده است و نسبت قلندریان عصر که در قونیه ودر جوار مولانا می‌زیسته‌اند، نیز نوعی احترام و ستایش داشته است. نان نیز پایگاه مولانا را در بالاترین نقطه قرار می‌داده‌اند (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۷: ۳۱۹).

در این دیدگاه مولانا، عاشق و زاهد بی ارزش هستند و قلندر، وارسته و ارزشمند:

آمیخته با شاهـد هـم عاشق و هـم زاهـد　　ور ذوق نمی‌گنجد در کون و مکان ای جان
(مولوی ۱۳۷۶: ۷۰۵)

زهـــد من می جهـــاد من ســاغر　　چـــو مرا زهـد و اجتــهاد تویـــــی
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۲۳۴)

با توجه به شواهد ابیات زیر می‌توان به خوبی روحیات قلندرانهٔ حویزی و نشانگر تمایل او به سلوک درویشانه و گریزش از زندگی دنیوی و نکوهش خود، را استنباط نمود:

من در همه دم جان به هوای تو فشانم　　گر رند خراباتم و گر اهل صوامع
(حویزی،۲۰۰۸: ۹۳)

حویزی آشکارتر از همیشه به جنگ زهدفروشان و سالوسان می‌رود که در بیت زیر اشاره به این نکته دارد که عبادت و ریاضت زاهد خالی از عشق است:

زاهد تو برو جای تو نبود حرم عشق　　گو جمله برو نه غم دنیا و نه چین است
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۷)

و همچنین حویزی به زاهد چنین سفارش و اظهار نظر می‌نماید:

زاهدا عشق بیاموز شوی صدر نشین　　تو به جنت اگرم گوش یرین بند کنی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۳۵)

در واقع می توان گفت که حویزی در غزل‌هایی که با موضوعات ریاستیزی و انتقادات رندانه سروده است، طرز نگاهش کاملاً حافظانه است، همچنین ریاستیزی و طرد و تخطئهٔ زهد خشک زاهدان عاری از انعطاف، بیشتر از دیگر موارد، مورد توجه حویزی بوده است. شاید بتوان گفت که این تأکید و توجه او، دست کم دو علت مهم فردی و اجتماعی داشته است: یکی مشرب وسیع، آزاد اندیشان و رندانه و خوش‌باشانهٔ حویزی و دیگر،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

فضای متصلب و ریاپروران روزگار، در کنار سخت گیری‌های متظاهرانهٔ برخی زاهدان ریایی بوده است. بیت زیر به‌خوبی بیانگر روحیات قلندرانهٔ حویزی و نشانگر تمایل او به سلوک درویشانه است:

چو شد مدهوش غم‌های تو حویزی از آن گـــردید در عـالـــم قلنـــدر
(حویزی، ۲۰۰۸: ۸۰)

حویزی نسبت به آداب و گفتار پسندیده از نظر مردم و زاهد، بی‌اعتناست و پروایی از بدنامی میان خلق ندارد. او در دنیا تنها به عشق و معشوق عنایت دارد و همین امر است که موجب قلندری و رندی وی شده است که به طور مستقیم خود را قلندر و رندی هم معرفی می‌کند:

اگر خویشان بپرسند حال زار حویزی مسکین بگو در وادی عشق نکو رویان قلندر شد
(حویزی،۲۰۰۸: ۷۳)

حویزی در جای دیگر از غزلیاتش، خود را عاشقی نظرباز می‌داند:

در نظـر بازی مـــکن ای بـــی‌خبر تردید را پس نگردد در کمان چون رفت برون تیر را
(حویزی ،۲۰۰۸: ۲۸)

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل آمده از این پژوهش نشان می‌دهد که اندیشه‌های عارفانهٔ مولوی تأثیر شگرفی بر مضامین شعری حویزی برجا نهاده است. حویزی مضامین متعددی را از شعر مولوی اقتباس نموده و آن را به اشکال دیگری در شعر خود جای داده است. وی در میان اشعار لطیف غنایی از واژه‌های عاشقانه و رندانه به طرز هنرمندانه بهره جسته تا با این کار، به شعر خود صلابت و استواری بخشد و غزل‌سرایی کند.

عرفان او مبتنی بر مطالعات پیوستهٔ متون و تجربه‌های دینی و عرفانی و دریافت‌های عمیق علمی و آمیختنش با ظرایف هنری و ذوقی و شور عاشقانه و رندانه است و چنان که نشان داده شد سلوک و تأملات و ملاحظات عرفانی‌اش به عرفایی همچون مولوی شباهت دارد.

پی نوشت

۱. ابن‌عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می‌کند که عشق بر نفوس چیره‌تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارندهٔ خود را مقید می‌سازد در حالی‌که از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتگی (حیرت) است و حیرت با عقل ناسازگار است زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی اوست (صانع پور، ۱۳۸۵: ۱۴) و «عقل تا هنگامی که مقابل عشق قرار گرفته است، بی‌ارزش و شایستهٔ تحقیر است؛ و گرنه در مقابل خواهش‌های نفسانی و شهوات حیوانی، عقل، مکرم و ارجمند می‌شود» (دشتی، ۱۳۸۵: ۴۰). ادراک، کار عقل است و عشق، جنبش و جوششی است که این ادراک را به اوج خود می‌رساند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

منابع

ـ قرآن مجید
ـ پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). گمشدهٔ لب دریا. چاپ اول. تهران: سخن.
ـ حویزی، بکر آقای حویزی. (۱۳۹۲). دیوان حویزی. تصحیح فاطمه مدرسی. چاپ اول. ارومیه: بوتا.
ـ حویزی، بکرآقای حویزی. (۲۰۰۸). دیوانی حویزی. تصحیح شکر مصطفی و رحیم قادر، دهوک: خانی.
ـ خدادادی، محمد. (۱۳۹۲). بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی درمثنوی مولوی. یزد: دانشگاه یزد.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۰). حافظ نامه. چاپ دوازدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۷). حافظ، حافظه ماست. تهران: قطره.
ـ رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۳). مرصاد العباد من المبداء الی المعاد. به سعی و اهتمام محمد امین ریاحی. چاپ یازدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸). مبانی عرفان نظری. تهران: سمت.
ـ زرین کوب، عبدالحسین.(۱۳۷۵)، پله پله تا ملاقات خدا. چاپ نهم. تهران: انتشارات علمی
ـ دشتی، علی.(۱۳۸۵). عقلا برخلاف عقل. کوشش دکتر مهدی ماحوزی. چاپ اول. تهران: زوار.
ـ سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۵۴). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ دوم. تهران: طهوری.
ـ سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۷۲). مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف. قم: مهر.
ـ شجیعی، پوران. (۱۳۶۷). «نقد اخلاقی اشعار حافظ». مقالاتی درباره شعر و زندگی حافظ. به کوشش منصور رستگار فسایی، کنگره ۱۳۵۰، شیراز: جامی، صص ۳۱۰-۳۰۲.
ـ شریفی، محمد. (۱۳۸۸). فرهنگ ادبیات فارسی. چاپ سوم. تهران: معین.
ـ شمیسا، سیروس (۱۳۷۲). نگاهی به سهراب. چاپ سوم. تهران: مروارید.
ـ شیا، محمدشفیق. (۱۹۷۸). فلسفهٔ میخائیل نعیمه. چاپ سوم. بیروت: منشورات بحسون الثقافیه.
ـ شیمل، آن ماری.(۱۳۸۲). شکوه شمس. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۹). «سیمرغ و جبرئیل» مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه فردوسی مشهد، شمارهٔ ۹۰ و۹۱، صفحات ۴۷۸-۴۶۳.
ـ عبدالحکیم، خلیفه. (۱۳۵۶). عرفان مولوی. ترجمه احمد محمدی و دیگران. چاپ سوم. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
ـ عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۸۷). منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
ـ غنیمی هلال، محمد. (۱۳۷۳). ادبیات تطبیقی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
ـ محمدی، کاظم. (۱۳۸۱). چالش درون (جدال تاریخی عقل و عشق). چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
ـ مولوی، جلال‌الدین.(۱۳۸۱).فیه مافیه. تصحیح و توضیحات فروزانفر. تهران: نگارستان.
ـ مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۵). مکتب حافظ. تهران: توس.
ـ مرتضوی، منوچهر.(۱۳۶۵). مکتب حافظ. چاپ دوم. تهران: توس.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ـ مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴). مکتب حافظ. چاپ چهارم. تهران: ستوده .
ـ میرقادری، سیدفضل‌الله. (۱۳۸۴). «بررسی تطبیقی ویژگی‌های عشق در شعر حافظ شیرازی و ابن فارض مصری». علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. شمارهٔ ۴۴، صص ۱۸۴–۱۶۵.
ـ یوسف‌پور، محمدکاظم. (۱۳۸۰). نقد صوفی (بررسی انتقادی تاریخ تصوف با نکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری). تهران: روزنه.
ـ جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۶). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. جلد پانزدهم. تهران: اسلامی.
ـ حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵) دیوان. تصحیح خلیل خطیب رهبر. چاپ چهلم. تهران: صفی‌علیشاه.
ـ صانع‌پور، مریم. (۱۳۸۵). محی‌الدین ابن‌عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق. چاپ اول. تهران: علم.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۷). کلیات شمس تبریزی. با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوازدهم. تهران: امیرکبیر.
ـ ــــــــــــــــ (۱۳۸۶). فیه ما فیه. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم ، تهران: نگاه.
ـ ــــــــــــــــ (۱۳۷۸). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون.تهران: ققنوس.
ـ ــــــــــــــــ (۱۳۱۵). مجالس سبعه. به اهتمام فریدون نافذ اوزلوق. استانبول: بی نا.
ـ همایی، جلال‌الدین. (۱۳۵۶). مولوی چه می‌گوید. ج اول. تهران: نشر آگاه.
ـ ــــــــــــــــ (۱۳۶۲). مولوی نامه. تهران: آگاه.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

جلوهٔ طنز و آیرونی
در عرفان اجتماعی شمس تبریزی و ویلیام بلیک

سهیلا صلاحی مقدم[1]

چکیده

با توجه به ادبیات مقایسه‌ای، که زیر مجموعهٔ ادبیات تطبیقی است، طعنه و طنز اجتماعی در *مقالات* شمس تبریزی و آثار ویلیام بلیک به‌ویژه ازدواج بهشت و جهنم و آوای تجربه و آوای معصومیت بررسی می‌شود. در عرفان عملی، بخش مهمی جلوه می‌کند و آن T عرفان اجتماعی است، انسان‌دوستی و ظلم‌ستیزی در این نگرش می‌گنجد. عارف نباید و نمی‌تواند فارغ از محیط اجتماعی و دردهای بشری باشد.

نتیجهٔ به‌دست آمده نشان می‌دهد که هر دو عارف با بصیرت، دغدغهٔ ظلم، ریا و نفاق حاکم بر جامعه را دارند. آنچه در این *مقالات* و آثار بلیک مشترک است، انتقاد تند و صریح به شیخ و کشیش ریاکار است، که در مقالات باطنز ملیح همراه است و در آثار بلیک، اعم از شعر و نثر به صورت طعنه و تعریض بیان شده است.

واژگان کلیدی: عرفان اجتماعی، طنز و طعنه، مقالات شمس، ویلیام بلیک.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. دانشیار دانشگاه الزهراء (س).

s.smoghaddam@alzahra.ac.ir

مقدمه

شمس تبریزی

ملک‌داد تبریزی ـ ملقب به شمس‌الدین یا شمس تبریزی (۵۸۲ ه.ق- پس از ۶۴۵ ه.ق)ـ از عرفای مشهور قرن هفتم هجری قمری است. مریدان، سخنان او را گردآوری کردند که به نام *مقالات شمس تبریزی* معروف است. قدیمی‌ترین مدارک دربارهٔ شمس، *رسالهٔ فریدون سپهسالار و مناقب‌العارفین* است. در *مقالات* از میان توصیفات و خاطرات، می‌توان تا حدی به شرح حال او دست یافت. از استادان او، شمس خونجی را می‌توان نام برد. شمس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران طریقت و بزرگانی چون پیرسله‌باف و پسر سجاسی به کسب معرفت پرداخت. نام‌های فخر رازی، اوحدالدین کرمانی و محی‌الدین ابن‌عربی در *مقالات* شمس آمده است. شمس تبریزی عاشق سفر بود. و یک جا قرار نمی‌گرفت. شمس تبریز در ۲۶ جمادی الآخر ۶۴۲ به قونیه رسید، با مولوی *مقالات* کرد و با شخصیت خاصی که داشت مولانا را دگرگون کرد که به‌طور مفصّل در شرح حال جلال‌الدین محمد مولوی آمده است (صلاحی مقدم، ۱۳۸۶: ۲۵). تا این که در سال ۶۴۵ ناپدید شد و مولانا دیگر اثری از او نیافت. بنا بر تحقیقات فراوان به‌ویژه تحقیقات دکتر محمدعلی موحد مشخص شد که شمس به خوی بازمی‌گردد و در همانجا دار فانی را وداع می‌گوید.

ویلیام بلیک

ویلیام بلیک ـ شاعر، عارف و نقاش انگلیسی (۱۷۵۷م- ۱۸۲۷م)ـ دومین فرزند از پنج فرزند خانواده‌اش بود. پدرش به کار جوراب‌فروشی اشتغال داشت. بلیک به مدرسه نرفت، به‌وسیله‌ی مادرش باسواد شد، در کودکی بیشتر وقت خود را به مطالعه می‌گذراند و به‌خصوص، خواندن *تورات و انجیل* تأثیر فراوانی بر او گذاشت. بلیک در ده سالگی به مدرسهٔ طراحی رفت. به تشویق پدرش هنر حکاکی را برگزید و بعدها به نقاشی هم پرداخت. در ۲۱سالگی به آکادمی هنری سلطنتی رفت و در همین سال‌ها بود که با دوستانی که لیبرال جمهوری‌خواه بودند آشنا شد و به ایشان گروید و سرود شعر را نیز به‌طور جدی آغاز کرد. اولین شعر او با عنوان طرح‌های شاعرانه[1] چاپ شد. در این کتاب اشعار او از دوازده سالگی هم موجود است. از آنجا که بلیک به دلیل دیدگاه عرفانی، توجه به دردهای اجتماعی و اختلافات طبقاتی، علاقه‌ای به مال‌اندوزی نداشت، زندگی را به‌سختی گذرانید و در این مسیر پرتلاش، همسرش کاترین سوفیا بوچر، او را همراهی می‌کرد.

مرگ برادر محبوبش ـ رابرت ـ در جوانی، که بعد از مرگ پدر، او را نزد خود آورده بود، به شدّت برایش ناگوار بود؛ چرا که او را هم چون فرزندش دوست می‌داشت. بلیک و همسرش هیچ‌گاه صاحب فرزند نشدند، ولی این نکته هیچ تأثیری در عشق و علاقهٔ این دو نداشت. بلیک به چهار اصل معتقد بود: انرژی، خلاقیت، تخیّل و نبوغ شاعرانه که در تمام آثارش چه شعر، نثر، نقاشی و حکاکی جلوه‌گر است. او اسطوره‌آفرینی کرده و به عنوان سمبل نیز از آن بهره برده است؛ برای مثال اسطورهٔ آلبیون[2]، سمبل انسان سرگردان دور از معنویات است که هم در اشعارش و هم در نقاشی که از او کشیده، دیده می‌شود یا تِل (Thel) در شعر«The book of Thel»، اسطوره‌ای است در شکل دوشیزهٔ چوپان که به دنبال مفهوم زندگی می‌رود.

او هم چون همهٔ عارفان جهان، مکاشفه‌هایی داشته است که در کشیدن نقاشی‌ها، سرودن اشعار و نوشته‌هایش تأثیر به‌سزایی داشته است.از آثار ماندگار او می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد: *ازدواج بهشت و*

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

جهنم (نثر ادبی)؛ *آوای معصومیت و آوای تجربه؛ کتاب اوریزن؛کتاب لاس؛ کتاب چهارزوآ؛ کتاب رؤیت‌های دختران آلبیون*. سرانجام ویلیام بلیک در دوازده آگوست ۱۸۲۷ جان به جان‌آفرین سپرد.

طنز و آیرونی

طنز نوعی شیوهٔ بیان است؛ بیانی ظریف و مطایبه‌آمیز برای اصلاح پلیدی‌ها. بدین‌گونه، طنز ژانری در ادبیات است که هدفی تعلیمی در پس ظاهری سرگرم کننده دارد (پلارد، ۱۳۸۶: ۵). بنابراین طنز نوعی کاربرد زبان به شکلی اثرگذار، هدفمند و در عین حال سرگرم کننده است. موضوع طنزپرداز، انسان است و او می‌کوشد از رهگذر طنز، حماقت، خیانت یا ضعف‌های اخلاقی و فساد اجتماعی را بیان کند (میرصادقی، ۱۳۷۳: ۱۸). برای طنز انواعی ذکر کرده‌اند؛ از جمله:

طنز واژگانی و مفهومی

یکی از شناخته شده‌ترین طنزهاست.

طنز روایی

در چهارچوب روایت و در قالب گفتگوی شخصیت‌ها شکل می‌گیرد. ممکن است بین شخصیت‌های انسانی یا جانوران باشد. طنز در قالب حکایت در این تقسیم‌بندی می‌گنجد.

لحن طنزآمیز در بافت متن

آیرونی (وارونه‌گویی)

آیرونی، کلامی است که چیزی می‌گوییم، اما معنای دیگر مدّنظر است (Cuddon:۲۰۱۳,۳۷۲). این نوع آیرونی نوعی کنایه و طعنه است، اما گسترده‌تر از آن. ویژگی‌هایی؛ از قبیل پارادوکس یا پادگویی (تناقض) در متن یا موقعیت، عجیب و خارق عادت بودن، در نقد نو برای آیرونی نیز آمده است.

بروکس، آیرونی را از جمله مواردی برشمرد که به هنرمند و سخنش به‌واسطهٔ تخیّل خود، در آشتی میان عناصر آشتی‌ناپذیر و به ظاهر بی‌ربط، ارزش و اعتباری خاص می‌بخشد (Brooks: ۱۹۶۵, ۳۳).

طنز و آیرونی در *مقالات* شمس

در *مقالات* شمس، طنز واژگانی و مفهومی وجود دارد؛ برای مثال «طعن آن شیخک ریشاییل ماند به مناظرهٔ غرارهٔ پشم با گوهر» (شمس، ۱۳۷۷ :۱/ ۹۸).

تعبیر «شیخک» با کاف تحقیر، بار طنزآمیز دارد و بعد با واژهٔ ریش، صنعتی ساخته که مسبوق به سابقه نیست و درجهٔ طنز را بالا می‌برد؛ یعنی ریشاییل و آوردن غرارهٔ پشم به معنی جوال پشم که درجه تحقیر را بیشتر می‌کند. در بطن این جمله، انتقاد شمس به زاهد و شیخ ریایی است.

در *مقالات* با واژهٔ «اوحدانه» روبه‌برو می‌شویم که طنز واژگانی است برای اوحدالدین کرمانی. شمس از واژهٔ «اوحدانه» استفاده کرده تا مخالفت خود را با روش او نشان دهد: «خیالاتی است اوحدانه، پیش از علم راه به

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ضلالت برد» (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۷).در جای دیگر در انتقاد از ریاکاران می‌نویسد: «اغلب این شیوخ، راهزنان دین محمد(ص) بودند. همه موشان خانهٔ دین محمد(ص) خراب کنندگان بودند» (شمس، ۱۳۷۷ :۲ / ۱۵)

و باز دربارهٔ شخصی به نام جلال که به دروغ خود را فیلسوف و صوفی می‌نامیده است: «آن جلالک بیامد، رند بوده و غلام باره بوده و فلسفی و عارف و قلندر بوده» (شمس، ۱۳۷۷ :۱/ ۳۷۰).

یا دربارهٔ شخصی به نام شهاب هریوه که از شخصیت‌های معاصر شمس تبریز است و در *مقالات*، با مشرب فلسفی خشک او مخالفت کرده است و انتقاد از این که او چقدر به خود غرّه است و کنایه به مردمانی که به خدمت او می‌رسیدند و در برابر او تعظیم می‌کردند:

> می‌آمدند به خدمت این شهاب، هزار معقول می‌شنیدند، فایده می‌گرفتند. سجود می‌کردند و بیرون می‌آمدند که فلسفی است. «الفیلسوف» دانا به همه چیز! گفتم آن خداست که داناست به همه چیز، الّا نبشتم «الفیلسوف» دانا به چیزهای بسیار!! (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۶۰).

در *مقالات* در طنز روایی، حکایت طنزآمیز حیوانات که جایگاه ویژه‌ای در طنز دارد، دیده می‌شود؛ مانند گفتگوی استر و شتر. خلاصهٔ داستان این است که استر علت این را جویا می‌شود که چرا او همیشه با سر به زمین می‌خورد و شتر هیچ وقت این‌طور نمی‌شود.

> استر شتر را پرسید که چون است که من بسیار در سر می‌آیم و تو کم در سر می‌آیی؟ اشتر جواب داد که من چون بر سر عقبه برآیم نظر کنم تا پایان عقبه ببینم. زیرا بلندسرم و بلندهمتم و روشن چشمم (همان، ۱/ ۲۷۲).

در این حکایت پندی نهفته است که: «شتر باش و عاقبت کار را ببین، اسب نباش که جلوتر از نوک دماغش را نمی‌بیند». باز در انتقاد از مشایخ روزگار آمده است:

> این مشایخ را می‌پرسم که مع الله وقت، این وقت مستمر باشد؟ این مشایخ احمق می‌گویند که نی مستمر نباشد. گفتم آخر یکی درویشی از امت محمد(ص) را یکی دعا می‌کرد و می‌گفت که خدا تو را همه جمعیت دهاد! گفت هی هی، این دعا مرا مکن. مرا دعا کن که یا رب جمعیت از او برگیر (همان:۲۸۱).

در مقالات از مشایخ و واعظان ظاهرالصلاح خالی از معرفت، سخت انتقاد شده است از جمله ترک آداب شرعی، به بهانهٔ رسیدن به کمال معنوی:

> قومی گمان بردند که چون حضور قلب یافتند ، از صورت نماز مستغنی شدند. و گفتند طلب الوسیله بعد حصول المقصود قبیح. بر زعم ایشان خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود. این کمال حال که تو را حاصل شد رسول را صلی الله علیه حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید نشد گردنش بزنند و بکشندش و اگر گوید آری حاصل شد، گوییم پس چرا متابعت نمی‌کنی چنین رسول کریم بشیر نذیر بی‌نظیر السراج المنیر؟ (شمس، ۱۳۷۷ :۱/ ۱۴۰).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شمس، واعظان سختگیر را نیز ملامت می‌کند که با طرح ترس و ارعاب ایجاد تشویش و سرگردانی برای مردم می‌کنند:

آن شخص به وعظ رفت در همدان که واعظ شهر برآمد بر سر تخت. چون مشبّهی بود (اهل تشبیه) معنی آیت، مشبّهیانه می‌گفت و احادیث روایت می‌کرد. و می‌گفت، وای بر آن کس که خدای را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند عاقبت او دوزخ باشد. همه‌ی جمع را گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه.به خانه‌هارفتند با فرزندان عیال و همه را وصیت کردند که خدا را بر عرش دانید، به صورت خوب دو پا آویخته، بر کرسی نهاده، فریشتگان گرداگرد عرش؛ هر که این صورت را نفی کند وای بر مرگ او، وای بر گور او، وای بر عاقبت او. هفته‌ی دیگر واعظی آمد مقریان آیت‌های تنزیه خواندند که هرکه تشبیه گوید کافر باشد. هرکه مکان گوید، وای بر دین او وای بر گور او. مردم سخت ترسیدند به خانه‌ها بازگشتند آن یکی به خانه آمد افطار نکرد. عورت آمد پیش او نشست گفت خواجه خیر است طعام سرد شد، نمی‌خوری، گفت چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت هر که خدای را عرش نداند کافر است این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت که هر که خدای را بر عرش گوید ایمان او مقبول نیست.زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو اگر بر عرش است و اگر بی‌عرش است اگر در جای است و اگر بی‌جای است هرجا که هست عمرش دراز باد. تو درویشی خویش کن.

آیرونی در *مقالات* شمس

آیرونی در مفهوم فلسفی آن که به تضاد و تناقض منتهی می‌شود، در *مقالات* شمس دیده می‌شود. فردریش شلگر، کلید شناخت هستی و تعارضاتش را در آیرونی دانست و این که جهان، ذاتا متناقض‌نماست و فقط رویکردی دوگانه می‌تواند تمامیت متناقض آن را نشان دهد (موکه، ۱۳۸۹: ۳۱)؛ مانند تناقض هستی و مرگ، عقل و عشق، جبر و اختیار، امر مطلق و امر نسبی.

«شادی پیک غم است، بسط پیک قبض است» (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۶۰).

طنز و طعنه در آثار ویلیام بلیک

ویلیام بلیک نیز بر واعظان و کشیشان ریاکار می‌تازد و از آن به انتقاد اجتماعی می‌پردازد. به‌طور کلی او با کلیسای درباری و سلطنت استبدادی سر ستیز دارد، به همین دلیل تا سال‌ها بعد از مرگش او مطرود بود و از اوایل قرن بیستم محققین و ادبایی؛ مانند کاترین رین به بررسی و تصحیح آثار بلیک پرداختند.

در شعر «پنجشنبهٔ مقدس»، حکایت رفتن کودکان فقیر به کلیسای سنت پل است. در انگلستان، رسم این بوده که هر سال ششصد نفر از کودکان فقیر مدارس خیریهٔ لندن به کلیسای سنت پل برای سپاسگزاری از کسانی که این مدارس را تأسیس کرده بودند، می‌رفتند. در این شعر، بلیک به دو گروه می‌تازد: یکی کشیشان ریاکاری که می‌خواهند خود را در جامعه مطرح کنند و نیکوکاری خود را به رخ مردم بکشند، دوم اشارهٔ غیرمستقیم به بی‌عدالتی حاکم در جامعه‌ای که چنین کودکان بینوایی را پدید می‌آورد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

‘Twas on a Holy Thursday their?? Innocent faces clean
The children walking two and two in red and blue and green
Grey headed beadles walked before with wands as white as snow,
Till in to the high dome of Paul’s? they like Thames?? Water flow … (pl. ۱۹)

در آن پنجشنبه مقدس صورت‌های معصومشان تمیز
کودکان دو تا دو تا در روپوش‌های سرخ و سرخ و آبی و سبز
نگهبانان میانسال با موهای خاکستری، پیشاپیش آنها می‌رفتند،
تا گنبد بلند کلیسای سنت پل، و همچون امواج رود تیمز، روان بودند
آه چه بسیار از آنها که مانند گل‌های لندن به نظر می‌رسیدند
نشسته درکنار هم با درخششی معصومانه،
زمزمه‌ی آنها همچون صدای بره‌ها می‌مانست
هزاران دختر و پسر کوچک دست‌های معصوم خود را بالا برده‌اند
حال مانند نسیمی قدرتمند، آنها صدای آواز خود را تا آسمان بالا برده‌اند
پایین‌تر از آنها پیران سالخورده‌ای، محافظان هوشیار مستمندان!
بدین گونه مهربانی را می‌پرورند! مبادا که شما فرشته را از در خود برانید.

این نگهبانان حکیم سالخورده، همان کشیشان منفعلی هستند که با عقل محدود خود جز محدود کردن کاری ندارند.

در شعر دودکش پاک‌کن[۳] در کتاب *آوای معصومیت*، پسرک دودکش‌پاک‌کن در خواب می‌بیند که توسط یک فرشته الهی آزاد می‌شود و از این جهان بار می‌بندد. این پسرک در کتاب آوای تجربه، غمگین است اگرچه به ظاهر لبخند می‌زند. او از پدر و مادرش که برای دعا به «کلیسا» رفته اند و می‌خواهند «خدا و کشیش و شاه» را شکر کنند دلگیر است؛ چرا که اینان را مسبب رنج‌های خود می‌داند.

A little black thing among the snow
Crying weep weep in notes of woe!
Where are thy father and mother? Say?
They are both gone up to the church to pray
Because I was happy upon the earth
And smiled among the winter snow:
They clothed me in the clothes of death
And taught me to sing the notes of woe
And because I am happy and dance and sing
They think they have done me no injury
And are gone to praise God and his priest and king
Who make up a “heaven of our misery” (pl.37)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نقش سیاهی روی برف فریادکنان می‌گرید
در بین نُتهای آه
پدر و مادرت کجا هستند؟ بگو؟
آنها هردو برای دعا به کلیسا رفته اند
زیرا من بر بوته‌زار (دشت؟ صحرا؟ کره خاکی؟) شاد بودم
و در بین برفهای زمستانی لبخند می‌زدم
آنها مرا با لباس‌های مرگ پوشاندند
و خواندن نُتهای آه و افسوس را به من یاد دادند
و چون من شادم و پایکوبی می‌کنم و می‌خوانم
آنها فکر می‌کنند که به من هیچ آسیبی نرسانده‌اند
و رفته‌اند که خداوند و کشیش او و شاه را شکر کنند
کسانی که بهشت بدبختی ما را می‌سازند.

طعنه، در دو سطر آخر دیده می‌شود. انتقاد از کلیسا و اختلاف طبقاتی موجود در جامعه و خدای کلیسا که به نظر بلیک آن هستی مطلق عادل نیست. عبارت «Heaven of our misery» بهشت بدبختی ما، علاوه بر طنز تلخ، دارای آیرونی نیز هست. بلیک، عارفی است که مصلح اجتماعی نیز هست. او در برج عاج خود ننشسته تا فقط نظاره‌گر باشد. او هم به عالم ملکوت وصل است و هم به عالم ملک.

از موارد طنز و طعنه به افرادی که ویلیام بلیک می‌شناخته، فیلسوفی پروتستان و متعصب است به نام سوئیندنبرگ (۱۷۷۲–۱۶۸۸) که در کتاب *ازدواج بهشت و جهنم* مشاهده می‌شود.

در این کتاب، *فرشته‌ها* موجودات منفعل و ظالمی هستند و نماد سوئیدنبرگ. سوئیدنبرگ کتابی به نام بهشت و جهنم نوشته و افکار فلسفی و مذهبی خود را ـ که در راستای نظر کلیسای انگلستان بود و با ایده‌های ضد کلیسای درباری و مسیحیت خاص و عرفانی ویلیام بلیک تباین داشت ـ مطرح کرده بود. بلیک با نوشتن ازدواج بهشت و جهنم، در حقیقت آرای آزادمنشانه و عرفانی و انسان‌دوستانهٔ خود را ابراز کرده است.

در این قسمت از کتاب، گفتگوی بلیک و فرشته‌ای است که یا خود سوئیدنبرگ است یا طرفدار ایده‌های او:

… It is but lost time to converse with you whose works are only "Analytics"!

... این فقط وقت تلف کردن است که با شما بحث کنم، با کسی که کارش فقط تحلیلات (و استدلالات عقل محدود)

Thus Swedenborg boats that what he writes is new! Tho' it is only the contents or index of already published books.

از این رو سوئیدنبرگ (فرشته) ادعا می‌کند که آنچه او می‌نویسد نو و بی‌سابقه است، در حالی که نوشته‌های او فقط همان محتوای کتاب‌های قدیمی یا برگردانی از کتبی است که قبلاً منتشر شده است.

بلیک سوئیدنبرگ را فقط یک مقلد می‌داند و بس. از این روست که او به عنوان یک پیش رومانتیک مطرح شده است که علیه قوانین بستهٔ کلاسیسم قیام کرده است، بدین ترتیب سوئیدنبرگ مورد انتقاد قرار می‌گیرد. او فردی از خود راضی است که بر روی نتیجه‌های استدلالی قانون‌مند بسته استراحت می‌کند که صرفاً تقلیدی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

است.

در قسمتی از این کتاب، بلیک می‌نویسد:

A man (Swedenborg) carried a monkey for a show and because he was a little wiser than the monkey! Grew vain and conceive himself as much wiser than seven man. It is so with Swedenborg, he shows the folly of churches and exposes hypocrites, till he imagines that all are religious and himself the single one on earth that ever broke a net (Blake, ??, ??)

مردی (سوئیدنبرگ) میمونی را برای نمایش می‌برد و از آنجا که او اندکی عاقل‌تر از میمون بود! خودخواه بار آمد و خود را بسیار عاقل‌تر از هفت نفر می‌پنداشت و چنین است سوئدنبرگ، او بی‌خردی کلیسا را نشان می‌دهد و دورویی‌ها را برملا می‌کند تا بدانجا که تصور می‌کند که همه مذهبی هستند و خودش تنها کسی است که در روی زمین توانسته زنجیرها را پاره کند!

آیرونی در شعر بلیک

یکی از آیرونی‌های زیبای بلیک در کتاب *ازدواج بهشت و جهنم* جلوه‌گر است. بهشت جای فرشتهٔ منفعل و دارای مفهوم منفی است؛ مانند مسجد و مدرسه در شعر حافظ و جهنم جای شیطان پرانرژی و فعّال؛ مانند میخانه در شعر حافظ:

Once I saw a devil in a flame of fire who arose before an angel that sat on a cloud and the devil uttered These words:
The worship of god is: Honoring his gifts in other men each according to his genius, and loving the greatest men best. Those who envy or calumniate great men hate God, for there is no other God. (ibid)

یک بار «شیطانی» را درون شعله‌های آتش (آتش انرژی و خلاقیت) دیدم که در مقابل فرشته‌ای که روی ابری نشسته بود، ایستاد و این کلمات را بر زبان آورد:
پرستش خدا، تکریم موهبت‌های اوست در انسان‌های دیگر، هرکدام به اندازهٔ ظرفیتشان و نیز عشق به انسان‌های الهی، آنهایی که به انسان‌های الهی حسادت می‌کنند یا به آنها بهتان می‌زنند، از خدا متنفر اند، زیرا خدای دیگری (غیر از آنچه در دل انسان‌های الهی است) وجود ندارد.

بلیک با طرح عشق مابین انسان الهی و خدا و عشق به انسان‌های الهی، در حقیقت از انسانیت ملکوتی (Divine Humanity) می‌گوید و اتحاد بین خدا و انسان.

در شعر «درخت زهر» نیز آیرونی در سمی بودن آن است. در حقیقت سیب که میوه این درخت است و میوهٔ زندگی است، برای آدم‌های خودخواه و منفعل حکم سم را دارد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

A poison tree (pl. ۴۹)
I was angry with my friend:
I told my wrath, my wrath did end.
I was angry with my foe:
I told it not, my wrath did grow
And I water'd it in fears,
Night and morning with my tears;
And I sunned it with smiles,
And with soft deceitful wiles.
And it grew both day and night,
Till it bore an apple bright;
And my foe behold it shine,
And he knew that it was mine,
And in to my garden stole
When the night had veil'd the pole:
In the morning glad I see
My foe outstretch'd beneath the tree.

از دوستم عصبانی بودم:
خشمم را بیان کردم، و پایان یافت.
از دشمنم عصبانی بودم:
بر زبانش نیاوردم، و خشمم رشد یافت.
من با اشک‌هایم، شب و روز
با ترس به آن (درخت خشمم) آب دادم
و با لبخند به آن روشنی دادم
و با تردستی‌های ظریف و مکارانه،
و شب و روز رشد کرد
تا اینکه سیبی درخشان به دنیا آورد،
و دشمن من به درخشش آن خیره ماند
و او می‌دانست که این سیب مال من است،
وقتی شب ستاره‌ی قطبی را پنهان کرد
به باغ من دستبرد زد و سیب را دزدید:
صبح با شادی می‌بینم
دشمن من زیر درخت افتاده است (بخاطر خوردن سیب سمی).

نتیجه‌گیری

شمس تبریزی عارف ایرانی، و ویلیام بلیک عارف و شاعر انگلیسی، هر دو در آثارشان به عرفان اجتماعی توجه داشته‌اند؛ چرا که هر دو می‌اندیشیدند که عبادت خداوند همراه با انسان‌دوستی، نیکی به مردمان، ظلم‌ستیزی و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

انتقاد از وضعیت ناهنجار اجتماعی، وظیفهٔ یک انسان با معرفت است، لذا در بعضی موارد از طنز و آیرونی برای این مهم استفاده کرده‌اند. در *مقالات* شمس و آثار بلیک، طنز و طعنه به مشایخ و کشیشان ریاکار قابل تامل است. طنز از زبان حیوانات در *مقالات* دیده می‌شود، ولی در آثار بلیک وجود ندارد.

از موارد مشابه، انتقاد طنزآمیز از اشخاص است: دو نفر به نام جلال و شهاب هریوه، در *مقالات* دیده میشود، و در ازدواج بهشت و جهنم تیغ تیز انتقاد رو به امانوئل سوئیدنبرگ ـ فیلسوف پروتستان سوئدی ـ است که به انگلستان مهاجرت کرد و در همان جا نیز درگذشت. از آیرونی‌های قابل توجه ویلیام بلیک در ازدواج بهشت و جهنم، استفاده از واژگان شیطان و فرشته؛ بهشت و جهنم؛ آتش و ابر، و ... در معنای متقابل و وارونهٔ آن است.

پی‌نوشت

1 - Poetical Sketches

2- Albion

3- Chimney sweeper

4- The Marriage of Heaven and Hell

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

منابع

ـ پلارد، آرتور. (۱۳۸۶). طنز. ترجمهٔ سعید سعیدپور، تهران: مرکز.
ـ شمس تبریزی. (۱۳۷۷). مقالات. به کوشش محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
ـ صلاحی‌مقدم، سهیلا. (۱۳۸۶). تخیّل از نظر مولانا و بلیک. تهران: سوسن.
ـ موکه، داگلاس کالین. (۱۳۸۹). آیرونی. ترجمهٔ حسن افشار. تهران: مرکز.
ـ میرصادقی، جمال و میرصادقی، میمنت. (۱۳۷۳). واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی. تهران: کتاب مهناز.

_ Blake, William. 1994. The works of William Blake, Songs of Innocence and Experience, with an introduction and Bibliography. The Wordsworth Poetry Library.
----------. 1975. The Marriage of Heaven and Hell, with an introduction and commentary by Geofrey Keynes. Oxford University Press.
_ Brooks, Cleanth. 1965. Modern Poetry and the tradition. Oxford University Press.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نگاهی به مکتوبات مولانا در«احوال دل گداخته»

دکتر سکندر عباس زیدی[1]

چکیده

نثر فارسی، که یک سرمایه بزرگ ملی ماست، در یکصدوپنجاه سال اخیر، خود را از قیدوبندهای مزاحم رها ساخته و دوباره با قلم نویسندگان و ادیبان روزگار ما قوّت و روشنی یافته است. این سیر تکاملی باید ادامه یابد و هیچ‌گاه نباید از آسیب‌ها و خطرهایی که زبان فارسی و نثر فارسی را تهدید می‌کند غفلت شود. آشنایی با نمونه‌های دلپذیری مانند مکتوبات مولانا می‌تواند چراغ راه ما باشد. مکاتیب یا مکتوبات برای امیران، مأموران، بازرگانان، نویسندگان، اشراف، اولاد، محبان، عاشقان و دیگران، که مضمون بیشترشان انواع سفارش‌ها و توصیه‌های گوناگون دینی و معنوی است در راه تعالی مخاطبان‌اش.

مولانا هرگز نیاز و درخواست کسی را رد نمی‌کرد و تمام همت خود را بر هدایت و حمایت از کسانی که به وی مراجعه می‌کردند مصروف می‌داشت. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی، یکصد و پنجاه نامه به جای مانده که بارها با نام *مکتوبات* به چاپ رسیده است. مولانا بسیاری از این نامه‌ها را به خواهش مردم یا آشنایان و نزدیکان خود به بزرگان و امیران و صاحب قدرت و شوکت نوشته و از آنان برای رفع گرفتاری‌ها و حل مشکلات کمک خواسته است. شماری از نامه‌ها نیز دوستانه و در حکم اخوانیات است. چند نامه را نیز خطاب به فرزندان و عروس خود نوشته و کوشیده است آنان را نصیحت کند تا مهربان باشند و دست از بعضی کارها که می‌کنند بردارند. تحلیل محتوای نامه‌های مولانا نه تنها می‌تواند ما را با گوشه‌های ناشناخته‌ای از زندگانی شخصی او آشنا سازد که، علاوه بر آن، می‌تواند تا اندازه‌ای ما را از اوضاع و احوال اجتماعی قونیه و بلاد روم در قرن هفتم و خصوصا زوایایی از عوالم درویشان و صوفیان در قرن هفتم آگاه کند. اما نامه‌ها، در عین حال که به عنوان سندی به جا مانده از زندگی و معیشت خود مولانا و مردم زمانه وی درخور تحقیق‌اند، ارزش ادبی دارند. مکتوبات مجموعه نامه‌های یک فرد عادی یا یک عالم صاحب نفوذ در دستگاه دیوانی و دولتی نیست بلکه نامه‌های مولانای شاعر و عارف و شوریده حال و عاشقی است که در همان روزهایی که این نامه‌ها را می‌نوشته *مثنوی* را می‌سروده و زبانش به غزلیات آتشین و دلنشین *دیوان کبیر* مترنم بوده است. کتاب «*احوال دل گداخته*» گزیده‌ای است از نامه‌های مولانا که با توضیحات و مقدّمه‌ای مفصّل به‌قلم دکتر غلامعلی حدادعادل، توسط

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی اسلام‌آباد پاکستان. dr.sikandarzaidi@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

انتشارات سخن، در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است ـ کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» در واقع گزیده کتاب «*مکتوبات*» مولانا است که به انتخاب و توضیح غلامعلی حدادعادل استاد فلسفه و رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به تازگی از سوی انتشارات سخن به چاپ رسیده است.

واژگان کلیدی: مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، کتاب «*احوال دل گداخته*»، ارزش ادبی کتاب.

جلال‌الدین محمد بلخی در ۶ ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هجری قمری در بلخ (ولایتی در افغانستان امروزی) زاده شد. پدر او مولانا محمدبن‌حسین خطیبی است که به بهاءالدین ولد معروف شده است.و نیز او را با لقب سلطان‌العلماء یاد کرده‌اند. بهاءولد از اکابر صوفیه و اعاظم عرفا بود و خرقهٔ او به احمد غزالی می‌پیوست. وی در علم عرفان و سلوک سابقه‌ای دیرین داشت و از آن رو که میانهٔ خوشی با قیل و قال و بحث و جدال نداشت و علم و معرفت حقیقی را در سلوک باطنی می‌دانست و نه در مباحثات و مناقشات کلامی و لفظی، پرچمداران کلام و جدال با او از سر ستیز در آمدند از آن جمله فخرالدین رازی بود که استاد سلطان‌محمد خوارزمشاه بود و بیش از دیگران شاه را بر ضد او برانگیخت. به درستی معلوم نیست که سلطان‌العلماء در چه سالی از بلخ کوچید، به هر حال جای درنگ نبود و جلال‌الدین محمد ۱۳ سال داشت که سلطان‌العلماء رخت سفر بر بست و بلخ و بلخیان را ترک گفت و سوگند یاد کرد که تا محمد خوارزمشاه بر تخت جهانبانی نشسته به شهر خویش باز نگردد. پس شهر به شهر و دیار به دیار رفت و در طول سفر خود با فریدالدین عطار نیشابوری نیز ملاقات داشت و بالاخره علاءالدین کیقباد قاصدی فرستاد و او رابه قونیه دعوت کرد. او از همان بدو ورود به قونیه مورد توجه عام و خاص قرار گرفت. سرانجام شمع وجود سلطان‌العلماء در حدود سال ۶۲۸ هجری قمری خاموش شد و در دیار قونیه به خاک سپرده شد. درآن زمان مولانا جلال‌الدین گام به بیست و پنجمین سال حیات خود می‌نهاد، مریدان گرد او ازدحام کردند و از او خواستند که برمسند پدر تکیه زند و بساط وعظ و ارشاد بگسترد.

مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی تاکنون چهار بار در ایران و ترکیه و ترجمه‌ی ترکی آن یک‌بار در ترکیه به چاپ رسیده است، جز ترجمه‌ی ترکی آن، دیگر چاپ‌ها را در واقع می‌توان یک چاپ به حساب آورد. پس از گذشت ۱۹ سال از انتشار مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی به تصحیح دکتر سبحانی، ویراست دوم آن براساس نسخه‌ای نویافته به همت مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده است. اهمیت مکتوبات و مجموعه‌ی نامه‌های ارزشمند مولانا را از زوایای گوناگون می‌توان بررسی کرد، از جمله مقدمه‌ی عبدالباقی گولپینارلی بر ترجمه‌ی *مکتوبات* چاپ ترکیه و مقدمه‌ی دکتر فریدون نافذاوزلوق بر *مکتوبات*، که هر دو با ترجمه‌ی مصحّح محترم کتاب در آغاز همین چاپ آمده است، اطلاعات مفیدی را درباره‌ی وجود نامه‌های مولانا در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد. افزون بر آن، توضیحات مصحّح دانشمند کتاب نیز حاوی مطالب و نکاتی درباره‌ی نامه‌هاست که هر یک در جای خود گره‌گشا و حائز اهمیت است. این کتاب متن منقّحی از *مکتوبات* مولاناست که با عناوین مقدمه؛ مولانا و نامه‌های او و ارزش آن از نظر تاریخ سلجوقیان؛ نامه‌ها؛ اشخاصی که نام آنان در نامه‌ها آمده است؛ توضیحات؛ فهرست آیات؛ فهرست احادیث، فهرست اشعار عربی؛ فهرست اشعار فارسی؛ فهرست امثال و جملات قصار؛ واژه‌نامه؛ و نمایه در دسترس پژوهشگران و علاقه‌مندان به متون فارسی و مفاخر علمی و عرفانی است.

کتاب *مکتوبات* را، که حاوی نامه‌های ارجمند جلال‌الدّین محمد بلخی رومی معروف به مولاناست، از وجوه

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گوناگون می‌توان بررسی کرد، چنان که مرحوم عبدالباقی گولپینارلی از نظر ادبی، سبک‌شناسی، مخاطب‌شناسی، و جایگاه این اثر در تکمیل زنجیرهٔ آثار مولانا آن را بررسی کرده است و مرحوم دکتر فریدون نافذاوزلوق که اولین بار این اثر را در ترکیه به چاپ رسانده آن را از دیدگاه تاریخ سلجوقیان و شخصیت‌های تاریخی که به نحوی در لابه‌لای نامه‌ها حضور دارند بررسی کرده است. خوشبختانه مقدمهٔ هر دو پژوهشگر ترک در تصحیح دکتر توفیق ه .سبحانی آمده و در توضیحات ابتدا و انتهای کتاب جای گرفته است. *مکتوبات* در سال ۱۳۳۵ یک بار با حواشی و تعلیقات یوسف جمشیدی‌پور و غلامحسین امین در تهران به چاپ رسیده که عیناً از چاپ ترکیه حروف‌چینی شده است.

به رغم اغلاط بی‌شمار که برخی از آنها در صفحات ۱۵۱ تا ۱۶۷ ترکیه ثبت شده غلط‌های دیگری هم در آن چاپ هست که در چاپ ایران آن غلط‌ها اصلاح شده و به جای آنها اغلاط دیگر نشسته است. *مکتوبات* که نخستین بار به تصحیح دکتر سبحانی در ۱۳۷۱ به همت مرکز نشر چاپ شد، عاری از آن اغلاط و نابسامانی‌ها بود. ویراست دوم که در سال ۱۳۹۰ به چاپ رسیده متنی منقّح از *مکتوبات* به همراه توضیحات و تعلیقات و فهارس دقیق‌تری است.

لازم به توضیح است که چاپ اوّل کتاب به ویراستاری استاد ارجمند جناب آقای احمد سمیعی بود و ویراست دوم را آقای علی‌اکبر رژدام انجام داده‌اند، که متأسفانه نام ایشان در شناسنامهٔ کتاب نیامده و نام جناب آقای سمیعی باز به عنوان ویراستار درج شده است. دیگر آنکه از نسخهٔ بسیار نفیس *مکتوبات* مولانا در کتابخانهٔ حضرت آیه‌الله العظمی مرعشی‌نجفی که در سال ۱۳۸۴ برای کتابخانهٔ عظیم مرعشی توسط فرزندشان جناب دکتر سیدمحمود مرعشی‌نجفی خریداری شده در شناسنامه و در ظهریهٔ کتاب با عنوان «تازه کشف شده» یاد شده که تعبیر نارسایی است. در فهرست مندرجات و در صفحهٔ ۳۷۲ هم تعبیر «جملات قصار» سهوی از مرکز نشر است که قطعاً در چاپ بعد اصلاح خواهد شد. دکتر توفیق سبحانی که با تصحیح محقّقانه آثار مولانا، خصوصاً *مجالس‌سبعه*، *مکتوبات* و انتشار *فیه‌مافیه* با پیوست‌های نویافته، دوستداران مولوی را مرهون تلاش و کوشش مستمرّ خود کرده است، کتابی هم منتشر کرده است به نام «*زندگینامه مولانا جلال‌الدین بلخی‌رومی*» که شامل «فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها» هم می‌شود (توفیق سبحانی،۱۹۸۶: ۳۰۶).

آثار منثور مولانا از جمله این کتاب‌هاست که در ایران تا این اواخر ناشناخته و مهجور بوده است و در این میان، «*مکتوبات*» از دو اثر دیگر او، «*فیه‌مافیه*» و «*مجالس‌سبعه*» ناشناخته‌تر مانده است. این ناشناخته بودن آثار منثور مولانا چند علت دارد. یکی اینکه شهرت مولانا در شعر و شاعری با مثنوی و دیوان کبیر او به حدی بوده است که به حق جایی برای «مولوی نویسنده» در قیاس با «مولوی شاعر» باقی نمی‌گذاشته است.

دیگر اینکه صوفیه‌ای که وارث این کتاب‌ها بوده‌اند «مولویهٔ» آناطولی بوده‌اند که بیشتر در آن خطه قدیم بوده‌اند و نسخه‌های این آثار دست به دست در میان آنان می‌گشته و به سایر بلاد کمتر منتقل می‌شده است. کتاب‌هایی که بر وفق سنت نثر فارسی دری قدیم خراسان در آناطولی تألیف شده در تاریخ ادب فارسی در محدوده ایران امروز چندان معروف نشده و رواج نیافته و تنها در چند دهه اخیر است که این آثار از روی نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های ترکیه تصحیح شده و به چاپ رسیده و در دسترس همگان قرار گرفته است.

کتاب «*احوال دل گداخته*» گزیده‌ای است از نامه‌های مولانا که با توضیحات و مقدّمه‌ای مفصّل به‌قلم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

دکتر غلامعلی حدادعادل، توسط انتشارات سخن، در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است ـ به نقل از وبگاه شخصی دکتر حدادعادل، یکی از مواهبی که نصیب دوستداران مولانا جلال‌الدّین بلخی و پژوهندگان زندگی و اندیشه او شده است اطّلاعات نسبتاً مبسوطی است که از اقوال و احوال و وقایع زندگی او به روزگار ما رسیده است. این اطّلاعات در دو نوع از منابع مضبوط است: یکی زندگی‌نامه‌های کهنی که اخلاف مولانا درباره او نوشته‌اند و دیگری آثار خود مولانا که از میان آن‌ها «مکتوبات» (نامه‌های) او استثنایی است. مولانا، با نامه‌های خود، دریچه‌ای به زندگی خصوصی و «اندرونی» اش گشوده است و آلبوم خصوصی‌ای از خود به‌یادگار گذاشته است ـ کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» در واقع گزیده کتاب «*مکتوبات*» مولانا است که به انتخاب و توضیح غلامعلی حدادعادل استاد فلسفه و رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به تازگی از سوی انتشارات سخن به چاپ رسیده است. کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» پس از پیشگفتاری که حکم دیباچه دارد و در آن اندیشه و سبب تألیف کتاب و نیز روش کار توضیح داده شده است، وارد مقدّمه‌ای سه‌بخشی می‌شود: بخش نخست درباره نظم ساختاری و مضمون نامه‌هاست که در آن نامه‌های مولانا از حیث صورت و محتوا تجزیه و تحلیل شده است؛ در بخش دوم، فواید زبانی و ادبی نامه‌ها (اعم از نکات دستوری و واژگانی و آرایه‌های ادبی و...) تحلیل و بررسی شده است؛ و در بخش سوم نیز با تحلیل اجتماعی نامه‌ها فواید آنها در شناخت اوضاع و احوال جامعه پیرامون مولانا در قونیه قرن هفتم بازنموده شده است.

پس از این مقدمه صدوسی‌صفحه‌ای، بدنه اصلی کتاب، یعنی شصت‌وپنج نامه گزیده از *مکتوبات*، آمده است که در ذیل هر نامه معنای واژه‌ها و عبارات و اشعار فارسی و عربی و آیات و احادیث مندرج در نامه‌ها توضیح داده و ترجمه شده‌اند. کتاب با این هدف تألیف شده است که درسنامه‌ای باشد برای دانشجویان و علاقه‌مندان زبان و ادبیات فارسی تا آنان با نمونه‌ای کمتر شناخته از نثر فارسی قرن هفتم، از کسی که شعر و اندیشه‌های او شهرت عالم‌گیر یافته است، آشنا شوند.

کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» در سه فصل تنظیم شده است که نظم ساختاری و مضمون نامه‌ها، فواید زبانی و ادبی نامه‌ها و فواید اجتماعی نامه‌ها عناوینی است که در این کتاب به طور مفصل به آن پرداخته شده است. نویسنده در بیان معانی لغات، از میان چندین معنا، تنها آن وجه را برگزیده که با معنای مورد نظر مولانا در متن انطباق داشته یا به آن نزدیک بوده است. غلامعلی حدادعادل می‌گوید که پس از سال ۱۳۸۷، که از مسئولیت سنگینی که داشتم فراغتی حاصل کردم و سبکدوش شدم، به‌پیشنهاد یکی از عزیزانم به تدریس *مکتوبات* در منزل پرداختم. نزدیک به دو سال، هر صبح پنجشنبه، تنی چند از دوستان جوان دانشجو و دانشگاهی من که به ادب فارسی و مولانا علاقه داشتند با من در خواندن *مکتوبات* و توضیح معانی و بیان مفاهیم نامه‌ها همراه می‌شدند. این کتاب در آن سلسله درس‌ها از آغاز تا انجام خوانده شد و کلمه‌ای از آن نادیده نماند.

به برکت این تجربه، با روش تصحیح مصحّح محترم بیشتر آشنا شدم و به‌تدریج گرایشی در من پیدا شد تا حاصل آن *مقالات* را همراه با گزیده‌ای از مکتوبات به سبکی متفاوت منتشر کنم. کتابی که اکنون در دست شماست برآمده از آن تجربه بیست‌ساله، به‌ویژه آن درس دو ساله است.

کتاب پس از پیشگفتاری که حکم دیباچه دارد و در آن اندیشه و سبب تألیف کتاب و نیز روش کار توضیح داده شده است، وارد مقدّمه‌ای سه‌بخشی می‌شود:

*** بخش نخست درباره نظم ساختاری و مضمون نامه‌هاست که در آن نامه‌های مولانا از حیث صورت**

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

و محتوا تجزیه و تحلیل شده است.

*** در بخش دوم، فواید زبانی و ادبی نامه‌ها (اعم از نکات دستوری و واژگانی و آرایه‌های ادبی و...) تحلیل و بررسی شده است.**

*** بخش سوم نیز با تحلیل اجتماعی نامه‌ها فواید آن‌ها در شناخت اوضاع و احوال جامعه پیرامون مولانا در قونیه قرن هفتم بازنموده شده است.**

نویسنده دکتر حدادعادل در بخشی از این کتاب درباره تدوین این *مکتوبات* می‌گوید: آشنایی جدی راقم این سطور با کتاب *مکتوبات* مولانا جلال‌الدین‌رومی به سال ۱۳۷۱ برمی‌گردد که سال انتشار این کتاب به تصحیح آقای توفیق سبحانی توسط مرکز نشر دانشگاهی است. در ادامه این نوشته آمده است: مقاله استاداحمد سمیعی‌گیلانی در مجله نشر دانش (سال سیزدهم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۷۱) انگیزه‌ای برای مطالعه کامل آن کتاب بود. *مکتوبات* را نمونه درخشان آن نثری یافتم که در همان زمان که در ایران، دلپذیری و سادگی خود را از دست داده بود، در قونیه، به برکت حضور مولانا حفظ شده بود. بعضی از این نامه‌ها را بارها و بارها خواندم. انس با *مکتوبات* سبب شد طی بیست سال گذشته پنج مقاله درباره آن بنویسم که چهار مقاله از آن پنج، پیش از این به چاپ رسیده است.

مکتوبات (یا مکاتیب)، نام مجموعه ـ نامه‌های صد و پنجاه‌گانه‌ای است که از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) به یادگار مانده است. از سه اثر منثور مولوی، *مکتوبات* را نباید چون دیگر آثار او تلقی کرد، هر چند در آن کتاب هم گهگاه مولانا در حال و هوای *دیوان‌کبیر* و *مثنوی* پرواز کرده است، از جمله در نامه صد و سی‌ام که به حسام‌الدین چلبی نوشته است، اما محتوای بسیاری از نامه‌ها دنیوی است و توصیه‌هایی به این امیر و آن وزیر که کار این و آن را روبه‌راه کنند و در رفع دشواری و اصلاح امور مردم غفلت نکنند.

این نامه‌ها در زمان‌های مختلف و با نیات مختلف تقریر شده است.شمار نامه‌های مولوی اگر هم بیش از این‌ها باشد تاکنون به دست نیامده است. اما همین‌ها هم بس است تا ما را با شیوه نثر او آشنا سازد. از این نامه‌ها جز سه تا که از طرف او نوشته شده و یکی دو تا که املاء وی است، بقیه به خط خود اوست و وقتی که آنها را می‌خوانیم می‌توانیم یقین بدانیم که قلم ادیبانه خود مولانا آنها را نگاشته و دخل و تصرفی در آن نشده است. نامه‌های مولانا، گرچه از آیات قران و حدیث و شعر و برخی نکته‌های عارفانه خالی نیست، بیشتر حال و احوال یاران و بستگان و درویشان او را نمایش می‌دهد و از نظر تحقیق در تاریخ سلجوقیان و شناخت روحیات مولانا از جهت مناسبات او با مردمی که در ایجاد فضای زندگی او نقش داشتند ـ از حکومتیان و غیر آنان ـ ارزشمند است.

حدود سال ۶۱۸ ق، محمّدبن‌حسین‌بن‌احمد خطیبی، معروف به «بهاءولد» و ملقّب به سلطان‌العلماء، که در بلخ دانشمندی بزرگ و مشهور بود، دست زن و فرزند خود را گرفت و از شهر و دیار خود به‌سوی مغرب عالم اسلام مهاجرت کرد. در این سفر، فرزند نوجوانش، جلال‌الدّین محمّد، نیز با وی همراه بود؛ نوجوانی که بعدها با نام جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی به مولوی و مولانا شهرت یافت و با کتاب گرانسنگ خود «*مثنوی*» و غزلیات آتشین خود در *دیوان شمس* «آتش در خرمن سوختگان عالم زد» و نام خود را نه‌تنها در تاریخ زبان و ادب فارسی بلکه در معارف اسلامی و انسانی جاودانه ساخت.

از جمله ارمغان‌هایی که این کاروان با خود از بلخ به قونیه برد، گونه‌ای از نثر فارسی بود که می‌توان گفت سوغات ادبی و فرهنگی خراسان بزرگ بود. طرز نگارش شیوا و شیرین و استواری که پس از رواج فارسی دری

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در خراسان و ماوراءالنّهر، در آثار درخشانی مانند *کلیله و دمنه*، *تاریخ بیهقی*، *سیاست‌نامه* و *قابوس‌نامه* جلوه‌گر شده بود، به قونیه رفت و در کتاب‌هایی مانند *معارف* بهاءولد و *معارف* محقق ترمذی و *فیه‌مافیه* و *مجالس‌سبعه* و *مکتوبات* مولانا جلال‌الدّین و *مقالات* شمس تبریزی و *رساله سپهسالار* در مناقب خداوندگار تألیف فریدون بن احمد سپهسالار و *مناقب‌العارفین* شمس‌الدّین احمد افلاکی به حیات خود ادامه داد. نثر این کتاب‌ها از جنس نثر روشن و روان و خوش‌آهنگ *کلیله* و *تاریخ بیهقی* بود، با جملاتی عموماً کوتاه و کلماتی خوش‌تراش و عباراتی خوش‌آهنگ و دلپذیر و آسان‌فهم.

این شیوه نگارش، پس از حمله مغول و آشفتگی‌های اجتماعی و فرهنگی ناشی از آن، به‌تدریج به نثری مبدّل شد که از صنایع ادبی از قبیل سجع و جناس آکنده بود و گرانبار از واژه‌ها و اصطلاحات نامأنوس عربی، که سبب می‌شد معنا تحت‌الشعاع لفظ قرار گیرد و سخن لطف و صفا و روانی و شیرینی گذشته را نداشته باشد. اما نثر فارسی مولانا و مولویه پس از او از این آسیب محفوظ ماند و دست کم تا یک قرن بعد از کوچ بهاءولد به قونیه همان زیبایی و روانی گذشته را حفظ کرد.

می‌دانیم که سعدی و مولانا معاصر هم بوده و در یک زمان زندگی می‌کرده‌اند. می‌توان نثر فارسی مولانا را در مکتوبات با نثر مسجّع ـ و البته جاودان و درخشان ـ سعدی در *گلستان* مقایسه کرد تا تفاوت دو مسیری که پیش روی نثر فارسی در قرن هفتم بوده به‌روشنی مشخص شود. مسیر سعدی، که مسیر تزئین سخن با انواع صنایع ادبی است، ادامه پیدا کرد و به افراط کشیده شد و در آن سوی دیگر، مسیر مولانا، تقریباً یکصد سال پس از وفات او، در آناطولی محو شد و دیگر ادامه نیافت.کتاب‌هایی که بر وفق سنّت نثر فارسی دری قدیم خراسان در آناطولی تألیف شده در تاریخ ادب فارسی در محدوده ایران امروز چندان معروف نشده و رواج نیافته است. تنها در چند دهه اخیر است که این آثار از روی نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های ترکیه تصحیح شده و به‌چاپ رسیده و در دسترس همگان قرار گرفته است.

آثار منثور مولانا از جمله این کتاب‌هاست که در ایران تا این اواخر ناشناخته و مهجور بوده است و در این میان، «*مکتوبات*» مولانا از دو اثر دیگر او، *فیه‌مافیه* و *مجالس‌سبعه*، ناشناخته‌تر مانده است. این ناشناخته بودن آثار منثور مولانا چند علت دارد. یکی این که شهرت مولانا در شعر و شاعری با *مثنوی* و *دیوان‌کبیر* او به‌حدّی بوده که بحق جایی برای «مولوی نویسنده» در قیاس با «مولوی شاعر» باقی نمی‌گذاشته است. دیگر این که صوفیه‌ای که وارث این کتاب‌ها بوده‌اند «مولویه» آناطولی بوده‌اند که بیشتر در آن خطّه مقیم بوده‌اند و نسخه‌های این آثار دست‌به‌دست در میان آنان می‌گشته و به سایر بلاد کمتر منتقل می‌شده است.

آشنایی جدّی راقم این سطور با کتاب *مکتوبات* مولانا جلال‌الدّین رومی به سال ۱۳۷۱ برمی‌گردد که سال انتشار این کتاب به‌تصحیح آقای دکتر توفیق سبحانی توسط مرکز نشر دانشگاهی است. مقاله استاداحمد سمیعی‌گیلانی در مجله نشر دانش (سال سیزدهم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۷۱) انگیزه‌ای برای مطالعه کامل آن کتاب بود. *مکتوبات* را نمونه درخشان آن نثری یافتم که در همان زمان که در ایران دلپذیری و سادگی خود را از دست داده بود، در قونیه به برکت حضور مولانا حفظ شده بود. بعضی از این نامه‌ها را بارها و بارها خواندم. انس با *مکتوبات* سبب شد طی بیست سال گذشته پنج مقاله درباره آن بنویسم که چهار مقاله از آن پنج پیش از این به‌چاپ رسیده است. مشخصات این *مقالات* از این قرار است:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

* «*ارزش ادبی مکتوبات مولانا*»، نامه فرهنگستان. سال پنجم، شماره سوم (فروردین ۱۳۸۱): ص ۵ـ۲۶.
* «*چهره مولانا در آلبوم شخصی مکتوبات او*»، نامه فرهنگستان. سال پنجم، شماره سوم (فروردین ۱۳۸۱): ص ۱۸۷ـ۱۹۸.
* «*دسته‌گلی از گلستان مکتوبات مولانا*»، در جشن‌نامه استاد عبدالمحمّد آیتی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱ـ۱۲۱.
* «*گلگشتی در مکتوبات مولانا*»، در با احترام: مجموعه مقالات اهداشده به استادان. غلامعلی حدّادعادل. تهران: هرمس، ۱۳۹۰ (چاپ دوم)، ص ۱۳۱ـ۱۶۴ (اهداشده به استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی).
* «*فواید اجتماعی مکتوبات مولانا*» (چاپ‌نشده).

نویسنده دکتر حدادعادل معتقد است قدر و منزلت نثر فارسی مولانا جلال‌الدّین در محیط ادبی ایران و نزد استادان و دانشجویان رشته ادبیات فارسی کشور ما چنان‌که باید شناخته نشده است. درآوردن *مکتوبات* مولانا به‌صورت متنی مناسب تدریس در کلاس‌های درسی دانشگاهی می‌تواند در معرفی نثر دلنشین مولانا مؤثر باشد و غرض اصلی ما از تألیف این کتاب نیز همین است.

مردی مانند مولانا را در نظر آورید. برخاسته از خاندانی اصیل و اهل دین و بافرهنگ، پرورش‌یافته در خراسان بزرگ که کانون علم و دین و ادب بوده است، مردی مسلّط بر دانش روزگار خود و مأنوس با قرآن و حدیث، با ذهنی نیرومند و دلی چونان دریای آتش، که اگر دیگران را باید «شاعر» نامید، او، خود، «شعر» است و شعر از او می‌جوشد، آنچنان‌که آب از چشمه می‌جوشد. حال چنین مردی که وارث ادب پرجاذبه و پرصلابت سرزمین خویش است و «از پی سنایی و عطار» آمده است، دست به قلم می‌برد و برای رفع حوائج مردمی که او را شفیع خود می‌ساخته و می‌خواسته‌اند، به بزرگان روزگار خود نامه می‌نویسد. پیداست که چنین مکتوباتی نامه‌هایی عادی و پیش‌پا افتاده نخواهد بود.

آن لطف و ظرافت و عمق و شوریدگی و استادی و هنرمندی که در وجود مولانا بوده در این نامه‌ها متجلی است. در این نامه‌ها اسلوب دلپذیر نثر مرسل خراسان قدیم با توانایی‌ها و موهبت‌های شخص مولانا زینت و آرایش یافته و صورتی بدیع حاصل کرده است. آن دل شورانگیز و آن ذهن حکمت‌آفرینْ این نامه‌ها را چنان با چاشنی آیات و احادیث و اشعار و ضرب‌المثل‌های فارسی و عربی خوش‌طعم و شور و شیرین ساخته که نظیر آن را در نامه‌های دیگران کمتر می‌توان یافت. برای آنکه در اثبات مدّعای خود شاهدی به‌دست داده باشیم، بهتر است نمونه‌ای بیاوریم، که گفته‌اند:

وصـف قـد و بالای تـو هـرگز نتـوان گفت جز آنکه قد افرازی و گویم که چنین است

از فرط این شفقت، این چند حرف مشوّش نبشته شد، بی‌دل و بی‌دست، نه هشیار نه مست، نه نیست و نه هست در وصیت جهت رعایتِ شاهزاده ما و روشنایی دل و دیده ما و همه عالم که امروز در حواله و حِباله آن فرزند است وَ کَفَّلَها زَکَریا. جهت امتحان عظیم امانت سپرده شده. توقع است که آتش در بنیاد عذرها زند و یک دم و یک نفس، نه قصد و نه سهو حرکتی نکند و وظیفه مراقبتی را نگرداند که در خاطر ایشان یک‌ذرّه تشویش بی‌وفایی و ملالت درآید. خود ایشان هیچ نگویند از پاک‌گوهری خود و عنصرِ شاهزادگی و صبرِ موروثِ

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

بررُسته که بیت:

بچّه بط اگرچه دینه بُوَد آب دریاش تا به سینه بُوَد

بخشی از نامه ششم (نامه شماره ۴ در این مجموعه)

مکتوبات، نخستین بار، در سال ۱۹۳۷م به‌همت شادروان دکتر فریدون نافذاوزلوق، که خود از نوادگان مولاناست، به‌چاپ رسیده و به دوستداران مولانا معرفی شده است. مقدمه مبسوط او، که با ترجمه دکتر توفیق سبحانی در آغاز *مکتوبات* چاپ مرکز نشر دانشگاهی آمده است، خواندنی است. در آغاز این مقدمه، می‌نویسد:
بر آنیم که نامه‌های (ترسلات) ناشناخته مولانا ارمغان سال جدید برای جهان عرفان باشد.
آری به‌همت اوست که *مکتوبات* مولانا، که تا آن زمان ناشناخته بوده، شناخته می‌شود. در همان مقدمه، وی در مقایسه *مکتوبات* با *رساله سپهسالار* می‌گوید:
اما سپهسالار از مناقب مولانا بحث می‌کند و هوای صوفیانه بر آن غالب است. لیکن مسلم است سخنانی که در زمان مولانا و از زبان شخص او جاری شده البته ارزش زیادی دارد و طبعاً حائز اهمیت فراوانی است.

اگرچه این خصوصیت در آثار چاپ‌شده مولانا، چون *مثنوی*، *دیوان*، و رباعیات او، نیز به‌چشم می‌خورد، ولی از نظر تاریخی هیچ‌یک از آنها با کتابی که تقدیمتان می‌کنیم نمی‌توانند برابری کنند. در کتاب‌های چاپ‌وعرضه‌شده مولانا یا حکایات و عقاید اخلاقی توان یافت و یا اشعار گرانقدری که به‌سایقه عشق الهی سروده شده است. اما مکتوبات چنین نیست. در آن مطالبی است که از ضرورت نیازهای مختلف بشری زاده است. این ۱۴۴ نامه و سه لاحقه سرشار از اطلاعاتی است که می‌تواند بسیاری از احتمالات را روشن کند. زبان ادبی آن زیباست و به تمام معنا زبانی است که در میان طبقات روشنفکر آناطولی رایج بود.

دکتر نافذاوزلوق به‌درستی این نامه‌ها را سند معتبری می‌داند در اثبات این نکته که فرهیختگان آناطولی با زبان فارسی به‌خوبی آشنا بوده‌اند و ما از اینجا به نیروی گسترش‌یابنده زبان فارسی در قلمرو پهناور سرزمین‌های اسلامی پی می‌توانیم برد و تصدیق خواهیم کرد که این سخن که «فارسی زبان دوم عالم اسلام بوده است» سخنی درست و دقیق است و به هیچ وجه گزاف و مبالغه‌آمیز نیست.

آقای دکتر سبحانی، در آغاز پیشگفتار چاپ ۱۳۷۱ مکتوبات به‌تصحیح خود، گفته‌اند:
مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی (با چاپ ۱۳۱۵ به‌نوشته مرحوم مُشار در فهرست کتب چاپی) تا کنون چهار بار در ایران و ترکیه و ترجمه ترکی آن یک بار در ترکیه به‌چاپ رسیده است. جز ترجمه ترکی آن، دیگر چاپ‌ها را در واقع می‌توان یک چاپ به‌حساب آورد، زیرا که چاپ سال ۱۳۳۵، به‌کوشش آقای یوسف جمشیدی‌پور و آقای غلامحسین امین در تهران، از روی چاپ مرحوم دکتر فریدون نافذاوزلوق، عیناً افست از چاپ ترکیه است.

آقای دکتر سبحانی، در آغاز کتاب، علاوه بر پیشگفتاری که در آن مشروحاً نسخه‌های خطی مورد استفاده خود را ذکر کرده‌اند، ترجمه مقدمه مرحوم عبدالباقی گولپینارلی و ترجمه مقدمه مرحوم دکتر فریدون نافذاوزلوق را (با تلخیص) قرار داده‌اند. آنگاه یکصدوپنجاه نامه را آورده‌اند و، ذیل هر نامه، به اختلافات موجود در نسخه‌بدل‌ها اشاره کرده‌اند. مخاطب هر نامه نیز با عبارتی کوتاه مشعر بر بیان مقصود از هر نامه در گوشه بالای سمت چپ نامه‌ها ذکر شده است. در پایان کتاب، صفحات زیادی به معرفی «اشخاصی که در نامه‌ها از

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

آنان نام برده شده است» اختصاص یافته و چنان‌که در پیشگفتار آمده در این بخش «شخصیت‌های تاریخی مندرج در نامه‌ها، با استفاده از مآخذ و تعلیقات مرحوم عبدالباقی گولپینارلی... معرفی شده‌اند».

مصحح محترم درباره هر نامه با ذکر شماره آن نامه توضیحی در حدود یک پاراگراف داده و این توضیحات را به پایان کتاب افزوده‌اند. در این توضیحات، سراینده بعضی اشعار فارسی و عربی و مأخذ بعضی از احادیث مذکور در نامه‌ها و توضیح بعضی از عبارات و معنای بعضی از اصطلاحات ذکر شده است. فهرست آیات و فهرست احادیث و فهرست اشعار عربی و فهرست اشعار فارسی و «امثال و کلمات» نیز از ضمائم پایان کتاب است. واژه‌نامه‌ای الفبایی در سیزده صفحه برای این مجموعه ترتیب داده شده و فهرست راهنمای مفصلی بدان افزوده شده و کتاب در ۴۰۳ صفحه به‌پایان رسیده است.

* بعد از پیشگفتار، مقدمه را، بر اساس پنج مقاله نوشته‌شده قبلی، در سه فصل مرتّب ساخته‌ایم. فصل اوّل به بیان «نظم ساختاری و مضمون نامه‌ها» اختصاص دارد و فصل دوم «فواید زبانی و ادبی نامه‌ها» را شامل می‌شود و فصل سوم «فواید اجتماعی نامه‌ها» را در بر دارد.

* در «*گزیده مکتوبات*»، از مجموع آن یکصدوپنجاه نامه، منتخبی برگزیده‌ایم قابل تدریس در کلاس‌های درسی دوره کارشناسی یا کارشناسی‌ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه‌ها، به‌منظور آشنایی دانشجویان با نمونه‌ای از نثر فارسی.

* تعداد نامه‌های گزیده ما شصت‌وپنج نامه است.

* بعضی از نامه‌ها را کامل و بعضی دیگر را با حذف بعضی قسمت‌ها آورده‌ایم.

* در انتخاب نامه‌ها، سعی کرده‌ایم بهترین‌ها را به تشخیص خود برگزینیم.

* مولانا، در آغاز هر نامه، بنا به رسم زمانه خود، القابی متناسب با مخاطب نامه آورده است. ما تکرار همه القاب در آغاز همه نامه‌ها را لازم ندیده‌ایم و تنها به ذکر چند نمونه اکتفا کرده‌ایم. آنچه حذف کرده‌ایم فرق مهمی با آنچه آورده‌ایم نداشته است.

* در «*گزیده مکتوبات*»، توضیحات، به‌جای آنکه مانند توضیحات آقای دکتر سبحانی در پایان کتاب جای بگیرد، ذیل هر نامه آمده است و غرض از این توضیحات آن بوده که در تدریس نامه‌ها به استاد و دانشجو کمک شود.

* لغات بیشتری از هر نامه معنا شده و ترجمه آیات قرآنی و احادیث و ادعیه و عبارات و اشعار عربی در پایان هر نامه و ذیل آن آمده است. در چند مورد، اشعار عربی را به شعر فارسی ترجمه کرده‌ایم.

* تفاوت عمده این گزیده با کتاب مصحَّح آقای دکتر سبحانی در این است که در گزیده هیچ لغت دشوار و واژه نادری به حال خود رها نشده و هیچ عبارت عربی‌ای بی‌ترجمه نمانده است. در توضیح معانی لغات، مأخذ و مرجع اصلی ما لغت‌نامه دهخدا بوده است.

* شک نیست که یکی از علل مهجور ماندن *مکتوبات* مولانا کثرت عبارات عربی در لابه‌لای عبارات و جملات فارسی است. در آن زمان، اهل فضل چنان با هر دو زبان آشنا بودند که استفاده از هر دو زبان را، در متن واحد، طبیعی می‌دانستند. شخص مولانا، به‌جهت استغراق در قرآن و حدیث و آشنایی و انس با اشعار شاعران بزرگ عرب از قبیل «متنبّی»، شاید بیش از دیگران از عبارات عربی استفاده می‌کرده است. نثر او را در *مکتوبات* می‌توان نثر ملمّع نامید. معلوم است که مخاطبان نامه‌ها نیز که اشخاصی مانند سلطان عزّالدّین کیکاووس و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

معین‌الدّین پروانه بوده‌اند کاملاً هر دو زبان را می‌دانسته و می‌فهمیده‌اند. آوردن ترجمه عبارات عربی در ذیل هر نامه سبب می‌شود که از دشواری نامه‌ها کاسته شود.

* در بیان معانی لغات، از میان چندین معنا، تنها آن وجه را برگزیده و آورده‌ایم که با معنای مورد نظر مولانا در متن انطباق داشته یا به آن نزدیک بوده است. فی المثل، برای دو واژه «تدارک» و «شکسته‌بندی» تنها معانی «جبران کردن خطای گذشته» و «آرام‌بخشی دل‌های شکسته» آمده و از بقیه وجوه معنایی آنها صرف‌نظر شده است.

* اگر لغتی یا عبارتی در نامه‌ای معنا شده، همان لغت وقتی‌که در نامه‌های بعد تکرار شده معنا نشده است. فرض بر این بوده که خواننده، کتاب را، از آغاز، نامه به نامه می‌خواند و پیش می‌رود.

* یک واژه‌نامه الفبایی نیز از مجموع لغات و عباراتی که ذیل هر نامه معنا شده در پایان کتاب آمده است.

* آیات قرآن و احادیث، اگر تکراری بوده، در توضیحات به نامه قبلی ارجاع داده شده است. در *مکتوبات* کمتر نامه‌ای وجود دارد که در آن مولانا چندین بار آیات قرآن را در ضمن عبارات و جملات فارسی نیاورده و به‌اصطلاح تضمین نکرده باشد. اگر به‌جای این آیات، ترجمه فارسی آنها را قرار دهیم نظم دستوری و ساختار نحوی جمله در هم می‌ریزد و خراب می‌شود. تناسب آیات قرآنی (و بعضاً احادیث و عبارات عربی دیگر) با متن، بیشتر، تناسب مفهومی است. مولانا در نامه‌ها هر جا در ذهن خود آیه‌ای از قرآن را به‌یاد آورده، آن را ذکر کرده، بدون آنکه بخواهد الفاظ آن آیه را برطبق قواعد زبانی با کلمات و عبارات فارسی پیوند دهد.

* در «*گزیده مکتوبات*»، کتاب دکتر سبحانی اساس کار قرار گرفته است و شماره نامه‌ها در «گزیده» همان شماره آنها در کتاب دکتر سبحانی است به‌علاوه شماره‌ای دیگر که ما، به ترتیب از ۱ تا ۶۵، به نامه‌ها داده‌ایم.

* در توضیحات، نخواسته‌ایم وظیفه استاد را در کلاس برعهده بگیریم و درصدد بیان معنا و مقصود مورد نظر از عبارات و جملات نبوده‌ایم و عموماً به ذکر معنای لغات و ترجمه عبارات عربی اکتفا کرده‌ایم.

* بخشی از مطالبِ بعضی از نامه‌ها، به زبانی دیگر، در مثنوی یا *فیه‌مافیه* آمده است. این موارد را در توضیحات مشخص کرده‌ایم.

* در مواضعی از کتاب، نظر ما با آنچه در تصحیح دکتر سبحانی آمده تفاوت داشته است. وجه مرجّح خود را، یا بر اساس نسخه‌بدل‌هایی که دکتر سبحانی به‌دست داده یا سه نسخه خطی‌ای که خود در اختیار داشته‌ایم (نسخه قونیه و نسخه نافذپاشا و نسخه کتابخانه مرعشی) و یا با تصحیح قیاسی، در متن آورده‌ایم. این موارد را در توضیحات مشخص کرده‌ایم. پاره‌ای از این اشکالات پیش‌تر در مقاله «ارزش ادبی مکتوبات مولانا» ذکر شده است.

* برای کتاب، نام «*احوال دل گداخته*» را انتخاب کرده‌ایم با عنوان فرعی «*گزیده مکتوبات مولانا*». نام اصلی کتاب را از نامه صدوسی‌ام (نامه شماره ۶۰ در این مجموعه) گرفته‌ایم.

* هدف اردو ترجمه منتخب *مکتوبات* مولانا روم" تألیف جدیدی ازآقای دکتر غلامعلی حدادعادل، رئیس محترم فرهنگستان زبان و ادب فارسی تقریر برخی نکات برجسته، مشترکات فکری و ذوقی شاعران و سخن پردازان این دوکشور اسلامی است. کتاب «*احوال دل گداخته*» حاصل ۲۰ سال مطالعه و تدریس دکتر غلامعلی حدادعادل در زمینه افکار و اندیشه‌ها و آثار مولانا بوده و هدف از تالیف آن، ورود نثر مولانا به مراکز آموزش عالی و آشنایی دانشجویان و دانشگاهیان با نثر و مکتوبات و نامه‌های مولانا می‌باشد. ایشان متن این نامه‌ها را

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

حاکی از انس مولوی با قرآن و آشنایی و تسلط وی بر ادبیات عرب دانستند.

* نتیجهٔ مطالعه ترجمه اردو کتاب «*احوال دل گداخته*» گزیده‌ای است از نامه‌های مولانا که با توضیحات و مقدّمه‌ای مفصّل به‌قلم آقای دکتر غلامعلی حدادعادل ، می‌تواند باب تازه‌ای در دایرةالمعارف فرهنگ مشترک ایران و پاکستان بگشاید و افزون برآن نتیجهٔ این نوع ادبیات را در فرهنگ‌های دیگر منعکس نماید. کوشش نگارندهٔ این سطور پیوند و ایجاد روابط فرهنگی هرچه بیشتر و گسترده‌تر میان مردم ایران و پاکستان است. امید آن که این تلاش ناچیز صلایی عام برای پژوهشگران و محققان ارجمند باشد که با اندک توجهی به خانهٔ همسایه دیوار به دیوار پیوند دیرپای فرهنگی خود را حفظ کنند و گسترش دهند.

* کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» پس از پیشگفتاری که حکم دیباچه دارد و در آن اندیشه و سبب تألیف کتاب و نیز روش کار توضیح داده شده است. این کتاب مقدمه‌ای در سه بخش نوشته است: بخش نخست درباره نظم ساختاری و مضمون نامه‌هاست که در آن نامه‌های مولانا از حیث صورت و محتوا تجزیه و تحلیل شده است. بخش دوم، فواید زبانی و ادبی نامه‌ها (اعم از نکات دستوری و واژگانی و آرایه‌های ادبی) تحلیل و بررسی شده است. در نهایت بخش سوم کتاب نیز به تحلیل اجتماعی نامه‌ها، فواید آن‌ها در شناخت اوضاع و احوال جامعه قونیه در قرن هفتم پرداخته شده است.

* کتاب‌هایی که بر وفق سنت نثر فارسی دری قدیم خراسان در آناطولی تألیف شده در تاریخ ادب فارسی و اردو در محدوده ایران و پاکستان امروز چندان معروف نشده و رواج نیافته و تنها در چند دهه اخیر است که این آثار از روی نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های ترکیه تصحیح شده و به چاپ رسیده و در دسترس همگان قرار گرفته است. آثار منثور مولانا از جمله این کتاب‌هاست که در ایران و پاکستان تا این اواخر ناشناخته و مهجور بوده است و در این میان، «*مکتوبات*» از دو اثر دیگر او، «*فیه‌مافیه*» و «*مجالس‌سبعه*» ناشناخته‌تر مانده است.

* در «*گزیده مکتوبات*»، از مجموع آن یکصدوپنجاه نامه، منتخبی برگزیده‌ایم قابل تدریس در کلاس‌های درسی دوره کارشناسی یا کارشناسی‌ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه‌ها، به‌منظور آشنایی دانشجویان با نمونه‌ای از نثر فارسی.

* مولانا، در آغاز هر نامه، بنا به رسم زمانه خود، القابی متناسب با مخاطب نامه آورده است. ما تکرار همه القاب در آغاز همه نامه‌ها را لازم ندیده‌ایم و تنها به ذکر چند نمونه اکتفا کرده‌ایم. آنچه حذف کرده‌ایم فرق مهمی با آنچه آورده‌ایم نداشته است. شک نیست که یکی از علل مهجور ماندن *مکتوبات* مولانا کثرت عبارات عربی در لابه‌لای عبارات و جملات فارسی است. در آن زمان، اهل فضل چنان با هر دو زبان آشنا بودند که استفاده از هر دو زبان را، در متن واحد، طبیعی می‌دانستند. شخص مولانا، به‌جهت استغراق در قرآن و حدیث و آشنایی و انس با اشعار شاعران بزرگ عرب از قبیل «متنبّی»، شاید بیش از دیگران از عبارات عربی استفاده می‌کرده است. نثر او را در *مکتوبات* می‌توان نثر ملمّع نامید. معلوم است که مخاطبان نامه‌ها نیز که اشخاصی مانند سلطان عزّالدّین کیکاووس و معین‌الدّین پروانه بوده‌اند کاملاً هر دو زبان را می‌دانسته و می‌فهمیده‌اند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی (تهران: زوار، ۱۳۶۱).

ـ کلیات شمس، تصحیح فروزانفر، جزو اول، ص الف.

ـ همان، جزو اول، ص ب؛ نیز، بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. ص ۱۴۸ به بعد.

ـ همان، جزو اول، ص یو.

ـ Rawan Farhadi and Ibrahim Gamard, The Quatrains of Rumi (San Rafael, CA: Sufi Dari Books, ۲۰۰۸), p xix–xx.

ـ مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، ۳/۴۲۳۵

ـ مجالس سبعه، تصحیح توفیق سبحانی (تهران، ۱۳۶۵).

ـ معارف محقق‌ترمذی، تصحیح فروزانفر (تهران،۱۳۷۷)،: "از جان برون نیامده جانانت آرزوست" که در مواعظ سعدی آمده و مصراع دوم آن چنین است: زنار نابریده و ایمانت آرزوست.

ـ مثنوی معنوی، چاپ عکسی مرکز نشر دانشگاهی، مقدمه، ص هفت. نیز، مثنوی تصحیح دکتر سروش، ص ۳۶.

ـ مثنوی معنوی، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، ص ۱۱.

ـ مثنوی، تصحیح محمد استعلامی (تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم، ۱۳۷۱)، صفحه سه.

ـ همان، (چاپ زوار، ۱۳۷۳)، جلد اول، ص نود و سه؛ (چاپ سخن، ۱۳۸۴)، جلد اول.

ـ همان، (چاپ زوار، ۱۳۷۳)، جلد اول، ص نود و چهار؛ (چاپ سخن، ۱۳۸۴)، جلد اول،

ـ همان، جلد اول، ص نود و سه؛ (چاپ سخن)، جلد اول.

ـ مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، ترجمه و تعلیقان حسن لاهوتی، (نشر قطره، ۱۳۸۳)،

ـ ن.ک. به: توفیق سبحانی، «درباره نسخه‌ای از مثنوی»، در نشر دانش (مرکز نشر دانشگاهی)، سال ۱۳، شماره دوم،

ـ مثنوی، تصحیح استعلامی (چاپ سخن)، جلد اول، ص ۸۷. توضیح آن که این سخنان در چاپ زوار به چشم نمی‌خورد.

ـ برای نمونه نثر فیه‌مافیه، ن. ک. به: توفیق سبحانی، "فیه‌مافیه و جایگاه آن در میان آثار مولانا" که در همین شماره به چاپ رسیده است.

ـ فیه ما فیه، تصحیح فروزانفر.

ـ و لا ینعکس؛ بر عکس آن نباشد.

ـ فیه‌مافیه. قس: مثنوی تصحیح نیکلسون، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۸۶ به بعد:

ابلهان گفتند مجـــنون را ز جـهل — حُسن لیلی نیست چندان، هست سهل
بهتـر از وی صـــدهـــزاران دلـربا — هست هـــمچون مـــاه انـدر شهر ما
گفت صورت کوزه است و حَسن می — می خـــدایـــم می‌دهـد از نقـش وی
مـــر شما را سـرکه داد از کوزه‌اش — تـــا نباشد عشق اوتـان گـــوش کش

۲۸ . مجالس سبعه، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۶۵.

۲۹ . مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق سبحانی.

۳۰ . مکتوبات مولانا، پیشین،

۳۱ . شب گردک، یعنی شب زفاف؛ شب گرد آمدن با یار.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ظرفیت‌های تصویر و رنگ در *مقالات* شمس تبریزی[1]

نیلوفر عسل علیزاده[2]
مهدی صحراگرد[3]

چکیده

از مسائل مهم در خوانش *مقالات*، تعاملی برخاسته از نگاه فکری شمس تبریزی در تکوین اثرش با مخاطب است. سخن گفتن T فن یا هنر تأثیر بر دیگران است. شمس تبریزی شناخت دقیقی از شنوندگان کلامش داشته است. با حساسیت در انتخاب کلمه و بیانی مختصر، لغاتی را کنار هم آفریده که در انتها به شکل‌گیری تصاویری ذهنی در پیش چشم مخاطب می‌رسد تا همگی به نحوی مؤثر بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند. این تصاویر که در میانهٔ متن شکل گرفته‌اند، مضامینی از نشانهٔ شناختی و عناصر تصویری هستند که با مفاهیم عرفانی بیان شده‌اند. تصویر در کلام شمس تبریزی همان‌طور که جان می‌گیرد ـ به هدف خلق یک فضای بصری در دل متن که همراه با ظرفیت‌های تصویری و رنگ است ـ رنگ نیز می‌پذیرد.

این مقاله به شیوهٔ توصیفی (تحلیل محتوا) به بیان زیبایی‌های تصویری شکل گرفته در متن *مقالات* شمس تبریزی اختصاص دارد و در نهایت مشخص می‌شود که تصویر آشکار سازی منظر اتخاذ شده توسط راوی، به دست تصویرپرداز است. تصویر، واسطه است که به متن عینیت بخشد و نوعی گفتمان بصری از خوانش متن را برای سهل نمودن، با استفاده از ماهیت رنگ پدید می‌آورد. این عناصر در کنار متن، آن نیمهٔ دیگر واقعیت و هاله‌هایی که در متن ناپیداست را نمایان می‌کنند.

واژگان کلیدی: تصویرسازی، رنگ‌های عرفان، مقالات شمس تبریزی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۱. این مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد رشته نقاشی موسسه آموزش عالی فردوس مشهد است با عنوان «بررسی ظرفیت‌های تصویری در مقالات شمس تبریزی» به راهنمایی دکتر مهدی صحراگرد می‌باشد.

۲. نویسندهٔ مسئول، کارشناسی ارشد رشته نقاشی، موسسه آموزش عالی فردوس، مشهد. niloofaralizad۵۰۱@gmail.com
۳. گروه معماری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد، مشهد، ایران. M.sahragard@Mshdiau.ac.ir

مقدمه

تمدن ها، خود را به شکلی واحد معرفی می‌کنند که اجزای پیوسته‌اش در هستهٔ ذهنی خاتمه می‌یابد. فرهنگ ایران قبل از آنکه پرچمدار دیگر هنرها باشد، در صنعت فن ادبیات و شعر، کل واحدی را از خود به جای گذاشته است. این بلاغت و سخنوری را می‌توان از تعداد کثیر شعرا و ادیبان ایرانی که بر جامعه تاریخی پوشیده نیست محرز دانست.

هنر، علاوه بر آنکه حافظهٔ تصویری وشاکله ای از ثبت سنت‌ها و فرهنگ‌هاست، زمامدار پایدار نگه داشتن در جوامع پس از خود نیز هست و نگرشی جمعی را به اصلی اعتقادی تبدیل می‌کند و فرهنگ را در هر واحد شکل گرفتهٔ زمان نشان می‌دهد. هنر ایرانی که بارها مورد تجاوز مهاجمین و التقاط های فرهنگی با جوامع اطراف خود شد، اما به نگرش ماهوی خویش وفادار ماند و آنچه بدو رسیده بود را پاس داشت.

آنچه اصحاب صنعت و فن ایران همواره بدان رجعت داشته‌اند، سنت ایرانی است که از خرد و حکمتی می‌آید که تداوم فرهنگ تصویری در آن همچون یک ضرورت است و دراندیشهٔ شاعرانه و قدسی کیفی و عقلانی به تعریفی فراآگاهانه و شهودی در هر دو دست می‌یابد و امر روح بر جسم را ابتدا می‌داند و به همین دلیل نشانه‌های عاطفی و معنایی را دربارهٔ معنای جملات میان سطورکیفی نهان می‌دارد که معنای فراآگاهانه از حکمت را توضیح داده است.

از آنجا که ایرانیان جزئی از فرهنگ‌های مؤسس و جامعهٔ تاریخی بوده‌اند که حافظه کهن تاریخ خاطرات ازلی را در خود جای داده‌اند در بعد از ورود اسلام و تغییر آئین و فرهنگ، همچنان می‌بینیم که باز هم رابطه‌ای ناگسستنی با باورها و کهن الگوهای جامعه گذشته خود دارند. «نگرش درونی و وابسته به این معیارهای سنتی در تفسیر و تجسم پیرامون هنرمند ایرانی، معنای واژه دیدن را از تعاریف کلاسیک به تعریفی کیفی و، ولانمود بدل ساخت» (کمالی دولت آبادی،۱۳۹۶،۱۴).

بررسی واژهٔ «دیدن» در بازخوانی متون عرفانی یا شعر برای هنرمند ایرانی تجسم بخشی از نقطه، شکل، خط، رنگ، وحدت، گستردگی، مرکزیت، تعادل و تقارن تباین و حرکت و ریتم... است که یادآور کمال در کیهان است؛ این کمال، نمودش در ایران در حوزهٔ نوشتار و تصویر است که همراه با برخوردهای فرمی است. شناخت نشانه‌های تصویری و تصوری مکتوب در نثر عرفا و حکیمان می‌تواند با هنر امروز ایران در حوزهٔ تصویر پیوند یابد. امری مهم که هنوز بدان به‌طور کامل و تخصصی برای حفظ ریشه‌های هنری در هر دورهٔ تاریخی پرداخته نشده است و شاید در این زمینه هنر موسیقی را جلوتر از باقی هنرها دانست. کاری که به جد در گذشته و در مورد کتابت و تزئین آثار، مورد اهمیت پادشاهان و سلاطین بود. این اهمیت و گردآوردی هنرمندان متخصص در کارگاه‌های درباری باعث شد هنر نگارگری در کنار هنر خط و هنر تذهیب و صحافی، شاهکارهای هنری ـ ایرانی را به دنیا و آیندگان این مرز و بوم ارائه دهد و میراثی به افتخار برای ایرانیان یادگار بگذارد. این هنرمندان در واقع سعی داشتند تا به نحوی والا، هماهنگی کاملی میان آرایش نسخه‌های خطی و متن ادبی برقرار کنند و این باعث ارتباط بنیادینی میان نقش و کلام شد همچنین هنر ایرانی و هنرمند ایرانی دورهٔ کلاسیک، در نقاشی‌هایش درصدد فهم و درک صفاتی است که ورای صورت سعی در ایجاد تخیل شهودی دارد.

در این میان، غافل ماندن از برخی کتب که به دلیل مسائل سیاسی یا عدم توجه درباری به آن یا شخص خود نویسندهٔ کتاب، باعث شد که در میانهٔ روزهای تاریخ این کتاب‌ها به دست هنرمندان ایرانی تزئین یا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نگارگری نشوند و امروزه به جز آرایش کلمات، تزئین تصویری از آن نداشته باشیم؛ به‌طور مثال کتاب *اوستا* بعد از دورهٔ ساسانی و به دلیل تغییر مذهب، تجدید نشد و بخش عظیمی از نگاره‌های آن از دست رفت یا رباعیات خیام نیشابوری که توسط شخصی به نام، ادموند جوزف سالیوان[1] و در سبک (آرت نو)[2] مورد نقاشی قرار گرفت، اما آنچه توسط این تصویرگر نقاش تهیه شده بود به‌دور از مفهوم هنر ایرانی و جلوه‌های هنر ایرانی- اسلامی در اشعار خیام بود.

«خود غریبی در جهان چون شمس نیست» (موحد،۱۸:۱۳۹۶). آن برهۀ بلند در تاریخ که باعث شد کتاب *مقالات* از دیدۀ علاقه‌مندان دور ماند، سبب شد آسیب‌های بسیاری به این میراث ادبی ایرانیان برسد که یکی از آن را می‌توان عدم مصّور شدن در تاریخ هنر دانست.

> صور خیالی در شعر فارسی و نقاشی ایرانی بر هم منطبق‌اند. نظیر همان توصیف های نابی را که سخنوران از عناصر طبیعت، اشیا و انسان ارایه می دهند در کار نقاشان هم می‌توان بازیافت. شاعر شب را به لاژورد، خورشید را به سپهر زرین و... تشبیه می‌کند؛ و نقاش نیز می‌کوشد معادل تجسمی این زبان استعاری را بیابد و به کار برد (مقدم اشرفی،۱۱:۱۳۶۷).

کالریج می‌گوید: «تخیل شاعرانه، ذوب می‌کند، پراکنده و متفرق می‌سازد تا بازبیافریند و در جایی که انجام این کار ممکن نباشد باز هم در همه حالات می‌کوشد تا به ذروه مطلوب برسد. انتزاعی آرمانی پدید آورد و وحدت ایجاد کند»(برت،۶۴:۱۳۸۹). در واقع بستر اصلی مضامینی که مورد توجه هنرمند نگارگر اعصار گذشته بوده است، در مضامین ادبی است که آنها را به زبان تصویر ترجمه کرده است، لذا در این مقاله نگارنده بر آن شده است که زیبایی‌های تصویری منعکس شده در *مقالات* شمس را شناسایی کند. این مهم از آن روی اتفاق می‌افتد که پیوند پژوهشی و بینارشته‌ای از منظر زیبایی شناسی، کمتر دربارۀ کتاب *مقالات*، میان هنر و ادبیات وجود دارد و دیگر آن که به دلیل میل و گسترش عرفان اسلامی با پرچم هنر، حتی در جوامع اروپایی، خطر تصویرسازی آن به دست دیگرجوامع وجود دارد. مسئله اصلی پیش روی این مقاله این است تا راز تأثیر تصویر که در ورای ظاهر پراکندۀ *مقالات*، بلکه در اندیشه منسجم و نگاه عمیق شمس شکل گرفته و از نظر دور مانده را بیابد تا این سؤال‌ها پاسخ دهد که:

۱ - کتاب مقالات شمس دارای چه ظرفیت‌های تصویری است؟

۲ - تصویر چقدر می‌تواند به درک فضای ذهنی نویسنده از موضوع، به خواننده کمک کند؟

سعی شده تا از راه تجزیه و تحلیل صورت‌های متن مورد نظر، نگرش شمس تبریزی را به تجربه‌های عالم عرفان که در پس کلمه بیان داشته را از دید تصویر و نقاشی بیان کند. سعی بر آن بوده که از میانۀ سطور از هم گسیختۀ مقالات، اندیشۀ منسجم شمس تبریزی و چهرۀ حقیقی ذهن او را از قاب تصویر بیان کند.

پیشینه تحقیق

تاکنون چندین مقاله در مورد سورئالیسم در *مقالات* شمس تبریزی منتشر شده است. عصمت اسماعیلی و علی مددی[3] (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با عنوان«سورئالیسم و *مقالات* شمس تبریزی»، پس از بحث در باب سورئال ادبی و انواع آن، شواهد متعددی از سورئال را از *مقالات* استخراج می‌کند. رحمان مشتاق‌مهر و دستمالچی[4](۱۳۸۹)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نیز در مقالهٔ «پیشینه مبانی سورئالیسم در ادبیات عرفانی» به همین موضوع در *مقالات* و دیگر کتب عرفا از نظر سورئال ادبیات پرداخته است. بحث‌های نظری و شواهدی از انواع سورئال که در این *مقالات* بیان شده است. ناصر نیکوبخت و قاسم‌زاده[۵] (۱۳۷۸) در مقالهٔ «سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی ـ اسلامی» به نقش سمبولیک رنگ‌ها در بیان کیفیات نفسانی و تجربه‌های شخصی عرفا پرداخته است. بحث‌های نظری و شواهدی که از انواع رنگ و سورئالیسم در این *مقالات* بیان شده است در کنار دیگر منابع ارائه شده، بسیار ارزشمند است، اما هنوز جای یک مورد مهم؛ یعنی مطالعهٔ تصویر و رنگ به عنوان تشخیص هنری و فردیت تصویر در میان متن مقالات، خالی است.

اهمیت تصویر

شمس تبریزی، ذوق، اندیشه و عاطفهٔ خود را در مقالات بیان کرده است و این درهم آمیختگی فکر و اندیشه با تمثیل، ذوق و پیوند یافته است و باعث شده است که به دل بنشیند. این صداقت ضمیر و پاکی روح شمس است که تبدیل به نفوذ کلامی می‌شود که در گفته‌هایش که مخاطب می‌خواند برضمیرش مؤثر و گیرا می‌آید.

داستان، نوعی گفتمان است که خوانش آن نیازمند اتخاذ منظری ویژه است. شمس تبریزی، با علم بر این که اندیشه بر احساس برتر است، طرحی از وجود بندگان حق می‌کشد و انسان کاملی را معرفی می‌کند که با حقیقت و عشق آمیخته شده است. انسان کاملی که نگارگر ایرانی نیز درصدد کشیدن و خلق آن بوده است، اما در تحلیل‌های روایی باید ضرورت و تمایز و پیوند را میان آنکه می‌بیند و آنکه می‌گوید برقرار کرد. تصویر یا نقاشی در تحلیل‌های روایی، واسطه‌ای است میان این دو که به شیوه‌های مختلفی؛ چون پیش‌نگری یا هم زمانی انجام می‌گیرد. کارکرد گفتمان روایی نه تحکم به یگانگی واقعیت است، بلکه آشناسازی مخاطب با جلوه‌های گوناگون واقعیت است. داستان و شیوهٔ زبانی شمس تبریزی به فرد تصویرگر کمک می‌کند که برای پرداخت به انواع نگرش‌ها، قابلیتی را خلق کند که رویدادهای داستان، اشیاء و شخصیت‌های شاخص را برگزیند و امکان بازسازی شان را در دنیای رنگ و نقش و نزدیک کردن آنها به دنیای جهان امروز در قالب‌های حسی و شناختی و عینی بیان کند و داستان را از آن قاب که به‌طور موقت بیان شده است، از دریچه و چشم‌اندازی که از جهان نقاش به جهان راوی گشوده شده را جلوه بنمایاند.

زیبایی اندیشهٔ شمس در تصاویری است که خلق کرده است. با بررسی تصویری در *مقالات* پی می‌بریم که او (شمس تبریزی) کاملاً می‌دانسته که انسان موجودی وضع منظر است؛ می‌تواند سیر کند و از آنچه هست به در شود و در آنچه هست نیز نماند. زیرا می‌دانسته در هنر سنتی، تزئین و کاربرد در طول یکدیگر هستند، چون در مراتب مختلف، کارکرد دارند. کارکردهایی که از مراتب وجود انسان تناسب گرفته‌اند؛ این همان اندیشه‌ای است که در طراحی اشیاء در ایران کلاسیک، همیشه توسط طراحان و معماران و باقی اهل هنر مدنظر قرار گرفته است. اندیشه‌ای که معمار مسجد (آقابزرگ) را بر آن داشت که آن‌گونه که هست بسازد و باز همان اندیشه نیز است که شمس تبریزی را برآن می‌دارد در مجالس سخن خود، محصولی ارائه کند که ارزش کلام یا فرم تابع کارکرد[۶] (ارزش مصرفی، فایده، ابزارگونه) و فرم تابع قرارداد[۷] (ارزش نشانه‌ای، منزلت) را برای همهٔ مخاطبان رعایت کند تا همگی افراد بتوانند از آن بهره ببرند.

خواندن *مقالات*، یک گفتمان در رویایی میان شمس و مخاطب است. برای استفاده‌ای که، جزئی از

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مشخصات فکری و احساسی مخاطب شود. او سعی می‌کند در پس متن یک فضای متحرک و یک دیالکتیک بیافریند. پس مقالات، وجهی عمیق‌تر دارد که فقط به ظاهر آن (خواندن) ختم نمی‌شود و با توجه به ارزش فضایی و تاریخی که دارد نمی‌توان فقط خودش را به تنهایی در نظر گرفت، بلکه رابطه‌اش با دیگر ویژگی‌های زمان پدید آمدن و پدیدآورندهٔ آن را نیز باید مورد بررسی قرار داد. این در حالی است که کتاب *مقالات* نه به عنوان پاسخ به یک نیاز واحد، بلکه به عنوان شبکه‌ای از دال‌های شناور است که در برانگیختن همهٔ خواهش‌ها با کارکرد فعلی، توانایی محدودی دارد؛ زیرا هر مخاطب از راهی، جای خود را در *مقالات* جستجو می‌کند و با آن ارتباط برقرار می‌نماید.

> تاریخ آیینه گذشته و درس حال است و هیچ چیز مثل گذشته‌های ملتی افراد را با هم امتزاج نمی‌دهد. وحدت تاریخی برای هر ملتی یکی از محکم‌ترین و مطمئن‌ترین وثیقه‌های وحدت ملی است و باید آنرا حفظ کرد و پیوسته به خاطر آورد نه فقط با کتاب بلکه با نمایش آن (پیرنیا،۱۳۸۳:۱۸۹).

شمس تبریزی شاهد همیشه در دنیای آفریدهٔ خود است. خواندن *مقالات*، رؤیت جهان از ذهن شاعر و دمی چند زیستن در آن زمانه است. او در *مقالات* از تمام بزرگان عالم قبل از خود تأثیر گرفته است تا قابی را بر قابی بنشاند. از آنجا که اندیشهٔ سیال شمس تبریزی برگرفته از عناصر تصویری است که در کلمه بیان داشته است، تصویرگر امروز باید وظیفهٔ خود داند که با شناسایی این دال‌ها، راهی بسازد که این هویت کهن بیدار شده را در چهارچوبی جای دهد. عرصهٔ تصویر که قدرتمندترین قدرت در تمامی اعصار بوده است، یکی از این ابزارهاست.

الف) تصویر در متن

خداوند در قرآن (سورهٔ حشرآیه۲۴) خود را مصّور می نامد. در تاریخ، هنر همه آنهایی که دستی به قلم داشته‌اند و می‌توانستند با ابزارهای مختلف و روش‌های گوناگون، موضوع و مفهوم خاصی را به تصویر بکشند با عنوان «تصویرساز» شناخته می‌شدند. «تصویر»[۸] به معنی مصنوع است و بیانگر دریافت و ادراک بصری است. تصویر در زمانی کوتاه و به سرعت در مغز ایجاد می‌شود.

اولین پیام انسان غارنشین برای اعصار بعد از خود، تصویر است، که از ساده‌ترین هدف ارتباطی انسان ـ که نیاز به نوشتن است ـ در تصویرسازی‌های انسان‌های اولیه دیده می‌شود. این نیاز را انسان، بعدها در خطوط (تصویری ـ نوشتاری) هیروگلیف و خطوط میخی نشر و نمو داد تا زمانی که نگارش الفبایی جای آن را گرفت. پیشینهٔ تصویرسازی و تاریخ تصویری که از انسان‌های کهن بر جای مانده است، ما را به سوی سرزمین شفاهی باورها و افسانه‌هایی سوق می‌دهد که بعدها با اختراع کاغذ این اندیشه‌ها مکتوب شد.

تفکر، ماهیت یک تصویر است و مفاهیم مندرج تلاشی هستند برای ساخت ارتباط بین متن و تصویر در بهترین روش، ترکیب تفکر تحلیلی با مهارت، عملی است که می‌تواند تصویری ایجاد کند که گویا باشد. نویسنده‌ای که زبان واقعی و قاموسی را به منظور انتقال یک تصویر بصری (یک عکس طبیعی از اشیا) به ذهن خواننده به‌کار برد، به تصویر پردازی دست زده است. برخی منتقدان می‌گویند: «کاربرد زبان واقعی برای خلق یا بازنمایی یک تجربه حسی، تصویری پردازی نام دارد» (فتوحی،۱۳۸۵:۴۶).

کلمه، دارای ماهیتی تصویری است. برخی از کلمات بعد از شنیده شدن یادآور یک تصویر هستند که در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

حافظهٔ تصویری همهٔ افراد، شکل منحصر به‌فرد خود را گرفته است. کلمهٔ (ابر) دریک گروه از افراد با زبانی واحد، تصویری مشترک را در حافظه تصویری شان تداعی می‌کند. این وجه شمایلی رابطه بین دال و مدلولی را بیان می‌کند که به یکدیگر شباهت دارد، که بر اساس یک شباهت، یک نشانه شکل گرفته است. همان‌طور که با نشان دادن تصویر آن کلمه (ابر)، به افراد با زبان‌های متفاوت، همگی وجه نمایه‌ای آن را به‌کار می‌برند. یکی از ویژگی‌های کتاب *مقالات* در صنعت هنر ترکیب، وجه شمایلی کلمات از طریق در هم آمیختن آن با بهره‌گیری از طبیعت برای رساندن معنای عرفانی درون کلمه در جهان مُثل است. «اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی» (شمس تبریزی،۱۱:۱۳۹۶).

هر زمان که کلام بازماند و استدلالات کلامی یاریگر نباشد، عموماً به هنر متوسل می‌شوند؛ زیرا تمامی هنرها با یکدیگر اشتراک دارند و آن زبان نمادین است که برای رساندن پیام و مفهوم درون ذهن آفرینندهٔ اثر به‌کار گرفته می‌شود. تصویرسازی یک زبان تجسمی شخصی است و به دست آوردن درکی از درون متن تنها بخشی از داستان برای شکل گیری است.«بلومفیلد معتقد بود که واژه (کلمه) کوچکترین صورت آزاد زبان است» (پالمر،۷۴،۱۳۹۱).

کلمات، امری ذهنی هستند و با استفاده از تصاویر که امری عینی هستند، کامل می‌شوند و از آنجا که کلمه (وماده ساخته شده آن) از تصویر آمده است، میل به رهبری شدن و کامل‌تر شدن به وسیلهٔ طبیعت بصری خود که (تصویر) است را دارد، لذا تصویر، بخش جدایی‌ناپذیر کلمه است. تصویرسازی قدرت ضبط یک هویت و یک دیدگاه را داراست. یک حالت یا یک لحظه را ثبت می‌کند و می‌تواند داستانی را تعریف کند تا به تاریخچهٔ محصول عمق و معنا بخشد.

تصویر در هنر ایران به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱ – تصویر در تزئینات

۲ – تصویر در متون.

از آنجا که تا کنون بازخوانی تصاویر در معانی تزئینات در ایران توسط هنرپژوهان غرب انجام گرفته شده است، هنر ایرانی عرفانی برای سال‌ها مقهور گفته‌های جبرنمایانهٔ تئوریسین‌های هنری غرب شد و این امکان را از دست داد که هنرهای تجسمی، متون فاقد تصویر را در تلاش و کنکاش تطبیقی در کتب نقلی و ادبی به تفسیر معنا و کیفیات آن بپردازد، اما این سؤال پیش می‌آید که آیا به‌راستی می‌توان تصاویر را خواند؟ مگر خواندن تنها مختص به کلمات نیست؟ باور به خواندن و تعریف کلمه به تصویر، از علم «نشانه‌شناختی» نشأت می‌گیرد که اغلب از الگوهایی می‌آیند که مرتبط با مفهوم کلمه یا اصطلاح شده‌اند. در نشانه شناسی یک متن، آنچه گرد هم می‌آید و تصویر را می‌سازد، نوعی نشانهٔ بر آمده از متن است. پس بدین‌گونه یک اثر هنری می‌تواند مانند یک متن عمل کند و فرآیند تأویل را بر اساسی که متن را رهبری می‌کند می‌تواند خوانش تلقی کند.

جهان تصویری برخی کتب که قبل‌تر در میان متن شکل گرفته است و سرچشمهٔ اصلی سازندهٔ آن است که مبتنی بر رسانهٔ در اختیارش تولید کرده است، صحنه‌ای برای بیان فرهنگ یا ایدئولوژی فکری زمان خود است. پس آنچه تصویرگر در پی آن است محاکات یا عینی‌سازی جهان تصویری است که در ذهن نویسنده و سپس در میانهٔ کلماتش شکل گرفته است. «دریچه دل باز شد...چون دریچه دل باز باشد، خواهی و اگر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نخواهی هر که بگذرد بینی. چون بسته باشد، آوازهایش شنوی، و ذوقی یابی، اما کجا آن و کجا این» (شمس تبریزی،۱۳۹۶،۲۶۶).

فرد تصویرگر، جهان تصویری معینی به مدد نوشته‌هایی دارد که نویسنده بیان کرده است، به همراه کلماتی خاص و دارای (دال) یا دارای بار معنای آشنا به ذهن که نویسنده بیان داشته است و نویسنده نیز جهان تصویری در اختیار دارد که آن را ابداع کرده است. شمس تبریزی از این جمله بود. در *مقالات* شمس تبریزی به دلیل فی‌المجلس بودن و آزادانه سخن گفتن لغات یا کلماتی به چنگ تصویرگر می‌آید که دارای ثبت نمودار زندگی کلمه است. از آنجا که برای ثبت نمودار زندگی هر کلمه باید از تاریخچهٔ پیدایش آن شروع کنیم یا زمانی که برای اولین بار نوشته شده و از آن زمان لغت در طی زمان به سمت ما در حرکت بوده، پیچ خورده راهش را در میان صحبت کردن روزمره باز نموده و معانیش برزبان لغزیدند و سُرخورده‌اند و از خودشان اثری به جای گذاشته‌اند، اثری به وسعت زبان و ادبیات ایران، لذا وظیفهٔ تصویرگر کاری خطیر می‌شود؛ زیرا شمس تبریزی به کلیدی دست یافته بود، دایرهٔ لغتی در دل لغاتی دیگر که این اجازه را می‌دهد، لغات را با دانش و اطلاعات الحاقی آنها یاد بگیریم. او به ما لغاتی را می‌دهد که در نگاه اول به‌نظر کاربردی می‌آیند.

لغتی همچون گل لاله یا بنفشه. «صوفی را گفتند: سربرآر، اُنظُرإلی آثار رحمه الله. گفت: آن آثار آثار است. گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است» (شمس تبریزی،۱۳۹۶،۶۴۲).

شبکهٔ معانی گل، رساترین و بهترین راه برای سخن گفتن و ساخت تصویر است. نام گل (لاله) فرمی است که او با اشاره به آن در میان روایت به اهمیت عرفانی اسلامی و عنصر وجودی درون آدمی می‌پردازد. اهمیت تصویری که گل لاله در میان کلمات شمس بیان می‌کند، اهمیت خوانشی تاریخی از آن را برایمان بیان می‌کند که اگر بخواهیم به شیوه‌ای کمتر فاضلانه به آن نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که این عارف، با گل لاله آشنایی داشته و غنای گل در دید بصری مردم، دوران گذشته را برایمان به تصویر می‌کشد و یک خوانش تاریخی از آن به ما می‌دهد و به ما قدرت این تجسم را می‌بخشد که تصویر گل لاله در بهار پس از زمستان را به‌یاد بیاوریم. به زعم دیگر، لاله از آنجایی که نسبت به سرما مقاوم است، نفوذ ناامیدی و پلیدی را از دل مؤمن دور می‌سازد و به همین دلیل است که سمبل شهادت و ایثارگری در راه آرمانی و دینی است.

> تصویر در سنت عرفانی ایرانی، عینیت بخشیدن به یک امر فکورانه و غیرقابل رؤیت است. در این راستا، تصویر در بازتاب تصورات مشخصی نخواهد بود، بلکه از حیث کیفی با عطف نظر به الحاق محیط فضای را با تعالی معنوی و به گونه‌ای ایستا ولی ناشناخته و غیر مشخص ایجاد می‌کند (کمالی دولت آبادی،۱۳۹۶،۵۱).

لاله در ادبیات فارسی در اغلب موارد مظهر رنج و گداز عشق است. به خاطر سیاهی مدوری که چون داغ ای در وسط جام آن است به دل سوخته عاشق تعبیر شده است. همچنین در تصوف «گل را در قاموس اصطلاحات صوفیه «نتیجه علم گویند که در دل پیدا می‌شود و گل نتیجه علم و قوت سالک است» (جلالی شیخانی،۱۳۸۹).

گل لاله ویژگی‌هایی دارد که آن را درخور حمل معنای رمزی و نتیجه علم مشاهده کننده می‌سازد. رنگ سرخ چشمگیر، که ارتباط آن با درون مایهٔ خون و شهادت، که سابقه‌اش، برخلاف آنچه عموماً متأخر پنداشته می‌شود طولانی است و سیاهی دل، که سوختگی دل سالک کامل را می‌رساند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شگفت این است که اگر واژه لاله را قلب کنیم.... نام مقدس (الله) بدست می‌آید و از قضا، حروف این دو کلمه نیز برابرند. شاید به همین دلیل باشد که لاله غالبا در مساجد متبرکه و کاشی کاری‌های مساجد و بر دیوار آب انبارهای عمومی و سنگ مزارها، به عنوان زینت منقوش است. همچنین شباهت شکل این گل به جام شراب، مقام (صحو) را بازنمایی می‌کند، که می‌تواند مقام عارف به حق رسیده و در مقام مشاهده را نمودار سازد (یاحقی،۱۳۸۶،۷۱۷).

این همان بازی فرمی و کلامی است که شمس تبریزی از آن استفاده کرده است تا لغتی در دل لغاتی دیگر و در پرده بیان کند که آن صوفی، درجات عرفان را طی نموده است و اکنون در مقام حق است و با نام بردن از گل لاله اشاره می‌کند که اگر خود گل (لاله) مقام نتیجه علم و فتح است، گلزار (گل‌ها و لاله ها در اندرون است) در مقام فتوحات است و این همان فرمی است که شمس می‌دهد و عامل جدا شدن از نگاه واقع‌بینانه می‌توان بر شمرد. همچنین گل لاله را می‌توان نمود (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) دانست زیرا (دال) گل لاله محسوس و عینی است. همچنین گل مشتمل بر دو قطب وحدت و کثرت است؛ چرا که شکل دایره‌ای آن، وحدت و تمامیت را به اعتبار اکمل اشکال بودن دایره می‌رساند و تعداد گلبرگ‌ها در کنار هم، دایره را می‌سازد که نمود کثرت است. به همین دلیل می‌توان گفت شمس تبریزی به کلمات، فرم می‌بخشد و به تصویرگر این اجازه را می‌دهد که در اقیانوس کلمه‌های ذهنی و تصویری او چون صیادی با تورهای فراخ، به گشت زنی بپردازد و نزدیکترین تصویر را به ایدئولوژی فکری اش به تصویر در آورد تا تصویری خلق کند زیبا و گرانقدر بدون آنکه به تاریکی کشیده شود.

ذات خداوند در جمع کثیرات تعریف می‌شود، عناصر نیز در تصویرگری ایرانی اسلامی در کنار هم و به نسبت هم بررسی می‌شود. گویی هر شیء در زمینهٔ منحصر به فرد و با ارزش در کنار یکدیگر آورده شده است؛ به طوری که صحنه به صورت غیرمادی نشان داده می‌شود.

به تعریف عرفان در هنر ایرانی، صورت اصلی تمام اشکال و محسوسات هستی در این عالم ضبط است و آنچه در هستی می‌بینیم توهم تصویری از آن صورت ازلی موجود در عالم مثال نیست. هنرمند صورت‌های به تصویر کشیده که زیبای خود را از این عالم مینوی اتخاذ می‌کند و بر این اساس، این مراتب از نقوش نمادین ترسیم می‌شوند. تصویرگر در این تعریف تا صفات جبروت می‌تواند پیش برود و برای ملوک باید سالک شود (کمالی دولت آبادی،۱۳۹۶:۵۱).

به همین دلیل در آنجا صوفی در پاسخ به فرد پرسش کننده می‌گوید: آن آثار آثار است زیرا به صورت اشکال و محسوسات این عالم و صورت اصلی آن در عالم مینوی اشاره دارد.!

سطح نقاشی ایرانی به واسطهٔ حضور مداوم خطوط عمودی، افقی و اریب و نیز قاعده‌مند بودن آنها بر پایهٔ هندسه، یادآور نظم آفرینش و هنرمندی در ساخت آن است و یادآور حرکت تکاملی آفرینش و سیر انسان به سمت معرفت است. شمس تبریزی در روایتی زیبا این عالم و این قاعده مند بودن، همچنین سیر تعالی را به زیبایی بیان می‌کند. ایشان که مجدد بازی فرمی کلمات را به اختیار آورده است و با یاری گرفتن از کلماتی چون (زمستان) که یادآور تصویر ذهنی (سردی و سرما) و رنگ (سپید) است داستان را با اتصالی قوی پیش می‌برد

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

و فضای اسپیرال را خلق می‌کند.
«پس زمستان وسیلت است به جمعیت دوستان تا در همدیگر غیژند و در هم خزند... پس چون بنگری بهار زمستان شود و زمستان بهار گردد» (شمس تبریزی،۶۹۹:۱۳۹۶). اهمیت این روایت از آنجا در نزد تصویرگر ایرانی ارزش می‌یابد؛ زیرا که همه چیز متعلق به خداست و در او هیچ عدم (فضای منفی) نیست، پس پر کردن فضا در تمام سطوح نقاشی ایرانی و نبود فضای منفی نشان از واجب‌الوجودی همه کائنات است. شمس تبریزی این معنی را این‌گونه در متن توصیف می‌کند و از تکنیک هم‌پوشانی استفاده می‌کند. او با نشان دادن کثرت در (جمعیت یاران) که برای فرار از سوز زمستان (بی‌ایمانی) در یکدیگر می‌خزند و اتحاد گرما (ایمان) را ایجاد می‌کنند، کثرت در وحدت را می‌آفریند. در انتها نیز با دوران یا چرخشی که فطری‌ترین نوع حرکت در پدیده هستی است، همسانی مشترکی در نوع حرکت را به وجود می‌آورد که به مفهوم و یا علامت بی‌نهایت دست می‌یابیم. مفهومی انتزاعی که در آن هیچ محدودیت زمان و مکانی نیست و در آنالیز حقیقی به معنی حد بیکران است

> که در حرکت چشم به واسطه هدایت سطوح متصل به هم در صفحه و گذار از سطحی به سطح دیگر دریافت تأویل را پیش می‌کشد تا این سطوح عقل را فراسوی فضای محدود به حیطه والاتری از آگاهی و به درون قلمروی نامتناهی راه می‌دهد (کمالی دولت آبادی۱۱۱:۱۳۹۶).

وظیفهٔ تصویرگر آن است که این بازی‌های فرمی و کلامی را چون چهارچوبی در طراحی تصویری مدنظر قرار دهد و بر سطح بوم‌اش اجرا نماید. در واقع وحدت متن و تصویر نه در خواستگاه آن بلکه در انتهای پیوست آن است که متشکل از ذهن نویسنده، متن، ذهن تصویرگر، تصویرپردازی و مخاطب است و نتیجهٔ آن پیش روی مخاطب است. تصویر که پیوسته نمایش متن است، امر بیرون متنی است که به امر درون متنی ارجاع داده می‌شود. نقش، تصویر واقعیت زبانی است و یک شیوهٔ آبژکتیو و عینی است که بر فرم و محتوا دلالت دارد.

ب) ویژگی تصویری متن مقالات از فراکتال تا سورئال

از مهمترین ویژگی‌های مقالات، نقش تخیل مولد نویسندهٔ آن است. نوآوری معناشناسانه و روایت که در قالب خشک و ثابت شدهٔ قواعد معنای کلمه نمی‌گنجد، نوعی تخیل روایی در تصویرسازی را پدید آورده که به گفتهٔ ارسطو (دریافت شباهت‌ها) است. برپایی شباهت‌های از طریق یکجا آوردن واژهایی که در نگاه اول از هم دورند، اما در یکدیگر ادغام شده‌اند؛ همچون (تخیل مولد).

> کار تخیل مولد در استعاره، پیکربندی نوعی همسانی در حمل است که معنای جدید می‌آفریند، اما تخیل مولد در روایت، با شاکله سازی عملیات تالیفی و پیکربندی نوعی همسانی در رویدادهای پراکنده و متنوع و «یکجا به چنگ آوردن آن هاست به طوری که در یک داستان تام و کامل و روایتی به صورت یک کل بسازد (ریکور،۶۳،۱۳۹۲).

بارت می‌گوید: «آنگاه که نویسنده یافت شود متن به توضیح در آمده است» (بارت،۵۲:۱۳۹۷). مرلو پونتی این مفهوم را این‌گونه توضیح می‌دهد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

اثر هنری کلیتی جسمانی است که معنا در آن، به عبارتی، آزاد نیست بلکه اسیر است، زندانی تمام نشانه‌ها یا جزییاتی است که معنا را بر من آشکار می‌کنند. بنابراین، اثر هنری شبیه عین ادراکی است ماهیتش باید دیده یا شنیده شود و هیچ گونه کوششی برای تعریف یا تحلیل آن اگر چه به منزله راهی برای حفظ این تجربه ارزشمند است، نمی‌تواند جای تجربه‌ی ادراکی بی‌واسطه را بگیرد (متیوز،۲۱:۱۳۹۷).

هر اثر هنری ارزشمند؛ اعم از متن و شکل شامل موارد:

۱ – بیان فرهنگ آن زمان و مکان

۲ – بیان سازنده یا آفریننده اثر (یعنی هنرمند)

۳ – مبتنی بر ظرف یا رسانه‌ای که برای تولید است، می‌باشد.

هر تولید ارزشمند هنری، محصولی منفرد است که از مرحله ساخت پیچیده ویژه خود گذشته است. مقالات شمس تبریزی اثری ارزشمند و یگانه است که خوانش آن رؤیت جهان از دریچهٔ قاب ذهن شمس تبریزی است؛ یعنی آنچه او در زمان و مکان زیستی خود به او می‌اندیشیده و مشغول آن بوده است را بیان داشته. وجود کتاب مقالات سبب می‌شود که تلفظ کلمه (شمس تبریزی) دیگر تنها تلفظ نام یک فرد نباشد که ما را به یک جسم انسانی یا فرد راهنمایی کند، بلکه ما را به یک منظومه زبانی و یک مجموعه کلامی می‌برد، به یک مفهوم و نه تنها به یک نام. شمس‌الدین تبریزی به دلیل آنکه در شرایطی کاملاً خاص رشد و نمو یافته بود، در کتاب مقالات درصدد بر می‌آید که جهان تصویر خود را ـ که بازتاب درون و ایدیولوژی فکری خود است ـ به فرد مخاطب نشان دهد که نه از کودکی به او آموخته شده است، بلکه آنچه او خود آموخته است و این از طریق نوعی ساخت و ساز کلامی روی می‌دهد که در هنر، می‌توان از آن به‌عنوان الگوهای فراکتالی اشاره کرد.

الگوهای فراکتال از نظر علم هنر دارای خط و سطح، فضا و پیوستگی فضاست و از آنجا که هر (جزء) با (کل اش) هماهنگ است در خردترین بخش نیز با آنکه پیچیدگی‌های خود را دارد، اما شبیه به کلش است و به برخی از گفته‌های شمس تبریزی در کتاب *مقالات* شباهت دارد. «همه عالم در یک کَس است. چون خود را دانست همه عالم را دانست» (شمس تبریزی،۲۰۳:۱۳۹۶). «احوال عاشق را هم عاشق داند» (شمس تبریزی،۱۱۹:۱۳۹۶). «اندکی دال است بر بسیار. یعنی لفظ اندکست و سخن بسیار» (شمس تبریزی،۱۲۲:۱۳۹۶). آنچه شمس تبریزی در میان این کلمات برجای گذاشته سرشار از نشانه شناسی تصویری است که اگر به آن پرداخته شود، تصاویری بسیار زیبا را می‌توان به وجود آورد و اگر از نظر الگوهای فراکتالی طراحی و اجرا شود، ارزشی کمتر از آثار موریس اشر[۹] نقاش و هنرمند برجسته در بحث فراکتال نخواهد داشت.

درمکتب سورئال، بزرگترین هدف، رسیدن به حقیقت برتر و فراواقعیت از طریق امور ذهنی یا روحی است. ادبیات عرفانی که در حالت عدم دخالت اراده، نوشته و گفته شود به شطحّیات معروف است. مبانی مبتنی بر ضمیر ناخودآگاه و تخیل آزاد در سورئالیسم مانند نگارش خودکار و بدون اندیشه، توجه به رؤیا و خواب حتی مصنوعی، تشابه امور ذهنی و عینی، ارتباط با تمام عوالم هستی، عقل‌گریزی به هدف دستیابی به حقیقت برتر و در نگاهی تسامحی و اجمالی سورئالیسم را در ردیف مکاتب انسان‌گرا ـ که عرفان اسلامی سرآمد این مکاتب محسوب می‌شود ـ قرار می‌دهد. مقایسهٔ اصول و شیوه‌های بیان بین دو مکتب، عرفان و سورئالیسم، این حقیقت

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

را روشن خواهد کرد که سورئالیسم در راه و روش خود به عرفان شرقی و اسلامی نظر داشته است، بدون آنکه به گفتهٔ دکتر ثروت به «نوعی عرفان‌گرایی» کشیده شود (ثروت،۱۳۹۰:۲۸۹).

> تشابه نگارش خودکار با شطح و بیان بدون اندیشهٔ عرفا، تأکید بر عقل‌گریزی در هر دو مکتب و منجر شدن این اصل به تخیل آزاد، توجه هر دو مکتب به وقایع خواب و رویا، ارتباط با جهان هستی در اصول هردو مکتب و نظیر این‌گونه مشترکات، ادعای آگاهی نسبی سورئالیست‌ها از اصول عرفان اسلامی و تأثیر پذیری شان از آن را تقویت می‌کند (مشتاق مهر،۱۳۸۹).

باید با قاطعیت گفت، شاید که عمل شطحیات، لغات را به شمس تبریزی داد یا خواب و رؤیا (همان‌طور که در نظر صوفیه اهمیت بسیاری داشت در نزد وی نیز دارای ارزش بود)، اما این شمس تبریزی بود که آنها را از آن خود کرد تا امضای پنهانی او را یدک بکشند. به گفته آلن پو[۱۰]، علم هنوز به ما نشان نداده است که جنون، شکل برتری از خرد هست یا نه؟ (احمدی،۱۳۹۲:۲۹۰). همان‌طور که در آثار نقاشی سالوادور دالی[۱۱]، هنرمند برجسته سبک سورئال، برخی از اشکال معانی دیگری در فضای تابلو دارند؛ به‌طور مثال، شکل مورچه معمولاً نماد زوال و پوسیدگی معنی می‌شود، در نوشته‌های شمس نیز شکل‌های بدیع و تداوم در فضا را در میان کلمات می‌توان یافت که معنی دیگری دارند و پارادوکس ایجاد می‌کنند؛ مانند تابلو نقاشی (پایداری حافظه)[۱۲]، اثر سالوادور دالی که وهمی را نشان می دهد که در آن ساعت (زمان) باز ایستاده است تا حافظه پایدار بماند. شمس تبریزی نیز چنین می‌گوید: «میان روز، عالم خالی، فرشتگان خلق را ساکن و مشغول کرده تا دو دوست راز گویند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶:۸۲۰). شمس نیز همین را در قالب فرم کلامی را آورده است. در میان روز که اغلب سراسر از شلوغی است، عالم را خالی می‌یابد.

تفاوت‌های بنیادی و زیر ساختی اندیشهٔ سورئالیسم در هنر و عرفان اسلامی این‌گونه برشمرده می‌شود:

۱ – عدم جایگاه قدسی در سورئالیسم و داشتن پشتوانه معنوی در عرفان شرقی؛

۲ –تفاوت دو مکتب در انتخاب روش و انتخاب مدیا در رسیدن به هدف؛

۳ –تفاوت در جریان تداوم اندیشه های عرفانی و اندیشه سورئالیستی در ماهیت و بطن زندگی.

در مقالات شمس تبریزی به دلیل آزادانه سخن گفتن، نمونه‌های بسیاری از سورئال را می‌توان مشاهده کرد که برجستگی فکری مشترکی بین اندیشه های شمس تبریزی و امر سورئال است.

> گرد بر گرد باغ بهشت خارستانست، اما از بوی بهشت که پیشباز می‌آید و خبر معشوقان می‌آرد، آن خارستان خوش می‌شود و گرد بر گرد خارستان دوزخ همه ره گل و ریحان است، اما بوی دوزخ پیش می‌آید، آن ره خوش ناخوش می‌نماید. اگر تفسیر خوشی این راه بگوئیم برنتابد (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۴۵).

از ویژگی‌های مشترک:

۱ – عجز از توصیف حالات و مکاشفات روحی که از مشترکات عرفان و سورئالیسم است «به خواب دیدم که مرا گفتند تو را با یک ولی هم صحبت کنیم» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۶۲). «در خوابت گفتم که چون سینهٔ ما به سینه او رسید او را این مقام باشد، او را بسیار واقعه‌ها در پیش است، عاقبت مسلمان رود، سلامت رود» (شمس تبریزی،۱۳۹۸:۷۸).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۲ – رسیدن به لامکان و زمانی است که این موضوع هم در بیان داستان‌های شمس و صحبت‌هایش دیده می‌شود و هم خود به آن اذعان می‌کند. «پرسید پسر علا که خوشی چه باشد؟ گفتم: این ساعت حضور شما، مغلطه زدم. بانگ می‌زدند انشالله بهشتی باشم. گفتم: باری پیش من انشالله نیست، مرا دیری است که تمام معلوم شده است، و از معلوم گذشته شده است» (شمس تبریزی،۱۴۶:۱۳۹۶). دیگری توجه به درون و به حال خود نهان است. شمس تبریزی تمامی توجه را به درون و ناخود آگاه متمرکز می‌کند و معتقد به پندار محوری در جهان هستی می‌شود. «برون حرم دل وسوسه‌هاست و خوف‌ها و خطرها» (شمس تبریزی،۶۱۳:۱۳۹۶).

۳ – طنزهای ظریف مشترکی نیز در هر دوست. طنزهای شمس تبریزی از جغرافیای بیان او می‌باشد، او در داستانی از مرد محترمی می‌گوید که با توصیف موهومش از (ماهی)، ندانستن دانش و یاوه‌گویی خود را در معرض نمایش و سخره مخاطبان قرار می‌دهد.

بخش دیگر، وجود اشیاء و عناصر سورئالی است که شمس تبریزی از آنان بهره جسته است، برای بیان و دستیابی به تصویری سورئال. همان‌طور که رنه ماگریت[۱۳]،در آثارش واقعیت را در هنر خود تغییر داد، به‌طور مثال: (پنجره‌ای در پنجره دیگر ـ شانه‌ی سری به ارتفاع یک کمد در گوشه اتاق خواب ـ قطاری که غرش کنان از شومینه بیرون می‌آید ...)، شمس تبریزی نیز اشیا؟ را در متن کلام خود تغییر می‌دهد. ماگریت دنیای آشفته از پیوندهای ناسازگار می‌آفریند؛ زیرا در نقاشی‌های او هیچ چیز چندان منطقی نیست، شمس تبریزی نیز در کلامش اشیایی با معنا و مفهومی فراتر از معنای عادی و روزمره می‌آورد که میان آنها دنیای آرام اما باپیوندی ناسازگار برقرار است؛ به‌طور مثال (زنجیرهای نور)، «ایشان را به زنجیرهای نور بسته باشند تا در قیامت نیایند، تا آنچه کردنی است با این‌ها بکنند. بهشتی را به بهشتی برند، دوزخی را به دوزخ برند. ایشان زنجیر می‌درانند تا در قیامت آیند، باز زنجیرهای دیگر از نور بدیشان می‌بندند، تا آن وقت که آخر آید» (همان، ۱۳۱). اشیایی که در جهان خارج از متن *مقالات* یا وجود ندارند یا در صورت وجود، کارکرد و معنای روزمره‌ای متفاوت دارند.

ذهن خلاق و اندیشهٔ برتر شمس تبریزی، اشیای متفاوت با اشیای روزمره ساخته است و به آنها معنا و مفهومی ماورایی داده است. زنجیرهای نور در عالم ماده وجود خارجی ندارد و این ذهن خلاق شمس تبریزی بوده که به آنها معنا بخشیده و دو مفهوم بصری متضاد را کنار یکدیگر قرار داده است و با قرار دادن در ساحتی فراتر از مادیات، باعث شده است که در پیش چشم مخاطبش چیزهایی بچیند و به تصویر در آورد که نشان دهد دیگران همنشین با او از دیدن آنچه می‌دیده است ناتوانند.! مانند دیگر هنرمند نقاش سورئال چون ماکس ارنست۱۴، که در یکی از پرده‌هایش به‌نام (اینجا همه چیز هم‌چنان شناور است۱۹۲۰) یک سوسک را وارونه به صورت یک کشتی بخار در آورده است که در اعماق دریا شناور است.

شمس در جای دیگر می‌گوید «دوزخ از من پرسد بارها دیده‌ام معاینه. بگویم مرا با تو کار نیست، او را به من ده، تو دانی. بعد ازین هرچه خواهد گفت او داند، مرا دگر به آن کار نیست» (شمس تبریزی،۶۱۹:۱۳۹۶). کاملاً مشخص است که صحبت با دوزخ در عالم واقع امکان‌پذیر نیست. دوزخ که به عنوان امری مجرد شناخته می‌شود، در کلام شمس ویژگی برتری نسبت به کارکرد خود یافته است که آن قدرت تکلم در دوزخ است و این جان‌بخشی و شیء واره کردن دوزخ، از تخیل فعال شمس تبریزی بر می‌آید. حتی (زهر) در تخیل او به شی سورئال مبدل می‌شود و اثر کنشی خود را از دست می‌دهد. «من می‌دانستم که زهر است و چشیدم. هیچ زیانم نکرد، عرقی کردم و گذشت. همان حدیث عمر است رضی‌الله عندالله که قدح زهر خورد و هیچ زیان نکرد»

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

(شمس تبریزی،۶۵۹:۱۳۹۶).

این ذهن صوری شمس تبریزی است که اشیاء پیرامون را تنها برای استفاده روزمره نمی‌شناسد و صرف استفاده آن را همان کارکرد نمی‌داند، بلکه آنها را در تصویر در جای قرار می‌دهد که منجر به برهم زدن تصوری می‌شود که کیفیت مرموز و شگفت انگیز پنهان مانده در شیء را بازنمایی می‌کند.

در انتها می‌توان گفت که زبان تصویری که شمس تبریزی در *مقالات* خلق کرده است برای اشاره به مفاهیمی است که در قالب کلام به دشواری بیان می‌شود و تصویر به مدد تکنیک بصری لحن، زبان نوشتاری نویسنده را می‌تواند در خود حفظ نماید. شمس تبریزی با مطابقت صورت و کلمه و تعریف ذهنی خود از عالم دیگر یا عرفان ایرانی سعی در آن دارد که عالم معنا را متذکر شود و همگی صورت اشاراتی هستند که در عالم اخروی از فرط تشابه امکان تبدیل خود به دیگری را از دست داده‌اند و به یگانگی ظهور (صورت) و ظاهر (معنا) رسیده‌اند. این همان است که مرز بین صورت و معنا را در *مقالات* شمس چنان به یکدیگر نزدیک می‌کند که بازتاب نور و معنا در ظاهر کلمات به دلیل در هم تنیدگی ظهور و ظاهر وحدت می‌یابد و مفاهیم را در ذهن متبادر می‌کند به هدف خلق یک فضای کیفی و نه کمی که صورت ازلی دارد و فاقد ماده و خصوصیات آن است. آنچه شمس تبریزی خلق می‌کند، افق دیدی است که از ذات ماده و مفهوم نشأت نگرفته، بلکه از امر درک شده ای معنا گرفته که از نقطه دید ادراک کننده سرچشمه می‌یابد.

۲ - ماهیت رنگ در عرفان

از دیر باز که رنگ را چون کیمیاگران به دست می‌آوردند تا در مراسم جادویی به‌کار ببرند (رنگ در تمدن‌های باستان)، تا امروزه که به عنوان نماد و سمبول به کار می‌رود، همواره در ذهن بشر و پیرامون او وجود داشته است. عناصر رنگی قرار دادی نیز وجود دارد که با آنکه به‌طور رسمی وجود ندارند، اما در خیال آدمی از دیرباز تاکنون همان مفهوم را تداعی می‌کند. می‌توان گفت در ذهن بشر به خاطر عدم شناخت ماهیت تجزیه نور و قوت تأثیرات روانی آن همیشه مرموز و جادویی بوده است. «رنگ‌ها در هر تمدن و فرهنگ، معانی رمزی خاص و عدیده‌ای دارند؛ ولی می‌توان میان آن معانی کاملا متفاوت، تناظرات و تطابقاتی عمومی یافت» (ستاری،۳۳:۱۳۸۶).

این کسب تجربه و دانش در شناخت و ساخت رنگ، هنرمند ایرانی را به چنان درجه‌ای از تبحر می‌رساند که حسین قوللرآغاسی در مورد رنگ شناسی پدرش می‌گوید:

> پدرم استاد علیرضا، مدام هشدار می‌داد حواستان جمع منزلت و بهای هنرتان باشد، وسوسه نشوید این همه جواهر را با سکه‌های ناچیز طلا و نقره مبادله کنید، بدانید شما کاشفان همه جواهرات نایاب عالمید. ما کیمیاگران زمانه‌ایم، رنگ سبز ما از کوره که بیرون می آید زمرد است؛ همان قیمت زمرد را دارد؛ مثل زمرد کمیاب است (هوشیار،۲۳۲:۱۳۹۶).

رنگ در هنر اسلامی با درجاتی چون، باارزش‌ترین، شریف‌ترین، زیباترین، بالاترین، دسته‌بندی و تقسیم می‌شود و از صدر اسلام نیز، رنگ عاملی برای هویت اقوام بوده است؛ به‌طور مثال سیاه جامگان، سرخ جامگان.... یا هم‌چون رنگ پرچم کشورها که متناسب با اصول و اعتقادات آن انتخاب شده است که در اکثر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

پرچم‌های کشورهای اسلامی، رنگ سبز را می‌توان دید زیرا رنگی بهشتی محسوب می‌شود و منتسب به عالم ملکوت و پیامبر اسلام است. این خود نشان می‌دهد که هنرمند ایرانی قدر و منزلت رنگ را در دستانش به‌خوبی می‌شناسد. عارف نیز کیمیاگر درون خود است و قدر رنگ را می‌داند که درون خود با تبدیل خلوص و تعمق در خویش به امر کیمیاگری رنگ می‌پردازد و رنگ است که به وی کمک می‌کند که در مسیر سیر و سلوک به کشف شهود معنوی بپردازد. به همین دلیل است که مقام رنگ در جمع عرفا تبدیل به شاخصی برای مقام عرفانی او می‌شود تا مسیر سیر و سلوک را طی نماید.

یکی از نمادپردازی‌های قابل توجه در عرفان و سایر مذاهب که مورد توجه قرار دارد نمادپردازی رنگ است. معنای نمادین رنگ و کاربرد آن در انحصار هیچ فرهنگ و مکتبی عرفانی نیست وتمامی این جنبش‌ها، گونه‌ای خاص از نمادپردازی رنگ را به کار برده‌اند. «رنگ‌ها در هر تمدن و فرهنگ، معانی رمزی خاص و عدیده‌ای دارند؛ ولی می‌توان میان آن معانی کلا متفاوت، تناظرات و تطابقاتی عمومی یافت» (ستاری،۱۳۸۶:۳۳).

انسان تجربه خود در هستی را توسط دو عنصر (فرم و رنگ) درک می‌کند؛ زیرا درک رنگ از طریق سیستم بینایی و انتقال واکنش احساسی نسبت به آن بسیار سریع‌تر از شکل می‌باشد؛ به همین دلیل است که نگارگری‌های کتب ایرانی بسیار الوان است. ما در نگارگری نماد رنگ را بیشتر از نماد فرم داریم. رنگ دارای دو طبع کلی سرد و گرم است. از دیدگاه حکمت ایرانی، طبع رنگ در پدیده‌های خلقت به دلیل تأثیر آفتاب، هفت سیاره و پرتوهای آن‌ها می‌باشد و طیف رنگ در میان دو حد (نور) و (ظلمت) قرار دارد. به همین دلیل در زیبای شناسی اسلامی جایگاه و در معماری، تذهیب، هنر کاشیکاری اسلامی ایرانی منزلت خود را دارند. جذبه و افسونی دارند و با تنوع خود اشاره به ممکنات و تکثیرات عینیت یافته از ذات واحد را دارند. رنگ‌هایی نیز که عارف به دنبال آن است، رنگ‌های روحانی هستند که شامل سفید و سبز و نور بی‌رنگ می‌باشد. رنگ‌هایی که دارای جسمیت کمتر و روحیت بیشتر هستند.

> در سلوک عرفانی نیز رنگ با توجه به کیفیت تجلی معنا در ادراک عارف متفاوت جلوه می‌کند. رنگ در قوس نزولی آفرینش پدید آمده است و تا انتهای قوس عروجی نیز حضور دارد، در حکم وسیله است برای انسان سنتی که آن را به سمت مبدأ بی‌رنگ هدایت کند. انتخاب رنگ توسط هنرمند سنتی در معنازایی ماده اهمیت می‌یابد. رنگ در جایگاهی نمادین، حالت خاص از آگاهی اوست. عارف به دنبال تبدیل، خلوص و تعمیق نفس خویش در امر کیمیاگری رنگ است. به این صورت، رنگ‌ها در جمع عرفا تبدیل به شاخصی برای مقام نورانی و عرفانی هر شخص می‌شوند تا او را در مسیر سیر و سلوک جهت دهند. درون عارف با توجه به کیفیت و میزان سلوک و حرکت به سوی مبدا و نزدیکی به آن رنگ می‌پذیرد و این رنگ‌پذیری با توجه به شهود و کشف معنوی هر عارف تعریف متفاوت پیدا می‌کند (دولت آبادی،۱۳۹۶:۱۷۱).

بدین گونه رنگ، نقش مهمی در دوباره‌آفرینی محیط متن به گونه‌ای نمادین دارد. این ارزش و نوع نگاه هنرمند به رنگ است که حتی در جهان مُثل، رنگ‌ها تفسیر نمادین خود و غنای خود را از نور نشان می‌دهند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

الف- رنگ در *مقالات* شمس تبریزی

وجود آثار هنری درکتب ادبی، نشان دهندهٔ تأثیر رنگ در هنر اسلامی، همچنین مباحث گوناگون پیرامون رنگ در فرهنگ و هنر اسلامی است و گویای آن است که فرهنگ اسلامی به این امر اهمیت به‌سزایی داده است. رنگ در *مقالات* شمس تبریزی به دلیل رسانه‌ای که در اختیار او قرار داشته به‌صورت کلمه و در متن جمله یا متن بیان شده است. از زیبایی‌های رنگین *مقالات* شمس آن است که همراه با تصاویری است که اغلب از طبیعت الهام گرفته شده است.

شمس تبریزی به‌صورت واضح و مشخص یا با تأکید بر رنگ صحبت نمی‌کند؛ گویی رنگ همان نور ساطع شده از جایگاه ازلی است. واژهٔ رنگ به‌طور مستقیم مانند رنگ (آبی، زرد، قرمز ...) با کنکاش در *مقالات* به دست نمی‌آید و اشارات ضمنی است که شمس داشته است در پس مفهوم کلمه همچون (چون تاریکی برآید ـ زمستان بهار گرد د ـ بردریا گذر کنند)، که نشان می‌دهد گویندهٔ این کلمات به خوبی از تصویر و رنگی که دال کلمه در ذهن خواننده به‌وجود می‌آورد آگاه است.

در نگاه به قرآن کریم، در می‌یابیم که رنگ در جهان معنوی اگر همچون جهان مادی نباشد کمتر از آن نیست. در قرآن از بال‌های سبز جبرئیل، گنبد سفید، رنگ سبز زمردی سخن گفته شده است. حتی در جهان پس از مرگ نیز با حضور رنگ در متن کلام خداوند مواجه‌ایم که برای بهشتیان از رنگ لباس، جواهرات، باغ‌ها، و رودخانه‌ها سخن می‌گویید (کهف/ ۳۱).

رنگ در عرفان، همچون رازی برای سیر و سلوک است. رنگ در عرفان در دو ساحت عالم فیزیک (ماده) و متافیزیک (معنا) مورد توجه است. در قلمرو ماده، رنگ از تجزیهٔ نور به‌دست می‌آید و در عالم معنا، رنگ عامل ظهور و تعیّن است. عارفانی چون نجم‌الدین کبری، ابن‌عربی و... عارفانی بوده‌اند که هر منزل سلوک را با رنگی مشخص کرده‌اند. معناشناسی رنگ‌های نور و عرفان به ما کمک می‌کند تا یکی از جنبه‌های قداستی دریافت حقیقت، یعنی زمینه‌های بازتاب تجلی گونهٔ ذات حق را واکاوی نموده و سیر تعالی روح عارف از مرحله بشریت به الهیت را از طریق تمسک جستن به رنگ‌های پرتوافشان و نائل آمدن به مبدا و منشا ذات نور، یعنی انوار می‌رساند را دریابیم.

شمس تبریزی با استفاده از رنگ در میانهٔ صحبت‌هایش مفهوم رنگ در (دیدن) را میسر نموده است. زبان مبانی هنر *مقالات* رنگارنگ است. او با آوردن اقتباس آیه‌ای از سورهٔ نور، تصویر جنگ بی‌پایانی از دو برتر قدرت کهن و دو عامل غیر کنترلی را پیش چشم مخاطب بر پا می‌دارد. جنگ دایمی و مغلوب شدن پیوسته شب بر روز یا تیرگی بر روشنایی. «قُلّب اللیل و النهار، چند بار نور روز را نگوسار می‌کند در دریای ظلمت، و چند بار دریای ظلمت را می سوزد در شعله نور» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۸۶).

با طرح این پرسش و در پاسخ به آن، که آیا شمس تبریزی، رنگی که در عالم بیرون ادراک می‌شود را با رنگی که به شکل درونی ادراک شده است را در تناظر یافته است یا خیر؟ باید گفت با کنکاش در متن *مقالات* از نگاه نشانه شناسی هنر در می‌یابیم که صورت و معنای رنگ، در منظر شمس تبریزی همان مفهوم بصری جهان مادی را داشته است. رنگ در نزد او در هر دو جهان به شکل و مفهومی واحد اشاره می‌کند، با این تفاوت که رنگ ممکن است در خلوص یا ناخالصی افزایش یابد. خلوصش تسلط نور الهی بر وجود رنگ و ناخالصی‌اش تسلط تاریکی بر آن را بیان می‌کند. در واقع شمس تبریزی با جسمیت بخشیدن به رنگ و دادن روحیت به آن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مرزی متغیّر در تجلی افعال برای رنگ درنظر می‌گیرد. رنگ‌ها با توجه به شفافیت و تیرگی و روشنی، میزان ظهور کمالات حق را در خود نشان می‌دهند:

صفای فطری هر کدام از رنگ‌ها که بیشتر بوده باشد، ظهور حق در صورت ایشان اتمل و اکمل است... و هر کدام که قابلیت و صفای فطری کمتری داشته‌اند، ظهور کمال الهی در ایشان کمتر می‌نماید (دولت آبادی،۱۳۹۶:۱۷۳).

شمس تبریزی در برخی داستان‌هایش نسبت دادن رنگ تیره (سایه، کبود تیره، سرخ) را نشان از جهان مادی و عالم مُلک می‌داند و رنگ‌های روشن (آبی نیلی، سفید، زرد) را نشان از عالم مینوی و معنوی یا روح می‌آورد. «هم‌چون شرف لهاوری، که در آب تیره فرو رفتن است» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۲۰). «دلی را کز آسمان و دایره افلاک بزرگترست و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن؟ چگونه روا باشد عالم چو بوستان را برخود زندان کردن... ما آنیم که زندان را بر خود بوستان گردانیم» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۶۱۰). در این روایت که شمس جایگاه دل را آسمان‌ها می‌داند و مساحت آن را بزرگتر از اَفلاک می‌داند، فرود آن را واسطه تباهی وسیاهی و تنگی می‌داند. با او جان بخشیدن جادویی رنگ‌ها در تصویر از آسمان با رنگ (آبی نیلی، آبی آسمانی) و تغییر آن به رنگ‌هایی چون (سیاه، کبود، طیف خاکسترهای تیره و قرمز) و مجدد جلب توجه مخاطب به طیف گسترده رنگ سبز و آبی (فراز و فرودی) زیبا از بیان رنگ در تصویر و تغییر احساسات و معطوف کردن نظر شنونده به ساحت دل مؤمن تغییر و تحولی در پیش چشم مخاطب با این نمایش از رنگ برپا می‌دارد.

این نیز جالب است که به تشبیه نجم‌الدین کبری از رنگ (دانی نفس) توجه کنیم که در تشبیه وی آسمان است. واضح‌ترین ظهور رنگ آبی در طبیعت، آبی آسمانی است و این آبی محصولی از نور است جهت مقابله با تاریکی فضا به عبارت دیگر آبی زمانی تولید می‌شود که تاریکی و نور تلاقی می‌کنند. زمانی که تاریکی فضای خارج از جو با نور خورشید تلاقی می‌کنند. هرچه نور خورشید بر تاریکی فضا بیشتر غلبه می‌کند، رنگ آبی نیز روشن‌تر می‌شود (محمود،۱۳۹۵).

در دیدگاه شمس تبریزی، رنگ (زرد و سبز) کماکان اهمیت بیشتری دارد. زرد که رنگ نور خداوند است و سبز که جزء رنگ‌هایی است که پیامبر(ع) در سفر معراج دیده است، همچنین رنگ زرد (نور) نیز از رنگ‌هایی است که از این رنگ اشعه بیرون می‌آید و در صورت تسلط ناخالصی (غیرنور الهی)، تاریکی مسلط شده بر وجود خود را نشان می‌دهد. «آن را بنگر که نور ایمان از رویش فرو می‌آید،... نه آن نور که به هیچ امتحانی ظلمت شود یا کم شود. فرق است میان نوری که با اندک امتحان آن ذوق و نور تیره شود» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۹۰).

زهر قاتل باشد که اژدهائی دردمد، به هرچه رسد سیاه کند... وغم نخوری و نومید نشوی از دراز شدن ظلمت، که لیلاً طویلاً که چون تاریکی دراز آید، بعد از آن روشنی دراز آید... کار آن دارد که تاریکیی درآید، و حجابی و بیگانگیی؛ که از حال یار بی‌خبر شود، و نفس تصرف کردن گیرد، و تاویل نهادن گیرد؛ زیرا در آن محبت و روشنی نمی‌توانست دم زدن (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۴۵).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از دیگر تشبیهات شمس تبریزی از نور به جمال و فطرت درونی یاران است که در «پهلوی هم دیگر می‌نازند و جمال می‌نمایند. آنکه جدا جدا می‌افتند، هوا در میان ایشان می‌آید، آن نور می‌رود» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۷۱). این تصویری که شمس می‌آفریند غنی و پالایش شده از مفاهیم معنوی و اجتماعی است که عنصر هوا را در تضاد با نور و نشاط قرار می‌دهد. از جانب دیگر نمادی برای (بدی، اهریمنی و تاریکی) است که در مقابل نور که سمبل (خوبی، پاکی، خلوص، امید و نشاط) است می‌آید و جهان دوستی را می‌بلعد. شمس تبریزی این اتصال را به حروف منظوم مربوط می‌کند و می‌گوید «حروف منظوم را پهلوی یکدیگر می‌نویسی چگونه خوش می‌آید؛ تا بدانی که خوشی در جمعیت یاران است» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۷۱).

توجه شمس تبریزی به رنگ، کوششی برای قابل رؤیت شدن روشنایی است. هرکدام حجابی هستند که از میان آنها بی‌رنگی استنباط می‌شود. این بی‌رنگی اشاره به خلوص در ذات خداوند است و با رنگ سفیدی که تعریف شده است متفاوت است. هر چند که معنای رنگ سفید در مفهوم فنی آن نیز (تک رنگ) محسوب نمی‌شود و تنها در ذهن کاربر است که مظهر پاکی یا غلبه بر تاریکی و ناامیدی است. در دیدگاه عرفا سرسلسله و منشاء همه طیف‌های نورانی، نور سفید است که به نوعی همان نورالانوار است و طیف‌های مختلف و رنگین، پرتوهای از وجود آنند که انشعاب می‌یابند. اهمیت رنگ سفید در قرآن نیز شناخته شده است به صورت (ید بیضا ـ دست سفید) در معجزه حضرت موسی(ع) ذکر شده است. (قصص/۳۲).

رنگ سفید در ایران قبل اسلام نماد لباس روحانیون زرتشتی در مراسم دینی بود و در ایران بعد از اسلام نماد پاکی و اصالت و رنگی آن جهانی محسوب می‌شود، لذا به جهت همین اندیشه، پوشش صوفیان رنگ سفید است که در خرقه تجلی می‌یابد. در مفهوم عام در مقابل نور (روشنایی)، رنگ (سیاه) است که در نزد صوفیان از بحث برانگیزترین و مرموزترین رنگ‌هاست وکارکردی دوگانه دارد. در نزد برخی تجلی بخش رنگ خداوند است و البته رنگی است که به وسیلهٔ ابلیس نشان داده شده است؛ به‌طور مثال لاهیجی، رنگ سیاه را از خصوصیات خداوند می‌داند و دربارهٔ آن می‌نویسد:

> سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود دردیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است (لاهیجی،۱۳۸۳:۸۴).

با آنکه رنگ قرمز در کلام شمس تبریزی کمتر استفاده شده است و اغلب در توصیف دوزخ جلوه می‌یابد، در تصور صوفیانی چون (روزبهان بقلی شیرازی)، رنگی است که (حضورالهی) را تجسم بخشیده است. (رداء کبریای) است پر شکوه، همچنین نزد عطار نیشابوری نماد پاکدامنی و آبرو و دست خونین (حلاج) است که به صورت خود کشید تا پریدگی رنگ چهره به هنگام مرگ معلوم نباشد. شمس تبریزی نیز با جسمیت و روحیت بخشیدن به رنگ قرمز آن را در درجه مابین خلوص و ناخالصی قرار می‌دهد. در جایی در تصویر گل لاله که مظهر شهادت و شجاعت است و نماد مقام صوفی در نزد خداوند در تصوف، آورده شده است و هم در تصویر دوزخ که هم نماد تنبیه و نماد آتش صاف و خالصی است که نشانه‌ای برای پالایش روح دوزخیان یا عقوبت اعمالشان است به‌کار گرفته شده است.

با بررسی در متن کتاب *مقالات* شمس تبریزی و ارزیابی تصویری از گفته‌های شمس، به جهت دستیابی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

به پالت رنگی برای نقاش یا تصویرگر به رنگ‌های دست می‌یابیم که پرکاربردتر و نزدیکتر به اندیشه شمس تبریزی در گفته‌هایش است. رنگ‌هایی که به درجه اهمیت و مقام در نزد روح و ذهن شمس تبریزی و بیان برای رسیدن به مفهومی عمیق‌تر توسط وی آورده شده است، به دو دستهٔ رنگ روشن و تیره تقسیم می‌شوند.
رنگ‌های روشن: رنگ زرد (یا نور)، رنگ سبز، رنگ سفید (یا خلوص)، رنگ آبی.
رنگ‌های تیره: سیاه، آبی کبود و قرمز تیره (یا سرخ فالونی).
از آنجا که رنگ همه چیز از جانب خداوند است و اوست که هرچه را در تمامی جهان‌های شناخته شدهٔ عقل کلاسیک و مدرن، رنگ بخشیده و اوست که (نامرئی‌ها) را با (پرتوی از نور) وجود خود نمایان کرده است تفاوت رنگی به وجود می‌آورد که با نور الهی از میان می‌رود.
«گفت عالمیان متلونند. مگر کسی که از این تلون‌ها پاک باشد نرم نرمک سوی خانه خود می‌رود، در او نی، و اگر نه عالم سخت متلون است» (شمس تبریزی،۱۲:۱۳۹۶).

نتیجه‌گیری

مقالات شمس تبریزی علاوه بر ارتباط نزدیک و فرآگاهانه‌ای که کلمه و رنگ برای مخاطب دارد، جلوه‌ای بصری و زیبا از تصاویر رنگی کوتاهی در ذهن مخاطب خود می‌آفریند.گستردگی این تصاویر از تک رنگ تا الوان است. در تفسیر هنری مقالات، می‌توان گفت که متن قبل و بعد ندارد و مطلق است. همچون نقطه. نقطه که از نظام دایره برخی روایات سرچشمه می‌گیرد حرکت می‌کند، دور می‌زند و عالم خط را آشکار می‌کند. در مقالات نیز کلمات تزئینی و موسیقی کلمات و رقص آنها تجلی عیان این آشکارگی است که به هنرمند تصویرگر بسیار مدد می‌رساند تا با استفاده از این عناصر به تصویر اصلی متن برسد. موسیقی غم‌انگیز یا شادی که از متن به‌صدا در می‌آید، به تصویرگر، این امکان را می‌دهد تا طراحی تصویر و رنگ آن را انتخاب کند. برخی کلمات در میان متن و معانی دریافت شده از آن، به مخاطب، تصاویری سورئال و فرا واقعیت می‌دهد. این تصاویر حتی اگر در بخش‌های خُرد، نیز باشند، کلی واحدی از یک شکل را تعریف می‌کنند؛ مانند الگوهای فراکتال.

دال و مدلول‌هایی که در نوشته‌های شمس تبریزی بیان شده است، نشان از بسط میان کلمه و هنر است که به امر بیگانه‌ای نسبت داده نشده است، بلکه کیفیت ذاتی آن را پدیدار و نمایان کرده است و تصاویر خلق کرده که صفات روحانی را چون انعکاس در آینه مادی و زمینی جلوه‌گر می‌کند و از عالم مثال به جسم می‌آورد و در ذهن هنرمند تصویرگر تلقی می‌یابد تا آنچه که اهمیت می‌یابد مفهوم و محتوای تصاویر باشد. شمس با بیان تصاویری که در میانه دیالکتیک خود با مخاطب می‌آفریند، به درک فضای ذهنی او از داستان یا شرحی که می‌گوید کمک بسیار می‌کند. نظامی ساختاریافته از رنگ و تصویر در کمال بی‌نقصی در تصاویر درون متنی شمس جلوه می‌کند و این عمل تصویرگر است که آن را برای همگان قابل رویت کند، زیرا انسان امروزه با فراگیر شدن صنعت دیجیتال گرفتار و دربند اشکال آمده است و به‌جای کلمه، آواتارها یا ایموجی‌هایی را برای بیان احساسات، حالات روحی، و یا توضیح زمانی خود بکار می‌گیرد. ادغام تصویر و کلمه در *مقالات*، هم‌چون گزارشی می‌شود که به معنا و محتوای اثر و عملکرد فنی آن می‌پردازد و پیچیدگی‌های ساختاری کلام را با توجه به ساختار اثر سهل می‌کند.

مبانی رنگی *مقالات* دارای چندین رنگ است که در تصوف نیز مورد اهمیت است. زرد، سبز، آبی و سفید

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

که شمس بیشترین بهره را از آنها برده است. صرف‌نظر از گستردگی استفاده از رنگ‌های روشن و تیره در مقالات، شیوهٔ بیان در استفاده از رنگ‌ها نیز توسط شمس، بی‌نظیر است. او بی‌آنکه از رنگی نام ببرد سرتاسر داستان‌هایش را رنگین کرده و فضای *مقالات* را روشن کرده است.

پی‌نوشت

۱. Edmound Jose Sullivan (۱۸۶۹- ۱۹۳۳).

۲. Art Nouveau.

۳. عصمت اسماعیلی و منا علی مددی، «سورئالیسم و مقالات شمس تبریزی»، فصلنامه حافظ، (۱۳۸۵)، شماره ۳۳، نیمه دوم مرداد، صص ۵۰ تا ۵۸.

۴. رحمان مشتاق‌مهر، ویدا دستمالچی، «پیشینه مبانی سورئالیسم در ادبیات عرفانی»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، (۱۳۸۹)، شماره ۴۴، تابستان، صص ۸۳ تا ۱۰۰.

۵. ناصر نیکوبخت، سید علی قاسم زاده، «سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی – اسلامی»، مطالعات عرفانی، (۱۳۸۷)، شماره ۸، پاییز و زمستان، صص ۱۸۵ تا ۲۱۵.

۶. «بنا بر نظر بسیاری از کارکردگرایان، کیفیت زیبایی شناسی محصول پیامد خودکار فرم کارکردگرایانه محصول است.... کارکرد ارتباطی فرم محصول دو راه را برای رسیدن به فرم نهایی محصول به وجود می آورد، یا از طریق دانش علمی به عنوان منبع، تا مشخصه های تکنیکی محصول به دست آید. یا از طریق دانش رفتاری محصول تا مشخصه های استفاده محصول با هم ادغام شود»(بهمنی،۱۳۹۴،۳۱).

۷. «کارکرد محصول هم تابع فرم و هم تابع استفاده آن است. طراح ضمن در نظر گرفتن کارکرد ایده آل محصول، نه تنها باید فرم محصول را مدنظر قرار دهد، بلکه باید به این نکته نیز بپردازد که محصول چگونه مورد استفاده قرار می گیرد تا کارکرد آن محق شود»(بهمنی،۱۳۹۴،۳۳).

۸. Image

۹. Maurits Cornelis Esche

۱۰. Alen poe

۱۱. Salvador Dali (۱۹۸۹-۱۹۴۰)..

۱۲. Persistence of Memory.

۱۳. Rene Magritte (۱۹۶۷-۱۸۹۸) .

۱۴. Max Emest (۱۹۷۶-۱۸۹۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

منابع

ـ احمدی. بابک. (۱۳۷۵). ساختار تاویل متن. تهران: مرکز.

ـ بارت، رولان. (۱۳۹۷). مبانی نشانه‌شناسی. صادق رشیدی. فرزانه دوستی. تهران: علمی فرهنگی.

ـ بهمنی. پردیس. (۱۳۹۴). هنر و تمدن اسلامی(طرح اشیاء ر هنر اسلامی ایران). تهران: فخراکیا.

ـ برت. آر. ال.(۱۳۸۹). تخیل. تهران: مرکز

ـ پالمر، فرانک. ر. (۱۳۹۶). نگاهی تازه به معنی شناسی. کوروش صفوی. چاپ ششم. تهران: ماد.

ـ پیرنیا. حسن. (۱۳۸۳). عصر اساطیری تاریخ ایران. به اهتمام سیروس آذری. چاپ دوم. تهران: هیرمند.

ـ ثروت. منصور. (۱۳۹۰). آشنایی با مکتب‌های ادبی. تهران: سخن.

ـ جلالی شیخانی. جمشید. (۱۳۸۹). معناشناسی عرفانی نور و رنگ در اندیشه سیدمحمد نوربخش. ماهنامه الهیات. سال چهارم. شماره(۱۳). زمستان. صفحات۱۲۶-۱۱۵

ـ ریکور. پل. (۱۳۹۲). زندگی در دنیای متن: شش گفت و گو، یک بحث. بابک احمدی. چاپ هفتم. تهران: نشرمرکز.

ـ شمس تبریزی. محمدبن علی. (۱۳۹۶). مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمد علی موحد. چاپ پنجم. تهران: خوارزمی.

ـ فتوحی رود معجنی. محمود. (۱۳۹۷). بلاغت تصویر. چاپ پنجم. تهران: سخن.

ـ کمالی دولت آبادی. (۱۳۹۶). بازخوانی عرفانی مبانی هنرهای تجسمی. چاپ اول. تهران: سوره مهر.

کشمیری.

ـ لاهیجی. شمس‌الدین محمد بن یحیی. (۱۳۸۵). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ ششم. تهران: زوار.

ـ متیوز. اریک. (۱۳۹۷). موریس مرلوپونتی پدیدارشناسی ادراک. محمود دریانورد. چاپ اول. تهران: زندگی روزانه.

ـ محمود. سمیر. (۱۳۹۵). رنگ وعرفان. ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت. سجاد باغبان ماهر. علی‌اصغر شیرازی. سال یازدهم. شماره (۱). تهران. صفحات -۴۳ ۴۸ .

ـ مشتاق‌مهر. رحمان. دستمالچی. ویدا. (۱۳۸۹). پیشینه مبانی سورئالیسم در ادبیات عرفانی. فصلنامه زبان و ادبیات پارسی. سال چهاردهم. شماره (۴۴). تهران. صفحات ۱۰۰-۸۳.

ـ مقدم اشرفی. م. (۱۳۶۷). همگامی نقاشی با ادبیات ایران (از قرن ششم تا یازدهم هجری قمری). رویین پاکباز. تهران: نگاه.

ـ هوشیار. مهران. افتخاری‌راد. فاطمه. (۱۳۹۵). آشنایی با خیالی نگاری. تهران: سمت.

ـ یاحقی. محمدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بررسی و تحلیل کاربرد بروج فلکی در *کلیات شمس تبریزی*

حسین علیقلی‌زاده[1]

چکیده

با توجه به این که اصطلاحات نجومی در آثار مولوی خیلی گسترده است، باید برای فهم شعرش، دیدی دقیق‌تر نسبت به نوع کاربرد آنها داشته باشیم. هم چنین گستردگی این اصطلاحات و آثار مولوی عاملی است که نتوان در ساختار یک مقالهٔ پژوهشی آن را واکاوید و بررسید؛ بنابراین در این مقاله برآنیم تا کاربرد جزء کوچکی از علم نجوم، یعنی برج‌های دوازده‌گانه را در *کلیات شمس* بررسی کنیم و شیوهٔ کاربرد این اصطلاحات را تبیین کنیم. با بررسی کتابخانه‌ای و استخراج دادگان از غزلیات شمس، این نتیجه حاصل شد که مولانا به‌صورت گسترده از برج‌های فلکی بهره برده است و هر دوازده برج در غزلیات شمس آمده است. همچنین کاربرد نام این برج‌ها در کلیات شمس به سه نوع زیر است:

۱) به تأسی از گذشتگان و با همان معنا و مفهوم، بی‌هیچ خلاقیت و نوآوری؛ ۲) استفاده از نام برج‌ها برای بیان مقاصد عرفانی و توصیف مقام معشوق که با روحیهٔ والای عرفانی مولوی سنخیت دارد و از نقاط قوت مولوی در کاربرد این اصطلاحات است؛ ۳) استفاده از نام برج‌ها برای مضمون‌آفرینی و خلاقیت هنری و اغراض بلاغی که این نوع کاربرد گاه با طنز همراه است. در این قسمت، مولوی، نکته‌های ظریف و ابداعات برجسته‌ای از این اصطلاحات نجومی خلق کرده است.

واژگان کلیدی: نجوم، غزلیات شمس، مولوی، صورت فلکی، بروج فلکی.

۱. استادیار دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی aligholizadeh@kntu.ac.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقدمه

ادیبان فارسی در مضمون‌پردازی و آفرینش‌های ادبی خود به علوم مختلف توجه داشته‌اند. این توجه به‌خصوص از قرن پنجم به بعد بیشتر شده و علوم مختلفی از جمله فلسفه، الهیات اسلامی و مسیحی، نجوم، طب، تفسیر، فقه و... وارد حوزهٔ ادبیات فارسی شده است. برای فهم ادبیات فارسی، به‌ویژه ادب فارسی کلاسیک، آگاهی از این علوم ضروری است و این علوم، کلید فهم برخی از این متون است. نجوم، یکی از این علوم است. اگر کسی به‌درستی با اصطلاحات و مفاهیم آن آشنا نباشد، چه بسا بهرهٔ بزرگی از ادب فارسی را از دست می‌دهد؛ مثلاً بدون دانستن نجوم احکامی فهم شعر انوری و خاقانی و نظامی ممکن نیست. واژگان، اصطلاحات و مفاهیم نجومی از ابتدای رواج شعر فارسی با نسبت کم کاربرد داشته است که در قرن پنجم و ششم این کاربرد به اوج می‌رسد. اهمیت علم نجوم در قرن پنجم و ششم به حدی بوده است که نظامی عروضی یکی از چهار مقالهٔ کتابش را به نجوم اختصاص می‌دهد و شعر سبک آذربایجانی پر از اصطلاحات نجومی است.

شاعران در دوره‌های مختلف به شکل‌های مختلف از این معانی و واژگان بهره‌های فراوان برده‌اند: گاه معانی مستقیم و صریح آنها مدنظر بوده است و گاه کارکرد بلاغی و هنری داشته است و شاعران از این اصطلاحات و مفاهیم مضمون‌پردازی کرده‌اند و گاه از آنها برای ایجاد معنا و محتوا و نمادسازی استفاده شده است. مولوی هم به تناسب موقعیت و فضای شعری از اصطلاحات مختلف علمی بهره برده است که نجوم یکی از این پهنه‌هاست. گستردگی علم نجوم و اصطلاحات و واژگان آن به حدی است که یادگیری آن سخت بوده و افراد کمتری در تاریخ علم نجوم هست که در این علم تبحر داشته‌اند و از بین شاعران هم با این که بیشتر شاعران از اصطلاحات نجومی استفاده کرده‌اند، کمتر شاعری است که بیشتر این اصطلاحات را به کار برده باشد یا با کل مفاهیم این علم آشنا باشد. از بزرگان ادب فارسی که در این علم تبحر خاصی داشته‌اند می‌توان به خاقانی، انوری و نظامی اشاره کرد که در نجوم تبحر و تخصص داشته‌اند. مولوی تقریباً بیشتر واژگان و مفاهیم نجومی را در کلیات شمس آورده است، ولی چون مباحثش خیلی گسترده و زیاد است، در این مقاله تنها به قسمت برج‌های دوازده‌گانهٔ فلکی در *کلیات* شمس می‌پردازیم.

بیان مسئله

گذشتگان به تأثیر ستارگان و اجرام آسمانی بر سرنوشت زمین و زمینیان اعتقاد داشتند و این مسائل را نه به‌صورت باور قلبی، بلکه به‌صورت علمی و تخصصی پیگیری می‌کردند. علم نجوم هم از چند هزار سال قبل از میلاد مسیح در یونان و چین مطرح بوده و تا روزگار ما نیز کشیده شده است که البته برخی از این نظریه‌ها باطل شده و برخی همچنان پیروانی دارد. این مسائل باعث شده است که بزرگان شعر و ادب فارسی در اشعار و آثارشان از این اصطلاحات و باورها و عقاید استفاده کنند. برای فهم درست این متون، نیاز به فهم دانش نجوم در قالب باور و اندیشهٔ گذشتگان داریم. مولوی یکی از این بزرگان شعر و ادب فارسی است که در آثار خودش از این علم استفاده کرده است.

با توجه به این که مولوی عارف بزرگ است و به پدیده‌های مادی با دیدی متفاوت نسبت به دیگران نگاه می‌کند، نظرش دربارهٔ اجرام آسمانی و تأثیر و تأثر آنها چگونه است؟ آیا مولوی به این احکام نجومی اعتقاد دارد؟ کاربرد این اصطلاحات در چه حجمی از دانش روزگار خودش بوده است؟ آیا مفاهیم به کار رفته در کلیات

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس همان مفاهیم گفته‌شده در آثار گذشتگان است یا مولوی با نگرش جدیدی آنها را به کار برده است؟ در این مقاله سعی شده است به این پرسش ها با توجه به غزلیات شمس مولوی پاسخ داده شود.

روش تحقیق

روش این تحقیق بر پایهٔ مطالعهٔ کتابخانه‌ای و استخراج مواد خام از غزلیات شمس تبریزی است. بعد از استخراج این داده‌ها، آنها را از منظر اعتقاد و اندیشهٔ نجومی گذشتگان بررسی و تحلیل می‌کنیم و بعد با اندیشهٔ عرفانی مولوی تطبیق می‌دهیم تا روشن شود که نقاط اشتراک و افتراق مولوی در کاربرد این اصطلاحات و مفاهیم کجاست.

پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ نجوم در ادب فارسی بسیار گفته و نوشته‌اند. کتاب‌ها و مقالات فراوان در این زمینه نوشته شده است که هر کدام جنبه‌ای از این موضوع را روشن کرده است. آخرین و کامل‌ترین تحقیقات معاصر در حوزهٔ نجوم قدیم و بازتاب آن در ادب فارسی را مرحوم دکتر عباس ماهیار انجام داده است که به‌حق کاری شایسته و درخور است. این استاد برجستهٔ خاقانی‌شناس، پیش از این، در شرح و توضیح شعر خاقانی، کتابی دارد با عنوان *ثری تا ثریا* که در آن اصطلاحات نجومی در شعر خاقانی را کاویده و روشن ساخته است. کتاب برجستهٔ دیگری که بر همهٔ تحقیقات جدید، فضل تقدم و بلکه فضل علمی دارد، کتاب *فرهنگ اصطلاحات نجومی* از ابوالفضل مصفاست؛ همچنین مقالات زیادی دربارهٔ شعر شاعران مختلف نوشته شده و نجوم احکامی را در شعر آنها کاویده‌اند که به دلیل گستردگی این مقالات، امکان ثبت همهٔ آنها در اینجا نیست.

کلیات بحث نجوم

بروج فلکی و افلاک

به اعتقاد گذشتگان، آسمان دارای نه فلک است که در هفت فلک بعد از آسمانِ زمین، هفت سیاره جای دارند. در فلک هشتم هیچ سیاره‌ای نیست، بلکه ثوابت و ستارگان ثابت هستند و در فلک نهم هیچ سیاره و ستاره‌ای نیست. فلک هشتم جای بروج دوازده‌گانه است که به فلک‌البروج یا منطقه‌البروج هم مشهور بوده است:

> بابلیان باستان بر این اعتقاد بودند که آسمان از هفت طبقهٔ بر روی هم چیده شده تشکیل شده است. هندیان آسمان را متشکل از هشت فلک می‌پنداشتند و می‌گفتند که هر یک از هفت اختر سیار به‌ترتیب در افلاک هفت‌گانه جای دارند و در حرکتند و ستارگان ثابت در فلک هشتم مستقرند. ابوریحان بیرونی هم تعداد فلک‌ها را هشت فلک گفته و افزوده است که گروهی بر بالای فلک هشتم فلکی دیگر تصور کرده‌اند، اما ابوریحان آن را نپذیرفته است (ماهیار، ۱۳۹۲: ۴۳).

کرسی (فلک ثوابت، فلک‌البروج)

کرسی، فلک هشتم، فلک‌البروج، فلک ثوابت یا منطقه‌البروج «دایره‌ای است که خورشید با حرکت خود از مغرب به مشرق در یک سال رسم می‌کند و این دایره به دوازده بخش تقسیم شده که هر بخش را برج گویند و طول

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

هر برج سی درجه است و هر درجه شصت دقیقه و هر دقیقه شصت ثانیه و هر ثانیه شصت ثالثه» (مصفی، ۱۳۵۷: ۵۶۶). «ثوابت: جمع ثابت، در مقابل سیار و سیاراتست. پیشینیان این گونه ستارگان را بر روی گنبد یا قبهٔ بلوری با فاصله‌های ثابت و غیرمتحرک می‌دیده‌اند» (همان، ۱۵۱).

> مدار و محل حرکت سالانهٔ خورشید در آسمان را که در نجوم امروز دایره یا کمربند فرضی می‌گویند، منجمان قدیم، فلک‌البروج و نطاق‌البروج و منطقه‌البروج می‌گفتند و با توجه به دو نقطهٔ تقاطع منطقه‌البروج با معدل‌النهار، یعنی "اعتدالین" و همچنین با توجه به منتهای میل منطقه‌البروج از معدل‌النهار یعنی "انقلابین"، آن را به چهار بخش تقسیم کرده‌اند و هر یک از چهار قسمت را بار دیگر به سه قسمت مساوی بخش کرده‌اند تا دوازده قسمت متساوی به دست آید و هر یک از این قسمت‌ها را برج نامیده‌اند (ماهیار، ۱۳۹۲: ۱۱۴).

بروج فلکی و صورت‌های فلکی

منجمان قدیم ستارگان ثابت را در آسمان رصد می‌کردند و آنها را در شکل‌ها و قالب‌های مختلف می‌دیدند.

> برخی از این شکل‌های تصوری، به انسان شباهت دارند، نظیر الجاثی علی رکبتیه و جبار و حامل رأس الغول و مرأه المسلسله و...، جمعی دیگر شبیه جانورانند، مانند: کلب اصغر و کلب اکبر و دب اکبر و دب اصغر و عقاب و حمل و ثور و... و تعدادی نیز به صورت آلات و ابزار گوناگون در آسمان دیده می‌شوند؛ همچون میزان و اکلیل و سهم و مثلث و مجمره و... . اعراب قرن دوم این مجموعه را صور فلکی نامیده‌اند. کلاودیوس بطلمیوس (درگذشته ۱۷۰–۱۶۵ میلادی) که در متون اسلامی به بطلمیوس قلوذی تغییر شکل یافته است، از مجموعهٔ صورت‌های فلکی که قدما تصور کرده بودند، چهل و هشت صورت برگزید که احتمالاً از انتخاب ابرخس یا مانالاوس دانشمندان یونانی مقتبس است و در کرهٔ سماوی در سه قسمت جای داد: بیست و یک پیکر از آنها در نیمهٔ شمالی کرهٔ سماوی و دوازده پیکر در منطقهٔ استوایی کرهٔ آسمان و پانزده صورت در نیمهٔ جنوبی کرهٔ سماوی جای گرفتند و چگونگی جای گرفتن این صورت‌ها را در کرهٔ سماوی در کتاب مشهور خود مجسطی با ذکر مختصات آنها (طول و عرض آنها) یاد کرد. منجمان ایرانی و دیگر واقفان به علم نجوم، به پیروی از بطلمیوس به ذکر همین چهل و هشت صورت فلکی بسنده کرده‌اند (ماهیار، ۱۳۹۲: ۵۷).

نجوم در *کلیات شمس*

احاطهٔ مولانا به مباحث طبی و نجومی عصر خویش از خلال اشعارش در *کلیات شمس* روشن است. با توجه به این نکته که این جهان فانی و زودگذر است و جهان غیب است که باقی و اصل است، مولانا توجه خاص و ویژه‌ای به افلاک و آسمان‌ها و گنبد و چرخ به‌عنوان نماد عالم غیب و جایگاه غیبیان و ارواح و فرشتگان و نیز جایگاهی در تقابل با عالم ماده و جسم دارد و این مسئله آن قدر زیاد است که می‌توان گفت یکی از ویژگی‌های سبکی مولانا در غزلیات است. با ترسیم و طبقه‌بندی مسائل نجومی به‌کاررفته در *کلیات شمس*، ابعاد گستردهٔ کاربرد نجوم در دیوان غزلیات و تبحر و تسلط مولانا به موضوعات نجومی و به تبع آن بهره بردن مولانا از این

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مباحث در ارائهٔ مفاهیم ذهنی خویش آشکار می‌گردد.

با این ترسیم، علاوه بر اینکه جهان‌بینی و نگرش علمی و اعتقادی و پندارهای مولانا که از پندارهای زمان خود سرچشمه گرفته روشن می‌شود و فهم ابیاتش آسان می‌گردد، کمکی نیز به فهم نجوم پیشینیان است و از این طریق فهم متون، که در خلال آن پندارها و بینش‌های نجومی آمده است، آسان‌تر خواهد بود. چهارچوب اصطلاحات نجومی به‌کاررفته در کلیات شمس بر طبق نجوم گذشتگان بدین‌ترتیب است:

الف) چهار کره: ۱) کرهٔ خاک، زمین (أرض)، ۲) کرهٔ آب (ماء)، ۳) کرهٔ هوا (باد)، ۴) کرهٔ آتش (اثیر، نار)؛

ب) هفت سیاره: ۱) ماه (قمر)، ۲) تیر (عطارد)، ۳) ناهید (زهره)، ۴) خورشید یا آفتاب یا مهر (شمس)، ۵) بهرام (مریخ)، ۶) اورمزد (برجیس، مشتری)، ۷) کیوان (زحل)؛

ج) بروج فلکی: ۱) بروج فلکی دوازده‌گانه: حمل (بره)، ثور (گاو)، جوزا (دوپیکر)، سرطان (خرچنگ)، اسد (شیر)، سنبله (خوشه)، میزان (ترازو)، عقرب (کژدم)، قوس (کمان)، جدی (بزغاله)، دلو (آبریز)، حوت (ماهی). ۲) برج‌هایی غیر از برج‌های دوازده‌گانه: برج خاکی، برج آبی، برج آتشی.

د) صور فلکی: ۱) پروین (ثریا، خوشه، سنبله)، ۲) کهکشان، ۳) نسر؛

ر) ستارگان (ستاره، اختر، سیاره): ۱) سها، ۲) سهیل، ۳) شعری، ۴) شهاب، ۵) عقدهٔ ذنب، ۶) فرقد (دو برادران)؛

ز) برخی از اصطلاحات نجومی متفرقه: ۱) افلاک: آسمان، چرخ و گنبد و گردون، فلک، کرسی (فلک ثوابت، فلک‌البروج)، عرش (فلک‌الافلاک، اطلس)؛ ۲) خسوف؛ ۳) کسوف؛ ۴) هفت دریا؛ ۵) نحس و سعد و طالع؛ ۶) برات؛ ۷) احتراق؛ ۸) مهر؛ ۹) آذر؛ ۱۰) بهمن؛ ۱۱) تموز؛ ۱۲) اوج و حضیض؛ ۱۳) نیسان (ابر)؛ ۱۴) تربیع.

صورت‌های فلکی منطقه‌البروج یا برج‌های دوازده‌گانه در *کلیات شمس*

> برج به معنی قصر و حصار عالی و خانه و جمعِ آن بروج و ابراج است... کلمهٔ برج با پیرگس یونانی به همین معنی بی‌شباهت نیست و احتمالاً از یک اصل می‌باشند. برج در اصطلاح نجومی عبارت از: قوسی است در منطقه‌البروج که به سی درجه تقسیم شده است که یک دوازدهم ۳۶۰ درجه دور دایرأ عظیماً آن منطقه است و هر قسمت به نام یکی از صور فلکی یا ماه‌های شمسی است ... (مصفی، ۱۳۵۷: ۷۹).

تعدد برج‌های فلکی

برج‌برج آسمان را گشته و پذرفته‌اند از هر استاره بضاعت و آمده تا خاکدان
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۹۴۰)

برج‌برج و پرده پرده بعد از آن هم چو ماه چارده می‌تاختیم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۷۵)

از برج به برج رو چو خورشیدک ز انجم آسمان گذشتی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۷۴۳)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مگر استارأ چرخم که ز برجی سوی برجی		بـه نحوسیش بگریم بـه سعودیش بخندم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۰۸)

وان عطارد صدر گیرد که منم صدرالصدور		چرخهـا ملک من است و برجها ارکان من
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۹۴۷)

مستفادست از آیات: «تبارک الّذی جعل فی السّمآء بروجاً و جعل فیها سراجاً و قمراً منیراً» (فرقان/ ۶۱)؛ «و لقد جعلنا فی السّمآء بروجاً و زیّنّاها للنّاظرین» (حجر/ ۱۶)؛ «والسّمآء ذات البروج» (بروج/ ۱).

حمل (بره)

حمل، بره یا گوسفند اولین برج از بروج دوازده‌گانهٔ فلکی و معادل با فروردین ماه است. عدد آن برابر حساب جمل صفر (۰) است. مفاهیم مرتبط با برج حمل در احکام نجومی شامل موارد زیر است:

برج حمل برج شرف شمس است؛ برج حمل سرآغاز اعتدال ربیعی است؛ رقم برج حمل صفر است. برج حمل از برج‌های آتشی است؛ برج حمل از برج‌های منقلب است؛ حمل از برج‌های نر و طبیعت آن گرم است؛ برج حمل خانهٔ مریخ است؛ برج حمل جایگاه وبال زهره است؛ برج حمل جایگاه دو منزل از منازل ماه است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۳۵).

آفتاب بعد از برج حوت به این برج وارد می‌شود و روز اول آن آغاز سال شمسی است.

حمل (= بره، گوسفند) صورتی است از نیمکرهٔ شمالی در منطقه‌البروج. ابوریحان حمل را به‌صورت گوسپند نیم‌خفته که به دنبال خود می‌نگرد و دهان او بر پشت شده وصف می‌کند. منجمان احکامی، حمل را برج منقلب، ربیعی، گرم و آتش، خانهٔ مریخ نام داده‌اند و شرف آفتاب در نوزده درجهٔ آن و علامت آن را در تقویم صفر قلمداد کرده‌اند و گویند کسی که طالع حمل دارد خندان و سخن‌گوی و ملک‌طبع و بزرگ‌منش و خشم‌آلود و مردانه و جمّاع و عاشق‌پیشه است. حمل با نام فارسی خود بره، برهٔ چرخ، گوسپند چرخ و باروری بره در شعر فارسی بیشتر به‌منظور بیان تغییر فصل و وصف آسمان و بهار به قصد مبالغه در مدح و ایراد برخی صنایع و نیز شکایت و عبرت از روزگار و اندرز آمده و مانند برهٔ زمینی نمایندهٔ تسلیم محض و بی‌خبری است و گاه قابلیت قربانی در مراسم حج ممدوح یا ذبح شدن در مطبخ او را دارد (مصفی، ۱۳۵۷: ۲۱۱-۲۰۹).

- بودن اوج خورشید در برج حمل

چو خورشید حمل آمد شعاعش در عمل آمد		ببین لعل بـدخشان را و یاقوت زکاتی را
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۰)

خـورشید حمل رویت دریای عسل خویت		هر ذره ز خورشیدت صاحب‌عملی گشته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۳۲۹)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

خورشید به هر برجی مسعود و بهی باشد　　اما کر و فر خود در برج حمل دارد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۶۰۰)

چون عقل کل صاحب عمل جوشان چو دریای عسل　　چون آفتاب اندر حمل چون مه به برج سنبله
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۸۰)

خورشید حمل کی بود ای گرمی تو بی‌حد　　ای محو شده در تو هم گرمم و هم سردم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۴۵۲)

شمس‌الحق تبریزی در برج حمل آمد　　تا بر شجر فطرت خوش خوش بپزد ما را
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۳)

- آغاز بهار با ورود خورشید به حمل

ای آفتابی در حمل باغ از تو پوشیده حلل　　بی‌تو بماند از عمل در زخم سرما نی مکن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۱۱)

آفتابا تو در حمل جانی　　از تو سرسبز خاک و خندان باغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۳۰۰)

دگربار آفتاب اندر حمل شد　　بخندانید عالم را چو گلشن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۲۰)

کی بود آفتاب تو در دل چون حمل رسد　　تا تو چو آب زندگی بر گل و بر سمن رسی؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۴۶۹)

به حمل رسید آخر به سعادت آفتابت　　که جهان پیر یابد ز تو تابش جوانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۸۵۲)

خورشید ما مقیم حمل در بهار جان　　فارغ ز بهمنست و ز کانون زهی مساغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۹۸)

گر تو ز خورشید حمل سر کشی　　بفسری و برف زمستان شوی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۱)

مستی و عاشقی و جوانی و یار ما　　نوروز و نوبهار و حمل می‌زند صلا
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۷)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

- گلزار شدن زمین و باغ و بوستان از خورشید حمل

ای آفتابی در حمل باغ از تو پوشیده حلل　　بی‌تو بماند از عمل در زخم سرما نی مکن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۱۱)

آفتابا تو در حمل جانی　　از تو سرسبز خاک و خندان باغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۳۰۰)

دگربار آفتاب اندر حمل شد　　بخندانید عالم را چو گلشن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۲۰)

کی بود آفتاب تو در دل چون حمل رسد　　تا تو چو آب زندگی بر گل و بر سمن رسی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۴۶۹)

به حمل رسید آخر به سعادت آفتابت　　که جهان پیر یابد ز تو تابش جوانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۸۵۲)

- گریختن زمستان و سرما با ورود خورشید به برج حمل

خورشید ما مقیم حمل در بهار جان　　فارغ ز بهمنست و ز کانون زهی مساغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۹۸)

گر تو ز خورشید حمل سر کشی　　بفسری و برف زمستان شوی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۱)

- برهٔ فلک، از برج‌های فلکی

بره و خوشهٔ گردون ز برای خورش است　　تا ز خرمنگه آن ماه عطایی برسد
(مولوی، ۱۳۵۵: غل ۷۹۵)

گاو و بزغاله و برهٔ گردون چرخ　　باد ای ماه بتان قربان تو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۲۳)

- رفتن خورشید به برج حمل در اول بهار

مستی و عاشقی و جوانی و یار ما　　نوروز و نوبهار و حمل می‌زند صلا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ت ۷)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ثور (گاو)

دومین برج از برج‌های دوازده‌گانه و دومین صورت فلکی استوایی است که میان برج حمل و برج جوزا قرار دارد و آفتاب در ماه اردیبهشت به آن وارد می‌شود. اخترشماران سی و دو ستاره در خود صورت و یازده ستاره در خارج صورت برای آن رصد کرده‌اند (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۳۸). خوشهٔ پروین، بخشی از این صورت فلکی را تشکیل می‌دهد و قلائص مجموعهٔ دیگری در ثور است. قلائص را چنان رسم می‌کنند که سر گاو و خوشهٔ پروین شانه‌های آن را تصویر می‌کند. در خوشهٔ پروین چند صد ستاره وجود دارد (دگانی، ۱۳۸۶: ۵۴-۵۳).

از ویژگی‌های دیگر این برج:

۱ – ثور از برج‌های خاکی است؛ ۲ – ثور از برج‌های ثابت است؛ ۳ – ثور خانهٔ زهره است؛ ۴ – ثور وبال مریخ است؛ ۵ – شرف ماه در برج ثور است؛ ۶ – مزاج ثور سرد و خشک است؛ ۷ – برج ثور از برج‌های ماده محسوب می‌شود؛ ۸ – رقم برج ثور در تقویم‌ها «الف» از «دایرهٔ ابجد» است؛ ۹ – ستارگان پروین در کوهان ثور است؛ ۱۰ – ستارهٔ دبران در محل چشم برج ثور است؛ ۱۱ – ثریا و دبران منازل سوم و چهارم قمرند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

برج ثور، صورت واقع در منطقه‌البروج در نیمکرهٔ شمالی آسمان، ستارهٔ مشهور آن دبران از ستارگان قدر اول است. این صورت دارای چندین مجموعهٔ خوشه‌ای است که پروین یکی از آنهاست. موقع ثور در مشرق سرطان است (مصفی، ۱۳۵۷: ۱۵۳-۱۵۱). نام‌های دیگر این برج «گاو آسمان و گاو چرخ و گاو فلک» (مصفی، همان: ۶۵۱) است.

- ثور، یکی از برج‌های فلک

اندر ایـن عید برو گاو فلک قـربان کن گر نه‌ای چون سرطان در وحلی کژرفتار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

مـن به بـرج ثور دیـدم منـکر آن آفتاب گاو جستم من ز ثور و خود خری را یافتم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۰۰)

گاو بـر این چرخ برین گاو دگر زیر زمین زین دو اگر من بجهم بخت بود چنبر من
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۱۳)

گاو و بـزغاله و بـرهٔ گـردون چـرخ بـاد ای مـاه بـتـان قـربـان تـو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۲۳)

تا گاو و ماهی زیر این هفتم زمین خرم شده هر برج تا گاو و سمک اندر علا پا کوفته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۷۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

صبح است و صبوح است بر این بام برآییم		از ثـــور گـــریزیم و بـــه برج قمـر آییم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۴۸۵)

از ثـــور فـــلـک شیـــر وفـــا می‌دوشم		هـــر چند کـه از پنجه‌ی او بخـروشم
(مولوی، ۱۳۵۵: ر ۱۲۲۰)

- اعتقاد به این که زمین بر روی گاو است (مضمون‌پردازی با نام برج‌ها)

تا گاو و ماهی زیر این هفتم زمین خرم شده		هر برج تا گاو و سمک اندر علا پا کوفته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۷۶)

گاو بر این چرخ برین گاو دگر زیر زمین		زین دو اگر من بجهم بخت بود چنبر من
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۱۳)

- ارتباط ثور با اسد

ز آخـــور ثـــور برانیم سوی بـــرج اسد		چو اسد هست چه با گله گاو آمیزیم؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۴۳)

گفت زحـل زهـره را زخـمه آهسته زن		وی اسد آن ثور را شاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

در مـرغزار چـرخ کـــه ثـورست با اسد		یک آتشی زنم که بسوزد در آن شرار
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۳)

ز شیر چـرخ گـریزی بـه بـرج گاو روی		خری شوی به صفت راه کهکشان گیری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۷)

گشت فـلک دایـــهٔ ایـن خـــاکـدان		ثـــور و اســـد آمـــد در آشـــتـی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۶)

- حملهٔ اسد بر ثور فلک

اســد بـر ثـور بـــرتـــازد بـه جـمله		عـــطارد بـرنـــهـــد دستـار امـشب
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۹۶)

گفت زحـــل زهـره را زخمه آهسته زن		وی اسد آن ثـور را شاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

- ورود ماه به برج ثور

عزم سفر کن ای مه و بر گاو نه تو رخت　　بـا شیـرگیر مست مگـو ترک پند کن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۴۴)

- ثابت بودن ثور در گردون گردان

تـرک فلک گاو را بر سر گردون ببست　　کـرد ندا در جهان کی به سفر می‌رود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۸۸)

-در تقابل هم بودن اسد با ثور فلک

ز آخـــور ثـور برانیـــم سوی بـرج اسد　　چـو اسد هست چه با گله گاو آمیزیـم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۴۳)

گفت زحـل زهـره را زخـمه آهسته زن　　وی اسد آن ثور را شاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

در مـرغزار چـرخ که ثـورست با اسد　　یک آتشی زنـم که بسوزد در آن شرار
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۳)

ز شیر چـرخ گریـزی به بـرج گاو روی　　خری شوی به صفت راه کهکشان گیری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۷)

گشت فـلک دایـــهٔ ایـــن خـاکـدان　　ثـــور و اســـد آمـــد در آشـــتـی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۶)

گـفت زحل زهره را زخـمه آهسته زن　　وی اسد آن ثور را شاخ بگیر و بـدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

- کشیدن ثور فلک، بار گردون را

شـور آوردم کـه گـاو گـــردون نکشد　　دیـوانگیی که صد چـو مجنون نـکشد
هم من بکشم که شور تو جان منست　　جـان خـود را بگـو کسی چـون نکشد
(مولوی، ۱۳۵۵: ر ۷۴۵)

گـــر در طلب خودی، ز خـود بیرون آ　　جـو را بگـــذار و جـــانـب جیـــحون آ
چـــون گاو چه می‌کشی تو بار گردون　　چـــرخی بـــزن و بر سر ایـن گردون آ
(مولوی، ۱۳۵۵: ر ۶۱)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

جوزا (دوپیکر)

برج جوزا سومین برج و صورت فلکی است که آفتاب در ماه خرداد به آن می‌رسد و بعد از ثور و قبل از سرطان واقع است. نیز بدان سبب جوزا نامیده شده است که جوز کل شیء وسطه، یعنی جوز هر چیز میان یا وسط آن چیز است و چون این صورت در میان آسمان است، آن را جوزا گفته‌اند (گنابادی، ۱۲۷۶: ۴۶). از ویژگی‌های برج جوزا:

۱ – جوزا از برج‌های بادی است؛ ۲ – جوزا از برج‌های ذوجسدین است؛ ۳ – جوزا یکی از دو خانهٔ عطارد است؛ ۴ – جوزا یکی از دو جایگاه وبال مشتری است؛ ۵ – جوزا جایگاه شرف و رأس است؛ ۶ – جوزا محل هبوط ذنب است؛ ۷ – جوزا در تقویم‌ها حرف «ب» از حروف ابجد از حساب جمل است؛ ۸ – مزاج جوزا گرم است و برج نر محسوب می‌شود؛ وقتی ماه در جوزا باشد، فصد جایز نیست (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۵۴–۱۵۳).

جوزا (= دو کودک بر پای ایستاده) دو کودک یا توأمان. در احکام نجومی صاحب طالع جوزا پاکیزه و کریم و خداوند لهو و دوستدار دانش و علم‌های آسمانی با حافظهٔ قوی و دارای سیاست و دورویی نیز وصف شده است (مصفی، ۱۳۵۷: ۱۷۰–۱۶۷). دوپیکر (= دوپتکر، توأمان، جوزا). دوپتگر یا دوپدگر (= جوزا، توأمان، توأمین، برج جوزا) (همان، ۲۹۱).

-پرمغزی جوزا

هـمه حسن از تـو یابد ماه و خورشید همـه مغـز از تـو یابـد جـدی و جـوزا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۹)

بـر آ بتـاب بـر افـلاک شمس تـبریز بـه مـغـز نـغـز بیـارای بـرج جـوزا را
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۲)

آن نکته که عشق او در آن جـاست پـر مــغــزتــر از هــزار جــوزاسـت
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۶۴)

بر سرت بر دود و عقل دهد مغز تو را عقــل پرمغز تــو پا بر سر جـوزا بزند
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۸۶)

با مشعلهٔ جانـان، در پیش شعاع جان تاریک بــود انجــم، بی‌مغز بـود جوزا
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲۴)

-نحوست و حضیضی ماه در برج جوزا

هین مترس از چشم بد وان ماه را پنهان مکن آن مــه نـــادر که او در خـــانهٔ جــوزا نبود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۴۴)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ز خورشید پـرسی که گردون چـه سان بد　　ز مــه پــرس باری کـه جـوزا چـه می‌شد؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۶۲)

- نشسته و ثابت بودن جوزا

هـمچــون مـیزان گشتـی لــرزان　　هـمـچـون جـــوزا بنـشیـن بنشیـن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۹۷)

- رفعت و بلندی برج جوزا

عشق را خـود خاک باشی آرزو است　　ور نــه عــاشق بــر سـر جــوزاستی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۹۱۹)

شکفته گلبن جوزا برای عشرت تست　　تو سر به گلـخن گیتی چرا فرود آری؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۰۷)

- بزرگی و عظمت جوزا و مهره‌شکل بودن آن

کمینه جام تو دریا، کمینه مهره‌ات جوزا　　کمینه پشه‌ات عنقا، کمینه پیشه‌ات مردی
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۱)

- کیسه داشتن جوزا

سحر خدا آفرید در دل هر کس پدید　　کیسهٔ جـوزا برید، همچو سها مـی‌رود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۹۸)

سرطان (خرچنگ)

سرطان یا خرچنگ نام برج چهارم از بروج فلکی است که آفتاب در ماه تیر در آن درمی‌آید. متقدمان این صورت فلکی را به شکل خرچنگی تصور کرده‌اند که بین صورت فلکی جوزا و اسد واقع است. اخترشماران قدیم سیزده ستاره در آن رصد کرده‌اند که نه کوکب آن در صورت و چهار ستاره در خارج صورت هستند (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۶۰). از ویژگی‌های برج سرطان:

۱ – سرطان یکی از برج‌های آبی است؛ ۲ – سرطان یکی از برج‌های منقلب است که عبارتند از حمل و سرطان و میزان و جدی؛ ۳ – سرطان خانهٔ ماه است؛ ۴ – سرطان وبال زحل است؛ ۵ – سرطان جایگاه شرف مشتری است؛ ۶ – سرطان محل هبوط مریخ است؛ ۷ – نشان و رقم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

سرطان در تقویم‌ها حرف «ج» است؛ ۸ – سرطان از برج‌های ماده و مزاجش سرد و تر است؛ ۹ – منزل هشتم قمر به نام نثره بر شاخک شمالی سرطان است. (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۶۵).

«سرطان یا خرچنگ از صورت‌های بروج شمالی در منطقه‌البروج است... ابوریحان گوید: چهارم صورت از بروج، سرطان است همچون خرچنگ» (مصفی، ۱۳۵۷: ۳۸۳).

- کژرو بودن سرطان

هم چرخ، قوس تیر او هم آب در تدبیر او گر راستی، رو تیر شو ور کژ روی، خرچنگ شو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۳۴)

زهـره در مجلس مهمان به می از کار ببرد ورنه کــژرو ز چه رو چون سرطانیم همه؟
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲۰)

اندر ایــن عید برو گاو فلک قـربان کن گـر نه‌ای چون سرطان در وحلی کژرفتار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

- در کنار برج اسد بودن سرطان

وگـر تو خود سرطانی چو پهلوی شیری یقــین ز پهلوی او خــوی پهلوان گیری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۷)

اسد (شیر)

برج اسد یا شیر یا ضیغم یا ضرغام پنجمین صورت فلکی و پنجمین برج از بروج دوازده‌گانه است که آفتاب در ماه مرداد به آن درمی‌آید. ویژگی‌های برج اسد:

۱ – برج اسد از برج‌های آتشی است؛ ۲ – برج اسد تنها خانهٔ شمس است؛ ۳ – اسد یکی از دو خانهٔ وبال زحل است؛ ۴ – برج اسد از برج‌های سه‌گانهٔ ثابت است؛ ۵ – نشان و رقم اسد در تقویم‌ها «د» است؛ ۶ – این برج از برج‌های نر و مزاجش گرم و خشک است؛ ۷ – کواکب طرف و جبهه و زیره و صرفه در برج اسد، چهار منزل از منازل قمرند؛ ۸ – صورت فلکی اسد مورد پرستش مصریان قدیم بوده است؛ ۹ – کواکب قلب‌الاسد و ظهرالاسد و ذنب‌الاسد یا "صرفه" را بر اسطرلاب نقش می‌کرده‌اند. (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۷۰).

اسد به معنی شیر، صورت شمالی منطقه‌البروج، و در احکام و در منسوبات بروج، دلیری و سخت‌دلی و جفاکاری و غرور و فراموشی بدو نسبت داده می‌شود. اسد خداوند سواران و ضرابان و صیادان است. شیر، شیر

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

گردون، شیر انجم، شیر چرخ، شیر فلک، شیر آسمان، شیر سپهر، شیر سما و شیر مرغزار فلک و نظایر آن در شعر فارسی همگی کنایه از برج اسد است (مصفی، ۱۳۵۷: ۴۱-۳۹).

- شیر فلک، نماد دلیری و شجاعت

خون شده بین از نهیب شیر به پستان ثور　　شیر فلک را نگر گشته ز هیبت چو موش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

شیر فلک زین خطر خون شده استش جگر　　راست بگـویم مرنج سخته جگـر عاشقی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۲۶)

اگر به خوک از آن خیک جرعه‌ای بدهـی　　بـه پیش خـوک کند شیر چـرخ آحادی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۲)

گـر نـه شـکار غـم دلـدارمـی　　گـردن شـیر فـلک افـشارمـی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۶۹)

ببـوسد خـاک پایـش شـیر گـردون　　بـدان لـب کـه نیالایـد به مـردار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۱۷۴)

گفـت زحـل زهـره را زخمـهٔ آهسته زن　　وی اسـد آن ثور را شـاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

-جنگاوری برج اسد

پنجه اندر خون شیران دارد آن شیر سمایی　　غمزه خـون خوار دارد غم ندارد از مظالم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۵۸۱)

شیر گردون که همه شیردلان از تـو برن　　جگر و صف شکنی حمیت و استیزه گری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۸۷۲)

- نگاه کردن جدی به برج اسد

جـدی را بین به کرشمه به اسد می‌نگـرد　　حـوت را بین که ز دریا چـه برآورد غبار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

- در تقابل هم بودن ثور با برج اسد فلک

ر.ک: ۲-۴-۲. ثور (گاو) زیر موضوعِ در تقابل هم بودن اسد با ثور فلک.

- کیمخت داشتن اسد

پـا در ره پرخون نه رخ بر رخ مجنون نه　　شمشیر وغـا برکش کیمخت اسد برکن
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲)

- تقابل اسد با ثور و برتری دادن اسد بر آن

ز آخـور ثور بـرانیـم سوی بـرج اسـد　　چـو اسد هست چـه با گله گاو آمیزیم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۴۳)

ز شیر چـرخ گریزی بـه بـرج گاو روی　　خری شوی به صفت راه کهکشان گیری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۷)

گـشت فـلـک دایـهٔ ایـن خـاکـدان　　ثـور و اسـد آمـد در آشـتـی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۶)

در مـرغـزار چـرخ که ثـورست با اسد　　یک آتشی زنـم کـه بسوزد در آن شرار
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۳)

- رفتن ماه به برج اسد

وگـر گریز کنی همچو آهـو از کف شیر　　ز تـو گـریـزد آن مـاه بر اسد بـاشد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۳۵)

قرص قمر رنگ ریخت سوی اسد می‌گریخت　　گفتم خیـرست گفت ساقی بی‌خود رسید
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۸۲)

سنبله (خوشه)

برج سنبله یا خوشه یا عذرا ششمین صورت از صورت‌های فلکی است. این صورت فلکی بین صورت فلکی اسد و میزان واقع است و آفتاب در ماه شهریور به آن می‌رسد.

روشن‌ترین ستارهٔ این صورت فلکی، ستارهٔ سفید زیبایی است که به آن سماک اعزل گویند و طبق افسانه‌ها، سماک اعزل که آن را سنبله یا خوشه نیز می‌گویند، خوشهٔ گندمی را نشان می‌دهد که در دست دوشیزه‌ای است و رسیدن زمان کشت را به یاد دهقان می‌آورد و در ایام باستان، سماک اعزل را ستارهٔ نیکبختی می‌دانستند (دگانی، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۳).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

از ویژگی‌های برج سنبله:

۱ – برج سنبله یکی از برج‌های چهارگانهٔ خاکی است؛ ۲ – این صورت یکی از برج‌های سه‌گانهٔ ذوجسدین است؛ ۳ – سنبله یکی از دو خانهٔ عطارد است؛ ۴ – عذرا یکی از دو برج وبال مشتری است؛ ۵ – سنبله برج شرف عطارد نیز هست؛ ۶ – سنبله برج هبوط مشتری است؛ ۷ – نشان و رقم سنبله در تقویم‌ها «ه» است؛ ۸ – سنبله از برج‌های ماده و مزاجش سرد و تر است؛ ۹ – منزل‌های سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم قمر یعنی "عوا" و "سماک اعزل" و "غفر" در این صورت فلکی واقع‌اند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۷۸).

سنبله: عذرا. صورت بزرگی است در منطقه‌البروج و در استوای سماوی. روشن‌ترین ستارهٔ آن سماک اعزل است. در شعر فارسی سنبله با دیگر نام‌های خود چون خوشه و خوشهٔ سپهر و خوشهٔ فلک و خوشهٔ گندم به‌تصریح و ایهام یا کنایهٔ فراوان آمده و به مناسبت‌های نجومی و موقع آن نیز اشاره شده است (مصفی، ۱۳۵۷: ۴۱۲–۴۰۸).

– خوشه، یکی از برج‌های گردون

بـره و خوشهٔ گردون ز برای خورش است تـا ز خـرمنگه آن مـاه عطایی بـرسد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۹۵)

جـام میی که تابشش جان ببرد ز مشتری چـرخ زند ز بـوی او بر سر چرخ، سنبله
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۸۷)

– پر کاه شدن راه کهکشان از سنبلهٔ گردون

شب ماه خرمن می‌کند ای روز زین بر گاو نه بنگر که راه کهکشان از سنبله پرکاه شد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۵۲۵)

– شرف ماه در برج سنبله

چون عقل کل صاحب عمل جوشان چو دریای عسل
چـون آفتاب اندر حمل چـون مه به برج سنبله
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۸۰)

– خرمن کردن ماه با سنبله (ارتباط ماه با سنبله)

سیریم ازین خرمن زین گندم و زین ارزن بی‌سنبله و میزان ای ماه تـو کن خـرمن
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در آسیا گـندم رود کـز سنبلـه زاده‌ست او زادهٔ مهم نی سنبله در آسیا باشم چرا؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸)

در خـــرمـــن مـــاه سنبلـــه کـــوبیـــم چـــون نـــور سهـــیل در یمـــن گـــردد؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۶۸۷)

ابـــروی چـــون سنبـله بی‌خـــبرست از مهـش
گـــر خبـــرستش چـــرا فـوق قـمـــر مـــی‌رود؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۸۸)

ور آن ماه دو صد گردون به ناگه خرمنی کردی
طرب چون خوشه‌ها کردی و چون خرمن بخندیدی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۵۲۵)

- آتشین بودن سنبله

سنبلهٔ آتشیـــن رُستـــه کنـــی بـــر فـلک زهـــرهٔ مـــه‌روی را گوشهٔ چـــادر کشی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۱۶)

میزان (ترازو)

صورت فلکی میزان هفتمین صورت فلکی از صورت‌های دوازده‌گانه است که آفتاب در ماه مهر به آن برج می‌رسد. این صورت میان صورت فلکی سنبله و عقرب قرار دارد و به شکل ترازو تصور شده است. منجمان قدیم برای این صورت فلکی هفده کوکب رصد کرده‌اند که هشت کوکب از آن در نفس صورت و نه کوکب دیگر خارج صورت قرار دارند (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۷۹).
ویژگی‌های برج میزان در نجوم احکامی:

۱ – برج میزان یکی از برج‌های سه گانهٔ هوایی (مثلثهٔ بادی) است؛ ۲ – برج میزان یکی از برج‌های چهارگانهٔ منقلب (یا مربعهٔ منقلب) است؛ ۳ – یکی از دو خانهٔ کوکب زهره برج میزان است؛ ۴ – یکی از دو جایگاه وبال مریخ برج میزان است؛ ۵ – برج میزان بیت شرف زحل است؛ ۶ – برج میزان محل هبوط شمس است؛ ۷ – نشان و رقم برج میزان در تقویم‌ها «و» است؛ –۸ برج میزان دارای مزاج گرم و تر و از برج‌های تر محسوب می‌شود؛ ۹ – برج میزان محل اعتدال خریفی است؛ ۱۰ – منزل شانزدهم قمر در برج میزان است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۸۶).

ترازو، ترازوک. صورت فلکی نامشخص در نیمکرهٔ سماوی جنوبی از منطقه‌البروج. میزان برج هفتم از بروج شمس و برابر با مهر ماه است. میزان را شاعران فارسی ترازوی چرخ، ترازوی بادسنج، ترازوی فلک و ترازوی دونان لقب داده به منسوبات آن نیز اشاره کرده‌اند (مصفی، ۱۳۵۷: ۷۷۶–۷۷۳).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

- سعد بودن ماه در میزان

بـــه ترازو کم از آنیم که مـــه با ما نیست بهر ما گر برود مـاه به میزان چه شود؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۰۰)

بـجـو بـــادهٔ گلگون از آن دلـــبر مـــوزون که این دم مه گردون روان گشت به میزان
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۸۷)

جـانی ز شـرح افـــزون بـــالای چـرخ گـردون
چست و لطیف و موزون چون مه به برج میزان
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۲۷)

ســایــه‌ســاز مـــاســت نـــــور ســایــه‌ســوز
زانـــک هـــمچـــون مـــه به مـیزان تـــوایم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۷۳)

جـانی ز شـرح افـــزون بـــالای چـرخ گـردون
چست و لطیف و موزون چون مه به برج میزان
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۹۲۷)

- تابیدن آفتاب از برج میزان

در روزن ســیـنـــه‌هـــا بـــــابـــیـــد خـــــورشـــیـــد ز مـــطـلـــع تـــرازو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۹۳)

از آفتـــاب قدیمی که از غروب بری است که نـــور روش نه دلـوی بود نه میزانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۴۸)

- در اوج بودن خورشید در برج میزان

آفتـــابـــا نـــه حـــد تـــو پیـــداست نـــه کـــه در خـــانهٔ تـــرازویـی؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۴۳)

- سعد بودن زهره در میزان

ای مطرب صاحب دل در زیر مکن منزل کان زهره به میزان شد تا باد چنین بادا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

روی چـــون مـــاهت اگـــر بنـمایی تـــا رود زهـــره به میزان چـــه شود؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۳۸)

- منزل کردن ماه در برج میزان

هـر کـسی کـو بـتر از وی خـرد فـخـر کند
گـــر چه چون ماه بود چرخ به میزان کشدش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۵۲)

سـایـه‌سـاز مـاسـت نـــور سایـه‌سوز
زانـــک هـــمچـــون مـــه به مـیزان تـــوایم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۷۳)

- لرزان بودن میزان

همـــچـــون مـــیـزان گشتـــی لـــرزان هـــمچـــون جـــوزا بنشیـن بنشـین
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۹۷)

عقرب (کژدم)

هشتمین برج از بروج دوازده‌گانه، برج عقرب یا کژدم است که میان دو صورت فلکی میزان و قوس واقع شده است و آفتاب در ماه آبان به برج عقرب درمی‌آید. اخترشماران قدیم برای صورت فلکی عقرب بیست و یک کوکب در نفس صورت و سه ستارهٔ دیگر خارج از صورت رصد کرده‌اند (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۸۸). «در صورت عقرب خوشه‌های ستاره‌ای زیاد دیده می‌شود که به‌وسیلهٔ کهکشان راه شیری قطع می‌شود» (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹: ۳۹۰). «کزدم: کژدم، کجدم، گزدم (مقلوب و محذوف از دارندهٔ دم گزنده و کجدم به جای دم کج) عقرب، به معنی برج عقرب است در نجوم پهلوی. کژدم فلک (= عقرب)» (مصفی، ۱۳۵۷: ۶۲۵).
از ویژگی‌های برج عقرب:

۱ – برج عقرب یکی از برج‌های سه‌گانهٔ آبی (مثلثهٔ آبی) است؛ ۲ – برج عقرب یکی از برج‌های چهارگانهٔ ثابت (مربعهٔ ثابت) است؛ ۳ – عقرب یکی از دو خانهٔ مریخ است؛ ۴ – عقرب برج محل وبال زهره است؛ ۵ – برج عقرب جایگاه هبوط قمر است؛ ۶ – نشان و رقم برج عقرب در تقویم‌ها حرف «ز» است؛ ۷ – عقرب از برج‌های ماده و مزاجش سرد و تر است؛ ۸ – ستارگان اکلیل و قلب‌العقرب و شوله منازل هفدهم و هجدهم و نوزدهم قمرند؛ ۹ – در مبحث اختیارات در روزهایی که قمر به برج عقرب درمی‌آید، مسافرت را جایز نمی‌دانند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۹۰).

کژدم (برج هشتم= آبان) از صورت‌های منطقه‌البروج و جنوبی است. در احکام نجومی برج عقرب دلالت بر خوی‌های ناهنجار و ترش‌رویی و بی‌شرمی و کاهلی و تکبر و نادانی دارد و در عین حال سخاوت و دلیری را

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

به عقرب نسبت داده‌اند (همان، ۵۲۸-۵۲۵).

- عقرب گردون

رهست از عقرب اعشی، به سوی عقرب گردون ولی مکه کسی بیند، که نبود بستهٔ حیره
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۱)

- مستور بودن برج حوت از برج عقرب

بدان مستور می‌داری چو حوتم که تا از عقربت مهجور باشم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۵۱۳)

- تاریک شدن هوا با ورود خورشید به برج عقرب

چونک خورشید سوی عقرب رفت شد جهان تیره‌رو ز میغ و ز ماغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۳۰۰)

- نحوست برج عقرب

بهل برج کژدم سوی زهره رو که کژدم ندارد به جز کژدمی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۳۱)

- ورود ماه از برج عقرب به برج قوس

تیر غمزه چو رسید از سوی مه بر دل قوس
شب‌روی پیشه گرفت از هوسش عقرب‌وار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

قوس (کمان، رامی، نیم‌اسب)

نهمین صورت فلکی از صورت‌های فلکی دوازده‌گانه است که شبیه کمان است و به همین سبب به این نام مرسوم است و میان دو صورت فلکی عقرب و جدی واقع است. آفتاب در آذر ماه به این برج می‌رسد. اخترشماران در این صورت سی و یک کوکب در نفس صورت رصد کرده‌اند و خارج از صورت کوکبی مرصود نیست (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۹۴).

ویژگی‌های مربوط به برج قوس در نجوم احکامی:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

۱ – قوس یکی از برج‌های سه‌گانهٔ آتشی (مثلثهٔ آتشی) است؛ ۲ – برج قوس یکی از برج‌های چهارگانهٔ ذوجسدین (مربعهٔ ذوجسدین) است؛ ۳ – قوس یکی از دو خانهٔ مشتری است؛ ۴ – قوس یکی از دو خانهٔ وبال عطارد است؛ ۵ – قوس جایگاه شرف ذنب است؛ ۶ – قوس جایگاه هبوط رأس است؛ ۷ – نشان و رقم برج قوس در تقویم‌ها حرف «ح» است؛ ۸ – قوس از برج‌های نر و مزاجش سرد و خشک است؛ ۹ – منزل بیستم قمر در برج قوس است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۹۶).

صورت رامی، صورت بزرگی است در منطقه‌البروج، در نیمکرهٔ جنوبی... قسمتی از این صورت در کهکشان راه شیری واقع است و دارای ابرهای ستاره‌ای و غبارهای گلبولی و سحابی‌های گازی زیادی است. مرکز کهکشان در امتداد صورت قوس است. در نجوم قدیم، قوس برج نهم است. قوس با نام فارسی خود، کمان همراه با دیگر بروج و ستارگان در شعر دیده می‌شود (مصفی، ۱۳۵۷: ۶۰۷–۶۰۵).

– ورود ماه از برج عقرب به برج قوس

تیر غمزه چو رسید از سوی مـــه بـــر دل قوس
شب‌روی پیشه گـــرفت از هـوسش عقرب‌وار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

جدی (بزغاله، بزیچه)

جدی یا بزغالهٔ نر دهمین برج از بروج دوازده‌گانه است و شکل آن بزغاله‌ای را ماند که دو شاخ دارد و سر و دست او به طرف مغرب و پشت او به شمال است و بیست و هشت ستاره دارد. نام این برج با تلفظ جَدی (فتح جیم و سکون دال) صحیح است و جُدَی (با جیم مضموم و دال مفتوح) مصغر جَدی و ستارهٔ قطبی دب اصغر است(مصفی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). این برج بین دو صورت فلکی قوس و دلو واقع شده است و آفتاب در دی ماه به آن می‌رسد. منجمان قدیم بیست و هشت کوکب در نفس صورت جدی رصد کرده‌اند و در خارج از صورت ستاره‌ای مرصود نیست (صوفی، ۱۳۵۱: ۲۰۳).
از ویژگی‌های برج جدی در نجوم احکامی:

۱ – برج جدی یکی از برج‌های سه‌گانهٔ خاکی (مثلثهٔ خاکی) است؛ ۲ – برج جدی یکی از برج‌های چهارگانهٔ منقلب (مربعهٔ منقلبه) است؛ ۳ – برج جدی یکی از دو خانهٔ زحل است؛ ۴ – برج جدی بیت وبال قمر است؛ ۵ – برج جدی جایگاه شرف مریخ است؛ ۶ – برج جدی محل هبوط مشتری است؛ ۷ – نشان و رقم آن در تقویم‌ها حرف «ط» است؛ ۸ – جدی از برج‌های ماده و مزاجش سرد و خشک است؛ ۹ – سعد ذابح منزل بیست و دوم قمر در شاخ این صورت فلکی است؛ ۱۰ – سعد ناشر دو کوکب انتهای دم جدی است که آن را محبّین یعنی دو دوست نیز می‌گویند و از ستارگان معروف برج جدی هستند؛ ۱۱ – آغاز انقلاب شتوی ورود خورشید به اول برج جدی را گویند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۲۰۱).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

جدی (= بزماهی) صورت فلکی بالنسبه ضعیفی است در نیمکرهٔ شمالی در منطقه‌البروج... سر و دست جدی به طرف مغرب و پشت آن به طرف شمال است. نجوم احکامی جدی را برج منقلب، خاکی، جنوبی و سرد و خشک و خانهٔ زحل و شرف مریخ و وبال قمر و هبوط مریخ دانسته و علامت آن در تقویم‌ها (ط) به حروف جمل است. جدی و کیوان بدان سبب که جدی خانهٔ کیوان است در شعر انوری و خاقانی همراه آمده‌اند (مصفی، ۱۳۵۷: ۱۶۱-۱۶۰).

- جدی، یکی از برج‌های گردون

گاو و بـزغـاله و بـرهٔ گـردون چـرخ　　بـاد ای مـاه بتـان قـربان تـو
(کلیات شمس، ۱۳۵۵: غزل ۲۲۲۳)

جـدی را بیـن به کرشمه به اسد می‌نگرد　　حـوت را بین که ز دریا چه برآورد غبار
(همان: غزل ۱۰۹۲)

همه حسن از تـو یابـد مـاه و خورشید　　همـه مغز از تـو یابد جـدی و جـوزا
(همان: غزل ۹۹)

- نگریستن برج جدی به اسد

جـدی را بیـن به کرشمه به اسد می‌نگرد　　حـوت را بین که ز دریا چه برآورد غبار
(همان: غزل ۱۰۹۲)

-مغز داشتن جدی

همه حسن از تـو یابـد مـاه و خورشید　　همـه مغز از تـو یابد جـدی و جـوزا
(همان: غزل ۹۹)

دلو (آبریز، ساکب الماء)

یازدهمین صورت فلکی است که آفتاب در بهمن ماه به آن می‌رسد. برج دلو میان دو برج جدی و حوت واقع است و منجمان آن را به‌صورت مردی برپای‌ایستاده تصور کرده‌اند که هر دو دست خود را باز کرده است و در یک دست کوزه‌ای دارد و آن را نگونسار نگه داشته است و آبش ریخته و تا زیر پاهای او امتداد یافته است. اخترشماران قدیم برای این صورت فلکی چهل و دو کوکب در نفس صورت و سه کوکب در خارج صورت رصد کرده‌اند (صوفی، ۱۳۵۱: ۲۰۹).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ویژگی‌های برج دلو در نجوم احکامی:

۱ – برج دلو یکی از برج‌های سه‌گانهٔ بادی (مثلثهٔ بادی) است؛ –۲ برج دلو یکی از برج‌های چهارگانهٔ ثابت (مربعهٔ ثابت) است؛ ۳ – این برج یکی از دو خانهٔ زحل است؛ ۴ – دلو جایگاه وبال شمس است؛ ۵ – نشان و رقم برج دلو در تقویم‌ها حرف «ی» است؛ ۶ – برج دلو از برج‌های نر و مزاجش گرم و تر است؛ ۷ – منزل‌های بیست و سوم و بیست و چهارم و بیست و پنجم از منازل قمر در برج دلو واقع‌اند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۲۰۷).

دلو (= آبریز)، ساکب‌الماء، آبریز و ریزندهٔ آب هم گفته‌اند. صورت فلکی بسیار پهناوری است در نیمکرهٔ جنوبی آسمان... در منطقه‌البروج. صورت دلو تا حدی نامشخص است و ستارگان آن از قدر سوم تجاوز نمی‌کنند. دلو برج یازدهم است و علامت آن نزد مصریان قدیم در آسمان نشانه‌ای بوده که برای آب در نظر داشته‌اند. حلول خورشید در برج دلو علامت نزول باران بوده است. از برج دلو در شعر فارسی به‌منظور وصف خورشید و بامداد و گاه ذکر تاریخ و نیز مبالغه در مدح و ایراد برخی صنایع یاد شده و گاهی با حوت، برج بعد از خود همراه آمده است (مصفی، ۱۳۵۷: ۲۸۸–۲۸۵).

–دلو، یکی از برج‌های گردون

در چاه شب غافل مشو در دلو گردون دست زن
یوسف گـرفت آن دلو را از چاه سوی جـاه شد
(کلیات شمس، ۱۳۵۵: غزل ۵۲۵)

–گوهربار شدن سنبله از دلو

دلــو گردون چو از آن آب حیات آمــد پر شــود آن سنبلهٔ خشک از او گــوهربار
(همان: غزل ۱۰۹۲)

–گردش آفتاب در برج دلو

از آفتاب قــدیمی که از غروب بری است کــه نور روش نه دلـوی بود نه میزانی
(همان: غزل ۳۰۴۸)

حوت (ماهی، سمکتین)

برج حوت دوازدهمین برج از بروج دوازده‌گانه است که میان دو برج دلو و حمل واقع است و آفتاب در اسفند ماه به این برج درمی‌آید. ویژگی‌های برج حوت در نجوم احکامی:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱ – برج حوت یکی از برج‌های چهارگانهٔ آبی (مثلثهٔ آبی) است؛ ۲ – برج حوت یکی از برج‌های چهارگانهٔ ذوجسدین (مربعهٔ ذوجسدین) است؛ ۳ – برج حوت یکی از دو خانهٔ مشتری است؛ ۴ – برج حوت یکی از دو خانهٔ وبال عطارد است؛ ۵ – حوت برج شرف زهره محسوب است؛ ۶ – برج حوت جایگاه هبوط عطارد است؛ ۷ – نشانه و رقم برج حوت در تقویم‌ها دو حرف «یا» است؛ ۸ – برج حوت از برج‌های ماده و مزاجش سرد و تر است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۲۱۴).

صورت حوت یا حوتین و سمکتین برج دوازدهم هم نیز هست و به شکل دو ماهی است که از دم به یکدیگر مربوطند. حوت با نام فارسی خود، ماهی و ماهی چرخ و ماهی آسمان و ماهی فلک همراه با دیگر ستارگان و بروج و نیز به‌تنهایی و بیشتر به‌منظور مدح و بیان تحویل سال و تغییر فصل یا اظهار اطلاع در مسائل نجومی و نیز به قصد تصنّع و اعنات و تناسب در شعر فراوان آمده است (مصفی، ۱۳۵۷: ۲۱۶–۲۱۳).

– رفتن ماه به برج حوت

خـــورشید ز تو گشته صـاحب کله گردون　　وز بخشش تو دیـده این ماه سما ماهی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۶۱۱)

– حوت، یکی از فلک‌های آسمان

تا گاو و ماهی زیر این هفتم زمین خرم شده　　هر برج تا گاو و سمک اندر علا پا کوفته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۷۶)

بـــدان مستـــور مـــی‌داری چـــو حـــوتم　　کـــه تـــا از عـــقربت مهـــجور باشـــم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۵۱۳)

جـــدی را بین به کرشمه به اسد می‌نگرد　　حـــوت را بین که ز دریا چه برآورد غبار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

گاو و مـــاهـــی ثـــری قـــربان مـــاست　　شیـــر گـــردونی بـــه زیـــر بار ماست
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۴۲۴)

بـــردار طالـبان را وز هـفـت بـحـر بگـذر　　منگر به گاو و ماهی وز صد چنین گذر کن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۴۰)

از فراز عرش و کرسی بانگ تحسین مـــی‌رسید
تـــا به پشت گاو و مـــاهی از رخش پـرنور بود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۴۳)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

- اعتقاد به اینکه زمین بر روی گاو و ماهی است (مضمون‌آفرینی از اسم برج‌ها)

تا گاو و ماهی زیر این هفتم زمین خرم شده هـر برج تا گاو و سمک اندر علا پا کوفته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۷۶)

گاو و مـــاهـــی ثـــری قـــربان مـــاست شیـــر گـــردونی بـــه زیـــر بار ماست
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۴۲۴)

بـــردار طالبـــان را وز هفـــت بحـــر بگذر منگر به گاو و ماهی وز صد چنین گذر کن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۴۰)

از فـراز عرش و کرسی بانگ تحسین می‌رسید تا به پشت گاو و ماهی از رخش پرنور بود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۴۳)

- رفتن ماه به برج حوت

خـــورشید ز تو گشته صاحب کله گردون وز بخشش تـو دیده این ماه سما ماهی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۶۱۱)

نتیجه‌گیری

گستردگی کاربرد اصطلاحات و مفاهیم نجومی در کلیات شمس.

مفاهیم و اصطلاحات نجومی احصاشده در کلیات شمس: چهار کرهٔ خاکی و آبی و بادی و آتشی؛ هفت سیارهٔ: ۱) ماه (قمر)، ۲) تیر (عطارد)، ۳) ناهید (زهره)، ۴) خورشید یا آفتاب یا مهر (شمس)، ۵) بهرام (مریخ)، ۶) اورمزد (برجیس، مشتری)، ۷) کیوان (زحل)؛ دوازده برج فلکی: ۱) بروج فلکی دوازده‌گانه: حمل (بره)، ثور (گاو)، جوزا (دوپیکر)، سرطان (خرچنگ)، اسد (شیر)، سنبله (خوشه)، میزان (ترازو)، عقرب (کژدم)، قوس (کمان)، جدی (بزغاله)، دلو (آبریز)، حوت (ماهی). ۲) برج‌هایی غیر از برج‌های دوازده‌گانه: برج خاکی، برج آبی، برج آتشی؛ چند صورت فلکی: ۱) پروین (ثریا، خوشه، سنبله)، ۲) کهکشان، ۳) نسر؛ نام چند ستارهٔ مشهور: ۱) سها، ۲) سهیل، ۳) شعری، ۴) شهاب، ۵) عقدهٔ ذنب، ۶) فرقد (دو برادران)؛ و برخی از اصطلاحات نجومی متفرقه: ۱) افلاک: آسمان، چرخ و گنبد و گردون، فلک، کرسی (فلک ثوابت، فلک‌البروج)، عرش (فلک‌الافلاک، اطلس)؛ ۲) خسوف؛ ۳) کسوف؛ ۴) هفت دریا؛ ۵) نحس و سعد و طالع؛ ۶) برات؛ ۷) احتراق؛ ۸) مهر؛ ۹) آذر؛ ۱۰) بهمن؛ ۱۱) تموز؛ ۱۲) اوج و حضیض؛ ۱۳) نیسان (ابر)؛ ۱۴) تربیع.

این گستردگی کاربرد اصطلاحات نجومی نشان می‌دهد که مولوی به این علم تسلط کامل داشته است و از آن، در جاهای مختلف به تناسب بهره‌های فراوان برده است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تنوع کاربرد بروج فلکی در غزلیات مولوی

گاهی از اصطلاحات نجومی برای مضمون‌پردازی و اغراض بلاغی استفاده می‌کند؛ بدین‌شکل که اصطلاحات مربوط به برج‌ها را با معانی غیرمصطلح آن مقایسه می‌کند و از این قیاس مضمونی ایجاد می‌کند که گاه این مضمون‌پردازی به طنز هم کشیده می‌شود. در این نوع کاربرد، بیشتر از ایهام تناسب بهره می‌گیرد؛ مثلاً برج حمل (بره) را با بره و گوسفند قیاس می‌کند و خورشی از آن درست می‌کند که خوردنی است یا ثور (گاو) فلک را مانند گاو زمینی می‌داند که شیر می‌دهد و خون دارد:

بـره و خوشهٔ گردون ز برای خورش است　　تـا ز خـــرمنگه آن مـاه عطایی برسد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۹۵)

از ثـور فـلـک شـیر وفـا میـدوشـم　　هـر چند کـه از پنجه‌ی او بخـروشم
(مولوی، ۱۳۵۵: ر ۱۲۲۰)

تیر غمزه چو رسید از سوی مه بر دل قوس　　شب‌روی پیشه گرفت از هوسش عقرب‌وار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

سیریم ازین خرمن زین گندم و زین ارزن　　بی‌سنبله و میزان ای ماه تو کن خـرمن
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲)

در آسیا گنـدم رود کـز سنبله زاده‌ست او　　زادهٔ مهم نـی سنبله در آسیا باشم چرا؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸)

گاهی کاربرد برج‌ها در کلیات شمس در همان معانی و مفاهیمی است که دیگران گفته‌اند و نوشته‌اند و در کتاب‌های نجومی و آثار گذشتگان باقی مانده است.

در این نوع کاربرد مولوی فقط واسطهٔ انتقال مفاهیم است و از خود هیچ خلاقیتی ندارد؛ چون این نوع کاربرد در آثار دیگر شاعران و نویسندگان و کتب نجومی هم آمده است و مخصوص مولوی نیست، مانند اینکه اوج خورشید در حمل است یا با آمدن آفتاب به برج حمل بهار می‌شود:

خـورشید به هر برجی مسعود و بهی باشد　　امـا کر و فـر خـود در برج حمل دارد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۶۰۰)

دگـــربـار آفـتـاب انـدر حمـل شد　　بخنـدانید عـالـم را چـو گلـشن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۲۰)

گاه مولوی از این اصطلاحات برای بیان مقاصد عرفانی خود استفاده می‌کند و در واقع اسم این برج‌ها برای او ابزاری است برای بیان مفاهیم عرفانی یا نشان دادن مقام معشوق. در این گونه موارد بیشتر، عظمت برج‌ها

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

و افلاک را که در نظر همگان بدیهی است، با عظمت و بزرگی معشوق مقایسه می‌کند و آنها را در مقابل او هیچ می‌انگارد:

از آفتـــاب قدیمی که از غروب بری است　　کـــه نور روش نه دلوی بود نـه میزانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۴۸)

همه حسن از تـــو یابـــد مـــاه و خورشید　　هـــمه مغز از تـــو یابد جـــدی و جـوزا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۹)

خـــورشید ز تو گشته صاحب کله گـردون　　وز بخشش تـو دیده این ماه سما ماهی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۶۱۱)

اهمیت کار مولوی در کاربرد بروج فلکی، یکی در مضمون‌پردازی و ابعاد هنری این کاربردهاست و دیگری در کاربرد این اسم‌ها در بیان مقاصد عرفانی است. این مورد اخیر در کاربرد بیشتر و مهم‌تر از موارد دیگر است. درکل، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که بسامد کاربرد بروج فلکی در غزلیات شمس، در مقاصد عرفانی بسیار بالاست و این نوع کاربرد از دیگر موارد بیشتر است و این نتیجه با رویکرد عرفانی مولوی هم سنخیت دارد.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

منابع

ـ ابوالقاسم، سیده مریم (۱۳۷۷) زبان تصوف در دیوان شمس. رسالهٔ دکترای رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه تهران. دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی.

ـ انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. (۱۳۴۹). فرهنگ اصطلاحات علمی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

ـ بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد. (۱۳۱۸). التفهیم لأوائل الصناعه التنجیم. تصحیح و مقدمه و شرح و حواشی: جلال‌الدین همایی. تهران: چاپخانهٔ مجلس.

ـ پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). در سایهٔ آفتاب. تهران: سخن.

ـ----------. (۱۳۸۸). داستان پیامبران در کلیات شمس. ج اول. چ چهارم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ـ تدیّن، عطاءالله. (۱۳۷۲). مولانا و طوفان شمس. تهران: انتشارات تهران.

ـ حسین‌پور چافی، علی. (۱۳۸۶). بررسی و تحلیل سبک شخصی مولانا در غزلیات شمس. چ دوم. تهران: سمت.

ـ دشتی، علی. (۱۳۷۵). سیری در دیوان شمس. چ اول. تهران: انتشارات جاویدان.

ـ دگانی، مایر. (۱۳۸۶). نجوم به زبان ساده. ترجمهٔ محمدرضا خواجه‌پور. چ اول. تهران: مؤسسهٔ جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.

ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۲). گزیدهٔ غزلیات شمس. چ چهارم. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

ـ----------. (۱۳۷۵). شاعری در هجوم منتقدان. چ اول. تهران: نشر آگه.

ـ----------. (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریزی (مقدمه، گزینش و تفسیر). ۲ ج در یک مجلد. تهران: سخن.

ـ شمیسا، سیروس. (۱۳۷۳). گزیدهٔ غزلیات مولوی (انتخاب و توضیح). چ چهارم. تهران: نشر علم.

ـ شیمل، آنه‌ماری. (۱۳۶۷). شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی). با مقدمهٔ جلال‌الدین آشتیانی. ترجمهٔ حسن لاهوتی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ـ صدیق‌بهزادی، ماندانا. (۱۳۸۰). کتابشناسی مولوی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ـ صرفی، محمدرضا. (۱۳۸۶). «افلاک و اختران در مثنوی». مجلهٔ علمی پژوهشی گوهر گویا. دورهٔ ۱. شمارهٔ ۲. تابستان. صص ۱۲۴-۱۰۳.

ـ صوفی، عبدالرحمن. (۱۳۵۱). صور الکواکب.ترجمهٔ خواجه نصیرالدین طوسی. به اهتمام معزالدین مهدوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

ـ فاطمی، حسین. (۱۳۶۴). تصویرگری در غزلیات شمس. تهران: امیرکبیر.

ـ قهرمانی‌مقبل، علی‌اصغر. (۱۳۷۸). عربیات دیوان شمس: دراسه و تحلیل و ترجمه من حرف الالف إلی نهایه حرف الدال. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی. دانشگاه علامه طباطبائی. دانشکدهٔ ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی.

ـ کی‌منش، عباس. (۱۳۶۶). پرتو عرفان: شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس. ۲ج. تهران: سعدی.

ـ گنابادی، محمد بن قاسم بن مظفر. (۱۲۷۶ ق.). شرح بیست باب عبدالعلی بن محمد بیرجندی. بی‌جا: بی‌نا.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مالملی، امیدوار. (۱۳۸۹). «مختصری از مضامین نجوم در دیوان مجیر». فصل‌نامهٔ پژوهشی تحقیقات زبان و ادب فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر. دورهٔ جدید. شمارهٔ سوم. زمستان. شمارهٔ پیاپی ششم. صص ۱۴۱- ۱۶۹.

ـ ماهیار، عباس. (۱۳۸۲). شرح مشکلات خاقانی (دفتر یکم: ثری تا ثریا). کرج: جام گل.

ـ ماهیار، عباس. (۱۳۹۴). نجوم قدیم و بازتاب آن در ادب پارسی. چ دوم. تهران: اطلاعات.

ـ مباشری، محبوبه. (۱۳۷۸). اجتماعیات در کلیات شمس تبریزی. رسالهٔ دکترای رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه تهران: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی.

ـ محققی، عبدالمجید و عربی هاشم. (۱۳۹۴) «بازتاب توصیفات نجومی در دیوان منوچهری دامغانی». فصلنامهٔ علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی. دانشکدهٔ ادبیات و زبان‌های خارجی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج. سال هفتم. شمارهٔ ۲۲. بهار. صص -۱۴۱ ۱۶۴.

ـ مختارپور قهرودی، علیرضا. (۱۳۷۸). عشق در منظومهٔ شمسی (واژه‌یابی عشق در دیوان کبیر مولانا). تهران: امیرکبیر.

ـ---------- (۱۳۸۶). آسمان در آینه. چ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

ـ مصفی، ابوالفضل. (۱۳۵۷). فرهنگ اصطلاحات نجومی (همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی). تبریز: انتشارات موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

ـ مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۵۵). کلیات شمس. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

ناصرالدین‌صاحب‌الزمانی، محمدحسن. (۱۳۷۷). خطّ سوم (دربارهٔ شخصیت، سخنان و اندیشه‌های شمس تبریزی). چ پانزدهم، تهران: عطائی.

ـ همتیان، محبوبه و آزاده پوده. (۱۳۹۴). «جایگاه بروج دوازده گانه در شعر فارسی». مجموعه‌مقالات هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی. بهمن‌ماه. صص -۲۲۰۹ ۲۲۲۴.

ـ یثربی، سیدیحیی. (۱۳۸۶). زبانه شمس و زبان مولوی. تهران: امیرکبیر.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

Proceedings of the 5th

Shams and Rumi International Scientific Conferences

ISC

ATRAK

موسسه تولیت شمس تبریزی

مجموعه مقالات

پنجمین همایش علمی بین المللی شمس و مولانا

Proceedings of the 5th
Shams and Rumi International Scientific Conference

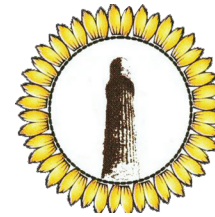
جلد ۳

به کوشش
خانم دکتر مریم عاملی رضایی

بسم الله الرحمن الرحيم

مجموعه مقالات پنجمین همایش بین المللی

شمس و مولانا



موسسه تولیت شمس تبریزی

سرشناسه: همایش بین‌المللی شمس و مولانا (پنجمین: ۱۳۹۸: خوی، آذربایجان‌غربی)
عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات همایش بین المللی شمس تبریزی ۹۸ / موسسه تولیت شمس تبریزی؛ رییس شورای سیاست‌گذاری حسینعلی قبادی؛ دبیر همایش سیدفتاح کبیری؛ دبیرعلمی مریم عاملی‌رضایی؛ مدیر اجرایی رضا جعفرپور؛ ویراستاری:مریم شهامتی، فاطمه رحیم‌لو
مشخصات نشر : خوی شعر سپید ۱۳۹۹
مشخصات ظاهری : ۲۸۸ ص.
شابک : ۹ - ۰۲۷ - ۶۱۵ - ۶۲۲ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : کتابنامه: ص [۷۷۱]
موضوع : مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق.-- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
موضوع : Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad, Criticism and Interpretation -- Congresses 1207-1273--
موضوع : شمس تبریزی، محمد بن علی، ۵۸۲؟۶۴۵-ق. -- تاثیر-- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق.
موضوع: جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. دیوان شمس تبریزی -- نقد و تفسیر
موضوع : Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad. Divan- i Shams -i Tabrizi -- Criticism and Interpretation
موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
موضوع: th century -- History and criticism 13Persian poetry
موضوع: شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ - ۸ ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
موضوع: 13 th century -- History and criticism Sufi poetry, persian -
شناسه افزوده: قبادی، حسینعلی، ۱۳۳۷ -
شناسه افزوده: کبیری، سیدفتاح، ۱۳۴۳ -
شناسه افزوده: عاملی رضایی، مریم، ۱۳۵۳
شناسه افزوده: جعفرپور، رضا، ۱۳۵۳ -
شناسه افزوده: موسسه تولیت شمس تبریزی
رده بندی کنگره: PIR ۵۳۰۴
رده بندی دیویی: ۸ فا ۳۲/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۷۳۷۱۳۹۷
وضعیت رکورد: فیپا

مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا مهر ماه ۹۸

کاری از: موسسه تولیت شمس تبریزی
رئیس همایش: سیدفتاح کبیری
دبیر علمی: دکتر مریم عاملی رضایی
مدیر اجرایی: رضا جعفرپور
ویراستاری: مریم شهامتی و فاطمه رحیم‌لو
تنظیم و صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
تعداد صفحات: ۲۸۸ ص
شماره شابک: ۹ـ۰۲۷ـ۶۱۵ـ۶۲۲ـ۹۷۸
ناشر: شعر سپید
آدرس انتشارات شعر سپید: خوی ـ خیابان سینا ـ نبش کوچه شهید سیوانی نژاد یک ـ پلاک ۴
www.farabips.com
آدرس: ایران ـ آذربایجان غربی ـ خوی ـ خیابان شهید صمدزاده ـ ساختمان شورای اسلامی شهرـ طبقه پایین
www.shamstabrizi.ir
Emil:t.shamstabrizi@gmail.com
تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰ فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

کمیته اجرایی همایش

رئیس شورای سیاستگذاری: دکتر حسینعلی قبادی

رئیس همایش: سید فتاح کبیری

مسئول هماهنگی‌های پژوهشگاه در برگزاری همایش:

دبیر علمی: دکتر مریم عاملی‌رضایی

دبیر اجرایی: رضا جعفرپور

امور بین‌الملل: مرتضی برین

مدیر برگزاری: امیر هنرور

مدیر داخلی: صابر عباسی اقدم

مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو

نماینده تفاهم‌نامه فیمابین پژوهشگاه و تولیت: افسرالملوک ملکی

دبیرخانه علمی همایش: پژوهشکده زبان و ادبیات (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

کمیته برگزاری: دکتر سیدحسین حسن‌زاده، غلامرضا صنعتی.

کمیته اسکان و تشریفات: حسین بهادری.

کارشناس اجرایی دبیرخانه علمی:

فهرست

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ مقدمه		۱۳
ـ مذهب عشق؛ در نقد کتاب: ملت عشق	قادر فاضلی	۱۵
ـ تصویر مرگ و قیامت در دیوان شمس تبریزی	حمیدرضا قانونی	۴۶
ـ نسبت کل و جزء؛ بنیادی‌ترین اصل در هستی‌شناسی شمس و مولانا	سودابه کریمی	۶۶
ـ مقدمه‌ای بر بازخوانی مکتب تربیتی شمس تبریزی و ارائه الگویی برای تربیت معنوی با بررسی «مقالات شمس»	صادق کشاورزیان افضل‌السادات حسینی	۷۸
ـ شمس‌الدین تبریزی: سیمرغ و عنقای مولوی	یوسف محمدنژادعالی زمینی فرشته ذکانی	۹۴
ـ تحلیل نشانه شناسانهٔ عرفانی و ادبی مقالات شمس	فاطمه مدرسی آرتمیزصیادچمنی	۱۰۸
ـ شخصیت‌شناسی شمس تبریزی به مثابه انسان کامل	سعید محمدی‌کیش	۱۲۹
ـ باور به چشم‌زخم و رفع آن در آثار مولانا	معصومه محمدنژاد مهدی پرهام	۱۴۵

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ سهم سنایی در غزلیات مولانا	رحمان مشتاق‌مهر	۱۶۴
ـ اقتصاد قونیه و اقتصاد خوی مطالعه‌ای تطبیقی در اقتصاد ارزش‌های جهانی مولوی و شمس	ابراهیم معظمی‌گودرزی	۱۸۴
ـ متناقض‌نما نوعی ویژگی سبکی مولانا با تکیه بر مثنوی معنوی و غزلیات شمس	عبدالله مقامیان‌زاده	۲۰۴
ـ بررسی مفاهیم عرفانی «حلوا» در مثنوی معنوی	زهرا ملکی	۲۱۸
ـ جایگاه و احوال شمس تبریزی در مناقب‌العارفین افلاکی	مرضیه ندافی	۲۳۹
ـ آسیب شناسی کاربرد نظریه‌های روایت شناختی در بررسی حکایات تمثیلی با نگاهی به حکایتی از مقالات شمس تبریزی	شهناز ولی‌پورهفشجانی	۲۶۲
ـ غزل‌های برگزیده مولانا و ترجمه‌های ترکی آن	نعمت یلدیریم	۲۷۸

نسیان بر سه نوع باشد:

یکی آن که از دنیا باشد که دنیا نسی است ذکر آخرت را.

دیگر سبب نسیان مشغولی آخرت، که از خودش هم فراموش شود.

سیم سبب نسیان، محبت خدا ست، که از دنیا و ار آخرت فراموش شود.

و این مرتبهٔ مولانا باشد.

والله که من در شناخت مولانا قاصرم.

مرا هر روز از حال و افعال او چیزی معلوم می شود که دی نبوده است.

مولانا را بهترک از این دریابید، تا بعد از این خیره نباشید!

شمس تبریزی

مقدمه

ز عالم معنی، الفی بیرون تاخت که هر که آن الف را فهم کرد همه را فهم کرد. هر که این الف را فهم نکرد هیچ فهم نکرد.
طالبان چون بید می‌لرزند از برای فهم آن الف، اما برای طالبان، سخن دراز کردند: شرح حجاب‌ها را که هفتصد حجاب است
از نور و هفتصد حجاب است از ظلمت.
به حقیقت رهبری نکردند، رهزنی کردند بر قومی؛ ایشان را نومید کردند که ما این همه حجاب را کی بگذریم؟
همهٔ حجاب‌ها یک حجاب است، چون آن یکی هیچ حجابی نیست. آن حجاب، این وجود است. (مقالات شمس).

از انتشار مقالهٔ «تربت شمس کجاست؟» در سال ۱۳۷۵ به قلم دکتر محمدامین ریاحی در مجله کلک که به اشارتی از سوی دکتر محمدعلی موحد، اسناد وجود آرامگاه شمس تبریزی در خوی را منتشر ساخت تا به امروز که ۲۴ سال از آن تاریخ سپری شده است هم در برگزاری جشنواره‌های فرهنگی ـ هنری و هم در بخش علمی پیشرفت‌های بسیاری حاصل شده است که حاصل تلاش شمار زیادی از فرهیختگان و دلدادگان شمس و مولاناست. از آنجا که به قول شمس تبریزی «یادداری معرفت است» زحمات همهٔ فرهیختگان و علاقه‌مندانی را که از آغاز اجرای این برنامه‌ها در این راه گام نهاده و این بار گران‌قدر را تا بدین منزل رهنمون شدند پاس می‌داریم.

نخستین همایش علمی که با عنوان کنگره شمس تبریزی در سال ۱۳۷۷ در خوی برگزار شد کتاب مقالات این کنگره با ثبت بیش از ۱۵۸ مقاله با مقدمه‌ای از وزیر وقت فرهنگ و ارشاد اسلامی در سال ۱۳۷۸ به چاپ رسید. سپس با بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد مولانا از سوی یونسکو در سال ۱۳۸۶ اجرای برنامه‌های فرهنگی و هنری جلوهٔ بیشتری به خود گرفت و با حضور هنرمندان شاخص کشوری به مدت یک هفته

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

برنامه‌های متنوعی در دارالقرار شمس تبریزی اجرا شد. در ادامه با توجه به احساس نیاز به استمرار برگزاری همایش‌های علمی و جشنواره‌های هنری و لزوم مدیریت واحد برنامه‌ها اساسنامه تولیت شمس تبریزی به ریاست بالاترین مقام استانی تصویب شد. بدین ترتیب از سال ۱۳۹۴ برگزاری همایش‌های علمی، این بار در سطح بین‌المللی از سر گرفته شد و اینک خداوند را شکرگزاریم که با وجود تمام دشواری‌ها و ناملایمات، کتاب مقالات پنجمین همایش علمی را تقدیم حضور علاقه‌مندان عرفان و معرفت اسلامی می‌کنیم. از سال ۱۳۹۶ نیز با نظر مساعد هیئت مدیرهٔ تولیت شمس تبریزی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به جمع برگزارکنندگان همایش علمی پیوست تا بر رونق فضای علمی حاکم بر همایش‌ها افزوده شود.

برابر نظر هیئت مدیرهٔ تولیت شمس تبریزی در راستای تولید محتوای فاخر مرتبط با شمس تبریزی مقرر گردید در محورهای تعیین شده برای همایش پنجم مقالاتی که ارتباط مستقیمی با شمس و مقالات او دارند در اولویت قرار گیرند. این رویکرد در همایش‌های آینده با قوت بیشتری پیگیری خواهد شد. گفتنی است در پنجمین همایش علمی تعداد ۱۰۰ مقاله از اندیشمندان داخلی و خارجی به دبیرخانه واصل شده بود که از این تعداد ۴۳ مقاله برای چاپ در مجموعه مقاله‌ها و ۸۵ چکیده برای چاپ در چکیده مقالات برگزیده شدند. ۱۲ مقاله نیز برای چاپ در نشریات علمی ـ پژوهشی و ۱۴ مقاله برای ارائه در همایش انتخاب شد. در این کتاب افزون بر مقالات برگزیده متن سخنرانی سخنرانان مدعو نیز به ابتدای آن افزوده شد تا بر غنای آن افزوده شود. از محافل علمی خارجی تعداد ۲ مقاله برای ارائه و سخنرانی برگزیده شدند که دکتر دریا اورس (مولاناپژوه و سفیر ترکیه در ایران)، دکتر نعمت ییلدیریم (استاد دانشگاه ارزروم) از آن جمله بودند.

برگزاری همایش علمی پنجم مدیون همکاری همراهانی است که در بخش‌های مختلف همایش، تولیت شمس تبریزی را یاری کرده‌اند که جا دارد از زحماتشان سپاسگزاری نماییم.

ـ ریاست محترم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی جناب آقای دکتر قبادی

ـ دبیر علمی همایش سرکار خانم دکتر عاملی رضایی

ـ اعضای کمیته علمی و داوری

در پایان به قول شمس تبریزی که یادآور شد: «جهد کن هم محل وحی و هم کاتب وحی خود باشی» چشم امید داریم برکات یافته‌های پژوهشی این همایش به اجابت این توصیهٔ متعالی انجامیده و با کنار زدن حجاب‌ها، روزن کوچکی به عالم معنی در پیش چشمانمان گشوده شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مذهب عشق
در نقد کتاب: ملت عشق

قادر فاضلی[1]

چکیده

در برخی از رمان‌های مربوط به شمس و مولوی، شخصیت سازی جدیدی از شمس و مولوی در رابطهٔ آنها بیان شده است. شخصیتی که با واقعیت هم خوانی ندارد. گویا برای نویسنده مهم نیست که شمس و مولوی چگونه بوده‌اند. مهم این است که آنها به گونه‌ای شناخته شوند که اینان می‌خواهند. به همین جهت در بعضی از رمان ها، انسان چهرذه و شخصیت نویسنده رمان را در جای جای کتاب لمس می‌کند. در کتاب «ملت عشق» اثر الیف شافاک، نویسنده ترک‌زبان از ابعاد مختلف چنین اتفاقی افتاده است. عنوان این کتاب بر اساس این بیت مولوی است:

ملت عــاشق ز ملــت‌ها جــداست عاشقان را مـذهب و ملت خداست

در این مقاله، به تبین منظور واقعی مولوی از این بیت پرداخته و علل اصلی تحریف این بیت بیان شده است

واژگان کلیدی: شمس، مولانا، ملت عشق، شافاک.

۱. استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه ghaderfazeli@yahoo.com

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اشاره

فهمیدن سخن عرفا، خصوصاً مولوی، در عین سادگی و شیوایی، از امور سهل و ممتنع است؛ زیرا در موارد فراوانی، کلماتشان ظاهری متضاد و متعارض دارد، از این رو بعضی‌ها نسبت‌های متضاد و متخالف اعتقادی و اخلاقی به آنها داده‌اند. درمیان عرفا، جناب حافظ و مولوی بیش از سایرین به این مشکل گرفتار شده‌اند.

تضاد در اصطلاحات

حالات گوناگون و قبض و بسط‌های مختلف روحی در مولوی، کلمات او را متفاوت ساخته است. خود وی به این نکته توجه داشته و گفته است:

دلبران را دل اسیر بی‌دلان — جمله معشوقان شکار عاشقان
هرک عاشق دیدی‌ا ش معشوق دان — کو به نسبت هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان — آب جوید هم به عالَم تشنگان
غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر — همچو موج بحر جان زیر و زبر
زیر دریا خوشتر آید یا زبر — تیر او دلکش‌تر آید یا سپر؟
پاره کرده وسوسه باشی دلا — گر طرب را باز دانی از بلا
گر مرادت را مذاق شِکرست — بی‌مرادی نی مراد دلبرست؟
ای حیوهٔ عاشقان در مُردگی — دل نیابی جز که در دل بُردگی
غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین — عشق‌های اولین و آخرین
مُجملش گفتم نگفتم زآن بیان — ورنه هم فهام سوزد هم زبان
من چو لب گویم لب دریا بود — من چو لا گویم مراد الّا بود

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۰۷ ـ ۱۰۶)

زیر و زبر، طرب و بلا، حیات و مرگ، لا و الاّ، اموری به ظاهر متضادند، ولی مولوی همه را در یک راه و هدف واحد به کار برده است. انتقال از لب به لب دریا، و از لا به الّا، کار هرکسی نیست؛ زیرا او همیشه از لب، لب دریا و از لا، الاّ را قصد نمی‌کند، گاهی هم مراد از لب، همان لب دهان است.

اگر خواهی کز آب صاف نوشی — لب خود را به هر دردی میالا

(مولوی، ۱۳۷۰: ۸۸)

لب را تو به هر بوسه و هر لوت میالا — تا از لب دلدار شود مست و شکرخا
تا از لب تو بوی لب غیر نیاید — تا عشق مجرد شود و صافی و یکتا
آن لب که بود کون خری بوسه گه او — کی یابد آن لب، شکر بوس مسیحا
می‌دانک حدث باشد جز نور قدیمی — بر مزبله پرحدث آنگاه تماشا؟

(مولوی، ۱۳۷۰: ۸۴)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

در عالم عشق، بعضی از چیزها برخلاف و معکوس عالم طبیعی است، گاهی سخن که وسیلهٔ رساندن معناست، موجب پوشیده شدن معنا می‌شود.

خمش کن زانک آفات بصیرت همیشه از سؤالست و جوابست
(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۷۷)

خاموش اگر توانی بی‌حرف گو معانی تا بر بساط گفتن حاکم ضمیر باشد
(مولوی، ۱۳۷۰: ۳۴۱)

خمش خمش که اشارات عشق معکوس‌است نهان شوند معانی ز گفتن بسیار
(مولوی، ۱۳۷۰: ۵۰)

در چنین عالَمی و با چنین عالِمی، چگونه می‌توان فقط از راه الفاظ ارتباط برقرار کرد؟ آن هم الفاظی که گاهی مراد گوینده‌اش از لب، لب دریاست و از لا، الّاست.

ظاهر و باطن مثنوی

بسنده کردن به ظاهر مثنوی و کتاب نوشتن بر مبنای ظواهر الفاظ آن، به گفتهٔ مولوی، انسان را به ضلالت می‌کشاند.

پس زنقش لفظهای مثنوی صورتی ضال است و هادی معنوی
در نُبی فرمود کاین قرآن ز دل هادی بعضی و بعضی را مضل
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۱۰)

اگر قرآن کریم در عین هادی بودن برای بعضی‌ها، برای بعضی مضل است، مثنوی نیز چنین است. زیرا اکتفا کردن به صورت مثنوی و غفلت از معنای آن، انسان را گمراه می‌کند.

مگر نه این است که در طول تاریخ بسیاری از مسلمانان، با استناد به ظواهر قرآن دست به کشتار برادران دینی خود زده‌اند؟ و هنوز هم جنگ هفتاد و دو ملت بر اساس همین ظاهرنگری‌هاست.

مثنوی شناسان بزرگ، این کتاب را ترجمه و تفسیر فارسی قرآن کریم دانسته‌اند، از این رو، این کتاب همانند قرآن شریف، برای بعضی هادی و برای بعضی مضلّ است.

تا، کسی وارد این عالَم نشود و با فرهنگ خاص عالِم این عالَم آشنا نشود، هرگز صلاحیت نخواهد داشت که از زبان چنین عالِمی سخن بگوید. خصوصاً که سخن از عشق و عاشقی باشد.

سخن عشق

تاریخ بشریت هرگز از سخن عشق خالی نبوده است؛ زیرا عشق که به قول مولوی وصف ایزد است، در زبان و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

روان آدمی روان بوده، هست و خواهد بود.

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی　　چندین سخن نغز که گفتی که شنودی؟
ور باد نبـودی کـه سر زلـف ربودی　　رخساره معشوق بعاشق کـه نمودی؟

امروزه سخن گفتن از عشق، همگانی و همه جایی شده و به قول مولوی، «هرکسی از ظن خود شد یار من». هرکسی از عشق سخن می‌گوید بدون اینکه خویش را ملتزم به چیزی بداند. همه جا سخن از عشق است و از عشق خبری نیست. عشق، زاییده درد عاشق است. انسانی که درد عشق دارد، سخنش عاشقانه و دردمندانه است. به همین جهت سخنش ثمربخش است.

سخن عشـق چـو بی‌درد بـود بـر نـدهـد　　جز بگـوش هـوس و جز به‌زبانی نرسد
مـریـم دل نشـود حـامـل انــوار مسیـح　　تـا امـانت ز نـهانـی بنـهانـی نـرسد
حس چـو بیـدار بـود خـواب نبیند هـرگـز　　از جهـان تا نرود دل بـه جهانی نرسد
غفلت مرگ زد آن را که چنان خشک شدست　　از غـم آنـک ورا تـره بـنـانـی نـرسد
این زمـان جهد بکـن تا ز زمـان بازرهـی　　پیش از آن دم که زمانی بزمانی نرسد

(مولوی، ۱۳۷۰: ۳۲۶)

درد عشق

مولوی می‌گوید: زنی که درد زایمان نداشته باشد، نمی‌تواند بزاید. با زور زدن و ادای زنان باردار را درآوردن، زایمان صورت نمی‌گیرد. آنان که بدون درد عشق، سخن از عشق می‌زنند، سخنشان ثمری نخواهد داد؛ زیرا مانند زن غیر حامله‌ای هستند که ادای زنان حامله را در می‌آورند.

درد عشق، یک درد نهانی است که از عالَم نهان به نهان آدمی می‌رسد و سخن انسان را باردار می‌کند. همان گونه که حضرت مریم به درد حضرت مسیح، از راه نهان باردار شد. نتیجهٔ این بارداری، ثمره‌ای چون حضرت عیسی به بارآورد.

امروزه مسئلهٔ عشق، سرنوشت عجیبی پیدا کرده است. همه جا سخن از عشق است، ولی بویی از عشق در آنجا نیست. چون بدون درد عشق، سخن از عشق می‌زنند، جز مشتی حرف چیزی نصیب شنونده نمی‌شود. چون گوینده با زبان هوا و هوس می‌گوید، شنونده نیز با همان گوش هوا و هوس می‌شنود. به قول مولوی، جز به گوش هوس و جز به زبانی نرسد. سالانه هزاران فیلم، سریال، کتاب و مقاله درموضوع عشق، تولید می‌شود، ولی هیچ‌کدام ثمرهٔ معنوی نمی‌دهد.

رمان‌های فراوانی در موضوع عشق نوشته می‌شود و در تیراژ بالا به فروش می‌رسد. محصول آنها جز افزایش لاابالیگری چیز دیگری نیست. چرا؟ چون از روی درد نبوده و همه از روی هوس است. به همین دلیل بر هوس‌ها می‌افزاید.

هـر کجـا دردی دوا آنـجـا رود　　هـر کجـا فـقـری نـوا آنجـا رود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

هر کجا مُشکل جـواب آنجا رود　　هر کجا کشتی است آب آنجا رود
آب کم جُو تشنگی آور به دست　　تـا بـجـوشـد آب از بـالا و پست
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۸۳)

انسانی که دردمند نشده به دنبال درمان بگردد، چیزی نصیبش نمی‌شود؛ زیرا درمان، فرع بر درد است. مولوی چه نیکو می‌گوید:

تا درد نیابی تو به درمان نرسی　　تا جان ندهـی به وصل جانـان نرسی
تا همچو خلیل اندر آتش نروی　　چون خضر به سرچشمه حیوان نرسی
(ر ۱۸۱۶ ص ۱۴۷۷)

شرح عشق

عشق اگر واقعاً همان چیزی باشد که این رمان نویس‌ها ترویجش می‌کنند، چند صفحه می‌توان در آن خصوص مطلب نوشت؟ آیا بیش از ده، بیست، سی یا حتی صد صفحه مطلب نوشت؟ در حالی که مولوی می‌گوید:

گـر بگـویـم عشـق را شـرح و بـیـان　　صـد قـیامـت بـگـذرد وان نـاتمـام
زان کـه اوصـاف قیـامت را حـد است　　حـد کجـا گنجـد چـو صف ایزد است؟
لقمه شدی جمله جهان گرعشق را بودی دهان　　دربان شدی جان شهان گر عشق را بودی دری
عشـق ز اوصـاف خـدای بـی‌نـیـاز　　عـاشقـی بـر غـیر آن بـاشد مـجاز

رمان نویسی به اسم عشق و مولوی، بدون داشتن درد عشقی که مولوی در وجودش داشت، به کار نمی‌آید. خصوصاً که امروزه رمان‌ویسی به یک تجارت تبدیل شده است. وقتی رمان به وسیله و ابزار پول زا تبدیل شد، دیگر عشق زایی از آن برنخواهد آمد.

رمان‌نویسی مدیریت شده

در بسیاری از رمان‌های مربوط به شمس و مولوی، دست یک مدیریت پشت پرده نمایان است. هدف این مدیریت، شخصیت سازی جدید از شمس و مولوی است. شخصیتی که همراه و همسان با این شخصیت سازان و قلم به دستان باشد. مهم نیست که شمس و مولوی چگونه بوده‌اند. مهم این است که آنها به گونه‌ای شناخته شوند که اینان می‌خواهند، به همین جهت در بعضی رمان‌ها، انسان چهره و شخصیت نویسندهٔ رمان را در جای جای کتاب لمس می‌کند.

این نویسندگان از زوایای مخفی زندگی شمس، مولوی و مسائل خانوادگی آنها، چیزهائی نقل می‌کنند که در هیچ تاریخ و تذکره‌ای نوشته نشده است. اینکه در شب زفاف بین کیمیا خاتون و شمس تبریزی چه گذشته و چه گفتگوئی صورت گرفته است؟ برای اهل آن خانواده معلوم نیست، تا چه رسد به یک رمان نویس در زمان حاضر که صدها سال با شمس تبریزی و مولوی فاصله دارد. معلوم می‌شود که رمان نویس، خود را جای کیمیا خاتون

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گذاشته و حرف‌های دلخواه خود را از زبان کیمیاخاتون گفته و جواب دلخواه خود را از زبان شمس شنیده است، به همین جهت دو رمان نویس معاصر، یکی ایرانی و یکی خارجی که هر دو زن هستند، ماجرای کیمیاخاتون را به دوشکل کاملاً ضد هم نوشته‌اند. یکی کیمیاخاتون را عاشق شمس تبریزی معرفی کرده که از مولوی تقاضا می‌کند تا او را به عقد شمس درآورد، دیگری کیمیاخاتون را به اجبار و اکراه مولوی به عقد شمس در می‌آورد. معلوم می‌شود که اینان حالات قلبی خود را به پای آنان می‌نویسند.چون اگر خودشان به جای کیمیاخاتون بودند، چنان می‌کردند، لذا چنین می‌نویسند.

بسیاری از سخنانی که شمس و مولوی در میان مردم گفته‌اند، ثبت و ضبط نشده است. چگونه سخنان خصوصی شمس و کیمیاخاتون در شب زفاف ثبت و ضبط شده و به دست این خانم رمان نویس رسیده است؟ حرف‌های دروغ و بی‌اساس، توسط رمان نویس‌ها فراوان است. ما دراینجا به عنوان مثال به بررسی یکی از رمان‌های معاصر که بسیار مشهور شده و در ایران و ترکیه صدها بار چاپ شده است، می‌پردازیم.

ملت عشق

این کتاب نوشتهٔ خانمی به نام الیف شافاک است. وی فرانسوی الاصلی است که تحصیلات دانشگاهی‌اش در ترکیه بوده است. کتاب ملت عشق وی حاوی دو رمان در یک کتاب است. رمان اول، مربوط به زندگی یک خانوادهٔ آمریکایی است که یک زن وشوهر با سه فرزند هستند. زن این خانه به نام ـ اللا روبینشتاین ـ و شوهرش ـ دیوید ـ نام دارد. شوهر به دندانپزشکی مشغول است و زن به خانه داری.

خانم روبینشتاین چون فارغ التحصیل رشتهٔ زبان و ادبیات انگلیسی است، گاهی برای یک مؤسسه خصوصی ویراستاری نیز می‌کند. در یکی از روزها، کتابی را برای ویراستاری به وی می‌دهند به نام ـ ملت عشق ـ که نویسنده اش، عزیززکریا زاهار نام دارد.

نویسندهٔ کتاب، اهل اسکاتلند است و نامش- کریگ ریچاردستون- است. شغل اصلی وی عکاسی بوده که در اثر مسافرت‌ها و جهانگردی، مسیرش در سال ۱۹۷۵ میلادی به مراکش می‌افتد و برای تهیهٔ عکس به یک خانقاهی می‌رود که رئیس آن خانقاه، باباصمد نام داشته است. بعد از مدتی زندگی با دراویش خانقاه در اثر معنویت باباصمد، به اسلام روآورده و مسلمان می‌شود و نامش را به - عزیز زکریا زاهار- تغییرمی‌دهد. او از طریق باباصمد با مثنوی آشنا می‌شود سپس با شمس تبریزی. چون به اعتقاد باباصمد چهرهٔ عزیز شبیه چهرهٔ شمس تبریزی بوده است، از این رو مورد عنایت باباصمد قرار می‌گیرد.

عزیززاهار می‌گوید؛ از میان کتاب‌هایی که خواندم، بیش از همه از مثنوی خوشم آمد و در میان شخصیت‌ها، شخصیت شمس تبریزی برای من از همه جالب‌تر بود. البته چهره‌ها و نام‌ها به اقتضای رمان بودن کتاب، همه ساختگی است و محتوای کتاب، تراوش ذهن نویسندهٔ رمان یعنی خانم الیف شافاک است.

رمان اول در یک بستر تقریباً یک ساله اتفاق می‌افتد که از شهر بوستون ۱۷ مه ۲۰۰۸ شروع و تا ۷سپتامبر۲۰۰۹ شهرقونیه ختم می‌شود.

در مدت زمانی که خانم اللا روبینشتاین به عنوان ویراستار با آقای عزیز زاهار به عنوان نویسندهٔ متن، ارتباط مکاتبه‌ای دارند، نسبت به هم علاقه‌مند می‌شوند. تا این که روزی باهم قرار ملاقات در شهر قونیه را می‌گذارند. نویسنده از آمستردام و خانم ویراستار از بوستون حرکت کرده و در آنجا به هم می‌رسند. با دیدن همدیگر علاقهٔ

آنها چندین برابر و به نوعی تبدیل به عشق می‌شود. این عشق چندان دوام نیاورده و آقای عزیز زاهاز در اثر بیماری سرطان، در همانجا و در کنار خانم اللا روبینشتاین روی تخت بیمارستان از دنیا می‌رود.

رمان دوم، از شعبان ۶۳۹ شهر سمرقند شروع و در ۱۶ ذی‌قعدهٔ ۶۵۸ شهر قونیه پایان می‌پذیرد.

کتابی که بنده مطالعه کردم، ترجمهٔ آقای ارسلان فصیحی است که چاپ نود و پنجم آن در سال ۱۳۹۸ انتشارات ققنوس بوده است.

نام‌گذاری کتاب

نام‌گذاری ملت عشق براین کتاب، از یک بیت مثنوی اتخاذ شده است که اصل آن چنین است.

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملّت و مذهب خداست

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۳۴۳)

این رمان دارای نکات مثبت و منفی بسیاری است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

نکات مثبت

۱ – ارائهٔ چهرهٔ مردمی از یکی از شخصیت‌های اسلامی که همان شمس تبریزی است.

۲ – لزوم کمک رسانی به هر انسان نیازمند، بدون توجه به جایگاه اجتماعی او. شمس تبریزی از هر نیازمندی دستگیری می‌کرد. چه یک عارف والامقامی چون مولوی باشد و چه یک روسپی بی‌خانواده‌ای چون گل کویر.

۳ – مقدم‌سازی اصلاح خویش پیش از اصلاح دیگران. شمس تبریزی سال‌ها برروی خود کار کرد، سپس به اصلاح دیگران پرداخت.

۴ – مثبت‌گرایی در عرفان اسلامی به قدری قوی است که عارف، فضای دلش را به روی همه باز می‌گذارد.

۵ – ارادت‌مندی بسیاری از مردم به شخصیت‌های بزرگ، ریشه در خودخواهی آنها دارد. چون آن شخصیت‌ها را موافق خواست خویش می‌یابند، به تعریف از آنها می‌پردازند، ازاین رو وقتی مولوی در اثر انقلاب روحی شیوهٔ رفتار و گفتارش تغییر کرد، اکثریت مردم از او روی‌گردان شدند.

۶ – عموم مردم، به زندگی ظاهری دلخوشند. بدین جهت از دین نیز به ظواهر آن بسنده می‌کنند.

۷ – نان عده‌ای از نفاق، ننگ و جنگ حاصل می‌شود. عرفان که به صلح، صفا و دوستی دعوت می‌کند، برای این عده ناخوشایند است.

۸ – تنها راه آرامش همگانی، در همگانی کردن آموزه‌های عرفانی است. گسترش معنویت، آرامش را گسترش می‌دهد که:

اخـــتلاف خلـــق از نـــام اوفـــتاد چـــون به معنا رفـــت آرام اوفـتاد

نکات منفی

۱ – توجیه رابطهٔ نادرست یک زن شوهردار با یک مرد بیگانه.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۲ – خانه داری را برای زن مساوی بدبختی او می‌داند.
۳ – ترویج خرافات؛ مانند متوسل شدن به درخت دل های شکسته در گواتمالا و حاجت رواشدن خانم روبینشتاین.
۴ – استناد بعضی از اشعار به مولوی که از او نیست.
۵ – عرفان را مساوی صوفی‌گری معرفی می‌کند. آن هم صوفی گری به معنایی که خوشایند خودشان باشد نه به معنای واقعی آن.
۶ – القای این نکته که صرف اعتقاد به خدا کافی است. لازم نیست به یک مذهب خاصی معتقد باشی.
۷ – اعتقاد به یک مذهب خاص، با عرفان سازگاز نیست؛ زیرا مذهب عرفانی همان ارتباط با خدا به هر شکل ممکن است.
۸ – عظمت شمس و مولوی در این بود که آنها، پیرو عشق بودند نه مذهب خاصی.
۹ – اگر بخواهیم جنگ و اختلاف از میان مردم رخت بربندد، باید از اعتقاد به مذاهب مختلف دست برداریم؛ زیرا مسئلهٔ اجرای احکام خصوصاً مسئلهٔ جهاد، در مذاهب معنا دارد نه در عرفان.
۱۰ – نسبت دادن خطا و اشتباه، به یک پیامبرعظیم‌القدری چون موسی، که از برخوردش با شبان پشیمان شده است.
۱۱ – نسبت دادن چهل اصل یا چهل قاعده به شمس، درحالی که در هیچ اثر عرفانی و تاریخی معتبر از آن یاد نشده است.
۱۲ – مبهم گذاشتن معنای عشق، کتابی که به اسم عشق نوشته شده است، از عشق تعریف درستی ندارد. به گونه‌ای از عشق سخن گفته است که، هرکس می‌تواند آن را به دلخواه خود معنا کند. یکی از دلایل دروغ بودن نسبت دادن چهل اصل به شمس تبریزی، همین مبهم بودن عشق در کتاب ملت عشق است. وی در قاعدهٔ چهلم می‌گوید: «عمری که بی‌عشق بگذرد، بیهوده گذشته. نپرس که آیا باید در پی عشق الهی باشم یا عشق مجازی، عشق زمینی یا عشق آسمانی، یا عشق جسمانی؟ ازتفاوت‌ها تفاوت می‌زاید. حال آنکه به هیچ متمم و صفتی نیاز ندارد عشق. خود به تنهایی دنیایی است عشق. یا درست در میانش هستی، در آتشش، یا بیرونش هستی، درحسرتش».
۱۳ – ارائه چهرهٔ منفی از مسجد و افرادی که اهل مسجد هستند.
۱۴ – عرفان را مساوی صوفی‌گری نشان دادن، آن هم از نوع خانقاهی‌اش.

بررسی بیت مورد نظر

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملّت و مذهب خداست

این بیت که دستمایهٔ این کتاب پانصد صفحه‌ای است و نام کتاب نیز از آن برگرفته شده، در ضمن قصهٔ موسی و شبان مثنوی در دفتر دوم بیان شده است. آنچه در این قصه و در این بیت مقصود مولوی است، کاملاً غیراز آن چیزی است که خانم الیف شافاک عنوان کرده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

این قصه که از شاهکارهای مثنوی است در مقام بیان دو نوع نیایش و دو نوع ارتباط با خداست. موسی(ع) نمایندهٔ قشر روشنفکر، دانشمند و تکامل یافته است و شبان، نمایندهٔ قشر عوام و به دور از فرهنگ و تعالی است. سرمایهٔ شبان فقط فطرت پاک اوست. سرمایهٔ موسی عقل، فطرت، معنویت و وحی الهی است. هردو یک خدا را به دو گونهٔ بسیار متفاوت نیایش می‌کنند. شبان می‌گوید:

تـــو کجایی تا شوم مـن چـاکرت　　چـارقـت دوزم کـنم شـانه سرت
جامـه‌ات شویم شُپُش‌هـایت کُشم　　شیـــر پیـشت آورم ای مـحتشم
دستکـت بـــوسم بمـالـــم پایکت　　وقـت خـواب آیـد بـروبم جایکت
ای فـــدای تـــو همه بزُهـای من　　ای به یادت هَیهَی و هَیهای مـن

موسی(ع) می‌گوید:

گفت موسی های بس مُدبِر شدی　　خـود مسلمـان ناشده کافـر شدی
این چه ژاژست و چه کفرست و فُشار　　پنبه‌ای انـــدر دهـان خـــود فشار
گَندِ کـفر تـو جهـان را گَنده کـرد　　کفر تـــو دیبای دیـن را ژنده کرد
چـارق و پا تابه لایـق مـر تراست　　آفتابـی را چنین‌هـــا کَـــی رواست
گـر نبندی زیـن سخن تو حلق را　　آتـــشی آیـــد بـســـوزد خـــلق را

ولی خدای سبحان می‌فرماید:

مـــوسیا آداب دانـــان دیگـــرند　　سوختـــه جـــان و روانان دیـگرن
عاشقان را هـر نَفَس سوزیدنیست　　بـر ده ویـران خراج و عُشر نیست
گـــر خطا گـــوید و را خاطی مگو　　گـر بود پُر خـون شهیدان را مشو
خـــون شهیدان را ز آب اولیترست　　ایـن خطا از صد ثـواب اولیتـرست
در درون کعبه رســـم قبلـه نیست　　چه غـم ار غوّاص را پاچیله نیست
تـــو ز ســـر مستان قلاوزی مجو　　جامه چـاکان را چـه فرمـایی رفـو
ملّت عشق از همه دین‌ها جداست　　عاشقان را ملّت و مـذهب خداست
لعل را گـــر مُهر نبـود باک نیست　　عشق در دریای غم غمناک نیست

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۴۳ـ ۳۴۲)

مولوی در این حکایتی که ساختهٔ و پرداختهٔ خود اوست، به چند مسئلهٔ اساسی تأکید دارد که عبارتند از:

- لزوم عبادت برای انسان در هرشرایط

از نظر مولوی هر انسانی باید با خدای خود راز و نیاز مستمر داشته باشد. بهترین و عزیزترین چیز خود را فدای خدای خود بکند و شیرین‌ترین لحظات زندگی‌اش همان هنگام عبادت او باشد، لذا از قول شبان می‌گوید:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ای فــدای تو هــمه بزُهای مـن　　ای بـه یادت هَیهَی و هَیهای من

- عدم انکار دیگران

انسان‌های تکامل یافته حق انکار انسان‌های ابتدایی را ندارند، بلکه فقط حق ارشاد آنها را دارند.

- پیروی از حقیقت

انسان های ابتدایی تا وقتی به عبادت عوامانه مکلفند که از حقایق عالیه آگاه نشده‌اند. وقتی با یک انسان تکامل یافته که موسی(ع) نماد انسانه هدایت شده و متکامل است، روبرو می‌شوند، باید از او پیروی کنند. عبادت عوامانه تا زمانی مقبول است که انسان معذور است. به همین جهت وقتی شبان فهمید که سزاوار خدای سبحان با او صحبت نکرده است، پشیمان شد و ناله و فریاد سر داد و گفت:

گفت ای مــوسی دهــانم دوختی　　و ز پشیمانــی تو جــانم سوختـی
جامــه را بدْرید و آهی کـرد تفت　　سر نهــاد انــدر بیابانـی و بـرفت

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۳۴۲ ـ ۳۴۰)

- نقش انسان کامل در تکامل مردم

فرهنگ جوامع بشری بدون وجود انسان کامل، فرهنگ شبانی است، از این رو برای تکامل انسان‌ها، ارسال رسل ضروری است. فقط نفس انسان کامل است که اکسیر عشق را در وجود آدمی ایجاد می‌کند. نفَس موسوی است که در چند دقیقه از یک شبان، یک عارف بالله می‌سازد و او را از ناسوت به لاهوت می‌رساند، لذا وقتی بار دوم موسی (ع) شبان را می‌بیند و می‌گوید: تو در آن گونه نیایش کردن معذور هستی، جواب می‌شنود که:

گفت ای مـوسی از آن بگـذشته‌ام　　مـن کنون در خـون دل آغشته‌ام
مــن زسدره مُنتــَهَی بگـذشتـه‌ام　　صد هـزاران سالـه زان سو رفته‌ام
تازیــانـه بــر زدی اسبـم بگشت　　گُنبَدی کرد و زگـردون بر گذشت
مَحــرَم ناسُوتِ مــا لاهُــوت باد　　آفـرین بـر دست و بـر بازوت بـاد

متأسفانه بسیاری از قلم به دستان مریض القلب یا نادان، قصهٔ موسی و شبان مولوی را به دلخواه خود تقطیع کرده و یک بیت آن را می‌گیرند و برروی آن، دنیایی از مطالب ناصحیح را بار می‌کنند. بعضی‌ها بیت؛

هـیـچ آدابـی و تــرتـیـبی مـجو　　هـر چه می خـواهد دل تنگت بگو

را می‌گیرند و نتایج دلخواه و ناصحیح خود را بر آن بار می‌کنند. بعضی‌ها بیت؛

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست　　عـاشقان را ملّت و مذهب خداست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

را می‌گیرند و مثل خانم شافاک یک رمان پانصدصفحه‌ای براساس آن می نویسد و افکار لائیک خود را به پای مولوی نوشته و این بیت را پشتوانهٔ حرف‌های خود قرار می‌دهد.

- جوهرهٔ عبادت

از نظر مولوی جوهرهٔ عبادت، سوز است. جایگاه سوز، قلب آدمی است. عبادت سوزناک، عبادت مقبول است. الفاظ و عبارات همه فرع است. آنچه مهم است، سوز قلب است که جوهرهٔ عبادت نامیده می‌شود.

ما زبان را ننگریم و قال را ما روان را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود گر چه گفت لفظ ناخاضع رود
زان که دل جوهر بود گفتن عرض پس طُفَیل آمد عرض جوهر غرض
چند ازین الفاظ و اضْمار و مَجاز سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان بر فروز سربه‌سر فکر و عبارت را بسوز

با توجه به این مسئله است که عارف، فقیه، فیلسوف و مفسر بزرگ جهان در قرن حاضر جناب علامهٔ طباطبائی درخصوص جوهرهٔ عبادت می‌گوید:

پرستش به مستی است درکیش مهر برونند زین حلقه هشیارها

یعنی آن مقدار از پرستش، حقیقتاً پرستش به حساب می‌آید که مستانه بوده باشد. پرستشی که به دور از مستی باشد، صرفاً اجرای مراسم است نه پرستش.

- انبیا سوز سازان واقعی

فقط انبیا هستند که می‌توانند علاوه بر یاد دادن عبارات و احکام لایق، در دل انسان‌ها سوز بسازند. چون در دلشان سوز عظیم است، الفاظ سوزناک دارند و شنونده را مشتعل می‌کنند. نمونه‌اش اشتعالی است که شبان از کلام موسی(ع) گرفت و او را از ناسوت به لاهوت رساند.

مَحرَم ناسُوتِ ما لاهُوت باد آفرین بر دست و بر بازوت باد

- سقوط احکام در مقام فنا

انسان تا به مقام فنا فی الله نرسد، احکام شرعی از او ساقط نمی‌شود. انسان در خارج باید به دنبال سمت و سوی هدایت برود. جهت یابی برای هر انسانی لازم است. برای نماز خواندن، باید جهت کعبه مشخص شود، اما کسی که توفیق یافت و به درون کعبه رفت، دیگر بی‌نیاز از جهت می‌شود. بی‌نیاز از عبادت نمی‌شود، بلکه بی‌نیاز از جهت می‌شود؛ زیرا درون کعبه به هر طرف نماز بخواند درست است.

در درون کعبه رسم قبله نیست چه غم ار غوّاص را پاچیله نیست

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

- تفاوت احکام در شرایط مختلف

یک حادثه در دو موقعیت، دو گونه حکم پیدا می‌کند. خون که حکم اولیهٔ آن ناپاکی است و باید شسته شود، در خصوص شهیدان راه خدا حکم دیگری دارد. کسانی که در حوادث مختلف زخمی و خونی می‌شوند، اگر بمیرند باید شست و شو شده و از خون پاک گردند، ولی شهید را با همان خون و لباس‌های خونین دفن می‌کنند. هرحکمی جایگاه خاص خود را دارد. همان خون نجسی که باید شسته شود، در شهید نشانه شرافت است و شسته نمی‌شود.

خـون شهیدان را ز آب اولی‌ترست ایـن خطا از صد ثـواب اولی‌ترست

- ملت ومذهب عاشق

اینکه مولوی می‌گوید:

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست عـاشقان را ملّت و مذهب خداست

به این معنی نیست که عاشقان از ملت و مذهب بی نیاز هستند، بلکه به این معنی است که خدا ملت و مذهب آنهاست. یعنی عاشق در هیچ گونه فرقه‌بازی و ملی‌گرایی شرکت ندارد. خدا هرچه خواست، او همان را می‌خواهد. هرچه گفت، همان را می‌گوید. هرچیز که رنگ و بوی خدایی داشته باشد، معشوق عاشق است. امروزه افراد لائیک از این گونه اشعار که در عرفان ادبی فراوان است، در مسیر غلط و مخالف اعتقادات صاحبان اشعار استفاده می‌کنند، همان‌گونه که خانم شافاک استفاده کرده است.

مراد شعر این نیست که عاشق، به احکام مذهبی توجه ندارد؛ مثلا اهل نماز، روزه، حج و جهاد نیست، بلکه مراد این است که عاشق، همهٔ امور ملی و مذهبی را خالصاً برای خدا انجام می‌دهد، فقط خدا. عاشق برای رفتن به بهشت و رهایی از دوزخ، کاری نمی‌کند. او آزادتر از این مرحله است.

تعلیمات عمومی همهٔ مذاهب دنیا برای تحقق این دو امر است: رفتن به بهشت و رهایی از دوزخ. درعرفان اسلامی، یک راه خاص برای افراد خاصی قرار داده شده که راه سوم است و بهشت و دوزخ به آن راه ندارد. این مذهب مخصوص آزادگان است.

مذهب به معنی محل رفتن است. مذهب عاشقان؛ یعنی راه و روش آنها، شیوهٔ زندگی آنها. اولین کسی که این اصطلاح را جعل کرد، امیرالمؤمنین(ع) بود. او فرمود: بندگان خدا سه دسته‌اند: دستهٔ اول کسانی اند که خدا را بخاطر ترس از عذاب دوزخ پرستش می‌کنند، اینان پرستش برده و نوکر گونه دارند؛ دستهٔ دوم کسانی‌اند که خدا را بخاطر طمع به بهشت پرستش می‌کنند، اینان پرستش تاجرانه دارند؛ دستهٔ سوم کسانی‌اند که خدا را بخاطر خود خدا پرستش می‌کنند نه چیز دیگر، اینان پرستش آزادانه دارند. وَ قَالَ ع إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْکَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْکَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ شُكْراً فَتِلْکَ عِبَادَةُ الأَحْرَار . وی در عبارت دیگر فرمود: من چنینم؛ یعنی از دستهٔ سوم هستم؛ یعنی اگر خدای سبحان بهشت و جهنمی هم نداشت، باز من او را پرستش می‌کردم. قَالَ: مَا عَبَدْتُکَ خَوْفاً مِنْ نَارِکَ وَ لَا شَوْقاً إِلَى جَنَّتِکَ وَ لَکِنْ رَأَيْتُکَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُکَ.

مذهب و ملت بودن خدا به این معناست که عاشق همه چیزش خدایی است. عاشق، بین خود و خدا، واسطه قرار نمی‌دهد. حتی بهشت را هم واسطه در عبادت قرار نمی‌دهد. عشق عاشق به خدا، عشق مستقیم است که در میانشان هیچ چیز راه نمی‌یابد. خدا اگر به فرض محال، عاشقش را به دوزخ هم ببرد، باز او به خدایش عشق می‌ورزد، از این رو امیرالمؤمنین در دعای کمیل عرضه می‌دارد: پروردگارا! اگر مرا به جهنم هم ببری، من با صدای رسا به اهل آن خواهم گفت که من خدا را دوست می‌دارم.

مولوی این مقام را پیش از هرکس مخصوص پیامبراکرم (ص) می‌داند. او با اینکه یقین داشت اهل بهشت است، ولی بیش ازهمه عبادت می کرد. یکی از همسران وی سؤال کرد: شما چرا این قدر درعبادت، خود را به سختی می‌اندازی؟ شما که طبق وعدهٔ خدای سبحان در قرآن کریم در بهشت خواهی بود، لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرْوَیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکَ وَ یَهْدِیَکَ صِراطاً مُسْتَقیما (الفتح ۲). (تا اینکه خدا گناهان گذشته و آینده تو را ببخشید. و نعمتش را بر تو تمام کرده و تو را به راه راست هدایت کند). پس این همه عبادت توانفرسا برای چیست؟ حضرت در جواب فرمود: أَ فَلَا أَکُونُ عَبْداً شَکُوراً (آیا بندهٔ شاکر خدا نباشم؟)

کـرده آمـاس ز استادن شب پای رسول　　تا قـبا چـاک زدنـد از سهـرش اهـل قـبا
نه که مستقبل و ماضی کنهت مغفور است　　گفت این جوشش عشق‌است نه از خوف و رجا

(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۲۸۷)

عبادت عاشقانه، محصول جوشش عشق الهی است نه چیز دیگر. ملاحظه می‌شود که مطلب به این بلندی و عرشی که از مختصات دین اسلام است و هر مسلمانی باید به این آموزه‌های نورانی افتخار کند، وقتی به دست افراد ساده‌لوح و بعضاً مغرض می‌افتد، چگونه مسخ می‌شود. از یک امر دینی و عرفانی ناب، یک مسئلهٔ ضد دینی و لائیک می‌سازند. انواع و اقسام تحریفات معنوی، در آثار بزرگانی چون مولوی پدید می‌آورند تا او را همراه خود معرفی کنند. به جای اینکه خود را همراه شمس و مولوی کنند، سعی دارند تا آنها را شبیه خود نشان دهند. بعضی از این تحریفات، ناآگاهانه است، ولی بسیاری از آنها حساب شده و با برنامه است.

تحریفات تنظیم شده علیه شمس و مولوی

شخصیت‌های مهم در طول تاریخ همیشه مظلوم تاریخ بوده‌اند؛ زیرا عموماً در میان دو گروه نادان و ناشایست قرار گرفته‌اند. این دو گروه یا به افراط رفته‌اند یا به تفریط. فقط دانشمندان روشن روان در مسیر اعتدال بوده و حق مطلب را ادا کرده‌اند، به همین جهت مولوی با آه و افسوس عمیق می‌گوید:

هرچه می‌گویم به قدر فهم توست　　مُـردم انـدر حسرت فـــهم درست

گروه اول از دو گروه فوق‌الذکر، به دو دستهٔ مخالفان و موافقان، تقسیم می‌شوند: مخالفان، نادانسته و ازروی تقلید، مدام به مخالفت و تهمت زدن مشغولند. موافقان نیز به همان منوال با تعریف و تمجید به کرامت تراشی مشغولند. این دو دسته از گروه اول، به یک میزان از حق به دورند و از دیدن حقیقت کورند. مخالفان، کورکورانه به تکذیب و تکفیر می‌پردازند و موافقان نیز کورکورانه و عاشقانه، به تقدیس و تنزیه می‌پردازند.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

گروه دوم که افراد نانجیب و شیطان صفت هستند، به تقویت هردو دسته از گروه اول اقدام می‌کنند زیرا این دودسته، نادانسته در مسیر اهداف اینان حرکت می‌کنند. دوستان نادان و دشمنان دانا، مدام در وارونه جلوه دادن چهرهٔ واقعی شخصیت‌های بزرگ جهان اسلام هستند. شخصیت‌هایی که می‌توانند در ابعاد مختلف، الگویی برای نسل‌های بعدی بوده باشند و جامعه را در مسیر تعالی رهبری کنند.

در میان شخصیت‌های مختلف، چهره‌های عرفانی بیش از شخصیت‌های دیگر مورد تحریف و تخریب واقع شده‌اند؛ زیرا مردم به آنها بیش از سایر شخصیت‌ها تمایل دارند. از میان شخصیت‌های عرفانی، شمس تبریزی و مولوی به جهت پیچیدگی‌های خاص خودشان و به جهت شهرهٔ آفاق بودن‌شان، بیش از همه دستخوش تحریفات و تخریبات شده‌اند. تحریف از سوی دوستان نادان و دشمنان دانا و تخریب از سوی دشمنان نادان. امروزه از هر راه ممکن به تشویش افکار عمومی در خصوص این دو شخصیت پرداخته‌اند؛ از طریق تحریف تاریخ، فیلم و سریال، تئاتر و قصه و رمان و...

امور ناروایی که در حق این دو شخصیت عرفان اسلامی، به ناحق روا داشته شده است؛ عبارتند از:

- پنهان کردن چهرهٔ واقعی شمس و مولوی

یکی از نقشه‌های نقشه کشان جهانی، پنهان کردن چهرهٔ واقعی شمس و مولوی در زیر نقاب چهره‌های ساخته و پرداختهٔ چهره‌سازان است. همهٔ مورخان و دانشمندان جهان، معترفند که مراکز علمی در جهان اسلام از صدر اسلام تا قرن اخیر، مراکز حوزه‌های علمیه بوده است. حوزه‌های علمیه در جهان اسلام، همان‌گونه که فقیه، فیلسوف، عارف، متکلم و ادیب تربیت می‌کردند، در کنار آنها ریاضی‌دان، منجم و پزشک نیز تربیت می‌کردند. فارابی، بوعلی‌سینا، ابوریحان، شیخ‌طوسی، ابن‌ادریس، رازی، ابن‌هیثم، ابن‌رشد، مولوی، محیی‌الدین و ....همه خروجی یک نظام آموزشی بوده است. آن نظام آموزشی، همین حوزه‌های علمیه دینی است که در شهرهای مختلف جهان اسلام دایر بوده است.

مشخصهٔ هریک از فارغ التحصیلان این مراکز علمی با هر گرایشی در رشته های گوناگون علمی، دینداری عالمان این مراکز است. فیلسوف، فقیه، عارف، شیمی دان، منجم و...تربیت شدهٔ یک فضای آموزشی هستند. البته مراتب، مشارب و مذائق، یکسان نبوده و نیست، ولی فضای حاکم بر همه مساوی بوده است.

هدف حوزه‌های علمیه از تربیت این شخصیت‌های مختلف با گرایش‌های علمی متفاوت، خدمت به جامعهٔ دینی در عرصه‌های گوناگون بوده است. تمامی کسانی که وارد این فضاهای آموزشی می‌شدند، اول حداقل یک دوره ادبیات عرب، یک دوره فقه، اصول، کلام و ریاضیات را یاد می‌گرفتند، پس از آن هرکسی به حسب دلخواه، وارد رشتهٔ مورد علاقه خود می‌شد و آن رشته را در حد تخصص ادامه می‌داد، بنابراین ابن سینا قبل از آنکه پزشک یا فیلسوف شود، یک نیمچه فقیهی (اگرنگوییم تمام فقیه) شده است. همچنین است جناب ابوریحان، محیی الدین، مولوی و شمس تبریزی و ....

متأسفانه در بسیاری از کتاب‌ها، خصوصاً رمان‌های نوشته شده در این زمینه، به این مرحله از زندگی شخصیت‌های بزرگ، یا نپرداخته یا بسیار اندک پرداخته‌اند. شاعر و عارفی چون مولوی و شمس تبریزی، همانند سایر شخصیت‌های بزرگ جهان اسلام، اول فقیه بوده سپس شاعر و عارف شده‌اند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

- صوفی نشان دادن شمس و مولوی

یکی از حیله‌های استعمار فرهنگی، این است که شخصیت‌های بزرگی چون مولوی و شمس را به‌عنوان یک صوفی معرفی کنند. آن هم نه صوفی‌ای که در فرهنگ عرفانی عارفان اسلامی تعریف شده است، بلکه آن‌گونه که خودشان صوفی را تعریف می‌کنند.

در قاموس استعمار فرهنگی، صوفی یک انسان معنویت گرا و تارک دنیاست که علیه همهٔ شعائر عمومی حاکم بر اجتماع جبهه‌گیری دارد. با اینکه این بزرگان هرگز خود را صریحاً صوفی ننامیده‌اند، باز در رسانه‌های وابسته به جبههٔ ضد دین، اینان را صوفی می‌نامند. مولوی در آثار خود صوفی‌ها را به دو دستهٔ صادق و کاذب تقسیم کرده است. وی صوفیان صادق را صوفیان صفا می‌نامد.

رَوح خـواهی جُبّه بشکاف ای پسر تـا از آن صفـوت بـر آری زود سر
هست صوفی آنکه شد صَفوت طلب نـه از لباس صوفی و خیّاطی و دَب
صوفیی گشته بـــه پیش ایـن لِئام الْـخِـیـاطـه وَاللِـواطـــه و السّلام
بـــر خیـــال آن صفا و نـــامِ نـیک رنـــگ پوشیدن نکـو باشـد ولیک

(مولوی، ۱۳۶۰: ۵/ ۲۵)

در این اشعار، از هر دوگونه صوفی اسم برده است؛ صوفی صفا کسی است که به دنبال مصفّا کردن درون خویش است نه به دنبال لباس صوفیانه پوشیدن و کشکول به دست گرفتن؛ صوفیان کاذب، به دنبال ظاهر سازی و لباس صوفیانه پوشیدن و خود را صوفی واقعی جلوه دادن است، درحالی‌که درونش آلوده است.

صوفی آن صورت مپندار ای عـزیز همچو طفلان تا کی از جوز و مویز

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۵۸)

دیـــر یـابـــد صوفـی آز از روزگـار ز آن سبب صوفی بـود بسیار خوار

صوفیان کاذب به فکر شکم‌چرانی و شهوت‌رانی‌اند، در حالی‌که صوفی صفا به فکر استفادهٔ بهینه از وقت برای خودسازی است.

هـست صوفـی صفا جـو آن وقـت وقت را همچون پدر بگْرفته سخت

(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۸۰)

صوفی ابـن الـوقت باشد ای رفیـق نیست فـردا گفتن از شرط طـریق

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۰)

دفتـر صوفـی سواد و حـرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانـــشـــمـــنـــد آثـــار قـــلـــم زاد صـــوفـــی چیـست آثـار قـدم

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۵۵)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

صوفـی آن صورت مپندار ای عزیز　　همچو طفلان تا کی از جوز و مویز
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۵۸)

می‌بینیم که صوفی صادق، مشخصه‌های خاص خود را دارد که از میان هزاران مدعی تصوف اندکی به مرحلهٔ صفا می‌رسند. از این رو مولوی می‌گوید:

دیـــر یـابـــد صوفـــی آز از روزگار　　زآن سبب صوفـــی بود بسیار خوار
جز مگر آن صوفی کـــز نـــور حق　　سیر خورد او فارغ است از ننگِ دَق
از هـزاران انـدکی زیـن صوفیـنـد　　بـــاقـــیان در دولـــت او می‌زیـنـد
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۷۶)

این صوفیان دروغین، صوفیان راستین را بدنام کرده‌اند؛ زیرا نه از دانش آنان خبری دارند و از صفای آنان ثمری.

نقش صوفی باشد او را نیست جان　　صوفیـان بـد نام هم زین صوفیان
(مولوی، ۱۳۶۰: ۵/ ۲۴۲)

می‌بینیم که مولوی نه خود را صوفی نامیده و نه شمس را. آنچه دیگران خصوصاً رمان‌نویسان معاصر که از عرفان اسلامی و حالات عرفای اسلام بیگانه‌اند، ازخودشان اسم صوفی(آن هم به معنای غلط آن) را به این بزرگان نهاده‌اند تا نتیجهٔ دلخواه خود را بگیرند.

مخالفین عرفان و تصوف، که عده‌ای ساده‌لوح‌اند و عده‌ای دکاندار، در این راستا با رمان‌نویسان مدیریت شده، همراه هستند. اینان برای مذمت عارفانی چون شمس و مولوی، آنان را صوفی به معنای مذمومش معرفی می‌کنند، تا بدین وسیله جامعهٔ دینی را از تعالیم این شخصیت‌ها دور نگهدارند. نتیجهٔ تلاش بعضی از آخوندهای متعصب و بی‌سواد ما، با تلاش‌های استعمار فرهنگی و رمان‌نویس‌های لائیک، یکی است. اینان هزاران آیه و حدیثی که مولوی در اشعار خود مطرح کرده را نادیده می‌گیرند و با تمسک به چند بیت مسئله‌دار، او را از جرگهٔ عالمان دینی دور می‌کنند و با تهمت صوفی‌گری، وی را دودستی تقدیم جامعهٔ لائیک می‌کنند. بدین وسیله مولوی مفسر قرآن، مولوی متکلم، مولوی فقیه، مولوی روانشناس، مولوی جامعه‌شناس، مولوی هنرمند، مولوی معلم اخلاق، مولوی عارف، به یک صوفی لاابالی تبدیل شده و به جامعهٔ لائیک تحویل داده می‌شود.

این گونه است که دوستان نادان با دشمنان دانا، در یک مسیر حرکت می‌کنند. مولوی را با تهمت صوفیگری از خود طرد می‌کنند و امام خمینی را با تهمت سیاسی‌گری. همان طیفی که فلسفه و سیاست را ضد دین دانسته و خمینی فیلسوف و سیاستمدار را، خارج از دین معرفی می‌کردند، مولوی و امثال او را با همین اتهامات مشابه، بی‌دین یا ضد دین معرفی می‌کنند.

- قطع کردن عقبهٔ دینی شمس و مولوی

همان گونه که بیان شد، بزرگان تاریخ اسلام تا یک قرن پیش، همه در حوزه‌های علمیه رشد و نمو داشته‌اند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

اگر ریاضی‌دان یا فیزیک‌دان یا شیمی‌دان یا فیلسوف یا شاعر و.... بوده‌اند، به عنوان یک عالم دینی دارای این فضائل بوده‌اند.همهٔ این بزرگان داری یک عقبهٔ دینی عمیق هستند. با کمال تأسف در نوشته های دوستان نادان و دشمنان دانا، این عقبه کاملاً نادیده گرفته می‌شود.

- پنهان ساختن شخصیت علمی و اخلاقی و عرفانی شمس و مولوی

نقشهٔ دیگر این اربابان تحریف، پنهان ساختن مقامات علمی، اخلاقی، فقهی و...شمس و مولوی است. دسته‌ای از قلم به دستان، خصوصاً رمان نویسان معاصر، از شمس و مولوی چهره‌ای را ارائه می‌دهند که دلخواه خودشان است. از مولوی که صدها موضوع علمی، فلسفی، عرفانی، انسان شناسی و.... در آثارش مطرح کرده است فقط یک چهرهٔ صوفیانه ارائه می‌دهند.

شمس و مولوی به گواهی تاریخ از دانشمندان طراز اول عصر خویش بودند. شمس در معرفی دانش خود می‌گوید: «اگر اهل ربع مسکون جمله یک سو باشند و من به سویی، هر مشکلشان که باشد، همه را جواب دهم و هیچ نگریزم از سخن گفتن، و سخن نگردانم، و از شاخ به شاخ نجهم».

شمس با این همه دانشی که دارد، مولوی را بسیار دانشمندتر از خویش دانسته و در حق وی می‌گوید: «مولانا در این ساعت در ربع مسکون، مثل او نباشد. در همهٔ فنون، خواه فقه و خواه نحو و در منطق،....من صد سال بکوشم ده یک علم و هنر او حاصل نتوانم کردن».

دانشمندی و دینداری و دین‌شناسی شمس و مولوی را مطرح نمی‌کنند. چون مطرح شدن این جنبهٔ از شخصیت این بزرگان، مسولیت زاست. آنها به این بزرگان، رنگ تصوف (آن‌هم تصوف دلخواه خود) را می‌دهند تا آنان را همراه خود نشان دهند.

دانش مولوی

وسعت و عمق دانش مولوی به قدری است که دانشمند عظیم‌القدری چون حضرت علامهٔمحمدتقی جعفری، اندیشهٔ او را برتر از حد معمول بشری می‌داند.

حضرت علامه، کلام شمس تبریزی را که قبلاً بیان کردیم به زبان دیگری بیان کرده است. وی در کتاب ارزشمند- *مولوی و جهان‌بینی‌ها*- جهان‌بینی‌های نوزده مکتب مهم و زندهٔ دنیا را در اشعار مولوی، مستنداً بیان کرده است، همچنین به ۱۴۶ نگرش و مطلب علمی خاص از دیدگاه مولوی اشاره کرده است که هم اکنون بسیاری از آنها در دانشگاه‌ها و مراکز علمی دنیا مورد بحث و پژوهش است؛ به عنوان مثال به یک جنبهٔ علمی مولوی در رشتهٔ روانشناسی، جناب علامهٔجعفری چنین اشاره می‌کند:

> ...مولوی در کتاب *مثنوی* درچند مورد در بارهٔ عقده‌های روانی، اندوه‌ها و اضطرابات ناشی از آنها به قدری عالی و واضح بحث کرده است که گویی این مرد بر همهٔ کتاب‌ها و عقاید روان کاوی، اطلاع و اشراف داشته است. در یکی از آن موارد، پس از بیان مطلب، از یک آیهٔ قرآنی برای اثبات آن بهره‌برداری می‌کند که انسان گمان می‌کند، آیهٔ مزبور تنها در این مورد نازل شده است.

چـــون جفا آری فـــرستد گـوشمال تـــا ز نقـصان واروی سوی کـمال
چون تو وِردی ترک کردی در روش بر تـــو قبضی آید از رنـــج و تبش

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آن ادب کـــردن بـــود یعنی مکـــن هیـــچ تحویلـــی از آن عـــهد کهن
پیش از آن کاین قبض زنجیری شود این که دل گیری است پا گیری شود
رنـج معقولت شود محسوس و فاش تا نگیـری ایـن اشارت را به لاش
در مـــعاصی قبض‌هـــا دلگیـــر شد قـبض‌هـا بعـد از اجـل زنجیر شد
نعط مـــن أعـــرض هنا عن ذکـرنا عـــیشه ضـــنکا و نجـــزی بالعمی
دزد چـــون مـــال کسان را می‌بـرد قبض و دل تنگـی دلش را می‌خلد
او همی‌گوید عجب این قبض چیست قبـض آن مظلوم کز شرت گریست
چـــون بدیـن قبض التفاتی کم کند بـــاد اصـــرار آتـــشش را دم کـند
قبض دل قبض عـــوان شد لاجـرم گشت محسوس آن معانی زد علـم
غصه‌هـــا زندان شده‌ست و چار میخ غصه بیـخ است و بـروید شاخ بیخ
بیـخ پنـهان بـــود هـــم شد آشـکار قبض و بسط اندرون بیـخی شمار

دفتر سوم، ص ۳۵۹

آیه‌ای که مولوی به تفسیر روان‌کاوانهٔ آن پرداخته است این است: وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ أَعْمی (طه،۱۲۴) «و هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی (سخت و) تنگی خواهد داشت؛ و روز قیامت، او را نابینا محشور می‌کنیم!».

چنین شخصیت علمی، با چنین گستردگی ابعاد وجودی را، در یک بُعد صوفی‌گری منحصر ساختن، واقعاً ظلم بزرگی به مولوی و جامعهٔ علمی جهان است.

مولوی اگر صوفی هم باشد که نیست، صوفی‌گری در میان مزایای دیگر مولوی، یکی از فروعات اوصاف اصلی او خواهد بود. چسبیدن به یکی از فروعات در میان این همه اصول، نشانهٔ حماقت است که مولوی بدان چنین اشاره می‌کند:

نیستـش دردِ فـراق و وصـل هـیچ بندِ فـرع است او نجوید اصل هیچ
احـمق است و مـــرده مـا و مَـنـی کز غـــمِ فـــرعش فـراغِ اصل نی

(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/ ۳۸۸)

گفت پیغمبر که احمق هر که هست او عـــدوِّ مـاست و غُولِ ره زَنَسْت
احـــمـــق ار حـــلوا نهد انـــدر لـبم مـــن از آن حلـــوای او انـــدر تَبَم

(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/ ۳۹۲)

– ارائه چهرهٔ زشتی از شریعت و قرار دادن آن در مقابل حقیقت

همهٔ امور مذکور برای این است که از شریعت یک چهرهٔ ناپسند و نامعقول ارائه دهند، به همین جهت مولوی را به گونه‌ای معرفی می‌کنند که قبل از آشنایی با شمس تبریزی، یک چهرهٔ شرعی خشک دارد و بعد از آشنائی با او، چهرهٔ نرم و لطیف صوفیانه به خود می‌گیرد. مولوی قبل از انقلاب روحی، یک چهرهٔ خشک و خشن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

متشرعانه است، اما بعد از انقلاب روحی، شریعت را کنار می‌گذارد و به رقص و سماع درکوچه و بازار می‌پردازد. آثار شعری مولوی محصول دوران بعد از انقلاب روحی اوست. شخصیت و عظمت علمی او در اشعارش متبلور است. مسائل علمی، فلسفی، فقهی، روانشناسی و کیهان‌شناسی و....همه در اشعار او بیان شده است.

قلم به دستان خاص، همهٔ این فضایل را نادیده گرفته و تنها یک جهت از گفتار او را –که قیام علیه شریعت مداران خشک و خشن است – مستمسک قرار داده و برجسته می‌کنند. درحالی‌که مولوی می‌گوید:

رو شریعت را گزین و امر حق را پاس دار　　گر عرب باشی و گر ترک و وگر سراکنوس
(مولوی، ۱۳۷۰: ۴۷۶)

کـم نشین بـر اسبِ تـوسن بی‌لگام　　عـقل و دین را پیشوا کن و السّلام
اندر این آهنگ منْگر سُست و پست　　کاندر این ره صبر و شِقِّ انفُس است
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/ ۳۰۵)

گفت رَو هــر که غمِ دین بر گُزید　　باقــی غــم‌هـا خــدا از وی بُـرید
صیدِ دیــن کــن تا رسد انـدر تَبَع　　حُسن و مـال و جـاه و بختِ مُنْتَفَع
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/ ۴۶۴)

راه دین زآن رو پر از شور و شر است　　که نــه راه هـر مخنّث گوهر است
در ره ایـن ترس امتحان‌های نفوس　　همچــو پرویزن بــه تمییز سپوس
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۰۱)

تــا نبینی نـورِ دیـن ایـمن مبـاش　　کـه آتشِ پنهان شود یک روز فاش
(مولوی، ۱۳۷۰: ۸۱۴)

ز آتش شهـوت نسوزد اهـل دیـن　　باقــیان را بــرده تا قــعـر زمـین
مــوج دریا چون به امر حق بتاخت　　اهــل موسی را ز قبطی واشناخت
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۵۴)

این ابیات، مشتی از خروار است که مولوی در اهمیت شریعت بیان کرده است. مطالب شمس و مولوی در اهمیت شریعت، خود یک کتاب مستقل می‌شود، ولی اثری در این رمان‌های مدیریت شده از آن نیست.

شناخت شمس

راه شناخت شمس، مولوی است؛ زیرا مولوی زبان شمس است. این مطلب را علاوه بر این که مولوی بارها بیان کرده، خود شمس نیز عیان کرده است که: «آن سخن من بود که برزبان او {مولانا} می‌رفت».

چگونه می‌شود انسان یک کتاب پانصد صفحه‌ای به نام عشق و مولوی و شمس بنویسد، ولی تعریفی از عشق ارائه ندهد؟! مولوی در تعریف و تفسیر عشق، صدها بیت در دو کتاب *مثنوی* و *کلیات شمس تبریزی*

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

نوشته است. ما در دو کتاب، *فرهنگ موضوعی مثنوی و فرهنگ موضوعی کلیات شمس*، همه را آورده و در کتاب- *عشق و انسان در مثنوی مولوی*- به شرح و تفسیر آن پرداخته‌ایم.

مولوی در خصوص مسائل دینی از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، احسان، معاد، تجسم اعمال درقیامت و..... هزاران بیت سروده است. سه سؤال مهم؛ ازکجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود، به کجا می روم؟ شب و روز وی را اشغال کرده است، در حالی که در این کتاب پانصد صفحه‌ای پنج سطر در این موضوعات مهم مطلب ندارد.

اسرار نماز

مولوی در خصوص نماز، به عنوان یکی از عبادت‌های دینی، مطالب بسیار بلند عرفانی دارد. وی درمورد هریک از اعمال عبادی اشعار فراوانی دارد که ما همهٔ آنها را در فرهنگ موضوعی مثنوی و شمس تبریزی آورده‌ایم. دراینجا فقط به ذکر بعضی اشعار مربوط به نماز بسنده می‌کنیم.

چـونک با تکبیرهـا مقرون شدنـد — همچو قـربان از جهان بیرون شدند
معنـی تکبیر ایـن است ای امـیم — کای خـدا پیش تو مـا قربانِ شدیم
وقـت ذَبْـح اللّه اکبـر مـی‌کنـی — همچنیـن در ذبـحِ نـفس کُـشتن
چـون قیامت پیشِ حق صف‌ها زده — در حسـاب و در مـناجـات آمـده
ایسـتاده پیشِ یـزدان اشک ریـز — بـر مـثال راست خـیز رَسْتَـخی
حـق همی‌گویـد چـه آوردی مـرا — اندر ایـن مُهلت که دادم من تو را
عمر خـود را در چـه پایان برده‌ای — قُوت و قـوّت در چه فانی کرده‌ای
گـوهر دیـده کجـا فـرسوده‌ای — پنـج حِس را در کجـا پالـوده‌ای
چشم و گوش و هوش و گوهرهای‌عرش — خرج کردی چـه خریدی تو ز فَرْش
دست و پـا دادمْت چون بیل و کلند — من ببخشیدم ز خـود آن کَی شدند
همـچنین پیـغام‌هـای دَرْدگیـن — صد هـزاران آیـد از حضرت چنین
در قیـام ایـن گفته‌هـا دارد رجوع — و ز خجـالت شد دو تـا او در رکوع
قـوّت استـادن از خجـلت نمـاند — در رکـوع از شرم تسبیحی بخواند
باز فـرمـان مـی‌رسد بـردار سَر — از رکـوع و پـاسخ حـق بر شُمَر
سر بـر آرد از رکـوع آن شرمسار — باز انـدر رُو فـتـد آن خـام کار
بـاز فـرمـان آیـدش بـردار سر — از سجـود و واده از کـرده خـبـر
سـر بـر آرد او دگـر ره شرمـسار — انـدر افـتد باز در رُو هـمچو مار
باز گـویـد سر بـر آر و بـاز گـو — که بخواهم جُست از تو مـو به مـو
قـوّت پـا ایـسـتـادن نـبْـودش — کـه خطابِ هیبتی بـر جـان زدش
پـس نشیند قـعـده ز آن بار گـران — حضرتش گویـد سخن گـو با بیان
نعمتت دادم بگـو شُکـرت چـه بـود — دادمـت سرمایـه هین بنْمای سود
رُو بـه دسـت راسـت آرد در سلام — سـوی جـان انـبیـا و آنِ کـرام

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

یعنی ای شاهان شفاعت کیـن لئیم　　سخت در گِل ماندش پای و گلیـم
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۲۲)

از همـــه نومیـــد شد مسکـین کیا　　پس بر آرد هـر دو دست انـدر دعـا
کـــز همـــه نومید گشتم ای خـــدا　　اوّل و آخـــر تـــوی و مُنتـــهـــا
در نماز این خـــوش اشارت‌ها ببین　　تا بدانـــی کین بخـــواهد شد یقین
بچّـــه بیـــرون آر از بیـــضه نمـــاز　　سَر مزن چون مرغ بی‌تعظیم و ساز
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۲۴)

این اشعار بخشی از صدها بیت شعر مربوط به نماز است که در مثنوی آورده شده است. خانم شافاک از مولوی چهره‌ای ارائه کرده که گویی اصلاً نماز نمی‌خوانده است. این همه سخن از شمس گفته، ولی از سخنان شمس چیزی نگفته است. اگر سخنی از شمس گفته، سخن خود نویسنده است که به شمس نسبت می‌دهد.

بخشی از کلام مولوی را در خصوص نماز بیان کردیم اکنون بخشی از کلام شمس تبریزی را بیان می‌کنیم که در ردّ کلام بعضی از صوفی نمایان بی‌نماز است. «قال النبی(ص): لاصلوة الا بقراءة. و قال: لاصلوة الابحضور القلب. قومی گمان کردند که چون حضور قلب یافتند، از نماز مستغنی شدند، و گفتند: طلب الوسیلة بعد حصول المقصود قبیح. بر زعم ایشان خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود، وولایت و حصول دل حاصل شد، با این همه تَرک ظاهر نماز، نقصان ایشان است. این کمال که تورا حاصل شد، رسول الله را حاصل شده باشد؟ اگر گوید نشد، گردنش بزنند و بکشندش، و اگر گوید آری حاصل شده بوده، گویم پس چرا متابعت نمی‌کنی؟!»

از این گونه آموزه‌های شمس و مولوی درکتاب خانم شافاک اثری نیست. همهٔ شمس و مولوی را دریک کلمهٔ عشق خلاصه کرده است بدون اینکه عشق را معنا کند. مولوی بیش از همه درخصوص عشق سخن گفته است. وی حتی سخنان خود مولوی را در این خصوص بیان نکرده است؛ زیرا اگر بیان می‌کرد، دیگر نمی‌توانست حرف‌های نامربوط و غلط خود را به خورد خوانندگان بدهد.

ارتزاق از عشق

مردم از راه‌های گوناگون ارتزاق می‌کنند؛ از راه کارگری، کشاورزی، معلمی، مدیریت، صنعت و.... امروزه صنعت چاپ و نشر نیز به وسائل ارتزاق اضافه شده است.

مدتی است که آلودگی‌های گوناگون، در عرصه‌های مختلف سرایت کرده و واردات و صادرات و تولید و توزیع را از مسیر عدالت خارج ساخته است. صنعت چاپ و نشر نیز از این آلودگی مصون نمانده و نتیجه‌اش آشفتگی موجود است. فلسفهٔ صنعت نشر، انتشار فرهنگ و فضائل و علم و ادب است، ولی وقتی اکتساب و ارتزاق، هدف اصلی همهٔ حرفه ها شد، حرفهٔ چاپ و نشر نیز ابزار ارتزاق بلکه ارتزاق بیشتر به هرشکل ممکن می‌شود.

وقتی حریم حلال خوری به هم می‌ریزد و خوردن به هر شکل ممکن هدف می‌گردد، حریم قلم نیز شکسته می‌شود. در این زمان قلم‌ها به گونه‌ای رقم می‌زنند که رقم حساب‌های بانکی صاحبان قلم را افزایش دهند. به

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

جای اینکه در مسیر تکامل حرکت کنند، در مسیر تکاثر جولان می‌دهند. نه تنها از عشق و مولوی و شمس، در مسیر ضد تکامل استفاده می‌شود، بلکه از خدا و پیامبرو قرآن هم در راه ضد خدا و پیامبر استفاده می‌گردد. مردان دنیا به جای مردان خدا قرار می‌گیرند. مردان خدا چون به ارتزاق پاک پای بند هستند، هرگز قلم و قدم خود را به ناپاکی نمی‌آلایند. مولوی چه زیبا گفته است که:

گر شود عالم پُر از خون مال مال کَی خـورد بنده خـدا الّا حلال؟

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۴۳۹)

وقتی هدف از تألیف و ترجمه، ثروت‌اندوزی شد، به گونه‌ای تألیف می‌شود که پول زا باشد. ترجمه نیز در مسیر تکاثر و سودآوری قرار می‌گیرد. مؤلفین و مترجمین، اجیر و عملهٔ عوام می‌گردند. طبق میل و مذاق آنها قلم می‌زنند. به جای اینکه عوام را به مسیر فرهنگ و فرزانگی ببرند، خودشان را در مسیرآنها قرار می‌دهند. به به و چه چه مردم ملاک انتخاب آنها می‌شود. مولوی چه خوب پیش بینی کرده و گفته است:

در هوای آن که گـویندت زهـی بسته‌ای در گردنِ جانت زِهی

(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۲۸)

زه در مصراع اول، به معنی به به گفتن، و زه در مصراع دوم به معنی زنجیر است. چون علاقه‌مند به تشویق و تعریف مردم هستی، زنجیر به گردن جانت انداختی. خودت را وقف علائق و سلایق مردم کرده‌ای. چون مردم دوست دارند که عشق را طوری معنا کنی که همه خوششان بیاید، هیچ امر و نهیی نداشته باشد، پس عشق را همان طور معنا می‌کنی که عموم می پسندند، ولو خلاف واقع باشد.

رمان‌های ادبی و عشقی، به چنین تزلزل و تنزلی گرفتار شده‌اند. به جای اینکه بنویسند تا مردم را راه ببرند، می‌نویسند تا با مردم راه بروند. عشقی که در تعریف مولوی؛ وصف ایزد و دریایی بیکران تعریف شده است، در رابطهٔ نامشروع یک زن شوهردار با یک مرد بیگانه خلاصه می‌شود. این گونه برخورد با مثنوی، یا گمراه کردن مردم از طریق مثنوی است یا گمراه شدن از همین طریق است.

آفرین بر مولوی روشن ضمیر که این چنین امور را آن زمان پیش‌بینی کرده و گفته است: همان گونه که عده‌ای از قرآن کریم هدایت و عده‌ای گمراه می‌شوند، مثنوی من هم که تفسیر قرآن است همین خاصیت را دارد. عده ای از آن هدایت و عده‌ای گمراه می‌شوند.

پس ز نـقـش لفـظهـای مـثنوی صورتـی ضالّ است و هـادی معنوی
در نُبی فـرمـود کین قــران ز دل هــادی بعـضی و بعـضی را مُضِل

(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۱۰)

به گفتهٔ جناب مولوی؛ صورت *مثنوی* برای بعضی‌ها موجب گمراهی است. معنویت *مثنوی* موجب هدایت است. او برای همین کتابش را – *مثنوی معنوی* – نامیده است.

گـر شدی عطشان بحـر معـنوی فُــرجـه کــن در جــزیره مثـنوی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

فرجه کن چندان که اندر هر نَفَس　　مثـنـوی را مـعنــوی بـینی و بس
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۲۷۴)

وقتی از معنای مثنوی غافل شوی و ظاهرش را به دلخواه خود معنا کنی، به گمراهی می‌افتی که مولوی از آن خبر داده است.

هــر دکانــی راست سودایی دگر　　مثـنـوی دکّان فـقـر است ای پسر
مثـنوی مــا دکان وحــدت است　　غیر واحد هر چه بینی آن بُتْ است
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۶۰)

گــر شود بیشه قلــم دریا مــداد　　مثــنوی را نیست پـایـانــی امـید
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۴۰۰)

خوانندهٔ گرامی ملاحظه می‌کند که نویسندهٔ رمان ملت عشق، چگونه از دریای بی‌پایان *مثنوی* به یک بیت آن بسنده کرده و آن یک بیت را نیز به خلاف مقصود مولوی و به دلخواه خود به کار گرفته است.

عشق و بندگی

معنایی که عشق به بندگی می‌دهد از هیچ چیز دیگر حاصل نمی‌شود. معنادهی عشق به بندگی و معنادهی بندگی به زندگی، از اسرار اعجازآمیز نظام خلقت است. مولوی واقعاً از عشق و بندگی چه یافته بود که می‌گفت:

هــر که انــدر عشق یابد زندگی　　کــفر بـاشد پیش او جـز بنــدگی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۵/ ۱۱۹)

بندگی عاشقانهٔ و خالصانه در منظر مولوی به قدری عظمت دارد که بنده را در ارزشمندی و احترام، به آستانهٔ ربوبیت می‌کشاند.

گفت آری بنـده خاص گُـزین　　گشت رنجور او منم نیکو ببین
هست معذوریش معذوری من　　هست رنجوریش رنجوری من
هـر که خواهد همنشینی خدا　　تــا نشیــند در حـضـور اولیـا
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۳۶۶)

البته این بینش بلند مولوی، از مضامین احادیث نبوی اخذ شده است که خود وی در *مثنوی* بدان اشاره دارد. عشق و بندگی به انسان آن چنان عظمت می‌دهد که در سخت‌ترین شرایط، حاضر نمی‌شود ذره‌ای از مسیرمعنویت و بندگی عدول کند. معنویت حاکم بر بندهٔ خدا از دیدگاه مولوی چنان است که می‌گوید:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گر شود عالم پُر از خون مال مال　　کَی خورد بنده خدا الّا حلال
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۴۳۹)

در زمانی که بعضی‌ها برای رسیدن به لقمه‌ای، لقمانی را به دار می‌کشند و برای به دست آوردن مالی و نامی، مردم را به خاک و خون می‌کشند، بندهٔ خدا در جهان پر از خون، به غیر حلال چیزی نمی‌خورد. جایگاه بندگی آنچنان بالا و والاست که خدای سبحان فلسفهٔ آفرینش انسان را، فقط در بندگی قرار داده است و می‌فرماید: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ (الذاریات ۵۶).(و جن و انسان را جز برای عبادت نیافریدم). مولوی با توجه به این آیه است که می‌گوید:

جز خضوع و بندگی و اضطرار　　اندر این حضرت ندارد اعتبار
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۷۵)

عشق و خدا

درآن بیت معروفی که دست‌مایهٔ کتاب پانصد صفحه‌ای ملت عشق شده است، تکیه گاه بیت عبارت است از عشق و خدا. از عشق به گونه‌ای که دلخواه مصنف کتاب بوده است استفاده شده، نه آن‌گونه که مولوی در کتاب مثنوی سخن گفته است. از خدا هم که رکن اصلی و تکیه گاه دیگر بیت مورد استشهاد است، اصلاً سخنی به میان نیامده است. در مورد خدا در مثنوی صدها بیت مستقیماً شعر آمده است و هزاران بیت به طورغیرمستقیم بیان شده است. در موضوع خداشناسی، بنده یک جلد کتاب تألیف کرده‌ام که در آن به مباحث اصلی خداشناسی، در دویست صفحه پرداخته است.

چگونه است که در یک کتابی که به نام عشق و خدا تألیف می‌یابد، هیچ بحثی از خدا نمی‌شود؟! بدین جهت است که ما می گوییم؛ عشق و خدا، وسیله و ابزاری برای بیان منویات غیر خدایی این قبیل افراد است.

مذهب عاشق

اینکه مولوی مذهب عاشق را، برعکس سایر روش‌ها می‌داند، بدین معناست که عاشق برخلاف عموم مردم که براساس منافع شخصی، قومی و صنفی خویش موضع‌گیری می‌کنند، موضع گیری عاشقانه دارد؛ یعنی در مسیر عشق حرکت می‌کند ولو به زیان او باشد. اگر میل معشوق در سختی و رنج عاشق باشد، او با کمال میل می‌پذیرد. هرچه از سوی معشوق آید، او را خوش آید. تلخی را همچو شیرین می‌پذیرد و رنج را راحت می‌پندارد و زشتی را خوب می‌بیند.

روش عاشق، روش خاص خود است. دیگران به دنبال شیرینی و راحتی و منافع‌اند. عاشق به دنبال میل معشوق است. مولوی حکایت‌های گوناگون در این خصوص بیان کرده است که ماجرای لقمان حکیم و ارباب وی از آن جمله است.

بـود لقـمان بـنده شکلی خـواجـه‌ای　　بندگـی بـر ظاهـرش دیبـاجه‌ای
چـون رود خـواجـه به جـای ناشناس　　در غـلام خـویش پـوشانـد لباس

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

او بپوشد جامهای آن غلام / مر غلام خویش را سازد امام
در پَیَش چون بندگان در ره شود / تا نباید زو کسی آگه شود
گوید ای بنده تو رو بر صدر شین / من بگیرم کفش چون بنده کهین
هر طعامی که آوریدندی به وی / کس سوی لقمان فرستادی ز پَی
تا که لقمان دست سوی آن بَرَد / قاصدا تا خواجه پس خوردهش خَوَرد
سُؤرِ او خوردی و شور انگیختی / هر طعامی که آن نخوردی ریختی
ور بخوردی بی‌دل و بی‌اشتها / این بود پیوندی بی‌انتها
خربزه آورده بودند ارمغان / گفت رَو فرزند لقمان را بخوان
چون بُرید و داد او را یک بُرین / همچو شکر خوردش و چون انگبین
از خوشی که خورد داد او را دُوُم / تا رسید آن کِرْجها تا هفدَهُم
ماند کرجی گفت این را من خورم / تا چه شیرین خربزه‌است این بنگرم
او چنین خوش می‌خورد کز ذوق او / طبع‌ها شد مشتهی و لقمه جو
چون بخورد از تلخیَش آتش فروخت / هم زبان کرد آبله هم حلق سوخت
ساعتی بی‌خود شد از تلخی آن / بعد از آن گفتش که ای جان و جهان
نوش چون کردی تو چندین زهر را / لطف چون انگاشتی این قهر را
این چه صبرست این صبوری از چه‌روست / یا مگر پیش تو این جانت عدوست
چون نیاوردی به حیلت حُجّتی / که مرا عذری است بس کن ساعتی
گفت من از دست نعمت بخش تو / خورده‌ام چندان که از شرمم دو تو
شرمم آمد که یکی تلخ از کَفَت / من ننوشم ای تو صاحب معرفت
چون همه اجزام از انعام تو / رُسته‌اند و غرق دانه و دام تو

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۳۳۰ ـ ۳۲۹)

عاشق به دنبال میل خویش نیست. میل عاشق در میل معشوق گم است. دیگران انتخابشان طبق میلشان است، ولی در مذهب عاشق، میل معشوق، محور انتخاب است. هرآنچه خلاف میل معشوق باشد، آن زشت، تلخ، درد و رنج و....شمرده می‌شود. این است که مولوی می‌گوید: مذهب عاشق برعکس مذاهب دیگران است.

رو مذهب عاشق را بر عکس روش‌ها دان / کز یار دروغی‌ها از صدق به و احسان
حالست محال او مزدست و بال او / عدلست همه ظلمش دادست ازو بهتان
نرمست درشت او کعبه ست کنشت / خاری که خلد دلبر خوشتر ز گل و ریحان
آندم که ترش باشد بهتر ز شکرخانه / وان دل که ملول آید خوش بوس و کنارست آن
وان دم که ترا گوید والله ز تو بیزارم / آن آب خضر باشد از چشمه گه حیوان
وان دم که بگوید نی در نیش هزار آری / بیگانگیش خویشی در مذهب بی‌خویشان
کفرش همه ایمان شد سنگش همه مرجان شد / بخلش همه احسان شد جرمش همگی غفران

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گــر طعنه زنی گــویی تو مــذهب کــژ داری　　مــن مــذهب ابرویش بخـریدم و دادم جان
زین مــذهب کژمستم بس کــردم و لب بستم　　بــردار دل روشن باقــیش فــرو می‌خــوان
(مولوی، ۱۳۷۰: ۷۰۵)

مذهب عاشقی بهترین مذهب است؛ زیرا هیچ گونه خودخواهی در آن نیست، بدین جهت برعکس همهٔ مذهب‌هاست. منظور از مذهب در این اشعار، روش است نه چیز دیگر.

پنج وقت آمد نماز و رهنمون　　عاشقان را فی صلاهٔ دائمون
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۴۲۴)

نماز برای عموم مردم، پنج نوبت در شبانه روز واجب شده است. در مذهب عاشقان، نماز یک امر دائمی است. عاشق مدام در نماز است. بدین جهت باباطاهر می‌گوید:

خوشا آنان که دائم در نمازند　　به حمد و قل هوالله کارشان بی

این ادعای عارفان، ریشهٔ قرآنی دارد. اگر مولوی می‌گوید: «عاشقان را فی صلاهٔ دائمون» از قرآن کریم اقتباس کرده است که می‌فرماید: الَّذینَ هُمْ عَلی صَلاتِهِمْ دائِمُونَ (المعارج/ ۲۳) «آنان که پیوسته در نمازند». پیوسته در نماز بودن، در مذهب عشق است نه در مذهب عوام.

در مـذهب عاشقان قراری دگر است　　این باده عشق را قراری دگـر است
هـر علم که در مدرسه حاصل کردم　　کاری دگرست و عشق کاری دگرست

این رباعی که با اندک اختلافی از جناب مولوی و جناب حکیم نزاری نقل شده است، بیانگر وجود فاصلهٔ زیاد بین مذهب عاشقان و مذهب عوام است.

عــامّه را از عشق همخوابه و طَبَـق　　کــی بود پــروای عشق صُنع حق
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۶۷)

تُــرک تـاز و تــن گــداز و بی‌حـیا　　در بــلا چــون سنگ زیــر آسـیا
سخت رُویــی که نـدارد هیچ پشت　　بهره جویی را درون خویش کُشت
پــاک مــی‌بازد نبــاشد مــزد جـو　　آن چنان کــه پاک می‌گیرد ز هُـو
می‌دهــد حــق هستی‌اش بی‌علّتی　　مــی‌سپــارد بــاز بی‌علّــت فتـی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۸۵)

عشق را در پیچش خــود یار نیست　　مَحْـرَمش در ده یکـی دیّـار نیست
نیـست از عــاشق کسی دیوانــه‌تر　　عقـل از سـودای او کورست و کـر
زان که ایــن دیوانگی عــام نیست　　طـبّ را ارشاد ایـن احــکام نیست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

گر طبیبی را رسد زیــن گون جُنون　　دفتــر طب را فــرو شوید به خون
طبّ جمله عقل‌هــا منقـوش اوست　　رُویِ جمله دلبـران رو پوشِ اوست
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۸۵)

عشق خود بی‌خشم در وقت خـوشی　　خــوی دارد دم بـه دم خیره کُشی
این بــود آن لحظه کـو خشنود شد　　من چه گویم چون که خشم‌آلود شد
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۵۰۳)

دین مــن از عشق زنده بـودن است　　زندگی زین جان و سر ننگ من است
عمرهــا بــر طبل عشقت ای صنم　　إِنَّ فــی مَــوْتی حَیــاتی می‌زنـم
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۵۰۷)

مُلکِ دنیا تــن پرستــان را حــلال　　مــا غــلام مــلک عشق بی‌زوال
عــامــل عشقست مــعزولش مکن　　جز به عشق خویش مشغولش مکن
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۵۲۸)

اگر ملت عشق و مذهب عشق از همهٔ ملت‌ها و مذهب‌ها جداست، به این معناست نه بدان معنایی که افراد لائیک می‌پندارند. در مذهب عاشقی است که آدمی عاشق خون خویش می‌شود. چیزی که عموم مردم از آن فرار می‌کنند. در مذهب عاشقی است که مرگ برای عاشق حیات است و برای مردم، ممات.

آن طـرف کــه عشق می‌افزود درد　　بــو حنیفه و شافعـی دَرْسی نکـرد
تــو مکــن تهدید از کُشتن که من　　تشـنه زارم بــه خــونِ خــویشتن
عـاشقان را هــر زمــانی مُردنیست　　مُردنِ عُشّاق خود یک نوع نیست
او دو صد جــان دارد از جـانِ هُدَی　　وآن دو صد را می‌کند هر دم فِدَی
هــر یکی جــان را ستــاند دَه بهـا　　از نُبــی خــوان عَــشْرَةً أَمْثَالَــها
گــر بریزد خـونِ من آن دوست رُو　　پــای کوبان جـان بر افشانم بَر او
آزمــودم مـرگِ مــن در زندگیست　　چـون رهم زین زندگی پایندگیست
اقـْتُلُــونی اقْتُــلُونــی یــا ثِقــات　　إِنَّ فــی قَتْلی حَیاتًــا فــی حَیات
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۲۱۹ ـ ۲۱۸)

حیات در دل مرگ، درمذهب عاشقی معنا و مفهوم دارد نه در مذهب عوام. آنچه در منظر مردم ممات اندر ممات است، در مذهب عاشقی حیات اندر حیات است. با توجه به این امور است که، مولوی مذهب و ملت عاشقان را از مذهب و ملت دیگران جدا کرده و می‌گوید:

ملت عــاشق ز ملــت‌ها جــداست　　عاشقان را مـذهب و ملت خداست

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

فنا مذهب عاشق

مذهب واقعی برای عاشق واقعی، فناء فی الله است. همهٔ مقدمات عرفانی و ریاضت‌های ابتدایی تا ریاضت‌های انتهایی، برای رسیدن به مقام فنای عرفانی است؛ آن مقامی که در آن مرحله، زبان، چشم و گوش سالک، زبان، چشم و گوش خدایی می‌شود. مولوی از این مرحله به مقام فنا و نیستی یاد کرده و می‌گوید:

نـفس را ز آن نیستـی وا می‌کشی — زانـک بی‌فرمـان شد اندر بیهُشی
هیـچ کس را تـا نگـردد او فـنا — نیسـت ره در بـارگـاه کبـریـا
چیست مـعراج فـلک ایـن نیستـی — عـاشقان را مـذهب و دین نیستی

(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۲۸۴)

با شب مـی گو کـه روز ما را شب نیست — در مذهب عشق و عشق را مذهب نیست
عشق آن بهریست کش کران و لب نیست — بس غـرقه شونـد و ناله و یارب نیست

(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۳۳۲)

مذهب و ملت عاشق اگر خداست، به این معناست که عاشق در مقام فنا و نیستی عرفانی، از غیر خدا بی‌خبر است. کسی که از خود بی‌خود می‌شود، یقیناً از ملت و مذهب نیز بی‌خود می‌شود؛ زیرا آن دو فرع برخود است. آنکه از خود غافل است، از آنها نیز غافل است. این همان کمال توحید است که اول بار امیرالمومنین (ع) به آن اشاره فرمودند: وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.

کمال توحید نه تنها ازخود بی‌خود شدن است، حتی از صفات الهی نیز غافل شدن است؛ زیرا در مقام توجه به صفات الهی، یک نحوه دوگانگی ظریف وجود دارد. توجه به صفت و موصوف، توجه به دو چیزاست. سالک در مقام فنا، حتی خدا را بدون اوصاف او شهود می‌کند؛ یعنی خدای محض. خدای محض غیر از خدای عالم و قادر و رازق و ... می‌باشد. در این مرحله، عاشق نه تنها ملت و مذهبش بلکه همه چیزش خداست. چون غیر خدا چیزی نمی‌بیند.

شیر بی‌دم و سر و اشکم

چهرهٔ مولوی در آثار بسیاری از رمان نویسان و بعضی از مدعیان تصوف، چهرهٔ شیر بی‌دم و سر و اشکمی است که خود وی در مثنوی ترسیم کرده است. یک مرد قزوینی می‌خواهد که مانند بعضی از پهلوانان قدیم برروی شانه‌اش شکل شیری را خالکوبی کند، ولی طاقت درد سوزن‌های دلاک را ندارد:

سـوی دلاکـی بشـد قـزوینـیی — کـه کبـودم زن بکـن شیرینیـی
گفت چـه صورت زنـم ای پهـلوان — گفـت بـر زن صورت شیر ژیـان
طالـعم شیـر است نـقش شـیر زن — جهد کـن رنگ کـبودی سیر زن
گفـت بر چـه مـوضعت صورت زنم — گفت بـر شانه‌گهـم زن آن رقـم
چـون که او سوزن فـرو بردن گرفت — درد آن در شانـگه مسکن گـرفت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

پهلـوان در نـالـه آمـد کای سنـی | مـر مرا کشتی چه صورت می‌زنی
گفت آخـر شـیر فـرمـودی مـرا | گـفت از چـه عضو کـردی ابتدا
گـفـت از دمـگاه آغـازیـده‌ام | گـفت دم بگـذار ای دو دیـده‌ام
از دم و دمـگاه شـیرم دم گـرفـت | دمـگه او دمگـهم محکم گـرفت
شیر بـی‌دم بـاش گـو ای شیر ساز | که دلم سستی گـرفت از زخم گاز
جـانب دیگر گـرفت آن شخص زخم | بی‌محـابا بـی‌مواسا بـی‌ز رحـم
بانگ کرد او کاین چه اندام است از او | گفت ایـن گوش است ای مـرد نکو
گفـت تا گـوشش نباشـد ای حکیم | گـوش را بگذار و کـوته کن گلیم
جـانـب دیگـر خلـش آغـاز کـرد | بـاز قـزوینی فـغان را ساز کـرد
کایـن سوم جانب چـه اندام است نیز | گفت این است اشکم شیر ای عزیز
گفـت تـا اشکـم نـباشد شـیر را | چـه شـکـم بایـد نگار سیـر را
خیـره شد دلاک و بس حیـران بماند | تا به دیـر انگشت در دندان بمـاند
بـر زمـین زد سـوزن از خشم اوستاد | گفت در عالـم کسی را ایـن فتاد
شیر بـی‌دم و سر و اشکـم که دیـد | این چنین شیری خـدا خود نافرید
ای بـرادر صبـر کـن بـر درد نیش | تا رهـی از نیش نفس گبر خویش

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۳۵)

اینان از مولوی چنین ترسیمی دارند. می‌گویند مولوی عارف و صوفی بوده است. نه از نماز او، نه از روزهٔ او، نه از نیایش و گریه‌های عرفانی او و نه از.....هیچ اثری در آثارشان یافت نمی‌شود. این چنین عارفی را خدا هم نافرید. در ترسیم اینان، عارف مساوی رقص و سماع و یک مشت حرف‌های کلی و عوام پسند است. رمان نویسان به دنبال مولوی واقعی نیستند، بلکه به دنبال مولوی مونتاژ شده‌اند. مولوی و هر عارف دیگر را آن‌گونه که می‌خواهند مونتاژ می‌کنند و به تبلیغ آن می‌پردازند.

چهرهٔ واقعی مولوی

از بررسی مطالب بالا معلوم می‌شود که راهنمایی‌های مولوی و راهکارهای او منحصر به زمان خود او نبوده و در زمان ما نیز کارگشاست.گویی مولوی در زمان ما و در میان ما زندگی می‌کند که به این شفافی سخن می‌گوید. سخنان او در خصوص مسائل سیاسی، اجتماعی و اخلاقی، حتی عرفان‌های کاذب و نو ظهور، همه آیینهٔ انعکاس مسائل زمان ماست. مولوی به گونه‌ای کارشناسی می‌کند که گویی در میان ما زندگی می‌کند و مشکلات ما را لمس می‌کند. بی‌جهت نیست که دست‌های پنهان و آشکاری سعی دارند از مولوی چهرهٔ مبهم و صوفی محض ارائه دهند. چون می‌دانند که چهرهٔ واقعی او یک چهرهٔ مسلمان آگاه و دانشمند روشن‌روان و به روز است. دانشمند ذوفنون بودن او موجب می‌شود که بسیاری از اقشار جامعه به او مراجعه کنند.

این مسئله برای استعمار خوشایند نیست، از این رو باید از مولوی چهرهٔ صوفی محض بسازد که پس از دیدن شمس تبریزی، از جامعه برید و فقط به رقص و سماع مشغول شد. این چهرهٔ کاذب برای مولوی به استعمار و استحمار زیانی ندارد. چهرهٔ واقعی مولوی که یک دانشمند ذوفنون و عارف روشن‌فکر است، برای آنها زیان‌آور

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

است؛ زیرا این چهرهٔ مولوی می‌تواند جامعه را رهبری کند و به سوی رشد و کمال ببرد.

جامعهٔ رشد یافته به کار استعمار نمی‌آید. جامعهٔ آشفته و خرافاتی، به کار استعمار می‌آید. آنها به دنبال مولوی خانقاهی هستند نه مولوی اجتماعی. بی‌جهت نیست که وقتی تفسیر پانزده جلدی مثنوی حضرت علامهٔ جعفری از چاپ خارج شد، یکی از رؤسای خانقاهی تهران گفته بود، آقای جعفری با این تفسیری که بر مثنوی نوشتند، مولوی از خانقاه بیرون آورده و کشکول و تبرزین او را گرفتند و یک عمامهٔ بزرگ با تحت الحنک، برسرش نهادند.

آری مولوی که علامهٔجعفری معرفی می‌کند، به درد خانقاهی‌ها و انگلیسی‌ها نمی‌خورد. همان طور که خود علامه‌جعفری به درد آنها نمی‌خورد. مولوی‌ای که علامهٔجعفری معرفی می‌کند، تربیت یافتهٔ اسلام ناب است نه اسلام انگلیسی و اسلام آمریکایی .

نتیجه‌گیری

از مطالب فوق چند نتیجه گرفته می‌شود که عبارتند از:

۱ – مولوی یک شخصیت بزرگ و جامع فضایلی است که در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی و انسانی صاحب نظر است.

۲ – هر فرقه‌ای از فرقه‌های اسلامی به نوعی می‌خواهند مولوی را به نفع خود تصرف کنند.

۳ – عده‌ای از افراد لائیک می‌خواهند چهره دینی مولوی را از او گرفته و همهٔ نوآوری‌های علمی و عرفانی و مذهبی او را با پررنگ کردن چند جنبهٔ عرفانی او، نادیده بگیرند بلکه منکر شوند.

۴ – عشق زاید الوصف مولوی به قرآن و پیامبراکرم و علی و اهل بیت (ع) به گونه‌ای است که نمی‌شود مولوی را از قرآن و عترت جدا ساخت، گرچه مخالفان اسلام خوش ندارند او به عنوان یک چهرهٔ دینی شناخته شود.

۵ – بسیاری از برزگان دین، مثنوی شریف را تفسیر منظوم قرآن کریم دانسته‌اند.این مسئله بیانگر ذوب مولوی در مضامین قرآنی است.

۶ – شیوهٔ مولوی در شعر، باعث شده است تا عده‌ای به پیروی از وی؛ مضامین قرآنی را در اشعار خود بگنجانند و ادبیات شعری را در خدمت قرآن قرار دهند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع:

ـ قرآن کریم،
ـ نهج البلاغه،
ـ مثنوی معنوی،
ـ کلیات شمس تبریزی،
ـ فاضلی، قادر، خداشناسی در مثنوی مولوی، انتشارات فضیلت علم، ۱۳۸۶
ـ احمد خوش‌نویس. تصحیح مقالات شمس تبریزی
ـ فاضلی، قادر، عشق و انسان در مثنوی، انتشارات روزنامه اطلاعات.
ـ جعفری، محمدتقی، عوامل جذابیت سخنان مولوی،
ـ مجلسی محمدباقر، بحار الأنوار ج ۴۱،
ـ ابن میثم، فی شرحه لنهج البلاغهٔ ج ۱
ـ امام صادق، مصباح الشریعهٔ،
ـ سعیده، قدس، کیمیاخاتون، نشرچشمه، چاپ دوازدهم.
ـ الیف شافاک، ملت عشق، چاپ ققنوس، ۱۳۹۸
ـ شیخ اشراق، رسائل، فی حقیقهٔ العشق یا مونس العشاق(رسائل شیخ اشراق)، ج۳

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تصویر مرگ و قیامت در *دیوان شمس تبریزی*

حمیدرضا قانونی[1]

چکیده

میرایی و مرگ، به عنوان یکی از موضوعات اساسی و یک حقیقت که همگان در آن مشترکند، از دیرباز تاکنون مورد توجه ادیبان و اندیشمندان بوده و هست. در جهان هستی از آغاز تا کنون، هیچ پرسشی جدی‌تر از چیستی مرگ و فرجام کار انسان مطرح نبوده و هیچ رویدادی چون مرگ، ذهن و ضمیر آدمیان را به خود مشغول نکرده است. بی‌گمان مرگ مهم‌ترین رویداد زندگی هر انسان است و همواره فکر او را به خود مشغول داشته است. مرگ و زندگی چنان در هم آمیخته شده که وجود یکی بدون دیگری بی‌معنی است. در اشعار کلاسیک، نگاه به مرگ، نگاهی عارفانه و پیچیده در لفاف صنایع لفظی و معنوی، اشاره‌وار و مختصر است؛ پرداختن به زوایای آثار و نگرش مولانا در واقع تفسیر انفسی قرآن کریم و روایات است و موجب وسعت شناخت خوانندگان می‌شود.

مولانا مرگ و قیامت را دارای مراتب گوناگونی می‌داند؛ به نظر او خلق مدام، تکامل، مرگ اختیاری، بهره‌مندی از عشق و اقتدا به انسان کامل، گونه‌هایی از مرگ و قیامت در زندگی دنیوی‌اند. مولانا به وطن به عنوان زاد و بوم و محل پرورش انسان نمی‌نگرد، بلکه معتقد است انسان از جهان دیگر آمده است و سرانجام به همان عالم باز می‌گردد و حدیث «حبّ الوطن من الایمان» را به این «وطن الهی» تفسیر کرده است. او معتقد است که عالم هر لحظه در تجلی جدید است و از نیستی به هستی می‌آید و هر لحظه نو می‌شود. مولانا در *دیوان شمس* نشور و قیامت را در طول زمان می‌داند.

«یوم‌النشور» در همین عالم است و نه در پس پرده زمان. او انسان را به گونهٔ جنینی می‌بیند که در شکم هستی است و باید سرانجام متولّد شود و آن، تولّد دیگر یا تولّد ثانی نام دارد، بنابراین مرگ جای تأسف و هراس نیست. در این پژوهش به بررسی و تحلیل تصویر مرگ و قیامت در دیوان شمس تبریزی پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: دیوان شمس تبریزی، تولّد ثانی، حرکت مدام، مرگ، قیامت.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور مرکز نجف آباد (تخصص عرفان و ادبیات معاصر). پست الکترونیکی:
h.r.ghanooni@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مقدمه

> آنچه یک فکر را در تاریخ اندیشهٔ بشری اعتبار می‌دهد موضوع فکر نیست بلکه قاب و قالبی است که اندیشه در ذهن ما به خود می‌گیرد و نوعی روشنایی و افقی از دید در برابر چشم ما و دیگران می‌گشاید. اندیشهٔ راستین اندیشه‌ای است که وقتی عرضه می‌شود بخشی از مخاطبان خود را دگرگون کند و در برابر چشم ایشان دریچه‌ای تازه بگشاید (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۹).

پیامبران، فلاسفه، متکلمان و عارفان هر یک به فراخور رسالت خود و ظرفیت درک مخاطبانشان تعبیری از مرگ و قیامت داشته‌اند که با دیگران متفاوت است.

> از جمله جلال‌الدین محمد مولوی، با بهره‌گیری از معارف قرآنی و احادیث نبوی و مطالعه در آثار عرفای پیش از خود به ویژه حکیم سنایی غزنوی و شور اندیشه به این مفاهیم صبغه‌ی عرفانی داده و موشکافی کرده است. مرگ و قیامت از جمله مفاهیمی هستند که مولانا در آینهٔ اشعار خود از آن‌ها تصاویری بلند و ظریف و دقیق و تازه، با توانایی عرضه می‌کند. مولوی می‌گوید: اجل وقتی می‌آید، تن تو را می‌برد؛ یعنی درِ قفست را می‌شکند. تن تو، قفس توست. اجل قفس تو را می‌شکند که تن توست اما تو مرغ جاودان هستی و اجل، با تو کاری ندارد (فیضی، ۱۳۹۰: ۱۳۵).

مولوی، در قالب اشعار ـ برای تفهیم مرگ و قیامت ـ از حرکت مداوم صعودی حکایت می‌کند؛ حرکتی که در آن سوی حیات ادامه می‌یابد و از مرگ تجاوز می‌کند. آیا اسکندر آب حیات را درّهٔ ظلمات ندید؟ زندگی، سفری است که طی آن کاروان جان‌ها از منزلی به منزلی دیگر حرکت می‌کند و باید که بر خطر و ترس فائق آید و باید که از شیب‌های تند، بالا رود و از درّه‌های تاریک بگذرد تا به کعبهٔ معشوق رسد. هر آنچه در طی طریق، از دست رفته به نظر آید، آنگاه که به هدف رسی، پیدا خواهد گشت؛ حدیث نبوی موتوا قبل ان تموتوا (بمیر پیش از آنکه بمیری) هسته مرکزی عرفان مولوی است (ر.ک: شیمل، ۱۳۶۷: ۴۵۰). مولوی حیات را حرکت بی وقفه به سوی تعالی می‌داند. خداوند، در این دنیا نردبان‌های متفاوت نهاده، آنها را برای مردم متفاوت مقدّر ساخته است تا راه تعالی بپیمایند (همان، ۳).

اشعار مولوی نشان می‌دهد که مولوی به بهشت، دوزخ؛ به همان حقیقتی که دین اسلام مقرر دارد، معتقد است. به طور یقین، او این هر دو را، نه به صورت مکان، بلکه حالاتی می‌داند که محصول افعال و افکار آدمی است و معتقد است «نور مؤمن» می‌تواند آتش دوزخ را خاموش کند؛ زیرا آتش دوزخ حادث است، درحالی‌که مؤمن راستین از نور قدیم الهی به وجود می‌آید. توصیف‌های راجع به مرگ و نگرش‌های راجع به قیامت که در دیوان به چشم می‌خورد، به طور مسلم در زمرهٔ موثرترین اشعار مولانا قرار دارد.

بیان مسئله

مطالعه و بررسی کلیّات دیوان شمس تبریزی موجب شناخت افکار، شخصیت و دیدگاه این شاعر ارزشمند می‌شود. تحلیل لفظ مرگ و قیامت در دیوان این شاعر، به همراه یافته‌های این تحقیق می‌تواند نسل امروز را با لایه‌های پنهان شخصیت و نحوهٔ تفکر این شاعر عارف آشنا سازد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

پرسش‌های تحقیق

این پژوهش بر آن است به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

* مفاهیم مرگ و قیامت در دیوان شمس چیست؟
* بیشترین بسامد مفهومی مرگ و قیامت در دیوان شمس کدام‌اند؟
* مهم‌ترین یافته‌های تحلیلی در دیوان شمس تبریزی راجع به مرگ و قیامت کدام‌اند؟

پیشینهٔ پژوهش

در حوزه‌های متنوع و مرتبط با این پژوهش، نوشته‌های ارزشمندی وجود دارد که بسیاری از این آثار با بخشی از این پژوهش مرتبط هستند؛ قرآن که از منابع دست اول و اطلاعات دقیق در موارد مرگ و قیامت عنوان می‌کند؛ *کلیّات شمس تبریزی* مطابق نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزانفر و *غزلیات شمس* به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی که یکی از اصلی‌ترین منابع است؛ *۳۶۵ روز در صحبت قرآن*، تألیف حسین محی‌الدین الهی قمشه‌ای که به تفسیر آیات پرداخته است و حقایقی از آیات را مطرح کرده است؛ *شکوه شمس* که به زندگینامه و تفکرات مولانا در موضوعات مختلف و *مقالات شمس*، اثر محمدعلی موحد که به مقالاتی در موضوعات مختلف می‌پردازد؛ همچنین *شعاع شمس، شرح غزلیات شمس* توسط غلامحسین دینانی تألیف کریم فیضی است، همچنین تحقیقاتی در این راستا نیز صورت گرفته است که البته تعدادی از آنها در مجلات علمی و ادبی چاپ شده؛ از جمله مقاله‌ای با عنوان «بررسی اندیشه مرگ و زندگی در اشعار محمود درویش» نوشتهٔ علی اکبر محسنی، و «بررسی تطبیقی ژرف‌اندیشی در شعر محمود درویش و قیصر امین‌پور» نوشتهٔ کبری روشنفکر و کبری ذوالفقاری صورت گرفته است، ولی در رابطه با عنوان این پژوهش ـ بررسی اندیشهٔ «مرگ و قیامت» در دیوان شمس تبریزی ـ هیچ پژوهش جامعی تا به حال صورت نگرفته است.

اهداف تحقیق

مولوی علاوه بر تصاویر زیبایی که از مرگ و قیامت ساخته است، به گونه‌ای دیگر درصدد هراس‌زدایی است. این تحقیق، مبتنی بر مطالعهٔ دیوان شمس تبریزی و گزینش اشعار و ابیاتی است که مولوی در آنها از لغت مرگ، قیامت و کلمات مترادف نام برده است که در یکی از مفاهیم چهارگانهٔ بالا به‌کار رفته است. هدف از این پژوهش، بررسی تصویر مرگ و قیامت در دیوان شمس تبریزی و تحلیل این تصاویر با توجه به معانی گوناگون آنها در دیوان می‌باشد.

مرگ و قیامت در لغت

«مرگ باطل شدن قوّت حیوانی و حرارت غریزی» (شهیدی و معین، ۱۳۷۶: ۲۰۷۱). «مرگ پایان زمان زندگی، توقف کامل و پایدار فعالیت‌های زیستی» (انوری، ۱۳۸۸: ۱/ ۹). «قیامت زنده شدن و برپا خاستن مردگان در پایان جهان برای این که به اعمال آنان رسیدگی شود» (همان، ۲/ ۱۷۴۱).«قیامت مصدر عربی از ریشه‌ی "قوم" به معنای برخاستن؛ تاء آن را تاء وحدت و دفعه دانسته‌اند که دلالت بر وقوع دفعی و یکبارهٔ آن دارد» (خرمشاهی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۷۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مرگ و قیامت در اصطلاح فلسفی و عرفانی

«مرگ به معنی خلع جامهٔ مادی و طرد قیود و علائق دنیوی، و توجه به عالم معنوی و فناء در صفات و اسماء ذات است» (سجادی، ۱۳۸۶: ۷۰). «مرگ در اصطلاح عرفا به معنی خلع جامهٔ مادی و طرد قیود و علایق دنیوی و توجه به عالم معنوی و فنا در صفات و اسماء و ذات است» (همان، ۴۱۷). «موت در حقیقت مفارقت نفس از غیر خودش است» (خواجه نصیرطوسی،۱۳۸۶: ۷۰).

> مرگ امری است به جا و حتمی زیرا امری است طبیعی و منشا آن اِعراض نفس از عالم حواس و نشاه محسوسات و اقبال به خدا و ملکوت او است، نه آن امری است که تو را به کلی معدوم و نابود کند، بلکه فقط ما بین تو و آن چه که غیر تو و غیر صفات لازمه تو است جدایی می‌افکند (سجادی، ۱۳۸۶: ۴۷۹).

> مرگ از آغاز شروع شدن حیات طبیعی به طور تدریجی شروع شده و پیوسته ادامه داشته، و عمّال عزرائیلیّه از روز نخست، درصدد نزع نفس از طبیعت بوده‌اند تا این که سرانجام در آخرین لحظهٔ حیات طبیعی، مختصر پیوندی هم که با عالم طبیعت باقی مانده است قطع می‌کنند و انسان به عالم برزخ منتقل خواهد شد. مثل آن که رابطهٔ میوه با درخت به تدریج کم شود و فقط رابطهٔ ضعیفی با ساقه داشته باشد، تا این که سرانجام با یک حرکت مختصر، آن اتّصال و رابطه هم بریده شود (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

«قیامت در اصطلاح به معنای بازگشت و زنده شدن مردم پس از مرگ و برخاستن از قبر در روز رستاخیز است برای دریافت کیفر یا پاداش اعمال بد یا نیکی که هنگام حیات این جهان داشته‌اند» (سیدجوادی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۷۴).

> قیامت برانگیخته شدن پس از مرگ به حیات ابدی است. این خود بر سه قسم است: نخست برانگیخته شدن پس از مرگ طبیعی به حیات در یکی از برازخ علوی و سفلی بنا به اقتضای حال و موقعیت مرده در زندگی دنیوی. همچنان که حضرت امام صادق(ع) می‌فرمایند: آن‌طور که زندگی می‌کنید، می‌میرید و آن‌طور که می‌میرید برانگیخته می‌شوید و آن رستاخیز کوچک است که حضرت بدان اشاره می‌کند: "هر که مرد رستاخیزش بر پا شد"؛ دوم برانگیخته شدن پس از مرگ ارادی به حیات قلبی ابدی در عالم قدس، آن‌طور که حضرت محمد(ص) گفته‌اند: «با اراده بمیر تا از روی طبیعت زنده شوی» و آن رستاخیز میانه است که سخن خدا به آن اشاره می‌کند: آیا کسی که مرده بود پس ما او را زنده کردیم و برای او روشنایی قرار دادیم (قرآن، انعام: ۱۲۲)؛ سوم: برانگیخته شدن پس از فنا در خداوند و وصول به حیات حقیقی در هنگام بقا حق و آن رستاخیز بزرگ است (سعیدی، ۱۳۸۷: ۷۹۲).

«مرگ» و «قیامت» در قرآن

«از آن روی که زندگی و حیات معنای گوناگونی دارد، مرگ و موت در قرآن کریم به معانی گوناگون به کار رفته است، از جمله نداشتن قوهٔ نامیهٔ موجود در انسان، حیوان و گیاه چنان‌که می‌فرماید: «فانظر الی آثار رحمت

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

الله کیف یحیی الاض بعد موتها ان ذلک لمحیی الموتی و هو علی کل شی قدیرا» (پس به آثار رحمت خداوند بنگر که چگونه زمین را پس از پژمردنش زنده می‌گرداند. بی گمان این زنده کنندهٔ مردگان است و او بر هر کاری تواناست (روم/ ۵۰). همچنین در قرآن کریم مرگ به معنای زوال قوای حسی انسان آمده است، چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «فاجاء ها المخاض الی جذع النخله قالت یا لیتنی متّ قبل هذا و کنت نسیاً منسیا» «آنگاه درد زایمان او را به پناه تنه [درخت] خرما کشاند. گفت: ای کاش پیش از این مرده بودم و فراموش شدهٔ از یاد رفته» (مریم/ ۲۳).

گاهی دیگر در قرآن کریم از زوال قوهٔ عاقلهٔ بشر که به جهالت منجر می‌شود، به مرگ تعبیر شده است، چنان‌که می‌فرماید: «أو من کان میتا فأحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منهاه کذلک زیّن للکافرین ما کانوا یعلمون»؛ «آیا کسی که مرده بود، آنگاه او را زنده کردیم و برای او نوری قرار دادیم که با آن در مردم راه می‌رود مانند کسی است که وصفش در تاریکی‌هاست که بیرون آینده از آن نیست. بدین‌سان برای کافران آنچه می‌کردند، آراسته شده است» (انعام/ ۱۲۲).

معنای دیگر مرگ در قرآن کریم اندوهی است که از آن زندگی به مرگ تبدیل می‌شود، چنان‌که می‌فرماید: «ینجرّعه و لا یکاد یسیغه و یأتیه الموت من کلّ مکانٍ و ما هو بمیّت و من ورائه عذابٌ غلیظ» «آن را جرعه جرعه فروکشد و نمی‌تواند آن را فرو برد و مرگ از هر سو به سراغش آید، حال آن که نخواهد مُرد و عذابی سخت فرا روی اوست» (ابراهیم/ ۱۷). معنای دیگر مرگ در قرآن کریم خواب است؛ از این روی از خواب به مرگ سبک و از مرگ به خواب گران تعبیر کرده‌اند، چنان‌که در قرآن کریم نیز از آن با عبارت «توفّی» تعبیر شده و فرموده است: «و هو الذی یتوفّکم بالیّل و یعلم ما جرحتم بالنهار ثمّ یبعثکم فیه لیقضی اجلّ مسمّی ثمّ الیه مرجعکم ثم ینبّئکم بما کنتم تعملون» «و اوست کسی که شب روحتان را می‌ستاند و می‌داند آنچه را که در روز به دست آوردید، آنگاه شما را در آن (روز) بر می‌انگیزد تا معیادی معین به سر آید. سپس بازگشت شما به سوی اوست. آنگاه شما را از آنچه می‌کردید خبر می‌دهد» (انعام/ ۶۰).

نزدیک به ده مورد در قرآن کریم به این حقیقت تصریح شده است که مرگ در حق موجودات عالم پدیده‌ای فراگیر است» (خرمشاهی، ۱۳۸۱: ۲۰۳۹-۲۰۴۰) و بالاخره «مرگ یعنی «زنده شدن از ساحَت» خور و خواب و شهوت" که مرتبه‌ای است به ساحت زیبایی و دانایی و نیکویی که مقام آدمیت است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۷۹).

واژهٔ قیامت ۷۰ بار در قرآن به کار رفته و در همه موارد به همراه کلمهٔ «یوم» و به صورت «یوم القیامه» به معنای «روز قیامت» آمده است. حجم زیاد آیات قرآن دربارهٔ قیامت یکی از نشانه‌های اهمیت این موضوع است. حدود یک هزار و هفتصد آیه مربوطه به قیامت و پاداش و مجازات می‌باشد که نزدیک به یک سوم قرآن را در بر می‌گیرد. برخی از نام‌های دیگر این روز بزرگ که در قرآن آمده است عبارتند از: فَزَع الاکبر، یوم الجزاء، یوم‌الدین، یوم‌الحساب، یوم‌النشور، حشر، تغابن، قارعه، حاقّه، ساعه، ذکری و بعث (متقی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۳۵).

«ایمان به روز جزا (روز رستاخیز) هم تراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانهٔ اسلام است که فاقد آن (منکر آن) از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

روز قیامت روز قیام حقایق و روز آشکار شدن اسرار است و روز برداشتن حجاب‌ها و پرده‌ها که در این روز به هر نَفسی خطاب می‌شود که کتاب خویش را بخوان و این نیز از نشانه‌های رحمت پروردگار است که کتاب آدمی را به دست دیگران نمی‌دهد تا بخوانند بلکه به هر کسی می‌گوید خودت کتاب خویش را بخوان تا حساب خویش را بدانی (الهی قمشه‌ای، ۱۳۹۰: ۳۹۹).

«مرگ» در دیوان شمس

مولانا مرگ را لازمهٔ نظام هستی می‌داند و معتقد است اگر مرگ نبود جهان بی‌ارزش بود، زیرا زنجیرهٔ تکامل نظام هستی از هم می‌پاشید و کمال منقطع می‌شد و بشر مانند خرمنی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم ریخته است، مهمل بر زمین می‌ماند و اگر مرگ نبود آدمی بر حیات ناسرهٔ خویش حریص بود. حال آنکه مرگ جدا کنندهٔ روح از بدن و فارق سره از ناسره است و منتقل‌کنندهٔ او از جایی تنگ به عرصهٔ بیکران (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۹). «به عقیده‌ی مولانا نزع یا جان کندن فقط در پایان عمر آدمی رخ نمی‌دهد؛ بل هر نفسی که فرو می‌رود و بر می‌آید، گامی است به سوی مرگ. پس توان گفت که آدمی در جمیع لحظه‌ها در حالت نزع و احتضار است» (همان:۱۸۷). این اتفاق به معنی خروج از مرتبهٔ مادون به مرتبهٔ عالی است، بنابراین اگر مرگ بر موجودات عارض نشود، تکامل از آنها سلب می‌شود.

مولانا نیز همچون دیگر اولیای الهی و حکمای ربّانی، مرگ را دو نوع می‌داند: یکی مرگ اختیاری و دیگر مرگ اجباری. مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیّت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد، این مرگ را قیامت صغری و قیامت وسطی می‌گویند، از آن رو که آدمی از حیات نفسانی می‌میرد (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

«به عقیدهٔ صوفیان، این گفتهٔ محمد (ص) «موتوا قبل ان تموتوا» اشاره دارد به مرگی معنوی و تولّد مجدّد، تولّد مجدّدی که هدف نهایی آن رسیدن به حدّ اتّحاد با خداوند است» (رضوی، ۱۳۸۵: ۱۷۴).

مراد از مرگ اجباری، شامل جمیع موجودات است؛ که عبارت از مفارقت روح است از بدن و تجرّد او از تعلّق به بدن (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۴۲۶).

نگاه مولانا و یارانش به مرگ، نگاه اشک و آه و ماتم و عزا نبود. چنان‌که شیخ صلاح الدین زرکوب وصیت کرد که پیکرش را به آیین سوگ و عزا تشیع نکنند بل آیین جشن و سماع برپای دارند، زیرا رفتن به سوی محبوب و پیوستن به مطلوب و کوچیدن از سرای ناپایدار دنیا موجب شادمانی است نه سوگ و ماتم. صوفیه بر پایهٔ چنین نگاهی به مرگ، ولیمه‌ی مجلس فاتحه خوانی را عُرس گویند. و عُرس در لغت به معنی جشن است (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۷–۱۷۸).

«و بالاخره چه جای تاسف است برای کسی که از چاه در آمده و به صحرای پر از دولت بیکران و عیش و نوش گام می‌گذارد و به جایگاه صدق الهی وارد می‌شود که جایگاه راستین است نه دیوان دروغین» (جعفری، ۱۳۶۳: ۵۴۲).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

به‌طور خلاصه مرگ در دیوان شمس در مفاهیم زیر مشهود است:
* مرگ طبیعی که شامل همهٔ موجودات و مخلوقات می‌شود.
* مرگ ارادی که از جمله توصیه‌های اوست.
* مولوی کسی را که عشق ندارد مرده می‌پندارد و می‌گوید: عاشق، اساساً اجل ندارد و همیشه پایدار است.
* ماندن در تنگنای دنیا مرگ است.

«قیامت» در دیوان شمس

«به نظر مولانا قیامت، حقیقتی عام و فراگیر و دائمی است و هر لحظه در کلیت هستی قیامتی برپاست، لذا هر جهانی که از نو زاده می‌شود، نسبت به جهان قبل از خود قیامت و نسبت به جهان بعد از خود دنیا محسوب می‌شود، بنابراین قیامت را نهایتی نیست و به وصف بشری در نگنجید. مولانا بر اسلوب قرآنی، ذهن و ضمیر آدمی را متوجه تحولات پدیدارهای طبیعی می‌کند و بر قیاس آن، مسئله قیامت را امری طبیعی و مطابق با ناموس آفرینش می‌شناسد. از نگاه مولانا حقیقت قیامت بر عامگان سطحی اندیش، نهفته است، اما حقیقت آن بر اهل نظر پوشیده نیست.

> مولانا از تحولاتی که در قیامت بر جرم زمین و افلاک عارض می‌گردد نقبی می‌زند به قیامت روحی و معنوی سالک و آن اینکه وقتی سالک کوه خودبینی را به مدد عبادت و ریاضت از میان بر می‌دارد و وجه فانی خود را در وجه باقی کردگار محو می‌سازد در او قیامتی رخ می‌دهد (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۲۷-۱۴۰).

از نگاه مولانا، هرگاه آدمی از اوصاف بشری بمیرد و به صفات الهی زنده شود، به قیامت مبّدل شده است، بلکه عین قیامت است؛ این قیامت را به تولّد دوم تعبیر کرده است. به طور کلی مولانا و سایر عرفا و صوفیه قیامت را به دو قسم طبیعی و ماوراء طبیعی تقسیم کرده‌اند:

قیامت طبیعی: عبارت است از تحول دائمی موجودات و ممکنات. بر این مبنا هیچ چیزی حتی برای لحظه‌ای ساکن نمی‌شود و همهٔ اشیا و پدیده‌ها دائماً در حال خَلع و لُبس هستند؛ یعنی در هر لحظه، جامهٔ کهنه را از هستی خود فرو می‌افکنند و جامه‌ای نو می‌پوشند و این خَلع و لُبس بی‌وقفه ادامه دارد. عرفا این تحول دائمی و خلق مدام را «تبدّل امثال» یا «تجدد امثال» نام نهاده‌اند.

قیامت ماوراءالطبیعی: که خود دو مرتبه دارد: مرتبه‌ای از آن در نشئهٔ دنیوی ظهور می‌کند و آن خاص کاملان و بل اکملان است و مرتبهٔ دیگر در نشئهٔ آخرت ظاهر می‌شود و منظور از قیامت ماوراءالطبیعی در این جهان، خَلع وجود مجازی خود و لَبس وجود حقیقی است، یا به تعبیر شیخ محمود شبستری، ظهور نیستی در هستی است؛ به زبان ساده‌تر گذر از جنبهٔ مادی و نیست‌گونهٔ خود و وصول به جنبهٔ معنوی و حقّانی است. گاه عرفا این تحول متعالی وحی را به «تولد دوم» تعبیر می‌کنند و این قیامت همان چیزی است که در کلام حضرت علی (ع) بدین صورت بیان شده است: لَو کُشِفَ الغِطاءُ ما از دَدتُ یَقیناً.

> اگر پرده از برابر دیدگانم فرو افتد اندکی بر یقینم افزوده نشود؛ زیرا چنین انسان با کمالی همهٔ

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

حجاب‌های دنیوی و بشری را از برابر دیدگان باطنی خود واپس زده و قیامت را در همین نشئه شهود کرده است و احوال مبدأ و معاد را به یقین دیده است و مآلاً به مرتبهٔ انسان کامل رسیده است و قهراً نمونهٔ بی‌بدیل انسان کامل، نفس نفیس حضرت ختمی مرتبت (ص) است به عقیدهٔ مولانا، محمد (ص) در همین دنیا به حقیقت قیامت رسید و قیامت در ذات او تحقّق یافت و او عین قیامت و با پیام حیات بخش خود گمراهان و زنده به گوران این جهان را حیات طیبه می‌بخشید و در آنان نیز قیامت پدید می‌آورد و روح آنان را به مرتبهٔ کمال و تنزّه از لوث مادیات ارتقاء می‌بخشد (زمانی، ۱۳۹۱: ۴۳۳-۴۳۱).

به طور خلاصه واژهٔ قیامت در دیوان شمس در مفاهیم زیر به‌کاررفته است:

* قیامت در مفهوم ظاهری و طبیعی و در طول زمان که تحقق آن حتمی است.

* رستاخیز انسان کامل است. گاه منظورش از رستاخیز، شمس است که مولانا او را انسان کامل می‌بیند و در او همه چیز آشکار است؛ زیرا او متعقد است انسان کامل یعنی انسانی که همه چیز در او ظهور پیدا کرده است و چیزی پنهان نیست.

* قیامت تجلی جدید است. گاه از قیامت به معنی تجلّی جدیدی نام می‌برد؛ چرا که عرفا معتقدند که عالم هر لحظه در تجلی جدید است و هر لحظه هم نو است.

* قیامت در طول زمان است. مولانا روز نشور و قیامت را در طول زمان می‌داند. «یوم‌النشور» در همین زمان است و نه در پس پرده زمان و مولانا به این نشور رسیده است.

* قیامت از معنی مجازی به حقیقی رفتن است، به ملک و ملکوت راضی نبودن، بلکه رفتن به جایی که دست بشر به آنجا نرسد؛ جایی که دیگر ما فوق آن چیزی نیست.

* قیامت یعنی دگرگونی؛ اهل سحر با نوشیدن «می» باطن آن‌چنان دگرگون می‌شوند که انگار قیامت فرا رسیده است. مولا «می باطن» خود را که هدیه به مخاطبانش می‌کند را قیامت می‌نامد و از مخاطبانش می‌خواهد آن «می» را بخورند تا قیامتشان بر پا شود.

درون‌مایهٔ اشعار دیوان شمس

غلبهٔ شور بر زبان در غزلیات شمس تبریزی حقیقی است. مولانا، در اصل، شور است و اندیشه و این شور اندیشه ناخواسته به سطح زبان آمده است و در چشمهٔ شعر جوشیده است و به زبان شعر آویخته است (ر.ک: فیضی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۳). «دیوان شمس یا دیوان کبیر کتابی است شامل غزلیات، قصیده ها، رباعیات و ترجیع بندهای مولانا. مجموع ابیات دیوان کبیر، ۴۰۳۳۸ بیت، مجموع اشعار دیوان کبیر ۵۲۵۶ قطعه است» (شاکری، ۱۳۸۶: ۶۱).

دیوان شمس بازتاب و سرریز جوش و خروش قلمرو و تجربه های سلوکی مولوی است. مولوی در دیوان شمس از خود سخن می‌گوید و در فضای حضور خود نفس می‌کشد؛ بنابراین دیوان کبیر نمایانگر رابطهٔ شخص مولوی با شمس است. مبالغه نیست اگر گفته شود سراسر دیوان کبیر جلوه گاه شمس تبریزی است که تنها حدود سه سال با مولوی بوده است (یثربی، ۱۳۸۶: ۷۷).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

بررسی و تحلیل عناصر «مرگ» و «قیامت» در دیوان شمس تبریزی

تجلیّات عاطفی هر شاعر، سایه‌ای است از «منِ» او، و «منِ» هر شاعر، نموداری است از گسترهٔ وجودی او و گنجایشی که در عرصهٔ فرهنگ و حوزهٔ شناختی هستی دارد. عواطف بعضی شاعران، از یک «من» محدود و کوچک و شخصی سرچشمه می‌گیرد، ولی عواطف بعضی دیگر، سایه‌ای است از یک «منِ» انسانی و متعالی. اشعار جلال‌الدین مولوی، از یک «من» برتر و متعالی‌تر سرچشمه می‌گیرد. آفاق عاطفی او به گستردگی ازل و ابد و اقالیم اندیشهٔ او، به فراخنای وجود است، «منِ» او حاصل یک جهان‌بینی روشن و پوینده نسبت به هستی و جلوه‌های آن است، به همین دلیل، «تنوع در عین وحدت» را در سراسر جلوه‌های شعر او می‌توان دید. از جمله مسائلی که طرح بنیادی اندیشه‌ها و عواطف او را تشکیل می‌دهد، حقیقت مرگ و قیامت است (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۴۶).

اشعار مولوی نشان می‌دهد که مولوی به مرگ، رستاخیز، بهشت و دوزخ؛ به همان حقیقتی که دین اسلام مقرر می‌دارد معتقد است. به طور یقین این هر دو (مرگ و قیامت) را، حالاتی می‌داند که محصول افعال و افکار آدمی است. «صوفیه ولادت دوم، و تبدیل مزاج را «قیامت صغری» و «حشر قبل از نشر» می‌گویند، و قیام قیامت را منوط و مشروط به موت می‌دانند؛ اعم از موت طبیعی یا ارادی» (همایی، ۱۳۶۲: ۲۲۷).

> مولوی به این جهان و ساکنان آن از افق بلندی می‌نگرد و معتقد است که زمین برای اشخاص ژرف بین و کسانی که دارای سعهٔ صدر هستند همچون گهواره تنگ و تاریک است؛ پس توقف و استقرار در آن و دلبستگی فوق‌العاده را نسبت به آن مناسب نمی‌داند؛ به همین سبب بر آن نظر است که هوشیاران و آگاهان به این امر مایلند که به‌زودی از این گهوارهٔ کودکانه بگذرند و به جهان پهناور دیگر که همان نشئهٔ آن جهان است روی آورند (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۶).

مولانا مرگ را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ مرگ اضطراری و مرگ اختیاری:

مرگ اضطراری: «مراد از مرگ اضطراری یا اجباری که شامل جمیع موجودات است، مفارقت روح است از بدن و تجّرد او از تعلّق به بدن» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۴۲۶). مرگ اضطراری، که تلاشی جسم و مفارقت روح از بدن و رحلت از دنیاست، که این نوع مرگ برای همهٔ انسان‌ها اتفاق می‌افتد و به فرمودهٔ قرآن، «کل نفس ذائقه الموت»؛ «هر نفسی شربت مرگ را می‌چشد» (عنکبوت/ ۵۷). «نزدیک به ده مورد در قرآن کریم به این حقیقت تصریح شده است که مرگ در حق موجودات عالم پدیده‌ای فراگیر است» (خرمشاهی، ۱۳۸۱: ۲۰۳۹).

> مولانا مرگ را لازمهٔ نظام هستی می‌داند و معتقد است اگر مرگ نبود جهان بی‌ارزش بود، زیرا زنجیرهٔ تکامل نظام هستی از هم می‌پاشید و کمال منقطع می‌شد و بشر مانند خرمنی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم ریخته است مهمل بر زمین می‌ماند و اگر مرگ نبود آدمی بر حیات ناسره خویش حریص بود. حال آنکه مرگ جدا کنندهٔ روح از بدن و فارق سره از ناسره است و منتقل کنندهٔ او از جایی تنگ به عرصهٔ بیکران (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

«مولوی می‌گوید: اجل وقتی می‌آید، تن تو را می‌برد، یعنی در قفست را می‌شکند. تن تو قفس توست. اجل قفس تو را می‌شکند که تن توست اما تو مرغ جاودان هستی و اجل، با تو کاری ندارد» (فیضی، ۱۳۹۰: ۱۳۵).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در روفـتاد او آنـزمـان از ضربت زخـم گران　　خرخرکنان چون صرعیان در غرغره‌ی مرگ و فنا
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱۱)

نمونه‌های دیگر، ۴۱۸ /۱۴۷ /۳؛ ۶۵۶ /۲۲۹ /۸؛ ۸۲۳ /۲۸۷ /۴؛ ۱۵۳۵ /۵۳۸ /۷.

مرگ اختیاری: که «عبارت است از محو هویت کاذب انسان بر اثر ریاضت و عبادت و معرفت و تسلط بر نفس و رسیدن به مرتبهٔ فنای از صفات بشری و اتصال به صفات حق؛ همان که عرفا آن را «ولادت ثانی» نامیده‌اند» (محمدیان، ۱۳۸۷: ۱۸۶). «مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان در کشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد» (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

مولانا از تحولاتی که در قیامت بر جرم زمین و افلاک عارض می‌گردد، نقبی می‌زند به قیامت روحی و معنوی سالک و آن اینکه وقتی سالک، کوه خود بینی را به مدد عبادت و دیانت از میان بردارد و وجه فانی خود را در وجه باقی کردگار محو می‌سازد، در او قیامتی رخ می‌دهد که از آن تعبیر به «تولد ثانی» می‌گردد.

«صوفیه ولادت دوم، و تبدیل مزاج را «قیامت صغری» و «حشر قبل از نشر» می‌گویند و قیام قیامت را منوط و مشروط به موت می‌دانند، اعم از موت طبیعی یا ارادی» (همایی، ۱۳۶۲: ۲۲۷). «به عقیده صوفیان، این گفته‌ی محمد(ص) «موتوا قبل ان تموتوا» اشاره دارد به مرگ معنوی و تولد مجدّد، تولد مجددی که هدف نهایی آن رسیدن به حدّ اتحاد با خداوند است» (رضوی، ۱۳۸۵: ۱۷۴)

محقّق با بررسی کلیّات دیوان شمس یه تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر ابیاتی که در آنها از لغات مرگ و مشتقات آن، قیامت و مترادفات آن استفاده شده را استخراج نموده است. لازم به ذکر است همهٔ ابیات بعضی از اشعار با مضامین مورد تحقیق مطابقت داشته است که تعدادی از آنها در ادامه خواهد آمد و در برخی از اشعار، فقط ابیاتی اشاره به مرگ و قیامت نموده است که در پی نوشت شمارهٔ آنها ذکر خواهد شد. مولانا در دیوان شمس از آیات و روایات مربوط به مرگ و قیامت هم استفاده کرده است. حضرت مولانا در برخی اشعار انسان‌ها را دعوت به مرگ و مردن می‌کند تا قیامت آنان برانگیخته گردد و روی سعادت را ببینند. کاربرد لفظ «مرگ» نسبت به لفظ «قیامت» فراوانی بیشتر دارد که با بررسی انجام شده در کلیّات شمس لفظ مرگ و مشتقات آن بیش از سیصد بار کاربرد داشته است و لفظ قیامت و مترادفات آن بیش از نود بار ذکر شده است. در ادامه، به ذکر چند شعر و تحلیل تصویر مرگ و قیامت خواهیم پرداخت.

تصویر «مرگ» در اشعاری از دیوان شمس

بمـیریـد بمیـریـد در ایـن عشق بمیریـد　　در ایـن عشق چـو مـردید همه روح پذیرید
بمیریـد بمیریـد و زیـن مـرگ متـرسیـد!　　کز ایـــن خـــاک برآییـــد، سمـاوات بگیرید
بمیریـد بمیـریـــد و زیـــن نفـس ببُریـد!　　که این نفس چو بندست و شما همچو اسیرید
یکـــی تیشـــه بگیرید، پـــی حفره زندان　　چـــو زنـدان بشکستید، هـمه شـاه و امیرید
بمیریـــد بمیریـــد بـــه پیش شـــه زیبـــا　　بـر شاه چـو مـــردید، هـــمه شاه و شهیرید

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بمیـــرید بمیریـــد و زیـــن ابـــر بـــرآیید چـــو زیـــن ابـــر برآیید، هـمه بـدر منیـرید
خموشید خموشید، خموشی دم مرگ است هم از زندگی است این که ز خاموش نفیرید
(فروزانفر، ۱۳۸۳ : ۲۲۱)

مولانا دارای سه شخصیت است؛ شخصیت اول مولانا تا ۲۵ سالگی؛ شخصیت دوم مولانا از ۲۵ سالگی تا ۳۸ سالگی است و تا قبل از برخورد با شمس که برای خود مجلس وعظ و درس داشت و مریدان و شاگردان بسیاری دور او بودند و از او فیض می‌بردند. شخصیت سوم مولانا از سال ۶۴۲ آغاز می‌شود، یعنی از ملاقات شمس به بعد که تا سال ۶۷۲، پایان زندگی شمس ادامه دارد و این دوره به مدت سی سال، یعنی از ۳۹ سالگی تا پایان ۶۸ سالگی مولانا که بهای اصلی را به عشق می‌دهد، عشق را بر عقل مقدم می‌داند، بهترین راه رسیدن کمال را عشق می‌داند (ر. ک: برهانی، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۳).

مقصود مولانا در این غزل، مردن در راه عشق به حقیقت و آگاهی است و می‌گوید: انسان زمانی که در عشق به حق، از این زندگی بمیرد، روح پذیر می‌شود و تا زمانی که گرفتار تن است، روحش کارایی ندارد و مقصودش از «تن بودن»، اشتغالات تن و روزمرگی است و امثال آن و به همین جهت است انسانی که از تن بمیرد، به روح زنده می‌شود. و به قول عطار، «غرض از مرگ، محو آثار بشریّت است» (شجیعی، ۱۳۷۳: ۵۳)؛ و به قولی دیگر «مرگ غروب از یک نشئه و طلوع در نشئه‌ی دیگر است» (تاجدینی، ۱۳۷۶: ۲۸۴). مولانا می‌گوید: از مرگ ترسی نداشته باشید. اگر از این کره خاکی، به مرگ تن مردید، اهل آسمان خواهید بود. بمیرید و از این نفس ببرید! راه مُردن از این زندگی، پریدن از نفس اماره است. تمنّیات نفسانی، زنجیری است که بر دست و پای ما نهاده است. این زنجیرها را باید گسست و از تعلّقات تن رهایی پیدا کرد.

مولانا معتقد است برای حفر کردن زندان نفس، تیشه‌ای به دست بگیرید. این جهان، زندان است و باید آن را سوراخ کرد و در آن حفره‌ای ایجاد نمود. وقتی از زندان تن درآمدید، امیر کلّ هستی هستید؛ شما در پیشگاه حقیقت می‌میرید. انسان تا زمانی که در تعلقات است، به آستان و بارگاه حقیقت راهی ندارد، اما وقتی که از تن رها شوید، شاه می‌شوید؛ یعنی بر هستی مسلط هستید و شهید هم می‌شوید. تن شما مانند ابری است که ماه و خورشید معرفت در پشت آن پنهان است. تا زمانی که در قید تن هستید، ماه معرفت پنهان است، اما زمانی که از ابر تن بمیرید، ماه درخشنده خواهید بود. انسان تا زمانی که در قید زندگیست، از خاموشی می‌گریزد. اما اگر از قید زندگی و تعلقات تن رها شود، خاموشی هم برایش زیباست.

و خلاصه به قول شفیعی کدکنی «این غزل تصویری است از آینه صوفیه که آن را «موت قبل الموت» یا «مرگ در زندگی» یا «مرگ ارادی» می‌خوانند و مرگ در اینجا معنی قطع حیات و مردن طبیعی نیست بلکه مردن از خواهش‌های نفس است که آن را حدی و مرزی نیست» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۰۵).

مرغان کـــه کنون از قفس خـویش جدایید رخ بـــاز نمـــایید و بگـــویید کجـایید!
کشتی شمـا مـــاند بـــر ایـــن آب شکسـته ماهی صفتان یک دم از این آب برآیید
یا قالب بشکست و بدان دوست رسیدیت رسیدست یـا دام بشد از کـــف و از صید جدایید؟

امــروز شمــا هــیزم آن آتش خــویشید | یــا آتشتان مــرد شمــا نـور خدایید؟
آن بـاد وبــا گــشت شمــا را فـسرانـیـد؟ | یا بـاد صبا گشت، به هر جا که درآیید؟
در هــر سخن از جـانِ شما هست جـوابی | هــر چند دهـان را به جوابی بگشایید
در هــاون ایام چــه دُرهــا کـه شکستید! | آن سرمــه دیـده ست، بسایید بسایید
ای آنک بــزادیت، چــو در مـرگ رسیدید | ایــن زادن ثــانیست بــزایید بزایـید

(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۲۲۹)

مولانا مرگ را لازمه‌ی نظام هستی می‌داند و معتقد است اگر مرگ نبود جهان بی‌ارزش بود، زیرا زنجیره‌ی تکامل نظام هستی از هم می‌پاشید و کمال منقطع می‌شد و بشر مانند خرمنی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم ریخته است محمل بر زمین می‌ماند و اگر مرگ نبود آدمی بر حیات ناسره خویش حریص بود. حال آنکه مرگ جدا کننده‌ی روح از بدن و فارق سره از ناسره است و منتقل کننده‌ی او از جایی تنگ به عرصه‌ای بیکران. او همچون دیگر اولیای الهی و حکمای ربّانی، مرگ را دو نوع می‌داند: یکی مرگ اختیاری و دیگر مرگ اجباری، مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان در کشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد. حدیث معروف «موتوا قبل ان تموتوا» «بمیرید پیش از آنکه بمیرید» ناظر بدین مرگ است (همان: ۱۷۴).

یا به قول حضرت امیر در نهج البلاغه و اَسمِعُوا دَعوَةَ المَوتِ آذانَکُم قَبلَ نُدعی بِکُم ان یدعی بکم (ر.ک: دشتی، ۱۳۷۴: ۲۴۳).

مراد از مرگ اجباری، همان مرگ طبیعی معروف است که جبراً بر همگان عارض می‌گردد و از آن هیچ گزیر و گریزی نیست. زایش دوم یا تولّد ثانی مستند است به کلام منسوب به حضرت مسیح (ع) در انجیل، باب سوم که: لَن یَلجَ ملکوت السّمواتِ و الارضِ مَن لَم یَتَوَلَّد مَرَّتین. به ملکوت آسمان‌ها و زمین اندر نشود مگر آن کس که دوباره زاده شود.

مولانا تولد دوم را با لفظ «فِطام» تعبیر کرده است؛ فِطام در لغت به معنی از شیر باز گرفتن طفل است و در اصطلاحات صوفیه، کنایه از زدودن عادات و اخلاق زشت و تجدید حیات روحانی که همان تولد دوم است. پس حاصل تولد دوم، مردن از حیات تیرهٔ شهوانی و اخلاق ناپسند و زنده شدن به حیات روحانی و اخلاق پسندیده است (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۹: ۱۹۱-۱۷۹).

منظور مولانا در این ابیات، صرف مردن طبیعی نیست، گر چه در مرگ طبیعی هم ایشان در جهان دیگر متولد می‌شود، اما قبل از مرگ طبیعی، مرگی دیگر و تولدی دیگر هم وجود دارد. این زایش و تولد، از خود مردن است و از معنی سر در آوردن است. از خود مردن، مساوی زنده شدن در معنی است که همان زاییدن دوم و تولد دوم است. مولانا انسان‌ها را دعوت به مرگ ثانی می‌کند، چرا که سعادت انسان در تولد ثانی است، در غیر این‌صورت، انسان از سعادت و کمال حقیقی دور خواهد ماند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

چون جان تو می ستانی چون شکّر است مردن
بـا تـو ز جـان شیرین شیرینتر است مـردن
بـردار ایـن طبق را، زیـرا خلیـل حـق را
بـاغ است و آب حیـوان گـر آذر است مردن
ایـن سر نشانِ مـردن، و آن سر نشان زادن
زان سرکسی نـمیـرد، نـی زیـن سراست مردن
بگذار جسم و جان شو، رقصان بدان جهان شو
مـگریز، اگـر چه حالی شور و شر است مردن
از جـان چرا گریزیم؟ جان است جان سپردن
وز کان چـرا گریـزیـم؟ کانِ زر است مردن
چون زین قفس برستی، در گلشن است مسکن
چون این صدف شکستی، چون گوهر است مردن
چـون حق تو را بخواند، سوی خودت کشاند،
چون جنّت است رفتن، چون کوثر است مردن
مـرگ آینـه ست و حسنت در آینـه درآمد
آیینه بربگـوید: «خـوش منظـر است مـردن»
گر مؤمنّی و شیرین، هم مؤمن است مـرگت
ور کافـری و تلخی، هـم کافـر است مـردن
گـر یوسفی و خـوبی، آیینه ات چنان است
ور نی، در آن نمایش هـم مضطر است مـردن
خامش! که خـوش زبانی چون خضر جاودانی
کـز آبِ زنـدگانی کـور و کـر است مردن
(فروزانفر، ۱۳۸۳ : ۷۱۸)

سیر ما انسان‌ها در دو نیم دایره‌ای نزولی و صعودی است؛ و ما باید در قوس صعود، به اصل خود یعنی به حضرت حق برسیم. چون روح منفوخ حقّیم. در نیم دایره اول (قوس نزول)، سیر انسان، از خدا شروع شده و با کریمهٔ «انی جاعلٌ فی الارض خلیفه» (بقره/۳۰). حرکت کرده و آمده تا به عناصر و موالید رسیده است سپس در نیم دایره دوم (قوس صعود) از نطفه حرکت کرده، و به درجهٔ نباتی و بعد به عالم حیوانی و سپس به عالم انسانی می‌رسد (یعنی دارای قوه‌ی عاقله می‌شود.)؛ پس از عالم عقل، عالم اله است که فوق عقل می‌باشد. عقل، مجّرد است؛ ولی عالم اِله فوق تجّرد و اینجا سیر انسان به حضرت رحمان است و «ثم انی فتدلّی، فکان قاب قولین اَو ادنی» (نجم/ ۸-۹). وقتی انسانی به عالم عقل و سپس به عالم اله رسید، به اصل خود رسیده است که «اِنَّ اِلی رَبّکَ الرُّجعی» (سمندری، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۲).

«انسان کامل و بندهٔ واقعی خدا سایهٔ یزدان است (یعنی از خود مرده و هیچ حرکت و حیات و اراده‌ای از خود ندارد، مانند سایه که جنبش و حرکتش از صاحب سایه است، نه خود او این ولی فانی، مرده‌ی این عالم و زنده به خداست» (برهانی، ۱۳۸۳: ۱۳۶).

این انسان، این مقام را به‌دست نیاورد الاّ با صرف‌نظر کردن از مطامع دنیا؛ وقتی انسان از مطامع این دنیا صرف‌نظر کند و بگذرد و پای بر فرقدان آن بگذارد، راه برایش باز می‌شود. مولانا در این ابیات مرگ (مردن) را چون عاشقی که معشوق خود را می‌ستاید، ستوده است. مرگ از نظر مولانا غروب نیست، طلوع است، لحظهٔ مرگ، لحظهٔ فراق نیست، بلکه زمان وصال و ملاقات است؛ زیرا مولانا همهٔ جهان هستی را حیات دار و زنده می‌بیند و سیمای نشاط و شادمانی را حاکم بر سراسر جهان هستی می‌داند که از دایرهٔ غم و ماتم بیرون است. او مرگ را گذر از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر می‌داند و معتقد است که آدمی با مرگ، گامی در جهت رشد و کمال برمی‌دارد و رفتن به سوی محبوب و پیوستن به مطلوب و کوچیدن از سرای ناپایدار موجب شادمانی اوست. مولانا دعوت به جاودانگی می‌کند و از انسان‌ها تقاضا می‌کند که از جسم بگذرند و طلب جان کنند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

«حسن‌زاده در شرح عیون مسائل نفس فرمودند: «مرگ اختیاری به منزلهٔ بعثتی است که در روح و روان مالک ایجاد می‌گردد و توجه او از ظاهر به باطن عالم و شهود جان و جانان و سرمایه‌های وجودی خویشتن است و حجاب چهره‌ی جان را کنار زدن و مراتبی از شهود را ادراک کردن است» (حسن‌زاده، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۴).

مولانا هراس از مرگ را هراس از خود می‌داند و بر آن است که مرگ آینه‌ای است که ما حقیقت خود را در آن می‌بینیم. اگر این حقیقت زشت است، تقصیر مرگ نیست و اگر زیباست، زیبایی آن چیزی جز واقعیت وجودی خود ما نیست. مرگ، آینه است و جمال هستی تو را در خویش جلوه‌گر می‌کند. اگر زشتی، زشت است و اگر زیبایی مرگ نیز زیباست.

امام صادق (ع) فرمودند: «همچنان‌که زندگی می‌کنید و می‌میرید و همچنان‌که می‌خوابید بر می‌خیزید و در قیامت برانگیخته می‌شوید» (ر.ک: حسن زاده، ۱۳۸۷: ۵۶). «مردم پس از مرگ به صورتی محشور خواهند شد که با صفات ایشان سازگار باشد» (ریتر، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

تصویر «قیامت» در اشعاری از دیوان شمس

طبق آیات کتب آسمانی، رستاخیز دارای وقت معین است. در سوره واقعه آیه اول، از این حادثه به گونهٔ «اذا وقعت الواقعه» یاد شده است، بنابراین رستاخیز روزی است که می‌رسد و برای ما هنوز نرسیده است. آن روز روزی فرا خواهد رسید. ما در انتظار رستاخیز به‌سر می‌بریم و برای آن روز، کارهایی را باید انجام بدهیم تا آمادگی داشته باشیم.

مولانا طبق غزلی با یک «رستاخیز ناگهان» روبه‌رو شده است. برای او رستاخیز فرا رسیده است. خصلت رستاخیز برای او این بود که همه چیز برایش ظاهر شد؛ در رستاخیز همه چیز ظاهر می‌شود. حق در رستاخیز با همهٔ حیثیات خودش ظاهر می‌شود. منظور مولانا از «رستخیز ناگهان» شمس است. مولانا همه چیز را در شمس می‌بیند، می‌گوید: شمس بر من ناگهان ظاهر شد و همه چیز را نشان داد. هم ملک، هم ملکوت، هم ما فوق ملکوت و ملأ اعلی. زیرا مولانا، شمس را انسان کامل می‌بیند و انسان کامل می‌داند. در انسان کامل همه چیز آشکار است و چیزی پنهان نیست.

انسان کامل؛ یعنی انسانی که همه چیز در او ظهور پیدا کند. مولانا شمس را ولی می‌داند و از اولیای کامل حق و در یک کلام، ولی الله و متصل به اولیای گذشته. به همین جهت می‌گوید: ای رستخیز ناگهان! چون رحمت بی‌منتهای حق، از دریچه و گریبان شمس برای مولانا ظاهر می‌شود. شمس برای مولانا مظهر حق است و طبیعی است که رحمت بی‌منتهای حق از چشمان و زبان شمس برای مولانا ظاهر شود.

ای رستخیز ناگـــهان، وی رحـــمت بـــی‌منتها! ای آتشـــی افـــروختـــه، در بیـــشه انـــدیشه‌ها
امـــروز خندان آمـــدی، مفتاح زنـــدان آمـدی بر مستمندان آمدی، چون بخشش و فضل خدا
خـــورشید را حاجب تویی، اومید را واجب تویی مطلب تـــویی طالب تویـی، هم منتها هم مبتدا
در سینه‌هـا بـــرخاستـــه، انـــدیشه را آراستـــه هم خویش حاجت خواسته، هم خویشتن کرده روا
ای روح بخش بی‌بـدل، وی لـذّت علم و عمل باقی بهانه است و دغل، کاین علت آمد وان دوا
این سکر بین هل عقل را، وین نقل بین هل نقل را کـــز بهر نان و بقـــل را، چندیـــن نشاید ماجرا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

خامش که بس مستعجلم، رفتم سوی پای علم　　کاغـــذ بنه بشکن قـــلم، ساقـــی درآمد الصلا
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱)

انواع ساعت – یعنی قیامت پنج است: نوعی آن است که در هر آن و ساعت است. نوعی مرگ طبیعی است چنان‌که پیامبر علیه الصلوه والسلام فرمود: هر کس بمرد پس قیامتش قیام کرده است. و نوعی موت ارادی است. «قبل از آنکه به مرگ طبیعی بمیرد به مرگ اختیاری بمیرد»، نوعی دیگر از ساعت و قیامت آن است که همه در انتظار آنند (قیامت خواهد آمد و شکی در آن نیست) و نوع پنجم ساعت قناء فی الله و بقا بالله عارفان موحد است که به قیامت کبری موسوم است (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۶۷۱).

روز رستاخیز، روز آشکار شدن همهٔ حقایق است. این روز کسی می‌خواهد و آرزو می‌کند که باطنش به زیور کمالات و نیکی‌ها آراسته باشد. چون در این روز، پرده‌ها از روی باطن آدمیان کنار زده می‌شود و آنچه در باطن آن‌ها پنهان بوده، آشکار می‌گردد. از این رو، یکی از القاب قیامت، «یوم تبلی السرائر» است (ر.ک: محمدیان، ۱۳۸۷: ۱۹۷).

عشق تو خواند مرا، کز من چه می‌گذری　　نیکـو نگر کـه منم آن را کـه می‌نگری
من نُزل۲۵ و منزل تو، من برده‌ام دل تو　　که جان ز من ببری والله که جان نبری
این شمع و خانه منم این دام و دانه منم　　زین دام بی‌خبری، چون دانه می‌شمری
انـــدر قیامت مـا، هر لحظه حشرِ نوست　　زین حشر بـــی‌خبرند، این مردم حَشَری
این روح گـرد بدن چون چرخ گرد زمین　　فالجـــسم جامـده و الروح فـی السفری
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱۱۰۷)

قیامت در عرصهٔ طبیعت عبارت است از تحول دائمی و شوق هر موجود به کمال بالاتر. بدین‌سان هر موجودی دائماً در حال خلع و لبس است. جامهٔ کهنه را از خود فرو می‌افکند و جامه‌ای نو می‌پوشد و البته این تبدل در جواهر و اعراض موجودات رخ می‌نماید. اما در قیامت ماوراء الطبیعی که مرتبهٔ بالای آن در همین تشئه دنیوی به ظهور می‌رسد و خاص کاملان است، اعلی درجهٔ این نوع قیامت در وجود اکمل نوع بشر یعنی محمد مصطفی(ص) متحقّق شد و او مظهر قیامت بل عین قیامت‌های متعدد بوده است. مولانا می‌گوید: هر گاه آدمی از اوصاف بشری بمیرد و به اوصاف الهی زنده شود به قیامت مبدل شده است بل عین قیامت است (زمانی، ۱۳۸۹: –۱۳۶ ۱۴۰).

به نظر مولانا، قیامت حقیقی عام، فراگیر و دائمی است و هر لحظه در کلّیت هستی قیامتی بر پاست، لذا هر جهانی که از نو زاده می‌شود، نسبت به جهان قبل از خود قیامت و نسبت به جهان بعد از خود دنیا محسوب می‌شود بنابراین قیامت را نهایتی نیست و به وصف بشری در نگنجد. از نظر مولانا، رستاخیز، چیزی است که ما هم اکنون درآنیم؛ یعنی براساس اصل او، فطریات او که بی‌قراری هستی است، ما همواره در حال گذران

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

رستاخیزیم، هر لحظه بر انسان حشری است و از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر پیوسته در مردن و زادنیم، نه تنها «تولدی دیگر» در انتظار ماست که تولدها و مردن‌ها بی‌شمار در پیش داریم.

هر طرفی علامتی، هر نفسی قیامتی تا نکنی ملامتی، گر شده‌ام سخنوری
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۸۶۹)

در ابیات فوق، حقیقت عالم ندای تعالوا به همهٔ موجودات می‌دهد و از آنها دعوت می‌کند که در غفلت نباشند؛ زیرا غفلت تنها مانع درک حضور خداوند است. حق، به همگان توجه می‌دهد که از او روی نگردانند و در همهٔ احوال مراقب خویش باشند. زیرا «مراقبه کمالی است که انسان را به مقصد نزدیک، بلکه به مقصد می‌رساند» (مددی، ۱۳۹۱: ۶۸). خداوند حضوری را در همهٔ اجزاء عالم اعلام می‌دارد و از انسان‌ها درخواست می‌کند که از اشتغال به مادیات بپرهیزند؛ زیرا عالم هر لحظه در حال بر پایی قیامت است. به هوش باشند و همین حالا که با جسم عنصری در این عالم به سر می‌برند، متوجه برپایی قیامت باشند و مانند انسان‌های حَشَر که آمیخته به تعلّقانند و روی از آن سوی عالم و کمالات برگردانده‌اند، نباشند و در پی فهم حقایق و سعادت باشند؛ زیرا «میزان باز ماندن از حق، متابعت هوای نفس است» (شیروانی، ۱۳۷۶: ۸۲) و به خاطر داشته باشیم «انسان وقتی ارزش دارد که موت اختیاری داشته باشد» (امجد، ۱۳۸۸: ۳۰۸).

اگر آن میی که خوردی به سحر، نبود گیرا بستان ز مـــن شرابـــی، که قیامتست حقا
چـه تفّرج و تمـاشا که رسد ز جـام اول دومش نعوذبالله، چه کنم صفت سوم را؟!
غم و مصلحت نماند، همه را فرود رانـد پس از آن خدای داند که کجا کشد تماشا
تو اسیر بو و رنگی، به مثال نقش سنگی بجهی چـو آب چشمه ز درون سنگ خارا
بده آن مـی رواقی، هله ای کریم ساقی! چو چنان شوم، بگویم سخن تو بی‌محـابا
قدحی گران به من ده، به غلام خویشتن ده بنگر کـــه از خمارت، نگـران شدم به بالا
نگران شدم بدان سو، که تو کرده‌ای مرا خو که روانه بـــاد آن جو، که روانه شد ز دریا
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۶۳)

سالک باید از اولین قدم که در راه می‌گذارد تا آخرین قدم، خود را از مراقبه خالی ندارد و این از لوازم حتمیّهٔ سالک است. در اثر مراقبهٔ شدید و اهتمام به آن، آثار حب و عشق در ضمیر سالک هویدا می‌شود، به واسطهٔ مراقبه کم کم حجاب‌ها ضعیف شده تا بالاخره از میان می‌رود و آن عشق و حبّ فطری ظهور نموده ضمیر انسان را به آن مبدأ جمال و کمال رهبری می‌کند. این مراقبه در اصطلاح عرفا تعبیر به «می» شده است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۳۰-۳۱).

به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات؟ بخواست جـام «می» و گفت راز پوشیدن
(حافظ ،۱۳۸۸: ۲۲۳)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

راه خلوتگـه خـاصّم بـنما تا پس از ایـن «می» خورم با تو ودیگر غم دنیا نخورم»
(سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۸/ ۲۲۳)

قدر شب را بدان که بزرگترین نزول، و شریفترین عروج در شب بوده است. «سبحان الذی أسری بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله» «پیراسته باد خدایی که در شب بنده‌اش را از مسجد الحرام به مسجد الاقصی که اطراف آنرا مبارک کردیم سیر داد» (اسراء: ۱). لذا أذکار و أوراد و خلوت را در شب تأثیری خاص است که در روز نیست، به خصوص در ثلث آخر لیل که هوا تصفیه شده و با روح بخاری مزاج انسان مسانخ است (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۷۶-۷۷).

کسانی که اهل «می» باطن هستند، سحرخیزند و در دل شب، راز و نیازها و مناجات‌ها دارند و اسرار عاشقانه خودشان را با حق جل و علا در میان می‌گذارند. این عالم، در اثر آن «می» برایت به قیامت تبدیل می‌شود. مولانا می‌گوید. میی را به تو می‌دهم که آن چنان دگرگونت می‌کند که این جهان برایت دگرگونه خواهد شد و هر زمان که جهان دگرگونه شود، قیامت فرا می‌رسد. مولانا می‌گوید این شرابی که من به شما می‌دهم، خود این شراب قیامت است و درخواست می‌کند، قیامت را بخور تا قیامت برپا کنی. کسی که تا آن «می» را نخورده باشد و به آن حالت عارفانه نرسیده باشد، رنگ و اسیر بو است. رنگ‌ها انسان را به طرف خود می‌کشد و وقتی انسان اسیر رنگ و بو باشد، در حد محسوسات باقی می‌ماند و تحّرکی از خود نخواهد داشت و متحجرانه، همانند نقشی بر سنگ باقی خواهد ماند، اما اگر آن «می» را بخوری و وارد راه و طریق مستی‌های چندگانه شوی، مانند آبی که فوران می‌کند، فوران خواهی کرد و خواهی جوشید (فیضی، ۱۳۸۹: ۳۲۶).

«مراقبت کشیک نفس کشیدن است، از خویشتن غافل نشدن است که سوخته دل امیدوار به وصول حقایق با محاسبت دقیق و مراقبت کاملش به دولت جاویدان حضور دائم دست یابد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۵).

اشعار مرتبط با « مرگ و مترادفات آن»

۲۷ /۱۱ /۱۲ ؛ ۳۳ /۱۴ /۱۷؛ ۴۹ /۲۱ /۱؛ ۱۱۸ /۴۴ /۵؛ ۲۰۵ /۷۶ /۶؛ ۲۴۶ /۹۲ /۶؛ ۲۵۸ /۹۷ /۱۶؛ ۳۳۴ /۱۲۱ /۵؛ ۴۱۸ /۱۴۷ /۳؛ ۴۹۳ /۱۷۵ /۱؛ ۴۹۶ /۱۷۵ /۱۰؛ ۵۰۵ /۱۷۹ /۹؛ ۵۶۷/۲۰۰ / ۱۲؛ ۶۰۰ /۲۱۱ /۸؛ ۶۳۳ /۲۲۰ /۸؛ ۶۵۶ /۲۲۹ /۸؛ ۶۶۶ /۲۳۲ /۴؛ ۶۸۶ /۲۳۷ /۸؛ ۷۹۴ /۲۷۷ /۶؛ ۸۲۳ /۲۸۷ /۴؛ ۸۳۳ /۲۹۰ /۱؛ ۸۷۹ /۳۰۷ /۱۰؛ ۹۱۱ /۳۱۹ /۱؛ ۹۷۲ /۳۴۳/ همه ابیات؛ ۱۲۵۵ /۴۴۳ /۱و۱۴؛ ۱۲۷۷ /۴۵۰ /۳؛ ۱۳۲۶ /۴۶۸ /۳؛ ۱۳۷۶ /۴۸۵ /۱۳؛ ۱۵۳۳ /۵۳۷ /۱؛ ۱۵۳۵ /۵۳۸ /۷؛ ۱۵۷۲ /۵۵۰ /۴؛ ۱۶۳۹ /۵۷۲ /۴؛ ۱۶۶۱ /۵۸۰ /۸؛ ۱۷۱۵ /۵۹۹ /۱؛ ۱۷۸۸ /۶۲۴ /۱؛ ۱۷۹۱ /۶۲۶ /۳۹؛ ۱۸۷۲ /۶۵۸ /۵؛ ۱۹۶۸ /۶۹۳ /۱؛ ۲۰۰۰ /۷۰۶ /۱؛ ۲۱۰۲ /۷۴۲ /۳؛ ۲۱۰۳ /۷۴۲ /۵؛ ۲۲۸۹ /۸۱۲ /۷؛ ۲۳۵۳ /۸۳۲ /۱؛ ۲۴۳۰ /۸۵۶ /۱؛ ۲۴۳۲ /۸۵۷ /۴؛ ۲۴۷۶ /۸۷۵ /۲؛ ۲۴۸۵ /۸۷۸ /۷؛ ۲۵۰۲ /۸۸۴ /۱؛ ۲۴۹۲ /۱۰۴۲ /۴؛ ۳۱۲۴ /۱۱۱۳ /۷ .

اشعار مرتبط با «قیامت و مضامین آن»

۲۴ /۱۰ /۹؛ ۷۵ /۲۹ /۱؛ ۷۹ /۳۱ /۱؛ ۱۴۵ /۵۵ /۶؛ ۱۶۶ /۶۳ /۱؛ ۲۰۱ /۷۴ /۲؛ ۲۲۱ /۸۳ /۶؛ ۳۲۹ /۱۱۹ /۵؛ ۳۴۲

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۱۲۳/ ۱۵/؛ ۴۰۵ /۱۴۳/ ۱/؛ ۴۳۶ /۱۵۳/ ۲/؛ ۴۵۹ /۱۶۳/ ۱/؛ ۴۸۲ /۱۷۱/ ۵/؛ ۵۴۵ /۱۹۴/ ۴/؛ ۶۴۲ /۲۲۴/ ۹/؛ ۷۰۳ /۲۴۵/ ۲۵/؛ ۷۵۸ /۲۶۵/ ۳/؛ ۷۸۲ /۲۷۲/ ۹/؛ ۸۴۱ /۲۹۴/ ۵/؛ ۸۸۲ /۳۰۸/ ۸/؛ ۸۹۱ /۳۱۱/ ۸/؛ ۹۱۴ /۳۲۰/ ۱/؛ ۹۱۶ /۳۲۲/ ۱/؛ ۹۳۶ /۳۲۹/ ۷/؛ ۱۶۱۱ /۵۶۳/ ۴/؛ ۱۶۱۳ /۵۶۴/ ۲/؛ ۱۶۲۹ /۵۶۹/ ۷/؛ ۱۶۴۰ /۵۷۳/ ۵/؛ ۱۶۶۳ /۵۸۱/ ۱۱/؛ ۱۷۰۸ /۵۹۶/ ۱۱/؛ ۱۷۹۰ /۶۲۵/ ۹/؛ ۷۹۱ /۶۲۶/ ۳/؛ ۱۸۸۲ /۶۶۱/ ۳/؛ ۱۸۸۹ /۶۶۲/ ۲۱/؛ ۱۹۲۷ /۶۷۶/ ۵/؛ ۲۰۶۴ /۷۲۸/ ۷/؛ ۲۱۳۷ /۷۵۶/ ۱۸/؛ ۲۲۲۳ /۷۸۸/ ۱و۵؛ ۲۲۵۴ /۷۹۸/ ۲/؛ ۲۳۹۲ /۸۴۲/ ۵/؛ ۲۴۶۳ /۸۶۹/ ۲۱/؛ ۲۴۷۶ /۸۷۵/ ۲/؛ ۲۴۹۸ /۸۸۲/ ۷/؛ ۲۶۵۱ /۹۳۹/ ۵/؛ ۲۶۷۰ /۹۴۵/ ۷/؛ ۲۷۴۵ /۹۷۳/ ۲/؛ ۲۹۳۲ /۱۰۳۸/ ۸/؛ ۲۹۸۱ /۱۰۵۶/ ۳/؛ ۲۹۸۲ /۱۰۵۶/ ۴/؛ ۳۱۱۳ /۱۱۰۷/ ۵/.

نتیجه‌گیری

براساس این جستار، مولوی به عنوان زبان گویای عرفان اسلامی به مرگ و قیامت بینش ژرف و عمیقی دارد و به فراخور موقعیت، به معانی خاص در واژه‌های مختلف توجّه داشته است. مولانا اعلام می‌کند دنیا همانند زمستان است که در آن کشت می‌شود و قیامت به‌سان بهاری است که دانه‌ها را می‌رویاند و سبز می‌کند و به دانه‌ها ظهور می‌دهد و در ظرف بهار، آنچه رستنی است، می‌روید. آنچه در زمین مخفی بوده است، آشکار می‌شود و هیچ دانه‌ای با ظهور بهار مخفی نمی‌ماند. بنگرید چه می‌کارید که هر کس زرع و زارع و مزرعهٔ خود است. ترس از مرگ در واقع ترس از خود است.

چون موت فنا و عدم نیست، بلکه جدایی شخص از غیر خودش و انتقال او از نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر است و خود مولانا اشتیاق به مرگ دارد. برجسته‌ترین معنایی که مولانا در دیوان شمس برای مرگ آورده «مرگ اختیاری» و «تولد ثانی» است و قیامت را تجدید حیات می‌داند که بهار نمونهٔ کوچکی از قیامت است و بالاخره مرگ برای مولانا، وصال و دیدار دوست است و قیامت روز مشخص شدن حاصل و ثمر و تجلی جدید و به دیگران توصیه می‌کند مراقب خویش باشند تا قیامت آنها هم پدیدار شود و از آنجایی که انسان از جهانی دیگر آمده است، سرانجام به همان عالم باید بازگردد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ قرآن، ترجمه مهدی الهی‌قمشه‌ای.
ـ ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۴). ممدّالهمم در شرح فصوص الحکم. شرح حسن حسن‌زاده آملی. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ الهی‌قمشه‌ای، حسین محی‌الدین. (۱۳۹۰). در صحبت قرآن. تهران: سخن.
ـ امجد، محمود. (۱۳۸۸). اشراقات معنوی. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ انوری، حسن. (۱۳۸۸). فرهنگ فشرده سخن. چاپ چهارم. تهران: سخن.
ـ برهانی، محمد. (۱۳۸۶). گنجینه اسرار. تهران: نواندیش.
ـ تاجدینی، علی. (۱۳۷۶). دفاتر ملکوتی. شرح و نقد استاد مطهری بر اشعار شعرای پارسی‌گوی. تهران: سوره.
ـ جوادی، سیدصدر، احمد و خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۹۱). دایره‌المعارف تشیّع. چاپ دوم. تهران: حکمت.
ـ جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. چاپ دهم. تهران: اسلامی.
ـ حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمّد. (۱۳۸۸). دیوان. ترجمه هنری ویلبر فوروس کلارک و فرزاد فرید. چاپ هشتم. تهران: آبان.
ـ حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). اذکار سالک الی الله. ترجمه داود صمدی. الف– لام– میم. قم: الف. لام میم.
ـ حسن‌زاده آملی، حسن.(۱۳۸۰). شرح عیون مسائل نفس. قم: قیام.
ـ حسینی طهرانی، سید محمدحسین.(۱۴۲۶ ق). رساله لبّ اللباب. علامه طباطبایی. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
ـ خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۸). معاد از دیدگاه امام خمینی. چاپ پنجم. تهران: عروج.
ـ خواجه نصیر طوسی. (۱۳۸۸). آغاز و انجام. شرح و تعلیق حسن زاده آملی. چاپ پنجم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۱). دانشنامه قرآن. چاپ دوم. تهران: دوستان.
ـ دشتی، محمّد. (۱۳۷۴). معارف نهج‌البلاغه در شعر شاعران. قم: موسسه تحقیقات امیرالمومنین (ع).
ـ رضوی، محمدامین. (۱۳۸۵). صهبای خرد. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: سخن.
ـ ریتر، هلموت، (۱۳۸۸). دریای جان. ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی. چاپ سوم. تهران: الهدی.
ـ زمانی، کریم. (۱۳۸۹). میناگر عشق. چاپ هشتم. تهران: نی.
ـ زمانی، کریم. (۱۳۹۱). مثنوی. دفتر چهارم. تهران: اطلاعات.
ـ سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. چاپ هشتم. تهران: طهوری.
ـ سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
ـ سعادت پرور، علی. (۱۳۸۵). جمال آفتاب. جلسات اخلاقی علامه طباطبایی. چاپ پنجم. تهران: احیاء کتاب.
ـ سعیدی، گل‌بابا. (۱۳۸۷). فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی. تهران: زوّار.
ـ سلیم، غلامرضا. (۱۳۶۱). آشنایی با مولوی. تهران: توس.
ـ سمندری، مهدی.(۱۳۸۸). سه رساله نور. اصفهان: کانون پژوهش.
ـ شاکری، محمدعلی. (۱۳۸۶). خداوندگار کوچک. چاپ دوم. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
ـ شجیعی، پوران. (۱۳۷۳). جهان‌بینی عطار. تهران: نشر و ویرایش.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). غزلیات شمس تبریزی. تهران: سخن.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ـ شهیدی، سیدجعفر و معین، محمد. (۱۳۷۷). لغت نامه علی اکبر دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
ـ شیروانی، علی. (۱۳۷۶). برنامه سلوک در نامه‌های سالکان. قم: دارالفکر.
ـ طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۹۸ هـ ق). شیعه در اسلام. تهران: هجرت.
ـ علی مددی، مهدی. (۱۳۹۱). در درگاه حق علامه طباطبایی. قم: ارمغان یوسف.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۳). کلیّات دیوان شمس مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. چاپ سوم تهران: بهزاد.
ـ فیضی، کریم. (۱۳۸۹). شعاع شمس. تهران: اطلاعات.
ـ لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۸). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. چاپ هشتم. تهران: زوار.
ـ ماری شیمل، انه. (۱۳۶۷). شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ محمّدیان، عباس. (۱۳۸۷). گنجینه اسرار. تهران: معین.
ـ متقی نژاد، مرتضی. (۱۳۸۲). معاد از دیدگاه محمدحسین طباطبایی. قم: عصر غیبت.
ـ همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). مولوی نامه. چاپ پنجم. تهران: آگاه.
ـ یثربی، سیدیحیی. (۱۳۸۶). زبانه شمس. تهران: امیرکبیر.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

نسبت کل و جزء؛ بنیادی‌ترین اصل در هستی‌شناسی شمس و مولانا

سودابه کریمی[1]

چکیده

برای نزدیک آمدن به فهم نظام فکری شمس و مولانا باید ابتدا کلیت آن را در پرتو نوری دید که هستی‌شناسی آنان در اختیار می‌گذارد. تنها پس از آن است که می‌توان از دیگر وجوه معرفتی این منظومه فکری سراغ گرفت. در کوشش برای فهم هستی‌شناسی مولانا و شمس به سه اصل عمده و دو اصل فرعی دست می‌یابیم: ذومراتب بودن هستی (یا اصل کل و جزء)، نعل باژگونه، و همنشینی (یا صحبت) سه اصل بنیادی نظام فکری آنها، و اصل تدریج و آنچه آن را مطابقت درون و برون نامیده‌ام، اصول فرعی منظومه فکری‌شان را تشکیل می‌دهد.

مهم‌ترین آنها، از آن جهت که دیگر اصول از آن ناشی می‌شوند، اصل کل و جزء است. برپایه این اصل ما با یک هستی مشکک روبروییم؛ چنین نیست که همه اجزاء هستی بهره وجودی یکسانی داشته باشند. هرچند، در عین حال، از آنجا که نهایتاً جزء همان کل است، پس همه چیز در پیوستن به کل، یگانه و واحد می‌شود. معنای اصل کل و جزء این است که وجود ذومرتبه است، لذا همه چیز نسبی است. هستی ماهیتی پلکانی دارد؛ ما هر یک بر پله‌ای نشسته‌ایم که در نسبت با پله‌های پایین‌تر برترست و در نسبت با پله‌های بالاتر، پست‌تر.

اصل کل و جزء را می‌توان اصل نسبیت هم نامید. با فهم معنای این اصل است که درمی‌یابیم چگونه می‌توان کثرت را در وحدت دید و وحدت را در کثرت تجربه کرد. در مقاله حاضر ابتدا به ضرورت فهم هستی شناسی، به مثابه نقشه‌ای برای دانستن جغرافیای کلام شمس و مولانا، و آنگاه تبیین اصل کل و جزء به منزله بنیادی‌ترین اصل هستی شناسانه آنها پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: کل، جزء، نسبیت، کثرت، وحدت.

۱. مهندس کامپیوتر، مترجمی زبان انگلیسی، پژوهشگر و مدرس مثنوی karimisoudabe1@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقدمه

برای شناخت هر چیزی می‌توان دو شیوهٔ کاملاً متفاوت اتخاذ کرد: می‌شود ابتدا اجزاء را شناخت و در نهایت به فهم کل رسید، یا اول درکی از کل داشت و آن‌گاه به اجزاء منفرد آن پرداخت؛ شناخت جزء، آن‌گاه کل یا شناخت کل آن‌گاه جزء.

درک کل در پرتو فهم جزء، مصداق دیدن و شناختن فیل در اتاق تاریک به کمک سودن کف دست بر آن است. چنین شناختی، البته محتاج زمان و محل اختلاف و قرین اشتباه است. بی‌شک هر قدر بیشتر اجزاء منفرد فیل را بکاویم، با گذشت زمان اطلاعات بیشتری کسب می‌کنیم و به درک و تصویر درست‌تری از آن خواهیم رسید. هر اطلاع جدید می‌تواند فهم ما را از کل تغییر دهد، لذا چنین شناختی نمی‌تواند از نقص و خلاف خالی باشد؛ زیرا ما از کل بی‌خبریم و اصل ماجرا بر ما مکشوف نیست.

تفسیر و تعبیر هر کس از حقیقت منوط خواهد بود به اینکه از کدام موضع شروع به شناخت کرده و به چه میزان اطلاعات درست یافته است. گذشت زمان و جمع‌آوری اطلاعاتِ بیشتر و دیدن امر از زوایای مختلف، شناخت دقیق‌تری فراهم می‌آورد که ای بسا دریافت پیشین ما را تصحیح یا حتی نقض کند. علوم کاربردی از این نحوهٔ شناخت استفاده می‌کنند. هر روز با گشایش دریچه‌ای نو بر حقیقت، علم نیز شکوفاتر می‌شود، لذا یافته‌های هزار سال پیش نمی‌تواند با یافته‌های امروز علوم برابری کند، اما این نحوهٔ شناخت تنها شیوهٔ درک حقیقت نیست. راه دیگری نیز وجود دارد؛ راهِ دانستن کل و آن‌گاه جزء. امکان چنین شناختی بر این دریافت مبتنی است که حقیقت، مفقود نیست که آن را بیابیم. موجود است، اما محجوب. تنها باید حجاب‌ها را کنار زد تا آن را دید و فهمید. حکمت، گمشدهٔ ماست؛ چیزی که هم می‌دانیم و هم نمی‌دانیم. می‌دانیم، چون دانشی است که در نهاد همه کس نهان است و نمی‌دانیم، چون دست یافتن به آن الزاماتی دارد که باید فراهم آید. مولانا در انتهای حکایت فیل و تاریک‌خانه متذکر می‌شود:

در کف هر کس اگر شمعی بُدی　　اختلاف از گفتشان بیرون شدی

با روشن کردن شمع، کل فیل را خواهیم دید. وقتی کل را دانستیم، می‌توانیم به جستجوی جزء بپردازیم. روشن کردن شمع، به مثابهٔ دیدن جزء است در روشنای کل؛ گویا برای یافتن راه در مکانی مجهول نقشهٔ آن را به‌دست گرفته‌ایم. ابتدا کل را می بینیم، آن‌گاه پرسش از جزء را آغاز می‌کنیم. در این شیوه، معرفت، امری زمان‌مند نیست و اختلاف در آن راه نمی‌یابد. همهٔ آنها که فیل را در روشنایی شمع دیده‌اند، چه چهار هزار سال پیش زیسته باشند و چه اکنون، از یک حقیقت خبر می دهند؛ اختلاف در گفت آنها، تنها امری صوری و زبانی است که به محدودیت‌های زبان مربوط می‌شود، نه واقعیت تجربهٔ آنها. این، آن حکمتی است که انبیا و عرفا در اختیار ما می‌گذارند.

یک خلافی نی میان این عیون　　آن‌چنانک هست در علم ظنون
آن تــحرّی آمــد اندر لیل تــار　　ویـن حضور کعبه و وسط نهار

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

هستی‌شناسی، همان نور شمع یا نقشهٔ شهر است که ما را از گم کردن راه و سرگردان شدن در جاده‌های مشابه مانع می‌شود. بدون درک اصول کلی هستی شناسانهٔ هر منظومه فکری، نمی‌توان مدعی فهم آن بود. پرداختن به اجزاءِ منفرد هر اندیشه‌ای، بدون داشتن تصویری کلی از آن، چون سودن کف دست است بر پشت و بالای فیل برای دیدن و شناختن آن. هر قدر هم از تعداد بناها، طول و عرض خیابان‌ها و رنگ و طرح و قدمت ساختمان‌های یک شهر بدانیم، اگر نقشهٔ کلی‌اش را در دست نداشته باشیم در آن گم خواهیم شد. اطلاعات جزئی بدون داشتن نگاهی کلی راهزن است؛ همان گونه که جستجوگران فیل در تاریکی بی‌روشن کردن شمع هرگز نمی‌توانند از حقیقت فیل آگاه شوند.

برای نزدیک آمدن به فهم نظام فکری شمس و مولانا، باید ابتدا کلیت آن را در پرتو نوری دید که هستی شناسی آنان در اختیار می‌گذارد. تنها پس از آن است که می‌توان از دیگر وجوه معرفتی این منظومهٔ فکری سراغ گرفت. در جستجوی اصول هستی‌شناسانهٔ شمس و مولانا به پنج اصل دست می یابیم. مهم‌ترینِ این اصول، نسبت ویژه‌ای است که بین آنچه جزء می‌خوانند با آنچه کل می‌نامند، برقرار می‌کنند. متن پیشِ رو، واکاوی معنای جزء، کل و بررسی ربط و نسبت آنهاست.

جزء و کل

جهان، در نگاه شمس و مولانا وجودی ذومرتبه و تشکیکی دارد. نه تنها بین انسان، حیوان، نبات و جماد فرق است، بین افراد یک جنس هم تفاوت است؛ همهٔ آدم‌ها در یک مرتبهٔ وجودی نیستند، همان‌طور که همهٔ کوه‌ها و همهٔ درخت‌ها و همهٔ سگ‌ها هم یک گوهر و یک جنس ندارند. صورت‌ها هر چند در ظاهر یکسان باشند، در معنا و در حقیقت، یگانه و واحد نیستند. شباهت ظاهر، دلیل شباهت باطن نیست.

اولا بشنو که خلق مختلف — مختلف جانند تا یا از الف
در حروف مختلف شور و شکی ست — گرچه از یک رو ز سر تا پا یکی ست
از یکی رو ضد و یک رو متحد — از یکی رو هزل و از یک رو جِد

(مولوی، ۱۳۷۸: د۱/ ۱۳۲)

جسم‌ها چون کوزه‌های بسته سر — تا که در هر کوزه چه بود، آن نگر
کوزه آن تن پر از آب حیات — کوزه این تن پر از زهر ممات

(مولوی، ۱۳۷۸: د۶/ ۹۳۴)

«اگر آن را صدف می‌گویی، این را صدف مگو. صدفی که درو گوهر اسرار حق به جوش آمده است با آن سفال پاره چون به یک نام می‌خوانی ؟» (شمس، ۱۳۷۷: ۱۰۷).

شمس و مولانا برای بیان این تفاوت‌ها از نسبت جزء و کل استفاده می‌کنند و در توضیح این نسبت، مثال‌های مختلفی می‌زنند. شاخه و درخت، جو و دریا، موج و بحر، هلال و بدر، سایه و آفتاب، جسم و جان، عین و غیب، خدا و خلق و پیامبر و مردم تنها برخی از این تمثیل‌ها هستند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

«پس دعوت انبیا همین است که ای بیگانه بصورت تو جزو منی، از من چرا بی خبری؟ بیا ای جزو، از کل بی‌خبر مباش، با خبر شو، و با من آشنا شو» (شمس، ۱۳۷۷: ۱۶۲).

در عین حال، در همهٔ این مثال‌ها از یگانگی و وحدت جزء و کل نیز سخن گفته می‌شود، با این ادعا که خلق چیزی غیر از خالق نیست و عین، همان غیب است و جسم، همان جان و صورت، همان معنا. این وحدت البته معنای ویژه‌ای دارد که تنها با توجه به کلیهٔ مثال‌های ذکر شده برای جزء و کل قابل فهم است. هر یک از این مثال‌ها صرفاً بیانگر یک وجه از این رابطه است، نه همهٔ وجوه آن، لذا برای فهم کامل و دقیق اختلاف و در عین حال، یگانگیِ کل و جزء باید همهٔ این مثال‌ها را با هم مد نظر داشت.

مثال‌های جزء و کل

شاخه و درخت

یکی از این مثال‌ها، نسبت شاخه و درخت است؛ در این منظومهٔ فکری، هستی چون درختی است که تنهٔ تنومند آن بی شمار شاخه دارد و هر شاخه‌ای، خود، شاخه‌های متعدد فراوان دیگر دارد و باز هر شاخهٔ شاخهٔ این درخت نیز، شاخه‌های بسیار دارد. هر شاخه‌ای برای تنه‌ای که از آن رُسته جزء محسوب می‌شود و تنه، کل است، بنابراین هر شاخه برای شاخهٔ خُردِ کوچکتر از خود، کل است و برای شاخه‌های بزرگتر از خود، جزء، به این ترتیب یک کل، جزءهای متفاوت فراوان دارد و در عین حال، خودش در نسبت با تنهٔ فربه تر، جزء محسوب می‌شود.

درخت، هستی کلی است که کل‌های بی‌شمار دارد، از این رو گاه در کلام مولانا به‌جای یک کل، با عبارت «کل‌ها» مواجه می‌شویم. هر جزئی می‌تواند در آنِ واحد کل هم باشد، همان طور که هر شاخه‌ای می‌تواند برای شاخه‌های کوچکتر از خود، تنه محسوب شود. شاخه‌های این درخت هرچند از منظری جدا و مجزایند، از منظری دیگر به هم پیوسته و متحدند؛ هم متکثرند و هم واحد. برخی شاخه‌ها رو سوی چپ دارند و بعضی دیگر رو سوی راست، با این‌حال، تنه، کلی است که چپ و راست را شامل می‌شود، هم خرد و هم کلان را، هم برگ و هم شاخه و هم میوه را. کل، جامع اضداد است و به نسبتی که کل‌تر می‌شود، اضداد بیشتری را دربر می‌گیرد. خدا که کلِ کل‌هاست، جمع اضداد است؛ هم حاضر است و هم غایب، هم ظاهر است و هم باطن، هم قهار است و هم رحمان، هم خافض است و هم رافع، هم محی است و هم ممیت ... همان‌طور که اولیا هم چنین‌اند.

مقضی تویی، قاضی تویی، مستقبل و ماضی تویی — خشمین تویی، راضی تویی، تا چون نمایی دم به دم
عشق سخن کوشی تویی سودای خـاموشی تویی — ادراک و بیهوشی تویی کفر و هـدی، عدل و ستم
(مولوی، ۱۳۸۰: غ ۱۳۸۴)

مـــن خامـــم و بریانـــم، خندنده و گـریانم — حیران کن و حیرانم در وصلم و مهجورم
هم خونم و هم شیرم، هم طفلم و هم پیرم — هم چاکر و هم میرم، هم اینم و هم آنم
هـــم شمس شکر ریـــزم هـم خطه تبریزم — هم ساقی و هم مستم، هم شهره و پنهانم
در آتش مشتاقـــی هم جمعم و هـم شمعم — هم دوده و هم نورم، هم جمع و پریشانم
ای خواجه چه مرغم من؟ نی کبکم و نی بازم — نی خـوبم و نی زشتم، نی اینم و نی آنم

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

نی بنـده نـــی آزادم، نی مـــوم و نه پولادم　　نـی دل به کسی دادم، نـی دلبر ایشانم
(مولوی، ۱۳۸۰: غ ۱۴۶۷)

شمس نیز صفات متضاد زشت و زیبا و قهر و لطف را از اوصاف خود می‌شمارد:

یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است و هم صفت قهر، آن فلان گفت که همه خود همچنین‌اند. و آنگه آمد تاویل می‌کند. و عذر می‌خواهد که غرض من رد سخن او بود نه نقصان شما! ای ابله چون سخن من می‌رفت چون تاویل کنی؟ و چه عذر توانی گفتن؟ او مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا، که هم قهر دارد و هم لطف. مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا وزشتی مرا (شمس ، ۱۳۷۷ :۷۴).
همه عالم در یک کس است، چون خود را دانست همه را دانست. تتار در تُست. تتار صفت قهر است، در تُست. اهد قومی فانهم لایعلمون؛ یعنی اهد اجزائی، آخر آن اجزا کافران بودند، اما جزو او بودند. اگر جزو او نبودندی، جداگانه بودندی، او کل چون بودی؟ (شمس، ۱۳۷۷ : ۲۰۳).

تمثیل شاخه و درخت نشان می‌دهد، چگونه می‌توان در عین وحدت، متکثر بود و در عین کثرت، واحد. درخت در عین حال، که انبوهی از شاخه‌های خرد و کلان در جهت‌های متفاوت دارد، یک تنه و یک ریشه دارد. حالِ همهٔ این شاخه‌ها و جانِ همهٔ آنها به هم پیوسته است؛ آنها جدای از هم نیستند. همهٔ آنها از یک خاک و یک آب و یک تاب و یک باد می‌خورند و می‌نوشند و می‌رویند و نهایتاً یک کار می‌کنند، یک سایه و یک میوه فراهم می‌آورند. همچنین است نسبت جزءهای متضاد با یکدیگر. اضداد، پیوسته یک کل‌اند و دست اندر کار یک امر.

این جهان و آن جهان یک گوهرست　　در حقیقت کفر و دین و کیش نیست. . .
جـــزو درویشند جملـــه نیـــک و بـد　　هر که نبود او چنین، درویـش نیست
(مولوی، ۱۳۸۰: غ ۴۲۵)

جو و دریا

آب، در کلام مولانا در هر شکل و هر اندازه‌ای مثالی است برای جان. جوی‌ها و رودهای کوچک و بزرگ خرده جان‌هایی هستند که رو سوی دریا یا کل خود دارند. جوها و باران‌ها و قطره‌ها و سیلاب‌ها جزءهای دریا هستند، به همین سبب مشتاق پیوستن به آنند. در این مثال دریا اصل است و هر صورت دیگری از آب، فرع. فرع‌ها رو سوی اصل خود دارند؛ همان طور که اصل‌ها هم جویای فرع خود هستند.

آنـچ از دریا بـه دریا می‌رود　　از همانجا کآمد،آنجا مـی‌رود
(مولوی، ۱۳۷۸: د ۳/ ۳۸)

مادر فرزند جویانِ وی ست　　اصل‌ها مر فرع‌ها را در پی است
(مولوی، ۱۳۷۸: د۳/ ۴۳)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

کشش فرع به اصل و بر عکس، اصل به فرع، به دلیل مجانست آنهاست؛ آنها به رغم تفاوت در ظاهر، از یک جنس‌اند؛ «هر چیز که در جستن آنی، آنی».

پارسی گوییم یعنی این کشش — زان طرف آید که آمد آن چشش
چشم هر قومی به سویی مانده است — کان طرف یک روز ذوقی رانده ست
ذوق جنس از جنس خود باشد یقین — ذوق جزو از کل خود باشد ببین

(مولوی، ۱۳۷۸: د۳/ ۴۳)

موج و بحر

جزء، هم آیت و نشان کل است و هم کافر و پوشانندهٔ آن. مولانا برای نشان دادن این رابطه از تمثیل موج و دریا استفاده می‌کند. برای دانستن احوال دریا و شناخت او چاره‌ای جز دیدن و دانستن موج نداریم. موج ظاهر است و دریا باطن. از نقش موج و کف دریاست که احوال آن را درمی‌یابیم و در عین حال، همین موج و کف است که مانع دیدار حقیقت دریا می‌شود! موج، چیزی غیر از دریا نیست، با این حال عین دریا هم نیست؛ تنها نمود و صورت آن است. رابطهٔ موج و بحر مثالی است برای دیدن و دریافتن بی‌کران و نامحدود در امر متعین و محدود. هرچند این عالم صورت‌ها، حجاب آن عالم بی‌صورت است و خلق، حجاب خالق، لیکن می‌توان آن را در این دید؛ بی‌صورت را در صورت و خالق را در خلق.

جهان کف است و صفات خداست چون دریا — ز صافِ بحر، کفِ این جهان حجاب کند
همی شکاف تو کف را که تا به آب رسی — به کفِ بحر بمنگر که آن حجاب کند
ز نقش زمین و آسمان مندیش — که نقش های زمین و زمان حجاب کند
نشان آیت حق است این جهان فنا — ولی ز خوبی حق این جهان حجاب کند

(مولوی، ۱۳۸۰: غ۹۲۱)

سایه و آفتاب

جزء همان کل است که بهرهٔ وجودی کمتری دارد، همان‌گونه که نور سایه، همان نور آفتاب است که شدت کمتری یافته است. در سایه، جنس نور تغییر نمی‌کند؛ همان نور نامحدود و بی رنگ خورشید است که به واسطهٔ پرده و چارچوب پنجره، رنگ یافته و محدود شده است. نوری که از پس پرده می‌تابد یا از روزنی سر برزده است، همان نور آفتاب است که به واسطهٔ حجابِ پرده یا محدودیت روزن، مقید و محدود شده و از شدتش کاسته شده است. اگر حجاب‌ها و قیدها برداشته شود، تفاوت این نورها هم از بین می‌رود. پرده‌ها و پنجره‌ها هستند که نور بی رنگِ نامحدود را ملون و متفرق می‌کنند. اگر دیوارها و پنجره‌ها برداشته شوند تفرقه و تکثر هم از بین می‌رود.

یک گهر بودیم همچون آفتاب — بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سایه‌های کنگره

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

کنگره ویـران کنید از مـنجنیق　　تا رود فــرق از میان ایـن فریق
(مولوی، ۱۳۷۸: د۱/ ۳۵)

مولانا، عالم صورت‌ها را به‌سان خانه‌ها و روزن‌هایی می‌داند که باعث کثرت‌اند. عالم صورت، عالم صفات است؛ تحدید و تعین امور هم به دلیل اوصاف متفاوت آنهاست. اگر اوصاف را از امور برگیریم؛ یعنی دیوار صورت را از آنها سلب کنیم، نهایتاً به عالم بی‌رنگی می‌رسیم. عالم بی‌رنگی همان عالم وحدت است؛ ی‌رنگی چگونه می‌تواند چندگانه باشد؟ صفت است که موجب کثرت و گوناگونی است و بی‌رنگی، بی‌صفتی است. شمس به پیروی از مولانا واحد بودن را به آب انگوری مثال می‌زند که از فشرده شدن دانه‌های انگور حاصل آمده است:

صور مختلف است و اگر نه معانی یکی است. از مولانا به یادگار دارم از شانزده سال که می‌گفت که خلایق همچو اعداد انگورند. عدد از روی صورت است، چون بیفشاری در کاسه، آنجا هیچ عدد هست؟ این سخن هر که را معامله شود کار او تمام شود (شمس، ۱۳۷۷: ۶۹۰).

تا زمانی که آب انگور درون دانه‌هاست، ما با کثرت و اختلاف مواجهیم، اما اگر دانه‌ها را بفشاریم، به، کلّی می‌رسیم که بی‌صورت و واحد است. به همین شکل، دیوارها و پنجره‌هاست که نور خورشید را متفرق می‌کند. نور آفتاب در نبود روزن و پنجره، واحد و یگانه است.

سایه و آفتاب از وجه دیگری هم نشان دهندهٔ رابطه جزء و کل هستند؛ سایه «نیست» است و آفتاب «هست». چیزی به نام سایه وجود ندارد. وجود سایه وابسته است به وجود آفتاب. بود و نبود و دراز و کوتاهی آن را آفتاب تعیین می‌کند.

چگونه جان برد سایه ز خورشید　　که جان او به دست آفتاب است
(مولوی، ۱۳۸۰: غ۳۵۹)

سـایــه بنــمایــد و نــباشــد　　ما نیز چو سایه نیست و هستیم
(مولوی، ۱۳۸۰: غ۱۵۶۹)

بسیاری از مثال‌های جزء و کل نمونه‌هایی هستند که ذیل مثال سایه و آفتاب قرار می‌گیرند؛ از آن جمله است خلق و خالق، جسم و جان، مردم و ولی، عقل جزوی و عقل کلی، صورت و معنا، عین و غیب و در نهایت عاشق و معشوق. این مثال‌ها و مثال‌های پیش گفتهٔ دیگر همگی بیانگر این مطلب هستند که جزء، چیزی غیر از کل نیست. جزء همان کل است که در پرده رفته است؛ همان کلی که زنگار گرفت یا تعیّن یافته است. جزء باید صیقل بخورد تا محل تجلی کل شود. نور سایه همان نور آفتاب است؛ به همین قیاس جسم نیز همان جان است و عین همان غیب و خلق همان خالق. «در محمد احد بیابی، در احد محمد نیابی!» (شمس، ۱۳۷۷ : ۲۵۷).

احد کامل است. با افزودن بر کامل، آن را کمال نمی‌بخشیم، ناقص می‌کنیم. افزودن بر کامل حشو است. محمد همان احد است و چیزی بیشتر. این چیز بیشتر همان حجابی است که او را از احد جدا می‌کند؛ همان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

زنگاری است که باید از آینهٔ وجودش زدوده شود. محمد باید صیقل بخورد تا آنچه می‌ماند تنها احد باشد. محمد همان احد است و احد همان محمد نیست. جسم همان جان است و جان همان جسم نیست. عین همان غیب است و غیب همان عین نیست. همهٔ اجزاء هستی بر نردبانی قرار گرفته‌اند که نه ابتدا دارد و نه انتها. پایین‌ترین پلهٔ این نردبان، جسمانی‌ترین مرتبهٔ جسم است و بالاترینش، جان‌ترین مرتبهٔ جان. هر پلهٔ این نردبان، برای پله‌های پایین‌تر از خودش، جان است و برای پله‌های بالاتر، جسم.

آن ملائک جمله عقل و جان بُدند　　جانِ نو آمد که جسم آن بُدند

(مولوی، ۱۳۷۸: د۶/ ۹۱۲)

لذا ملائک در نسبت با برخی مراتب، جسم محسوب می‌شوند و در نسبت با برخی دیگر جان. همچنین است دیگر مراتب وجود؛ حیوان در نسبت با بشر جسم است و در نسبت با نبات، جان و نبات در نسبت با حیوان، جسم است و در نسبت با جماد، جان ... . مراد از جسم در کلام مولانا و شمس، صورت تن نیست، اشاره به یک مرتبهٔ وجودی است. عین و غیب نیز چنین‌اند. مراد از عین، تنها وجود مادی اجسام نیست؛ هر امر صورت‌مندی، حتی اگر تنها در خیال ما موجود باشد، عینیت دارد؛ زیرا قابل توصیف و حائز صفت است. هیچ ذهنی به غیب دسترسی ندارد؛ زیرا هر امر غیبی به محض خطور به ذهن، صورت‌مند می‌شود و به عینیت بدل می‌شود. در هر عینی، غیب هست و غیب، آن عین نیست؛ در خلق، خالق هست و خالق، آن خلق نیست؛ در جزء، کل هست و کل آن جزء نیست. وقتی به پلهٔ بالاتر وجود می‌رسیم از حجابی که پلهٔ پایین‌تر داشت عبور کرده‌ایم؛ آن را زدوده‌ایم، پس نمی‌توانیم آن را در پلهٔ بالایی بیابیم.

تمثیل شاخه و درخت، جو و دریا، موج و بحر و سایه آفتاب، هر یک به نوعی یکی و هم جنس بودن جزء و کل را نشان می‌دهند. جزء از جنس کل است و به او بدل می‌شود، همان‌طور که هلال به بدر و بذر به درخت تبدیل می‌شود .

فرع و اصل

فرع و اصل، زیر مجموعهٔ سایه و آفتاب است؛ همهٔ فرع‌ها، سایهٔ اصل‌ها هستند. جسم فرع است و جان اصل، عاشق فرع است و معشوق اصل. نسبت فرع به اصل یا چون نسبت پوسته است به مغز یا مانند گرد است به باد؛ در رابطهٔ پوسته و مغز، پوست آشکار است و مغز نهان و هر اندازه از پوست کم شود بر مغز افزوده می‌شود و بر عکس، مغز که افزون شد پوست لاغر می‌شود:

زانک چون مغزش درآگند و رسید　　پـوست‌ها شد بس رقیق و واکفیـد

قشر جــوز و فستق و بادام هــم　　مغز چون آگندشان شد پوست کم

(مولوی، ۱۳۷۸: د۳/ ۳۹۳)

نوع دیگر نسبت فرع به اصل، رابطهٔ گرد و باد است؛ در این رابطه، این باد است که تعیین می‌کند گرد به کدام سو برود. ارادهٔ گرد در دست باد است، با این حال، بدون دیدن گرد، بر حالت باد واقف نمی‌شویم. گرد،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

صورت است و باد بی‌صورت. گرد، جزء است و باد کل. باد، به گرد انرژی، حرکت و جهت می‌دهد و گرد، باد را نمایان می‌کند. کل برای تجلی و ظهور، به جزء محتاج است و جزء برای جنبش و تحرک، نیازمند کل. کل بی‌جزء ظهور و نمودی ندارد و جزء بی‌کل فسرده و سرد است. جزء، آینهٔ اراده کل است، همان‌طور که گرد نشان‌دهندهٔ جهت باد. جزء در برابر کل، از خود اراده‌ای ندارد؛ ارادهٔ جزء در دست کل است. به میزانی که جزء"ناچیز"تر و "لاشیء"تر باشد، تسلیم‌تر است و هر قدر تسلیم‌تر باشد، بهتر می‌تواند بیانگر ارادهٔ کل باشد. رابطهٔ عاشق و معشوق، نیز رب و مربوب از این جنس است.

نقش چون کف کی بجنبد بی‌زموج　　خاک بـــی بادی کجا آیـد بر اوج
چـــون غبار نقش دیـدی باد بین　　کف چـو دیـــدی قلزم ایجاد بین
(مولوی، ۱۳۷۸: د۶/ ۹۶۷)

باد پنهان ست از چشم ای امین　　در غـــبار و جنبش بـــرگش ببین
کز یمین ست او وزان یا از شمال　　جنبش برگـت بگـوید وصف حال
(مولوی، ۱۳۷۸: د۶/ ۹۶۲)

هلال و بدر یا بذر و درخت

هلال، جزء است و بدر، کل. هلال، چیزی جز ماه کامل نیست؛ همان است، چون به تدریج به آن بدل می‌شود. بدل شدن چیزی به چیزی دیگر حکایت از مجانست آنها دارد. تنها اگر از جنس چیزی باشیم، یعنی جزئی از آن در ما باشد، می‌توانیم به آن بدل شویم. بذر هم، همان درخت است؛ یک درخت بالقوه. صورت متفاوت جزء و کل نباید موجب اشتباه ما شود. جزء به رغم تفاوت ظاهری، همان کل است، چون استعداد بدل شدن به آن را دارد، همچنین است رابطهٔ خلق و نبی و نبی و نباء یا جسم و جان و خلق و خدا.

آن هـــلال و بـــدر دارنـــد اتـحـاد　　از دوی دورنـــد و از نقص و فساد
آن هلال از نقص در باطن بری ست　　آن به ظاهر نقص تدریج آوری‌ست
(مولوی، ۱۳۷۷: د۶/ ۹۵۷)

آکل و مأکول

کل، آکل است و جزء، مأکول. جزء، با خورده شدن توسط کل، به او می پیوندد و با پیوستن به او، او می‌شود. آکل و مأکول هر قدر هم بر حسب ظاهر متفاوت باشند، در معنا از یک جنسند؛ چون در پیوستن به یکدیگر و مأنوس شدن با هم، به هم بدل می‌شوند. در این معنا، آب از جنس نبات است و نان از جنس جان.

نیست جنسیت ز روی شکل و ذات　　آب جنس خاک آمـد در نبات
(مولوی، ۱۳۷۸: د۲/ ۲۲۷)

همچـو آب و نان که جنس ما نبود　　گشت جنس ما و اندر ما فزود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نـقـش جنسیـت نــدارد آب و نان　　ز اعتبار آخر آن را جنس دان
(مولوی، ۱۳۷۸: د۱/ ۴۳)

آب، این قابلیت را دارد که جذب نبات شود و در وجود آن به هستی خود ادامه دهد. نان نیز در بشر به جان بدل می‌شود، با این حال همین نان هیچ‌گاه در سفره، به سفره تبدیل نمی‌شود. سفره و نان از یک جنس نیستند، تا ابد هم کنار هم بمانند، جذب یکدیگر نمی‌شوند.

نان چو در سفره ست باشد آن جماد　　در تن مردم شود آن روح شاد
در دل سفــره نگــردد مستحــیل　　مستحیلش جان کند از سلسبیل
(مولوی، ۱۳۷۸: د۱/ ۶۹)

کل، حکم کیمیا را دارد. جزء، با همنشین شدن با کل، مأکول آن می‌شود؛ یعنی صفات خود را از دست می‌دهد و هم صفت آن می‌شود.

تو هستی من شدی، از آنی همه من　　من نیست شدم در تو، از آنم همه تو

«وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین باید» (شمس، ۱۳۷۷: ۱۴۸). «آن شیخ بزرگ بود؛ هر که درآمدی بر او، «مهمان آیی؟»، گفتی: بیا ساعتی تا ببینم ترا می‌توانم خوردن؟ اگر نتوانم، طعام ترا چگونه خورم؟» (شمس، ۱۳۷۷: ۶۲۹).

بیان اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت، اگرچه متضادند از روی آنک نیاز ضد بی نیازی‌ست، چنانک آینه بی‌صورت ست و ساده است و بی‌صورتی ضد صورت است و لکن میان ایشان اتحادی ست در حقیقت که شرح آن دراز است. والعاقل یکفیه الاشاره (مولوی، ۱۳۷۸: د۵/ ۷۹۷).

نتیجه‌گیری

آنچه ذکر شد، گزارش مختصری بود از تمثیل‌هایی که مولانا برای بیان نسبت جزء و کل استفاده می‌کند. همهٔ این مثال‌ها در پی نشان دادن این مطلب هستند که جزء، همان کل است. تفاوت جزء و کل، در، اصل و ماهیت‌شان نیست؛ آنها یگانه‌اند و از یک جنس. تفاوت آنها فقط امری زمانی است که به‌تدریج و در طول زمان، جزء به کل بدل خواهد شد؛ همان طور که هلال به بدر و بذر به درخت تبدیل می‌شود. اگر بپذیریم که جزء، همان کل است، می‌توانیم بگوییم عاشق همان معشوق است و رود همان دریا و سایه همان آفتاب؛ جسم همان جان است و عین همان غیب و خلق همان خالق؛ این جهان همان جهان است و کفر همان دین و قهر همان لطف.

این جهان و آن جهان یک گوهرست　　در حقیقت کفر و دین و کیش نیست
(مولوی، ۱۳۸۰: غ۴۲۵)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید		هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید
(مولوی، ۱۳۸۰: غ ۶۴۸)

عالم، یک نفس واحده است. همهٔ اجزاءِ به ظاهر مخالفِ آن، همان شاخه‌های درخت هستند که در تنه به هم می‌پیوندند. این تنهٔ واحد از یک ریشه تغذیه می‌کند و نهایتاً یک ثمر می‌دهد. جان همهٔ ما به هم پیوسته است. مولانا عالَم را به کندوی عسل تشبیه می‌کند و موجودات را به زنبور. عسلِ این کندو، حاصل کار همهٔ مخلوقات است. هستیِ جزء به هستی کل وابسته است، جزء که از کل بِبُرد، نیست می‌شود؛ همان طور که اگر شاخه را از درخت قطع کنیم، خشک می‌شود.

جــزو از کل قطــع شد بی کار شد		عــضو از تــن قطع شد مــردار شد
تــا نپیونـــدد بــه کل بــار دگـر		مــرده باشد نبــودش از جــان خبر
ور بجنبد نــیست آن را خــود سند		عضــو نو ببریــده هــم جنبش کند
جــزو ازین کل گر بُرَد یک سو رود		این نــه آن کل ست کو ناقص شود
قــطع و وصــل او نیــاید در مقال		چــیز ناقــص گفتــه شد بهر مثال
(مولوی، ۱۳۷۸: د۳/ ۴۱۷)

کل، حی است؛ جان دارد و جان می‌بخشد، با این حال هیچ‌گاه به معنای جمع اجزاء نیست. کل مانند تابلوی نقاشی است، فراتر از جمع رنگ و بوم یا نوای موسیقی، که بسیار بیشتر از طنین چند نت است. کل مانند گل است، چیزی بیشتر از ماده و رنگ و طرح گلبرگ‌هایش. در تابلوی نقاشی و قطعهٔ موسیقی علاوه بر رنگ و صوت چیز دیگری هم دخیل است: روح نقاش و جان نوازنده.

تـو کل را جمع این اجزا مپندار		تو گل را لطف و خندیدن میاموز
(مولوی، ۱۳۸۰: غ ۱۱۸۲)

صورت، جزء است و معنا کل؛ ما به معنای معناها راهی نداریم، اما می‌توانیم آن را در همین صورت‌ها بیابیم. کل، بی‌صورت است و جزء صورت‌مند. آنچه در سیطرهٔ درک و تصور ما می‌آید جزء است. غیب، خالق و جان، بی‌صورتند، آنها را نمی‌توانیم ببینیم، با این حال می‌توانیم آنها را در آنچه متعین است و مخلوق است و جسم، دریابیم و بفهمیم؛ همان طور که می‌توان دریا را در موج دید و باد را در گرد. خدا را کجا می‌توانیم جستجو کنیم و چگونه می‌توانیم ببینیم، جز در همین صورت‌های محدود و متعین؟!

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست		لیک کس را دید جان دستور نیست
(مولوی،۱۳۷۸: د۱/ ۵)

«هی هی نظرم در همهٔ کون متصرف است، گویی همهٔ‌کون خود اوست، چگونه گویی که اصل معنی است؟ اصل صورت است، بعکس می رود، چندین گاه معنی بود مقصود» (شمس، ۱۳۷۷ : ۳۸۲). «بر لوح الفی ثبت شد. گاهی بر لوح گوییمش که نوشته بود، گاهی بر زمین، گاهی بر دل. بالا و زیر همه نور او گرفته است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

گوینده کو؟ خود دیده کو؟ بینایی کو؟ تا ببینی» (شمس، ۱۳۷۷ : ۳۰۷). «دیدار حق، اهل دیدار را پرتو مردی است. اینک در آئید! در آئید! خدا خود را ببیند تا چه شود. به خود نگرد، از بنده ای نگرد ... » (شمس، ۱۳۷۷ : ۲۲۷). «در محمد احد بیابی، در احد محمد نیابی» (شمس، ۱۳۷۷ : ۲۵۷).

«علیکم بدین العجایز. یعنی عجوز گوید. ای تو؛ ای همه تو. آخر چو همه گفت عجوز نیز داخل است» (شمس، ۱۳۷۷ : ۲۶۲). «مردی آن است که این غالب را ببینند، و آن هست کننده را ببیند، و هست کردن او را ببیند. چشم باز کند؛ بی‌تقلید و بی‌حجاب، خالق را ببیند، اللّه را ببیند» (شمس، ۱۳۷۷ : ۲۲۹). چنین است که مولانا ایمان خاص را «لا هو الا هو» می‌داند: «لااله الاّ اللّه ایمان عامّ است و ایمان خاص آن است که لا هُو اِلاّ هُو» (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۷۸)

درک نسبت کل و جزء، مبنای درک آن یگانگی و وحدتی است که در گفته های شمس و مولانا دیده می‌شود؛ وحدت خلق و حق؛ تشبیه و تنزیه؛ کفر و ایمان؛ این جهان و آن جهان؛ خیر و شر. . . .

بخل و سخا و خیر و شر نیست جدا ز یکدگر　　نیست یک و نیست دو، چیست یکی، دو تا، بگو
(مولوی، ۱۳۸۰: غ۲۱۴۹)

این جهان و آن جهان یک گوهرست　　در حقیقت کفر و دین و کیش نیست
(مولوی، ۱۳۸۰: غ۴۲۵)

بسیاری از سخنان آنها، چه بسا حقیقت همهٔ آنها را تنها با فهم همین اصل می‌توان فهمید. مشکک بودن هستی، اصلی است که دیگر اصول هستی شناسانهٔ مولانا و شمس؛ یعنی نعل وارونه، همنشینی، مطابقت درون و برون و تدریج، از دل آن در می آید؛ اصل بنیادینی که جز شهود، دلیلی نمی‌توان برایش اقامه کرد. مابقی اصول هستی‌شناسانه را می‌توان منطقاً از آن نتیجه گرفت.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

- مثنوی معنوی. (۱۳۷۸). تصحیح عبدالکریم سروش. انتشارات علمی فرهنگی.
ـ دیوان کبیری. (۱۳۸۰). تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات دوستان.
ـ مقالات شمس تبریزی. (۱۳۷۷). تصحیح محمدعلی موحد. انتشارات خوارزمی.
ـ فیه ما فیه. (۱۳۸۱). تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. انتشارات نگارستان کتاب.

مقدمه‌ای بر بازخوانی مکتب تربیتی شمس تبریزی و ارائه الگویی برای تربیت معنوی با بررسی «*مقالات* شمس»

صادق کشاورزیان[1]

افضل السادات حسینی[2]

چکیده

شاید اگر امروز با کسوف[1] شمس مواجه نبودیم، آموزه‌ها و آرای تربیتی مکتب شمس برای ما ایرانیان[2] ناشناخته نبود. همان‌طور که در حکمت و فلسفه غرب، گزارش‌هایی توسط دیگران ـ شاگردان یا نویسندگان ـ از سقراط شده و در واقع او عمدتاً در آیینهٔ افلاطون دیده می‌شود، در حکمت ایرانی نیز بازتاب شمس را می‌توان در مولانا و روایت اندیشمندانه و عاشقانهٔ او مشاهده کرد. ارتباط شمس ـ مولانا نیز همچون سقراط ـ افلاطون ارتباطی تربیتی، تاریخی میان مربی و متربی است. با وجود اینکه اثر مکتوبی از سقراط به جا نمانده، از شمس، مقالات او پس از عبور از غبار قرن‌ها به دست ما رسیده و بر طاقچهٔ فراموشی ما نشسته است.

سخن از سقراط و شمس، هم به دلیل مشابهت در ویژگی‌های شخصیتی و نقش هر یک از آن دو حکیم و مربی بزرگ در دوران خود و پس از آن است، هم به این دلیل که سخن سقراط در طی بیش از ۲۵ قرن تاریخ مکتوب اندیشه و فلسفهٔ غرب همواره به گوش مخاطبان خود می‌رسیده، اما مکتب تربیتی و آموزه‌های شمس در سکوت جهل، غفلت، تعصب و ناآگاهی خاموش مانده و با وجود ظرفیت خود برای ایده‌پردازی، تفسیر تربیتی، دریافت رهنمودهایی برای تربیت معنوی و آسیب شناسی تربیت دینی مورد توجه کافی قرار نگرفته است.

امروز بر ماست بازخوانی و گوش فرادادن به رهنمودها و سخنان شمس به‌عنوان میراثی فرهنگی که بعضی از آنها هم‌چون دعوت به معنویت و صلح از مرز زمان و مکان زندگی شمس گذشته و همچنان با انسان و برای انسان به یادگار مانده است.

مقالهٔ حاضر مقدمه‌ای بر بازخوانی *مقالات* شمس و آغازی برای تفسیر و دریافت رهنمود و ارائه الگویی برای تربیت معنوی براساس *مقالات* شمس است. روش پژهش در مقالهٔ حاضر تحلیل محتوای کیفی *مقالات*

۱. دانشجوی کارشناسی‌ارشد مبانی فلسفی و اجتماعی آموزش و پرورش. s.keshavarzian@ut.ac.ir

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی مبانی فلسفی و اجتماعی آموزش و پرورش دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران. afhoseini@ut.ac.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

شمس، همچنین دنبال کردن تأثیر آن بر روایت مولانا در غزلیات شمس، برای فهم درست و استنتاج رهنمودها و دلالت‌هایی برای تربیت معنوی بوده است، بنابراین پژوهش حاضر به منظور پاسخ به دو پرسش اصلی، آغاز و انجام گرفته است: آیا می‌توان از مکتب تربیتی شمس سخن گفت؟ مؤلفه‌های مکتب تربیتی شمس در حوزهٔ نظر و عمل چه مشخصاتی دارد؟

به اختصار ـ دربارهٔ یافته‌های پژوهش، باید اذعان داشت که منظور از مکتب تربیتی، کفایت نسبی و غنای آموزه‌ها، آراء و اندیشه‌های شمس برای استنتاج در حوزهٔ نظر و عمل تربیتی برای ارائه چارچوب تعلیمی ـ تربیتی است که به مبنا، اصل، اهداف و روش‌های تربیتی دلالت می‌کند. مکتب تربیتی و الگوی تربیت معنوی او؛ شامل بعد شناختی (توجه به معرفت و تفکر شهودی، کنار زدن حجاب علم، پیوند جزء و کل، خالی بودن، تشنگی و طلب همیشگی و مدام برای یادگیری، خلوت)؛ بعد عاطفی(شادی و شفقت)؛ بعد عملی (تربیت نفس و تربیت روح) بر مبنای آزادی، اراده، اخلاص، براساس اصل معنویت و روحانیت به روش‌های کلی و عمومی ظرفیت‌یابی، سکوت، خودیابی، اتصال و صحبت و روش‌های کاربردی و خاص پرسشگری، مواجهه با مسئله، همراهی با متربی، سکوت و گفتگو، با محوریت هدف عشق و صلح است.

واژگان کلیدی: کسوف شمس، *مقالات* شمس، مکتب شمس، تربیت معنوی.

مقدمه

هدف از مواجهه با میراث گذشته، بازخوانی، کنکاش و تلاش برای فهم و تفسیر آن، غنا بخشیدن به زندگی و حیات فکری و فرهنگی امروز و فردای ماست. در این میان، رویکردها و نظراتی به مخالفت با این طرح پرداخته‌اند؛ از نظر بعضی، پرداختن به موضوعاتی همچون مکتب تربیتی شمس– مولانا یا دیگر بزرگان تاریخ، فرهنگ و ادبیات گذشته، کاری دور از شأن تعلیم و تربیت امروز است و تحولات و تفاوت‌های تاریخی و جغرافیایی یا توسعهٔ مرزهای دانش را موجه کنندهٔ ادعای خود می‌دانند. به اعتقاد ایشان، مسئله‌ها و روش‌های حل مسئلهٔ دوران حاضر با گذشته متفاوت بوده، بنابراین راه‌حل‌های مسائل امروزی از مواجهه امروزی حاصل می‌شود نه سنت‌های گذشته؛ بعضی دیگر، دلبستگان سنت و میراث‌گرایان هستند که گنجاندن دریای معرفت و محتوای پرعظمت سنت را در چارچوب تنگ و سطحی دانش و پژوهش امروزی ناصواب و ناگوار می‌دانند. به اعتقاد ایشان، «ادبیات چیزی یاد نمی‌دهد. ادبیات فراتر از این حرف‌هاست. ادبیات تجربه‌ای است فراتر از آموختن، فراتر از تحقیق و تتبع و فراتر از وقت گذرانی، [باید] به متون کهن فارسی... به‌عنوان ادبیات نگاه کنیم نه به‌عنوان موضوع پژوهش» (مدرس صادقی، ۱۳۹۵: ۱۳).

برای عبور از فراز و فرود این جدال و دیگر جدال‌ها ـ که به وقت و جای خود می‌توانند دستمایهٔ گفتگویی منتهی به روشنگری و رفع کنندهٔ بعضی سوءتفاهم‌های زبانی یا لااقل شفاف شدن مواضع مربوط و نامربوط باشند، که خارج از بحث حاضر است ـ باید به اختصار گفت مقصود ما پژوهشگران تعلیم و تربیت، از رجوع به بعضی منابع و میراث کهن؛ همچون کتاب *مقدس* یا متون غنی ادبی همچون *مقالات* شمس، کسب بینش و گشودن منظرهایی نو، بدیع یا تذکر و یادآوری همچنین نظر به آمال والای انسانی با الهام از این منابع است، البته آنچه در طبیعت، رنگ پدیدار دارد دستخوش تغییر، تبدیل و فناست، اما فهم سنت، قانون، روح یا حکمت‌های جاری در تاریخ زندگی، رنگ پایداری دارند و می‌توانند از منابعی مختلف اخذ شوند. نکتهٔ دیگر اینکه

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

قرار نیست محتوایی مأخوذ از سنت یا میراث خرد، تجربه و شهود گذشتگان با همان صورت عتیق و بی‌هیچ ربط وثیق به شرایط زیست زمان و مکان ما و بدون عبور از مسیر سوزنده و سازندهٔ نقد، بررسی و داوری مصاحبان و اهل اندیشه به‌کار بسته شود. با این توضیح، ممکن است هر یک از طرفین مخالفت با این رویکرد[3] نیز با ما اندکی همراه شوند، بنابراین بحث خود را آغاز می‌کنیم.

وقتی از کسوف شمس سخن می‌گوییم، به انکار یا فقدان آن نمی‌پردازیم، بلکه مراد، غیبت ما از دریافت پرتوافشانی خورشید است. او حاضر است و ما غایب، همچون تشنگانی که زیر باران رحمت ـ که بر همگان به لطف و بی‌منت در حال باریدن است ـ ظرف‌ها و جام‌های خود را وارونه گرفته‌اند. بدین جهت هر گونه تلاشی برای فهم شمس و آنچه در این گفتار به‌عنوان مکتب تربیتی از آن سخن رفته است، گامی برای برون رفت از این حجاب و غیبت از حضور است. یکی از مهم‌ترین دلالت‌هایی که تربیت معنوی به‌طور عام و تربیت معنوی بر اساس اندیشهٔ شمس ـ مولانا به‌طور خاص برای تربیت دینی در جامعهٔ ما و جهان اسلام دارد ـ والبته شاید نتوان در این مقاله به آن پرداخت ـ پرداختن به صلح، مدارا، گفتگو و عشق ورزیدن نسبت به یکدیگر است، در حالی‌که در جامعه، عمدتاً با غلبهٔ فقه و محوریت احکام شریعت در دینداری رسمی یا قرائت رسمی از دین مواجه هستیم. تعصب، جنگ‌های داخلی (جنگ با خود و جنگ مذهب علیه مذهب[4]) و خارجی، خشونت ورزیدن درخانه، مدرسه و جامعه، فقر و جهل بیداد جوامع اسلامی است، درحالی‌که سخن مولانا و شمس دعوتی به زیست مؤمنانه و بالندگی، سربلندی و فراتر از بطالت در کوچه پس کوچه‌های روزمرگی است که همواره مؤمنان و پیروان رسول را متذکر می‌شود:

به معراج برآیید چو از آل رسولید　　رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۲۶)

در مقالهٔ حاضر در پاسخ به سؤال‌های اصلی پژوهش، به بررسی تحلیل محتوای کیفی مقالات شمس می‌پردازیم. گاه به اشعاری از غزلیات مولانا (دیوان شمس) که متأثر از شمس است برای فهم مناسب‌تر موضوع اشاره می‌شود؛ فهم روایت مولانا از شمس، تفسیری مناسب‌تر از معنای سخنان و آشکار کننده اهداف و معانی سخن شمس است. پرسش‌های اصلی عبارتند از: آیا می‌توان از مکتب تربیتی شمس سخن گفت؟ مؤلفه‌های مکتب تربیتی شمس در حوزهٔ نظر و عمل چه مشخصاتی دارد؟

پس از بررسی و تحلیل کیفی محتوای متن، عناوین و مفاهیم نظری تربیتی مهمی؛ همچون تربیت معنوی، تربیت نفس، اهمیت شهود به‌عنوان روش کسب معرفت، درگذشتن از صورت و حجاب علم، اخلاص و پاکبازی، اراده و ...به روش‌های تربیتی (حوزه عمل) پرداخته می‌شود. با توجه به همراهی و حضور آموزه‌های نظری و رهنمودهای عملی، همچنین استخراج مبنا، اصل و اهداف تربیتی، می‌توان سخن گفتن از مکتب تربیتی شمس را موجه دانست.

مکتب شمس

تعبیر «کسوف»، وامدار کتاب *کسوف خداوند* اثر مارتین بوبر، فیلسوف و اندیشمند معاصر است. کسوف شمس؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

به معنای حجابی میان ما و شمس است. غیبت ما از یک سو به دلیل ناشناخته بودن این کتاب و کشف آن در دوران معاصر ـ لااقل در فضای فرهنگی و تربیتی ـ است، از سوی دیگر که شاید کمتر به ناآشنایی ما به کتاب مربوط باشد، لحن شمس و تندی و تیزی اندیشه اوست که به مذاق بسیاری خوش نیامده و نخواهد آمد. شاید بعضی نیز آداب و ادب مناسب و درخوری برای تربیت در آن نیابند[۵].

به راستی چه میزان از متون، محتوای درسی یا آموزشی و پژوهشی تربیتی ما به نقد یا الهام از مقالات شمس پرداخته است؟ چه میزانی از پایان نامه‌های تربیتی و پژوهش‌های تربیت دینی یا تربیت معنوی به آن پرداخته‌اند؟ آیا اذهان تاریک، خسته و زنگار بسته، تاب شنیدن سخنان شمس و توان تحمل یا میل بازکردن آغوش به اندیشه و لحن طنز و تلخ او را دارند؟ آیا اگر امروز او در میان ما بود تبعید یا تکفیر نمی‌شد؟

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان مکتب تربیتی‌ای به شمس نسبت داد، درحالی‌که احوال او گواه از معلمی ساکن و یکجانشین که به تربیت عمومی مریدان و شاگردان مشغول است نمی‌دهد؟ به اختصار ـ و شرحی پس از این ـ می‌توان گفت مراد از مکتب تربیتی شمس[۶]، مدرسه، دارالتعلیم یا آکادمی تربیت رسمی نیست، چنان‌که شمس خود در مقالات اشاره می‌کند، گاه مدرسهٔ ما شناخت همین چار دیوار گوشتی (تن مان) است. اینجا مراد از مکتب تربیتی شمس، آموزه، نظر، حکمت[۷] (فلسفه) و عمل تربیتی اوست؛ حکمت مورد اشاره از طریق مقالات شمس یا در روایت‌های مولانا از شمس – که در سراسرغزلیات او دیده می‌شود – قابل برداشت، فهم، الهام و تفسیر است. البته شاید در پی نظام‌سازی رسمی و برپایی مکتب، مدرسه و نوشتن کتاب و ..نیست (همانند سقراط[۸]) یا لااقل – به دلیل پیدا نکردن افرادی دارای ظرفیت همچون مولانا – می‌توان گفت وقف این امر نبوده است، بلکه گاه در پی برافکندن و شکستن شالوده‌های پوسیده و ساختارهایی است[۹] که به‌جای تسهیل کردن آزادی فهم و یادگیری برای زندگی بهتر، خود به مانع و حجابی برای انسان بدل شده‌اند. این کیفیت و میراث به‌جا مانده ازگذشته، از محدودهٔ زمان و مکان زندگی شمس عبور کرده و امروز می‌تواند به‌عنوان مدلی تربیتی مورد توجه قرار گیرد.

منظور از مراجعه به مقالات شمس، البته نادیده گرفتن همهٔ ظرفیت‌های آن و صرفاً به‌عنوان موضوع پژوهش به آن نگریستن نیست.

> این کتاب متنی است که از نظر لغت و سابقه کاربرد واژه‌ها و تعبیرها و دستور زبان می‌تواند جالب توجه باشد. به لحاظ فواید تاریخی اجتماعی منبعی بسیار غنی است. در قصه‌های *مقالات* هم ساختار کلام و هم درون‌مایهٔ آن در خور دقت و تأمل است. سخن شمس آهنگین و مواج و گیرا، و لحن او طنزآمیز وپرکنایه گاه بسیار گزنده و تلخ است. اندیشه‌های او نه فقط الهام بخش بلکه مبدأ و منبع اندیشه‌هایی است که در مثنوی معنوی پیگیری می‌شود (موحد،۱۳۸۷: ۱۴۶).

توصیف‌هایی که از شمس شده و شرح حال و احوال و سخن و زمانه‌اش، با فیلسوف بزرگ سقراط مشابهت‌های بسیاری دارد. صحنهٔ جدال سقراط با سوفیست‌ها – که با خطابه و سفسطه سعی در وارونگی یا کتمان حقیقت داشتند و هدفشان پیروز شدن در عرصه بحث و عمل بود– همچنین تلاش او برای بیدار کردن جهل زدگان و ستمدیدگان از خواب خوش نادانی – که زمینه ساز فتوای مفتیان مبنی بر تهمت اغفال جوانان به سقراط شد– با آنچه دراحوال شمس آمده است بسیار قرابت دارد، اگرچه شمس نیز مانند سقراط اهل محراب و منبر و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کرسی و مکتب و کتاب (نوشتن) نبود، اما با گفتگو و طرح سؤال از انسان‌ها آنان را به تفکر و تأمل وا می‌داشت. سقراط با کلام و طنین افلاطون[۱۰] و شمس با صدای بلند مولانا[۱۱] جلال‌الدین محمد بلخی به جهان معرفی شد.

گزنده بودن زبان شمس، یادآور زبان آیرونیک [کگه گارد] و طنز تلخ سقراطی است، حتی سقراط اذعان می‌کند که او خرمگس آتن است، چون خواب را از چشمان آنها ربوده است. او نیز در پی بیدار کردن طبیعت آدمیان و توجه دادنشان به شناخت خویش است[۱۲]. با این وصف، می‌توانیم در جستجوی حکمت (فلسفه) و اندیشهٔ شمس به کاویدن و پژوهش بپردازیم. البته اگر منظور از فیلسوف، کسی است که گرفتار فلسفه‌بافی شده و برای راه‌های دیگر شناخت و منظرهایی دیگر، به هستی همچون عشق، ارزشی قائل نمی‌شود، شمس، خود را از این نام و ننگ مبرا می‌داند: «محبوب را به نظر حب نمی‌نگرند. خلل از این است که خدا را به نظر محبت نمی‌نگرند – به نظر علم می‌نگرند و به نظر معرفت و به نظر فلسفه نظر محبت کار دیگر است» (شمس تبریزی،۱۳۹۵:۱۹۶)، اما اگر منظور از فیلسوف، دوستدار دانایی است –که تأکید و باور مقالهٔ حاضر بر آن است– می‌توان داوری دیگری داشت و با این توضیح، پلی برای گفتگو و پیوندی میان حکمت شرقی، ایرانی و حکمت و فلسفهٔ غرب برپا خواهد بود. فیلسوف، دوستدار، تشنه و پابرهنهٔ عاشق سرگردان حقیقت است و از این منظر، شمس نیز همچون سقراط، فیلسوف است، سرگشته، تنها، غریب و در نهایت خاموش[۱۳]!

فلسفه تربیت و تربیت معنوی

به نظر می‌رسد دریافت دلالت‌های تربیتی از آراء و نظرات مهم و مغفول شمس در چارچوب قلمروهای اصلی فلسفه تعلیم و تربیت[۱۴]؛ همچون هستی‌شناسی، معرفت شناسی و ارزش شناسی برای بازسازی و آسیب‌شناسی نظام تعلیم و تربیت، توجه با غایات و اهداف تربیتی از منظر شمس، کسب و فهم مبانی، اصول و روش‌های تربیتی بر اساس این نگرش و بینش برای جامعه ما، ضرورت پرداختن به مقالات شمس ـ این اثر یگانه ـ را موجه می‌سازد. هستی‌شناسی نگرش معنوی همهٔ عالم را نشانه و آیهٔ الهی و خداوند را همچون معشوق می‌نگرد. معرفت‌شناسی نگرش معنوی، محدودیت‌ها و حجاب‌های زیادی را برای شناخت حقیقت پیش رو می‌بیند و کمتر ادعای دانایی و به دست آوردن حقیقت را دارد، بلکه بیشتر به جهل خود معترف و با حیرت در هستی زندگی می‌کند. ارزش شناسی نگرش معنوی نیز که شامل زیبایی شناسی و اخلاق است، پیروان و سالکان را بر اساس هستی شماسی و معرفت شناسی مذکور به تقوا، فضیلت، صلح، مدارا و شفقت با خود و جهان فرا می‌خواند.

فلسفه تربیت، در موضوع تربیت معنوی می‌تواند با رویکردهای مختلف خود همچون استنتاجی، تحلیلی و ایدئولوژیک مواجه شود. همچنین از منظری دیگر (رشته) فلسفه تربیت با سه بخش یا کارکرد مختلف خود یعنی نظری، هنجاری و تحلیلی می‌تواند به ارائه فرضیه‌هایی دربارهٔ انسان، جهان و فرایند تربیت، ارائه اصول، هنجارها و توصیه‌های تربیتی یا فلسفیدن، تحلیل (همچون تحلیل مفهومی) و روشن کردن موضوعات و مفاهیم مختلف، بررسی ابهام‌ها و تعارض‌ها بپردازد و در چارچوب بخش‌ها موضوع تربیت دینی را محور فعالیت فلسفی خود قرار دهد. بررسی تربیت معنوی از منظر فلسفه تعلیم و تربیت، طیفی گسترده است از تعریف، تحلیل، روشنگری مفاهیم تا صدور احکام، دریافت و استنتاج دلالت‌ها و توصیه های تربیتی، اصول، اهداف و روش‌های تربیتی، رویکرهای هرمنوتیک و تفسیر، روایت‌پژوهی و تحلیل روایت[۱۵].

تربیت معنوی در قلمرو یا فضای بینابین میان رشته‌ای فلسفه، تربیت و دین قرار دارد؛ منظور از فضای

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مشترک، حوزه‌ای برای گفتگوی سنت‌ها و رشته‌های مستقل است که با حفظ حدود و تعاریف خود، می‌توانند حین گفتگو دربارهٔ موضوعی مشترک به فهمی چندجانبه و وسیع‌تر از قبل دست یابند. با این توضیحات، می‌توان گفت پرداختن به تربیت دینی با توجه به مقالات شمس در پژوهش حاضر، مطالعه‌ای میان رشته‌ای محسوب می‌شود.

با این که تعریف دقیق (جامع و مانع) معنویت و تربیت معنوی دشوار است، به اختصار به آن اشاره می‌شود؛ «معنوی منسوب به معنا مقابل مادی، صوری، ظاهری و لفظی یا حقیقی، اصلی، مطلق و روحانی است. معنایی که فقط به‌وسیلهٔ قلب شناخته می‌شود و زبان را بهره‌ای در آن نیست» (دهخدا،۱۸۷۱:۱۳۴۱). کلایو (به نقل از وولف،۱۳۸۶) می‌گوید معنویت، ترکیبی از ویژگی‌های انسانی است که افراد مذهبی و غیرمذهبی ممکن است به یکسان از آن برخوردار باشند. کلایو سیزده خصلت را برای اشخاص معنوی بر می‌شمارد که در بین آنها عشق ممتازترین خصلت است (بی‌طرف حقیقی،۳۴:۱۳۹۰). از نظر بعضی فیلسوفان متأخر اسلامی (طباطبایی،۱۳۸۴) هستی شامل عالم غیب و عالم شهادت (قابل مشاهده) یا ظاهر و باطن است. بر این اساس، عوامل سه‌گانهٔ وجود؛ شامل عالم تجرد تام عقلی، عالم مثال و عالم ماده است. عالم تجرد عقلی و مثالی، حیطهٔ غیب هستی بوده و عالم ماده نشئه شهادت یا ظاهر را تشکیل می‌دهد (اشعری،۱۳۸۷). از نظر طباطبایی، معنویت، وجه مشترک ادیان بوده و شامل معنویت نفسی و آفاقی است.

> درباره رابطه دین و معنویت دو دیدگاه عمده وجود دارد. در دیدگاه اول سه حالت متصور است: برخی معنویت و دین را یکی و جدایی آن را ناممکن می‌دانند، برخی دیگر معنویت را اعم از دین و قلمرو معنویت را بیشتر از دین می‌انگارند و سرانجام دستهٔ دیگر دین را اعم از معنویت و حوزه قلمرو آن را گسترده می‌دانند. در دیدگاه دوم، بین معنویت و دین هیچ رابطه‌ای وجود ندارد و جدایی این دو مقوله ممکن شده است (میتروف،۱۳۸۲: --).

تربیت معنوی، بیدار کردن، پرورش دادن یا شکوفا کردن خود معنوی و روحانی است.

> می‌توان گفت اگر شخص واحدی از مرتبه «خود» روحانی دست به عمل بزند، همهٔ کسانی که در پیرامون آن شخص به سر می‌برند (و احتمالاً مردم سراسر جهان) تا حدی از این حالت بهره‌ور می‌شوند. «خود» روحانی آن «خود»ی است که در درون ماست و ما را با همنوعان‌مان یگانه می‌دارد. عجب اینکه اختصاصی‌ترین ساحت هر شخصی است، در عین حال، عمومی‌ترین ساحت هم هست (می،۱۳۵:۱۳۹۵).

شالوده «خود» [راستین] ما بر اصل [روح] الاهی بنا شده است و اهمیت و ضرورت خودشناسی یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مؤکد قدیسان و عالمان هریک از سنت‌های دینی بزرگ بوده است (هکسلی،۱۳۸:۱۳۹۵). تربیت معنوی بر اساس اصول معنوی صورت می‌گیرد.

> اصول معنوی به طور آشکار یا پنهان برخاسته از هدفی الهی می‌باشند. این اصول بر اساس شرایط شکوفا شدن انسان شکل گرفته‌اند. معطوف شدن توجه انسان به مادیات، مانع شکوفا شدن روح می‌شود... اگر این اصل معنوی نادیده گرفته شود، روح انسان شکوفا نمی‌شود (کار،۸۹:۱۹۹۵).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اگر به مکتب شمس – مولانا بازگردیم، برای تعریف معنویت – به‌عنوان باطن و رکن دین – با بیتی در مثنوی مواجه می‌شویم: دوزخ است آن خانه کان بی‌روزن است/ اصل دین ای بنده روزن کردن است. بنابراین، «پیام همه ادیان، نقب زدن به عالم معنا است» (می، ۱۱۹:۱۳۹۵) و تربیت معنوی اگر قابل آموزش باشد[۱۶] توجه به مواردی؛ همچون معنای زندگی، کنار زدن حجاب‌ها و ناپایداری‌های مادی و زندگی روزمره و نظر افکندن به جاودانگی، زاده شدن از روح[۱۷]، طلب حقیقت، شادمانی و خودشکوفایی و ذات حیات و ارزش‌های انسانی است.

در تربیت معنوی، باطن دین معنویت و روحانیت (قرب الاهی، فناء فی الله و...) تلقی می‌شود، همان‌طور که سیر شریعت – طریقت – حقیقت از ظاهر و پوستهٔ بیرونی دین که صورت و احکام است، آغاز و از مسیر طریقت به مغز و لبّ دین – حقیقت– حرکت کردن است، از این روست که به تعبیر فیلسوف معاصر مارتین بوبر، «دین، احساسی در روح انسان نیست بلکه مدخلی به واقعیت است. مدخلی به کل واقعیت بی‌تلخیص» (بوبر،۱۳۹۳: ۲۱) و «انسان، تصویری است بر آسمان پرستاره روح...تا مبادا روح روی زمین بمیرد» (بوبر،۱۳۹۵: ۸۹)، به این ترتیب تربیت معنوی، دعوت به قهر یا دوری گزیدن از جهان و ارتباط مسالمت‌آمیز با آفرینش نیست، بلکه سلوکی مداوم و روندی تدریجی است برای زدودن حجاب از برابر دیدگان برای کشف حقیقت و باطن جهان.

تعبیر و تفسیر معنویت و روح از حکیمان و فیلسوفان باستان همچون افلاطون که آن را متعلق به عالم مثل می‌دانست تا فیلسوفان و حکیمان معاصر همچون بوبر که روح را مانند هوایی می‌داند که در آن نفس می‌کشیم و «در فضا مواج است و ما را ملهم قرار می‌دهد» (همان، ۱۷۸) همچنان مبهم و رازآمیز، اما کانون و اصل تربیت معنوی است. شاید بی‌اطمینان نسبت به تعریف و علم به روح بتوان در پاسخ به این سؤال که روح چیست گفت: «روح امر پروردگار است»[۱۸].

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری: ارائه الگوی تربیت معنوی بر اساس *مقالات* شمس

بر اساس توضیحات و مقدمات ارائه شده در مقالهٔ حاضر، در این بخش برای پاسخ به سؤالات اصلی پژوهش، استنتاج‌هایی از *مقالات* شمس که به ادعای این مقاله، فراهم کنندهٔ مفاهیم تربیتی در چارچوب نظر و عمل تربیتی به‌صورت یک الگو –که شامل هدف، ابعاد شناختی، عاطفی و عملی، مبنا، اصل و روش‌های تربیت معنوی بر اساس سخن شمس تبریزی است– ارائه می‌شود. مدل حاضر به‌عنوان یافتهٔ اصلی پژوهش بوده و با نقل جملاتی از *مقالات* شمس معرفی می‌شود. مکتب تربیت معنوی شمس می‌تواند به این صورت طرح و ارائه شود[۱۹]:

هدف: عشق و صلح[۲۰]

هدف از تربیت معنوی، عشق ورزیدن و در صلح زیستن است؛ صلح با خویشتن و با جهان و عشق ورزیدن به خدا و آفریدگان؛ زیرا آفرینش همه آیه او و «سایه خورشید حق است».[۲۱] شمس در *مقالات* می‌گوید ریاضت و زهدی که با عشق همراه نباشد آتش شهوات نفسانی و تمایلات شیطانی را خاموش نخواهد کرد: این شیطان را هیچ نسوزد الا آتش عشق مرد خدا. دگر همه ریاضت‌ها که بکنند او را بسته نکنند، بل که قوی‌تر شود، زیرا که او را از نار شهوات آفریده اند و نار را نور نشاند (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۹۰). نفس اماره را هیچ چیز چنان نکشد که جمال دل بیند: اعضاش سست شود (همان،۱۴۳). شمس می‌گوید منشأ جنگ، هوای نفس و خودخواهی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

است و صلح، از ترک هوای نفس آغاز می‌شود: اهل جنگ را چه گونه محرم اسرار کنند؟ ترک جنگ و مخالفت بگو! ماده جنگ هواست. هر کجا جنگی دیدی، از متابعت هوا باشد (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۲۴۳).

ابعاد شناختی، عاطفی، عملی:

مکتب تربیتی باید در حوزهٔ نظر و ابعاد شناختی و عاطفی همچنین حوزه و ابعاد عملی برای آموزندگان و متربیان دلالت، رهنمود و راهنمایی‌هایی داشته باشد.

بُعد شناختی: تفکر شهودی و عقل ربانی، پیوند جزء با کل، خلوت با خود، کنار زدن حجاب علم، خالی بودن و تشنگی برای یادگیری.

توجه به تفکر شهودی و عقل ربانی[۲۲]: شمس به حجاب عقل توجه داده و تأمل فلسفی را با توجه به روش‌های دیگر شناخت دارای نتایج صحیح می‌داند و از این روست که به تفکر دربارهٔ خویشتن خویش یا تفکر شهودی فرا می‌خواند: در معنا و فهم «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [می‌گوید] این [شناخت] کار دل است کار پیشانی نیست (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۵۷)، این همه رنگ‌ها را از پیش چشم دور کن تا عجبی دیگر بینی و عالم دیگر از هو که نه به این خوش و ناخوش ماند! (همان،۶۳)؛ [شمس عقل را تکفیر نمی‌کند] و عقل، حجت خدای است، ولیکن چون بر وجه استعمال نکنی، متناقض نماید. از بهر این است که هفتاد و دواند ملت (همان،۸۶)؛ عقل این جهانی را سخنش از دهان می‌آید. عقل آن جهانی را سخن – که از تیر است – از میان جان می‌آید (همان،۱۰۵)؛...شمس سخن از عقلی می‌گوید که مخاطب قرآن است؛ «عقل ربوبی»: «اولو الالباب» چه گونه باشند؟ آخر، این عقل را نمی‌خواهد که هر کس دارد (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۲۷)؛ آن یکی فیلسوف می‌گوید که «من معقول می‌گویم» و از این عقل ربانی بویی ندارد (همان).

پیوند جزء با کل[۲۳]: عالم با وجود کثرت در وجوه مختلف دارای وحدت است و میان جزء و کل، ارتباط و پیوند است: دعوت انبیاء همین است که «ای بیگانه، به صورت تو جزو منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا از جزو از کل بی‌خبر مباش. با خبر شو و با من آشنا شو!» (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۷۲)؛ ... هر که شاخ را گرفت، شکست و فرو افتاد و هر که درخت را گرفت، همه شاخ آن اوست (همان، ۱۲۷).

خلوت: حقیقت و اهل حق بر کثرتی که دیده‌ها می‌بینند یا هیاهویی که گوش‌ها می‌شنوند تمام و کمال آشکار نمی‌شود. گاه باید از ازدحام برید و به خلوت پناه برد: خدای را بندگانند پنهان (همان،۱۱۱)؛ ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگانند پنهانی، از مشهوران تمام‌تر و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند و بعضی درنیابند. گمان مولانا آن است که آن منم، اما اعتقاد من این نیست. اگر مطلوب نیم، طالب هستم. و غایت طالب از میان مطلوب سر برآرد (همان،۱۸۴).

کنار زدن حجاب علم و تعلم: بدان که تعلم نیز حجاب بزرگ است. مردم در آن فرو می‌رود – گویی در چاهی یا خندقی فرو رفت و آن گاه، به آخر پشیمان که داند که او را به کاسه لیسی مشغول کردند تا از لوت باقی ابدی بماند. آخر حرف و صوت کاسه است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۹).

خالی بودن و تشنگی برای یادگیری[۲۴]: انسانی که وهم دانایی و احساس پر و سرشار بودن داشته باشد، طلب و عطش یادگیری ندارد، اگرچه شاید بخواهد اطلاعات و دانش یا شبه علمی در ذهن خود ذخیره کند. برای آنکه نمی‌داند که نمی‌داند و نمی‌خواهد از جهل خود واقف شود، تعلیم بی‌فایده است: هرکه تمام عالم شد،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از خدا محروم شد و از خود تمام پر شد. رومی‌ای که این ساعت مسلمان شود، بوی خدا بیابید و او را که پر است، صد هزار پیغامبر نتواند تهی کردن (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۱).

بعد عاطفی: شادمانی، شفقت و محبت

شادمانی[۲۵]**:** شادی عامل شکوفایی و غم عامل پژمرده کننده و مانع شکوفایی است. شادی همچون آب لطیف صاف، به هر جا می‌رسد، در حال شکوفه عجبی می‌روید. و من الماء کلّ شیء حی- آن آبی که این آب از او روی و از او زنده شود و شیرین شود و صاف شود. غم همچو سیلاب سیاه، به هر جا که رسد، شکوفه را پژمرده می‌کند و آن شکوفه که قصد پیدا شدن دارد، نهلد که پیدا شود (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۲۲۳). مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد، در غم شاد باشد. [شاد از بشارت روحی].زیرا که داند که آن مراد در بی‌مرادی همچنان درپیچیده است (همان، ۱۵۲).

شفقت و محبت[۲۶]**:** آیا معنویت و دینداری، چیزی جز حبّ[۲۷] و شفقت با آفرینش است؟ تا بتوانی، در خصم به مهر خوش در نگر! چون به مهر در کسی در روی، او را خوش آید – اگرچه دشمن باشد. زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو. چون مهر بیند خوشش آید (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۰۰).

بعد عملی: تربیت نفس و تربیت روح[۲۸]

در تربیت معنوی و عرفان شمس ـ مولانا تمرین‌های عملی برای مبارزه با هواهای نفسانی جهت تجهیز به سبکباری برای طی کردن طریقت است و وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت و معنویت؛ اخلاص، پاکبازی و زهد عاشقانه که در خلوت و جلوت، با سخن و سکوت، با بهره‌مندی آگاهانه از مواهب خداوندی یا با پرهیز و روزه در ایام نامعهود دنبال می‌شود همه برای مهار، تربیت نفس است؛ البته شمس دربارهٔ اولیا الهی سخن از تربیت روح می‌گوید که قدری دشوار و البته مبهم است: منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نه، «اناالحق» چه گونه گوید؟ حق کجا و «انا» کجا؟ این «انا» چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ «الف» کی گنجیدی؟ «نون» کی گنجیدی؟ (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۷)؛ آدمی را رنج چگونه مستعد نیکی‌ها می‌کند ؟ چون رنج نمی‌باشد انانیت حجاب او می‌شود (همان:۱۷۵و۱۷۶).

مبنای تربیتی: آزادی، اراده، اخلاص

تغییرات از انسان آغاز می‌شود، از خواست و اراده آزادانه؛ به تعبیری دین نیز «آنچنان را آنچنان تر می‌کند»، آن را که مایه‌ای هست رسول و نبی آن مایه را روانه کند و راه کند (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۶).

آزادی و اراده: شمس، ایام را مبارک از خواست انسان در آن می‌داند و جبر ایام و جبر الاهی را رد می‌کند: خدا **فاعل مختار:** اگر نه تو که فاعل مختاری آن «تصور از خدا» را بر هم زن: اگر همه انبیا این گفتندی، من قبول نکردمی. گفتمی «من نخواهم این خدا را. خدایی خواهم که فاعل مختار باشد. آن خدا را طلب می‌کنم و او را بگویم تااین خدا را بر هم زند که تو می‌گویی. بگویمش که اگر او فاعل مختار نیست، تو باری فاعل مختاری، بر همش زن!» (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۴۱)؛ «ایام مبارک باد از شما» ..... «مبارک شمایید ایام می‌آید تا به شما مبارک شود» (همان، ۴۲).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

اخلاص و بی‌ریایی[۲۹]: اخلاص، مبنایی مهم در تربیت معنوی است، شمس می‌گوید: اکنون، اول شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق نباشد (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۵۱).

اصل تربیتی: معنویت و روحانیت [زیستن در ساحت روح]

زیستن در ساحت روح و بر اساس اصل معنویت، رکن تربیت معنوی است. شاید یکی از ارمغان‌های مهم پیامبران برای بشریت این اصل است که انسان زیست معنوی دارد و قابل فروکاستن به مادیت نیست؛ هر گونه تلاش و روشی در تربیت معنوی (مکتب تربیتی شمس)، ابعاد عملی و سلوک بر اساس معنویت و ایمان به بقای روح است. شمس می‌گوید: والله که غیب آشکار شده است و پرده برانداخته‌اند، لیکن پیش آن کس که دیده او باز است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۴۲)؛ آنکه نفس خود را تربیت کرده و در ساحت روح قدم می‌زند، بوی محسوس خداوند را استشمام می‌کند: «حق تعالی را بوییست محسوس: به مشام رسد، چنان که بوی مشک و عنبر. امّا چه ماند به مشک و عنبر؟ چون تجلی خواهد بودن، آن بوی مقدمه بیاید، آدمی مست مست شود» (همان، ۱۸۹).

روش تربیتی

روش‌های تربیت معنوی را می‌توان شامل روش‌های کلی یا عمومی و روش‌های کاربردی یا خاص دانست.

روش‌های تربیتی کلی و عمومی: ظرفیت‌یابی، سکوت، خودیابی، اتصال، عبادت.

ظرفیت‌یابی[۳۰]: مولانا به دنبال کسی می گردد که به اهلیت و ظرفیت شنیدن سخن او رسیده باشد یا به تعبیر دیگر، در تربیت به ظرفیت فهم و دریافت متربی توجه می‌کند ؛ گاه نیز از مهر خوردن و مسدود شدن قلب و گوش و چشم جانها گلایه می‌کند و سکوت را بر سخن ترجیح می‌دهد: هنوز ما را اهلیت گفت نیست. کاشکی اهلیت شنودن بودی. تمام گفتن می باید و تمام شنودن! بر دل‌ها مهر است و بر زبان‌ها مهر است و بر گوش‌ها مهر است. اندکی پرتو می‌زند اگر شکر کند، افزون کند (شمس تبریزی،۱۳۹۵:۹۰).

سکوت و خاموشی: قیل و قال بی‌حد و حصر و درهم و برهم و بی‌هدف از لحاظ اخلاقی بد و از لحاظ معنوی خطرناک است....سکوت [فراهم آورنده و باعث جمع] افکار، قوت روح و [زمینه‌ساز] عمل به آموخته‌ها است (هاکسلی،۱۳۹۵ :۱۴۹و۱۵۰). در سکوت، بسیاری نغمه‌ها و سرودهای آفرینش را می‌توان شنید، سکوت، روشی برای انسان معنوی است، به تعبیر شمس: خاموشی او نه از کمی معنی است، از پری است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۰۱)؛ جماد را نیز فراق و وصال باشد، الّا ناله ایشان مسموع نشود (همان،۱۹۱).

خودیابی و خودشناسی[۳۱]: خودیابی، انسان تربیت یافته را به روح و معنویت و خداشناسی و خداگونگی رهنمون ساخته، از خود غیر اصیل رها و به خود اصیل متصل می‌کند ؛ به تعبیر شمس: خداپرستی آن است که خودپرستی رها کنی (همان، ۲۲۳).

اتصال و صحبت (همنشینی)[۳۲]: همنشین فقط دوست و مصاحب نیست در هر چه نظر کنیم آن در ما من عکس و تولید می‌شود، همنشین بد و خوب، انقطاع یا اتصال معنوی را ممکن می‌شوند، همنشینی با انسان‌های معنوی، میل همصحبتی با دیگران را کم یا شیرینی آن را تلخ می‌کند: آن کس که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود و تلخ شود – نه چنان که سرد شود و همچنین صحبت می‌کند، بل که چنان که نتواند با ایشان صحبت کردن (همان، ۱۹۳).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

روش‌های تربیتی کاربردی و خاص:

پرسشگری، مواجهه با مسئله، همراهی با متربی، سکوت، گفتگو.

آنچه از عمل و ارتباط شمس با مولانا و مواجهه با کسانی که سخنش را می‌شنیدند –که در *مقالات* شمس یا روایت مولانا در نظم و نثرش آشکار است– دریافت می‌شود این است که تربیت معنوی با روش‌هایی خاص همچون پرسشگری، مواجهه با مسئله، همراهی با متربی، سکوت، گفتگو صورت گرفته است، آنجا که شمس، هدف از به دنیا آمدن را ملاقات دو دوست، گفتگوی آنها با هم – همچون خود با مولانا– می‌داند، یا در بدو آشنایی با مولانا با به چالش گرفتن باورهای رایج، پرسش کردن و گاه مخالفت با باورهای معمول او را به رها کردن آنچه ناصواب است فرا می‌خواند اگرچه این رهایی به بهای از دست دادن مقام و موقعیت و نام پیشین باشد، اما از مردگی به زندگی[۳۳] روی آوردن است: چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من درآویزند که «مگو،» بگویم و هر آینه، اگر چه بعد هزار سال باشد، این سخن به آن کس برسد که من خواسته‌ام (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۷۶).

سخن را از شمس آغاز کرده و به شمس– مولانا پرداختیم، مفهومی که به دشواری می‌توان آن را تفکیک و تجزیه کرد، ارتباطی کم نظیر از مربی– متربی که برای هر دو سوی آن آموزنده، کمال آفرین و رهایی بخش بوده است. مولانا به عشق آموزگار خود می‌بالد و او را واقف اسرار رسول می‌داند[۳۴] و شمس انبیاء را آرزومند دیدار مولانا می‌داند. شمس – مولانا، گشاینده سخن رسول هستند که به بسط تجربه نبوی[۳۵] پرداخته‌اند و تفسیری شادمانه و عاشقانه از دین و تربیت معنوی را ارائه کرده‌اند[۳۶]. مکتب تربیتی شمس – مولانا مکتب آزادی معنوی و رهایی است؛ رهایی از دام هایی که در ذهن و درون آدمی یا در طبیعت و جامعه، در بیرون آدمی می‌خواهند آگاهی، معرفت و اراده و عمل او را اسیر و او را به زنجیر بکشند. شمس– مولانا با آتش عشق دام‌ها و بندها را می‌گسلند و انسان را به صلح (سلام) با جهان و هنگام صلح باخویشتن فرا می‌خوانند:

درون توست یکی مه کز آسمان خورشید — ندا همی‌کندش کای منت غلام غـلام
ز جیب خویش بجو مه چو موسی عمران — نگر به روزن خویش و بگو سلام سلام

پیشنهاد ادامهٔ پژوهش

– صلح در سنت عرفانی سهروردی، شمس و مولانا (دلالت‌های تربیتی حکمت شمس برای صلح).

– مقایسهٔ ارتباط شمس– مولانا و سقراط – افلاطون، موقعیت اجتماعی شمس در حکمت و ادب گذشته و معاصرایرانی و سقراط در فلسفه باستان و معاصر غرب.

– شمس در ترازو: آراء و اندیشه‌های شمس– مولانا و رهنمودهای تربیتی آن برای انسان معاصر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

یادداشت ها

۱. نام کسوف شمس برگرفته است از کتاب فیلسوف معاصر مارتین بوبر با نام کسوف خداوند.

۲. برگرفته از نام کتاب پژوهشگر ایرانی مقصود فراستخواه که در آن به معرفی و نقد فرهنگ ایرانی می‌پردازد.

۳. با این رویکرد، خواندن و فهم کردن محتوایی ارزشمند در یک بیت شعر یا مطالعه کتاب جنگ و صلح تولستوی نیز همچون موعظه‌های مسیح بر فراز کوه – خوشاگویی‌های مسیح در انجیل متی – یادگیری و عملی با مقصد تربیتی محسوب می‌شود، همچنین استجابت دعوت قرآن به تدبر در نغمه دلکش برگ و باد و یا توجه به مثل ناپایداری کف روی آب – که پس ازباران از بین می‌رود اما آب می‌ماند تا مردمان را سود رساند... – و دیگر عبرت های حاصل از سیر آفاقی و انفسی همگی به نحوی تفکر برای یادگیری و کسب معرفت هستند.

۴. اشاره‌ای به کتاب و گفتاری از علی شریعتی: مجموعه آثار، شماره ۲۲.

۵. ادب عاشقان جمله بی‌ادبی ست/ امه العشق عشقهم آداب، غزلیات شمس، غزل شماره ۳۱۷.

۶. در مقالهٔ حاضر چون در سخن و اندیشه شمس دریافت‌هایی آرای نظر تربیت و رهنمودهایی برای عمل تربیت قابل استنتاج است، از آن به مکتب تربیتی شمس تعبیر شده است، با این وجود به یک تعریف از کتن یا نظریهٔ تربیت اشاره می‌شود: [مکتب]، تئوری یا نظریه تربیت شامل مجموعه عقاید و توصیه‌های بیش و کم مرتبط به معلمان و مدارس است که باید انجام دهند. تئوری تربیت را نمی‌توان در روانشناسی و جامعه شناسی و فلسفه پیدا کرد، بلکه مؤلفه‌های خاص خود را دارد که سه نوع تئوری مذکور را در برمی‌گیرد؛ زیرا تئوری تربیت اساساً با مسایل ارزش و افکار درباره کار معلم و مدرسه سر و کار دارد (شعاری نژاد،۱۳۹۴: ۳۷۵و۳۷۶).

۷. حکمت به معنای اتقان، استحکام، استواری، راستی و درستی در نظر و در عمل است (سجادی،۱۳۵۴: ۱۷۹–۱۷۷). غایت حکمت نظری، ایمان و غایت حکمت عملی، عمل صالح است.

۸. سقراط – که مادرش نیز قابله بوده – سعی می‌کند با گفتگو باعث زاییدن اندیشه شود بر خلاف سوفیست‌ها که با خطابه و تلقین در پی موفقیت و پیروزی بودند. او با پرسش، گفتگو و به چالش گرفتن باورهای مردمان، تلاش می‌کرد تا آنها را به نادانی خود آگاه کند.

۹. فیلسوفانی همچون نیچه نیز نه صرفا در پی نظام‌سازی فلسفی بلکه بیشتر کارشان، گشایش افق‌های تازه، جریانی زنده، پویا، پیشرونده، همچنین بازسنجی ارزش‌ها و نقد معرفت و باورهای رایج است؛ برای توضیح بیشتر رجوع شود به: نقیب زاده، ۱۳۹۷: ۱۱۹ همچنین به مقدمه داریوش آشوری مترجم کتاب تبارشناسی اخلاق در: نیچه،۱۳۹۷.

۱۰. یکی از مهم‌ترین روایت‌ها از سقراط، روایت افلاطون است، اگرچه آریستوفان و گزنفون نیز از سقراط سخن گفته‌اند.

۱۱. کار سقراط همانا برانگیختن توجه فرد به شناختن خود و بیدار کردن طبیعت خود اوست (نقیب زاده،۱۳۹۴: ۴۰). همچنین سقراط در دفاعیات (آپولوژی) خود خطاب به آتنی‌ها می‌گوید شما می‌خواهید مرا بکشید تا دوباره به خواب روید.

۱۲. –[فیلسوف] نوعی آدم دربه‌در پابرهنه است که در زیر نور ستاره‌ها بیرون می‌رود تا با واقعیت و معرفت روبرو شود، یا به زایش مشترک با هر آن چه ممکن است در آن خیرخواهی، زیبایی یا خرد یافت شود، دست بیابد. به نقل از:

Irigaray,luce(1984),Sorcerer Love: A Reading of Plato,Symposium,"Diotima ,s Speech", in An Ethic of Sexual Difference(trans.Carolyne Burke and Gillian C. Gill),Ithasa,NY:Cornell University Press.pp24

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱۳. خاموش، تخلص مولانا در غزلیات شمس است؛ خاموشی و سخن گفتن با سکوت، زنده بودن با طنین سخنانی که هنوز در تاریخ به گوش می‌رسد ، ویژگی بزرگانی همچون سقراط است که جام شوکرانش دادند، یا حلاج که بردارش کشیدند یا عین‌القضاه، سهروردی و شمس که هنوز در میان«قلب‌ها و اندیشه‌ها» زندگی می‌کنند.

۱۴. تعلیم و تربیت به ذاته یک مسئله فلسفی است. فلسفه [تربیت و] آموزش و پرورش شعبه‌ای از فلسفه است. به معنای دقیق کلمه علم نیست [اما] مبحث اساسی‌ای از معرفت است که معنای حقیقی همه علوم را روشن می‌کند (شکوهی،۱۳۹۴: ۱۰۵و۱۰۶). همچنین فلسفه تربیت شاخه‌ای از معارف بشری است که ویژگی‌های انسان را تبیین می‌کند، به مباحث نظری و مفاهیم کلی و انتزاعی می‌پردازد و با تبیین ماهیت تربیت، اهداف، اصول و روش‌های آن سرو کار دارد، اما از سوی دیگر نوعی دیدگاه نظری و راهنمای اقدام به شمار می‌رود که باید به تبیین تعامل نهاد سیاست، اقتصاد، جامعه، خانواده و حقوق با نهاد تربیت بپردازد و نظریه‌هایی جهت هدایت عمل تربیت اارائه کند زیرا شاخه‌ها یا مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی به تدوین نظریه تربیتی کمک می‌کند و نظریه تربیتی، به نوبه خود، به‌عنوان مبانی عمل تربیتی به کار می‌رود (نقیب زاده، ۱۳۹۴: ۲۰).

۱۵. رجوع شود به: هرست، پل هیوود؛ پیترز، ریچارد استنلی (۱۳۸۹). منطق تربیت: تحلیل مفهوم تربیت از نگاه فلسفه تحلیلی، ترجمه فرهاد کریمی، تهران: علمی و فرهنگی. ص نوزده تا چهل و پنج. همچنین رجوع شود به: باقری، خسرو؛ سجادیه، نرگس؛ توسلی، طیبه (۱۳۹۴). رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۱۶. بعضی معتقدند تربیت معنوی قابل آموزش توسط مربی به متربی به شکل معمول مدارس نیست بلکه تنها می‌توان به زمینه‌سازی برای میسر شدن اکتشاف و درک فردی از حقیقت پرداخت.

۱۷. زاده شدن از روح، برداشتی است از سخن عیسی(ع) در وصف آن که از روح زاده شده: [او مانند باد است و باد هر کجا که می‌خواهد می‌رد و آوای آن را می‌شنوی اما] نمی‌دانی که از کجا می‌آید یا به کجا می‌رود؛ چنین است حال هر که از روح زاده شود (به نقل ازانجیل، در: می، ۱۳۹۵: ۱۳۲).

۱۸. اشاره به آیهٔ ۸۵ سوره اسراء: از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و جز اندکی از علم آن به شما داده نشده است.

۱۹. لازم به ذکر است که یافتهٔ پژوهش حاضر در مرحلهٔ ابتدایی و بر اساس ایده‌ها، تفسیر، بازخوانی مقالات شمس و مطالعات میان رشته‌ای انجام شده اما صورت خام دارد که با تأمل بیشتر، دریافت نقدها و نظرها رشد یافته و استوارتر خواهد شد.

۲۰. به دلیل کوتاه‌تر کردن توضیحات درون متنی، شواهد و نقل قول‌های مربوط به موضوعات در یادداشت‌ها ذکر می‌شود: اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم.

از مولانا به یادگار دارم از شانزده سال که می‌گفت که «خلایق همچو اعداد انگورند. عدد از روی صورت است. چون بیقشاری در کاسه، آنجا هیچ عدد هست؟» (شمس تبریزی،۱۳۹۵ :۱۴۳).

۲۱. اشاره به بیتی از غزلیات شمس(غزل شماره ۵۴۴) : گردش این سایه من سخره خورشید حق است/ نی چو منجم که دلش سخره استاره شود.

۲۲. مدرسه ما این است – این چاردیوار گوشتی. مدرسش بزرگ است. نمی‌گویم کیست. معیدش دل است (شمس تبریزی،۱۳۹۵ :۶۵)؛ خنک آن را که چشمش بخسبد و دلش نخسبد [پیامبر و نماز صبح قضا] وای بر آن که چشمش

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نخسبد و دلش بخسبد! صوفی را گفتند: سر برآر: انظر الی آثار رحمه الله. گفت: آن آثار آثار است، گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است (همان:۱۵۳)؛ رابعه گفت «دل را فرستادم به دنیا که دنیا را ببین! باز فرستادم که عقبا را ببین! باز فرستادم که عالم معنی را ببین! خود دگر باز نیامد به من» (همان).

۲۳. دست در کل زن تا همه جزوها آن تو باشد و چیزی دیگر مزید. دست در جزو مزن، نباید که کل فوت شود! (همان:۵۹)؛ اصل را بگیر...[فرع می‌آید] اما این فرع را می‌گیری، اصل می‌رود و فرع حاصل نمی‌شود (همان:۹۳)؛ گفتم «آن را باشی که اصل است و مقصود است، اصل همه اصل ها و مقصود همه مقصودهاست – نه آن اصلی که روزی فرع شود – و در طلب او به جد ایستی و هر چه ضمیر را زحمت دهد و از مقصود دور دارد، آن را عظیم شمری. و اگر سهل گیری تدارک آن را، مگر مقصود به نزد تو خوار بوده باشد» (همان:۹۴).

۲۴. او از خود و هنر خود پر است – چنان که کوزه از آب شور پر باشد (همان:۱۳۷)؛ ...چون از خود پر باشد، کی اشتهای آب خنک باشد؟ (همان)؛ پر سری آمد که «با من سری بگو!» گفتم «من با تو سر نتوانم گفتن. من سر با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم – خود را در او بینم. سر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم – دیگری را می‌بینم...» (همان:۹۷)؛ امر است که «مستعد شوید و قابل شوید» [یاداور تخففوا تلحقوا نهج البلاغه] این امر قدیم است...، الا به گوش ها نمی‌رسد . زیرا گوش‌ها پر گل است و چشم‌ها پر گل و آن کلام لطیف عظیم (همان:۱۸۷).

۲۵. در اندرون من بشارتی هست، عجبم می‌آید از این مردمان که بی آن بشارت شادند (همان:۷۴)؛ دنیا لعب است و مزاح است در نظر رجال. [قرآن] [رندی و شادی : وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم، ه در طریق ما کافری یست رنجیدن] در نظر کودکان، لعب نیست: جد است، فریضه است. اکنون اگر بازی و مزاح بر نمی‌تابی بازی مکن! و اگر بر می‌تابی، کی زن و می خور خندان – که بازی را نمک او خنده است نه گریه (همان:۱۰۴و۱۰۵)؛ چه شادم به دوستی تو – که مرا چنین دوستی داد خدا (همان:۱۷۷).

۲۶. من خویی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که «خداش هدایت دهاد»! آن را که مرا دشنام می‌دهد، دعا می‌گویم که «خدایا، او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده، تا عوض این، تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد» (همان:۱۵۵).

۲۷. اشاره به روایتی از اهل بیت پیامبر: آیا دین جز محبت است؟

۲۸. انبیاء و اولیاء در حال طاعت و در حال خوردن تربیت روح می‌کرده‌اند نه تربیت نفس (همان:۷۲)؛ توصیه به روزه در میان روزهایی نامعهود: روزه بی‌ترتیب می‌دار... تا نفس را سخت آید باشد روزی از ناگاه مسلمان شود – که مسلمان شدنش سخت دور دور است (همان:۷۵)؛ شک نیست که چرک اندرون می‌باید پاک شود – که ذره‌ی از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک برون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده، نه هر آب دیده‌ای. الا آب دیده‌ای که از آن صدق برخیزد. بعد از آن، بوی امن و نجات به او رسد...(همان:۱۰۶)؛ تو را مانع‌هاست. مال، قبله اغلب خلق است. ره روان آن را فدا کردند.یک پول عزیزتر است پیش دنیا پرست از جان شیرینش...والله که یک پول پیش دنیا پرست قبله است (همان:۱۸۵).

۲۹. کافران را دوست می‌دارم – از این وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند، می‌گویند «آری کافریم دشمنیم» اکنون ، دوستیش تعلیم دهیم، یگانگیش بیاموزیم اما اینکه دعوی می‌کند که «من دوستم» و نیست، پرخطر است (همان:۳۸)؛ هر که اهل اخلاص او بیشتر بود، به عالم حق بیشتر پیوست (همان:۱۵۰)؛ خاک کفش کهن یک عاشق راستین [و خالص] را ندهم به سر عاشقان و مشایخ روزگار – که همچو شب بازان که از پس پرده خیال‌ها می‌نمایند، به از ایشان (همان:۱۴۵).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۳۰. من مرید نگیرم من شیخ می‌گیرم آن گاه نه هر شیخ شیخ کامل من مرید نگیرم/ مرا بسیار در پیچ کردند که من مرید شویم و خرقه بده گریختم در عقبم آمدند منزلی/ و آنچه آوردند آنجا ریختند و فایده نبود و رفت(همان:۴۶).

۳۱. شناخت خدا عمیق است؟ احمق عمیق تویی. اگر عمیقی هست تویی (همان:۱۶۷)؛ از عالم توحید، تو را چه؟ از آن که او واحد است، تو را چه؟ چون تو صد هزار بیشی: هر جزوت به طرفی، هر جزوت به عالمی – تا تو این اجزا را در واحدی او نبازی و خرج نکنی. تا او واحدی خود همرنگ کند، سرت بماناد و سرّت!.(همان:۴۵)؛ ولایت خویشتن مهار خود و امارت خود معنی ولایت چه باشد آن که او را شکرها باشد و شهرها و دیه‌ها ؟ نه. بل ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن و احوال خویشتن صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف (همان:۲۷)؛ ولی «صاحب ولایت» باشد اکنون، کو ولایت؟ اسیر ولایت شده ، نه امیر ولایت (همان:۵۵).

۳۲. مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم صحبت کن (همان:۴)؛ عشق را با دی و با مروز و با فردا چه کار؟ [عشق رسول، همنشین و مصاحب همیشگی] (همان:۱۵۹)؛ لا شک با هر چه نشینی و با هر چه باشی، خوی او گیری. در که نگری، در تو پخسیدگی درآید. در سبز و گل نگری، تازگی درآید. زیرا همنشین تو را در عالم خویشتن کشد. و از این روست که قرآن خواندن دل را صاف می‌کند زیرا از انبیاء یاد کنی و احوال ایشان، صورت انبیاء بر روح تو جمع شود و همنشین شود. [سوی قرین کشدا] (همان:۵۷)؛ [همنشین اتصال است] از اتصال هر ستاره به برجی، چیزی تولد می‌کند – چنانکه از اتصال مرد به زن – از اتصال جامه به تن گرمی تولد می‌کند (همان:۱۰۵)؛ صحبت بی‌خبران سخت مضر است، حرام است. صحبت نادان حرام است. (همان:۱۷۷)؛ صحبت اهل دنیا آتش است (همان:۲۲۵).

۳۳. مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم/دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم (غزل شماره ۱۳۹۳).

۳۴. شمس تبریز تویی واقف اسرار رسول/ نام شیرین تو هر گمشده را درمان باد (غزل شماره ۷۹۲).

۳۵. تعبیر بسط تجربه نبوی از عبدالکریم سروش است.

۳۶. به تعبیر خود شمس: چنان می گویم این معانی را که اگر پیغمبر بودی، به این معینی نگفتی. نه از عجز، بل از آن که او را مشغولی ای بودی نپرداختی به آن که چنین فروشکافد به این سخن (همان:۷۸و۷۹).

۳۷. (غزل شماره ۱۷۳۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ اشعری، زهرا.(۱۳۸۷). بررسی مفهومی اصول و روش‌های تربیت معنوی با تأکید بر آراء علامه طباطبایی. پایان نامه کارشناسی ارشد. استاد راهنما و استاد مشاور: دکتر خسرو باقری و دکتر افضل السادات حسینی. دانشگاه تهران.

ـ باقری، خسرو، سجادیه، نرگس و طبیبه توسلی.(۱۳۹۴). رویکردها و روش های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ـ بوبر، مارتین. (۱۳۹۳).کسوف خداوند: مطالعاتی درباره رابطه دین و فلسفه. با مقدمه‌ای از رابرت ام.سلتزر. ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب. تهران: فرزان روز.

ـ بوبر، مارتین. (۱۳۹۵). من و تو. ترجمه به انگلیسی والتر کافمن. ترجمهٔ فارسی ابوتراب سهراب، الهام عطاردی. تهران: فرزان روز.

ـ بیطرف حقیقی، نرجس. (۱۳۹۰). بررسی مبانی فلسفی تربیت معنوی از دیدگاه دیوید کار و دلالت های این رویکرد بر نوجوانی، پایان نامه کارشناسی ارشد. استاد راهنما: دکتر افضل السادات حسینی. استاد مشاور: دکتر باقر غباری بناب، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران. پاییز.

ـ دهخدا،علی اکبر(۱۳۴۱). لغت نامه دهخدا. جلد سیزدهم. تهران.

ـ شکوهی، غلامحسین. (۱۳۹۴). مبانی و اصول آموزش و پرورش. تهران: دانش پژوه.

ـ موحد، محمد علی.(۱۳۸۷). جایگاه مقالات شمس در ادب و عرفان ایران. باغ سبز، گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا، تهران: کارنامه.

ـ میتروف،دنتون. (۱۳۸۲). «مطالعه معنویت در کار». ترجمه علی رستگار. مجله حوزه و دانشگاه. سال نهم. شماره ۷۷.

ـ می، رابرت ام(۱۳۹۵). پیام ادیان: نقب زدن به عالم معنا. ترجمه مصطفی ملکیان در: سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت). تهران: نگاه معاصر.

ـ نقیب زاده، میرعبدالحسین.(۱۳۹۴). نگاهی دوباره به فلسفه آموزش و پرورش. تهران: طهوری.

ـ نقیب زاده، میر عبدالحسین.(۱۳۹۷). نگاهی به نگرش های فلسفی سده بیستم. تهران: طهوری.

ـ نیچه، فردریش. (۱۳۹۷). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.

ـ هاکسلی، آلدوس.(۱۳۹۵). خودشناسی. ترجمه مصطفی ملکیان در: سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت. تهران: نگاه معاصر.

ـ هاکسلی، آلدوس. (۱۳۹۵). سکوت. ترجمه مصطفی ملکیان در: سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)، تهران: نگاه معاصر.

– The Bible(۱۹۷۱). Revised Standard Version,New Testament,Amereican Bible Society,New York,john,chapter ۳:۸.

– Irigaray,luce(۱۹۸۴),Sorcerer Love: A Reading of Plato,Symposium,"Diotima ,s Speech", in An Ethic of Sexual Difference(trans.Carolyne Burke and Gillian C. Gill),Ithasa,NY:Cornell University Press.

– Carr.D(۱۹۹۵). Towards a distinctive conception of spiritual education.Oxford Review of Education,۲۱(۱).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس‌الدین تبریزی: سیمرغ و عنقای مولوی

یوسف محمدنژادعالی‌زمینی[1]
فرشته ذکائی[2]

چکیده

ارتباط میان شمس تبریزی و مولانا با یکدیگر ارتباطی ویژه و کاملاً متمایز با سایر تعاملات و ارتباطات رایج میان فردی بوده است. کمّ و کیف ارتباط و پیوستگی روحانی این دو شخصیت بزرگ عرفانی به گونه‌ای بوده که آن را نمی‌توان حتی با رابطهٔ مریدی ـ مرادی معمول در بین افراد و فرق مختلف متصوفه که جایگاه دو طرف در آن کاملاً مشخص است، مقایسه کرد. به همین دلیل، موضوع رابطهٔ بین شمس و مولانا همواره به منزلهٔ یک مسئله مطرح بوده است و از همان زمان تا کنون کسان زیادی کوشیده‌اند تا ضمن آگاهی از کمّ و کیف این رابطه به تبیین و تحلیل و حتی توجیه آن بپردازند، تا جایی که در این راه به افسانه‌پردازی نیز روی آورده‌اند. البته در این میان، کسانی هم بوده‌اند که با مراجعه به اسناد و متن‌های معتبر تاریخی و ادبی تلاش کرده‌اند ابعاد مختلف این مسئله را تبیین کنند.

مولوی‌پژوهان نیز همواره بر این مسئله تمرکز کرده و در صدد بوده‌اند که با تحقیق در متون به جای مانده از شمس و مولانا تبیینی دقیق‌تر از کیفیت ارتباط این دو شخصیت مطرح عرفانی ارائه دهند. طبیعتاً بخشی از این مطالعات به بررسی و تحلیل آثار مولانا اختصاص داشته و حاصل آنها نیز ترسیم تصویری از شخصیت شمس از دیدگاه مولوی بوده است.

تحقیق حاضر نیز به دنبال ارائهٔ تصویری از شمس در نظر مولانا از منظری نسبتاً متفاوت است که مبتنی بر ترسیم سیمای شمس در دیوان کبیر با تمرکز بر برقراری نسبتی میان شخصیت «شمس» و مرغان اساطیری «سیمرغ» و «عنقا» در دیوان مذکور است تا بدین وسیله نشان داده شود که مولانا چه تصویری از شمس در غزلیات خود ارائه کرده است.

واژگان کلیدی: سیمرغ، عنقا، کوه قاف، شمس، مولانا.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی mnezhad.y@gmail.com
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی f.zokaee@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مقدمه

جلال‌الدین محمد مولوی، در ششم ربیع الاول سال ۶۰۴ ه.ق در بلخ به دنیا آمد و در پنجم جمادی‌الاولی ۶۷۲ ه.ق در قونیه دیده از جهان فروبست. وی در طول زندگانی ۶۸ ساله خود سه دورهٔ مهم را پشت سر گذاشت: دورهٔ اول، که از تولد و کودکی تا تحصیل نزد پدر، سیر وسلوک در نزد سید برهان‌الدین ترمذی و آشنایی با شمس را شامل می‌شود. این دوره را دورهٔ آمادگی وطغیان مولوی می‌نامند. دورهٔ دوم، دورهٔ آشنایی با صلاح‌الدین زرکوب است. این دوره، دوران آرامش مولانا بود و سرانجام دورهٔ سوم که دورهٔ آشنایی با حسام‌الدین چلبی و دورهٔ کمال وپختگی مولانا و سرودن *مثنوی* بود (گولپینارلی، ۱۳۷۰: ۹۰، ۱۹۱ و ۲۰۹).

البته آشنایی مولوی با شمس تبریزی که در دورهٔ اول زندگی او رخ داد، منشأ تحولات عظیم روحی در وی شد؛ چنان که پس از آن اهل ظاهر را به هیچ انگاشت و شیخی و مریدی را به یک سو نهاد و به ذوق عشق رهرو راه کمال شد. تحت تأثیر این واقعه، مولانا چنان مجذوب و غرقهٔ وجود شمس شد که تصور جدایی او از شمس ناممکن می‌نمود، لذا طبیعی بود که شمس همیشه و همه جا با او باشد، حتی زمانی که نشانی از وی در دست نبود. اشعار مولانا و توصیفات او برای شمس، به‌ویژه در دیوان غزلیات، به تمامی نشان‌دهندهٔ عظمتی است که وی برای شمس قائل بوده است و «همواره او را به همان چشم عظمت و جبروت که اول بار دیده بود می نگریست» (همایی ، ۱۳۶۹: ۲۰۱). تاریخ نظم دیوان غزلیات یا دیوان کبیر از سال آشنایی مولوی با شمس تبریزی (سال ۶۴۲ ه.ق) آغاز شد و تا سال ۶۷۲ه.ق یعنی سال مرگ مولوی ادامه یافت.

> غزلیات او سرتا پا عشق است و حال و جذبه و شور، کلماتی است که در بحران آشفتگی وانقلاب احوال از مغزی متلاطم وروحی پرسودا بیرون جوشیده وحالات مختلف وصل وفراق ونشاط و اندوه و افسردگی و خمودی و وجد وسماع و پای کوبی و دست افشانی او را نشان داده است (همایی: ۱۳۶۹: ۲۰۷).

دیوان غزلیات مولانا پر از نام شمس است و او هر تعبیری را که بیان کرده با شمس درآمیخته، هر جا جذبه‌ای او را فراگرفته با «شمس دین بر دل مقیم و شمس دین برجان حکیم» به تصویر کشیده؛ جایی که از سبب‌ها می‌گوید، شمس را از آنها با خبر می‌داند و هرجا که از عشق معنوی سخن به میان می‌آورد، شمس هم در آن دیده می‌شود. زمانی که غزل می‌گوید، تخلصش شمس است. «در مقطع ۹۹۲ غزل تخلص شمس (با عنوان شمس‌الدین و شمس‌الحق) و در ۵۲ غزل، تخلص شمس و خموش با هم آمده است» (احمدی‌پور اناری، ۱۳۹۴: ۴۹). زمانی که از حقایقی سخن می‌راند، گویندهٔ آن سخن شمس است. این همه تعظیم و تکریم از این روست که مولانا در شمس خدا را می‌بیند (مشتاق‌مهر ،۱۳۷۹: ۳۸) و شروع به پرداختن دیوانی لبریز از عشق به معبود می‌نماید؛ عشقی با الفاظ عاشقانه، ولی سرشار از عرفان و معنویت محض که خواننده را در لابه‌لای اشعار حیران و سر گردان می‌سازد. این حیرت ناشی از اصطلاحات رمزی و نمادینی است که در این دیوان به کار رفته است.

> مولانا در این دیوان، عشق الهی را با استفاده از واژه‌های غزل عاشقانه مطرح نموده و آنها را برای بیان تجربه‌های حسی و عمومی به کار می‌برد. نتیجهٔ این گونه استفاده از زبان در غزل

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

عارفانه خصلت سمبلیک ورمزی پیدا کردن زبان است؛ یعنی کلماتی از جانب شاعر عارف برای بیان آن معانی وتجربه‌هایی به کار رفته است که آن کلمات برای بیان آن معانی وتجربه‌ها وضع نشده‌اند. آنچه شاعر عارف، خود از کلمات وجمله‌ها در شعر عارفانه در می‌یابد، با آنچه خوانندگان و مخاطبان درمی‌یابند تفاوت دارد (پورنامداریان،۱۳۹۲: ۹۷ و۹۶).

کلماتی چون زلف و خط و خال، معنای ظاهری نمادین متفاوتی دارند؛ وصف زلف یار در غزل‌های عاشقانه با زلف یار در غزل‌های عارفانه یکی نیست. زلف در عرفان، نماد کثرت است و خال نماد وحدت، ولی درغزل عاشقانه از لوازم ظاهری زیبایی معشوق به‌شمار می‌رود. در شعر مولانا گاه سیمرغ جان می‌گوید وگاه عنقای عشق، زمانی شمس حق نمود می‌یابد و زمانی از شمس می‌گوید و خود را توصیف می‌کند.

با عشق شورانگیز مولوی به شمس تبریزی، حق که «او» بود و بیرون از عالم محسوسات و مادی بود به این جهان آمد و «تو» شد و با ناپدید شدن شمس، به درون جان مولوی آمد و «من» شد ... . تقابل میان این «من» بیکرانه یا «فرامن» که در عین حال هم حق است و هم شمس و هم عشق و هم معشوق، با «من» آگاه و تجربی در مقام عاشق، سبب ابهام‌های گوناگون در غزل‌های مولوی می‌گردد (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۸۷).

فارغ از این ابهامات در ترسیم سیمای شمس، مولوی ویژگی‌هایی از دو پرندهٔ اساطیری «سیمرغ» و « عنقا» را به وی نسبت می‌دهد که این امر، افزون بر اینکه حاکی از ارجمندی جایگاه شمس در نظر مولاناست، بر دست نیافتنی بودن و رازناکی شخصیت وی نیز دلالت دارد. در این نوشتار برآنیم تا ابعاد مختلف این تصویرپردازی مولانا از شخصیت شمس تبریزی را تبیین کنیم.

شمس و مولانا: مرید و مراد یکدیگر

مولوی در همان اولین دیدار خود با شمس در قونیه، در خان شکرفروشان تحت تأثیر سخنان او قرار گرفت و این برخورد رابطه‌ای سراسر تأثیر و تأثر را شکل داد؛ به گونه‌ای که در آن نمی‌توان مرید را از مراد و پیر را از پیرو بازشناخت. هردو در حال سوختن و اثرپذیری از یکدیگر بودند. شمس در هنگام ورود به قونیه با عالمی متشرع و آگاه به اصول دین و آشنا با آداب طریقت و عرفان نظری، صاحب عالی ترین مدارج علمی، اهل بحث و فحص که در پای درس و بحثش متعلمان فراوانی به علم آموزی مشغول بودند، مواجه شد. این مطالب و آگاهی‌ها از سخن سلطان‌ولد شرح دیدار مولانا وشمس استنباط می‌شود؛ آنجا که می‌گوید:

شیـــخ استـــاد گشت نوآموز — درس خواندی به خدمتش هر روز
منتهی بـود مبتـدی شد بـاز — مقـتدی بـــود مقتـدی شد بـاز
گرچه در علم فقر کامل بـود — علم نـــو بود کو به وی بنمـود

(نقل از گولپینارلی، ۱۳۷۰: ۱۳۴ و۱۳۵)

ویژگی‌های نقل شده از سلطان‌ولد حاکی از آن است که مولانا در روز گار خودش شخصیت علمی و دینی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

برجسته‌ای بود. «درجات و مراتب سلوک را علماً و عملاً آموخته و سنجیده بود و مردی جامع و مراتب دیده و در علوم عصر خود به کلام و فقه وحدیث و تفسیر و ادبیات عربی و فارسی تبحر داشت» (شیمل، ۱۳۷۵: ۸۶). «او صوفی عارفی بود که مردم مستجاب الدعوه‌اش می‌دانستند» (گولپینارلی ،۱۳۷۰ : ۱۳۷). خود مولوی شرح این احوال را در یک رباعی در دیوان شمس چنین گوید:

زاهد بودم ترانه گویم کردی　　سرفتنه بزم وباده خویم کردی
سجاده نشین با وقاری بودم　　بازیچهٔ کودکان کـــویم کردی

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۴)

چیتیک معتقد است: «مولوی عالمی بوده وارسته و صاحب منسب و مقام در علم وسلوک؛ کسی که مقام پیری و مرشدی تعداد زیادی از پیروان خود را داشته است» (چیتیک، ۱۳۸۶: ۳۰۱). شمس تبریزی، در وصف مولانا چنین می‌گوید: «مولانا را صفت هاست که به صد هزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ سالک گرم رو، حلمش را گویی علمش را گویی، تواضعش را گویی، کرم را گویی، محال است» (همان). در *مقالات* شمس تبریزی، در توصیف مولانا چنین نقل شده است که «صد سال بکوشم ده یک علم و هنر او حاصل نتوان کردن» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۲۵).

از طرفی دیگر، شمس نیز صاحب حال و قال بوده، که از شهری به شهر دیگر کوچ می‌کرده است و به همین دلیل وی را شمس پرنده لقب داده بودند، کرامات متعددی داشته است؛ گرد جهان می‌گشته و با شیوخ بسیاری دیدار داشته ولی مجذوب هیچ‌یک نشده و همیشه خود را یک سر و گردن بالاتر از بقیه دیده است؛ اما همیشه از خداوند تقاضا می‌کرده که یکی از اقطابش را که در پرده دارد به او بنمایاند. تا این که گذارش به قونیه می‌افتد و با مولانا برخورد می‌کند. با این اوصاف مولانا و کمالات شمس می‌توان گفت در طریقت وی که طریقت عشق است مرادی و مریدی در میان نبوده است (گولپینارلی، ۱۳۷۰: ۱۲۶و۲۷ و۲۸).

شمس دربارهٔ ارتباطش با مولانا این حقیقت را اذعان می‌کند که «من بر مولانا آمدم شرط این بود که من نمی‌آیم به شیخی، آنکه شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا بر روی زمین نیاورده و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم» (چیتیک، ۱۳۸۶: ۳۰۵). در *مقالات* شمس تبریزی از وی چنین نقل شده است که «مرا می‌باید که ظاهر شود که زندگانی ما با هم به چه طریقی است برادریست و یاری، یا شیخی و مریدی این خوشم نمی‌آید» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۹۷).

از این سخنان چنین بر می‌آید تأثیر و تأثری دوجانبه روی داده است که نمی‌توان در جست وجوی پیر و مرشدی بود و این حقیقت آشکار است که سیمرغی که عقل فعال باشد و راهنمای طالبان طریق، در ارتباط میان شمس و مولانا مطرح نیست. در حقیقت، دریای وجود مولانا آمادهٔ تلاطم و توفان بود و شمع وجودش آماده سوختن، شمس این شعله را برافروخت اما همچون پروانه‌ای، خود در شعله جان مولانا سوخت و غریق این بحر متلاطم گشت. این دوره از حیات مولانا را گورپینارلی دورهٔ آمادگی و طغیان نامیده است (گولپینارلی، ۱۳۷۰ : ۱۷۶).

جای آن است در اینجا به این نکته هم به اختصار پرداخته شود که به راستی این چه شعله‌ای بود که شمس

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

افروخت.

> به‌نظر می‌رسد که آنچه شمس تبریزی بیش از همه به مولوی آموخت و به وسیلهٔ آن از بطن مولوی عالم عابد متشرع، یک مولوی عارف وعاشق به دنیا آورد، خاموشی وسکوت بود تا مولوی پس از رسیدن و چشیدن آن، فریاد «او» راکه در اندرون خسته دل او در فغان ودر غوغا بود، بشنود (استاجی، ۱۳۸۹: ۱۷)

از سوی دیگر گولپینارلی (۱۳۷۰: ۱۷۶) در این‌باره می‌گوید: «شمس به منزلهٔ آینه‌ای برای مولانا بود که در آن آینه، حقیقت گسترده بر پهنهٔ عالم هستی را و خود را می‌نگریست. سرانجام عاشق خود شد و به ستایش خود بر خاست».

شمس تبریزی خود بهانه ست ماییم به حسن و لطف ماییم
با خلق بگو برای روپوش کو شاه کریم و ما گدایم
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۰۷)

ابیات بالا، شاهدی است بر این نکته که مولانا خود را در شمس می‌بیند و عاشق خود می‌شود؛ به بیانی دیگر «مولانا خود را در مرآت نفس شمس تبریزی مشاهده کرده است و حقیقت خود را شمس پنداشته است و در این تلاقی خود را گم کرده است» (شیمل ،۱۳۷۵: ۹۰). شاید هم در این آیینه، حقایق نهفته در وجود خود را یافته است، از طرف دیگر مولانا معتقد است جان اولیا و مردان خدا با هم در اتحاد کامل به سر می‌برند و وحدت و یگانگی خود را حفظ کرده اند. هم او در مثنوی می‌گوید:

جان گرگان و سگان هریک جداست متحد جان‌های شیران خداست
جمع گفتم جان هاشان من به اسم کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
(مولوی، ۱۳۷۱: د۴/۶۴۶)

مولانا در دیوان شمس در بسیاری موارد، آنجا که باید از خود گوید، نام شمس را بر زبان می‌آورد و جایی که خود باید به بیان افکارش بپردازد، از شمس می‌خواهد که باقی را واگوید، می‌توان گفت که همین اتحاد را در نظر دارد. «عین این تقریر وبیان که از مولانا در تعریف شمس الدین تبریزی شنیدید وصف الحال خود مولوی است که در نظر حقیقت بین با شمس تبریزی یکی است» (همای، ۱۳۶۹: ۲۴۳).

پیشینهٔ تحقیق

چنانکه گفته شد، کیفیت رابطهٔ شمس تبریزی و مولانا با یکدیگر به اندازه‌ای خاص و منحصر به فرد بوده که همواره نظر مولوی‌پژوهان را به خود معطوف داشته است، بنابراین، تاکنون تحقیقات فراوانی در این زمینه صورت گرفته و در قالب مقالات متعدد و مباحثی از کتب منتشر شده است که پرداختن به همهٔ آنها در اینجا ناممکن است. در این بخش تنها به چند تحقیق محدود که ارتباط مستقیمی با موضع این مقاله دارند، اشاره می‌شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

– راشد محصل، محمدرضا. (۱۳۶۹). «شمس در چشم مولانا ». جستارهای ادبی. پاییز و زمستان. شماره‌های ۹۰ و۹۱. صص–۶۵۷ ۶۴۰.

نویسنده در این مقاله کوشیده با استناد به برخی ابیات مثنوی که در آنها سخنی از شمس به میان آمده است، تصویری از سیمای شمس در مثنوی در مقام پیر، واسطه و امانت حق، راهنما و واسطهٔ معشوق، نور حق و ... ارائه کند و با بازنمایی تصویرهای شمس در مثنوی همچون خورشید حقایق، آفتاب و کهربای دل، شمع طراز و به عظمت وی در نظر مولانا بپردازد. در توضیح بیت «خورشید روی مفخر تبریز وشمس دین/ برفانیی بتافت که آن را بقا نکرد» که به توصیف مولانا از شمس اختصاص دارد، می‌گوید: «پرتو بخش وجود و هستی بخش فنا است که دیدارش آدم‌های خاکی را انسان افلاکی می‌کند و فنا پیشگان مستعد را بقا می‌بخشد» (راشد محصل،۱۳۶۹: ۶۴۷).

– مشتاق‌مهر، رحمان. (۱۳۷۷). «تبریز شمس در غزلیات مولانا». کیهان فرهنگی. بهمن، ش ۱۴۹. صص–۲۳ ۲۱ .

در این مقاله، تمام ابیاتی که در غزلیات شمس در کنار شهر تبریز آمده، مورد توجه نویسنده قرار گرفته است. نویسنده معتقد است دقت در ابیات مورد بررسی به خوبی روشن می‌کند که از آفتاب و تبریز معنایی بسیار فراتر از معنای قراردادی و فارسی آنها اراده شده است. وی همچنین معتقد است: «مفهوم شمس و تبریز در اندیشه و شعر مولانا، منحصر به عالم حس نبوده بلکه بهانه‌ای برای بیان مطلوب‌ها وعوالمی است که جز به زبان رمز واشاره بیان ناپذیرند و به بیان دیگر، این دو به منزله نمودهای عینی وزمینی معشوق آسمانی و جهان غیب، شور وشوق وصف ناپذیر او را بر می‌انگیخته‌اند» (مشتاق مهر،۱۳۷۷: ۲۱).

– مشتاق‌مهر، رحمان. (۱۳۷۹). «شمس حق با مفهوم رمزی شمس تبریزی در غزل‌های مولانا». نامه فرهنگستان. زمستان. ش ۱۶. صص۳۳–۴۱.

مشتاق مهر همچنین در مقالهٔ «شمس حق با مفهوم رمزی شمس تبریزی در غزل‌های مولانا» به بررسی سیمای انسانی شمس از دید مولانا می‌پردازد که فردی دوست داشتنی و محبوب با اوصاف پسندیده بوده است و شمس را به مثابهٔ انسان کامل در دیوان کبیر می‌بیند سپس مفهوم رمزی و نمادین شمس را تنها در جملاتی با این مضمون بیان می‌کند که شمس عنقایی است که در قاف عشق مقام دارد یک چند به سیمای آدمی درآمد، ولی دوباره به قاف قربت پر کشید و بعد به مفهوم شمس رمزی از خدا می‌پردازد و در بخشی از مقاله خود چنین می‌نویسد:

> مولانا حتی داستان آفرینش و تجلی ازلی حق تعالی و پیدایش موجودات را به واسطه رمز شمس بیان می‌کند. شمس از تبریز طلوع کرد و نورش سراسر هستی را پر ساخت. نور شمس نیز مثل نور حق، هم با همه جان‌ها پیوسته است و هم از همه جان‌ها جداست (مشتاق مهر، ۱۳۷۹: ۴۰).

به نظر می‌رسد پرداختن به سیمای رمزی و نمادین شمس و سیمرغ در چند جمله نمی‌تواند بیانگر شخصیت نمادین و رمزی شمس در دیوان غزلیات باشد و بررسی این مطلب به مبحثی جداگانه نیازمند است.

– احمدی‌پوراناری، زهره (۱۳۹۴). «بررسی کاربرد معنایی تخلص شمس در غزل‌های مولوی»، فنون ادبی: سال هفتم، بهار و تابستان. ش ۱(پیاپی ۱۲). صص۶۴–۴۷.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

احمدی‌پوراناری در مقالهٔ «بررسی کاربرد تخلص شمس در غزل‌های مولوی»، به بررسی مدح شمس از دیدگاه اخلاقی- اجتماعی پرداخته و تعابیری را که برای جایگاه روحانی شمس در نظر گرفته شده، بررسی کرده است. نویسنده در این مقاله دربارهٔ القاب مولانا چنین می‌گوید:

> لقب‌هایی که مولانا برای شمس به کار می‌برد، بیشتر مذهبی است. لقب‌هایی چون شمس دین، شمس‌الدین، شمس‌الحق، شمس ملت و دین و گاهی این لقب‌ها با صفاتی همراه شده است؛ مانند شمس دین به حق و شمس دین به باقی اعلی و شمس دین بی‌نظیر (پوراناری،۱۳۹۴: ۵۰).

- محمدی آسیا بادی، علی .(۱۳۸۷). هرمنوتیک و نماد پردازی در غزلیات شمس. تهران: سخن.

آسیابادی در کتاب هرمنوتیک ونماد پردازی در غزلیات شمس می‌گوید که نمادهایی مانند کوه و درخت و معبد و خانه و نردبان و بام در اصل بر چیزهایی دلالت می‌کنند که از یک سو به زمین متصل اند و از سوی دیگر به آسمان، نماد پرواز، بیانگر انفصال کامل و جدا شدن کلی از زمین و پیوستن به آسمان است و بر این اساس، به تأویل این نمادها دست می‌زند. وی در مورد نماد پرواز در متون عرفانی چنین می‌گوید: «در متون ما، نماد پرواز عمدتاً مربوط به تجربه روحانی معراج می‌شود». این گونه است که تمام مفاهیم موجود در غزلیات شمس را که به شمس و عنقا و سیمرغ وکوه قاف و درخت طوبی و ... مربوط است، به این صورت تأویل می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، در همهٔ این مقالات، مطالب مختلفی که مولانا در تخلص شمس برای معرفی شخصیت وی بیان کرده، به طور کامل بررسی شده و حتی تبریز شمس هم از نظر دور نمانده است، ولی در این مقالات، به نسبت میان توصیف شخصیت شمس در غزلیات مولانا با دو مرغ افسانه‌ای سیمرغ و عنقا در عباراتی چون «عنقای ربانی شمس»، «سیمرغ جان و مفخر تبریز شمس دین» و نمونه‌هایی نظیر آن پرداخته نشده است، از طرف دیگر در این مقاله سعی بر این است که نمونه‌های عنقا و سیمرغی که در سایر غزل‌های دیوان شمس آمده هم مورد بررسی قرار گیرد و خصوصیات آن با ویژگی‌های عنقا و سیمرغ اسطوره ای مقایسه شود.

نقش نمادین سیمرغ در عرفان

سیمرغ در اسطوره‌های ایرانی پرنده‌ای خارق‌العاده است که در البرز کوه بر درختی شگفت انگیز آشیان دارد. پرورندهٔ زال است و کمک کار او در مواقع سخت روزگار و یاری دهندهٔ رستم در تمام مراحل زندگی، از این پرنده در روایات کهن زردشتی نام برده شده است.

> سیمرغز(عنقا، سیرنگ) همان «سین مورو» (sen-murv) پهلوی است که مرغ سین معنی می‌دهد. «سین» علاوه بر این که با نام حکیم معروف «سئنه» (saena)-که فروهر او در بند ۹۷ فروردین یشت ستوده شده - ارتباط لفظی ومعنوی دارد، بر یک پرندهٔ شکاری که مستشرقین، شاهین و عقاب ترجمه کرده‌اند نیز اطلاق می‌شود (حاشیهٔ دکتر معین بر برهان قاطع) که بنابر روایات کهن بر بالای درخت شگفت‌آور هرویسپ تخمک ویسپوبیش (vispobish) یا گئوکرن، یعنی دربردارندهٔ همهٔ رستنی‌ها، که در میان دریای فکرت است، آشیان دارد. هر گاه که سیمرغ بر می‌خیزد، هزار شاخه از آن می‌روید و هر وقت که بر آن فرود می‌آید، هزار شاخهٔ تر شکسته

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

می‌شود و تخم‌های آن به اطراف پراکنده می‌گردد و از آن گیاهان می‌روید (یشت‌ها ۱/۵۷۷). این درخت که درمان بخش نیز هست، از پاره‌ای جهات با درخت طوبا در فرهنگ اسلامی شباهت دارد (یاحقی، ۱۳۶۹: ۲۶۶).

سیمرغ با این خصوصیات در شاهنامه نمود فراوانی دارد و مانند برخی اشخاص حقیقی یا خیالی شاهنامه که در عرفان ایران صوری رمزی و تمثیلی یافتند، نقشی نمادین پیدا کرده و در کتب عرفان مقصد و مقصود سالکان طریقت گشته است (مشکور، ۱۳۵۸: ۸۷). در داستان‌های سفر عرفانی روح به سوی پادشاه مرغان، همیشه آخر سفر با رسیدن به عنقای افسانه‌ای و بلند مرتبه به اتمام می‌رسد. بسیاری از بزرگان ادب در وادی عرفان، طی طریق‌ها نموده و داستان سفر روحانی خود را با تمثیل‌هایی از مرغان که به دنبال رسیدن به پادشاه خود قدم در وادی طلب نهاده‌اند، به تصویر کشیده‌اند و از این راه، رساله الطیرهایی شکل گرفت که مورد توجه سالکان طریق حق واقع شد، از جمله اولین رساله الطیرها می‌توان رساله الطیر ابن سینا را نام برد که در آن نفس یا روح به مرغی شبیه شده که با تحمل رنج فراوان به شهر پادشاه مرغان می‌رسد و به عنایت دیدار او نایل می‌آید (همان، ۸۶).

اما به ناگاه نصرا... منشی در ترجمهٔ داستان طیطوی و وکیل البحر عنقا را به سیمرغ ترجمه کرده است. بعد از نصرا.. منشی در ترجمه احمد غزالی عنقا به سیمرغ ترجمه شده است و به این ترتیب سیمرغ اساطیری اوستا و شاهنامه، بعد از رساله الطیر غزالی، وارد عرفان می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۹۲).

به نظر می‌رسد این جانشینی چندان هم بی‌دلیل نبوده زیرا سیمرغ اسطوره‌های ایرانی تشابه فراوانی با عنقای پادشاه مرغان دارد.

سیمرغی که از طریق رساله الطیر احمد غزالی به ادبیات عرفانی وارد شد، نقشی معادل نقش عقل فعال را ایفا کرد. در آثار عرفانی قرن‌های پنجم و ششم اشاراتی به مرغ جان و سفرش به سوی سیمرغ شده است. سهروردی سیمرغ را پرنده‌ای می‌داند که بر درخت طوبی آشیان دارد و پدید آورندهٔ میوه بر درخت ونبات برروی زمین است. توصیف سیمرغ در این کتاب، توصیف خورشید است که بامدادان طلوع می‌کند و با نور وگرمی خود سبب رویش گیاهان بر زمین می‌گردد و تمام ویژگی‌های اساطیری سیمرغ در این داستان عرفانی به آن نیز نسبت داده می‌شود. «بامداد سیمرغ از آشیان خود بدر آید و پر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوهٔ بر درخت پیدا شود ونبات بر زمین» (سهرودی ،۱۳۶۹: ۹).

این مرغ اسطوره‌ای «در متون عرفانی و حماسی، نماد نمادهاست. این نماد بزرگ مشترک، پرواز دهندهٔ روح‌ها و پردازندهٔ طراح دین و سرمایه آنهاست» (قبادی،۱۳۸۸: ۱۹۷–۱۹۸). خلاصه آنکه این مرغ اسطوره‌ای، دری از شاهنامه به عرفان گشود و جبروتش را به رخ همگان کشید و توانست با قدرت و شکوه افسانه‌ای خود در بسیاری از آثار عرفانی جانشین عنقا شود و در بعضی آثار همپای عنقای مغرب شکوه و جلال پادشاه مرغان را به تصویر کشد و جانشین و همال بسیار خوبی برای عنقای مغرب در آثار عرفانی شود.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نقش نمادین عنقای اسطوره‌ای در عرفان

چنانکه که گفته شد، عنقا پادشاه، ملجأ وپناه مرغان در سفر روحانی به حساب می‌آمد. در کتاب‌های مختلف، عنقا را عنقای مغرب نامیده‌اند. یاحقی ذیل مدخل «عنقای مغرب» به نقل از تفسیر ابوالفتوح می‌نویسد: «در روایات اسلامی، گاهی نام عنقا بر سیمرغ اطلاق شده، در وجه این تسمیه گفته‌اند که او را عنقا خوانند چون دراز گردن است» و همو به نقل از مروج ماده او را عنقا نامیده‌اند» (یاحقی، ۱۳۹۶: ۲۷۷). یکی از ویژگی‌هایی که به عنقا نسبت داده‌اند، این است که او بر اساس داستانی به کوه قاف رفته و از چشم‌ها ناپدید شده است.

> اما از مرغان بزرگ که شاه مرغان است عنقاست که وی را سیمرغ خوانند.در سر کوه قاف است، سبب آنکه سلیمان گفت همه کارها به ارادت آفریدگار رود، عنقا گفت بلی و به خواست ما. سلیمان گفت این‌طور نیست. خدا به من خبر داد که امشب در مغرب دختری و در مشرق پسری زاده شده‌اند که بعدها به هم می‌رسند. عنقا گفت من این قضا را تغییر می‌دهم و سلیمان گفت که نمی‌توانی. سیمرغ آن دختر را به کوه قاف برد بر سر درختی که زیر آن دریایی بود. پسر که بازرگان شده بود بدان ساحل رسید و آن درخت و دختر را دید و از حال او پرسید. پس به او گفت اینجا اسبی مرده است من در شکم او می‌روم، وقتی سیمرغ آمد بگو تا آن اسب را به نزد تو آورد و بدین ترتیب به دختر رسید و سرانجام دختر از او آبستن شد. سلیمان این خبر را به عنقا داد و عنقا چون حقیقت را دریافت «به کوه قاف شد و دیگر وی را کس ندید» (عجایب المخلوقات: ۵۱۳ به نقل از شمیسا، ۱۳۷۷ :۳۴۱).

با این اوصاف، می‌توان دریافت عنقا موجودی افسانه‌ای است که مانند سیمرغ از همهٔ موجودات کناره گرفته و در کوهی مسکن گزیده است. این ویژگی‌ها، او را آمادهٔ پذیرفتن مقام پادشاهی مرغان نموده است و مرغان روح هم پناهگاهی جز او ندارند. عنقا این چنین به داستان‌های رساله الطیر راه یافته است و در نهایت شریکی افسانه‌ای در منزلت و مقام برای او پیدا شده که او کسی جز سیمرغ نیست، اما کماکان قدرت خود را در بسیاری از آثار عرفانی حفظ نموده و در آنها باقی مانده است.

در آثار عظیم مولانا هم شاهد حضور پررنگ عنقا در کنار سیمرغ هستیم که وی با دستمایه قرار دادن جایگاه رفیع و دست نیافتنی و دیگر ویژگی‌های ممتاز این مرغان افسانه‌ای در آثار عرفانی، تصویری از جایگاه و تلقی خود از شمس در دیوان شمس ارائه کرده است.

شمس به مثابهٔ سیمرغ وعنقا در نظر مولانا

سیمرغ و عنقا چنانکه گفته شد، در اشعار مولانا حضوری پررنگ و بارز دارند و به‌ویژه در دیوان کبیر در ارائهٔ تصویری از شمس تبریزی نقشی نمادین ایفا می‌کنند:

سیمرغ کوه قاف رسیدن گرفت باز　　مرغ دلم زسینه پریدن گرفت باز

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۴۸۹)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

با بررسی‌های انجام شده بر روی متن غزلیات شمس مشخص شد که مولوی مجموعاً ۳۳بار از واژه‌های «عنقا» (۲۲ مورد) و «سیمرغ» (۱۱ مورد) در این غزلیات استفاده کرده که در بیشتر موارد ساخت تشبیهی داشته و در این تشبیهات نیز عموماً برجایگاه رفیع و دست نیافتنی این مرغان اساطیری تمرکز شده است. تلقی «فلک پیمایی» سیمرغ در شعر مولانا و تشبیه جان و عشق و روح بدان و به عنقا نشان دهندهٔ عظمت و صفای آنها در نظر مولاناست. این امر از آن نظر اهمیت دارد که مولانا در ترسیم شخصیت شمس تبریزی ضمن تشبیه وی به سیمرغ و عنقا او را در مقامی بس فراتر می‌نشاند و بدین ترتیب بر جایگاه والای او در نزد خود تأکید می‌کند.

در چهار مورد، شمس تبریزی با سیمرغ یا عنقا در یک بیت آمده و در یک مورد نیز در دو بیت مجزا و متوالی قرارگرفته است. این بیت‌ها عبارتند از:

زهـی عنقای ربانـی شهنشه شمس تبریزی که او شمسیست نی شرقی و نی غربی و نی در جا

(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۳۰و۳۱)

در بیت‌های زیر نیز مولانا تصویری از شمس به دست می‌دهد که چون خود از بیان حدیث قاف عنقا درمی‌ماند، او به یاری‌اش می‌شتابد و لکنت زبانش را جبران می‌کند:

نمی‌یارم بیان کردن از این بیش بگفتم این قدر باقی تو فرما

بگو باقـی تو شمس‌الدیـن تبریز که به گوید حدیث قاف عنقا

(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۴۴و۴۵)

در بیت بعد، شمس به عنقایی تشبیه شده که مدتی در بین مردم زیسته، ولی بعد مانند او بی نشان شده است. در این بیت، وجه همانندی شمس و عنقا همان بودن و رفتن و بی نشان شدن است و «عنقا را نه در معنی نمادینش بلکه در معنی حقیقی و متعارف آن به کار می‌برد ... اما مهم این است که شمس تبریزی در این بیت نماد جان است که سر انجام به سوی جانان باز می‌گردد» (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۲۲۶).

شه شمس تبریزی مـگر چـون باز آیـــد از سفر یک چند بود اندر بشر شد همچو عنقا بی‌نشان

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۸۰ و۸۱)

در ابیات دیگر که نام شمس و سیمرغ کنار هم آمده است، وی شمس را سیمرغ جان دانسته که هزار روضهٔ رضوان می‌بیند و در عالم علوی پر و بال می‌زند. مولوی همه جا شمس را با مجردات می‌بیند و با همان مقیاس می‌سنجد:

سیمرغ جان ومفخر تبریز شمس دین بیند هـــزار روضه ویـــابد هزار پر

(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۴۵۴)

سیمرغ قاف هم به عشق شمس گرفتار است. تو هم اگر می‌خواهی گرفتار عشق او شوی، باید از هستی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

خود بگذری و در نیستی بکوبی، تا به وحدت با او دست یابی؛ این عشقی که باید برای آن از جان گذشت و پر هست را برکند، به تحقیق عشق به حق است. همان مفهومی که با شمس و فرامن یکی است.

سیمرغ قاف خیزد در عشق شمس تبریز　　آن پرهست برکن وزعشق بال وپر کن
(مولوی،۱۳۷۳: ۲ /۲۷۴)

واضح است تنها خود عارف است که بر اساس طریقت می‌تواند پر هست برکند؛ از من تجربی خود جدا گردد و درمقام عشق قدم گذارد. «در حقیقت «فرامن» و «من ملکوتی» یا بعد روحانی هر انسانی در عالم روحانی و فرشتگان است» (پورنامداریان ،۱۳۹۲: ۱۴۲). که با شمس و حق یگانه است و خموش گویایی که از گلوی خسته مولانا سخن می‌گوید:

من خمشم و خسته گلو عارف گوینده بگو　　زانک تو داود دمی من چو کهم رفته زجا
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۲۰و۲۱)

درجایی دیگر، مولانا مقایسه‌ای دارد بین شمس و سیمرغ فلک پیما که مقصودش همان پرندهٔ اساطیری است. می‌گوید سیمرغ در پیش مقام و مرتبهٔ شمس همچون مگسی بیش نیست؛ زمانی که اوبرای سلوک و مراقبت اقدام می‌کند؛ چنان قربت و نزدیکی به حق می‌یابد که دست هیچ کس جز مولانا به او نمی‌رسد:

ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس بـاشد　　سیمرغ فلک پیما پیش تو مگس باشد
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۲۴۴)

شمس‌الحق تبریزی رانی تو چنـان بالا　　تا جز من پابرجا خود دست مرس باش
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۲۴۴)

این نمونه‌ها و نمونه‌های دیگر همگی گواه و شاهدی بر این مدعاست که شمس در نزد مولانا مقامی بس والا و ارزشمند دارد و هرگاه از او سخن می‌گوید، او را همسان با عالم مجردات قرار می‌دهد و به توصیفش می‌پردازد، عظمت او را در مقایسه با عظمت و بزرگی سیمرغ در نظر دارد وگاهی او را برتر از سیمرغ می‌بیند. زمانی وی را همانند عنقا وسیمرغی می‌داند که از عالم مادی کناره گرفته و به مجردات پیوسته است وگاه وی را باسایر متعلقات به آن عالم (همچون جان) برابر می‌داند.

> عشق شورانگیز مولوی به شمس که از نگاه مولانا تجسم حق بر روی زمین است، مولوی را در لحظات شور و هیجان عاطفی در حالتی از مستی و بی‌خویشی مستغرق می‌کند که برای دیگر عارفان عاشق که حق یا معشوق را در شخصیتی انسانی در کنار خویش در جلوه‌ای محسوس احساس نمی‌کنند پیش نیامده است (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

او میان حق و شمس وحدتی می‌بیند؛ وحدتی که پیوند دهندهٔ وجود است و حق را به شمس پیوند می‌دهد؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

همان وحدتی که بین مردان خدا و اولیا او نیز وجود دارد و جان‌هایشان را به نوعی متحد می‌کند. «البته این وحدت وحدت وجود است نه وحدت موجود؛ وحدت موجود به این معنی است که حقیقت موجودات همه از واجب و ممکن یکی است؛ تعالی ا... عما یقول الظالمون علوا کبیرا» (همایی،۱۳۶۹: ۲۶۶). این گونه است که شمس جایگاه و پایگاهی می‌یابد که در کنار عنقا وسیمرغ و حتی فراتر از آنها قرار می‌گیرد و مقامی همپای حق پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

سیمرغ و عنقای اسطوره‌ای در غزلیات شمس، همچون برخی دیگر از آثار متصوفه، نقشی نمادینی یافته‌اند، با این توضیح که این دو پرندهٔ نمادین در اشعار مولانا ماهیتی یکسان دارند و افتراقی بین آنها دیده نمی‌شود. مولوی در بیت‌های متعددی از سیمرغ و عنقای جان نام برده که به عالم علوی تعلق دارند و در جستجوی قاف قربتند. همچنین در ابیاتی دیگر در دیوان شمس، سیمرغ و عنقا تعابیری شده‌اند برای بیان مفاهیم عشق و روح. چنین توصیفاتی از سیمرغ و عنقا در دیگر آثار عرفانی نیز وجود دارد؛ چنانکه در *منطق‌الطیر* عطار سیمرغ مقصد و مقصود نهایی سالکان طریقت معرفی می شود، شاه پرندگان است و بر بلندترین جایگاه تکیه زده است و مأمن و پناه مرغان است. افزون بر این، در برخی آثار عرفانی نقش عقل فعال را ایفا می‌کند و راهنماست.

این امر از آن نظر اهمیت دارد که مولانا با توجه به این ویژگی‌ها و با در نظر گرفتن جایگاه ویژهٔ سیمرغ و عنقا در آثار پیش از خود، در ترسیم شخصیت شمس از آنها استفاده می‌کند. در واقع او با تشبیه شمس به سیمرغ و عنقا بر جایگاه بی‌همتای شمس در نزد خود تأکید می‌ورزد و او را در مقامی دست نیافتنی قرار می‌دهد که صفای روح و جان دارد و مقصد نهایی طریقت است. از این رو می‌توان گفت که مولانا وقتی در غزلیاتش از شمس سخن می‌گوید، از توصیف شمس جسمانی فراتر می‌رود و حق را در نظر دارد؛ گرچه به شمس تبریزی که منشأ و یا دست کم واسطهٔ تحول عظیم روحی او بوده، بی‌توجه نیست.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

منابع

ـ احمدی پور اناری، زهره. (۱۳۹۴). «بررسی کاربرد معنایی تخلص شمس در غزل‌های مولوی». فنون ادبی. سال هفتم. بهار وتابستان. شماره ۱. (پیاپی ۱۲).صص۶۴-۴۷.

ـ استاجی، ابراهیم. (۱۳۸۹). «سرای سکوت (بحثی در باره سکوت و تولد دوباره مولوی در دیدار با شمس). ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی. تابستان. شماره ۱۹. صص۱-۲۵.

ـ پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۲). در سایه آفتاب: شعر فارسی وساخت شکنی در شعر مولوی. چاپ چهارم. تهران: سخن.

ـ چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۶). من و مولانا زندگانی شمس تبریزی و ارتباط او با مولانا جلال‌الدین. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. چاپ اول. تهران: مروارید.

ـ خدادادی، محمد؛ محمد کاظم کهدویی. (۱۳۹۱). «تجلی نظریه وحدت وجود در اشعار عمان سامانی با نگاهی به آرای شمس تبریزی ومولوی». مطالعات عرفانی. پاییزو زمستان. شماره ۱۶. صص۱۰۸-۱۳۸.

ـ راشد محصل، محمدرضا. (۱۳۶۹). «شمس در چشم مولانا». جستارهای ادبی. پاییز و زمستان. شماره‌های ۹۰ و۹۱. صص۶۵۷ - ۶۴۰.

ـ سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۶۹). عقل سرخ. با همکاری احمدرضا درویش. چاپ سوم.تهران: مولی.

ـ شمیسا، سیروس. (۱۳۷۳). فرهنگ تلمیحات. چاپ چهارم. تهران: رامین.

ـ شیمل، آن ماری. (۱۳۷۵). شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا). ترجمه حسن لاهوتی. با مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

ـ قبادی، حسینعلی. (۱۳۸۸). آیین آینه (سیر تحول نماد پردازی در فرهنگ ایرانی وادبیات فارسی). با همکاری محمد خسروی شکیب. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

ـ گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۰). مولانا جلال‌الدین. زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها. ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـ محمدی آسیا بادی، علی. (۱۳۸۷). هرمنوتیک و نماد پردازی در غزلیات شمس. تهران : سخن.

ـ مشتاق‌مهر، رحمان. (۱۳۷۷). «تبریز شمس در غزلیات مولانا». کیهان فرهنگی. بهمن. شماره ۱۴۹. صص-۲۳ ۲۱.

ـ مشتاق‌مهر، رحمان. (۱۳۷۹). «شمس حق با مفهوم رمزی شمس تبریزی در غزل‌های مولانا». نامه فرهنگستان. زمستان. شماره ۱۶.صص-۳۳.۴۱.

ـ مشکور، محمد جواد. (۱۳۵۶). «سیمرغ و نقش آن در عرفان ایران». هنر معماری: هنر و مردم. تیر و مرداد .شماره ۱۷۸و۱۷۷. صص۸۶-۹۰.

ـ مقالات شمس تبریزی (۱۳۴۹). تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس «عماد». تهران: موسسه مطبوعاتی عطائی.

ـ مولانا جلال‌الدین محمد بن شیخ بهاءالدین بلخی مشهور به مولوی(۱۳۷۳)، دیوان کامل شمس تبریزی، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.

ـ مولانا جلال‌الدین محمد بن شیخ بهاءالدین بلخی مشهور به مولوی. (۱۳۷۱). مثنوی معنوی به سعی و اهتمان رینولد الین نیکلسون. چاپ یازدهم. تهران: امیر کبیر.

ـ همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). مقالات ادبی. ج اول. چاپ اول. تهران: هما.

ـ یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۶۹). عناصر اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. تهران: سروش.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

پیوست‌ها:

جدول ۱ – توزیع فراوانی کلمه «سیمرغ» در دیوان شمس

ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس باشد / سیمرغ فلک پیما پیش تو مگس باشد(مولوی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۴۴)
سیمرغ جان و مفخر تبریز شمس دین / بیند هزار روضه و یابد هزار پر(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۵۴)
بجز به عشق توجایی دگر نمی گنجم / که نیست موضع سیمرغ عشق جزکه قاف (مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۵۳۲)
چون تو سیمرغ روح را بکشانی در ابتلا / چو مگس دوغ در فتد بگه امتحان تو (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۷۱)
هله صیاد نگویی که چه دامست و چه دانه / که چوسیمرغ ببیند بجهد مست زلانه (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۴۱۶)
معاذا... که مرغ جان قفس را آهنین خواهد / معاذا... که سیمرغی در این تنگ آشیان باشد (مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۲۳۰)
بسی سیمرغ ربانی که تسبیحش انا الحق شد / بسوزد پر وبال او اگر یک پر زند آن سو (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۰۱)
صعوه زکجا رهد که سیمرغ / پابستهٔ این شگرف دامست (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۵۲)
ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس باشد / سیمرغ فلک پیما پیش تو مگس باشد (مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۲۴۴)
مه رخا سیمرغ جانی منزل تو کوه قاف / ازتوپرسیدن چه حاجت کزکدامین مسکنی؟ (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/۵۹۶)

جدول ۲ – توزیع فراوانی کلمهٔ «عنقا» در دیوان شمس

زهی عنقای ربانی شهنشه شمس تبریزی /که او شمسیست نی شرقی ونی غربی ونی درجا (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۳۰ و۳۱)
بگو باقی تو شمس الدین تبریز / که به گوید حدیث قاف عنقا (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۴و۴۵)
زکوه قافم من که غریب اطرافم / بصورتم چو کبوتر بخلق عنقایم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۱۵۰)
کبوترم چو شود صید چنگ باز اجل / از آن سپس پر عنقای روح بگشایم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۵۰)
چوعنقا کوه قافی را تو پران بینی از عشقش / اگر آن که خبر یابد زلعل یار عیارم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۱)
دامی که دروعنقا بی پر شود وبی پا / بی رحمت اوصعوه زین دام کجا رستی (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۴۹۸)
طمع نگر که منت پند می دهم که مکن /چنان که پند دهد نیم پشه عنقا را (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۹۲و۹۳)
ذره های خاک هامون گربیابد بوی او /هر یکی عنقا شود تا بر گشاید بال ها (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۶۳)
چو عنقا برپرد بر ذرهٔ قاف /که پیشش که کمر بستست هیهات (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۴۱)
نجس در جوی ما آب زلالست /مگس بردوغ ما بازست وعنقاست (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/)
پا بنهد بر کمر کوه قاف / تا بکند جانب بالا نظر(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۷۶ و۷)
صد هزاران مرغ دل پر کنده بین / توزکوه قاف واز عنقا مپرس (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۹۴)
ای بینوایان رانوا،جان ملولان را دوا / پران کنندهٔ جان،که من ازقافم وعنقاییم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/۱۱)
ای که هستی ما ره را مبند / مابه کوه قاف وعنقا می رویم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۲۲ و۲۳)
زار ومعافست کنون غرق مصافست کنون / برکه قافست کنون در پی عنقا دل من (مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۱۸۳)
گرد ما در می پری ای رشک ماه ومشتری / آمدی تا دل بری ، ای قاف وای عنقای ما (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۵۴۶ و۷)
بازاز آن کوه قاف آمد عنقای عشق / باز برآمد زجان نعره وغوغای عشق (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۵۳۴)
می پرد این مرغ دیگر درجنان عاشقان / سوی عنقا می کشاند استخوان عاشقان (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۳۴)
زهی دلشاد مرغی کومقامی یافت اندرعشق /به کوه قاف کی یابدمقام وجاه جزعنقا (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۷و۱۸)
جبریل بالطف ورتد عجل سمین را چون چشد ؟/ این دام ودانه کی کشد عنقای خوش منقاررا (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۲)
شه شمس تبریزی مگر چون باز آید از سف / یک چند بود اندربشر شد همچو عنقا بی‌نشان (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۸۰ و۸۱)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

تحلیل نشانه‌شناسانهٔ عرفانی و ادبی *مقالات* شمس

فاطمه مدرسی[1]
آرتمیز صیادچمنی[2]

چکیده

نشانه‌شناسی ادبی، دانشِ تحلیلِ نظام‌های نشانه‌ای و دلالت‌های ضمنی است. این نظام‌ها و دلالت‌ها موجب چند لایگی متن می‌شود و خواننده را ناگزیر می‌سازد تا برای درک بهتر متن، به تأویل روی آورد. در متون ادبیِ عرفانی، این چند لایگی بیشتر احساس می‌شود؛ زیرا زبان عرفانی، متفاوت و متناسب با تجربه‌های عرفانی است و تبین آن همانند خود تجربه‌ها، دشواری‌هایی را در پی دارد. بنابراین تحلیل نشانه‌شناسانهٔ چنین آثاری می‌تواند زمینه‌ساز فهم بهتر این متون شود.

در این مقاله ضمن معرفی علم نشانه‌شناسی، مقالات شمس تبریزی براساس این رویکرد از دو منظر عرفانی و ادبی بررسی می‌شود. شیوهٔ پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی است و داده‌ها به روش کتابخانه‌ای، جمع‌آوری و بررسی شده است. برآیند آن در بخش عرفانی، معرفی و بررسی نشانه‌های اصلی در دو محور اصطلاحات و نمادواژه‌هاست. اصطلاحاتی؛ مانند حجاب، سماع، طلب، عشق و ایمان و نمادواژه‌های می، آینه، وطن، و میم احمد در مقالات شمس دارای ویژگی نشانه‌ای هستند و شمس همواره به توضیح و تبیین روابط دلالت معنایی آنها می‌پردازد.

در بخش ادبی رمزگان خالق اثر، زیبایی‌شناسی و بینامتنیت تحلیل می‌شود. حضور رمزگان خالق اثر در *مقالات* شمس گسترده بوده، اطلاعات مفیدی دربارهٔ زندگی، شخصیت، معاصران، احوال اجتماعی و سبک بیان شمس در اختیار خواننده می‌گذارد. همچنین زیبایی‌شناسی از طریق نماد، اغراق، تضاد معنایی، شمول معنایی و تکرار ماهیّتِ زیبایی و اثرگذاری متن را برای خواننده برجسته‌تر می‌کند. در مقالات، پیوند بینامنت صریحی با متونی همچون قرآن، احادیث نبوی، آثار شاعران و اندیشمندانی چون سنایی، عطار، امام غزالی و نجم‌رازی می‌توان یافت.

واژگان کلیدی: نشانه‌شناسی، نشانه، نشانه‌شناسی عرفانی، نشانه‌شناسی ادبی، *مقالات* شمس.

۱. استاد ادبیات و زبان فارسی دانشگاه ارومیه
۲. دانشجوی دکتری ادبیات فارسی حماسی دانشگاه ارومیه a.sayadchamani@urmia.ac.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقدمه

نشانه‌شناسی[1] تلاش علمی نظام‌یافته برای فهم این مسئله است که «نشانه‌ها چیستند و چگونه عمل می‌کنند» (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۱۱). معمولاً یک زمینهٔ علمی فرارشته‌ای تلقی می‌گردد که از گرایش‌ها و رویکردهای گوناگون و تعاریف فلسفی مختلف یک موضوع مشخص تأثیر پذیرفته است (همان: ۸). نشانه‌شناسی در ادبیّات، نه تنها درون‌مایهٔ آثار ادبی را رمزگشایی می‌نماید، بلکه توجّه منتقدان را به ساختارها و روابط درون متن نیز معطوف می‌کند؛ .به عبارتی دیگر«نشانه‌شناسی ادبیّات به تفسیر آثار نمی‌پردازد؛ بلکه سعی در کشف قراردادهایی دارد که به تولید معنا می‌انجامند، تلاش می‌کند به ماهیّت رمزگان‌هایی دست یابد که ارتباط ادبی را ممکن می‌سازد» (کالر، ۱۳۹۰: ۸۶). به همین دلیل نشانه‌شناسی سبب نظام‌مندتر شدن، علمی‌تر شدن و موشکافانه‌تر شدن نقد ادبی شده و بار دیگر موضوع روش‌شناسی را در علوم انسانی مورد توّجه قرارداده است.

نشانه‌شناسان، متون ادبی را از منظرهای متفاوتی؛ از قبیل اسطوره‌ها، استعاره‌ها، نمادها، شگردهای زیبایی‌شناسی کلام و دلالت‌های ضمنی، شیوه‌های روایی، بینامتنی، محور جانشینی و همنشینی بررسی می‌کنند. نتایج حاصل از این پژوهش‌ها موجب درک درست و دقیق‌تری از آثار ادبی می‌شود.

> زیرا هر اثر هنری نه فقط مجموعه‌ای است از نشانه‌های برگزیده (که هر یک بنا به قراردادی از پیش تعیین شده، مدلول‌هایی در ذهن مخاطب می‌سازند)، بلکه مجموعه‌ای از قراردادهای جدید (نشانه‌ها و مدلول‌هایی تازه) نیز هست. آگاهی به این نشانه‌ها (یعنی شناخت معانی قراردادی و معانی تازه) در حکم کشف مناسبات راستین میان اثر و مخاطب آن است (احمدی، ۱۳۹۳: ۷).

پیشینهٔ تحقیق

تقریباً یک سده از ارائهٔ نظریات مربوط به نشانه‌شناسی در جهان می‌گذرد و آثار متعددی مربوط به آن در جهان انتشار یافته که برخی از آنها به فارسی ترجمه شده است؛ مانند در *جستجوی نشانه‌ها* نوشتهٔ جاناتان کالر ترجمهٔ لیلا صادقی، *مبانی نشانه‌شناسی* نوشتهٔ دانیل چندلر ترجمهٔ مهدی پارسا، *نشانه‌شناسی* نوشتهٔ امبرتو اکو ترجمهٔ پیروز ایزدی، *درآمدی بر نشانه‌شناسی* نوشتهٔ آنه ماری دینه‌سن ترجمهٔ مظفر قهرمان، و... پژوهشگران ادبی در ایران نیز آثاری در زمینهٔ نشانه‌شناسی تألیف کرده‌اند که می‌توان به *آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیّات* نوشتهٔ کورش صفوی، *نشانه‌شناسی کاربردی، و نشانه‌شناسی نظریه و عمل* نوشتهٔ فرزان سجودی، *فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا* نوشتهٔ علی تاجدینی، اشاره کرد.

پژوهشگران جهان، متون ادبی ملل مختلف را از منظر نشانه‌شناسی بررسی کرده‌اند، امّا دربارهٔ متون ادبی فارسی، تحلیل‌های نشانه‌شناسانهٔ اندکی چاپ شده است. کتاب‌هایی همچون *نشانه‌شناسی و نقد ادبیّات داستانی معاصر* نوشتهٔ لیلا صادقی، *نشانه‌شناسی مطایبه* نوشتهٔ احمد اخوت به نقد و بررسی جنبه نشانه‌شناسی متون ادبی پرداخته‌اند.

در زمینهٔ مقاله‌نویسی هم به این آثار می‌توان اشاره کرد: «تأویل نشانه‌شناختی ساختارگرای شعر زمستان اخوان ثالث» نوشتهٔ علیرضا انوشیروانی، «بررسی الگوی نشانه‌شناختی پیرس در زبان عرفانی مولانا» نوشتهٔ سید علی‌اصغر میرباقری فرد، مقالهٔ «نشانه‌شناسی شعر الفبای درد سروده‌ی قیصر امین‌پور» نوشتهٔ سهیلا فرهنگی و محمدکاظم یوسف‌پور و نشانه شناسی غزلی از مولانا نوشتهٔ یداللّه محمدی و همکاران.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

برخی از آثار ادبی را می‌توان با رویکرد نشانه‌شناختی تحلیل کرد و به درک تازه‌ای از آن‌ها نائل شد. متون عرفانی از این گروه‌اند؛ زیرا خالق هر اثر عرفانی علاوه بر اینکه از یک سری نشانه‌های قراردادی استفاده می‌کند «دنیای نشانه‌های ویژه‌ی خود را می‌آفریند و دلالت معنایی خاص خود را ایجاد می‌کند.» (احمدی، ۱۳۹۳: ۷). از میان این آثار، مقالات شمس به دلیل تجارب فراحسی و عرفانی، مملو از نشانه‌های زبانی است. آشنایی با این نشانه‌ها موجب می‌شود مخاطب به درک بهتری از مفاهیم *مقالات* برسد و از فراسوی دلالت‌های ضمنی به مقصود اصلی شمس تبریزی پی ببرد. شخصیّت شمس که یکی از شاخص‌ترین چهره‌های تأثیرگذار بر مولانا بوده و نیز از مشایخ صاحب اندیشه در حوزه عرفان و تصوف است، همواره در عرصهٔ تاریخ ادبی با ابهاماتی همراه بوده است. نگارندگان کوشیده‌اند با تحلیل نشانه‌شناختی مقالات شمس، درک دقیق‌تری از شخصیّت، اندیشه و اثر شمس تبریزی را فراهم آورند.

اهداف و پرسش‌های پژوهش

محققان از منظرهای گوناگون، *مقالات* شمس را تحلیل کرده‌اند و یافته‌های ارزشمندی به دست آورده‌اند، امّا تحلیل نشانه‌شناختی این اثر، امری است که تا کنون از نظرها دور مانده است. کمبود چنین پژوهشی در عرصهٔ ادبیّات، نگارندگان را برآن داشت تا در راه رفع این فقدان قدم بردارند.

مهم‌ترین اهداف پژوهش، آشنایی با نشانه‌شناسی، به عنوان روش علمی برای تحلیل آثار ادبی و بررسی نشانه‌شناختی *مقالات* شمس است، چون پژوهش‌های نشانه‌شناختی منتشر شده دربارهٔ آثار ادب فارسی اندک است، نگارندگان برای دریافت بهتر دامنهٔ نشانه‌شناسی و کارکرد آن، مقالات شمس را از منظرهای گوناگون مورد بررسی نشانه‌شناختی قرار داده‌اند. ابتدا اشاره‌ای به پیشینهٔ نشانه‌شناسی و قلمرو آن شده، سپس از نشانه‌شناسی عرفانی و ادبی *مقالات* شمس، سخن می‌رود.

نگارندگان کوشیده‌اند نشانه‌های عرفانی را در دو بخش اصطلاحات عرفانی، نمادواژه و نشانه‌های ادبی را از جنبهٔ رمزگان خالق اثر، زیبایی‌شناسی و بینامتنیت بررسی کنند. این پژوهش می‌کوشد پاسخی علمی به سؤالات زیر دهد:

۱ – نشانه‌های عرفانی و ادبی پر کاربرد در مقالات شمس کدام است؟

۲ – چگونه شناخت نشانه‌های مذکور در فهم بهتر ما از اندیشه شمس تبریز یاری می‌رساند؟

روش انجام پژوهش

روش پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی است و داده‌ها با استفاده از شیوهٔ تحلیل محتوا به روش کتابخانه‌ای بررسی شده است. منبع مورد نظر، *مقالات* شمس تصحیح محمدعلی موحد است. این تصحیح یکی از کامل‌ترین، دقیق‌ترین تصحیح‌ها حال حاضر است و وسواسی که مصحح در ضبط دقیق و علمی واژگان داشته و مبنا قرار دادن نسخه‌های قدیمی از دلایل انتخاب این تصحیح است.

علم نشانه‌شناسی و نشانه

علم نشانه‌شناسی در اواخر قرن نوزدهم پایه‌گذاری شد، هدف آن بررسی نشانه‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

برای این کار، محتوا را از قالب جدا می‌کند و بر نظام نشانه‌ها که متن را می‌سازد، متمرکز می‌شود.

> نشانه‌شناسی به معنای امروزی، عمدتاً از دو منبع یعنی آراء سوسور و نوشته‌های پیرس سرچشمه گرفته و رشد و گسترش یافته است. هرچند نشانه‌شناسی را میراث سوسور می‌دانند، امّا با افکار و نظریات پیرس نشانه‌شناسی به رشته‌ای مستقل تبدیل شد و به مثابه وجهی بین رشته‌ای برای بررسی پدیده‌ها تکوین یافت. از نظر پیرس، نشانه‌شناسی چارچوب ارجاعی دارد که هر مطالعه‌ی دیگری را در بر می‌گیرد (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۴۵).

نشانه‌شناسی نشان می‌دهد چگونه زبانی که بدان تکلم می‌کنیم بر درک ما از واقعیّات جهان هستی تأثیر می‌گذارد. از همین روی است که «نشانه‌شناسان نشانه‌ها را در انزوا مطالعه نمی‌کنند، بلکه توّجه خود را به مطالعه‌ی شکل‌گیری و مبادله معنا در متون و گفتمان‌های مختلف و در سطوح همزمانی و درزمانی معطوف کرده‌اند» (سجودی، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

نشانه‌ها معمولاً به شکل کلمات، تصاویر، اصوات بوها، طعم‌ها، حرکات و اشیاء ظاهر می‌شوند، امّا این چیزها به خودی‌خود معنی‌دار نیستند و فقط وقتی معنایی به آنها منسوب کنیم به نشانه تبدیل می‌شوند. به قول پیرس: هیچ نشانه‌ای نیست مگر اینکه نشانه تفسیرش کنیم. در واقع هر چیزی که دلالت‌گر، ارجاع‌دهنده، یا اشاره‌گر به چیزی غیر از خودش تلقی شود می‌تواند نشانه باشد (چندلر، ۱۳۸۷: ۴۱). نشانه‌ها در متون به صورت‌های مختلفی نمود می‌یابـد و خالق اثر ادبی «برای انتقال پیام خود از آنها مدد می‌جوید و خواننده برای فهم پیام بایستی بتواند این نشانه‌ها را رمزگشایی کند» (لفکوویتس، ۱۹۸۹:۶۰). نشانهٔ زبانی در اصل واقعیتی روان‌شناختی است که دارای دو بخش، یعنی صورت آوایی (دالّ/Signifier) و مفهوم (مدلول/ Signified) است (مقدادی، ۱۳۷۸: ۴۶۳-۴۶۴). پیر گیرو هدف نشانه را انتقال معنی می‌داند: «نشانه، محرک یا جوهر محسوسی است که تصویر ذهنی آن در ذهن ما با تصویر ذهنی محرکی دیگر تداعی می‌شود. کارکرد محرک نخسـت برانگیختن محرک دوم با هدف برقراری ارتباط است» (چندلر، ۱۳۸۷: ۳۹).

قلمروی نشانه‌شناسی و اهداف آن

اگر هر چیزی که در قالب یک فرهنگ معنا دارد، نشانه تلقی شود در نتیجه موضوع دانش نشانه‌شناسی شمرده می‌شود، بنابراین نشانه‌شناسی به دانشی تبدیل می‌شود که غالب رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد و می‌توان تمامی حوزه‌های فعّالیّت انسان؛ از جمله عرفان، ادبیّات، موسیقی، معماری، آداب و رسوم، آشپزی، تبلیغ و مّد را در قالب آن بررسی کرد (کالر، ۱۳۷۹: ۱۱۳-۱۱۲). از همین‌جاست که گرایش‌های متعدد و متنوعی؛ از قبیل نشانه‌شناسی ادبی، نشانه‌شناسی تصویری، نشانه‌شناسی موسیقایی، نشانه‌شناسی سینما و... (دادور، ۱۳۸۷: ۱۵۲) به وجود آمد تا به بشر در شناخت روابط دلالت معنایی حوزه‌های مختلف علمی یاری برساند.

هدف نشانه‌شناسی، کشف اصولی کلی است که برمبنای آنها، نظامِ نشانه‌شناسی عمل می‌کند. این اصول، جنبهٔ انتزاعی دارند. شناخت این انتزاع‌ها، به شناخت واقعیّت انضمامی و نظام تولید نشانه‌ها کمک می‌کند. به این ترتیب، نشانه‌شناسی یک موضوع را در کلیّت خود بازسازی می‌کند تا بتواند از این راه قواعد کارکردی آن

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

موضوع را کشف کند (تاجیک، ۱۳۸۹: ۱۲). بنابراین هدف نشانه‌شناسی این است که نظام‌های نشانه‌ای را از لحاظ محتوا تحلیل کند و بی‌آنکه ماهیّت نشانه را در نظر داشته باشد، شناختی نظام‌مند از نشانه ارائه دهد.

نشانه‌شناسی از دیدگاه سوسور، پیرس، موریس

فردینان دو سوسور (۱۸۵۷–۱۹۱۳) از نخستین کسانی است که بر اهمّیّت نشانه‌شناسی تأکید نمود و از اصطلاح Semiology برای این علم استفاده کرد.

> از دیدگاه سوسور نشانه کلیّتی است که هم از یک معنی (مفهوم) و هم از یک لفظ (صورت آوایی) تشکیل شده است. رابطهٔ بین این دو قراردادی و اختیاری است، یعنی واژهٔ ملفوظ یا مکتوب لزوماً دالّ بر یک چیز خاص نیست و تنها دالّ بر یک صورت آوایی است که آن صورت آوایی نشانگر یک پدیده‌ی مشخص است. از این رو برای سوسور نشانه در درجه اول یک عنصر ذهنی است (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۲۶).

بنابراین سوسور نشانه را در حکم مناسبتی میان دالّ و مدلول می‌دانست؛ یعنی از نظر او نشانه برابر است با دالّ بر مدلول. «وجه محسوسِ نشانه، دالّ، وجه نامحسوس، مدلول و رابطه میان آن دو دلالت نام دارد. مدلول فقط یکی شیء، یک تصویر یا یک صدا نیست، بلکه بازنمود ذهنی است» (استم، ۱۳۸۸: ۳۰). سوسور به دو نوع رابطهٔ جانشینی و همنشینی برای نشانه‌ها، معتقد است. شناسایی هر نوع رابطه زبانی براساس مجموع روابط جانشینی و همنشینی تعیین می‌شود و رابطهٔ نشانه با دیگر نشانه‌های زبانی یک نظام زبان، به این روابط بستگی دارد (احمدی، ۱۳۹۳: ۳۰).

همزمان با سوسور ولی مستقل از او، چارلز سندرس پیرس ـ فیلسوف پراگماتیست ـ نظریهٔ نشانه‌شناسی خود را تدوین کرد و آن را Semiotics/semiotic نامید (تمیم‌داری، ۱۳۸۴: ۴۶). آثار پیرس در حیطهٔ منطق، ریاضیات و نشانه‌شناسی مملو از نواندیشی است.

> از نظر او نشانه‌شناسی را به عنوان یک رشته علمی می‌توان بسط علم منطق به «دو رویّه» دانست: از یک سو، دستورِ زبانِ نظری که به پدیده‌های معنی‌دار می‌پردازد و در ابتدا توجیهی به حقیقت ندارد، و از سویی دیگر علمِ بیان که به مقوله‌ی اعتبار می‌پردازد و بر پایه‌ی مفاهیم علم منطق استوار است (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۸۷).

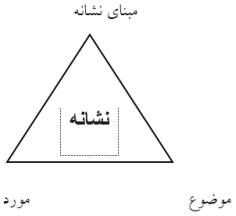
با مقایسه آراء سوسر و پیرس در خصوص نشانه، نظریات او دربارهٔ نشانه جزیی‌نگرانه بوده و مفهومی پیچیده‌تری دارد، وی اذعان می‌کند: «مقصود من از نشانه یک کنش یا تأثیر است که از هماهنگی سه چیز تشکیل شده باشند: مبنای نشانه، موضوع و مورد تأویلی آن» (احمدی، ۱۳۹۳: ۲۳). توضیح آنها در زیر آمده:

مبنای نشانه[۲] معادل دالّ است، ابزاری که چیزی را به ذهن متبادر می‌کند.

مورد تأویلی[۳] معادل مدلول است، همان چیزی که به ذهن متبادر می‌شود.

موضوع[۴] چیزی است که نشانه بر آن دلالت می‌کند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹



پیرس، نشانه را به سه دسته تقسیم می‌کند که هنوز در مطالعات نشانه‌شناسی معتبر است. این تقسیم‌بندی عبارت‌است از:

۱.شمایل[۵]: نشانه‌ای است که در واقع آینهٔ تمام نمای مصداق با خود موضوع است؛ مانند تصویری در آینه. (دلالت کل بر کل)؛

۲.نمایه[۶]: نشان دهندهٔ پاره‌ای از مشخصات موضوع یا مصداق خویش است. پیرس می‌گوید: اثر گلوله حاکی از شلیک آن است (دلالت جزء بر کل)؛

۳.نماد[۷]: دلالت رمزی یا تفسیری است که به تفسیر کننده نیاز داشته باشد. در نماد، رابطه دالّ و مدلول قراردادی و اختیاری است؛ مثلا «رمز» چیزی است که براساس قرارداد است و برای فهمیدن آن باید براساس توافق قبلی آن را تفسیر کرد (دلالت سری) (تمیم‌داری، ۱۳۸۴: ۵۳).

از دیگر نشانه‌شناس مهم چالز ویلیام موریس، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی است، که بخش اصلی کارش را بر مسائل معناشناسی و دلالتِ زبانی متمرکز کرد و در نشانه‌شناسی دنبالهٔ کار فکری پیرس را گرفت. او بیانی دقیق و نظام‌دار از نشانه‌شناسی ارائه کرد (احمدی، ۱۳۹۳: ۲۸). موریس معتقد بود نشانه‌شناسی از یک سو علمی است که در میان سایر علوم جای دارد و از دیگر سو ابزاری است که به کار علوم دیگر می‌آید. او معتقد بود این علم ابزار وحدت بخشیدن به تمامی علوم است. او –همچون پیرس– به مورد تأویلی تأکید داشت: «نشانه صرفاً به این دلیل که توسط تأویل کننده‌ی نشانه چیزی دیگر دانسته می‌شود، نشانه است» (همان، ۳۱). همچنین موریس سه جنبهٔ متفاوت برای مطالعات نشانه‌شناسی ارائه داد:

۱.سویهٔ معناشناسی: ازمناسبت نشانه‌ها با موضوع یا «وضعیت چیزها» به دست می‌آید؛

۲.سویهٔ نحوی: از مناسبات میان نشانه‌ها به دست می‌آید و در ساختار منطقی زبان، روش بررسی سویهٔ نحوی را نشان می‌دهد؛

۳. سویهٔ پراگماتیک: به رابطهٔ میان نشانه‌ها و تأویل کننده می‌پردازد (همان: ۳۱).

شمس و مقالات

شمس تبریزی از صوفیان مشهور سدهٔ هفتم هجری است. وی در محضر استادانی چون شمس خونجی تحصیل کرد سپس به سیر و سلوک پرداخت و محضر بزرگانی چون پیر سله‌باف و پیر سجاسی، را درک نمود. شمس در یکجا ساکن نمی‌ماند، بنابراین در سیرو سیاحتی که داشت بامداد روز شنبهٔ ۲۶ جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ هَ . ق به قونیه رسید. ورود او به قونیه و ملاقاتش با مولانا طوفانی را در مولانا برانگیخت. تأثیر شمس بر مولانا چنان

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بود که در مدتی کوتاه از فقیهی متعیّن و با تمکین، عاشقی شوریده ساخت، بنابراین شناخت شمس تبریزی در شناخت بهتر مولانا و آثارش بسیار مؤثر است. در این راستا یکی از معتبرترین منابع شمس‌شناسی، کتاب *مقالات* شمس است. *مقالات* شمس «اعترافنامه‌ای در خور پژوهش است به ابهام و گاهی آشکار پرده از زندگی خانوادگیش برمی‌دارد و به طور ضمنی خویش را نیز توجیه می‌نماید» (تدین، ۱۳۷۲: ۵۵۹).

مقالات، حاوی سخنان شمس و سؤال و جواب‌هایی است که میان او و مولانا یا مریدان و منکرانش بیان شده است. «از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیداست که کتاب را شمس‌الدین تألیف ننموده بلکه همان یادداشت‌های روزانه مریدان است که بی‌ترتیب فراهم نموده‌اند» (فروزانفر، ۱۳۹۴: ۸۹). اطلاعات طراز اولی که از شمس در مقالات آمده، زوایایی از شخصیّت وی را برای ما روشن می‌کند که بی‌بدیل است.

نشانه‌شناسی عرفانی *مقالات* شمس

عرفا به دلایل مختلف از نماد استفاده می‌کنند که عمدترین آنها، یکی نارسایی کلام برای انتقال تمام و کمال مفاهیم عمیق شهودی است، دیگری آنکه اصرار داشتند اغیار از مقاصدشان در طریقت آگاه نشوند، بنابراین برای بیان مفاهیم عرفانی، از اصطلاحات رمزی و نمادین استفاده می‌کردند.

> بنابراین نماد را از دو زاویه مختلف می‌توان بررسی کرد: نخست از نظر کسی که آن را به کار می‌برد و دیگر کسی کـه آن را کشف و فهم می‌کند. دربارهٔ نخست، نماد یک ابزار بلاغی است که برای انتقال مفاهیم اصلی به صورت غیرمستقیم به کار رفته است. در وضعیت دوم، نماد ابزار شناسایی کنش روانی و یا روابط عرفانی و رمزی است که باطن و فهم عمیق متن می‌انجامد (Gagiu Pedersen,۲۰۱۵: ۵۸۷).

نمادپردازی به سبب بیان مبهم، چندلایگی و تأویل‌پذیری، جایگاه مناسبی برای تفسیر حقایق شهودی است. نشانه‌های عرفانی که در مقالات شمس به وفور یافت می‌شود در اصل نمادهایی هستند که در پرداختن به مدلول آنها باید زمینهٔ عرفانی اثر را مد نظر داشت. این نشانه‌ها ممکن است در خارج متن عرفانی ارجاعی متفاوت را نشان دهند. نشانه‌های نمادین مقالات شمس را می‌توان به دو دسته تقسیم‌بندی کرد که در ادامه می‌پردازیم.

اصطلاحات عرفانی

می‌توان آنها را به عنوان نشانه‌های نمادین نیز در نظر گرفت، زیرا آنها اگرچه در اکثر متون عرفانی به کار رفته‌اند، اما هر عارفی مناسبات دلالتی ویژه‌ای برای آنها تعریف کرده که ممکن است با مناسبات دلالتی که دیگر عرفا از آن اصطلاح ارائه می‌دهند، تفاوت‌هایی داشته باشد.

از آنجا که «انس و الفت ذهنی شمس با قرآن و نکته‌سنجی‌های هوشمندانه و تسلط وی در تفسیر عرفانی کتاب مجید اعجاب‌انگیز است» (موحد، ۱۳۹۱: ۱۹). ما با خیل عظیمی از نشانه‌های نمادینی در *مقالات* روبه‌رو هستیم که تحلیل تک تک آنها از مجال این مقاله بیرون است، بنابراین نگارندگان اصطلاحات پرتکراری را بررسی می‌کنند که محور اصلی اندیشه‌های شمس‌تبریزی را تشکیل می‌دهند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

حجاب: به چهار دسته تقسیم می‌شود:

> دنیا، نفس، خلق و شیطان. دنیا حجاب عقباست، هر که با دنیا بیارامد عقبی بگذارد. خلق حجاب طاعت‌ست، هر که بر پای خلق مشغول گردد، طاعت را بگذارد. شیطان حجاب دین است، هر که موافقت شیطان کند دین را بگذارد. و نفس حجاب حقست هر که به هوای نفس رود خدای را بگذارد (مستملی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۶).

با نگاهی اجمالی به *مقالات* شمس، درمی‌یابیم حجاب یکی از نشانه‌های پربسامد است. با توجه به اینکه دغدغهٔ اصلی شمس رسیدن و رساندن به حق بوده، بنابراین دور از تصور نیست که به موانع آن نیز مفصل بپردازد. بررسی نشانهٔ «حجاب» در ساختار *مقالات* شمس، آنچه نمایان می‌شود این است که شمس، حجاب را از مهم‌ترین موانع طریقت می‌داند و برای جلوگیری از کج‌روی و کج‌فهمی‌های مریدان، پیوسته از طریق تفسیر، تمثیل، و بیان قصص، مفهوم این نشانه را به خوبی مشخص کند و به مخاطب خود می‌فهماند که لفظ حجاب، نشان‌دهندهٔ چه مفهومی است.

او برای حجاب نهایتی قائل نمی‌شود و آن را شامل حال مریدان، مرادان و کاملان نیز می‌داند. «آنچه گفته‌اند: هفتاد و دو حجاب است از نور، مغلطه است. حجب را نهایت نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۱۸). «آن شاگردک ما آن نیم کارک حجاب اوست» (همان، ۹۵). این بزرگان و کاملان را که عالم جهت ایشان هست کرد، هم حجابی هست. و آن آنست که گاه گاهی اسرار می‌گویند با خدا، تا متلای نشوند وقت دیگر نباشد این حجاب (همان، ۹۴).

به نظر او تمام عالم می‌تواند برای سالک راه حق حجاب باشد.

> این همه عالم پرده‌ها و حجاب‌ها است گرد آدمی درآمده. عرش غلافِ او، کرس غلاف، روح قدسی همچنین، غلاف در غلاف، و حجاب در حجاب. تا آنجا که معرفت است. و این عارف نسبت مجبوب هم غلاف است، هیچ نیست. چون محبوب است، عارف نزد او حقیر است (همان، ۲۰۰).

شمس از مسئلهٔ حجاب، برداشت آگاهانه‌ای دارد، در ادامه سخنانش برای پرهیز از گمراهی سالکان، نقطه پایانی برای حجاب مشخص می‌کند و آن «هم خود حجاب خود شوی» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۷۳). آنجا عقل حجاب است و دل حجاب و سر حجاب «خود» حجاب است (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۸۰). وجود آدمی را حجاب واقعی می‌داند و معتقد است در سایه‌سار وجود انسان است که حجاب‌های متعدد معنا می‌یابد.

سماع: در لغت به معنی شنیدن و در اصطلاح صوفیانه: «یعنی شنیدن آواز خوش و در نتیجه پایکوبی و رقص حاصل از آن. هر نوع حرکت آمیخته به وجد و حال را صوفیه سماع می‌گویند» (شفعیی، ۱۳۷۲: ۱۹۲). دربارهٔ سماع، مشایخ اتفاق نظر ندارند برخی آن را می‌پذیرند و برخی آن را نفی می‌کنند. با تفحص در آرای آنها دلیل این اختلاف آراء را بهتر می‌توان درک کرد. سجادی در کتاب فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی به درستی اشاره کرده: «سماع در حق طایفه‌ایی که سرایشان به محبّت و ارادات حق مشغول و متعلق بود، سماع ممد و معاون باشد بر طلب کمال. و در حق بعضی که ضمیر ایشان به هوا ممتلی بود موجب هلاک و بال. از اینجا است منشأ اختلاف اقوال ائمه در تحلیل و تحریم سماع» (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۸۰).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقالات شمس با سماع شروع می‌شود و در سراسر آن پیوسته وجود دارد و شمس دقایق و ظرایف آن را با اشتیاق بیان می‌کند. علاوه براین او همواره به دسته‌بندی تأویلاتِ خود، از لفظ یا دالّ «سماع» می‌پردازد تا از پیچیدگی این اصطلاح عرفانی بکاهد و مناسبات معنایی این لفظ را آشکارتر کند. سخنان او از سماع به سه دسته کلی تقسیم می‌شود: نخست سخنانی که به انواع سماع می‌پردازد؛ دوم سخنانی که از ارزش سماع سخن می‌گوید و سوم سخنانی دربارهٔ آداب و شرایط سماع. تأویلات شمس از دالّ سماع نیز شامل سه دسته می‌شود که او به وسواس و برای پرهیز از هرگونه اشتباهی به توضیح و تبیین آن می‌پردازد.

الف) سماع حرام «فی‌الجمله سماعی است که حرام است. او خود بزرگی کرد که حرام گفت. کفر است آنچنان سماع. دستی که بی آن حالت برآید، البته آن دست به آتش دوزخ معذب باشد»؛
ب) سماع مباح: «سماعی است که مباح است و آن سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقت آید»؛
ج) سماع فرض: آن سماع اهل حال است، که آن فرض عین است، چنانکه پنج نماز و روزهٔ رمضان، و چنان‌که آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۷۳-۷۲).

قبل از شمس، عارفان بسیاری نیز به اهمّیّت و ارزش سماع واقف بوده‌اند، بنابراین شمس بر خلاف تصور عامه در این مقوله مبدع نیست. باید توّجه داشت شمس در سماع، پذیرندهٔ مطلق نیست، بلکه نوآوری او در این حوزه، مطرح کردن سماع به عنوان «فریضه» است، عقیده و مطلبی که در آثار دیگر عرفا بدان اشاره نشده است. بالاترین سماع در نزد عرفا، سماع مستحب بوده که در رسالهٔ قشیریه به آن پرداخته شده است. شمس سماع را تنها برای خاصان درگاه حق واجب دانسته و آن را جزء فرائض روزانه قرار می‌دهد، تا هر تازه واردی بی‌محابا دل به دریای سماع نزند و مغروق خطرات آن نگردد.

طلب: علاوه بر اینکه یکی از اصطلاحات مهم عرفانی است، در آثار منظوم و منثور عرفا بازتاب خاصی یافته است. نگاهی فراگیر به *مقالات* شمس، می‌بینیم که «طلب» از مفاهیم عرفانی‌ای است که ذهن شمس را همواره به خود مشغول داشته است، او می‌کوشد با ذکر صفات، مثال، حکایت، مناسبات معنایی بین این دالّ با مدلولش را مشخص کند. از نظر او طلب نه تنها نخستین مرحله در طی طریقت است بلکه مهم‌ترین آنها نیز می‌باشد، بنابراین از فعل امری استفاده می‌کند: «بجوی تا بیابی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۵۷). تا سالک منفعل را به حرکت وادارد. او انگیزهٔ اصلی «طلب» را نیاز می‌داند، ولی عوامل دیگری نیز مانند محبّت، شوق، توفیق و کشش الهی برای آن برمی‌شمرد.

شمس معتقد است که طالب و مطلوب از هم جدا نیستند: «اگر مطلوب نیم. طالب هستم. و غایت طالب از میان مطلوب سر درآرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۲۷). او طالبان را به سه دسته تقسیم می‌کند تا سالکان در پرتوی این تقسیم‌بندی، از کیفیّت طلب خود آگاه شوند و قدم‌های لازم برای رسیدن به مطلوب را بردارند:

۱.طالبانی که زودهنگام به مطلوب می‌رسند: «بعضی را مطلوب مقارن طلب پیش آمد»؛
۲.طالبانی که سخت به مطلوب می‌رسند: «و بعضی را به وقت مرگ روی نمود»؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۳.طالبانی که در این دنیا به مطلوب نمی‌رسند: «بعضی هم در آن طلب مردند. در هوس این مردن کاری بزرگ است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۰۷).

شمس برای درک معنای پیوستگی طلبِ طالب، از تمثیل‌های بیمار و طبیب، تشنه و آب استفاده می‌کند. در این تمثیل دالّ تشنه/ بیمار معادل دالّ طالب است و مدلول آب/ طبیب معادل مدلول مطلوب است. شمس از طریق تشبیه در این تمثیل بین دالّ‌ها و مدلول‌های مذکور «همانندی» به وجود آورد و مفهوم «پیوستگی طلب» را در قالب این تمثیل به وضح برای مریدان خود بیان می‌کند. طالب باید غیر از مطلوب هر چیزی را که به او عرضه می‌شود، نپذیرد اگر غیر این باشد در طلبش مدعی است.

مرا با این زیرکی در حق شما اعتقاد طلب است که شما طالبید. بیمار که خدمت طبیب آمده است که استفسای مرای علاج کن. پس باید که به هیچ چیز مشغول نباشد الا به طلب علاج. یا تشنه‌ای که آمده است طلب آب خوش. او را نان با حلوا پیش آرند، اگر بخورد او در دعوی تشنگی کاذب باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۵۹).

عشق: عارفان، در بحث عشق و اقسام آن قائل به دو اصلند:

۱.معتقد به وحدت وجود بوده، بر این باورند که موجود مستقل و حقیقی در عالم یکی بیش نیست و آن هم خداوند تبارک و تعالی است و هرچه غیر از اوست همه مظاهر و تجلیات و نمودهای اویند.

۲.معتقدند از آنجا که وجود واحد است و همه عالم نمودهای او هستند و از آنجا که وجود واحد، به خود و شؤون خویش عشق می‌ورزد، پس عشق در تمام عالم سریان دارد (کریمیان صیقلانی، ۱۳۸۶: ۴۵).

به عقیدهٔ عارفان، این عالم چیزی جز ظاهر و مظهر و چیزی جز متجلّی و متجلّات نیست و خداوند تبارک و تعالی موجود حقیقی و بقیه نمود و از شؤون وجودی اویند. با توّجه به اینکه عشق در تمام عالم سریان دارد، در جهان بیش از یک عاشق و معشوق حقیقی وجود ندارد (همان، ۴۶). از نظر شمس عشقِ حقیقی، عشق به خداوند است نه متاع و مال و مقام دنیوی، یعنی در وادی عشق حقیقی، رابطهٔ بین انسان با خدا است که محک می‌خورد.

او به عشق اعتقاد راسخ دارد و آن را قدیم می‌داند و معتقد است که برای رسیدن به عشق باید آن را از خداوند طلب کرد. شمس برای شرح و بسط دالّ عشق که یکی از رازآمیزترین دالّ‌های عرفان است، از کلام خدا ـ قرآن ـ کمک می‌گیرد :«افَحَسَبتم أنّما خَلَقناکُم عبثا را به بعضی قهر می‌گویند که هست، لطف است. یعنی صد اسبه تاخته‌ام روی در تو دارم، تو مشغول به جای دیگر شوی. تو را بر می‌اید. مرا بر نمی‌آید. من کلی روی در تو کرده‌ام» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۶۶). بنابراین او هدف غایی از خلقت را، عشق خداوند به خود می‌داند و معتقد است همین عشق در وجود مخلوقات نیز سریان یافته است.

شمس برای کاهش موانع طریقت، عشق را پیشنهاد می‌دهد:

اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است، از کج باید حادث قدیم را؟ ...از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید، که یُحِبونَه تأثیر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

یُحبُهم است. از آن قدیم، قدیم را ببینی و هُو یُدرِکُ الاَبصار. این است تمامی سخن که تمامش نیست، الی یوم القیامه تمام نخواهد شد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۶۹).

صفت قدیم که برای لفظ خدا و عشق استفاده شده، در ذهن مخاطب، مفهوم هم‌جنسی این دو لفظ را تداعی می‌کند.

نظریات وحدت‌گرایانه بین عاشق و معشوق نیز در جای جای *مقالات* شمس متجلّی شده است. در بالاترین درجه، عاشق و معشوق با هم به یگانگی می‌رسند: «چون عاشق انانیّت رها کند معشوق و مطلوب هم انانیّت رها کند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۵۱).

او برای فهم بهتر مخاطب و تأویل شفاف‌تر رابطهٔ عاشق و معشوق، از تمثیل آینه استفاد می‌کند: «این آینه عین حق است. می‌پندارد که آینه غیر اوست با این همه چنانکه او را با آینه میل است، آینه را با او میل است. از میل آینه است که او را با آینه میل است، اَو علی العکس. اگر آینه را بشکنی مرا شکسته باشی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۷۱). دالّ، آینه/ حق/ معشوق و مدلول، تصویرِ درون آینه/ عاشق است. شمس برای ایجاد مناسباتِ دلالت معنایی، از استعاره استفاده می‌کند. همان‌طور که می‌دانیم، اساس استعاره بر تشبیه استوار است که همانندی را در ذهن مخاطب به اوج می‌رساند. شمس به کمک استعاره می‌کوشد بین معنایی که در ذهن اوست با معنایی که در ذهن مخاطب ایجاد می‌شود، حداقل فاصله وجود داشته باشد تا مخاطب به تأویل که مد نظر شمس هست نزدیک‌تر شود. او در نهایت از تدوین این شبکه دلالت معنایی، یگانگی عاشق و معشوق را خواسته است.

ایمان: شمس برای ایمان یک چهارچوب بسته و مشخص قائل نیست و معتقد است در مسئله ایمان باید به روحیات، ظرفیت و احوال اشخاص توّجه کرد. همچنین او استعدادِ درکِ ایمان را مهم‌ترین عنصر در رسیدن به ایمان واقعی می‌داند و برای آن سه مرحله متصور است:

۱. کناره‌گیری از پرستش غیر حق، شمس این مفهوم را به یاری آیه لا اُحبُ الآفلین توضیح می‌دهد. «کو ابراهیم صفتی که به زبان حال گوید: لا اُحب الافلین» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۶۵).

۲. ایمان به غیب، چاره‌ساز کار بنده خواهد بود: «گفت مگر از غیب بود چاره‌ای. گفت آری ایمان به غیب داریم. ما مؤمنیم به غیب؛ به غایب، همه چیز از غیب آید. همه فتوح از غیب باشد» (همان، ۶۵).

۳. رسیدن به ایمان قلبی، که به واسطهٔ تزکیه درون، و رهایی از بند هواهای نفسانی تحقق می‌پذیرد.

گفت: من قال لا اله الا الله خالصاً دخل الجنه اکنون تو بنشین می‌گوی دماغ خشک شود! او یکی است توکیستی؟ تو شش هزار بیشی! تو یکتا شو گرنه از یکی او تو را چه؟ تو صدهزار ذرهّ، هر ذرهّ به هوایی برده، هر ذرهّ به خیالی برده! خالصاً بنیته و مُخلاً بفعله (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۵۹).

در جهان‌بینی شمس، کفر و ایمان دو روی یک سکه هستند. «این نیز همان روی پوش است که گفت: کفر پوشش ایمان است. آری چون کسی نیست که با او نفسی بی‌روی پوش توان زد! اندرون محمود همه ایازست، اندرون ایاز همه محمود. نامی است که دو افتاده است» (همان: ۲۴۰). دالّ کفر از طریق تشبیه به مدلول روپوش مانند شده، که مناسبت دلالت معنایی آن، پوشیده ماندن ایمان است. شمس برای درک مخاطب از این همانندی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

به تمثیل محمود و ایاز متوسل شده و بیشتر توضیح می‌دهد.

نماد واژه‌ها

زمینهٔ عرفانی متن مقالات، موجب می‌شود شمس از واژگانی استفاده کند که معنای ظاهری آنها مد نظر نیست، بلکه توصیفی از تجربه‌های عرفانی در قالب استعاره است. این واژگان در متون مختلف از لحاظ مناسباتِ دلالت معنایی اختلافات گسترده‌ای دارند. به دلیل گستردگی این واژگان در مقالات شمس به بررسی موارد پربسامد می‌پردازیم.

می: در مورد آن تعاریف گوناگونی در کتب مختلف عرفان آمده‌است، که اختلاف چندانی با هم ندارند، اما بر حسب شدت و ضعف و مراتبی که دارند هرکدام معنایی متفاوت یافته‌اند چنانکه نویسندهٔ مرآت عشاق تعریف می‌کند:

> باده، عشقی را گویند که هنوز اشتداد نیافته باشد و این مرتبه، مرتبه‌ی مبتدیان است. و گاهی دیگر بر مجلای تجلّی ذاتی اطلاق نمایند که مقتضای آن اخفاء آثار و فناء سالک و لهذا آن را بر آتش محبّت و برصوف عشق عالم افروز هم اطلاق نمایند (سلیمانی، ۱۳۹۰: ۴۸۰).

شمس نیز بارها کلام حق را «می»، حتی بالاتر از «می» پنداشته زیرا مستی آن از «صد هزار خم خمر» بیشتر است. «مگر از کلام مست شدند نتوانستند نوشیدن، صد هزار خم خمر آن نکند که کلام رب‌العالمین کند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۹۵). شمس، در جایی دیگر اسرار الهی را به شراب ربّانی تشبیه می‌کند که از دیگران مخفی است «این همی بود از شراب ربانی، سر به گل گرفته، هیچ کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خنب به سبب مولانا سرباز شد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۷۵). نوع نگاهی که شمس در این قسمت از مقالات دارد با نگاه بسیاری از عرفا متفاوت است، زیرا آنها اسرار الهی را مخفی از اغیار می‌داند، اما شمس مولانا را به عنوان واسطه‌ای برای پی بردن به این راز معرفی می‌کند.

آینه: از نگاهِ اهل ذوق، مراد از «آینه» قلبِ انسانِ کامل است از جهت مظهریت او. زیرا ذات و صفات و اسماء را آینه گویند این معنی در انسان کامل که مظهریت تامه دارد اظهر است (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۵). عزیزالدین نسفی گوید: «ای درویش بعضی از سالکان باشند که آینه‌ی دل ایشان را با اهل جبروت مناسبت پیدا نیاید... اما آینه‌ی دل ایشان را با عقول و نفوس پیدا آید بعضی را با بعضی، و آن آینه‌ی دل انسان کامل است» (نسفی، ۱۳۹۰ : ۱۷۳).

استعداد «آینگی» انسان که در اکثر متون عرفانی دیده می‌شود، ریشه در تفکرات کهن دارد. تفکراتی مانند، انسان حادث و خداوند قدیم است، بنابراین تجلی قدیم در حادث امکانپذیر نیست. بنابراین انسان که همواره تمایل پیوستگی با وجود قدسی را دارد، می‌کوشد با دستیابی به صفت آینگی، مجلّای بخشی از تجلّی او باشد. اصولاً در سنّت ادبی و عرفانی «آینه»به همراه صفتی می‌آید تا ماهیّت آینه را برای مخاطب، مشخص کند؛ مانند آینهٔ جان، آینهٔ دل، آینهٔ جمال و... امّا شمس ترجیح می‌دهد لفظ آینه را بدون صفت استفاده کند. برای اینکه مخاطب درک درستی از آینه داشته باشد از حدیث قدسی الهی! اَینَ اَطلُبُکَ؟!قالَ: عِندَ المُنکَسِرَةِ قُلُوبُهُم! یاری می‌جوید و آینه را دل انسان عارف تفسیر می‌کند، «اگر آینه را بشکنی، مرا شکسته باشی، انا عندالّمنسکره.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اشاره است به این روایت که موسی از خدا پرسید کجات بیابم؟ گفت در دل‌های شکسته: «الهی این اطلبک؟ قال عند المنکسره قلوبهم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۷۵).

وطن: عبارت از نَفس زاهدان است. وطن معرفت دل عارفان است. او که نفس خویش از شهوات بازداشت وطن عبادت او آبادان است و نامش در جریده زاهدان است (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۸۸). در اندیشهٔ انسان‌شناسی عرفانی، وطن مانند دیگر مقوله‌های انسانی تابعی از تلقی معرفت شناختی است. با توّجه به اینکه انسان دو بُعد زمینی و قدسی دارد، واژهٔ وطن نیز در مواجهه با او، علاوه بر بُعد مادی، بُعد فرامادی می‌یابد. بسیاری از عرفا، عالم معنوی را وطن حقیقی انسان می‌شمارند، اما شمس، پا را اندکی فراتر گذاشته و وطن را همان «حضرت خدا» می‌داند و این‌گونه به هویّت الهی انسان اشاره می‌کند:

> حُب الوَطن مِنَ الایمان، آخر مراد پیغامبر علیه السلام چگونه مکه باشد؟ که مکه از این عالم است، و ایمان از این عالم نیست. پس آنچه از ایمان باشد، باید که هم از این عالم نباشد، از آن عالم باشد...،آن وطن حضرت خداست که محبوب و مطلوب مومن است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۳۹).

میم احمد: کوشش عارفان برای بیان تمثیلی مفاهیم رازآلود طریقت، موجب شده سراسر ذهن و زبان آنان به سمبول آکنده شود، مخصوصاً با استفاده از سمبولیسم الفبایی بسیاری از اندیشه‌های بلند عرفانی را به تصویر بکشند. شمس نیز در بیان تمثیلی مباحث عرفانی این شگرد را مدنظر داشته است؛ مانند «از احمد تا احد بسی نیست... احمد با احد یک میم فرق دارد، همین‌طور است فرق حال با محال شمس می‌گوید این میم انکار است که اگر از محال ساقط شود تبدیل به «حال» می‌گردد» (همان، ۴۳). سجادی در کتاب فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی آورده است: میم احمد، اشاره به دایرهٔ موجودات است که مظهر حقیقت محمدی هستند (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۵۵). به عبارتی آنگاه که خداوند خواست خویشتن را در عالم شهادت بشناساند، حرف میم از عالم غیب به نام او پیوست و احمد یا حقیقت محمدی آشکار شد، اما شمس نگرش متفاوتی دارد او معتقد است، تفاوت احمد از احد یک میم است، انسان کامل آن کسی است که از قید تکثرات رها و از خودی خود فانی و به بقای حق باقی شود.

۱۰.نشانه‌شناسی ادبی *مقالات* شمس

نشانه‌شناسی ادبی، یافتن مناسبت میان آنچه نویسنده ارائه کرده است و آنچه خواننده فهمیده یا تأویل کرده است. (احمدی، ۱۳۹۳: ۷-۶). بنابراین نشانه‌شناسی ادبیّات همان تحلیل دلالت‌های ضمنی است. گفتنی است که، دلالت‌ها به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند: دلالت‌های صریح و دلالت‌های ضمنی.

> دلالت‌های صریح در علم و دلالت‌های ضمنی در ادبیّات و هنر نقشی مسلّط دارند؛ بنابراین نشانه‌شناسیِ ادبیّات به دنبال دلالت‌های صریح که در زبان علمی اهمّیّت دارد، نیست؛ بلکه به دنبال دلالت‌های ضمنی است که در هنر نقشی مسلّط دارند؛ لذا نشانه‌شناسی ادبیّات به دنبال دلالت‌های ضمنی و تأویلی و معانی ثانویه متون است (کالر، ۱۳۹۰: ۸۳).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقالات شمس علاوه بر ارزش عرفانی، از ارزش ادبی والایی برخودار است و نشانه‌های ادبی به صورت گسترده در آن حضور دارد، لذا نگارندگان کوشیده‌اند نشانه‌های ادبی را در سه قسمت، رمزگان خالق اثر، زیبایی‌شناسی، و بینامتنیت بررسی کنند.

رمزگان خالق اثر

چهار عامل کلی معناسازی و معناپردازی وجود دارد:

۱ – متن‌ساز یا تولیدکننده‌ی متن؛

۲ – متن؛

۳ – بافت؛

۴ – متن‌پرداز یا خوانشگر متن.

تولیدکنندهٔ متن یا خالق اثر به طرق مختلف بر اثر تأثیر می‌گذارد؛ به عبارت دیگر اثر ادبی به انحای مختلف بر زندگی آفرینندهٔ آن شخصیّت و محیط اجتماعی او دلالت می‌کند (محمدی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۶۸).

مقالات شمس مستقیم و غیرمستقیم بر زندگی شمس، ساختار شخصیّتی او و محیط اجتماعی‌ای که او در آن پرورش یافته است، دلالت می‌کند. او به عنوان یک متن‌ساز، ویژگی‌های گفتاری خود را در متن منعکس می‌کند که به تأثیر متقابل زبان با اندیشه‌اش دلالت دارد، و به مخاطب اجازه می‌دهد تا با استفاده از این مناسبات دلالتی، *مقالات* را بهتر تأویل کنند. برای سهولت کار رمزگان خالق را در چند بخش بررسی می‌کنیم.

زندگی شمس: *مقالات* شمس بهترین منبع برای شناخت او است، با توسّل به آن می‌توان منشأ برخی از تفکراتش را که در مقالات منعکس شده، دریافت. به عبارتی خود متن وسیله‌ای در جهت درک بهتر متن است. می‌توان زندگی شمس را به پنج دوره دسته‌بندی کرد.

۱. کودکی: دوران خوبی را گذرانده، و والدین او در تربیت شمس معتقد به مهربانی بودند.

۲. دوران نوجوانی: که توأم با دورهٔ تحول روحی و طی مراتبی از معرفت او است.

۳. در جستجوی مرشد: در این مرحله وارد سیرو سلوک شده، مدتی مرید شیخ ابوبکر سله‌باف می‌گردد.

۴. سیرو سیاحت: چون تشنه دلی به دنبال آب حیات از چشمهٔ معرفت بوده است.

۵. شمس در کنار مولانا: شمس که همه جا به دنبال عارفان و عاشقان حق است سرانجام به او الهام می‌رسد: «که تو را به یک ولی هم صحبت می‌کنیم. گفتم کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم، گفتند: در روم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۶۲).

سرانجام شمس پس از آزمودن عرفای روزگار، مولانا را می‌یابد. بین او مولانا پیوندی عمیق به وجود می‌آید و فصل جدیدی در زندگی شمس آغاز می‌شود. به برکت وجود مولانا شمس لب به سخن می‌گشاید و مجموعه‌ای از عظیم‌ترین مفاهیم عرفانی را بر زبان جاری می‌کند.

شخصیّت شمس: سخنان شمس در *مقالات* بر بهره‌مندی او از علوم مختلف روزگار دلالت دارد. در علم تفسیر قرآن و تأویل احادیث مهارت خاصی دارد. فقه و عربی می‌داند، مطالعاتی در زمینه ادبیّات فارسی و عربی دارد. علاوه بر این‌ها گاه‌گاهی به کرامت‌هایش اشارتی می‌کند همچنین از طریق متن *مقالات* به شخصیت خودستایی شمس پی‌می‌بریم، در نگاه کلی می‌توان آن را به سه درجه تقسیم کرد:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. خودستایی معتدل: برای مثال سلام خود را حصن بلاها می‌داند و می‌گوید: «سلام ما از حصار است از همه رنج‌ها امان یابی چون درآمدی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۸۴).
۲. برتری بر عرفا: مقام معنوی خود را چنان والا می‌داند که حتی حاضر به مقایسه جایگاهش با آنها نیست. «اسرار می‌گویم. عجب این بزرگان را، چون کلام نیز روی ننمود ازین بزرگان» بنابراین خود را برتر ازآنان می‌داند (همان، ۹۴).
۳. برتری بر اولیاء «من نگویم که شمس‌الدین ولی است؛ این بر من افترا است من گفتم که هرکه دشنام شمس‌الدین به او رسد– به شرط آن که آن دشنام به او رسد – آن کس ولی باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۱۰). یعنی شمس آن‌قدر مقام خود را والا می‌داند که اگر دشنامش به مخاطبش برسد، به مقام ولایت خواهد رسید..

معاصران شمس: بیشترین اطلاعات، مربوط به مولاناست که منبع خوبی برای دریافت میزانِ تأثیر و تأثر این دو بر یکدیگر است. در مرتبهٔ بعد از فرزندان و مریدان مولانا سخن می‌گوید. همچنین به مناسبت‌های مختلف به افراد دیگری اشاره کرده؛ از جمله ابوبکر سله‌باف، نجم‌الدین کبری، شمس خجندی، برهان‌الدّین محقق ترمدی، جلال ورکانی، قاضی شمس‌الدین خویی، اسد متکلم، محمد و احمد غزالی، فخر رازی... نام این اشخاص تا حدودی فضای فکری شمس را مشخص می‌کند و نشان می‌دهد که او با کدام از اقشار جامعه بیشتر دمخور بوده است.

انعکاس احوال اجتماعی: بیان برخی از اتفاقات عصر، در *مقالات*، آن را به منبعی موثق برای تحقیق تبدیل می‌کند. این اتفاقات بیشتر حول محور زندگی عرفا است؛ مانند محبّت احمد غزالی به پسر رئیس یا اقدام شیخ شهاب‌الدین سهروردی برای قدرت سیاسی که در وفیات الاعیان، ابن خلکان نیز مطالبی در مورد آن آمده است.

سبک بیان شمس: با بررسی دقیق *مقالات*، به چند ویژگی بیانی شمس پی می‌بریم. به چند مورد اشاره می‌کنیم.
۱. وی اغلب فعل را در محور همنشینی، مقدم بر سایر ارکان نحوی می‌آورد تا مطلب و معانی برجسته‌تر کند. این امر هنگامی پررنگ‌تر می‌شود که مخاطب را به کاری امر می‌کند یا از آن بازمی‌دارد.
۲. حذف از محور همنشینی از دیگر مختصات بیانی او است، گویا از این طریق می‌خواهد مخاطبِ منفعل را به حرکت وادارد.
۳. استفاده فراوان از تمثیل و حکایت است. شایان ذکر است که حکایات و تمثلات صورت نشانه‌ای مناسبی برای تفسیر اندیشه‌ها و مقاصد خالق اثر است. «قصه‌های تمثیلی ناظر به آن است که آورندهٔ تمثیل از حالت و وضعی که حقیقت آن معلوم نیست، تصویری شبیه می‌یابد یا از خود ابداع می‌کند تا آنچه مجهول است با تصویر برای مخاطب قابل فهم کند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۰۷). این حکایات و تمثیلات اغلب به صورت نشانهٔ شمایلی ظهور می‌کنند که موضوع آن انسان است.

زیبایی‌شناسی

قراردادی بودن نشانه‌ها، امری نسبی است و از این لحاظ می‌توان به دو نوع نشانهٔ‌زیبایی شناختی بلاغی و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

هنری قائل بود (گیرو، ۱۳۸۰: ۹۸–۹۷). از یاکوبسن[۸] تا لیکاف[۹] نقطهٔ مشترک گرایش‌های نظری معاصر دربارهٔ این صنایع بلاغی این است که فنون بلاغی صرفاً آرایه‌های سبکی نیستند؛ بلکه از ساز و کارهای شکل دهندهٔ گفتمان هستند و کلّیّت با استفاده از این ابزارهای بلاغی شکل می‌یابد (سجودی، ۱۳۸۳: ۶۰–۵۸).

شمس در *مقالات*، از شگردهای مختلفی بهره گرفته است که در تحلیل متون ادبی جزء نشانه‌های زیبایی‌شناختی به شمار می‌روند. پربسامدترین آنها تقابل معنایی، شمول‌معنایی، تکرار، اغراق، نماد، و تمثیل است. او با استفاده از این شگردها از نشانه‌هایی بهره می‌گیرد که بر مدلول خود دلالت ضمنی دارد و متن را چند لایه می‌کنند. در ادامه به بررسی چند نمونه می‌پردازیم.

نماد: *مقالات* در زمرهٔ متون عرفانی است، به همین دلیل از نماد برای بیان مفاهیم عرفانی بسیار سود جسته؛ برای مثال واژهٔ «آب» مکراراً به صورت نمادین آمده است.

> چون آب پلیدی‌ها را به خود راه می‌دهد و منع نمی‌کند، تشنه‌ای که از بهر اوست چگونه منع کند چیزها را از خویشتن از خوف پلید شدن، اما آب دیگر هست که پلیدی‌های عالم در او اندازی هیچ تغییر نکند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۶۴) و اشتهای آب را اگر ندانی که صادق است یا کاذب؛ حلواهای شکر پیش او بنه، اگر به آن التفات کرد صادق نیست (همان،۱۷۰).

آب دالّی است که مناسبات معنایی همچون راستی، درستی، حقیقت، از آن تأویل می‌شود.

تمثیل: تمثیل‌های به کار رفته در *مقالات* را نیز نشانه هستند، زیرا در زبان عرفانی نمادین شده‌اند و از طریق قراردادهایی که در سنّت و تجربهٔ جمعی ریشه دارند قابل فهم هستند. نمونه:

> تا قلعه از آن یاغی بود، ویران کردن او واجب بود و موجب خلعت بود و آبادان کردن قلعت خیانت بود و معصیت بود. چون قلعه از یاغی بستدند و علم‌های پادشاه برآورند، بلکه پادشاه درآمد در قلعه بعد از آن ویران و خراب کردن قلعه غدر باشد و خیانت، آباد کردن آن فرض عین و طاعت و خدمت (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۶۰).

این تمثیل دالّی است که بر مفهوم ترک هوای نفسانی و آمادگی خود برای حضور حق دلالت دارد. در پیکرهٔ تمثیل، نمادهای منفردی نیز هستند که در ایجاد مناسبات معنایی آن سهیمند، و نشانه محسوب می‌شوند: قلعه نماد جان و تن، یاغی نماد هوا و هوس، پادشاه نماد حق.

اغراق: در برخی از نشانه‌ها مناسبات معنایی همراه با اغراق و بزرگ‌نمایی است؛ مانند «گفتم: مرا مهاری است که هیچ کس را زهره نباشد که آن مهار من بگیرد، الا محمد رسول الله، او نیز مهار من به حساب گیرد» (همان، ۲۴۵). تا شبی بر تخت خفته بود، خفته‌ی بیدار؛ (همان:۸۱). در این سه نمونه، شمس در محور همنشینی با گزینش کلمات ویژه‌ای در مفهومِ مهارناپذیری، خواب هوشیارانه، اغراقی لطیفی به‌کار برده است.

در مباحث مربوط به زیبایی‌شناسی، روابط مربوط به انسجام واژگان نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. این‌گونه انسجام در نتیجهٔ حضور واژه‌های مشابه و مرتبط به وجود می‌آید و مبتنی بر رابطه‌ای است که واحدهای واژگانی زبان به لحاظ محتوای معنایی خود با یکدیگر دارند و متن به واسطهٔ این روابط می‌تواند تداوم و انسجام به خود بگیرد (هلیدی، ۱۹۸۵: ۳۱۰). این انسجام خود انواعی دارد که به پرتکرارترین آنها در *مقالات* می‌پردازیم.

تضاد معنایی: تضاد معنایی شامل واژه‌هایی است که از نظر معنی و مفهوم مخالف یکدیگرند، در واقع

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

مفهوم یک واژه در مقابل واژهٔ دیگر قرار می‌گیرد (صوفی، ۱۳۸۷: ۱۱۸). شمس به کمک تضاد معنایی، مخاطب را از فضای یک بُعدی متن دور کرده، با بُعدِ مخالفِ متن و مفهومِ آن آشنا می‌کند و با این شیوه موجبِ تنوع و انسجام در متن می‌شود. همچنین او از «تضّاد» به عنوان یک ابزار ارزشمند و مفید در روند آموزش بهره می‌گیرد، تا به وسیلهٔ آن مفاهیم عمیق عرفانی را برای مخاطب روشن می‌کند؛ مانند «ولیکن یک پول که صدیق بدهد، برابر صدهزار دینار غیر باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۰۴). مولانا را صفت‌هاست که به صدهزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ سالک گرم‌رو (همان، ۱۲۹).

شمول معنایی: این امکان وجود دارد که مفهومی بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود در چنین شرایطی رابطه شمول معنایی مطرح خواهد بود (صفوی، ۱۳۸۷: ۹۹). شمس با استفاده از این روش، زنجیره‌هایی از نشانه‌های نزدیک به هم یا مراعات‌نظیر را می‌آفریند که ادبیّت کلامش را استعلاء می‌بخشد؛ مانند «چنانکه یوسف صلوات الله علیه که از اعتماد خواب سجده‌ی آفتاب و ماه و ستاره پیش او و معرفت تأویل آن، چاه و زندان و شبش بر یوسف خوشش بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۱۴). در این شاهد مثال، دو زنجیرهٔ شمول معنایی به چشم می‌خورد:

۱. آفتاب، ماه، ستاره

۲. چاه، زندان، یوسف. مثال دیگر: «خوانی می‌اندازند ابریشمین، و صحن‌های زرین و خوانچه‌های مرصع به زر و جواهر» (همان، ۲۱۲).

با سه زنجیرهٔ شمول معنایی روبه‌رو هستیم:

۱. خوان، صحن، خوانچه

۲. ابریشمین، زرین،

۳. مرصع، زر، جواهر.

تکرار: این رابطه هنگامی رخ می‌دهد که واژه‌ای در متن عیناً تکرار شده باشد و از آنجا تکرار که یکی از راهکارهای آموزشی برای برجسته‌سازی و القای مفاهیم است، بنابراین در سراسر *مقالات* حضور گسترده‌ای دارد؛ مانند «زنهار، از شیخ همین صورت خوب، و همین سخن خوب، افعال و اخلاق خوب، راضی مشوید؛ که ورای آن چیزی هست، آن طلبید» (همان، ۱۰۴).

بینامتنیت

بینامتنیت[۱۰] اصطلاحی است که نخستین بار ژولیا کریستوا به کار برد و معتقد بود، هرگاه بخشی از یک متن[۱۱] در متن دیگری[۱۲] حضور داشته باشد، رابطهٔ بینامتنیت میان این دو متن برقرار می‌شود. نقد ادبی مدرن، «متن ادبی‌ای [را]که در آن دلالتِ بینامتنیت، مسلّط است فضایی هزارتو مجسّم می‌کند که یکی از مسلّطترین ساختارهای نشأنهای در گفتمان پسامدرن محسوب می‌شود» (نجومیان، ۱۳۸۴: ۲۱۴ و ۲۲۱).

اُلفت شمس با قرآن، احادیث، آثار و افکار بزرگان موجب شده ذهن و زبانش با متون و محتوای آنها عجین شود و بخش‌هایی از آنها به صورت صریح یا ضمنی در *مقالات* رسوخ کنند. برطبق نظریهٔ بینامتنیت «متن، نظامی خودبسنده، بسته و مستقل نیست؛ بلکه پیوندی دوسویه با متون گذشته، امروزی و حتی متون اینده دارد» (احمدی، ۱۳۹۳: ۵۸). لذا ما شاهد حضور فعّال مقالات در زنجیره تأثیرپذیری از گذشته و تأثیرگذاری بر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

آینده هستیم. «ژرار ژنت بینامتنیت را به سه نوع صریح عمدی[۱۳]، پنهان- تعمدی[۱۴] و ضمنی[۱۵] تقسیم می‌کند» (صباغی، ۱۳۹۱: ۶۲). با بررسی دقیق *مقالات* شمس هر سه نوع بینامتنیت در ساختار متن وجود دارد، امّا چون بینامتنیت صریح از پر بسامدتر است، به بررسی این گروه می‌پردازیم.

در بینامتنیت صریح شاعر یا نویسنده متأخر تمام یا قسمتی از متن شاعر یا نویسنده پیشین را در سخن خود می‌آورد و تضمین در صناعات ادبی عربی و فارسی با این مورد مطابقت دارد (همان، ۶۳-۶۲). نشانه‌های روابط بینامتنی گویای آن است که ابتدا آیات قرآن بعد احادیث نبوی سپس مطالب مربوط به آثار بزرگانی همچون عطار، سنایی، نجم‌الدین رازی، امام غزالی و... در مقالات، حضور گسترده‌ای دارند. از مهم‌ترین دلایل نمودهای بینامتنیت آثار آنان در مقالات، وجود فضای فکری، اعتقادی و محتوایی مشترک است.

شیوهٔ استفاده شمس از این منابع در *مقالات*، به دو صورت کلی تقسیم می‌شود:

۱. سیاق کلام شمس به گونه‌ای است که باید بخشی از مطالب بصورت کامل بیاید.

۲.گاهی ذهن شمس از طریق تداعی معنایی به مفاهیمی معطوف می‌شده و براساس آن کلمه یا کلماتی از منابع مذکور را استفاد می‌کرده است. در ادامه به بررسی دو نمونه بسنده می‌کنیم.

دام عشق آمد و در او پیچید که یحبونه تأثیر یحبهم است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۶۹). شمس کلمات یُحِبُّونَهُ و یُحِبُّهُمْ از آیه ۵۴ سورهٔ مائده گرفته است: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ».

«عاشقان باشند که هر چیز را چنان بینند که آن چیزست، زیرا که آن را به نور حق می‌بینند، که هالمومن ینظر بنورالله، ایشان هرگز خود بر عیب عاشق نشوند، چنانکه فرمود: لااحب الافلین» (همان، ۱۶۱). شمس در بیان کیفیّت حق‌بینی عاشق قسمتی از آیه۷۶ سوره انعام را در اثنای کلام خود می‌آورد: « فَلَمَّا جَنَ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأَی کَوْکَباً قَالَ هذَا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الْآفِلِینَ».

برآیند

برای خوانش نشانه‌شناسانهٔ *مقالات* شمس، کلیّت متن، اجزای و ساختار نظام نشانه‌ای آن را تحلیل کردیم. رهاورد این پژوهش در دو محور اصلی عرفانی و ادبی دسته‌بندی می‌شود. نشانه‌های عرفانی *مقالات* شمس در واقع نمادهایی هستند که با قرارگرفتن در زمینهٔ عرفانی، مناسباتِ دلالت معنایی متفاوتی می‌یابند. این نشانه‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. اصطلاحات عرفانی که به موجب اُنس و اُلفت ذهنِ شمس با قرآن و تسلط وی در تفسیر عرفانی، این نشانه‌ها در زبان او و در نتیجه متنِ مقالات تجلیِ گسترده یافته است. اندیشه‌های محوری شمس‌تبریزی اصطلاحات «حجاب»، «سماع»، «طلب»، «عشق»، «ایمان» را به عنوان نشانه‌های عرفانی، برجستگی ویژه‌ای می‌بخشد.

۲. نمادواژه‌ها که بیانگر تجربه‌های عرفانی در قالبی استعاری هستند و در هنگام تأویل، مفهوم ارجاعیِ متناسب با زمینهٔ عرفانیِ متن دارند. کاربردی‌ترین و پربسامدترین آنها؛ عبارتند از «می»، «آینه»، «وطن»، و سمبولیسم الفبایی. بنابر توصیحاتی که پیش‌تر بیان شد، این نمادواژه‌ها دلالت‌گر فضای فکری شمس تبریزی بوده و با دغدغه‌های عرفانی وی در هم تنیدگی دارند.

بخش نشانه‌شناسی ادبی در سه محور اصلی رمزگان خالق اثر، زیبایی‌شناسی و بینامتنیت بررسی شد. شمس

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

به عنوان یک متن‌سازِ فعال به طرق مختلف بر متن تأثیر گذاشته، آن را آکنده از اطلاعاتی می‌کند که بر محیط فکری، فرهنگی، اجتماعی، شخصیّت و تفکر شمس دلالت دارد. این نشانه‌ها که مربوط به زندگی، شخصیّت، معاصران، اوضاع و احوال جامعه و سبک بیان شمس می‌شود، در لایه‌های ظاهری و پنهانی مقالات پراکنده است که به خوانندهٔ هوشمند در تأویل و درک درست مفاهیم یاری می‌رساند. متن عرفانی *مقالات*، شمس را برآن داشته تا از عناصرِ بلاغیِ نماد، تمثیل، و اغراق، برای القای مفاهیم همواره به عنوان رمزگان زیبایی‌شناسی استفاده کند و برای انسجام متن و واژگان به، تضاد معنایی، شمول معنایی، و تکرار توجه ویژه داشته باشه تا جان کلامش، آهنگین، نظام‌مند و مناسب پذیرش مخاطب باشد. نه تنها *مقالات* شمس متن بسته‌ای ندارد بلکه فضای بینامتنی در آن بسیار محسوس است و به دلیل فضای فکری، اعتقادی و محتوایی مشترک با قرآن، احادیث، و با آثار گذشتگانی مثل سنایی، عطار و... ، پیوند دارد.

پی‌نوشت

1 - Semiotics
2 - Representamen
3 - Interpretant
4 - Object
5 - Icon
6 -Index
7 -Symbol
8 - Jacobson
9 - Lakoff
10- Intertextuality

۱۱ – متن پیشین.
۱۲ – متن پسین.
۱۳ – تضمین و نقل قول.
۱۴ –سرقات ادبی.
۱۵ – کنایه و تلمیح.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ احمدی، بابک.(۱۳۹۳). ساختار و تأویل متن، نشانه‌شناسی و ساختارگرایی. چاپ دهم. تهران: مرکز.

ـ استم، رابرت.(۱۳۸۳) «خاستگاه‌های نشانه‌شناسی». ترجمهٔ ابولفضل حری. فصل‌نامه هنر. شماره ۵۹. صص۳۲-۲۷

ـ تاجیک، محمدرضا.(۱۳۸۹). «نظریه و روش». مجله پژوهش‌نامه علوم سیاسی.سال پنجم. شماره چهارم. صص۳۹-۷

ـ تدین، عطاء الله.(۱۳۹۵). مولانا و طوفان شمس. تهران: تهران.

ـ تمیم‌داری، احمد.(۱۳۸۴). «نشانه شناسی و ادبیات». کتاب ماه ادبیات و فلسفه مهر. شماره ۹۶. صص۵۴-۴۷

ـ چندلر، دانیل.(۱۳۸۷). مبانی نشانه‌شناسی. ترجمه مهدی پارسا. چاپ چهارم. تهران: سوره مهر.

ـ دادور، ایلمیرا. (۱۳۸۷). واژگان نشانه‌معناشناسی. چاپ دوم. تهران: مروارید.

ـ دینه سن، آنه ماری. (۱۳۸۰). درآمدی بر نشانه شناسی. ترجمهٔ مظفر قهرمان. آبادان: پرسش.

ـ زرین‌کوب، عبدالّحسین. (۱۳۶۶). بحر در کوزه. تهران: علمی.

ـ سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۳) .فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی چاپ هفتم.تهران: طهوری.

ـ سجودی، فرزان. (۱۳۸۳). نشانه‌شناسی کاربردی. تهران: قصه.

ـ _____ (۱۳۹۰). نشانه‌شناسی: نظریه و عمل (مجموعه مقالات.) تهران: علم.

ـ سلیمانی، مرضیه. (۱۳۹۰). اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق). چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

ـ شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). آن سوی حرف و صوت (گزیده اسرار التوحید). تهران: سخن.

ـ شمس تبریزی. (۱۳۹۱). مقالات شمس. با تصحیح وتعلیق علی موحد. چاپ چهاردهم. تهران: خوارزمی.

ـ صباغی، علی. (۱۳۹۱).«بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانه بینامتنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریهٔ بلاغت اسلامی» پژوهش‌های ادبی. سال ۹. ش.۳۸ صص۷۱-۵۹.

ـ صفوی، کورش. (۱۳۸۷). درآمدی بر معنی‌شناسی. تهران: سوره مهر.

ـ فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۹۴). رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. تهران: دانشگاه تهران.

ـ فرهنگی، سهیلا، یوسف‌پور، محمدکاظم. (۱۳۸۹). «نشانه‌شناسی شعر الفبای درد سروده‌ی قیصر امین‌پور». فصل‌نامهٔ علمی کاوش. سال یازدهم .شماره ۲۱ .صص۱۶۶-۱۴۳.

ـ کالر، جاناتان. (۱۳۷۹) .فردینان دوسوسور. ترجمهٔ کورش صفوی. تهران: هرمس.

ـ _____ (۱۳۹۰). در جستجوی نشانه‌ها (نشانه‌شناسی ادبیات واسازی). ترجمه لیلا صادقی. چاپ دوم. تهران: علم.

ـ کریمیان صیقلانی، علی. (۱۳۸۶). سیره عشقبازان. چاپ چهارم. تهران: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ـ گیرو، پی‌یر. (۱۳۸۰). نشانه‌شناسی. ترجمهٔ محمد نبوی. تهران: آگاه

ـ مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف. جلد۱. با مقدمه وتصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ـ محمدی، یدالله .(۱۳۹۴). «نشانه‌شناسی غزلی از مولانا». مجلهٔ مطالعات عرفانی. شماره بیست و یکم بهار و تابستان. صص ۱۸۰-۱۴۷.
ـ مقدادی، بهرام. (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات ادبی، از افلاطون تا عصر حاضر. تهران: فکر روز.
ـ نجومیان، امیرعلی. (۱۳۸۴).«نشانه‌شناسی تطبیقی شعر و نقاشی معراج (در آثار نظامی گنجوی و سلطان محمد)»؛ مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر. به کوشش فرزان سجودی. تهران: فرهنگستان هنر. ص ۱۵۱-۱۷۷
ـ نسفی، عزیزالدین. (۱۳۹۰). الانسان الکامل. با تصحیح و مقدمه ماریژان موله. ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری. تهران. انتشارات طهوری.

- Lefkovitz, l. h., “creating the World: Structuralism and Semiotics” in Contemporary Literary Theory by Douglas Atkins & Laura Morrow, Macmillan, 1989.
- Gagiu Pedrsen, elena (2015). Semantics of symbol: main Theories about the symbol and The themes of symbols in Alexandru Macedonski’s poetry. Social and Behavioral Sciences 180, 586-892
- Gutting, J, (2001). Pragmatics and Discours, Routledge English Language Introduction.
- Halliday, M. A. k. (1985), An Introduction to Functional Grammar, London: Edward Arnold.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

شخصیت‌شناسی شمس تبریزی به مثابه انسان کامل

سعید محمدی‌کیش[1]

چکیده

یکی از اساسی‌ترین ارکان عرفان اسلامی که آن را اصل برگزیدهٔ تصوف می‌نامند، بحث انسان کامل است. انسان کامل مظهر اسماء الهی و صفاتِ کبریایی، جریان مستمر فیض، تجلی و عنایات الهی‌ست و گمنامی در میان خلق، از شاخصه‌های اصلی این شخصیت است. او در پی حظوظ نفسانی و بازخورد توجه عموم به عالم اکبر نیست. دربارهٔ شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی نیز که به روایات تاریخ صاحب کرامات است و به مرتبه‌ای شهودی و تجلی رسیده و در واسطهٔ فیض الهی و مراتب هستی قرار دارد این مهم صدق می‌کند.

پژوهش حاضر شخصیت عرفانی شمس‌الدین را با تکیه بر اندیشهٔ حاکم بر *مقالات* شمس بر اساس شاخصه‌ها و مفهوم انسان کامل مورد بررسی قرار می‌دهد. این مقاله سعی در اثبات کلیهٔ ویژگی‌های انسان کامل در مورد شمس تبریزی را ندارد، اما آنچه که در قاعده تحقیق بر مبنای تاریخ می‌گنجد او را تا حدود زیادی در این مختصات ویژهٔ فرا انسانی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: انسان کامل، شمس، خلیفه‌الله، ادبیات عرفانی.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دهاقان، ایران.
saeid.mohamadikish@gmail.com

مقدمه

انسان کامل، یکی از اصطلاحات مهم و رایج در متون عرفانی است که پیدایش و ظهور مفهوم آن با پیدایش عرفان اسلامی هم‌زمان است. بحث از انسان کامل، سابقهٔ دیرینه‌ای دارد و چنان در چشم‌انداز تصوف غلبه دارد که آن را اصل برگزیدهٔ تصوف نامیده‌اند. ظاهراً اولین کسی که در عرفان اسلامی مبحث انسان کامل را مطرح کرد، حلاج‌بود، بعد از او بایزید بسطامی، این‌مسئله را به میان کشید (نصری،۱۳۷۱: ۲۲۵).

اما اصطلاح انسان کامل را «نخستین بار محیی‌الدین ابن عربی از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری به کار برده است. این اصطلاح عرفانی از لحاظ انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی و نیز به اعتبار نظریهٔ امامت و ولایت نزد امامیه و اسماعیلیه اهمیت خاصی دارد» (هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۳). ابن‌عربی در عرفان اسلامی اصطلاح «الإنسان الکامل» را وضع کرده و آن را در آثار خود از جمله «فص» نخستین از کتاب فصوص‌الحکم به‌کار برده اسـت، همچنین عزیز نسفی معاصر ابن‌عربی در همین عنوان به شرح انسان کامل می‌پردازد.

از نظر ابن‌عربی، انسان کامل «از یک سو حقایق خلقی و عالم کثرت را بنحو بساطت و احدیت در خود دارد و از سویی مشتمل بر حقایق الهی و عالم وحدت است» (همان، ۴۸۷). از نظر صدرالمتالهین «انسان کامل نسخهٔ مختصر از همهٔ عوالم در نظام هستی است و اگر کسی بتواند به خوبی او را بشناسد، همهٔ جهان آفرینش را شناخته و اگر از معرفت و شناخته او بهره‌ای حاصل ننماید از شناخت همه عوالم هستی محروم خواهد بود» (شیرازی، بی‌تا: ۶۲۰).

صوفیه برای انسان کامل ویژگی‌هایی برشمردند و وی را به نام‌های متفاوت مثل قطب، شیخ و پیر نامیده‌اند. انسان‌کامل ذوالعینین است؛ یعنی هم دارای دیدگاه حق‌بین است و هم نگرش خلق‌نگر. از طرفی حق است و از طرفی خلق (نیکلسون،۱۳۸۳: ۴۹۱). «انسان کامل در عرفان، انسانی است که به خدا می‌رسد، وقتی به خدا رسید، مظهر کامل همهٔ اسماء و صفات الهی و آیینه‌ای می‌شود که ذات حق در او ظهور و تجلی می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۷۷). در مفهوم انسان کامل این که دارای چگونه افعالی است و چه ویژگی‌هایی دارد، از جمله مباحث هر آیین و مکتبی است «هر صاحب مکتبی که مکتبی برای بشریت آورده است، نظریه‌ای دربارهٔ کمال انسان و یا انسان‌کامل دارد» (همان، ۳۰۱).

در نظرعرفا، انسان از اصل خود دور افتاده و باید دوباره به آن دست یابد. ابن‌عربی اولین ویژگی انسان کامل را جامعیت او می‌داند که خداوند او را به‌صورت خویش آفرید (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۶۲). او در باب انسان کامل و پیامبر گرامی اسلام(ص) در کتاب فصوص‌الحکم می‌فرماید:

> حق- جل و علا – چون از ذات خود به ذات خود تجلی فرمود، جمیع اسماء و صفات خود در ذات خود مشاهده کرد. خواست تا مجموع را در حقیقتی چون مرآت مشاهده فرماید، حقیقت محمدی را که انسان کامل بود، ایجاد کرد در حضرت علم خود و به نظر لطف در وی نگریست و حقایق عالم را به طریق اجمال بدید و باز در حضرت عین که عالم شهود است او را و آنچه تبع وجود او بود – از حقایق عالم – وجودی مفصل بخشید. پس جمله اعیان ثابته گشتند و وجود محمد صلی الله علیه و آل وسلم – عین اول بود که (اول ما خلق الله نوری)- بدانی که چرا انسان کامل انسان عین آمد، که همه بدو دیده شد و او سبب وجود همه گشت (پارسا، ۱۳۶۸: ۲۹).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

دربارهٔ شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی، آنچه بیشتر به چشم می‌خورد، تشریح شخصیت او به شیوه‌های ذوقی و تعاریف با اغراق پژوهندگان است، هرچند که ابهامات بسیار در شخصیت روحانی این بزرگ، پدیدهٔ اغراق را هم ناگزیر به همراه خواهد داشت، اما با این سیاق، آنچه در واکاوی این ابهام بگنجد، به دیدهٔ عقل کافی و سنجیده نمی‌آید. گفته می‌شود که در این باره تاریخ نیز مسکوت مانده است. تاریخ، ژرفای اندیشهٔ اشخاص را نمی‌کاود و تنها صورت کردار اشخاص را به تحریر در می‌آورد، در مورد شمس نیز منابع، گسترده تر از حدود ظاهری است. همچنان‌که در *مناقب‌العارفین* افلاکی، یا *نفحات‌الانس* جامی اشاراتی در باب شخصیت شمس و در *دیوان شمس* و *مثنوی* معنوی همچنین در *مقالات* شمس بازتاب تفکرات این چهره را شاهد هستیم. پس دراین‌باره تاریخ و تذکره‌نویسان را نمی‌توان مقصر دانست.

در قرن هفتم و هجوم مغول به ایران که به‌موجب آن بسیاری از ایرانیان از شهرهای شرقی ایران بزرگ به‌سمت غرب پناه می‌آوردند، بهاءالدین نیز به همراه خانواده و عده‌ای از اطرافیان در سال ۶۱۷ ق از بلخ مهاجرت می‌کند و پس از سفری طولانی در قونیه ساکن می‌شوند و چنان که اغلب تذکره نویسان اشاره کرده‌اند، شمس تبریزی به تاریخ شنبه، بیست و ششم جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ وارد شهر قونیه شد (افلاکی العارفی، ۱۳۶۲ :۱/ ۸۴).

همچنین در سیطرهٔ حلول اندیشه‌های محیی‌الدین ابن‌عربی، عرفان در این قرن، معنای نظری و غنای خود را بازمی‌یابد و رنگ و نوایی نو به‌خود می‌گیرد، اما بر اساس نظر بسیاری از پژوهندگان، تفکرات ابن‌عربی کمترین مایه‌های تأثیر را در زمینه‌های فکری شمس و مولوی داشته است. در این باره از حقیقت دور نیست که محیی‌الدین ابن‌عربی مسبب بحث و وعظهای گسترده‌ای در عرفان قرن هفتم و قرن‌های پس از آن شد و این گرمی بازار اندیشه‌های عرفانی، که مرهون آراء ابن‌عربی است، انگیزه و علت اصلی بیان بسیاری از نظرات موافق و مخالف در مکتب‌های گوناگون، از جمله بسیاری از سخنان متفاوت و تک گویی‌های با صراحت شمس شد.

اساساً صراحت، راز آلودگی و ایجاز، از ویژگی‌های *مقالات* شمس است، این مقالات، همهٔ زوایای زندگی او را هرگز فاش نمی‌کند، شمس‌الدین از عام به‌دور است و اندیشهٔ خود را به عکس خلوت با یاران و دوستان، در شلوغی عام بروز نمی‌دهد. می‌فرماید: «مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامده‌ام، این کسانی که ره نمای عالم‌اند بحق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (خوشنویس، ۱۳۴۹: ۲۵). شمس پرنده است و در بند مکان نیست، این خود دلیلی است برگریز از جوامعی که او آنها را مورد خطاب قرار نمی‌دهد.

شمس‌الدین از جمله اشخاصی است که به اراده و خواست خود مایل به شهرت آراء و افکار خود در میان عام و خاص نبوده است و بی‌تردید این تحولات عظیم روحی مولانا جلال‌الدین است که شخصیت شمس را به‌عنوان مسبب این تحولات، هر لحظه در اذهان پژوهندگان برجسته‌تر می‌کند. همچنان‌که در *رساله سپهسالار* نیز چنین آمده است: «تا زمان حضرت خداوندگار [مولانا] هیچ آفریده را بر حال او [شمس] اطلاعی نبود و الحاله هذه هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود. پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق شهرت، خود را پنهان داشتی (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۳). شمس در ابتدای حال، از مریدان شیخ ابوبکر تبریزی سله‌باف بود و پس از او «به خدمت چندین ابدال و اوتاد و اقطاب و افراد و اهل فتور و مستور و اکابر معنی و صورت رسیده، نظیر عظمت خود نیافت و مشایخ عالم را بنده و مرید خود ساخته؛ سیاحتی می‌کرد و مطلوب و محبوب خود را همی

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

جست و همچنان آینهٔ وجود مبارک خود را در نمدی پنهان کرده، از نظر بینایان عالم در جلبات غیبی و نقاب غیرت الهی پنهان گشته بود» (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۴۲ و ۴۳).

جهان‌بینی مولانا شمس‌الدین تبریزی

در *مقالات* شمس، فردیت گوینده هر لحظه آشکارتر می‌شود. اثری که یاران و مریدان ضبط کرده‌اند، به سیاق گفتار شمس نمودهای سمبولیک عرفانی را نشان می‌دهد.

شمس‌الحق تبریزی حقیقت وجودی خویش را چنین بیان می‌دارد:

> آنکه در عین آفتاب زاییده است، از اول ولادت چشم در آفتاب باز کرده است و با آفتاب خو کرده است، می‌گویند که تو سخن از ماه گوی، سخن از عطارد گوی، چگونه توانم گفتن؟ آفتاب را خبر نیست که درعالم خود ماهی هست یا نه؟ (همان، ۹۸).

روحانیت شمس‌الدین به نقل از مولانا ازلی است؛ همچنان که خود می‌گوید: «در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید» (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۶۷۹ و ۶۸۰). لذا بی‌تردید او از درک منازل و مراتب نازل‌تر از حقیقت وجودی خویش فرو می‌ماند.

از نظر این عارف بزرگ «کمال آن است که گر هزاران بگویند او را هیچ خلل نیست، گویم آن کمال و به‌صورت دیگرست، کمال آن است که نقص بر خود گیری، که تمام فهم نکردم و ضبط نکردم، در آن سؤال فایده‌ها گفته شود» (خوشنویس،۱۳۴۹: ۶۰ و ۶۱). «طریق آموختیم و آن طریق ایثار دنیاست» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۴). «می‌پنداری که آن‌کس که لذات برگیرد حسرت او کمتر باشد، حقا که حسرت او بیشتر باشد، زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد، آنچ در شرح عذاب گور گفته‌اند از روی صورت و مثال، من از روی معنی با تو بیان کردم» (خوشنویس، ۱۳۴۹: ۲۹).

لازم به ذکر است که گمان می‌رود در بسیاری از یادداشت‌های روزانهٔ یاران و مریدان، ایشان بر حسب عدم درک معانی یا فراموشی چندی واژگان یا جملات در قلم تألیف، توقفی داشته باشند یا در حسد و دشمنی‌های جاهلانه ضبط نکرده باشند یا در روحانیت این مرد درمانده باشند یا آن که در طول روزگاران، برگ یا برگ‌هایی از آن کتاب زرین، تاب دوری نداشته و در دست تقدیر به‌سوی صاحب آراء پرکشیده باشد و از دستان محرمان و نامحرمان گریخته باشد، یا در حال پیش چشم هر مخاطبی از کرامات آن بزرگ در پرده غیب شده باشد، یا آن جلوه از رموز که شاید، در نگاه زمانه‌ها اثر نکرده باشد، لذا بررسی نشانه‌های شمس در هر عنوان که باشد، یک در هزار آن اندیشه‌های والا و فعل‌های کاملی و پنهانی شمس‌الحق نخواهد بود، سرِ صفات حق که جلال‌الدینِ آرام را به امواج خروشان سرِ احساس و عرفان ایرانی بدل کرد، نه در حدود نازل القاب مدحی و تعارفات و عرفیات زمان یا ثنا گویی‌های دوستان و یاران، که بر دیدهٔ حقیقت و لیاقت‌های آسمانی؛ «سلطان‌الاولیاء والواصلین» (سپهسالار،۱۳۲۵: ۱۲۲) است، «تاج‌المحبوبین» (همان) است، «قطب‌العارفین» (همان) است، «فخرالموحدین» (همان) است، «آیه تفضیل الاخرین علی الاولین» (همان) است، «حجه الله علی المومنین» (همان) است، «وارث الانبیاء و مرسلین» (همان) است، «مولانا شمس‌الحق»(همان) است، «کامل مکمل» (همان) است، «صاحب حال وقال» (همان) است، «ذوالکشف» (همان) است، «جناب احدی» (همان) و «خاص

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

الخاص بارگاه صمدیست» (همان)، «از مستوران حرم قدس» (همان) است، «قطب همهٔ معشوقانست» (همان).

مبانی نظری پژوهش

موضوع انسان کامل در پژوهش حاضر ضمن تکیه بر نظریه انسان کامل ابن‌عربی همچنین اندیشهٔ شیعی در تبیین این موضوع نسبت به شخصیت معنوی شمس‌الدین تبریزی می‌پردازد. الف. نسبت انسان با خداوند؛ ب. جایگاه انسان نسبت در نظام هستی و همچنین این مسئله که اهل‌معرفت، نبوت و رسالت را مرتبط با انسان کامل و مراتب و اطوار ولایت می‌دانند و وجود انسان کامل را مظهریت اسماء الهی می‌دانند.

روش تحقیق

این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است.بعد از مطالعه کتب و فیش‌برداری از آنها به تجزیه و تحلیل مطالب پرداخته شده سپس با دسته‌بندی مطالب مناسب نسبت به موضوع، در پژوهش حاضر درج شده است.

تبیین شاخصه‌های انسان کامل در شمس تبریزی

در نسبت انسان با خداوند، ویژگی انسان کامل این است که نه خلق است و نه حق و به اعتباری هم خلق است و هم حق؛ یعنی به اعتبار ربوبیت خود نسبت به خلق و اصالتش به صفات الهی حق است و به اعتبار مظهریتش نسبت به حق عبد است. ویژگی دیگر انسان کامل آن است که علاوه بر کسب قرب نوافل به مرتبه قرب فرایض هم رسیده باشد و دیگر ویژگی او توان تدبیر عالم است و این ویژگی به جهت خلافت او از جانب خداوند است (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۶۲).

فردیت

شمس‌الدین تبریزی از کودکی در مطالب مذهبی کنجکاو بوده و اختلافات مذهبی اشعریه و مشبهه و معتزله و قدریه در نظرش کودکانه تلقی می‌شده و اندیشه آنان را در معرفت اسرار قرآن و خداشناسی نارسا می‌دانسته است (خوشنویس،۱۳۴۹ : ۱۴). افلاکی از سلطان‌ولد نقل می‌کند که:

> روزی مولانا شمس‌الدین تبریزی با پدرم می‌گفت من کودک بودم که خدا را می‌دیدم، ملک را می‌دیدم و مغیبات اعلی و اسفل را مشاهده می‌کردم و گمان می‌بردم که همه مردمان مانند من می‌بینند و بعد معلوم شد که نمی‌دیده‌اند و شیخ ابوبکر مرا از گفتن آن منع می‌کرد (خوشنویس،۱۳۴۹: ۱۵).

آن شیخ ابوبکر را مستی از خداست ولیکن آن هشیاری که بعد از آنست نیست (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۴۴). از نظر ابن‌عربی انسان کامل «یگانه انسانی است که عبادت حق را با مشاهده انجام می‌دهد» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۹۶).

[سلطان‌ولد] فرمود که روزی مولانا شمس‌الدین تبریزی با پدرم می‌گفت که مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز، جمله ولایت‌ها را ازو یافتم، اما در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید، و هیچ کسی ندیده بود؛ آن چیز

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

را درین حال حضرت خداوندگارم مولانا دید (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۶۷۹ و ۶۸۰).

خدمت مولوی در القاب وی چنین نوشته است: «المولی الأعزّ، الدّاعی الی الخیر، خلاصهٔ الأرواح، سرّ المشکوهٔ و الزّجاجهٔ و المصباح، شمس‌الحقّ و الدّین، نور اللّه فی الاوّلین و الآخرین» (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۵). انسان کامل انسانی خوگرفته به اخلاق الهی و آیینه تمام نمای خداست.

انسان کامل به دلیل اتصاف به صفات الهی توان تصرف و تدبیر در نظام هستی را داراست و موجودات عالم مسخر اراده او هستند، همچنان که از شمس منقول است که «ما چاره بریم، نه بیچاره‌ایم، چارهٔ عالمی ما کنیم، چاره خود نکنیم» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

گمنامی

جستجو برای یافتن پیری کامل‌تر موجب شده تا شمس راه سفر در پیش گیرد و احتمالاً به دلیل همین مسافرت‌ها وی را شیخ پرنده یا شیخ پران می‌خواندند. «جماعت مسافران صاحبدل وی را پرنده خواندندی، جهت طیِ زمینی که داشت است (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۵). سفرهای متعدد شمس در سال‌های بعد نیز صورت گرفت و او در کاروانسراها غریب و گمنام بود.

«پیوسته سفر کردی و نمد سیاه پوشیدی، و هرجا که رفتی در کاروانسرای فرود آمدی» (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۵). بعید نیست مداومت در سفر و صفت پرنده و پران برای شمس در معنای غیبت‌های مدام در شهری و رویت او در شهرهای دیگر باشد، همچنان که کامل تبریزی در تبریز شهرتی داشت، در قونیه نیز از او نامی آورده می‌شود. «کامل تبریزی ابدال شهر قونیه است» (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۳۴).

هرچند که محققین ارتباطی میان آن دو نیافتند. البته محمدعلی موحد نظر افلاکی را دربارهٔ علت این نامگذاری نمی‌پسندند و می‌نویسند:

> لقب پرنده برای شمس تبریز ناظر به علو همت و اوج معرفت وی بوده است، نه چنان که افلاکی تصور کرده به کثیرالسفر بودن یا طی‌الارض و توانایی و قدرت خارق عادت بر اینکه مسافرت های دور دست را در یک طرفه‌العین درنوردد، توانایی و قدرتی که صوفیان آن را به برخی از مشایخ خود نسبت می‌داده‌اند (موحد، ۱۳۷۵: ۸۰ و ۸۱).

همین دوری از جماعت بیگانه، او را در میان خلق، ناشناس و گمنام ساخته بود. شمس در برابر عوام خاموش است. «راست [حقیقت، صدق] نتوانم گفتن که من راستی آغاز کردم مرا بیرون می‌کردند» (موحد،۱۳۷۵: ۵۰). در نفحات الانس آمده است:

> صحبت عزیز است. لا تصاحبوا غیر أبناء الجنس! و [مولانا] گفته که: در این معنی حضرت خداوندم، شمس‌الدّین تبریزی- قدّس سرّه- فرموده که: علامت مرید قبول یافته آن است که اصلاً با مردم بیگانه صحبت نتواند داشتن و اگر ناگاه در صحبت بیگانه افتد، چنان نشیند که منافق در مسجد و کودک در مکتب و اسیر در زندان (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۴).

شمس‌الدین نه به ظاهر عرفا و اهل تصوف، که با جامه تجار در میان عام به زندگی و سفرهای گوناگون می‌پرداخت. «حضرت تاج المعشوقین شیخ شمس‌الدین تبریزی به اسم تجارت بلاد را می‌گشته، و به صحبت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

اهل دلی می‌رسیده» (خوارزمی،۱۳۶۸:). «به طریقه و لباس تجار بود به هر شهر که رفتی در کاروانسراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی و در اندرون به‌غیر حصیر نبودی» (سپهسالار،۱۳۲۵: ۱۲۳). او از گرفتار شدن در میان محرم و نامحرم [به گفتار معنوی] می‌هراسید و با خلق عام به حشر و نشر نمی‌پرداخت. «هر چند خود را بیش پیدا کنم، زحمتم بیش می‌شود، محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنانکه مرا باید زیستن» (موحد،۱۳۷۵: ۳۰۵). «نشاید که بحث کنم و اگر به زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند و به کفر نسبت دهند» (همان: ۱۴۰). شمس‌الدین تبریزی هیچ‌گاه آراء خود را به تحریر در نمی‌آورد، آن سخنان را خطاب به اصحاب دل بازگو می‌کرد. «من عادت نبشتن نداشتم هرگز- چون نمی‌نویسم و در من نمی‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد، سخن بهانه است» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۱).

ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگانند پنهانی از مشهوران تمام‌تر و مطلوبی هست بعضی از این‌ها او را دریابند. گمان مولانا آن است که آن منم. اما اعتقاد من این نیست. اگر مطلوب نیم، طالب هستم و غایت طالب از میان مطلوب سر بر آرد (همان، ۵۴).

انسان کامل غلامی می‌کند، خلیفهٔ الله است و به‌بقاءبالله دست‌یافته، همه در حالی‌که با او هستند از او دوراند و او از منظر ظاهربینان پنهان است.

> منقول است که حضرت مولانا شمس‌الدین هرگاه که از تتالی تجلیات الهی مست می‌شد و در کمال استغراق مستغرق می‌گشت، و قوای بشری از تحملِ تجملِ آن بشری قاصر می‌ماند، جهت دفع آن حالت خود را به جزویات کاری مشغول می‌کرد و به گمنامی نزد مردم به مشاقی تا بهشب کار کردی و چون اجرت دادنی، موقوف داشته؛ تعللی کردی تا جمع شود، که مرا قرض است تا ادا کنم و خارج می‌شدند و بعد از مدتی غیبت می‌کردند (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۶۹۱).

غیبت

او برای آزمودن یاران و هم‌صحبتان خود، از جفا نام می‌برد، هر که را در بی‌تابی نباشد یار نیست. «هر که را دوست دارم، جفا پیش آرم، اگر آن را قبول کرد من خود همچنین گلوله از آن او باشم، وفا خود چیزی است که آن را با بچهٔ پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوست دار شود. الا کار جفا دارد» (موحد، ۱۳۷۵: ۹۸).

با خلق اندک اندک بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلق نیست. ندانم ازیشان چه حاصل شود؟ کسی را از چه باز رهانند، یا به چه نزدیک کنند؟ آخر تو سیرت انبیاء داری، پیروی ایشان می‌کنی؛ انبیاء اختلاط کم کرده‌اند، ایشان به حق تعلق دارند، اگر چه به ظاهر خلق گرد ایشان در آمده‌اند. سخن انبیاء را تأویلی هست، باشد که گویند برو؛ آن برو، مرو باشد در حقیقیت (همان، ۱۰۴).

نقل است که مولانا شمس‌الدین، کودک دیرفهم و نادانی را که در سالی یک جزوه از قرآن را نمی‌توانست بخواند، در یک ماه به خوانش و حفظ قرآن کریم تعلیم داده است. «هنگامی که ولایت او شهرت گرفت، همان روز غیب شد» (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۶۹۴). او در پی حظوظ نفسانی و بازخورد توجه عموم به عالم اکبر نیست.

شمس اظهار نمود که این بار از حرکات این مردم معلوم می‌گردد که چنان غیبت خواهم کرد که هیچ آفریده اثر مرا نیابد (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۳۴). به‌نظر و احتمال قوی ممکن است برای او که از ابدال و اولیاء حق بوده استتار و غیبت دست داده باشد و این قضیه از بزرگان و ابدال و اوتاد استبعادی ندارد (خوشنویس، ۱۳۴۹: ۸). انسان

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کامل را به عنوان خلیفه خداوند، مظهر دو اسم علیم و قدیر خداوند دانسته‌اند، بر همین اساس طبق آیات قرآن گستره علم او را تا مرز اطلاع بر غیب، مشاهده ملکوت، دانستن زبان دیگر حیوانات و ... نفوذ داده و قدرت او را نیز تا سرحد خلق و ایجاد و زنده کردن مردگان و ... توسعه داده‌اند (آملی، ۱۳۹۵: ۵۰۸).

انتساب شمس به اسماء خداوند

گاه در غزل‌های مولانا، شمس با تعابیری که در شأن خدا به کار می‌رود وصف شده است بدین سبب که برای مولوی حق مطلق و منزه و غیرقابل رؤیت در جهان در وجود شمس، جلوهای محسوس و قابل رویت هم داشت که دیدار او جدا از واقعه‌ها و مکاشفات بیرون از قلمرو جهان محسوس می‌توانست هیجانات عاطفی او را دامن بزند و او را به بی‌قراری‌های دیوانه وار سماع بکشاند و از خود بی‌خود کند (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۴۹).

مولانا جلال الدین این صفات را برای شمس تبریزی در نظر گرفته است: سر صفات رحمان (مولوی، ۱۳۸۱: ۲ /۱۶۰۰)، خاص خاص سر حق (همان، ۱/ ۱۰۶) نور رحمان (همان، ۲ /۱۳۵۳) لطف خداوند جان (۱/ ۱۴۷۶)، جمال کردگار (همان، ۱/ ۵۵۷) نقش خداوندی (همان، ۱/ ۵۴۴)، عشق خداوندی(همان،۱/ ۱۳۵۰).

صفات پیامبر(ص) به شمس

از این دیدگاه، داستان پیامبران، مثال و مظهر عینی و محسوس حوادث مکرر و مستمر حوادث نفسانی و انسانی است. داستان پیامبران تنها حادثه‌ای تاریخی که یکبار اتفاق افتاده و تمام شده باشد نیست، بلکه حادثه‌ای است که در وجود هر کس و در هر زمان تکرار می‌شود و نقد حال هستی انسان است» (پورنامداریان، ۱۳۸۵: ۹۷).
هر انسانی با غلبه بر نیمهٔ حیوانی و نفس امارهٔ خود می‌تواند یک انسان کامل شود و در شمار وارثان نور الهی و مظهر پیامبران و اولیاء قبل از خود قرار گیرد (خلیلی جهان تیغ، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

ای شاه شمس، مفـخر تبریز بی‌نظیـر در قاب قوس قرب و در ادنی چگونه‌ای؟
(مولوی،۱۳۸۱: ۲ /۱۵۱۵)

صراحت کلام شمس

به روایت تاریخ، شمس‌الدین همواره به صراحت لب به سخن می‌گشود. در پاسخ به سالکان خام و همراهان نابلد چنین می‌گوید که شما با من نمی‌توانید همراهی کردن، من لاابالیم! [بی‌تفاوت] (مختاری،۱۳۸۵: ۳۷) و همچنین می‌گوید: «عرفان اگر به شجاعت آمیخته نباشد، اگر روح گستاخی و جسارت را در عارف ندمد؛ هیچ‌گاه پشیزی نمی‌ارزد» (سروش، ۱۳۶۷: ۲۹ و ۳۰).

تأثیر سخنان شمس همچون سخنان بایزید بسطامی در مواجه با جاهلان و اهل ظاهر به دشمنی منجر شد. او نیز همچون بایزید در صراحت و جسارت سخن می‌گفت. در ذکر بایزید بسطامی نیز چنین آمده است که:

> و چون کار او بلند شد سخن او در حوصلهٔ اهل ظاهر نمی‌گنجید. حاصل هفت بارش از بسطام بیرون کردند. شیخ می‌گفت: چه مرا بیرون کنید؟گفتند: تو مردی بدی. تو را بیرون می‌کنیم. شیخ می‌گفت: نیکا شهرا!که بدش من باشم (عطار، بی‌تا: ۱۳۳).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شمس نیز چنین می‌فرماید:

> این مردمان را حق است که به‌سخن من الف ندارند، همه سخنم به‌وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمد همه به‌وجه نیاز آمده است، لاجرم همه معنی می‌نماید، سخنی می‌شنوند نه در طریق طلب و نه در نیاز، از بلندا بمثابه‌ای که بر می‌نگری کلاه می‌افتد، اما این تکبر در حق خدا عیب نباشد، چنانست که گویند خدا متکبرست، راست می‌گویند و چه عجب باشد؟» (موحد،۱۳۷۵: ۶۱). «فی‌الجمله تو را یک سخن بگویم این مردمان به‌نفاق خوش دل می‌شوند و به‌راستی غمگین می‌شوند، او را گفتم مرد بزرگی و در عصر یگانه‌ای، خوش دل شد و دست من گرفت و گفت مشتاق بودم و مقصر بودم و پارسال با او راستی گفتم خصم من شد و دشمن شد، عجب نیست این (همان،۶۱).

اگر تمام راست کنمی، به یکبار همه شهر مرا بیرون کردندی، اندکی دالست بر بسیار. یعنی لطف اندکست و معنی بسیار. مثلا جوالی شکر آنجا نهاده اند یک شاخ آوردند، آن اندک دالست بر آن بسیار، اندکی راستی مرد، دالست بر بسیار و اندکی کژی و نفاق مرد، دالست بر بسیار (همان،۵۰ و ۵۱).

گویند چون به خطه بغداد رسید، شیخ اوحدالدّین کرمانی را دریافت. پرسید که: «در چه کاری؟» گفت: «ماه را در طشت آب می‌بینم» مولانا شمس‌الدّین فرمود: «اگر برگردن دمّل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟» (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۶).

> مرا اوحدالدین گفت چه گردد اگر بر من آیی به هم باشیم؟ گفتم پیاله بیاوریم، یکی من، یکی تو، می‌گردانیم آنجا که گِرد می‌شوند به سماع! گفت: نتوانم. گفتم: پس صحبت من کار تو نیست. باید که مریدان و همه دنیا را به پیاله‌ای بفروشی (موحد،۱۳۷۵: ۹۷ و ۹۸).

صراحت کلام در شمس، از شاخصه‌های اصلی شخصیت عرفانی اوست، آن‌گاه که با مردان بزرگی چون محی‌الدین ابن عربی و اوحدالدین کرمانی و دیگر بزرگان هم عصر خویش پنجه در پنجه می‌انداخت و چه آن‌گاه که تک و تنها در جاده‌های ناامن آن روزگار از شهری به شهری و از دیاری به دیاری سفر می‌کرد (مختاری،۱۳۸۵: ۳۸).

پر سَری آمد که با من سِری بگو. گفتم: من با تو سِر نتوانم گفتن، من سِر با آن کسی توانم گفتن که او را درو نبینم، خود را درو ببینم. سِر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم. کسی بر کسی آید از سه قسم برون نباشد: یا مریدی بود، یا به وجه یاری، یا به وجه بزرگی، تو از این سه قسم کدامی؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۴۵). در این گفتمان شگفت انگیز، شمس لاابالی (بی‌تفاوت)، در بلندای نظر خود استعدادهای درونی آن فرد را می‌جوید.

قرب به خداوند

جایگاه انسان نسبت در نظام هستی (نسبت انسان با عالم) در نگاه هستی شناختی عرفانی نیز انسان علّت غایی عالم آفرینش است. هرچند به صورت ظاهر در مرحله آخر آفرینش قرار گرفته است، ولی به حسب معنی،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نخستین خلقت است؛ زیرا مقصود از آفرینش ظهور صفات و افعال الهی است و انسان مظهر این ظهور است (طباطبایی،۱۳۷۴: ۲۷۹). شمس‌الدین، خدا شناسی و قرب به خداوند را در آشنایی و آگاهی به خویشتن می‌داند و می‌فرماید:

> ترا از قِدم عالم چه؟ تو قِدم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که ترا هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قِدم عالم چه خرج می‌کنی؟ شناخت خدا عمیق است! ای احمق، عمیق تویی. اگر عمیقی هست تویی. تو چگونه یاری باشی که اندرونِ رگ و پی و سر یار را چون کف دست ندانی؟ چگونه بندهٔ خدا باشی، که جمله سِر و اندرون او را ندانی؟ (موحد،۱۳۷۵: ۹۸).

انسان کامل را انسان بالغی دانسته‌اند که در علوم شریعت و طریقت کامل است و به آفات و امراض نفوس خلق و کیفیت معالجه آن‌ها آگاه است و مرشد ظاهری و باطنی خلایق محسوب می‌گردد (آملی، ۱۳۹۵: ۴۴۱). انسان، عالم‌صغیر است در برابر دنیا که عالم کبیر است، از آنجا که جامع صفات الهی در اوست. برخی نیز بالعکس انسان را عالم کبیر دانسته‌اند (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۶۲). تمامی آنچه در جهان وجود دارد، در انسان هم قرار داده شده است و هرچه در عالمِ تفصیل وجود دارد، در انسان‌جمع است. انسان خلیفهٔ الله و جامع تمام مراتب هستی است (یثربی، ۱۳۶۸: ۶۵۴). فلوطین معتقد است روح آدمی به جهت تمایل به خودمختاری از عالم معقول به عالم محسوس نزول یافته است و در تلاش است دوباره به عالم معقول برگردد (همان، ۸۰).

جهان هستی تابع نظام کاملی است که اراده و مشیت خداوند برقرار کرده است. در این نظام، همهٔ موجودات برحسب مرتبهٔ کمالی‌خود قرار گرفته‌اند و از این‌میان، انسان برترین مرتبه را دارد (موحد،۱۳۷۶: ۴۷۱.) خوارزمی در شرح فصوص محیی‌الدین ابن‌عربی می‌نویسد: «جمیع عالم، صورت حضرت الهیه است تفضیلا و انسان کامل صورت اوست جمعا» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۷۲).

شمس در پی شادی درون و انبساط و آرامش روحی در قرب با خداوند است، او از دوران کودکی این مرتبه را می‌جوید: مرا چه جای خوردن وخفتن، تا آن خدا که مرا همچنین آفریده، با من سخن نگوید بی‌هیچ واسطه ای؟ و من ازو چیزها نپرسم و نگوید. مرا چه خوردن وخفتن؟ «انس یعنی انبساط محب به وسیلهٔ محبوب یا به تعبیر دیگر شادی دل است با یاد محبوب.... چندان با اذکار خداوند انس گیرد که از دیدن غیر دوست غایب گردد» (کلاآبادی،۱۳۷۱: ۱۰۷). وقت‌ها باشد که بگذرم، یاران را سلام نکنم، نه از آزار (موحد،۱۳۷۵: ۹۶). «مولانا را معلوم باشد که این ضعیف به دعای خیر مشغول است به‌هیچ آفریده اختلاط نمی‌کند» (خوشنویس،۱۳۴۹: ۴).

شوق

انسان کامل در اشتیاق وصال با محبوب است و «هر که در حال اشتیاق شد، به جایی می رسد که او را نه اثر ماند نه قرار» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۷۵) است شوق ششمین حال عرفانی است. آتشی است که خداوند در دل دوستان خود بر می افروزد تا به‌وسیلهٔ آن آنچه از خواطر و ارادات و حاجات در اندرونشان وجود دارد، از میان برود و با آن غیر او را فراموش کنند (سراج، ۱۳۸۱: ۹۴). شمس‌الدین می‌فرماید:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در اندرون من بشارتی است، عجبم می‌آید از این مردمان که بی آن بشارت شادند، اگر هر یکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی که ما این را چه می‌کنیم؟ ما را آن گشادِ اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم همه بستدندی و آن چه آن ماست به حقیقت، به ما دادندی (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۶).

همچنان که در تعریف شوق آمده است که: «حال شوق، مطیه‌ای است که قاصدان کعبهٔ مراد را به مقصد و مقصود رساند و دوام او با دوام محبت پیوسته است؛ مادام تا محبت باقی بود، شوق لازم باشد ... شوق حق الیقین و مقام وصول بود چه شاید که سبب آن شوق مشاهده و لقا باشد» (کاشانی، بی‌تا: ۱۸۳).

کرامات

و بعضی گفته‌اند که چون خدمت مولانا شمس‌الدّین به قونیّه رسید و به مجلس مولانا درآمد، خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده. پرسید که:

این چه کتاب‌هاست؟ مولانا گفت که: «این را قیل و قال گویند. ترا با این چه کار؟» خدمت مولانا شمس‌الدّین دست فراز کرد و همه کتاب‌ها را در آب انداخت. خدمت مولانا به تأسّف تمام گفت: «هی درویش! چه کردی؟ بعضی از آنها فوائد والد بود که دیگر یافت نیست». شیخ شمس‌الدّین دست در آب کرد و یکان‌یکان کتاب‌ها را بیرون آورد و آب در هیچ یک اثر نکرده. خدمت مولانا گفت: «این چه سرّ است؟» شیخ شمس‌الدّین گفت: این ذوق و حال است. ترا از این چه خبر؟ (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۹).

نقل است که سبب هجرت مولانا شمس‌الدین تبریزی به‌طرف روم و پیوستن به‌حضرت خداوندگار آن بود که وقتی مولانا شمس‌الدین در وقت مناجات می‌فرمود که: هیچ آفریده‌ای از خاصان تو باشد که صحبت مرا تحمل تواند کردن؛ در حال از عالم غیب اشارت رسید که: اگر حریف صحبت خواهی به‌طرف روم سفر کن. در حال از آن پای متوجه ولایت روم گشت و شهر به‌شهر جویان گشت (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۵ و ۱۲۶).

سلطان ولد می‌گوید: پدرم فرمود که از آنِ مولانا شمس‌الدین از ازل بود، نه از روی طاعات و ریاضات، چنانک عیسی را در گاهواره بخشید.. تا سخن گفت و معجزه نمود (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۸۰).

[شمس‌الدین] «در هر مُقامی که منزل کردی صد هزار کرامات وخرق عادات ازو صادر شدی، باز عزیمت فرمودی و رفتی» (همان، ۶۹۴).

تواضع

از صفات انسان کامل، فروتنی است، چنانکه منقول است شمس به نزد سخنان دیگران، مدتی بسیار در سکوت خود مستغرق بود، در این حال که او عالم مستور عصر خویش بود. او در برابر حضرت خداوندگار مولانا جلال‌الدین می‌فرماید: «صد سال بکوشم ده یک علم و هنر او [مولانا جلال‌الدین] نتوانم حاصل کردن» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس تبریزی با خضوع و افتادگی، تفسیر قرآن کریم را در مرتبه خود نمی‌پندارد و از رذیلت منیت و نفس می‌گریزد.

> گفتند ما را تفسیر قرآن بساز، گفتم تفسیر ما چنان است که می‌دانید، نی از محمد و نی از خدا [تفسیر ما در حد و منزلت پیامبر و خداوند نیست.]، از انانیت خود دوری می‌جوید: این من نیز منکر می‌شود مرا. می‌گویمش: چون منکری، رها کن برو، ما را چه صُداع [زحمت، دردسر] می‌دهی؟ می‌گوید: نی روم، همچنین می‌باشم منکر (همان، ۱۲۴).

در ادامه، شمس می‌فرماید: «این که نفس من است، سخن من فهم نمی‌کند، چنانکه آن خطاط سه گون خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او؛ آن منم که سخن گویم نه من دانم و نه غیر من» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲۴). عبودیت انسان کامل، عبودیت مطلق دانسته شده است، بدین معنا که از انانیت خود خارج گشته و در ذات و صفات خدا فانی گشته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۸۸).

متابعت از رسول

شمس همواره با ارادتی تمام از پیامبر گرامی اسلام یاد می‌کند «هر که را مایه‌ای هست، رسول و نبی آن مایه را روان کند و راه کند؛ چون مایه نباشد چه را راه کند؟» (موحد،۱۳۷۵: ۱۲۳).

«هنوز در مکتب بودم و مراهق نشده بودم، اگر چهل روز بر من گذشتی از عشق سیرت محمّدی مرا آرزوی طعام نبودی، و اگر سخن طعام گفتندی به دست و سر منع آن کردمی» (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۶).

هرکس سخن از شیخ خویش گوید، ما را رسول(ص) در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روزه بدرد و ژنده شود و در تونها بدان استنجا کنند بلکه خرقهٔ صحبت، صحبتی نه که در فهم گنجد، صحبتی که آن را دی و امروز و فردا چه کار؟ آنچه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند، محمد علیه‌السلام در مدت اندک از آن برگذشت، عیسی اگر در اول شیرخوارگی آن یک سخن گفت، اما دیگر نگفت، آن بی‌اختیار بود. چنان که بچه الف کشد ناگاه نیک آید، محمد علیه‌السلام اگر چه دیر گفت و بعد از چهل گفت اما کامل‌تر بود سخن او. آخر سخن هر دو بر جاست. پیشوای اولیان و آخریان است (موحد، ۱۳۷۵: ۸۷ و ۸۸).

مرا مهاری باشد که هیچ کس را زهره نباشد که آن مهار من بگیرد، الا محمد رسول الله، او نیز مهار من بحساب گیرد، آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید، مهارم را هرگز نگیرد (همان، ۱۱۱).

مرا رسالهٔ محمد رسوال الله سود ندارد، مرا رساله خود باید، اگر هزار رساله خوانم که خود تاریکتر شوم (همان: ۱۲۳). به تفسیر بعضی از پژوهندگان محترم، در خصوص جمله فوق، شیخ تبریزی لحنی به اهانت داشته، در حالی که با کلامی روشن تفسیر عام [خویش] را از رسالهٔ [قرآن] پیامبر در غلط می‌پندارد. در صحت این معنی، شمس می‌فرماید: «اسرار اولیاءِ حق را ندانند، رسالهٔ ایشان مطالعه می‌کنند، هر کسی خیالی می‌انگیزد و گویندهٔ آن سخن را متهم می‌کنند، خود را هرگز متهم نکنند و نگویند که این کفر و خطا در آن سخن نیست، در جهل و خیال اندیشی ماست (همان، ۱۲۳).

منقول است که روزی حضرت مولانا فرمود علمای ظاهر واقف اخبار رسولند و حضرت شمس‌الدین واقف

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

اسرار رسول (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۸۲).

شمس تبریز تویی واقف اسرار رسول　　نام شیرین تو هر دل شده را درمان باد
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱ /۴۲۶)

در صفت صدق و راستی

سخن عاشقان فضیلتی دارد از جهت این قسم بدان یاد کرد و النفس اللوامه و مطمئنه را در من یزید نمی‌دهند و ظاهر نمی‌کند، آن عشق را می‌گویم که راستین باشد و آن طلب که راستی باشد، آن نکر طلب تمنیست؛ یعنی کاشکی کجاست؟ خاک کفش یک عاشق راستین را ندهم بسر عاشقان و مشایخ روزگار که همچون شب بازان که از آن پرده خیال‌ها می نمایند به ازیشان زیرا که آن همه مقراند که بازی می‌کنند و مقرند که باطل است آن ضرورت از برای نان می‌کنیم (موحد، ۱۳۷۵: ۳۲).

شک نیست که چرک اندرون باید پاک شود، که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صدهزار چرک برون نکند، آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده، نه هر آب دیده‌ای، الا آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد، گو فارغ بخسب (همان، ۵۷).

تَفَکُّرَ سَاعَةٍ خَیْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّینَ سَنَةٍ (یک ساعت تفکر بهتر از شصت سال عبادت است)، مراد از آن تفکر حضور درویش صادق است که در آن عبادت هیچ ریایی نباشد. لاجرم آن به باشد از عبادتِ ظاهر بی‌حضور. نماز را قضا هست، حضور را قضا نیست (همان، ۹۶).

شرط اخلاص است که خالص برای خدا کند، نه هوس دگر و غرض دگر(همان، ۸۷).

راهنمای خلق، خیرخواهی، مهرورزی

طریق از دو بیرون نیست، یا از طریقِ گشاد باطن، چنانکه انبیاء و اولیاء، یا از طریق تحصیلِ علم، آن نیز مجهاده و تصفیه است است. از این هر دو بماند، چه باشد غیر دوزخ؟ پس دعوت انبیاء همین است که ای بیگانه بصورت تو جزو منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزو، از کل بی‌خبر مباش، با خبر شو و با من آشنا شو (همان،۷۴).

من خود خوی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد، آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوش تر کاری بده؛ تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد (همان،۵۰).

بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم، و مهری هست الا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم وهم از من در معاشرت چیزی آمد، بر خود گیرم که آن مهر که بود سرد نشود، حق آن صحبت ندانستند و نشناختند، با مولانا بود که ظاهر کردم افزون شد و کم نشد (همان،۴۹).

ایشان [یاران] نمی‌دانند که ما در حق ایشان چه می‌اندیشیم، اگر دانستندی که ایشان را چه صفا و پاکدلی و دولت می جوییم پیش ما جان بدادندی. من هرگز بد نیندیشم. چه اندیشد خاطری که پاک شود از دیو و وسوسهٔ خود؟ هرگز دیو در آن دل نیامده است، پیوسته درو فریشته بوده باشد (همان، ۹۶).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مظهریت نشانه‌ها در شمس

دلیل لزوم نبی و خلیفه و حاکم الهی را نه تنها در مورد جوامع انسانی، بلکه بر کل مظاهر عالم و جهان‌بینی و حتی در بین اسماء و صفات حق تعالی مطرح نموده‌اند و بر این نکته اشاره دارند که گرچه همهٔ موجودات عالم، هرکدام از حقیقتی خاص، مظهر حق متعال‌اند، اما تفاوت انبیا و اولیای کبیر خدا با دیگر موجودات در آن است که آنها مظهر اسمای کلیهٔ حق‌اند. اسمایی که سایر اسماء جزئیه و موجودات به آنها مستند می‌باشند به‌خلاف دیگر موجودات (رحیمیان،۱۳۷۶: ۱۱۴-۲۱۴).

شمس دل در آن دارد که بر آسمان جهان زند و تاریک خانهٔ جان‌ها را در طلوع شیدایی، گرم و منبسط کند؛ او در ره مستقیم، به تکلیف؛ روی به‌سوی روم آورد و بار امانت را که بدو سپردند در خلوت«خاموش» به جان گذارد، بر او سخت آمد این قال و حال، این تکلیف، این وساطت فیض، این نیابت، خلافت، این عشق جانسوز قریبِ نامتناهی، این قول و فعل و خُلقِ در نهایت، این رنج هشیاری و بیداری پس از مستی‌های مدام، مگر در این حال حضرت «خاموش» برخیزد، وَ او به نقش آفرینش بر می‌خیزد، و تا هستی باقیست از منظر عاشقان و شیفتگان به سماع ایستاده است، به نوایی که از درون می‌نوازند، به سرِ هیچ‌کسانِ هیچ کس؛ به نشان او که در کاروانسرایی دور افتاده و مهجور، غریبانه قریب است، هم او که در فهم روزگاران نگنجد، به گمنامی و پنهانی زردرویی ارجمند که او را قرضی است تا ادا کند، که همه حال‌ها از او و در سایهٔ اوست، آن که روح هستی در اوست، و در روزگار غیبتش جهان خموش خانه ای سرد و تاریک است، او که سلطان‌الاولیاء است، قطب عاشقان است، شمس‌الحق است.

نتیجه‌گیری

نشانه‌های انسان کامل تنها در حدود تحقیق و پژوهش‌های عرفانی و فلسفی است و فی‌الواقع نمی‌توان در مغیبات، شخص یا اشخاصی را به‌غیر از انبیاء و ائمه اطهار در دستهٔ انسان‌های کامل قلمداد کرد. در این پژوهش نشانه‌های انسان کامل در شخصیت شمس تبریزی بررسی شد و نتایج ذیل حاصل شد.

۱ – شمس‌الدین بنا بر روایات از کودکی صاحب فردیت و کرامات و توجهات خاص بوده است.

۲ – نه حق است، نه خلق. حدود و واسطهٔ فیض الهی است.

۳ – به تفسیر حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه، انسان را عالم کبیر می‌پندارد و مخاطبان را به آگاهی از خویش فرا می‌خواند.

۴ – بنا بر روایات شمس از ابدال پنهان عصر خویش بوده است.

۵ – از مقربان درگاه الهی و صاحب حال و قال و شوق بوده است.

۶ – از متابعین حضرت رسول(ص) ومتواضع در برابر قرآن کریم و به نقل از مولانا او واقف به اسرار رسول بوده است.

۷ – در کمال خواجگی، پنهان میان خلق به کارگری می‌پرداخته است.

۸ – صاحب کرامات و ارتباط با عالم غیب بوده است.

۹ – صاحب صدق و راستی و خیرخواهی است.

۱۰ – شمس تبریزی این شخصیت مهم عرفانی ادبیات فارسی، در شاخصه‌های تعاریف انسان کامل قرار دارد، همچنان که از مولانا نیز بنزد دوستداران به همین عنوان نام برده می‌شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ آملی، سیدحیدر.(۱۳۹۵). نص نصوص در شرح فصوص‌الحکم. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: روزنه.

ـ افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین احمد.(۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. با تصحیحات و حواشی و تعلیقات به کوشش تحسین یازیجیو. تهران: دنیای کتاب.

ـ پارسا،خواجه محمد. (۱۳۶۸). شرح‌فصوص‌الحکم. تصحیح جلیل مسگرنژاد. تهران : مرکزنـشردانشگاهی.

ـ پورنامداریان، محمدتقی.(۱۳۸۰). در سایه آفتاب. تهران: نشر سخن.

ـ جامی، عبدالرحمان.(۱۳۹۰). نفحات‌الانس. مقدمه، تصحیح، تعلیقات محمود عابدی. تهران: سخن.

ـ خلیلی جهانتیغ، مریم.(۱۳۸۰). سیب باغ جان. جستاری در ترفندها و تمهیدات هنری غزل مولانا. تهران: سخن.

ـ خوشنویس، احمد.(۱۳۴۹). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس. تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.

ـ رحیمیان، سعید.(۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ـ سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۲۵). رساله فریدون بن احمد سپهسالار. به تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی. تهران: کتابخانه و چاپخانه اقبال.

ـ سراج‌الطوسی، ابونصر. (۱۳۸۱). اللمع فی التصوف. مترجمان محمود خورسندی و قدرت الله خیاطیان. سمنان: دانشگاه سمنان.

ـ سروش، عبدالکریم.(۱۳۶۷). تمثیل در شعر مولوی. چاپ اول، تهران: برگ.

ـ طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیرالمیزان، ترجمه محمّد باقر موسوی همدانی.ج۱۶.چاپ پنجم. قم: دفترانتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم.

ـ عطار، فریدالدین. (بی‌تا). تذکره اولالیاء .بررسی، تصحیح متن. تهران: اساطیر.

ـ قشیری، ابوالقاسم.(۱۳۷۴).ترجمه رساله قشیریه. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

ـ قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۰). شرح مقدمه فصوص الحکم.محقق سید جلال آشتیانی. تهران: امیرکبیر.

ـ کاشانی، عزالدین محمود. (بی تا). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. به کوشش علی محمد صابری و روح الله محمدی.

ـ خوارزمی، حسین بن حسن.(۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم محی‌الدین ابن‌عربی. تهران : مولی.

ـ کلابادی، ابوبکر بن محمد.(۱۳۷۱). التعرف لمذهب التصوف، آداب المریدین، تصحیح احمدعلی رجایی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ـ مایل هروی، نجیب. (۱۳۸۰). انسان کامل، دایره المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران.

ـ مختاری، حسین.(۱۳۸۵). مشهورتر از خورشید. چاپ اول.تهران: ورجاوند.

ـ مطهری، مرتضی.(۱۳۸۹). انسان کامل. چاپ چهارم. تهران: صدرا.

ـ موحد، محمدعلی. (۱۳۷۵). خمی از شراب، گزیده مقالات شمس. تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

ـ _____.(۱۳۷۵). شمس تبریزی .چاپ اول. تهران: طرح نو.
ـ موحد،صمد. (۱۳۷۶). شیخ محمود شبستری. تهران: طرح‌نو.
ـ مولوی،جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۱). کلیات شمس تبریزی. به کوشش توفیق سبحانی.تهران: قطره.
ـ نصری، عبدالله. (۱۳۷۱). سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتیب. چاپ سوم. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
ـ نیکلسون، رنالدالن. (۱۳۸۳). تحقیق در احوال و آثار مولانا. ترجمهٔ آوانس آوانسیان، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
ـ یثربی، سیدیحیی. (۱۳۶۸). عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف. تبریز: دانشگاه تبریز.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

باور به چشم‌زخم و رفع آن در آثار مولانا

معصومه محمدنژاد[1]

مهدی پرهام[2]

چکیده

متون ادبی یکی از غنی‌ترین منابع ثبت آداب و رسوم، فرهنگ و ادب عامه است. باور به چشم‌زخم یکی از عناصر فرهنگ و ادب عامه است که از گذشته‌های دور تا امروز در فرهنگ ملل مختلف وجود داشته و هر قومی متناسب با فرهنگ و باورها و اعتقادات خویش به دفع آثار آن پرداخته است. چشم‌زخم و اعتقاد به آسیبی که از نگاه دیگران به انسان می‌رسد یکی از مضامین پرکاربرد در ادبیات فارسی است.

این نوشتار با هدف بررسی چشم‌زخم و راه‌های دفع آن در آثار مولانا (۶۷۲ ـ۶۰۴) نگاشته شده است. از شیوه‌های دفع آثار چشم بد که در آثار مولانا دیده می‌شود می‌توان به موارد اسپند دود کردن، نیل برکشیدن، ذکر و ورد خواندن، زعفران به رخ مالیدن، نمک، سرخر نهادن، با کارد بریدن جای قدم‌های تعریف کننده، حرز و تعویذ، هیکل و حمایل، گفتن عبارت چشم حسود کور و چشم بد دور و قربانی کردن اشاره کرد. برخی از این راه‌های رفع چشم‌زخم ریشه در دین اسلام دارد و برخی جزو فرهنگ عوام محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: چشم‌زخم، فرهنگ عامه، مولانا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران(نویسنده مسئول)
masomemohamadnejad@yahoo.com

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران

مقدمه

فرهنگ عامیانه (فولکلور) مجموعه‌ی دانش، سنن، افسانه‌ها، قصص، معتقدات و خرافاتی است که در عمل و سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر می‌رسد و رقص‌ها، ترانه‌ها، طب عامیانه، اساطیر و ضرب‌المثل‌های عوام را شامل می‌شود و مرکب است از دو جز «فولک» به معنی توده و «لور» به معنی دانش. (مصاحب،۱۳۴۵: ۲/ ذیل فولکلور)

چشم‌زخم گزندی است که عمدتاً از سوی نگاه یا توجه اشخاصی با نیروی خاص، به چیزی یا کسی وارد می‌شود. این باور«از قدیمی‌ترین باورهای بشر و احتمالا فراگیرترین و رایج‌ترین باور فراعلمی در سراسر جهان و از جمله اسلام است» (ذوالفقاری،۱۳۹۵: ۴۴۶) بنابراین اعتقاد به چشم‌زخم در میان ملّت‌ها، ریشه‌ای عمیق دارد. قرآن کریم نیز بر درستی آن صحّه گذاشته است. مفسّران، آیه‌ی شریفه‌ی«وَ إِنْ یَکادُ الَّذینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِأَبْصارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّکْرَ وَ یَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَ مَا هُوَ إِلا ذِکْرٌ لِّلْعَلَمِینَ» (قلم/۵۲ـ۵۱) را مربوط به چشم‌زخم و دفع آن دانسته‌اند. چشم‌زخم عبارت از آسیبی است که تصوّر می‌شود از نگاه حسود یا بدخواه یا حتّی ستایشگر به کسی یا چیزی می‌رسد. در *دایره‌المعارف* دین (ویراسته‌ی الیاده) آمده است که اعتقاد به تأثیر چشم بد، جهانی است. پیامبر(ص) فرموده است«العین‌حق» (چشم‌زخم حقیقت دارد.) (خرمشاهی،۱۳۷۷: ۸۷۳) این باور در آثار مولانا انعکاس یافته و در این نوشته به بررسی آن پرداخته شده است.

روش تحقیق

روش تحقیق تحلیلی و توصیفی است که در آن از روش کتابخانه‌ای استفاده شده که پس از استخراج و جمع‌آوری مطالب فیش‌ها، نگارش مقاله آغاز گردیده در پایان نیز بر اساس موارد بررسی شده نتیجه‌گیری ارائه می‌شود.

چشم‌زخم

یکی از اقسام سحر و جادو، تصرفات چشم است که اگر به گونه آسیب زا و زیان‌بار باشد از آن به چشم‌زخم یاد می‌شود. چشم‌زخم به معنای آسیبی است که چشم بد به کسی بزند. (فرهنگ فارسی، ج۱: ۱۲۹۰) علامه طباطبایی در *المیزان* می‌نویسد: چشم‌زخم نوعی از حسد نفسانی است که هنگام مشاهده چیزی که در نظر شور چشم، زیاد و تعجب‌انگیز است محقق می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۰/ ۳۹۳) چشم‌زخم «آزار و نقصانی است که به سبب دیدن بعضی از مردم و تعریف کردن ایشان کسی را و چیزی را بهم رسد و عرب العین‌اللامه خوانند.» (برهان، ذیل واژه چشم‌زخم) در باور عامیانه، چشم‌زخم آزار و گزندی است که از تأثیر نگاه کسی به انسان می‌رسد. از نظر لغوی، چشم‌زخم یا چشم بد به آزار و نقصانی گفته می‌شود که بر اثر نگاه آمیخته با تعجب یا تحسین یا حسادت کس یا کسانی، به شخص یا چیزی می‌رسد.

در لغت‌نامه دهخدا در ذیل چشم‌زخم آمده است:

> چشم‌زخم: آسیب و زیانی که از نگاه پرمحبت و تحسین یا از نظر آمیخته به حسد و حیرت شور چشمان به افراد یا اشیا رسد. اثر چشم شور. آزار و نقصانی که از اثر بد به کسی یا چیزی رسد. چشم‌زخم و چشم شور و دیده شور و نظر شور عبارت از آن است که شخصی چیز حسین [بسیار

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نیکو] و مرغوب را نگاه کند و به طریق حسد در وی نظر اندازد و بعضی گویند در چشم‌زخم، حسد ضرور نیست، گاهی نظر دوست هم کار می‌کند (لغت‌نامه، ذیل واژه‌ی چشم‌زخم: ۲۰۰).

دکتر مصاحب در دایره‌المعارف فارسی در ذیل این کلمه می‌نویسد:

مخفف آن چشزخ یا چشزخم، در فرهنگ عامه آزار و گزندی است که گمان می‌رود از تأثیر نگاه کسی به انسان می‌رسد. نظر دشمن، نظر حسود و نظر کسی که فاقد و طالب چیزی است و گاه هر گونه نظر تحسین، در اعتقاد عامه ممکن است چنین تأثیری داشته باشد. کسی را که گمان می‌رود چشمش چنین تأثیری داشته باشد بدچشم و شورچشم و چشم رسان خوانند و نظر کردن او را به چشم زدن، نظر رساندن و امثال آن‌ها تعبیر می‌کنند. عامه‌ی مسلمانان غالباً چشم‌زخم را از نوع سحر و کهانت می‌دانسته‌اند، اما تأثیر آن را انکار نمی‌کرده‌اند و معتقدند که توکل و توسل و دعا و تعویذ تأثیر آن‌ها را می‌کاهد یا زایل می‌کند. اعتقاد به چشم‌زخم از تأثیرات اسلام و اعراب است. نزد اعراب جاهلی این عقیده بسیار وجود داشته و حکایات زیادی در باب اصالت عین بین اعراب نقل شده است از اعراب قدیم طایفه بنی‌اسد به بدچشمی معروف بوده‌اند و آورده‌اند که برخی از آن‌ها سه روز چیزی نمی‌خورده‌اند و سپس به هرکسی و هر چیز که چشم می‌رسانیده‌اند، در دم دچار آفت می‌شده است (مصاحب،۱۳۴۵: ذیل چشم‌زخم).

چشم‌زخم یکی از عناصر فرهنگ عامه است که سابقه‌ای بسیار کهن دارد. اسنادی که از نقاشی‌های انسان‌های نخستین در غارها به دست آمده، سنگ نوشته‌ها و آثار مکتوب به جای مانده این مسئله را ثابت می‌کند. در کشورهای باستانی، مانند یونان، روم، چین، مصر و ایران گرفته تا ملل متمدن امروزی و در ادیان مختلف نمونه‌های اعتقاد به آن را می‌توان یافت. در اسطوره‌ای باستانی ایران از دیوی صحبت شده که وقتی مردم چیزی را ببینند و یا اگر از یزدان نامی ببرند آن چیز را از بین می‌برد و آن را دیو شور چشمی نامیده‌اند.

باستان‌شناسان در عراق لوح‌هایی با قدمت حدود پنج هزار سال به دست آورده‌اند که نشان از وجود این اعتقاد در تمدن سومر دارد. همچنین«در گردن اجسادی که در گورستان‌های دفن شده‌اند، طلسم‌هایی به شکل چشم آویخته شده است که بر اساس تحلیل باستان شناسان به احتمال زیاد، برای دفع چشم‌زخم به کار می‌رفته‌اند» (سپاهی،۱۳۸۱_۱۳۸۰: ۵۴).

اعتقاد به چشم‌زخم مخصوص ایرانیان نیست بلکه در میان اعراب نیز رواج داشته است. در عربی چشم‌زدن را العین، اصابه‌العین، العین‌اللامه، عین‌الکمال، الازلاق بالابصار و چندین اصطلاح دیگر می‌گویند. معروف است که دشمنان پیامبر اسلام(ص) یکی از چشم زنان قهار طایفه بنی‌اسد را برای چشم زدن و از پای درآوردن رسول اکرم(ص) استخدام کرده بودند، ولی به قدرت و حفظ الهی او نتوانست کاری از پیش ببرد.

از اعراب قدیم طایفه بنی‌اسد به بد چشمی معروف بودند و می‌گویند کسانی از آن‌ها سه روزی چیزی نمی‌خورده‌اند، و پس از آن هر کس و یا چیزی را که چشم می‌زده‌اند، فوراً دچار آفت می‌شده است.

مفسران سه آیه از قرآن مجید را مربوط به چشم‌زخم دانسته‌اند:

آیه‌ی ۵۱ از سوره‌ی «القلم»، «و ان یکاد الذین کفرو لیزلقونک بابصارهم لمّا سمعو اللذکر...»

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

آیه‌ی ۶۶ از سوره‌ی«یوسف»: «یا بنیّ لاتدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقه»
آیه‌ی آخر سوره‌ی فلق: «... و من شرّ حاسد اذا حسد» (کرمی، ۱۵ /۱۱ /۲۰۰۸).

در هر صورت احادیث و اخبار درباره‌ی چشم‌زخم و تأثیر آن بسیار است و از آن جمله روایت است که اسماء بنت عمیس از پیغمبر(ص) پرسید که فرزندان جعفر را چشم‌زخم می‌رسد، آیا رواست که برای آن‌ها افسون طلب کنم؟ پیغمبر جواب داد که رواست (مصاحب،۱۳۴۵: ۸۵۱).

همچنین در باب تأثیر سحر و چشم‌زخم از رسول خدا روایت شده که فرمود: چشم‌شور، کسی را که بر قله‌ی کوه است پایین می‌آورد به خاطر نیروی زیاد و شدت سختی آن.(گوهری، ۱۳۷۸ :۳۲)

حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه در باب شناخت واقعیت‌ها و خرافات می‌گوید:

> العین‌الحق، و الرقی حق و السحر حق و الفأل حق و الطیره لیست بحق. چشم‌زخم حقیقت دارد، استفاده از نیروهای مرموز طبیعت حقیقت دارد، سحر و جادو وجود دارد و فال نیک راست است و رویداد بد را بدشگون دانستن، درست نیست (علی‌ابن‌ابیطالب،۱۳۸۰: ۷۲۷ـ۷۲۶).

عامه‌ی مسلمانان غالباً چشم‌زخم را از نوع سحر و کهانت جاهلیت می‌دانسته‌اند؛ اما تأثیر آن را انکار نمی‌کرده‌اند و معتقد بوده‌اند که توکل و توسل دعا و تعویذ تأثیر آن را کم کرده و یا از بین می‌برد. حتی بعضی از حکیمان و صاحب‌نظران نظیر اخوان‌الصفا، ابن‌سینا، امام فخررازی، غزالی، ملاصدرا، و حتی فیلسوف خردگرایی چون ابن‌خلدون بر آن حقیقت تأمل کرده و در توجیه و تبیین آن، سخن گفته‌اند و آن را از تاثیرات نفس و وجود این خاصیت را در بعضی چشم‌ها محقق می‌دانسته‌اند.

> در تمدن اسلامی و ایران اسلامی، اعتقاد به چشم‌زخم، یک اعتقاد خرافی تلقی نشده است... فقط بعضی از معتزله چشم‌زخم را بی پایه شمرده‌اند وگرنه اخوان‌الصفا، ابن‌سینا، غزالی، امام فخر رازی، ملاصدرا و بسیاری از حکما و محققان برای آن حقیقت قائل بوده، در توجیه آن سخن گفته‌اند. حتی فیلسوف خردگرایی چون ابن‌خلدون که با عرفان و فلسفه نیز مماشات نمی‌کند، صحت چشم‌زخم را قبول دارد و نمونه‌های نادری از آن نقل می‌کند (خرمشاهی،۱۳۷۵: ۲/ ۹۰۷).

ابن‌خلدون در جلد دوم مقدمه‌اش می‌گوید:

> ... و دیگر از قبیل این گونه تأثیرات روحی چشم زدن است، هنگامی‌که به چشم خود یکی از کیفیات را ببینید و آن را نیکو شمرد و در امتحان خود افراط کند آنگاه از آن حسدی برمی‌خیزد و سلب آن چیز را از کسی که متصف به آن است، می‌طلبد و در نتیجه‌ی آن تأثیر می‌بخشد. این گونه چشم‌زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این و تأثیرات نفسانی این است که هر چند برخی از آن‌ها اکتسابی نیستند، لیکن صدورشان به اختیار فاعل آن‌ها باز می‌گردد و قوه‌ای که در آن‌ها هست فطری است (ابن‌خلدون،۱۳۶۶: ۱۰۵۳ـ۱۰۵۲).

این اعتقاد هنوز هم در بسیاری از ملل رواج دارد و در اغلب موارد، گمان بر این است که علّت اصلی چشم‌زخم، حسادت و بدخواهی در برابر موفقیت زیبایی، ثروت و خوشبختی دیگران است. حتی تحسین کردن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

هم ممکن است اثر بدی داشته باشد. کسی را که چشمش از چنان تاثیری برخوردار باشد، شورچشم یا بدچشم می‌نامند.

شاید سرچشمه اعتقاد به چشم‌زخم، در اعتقاد گروهی از حکما، در مورد چگونگی دیدن اشیای نهفته باشد. آنان معتقد بودند که برای دیدن اشیاء به جز جهت و کیفیت و نور و هوا، نور از چشم بیرون می‌آید و بر شیء می‌افتد و به محض احاطه نور چشم به شیء مورد نظر، آن شیء دیده خواهد شد. در این فعل و انفعال به همراه نوری که از چشم بر اشیاء می‌افتد می‌تواند تأثیرات دیگری نیز بر آن‌ها بگذارد و یکی از تأثیرات می‌تواند چشم‌زخم باشد (کرمی، ۱۵/۱۱/۲۰۰۸).

آلن دندس، استاد دانشگاه کالیفرنیا، در مقاله «تر و خشک: نظر زدن»، معتقد است که: این باور متکی بر معتقدات اساسی و معتبری است که بر اساس آن، آب مترادف زندگی و خشکی مترادف مرگ است. آسیب و شر واقعی که به وسیله نظر زدن وارد می‌شود، این است که باعث می‌شود موجودات زنده به ویژه بچه‌ها، حیوانات شیرده، «خشک» شوند. لطمه‌ای که با زیاد نگاه کردن وارد آید، سبب بروز اسهال و استفراغ ناگهانی در کودکان، خشک شدن شیر مادران یا حیوانات اهلی، خراب شدن و خشک شدن میوه بر روی درختان و از بین رفتن قدرت جنسی مردان می‌شود (صدقی‌نژاد،۱۳۸۳: ۲۷). مردم اعتقاد دارند که در هنگام دیدن یا تحسین کردن کسی برای رفع چشم‌زخم باید کلمه‌ی ماشاءالله یا چشم بد دور استفاده شود تا تأثیر نگاه از بین برود.

> امروزه بین مردم این اعتقاد رایج است و افرادی را دارای چشم بد یا صفت شور چشم می‌خوانند و هر پیش آمد ناگواری را به اثر چشمان آنان نسبت می‌دهند. به همین دلیل برای جلوگیری از این مسئله در موقع دیدن چیزی حتماً به نام ایزد می‌گویند و این اصطلاح در میان مسلمانان به صورت کلمه‌ی ماشاءالله رایج شد (صفاری،۱۳۸۳: ۲۴۳).

در هر صورت عموم مردم، چشم‌زخم را باور داشتند و معتقد بودند که دعا و تعویذ و توسل، تأثیر چشم‌زخم را از بین می‌برد. «گاه برای رفع چشم‌زخم از کارهایی نظیر دود کردن اسفند، آویختن مهره‌های رنگارنگ و همچنین خواندن و آویختن و ان یکاد و چل بسم الله استفاده می‌کرده‌اند» (شمیسا،۱۳۷۷: ۳۵۴). آقای کزازی به استناد بیتی از خاقانی اعتقاد دارند رنگ کبود آسیب چشم‌شور را از میان می‌برد (کزازی،۱۳۷۸: ۶۰۰).

چشم‌زخم اغلب ناخواسته و غیرعمدی است و به صرف این که شخصی دارای چشم‌شور یا چشم‌بد به چیزی یا کسی بنگرد که در آن نیکویی و کمالی وجود دارد به آن چیز یا کس آسیبی می‌رسد که دلخواه چشم زنند هم نیست. چنانکه شاعر می‌گوید جرأت نمی‌کنم که به طور کامل به تو بنگرم چون می‌ترسم تو را چشم برسانم. به هر حال شرط چشم زدن را دیدن به چشم و تعجب کردن دانسته‌اند و سرانجام این که، اعتقاد داشتن یا نداشتن به چشم‌زخم و تأثیر روانی آن می‌تواند در تأثیر یا بی‌تأثیری آن دخالت داشته باشد (کرمی،۱۵ /۱۱ /۲۰۰۸).

یکی از موضوعاتی که در اشعار فارسی و در بین عوام مورد توجه بوده است مسئله‌ی چشم‌زخم است. گروهی چشم‌زخم را امری خرافی می‌دانند و گروهی دیگر به آن اعتقاد دارند. از اصطلاحات فراوانی که در این ارتباط در اشعار شاعران از کهن‌ترین دوران تا کنون دیده می‌شود حکایت از ریشه‌دار بودن این مسئله در جامعه ما دارد. مضمون چشم‌زخم در آثار ادبی یعنی اندرزنامه‌های پهلوی نیز وجود داشته و در آن به پندهایی بر می‌خوریم که انسان را از هم‌صحبتی و هم‌نشینی با افراد شور چشم منع کرده‌اند. هم چنین این مضمون جالب و پرکاربرد در

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

عرصه ادبیات فارسی مورد استفاده بسیاری از شاعران و نویسندگان قرار گرفته است. مولانا به چشم‌زخم اعتقاد دارد و در آثار وی این باور نمود پیدا کرده است:

عارض رخسار او چون عارض لشکر شدست　　زخم چشم و چشم‌زخم عاشقان را گوش‌دار
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۰۶۱)

بحر خـونست ای صنم آن چشم نیست　　الـحـذر ای دل ز زخـم آن نـظـر
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۰۹۹)

مـن زیان‌هـا کـرده‌ام مـن دیـده‌ام　　زخـم‌هـا از چشـم هـر بی‌پـا و سـر
چشم بـد دیـدیـم مـا کـز زخـم او　　رو سیـه گـردد عیـان شمس و قـمر
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۱۰۷)

ای دل انـدک نیست زخـم چشـم بـد　　پـس مـگـو بسیار چـونـت یافـتـم
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۶۶۰)

پیش چـو مـن کیقباد چشم بدم دور باد　　شرم نـدارد کسی یـاد کنـد از کهـان
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۰۵۹)

می‌دید حسن خود را می‌گفت چشم بد را　　نی بود و نی بیاید چون من در این زمانه
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۳۹۵)

مها چشمی که او روزی بدید آن چشم پرنورت　　به زخم چشم بدخواهان در او کوری روا داری
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۵۲۹)

عـاشقـان سازیـده‌انـد از چشمِ بـد　　خـانه‌هـا زیـر زمیـن چـون شهر ری
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۹۲۲)

سخـت خـوشی، چـشـم بـدت دور بـاد　　ای خنک آن چـشم کـه روی تـو دید
(مولوی، ۱۳۶۶: ت ۱۰)

یـا رسـول‌الله! در آن نـادی کسـان　　مـی‌زنند از چشمِ بـد بر کـرکسان
از نظـرشـان کلّه‌ی شیـر عـریـن　　واشکافـد تـا کنـد آن شیـر اَنین
بـر شتر چشم افکند هـم‌چون حِمام　　وانگـهان بفرستد انـدر پـی غلام
که بـرو از پـیهِ ایـن اشـتر بخـر　　بینـد اشـتر را سـقـط او راه بـر
سـر بـریـده از مـرض آن اشتـری　　کو بتگ با اسب مـی‌کردی مِری
کز حسـد وز چشمِ بـد بی‌هیچ شک　　سیر و گـردش را بگـرداند فلک

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

آب پـنـهـان است و دولاب آشـکار　　لیک در گردش، بود آب اصل کار
چشـم نیـکـو شـد دوایِ چشـم بـد　　چـشمِ بــد را لا کند زیــر لگــد
سبق رحمت‌راست و او از رحـمتست　　چشمِ بـد محصول قهر و لعـنتست
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۵۱۵ـ۵۰۷)

شاهِ شاهـان است و بـل که شاه‌ساز　　وز بــرای چشمِ بــد نامـش ایـاز
چشم‌های نیک هـم بر وی بد است　　از رَهِ غیرت، که حسنش بی‌حد است
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب ۱۸۸۵ـ۱۸۸۴)

همچنین وقتی مولانا می‌خواهد تأثیر «حسد» را در قدرت چشم‌زخم رساندن بیان کند، این قدرت و قوّت را با هنرمندی، چنان ملموس و پذیرفتنی می‌کند که جای هیچ انکاری برای مخاطب باقی نمی‌گذارد:

صد بیابان زان سوی حرص و حسد　　تا بدان جـا چشمِ بـد هـم می‌رسد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۴۷۸۴)

یا

کــز حسد وز چشمِ بد بی‌هیچ شک　　سیر و گــردش را بگــرداند فلک
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۵۱۲)

مولانا حتی رابطه‌ی دوستانه با دیگران(به‌ویژه معشوق) را نیز در معرض چشم‌زخم می‌داند و از آن، سخت ترسان است:

در خـدمت تو ز چشمِ بد می‌ترسم...　　حقـا که من از سایهٔ خود می‌ترسم
(مولوی، ۱۳۶۶: ر ۱۲۸۳)

غالباً انسان‌هایی را که دارای چشم‌هایی با رنگ استثنایی و یا نزدیک به هم باشند؛ دارای قدرت چشم‌زخم می‌دانستند. مولانا نیز مطابق با اعتقادات خرافی، به شومیِ چشم کبود باور دارد و می‌گوید:

چشم تــو کو بُــد سیاه و جــان‌فزا　　گـر نماند او را جان‌فزا، اَزرَق چرا؟
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ب۱۷۵۶)

مولانا چشم بد را به عنوان آزار و نقصان بصیرت به کار برده و آن را حجاب چشم می‌داند و می‌گوید که چشم بد حجاب چشم افراد تنگ‌نظر شده است؛ یعنی نقصان بصیرت او باعث شده که او واقعیت را نبینند. در نتیجه همان چشمی که باید حجاب را کنار بزند حجاب گشته است:

بندِ چشمِ اوست، هـم چشمِ بــدش　　عـین رفــعِ سَدِّ او گشتـه سَدَش
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۱۰۸۴)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

مولانا برای رفع چشم‌زخم، راه‌های مختلفی ارائه داده است که ریشه در فرهنگ عامّه دارد. از جمله اسپند سوزاندن، نیل برکشیدن، و ان یکاد خواندن، چشمارو، حرز و تعویذ، قربانی کردن.

شیوه‌های دفع چشم‌زخم

شیوه‌های دفع چشم‌زخم بسیار است، و از ماندگاری این اعتقاد کهن در بین مردم حکایت دارد. قربانی کردن، طلسم، نشره، بخور، پتر، زگال آب، تمیمه، چنگ شیر، نمک بر آتش ریختن، نیل، خواندن یکاد، انواع حرز، تعویذها و وردها، مهره‌های رنگی، شکستن تخم مرغ، اسپند دود کردن و دوری از هم صحبتی با افرادی که دارای چشمان آبی و موی بور هستند و ... . اما آنچه در میان عموم مردم بیشتر رواج دارد عبارت‌اند از: اسپند دود کردن، وان یکاد خواندن، شکستن تخم‌مرغ، آویزان کردن مهره‌های سپید و سیاه و آبی، نظر قربانی، گفتن چشم بد دور باد و چشم حسود کور باد.

برای اجتناب از تأثیر چشم‌زخم غیر از توسل به تعویذ و حرز و دعا و امثال آن غالباً در هنگام تعریف از کسی یا چیزی، عباراتی نظیر چشم بد دور، ماشاءالله، بنامیزد (بنام ایزد) را به کار می‌برند. از جمله کارهایی که برای دفع چشم‌زخم در بین عامه رواج دارد، دود کردن اسپند برای کسی که امتیازی (مسافر مکه، عروس و داماد، یا کسی که خانه‌ای تازه ساخته یا خریده و ...) نسبت به دیگران یافته است؛ شکستن تخم مرغ با تربیت مخصوص و نوشتن دعاهای خاص بر روی آن برای کسی که ناگهان مریض شده است؛ آویختن مهره‌های سیاه و سفید و آبی رنگ که چشم زد خوانده می‌شود و به آن لحظه و لمحه نیز می‌گویند؛ قربانی کردن گوسفند و همچنین انداختن آیه«ان یکاد» و چهل بسم‌الله بر گردن و دوش کودکان است (مصاحب ۱۳۴۵: ۱/ ۸۵۱).

شیوه‌های دفع چشم‌زخم در آثار مولانا

ذکر و ورد خواندن

«قل اعوذ» خواندن و دمیدن، لاحول و لا گفتن

چون در افگندت در این آلوده رُود　　دم‌به‌دم می‌خوان و می‌دَم قُل اَعُوذ
تا رهـــی زین جـادُویّ و زین قَلق　　استـــعـــاذت خـــواه از ربُّ الفـَـلق
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ب ۳۱۹۳_۳۱۹۲)

چشم بد دور از آن رو که چو بربود دلی　　هیچ سودش نکند چاره و لاحول و لا
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۶۹)

اسپند سوزاندن

سپند سوختن و سپند دود کردن، عبارت از دانه‌هایی است که برای رفع چشم‌زخم بر آتش ریزند که ریشه در فرهنگ عوام دارد. اسپند گیاهی است خوشبو و معطر و گندزا که عوام به دلیل ویژگی‌های خاص؛ آن را در دفع

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

چشم‌زخم و شور چشمی دود می‌کنند و می‌سوزانند. «اسپند دانه‌های سیاهی است داخل پوسته‌ای به شکل نخود که برای دفع چشم‌زخم آن را در آتش می‌ریختند و تا امروز هم می‌ریزند» (زیّانی،۱۳۸۷: ۲۰).

اسپند گیاهی است که دانه سیاه آن جهت دفع چشم‌زخم مانند بخور سوزانده می‌شود. دانه اسپند بخصوص برای دفع چشم‌زخم هنوز نزد عوام مستعمل است، نوزاد کوچک را وقتی که نشان می‌دهند، هر کدام یک از حضار یک تکه نخ از لباسشان می‌دهند تا آن را با اسپند دود کنند که بچه نظر نخورد. گاهی برای رفع بیماری و دفع چشم‌زخم، اسپند دود می‌کنند و اوراد مخصوص می‌خوانند (هدایت،۱۳۵۶: ۳۲).

از روزگاران کهن، رسم اسپند دود کردن در فرهنگ و تمدن ما ایرانیان ریشه دوانیده و همواره در باور عوام ارتباطی بین دود کردن اسپند و دفع چشم‌زخم وجود داشته است.«سپند سوختن برای دفع نحوست ستارگان و رفع چشم‌زخم حاسدان و دور کردن جن و جادو نافع است» (شمیسا،۱۳۷۷: ۸۶).

در کتاب فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی چنین آمده است:

> دانه‌ی اسفند، به خصوص برای دفع چشم‌زخم هنوز نزد عوام مستعمل است. نوزاد کوچک را وقتی نشان می‌دهند هر کدام از حضار یک تکه نخ از لباسشان می‌دهند تا آن را با اسفند دود بکنند که بچه نظر نخورد. گاهی برای رفع بیماری و دفع چشم‌زخم، اسفند دود می‌کنند و اوراد مخصوصی می‌خوانند. هنوز هم گاهی دانه‌های اسفند به رشته کشیده، زینت‌بخش خانه‌ی روستاییان است (یاحقی،۱۳۷۵: ۸۳).

مردم عامه اعتقاد دارند عده ای دارای چشم شور هستند و ممکن است بدون اینکه خود متوجه باشند؛ طرف مقابل را چشم بزنند. از این رو بیشتر در مجالس و مراسم مختلف اسفند دود می‌کنند تا به قول معروف چشم‌زخم را قبل از تأثیر از میان ببرند.

> پاره‌ای اشخاص چشم شور دارند و شور چشمان چون از سر حسادت و یا حتی بدون اینکه بفهمند با تعجبی آمیخته به تحسین در کسی نظر کنند و او را چشم می‌زنند و سبب می‌شوند فرد به بیماری غیرمنتظره‌ای مبتلا شود و یا حادثه‌ای خطرناک برای او پیش آید (شاملو،۱۳۷۶: ۴۷۵).

مردم عامه برای سوزاندن اسفند نیز شرایطی قائل هستند؛ گاه برای خنثی کردن بیماری ناشی از چشم شور و شخصی که به طور ناگهانی مریض شده، اسفند را در هنگام غروب آفتاب می‌سوزانند. در این زمان مقداری زاج سفید را همراه اسفند به داخل آتش می‌ریزند که در هنگام سوختن، اگر به گفته‌ی عوام نظر خورده باشد، آن زاج به صورت چشم در می‌آید و گاه دانه‌های اسفند را با شیوه‌ای خاص بهم متصل و بر بالا یا در خانه آویزان می‌کنند تا از چشم بد مصون مانند.

> در اقلید فارس روی نخ‌هایی که به وسیله‌ی چارچوبی به شکل لوزی در آمده‌اند و مانند صفحه‌ی شطرنج است نوعی دانه‌ی اسفند قرار می‌دهند به نام اسپند مریم و آن را بر فراز نمای ساختمان می‌آویزند. بالای یک برگ کاغذ که در آن دعاهای مخصوص نوشته شده است و آن را طوری نصب می‌کنند که نگاه رهگذران را به خود جاب کند (ماسه،۱۳۵۷: ۲/ ۱۱۰).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

صادق هدایت به نقل از بند هشتن در نیرنگستان خود درباره‌ی اسفند یا سپند می‌نویسد که به دنبال در آتش ریختن دانه‌های اسفند و بویی که از آن برمی‌خیزد، هزار با، هزاران دیو بدکاری و دروغ، و همچنین هزاران جادوگر از هم می‌پاشند و نیست و نابود می‌شوند (هدایت، نقل از مدنی، ۱۳۸۱: ۲۶۵).

اگر این کار را نزدیک غروب بکنند بهتر است. یک تکه یا پارچه یا نخ یا یک تار از بند تنبان و یا خاک ته کفش کسی که به او بدگمان‌اند گرفته و با قدری اسفند دور بچه یا ناخوش می‌گردانند و می‌گویند اسفند دونه دونه، اسفند سی و سه ونه، از قوم و خویش بیگونه، هر که از دروازه بیرون برود، هر که از در دروازه تو بیاید، کور شود چشم حسود و بخیل، شنبه زا، یکشنبه زا، ... جمعه زا، کی کاشت؟ پیغمبر، کی چید؟ فاطمه، برای کی دود کردند؟ امام حسن و امام حسین، به حق شاه مردون، درد و بلا رو دور گردون» (هدایت، ۱۳۵۶ :۴۴_۴۳).

مردم عامه حتی برای خریدن اسفند شرایطی قائل هستند که در صورت انجام آن شرایط اسفند می‌توانسته تأثیر چشم شور را از بین ببرد. کلثوم ننه در باب اسفند می‌فرمایند که سوزاندن آن در وقت غروب آفتاب و پول آن از گدایی و خرید آن روز چهارشنبه باشد. بی‌بی می‌فرماید: وقت خرید باید به دکانی که می‌روند بپرسند اسفند داری؟ استاد چون گوید بلی از آنجا بگذرند و در جایی دیگر بپرسند و این بسیار مؤثر و مجرب است و اگر شب جمعه بسوزانند بهتر است به اعتبار اینکه تمام بیماری‌ها رفع می‌شود و اگر بر کف پا بمالند برای هر علتی آن علت را می‌برد و در وقت سوزاندن بگویند: بترکه چشم حسود و برافتد حسد، لعنت خدا بر منافق و گبر و جهود و بعد از آن اسم دشمنان خود را بگوید و از آن اسفند سوخته، خالی بر پیشانی و سر بینی خود گذارد (هشترودی، ۱۳۴۰: ۵/ ۱۷۳).

به هر حال سوزاندن اسفند از شیوه‌های دفع چشم‌زخم به شمار می‌رود که هنوز هم بسیار رایج است و می‌توان گفت از مؤثرترین شیوه‌هاست. مردم حتی برای رفع بیماری چشم‌زخم، اسفند دود می‌کنند. امروزه پس از خرید کالای باارزش، یا در جشن‌های عروسی و دستیابی به موفقیت اسپند دود می‌کنند.

سوزاندن اسفند برای دفع چشم‌زخم یکی از مضامین پرکاربرد در اشعار مولانا است:

همه سپند بسوزیم بهر آمدنش　　سپند چه که بسوزیم خویش را چون عود

(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۹۱۴)

شده‌ام سپند حسنت وطنم میان آتش　　چو ز تیر تست بنده بکشد کمان آتش

(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۲۴۹)

مجلس خوش است و ما و حریفان همه خوشیم

آتش بیار و چاره مشتی سپند کن

(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۰۴۴)

بسوز ای تن که جان را چون سپندی　　به دفع چشم بد چون کیمیایی

که چشم بد به جز بر جسم ناید　　به معنی کی رسد چشم هوایی

(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۷۰۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ما و حریفان خوشیم، ساغر حق می‌کشیم
از جهت چشمِ بد، آتش و مشتی سپند
(مولوی، ۱۳۶۶: ت ۱۴)

سوزاندن اسپند را که لابد با خواندن وِردهایی بوده است، در دفع چشم‌زخم مؤثّر می‌داند. ناگفته پیداست که بر اساس باورهای پیشینیان، بوی خوش از آفریده‌های اهورایی است و تأثیر نیروهای اهریمنی را از بین می‌برد. مولانا می‌گوید:

باز خـرّم گشت مـجلس، دل‌فروز خیز، دفـعِ چشمِ بـد، اسپـند سوز
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۹۵۰)

مـن سپند از چشمِ بـد کـردم پدید در سـپنـدم نـیـز چشـم بـد رسیـد
دافـعِ هـر چشمِ بـد از پیش و پس چشم‌هـــای پُـــرخمار تُست و بس
چشمِ بـد را چشم نیکـویت، شهـا! مـــات و مستأصل کـــند، نِـعمَ الدَّوا
بـل ز چشمـت کیـمیاهـا می‌رسـد چشم بـــد را چشـم نیکـو می‌کـند
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۲۸۱۶_۲۸۱۳)

مولانا به این نکته اشاره می‌کند که چشم خوب درمان کننده‌ی گزند چشم بد است. چشم خوب آنچنان قدرتی دارد که می‌تواند چشم بد را زیر پای خود نابود کند، از آن جا که خداوند برای هر دردی درمانی آفریده است و رحمت حق بر غضبش سبقت دارد، پس می‌توان اثرات سوء چشم بد را دفع کرد و طریق احتراز از بدچشمی، هم‌نشین شدن با پاک‌دلان و استعاذه به حضرت رحمان است. مولانا قدرت و اراده‌ی الهی را دافع هر چشم بدی دانسته که حتی می‌تواند همچون کیمیا چشم بد را به چشم نیکو تبدیل کند و آن را بی‌اثر گرداند.

زعفران به رخ مالیدن

زعفران رخ ما از حذر چشم بد است مـا حریف چمن و لاله‌ستانیم همه
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۳۷۹)

زعفران بر رخ خود مال اگر مه رویی روی خوب ار بنمایی بخوری زخم قفا
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۶۹)

دفع چشم‌زخم با نمک

یکی از اشیای بسیار پرکاربرد برای دفع چشم‌زخم، «نمک» است (ذوالفقاری،۱۳۹۵: ۴۵۸). مولانا در رباعیِ

ای آنکه نخست، سحر بر چشم تو زد وز بانـــمکی راه نظر چـشم تـــو زد

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

آن کس که چو توتیاش عزت دادی　　آمــد به طریـق مبتکر چشم تـو زد
(مولوی، ۱۳۶۶: ر ۵۴۴)

افزون بر اغراق شاعرانه و زیبا در بانمکی معشوق، با کنار هم نهادن واژگانی همچون «چشم»، «سحر»، «نظر»، «نمک» و ردیف قرار دادن «چشم تو زد» نظام واژگانی هوشمندانه‌ای پدید آورده که باور به چشم زدن و دفع آن با نمک را برجسته و به شکلی هنری، به خواننده القا می‌کند.

سر خر نهادن برای دفع چشم‌زخم

منکر ز بــرای چشم‌زخـمـت　　همچون سر خر میان بستان
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۹۲۶)

«یکی از آیین‌های مهم عامه در حوزه‌ی کشاورزی، دفع چشم بد از کشتزار با قرار دادن سر حیواناتی چون اسب، خوک و خر است» (ذوالفقاری،۱۳۹۵: ۹۰۵). در نزهت‌نامه‌ی علایی پیش از مولانا در قرن پنجم نیز از این آیین سخن رفته است: «اگر سر خر در پالیز بنهند، همه پالیزها را سود دارد، خاصه کاسنی را و خاصیتی دارد و این مجرب است» (ذبیحی،۱۳۹۶: ۴۰).

نیل بر کشیدن

در فرهنگ عامه برای دفع چشم‌زخم، خطی از نیل بر چهره کودکان می‌کشیدند. همچنین نیل به معنای اسفند سوخته نیز در متون به کار رفته است، برای دفع چشم‌زخم اسپند سوخته را بر پیشانی یا بناگوش کودکان می‌کشیدند. این معنا با تعابیری چون «نیل کشیدن» یا «نیل زدن» در متون ادبی به کار رفته است:

روت بس زیباست، نیلی هم بکش　　ضُحکه بــاشد نیل بـر روی حبش
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۳۴۸۳)

گــر ندیدی دیو را، خــود را ببین　　بــی‌جنون نبــود کبـودی بر جبین
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ب۳۲۹۷)

برای دفع چشم‌زخم، که جنون را نیز از آفات آن می‌دانستند بر پیشانی و بنا گوش طفلان یا افراد مصروع= (جن‌زده) نیل (سپند سوخته) می‌زدند. کبودی در این بیت همان داغ سیاهی است که از نیل بر پیشانی فرد می‌زدند.

با کارد بریدن جای قدم‌های تعریف کننده

برای چشم‌زخم، تأثیرات متفاوتی قائل بودند و جهت رفع آن به کارهای گوناگونی اقدام می‌کردند. از جمله:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

جای قدم‌های کسی که دارای قدرت چشم‌زخم بوده، با کارد می‌بریدند یا بر روی آن با کارد، خط می‌کشیدند. یا آن که انگشت به خاک تَهِ کفش تعریف کننده زده، روی ناف خود می‌مالیدند. یا اسفند دود می‌کردند و سیاهی آن را به پیشانی کسی که تصوّر می‌کردند چشم خورده است؛ می‌مالیدند (هدایت،۱۳۷۸: ۸۶).

این باورها، در مثنوی بارها مورد تأکید قرارگرفته است، از جمله:

چشم مـــازاغَش شده پُر زخـم داغ چشمِ نیـک از چشمِ بد با درد و داغ
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ب۲۶۴۱)

پـــرّ طاووست مـبین، و پـــای بین تـا کـــه سوءالعـــین نگشاید کمین
کـــه بلغـــزد کـــوه از چشمِ بـدان «یُزلِقونَک» از نُبی بـــرخـوان بدان
احمـــدِ چـــون کـــوه لغزید از نظر در مـــیان راه بـــی‌گِل، بـی‌مَـــطَر
در عجب درماند کین لغزش ز چیست؟ من نپندارم که این حالت تهی است
تـــا بیـــامـــد آیـــت و آگاه کـــرد کان ز چشمِ بـــد رسیـدت وز نبرد
گر بُـدی غیر تـــو، در دَم لا شدی صید چـشم و سُخـــرهٔ اِفـــنا شدی
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۵۰۴ـ۴۹۹)

دست زیـــر بـــوریا کـــن ای سند! از بـــرای روی‌پـــوش چـشـمِ بـــد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۲۷۹۴)

گفتـــمی از لطف تـو جزوی ز صد گـــر نبـــودی طُمطُراق چشمِ بـد
لـیـک از چشـمِ بـــدِ زَهـــرآب دَم زخـــم‌هـــای روح‌فـــرسا خـوردەام
جـــز به رمز ذکـــر حـــال دیگران شرح حـــالـت مـی‌نیـــارم در بـیان
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۱۹۳ـ۱۹۱)

گـــرچه او فتراکِ شاهـنشه گرفت آخـــر از عـین‌الکـمال او رَه گرفت
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۴۸۸۹)

حرز

حرز دعاهایی است که برای محافظت از چشم‌زخم و شر دشمنان و آفات و حوادث نوشته می‌شد و اغلب بیماران و افراد دیگر همراه خود نگاه می‌داشتند.«حرز به تعویذ، طلسم و دعا اعم از خواندنی و آویختنی اطلاق می‌شد» (لغت‌نامه، ذیل واژه‌ی حرز).

حـــرز دل یعـــقوبم سرچشمـــه ایوبـــم هم چستم و هم خوبم هم خسرو و هم شیرین
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۸۶۳)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

تعویذ

تعویذ از عوذ به معنی پناه بردن و پناه دادن است و آن دعاها و آیات قرآن که برای دفع چشم‌زخم و یا دستیابی به مقصود بر بازو می‌بندند و یا به گردن می‌آویزند. اهل فن آنچه را برای دفع آفات و بلاها و چشم‌زخم بر گردن می‌آویزند گویند از قبیل ادعیه و طلسم‌هایی که بر پوست کدو و یا پوست آهو نوشته آن را با اشیایی دیگر از جمادات و نباتات و منسوبات حیوانی مانند شاخ افعی و دندان مار و شبه مهره سپید و ... (که به عقیده عامه از تأثیر چشم بد جلوگیری می‌کند) همه را در رشته کرده و بر گردن می‌آویزند و تعویذ گویند که در اصطلاح عامه نظر قربانی، نظربند، چشم بند و در زبان فصیح ادبی به نام خرمک، چرمک (چشمک) گویند. این معنی مجازاً شامل هر لوحی و دعایی است که آن را برای ایمنی از چشم زدگی بخوانند یا بنویسند و همراه خود داشته باشند. (مصاحب،۱۳۴۵:ج۱، ذیل تعویذ)

تعویذ «به معنی نوشته‌ای است از دعاها یا اسمای الهی که در جعبه کوچکی از طلا و نقره می‌گذارند برای محافظت از بلاها به بازو می‌بندند یا به گردن می‌آویزند» (هروی،۱۳۸۶: ۱/ ۳۸۲).

> تعویذ، اسما و ادعیه و کلماتی که برای رفع قضا و دفع چشم‌زخم و آفات بر کاغذ با پوست نویسند و به بازو یا گردن حمایل کنند. تعویذ به زعم رمالان و دعانویسان برای جلوگیری از جن و جن‌زدگی نیز نافع است. به تعویذ حرز نیز می‌گفتند (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۷۹).

«پناه دادن، در پناه آوردن، دعایی که نوشته به گردن یا بازو بندند تا دفع چشم‌زخم و بلا کند. بازوبند ـ چشم پناه» (معدن‌کن، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۶۱). «تعویذ در اصل لغت از ریشه عوذ به معنای پناه دادن و در پناه آوردن است. اصطلاحاً به معنای دفع مضرات و خطرات به مدد دعای نیک است» (خرمشاهی،۱۳۷۵: ۱/ ۴۱۸).

در باور توده‌ی مردم یکی از مواردی که برای رفع چشم‌زخم کارایی دارد، تعویذ است. مردم عامه برای حفاظت و دور ماندن از آفات و بلاها و دفع گزند، بخصوص چشم‌زخم، دعاها و نوشته‌هایی به گردن و بازو می‌بندند.

> در مقابل چشم بد، ایرانیان تعویذی به کار می‌بردند که روی آن آیه‌ها و دعاهایی از قبیل دعای جوشن و ان یکاد نگاشته شده است و برای آنکه نوزاد از هرگونه آسیبی در امان ماند، طلسم و دعاهایی به او می‌آویختند. این طلسم و دعاها عبارت بودند از: نظر قربانی، طلسم، ان یکاد، هفت مهره و دعای ام الصبیان و ... (کتیرایی، ۱۳۷۸: ۴۰ـ۳۹).

مردم عامه دو سوره‌ی فلق و ناس را که به معوذتین مشهور هستند و آیه‌ی وان یکاد را دلیلی برای به کار بردن این تعویذها می‌دانند. آن‌ها معتقدند خداوند این دو سوره و آیه‌ی و ان یکاد را برای در امان ماندن پیامبر از شر جادوی قوم یهود و چشمان بد نازل کرده است.

> مفسرین قرآن مدعی هستند که در زمان پیامبر در مکه یک ساحر نامداری بود که با نگاه چشمان خویش اشخاص را می‌کشته است و هنگامی‌که این جادوگر قصد آن حضرت را کرد، جبرئیل با آیه‌ی مزبور پیغمبر را از تصمیم ساحر آگاه کرد؛ بطوری‌که با خواندن این آیه چشمان جادوگر مکی فی‌المجلس بترکید (کتیرایی،۱۳۷۸: ۴۰).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

تعویذها به دو دسته‌ی نوشتاری و آویختنی تقسیم می‌شدند. آویختنی‌ها نوشتنی نبودند و بیشتر به صورت مهره‌های رنگین، کبود، سیاه و سفید استفاده می‌شدند. یکی از این آویختنی‌ها فیروزه بود.«فیروزه این خاصیت را دارد و دافع چشم بد است و مانع این می‌شود که انسان در خواب بترسد» (خیام، بی‌تا: ۲۸).

گفتی الست زان دم حاصل شدمست جانم　　تعویذ کـن بلـی را بر جـان حاملـم نه
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۳۹۶)

هیکل و حمایل

هیکل به آیات و سوره‌های قرآن و دعاهایی که بر بازو و زیربغل می‌بسته‌اند گفته می‌شد و مردم اعتقاد داشتند که این دعاها می‌توانند آن‌ها را از چشم بد در امان دارند. «هیکل به تعویذ، حرز و دعایی که برای چشم‌زخم به بازو بندند اطلاق می‌شد» (لغت‌نامه، ذیل واژه‌ی هیکل). حمایل قرآن کوچکی است که در بر می‌آویزند. (ناظم الاطباء)

من هیکلی بدیدم اسرار عشق در وی　　کردم حمایل آن را از روی لاغ و بازی
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۹۳۷)

قربانی کردن

قربانی کردن، یکی از مراسم نمادین و بزرگ است که در تمامی ادیان به شکل‌های مختلف رواج داشته است و دارد. بر اساس باورهای عامیانه، قربانی کردن برای خانه یا وسیله‌ی نو و نیز برای افرادی خاص به این دلیل توجیهی صورت می‌گرفته است که معتقد بودند جان موجود قربانی شده به جان موجودی که برای وی قربانی می‌کردند، ملحق می‌شود و به این وسیله، نیروی حیات وی را مضاعف می‌سازد و یا اگر برای موجودی که بی‌جان است، قربانی صورت بگیرد، صاحب جان و حیات می‌شود و توان حفاظت از خود را در برابر ضرر و زیان و نیروهای اهریمنی به دست می‌آورد. به هر حال، مولانا به باور قربانی اشاره کرده و گفته است:

چو آمـد جـان جان جان نشاید برد نام جان
به پیشش جـان چه کار آید مگر از بهر قربان را
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۵۸)

با شه تبـریز شمس الـــدین خـداوند شهـان
جـــان فـدا دارید و تن قربان ز بهر وی کنید
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۷۴۷)

چون به دست ما سپارد زلف مشک افشان خویش
پیش مشک افشان او شاید که جان قربان کنیم
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۵۹۸)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

گفتن چشم حسود کور

عود دمد ز دود من کور شود حسود من　　زفت شود وجود من تنگ شود قبای من
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۸۲۴)

گفتن چشم بد دور

کان یـدالله آن حدث را هم به خود　　خوش همی‌شوید ،که دُورش چشم بد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۱۲۳)

«دورش چشم بد» در بیت فوق یعنی دورباد از آفات و زیان‌های احتمالی که از چشم بد دیگران ممکن است به آن شخص(پیامبر) رسد.(مباشری،۱۳۸۹: ۸۰)

امتحان چشم خـــود کردم به نـور　　ای کـــه چشم بد ز چشمان تو دور
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ب۳۱۲)

در این ابیات مولانا دور بودن از چشم بد را به عنوان یک دعا به کار برده است و می‌گوید که الهی که آزار و نقصان چشم افراد شورچشم دور باشد؛ همان چیزی که در ایران باستان به آن «به نام ایزد» می‌گفتند و یا آنچه عوام برای دور کردن چشم‌زخم از فردی یا چیزی که دارای خصوصیت قابل توجهی است یا برایشان ارزشمند است، ماشاءالله می‌گویند.

مولانا در رباعیات نیز به مقوله‌ی چشم‌زخم توجه کرده است. از آن‌جمله است دعاهای فراوان شاعر برای حفظ جان و زیبایی مخاطب از گزند چشم بد. همچون: «چشمت مرسا که سخت بی‌همتایی»، «ای چشم جهان! چشم بدانت مرسا»، «چشمت مرسا که سخت زیباصوری» و ... . این دعا، گاه کارکردی هنری به خود می‌گیرد و به خلق شِکوِه‌ای هنرمندانه می‌انجامد:

من می‌گفتم چشم بد از روی تو دور　　جانا مـگر آن چشم بدت من بودم؟
(مولوی، ۱۳۶۶: ر ۱۱۳۱)

چشم بد، گرچه که آن چشم من است　　دور بـــادا از چـــنـیـــن رخـساره‌ای
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۹۰۱)

از دیگر راه‌های دفع چشم‌زخم

مولانا برای رفع چشم‌زخم، راه‌های مختلفی را ارائه داده است. وی در جایی بی‌ارزش نشان دادن ظاهر و سعی در تخریب زیبایی‌های ظاهری را برای رفع چشم‌زخم مؤثّر دانسته و گفته است:

تـــو بـــه دلـــق پاره پاره کـم نگر　　کـه سـیه کـــردنـــد از بیـرون زر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

از بــرای چشمِ بــد مــردود شـد وز بــرون آن لعــل دودآلـود شـد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۳۴۵۲)

همچنین بیان کرده که قراردادن چیزی کم‌ارزش در بین اشیای گران‌بها سبب می‌شده که اثر چشم‌زخم به چیز بی‌ارزش برسد تا شیءِ ارزشمند در معرض تلف قرار نگیرد:

همچنان کــه عِقـد دَر، دُرّ و شَـبَه مختـلـط، چـون میـهمان یک‌شبه
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ب۲۵۸۵)

مولانا چشم بد و اثر کردن آن را به دلیل ظهور و بروز کمالات و برتری‌های افراد می‌داند و معتقد است که اگر این کمالات پوشیده و مخفی بمانند فرد از چشم بد در امان است.
مولانا همچنین در ابیاتی از زبان خداوند این طور نقل می‌کند:

من تو را غمگین و گریان ز آن کنم تا کـت از چشم بــدان پنهان کنم
تلخ گــردانــم ز غم‌هــا خوی تو تا بگــردد چشـم بــد از روی تـو
(مولوی، ۱۳۷۹: ۳/ ب۴۱۵۴_۴۱۵۳)

در این ابیات از زبان خداوند این طور نقل می‌کند که از آن جهت من(خداوند) تو (انسان) را غم‌ناک و گریان و اندوهگین می‌کنم که از چشم زخم افراد شرور تو را نهان کنم و خوی و خلق تو را به‌وسیله‌ی غم‌هایی که برای تو ایجاد می‌کنم، تلخ و ناخوش و غصه‌دار می‌کنم تا از چشم بد، تو را در امان نگه دارم. به عقیده‌ی مولانا خداوند انسان را از آن جهت غمگین و غصه‌دار می‌کند که از چشمان بد پنهان باشد و به‌وسیله‌ی غم‌ها و غصه‌ها خوی انسان تلخ و تند می‌شود، مسلماً کسی از انسان تندخو حظ نمی‌برد و خوشش نمی‌آید و به همین دلیل انسان از چشم بد محفوظ می‌ماند (انقروی، جزء سوم از دفتر سوم: ۱۵۷۳_۱۵۷۲).

نتیجه‌گیری

مولانا به چشم‌زخم و اثر چشم بد بر افراد اعتقاد داشته و در خلال اشعارش به آن اشاره و راهکارهایی را برای دفع آن بیان کرده است. به طور خلاصه باید گفت چشم‌زخم را نمی‌توان جزو باورهای خرافی دانست؛ زیرا این مسئله حقیقت دارد و در کتاب آسمانی و احادیث هم به آن اشاره شده است؛ اما برخی از شیوه‌های دفع آن خرافی است. مولانا به چشم‌زخم اعتقاد دارد و برای رفع آن طبق فرهنگ عامیانه مواردی را پیشنهاد می‌کند که می‌توان به اسپند دود کردن، نیل برکشیدن، ذکر و ورد خواندن، زعفران به رخ مالیدن، نمک، سرخر نهادن، با کارد بریدن جای قدم‌های تعریف کننده، حرز و تعویذ، هیکل و حمایل، گفتن عبارت چشم حسود کور و چشم بد دور و قربانی کردن اشاره کرد که برخی از این راه‌های رفع چشم‌زخم مثل خواندن وان یکاد... و ذکر گفتن ریشه در دین اسلام دارد و برخی جزو فرهنگ عوام محسوب می‌شود.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

منابع

ـ قرآن کریم.

ـ ابن‌خلدون، عبدالرحمن(۱۳۶۶) مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه‌ی پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ـ انقروی(۱۳۷۴) شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی، ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، تهران: زرین.

ـ خرمشاهی، بهاءالدین(۱۳۷۵) حافظنامه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ـ ـــــــــــــــ(۱۳۷۷) دانش‌نامه‌ی قرآن و قرآن پژوهی، تهران: انتشارات دوستان و ناهید.

ـ خیام نیشابوری(بی تا) نوروزنامه، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: کتابخانه‌ی کاوه.

ـ دهخدا، علی اکبر(۱۳۷۷) لغت‌نامه(دوره کامل ۱۵ جلدی)، تهران: دانشگاه تهران.

ـ ذبیحی، رحمان(۱۳۹۶) باورها و آیین‌های عامیانه‌ی نباتی در نزهت‌نامه‌ی علایی، دو ماهنامه‌ی فرهنگ و ادبیات عامه، صص۴۶ـ۲۹.

ـ ذوالفقاری، حسن(۱۳۹۵) باورهای عامیانه‌ی مردم ایران، تهران: چشمه.

ـ زیانی، جمال(۱۳۸۷) آداب و رسوم و باورها در شعر حافظ، شیراز، نوید.

ـ سپاهی، «سق سیاه»(۱۳۸۱ـ۱۳۸۰) خونه ما نیا(درباره‌ی اعتقاد به چشم‌زخم)، ماهنامه سروش جوان، سال دوم، شماره ۲۰.

ـ شاملو، احمد(۱۳۷۶) کتاب کوچه، با همکاری آیدا سرکیسیان، تهران: انتشارات مازیار.

ـ شمیسا، سیروس(۱۳۷۷) فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، تهران: فردوس.

ـ شمیسا، سیروس(۱۳۸۷) فرهنگ اشارات(دو جلدی)، چاپ نخست از ویرایش دوم، تهران: انتشارات میترا.

ـ صدقی‌نژاد، رضوان(۱۳۸۳) خرافات چیست؟، تهران: نشر گلمهر.

ـ صفاری، نسترن(۱۳۸۳) موجودات اهریمنی در شاهنامه فردوسی، تهران: انتشارات جام گل.

ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۳۸۲) تفسیر المیزان، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی‌همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ـ علی بن ابیطالب(۱۳۸۰) نهج‌البلاغه، ترجمه‌ی محمد دشتی، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات مشهور.

ـ کتیرایی، محمود(۱۳۷۸) از خشت تا خشت، تهران: نشر ثالث.

ـ کرمی، محمدحسین(۱۵/۱۱/۲۰۰۸)«تحقیقی پیرامون چشم‌زخم در برخی از متون ادبی و دینی»

ـ کزازی، میرجلال‌الدین(۱۳۷۸)، گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی، تهران: نشر مرکز.

ـ گوهری، سیداسماعیل(۱۳۷۸) چشم‌زخم، تهران: انتشارات نیایش.

ـ ماسه، هانری(۱۳۵۷) معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه‌ی مهدی روشن ضمیر، تبریز: موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

ـ مباشری، محبوبه(۱۳۸۹) فرهنگ عامه در مثنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

ـ مدنی، احمد(۱۳۸۱) طبیبانه‌های حافظ، چاپ دوم، شیراز: دانشگاه علوم پزشکی شیراز.

ـ مصاحب، غلامحسین(۱۳۴۵) دایره‌المعارف مصاحب، تهران: انتشارات امیرکبیر.

ـ معدن کن، معصومه(۱۳۷۵) نگاهی به دنیای خاقانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ـ مولوی، جلال‌الدین محمد(۱۳۷۹) مثنوی معنوی، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران: سخن.
ـ ـــــــــــــــ() کلّیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.
ـ هدایت، صادق(۱۳۵۶) نیرنگستان، تهران: جاویدان.
ـ ـــــــــــ (۱۳۷۸) فرهنگ عامیانه مردم ایران. به کوشش جهانگیر هدایت. چاپ دوم. تهران: نشر چشمه.
ـ هروی، حسینعلی(۱۳۸۶) شرح غزل‌های حافظ،۴ جلدی، چاپ هفتم، تهران: فرهنگ نشر نو.
ـ هشترودی، محسن(۱۳۴۰) فرهنگ کوچه، کتاب هفته، شماره‌ی۱۸.
ـ یاحقی، محمدجعفر(۱۳۷۵) فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

سهم سنایی در غزلیّات مولانا

رحمان مشتاق مهر[1]

می روشن ز تاک من فرو ریخت
خوشا مردی که از دامانم آویخت
نصیب از آتشی دارم که اوّل
سنایی از دل رومی بر انگیخت
(اقبال لاهوری)

اگر بخواهیم علل و اسباب ظهورِ مولانا را در نیمهٔ دوم قرن هفتم جستجو کنیم، بی‌گمان یکی از مهم‌ترین آن‌ها، سبقتِ ظهورِ سنایی غزنوی در اوایل قرن ششم است. ابتکار، تنوّع و وسعتِ خلّاقیّتِ سنایی در وجوهِ ادب و تفکّرِ عرفانی، چنان بود که جریان کلّیِ ادبِ عرفانی، تعلیمی و شعرِ حکمی و اجتماعیِ سده‌های بعد از خود را تغییر داد و کمابیش همهٔ چهره‌های سرشناس تاریخ ادبیّات فارسی و عرفانِ اسلامی ـ ایرانی را از نظامی و خاقانی گرفته تا مولانا و حافظ تحت تأثیر قرار داد.

مثنوی‌ها و قصاید او، علاوه بر اینکه راهِ تازه‌ای پیشِ پایِ مثنوی‌سرایان و قصیده‌گویانِ هم‌عصر و خَلَفش گشود، پاره‌هایی از آن، به سرعت در لابه‌لای نثر تعلیمی و عرفانی و حکمی و اخلاقی راه یافت و بدان‌ها ارج و اعتبار بخشید و فصاحت و بلاغتِ آن‌ها را دو چندان کرد.

قابل تصوّر است که مولانا قبل از آشنایی مستقیم با آثار و جهان‌بینی عرفانی سنایی، از طریق پدرش بهاءالدین‌ولد و مربّی‌اش محقّقِ ترمذی با سنایی آشنا شده باشد.

نگاهی به *معارف* و *مقالات* آن دو، نشان می‌دهد که عارفانه‌ها و عتاب و خطاب‌ها و بازخواست‌های اخلاقی و تعلیمی سنایی، تا چه اندازه به ترویج و تبیین تعالیم عرفانی و اخلاقی آنان یاری رسانده است.

در بررسی مستقلّی که راجع به جهت‌گیریِ دوگانهٔ موجود در *مقالاتِ* شمس نسبت به سنایی صورت گرفته، این نتیجهٔ قابل درک و پذیرفتنی حاصل شده است که شمس در عین حال که نمی‌تواند خود را از حوزهٔ مغناطیسی افکار و عوالمِ پرکششِ سنایی دور نگه‌دارد، سعی می‌کند با تحقیرِ سنایی و متلوّن خواندنِ او و خرده‌گیری از

۱. استاد دانشگاه شهید مدنی آذربایجان r.moshtaghmehr@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

میراثِ غبطه‌انگیزش، مولانا را از قرار گرفتن در درونِ آن حوزهٔ مجذوب کننده و شیفتگی بدان بازدارد (محمّدی، ۱۳۹۶: ۱۰ ـ ۳۲).

کافی است مجالس سبعه را که یادگارِ دورانِ جوانیِ مولانا و سال‌هایِ قبل از آشنایی با شمسِ تبریزی است، تورّق کنیم تا ببینیم که مولانا در مواعظ و نصایح روزانهٔ خود، چقدر به ابیاتِ سنایی در حدیقه و دیوان استشهاد کرده است. حداقل یک سوم از استشهادات شعری در مجالس به ابیاتی از این‌گونه است (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۵: ۴۷ـ۶۸).

گر ز تیرِ تو پر کنم ترکش　　کمر کوهِ قاف گیرم و کَش
(مولانا ۱۳۷۹: ۲۶؛ به نقل از سنایی ۱۳۷۷: ۱۵۳)

پدر و مـادری کــه نازارند　　انبیا عقــل و روح را دارند
(مولانا ۱۳۷۹: ۶۲؛ به نقل از سنایی ۱۳۷۷: ۳۰۵)

چو آمد روی مه‌رویم که باشم من که من باشم　　که من خود آن زمان هستم که من بی‌خویشتن باشم
مـرا گر مایه‌ای بینی، بدان کان مـایـه او باشد　　بر او گر سایه‌ای بینی، بدان کان سایه مـن باشم
(مولانا ۱۳۷۹: ۲۶؛ به نقل از سنایی ۱۳۸۸: ۹۳۰ و ۹۳۱)

مسی از زر بپالودی و می‌لافی، چـه سود اینجا　　که رسوا گردی ای لافی! چو سنگِ امتحان بینی
(مولانا ۱۳۷۹: ۸۵؛ به نقل از سنایی ۱۳۸۸: ۷۰۸)

علاوه بر شواهد شعری، لحنِ خطاباتِ او نیز یادآورِ مواعظِ توبیخ‌آمیز سنایی است: زر و مال، جادوی چشم‌بند است و گوش‌بند است. قاضی و حاکمی که موی در مو می‌بیند به علم و هنر، چون طمعِ مال و رشوت کند، چشمِ او ببندد و به روز روشن ظالم را از مظلوم نشناسد (مولانا ۱۳۷۹: ۴۰).

در فیه مافیه و مکتوبات نیز وضع به همین منوال است و در هر دو اثر، غلبه در استشهادات شعری با اشعار سنایی است (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۶: ۷۷ ـ ۱۰۴). معلوم می‌شود که آشنایی با شمس، هر چند پنجرهٔ شعر و سماع را به روی مولانا گشود و او را با عوالم تازه و ناشناخته‌ای از عشق و وارستگی آشنا کرد ، چیزی از قدر و منزلت سنایی در نزدِ او نکاست.

حضورِ الهام‌بخشِ سنایی در آموزه‌های مثنوی، تاکنون موضوعِ مطالعاتِ دانشگاهی و غیردانشگاهی متعدّدی بوده است . تصریح به ابیات حدیقه و دیوان، در سرفصل‌ها و عناوین اصلی دفترهای شش‌گانهٔ مثنوی به مثابهٔ الگو و سرمشقی برای تبیین و توضیح حقایق و دقایق عرفانی عمل کرده است.

میزانِ تأثیرِ سنایی در غنایِ موسیقایی، پختگی زبانی و شکل‌گیری مضامین و معانیِ غزلیّاتِ مولانا هنوز چنان‌که باید برآورد نشده است. اشاراتی که در حواشیِ دیوان سنایی به تصحیحِ استاد مدرّسِ رضوی و کلّیّات شمس تبریزی به تصحیحِ استاد فروزانفر و گزیدهٔ غزلیّات و قصاید سنایی در اقلیم روشنایی و تازیانه‌های سلوک به انتخاب و توضیح استاد شفیعیِ کدکنی به تأثّرات و منابعِ الهامِ مولانا در سرودنِ غزل‌ها صورت گرفته، انگشت شمار است و به موارد کاملاً آشکار محدود می‌شود.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در صورتی که بخواهیم سهم سنایی را در انشاد و تکوین غزلیّات مولانا برآورد کنیم، بهتر است آنها را به چند دسته تقسیم کنیم:

۱. غزلیاتی که در آنها اسمی از سنایی برده شده و تصریح دارد به این که مولانا با شعر سنایی آشنایی داشته و آن‌ها را مکرّر می‌خوانده است. این دسته از اشعار را با مراجعه به فهرست اعلام کلّیّات شمس به تصحیح استاد فروزانفر به آسانی می‌توان پیدا کرد و خواند. با نگاهی به یادداشت‌های استاد فروزانفر راجع به نسخه‌بدل‌های غزلیّات، می توان میزان اصالت و احتمال مداخله و دستکاری کاتبان در ورود غزل‌ها به دیوان مولانا را تخمین زد. در ذیل، مطلع این‌گونه غزل‌ها را با شمارهٔ غزل و قید نسخه‌های پشتیبان از نُه نسخهٔ مورد مراجعهٔ استاد فروزانفر می‌آوریم تا معلوم شود که هر کدام از این غزل‌ها در چند نسخه وجود داشته است؛ با این توضیح که طبقِ برآوردِ استاد فروزانفر سه نسخهٔ «قح»، «قو» و «عد» کهن‌تر و معتبرتر از سایر نسخه‌هاست.

- جانی که رو این سو کند با بایزید او خو کند　　یـا در سنایی رو کند یا بو دهد عطار را
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۴، در قح و عد نیست)

- اگر عطار عاشق بد سنایی شاه و فایق بد　　نه اینم من نه آنم من که گم کردم سر و پا را
(مولوی، ۱۳۶۳: مطلعِ دو غزل ۶۰ و ۶۱ است که اولی را تنها فذ دارد و دومی را غیر از قح بقیهٔ نسخه‌ها دارند)

- ارضی چو سمایی شد مقصود سنایی شد　　این بود همه آن شد تا باد چنین بادا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۲، در قو، قح، عد نیست)

- آن سناجـو کش سنایـــی شرح کـرد　　یافت فـــردیت ز عطار آن فرید
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۲۴، غزل را قو، قح و مق ندارد. این بیت را تنها چت دارد)

- که منکر گفت: «سنایی خود همین است»　　سنایی گفت: نی، خروار دیگر
بـــدان خـــروار تـــو خـــر وار منـــگر　　گشا دو چشم عیسی وار دیگر
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۰۳۸ قو و قح ندارد)

- ای سنایی گر نیابی یار، یار خویش باش　　در جهان هر مرد و کاری مرد کار خویش باش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۴۴ و، قح و عد ندارد)

- ای سنایی رو مدد خواه از روان مصطفی　　مصطفی مـــا جـــاء الا رحـمه للعالمین
(مولوی، ۱۳۶۳: مقطعِ غزلِ ۱۹۷۴، قو، قح، عد، چت، مق ندارد)

مطلعِ غزل:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

ای چراغ آسمان و رحمت حق بر زمین ناله من گوش دار و درد حال من ببین

- ای سنایی عــاشقان را درد باید درد کو بار جـور نیکوان را مــرد باید مـرد کو

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۹۹، قو، قح و عد ندارد)

- این بود نصیحت سنایی جان باز چو طالب عیانی

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۷۳۳، قو قح و عد ندارد)

مطلعِ غزل:

ای وصل تو آب زندگانی تدبیر خلاص ما تو دانی

۲. غزلیاتی که با مصراع، بیت یا ابیاتی از سنایی آغاز شده و مولانا با همان حال و هوا و لحن و زبان، آن‌ها را ادامه داده و گاهی به تأسّی از غزلی چند بیتی، غزلی با چند ده بیت انشاد کرده است. نوع تأثیر در این قبیل از غزل‌ها بیش از سایر گونه‌های تأثیر، گویای قرابت و پیوند هنری، ذوقی و فکری این دو استاد برجستهٔ ادب عرفانی فارسی است.

- دل بی‌لطف تــو جــان ندارد جان بی‌تو سر جهان نـدارد
عقل ار چه شگرف کدخدایی‌ست بی‌خوان تو آب و نان ندارد
خــورشید چو دید خاک کویت هــرگز سـر آسمان نـدارد

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۹۷ قح، قو و عد ندارد)

- آن کس کــه ز تــو نشان ندارد گر خـورشید است آن ندارد
دل چون چنگ است و عشق زخمه پس دل به چه دل فغان ندارد
امــروز فــغــان عــاشـقـان را بشنو که تو را زیــان ندارد
هـر ذره پــر از فغان و ناله ست اما چــه کند زیــان نـدارد
رقــص اسـت زبــان ذره زیـرا جـز رقص دگـر بیان نـدارد
هــر سو نگــران تست دل‌هــا وان سو که تویی گمان ندارد
ایـن عــالم را کــرانه‌ای هست عشق من و تو کران نـدارد
گفتی کـه به سوی مـا روان شو بی‌لطف تو جان روان ندارد

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۹۸، قح، قو و عد ندارد)

این دو غزل با الهام از غزل سنایی و با همان وزن و قافیه سروده شده است. بیت نخست غزل اوّل عیناً از سنایی است و غزل دوم هم با همان مضمونِ مطلعِ غزل سنایی به پایان رسیده است.

- دل بــی‌لطف تو جــان ندارد جــان بی‌تو سر جهان ندارد

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

جز در خـم زلـف دلفـریبت روح‌الـقدس آشیـان ندارد
نـاید ز جـمـال روح، روحی تا عشق تـو در میان ندارد
روح ار چه شریف کدخدایی است بی‌نطق تـو خانمان نـدارد
مـا طاقـت عـدل تو نداریم کز فضل کسی زیان نـدارد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۱۷ – ۱۱۸؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۰۸ و ۱۰۹)

- وقتی خـوشست مـا را لابـد نبید باید وقتی چنین به جانی جامی خرید باید
مـا را نبید و بـاده از خـمِّ غیب آیـد ما را مقام و مجلس عرش مجید باید
سالی دو عیـد کردن کار عـوام باشد ما صوفیان جان را هر دم دو عید باید
مـا را از آن مـفازه عیشیست تازه تازه آن را کـه تازه نبود او را قـدید باید
ای شمس حق تبریز در گفتنم کشیدی روزی دو در خموشی دم درکشید باید
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۵۸، تنها فذ و چت دارد)

این غزل با استقبال از این غزل سنایی سروده شده است:

- ای یـار بی‌تکلـف مـا را نبید بـایـد وین قفـل رنج ما را امشب کلید باید
جام و سماع و شاهد حاضر شدند باری وین خرقه‌های دعوی بر هم درید باید
جـامی بهای جانی بستان ز دست دلبر آمـد مراد حاصل اکنون مـرید بایـد
سالی بـرفت ناگـه روزی دو عید دیدم این هر دو عید امروز خوش‌تر ز عید باید
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۷۴)

- میر خـوبان را دگـر منشور خوبی دررسید در گل و گلزار و نسرین روح دیگر بردمید
خوشتر از جان خود چه باشد جان فدای خاک تو خـوبتر از ماه چه بـود مـاه در تو ناپدید
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۰۱۱ تنها فذ و چت دارد)

مولانا مطلع غزل خود را از مطلع این غزل سنایی اقتباس کرده است:

- مـیر خوبان را کنون منشور خوبی در رسید مملکت بر وی سَهی شد ملک بر وی آرمید
نامه آن نامه‌ست کاکنون عاشقی خواهد نوشت پرده آن پرده‌ست کاکنون عاشقی خواهد درید
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۷۷)

- کی باشد کاین قفص چمن گردد و اندرخور گام و کام من گردد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۸۷)

این غزل با الهام از مطلع و مقطع دو غزل از سنایی سروده شده است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

- کی باشد کیـن قفس بپردازم / در بـاغ الاهـی آشیان سازم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۷۱؛ سنایی، ۱۳۸۶: ۲۷۱)

- بخ بـخ اگر این علـم برافرازم / در تفـرقه سوی جمع پردازم
این است جواب آن کجا گفتم / کی باشد کاین قفس بپردازم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۷۲؛ سنایی، ۱۳۸۶: ۲۷۳)

- جـانا نخست مـا را مرد مدام گردان / وآنگـــه مدام درده مـا را مدام گردان
از ما و خدمت ما چیزی نیاید ای جان / هم تو بنا نهادی هـم تو تمـام گردان
این راه بی‌نهایت گر دور و گر دراز است / از فضل بی‌نهایت بر ما دو گام گردان
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۰۳۳)

همچنان‌که استاد فروزانفر نیز در پاورقی ص ۲۴۷ از جلد چهارم کلیات یادآوری فرموده‌اند، سه بیت آغاز غزل از این سنایی برگرفته شده است:

- جانا نخست ما را مـرد مـدام گردان / وانگه مـــدام در ده مست مـــدام گردان
بر ما چو از لطافت مل را حلال کردی / بر خصم ما ز غیرت گل را حـرام گردان
از ما و خدمت ما چیزی نخیزد ای جان / هم تـــو بنا نهادی هـــم تـو تمام گردان
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۲۸ و ۴۲۹؛ سنایی، ۱۳۸۶: ۲۶۳)

- ای یار مـقامـردل پیش آ و دمـی کـــم زن / زخمی که زنی بر ما مردانه و محکـم زن
گـــر تخـت نهی مـا را بـــر سینهٔ دریـــا نه / ور دار زنـــی مـــا را بـــر گنبد اعظم زن
جان خواسته‌ای ای جان اینک من و اینک جان / جانی که تـــو را نبود بـــر قعر جهنم زن
مـــن بس کنم اما تـو ای مطرب روشن دل / از زیر چـــو سیر آیی بر زمـــزمه بـم زن
تـــو دشمن غـــم‌هایی خـــاموش نمی‌شایی / هر لحظه یکی سنگی بر مغز سر غم زن
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۸۷۵، قو، قح و عد ندارد)

این غزل مولانا در مطلع و ابیات دیگر آن چنان قرابتی با غزل سنایی دارد که گویی آن را از حفظ خوانده و به دلیل یاری نکردن حافظه، بناچار عبارت‌هایی را از خود جایگزین کرده باشد. به همین دلیل سه نسخه معتبر قح، قو و عد آن را ندارند.

- ای یار مقامر دل پیش آی و دمی کم زن / زخمی که زنی بر ما مردانه و محکم زن
در پاکی و بی‌باکی جانا چـو سرانداران / چون کم زدی اندر دم آن کمزده را کم زن
ار تخت نهی ما را در صف ملایک نه / ور دار زنـی مـا را بـر گنـبد اعـظـم زن
یاران مـوافق را شربت ده و پـرپـر ده / پیران منافـق را ضربت زن و دم دم زن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۸۲ – ۴۸۴؛ سنایی ۱۳۸۶: ۳۷۰)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

- ای سنایی عـاشقان را درد بایـد درد کو / بار جـور نیکوان را مـرد بایـد مــرد کو
در میان هفت دریا دامـن تو خشک کو / در میان هـفت دوزخ عنصر تـو سرد کو
این نداری خود ولیکن گر تو این را طالبی / آه سرد و اشک گرم و چهره‌های زرد کو
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۹۹، قو، قح و عد ندارد)

- ای بــرادر عــاشقی را درد باید درد کـو / صابـری و صادقی را مـرد باید مـرد کو
چند از این ذکر فسرده چند از این فکر زمن / نعره‌های آتشین و چـهره‌هـای زرد کـو
کیمیا و زر نمی‌جویم مس قابل کجاست / گرم رو را خود کی یابد نیم گرمی سرد کو
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۲۰۶، قح، قو، عد و خج ندارد)

از مطلع غزل اول برمی‌آید که مولانا غزل خود را با مطلعِ غزل سنایی شروع کرده و آنگاه با الهام از وزن و قافیه و حال و هوا و مضامین آن، غزل را تا پایان ادامه داده است. به نظر نمی‌رسد که غزل دوم با سه بیت، غزل مستقلی بوده باشد. همان مطلع با جایگزین کردن برادر به جای سنایی، تکرار شده است. غزل سنایی چنین است:

- ای سنایی عــاشقـی را درد بایـد درد کــو / بار حکــم نیکوان را مــرد باید مــرد کـو
در زوایای خــرابات از چنـین مستـان هـنوز / چند گویی مرد هست ار مرد هست آن مرد کو
بر درختی کاین چنین مرغان همی دستان زدند / زان درخت امروز شاخ و بیخ و برگ و ورد کو
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۷۹-۵۷۷؛ سنایی ۱۳۸۶: ۴۳۴)

- گـر هیچ نگارینـم بـر خلـق عـیانستی / ای شاد که خلقستی ای خوش که جهانستی
گر نقش پذیرفتی در شش جهت عالم / بالا هـمه باغستی پستی همـه کانستـی
از خلق نهان زان شد تا جمله مرا باشد / گـر هیچ پـدیـدستـی آنِ همـگانـستـی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۸۶، قو، قح، عد و خج ندارد)

این سه بیت که در کلیات مولانا غزلی مستقل فرض شده است، با اندکی تغییر از ضمن غزلی ۱۳ بیتی از سنایی برگرفته شده است. مولانا شعر سنایی را زمزمه کرده و کاتبانِ غزل، آن را به نام او وارد کلیات کرده‌اند.

- گــر هیچ نـگاریــنــم بــر خلــق عیانستی / ای شاد که خلقستی ای خوش که جهانستی
از خلــق نهــان زان شد تا جـمله تـرا باشد / گــر هیـچ پــدیـدستـی زانِ همـگانستی
گفته‌ست که یک روزی جانت ببرم چون دل / مــن بــندهٔ آن روزم ای کاش چــنانستی
(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۲۴)

- بزم و شراب لعل و خرابات و کافری / مــلک قلندرست و قـلنـدر از او بـری
گویی قلندرم من و این دلپذیر نیست / زیــرا کــه آفــریده نبــاشد قلـندری

زین فرقت و غـریبی طبعم ملول شد ای مـرغ روح وقت نیـامد کـه برپری
وین پرِّ درشکستهٔ پـرخونِ خویش را سوی جناب مالک و مخدوم خود بری
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۰۰۴، قو، قح، عد، خج و مق ندارد)

این غزل مولانا ملهَم از این غزل سنایی است:

- عشق و شراب و یار و خـرابات و کافـری هر کس که یافت، شد ز همه اندهان بری
از راه کـج بـه سوی ره راست راه یـافت کفــرش همه هـدی شد و تـوحید کافری
بگذاشت آنچه بود هم از هجر و هم ز وصل بــرخــاســت از تـصـرف و از راه داوری
بیزار شد ز هـر چه بجز عشق و باده بـود بست او میان به پیش یکی بت به چاکری
برخـیز ای سنایی! بـاده بخــواه و چنگ ایــن است دیــن مــا و طریـق قـلندری
(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۵۳ و ۶۵۴؛ سنایی ۱۳۸۶: ۴۸۱)

- تا نقش خیال دوست بـا مـاست مـا را همه عمر خود تماشاست
آن جـا کـه وصال دوستـانست والله کـه میان خـانه صحراست
وان جـا کــه مــراد دل برآیـد یک خـار به از هـزار خرماست
چـون بر سر کـوی یـار خسبیم بـالـیـن و لـحـاف مـا ثریاست
چـون در سـر زلـف یـار پیچیم انــدر شب قـدر قـدر ما راست
چـون عـکس جـمـال او بتـابد کهسار و زمین حریر و دیباست
از بـاد چـو بــوی او بـپـرسیـم در باد صدای چنگ و سرناست
بـر خـاک چـو نـام او نـویسیم هـر پاره خاک حـور و حوراست
بـر آتـش از او فـسون بخوانیم زو آتـش تــیــزاب سیمـاست
قصه چـه کنم که بـر عـدم نیز نامش چـو بریم هستی افزاست
وان لحظه که عشق روی بنمود این‌هــا همه از میانه بـرخاست
خامش که تمام ختم گشته ست کلّـیِ مــراد حــق تــعالاست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۶۴، قح و قو ندارد)

این غزل همچنان‌که استاد شفیعی کدکنی در تعلیقات در اقلیم روشنایی توضیح داده‌اند (شفیعی‌کدکنی ۱۳۹۴: ۱۷۵)، با تغییراتی از غزل سنایی اقتباس شده است و پیداست که مولانا آن را خوش می‌داشته و به هنگام سماع، با تغییراتی که در آن ایجاد کرده، با سنایی نوعی هم‌سرایی کرده است:

- تا نقش خیال دوست با ماست مـا را همه عـمر خود تمـاشاست
آنـجا کـه جـمـال دلبـر آمـد والله که میــان خـانه صحراست
و آن جا که مـراد دل بـرآمـد یک خــار به از هـزار خـرماست

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اکنون کـه ز باغ زاغ کـم شد　　بلــبل ز گـل آشیــانـه آراست
بر هـر سر شـاخ عندلیبی‌ست　　زین شکر که زاغ کم شد و کاست
فــریاد همی‌کنـد کــه باری　　امــروز زمــانه نــوبـت مـاست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۰۵؛ سنایی ۱۳۸۶: ۴۲)

- عشق جز دولت و عنایت نیست　　جـز گشاد دل و هـدایت نیست
عشق را بـوحنیفه درس نکـرد　　شــافـعی را در او روایـت نیست
لایجـوز و یجـوز تا اجـل ست　　عــلم عشــاق را نهـایت نیست
عـاشقان غرقـه‌انـد در شکراب　　از شکــر مصر را شکایـت نیست
جـان مخمور چون نگوید شکر　　باده‌ای را که حـد و غـایت نیست
هـر که را پرغم و ترش دیدی　　نیست عاشق و زان ولایت نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۹۹ قو، قح و عد ندارد)

چنان‌که استاد مدرس رضوی در حاشیهٔ غزل سنایی و استاد فروزانفر در ذیل غزل مولانا یادآوری فرموده‌اند، غزل مولانا با نظر به سه غزل سنایی سروده شده و حداقل بیت معروف «عشق را بوحنیفه درس نکرد/ شافعی را در او روایت نیست» عیناً از غزل سنایی نقل شده است.

- عشق بازیچـه و حکایت نیست　　در ره عاشقی شکایت نیست
حسن معشوق را چو نیست کران　　درد عشـاق را نهـایت نیست
هر چه داری به دل بباید باخت　　عاشقی را دلی کفایت نیست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۲۸-۸۲۶؛ سنایی ۱۳۸۶: ۷۳)

- ای پسر عشق را بـدایت نیست　　در ره عــاشقی نـهایــت نیست
اگـرت عشق هست شاکر باش　　که به عشق اندرون شکایت نیست
هر کرا عشق نیست در دل و جان　　در دل و جــان او هدایت نیست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۳۲۶ – ۸۲۸؛ در سنایی ۱۳۸۶: نیست)

- هـر کـرا درد بی‌نهایـت نیست　　عشق را پس برو عنایت نیست
عشق را بـوحنیفه درس نکـرد　　شافعی را در او روایـت نیست
عشق حیّـی است بی‌بقا و فنـا　　عاشقـان را ازو شکایت نیست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۲۶ – ۸۲۸؛ سنایی ۱۳۸۶: ۷۴)

- معشوقه بــه سامان شد تا بـاد چنین بادا　　کفرش همه ایـمان شد تا باد چنین بادا
ملکی که پریشان شد از شومی شیطان شد　　بــاز آن سلیمان شد تـا بــاد چنین بادا
زان طلعــت شاهــانه زان مشعله خــانه　　هر گوشه چو میدان شد تا باد چنین بادا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

زان خشم دروغینش زان شیـوه شیرینش | عالـم شکــرستان شد تا بـاد چنین بادا
شمس‌الحـق تبریزی از بس که درآمیزی | تبریز خــراسان شد تـا بــاد چنین بادا
ارضی چـو سمایی شد مقصود سنایی شد | این بــود همه آن شد تا بـاد چنین بادا
خاموش که سرمستم بربست کسی دستم | انــدیشه پریشان شد تا بــاد چنین بادا

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۲، در قو، قح و عد نیست)

استاد شفیعی در ذیل غزل سنایی توضیح داده‌اند که مولانا با افزودنِ یک هجای بلند به آخر هر مصراع مطلع، وزنی شادتر و زنده‌تر بخشیده و بدین‌گونه استقبال کرده است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۴: ۱۹۰).

تعداد ابیات غزل سنایی تقریباً نصف ابیات غزل مولاناست. مولانا بیشترِ مضامین و عبارات سنایی را عیناً نقل کرده و مضامین و عباراتی مشابه با آن‌ها بدان افزوده است:

- معشوق به سامـان شد تا بـاد چنین باد | کفرش همه ایمان شد تا باد چنین باد
زان لب که همی زهر فشاندی به تکبر | اکنون شکر افشان شد تا باد چنین باد
پیـداش جفـا بـودی و پنهانش لطافت | پیداش چـو پنهان شـد تا باد چنین باد
چون گل همه تن بودی تا بود چنین بود | چون باده همه جان شد تا باد چنین باد

(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۳۸، سنایی ۱۳۸۶: ۹۴)

- مــرا عقیق تــو بایـد شکر چه سود کند | مــرا جمال تــو بایـد قمر چه سود کند
چو مست چشم تو نبود شراب را چه طرب | چـو همرهم تـو نباشی سفر چه سود کند
مــرا زکات تــو باید خــزینه را چه کنم | مــرا میان تــو بایـد کمر چـه سود کند
چـو یوسفم تو نباشی مرا به مصر چه کار | چو رفت سایه سلطان حشر چه سود کند
چــو آفتاب تــو نبــود ز آفتاب چـه نور | چــو منظرم تو نباشی نظر چه سود کند
مــرا بجــز نظر تــو نبـود و نیست هنر | عنـایتت چــو نبـاشد هنـر چه سود کند
جهان مثال درختست برگ و میوه ز توست | چو برگ و میوه نباشد شجر چه سود کند
ز شمس مـفخـر تبریـز آنـک نور نیافت | وجــود تــیره او را دگـر چـه سـود کند

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۳۶، قو، عد و مق ندارد)

- مــرا وصال تــو باید صبا چـه سود کند | چو من زمین تو گشتم سما چه سود کند
فــلک ببست میــان مـرا ز فضل کـمر | ولیک بـی‌شه شهره قــبا چـه سود کند
در آن فلک که شعاعات آفتاب دل است | هــزار سایــه و ظلّ هـما چه سود کند
دلا تــو چنــد زنـی لاف از وفــاداری | برو بـه بحـر وفا، ایـن وفا چه سود کند

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۴۹)

این دو غزل بلند و بسیار زیبای مولانا، الهامی از غزلی چهار بیتی از سنایی است. البته بیت دوم آن در اسرار

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

التوحید به نقل از ابوسعید آمده است که معلوم می‌شود، نمی‌تواند از سنایی باشد.

- مـرا لبان تو بایـد شکر چه سود کند / به جای مهر تو مهر دگر چه سود کند
مــرا تـو راحت جانی معاینه نه خبر / کجـا معاینه باشد خـبر چـه سود کـند
اگر حذر کنم از عشق تو و گر نکنم / قضای بد چو بیاید حـذر چه سود کنـد
سپر بـــه پیش نهادیم تیـر ظلم تـرا / چـو تیر بر جگـر آید سپر چه سود کند
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۶۱؛ سنایی، ۱۳۸۶: ۱۴۳)

- گر تو پنداری به حسن تو نـگاری هست، نیست / ور تـــو پنداری مـرا بی تو قراری هست، نیست
ور تـو گویی چـرخ می‌گردد بـه کار نیـک و بـد / چرخ را جز خدمت خاک تو کاری هست، نیست
سال‌هـا شد که به بیـرون درت چـون حلقه‌ایـم / بـر در تو حلقه بـودن هیچ عاری هست، نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۰۳، تنها فذ دارد)

این غزل مولانا در وزن و ردیف (بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ ملی مورخ ۱۰۰۲ که اساس تصحیح جلالی سنایی ۱۳۸۶: از این غزل قرار گرفته است) و مضامین و حال و هوای عاشقانه با دو غزل سنایی همخوانی دارد:

- گر تو پنداری که جز تو غمگسارم نیست، هست / ور چنان دانی که جز تو خواستگارم نیست، هست
یا بـجز عشق تـو از تـو یـادگارم هـست، نیست / یا قدم در عشق تو سخت استوارم نیست، هست
یـــا بـر امید وصـالت شب قـــرارم هست، نیست / یا در انـــدوه فـراقت دل فـــگارم نیست، هست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۲۱؛ سنایی ۱۳۸۶: ۷۲)

- گر تو پنداری ترا لطف خدایی نیست، هست / بر سر خوبان عالم پادشایی نیست، هست
ور چـنان دانی که جـان پاکبازان را ز عشق / با جمال خـاکپـایت آشنایی نیست، هست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۲۲؛ سنایی ۱۳۸۶: ۶۴ و ۶۵)

- مست گشتـم ز ذوق دشنـامش / یا رب آن می به است یا جامش
طـــرب افـــزاتـــرست از بـــاده / آن سقطهـــای تلـــخ آشامـش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۹۰، قو، قح، عد و مق ندارد)

مولانا، بیت مطلع و وزن و قافیهٔ غزل خود را از قصیدهٔ کوتاه مدحی سنایی در ستایش بهرامشاه غزنوی گرفته است:

- مـست گشتم ز لطف دشنامش / یارب آن مـی به است یا جامش
(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۲۸ و ۳۲۹)

- چو آمد روی مه رویم کی باشم من که باشم من / چـــو زاید آفتـاب جـان کجا مـــاند شب آبستن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

چـه باشد خـار گریان رو که چـون سور بهار آید نگیرد رنگ و بـوی خوش نگیرد خوی خندیدن
چه باشد سنگ بی قیمت چو خورشید اندر او تابد کــه از سنگــی برون ناید نگردد گوهر روشن
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۸۵۲، قح و عد ندارد)

- چو آمد روی مه رویم چه باشد جان که جان باشد چــو دیدی روز روشن را چه جای پاسبان باشد
دلا بگــریز از این خانه کـه دلگیرست و بیگانه به گلـزاری و ایوانــی که فرشش آسمان باشد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۶۸، عد ندارد)

هر دو غزل مولانا تحت تأثیر این غزل سنایی سروده شده است:

- چو آمد روی مه‌رویم که باشم من، که مـن باشم که آنگه خوش بوم با او که من بی‌خویشتن باشم
(سنایی، ۱۳۸۸:--؛ سنایی ۱۳۸۶: ۲۷۴)

۳. غزلیّاتی که سهمِ سنایی در پدیدآمدنِ آن‌ها، به وحدت و اشتراک در آهنگ و موسیقی منحصر می‌شود. چه بسا مولانا ریتم و آهنگ غزل‌های سنایی را به یادآورده، غزل خود را در همان وزن و قافیه و ردیف یا صرفاً در همان وزن سروده است ولی در ضمن غزل قراینی هست که نشان می‌دهد مولانا در سرودنِ غزلِ خود بدان غزل نظر داشته است.

- آن روح را کــه عشقِ حقیقی شعـار نیست نابــوده به که بــودنِ او غیر عـار نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۵۵، قح –قو– مق ندارد)

- آن طبع را کـه علـم و سخاوت شعار نیست از عـالمیش فـخر و ز زُفتیش عـار نیست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۱ – ۹۲)

- آن سرخ قــبایی که چــو مــه پار بـرآمـد امسـال در ایــن خــرقــه زنـگار بـرآمد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۳۹، عد ندارد)

- روزی بت مــن مست بــه بازار بــرآمــد آه از دل عشــاق بــه یک بار بــر آمـد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۴۱؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۳۱)

- صنما گــر ز خــط و خال تو فـرمان آرنـد ایــن دل خسته مجــروح مرا جـان آرند
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۰۴، تنها فذ و قو دارد)

- عــاشقانت سوی تــو تحفه اگـر جان آرند به سر تــو که همی زیـره به کرمان آرند
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۴۲ – ۱۴۳؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۳۷)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

- زهـی عشق زهـی عشق که ما راست خدایا　　چه نغزست و چه خوبست چه زیباست خدایا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۴، عد و قح ندارد و ۹۵ قح، عد و چت ندارد)

- زهی حسن و زهی عشق و زهی نور و زهی نار　　زهی خط و زهی زلف و زهی مور و زهی مار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۸۲ و ۸۸۳؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۸۲)

- بشکن قـدح باده کـه امـروز چنانیم　　کز تـوبه شکستن سر تـوبه شکنانیـم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۴۸۴، قو قح ندارد)

- در ده مـی آسوده که امـروز بـرآنیم　　کاسباب خرد را به مـی از پیش برانیم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۷۶۷؛ در سنایی ۱۳۸۶: نیست)

- بـیچـاره کـسی کـه زر نـدارد　　وز مـعـدن زر خـبـر نـدارد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۹۶، قح، قو و عد ندارد)

- هـر سینـه کـه سیمـبر نـدارد　　شخصی بـاشد کـه سـر نـدارد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۷۲۱، تنها فذ دارد)

- نـور رخ تـو قـمـر نـدارد　　شیـرینـی تـو شـکـر نـدارد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۴۶؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۰۶)

- شکایت‌ها همی کردی که بهمن برگ ریز آمد　　کنون برخیز و گلشن بین که بهمن بر گریز آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۸۹، قح، عد و مق ندارد)

- الا برخیز مهرویا، که باد مُشک‌بیز آمد　　همه لشکرگه غم را مفاجا و گریز آمد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۶۰؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۳۲)

- مطـرب عـاشقـان بجنـبـان تـار　　بـزن آتـش بـه مـومـن و کفـار
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۱۵۶، قو، قح و عد ندارد)

- گـر تـو خواهـی وطـن پر از دلدار　　خـانـه را رو تـهـی کـن از اغـیار
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۱۵۷، قو، قح و عد ندارد)

- رحـم بر یـار کـی کـند هـم یار　　آه بـیـمـار کـی شـنود بـیـمار
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۱۵۸، قو، قح و عد ندارد)

- خـلـق را زیـر گـنـبـد دوار　　چشـم‌هـا کـور و دیـدنـی بسیار
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۱۶۴، تنها فذ دارد)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

وزن و قافیهٔ این غزل‌ها چه بسا متأثّر از قصیدهٔ بسیار معروف و خوش‌آهنگ سنایی باشد:

- طلب ای عـــاشقـــان خـــوش رفتـــار طـــرب ای شـــاهـــدان شیریـــن‌کار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۹۶)

۴. غزلیّاتی که تعبیرات، ترکیبات و مضامین خاصِّ شعرِ سنایی در پدیدآمدن آن‌ها مؤثّر بوده و سبکِ مولانا را به سبکِ سنایی نزدیک‌تر و شبیه‌تر ساخته است. استقصای این موارد، به کاری مستقلّ و درازدامن نیاز دارد که در صورت به سامان رسانیدنِ آن معلوم خواهد شد که جهت زبانی، مولانا چقدر وامدارِ سنایی است. ما در اینجا فقط به ذکرِ نمونه‌هایی که در ضمن بررسی شتابزدهٔ خود بدان‌ها برخورده‌ایم، بسنده می‌کنیم.

تعابیر پاردوکسیکال

- در زمین، بی‌زمین سجـود بـریم در جهت، بی‌جهت نمـاز کنیم

این همه، صورت‌های بیان پارادوکسی است که در شعر سنایی از مهم‌ترین ابداعات او به شمار می‌رود و مولانا جلال الدین به همین گونه خصوصیّات شعر او نظر دارد؛ وقتی می‌گوید:

کردم از حیرت سجودی پیش او گفت: «بی‌ساجد، سجودی خوش برآر»
آه بی‌ساجد سجـودی کـی بـود گفت: «بی‌چـون باشـد و بی‌خـارخار»
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۴: ۲۴۰)

نشان از بی‌نشانی داشتن

- اگر ذاتی توانـد بود کـز هستی تـوان دارد من آن ذاتم که او از نیستی جان و روان دارد
وگرهستی بود ممکن، که کم از نیستی باشد من آن هستم، که آن از بی‌نشانی‌ها، نشان دارد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

- بفـــروز آتشی را کـــه در او نشان بسـوزد به نشان رسی تو آن دم که تو بی‌نشان بمانی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۸۴۴)

خمر بی‌خمار

- ای سنایی خیز و درده آن شراب بی‌خمار تا زمانی مـی‌خوریم از دست ساقی بی‌شمار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۸۳)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

- او ماه بی‌خسوف ست خورشید بی‌کسوفست / او خمـر بی‌خمـارست او سـود بی‌زیـانست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۴۰)

- ما دهان‌ها باز مـانده پیش آن ساقی کز او / خمرهـــای بی‌خـمار و شهد بی‌زنبـور بـود
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۷۳۱)

- ایـــمـــنـیـــم از خـــمـــار مـــرگ ایـــرا / مـــــــی باقـــــــی بی‌خمـــار خوریم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۷۶۳)

- می چو خوری، بگو به می: بر سر من چه می‌زنی؟ / در سر خـــود ندیده‌ای بادهٔ بی‌خمـــار مـن
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۸۲۸)

- شـود سرهـــــای مستان فـــــارغ از درد / چـــــــو سر درکـــرد خـــــمر بی‌خماری
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۶۸۷)

برگ بی‌برگی

- بـرگ بی‌برگی نداری، لاف درویشی مزن / رخ چو عیّاران نداری، جان چو نامردان مکن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۸۴)

- پای این مردان نداری جامهٔ ایشان مپوش / برگ بی برگـــی نداری لاف درویشی مـزن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۹۱)

- از برای هفـت گـندم هشت جنّت در مباز / برگ بی‌برگی مجوی و قصد برگ تین مکن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۰۹)

- پای ایـن میدان نداری جامهٔ مردان مپوش / برگ بی‌برگی نـداری لاف درویشی مـزن
برگ بی‌برگی نـداری گرد آن درگه مگـرد / چشم هر نامحرمی کی بار نقش چین کشد
با قناعت صلح جـــوید محرم حـرمت شود / برگ بی بـرگی بفرق زهـره و پروین کشد
عشق تو با مفلسان سازد چـو من در راه او / برگ بـی‌برگی نـــدارم، بینوائی چـون کنم
ای عمر بی‌مرگی ز تو وی برگ بی‌برگی ز تو / الحـق خدنگ مـرگ را پاینده اسپر ساختی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۴۳۳)

- در نقش بی‌نقشی ببین هر نقش را صد رنگ و بو / در بـــرگ بی‌برگی نگر هـر شاخ را باغ ارم
(مولوی،۱۳۶۳: غ ۱۳۸۸)

- مـــن توبه کرده بودم زین هرزه‌ها ولیکن / چـون حکم تو بدیدم زین توبه توبه کردم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۲۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

- تو گـواه باش خواجه که ز توبه توبه کردم بشکست جام توبه چو شراب عشق خوردم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۶۱۶)

- در جــرم توبه کـردن بودیـم تا به گـردن از توبه‌هــای کــرده این بار تـوبه کـردم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۶۸۵)

- توبه کــردم ز تــوبه کـردن ای جان نتـوان ز قـضا کشید گردن ای جـان
سوگند بسر می‌نبرم لیک خوش است سوگند به نام دوست خوردن ای جان
(مولوی، ۱۳۶۳: رباعی)

تعابیر محاوره‌ای

خواجه سلامٌ علیک

* خـواجه سلام علیک کو لب چون نوش او پستهٔ دربــار او لعــل گــهر پــوش او
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۶۴، ۵۶۵)

* خواجه سلام علیک آن لب چون نوش بین توشهٔ جـان‌ها در آن گوشهٔ شبپوش بین
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۹۰)

* خواجه سلام علیک آن لب چون نوش بین لعل شکروش نگر سنبل خور جوش بین
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۹۱)

- خــواجــه سلام علیک گـنج وفــا یافتی دل به دلــم نه که تـو گمشده را یافتی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۰۰۸)

- ای خواجه سلام علیک من عزم سفر دارم وز بــام فلک پنهان مــن راه گذر دارم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۴۵۵)

- ای خواجه سلام علیک از زحمت ما چونی ای مــعدن زیبایی وی کان وفــا چونی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۷۶)

خواجه غلط کرده

* خواجه غلط کرده است در چه؟ در ابروی او زان کــه نسازد همی قبلهٔ دل سوی او
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۶۶)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

- خواجه غلط کرده‌ای در صفت یـار خویش سست گمان بوده‌ای عاقبت کار خویش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۷۷)

- خــواجه غلط کــرده‌ای در روش یار مـن صد چو تو هم گم شود در من و در کار من
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۰۵۶)

ترکیبات دیگر

بنامیزد بنامیزد

* زهـی مــه رخ زهــی زیبا بنامیـزد بنامیـزد زهـی خـوش‌خـو زهـی والا بنـامیزد بـنامـیزد
(سنایی، ۱۳۸۸:۸۵۲)

* زهــی چابک زهی شیرین بنامــیزد بنامیزد زهــی خسرو زهــی شیریـن بنامـیزد بنامـیزد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۵۵)

- چــو هفت صد پرده دل را به نور خود بدراند ز عــرشش ایــن ندا آیــد بنامـیزد بنامیـزد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۷۴)

- چه خواجست این چه خواجست این بنامیزد بنامیزد هــزاران خواجــه می‌زیبد اسیر و بـند دیـدارش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۲۲)

قاف تا قاف

* هــر مــدّعــی‌ای ز قــاف تــا قــاف بــیــهــوده ز عــشــق تــو زنــد لاف
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۱۴)

- زان دمــی کــو دمــیــد در عــالــم گــشــت پــرگــل ز قــاف تــا قــافــش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۹۴)

- که آب لطف آن دلبر گرفته قاف تا قاف است از آن است آتش هجران که تا پخته شود خامی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۵۷)

- چــو نــور تــو گــرفت از قــاف تا قــاف نــهــان از دیــده چــون عنــقــا چــرایــی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۷۰۹)

- ابــر نیسان خود چه باشد نزد بحر فضل او قــاف تا قاف از میش خــود مــوج طوفانیستی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۷۸۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مسلمانان، مسلمانان مسلمانی، مسلمانی!

* مسلـمانان مسلمـانان مسلمانی مسلمانی ازیـن آییـن بـی‌دینـان پشیمـانی پشیـمانی (سنایی، ۱۳۸۸: ۶۷۸)

• سرانـدازان سرانـدازان سراندازی سراندازی مسلمـانان مسلمانـان مسلمانـی مـسلمانـی (مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۰۸)

• مسلمانان مسلمانان مسلمانـی ز سر گیـرید کـه کفر از شرم یار مـن مسلمان وار مـی‌آید (مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۹۳)

الصبر مفتاح الفرج

• ای کوکب عالی درج، وصلت حرامست و حرج تا کی بود رازم نهفت، غم، خانهٔ صبرم برفت ای رکن طاعت همچـو حـج، الصبر مفتاح الفرج لقـمان چنین در صبر گفـت، الصبر مفتاح الفرج (مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۳۶)

• ای دل فرورو در غمش کالصبر مفتاح الفرج چندان فروخور آن دهان تا پیشت آید ناگهان تا رو نمـاید مـرهمش کالصبر مفتـاح الـفرج کرسی و عـرش اعظمش کالصبر مـفتاح الفرج (مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۱۹)

میر خوبان

* مـیر خوبان را کنون منشور خـوبی در رسید مملـکت بـر وی سهـی شد مـلک بـر وی آرمید (سنایی، ۱۳۸۸: ۱۵۲)

• ز بگاه میر خوبان به شکار می‌خرامد که به تیر غمزه او دل ما شکار بادا (مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۶۶)

• بیـا ای میـر خـوبان و برافروز ز شمع روی خود سیمای مستان (مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۹۰۰)

• وگر آن مـیر خوبـان را به حیلت ز خـانه جـانب میـدان فرستی (مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۶۵۸)

• الا میـر خـوبان هـلا تا نرنجی بهانـه نگیـری و از مـا نرنجی (مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۱۲۲)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تو محتشم او محتشم

* روحی فداک ای محتشم لبیک لبیک ای صنم
بیرون خرام و برنشین بر شهپـر روح‌الامین
ای رای تــو شمس‌الضحی وی روی تو بدرالظلم
آخـر گــزافست این چنین تو محتشم او محتشم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۹۲ و ۳۸۸؛ سنایی ۱۳۸۶: ۲۸۷)

• ای بر درت خیل و حشم بیرون خرام ای محتشم
زیــرا که سرمست و خوشم زان چشم مست دلربا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۷ عد ندارد)

• جان را درافکن در عدم زیرا نشاید ای صنم
تــو محــتشم او محتشم چیـزی بده درویش را
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۵ قح و عد ندارد)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

منابع

ـ سنایی غرنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۷). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرّس رضوی، چاپ پنجم ، تهران: دانشگاه تهران.

ـ سنایی غرنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۶). غزل های حکیم سنایی غزنوی، به کوشش یدالله جلالی پندری، تهران: علمی و فرهنگی

ـ سنایی غرنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۸). دیوان، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، چاپ هفتم، تهران: سنایی.

ـ شفیعی کدکنی محمدرضا (۱۳۹۴)، در اقلیم روشنایی: تفسیر چند غزل از حکیم سنایی غزنوی، تهران: آگاه

ـ شفیعی کدکنی محمدرضا (۱۳۹۵)، تازیانه‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی، تهران: آگاه

ـ محمّدی، علی (۱۳۹۶)، «بررسی و تحلیل نقش سنایی و آثار او در اندیشه‌های شمس تبریزی در مقالات»، کهن نامه ادب پارسی. سال هشتم، تابستان .۱۳۹۶ شماره ۲ .(پیاپی ۲۴)، صفحات ۱۰ـ۳۲.

ـ مشتاق مهر، رحمان (۱۳۹۵)، «تکمله‌ی ارجاعات و مآخذ استشهادات شعری مجالس سبعه‌ی مولانا»، مطالعات آسیای صغیر(ویژه نامه نامه فرهنگستان). پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۲. صفحات ۴۷ـ۶۸.

ـ مشتاق مهر، رحمان (۱۳۹۶)، «مآخذ استشهادات شعری فارسی مکتوبات مولانا و تکملهٔ آن»،کهن نامهٔ ادب فارسی، دوره ۸، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صفحه ۱۰۴-۷۷

ـ مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۶۳). کلیات شمس یا دیوان کبیر (۱۰ج)، با تصحیحات و حواشی استاد فروزانفر، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۹). مجالس سبعه، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران: کیهان.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اقتصاد قونیه و اقتصاد خوی
مطالعه‌ای تطبیقی در اقتصاد ارزش‌های جهانی مولوی و شمس

ابراهیم معظمی گودرزی[1]

چکیده

امروزه، نقش فرهنگ در رونق اقتصادی یکی از اهداف توسعهٔ فرهنگی است. کشورها با تکیه برمنابع فرهنگی خود، به تولید و رونق اقتصاد فرهنگ و صنایع خلاق پرداخته و موجب اشاعهٔ فرهنگ و افزایش تولید ناخالص داخلی می‌شوند. تجربهٔ موفق ترکیه در رونق اقتصادی با تکیه بر میراث مولوی، نشان می‌دهد که اگر بین فرهنگ و اقتصاد رابطه برقرار شود، موجب گسترش فرهنگ و رونق اقتصاد می‌شود. این مقاله بر تجربهٔ اقتصاد قونیه و براساس مدل محقق، که اقتصاد ارزش‌های جهانی مولوی را در سه حوزهٔ اقتصاد آموزش، تحقیق و نشر، اقتصاد گردشگری و اقتصاد صنایع فرهنگی تعریف کرده، ارائه می‌شود. اقتصاد قونیه، بر اقتصاد گردشگری و تحقیق تمرکز کرده و درحال سرمایه‌گذاری براقتصاد صنایع فرهنگی (فیلم، موسیقی، نمایش و...) مولوی است.

برای رونق اقتصاد خوی نیاز است سه حوزهٔ مورد نظر را براساس ظرفیت‌های فعلی شهرستان خوی، استان و سطح کشور تعریف و برنامه‌ریزی کرد. بر اساس بررسی‌های محقق، در صورتی که اقتصاد تحقیق و آموزش در کنار صنایع فرهنگی میراث شمس تبریزی فعال نشود، اقتصاد پررونق گردشگری خوی نیز فعال نخواهد شد.

به همین منظور، پیشنهاد این مقاله استخراج اندیشه‌ها و آثار شمس تبریزی، ثبت میراث معنوی شمس در ایران است، سپس با رونق اقتصاد تحقیق و آموزش اندیشه‌های شمس شناخته شود تا آشنایی با شمس به‌عنوان یک میراث جهانی درایران استقرار یابد، سپس توجه به اقتصاد صنایع فرهنگی شمس؛ مانند فیلم، نمایش، موسیقی و...شود. درصورت تأمین این زیرساخت‌ها، اقتصاد گردشگری شمس تبریزی، موجب شکل‌گیری و رونق اقتصاد خوی را در حوزه‌های سه‌گانه فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، صنایع فرهنگی، گردشگری، اقتصاد نشر، اقتصاد خوی.

۱. دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی و کارشناس دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی img134946@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مقدمه

بدون شک محبوبیت جهانی مولوی، به ارزش‌ها و تفکرات بنیادین او در مسائل فلسفی، اجتماعی و فرهنگی است که به نوعی بازتاب پلورالیسم و تنوع معرفتی منظومه فکری ـ جهانی اوست. *مثنوی* و *کلیات شمس*، به‌عنوان دو اثر پر مراجعهٔ مولانا مشحون از اندیشه‌ها و آرای ارزشمندی است که خواننده را فارغ از هر مذهب و گرایش فکری مجذوب خویش می‌کند.

ملای روم در پس این واژگان و کلمات، چه دنیایی را فراروی مخاطب خود قرار می‌دهد که تسلیم و پابند بودن به مرام مولانا را در پی دارد، خود داستان رمزگشایی است که مولوی‌پژوهان بزرگ هر یک بخشی از این راز سر به مهر را آشکار کرده‌اند. در این تحقیق تطبیقی، نقش ارزش‌های جهانی مولوی در تولید ثروت و شکل‌گیری صنایع فرهنگی مولد در قالب اقتصاد قونیه و در سه حوزهٔ اقتصاد آموزش و پژوهش، گردشگری و صنایع‌فرهنگی (خلاق) بررسی می‌شود و مدلی عملیاتی برای تولید ثروت از اندیشه‌های شمس تبریزی با هدف توسعهٔ شهرستان خوی با استفاده از مدل اقتصاد قونیه عرضه خواهد شد.

رویارویی بزرگ شمس و مولوی

مولوی فقیه را، کسی برنمی‌تافت تا منبر احکام و مناسک عبادات را روزی زیارتگاه جهانیان ببینند. او در گوشه‌ای از شهر قونیه به تدریس علوم رسمی فقه و حدیث می‌پرداخت و روزگار می‌گذرانید. روزگار، اما چیز دیگری در سر داشت و رویارویی بزرگی در حال رخداد بود که این فقیه گوشه‌نشین خمود را دردانه‌ای کند در عالم هیاهوخیز اندیشه و دانش. ورود درویشی ژنده‌پوش به قونیه را، کسی گمان نمی‌کرد آتشی در شهر و دیارشان تا اقصی نقاط جهان روشن کند.

دیداری تاریخی که شاید مشابه آن از انگشتان دست در طول تاریخ بشریت نباشد در شرف اتفاق بود. دانه‌ای ناچیز در دست باغبانی خبیر به دردانه‌ای شگفت و سحرآمیز بدل خواهد شد. سکوت شهر و جهان را به‌هم خواهد ریخت. تاریخ نگاه‌هایی را که شمس بر دیدگان مولوی انداخت تا تمام داشته‌های ناخالص را در وجود او آب کند فراموش نخواهد کرد. مولوی، مسحور و مقهور این نگاه شد و مولوی برای همیشهٔ تاریخ از آن نگاه آسمانی و بارش کلمات شبه وحیانی رهایی نیافت تا جایی که در بستر مرگ نیز خوش می‌سرود که:

درخواب دوش پیری در کوی عشق‌بازان، با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن

بدون رخداد رویارویی بزرگ شمس تبریزی، مولوی، شاید همچنان فقیهی می‌ماند در منبری که هزاران هزار چون او را در دل خاک سپردند و اسم و رسم و نشانی نیافتند. آتش عرفان شمس تبریزی به‌سان افعی موسی از شعلهٔ فقه مولوی بسی تواناتر و برّنده‌تر بود که به یکباره این فقیه موقر و پرهیمنه را به بساط لولیان بربطزن عالم قدس پرتاپ کرد و رقص سماع عاشقانه را بر ذکر نکات فقیهانه ترجیح داد و شد آنچه که از منظر حسودان مدارس رسمی نباید می‌شد. شمس تبریزی مورد حسادت و توطئه‌چینی قرار می‌گیرد و مرگش زود اتفاق می‌افتد و جهان مولوی را به نیستانی آتش‌زده بدل می‌سازد که خوش می‌نالد که نی به آتش گفت ...

این داستان یا افسانه، هرچه باشد ادبیاتی جهانی را تولید کرد که حتی از دست و قصد مولوی خارج شده است ... جهان در انتظار ابر زرتشتی زمینی است که منادی ارزش‌های نوینی برای همه جهانیان است. ما، در

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

این بخش اقتصاد قونیه را با تکیه بر حوزه ارزش‌های جهانی مولوی که به تولید ثروت رسیده و باعث رونق توامان تفکر و اقتصاد در قونیه شده است ادامه می‌دهیم.

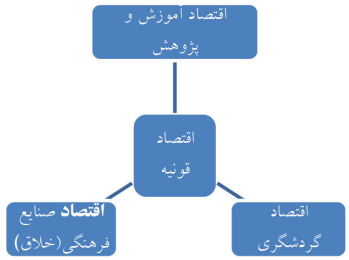
سه حوزهٔ اقتصاد قونیه عبارتند از:

۱. اقتصاد آموزش و پژوهش: سطح اول محققان و ترویج کنندگان و شارحان اندیشهٔ مولانا هستند که در قالب فعالیت‌های آموزش و پژوهش حوزهٔ مولوی‌پژوهی به تولید علم و پژوهش می‌پردازند؛

۲. اقتصاد گردشگری: سطح دوم، علاقه‌مندان فرهنگی هستند که درقالب گردشگر (Tourism) و بازدیدکنندگان (Visitors) سایت‌های تاریخی متعلق به مولوی (مانند آرامگاه و...) نقش مهمی در رونق اقتصاد گردشگری شهر قونیه دارند؛

۳. اقتصاد صنایع فرهنگی (خلاق): سطح سوم عوامل تولید بخش فرهنگ و هنر قرار دارند که با اقتباس از آثار و زندگی مولانا به تولید آثارهنری و فرهنگی در عرصه‌های سینما، موسیقی، نمایش، بازی رایانه‌ای، نقاشی، خوشنویسی، صنایع دستی و... می‌پردازند.

پس از تحلیل موضوعی و مقایسه‌ای از این سه حوزه، با رویکرد تحلیل تطبیقی به امکان‌سنجی و ظرفیت‌سازی این سه سطح در حوزهٔ اقتصاد خوی و ارزش‌های جهانی شمس تبریزی پرداخته خواهد شد.



شکل: مؤلفه‌های اقتصاد قونیه

در غرب، سه گفتمان در حوزهٔ مولوی شکل گرفته است که به اقتصاد قونیه کمک می‌کند: گفتمان پژوهشی و دانشگاهی، گفتمان عرفانی و صوفیانه و گفتمان مردم‌پسند و تجاری. این سه گفتمان هم‌زمان، اما جدا از هم، هرکدام به مسیر خود ادامه می‌دهند.

اقتصاد قونیه

نوشتار ارائه شده، زیرمجموعهٔ اقتصاد فرهنگ و در برخی جنبه‌ها اقتصاد خلّاق خواهد بود که ذیل توسعهٔ فرهنگی تعریف می‌شود. منظور از اقتصاد فرهنگ، جنبه‌ای از اقتصاد است که عوامل تولید آن در حوزهٔ فرهنگ و هنر فعالیت کرده و مادهٔ اولیهٔ محصولات آن از فرهنگ و هنر اخذ و استخراج می‌شود.

بر اساس تعریف یونسکو، صنایع‌فرهنگی به صنایعی اطلاق می‌شود که محصولات بدیع و هنری ملموس و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

غیر ملموس تولید می‌کنند و می‌توانند از طریق استفاده از دارایی‌های فرهنگی و ارائهٔ خدمات و تولید محصولات مبتنی بر دانش به صورت سنتی و امروزی، به‌عنوان منبع درآمد و تولید ثروت در نظرگرفته شوند. وجه مشترک بین این صنایع، این است که تمامی آنها از خلاقیت، دانش فرهنگی و مالکیت معنوی برای تولید محصولات و خدمات اجتماعی و فرهنگی استفاده می‌کنند ... صنایع فرهنگی دربرگیرندهٔ طیف وسیعی از فعالیت‌های اقتصادی از صنایع‌دستی تا موسیقی، فیلم، انتشارات و صنعت رسانه است. براین اساس، تبلیغات، معماری، صنایع‌دستی، پوشاک و مد، فیلم، ویدئو و دیگر محصولات دیداری و شنیداری، طراحی گرافیکی، نرم‌افزارهای تفریحی و آموزشی، موسیقی‌های زنده و ضبط شده، هنرهای نمایشی و سرگرمی، تلویزیون، رادیو و پخش اینترنتی، هنرهای تجسمی و باستانی و نویسندگی و انتشارات و غیره، همگی در حوزه صنایع فرهنگی قرار می‌گیرند (فلاح،۱۳۹۱ :۶).

حوزه‌های اقتصاد قونیه

ارزش‌های انسانی مولوی که در *مثنوی*، *غزلیات*، *فیه‌مافیه* و... منعکس شده است، موجب تربیت روحی و معرفتی بسیاری از انسان‌ها و وابستگان مشرب معنوی مولانا شده است. شیفتگان مولوی از شرق عالم تا غرب گسترش یافته و بسیاری متفکران و اندیشه‌ورزان، برای اثبات مضامین علمی و حکمی خود به ابیات و گفتارهای مولانا استناد مکرر دارند. ارزش معنوی *مثنوی*، در نزد ایرانیان چنان است که آن را قرآن عجم می‌خوانند. این ارزش‌های معرفتی، علاوه بر رسوخ و نفوذ در روح و جان آدمیان، موجب رونق اقتصاد و معیشت اجتماعی شده و یکی ازمنابع غنی تولید ثروت درجامعه شده است.

فزونی انتشار جهانی آثار مولوی، بیانگر نفوذ رومی فراتر از مرزهای ملی و تقسیمات قومی است. ایرانیان، تاجیک‌ها، ترک‌ها، یونانیان، پشتون‌ها، دیگر مسلمانان آسیای مرکزی و مسلمانان آسیای جنوب‌شرقی، طی هفت قرن گذشته به‌شدت از میراث معنوی رومی تأثیر گرفته‌اند. متون و گفتارهای مولانا که بیان کنندهٔ ارزش‌های جهانی اوست، قدرت و توانایی باز تولید ثروت را در جامعه از طریق صنایع فرهنگی و علوم بین رشته‌ای دارد.

اقتصاد تحقیق، آموزش و نشر قونیه

اندیشه‌های مولانا بازتاب اندیشه‌ای اهورایی و فراجهانی است. ارزش‌های او نه در کنج قونیه، که در سراسر شبستان گیتی طنین‌انداز است. مولوی با نگرش عرفانی، جهان هستی را در می‌نوردد. از منظر او، جهان، جهان حیرت‌هاست و بر این اساس، او در صدد پاسخ‌یابی این حیرت است و در این راه، از همهٔ مذاهب، ادیان و نحله‌ها مدد می‌جوید، هر چند پاسخ‌های نهایی او در زلال معرفت قرآنی است. این نگاه حیرت‌مند عارفانه به هستی به شکل‌گیری ارزش اول می‌انجامد که احترام به همهٔ اندیشه‌ها و ادیان است.

ارزش دوم از خردورزی او برمی‌خیزد. مولوی، عقل و خرد را مبنای همهٔ اندیشه‌ها و تفکرات خود قرار می‌دهد. البته این عقلانیت، نوعی خاص از عقلانیت است که فراتر از عقل فلسفی و عقل عرفی است. او برای رسیدن به طبقات بالای معرفت آسمان، عقل فلسفی را نردبانی کوته می‌بیند و عقل انتقادی عارفانه را که مبتنی برشهود نفسانی است برمی‌گزیند. این ارزش، به بازتولید ارزش جهانی دوم او که همان ارزش قبول نتایج

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

عقلانی رفتار و کردار آدمیان است و متأثر از عقل فرازمانی است می‌انجامد. مهم‌ترین ویژگی این عقل مورد نظر مولوی، قبول سخنان و معارف بشری فراتر از اصول زودگذر عقل روزمره و حسابگر است. عقل مولوی در این منظر، با عقل فقیهانه در تعارض قرار می‌گیرد؛ ارزش سوم، نوع‌دوستی و رعایت حقوق بشریت در هر نژاد و قومی است. مولوی در جای جای *مثنوی* فاخر و دیوان نورانی شمس به تناسب کلام، از اقوام و اندیشه‌های گوناگون با احترام یاد می‌کند. او دلایل مسلمانی خویش را بهانه‌ای برای نقص و ضعف دیگران قرار نمی‌دهد و همین امر یکی از عوامل پایداری و ماندگاری و گسترش *مثنوی* در نزد همه اقوام و نژادهای بشری است. هر چند در انتهای هر داستان و حکایت و نکته‌ای اخلاقی، مولوی آبشخور قرآنی و آسمانی خویش را فاش می‌کند اما نه به گونه‌ای که باعث رد و یا طرد اندیشه مقابل شود. این ارزش، بالاترین عامل جذب تفکر مولوی در نزد جهانیان شده است.

گزارشی از برخورد شمس تبریزی با یکی از فلاسفه نشان‌دهندهٔ گرفتاری فلاسفهٔ ایرانی در ملاحظات مکتبی است. در این برخورد، فیلسوف متشرع که خداشناسی وجه اصلی مطالعات اوست به شمس می‌گوید: شناخت خدا عمیق است. شمس آشفته می‌شود و با خشم به او می‌گوید: عمیق تویی، اگر عمیقی هست، تویی. شمس در این پرخاش، به‌روشنی موضوع اصلی جهان‌بینی ایرانی را، که همان خودشناسی است مطرح می‌کند (معارفی اکبر،۱۳۹۱: ۳).

این ارزش‌ها موجب قرار گرفتن مولوی در ردیف یکی از بزرگ‌ترین مراجع فکری و اندیشمندان جهانی می‌شود و آثار و تفکرات او ارزش و مزیت تدریس و نشر را داشته است. به همین منطور، از همان اوایل درس *مثنوی* و کلاس *فیه‌مافیه*، شاگردان مولوی سعی در گسترش و نشر اندیشه مولانا داشتند و شرح نویسی بر آثار مولوی شکل گرفت. محققان و مولوی‌شناسان بزرگ اولین گام معرفی مکتب و اندیشه مولوی را به زمان حیات خود او و حسام‌الدین چلپی را از اولین شارحین او قلمداد کرده‌اند. نشرآثار مولوی در ابتدا در قالب شارحین مکتب او و شکل مدارس تفسیر *مثنوی* شکل گرفت و سپس مراسم سماع و زیارت آرامگاه او به فرهنگ عمومی دوستداران و مریدان او تبدیل شد. *مثنوی* به انتخاب گاردین یکی از صد کتب برتر تاریخ بشری است.

اقتصاد قونیه در حوزهٔ آموزش و تحقیق و نشر از اهمیت بالایی برخوردار است. آموزش و نشر اندیشه‌های مولوی در طول تاریخ، زمینهٔ شکل‌گیری بخشی از اقتصاد نشر را به خود اختصاص داده است و عامل مهمی در تولید ثروت و جذب منابع مالی بوده است. عظمت کلامی و تعلیمی *مثنوی* مولوی، بسیاری از اندیشمندان را بر آن داشت که علاوه بر تدریس این اثر به شرح و نشر آن بپردازند. از منظر فروزان‌فر *مثنوی* یکی از بزرگ ترین کتب ادبی و عالی‌ترین بیان و نظم عرفانی و خلاصه سیر فکری و آخرین نتیجهٔ سلوک عقلانی امم اسلامی است که مورد استفاده و مراجعه خواص و عوام قرار گرفت (فروزان‌فر،۱۳۶۱: ۱۶۱).

نخست باید چگونگی شکل‌گیری مدارس، کرسی‌های آموزش زبان فارسی، موسسات مولوی‌پژوهشی و نیز نهادهای امور چاپ کتاب و متون دانشگاهی از مولوی یا دربارهٔ مولوی را بررسی کرد. شروع شکل‌گیری نظام آموزش، تدریس و تعلیم اندیشه‌های مولانا را به زمان شاگرد او حسام‌الدین نسبت می‌دهند. پس از حضرت حسام‌الدین چلبی، سلطان‌ولد به عنوان شیخ طریقت مولویه «کلام پدر خود را به فصاحت لسان و صاحب بیان تقریر می‌فرمود و در شرح اسرار و تفسیر اخبار، ید بیضا می‌نمود و تمامت ممالک روم را در خلفای کرام پر کرده، تحقیق اسرار خاندان صدیق را شایع گردانید». (مایل هروی،۱۳۷۷: ۱۶). گسترش اندیشهٔ مولانا از مرز قونیه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

فراتر رفت و به نظر علوی (۱۳۹۰)، این تلاش‌ها نظام فکری مولانا (عرفان عشق یا عرفان عملی) را فراتر از مرزهای روم در شرق و غرب گسترش داد. اندیشه‌های مولانا در همهٔ جوامع فرهنگی جهان؛ از جمله سرزمین فرهنگی ایران، هند، ترکیه و امپراطوری عثمانی، آفریقا و کشورهای عربی، اروپا و کشورهای انگلیسی زبان و... نشر و گسترش یافت.

تفسیر و شرح احمد رومی بر *مثنوی* که معاصر سلطان‌ولد بوده را اولین شرح مکتوب *مثنوی* و آن را باید پایهٔ اقتصاد آموزش و پژوهش قونیه دانست. علاوه بر آن، کتبی از قبیل *منطق‌الطیر* گلشهری (۱۳۱۷ م.) و *غیب‌نامه* (۱۳۲۹ م.)، اولین آثاری هستند که در موضوع مولوی و *مثنوی* تألیف شدند. پیوند اندیشه‌های مولانا در *مثنوی* با «ودانتا» (Vedanta) در هند، نشان دیگری از ابعاد دربرگیرندهٔ تأثیر مولانا در آن سرزمین است. ودانتـــا، تعلیمات عرفانی وداها؛ به عبارت دیگر اوپانیشادها (Upanishads) است. در تفسیر حقایق وابسته به وداها (Vedas)، ونتادا بُعد عرفانی و راه اشراق و فرزانگی آن را دربرمی‌گیرد (شایگان،۱۳۴۶: ۷۶۵). بیش از چهل شرح *مثنوی* به فارسی در شبه قاره و چند برگردان *مثنوی* به زبان‌های شبه‌قاره وجود دارد.

گسترش فرقه‌های تصوف به تولید و استقرار اقتصاد اولیه نشر آثار مولوی در اقصی نقاط جهان انجامید؛ برای مثال: گزارش‌های پیروان طریقت کبرویه بر مثنوی؛ از قبیل جواهرالاسرار حسین خوارزمی و گزارش‌های مختصر نقشبندیه؛ همچون نائیه خواجه یعقوب چرخی و نی‌نامه عبدالرحمن جامی از قرن دهم به بعد مورد توجه مثنوی‌خوانان شبه قاره هندوستان قرار گرفت و به استقرار بنیادِ سنت فرهنگی خاصی، در عرصهٔ مثنوی‌شناسی در هندوستان انجامید. در هند، «شبلی نعمانی» با اعتقاد به تأثیر ابن‌عربی بر مکتب مولانا؛ مجدداً طریقی جهت نفوذ آراء و اندیشه‌های مولانا بین مسلمانان هند فراهم نمود (علوی، ۱۳۹۰: ۴).

اقتصاد نشر قونیه درخارج از اروپا، در حوزهٔ مولوی‌پژوهی مسیری دیگر را آغازکرد. جورجیوس دی هانگریا[۱] نخستین اروپایی بود که در سفرنامهٔ خویش به «آداب مولویه» اشاره کرد. هانس کریستین آندرسن[۲] در سال ۱۸۴۲ م. مشاهدات خویش از مراسم سماع درویشان در ترکیه را در کتابی به نام *بازار شاعر*[۳] به نگارش درآورد. «جولیا پاردو[۴]»، با مطالعهٔ خانقاه طریقت مولویه در استانبول، مشاهدات خویش را در کتاب *شهر سلطان*[۵] در سال ۱۸۳۷ میلادی منتشر کرد. جان پورتر براوان[۶] شرق‌شناس آمریکایی، با مطالعهٔ آثار کلاسیک عرفانی و بازدید از حلقه‌های صوفیان آناتولی، در سال ۱۸۶۸ م. یافته‌های خویش را با عنوان کتاب مفید درویشان یا معنویت‌گرایی شرقی منتشر و به تفصیل، به معرفی دراویش مولویه وَ تبیین اسرار و رموز این طریقت پرداخت. جان پی دربین[۷] در اثر خویش، مشاهدات شرق[۸] از مراسم سماع مولویه با شگفتی یاد کرده، به داوری بین درویشان خاموش و خروشان می‌پردازد.

در حقیقت نقطهٔ عطف مطالعات مولوی‌شناسی را باید رینولد الین‌نیکلسون (۱۹۴۵ – ۱۸۶۸) دانست. او تنها برای شرح مثنوی، هشت جلد کتاب تألیف کرد و پانزده سال ازعمرش را صرف نمود، چندان‌که در مسیر همین کوشش، بینایی خود را از دست داد (تمیم داری،۱۳۸۷ :۳۱).

در قرن اخیر نیز رینولدالین نیکلسون[۹] و آرتور جان‌آربری[۱۰] نقش شاخصی در معرفی مولانا و *مثنوی* به جهان غرب ایفا کردند. نیکلسون علاوه بر ترجمه و شرح منتخبی از غزلیات عارفانهٔ مولانا[۱۱] متن کامل *مثنوی* جلال‌الدین رومی[۱۲] را در هشت مجلد به انگلیسی ترجمه و اکثر ابیات را شرح کرد. آرتور آربری نیز گزیده‌ای از *مثنوی*[۱۳] و *فیه‌مافیه*[۱۴] را به انگلیسی ترجمه کرد. دیگر مولوی‌شناس غرب، آنا ماری شیمل[۱۵] شرق‌شناس

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آلمانی، در کتاب *من بادم و تو آتش*[۱۶]، ترجمهٔ *فیه‌مافیه* به آلمانی؛ به بررسی حیات و شخصیت مولانا و تحلیل عظمت *مثنوی* معنوی می‌پردازد. *شکوه شمس*[۱۷]، سیری در آثار و اندیشه‌های مولانا و گزیده *دیوان شمس*[۱۸] به زبان آلمانی، مجموعه‌ای از غزلیات و رباعیات مولانا، دیگر آثار او در عرصهٔ مولوی‌شناسی است. ویلیام چیتیک[۱۹] از اسلام‌شناسان و متخصصان عرفان، مولوی و ابن‌عربی در آمریکاست. *راه عرفانی عشق*، *تعالیم معنوی مولوی*[۲۰]، *من و مولانا*، *زندگانی شمس تبریزی*[۲۱]، *صوفیانه مولوی*[۲۲] از جمله آثار او در بررسی و تحلیل آراء و اندیشه‌های مولاناست (علوی، ۱۳۹۰،به نقل از سایت نصرنور).

در فرانسه، اقبال به مولانا همانند آلمان نبوده است و از اواخر قرن هجدهم ترجمه و شرح *مثنوی* در فرانسه آغاز شد، اما هرگز به چاپ نرسید، چرا که در فرانسه به واسطهٔ حضور لویی ماسینیون نگاه‌ها معطوف به حلاج بود، حتی هانری کربن هم که به عرفان اسلامی توجه داشت، بیشتر به سهروردی پرداخت، پل نویا، نویسندهٔ کتاب *تفسیر قرآن در زبان عرفان*، تحقیقاتی دربارهٔ عرفان دارد و نگاه مختصری به آرای مولانا، اما از افرادی که در جهان فرانسه زبان به مولانا توجه کرده‌اند می‌توان از میروویچ نام برد که با همکاری محمد مکری گزیده‌هایی را به فرانسه ترجمه و در این زمینه تحقیقاتی کرده است.

گرایش به مولوی در امریکا، اما حکایت دیگری است. میلیون‌ها نسخه از آثار مولانا و کتاب‌هایی که در مورد او نوشته می‌شود، سالانه در آمریکا به فروش می‌رود، روندی که از یک دهه قبل آغاز شده و همچنان ادامه دارد. سیاباتری اشاره می‌کند که : ... در سال ۱۹۷۶ شاعر معروف «رابرت بلای» یک نسخه از ترجمه کارهای مولانا توسط ای.جی.آربری را به بارکس داد و گفت: «این اشعار باید از قفس خود رهایی یابند». بارکس، اشعار را از حالت متون خشک دانشگاهی به شعر سپید آزاد آمریکایی تبدیل کرد. از آن پس، ترجمه بارکس در ۲۲ جلد، و طی ۳۳ سال ارائه شد که شامل اشعار ضروری مولانا، *یک سال با مولانا*، مولانا: کتاب بزرگ قرمز خاطرات عارفانه پدر مولانا و کتاب *غرق شده* که همگی توسط انتشارات هارپر وان منتشر شدند. این آثار بیش از دو میلیون نسخه فروش داشتند و به ۲۲ زبان مختلف دنیا ترجمه شدند. جلدهای جدیدی نیز در آینده نزدیک ارائه خواهند شد (سیاباتاری ،۱۳۹۷ به نقل از ایلنا).

آشنایی جهان عرب با مولانا از سال ۱۸۷۲ میلادی با ترجمه و شرح شش دفتر *مثنوی* به قلم یوسف بن احمد قونوی، ترک‌نژاد عربی‌دان و شیخ خانقاه بشکتاش استانبول آغاز شد. عبدالوهاب عزام، تاثیرگذارترین معرف مولانا به جهان عرب است. در سال ۱۹۴۶ چند داستان *مثنوی* را به عربی ترجمه کرد و پس از او، عبدالعزیز جواهری و محمدعبدالسلام کفافی بودند و دکتر ابراهیم الدسوقی‌شتا که بیست سال پیش در سال ۱۹۹۷ ترجمه و شرح کامل *مثنوی* و منتخبی از غزلیات شمس را به عربی منتشر کرد. عیسی العاکوب استاد زبان و ادبیات عرب در دانشگاه حلب سوریه *فیه‌مافیه*، *مجالس‌سبعه*، *رباعیات مولانا و نامه‌های مولانا* را به عربی ترجمه کرد و ویکتور الکک و ندی حسون هم در آشنایی جهان عرب با *مثنوی* نقش به‌سزایی داشته‌اند. تاکنون شش برگردان *مثنوی* به صورت کامل یا جزئی به عربی منتشر شده است (محمدخانی،۱۳۹۷ به نقل از ایسنا)

ایران وترکیه: محوریت اقتصاد نشر و ادبیات مولوی‌پژوهی

برخی معتقدند مولانا میراث مشترک فرهنگی ایران و ترکیه است که از هفتصد سال پیش و از زمانی که در قونیه ساکن شد، شرح‌های مختلفی دربارهٔ *مثنوی* او نوشته‌اند که بیشتر این شرح‌ها در ترکیه و ایران منتشر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

شده است (همان). نشر آثار تألیف و ترجمه مولانا یکی از ارکان زیرساخت صنعت نشر اقتصاد قونیه در دنیاست.

مولانا به سبب افکار و اندیشه‌های بلند، از دیرباز شارحان و و محققان بسیار داخلی و خارجی را به خود جذب کرده است. تعداد ناشرانی که در سراسر دنیا آثار مولوی را چاپ، ترجمه یا تألیف می‌کنند کم نیستند؛ برای مثال در ترکیه در هر سی سال یک ترجمهٔ جدید از *مثنوی معنوی* ارائه می‌شود؛ کتاب *ملت عشق* با بیش از پانصد بار چاپ، رکورد پرفروش‌ترین کتاب تاریخ نشر ترکیه را از آن خود کرده است. به‌طور متوسط سالانه هشتاد عنوان کتاب از یا دربارهٔ مولوی در ترکیه نشر می‌یابد که اگر تیراژ هر نسخه هم متوسط ۱۵۰۰ نسخه و قیمت متوسط هر جلد بیست دلار باشد تولید درآمد نشر کتاب در مورد مولوی در ترکیه حدود دو میلیون و چهارصد هزار دلار خواهد بود. اگر صنعت گردشگری و خرید آثار مکتوب ازسوی گردشگران به این رقم اضافه شود بیش از هفت تا ده برابر خواهد شد.

سالانه بیش از دویست هزار نسخه از *مثنوی معنوی*، *دیوان شمس* و بقیهٔ آثار مولانا در ایران، طبق آمار خانه کتاب، منتشر می‌شود که همهٔ این‌ها فروش نیز می‌روند. اگر قیمت متوسط هرکتاب ۲۰۰۰۰۰ ریال باشد، اقتصاد نشر کتاب در مورد مولوی در ایران معادل چهل میلیارد تومان گردش مالی خواهد بود. به طور متوسط در ایران، سالانه بین ۱۵۰ تا ۱۹۰ اثر از یا دربارهٔ مولوی با تیراژ متوسط ۱۳۰۰ نسخه چاپ که حدود ۲۵۰ هزار شمارگان می‌شود. درسال ۱۳۸۶ نیز ۱۵۸ عنوان کتاب از مولانا یا درباره مولانا با شمارگان ۴۶۸ هزار و ۸۷۰ نسخه چاپ شده است. از مهر۱۳۹۰ تا مهر۱۳۹۱ در ایران، تعداد ۱۱۸ کتاب درباره مولوی منتشر شده است، که در این میان، ۷۷ کتاب چاپ اولی بوده و از مهر ۱۳۹۲ تا مهر ۱۳۹۳، تعداد ۱۴۳ عنوان از مولوی یا دربارهٔ مولوی چاپ شده که ۶۲ عنوان کتاب چاپ اولی دربارهٔ مولوی بوده است. در سال ۱۳۹۷ تعداد ۲۵۶ اثر با شمارگان ۲۷۷ هزار۶۱۰ نسخه از یا دربارهٔ مولانا منتشر شده که ۱۶۳ اثر برای نخستین بار چاپ شده‌اند.

در میان شروح مثنوی، *شرح جامع مثنوی* کریم زمانی با پنج بار چاپ در سال ۱۳۹۶ به چاپ پنجاهم رسید. رمان ملت عشق نیز جزء کتاب‌های پرفروش در سال ۱۳۹۵ در ایران بوده است. *قصه‌های برگزیده از مثنوی مولوی* از مجموعهٔ قصه‌های خوب برای بچه‌های خوب مهدی آذریزدی با ۶۷ بار چاپ از آثار مورد توجه برای معرفی *مثنوی* برای همگان است. این تعداد کتاب نشان می‌دهد مطالعه و پژوهش دربارهٔ مولوی یکی از متواترین موضوعات در ادبیات معاصر و سبد مطالعه خانواده ایرانی است. با کلیدواژهٔ «مولوی» جستجوی پیشرفته سایت خانه کتاب (در کشور ایران) تعداد ۲۶۷۷ عنوان کتاب از مولوی یا دربارهٔ مولوی (۱۳۳ترجمه،۲۵۴۴ تألیف،۱۳۴۳ چاپ مجدد،۱۳۳۴ عنوان چاپ اول) ظاهر شد.

در قرن حاضر تعداد زیادی مقاله (بیش از ۱۵۰۰ مقاله)، کتاب (حدود ۴۰۰۰ کتاب) و پایان‌نامه و رساله (نزدیک به ۱۲۰۰پایان‌نامه و رساله) دیده می‌شود که در مورد مولوی نگاشته شده‌اند (پایگاه اطلاع رسانی کرسی مولوی‌پژوهی ایران) آمار تقریبی ارائه شده از اقتصاد نشر (صرفاً در حوزه کتاب)، یا دربارهٔ مولوی در ایران و ترکیه بیانگر ظرفیت بالای کشش بازار کتاب و نشر در حوزهٔ معرفی ارزش‌های جهانی مولوی و نیز شمس تبریزی است. رابطهٔ اقتصاد نشر با عوامل تولید (شاغلان اقتصاد نشر) بیانگر آن است که فقط در حوزه نشر کتاب حدود بیست عنوان رشته شغلی وجود دارد که قبل، حین و بعد از چاپ کتاب را شامل می‌شود.

در کنار موضوع چاپ و نشر، حوزهٔ صنعت آموزش مولانا نیز حائز اهمیت است. بررسی‌های اینترنتی و اسنادی مؤلف نشان می‌دهد که برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی آزاد غیر رسمی (فاقد دریافت مدرک رسمی)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

با محوریت مولوی و آثار او در قالب درس گفتار، دوره، سمینار و... روزانه حداقل بیش از ۱۵۰۰ کلاس و دوره آموزشی با محوریت موضوع مولوی و آثار او در جهان برگزار می‌شود که این کلاس و دوره‌ها جدا از کلاس‌های درسی دانشگاهی و مدرسه‌ای است. اگر هرکلاس و کارگاه را متوسط، چهل نفر در نظر بگیریم روزانه بیش از شصت هزار نفر به‌صورت حضوری از فراگیران آموزش‌های مولوی خواهند بود. متوسط هزینهٔ شرکت هر فرد در هر کلاس (نه جلسه) اگر معادل هفتصد هزار ریال باشد (در امریکا و کانادا متوسط کلاس با چهار جلسه ۱۶۰ دلار و در ایران ۶۰۰ هزار ریال)، روزانه معادل چهار میلیارد و دویست میلیون تومان صرف آموزش اندیشهٔ مولوی می‌شود. در کنار این آموزش‌های غیر رسمی، امروزه آموزش رسمی *مثنوی* و آثار مولوی، ذیل رشتهٔ تحصیلی زبان و ادبیات فارسی تقریباً در تمامی دانشگاه‌های ایران و برخی دانشگاه‌های جهان تدریس می‌شود. بیشتر دروس رشتهٔ ادبیات؛ شامل بررسی آثار ادبی کلاسیک؛ از جمله *مثنوی*، *دیوان شمس* و... است. ظرفیت دانشگاه‌های دولتی ایران برای پذیرش دانشجویان زبان و ادبیات فارسی در دفترچهٔ انتخاب رشته سال۱۳۹۷ شامل ۲۱۴۰ نفر در سراسرکشور بود. در پنج دانشگاه ترکیه، رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی با حدود سالانه هزار دانشجو و در بیش از بیست دانشگاه، زبان فارسی به عنوان واحد اختیاری تدریس و به‌عنوان درس ترجیحی با حدود هشتصد دانشجو در سال تدریس می‌شود.

اقتصاد گردشگری قونیه

اقتصاد گردشگری، اقتصادی ترکیبی و چند بعدی است که بیش از ۱۲۰ فعالیت دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. دراقتصاد گردشگری، تمرکز بر صنایع دستی، موزه‌ها و سایت‌های تاریخی ـ میراثی، غذا و نوشیدنی، اقامتگاه‌های عمومی و هتل‌ها، آژانس‌های مسافرتی، گردش‌های تفریحی، زیارت و... است که ازمهم‌ترین حوزه‌های متأثر از گردشگری است. دراین قسمت به تحلیلی تطبیقی از روند گسترش فضای گردشگری قونیه و عوامل مهم رونق صنعت توریسم قونیه می‌پردازیم.

آرامگاه مولوی، شاعر فارسی‌زبان، در شهر قونیهٔ ترکیه واقع شده و این شهر ـ که به شهر درویش‌های مرید مولوی نیز مشهور است ـ در منطقهٔ آناتولی مرکزی ترکیه قرار دارد. مناطق اصلی گردشگری قونیه؛ عبارتند از سایت تاریخی آرامگاه مولانا، موزه، مراسم رقص سماع در قونیه، تپه و مسجد علاءالدین، موزه باستان‌شناسی، موزه آنتوگرافی، تربت و مسجد شمس تبریزی، مسجد سلطان‌سلیم، موزهٔ آتاترک، مسجد دارالفنون سلطان‌سلیم در قاره پینار.

سفر به قونیه بدون شک، به دلیل بازدید از آرامگاه معنوی و تاریخی مولوی است. زیارت مولوی نوعی گردشگری فرهنگی است که جهانی شده است. یونسکو به پیشنهاد ترکیه، سال ۲۰۰۷ را «سال جهانی مولانا» نامید و سازمان یونسکو، یادبود هشتصدمین سالگرد تولد مولانا را در تاریخ ششم سپتامبر سال ۲۰۰۷ برگزار کرد. هر سال، آذرماه در شهر قونیه، مراسم زیارت مولوی انجام می‌شود و مولویان معتقدند زیارت مقبرهٔ مولانا که «کعبه العشاق» نامیده می‌شود نیمی از ثواب حج را دارد (انتخابی،۱۳۹۲: ۳۷).

موزهٔ مولانا در قونیه، در سال ،۲۰۱۷ بازدیدکنندگان بیشتری نسبت به موزه‌های توپکاپی و ایاصوفیه در استانبول داشته و شمار بازدیدکنندگان آن به حدود ۲/۵ میلیون نفر رسیده است. این موزه، عمدتاً مورد علاقهٔ ایرانیان، چینی‌ها و تایوانی‌ها بوده است. موزهٔ مولانا با به نمایش گذاشتن فرهنگ عرفانی جلال‌الدین محمد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

بلخی که در ترکیه به «رومی» معروف است، دو میلیون و ۵۷۱ هزار و ۲۶۷ گردشگر جذب کرده بود که این میزان در سال ۲۰۱۶ به دو میلیون و ۴۲۹ هزار و ۵۳۱ نفر رسیده بود. سال گذشته، بیشترین علاقه به این موزه از سوی اتباع کشورهای شرق آسیا بود (دنیای اقتصاد، یارار مدیر گردشگری ترکیه،۱۳۹۶شماره ۴۲۵۳).

در سال ۲۰۱۹ تعداد بازدید کنندگان از موزهٔ مولانا در قونیه ترکیه طی یازده ماه گذشته، نسبت به مدت مشابه سال گذشته، ۲۳ درصد افزایش یافته که تعداد آنان، دو میلیون و ۱۱۹ هزار گردشگر داخلی و خارجی بودند که پیش‌بینی می‌شود تا پایان سال جاری، با برگزاری مراسم شب عروس (یا شب عرس)، تعداد بازدیدکنندگان به دو میلیون نهصد هزار نفر برسد (همان، ۱۳۹۶). ترکیه در سال ۲۰۱۸ میلادی با ۳۷.۶ میلیون توریست در ردهٔ هشتم پربازدیدکننده‌ترین کشورهای جهان قرار داشته است. بر اساس پیش‌بینی‌های وزارت گردشگری و اطلاعات موجود، انتظار می‌رود تعداد بازدیدکنندگان خارجی تا پایان سال به چهل میلیون نفر و درآمدهای حاصله از ناحیه گردشگری به ۳۲ میلیارد دلار برسد.

بر اساس مطالعات انجام شده، درآمد حاصل از جذب یک گردشگر خارجی با فروش پانزده بشکه نفت برابری می‌کند و با ورود شش نفر گردشگر، برای یک نفر در کشور ایجاد اشتغال می‌شود (کاظمی،۱۳۹۳ :۱۳). اطلاعات ارائه شده نشان می‌دهد که منابع و سیاست های صنعت گردشگری ترکیه، یکی از پشتوانه‌های قوی اقتصاد قونیه است.

اقتصاد هنر و صنایع خلاق مولوی

اندیشه در دنیای امروز، در قالب صنایع خلّاق مزیت بالای اقتصادی محسوب می‌شود. کتابی که درگذشته در کتابخانه نگهداری می‌شد تا دلبندی را به مطالعه به سمت خود جذب کند، اکنون در قالب اقتباس، به فیلم، تئاتر، انیمیشن، بازی رایانه‌ای و... تبدیل می‌شود و مخاطبان زیادی را پوشش می‌دهد. شرایط عصر حاضر (فراغت و ارتباطات)، زمان زیادی از گذران وقت افراد جامعه به تفریح، سرگرمی، آموزش و یادگیری می‌گذرد.

همین امر به دنبال خود، افزایش تولیدات فرهنگی، هنری و سرگرمی؛ مانند ساخت فیلم، اجرای نمایش، تولید گیم (بازی)، اجرای کنسرت موسیقی، طراحی هنری و ... در پی داشته است. تاکنون ۳۵ شخصیت ملی ایرانی در یونسکو به ثبت جهانی رسیده و در جهان امروز، ملت‌ها بر بنیاد فرهنگ رشد می‌کنند و ثروت مادی و معنوی را از طریق مشاهیرشان صیانت و پاسداری می‌کنند. شاید این بحث در سی الی چهل سال گذشته خیلی ضعیف بود، اما در حال حاضر متوجه شده‌اند که یک شخصیت و هر مشاهیری در یک ملت، می‌تواند امواجی از موفقیت، هویت، پویایی، سربلندی و ثروت ملی را تولید کند (مستکین مدیر بخش فرهنگ کمیسیون ملی یونسکو، ۱۳۹۷ به نقل از ایسنا).

مثنوی باحکایات شیرین و آموزه‌های اجتماعی اخلاقی، در کنار غزلیات مسحور کننده و فوق ریتمیک *دیوان شمس* و سایر آثار منثور مولوی منبع عظیم و غنی ناتمام اقتباس‌کنندگان و شهدگیران هنری و ادبی آن در طول تاریخ بوده است. انتخاب اشعار مولانا توسط برخی خواننده‌های مشهور، موجب آشنایی توده‌های مردم با مولانا شده و سایت‌های اینترنتی مولوی دوستی و انتشار برخی از گزیده‌های اشعار مولانا با ترجمه روان، موجب اقبال و آشنایی عامه مردم با وی شده است ... به نظر من در غرب، در حوزهٔ مولوی‌پژوهی انفجاری رخ داده است. در دانشگاه‌های انگلیس، تدریس بخش‌هایی از *مثنوی* یا *غزلیات شمس*، بخش تفکیک ناپذیر رشته‌های ادبیات

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

فارسی، اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی است (صفوی،۱۳۸۹به نقل از سایت عصر ایران).

غربی‌ها، کرسی‌های دانشگاهی متعددی برای شناخت مولانا راه می‌اندازند، آثارش را ترجمه می‌کنند، براساس زندگی‌اش فیلم می‌سازند و همین طور ژانر پرخوانندهٔ زندگی نامه‌نویسی را به کمکش گرم نگه می‌دارند. شاید برای همین باشد که دیوید فزانزونی، فیلمنامه‌نویس برنده اسکار، بعد از سفرش به ترکیه اعلام کرد که در حال نوشتن فیلمنامه‌ای از زندگینامهٔ مولاناست. او گفته بود: «فکر می‌کنم یک دنیای دیگر وجود دارد که لازم است درباره‌اش حرف بزنیم. رومی در آمریکا نیز بسیار محبوب است. باید به او چهره بدهیم و داستان زندگی‌اش را روایت کنیم» (توانایی،۱۳۹۵به نقل از سایت برترین‌ها).

تولید فیلم وسریال‌های تلویزیونی، از داستان‌ها و ادبیات غنی مولانا، ازدیر زمانی قبل شروع شده است، به گونه‌ای که تقریباً همهٔ اقشار اجتماعی مردم؛ از کودکان، نوجوانان، جوانان، زنان و ... از مخاطبان تولیدات اثری با اقتباس از آثار مولوی بوده‌اند. مولانا در یک دههٔ گذشته به‌سرعت در جهان غرب مشهور شد، به‌طوری که ترجمهٔ کتاب او در آمریکا به بزرگترین و پرفروش‌ترین کتاب سال تبدیل شد. ترجمه کولمن بارکس در سال ۲۰۰۱ بیش از پانصد هزار نسخه در آمریکا فروش داشت.

صفحه عمومی و اصلی مولانا، شاعر ایرانی قرن هفتم هجری قمری، در فیس بوک که در آمریکا به نام «رومی» شناخته شده، براساس اعلام پایگاه اطلاع رسانی سینمایی «سالن»، یک میلیون و هشتصد هزار نفر پیرو دارد که از جملهٔ این علاقه‌مندان می‌توان به پائولو کوئیلو نویسندهٔ کتاب کیمیاگر اشاره کرد (رویداد، ۲۴:۱۳۹۵).

فرانکلین لوییس ـ صاحب کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه شیکاگو و مولاناشناس ـ می‌گوید، تا کنون چهار فیلم‌نامه در مورد زندگی مولانا نوشته شده است و تصریح می‌کند: اولیور استون اولین بار در سال ۱۹۹۹ میلادی در مورد چنین فیلم‌نامه‌ای خبر داد، اما این فیلم‌نامه هرگز به فیلم تبدیل نشد، دومی را مظفر علی کارگردان هندی نوشت و از آن سخن گفت. داریوش مهرجویی کارگردان ایرانی نیز فیلم‌نامه‌ای بر اساس رمان کیمیاخاتون، نوشتهٔ سعیده قدس از زندگی مولانا نوشته بود و اوویدو سالازار، مستندساز، نیز بر اساس رمان تاریخی نهال تجدد، نویسندهٔ ایرانی مقیم آمریکا در این زمینه تلاش‌هایی کرده بود (رویداد، ۲۴:۱۳۹۵). تا حدی که من می‌دانم فضل تقدم با آقای شهرام ناظری است، گویا نخستین مرتبهٔ مولوی خوانی به همت او وارد موسیقی معاصر ایران شده است (موحد،۱۳۹۶به نقل از خبرگزاری کتاب ایران).

در بخش بعدی، اقتصاد بالقوهٔ ارزش‌های جهانی شمس بیان می‌شود و از نتیجهٔ مطالعه تطبیقی و تحلیلی براساس مدل پیشنهادی محقق، راهکار تولید ثروت ملی از ارزش‌های شمس تبریزی در حوزه‌های اقتصاد فرهنگ ارائه خواهد شد و با تأکید بر تقویت اقتصاد بالقوهٔ خوی، به‌عنوان آرامگاه شمس تبریزی و مبتنی برارزش‌های جهانی شمس ارائه می‌شود.

اقتصاد خوی: ارزش‌های جهانی شمس و تولید ثروت ملی

غربی‌ها بیش از هر چیز محو و مبهوت رابطه‌ای هستند که مولانا و شمس را به هم گره زده بود (توانایی ،۱۳۹۵به نقل از سایت بالاترین‌ها). غربی‌ها معتقدند که شمس را تازه کشف کرده‌اند و درباره‌اش به‌مطالعهٔ بیشتری نیاز دارند. در گذشته اطلاعات چندانی دربارهٔ او نداشته‌اند. دنیای غرب هنوز هم او را چنان‌که باید

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

نمی‌شناسد. پس از انتشار متن فارسی *مقالات* شمس، نخست ویلیام چیتیک ـ محقق امریکایی که متخصص ابن‌عربی است ـ بخشی از آن را، زیر عنوان «من و مولانا» به انگلیسی ترجمه کرد. محقق ایران‌شناس معروف فرانسوی، پروفسور فوشه کور هم اخیراً بیش از نیمی از *مقالات* شمس را به فرانسه ترجمه کرده و مقدمه و تعلیقات نفیسی بر آن افزوده است و من امیدوارم بقیهٔ *مقالات* هم به یمن همت ایشان ترجمه شود و محققان غربی با آن آشنا شوند. فوشه کور پیش‌تر هم ترجمه‌ای از *دیوان حافظ* را انتشار داد که به خاطر آن در ایران مورد تقدیر قرار گرفت. او در ترجمهٔ *مقالات* شمس، پنج سال مداوم کار کرده و آقای دکتر فیض، پژوهشگر عرفان از ایرانیان مقیم فرانسه، هم او را در فهم و حل مشکلات کتاب کمک کرده است. فرهنگستان زبان و ادب فارسی اخیراً فوشه کور را به پاس خدماتی که به فرهنگ ایران کرده است به عضویت افتخاری خود درآورده است.

وقتی به سراغ مولانا و شمس بروید بی‌تردید از خودتان می‌پرسید، شمس که بوده که چنین آتشی درون مولانا روشن کرده و منجر به خلق شاهکارهایی ماندگار شده است؟ به گمانم اگر قرار باشد برای این دو، نظیری پیدا کنیم می‌توان آنان را به سقراط و افلاطون مانند کرد. ما سقراط را با افلاطون می‌شناسیم و افلاطون، برکشیده و تربیت شدهٔ سقراط بود؛ یعنی اگر افلاطون نبود، هیچ‌گاه موفق به شناخت سقراط نمی‌شدیم و اگر سقراط نبود افلاطونی به‌وجود نمی‌آمد. دربارهٔ مولانا و شمس هم این‌گونه است، شناخت هر یک از این دو، بسته به شناخت دیگری است. جالب اینجاست که سقراط و شمس تبریزی در زمینه‌های دیگری نیز با هم شباهت دارند؛ سقراط هم مانند شمس اهل نوشتن نبوده است. شمس می‌گوید: سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد. همین یک سخن یک دنیا حرف برای گفتن دارد، شمس می‌گوید من می‌توانم با کسی سخن بگویم که خودم را در او ببینم (موحد، جایگاه مولانادرجهان۱۳۹۷، به نقل از ایسنا)

ارزش‌های جهانی شمس

بدون شک، شمس تبریزی می‌تواند به‌عنوان شخصیت اثرگذار جهانی، به‌عنوان یک مزیت فرهنگی و منبع تولید ثروت ملی در ایران و شهرستان خوی مطرح شود. به این منظور، با استفاده از الگوی توسعهٔ اقتصادی قونیه، مدل اقتصاد فرهنگ خوی را با منبع غنی ارزش‌های جهانی شمس تبریزی طراحی خواهد شد. در این مدل، اقدامات لازم با استفاده از ظرفیت‌های موجود فرهنگی شهرستان خوی، تبریز و سطح ملی پیشنهاد می‌شود.
براساس مدل اقتصاد قونیه، سه حوزهٔ مهم اقتصاد خوی، (براساس ظرفیت ارزش جهانی فرهنگ شمس تبریزی)؛ عبارتند از حوزهٔ اقتصاد آموزش، تحقیق و نشر؛ حوزهٔ دوم اقتصاد گردشگری خوی و حوزهٔ سوم اقتصاد صنایع خلاق و فرهنگی خوی است.

مطالعات و بررسی‌ها نشان می‌دهد که دو حوزهٔ اول و سوم؛ (یعنی اقتصاد آموزش و تحقیق و اقتصاد صنایع خلاق)، به‌عنوان اولویت اول و دوم می‌تواند زمینه و ظرفیت رونق اقتصاد گردشگری خوی را رقم بزند.

اقتصاد آموزش و تحقیق و نشر شمس تبریزی

شمس تبریزی کم سخن، غریب و فاقد مجموعه آثار گستردهٔ علمی و ادبی است و مجموعه نوشتار و مکتوبات او اندک و پرمغز است، اما از دو جهت این آثار محدود و کم، قابل توجه هستند؛ اول این که آثار به‌جا مانده از شمس، در حوزه‌های معنایی و مفهومی مورد نیاز جامعه بشری امروز قابل ارائه و نشر است و دوم اینکه مخاطبان

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

این آثار، تقریباً طیف گسترده‌ای از مخاطبان مولوی و نیز شیفتگان ادبیات غنی کلاسیک و پست مدرن را شامل می‌شود. دراین دو طیف می‌توان بسیاری اقدامات و برنامه‌های فرهنگی و علمی تقویت و گسترش اقتصاد خوی را برنامه‌ریزی و اجرا کرد.

استخراج و معرفی ارزش‌های جهانی شمس تبریزی

شمس، بسیار فراتر از دوران، خود را تحت تأثیر اندیشهٔ انسانگرایی و انسان محوری قرار داده است. انسان در دیدگاه شمس، به‌عنوان خلیفه الله واجد همهٔ ظرفیت‌های تکامل و پیشرفت در ابعاد انسانی تا اوج تکامل برای همه اعصار است که نمونهٔ عملی این انسان محوری در تربیت تکاملی را می‌توان در تربیت مولوی تحقیقاً دید. ارزش‌های شمس از نیازهای امروزین جامعه است، یکی از محبوب‌ترین فضلیت‌های اخلاقی جامعهٔ امروزی ما آموزه‌های شمس تبریزی است و این فضلیت‌ها در جامعهٔ ما به‌صورت شگفت‌انگیز کم‌یاب شده است (ملکیان ،۱۳۹۵به نقل از باشگاه خبرنگاران جوان)؛ برای نمونه چند سخن از شمس که در آن، نوع انسان را مخاطب قرار می‌دهد و بیانگر ارزش جهانی کرامت انسانی نزد اوست آورده می‌شود:

لحظه‌ای برویم به خرابات
بیچارگان را به بینیم
آن عورتکان (روسپیان، ساقیان، رقاصان، نوازندگان و خوانندگان زن) را خدا آفریده است
اگر بدند و یا نیک‌اند، در ایشان بنگریم
درکلیسا هم برویم، ایشان را بنگریم (صاحب‌الزمانی،۱۳۵۱: ۱۶۴).

یا عبارت دیگر:

جماعتی
مسلمان- برون، کافر- اندرون
مرا دعوت کردند.
عذرها گفتم
می‌رفتم در کلیسا
کافر بودندی، دوستان من
کافر-برون، مسلمان-اندرون... (صاحب‌الزمانی،۱۳۵۱ : ۶۵).

شمس، رسالت خود را نه فقط جمع مسلمانان که همهٔ عالم می‌داند و براین اعتقاد است که آموزه‌های او فراتر از اقلیم و سرزمین خاصی است و مخاطب اصلی او نخبگان و اندیشمندان بشریت است؛ به عبارت زیر دقت شود:

مرا در این عالم
با عوام
هیچ کاری نیست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

برای ایشان نیامده‌ام
این کسانی که رهنمای عالم‌اند، به حق،
انگشت، بر رگ ایشان،
می‌نهم (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۵۶).

مجموعهٔ این اندیشه‌ها و تفکرات عمیق شمس تبریزی، می‌تواند در قالب آموزش‌های حوزهٔ تعلیم، تربیت و فلسفه، سبک زندگی و نیز فلسفهٔ حیات مورد توجه قرار گیرد. فراتر از این اندیشه‌ها، در شمس تبریزی می‌توان بسیاری از آموزه‌های اخلاق اجتماعی، روان‌شناسی تربیت، ارتباطات و مطالعات فرهنگی، نقد ادبی، و دیگر حوزه‌های ادبیات و فلسفه را استخراج و در قالب کتاب، درس گفتار، کارگاه آموزشی و حتی کتب درسی دانشگاهی مورد استفاده قرار داد.

سالاری‌نسب (۱۳۹۷) منظومهٔ حکمی شمس را بر سه پایهٔ بنیادی انسان، حقیقت و عشق معرفی می‌کند. انسان‌مداری بر بینش شمس تبریز سیطره دارد و شمس به همهٔ امور حتی به خدا از درون خویش و براساس انسان می‌نگرد. سالاری‌نسب، عناصر وجودی انسان را از منظر شمس را در سه عنصر اصالت انسان، غربت و تنهایی انسان تقسیم می‌کند.معرفت شناسی حقیقت شمس را، سالاری‌نسب از نیازهای انسان امروز می‌داند و معتقد است که عناصر چهارگانهٔ معرفت شناسی‌شمس؛ شامل کل‌نگری، ترجیح علم شهودی بر علم حصولی، تفسیری بودن حقیقت و حفظ اسرار و خاموشی گزیدن است. امروزه در معرفت‌شناسی مدرن تاکید بر این است که معرفت نسبی است و هرکس تفسیر شخصی و مخصوص به خود از حقیت را دارد.

در روش‌شناسی علمی شمس، منع تقلید مورد تأکید است که گفته است: هرفسادی که در عالم افتد ازاین افتد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید.

بدون شک اولین و مهم‌ترین ظرفیت‌سازی اقتصاد فرهنگ خوی، شناسایی منابع غنی ادبی و حکمی شمس است که در قالب اقتصاد آموزش، تحقیق و نشر قابلیت ارائه در سطح جهان را دارد و براساس آن می‌توان جامعهٔ جهانی را نسبت به شمس تبریزی آشنا نمود و سپس ظرفیت‌های دیگر فرهنگی را رونق داد.

بدون شک، ادبیات شمس تبریزی قدرت و توانایی ارتقا به سطح جهانی را دارد؛ برای مثال می‌توان به حکایات تمثیلی شمس اشاره نمود. حکایت‌های تمثیلی و رمزی یکی از جلوه‌های بلاغی شمس است که از بسامد بالایی برخوردار است. روان‌ترین و ساده‌ترین بخش‌های مقالات، حکایت‌های تمثیلی آن است، از آنجا که تمثیل در سطح عقلانی اندیشه حرکت می‌کند ناپیوستگی کلام در این حکایت‌ها بسیار کم و به سطح ادراک مخاطب نزدیک است (فتوحی به نقل از پورمظفری،۱۳۸۹: ۱۴۰).

شمس به دلیل رویکرد عمیق عرفانی به عالم هستی، حضور در هستی و احساس همراهی با عالم هستی را به مخاطب منتقل می‌کند. به همین دلیل است که استعاره از نوع گفتگوی همهٔ عناصر طبیعت جاندار، دیگر ویژگی شمس است؛ مثلا میل نکردن آیینه، برخاستن منبر، ترس و بیم عقل، ترس دوزخ از مؤمن، سلام کردن کوه، ترس زمین و... از این‌گونه اندیشه‌های شهودی و استعاره‌ای شمس است (پورمظفری،۱۳۴۹: ۱۴۰).

شمس تبریزی می‌تواند مولد سبکی از ادبیات پست مدرن باشد که به بینامتنیت کریستوا نزدیک می‌شود و امکان ارائه تحلیل‌های پست مدرن ادبیات کهن را برای مخاطب فراهم می‌کند. در عین حال که خوانش متن

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

براساس نظریه بینامتنیت شمس تبریزی، عرصه‌های جدیدی از فهم متون را پیش روی می‌نهد. در هرحال این عرصه، عرصهٔ نوین و بکر مطالعه ادبیات معاصر براساس روش‌شناسی شمس تبریزی امکان تولید آثار پرمخاطب ادبی و هنری را دارد. براین اساس، بنیاد اندیشه‌های شمس در تفسیر بر این اصل استوار است که در تفسیر متن قرآن، شخصیت و آراء و عقاید مفسر بر چگونگی خوانش معنای متن و معانی استنباط شده از سوی وی تأثیر به‌سزایی دارد (طاهری،۱۳۵۱: ۱۰۰).

از سوی دیگر، در جریان شناسی‌های فرهنگی و اجتماعی، شمس تبریزی یک نظریه‌پرداز صاحب سبک است که در لابه‌لای اندیشه و سخنان او می‌توان به نظریهٔ نسبتاً منسجم تحلیل جریان شناسی‌های مهم فرهنگی اجتماعی عصر او پی برد که قابلیت ارائهٔ یک روش‌شناسی علمی را در ذات خود دارد. شمس، منتقد جدی جریان‌های فکری و اجتماعی خود است. براین اساس، شمس با آگاهی و بینشی فراتر از زمانهٔ خود، ضعف‌های هریک از آنها را به مؤثرترین وجهی بیان کرده است.

صنایع فرهنگی

تولید آثار فاخر هنری و فرهنگی نیازمند متون و اندیشه‌های والایی است که قدرت بازتولید آثار به زبان‌های گوناگون را داشته باشد. عشق، یکی از قلمروهای مهمی است که می‌تواند منبع تولید فیلم، خوشنویسی، بازی (گیم)، نمایش، و ... باشد. معنا و مفهوم والای عشق در نزد شمس می‌تواند از مؤلفه‌های مهم و اثرگذار اقتصاد خوی باشد. بدون شک شمس تبریزی همان اکسیر عشقی است که مولانا را قلب هویت کرد و وجود او را از یک انسان معمولی به شیفته‌ای حیرت‌مند بدل کرد. شاید بتوان از فرایند مسیر عاشق و معشوق و عشق شمس و مولوی، مدلی از عشق‌های اثرگذار را تبیین کرد.

به‌نظر می‌رسد داستان عاشقانهٔ شمس و تأثیر او بر مولوی، یکی از ظرفیت‌های بالای تولید فرهنگ و هویت ملی در شخصیت معنوی شمس، به‌عنوان یکی از رهبران معنوی و فکری مؤثر بر ادبیات ایران است. بدون شناخت شمس، صحبت از مولوی بر ابهام و تردید می‌افزاید و عشق، مقوله‌ای مهم در فهم رابطهٔ هستی نزد شمس است.

زبان و هنر شمس، برخوردار از مشخصات منحصر به فردی است که خاص سبک نگارش و ریتم جملات شمس است و ویژگی‌های بلاغی، موسیقایی و کیفیت نثر شمس، بسیار قابل ارائه در حوزهٔ هنر است. این هنر نیز امکان ظرفیت‌سازی فرهنگی برای اقتصاد خوی را دارد.

برگزاری جشنواره‌های تخصصی خوشنویسی با سرمشق جملات و سخنان شمس، تولید فیلم براساس زندگی و آثار شمس، اجرای نمایش و موسیقی در ژانرهای گوناگون در مورد شمس و حتی طراحی و ارائه نمادها و نشانه‌های فرهنگی ایرانی بر اساس الهام از شمس تبریزی از زمینه‌های رونق اقتصاد خوی است.

خوشبختانه در این راستا، جشنوارهٔ ملی شمس به عنوان یکی از هفت رویداد منتخب ملی، از سوی سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری کشور به تصویب رسیده است. جشنوارهٔ ملی آیین‌ها، آواها و نماها در آرامگاه شمس تبریزی، بدون شک شهرستان خوی را در سطح ملی و بین المللی، زبانزد عام و خاص می‌کند. هدف از این جشنواره می‌تواند تولید آثار فاخر هنری و علمی در حوزهٔ شمس و مولانا و موضوع معرفت، اخلاق، ادب و عرفان اسلامی، ارج نهادن و ترویج فرهنگ و هنر ایرانی واسلامی با تکیه بر آموزه‌های اخلاق، دینی و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

عرفانی برگرفته از کلام شمس و مولانا، رصد و آشنایی با ظرفیت‌ها و توانمندی‌های نهفته در حوزۀ شمس و مولاناست (جباری جلیل، جشنواره ملی شمس در خوی، ۱۳۹۸ به نقل ازخبرگزاری صدا و سیما).

با اعطای جایزۀ ملی شمس و مولانا به محققان، پژوهشگران و مفاخر، باید شخصیت شمس تبریزی درسطح جهان شناسانده شود، نقطه‌ای که می‌توان به آن اندیشید جایزۀ ملی شمس و مولاناست که درافق‌های مختلف مؤثر بوده و از طریق آن، حوزه‌های مختلف شخصیت شمس و مولانا نمایان می‌شود، شمس تبریزی نقطۀ اتکایی برای برقراری ارتباط کشور با جهان خواهد بود (صالحی، ۱۳۹۷ شمس تبریزی مهم‌ترین فرصت گردشگری معنوی است به نقل از خبرگزاری ایسنا).

اقتصاد گردشگری خوی

رونق و گسترش گردشگری بین المللی، منوط به گسترش گردشگری ملی است؛ به عبارت دیگر تا زمانی که تعداد گردشگران ایرانی به شهر خوی افزایش پیدا نکند، برنامه‌ریزی برای افزایش گردشگر بین‌المللی سخت خواهد بود. جذب گردشگری داخلی، موجب گسترش زیرساخت‌ها و افزایش امکانات و تجهیزات مورد نیاز گردشگران خواهد بود، بنابراین سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری باید در یک برنامۀ منسجم و مستمر اقدام به افزایش ظرفیت‌ها و امکانات زیرساختی عمرانی، اقامتی، تفریحی، ترانزیتی و... در شهرستان خوی نماید، سپس با هدف‌گذاری جذب گردشگران بین‌المللی برنامه‌ریزی نماید. بدون شک بارگاه شمس تبریزی درخوی مهم‌ترین فرصت گردشگری معنوی برای کشور به‌شمار می‌رود (همان).

مزارشمس تبریزی مهم‌ترین سرمایه‌ای است که در عرصۀ ملی و بین‌المللی ودر حوزۀ عرفان، فلسفه، کلام، و ادبیات نام ایران و خوی را مشهور کرده است (خدایاری، ۱۳۹۸ مزار شمس تبریزی؛ مهم‌ترین سرمایه خوی به نقل از خبرگزاری بین المللی قرآن). منارۀ شمس تبربزی به شماره ۹۹۶ در فهرست آثار ملی به ثبت رسیده است و از این جهت یک قدم به جلو برای تأمین منابع مالی و ظرفیت‌سازی زیرساخت است. مجموعۀ فرهنگی شمس تبریزی به مساحت هفت هزار مترمربع و با ساختمانی به زیربنای دو هزارمترمربع درمحل آرامگاه شمس تبریزی با اعتبار۱۵۰ میلیارد ریال درحال ساخت است.

تلاش در جهت ثبت جهانی مقبرۀ شمس تبریزی، احداث یادمان شمس، خواهرخواندگی خوی و قونیه، ثبت تاریخ هفت مهر به‌عنوان روز ملی شمس تبریزی در تقویم رسمی جمهوری اسلامی ایران از اقدامات فرهنگی مهم در ترویج اقتصاد خوی است. علاوه برآرامگاه شمس، بازار تاریخی خوی، اوج تمدن شهرنشینی و شهرسازی دوره اسلامی است که می‌تواند ظرفیت گردشگری خوی را بالا ببرد. پهلوان نامی ایران، پوریای ولی، قلعه کوراوغلی، اشعار وسروده‌های اسطوره تاریخی کوراوغلی در میان اقوام شانزده کشور سروده می‌شود و یکی از مشترکات فرهنگی کشورهای همسایه و اکو است نیز از این ظرفیت‌های گردشگری است.

کبیری (۱۳۹۵) اولویت برنامه‌های سال ۱۳۹۵ بزرگداشت کنگره شمس تبریزی را کارهای علمی و پژوهشی با حضور شمس‌شناسان و مولوی‌پژوهان مطرح جهان از کشورهای مختلف دانست (کبیری، ۱۳۹۵،به نقل از خبرگزاری تابناک).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نتیجه‌گیری

لزوم تقویت اقتصاد قونیه و اقتصاد خوی

جین چلپی، قائم مقام بنیاد بین المللی مولانا و نوهٔ مولانا (۱۳۸۷) احیای دیدگاه‌ها و افکار شمس و مولانا را از طریق ارتباط فرهنگی بین خوی به‌عنوان دارالصفای ایران و قونیه به‌عنوان دارالعشاق ترکیه مهم‌ترین و اولین گام در زمینهٔ شناساندن شمس و مولانا و ترویج فرهنگ عرفانی اسلامی است (چلپی ،۱۳۸۷به نقل از خبرگزاری ایکنا).

کبیری (۱۳۹۷) معتقد است که چشم‌انداز خوی این است که در زمان ده تا پانزده ساله، جایگاه و اعتبار شمس به قونیه برسد تا برای جشنواره‌های ملی و بین‌المللی طرح و برنامه‌ای قابل ارائه وجود داشته باشد؛ زیرا وجود چنین جاذبهٔ گردشگری می‌تواند برای مردم شهر نیز به لحاظ اقتصادی مفید باشد. وی تفاهم نامهٔ ساخت سریال شمس تبریزی در همایش مولانا به امضا خواهد رسید (کبیری، ۱۳۹۵، به نقل از خبرگزاری تابناک). تولید موسیقی و خوشنویسی با اقتباس از آثار شمس تبریزی از حوزه‌های ظرفیت‌سازی اقتصاد فرهنگی خوی خواهد بود.

شمس تبریزی می‌تواند به ظرفیتی قابل توجه برای گردشگری عرفانی در کشور تبدیل شود. هر چند بیست تا سی سایت به زبان‌های مختلف در کشور همسایه و در فضاهای مجازی برموضوع عدم وجود قبر شمس در خوی متمرکز شده و برگزاری کنگره شمس تبریزی را در خوی زیر سؤال برده‌اند و حتی برخی از این سایت‌ها اسناد و مدارکی مربوط به وجود مقبره شمس در غیر ایران را انتشار داده‌اند (مهد آزادی، ۱۳۹۵ به نقل از مهد آزادی).

برگزاری فستیوال‌های فرهنگی شمس تبریزی نیز راهکاری برای معرفی شمس است. شهر قونیه به برگزاری فستیوال صوفی اقدام می‌کند. در کنار فستیوال، آیین‌ها و مناسک خاصی هم اجرا می‌شود که معمولاً گردشگران زیادی را به خود جلب می‌کند. بسیاری شمس‌پژوهان گفته‌اند ما حاضریم اعتبار شخصی خود را بدهیم برای آرامگاه شمس. کتابخانهٔ شمس تبریزی در حال حاضر با بیش از سه هزار جلد کتاب افتتاح شده است. در حال جمع‌آوری مجموعه‌ها برای بهره‌برداری موزه شمس هستیم (گزارش ایسنا،۱۳۹۷، غربت شمس در وطن، مصادره مولانا در غربت).

عابدی (۱۳۹۷) معتقد است که معرفی کنونی شمس باعث شده است که شمس تبریزی، شمسی است که برای صد سال دیگر افق باز کرده است. ما این توانایی را داریم که برنامه‌هایی از خوی تا قونیه انجام شود و پیوندی بین شمس و قونیه ایجاد شود (عابدی، ۱۳۹۷به نقل از خبرگزاری ایسنا).

پی‌نوشت

1- D. Hungria (1422-1502)
2- Hans Christian Anderson
3-Poet's Bazaar
4 - Julia Pardoe (1806 – 1862)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

5 - The City of the Sultan
6 - John porter Bravan
7 - John P. Durbin
8 - Observations in the East
9 - Reynold Alleyne Nicholson
10 - Arthur John Arberry
11 - A Selection of Divan e Shams
12 - Rumi's Masnavi طی دوره 1925-1940 میلادی
13 - A Selection of Rumi's Masnavi
14 - Discourses of Rumi
15 - Anna Marie Schimmel
16 - Ich bin wind und bist feuer
17 - The Triumphal Sun
18 - A Selection of Divan e Shams
19 - William chittick
20 - Shams al-Din Tabrizi, Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi
21 -The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi
22 -The Sufi Doctrine of Rumi

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

سایت آفتاب،۱۳۹۵. مصادره هالیوودی مولانا؛ وقتی همه خوابیم... https://aftabnews.ir

سایت ایسنا،۱۳۹۷، غربت شمس در وطن، مصادره مولانا در غربت. www.isna.ir

پایگاه اطلاع رسانی کرسی مولوی پژوهی ایران. http://www.molaviresearch.ir

توانایی، بابک ۱۳۹۵ غربی‌ها مولانا می‌خوانند، شرقی‌ها سرش دعوا می‌کنند:خارجی‌ها برای مولانا سر و دست می‌شکنند، هفته نامه چلچراغ ، به نقل از سایت برترین‌ها: https://www.bartarinha.ir

تمیم داری احمد ۱۳۸۷، «مولوی‌پژوهی و مولوی پژوهان در کشورهای انگلیسی زبان». دو فصلنامه علمی پژوهشی. «پژوهش زبان و ادبیات فارسی». شماره دهم، بهار و تابستان۱۳۸۷، ۴۰-۱۹.

دنیای اقتصاد ۱۳۹۶ درآمدزایی توریستی ترکیه از «مولانا». https://donya-e-eqtesad.com

رویداد۱۳۹۵،۲۴،مصادره هالیوودی «مولانا»؛ وقتی همه خوابیم. https://www.rouydad۲۴.ir

خدایاری،ناصر،۱۳۹۸، مزار شمس تبریزی، مهم‌ترین سرمایه خوی. www.ourumiyeh.iqna.ir)

جباری جلیل،۱۳۹۸، برگزاری جشنواره ملی شمس در خوی، خبرگزاری صدا وسیما، www.iribnews.ir)

چلپی،اسین،۱۳۸۷، پیام شمس تبریزی و مولانا به جهان، دعوت به یگانگی خدا و صلح جهانی است، به نقل از www.iqna.ir

سالاری‌نسب مهدی،۱۳۹۷، کتابِ شمسِ تبریز»؛ (جلد اول: طرحی از منظومهٔ حِکمی و هنری شمس تبریزی)؛ ؛ نشر نی

سیاباتاری۱۳۹۷ ترجمه: مجتبی اسکندری، چرا آثار مولانا در آمریکا پرفروش است؟

سیاباتاری؛ جین ۱۳۹۷، چرا آثار مولانا در آمریکا پرفروش است؟ https://www.ilna.ir

شایگان داریوش.۱۳۴۶. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران.

صفوی سیدسلمان ،۱۳۸۹، مولانا غرب را نجات داد. https://www.asriran.com

فلاح افشین۱۳۹۱. معظمی‌گودرزی ابراهیم وهمکاران بررسی روش‌های تولید وساماندهی آمارهای صنایع فرهنگی پژوهشکده آمار

عابدی سیدمحمد ۱۳۹۷،خبرگزاری ایسنا،۱۳۹۷/۰۷/۱۱ به نقل www.isna.ir

علوی مهوش‌السادات۱۳۹۰ نگاهی اجمالی به شروح مثنوی مولوی http://nasour.net

صالحی،سیدعباس، ۱۳۹۷، شمس تبریزی مهم‌ترین فرصت گردشگری معنوی است، به نقل از www.isna.ir

کاظمی ،ابوطالب وهمکاران،۱۳۹۳، مقایسه اثرگذاری توریسم بر رشد اقتصادی در ایران و ترکیه فصلنامه فضای گردشگری، سال چهارم، شماره ۱۳

کبیری فتاح ،۱۳۹۵، به نقل از www.tabnakazargharbi.ir)

کبیری فتاح ،۱۳۹۷، تفاهم‌نامه ساخت سریال شمس تبریزی با صدا و سیما منعقد می‌شود، www.ana.ir)

مایل هروی، نجیب. ۱۳۷۷. معارف سلطان‌ولد فرزند مولانا جلال‌الدین محمد مولوی. چاپ دوم، تهران: مولی.

محمدخانی، علی‌اصغر. ۱۳۹۷ .همایش مولانا و لائوتسه در عرصه جهانی https://www.hamshahrionline.ir

موحد محمدعلی ۱۳۹۶ به انتشار کتاب‌های خوب در ترکیه حسودی می‌کنم. خبرگزاری کتاب ایران(ایبنا) http://www.ibna.ir

موحد، محمدعلی. ۱۳۹۷. درآمدی که ترکیه از «مولانا» دارد، نوش جانش! https://www.isna.ir
محمدخانی، ۱۳۹۷ جایگاه مولانا در جهان https://www.isna.ir
مستکین عبدالمهدی، ۱۳۹۷ آنچه در همایش جهانی "خرقان، بسطام، شاهرود" گذشت https://www.isna.ir
ملکیان، مصطفی.. باشگاه خبرنگاران جوان، www.yjc.ir)
مهد آزادی، ۱۳۹۵، www.mahdazadi.com)
معارفی اکبر،۱۳۹۱، جامعه ایرانی، ناشر شرکت کتاب.
یارار عبدالستار، مدیر سازمان فرهنگی و گردشگری قونیه،۲۰۱۹، https://www.trt.net.tr

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

متناقض‌نما نوعی ویژگی سبکی مولانا
با تکیه بر *مثنوی معنوی* و *غزلیات شمس*

عبدالله مقامیان‌زاده[1]

چکیده

دربرخی آثارادبی به گزینشی خاص از لغات، اصطلاحات فنّی، عبارات و شیوه‌های بیان برمی‌خوریم که از قراردادهای زبانی و سنن ادبی متمایزند. این گزینش خاص از دید و دریافتی نو نسبت به هستی وحیات ناشی می‌شود. شاعر یا نویسنده‌ای که به چنین دریافتی نودست یافته باشد و بتواند این دریافت را در قالب گزینشی نو از زبان و شیوه‌های ادبی ارائه دهد، در حقیقت به سبکی شخصی دست یافته است. تنها معدودی از شاعران در تاریخ شعر فارسی این توفیق را یافته‌اند که بی‌گمان مولانا یکی از ممتازترین و سرآمدترین آن‌هاست.

این سبک شخصی را می‌توان از سه نظرگاه و ساحت مورد بررسی قرار داد: ساحت فکری، زبانی و ادبی. برخی از خصوصیّات ساحت فکری که مهمّ‌ترین ساحت سبک مولاناست؛ عبارتند از شادی‌گرایی، عرفان حماسی، واقعیّت‌نمایی، وحدت وجود، مرگ‌ستایی وخاموشی‌دوستی. درسطح زبانی که خود به سه ساحت آوایی، صرفی و نحوی تقسیم می‌شود برخی از عناصر مهم سبک‌آفرین؛ عبارتند از گستردگی اوزان، کاربرد اوزان سالم و دوری، تکرار حروف، واژه‌ها و جملات، خلّاقیت در استفاده از قافیه، گستردگی واژگان، حذف و در سطح ادبی که مورد بحث ماست و بیشتر به آن می‌پردازیم، ویژگی‌های سبکی خاصی موجود است که مهمّ‌ترین آنها؛ عبارتند از نمادگرایی، جان‌دارگرایی، تصاویر عامیانه، وجه شبه‌های نوین عارفانه، کثرت تلمیح ودرنهایت تصاویرمتناقض‌نما که مفصّلاً به آن خواهیم پرداخت. این تحقیق برآن است تا به بررسی متناقض‌نما، تعاریف و کاربردهای آن درکلام مولانا بپردازد و این تکنیک پرکاربرد رادر کلام او به عنوان یک ویژگی سبکی بررسی کند.

واژگان کلیدی: مولانا، متناقض‌نما، ویژگی سبکی، *مثنوی معنوی*، *غزلیات شمس*.

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران. a.maghamianzade@yahoo.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۰۵۰۵

مقدمه

انسان در ساختار خود بزرگترین پارادوکس و اجتماع نقیضین هستی است، خوی حیوانی و فرشته صفتی او گویای این تناقض عمیق درونی‌اند.

بسیار شنیده‌ایم در کلام عرفا آمده است: «تُعرَفُ الاشیاءُ باضدادها» هر چیز با ضدّ آن شناخته می‌شود. این ضدّیت از چه ناشی شده است؟ باید زیبا باشد تا زشت شناخته شود، سیاه باشد تا سفید معنی شود، این مسئله قابل توجیه است، امّا این تفکّر (مسئله) زمانی قابل تأمّل‌تر می‌شود که همنشینی دو واژهٔ سازندهٔ یک ترکیب از حدّ عادی شناخت، فراتر رفته و حدّی متافیزیکی و ماوراءالطبیعی برای شناخت پدیده‌ها پیدا کند؛ مثلاً زمانی که می‌گوییم «زشتِ زیبا»، «سفیدِ سیاه»، دیگر هدفمان شناساندن زیبا به وسیلهٔ زشت یا سفید به‌وسیلهٔ سیاه نیست، بلکه از همنشینی این دو واژه مفهومی فراتر را دنبال می‌کنیم. این مفاهیم چرا در ادبیات ما ـ بلکه در ادبیات جهان ـ فراوان به کار رفته است؟ آیا این ناشی از تناقض‌های روشن، شرنگ‌های شیرین و ناسازهای سازگار در دنیا به منظور کشف حقیقت نیست؟ به عبارت دیگر، در دنیای عاری از تناقض، چگونه حقیقت کشف می‌شود؟ باید این گونه باشد تا ذهن‌های وقّاد به دنبال آن باشند که چرا سنائی می‌گوید:

خنده گریند همی لاف زنان بر در تو　　گریه خندند همی سوختگان در بر تو

(سنایی،۱۳۶۲: غ ۳۳۱)

یا مراد مولوی از این بیت چیست که می‌گوید:

گم شدن در گم شدن دین من است　　نیستی در هستـی آییـن مـن است

(مولوی، ۱۳۷۴: غ۴۳۰)

مگر می شود انسان هم نیست باشد و هم هست؟ حافظ چرا می‌گوید:

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت　　طایر فکـرش به دام اشتیاق افتاده بود

(مولوی، ۱۳۷۴: غ۲۱۲)

یا بیدل در این بیت سرشار از تناقض به دنبال رساندن چه مفهومی است که می‌گوید:

خلقی به دور گردون مخمور و سست وهم است　　این خالیِ پر از هـیچ پیمانه‌ی که باشد؟

(مولوی، ۱۳۷۴:غ۱۲۱۷)

با کمی تأمّل در می‌یابیم این تناقضات در حقیقت ناشی از تناقضی است که در صورت و معنای عالم وجود دارد و همان صورت و معنا در ظاهر و باطن ادبیات ما هم جلوه‌گر شده است و زبانی را به وجود آورده است که «اندکِ پر معنا» و « موجزِ گسترده» است.

شگفتا که قرآن کریم هم در عین یکدستی و یک زبانی برای القای مفاهیم بزرگ از این تکنیک بسیار زیبا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

استفاده می‌کند. «و لَکُم فی القِصاصِ حَیاةٌ» (بقره/ ۱۷۹)؛ یا «و ما رَمَیت اِذ رَمَیت» (انفال/ ۱۷).

تحقیق حاضر به بررسی این اندیشه در کلام و ذهن مولانا جلال‌الدین محمد بلخی می‌پردازد و به دنبال آن است تا پرده از این راز بردارد و این ابهام‌گویی را کشف نماید و علت های آن را بیان کند.

رستم از این نفس و هوا زنده بلا مرده بلا
زنده و مـرده وطنم نیست به جـز فضل خدا
بر دهِ ویـران نبود عشرِ زمین کوچ و قلان
مست و خـرابم مطلب در سخنم نقد و خطا
آینـــه‌ام آینـــه‌ام مـــردِ مـــقـالات نـــه‌ام
دیده شود حال من ار چشم شود گـوش شما
عـــارف گـوینده بگـو تا که دعای تو کنم
چون که خوش و مست شوم هر سحری وقت دعا
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۸)

متناقض‌نما به‌عنوان یک ویژگی سبکی مولانا

متناقض‌نماها و شطحیات را در تمامی آثار عرفانی و به خصوص در آثار مولانا می‌توان به عارفانه و ادبی تقسیم کرد. مراد از عارفانه متناقض‌نماها و شطحیاتی است که ساختار دستوری ندارد، ولی در مفهوم متناقض‌نمایی و شطح به کار رفته‌اند؛ مانند این متناقض‌نما

شمس تبریز لامـکان دیـد برساخت ز لامکان مکانی
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۷۳)

یا این شطح:

زهی گناه که کفر است توبه کردن از او نه پس، طریق گریز و نه پیش، جای مقام
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۱۷۳۵)

همان گونه که مشاهده می‌شود این ابیات از نظر ادبی ساختار دستوری ندارند. مثلاً نگفته‌ایم «مکان لا مکان» یا «کفر توبه» ولی در مفهوم متناقض‌نمایی و شطح به کار رفته‌اند.

به این اعتبار متناقض‌نماهای یافت شده در *مثنوی معنوی* و *غزلیّات شمس* را ذیل دو عنوان زیر قرار می‌دهیم و به بررسی ابعاد مختلف آنها به عنوان یک ویژگی سبکی در کلام مولانا می‌پردازیم: متناقض‌نماهای عارفانه و متناقض‌نماهای ادبی.

متناقض‌نماهای عارفانه

تصاویر متناقض‌نما (پارادکسی)، توصیفات غیرقابل بیانی است که عارف در مرحلهٔ شهودی و سیر ملکوتی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بدان‌ها می‌رسد، ولی چون آن تجربیّات غیرقابل بیان، به صورت تناقض‌گونه تجربه می‌شود، نظیر نور سیاه، مکان لا مکان و ... عارف برای بیان آن‌ها نیاز به زبانی دارد تا آن تجربیّات متناقض را بیان کند، امّا چون تجربیّات او متناقض نماست، زبان او نیز آن تجربیّات را به صورت توصیفی متناقض‌نما بیان می‌کند.

به عنوان مثال او به مکانی می‌رود که از جهات خارج است و در محدودهٔ زمان و مکان نمی‌گنجد. برای بیان این مکان از لامکان به دلیل مشخّص نبودن آن مکان استفاده می‌کند. تصاویر متناقض‌نما که ما آن‌ها را متناقض‌نماهای عارفانه می‌گوییم از این گونه می‌باشند. مانند برگ بی‌برگی، مکان لامکان صورت بی‌صورتی و بسیاری از متناقض‌نماهای عارفانهٔ دیگر.

بدون شک متناقض‌نماهای عارفانه به خاطر حالات شناخته شدهٔ مولانا و نوع بیان او که بیانی عرفانی است نسبت به متناقض نماهای ادبی از گسترهٔ بیشتری برخوردارند. این امر ناشی از تجربه‌های غیرقابل بیانی است که او خود تجربه کرده است.

گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید　　هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۶۴۸)

شمسِ تبریز، لامـکان دید　　برساخت ز لامکان، مکانی
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۷۳۰)

این و صد چندیـن مر او را معجزات　　نــور رویش، بی‌جهـات و در جـهات
(مولوی، ۱۳۶۱: د۳/ ب ۱۴۷۴)

غریـو و نالـه جان‌ها، ز سوی بی‌سویی　　مـرا، ز خـواب جهانید، دوش وقت دعا
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۲۴)

متناقض‌نماهای ادبی

متناقض‌نماهای ادبی را می‌توان به دو بخش تقسیم‌بندی کرد:

۱ ـ متناقض‌نما از دیدگاه زیباشناسی و بلاغی

۲ ـ متناقض‌نما از دیدگاه ساختار دستوری و واژگانی

متناقض‌نما از دیدگاه زیباشناسی و بلاغی

علمای بدیع (وحیدیان کامیار: ۱۳۷۹، ۹۷ـ۹۹) ابعاد مختلف زیبایی‌شناسانهٔ متناقض‌نما را این‌گونه تقسیم‌بندی و بیان کرده‌اند:

آشنایی‌زدایی

با به کار بردن این ترفند زبان عادی به کلامی شگفت‌انگیز بدل می‌شود:

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

بس زیادت‌ها، درون نقص‌هاست　　مر شهیدان را، حیات اندر فناست
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۳۸۷۱)

مولانا در این بیت دو امر، یعنی ترک مادّیات دنیایی و فناء فی الله و حیات دوباره یافتن را با کلامی برجسته، از حالت عادی خارج می‌کند و با این کار ذهن را به کنکاش و جستجوی حقیقت وا می‌دارد.
قسمت دوم اشاره دارد به «و لا تَحسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاءٌ عند ربّهم یُرزقون» (آل‌عمران/ ۱۶۹). مولانا به راحتی می‌توانست بگوید دل نبستن به مادیات سبب عنایت خداوندی می‌شود و هر که عنایت خداوندی شامل او شود همه‌ی سرمایه‌ی دنیا و آخرت از آن اوست؛ امّا یک تضاد بین «زیاد» و «نقص» کلام را از حالت عادی خارج و ذهن را به دنبال جستن حقیقت می‌فرستد. مثال‌های دیگر:

لـذّت هستی نمـودی، نیست را　　عـاشق خود کرده بودی، نیست را
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۶۰۶)

گـر نفرمودی قصاصی بـر جنات　　یا نگفتی فی القصاص آمـد حیات
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۳۸۸۸)

ابهام

کلام متناقض‌نما ابهام‌آفرین است. ذهن برای کشف این ابهام به تکاپو می‌افتد و با اندک تلاشی به راز و رمز سخن متناقض‌نما یعنی حقیقتی که در آن نهفته است پی می‌برد که این تلاش ذهنی و کشف حقیقت شادی آفرین است. مثال:

من «کسی» در «ناکسی» دریافتم　　پس «کسی» در «ناکسی» در باختم
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۱۷۳۵)

مولانا در این کلام می‌گوید من «کس» بودن را زمانی یافتم که «ناکس» شدم. ذهن از این کلام ابهام‌آلود به دنبال حقیقت می‌رود و به این حقیقت می‌رسد که برای بقاء بالله شدن و «کس» بودن باید فنا شد و وجود خود را کنار گذاشت. یا:

خـفـتـهٔ بیـدار بـایـد پیش مـا　　تا به بیـداری ببینید خـواب‌ها
(مولوی، ۱۳۶۱: د۳/ ب ۱۱۱۴)

مولانا با این کلام ابهام‌آلود در پی بیان این مطلب است که سالک اگر می‌خواهد به مقامات بالای عرفانی برسد باید نسبت به امور دنیوی و مادی خفته و نسبت به امور معنوی بیدار باشد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۹۸۱۹

دو بعدی بودن

متناقض‌نما دو بعدی است. بعد متناقض که کلامی مبهم و متناقض است و بعد حقیقت. شک نیست این دو بعدی بودن و دو منظره بودن شگفت‌انگیز است؛ مثل:

تـا ببینی چــاشن[ی زنـدگـــی سلطنت بینی نهان در بندگی

(مولوی، ۱۳۶۱: د۵/ ب ۴۱۴)

این که انسان، سلطنت کردن را در بندگی پیدا کند بعد تناقض گونهٔاین مطلب است، امّا با کمی تأمّل به این حقیقت می‌رسیم که: هر کسی بندگی خداوند متعال را بکند به غنای مطلق می‌رسد و کسی که به غنای مطلق برسد در عین بنده بودن سلطان است و به سلطنت رسیده است.

برجسته شدن معنی

بدون شک یکی از ابعاد مهم متناقض‌نما بعد زیبای برجسته شدن معنی است. در متناقض‌نما نه تنها لفظ برجسته و توجّه برانگیز می‌شود بلکه معنی نیز اعتلا پیدا می‌کند. مثال:

ایـن بقاهـا از فناهـا یافـتی از فـنایش رو چـرا برتافـتی؟

(مولوی، ۱۳۶۱: د۵/ ب ۷۹۶)

مولانا در این جا می‌تواند با کلامی ساده بیان کند که بوسیله‌ی ترک شهوت و عدم توجّه به مادیّات می‌توان به مقام قرب الی الله و بقاء بالله رسید. این کلام از نظر لفظی و معنایی برجستگی لازم را ندارد، امّا با کلام متناقضِ فنا شدن و به بقا رسیدن، این برجستگی چه از نظر لفظی و چه از نظر معنایی در کلام ایجاد می‌شود و ذهن به دنبال کشف این کلام برجسته برمی‌آید. یا:

هر که بی‌من شد همه من‌ها خود اوست دوست جمله شد چو خود را نیست دوست

(مولوی، ۱۳۶۱: د۵/ ب ۲۶۶۵)

مولانا می‌خواهد بگوید هر کس وجود خود را فانی کرد همه چیز به دست می‌آورد. در صورت این فنا شدن است که به بقاء بالله و قرب الهی نائل می‌شود. این کلام یقیناً با بیان ساده، برجستگی کنونی را ندارد.

ایجاز

یکی دیگر از خصوصیّات کلام متناقض‌نما ایجاز است. ایجاز سبب زیبایی کلام و وادار کردن خواننده به تفکّر در مورد موضوع می‌شود و بالطبع این تفکّر سبب کشف معانی گسترده از میان الفاظ اندک می‌شود.

مثال:

از کجا جـوییم علم؟ از تــرک علم از کجا جوییم سلم؟ از تـرک سلم

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از کجا جوییم هست؟ از ترک هست　　از کجا جوییم سیب؟ از ترک سیب
(مولوی، ۱۳۶۱: د۶/ ب ۸۲۳ ـ ۸۲۴)

متناقض‌نما از دیدگاه ساختار دستوری و واژگانی

متناقض‌نمایی از نظر شکل و ساختار دستوری به گونه‌های مختلف دیده می‌شود. در این جا به برخی از این ساختارهای دستوری اشاره می‌کنیم:

موصوف و صفت

زندان، شده بهشت ز نای و ز نوش عشق　　قاضیّ عقل مست، در آن مسند قضا
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۰۲)

چو از تیغ حیات‌انگیز زد مر مرگ را گردن　　فرو آمد ز اسب، اقبال و می‌بوسید دستش را
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۶۸)

مضاف و مضافٌ الیه

صورت از بی‌صورتی آمد برون　　باز شد که «انّا الیه راجعون»
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۱۱۴۱)

جنگ‌های خلق بهر خوبی است　　برگ بی‌برگی، نشان طوبی است
(مولوی، ۱۳۶۱: د۳/ ب ۹۸۹)

دو صفت

دل با دلِ دوست، در حنین باشد　　گویای خموش، هم چنین باشد
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۶۸۵)

ای بسا طوطیّ گویای خمش　　ای بسا شیرین روانِ رو ترش
(مولوی،۱۳۶۱: ۳/ ب ۴۷۶۳)

بس کشته زنده را که دیدم　　از غمزه‌ی چشم پر خمارت
بس ساکن بی‌قرار، دیدم　　در آتش عشق، بی‌قرارت
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۷۹)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مسند و مسندٌ الیه

چـو اصل رنگ بی‌رنگست و اصل نقش بـی‌نقش است
چو اصل حرف بی‌حرف است چو اصل نقد کان اینک
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۱۳۱۵)

جمله‌ی بی‌قراریت از طلب قرار تست طالب بی‌قـرار شـو تا که قـرار آیدت
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۲۳)

از پیر مگو که او جوان شد وز پار مگو که پار آمد
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۷۰۷)

فعل و مفعول

لـذت هستی نـمودی نیست را عاشق خود کرده بودی، نیست را
(مولوی،۱۳۶۱: د۱/ ب ۶۰۶)

فعل و صفت

از رنـگ تـو گشته‌ایم بی‌رنـگ زان سـوی جـهان هزار فرسنگ
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۷۱۴)

دو جملهٔ متناقض با یکدیگر

ای تو در جان، چو جان ما در تن سخت پنهان و لیک پنهان نیست
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۵۰۲)

جــوش بــرآورد یکـی می کزو هست شود نیست شود نیست هست
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۵۱۶)

دو امر متضاد

دانه تویی دام تویی، باده تویی جام تویی پخته تویی خام تویی خام بمگذار مرا
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۷)

لیک زین شیرین گیای زهر مند ترک کن تا چند روزی می‌چرند
(مولوی،۱۳۶۱: د۴/ ب ۱۰۷۴)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

خندان درآ، تلخی بکش شاباش ای تلخی خوش
گل‌ها دهم گر چه که من، اوّل همه خار آمدم
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۱۳۷۹)

متناقض‌نما در تمثیل‌های مولانا

ذهن فطری بشر با تمثیل سازگاری دارد، از این رو یکی از شیوه‌های تعلیمی کتب آسمانی و روش‌های بلاغی و مؤثر پیامبران، مصلحان و مربیان بشر تمثیل بوده است؛ زیرا تمثیل در خور مطلب، کلام را قابل فهم و ذهن مخاطب را به سوی هدف گوینده و درک مطلب راهنمایی می‌کند. مولانا خصوصاً در مثنوی از این شیوی بیانی به خوبی بهره جسته است. او در اکثر مسائل دور از فهم عموم به تمثیل متوسّل شده است. تمثیل، هنری‌ترین بخش مثنوی می‌تواند باشد و چنانچه امثال و حکایت‌ها را از مثنوی جدا کنیم فهم مطلب بسیار دشوار و جذابیت مثنوی بسیار کم خواهد شد (زمانی، ۱۳۸۲: ۸۵۹).

مولانا می‌گوید بندهٔ عاشق از کمال اشتیاقی که دارد نمی‌تواند بر یافته‌های درونی و تجربیّات روحی خود صبر ورزد، از این رو برای فهماندن مقصود خود به دیگران پی در پی مثال می‌آورد.

ایـن قـیاس ناقصان بـر کار ربّ جوشش عشق است نه از ترکِ ادب
(مولوی، ۱۳۶۱: ۳/ ب ۳۶۷۷)

هر چند مولانا شیوهٔ تعلیمی خود را خصوصاً در مثنوی بر پایهٔ تمثیل بنا کرده است، ولی اعتراف می‌کند که هرگونه تمثیل در مسائل ماوراء الطبیعی ناگویاست، ولی چاره‌ای جز تمثیل سازی نیست؛ زیرا تنها راه کشاندن اذهان به طرف درک حقیقت تمثیل سازی است و تنها از این راه است که می‌توان تا حدودی تجارب و یافته‌های درونی خود را به دیگران منتقل کرد.

این مثل نا لایق است ای مستدل حیله‌ی تفهیم را «جهُدُ المقل»
(مولوی، ۱۳۶۱: د۶/ ب ۳۷۱۹)

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فـرق من و تمثیل من
(مولوی، ۱۳۶۱: د۵/ ب ۳۳۱۸)

آتشِ چه؟ آهن چه؟ لب ببند ریش تشبیه مشبّه را مخند
(مولوی، ۱۳۶۱: د۲/ ب ۱۳۵۵)

روح، چون «من اَمر ربّی» مختفی است هـر مثالی که بگـویم منتفی است
(مولوی، ۱۳۶۱: د۶/ ب ۳۳۱۰)

استاد کریم زمانی زبان تمثیلی مولانا را شامل سه بخش می‌داند:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۱ ـ حکایات کوتاه و بلند؛
۲ ـ امثال سایره و متداول در میان مردم؛
۳ ـ تمثیل‌های توجیهی و استدلالی که تخیل قوی و سرعت انتقال ذهنی مولانا خلق کرده است (زمانی، ۱۳۸۲: ۸۵۹).

هنر نمایی مولانا به ویژه در این بخش، درخشش شگرفی پیدا کرده است. به نظر می‌رسد که تمثیل‌های متناقض‌نمایی را که ما به دنبال تبیین آنها هستیم باید از میان این دسته از تمثیل‌های توجیهی و استدلالی مولانا که ساخته شدهٔ ذهن وقّاد اوست بیابیم.

«دکتر پورنامداریان پس از برشمردن انواع تمثیل در زبان‌های اروپایی به نوعی از تمثیل اشاره می‌کند که در انگلیسی بدان «allegory» و به فرانسه بدان «allegoria» می‌گویند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۴۳). این نوع تمثیل را باید داستان‌ها یا حکایاتی دانست که در آنها غرض و مقصود اصلی گوینده از ایراد آنها به‌طور واضح بیان نشده است.

«Allegory» ارائه دادن یک موضوع تحت صورت و ظاهر موضوع دیگر است و به عنوان یک طرز و شیوهٔ ادبی، عبارت از بیان یک عقیده یا موضوع نه از طریق بیان مستقیم بلکه در لباس و هیئت یک حکایت ساختگی است که با موضوع و فکر اصلی از طریق قیاس قابل مقایسه و تطبیق باشد. این نوع تمثیل را در فارسی با توجّه به خصوصیات مشترک آن تمثیل رمزی می‌توان گفت.

از آنچه در تعاریف گفتیم در می‌یابیم که تمثیل به‌طور کلی حکایت یا داستان کوتاه و بلندی است که فکر یا پیامی اخلاقی، عرفانی، دینی، اجتماعی و سیاسی یا جز آن را بیان می‌کند. اگر این فکر یا پیام به عنوان نتیجهٔ منطقی حکایت یا داستان در کلام پیدا و آشکار باشد و به صراحت ذکر شود به آن مثل یا تمثیل می‌گوییم و اگر به کلی پنهان و کشف آن احتیاج به فعالیّت اندیشه داشته باشد تا داستان را تفسیر کند آن را تمثیل رمزی می‌نامیم.

تمثیل‌های رمزی (متناقض‌نما)

علّت این که، رمز و کلام متناقض‌نما، در کنار هم دیگر آورده شد خصوصیّات و تعاریف مشترک این دو است. همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد رمز و متناقض‌نما نقاط اشتراکی با هم دارند که شاید در این تعریف کاملاً مشخص باشد و بتوان آن را برای هر دو نوع کلام رمزی و متناقض نما ذکر کرد:

> رمز وسیلهٔ بیان حقایق ناشناخته‌ای است که از راه تجربهٔ روحانی شخصی برای شخص حاصل می‌گردد، خواه رمزهایی بی اختیار نویسنده، خود به خود در ذهن شکوفا شود، چنان که در رؤیا و واقعهٔ روحانی و خواه با فعالیّت ذهن از اعماق ضمیر استخراج و اظهار گردد. موضوع این حقایق از آن جهت ناشناخته است که عینی و مشترک نیست تا به طور یکسان در حیطهٔ ادراک حواس و عقل همگان درآید و دیگران هم بتوانند در ادراک آن با صاحب تجربه اشتراک داشته باشند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲۲۹).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

همان گونه که مشاهده می‌شود سخن از کلامی است که از راه تجربهٔ روحانی برای فردی خاص روی می‌دهد، ولی به دلیل عدم عینیّت و اشتراک همگانی در حیطهٔ ادراک، حواس و عقل همگانی نمی‌آید. صاحب تجربه برای بیان این تجربهٔ خاص نیاز به زبانی دارد که در حوزهٔ حواس و عقل همگان قابل تعریف و فهم باشد، از این رو از تمثیل برای بیان تجربهٔ خود در جهت فهم عمومی استفاده می‌کند. او چون تجربهٔ خود را در هاله‌ای از ابهام و تناقض می‌بیند ناگزیر از تمثیل‌های متناقض و رمزآلود برای تبیین تجربیات خود بهره می‌گیرد، از این رو کلام او به صورت متناقض و رمزآلود و تمثیل‌های رمزی ظهور می‌کند.

مولانا در تمام آثار خود خصوصاً *مثنوی* معنوی این تجربیّات عرفانی را به صورت تمثیل بیان می‌کند سپس آنها را در شبکه‌ای از پیوندها و ارتباطها به گونه‌ای کنار هم قرار می‌دهد که ذهن خواننده را به طرف مقصود اصلی راهنمایی می‌کند و خواننده با اندکی تأمّل از میان آن توصیفات که در قالب تمثیل بیان شده است علائم و رموز مورد نظر را برداشت می‌کند.

تمثیل‌های متناقض‌نما و رمزآلود بخش مهمی از تمثیل‌های *مثنوی* را تشکیل می‌دهند. مهم‌ترین ویژگی این تمثیل‌ها بیان‌ناپذیر بودن تجربیّات عرفانی است که مولانا برای بیان آن تجربیّات، ناچار از محسوس و عقلانی کردن آن تجربیّات ماوراءالطبیعی در قالب تمثیل بوده است، ولی چون تجربیّات، تجربیّاتی متناقض‌نما؛ نظیر نور سیاه، مکان لامکان و صورت بی‌صورت بوده‌اند، تمثیل‌های او نیز به صورت تمثیل‌های متناقض‌نما ظهور کرده‌اند.

در اینجا نمونه‌هایی از داستان‌های تمثیلی متناقض‌نما و رمزآلود ذکر می‌شود:

ـ داستان تمثیلی اوّل

در دفتر دوم (دفتر دوم: ۴۳۹ ـ ۴۴۰) حکایتی به این مضمون نقل شده است: روزی ازبارگاه الهی به حضرت موسی (ع) عتاب می‌شود که چرا وقتی بیمار شدم به عیادت من نیامدی؟ موسی عرض می‌کند پروردگارا تو از هرگونه نقص و عیبی منزّهی بیماری چیست که توان دچار کردن شما را داشته باشد؟ حق تعالی می‌فرماید: یکی از بندگان من بیمار شد مگر نمی‌دانی که او منم؟

مولانا علاوه بر توجّه دادن اذهان به پیران واصل و فنا شده‌ی الهی، یکی از حسّاس‌ترین موضوعات مکتب خود را که اتحاد ظاهر و مظهر است، تبیین می‌کند. او با حکایتی تمثیلی و متناقض‌نما از تجلّی حق در انسان کامل از طریق اتحاد ظاهر و مظهر سخن می‌گوید.

درک این مسئله آن قدر مهم است که فهم آن را برای اکثر اشخاص دشوار کرده است و حوصلهٔ تنگ عقول عادی، ظرفیت فهم آن مسئله را ندارد. بنابراین ممکن است لغزش‌گاه اوهام واقع شود و پاره‌ای از کوتاه‌نظران را به راه کج‌اندیشی و بدبینی انداخته باشد، تا این که حتّی نسبت کفر و الحاد به مولوی داده باشند.

مولوی در اتحاد ظاهر و مظهر معتقد است که حق تعالی در هیکل و حلیه‌ی بشری ظاهر و متجلّی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است، امّا نه از راه حلول و اتحاد ذاتی شخصی، بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی اتصالی و فضای تاریکی در روشنایی و زوال شخصیت و جدا شدن تعیّن از هستی مطلق. در واقع انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آیینه‌ی سر تا پا نمای حق و نایب و خلیفهٔ خداوند است.

او می‌گوید حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت در هیکل

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

ناسوتی بشریت متجلّی شده است تا به مقتضای جنسیت جسمانی، جاذب و هادی خلایق باشد، پس به قول او انسان کامل عین حق است از راه اتّحاد ظاهر و مظهر. بدیهی است فهم چنین مسئلهٔ مهمی که از تجربیات شهودی مولانا است نیاز به تمثیلی در حد فهم و عقول همگانی دارد.

ـ داستان تمثیلی دوم

صدر جهان انسانی به غایت نیکو و بزرگ بود و هر روز از طبقه‌ای دستگیری می‌کرد. امّا خوی او به گونه‌ای بود که همه صف می‌کشیدند ولی حاجت خود را بیان نمی‌کردند و اگر بیان می‌کردند از عطای او ناکام می‌ماندند. تا اینکه روزی پیرمردی تنگ حوصله با صدای بلند از صدر صلتی خواست، صدر با ناراحتی گفت: ای پیرمرد تو بسیار کم حوصله و بی‌حیا هستی! پیرمرد جواب می‌دهد تو از من بی‌حیاتری، دنیا را تصرّف کرده‌ای و اکنون می‌خواهی با اندکی صله آخرت را نیز تصرّف کنی. صدر که از این کلام خشنود شده بود به او صلهٔ گران می‌بخشد! روز بعد فقیهی می‌خواهد به روش پیرمرد چیزی کسب کند از این رو بانگ و فریاد برمی‌آورد ولی صدر به او چیزی نمی‌دهد، هر روز با رندی خود را به شکل آن طایفه می‌کند، ولی باز از صدر چیزی نصیب او نمی‌شود.

او که از همهٔ ترفندها ملول و نا امید شده است به کفن خواه می‌گوید: مرا در نمد و کفن بپوشان و بر سر راه صدر بینداز تا بر من صدقه ای نثار کند. تا اینکه صدر از آنجا عبور می‌کند و به خیال آن که بی‌کس است چیزی بر او نثار می‌کند. فقیه از بیم آنکه مبادا کفن خواه پول‌ها را از او ببرد، دست را بیرون می‌آورد و پول‌ها را بر می‌دارد و به صدر می‌گوید دیدی بالاخره از تو پول ستاندم. صدر می‌گوید: «ولی تا نمردی، نبردی».

مولانا در این حکایت راز مرگ اختیاری را که مستند به کلام «موتوا قبل اَن تموتوا» است، می‌گشاید. مادام که سالک از بند خودبینی و نخوت نرهد به فتوحات ربانی نرسد. انسان تا در بند مادیات است، از جانب حق به او صله‌ای نمی‌رسد. مادام که از قید و بند تن و مزخرفات دنیایی رهایی یافت، فتوحات ربانی بر او هویدا می‌شود و به مقام قرب الی الله می‌رسد.

ـ داستان تمثیلی سوم

در دفتر سوم (دفتر سوم: ۴۵۴) در دل داستان «اهل صبا و حماقت ایشان و اثر نا کردن نصیحت انبیاء در احمقان»، مولانا شهر را به سه گروه: کور دور بین، کر تیز شنو و برهنهٔ دراز دامن تقسیم می‌کند و انسان‌های آن شهر را که می‌تواند نمادی باشد از غالب انسان‌های دنیاطلب این گونه معرفی می‌کند: یکی از آن سه نفر بسیار دوربین بود، ولی چشمانی نابینا داشت، با اینکه حضرت سلیمان(ع) را نمی‌توانست ببینید، امّا قادر بود که پای مورچه را ببیند.

سلیمان در اینجا کنایه از حضرت حق و پای مورچه کنایه از لذائذ دنیایی است؛ یعنی او بینش سطحی و مادی داشت و ژرف نگر نبود. دیگری در عین حالی که بسیار شنوا بود، امّا خیلی کر بود؛ یعنی گوشی داشت که فقط مسائل مادی را می‌شنید و از شنیدن حقایق و امور معنوی کاملاً کر بود و نشان می‌داد که گنج دارد، ولی هیچ گونه گنجی نداشت چون گنج او امور مادی بود که ارزشی ندارد.

دیگری نیز شخص برهنه ای بود امّا دامن‌های او بسیار دراز بود. بر حسب باطن و ارزش‌های درونی فقیر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بود امّا فقط در ظاهر برای خود تشخّصی فراهم آورده بود.

مولانا با این حکایت تأثیر گذار، دل بستن به امور دنیوی و مادیات را نکوهش می‌کند و پرداختن به امور معنوی و باطن و درون را جهت خودسازی سفارش و تأکید می‌کند.

ـ داستان تمثیلی چهارم

در دفتر سوم (دفتر سوم :۴۷۲) مولانا باز به طریق تمثیلی متناقض‌نما، برای نشان دادن بی‌فایده بودن دل بستن به این دنیای نیستِ هست نما، حکایتی نقل می‌کند.

یکی از دراویش، روزی، خوانی تهی از طعام در جایی آویخته می‌بیند. در دم به شور و شوق می‌آید و دست‌افشانی می‌کند و جامه می‌دراند و بانگ بر می‌آورد که ای بینوایان این است نوای بینوایان. اندک اندک دراویش دیگر نیز به شور و شوق می‌آیند و با او همراهی می‌کنند، در این وقت یک انسان فضول که ناظر همهٔ هنگامهٔ عاشقانهٔ آنهاست می‌گوید: یک سفرهٔ تهیِ از میخ آویزان که این همه های و هوی ندارد. درویش در پاسخ می‌گوید: برو که نه خود را می‌شناسی و نه از عشق حقیقی خبر داری، عاشقان صادق در کمند نیست‌های هست نما اسیر نمی شوند.

مولانا در این تمثیل دل بستن به نیست‌های هست نما را مایهٔ خسران و تباهی می‌داند.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق، تمامی آثار مولانا و به طور ویژه مثنوی معنوی و غزلیّات شمس مورد بررسی قرار گرفتند. همان گونه که در مقاله به طور مفصل اشاره شده است، متناقض‌نما در آثار مولانا به صورت عرفانی و ادبی قابل تقسیم‌بندی است؛ متناقض‌نماهای عرفانی، متناقض‌نماهایی هستند که ممکن است ساختار دستوری نداشته باشند، ولی در مفهوم متناقض‌نمایی به کار رفته‌اند و متناقض‌نماهای ادبی متناقض‌نماهایی هستند که علاوه بر مفهوم عرفانی ساختار دستوری نیز دارند.

مولانا به خاطر سیر ملکوتی و روحانی، فراوان از این تکنیک در جهت برجسته‌سازی مفهوم و کشف حقیقت بهره برده است و مفاهیم عالیهٔ عرفانی را به وسیلهٔ تکنیک متناقض‌نما به زیبایی جلوه‌گر کرده است. در سطح ادبی متناقض‌نماها به دو قسمت متناقض‌نما از دیدگاه زیباشناسی و بلاغی و متناقض‌نما از دیدگاه ساختار دستوری و واژگانی تقسیم‌بندی شدند؛ در بعد زیباشناسی و بلاغی متناقض‌نما، ابعاد مختلفی؛ نظیر آشنایی‌زدایی، ابهام، دو بعدی بودن، برجسته شدن معنی، ایجاز در آثار مولانا بررسی شدند همچنین در بعد ساختار دستوری و واژگانی متناقض‌نماهای مولانا از نظر ساختارهای دستوری نظیر موصوف و صفت، مضاف و مضافٌ الیه، مسند و مسندٌ الیه، فعل و مفعول، فعل و صفت، دو امر متضاد و ... مورد بررسی واقع شدند و مشاهده شد که در همهٔ این جنبه‌ها که ذکر شد، متناقض‌نماهای مولانا به کار رفته‌اند.

یکی دیگر از ابعاد قابل تأمل در آثار مولانا تمثیل‌های داستانی متناقض‌نما و بعضاً شطح‌گونه هستند که آنها هم به عنوان یکی از ویژگی‌های سبکی مولانا مورد مداقّه قرار گرفتند. پس از این بررسی نتیجه می‌گیریم متناقض‌نما که به خاطر سطح فراوان کاربرد آن در آثار مولانا در دو ساختار ظاهری و محتوایی کلام و اندیشهٔ او متجلّی شده است، از ویژگی‌های سبکی مولاناست.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ قرآن کریم
ـ نهج البلاغه
ـ سنائی.(۱۳۶۲). دیوان. به اهتمام مدرّس رضوی. تهران: سنائی.
ـ پورنامداریان، تقی.(۱۳۸۳). رمز و داستان‌های رمزی. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ حافظ.(۱۳۷۴). دیوان. به اهتمام محمّد قزوینی و قاسم غنی. انتشارات گنجینه: تهران.
ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین.(۱۳۶۸). سرّ نی. تهران: علمی.
ـ ـــــــــــــــــ .(۱۳۷۷). پلّه پلّه تا ملاقات خدا. تهران: علمی.
ـ ـــــــــــــــــ .(۱۳۸۳). نردبان شکسته. تهران: سخن.
ـ ـــــــــــــــــ .(۱۳۸۴). بحر در کوزه. تهران: علمی.
ـ زمانی، کریم.(۱۳۷۲). شرح جامع مثنوی. تهران: اطلاعات.
ـ ـــــــــ .(۱۳۸۲). میناگر عشق. تهران: نی.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمّدرضا. (۱۳۵۰). صور خیال در شعر فارسی. تهران: آگاه.
ـ ـــــــــــــــــ .(۱۳۵۸). موسیقی شعر. تهران: آگاه.
ـ شمیسا، سیروس.(۱۳۶۸). نگاهی تازه به بدیع. تهران: فردوس.
ـ شیمل، آنه ماری. (۱۳۶۷). شکوه شمس. تهران: علمی و فرهنگی.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدّین.(۱۳۸۴). خط سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ فروزان‌فر، بدیع‌الزّمان. (۱۳۶۱). شرح مثنوی شریف. تهران: زوّار.
ـ مولوی، جلال‌الدّین محمّد. (۱۳۷۴). کلیات شمس تبریزی. به اهتمام دکتر جواد سلماسی‌زاده. تهران: اقبال.
ـ وحیدیان‌کامیار، تقی.(۱۳۷۹). بدیع از دیدگاه زیباشناسی. تهران: دوستان.
ـ همائی، جلال‌الدّین.(۱۳۵۶). مولوی‌نامه. تهران: هما.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

بررسی مفاهیم عرفانی «حلوا» در *مثنوی معنوی*

زهرا ملکی[1]

چکیده

واژهٔ «حلوا» در ادبیات فارسی به‌عنوان سمبل حلاوت و دلپذیری مطرح است. این واژه در مثنوی پنجاه بار و در سه موضوع کلی تکرار شده: نخست در مجموعه تمثیل‌هایی که به اوج شیرینی احوال، حالات روحانی، افاضات الهی و لطف و حلاوت آنچه از جانب محبوب می‌رسد، چهارده مرتبه؛ دوم در بیان شیرینی‌های ظاهری و مصادیق لذایذ نفسانی که انسان را اغفال نموده و در مسیر نیل به اهداف و کمالات عالیه مانع ایجاد می‌کنند، هشت مرتبه و سوم در مواردی که فارغ از این تعابیر، به معنای رایج خود به‌عنوان پذیرایی مطلوب آن زمان، ۲۸ مرتبه به کار رفته و بر شیرینی بیان مولوی افزوده است.

در این مقاله هفت عنوان فهرست شده‌اند که از منظر مولانا رسیدن به آنها به منزلهٔ تناول از حلوای الهی و چشیدن آن ذوق حقیقی بوده و چهار دسته خطایایی را هشدار می‌دهد که ارتکاب آنها، به مثابهٔ مقهور شیرینی ظاهری و فریب نفس خوردن است. از آنجا که استعارهٔ حلوا درمورد شیرین‌ترین‌هاست، این موارد را می‌توان ناب‌ترین احوال سالک و فریبنده‌ترین دام‌های نفس در مسیر سیر و سلوک در اندیشهٔ مولانا در *مثنوی معنوی* دانست. سایر کاربردهای تشبیهی واژهٔ حلوا نیز در هفت عنوان مجموع شده‌اند. مبنای تجزیه و تحلیل مفاهیم عرفانی، قرائن موجود در همان حکایت و مبحث است. در مواردی نیز از کتب شرح *مثنوی* بهره‌برداری شده است.

واژگان کلیدی: *مثنوی معنوی*، مفاهیم عرفانی، مفهوم حلوا.

۱. دانشجوی دکترای ادیان و عرفان malaki.mm@gmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقدمه

ادبیات تعلیمی زبان فارسی سرشار از مفاهیم عرفانی، اخلاقی و تربیتی است. لطایفی که از یکسو تجارب مجاهدت‌های سالکان طریق و واصلان درگاه حضرت حق و متضمن اندرزهایی است که فراز و فرودهای سلوک را می‌نمایاند و از سوی دیگر مشتمل بر حکایات شیرینی است که هیچ رهگذری را دست خالی نمی‌گذارد.

در این متن به *مثنوی* معنوی پرداخته شده و از بی‌شمار تعالیم و مفاهیم آن، موضوع بحث، تعابیری است که در حلاوت و دلپذیری با مفهوم حلوا قرین گشته‌اند. حلوا به عنوان غذا یا پذیرایی رایج زمان قدیم، به گونه‌های متنوعی طبخ می شده و شاید به اندازهٔ قنادی‌های امروز شاغل و طرفدار داشته، بنابرین در ادبیات، به کار بردن آن رایج بوده، اما مولانا در برخی اشعارش آن را دربارهٔ ذوق و حلاوت برخی مفاهیم عرفانی و یا بیان لذت ظاهری برخی خطایا، به طور معناداری به کار برده است، لذا کاربرد این مفهوم در مثنوی مورد بررسی قرار گرفت.

در بخش اول مواردی فهرست شده‌اند که به اوج شیرینی احوال، حالات روحانی، افاضات الهی، لطف و حلاوت آنچه از جانب محبوب می رسد، اشاره دارند؛ بخش دوم به بیان شیرینی‌های ظاهری و مصادیق لذایذ نفسانی که انسان را اغفال نموده و در مسیر نیل به اهداف و کمالات عالیه مانع ایجاد می‌کنند، می‌پردازد؛ بخش سوم نیز مثال‌هایی است که در آنها حلوا به معنای رایج خود برای بیان مثال‌هایی اخلاقی و تربیتی به‌کار رفته است.

برای تجزیه و تحلیل مفاهیم، مهم‌ترین مبنا و منبع، ابیات و قرائن موجود در همان حکایت بوده‌اند، اما غامضات و مکنونات مثنوی به‌صورتی است که در برخی ابیات، شارحان هم نتوانسته‌اند نظری متقن ارائه کنند، لذا در برخی موارد، از شرح‌های *مثنوی* بهره‌برداری شده است. به علاوه نگارنده افتخار شاگردی کلاس مثنوی جناب استاد دکتر محمودرضا اسفندیار را دارد و به مدت سه سال از تعالیم ایشان بهره برده است. در برداشت‌ها و تطبیق ابیات ـ به قدر توان ـ از اسلوبی پیروی شده که استاد دراختیار گذاشته‌اند، لذا همین جا صمیمانه از زحمات ایشان قدردانی می‌کنم.

به جهت رعایت اختصار و اینکه بیان حکایات موضوعیت نداشتند، در پرداختن به موضوعات عرفانی، به اشارات کوتاهی از حکایات اکتفا می‌شود.

بخش اول: حلوا سمبل شیرینی حقیقی و معنوی

حلوا مصداق شیرینی نعمت علم حقیقی در عالم است که به دلالت الهی و افاضه او حاصل می‌شود.

اولین اشارهٔ مولانا به واژهٔ حلوا در *مثنوی* در بند ۵۵ دفتر اول است، داستان «شیر و نخچیران» ماجرای وادی سرسبزی را بیان می‌کند که در آن همه چیز بر وفق مراد بود جز شیری که با صیدِ گاه و بی‌گاهش آرامش نخچیران را به هم می‌زد. آنها تصمیم گرفتند برای آسودگی از این وضعیت به شیر پیشنهاد دهند که به شکار نیاید و از بین خود غذای روزانهٔ او را روانه کنند.

بالاخره خرگوش تدبیری می‌اندیشد که اهل بیشه از دست شیر رها شوند. او در دفاع از طرح خود در برابر اعتراض نخچیران چنین پاسخ می‌دهد:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گفت ای یاران! حقم الهام داد / مـر ضعیفی را قـوی رایـی فتاد
آنچه حق آموخت مر زنبور را / آن نباشـد شـــیر را و گـور را
خانه‌ها سازد پـر از حلوای تـر / حـق بر او آن علـم را بگشاد در
آنچه حق آموخت کرم پیله را / هیچ پیلی داند آن گون حیله را؟
آدم خاکی زحق آموخت عـلم / تا به هفتم آسمان افروخت علم

(مولوی، ۱۳۷۴: د۱/ ۱۰۰۸-۱۰۱۲)

در ادامهٔ این بحث، مولوی انسان‌ها را تلویحاً به دو گروه اهل حس و اهل نور تقسیم می‌کند که در هر کدام حضور این علم کارکرد خود را دارد: «علم‌های اهل حس شد پوزبند» (همان، ۱۰۱۶) و «چه زیانستش از آن نقش نفوز، چونک جانش غرق شد در بحر نور» (همان، ۱۰۲۳).

تعبیر حلوا دربارهٔ حلاوت علم حقیقی و شیرینی بی‌بدیل آن در مذاق روح، بار دیگر در حکایت مسجد مهمان کش مطرح می‌شود؛ وقتی اهالی شهر درصدد ممانعت از بیتوته مهمان در مسجد برمی‌آیند، او که تصمیم خود را گرفته، رموزی از دلایل مرگ دیگران را افشا نموده و خود را اسماعیلی معرفی می‌کند که دست از جان شسته است؛ چرا که با عزیزتر از جان آشناست، در بوستان یقین می‌پرد و در طلب علم و استشمام عطر یقین است:

هرگمان تشنه یقین است ای پسر / مـی زند انـدر تزایـــد بال و پـر
چون رسد در علم، پس پر پا شود / مـــــر یقـین را علم او بـویا شود
زانک هسـت اندر طـریق مـفـتنن / علم، کمـتر از یقـین و فـوق ظن

(مولوی، ۱۳۷۴: ۳/ ۴۱۱۹-۴۱۲۲)

از گمان و از یقـیـن بـالاتـرم / وز ملامت برنمی گـــردد سـرم
چون دهانم خورد از حلوای او / چشـم روشـن گشتم و بیـنای او
پا نهـم گستاخ چون خانه روم / پا نه لرزانـــم نه کـورانـه سـرم

(مولوی، ۱۳۷۴: ۴۱۲۷-۴۱۲۹)

در واقع در این ابیات سلسله مراتب معرفت الهی و علم حقیقی بیان شده‌اند که؛ عبارتند از: ۱ - ظن و امور ظنی؛ اینها وقایعی هستند که ذهن تصدیق می‌کند، اما نه تثبیت صادق جازم، بلکه گرچه همواره امکان نقضشان وجود دارد، ذهن صورت موجود را بر نقیضشان ترجیح داده است. مولانا ظن را حالتی می‌داند که حامل آن هنوز از شک و تردید بیرون نیامده. ۲ -علم؛ اعتقادی جازم و مطابق با واقع و نفس الامر است. ۳ -یقین یا علم الیقین. ۴ - دید و عیان که همان عین‌الیقین و حق‌الیقین است (زمانی،۱۳۹۱: ۵۴/۳).

مهمان، تجسم شخصیت سالکی است بی‌تاب رسیدن به آن علم حقیقی و شهودی؛ که بدون کوچکترین نگرانی، ثابت قدم و استوار به حرکت خود ادامه می‌دهد تا این که به گنج مقصود دست می‌یابد و با چشیدن آن حلوا، چشم جانش روشن به حقایق عالم بالا می‌گردد.

نمونهٔ سوم استعارهٔ حلوا در این مفهوم را می‌توان در ابیاتی یافت که شرح می‌شود پیامبر با تبسم به اسرا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نگریست، اما ایشان به ظنّ خود گمان بردند که حضرت چون شاهان سرخوش از فتح و ظفر است. کسی از طعن ایشان آگاه نشد، حتی نگهبانان؛ چنان‌که حامل پیراهن یوسف از رایحه آن استشمام نکرد و شیاطین به اسرار لوح محفوظ دست نیافتند، اما پیامبر

آن محـــمد خفتـه و تکـیه زده آمـده ســرّ گرد او گـردان شده
او خورد حلوا که رویش هست باز آن نـه کانگـشتان او باشـد دراز

(مولوی، ۱۳۷۴: ۳/ ۴۵۳۳-۴۵۳۴)

خوارزمی در جواهر الاسرار در توضیح این بیت به ضرب‌المثلی اشاره شده که می‌گوید: «حلوا نه آن خورد که بود دست او دراز، آن کس خورد که باشد مقبول کیقباد» پس به نظر مولانا کسی می‌تواند از حلاوت اسرار عالم اعلی بچشد که دارای ذوق معنوی و مواجید باطنی باشد. در غیر این صورت با تزیّن به زیور ظاهری تصنّع و تکلّف نمی‌توان از این حلوا چشید و به ماهیت آن پی برد (خوارزمی،۱۳۸۴: ۶۸۸/۳).

آخرین مورد در این مبحث، داستان «حجره ایاز» است. در بخشی که شاه او را مخیّر به مجازات نمّامان می‌کند، به او یادآوری می‌نماید که حلم و خشم الهی هرکدام به نحوی مردم را به عبودیت جذب می‌کنند:

از پی مردم ربایی هر دو هست شـاخ حلم و خشم از عهد الست

(مولوی، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۱۲۴)

در ابیات بعد می‌خوانیم:

قهر و لطفی چون صبا و چون وبا آن یکی آهــن ربا ویــن کهربا
می‌کشد حق راستان را تا رشد قسـم بـاطل باطلان را می‌کشد
معــده حلوایی بود حلوا کشــد معده صـفرایــی بود سرکا کشد

(مولوی، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۱۲۸-۲۱۳۰)

به عبارتی قهر خدا عاصیان را مقهور می‌کند و لطف او ساعیان را مسرور؛ قهر او چون آهن‌ربا دل‌های سخت و آهنین را می‌رباید و لطفش چون کهربا قلوب بیداردلان را مجذوب، این‌چنین است که یضلّ به کثیراً و یهدی به کثیراً (بقره/۲۶).

حال اگر باطن فرد پیراسته از نفسانیات شده و قابلیت و ظرفیت پذیرش حلوای معرفت و هضم آن را داشته باشد، به سمت آن جذب می‌شود و در مسیر نیل به کمالات حرکت می‌کند، اما حق ستیزان و تیره باطنان از آن شیرینی بهره‌ای ندارند (زمانی،۱۳۹۱: ۵/ ۵۸۳ - ۵۸۲).

جوشش میل به تناول حلوای قدسی، کاری می‌کند که سنگ دهان باز کند!

در سرآغاز دفتر سوم، مولانا حسام‌الدین را «ضیاءالحق» خطاب کرده و از او می‌خواهد بی‌بهانهٔ بیماری، نگارش

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

را آغاز کند، چرا که عزم او ناشی از قدرتی الهیست که حق، جان پاکان را بدان می‌پرورد:

ای ضیاءالحـق حسام‌الدین، بیار — این سوم دفتر که سنت شد سه بار
برگشا گنجـــــــینه اسرار را — در ســـوم دفتر بهـــل اعذار را
قـوتت از قوت حـــق می‌رهد — نه از عروقی کز حرارت می‌جهـد

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵ و ۳/ ۱-۳)

مولانا به مواردی اشاره می‌کند که نشان دهد قوت و قدرت حقیقی جاری در نظام هستی از جانب خداست و انسان مستغرق در ذات احدیت، از کثرت گذشته و عین وحدت شده، اما در عالم ماده درک مردم محدود است و برای تناول مائده معنوی، استعداد کافی و هاضمه مناسب ندارند (زمانی،۱۳۹۲: ۳/۳). با این وجود، کار حسام‌الدین چیز دیگریست؛

این مـــزاجت از جهان منبسط — وصف وحدت را کنون شد ملتقط
ای دریغا عرصه افـــهام خلق — سخت تنگ آمد، ندارد خلق حلق
ای ضیاءالحـق به حذق رای تو — حلق بخـشد سنگ را حلـوای تو

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵ و ۳/ ۱۲-۱۴)

مولانا معتقد است مهارت فکر و اندیشه حسام‌الدین، می‌تواند با حلوای ذوق و معنویت به سنگ نیز دهان و استعداد درک معارف معنوی ببخشد. البته در نظام فکری مولانا برخورداری از اصل درک معنوی، محدود به انسان نیست:

کوه طور اندر تجـلی حلق یافت — تا که می نوشید و می را برنتافت
صار دکّا مـــــنه وانشقّ الجبل — هل رأیتم من جبل رقص الجمل؟

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵ و ۳/ ۱۵-۱۶)

حلوایی که در اینجا آمده می‌تواند اشاره به قول بدیع مولانا باشد؛ چرا که از یک سو حاصل جوششی ناب روحانی است و این حسام است که آن را نگاشته و به‌سان حلوایی مطبوع و خوراکی دلپذیر، عرضه می‌نماید و در تمثیل حلاوت آن می‌گوید این حلوا سنگ را به تلاطم واداشته و در او چنان میلی به خوردن پدید می‌آورد که بخواهد دهان باز کند. از سوی دیگر در ابیات بعد می‌خوانیم حلق بخشی کار خداست:

لقمه بخشی آیـد از هـر مرتبس — حلق بخشی کار یزدان است و بس

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۱۷)

پس می‌توان گفت مولانا در این ابیات، مثنوی را حلوای قدسی و یکی از عوامل حلق بخشی و ایجاد شوق حرکت به سمت عالم اعلی از سوی خداوند دانسته است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منظور از «حذق رای» می‌تواند مهارت در فکر و اندیشه باشد، به گونه‌ای که توانسته یار و مددکار مولانا در پیدایش مثنوی گردد، یا «بحذق رای» سوگند باشد به تصرف همت و برکت صحبت حسام‌الدین که کسانی‌که قابلیت بالفعل درک اسرار الهی را ندارند، از برکت این حلوا این استعداد را پیدا خواهند کرد (خوارزمی،۱۳۶۲، دفتر سوم:۳۶۰). به علاوه، تمثیل این حلوا می‌تواند متضمن مفهوم دیگری نیز باشد؛ این مثنوی دعوتی الهی است که انسان‌های بی‌بهره از احوال روحانی، با اطعام از خوان معنوی و چشیدن حلاوت قدسی آن، میل به حرکت یافته و شوق لقای حضرت دوست سبب شود که سنگ قلبشان دهان باز کند و حلوا بطلبد.

تشبیه حلاوت قول اولیاء الهی به طعم دلنشین حلوا و شکر

در دفتر پنجم مثنوی، مولانا داستان «گازری خری» را بیان می‌کند در رنج و محنت، روزگار می‌گذراند و شیری از شکار باز مانده و روباهی به خدمت شیر در آمده. روباه در پی اغوای خر به دنبال راهی است تا او را به محضر شیر برساند. این حکایت نیز مشابه داستان شیر و نخجیران، تقابل دو نظام اعتقادی در بین اهل توکل (خر) و اهل سعی (روباه) را به نمایش می‌گذارد، اما دو نکتهٔ دیگر این داستان؛ نخست نقد اهل تقلید است، کسانی که قشری‌مآبانه دم از مکارم و فضایل اخلاقی می‌زنند، در حالی که خود بدان عمل ایمان حقیقی ندارند؛ دوم نقد توبه‌کاران سست ایمانی است که علوم ظاهری و محفوظات ذهنی نمی‌تواند آنها را از مهالک نفس نجات دهد. «خر» نشانه‌هایی از این گروه را در خود دارد (زمانی،۱۳۹۲: ۶۳۸/۵ – ۶۳۷). در واقع اگر چیزی از معارف اولیای عادل الهی با خود داشت و از حلوای آنها بهره‌ای برده بود، دگربار مفتون حلیت نفس نمی‌شد و پس از توبه، به پای خود به ورطه هلاکت قدم نمی‌گذاشت!

رو بـه اندر حلیه پای خود فشرد ریش خر بگرفت و آن خر را ببرد
مطرب آن خانقه کو؟ تا که تفت دف زند که خر برفت و خر برفت

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۱۸–۲۵۱۹)

مولانا دلیل مقهور و مفتون شدن خر را با بیان تفاوت دعوت شیخ کامل واصل و سخن مدعی ناقص، در قالب تشبیه آب باران و ناودان مطرح می‌کند:

شیـــــخ نورانی ز ره آگه کـند با سـخن هم نور را همـــره کند
جهد کن تا مست و نورانی شوی تـا حـدیثت را شـود نورش روی
هر چه در دوشاب جوشـیده شود در عقـــیده، طعـم دوشابش بود

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۴۳۶–۲۴۳۸)

فکر و اندیشـست مـــثل ناودان وحی و مکشوفست ابـرو آسمان
آب باران باغ صـــــدرنگ آورد ناودان همـــسایه در جنگ آورد

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۴۹۴–۲۴۹۵)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

با وجود این تفاوت، مبنایی بین قرار گرفتن تحت تعلیم مرشد راه آشنا و مدعیان طریق، در ابیات بعد تأکید می‌شود سالک باید در سرسپردن هوشیار باشد و جز به حلوایی که مرشد واصل در اختیارش قرار می‌دهد راضی نگردد، همچنین هشدار می‌دهد که جان دور افتاده از حق‌الیقین عاشق شراب است، یعنی شیفتهٔ علوم ظاهری؛ زیرا از لب آن ولی عادل شیرین گفتار بهره‌ای نبرده و حلاوت حلوایش را نچشیده است:

گوش را بربند و افسون‌ها مخور　　جز فســـــون آن ولی دادگـر
آن فسون خوش‌تر از حلـوای او　　آنکه صد حلواست خاک پای او
خنب‌های خســـــروانی پرزمی　　مایه برده از می لبـــــهای وی
عاشـق می‌باشـد آن جـان بعید　　کو می لبـهای لعلــش را ندید

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۲۱-۲۵۲۴)

اشارهٔ دیگر مولانا به حلوا در این بند (غالب شدن حیله روباه بر استعصام و تعفف خر) را می‌توان جزء غامض‌ترین مفاهیم مثنوی دانست. او ابتدا نفی سرزنش می‌کند از پرنده کوری که گرد آب شور چرخ می‌زند، سپس اولیای الهی را عامل تهذیب نفس و شفای جان معرفی می‌کند:

آب شیرین چون نبیند مرغ کور　　چون نگردد گرد چشمه آب شور؟
موسی جان ســینه را سینا کند　　طوطـــــیان کــور را بیـنا کند

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۲۵-۲۵۲۶)

سپس مژدهٔ حضور انسان کامل و ولی واصل را می‌دهد که از افاضهٔ او، حلاوت بهره‌مندی از اسرار الهی، جان مشتاقان طریق معرفت را فرا خواهد گرفت:

خسرو شیرین جان نوبت زدست　　لاجرم در شهر قند ارزان شدست
یوسفان غیب لشــکر می‌کشنـد　　تنگـــهای قند و شکر می‌کشند
اشتران مصـــــر را رو سـوی ما　　بشـــنوید ای طوطـیان بانگ درا

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۲۷-۲۵۲۹)

خسرو شیرین، کوس هدایت خلق را به صدا در آورد و گنجینهٔ اسرار الهی بر ساکنان این عالم گشوده شد. یوسفان آگاه به عالم غیب، با قند و شکر جذبه الهی خود به سوی مردم می‌آیند. باید به این بانگ جرس و دعوت مبشران الهی گوش جان سپرد (مهاجرمکی، بی‌تا: ۲۱۷/۶).

شـهر ما فردا پر از شـــکّر شود　　شکر ارزان است، ارزانـــتر شود
درشــکر غلطـــید ای حلوائیان　　همچو طوطی، کوری صـفرائیان
نیشکر کوبید، کار این است وبس　　جان برافشانید یار این است و بس

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۳۰-۲۵۳۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

مفهوم ابیات می‌تواند این باشد که «شهر وجود ما فردای قیامت آکنده از اسرار الهی خواهد شد. دنیای ما اکنون مملو از افاضات الهی است و فردای قیامت این تجلی به کمال خواهد رسید» (انقروی، بی‌تا: ۸۰۰/۱۳).

همچنین می‌تواند منظور این باشد که علم ما بر حقیقت و آتش اشتیاق ما بر اثر ورود قافله‌ها و کاروان‌هایی که پی در پی از عالم معنا می‌رسند، فزونی می‌گیرند، اما انتساب معانی صریح و دقیق به تصویر شعری این قطع خالی از خطر نیست (نیکلسون،۱۳۷۴: ۵/ ۱۸۷۵).

سپس طالبان حلوا دعوت می‌شوند، به کوری چشم کسانی‌که به این شیرینی تعلق خاطر ندارند، در شکر غلت بزنند و کسانی‌که شوقشان به درک اسرار الهی چون طوطی به قند و شکر است، در این دریای حلاوت مستغرق گردند. حلوائیان در اینجا کنایه از اهل ایمان و ایقان است، چنان‌که گفته شده: المومنون حلویّون؛ مومنان اهل شیرینی‌اند (زمانی، ۱۳۹۲: ۶۹۳/۵).

«نی‌شکر کوبیدن» می‌تواند به معنای حلاجی کردن و دست یافتن به درک عمیق، حقیقی و باطنی از قول اولیاءالله باشد؛ چرا که انسان در این عالم کاری مهم‌تر از رسیدن به این درک و مرتبه معنوی ندارد و می‌سزد که در این راه از بذل جان نیز دریغ نورزد. در ادامهٔ این ابیات، مولانا شرایطی را توصیف می‌کند که هر بدی به خوب بلکه به ایده آل خوبی تبدیل شود تا بدان جا که:

چشم دولت سحر مطلق می‌کند　　روح شد منصور انا الحق می‌کند

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۳۸)

چشمِ دارنده دولت و اقبال الهی که منظور عارف و اصل است، به جای سحری که اثر موقت داشته باشد، معجزه‌ای کارآمد و تحولی بنیادین پدید می‌آورد و این هدایت نفوس به قدری موثر است که حلوائیانش مؤید و منصور گشته و بانک أناالحق سر می‌دهند و در شکر غلتان به مراتب اعلای توحید راه می‌یابند. گرچه ابیات می‌توانند شکوهٔ رهایی انسان از عالم خاک را ترسیم کرده باشند و حلوائیان با رهیدن از دست نفس و بند عالم ماده متنعم و مستغرق در بحر شکر، اما بیان رمز گونه این ابیات سبب باقی ماندن ابهاماتی در درک «خسرو شیرین»، «شهری پر شکر» و «فردایی که قرار است شکر ارزانتر شود» است که نگارنده نتوانست نکات دقیق‌تری در منابع مورد بررسی بیابد.

رضا به قضای الهی در بلایا چون حلوا شیرین است

رضا به قضای الهی که در جای جای مثنوی به صور مختلف به چشم می‌خورد، در داستان «جزع نا کردن شیخی بر مرگ فرزندان خود» به حلوایی در گلو تشبیه شده است. حکایت چنین است که روزی دو تن از فرزندان شیخ جان باختند و اهل خانه سوگوار شدند، اما شیخ حالی آرام داشت و تعذیت نمی‌کرد. پرسیدند مگر عاطفه و شفقت به حال ایشان نداری، حال آنکه ما به شفاعت تو حتی در قیامت امید بسته‌ایم. او پاسخ می‌دهد: آری، من حتی به وحوش هم شفقت دارم، اما آنها از نظرم غایب نشده‌اند و خداوند مرا به حال ایشان واقف کرده. وانگهی من به رضای پروردگار راضی‌ام. در ادامهٔ این حکایت، مولانا در ضمن بیان «صفت بعضی اولیاء که راضی‌اند به

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

احکام و دعا و لابه نکنند که: این حکم را بگردان» چنین می‌گوید:

بشنو اکنون قصه آن رهـــروان که ندارند اعـــتراضی در جهان
ز اولیاء اهـــل دعا خـود دیگرند گه همی دوزند و گاهی می‌درند
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۱۸۷۸-۱۸۷۹)

آنگهان خنـــــدد که او بیند رضا همچو حـــلوای شـکر او را قضا
بنده‌ای کش خوی وخلقت این بود نی جهان بر امر و فرمانش رود؟
پس چـــرا لا به کنـــد او یا دعا که بگردان ای خـداوند این قضا
مرگ او و مرگ فـــــرزندان او بهر حق پیشش چو حلوا در گلو
نـزع فـــــرزندان، بـر آن باوفـــا چون قطایف پیش شـیخ بی نوا
پس چـرا گـوید دعا؟ الا مـــگر در دعـا بینـــــد رضـــای دادگر
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۱۹۱۴-۱۹۱۹)

چنان که در ابیات ملاحظه شد، اوج حلاوت رضا به قضای الهی با تماثیل شکر، حلوا و قطایف، بیان شده است. در نگاه مولانا به قضا و ترسیم رابطهٔ آن با دعا -که احتمالا در شیرینی رضا به قضای الهی نزد او بی‌تأثیر نیست- اولیاء الهی به دو گروه تقسیم شده‌اند: آنها که تسلیم محضند و آنها که با دعا گاهی می‌دوزند و گاهی (با توسل به دعا و تصرف در امور جهان) پاره می‌کنند.

در اینجا منظور از دعا و نیایش، صرف سؤال جهت رفع بلا و قضایی مقدر است، نه مطلق گرایش بنده به خالق، که اقتضای فقر ذاتی و صفاتی بنده به محضر پروردگار است. در این زمینه برخی عرفا دعا را منافی مقام رضا می‌دانند. چنان‌که امام قشیری از قول ایشان نقل می‌کند: «اختیار آنچه در ازل رفته است، تو را بهتر از معارضه وقت» (قشیری،۱۳۹۳: ۴۳۹). لیکن امام محمد غزالی دعا را موجب صفای دل و رقت قلب و خشوع و مفتاح مکاشفات روحانی تلقی کرده و می‌گوید:

> همان‌طور که حمل کوزه آب برای رفع عطش، معارض توکل به خدا نیست، دعا نیز منافی رضا به قضای الهی نخواهد بود، چه اگر بنده علل و اسباب طبیعی را در طول اراده و مثبت الهی ببیند، هرگز با رضا و توکل تعارضی پیدا نمی‌کند (غزالی،۱۳۹۳، ۳۴۱-۳۴۳:۴).

مولانا با نظر غزالی موافق‌تر است و در همه حال دعا را لازم می‌شمارد:

ای اخی دست از دعا کردن مدار با اجـــابت یا رد اویت چـــــکار
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۲۳۴۶)

بندهٔ خالص زمانی خرسند و دلشاد است که رضای الهی را مشاهده کند. از این رو قضا و بلا در ذیل ارادهٔ حضرت دوست برایش مانند حلوا شیرین می‌شود. چنین خویی است که سبب می‌شود بنده به مقامات عالیه و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

قدرت تصرف دست یافته و هستی مطیع فرمان او گردد، لذا در بیان ابن عربی می‌خوانیم: «حق تعالی جهان را پدید آورد جملگی، کالبدی بی‌روح. سپس می‌گوید: روح این جهان انسان کامل است» (خوارزمی،۱۳۶۴: ۵۸/۱).

چنین بنده‌ای چرا باید بنالد یا دعا کند، جز این که در آن دعا مطلق رضای الهی را ببیند. یعنی التجاء بنده ذیل اراده و رضای الهی است، نه راندن مصیبت و بلایی مقدر از خود؛ به بیان دیگر «لاجرم اگر چنین درویش دعا کند هم به فرمان و رضای خدا کند، زیرا که مطلوب، آواز دعا نه مرحمت خویش باشد» (خوارزمی،۱۳۶۲: ۳/ ۵۶۲).

مولانا علاوه بر توصیف شیرینی رضا به قضای الهی، به عکس آن نیز پرداخته. چنان‌که اگر بنده‌ای در مسیر طغیان و عصیان حرکت کند، تقدیر الهی و اراده قهر او چنان چارچوب‌های قواعد زندگی را درمی‌نوردد که حتی حلاوت حلوا باعث رنج دهان شود.

لذا در «باقی قصه اهل سبا» می‌بینیم وقتی کفر و ناسپاسی از حد می‌گذرد و موسم نزول عذاب الهیست، نشانه‌هایی بر ایشان پدیدار شد، اما آنها توجه نکردند. گویا زمین فراخ بر آنها تنگ و حلوای شیرین به کامشان تلخ گردید:

چون قضا آید شود تنگ این جهان　　از قضا حـــلوا شـود رنـــج دهان

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۳۸۰)

در مجموع می‌توان گفت قضای الهی گرچه در مذاق اهل دنیا، شیرینی حلوای این جهانی (هوی و هوس) را تلخ می‌کند، اما چندین برابر کام اهل معرفت به حلاوت و لطافت آن شیرین می‌گردد.

وعده شاهدباز به حلوا برای گفتگوی بیشتر با شاهد سبب تأخیر در اجابت دعای مومن است

مولانا در بند ۱۱۸ دفتر ششم حکایت شخصی را بیان می‌کند که وقتی آنچه ارث به او رسیده بود تمام شد، به یاد پروردگار افتاد. او اشاره‌ای معنا دار می‌کند به حدیث پیامبر(ص) که فرمود: «مثل المومن کمثل المزمار لایحسن صوته الا بخلاء بطنه»؛ مومن به مزماری می‌ماند صدایش نیکو نگردد جز با تهی شدن درونش (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۲۲) و به این ترتیب

رفت طغیان آب از چشمش گشاد　　آب چشـمش زرع دین را آب داد

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۴۲۱۸)

در اینجا مولانا گریزی دارد به سبب تأخیر اجابت دعای مومن:

پیش شاهـدباز چـون آیـد دو تن　　آن یکی کمپیر و دیگر خوش ذقن
هر دو نان خواهـند او زوتر فطیر　　آرد و کمـــپیر را گوید که: گیر!
وان دگررا که خوشستش قدّوخد　　کی دهد نان؟ بل به تأخیر افگند
گویدش: بنشـین زمانی بی‌گزند　　که به خانـــه نان تازه مـی‌پزند

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

چون رسد آن نان گرمش بعدکد گویدش: بنشین! که حلوا می‌رسد
هم بدین فــن داردارش می‌کند وز ره پنـــهان شکارش می‌کند
که مرا کاریسـت با تو یک زمان منتظر می‌باش ای خوب جهان!
بی‌مرادی مــومنان را نیک و بد تو یقـین می‌دان که بهر این بود
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۴۲۳۲-۴۲۳۹)

به این ترتیب مولانا راز تأخیر در اجابت دعای مومن را توقف بیشتر او به درگاه الهی می‌داند و تحملی که نه تنها ملال نیست، بلکه به وعده نان و حلوای محبوب، شیرین و دلپذیر است.

ترسیم این ارتباط عاشقانه در جای جای مثنوی به چشم می‌خورد که گویای مهر تمام و کمال الهی و تبلور پیوندی است که مولانا با عبارت بشنو از نی آغاز نموده و همچنان جان هر مشتاق را به وعده حلوایی شرحه شرحه از درد اشتیاق می‌کند.

سرّ حلوا و کودک حلوا فروش و خلعت موهبتی که موقوف زاری اوست

در روایت مشهور «حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه جهت غریمان بالهام حق» آمده است که شیخ از سر جوانمردی و کمک به فقرا، وام می‌گرفت و خداوند از خزانه غیب خویش قرض او را ادا می‌کرد. سال‌ها بدین روال گذشت تا اینکه عمر او به پایان رسید و نشانه‌های اجل پدیدار گشت. طلب‌کاران گرد او جمع شدند و روی درهم کشیده و نا امید در انتظار طلب خود بودند که:

کودکی حلوا ز بیــرون بانک زد لاف حـلوا بر امــید دانــگ زد
شیـخ اشارت کـرد خادم را بسـر که برو آن جمـله حلوا را بخــر
تا غـریمان چونک از حلوا خورند یک زمانی تلــخ در من ننگرند
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۳۹۲-۳۹۴)

طلبکاران حلوا را می‌خورند و وقتی کودک نیم دنیار بهای آن را طلب می‌کند و شیخ پولی ندارد که بدهد، ناله و فریاد سر می‌دهد. تا این که صاحب مالی خادمش را با هدیه‌ای نزد شیخ می‌فرستد و سرّ تدبیر شیخ آشکار می‌شود.

چارصــد دنـیار، بر گوشـه طبق نیـــم دیــنار دگـــر اندر ورق
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۴۲۸)

با دیدن این اتفاق، غریمان شروع به عذر خواهی کردند و از شیخ خواستند حکمت ماجرا را برایشان شرح دهد:

سر این، آن بود که حق خواستم لاجـــرم بنـــمود راه راسـتم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

گفت آن دینـار اگرچـه اندکست　　لیـک موقـوف غـریو کودکست
تا نگـــرید کـودک حلوا فروش　　بحر رحمت در نمی‌آید بجـوش
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۴۴۰-۴۴۲)

از ظاهر این داستان بر می‌آید که در سنت مردم آن زمان شغل حلوا فروشی و پذیرایی با حلوا رایج بوده و شیخ برای پذیرایی از مهمانان حلوا فراهم آورد، اما غور در لایه‌های دیگر این ماجرا می‌تواند به چنین دریافت‌هایی نیز منجر گردد: نخست اینکه سفارش حلوا برای طلب‌کاران می‌تواند رمزی باشد از اینکه تدبیر شیخ، دل و جان غریمان را به مدد الطاف الهی شاد خواهد کرد، همان طور که حلوا کام آنها را شیرین کرد؛ دوم اینکه اجابت الهی موقوف به گریه کودک حلوا فروش گردید. کودک رمزی از پاکی و یکرنگی است و حلوا فروش بودن او می‌تواند اشاره به این ویژگی باشد که قابلیت جذب انوار قدسی و الطاف خفیه الهی و انتشار شیرینی آن در بین تلخ کامان مهجور مانده از افاضات حق را دارد، لذا در حقیقت و معنا نیز آن کودک «حلوا فروش» است و عامل و واسطه چشاندن آن لطف و حلاوت در بین کسانی‌که به دنبال دنیای خویشند و آشفته حال از حجابی که طبیعت این عالم است؛ سوم، مولانا در دو بیت آخر داستان اشاره مهمی دارد به این که تمام این اتفاقات مشتمل بر یک وجه انفسی است، لذا طفل حلوا فروش استعاره از چشم انسان است که جوشش کام دل را شیرین و جان محجوب را متنعم به نعمات قدسی می‌کند:

ای برادر طفل طفل چشم توست　　کام خود موقوف زاری دان درست
گر همی خواهی که آن خلعت رسد　　پس بگـریان طفــل دیده بر جسد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۴۴۳-۴۴۴)

پس اگر می‌خواهی آن خلعت موهبت الهی به تو برسد، طفل حلوا فروش چشم را بر جسم خود به گریستن وادار؛ چرا که مراد تو منوط به شیون و زاری اوست و تا نگرید دریای رحمت الهی به اجابت تو به خروش نمی‌آید.

وقتی زعفران باشی شأن تو به حلوا در آمدن و پیوستگی طالب و مطلوب است.

در روایت داستان «سلیمان و ملکه قوم سبا»، به بهانه دعوت بلقیس به حریم رحمت الهی، مولانا در «مثل قانع شدن آدمی به دنیا و حرص او در طلب، و غفلت او از دولت روحانیان»، ابتدا به نکاتی در مذمت شیوخی می‌پردازد که به‌سان چشمه آب شور و مایه گمراهی مریدند، در حالی‌که می‌توانند مصداق «القلب بین إصبعین»، «عیسی دم» و «عصا صفت در کف موسی» در این ابیات باشند:

مرغِ مرده مضطر اندر وَصل و بَین　　خوانــده‌ای: اَلقَلبُ بَینَ اِصبَعین؟
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۵۶)

مـرده زنده کرد عیــسی از کرم　　من به کفِّ خالق عیـــسی دَرَم
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۶۵)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

من عصاَم در کف موسیِ خویش　　موسیم پنهان و، من پیدا به پیش
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۶۹)

او پس از بیان اوصاف جهنم و اینکه وجودش لاجرم تجلی صفات جلالیه الهی است، به انسان یادآوری می‌کند همان‌طور که گیاهان مختلف با هم‌نوعان‌شان در یک کرت و یک آبشخور پرورش می‌یابند، عاشقان و غافلان نیز پروردگاه خود را دارند:

هر حویجی باشدش کردی دگر　　در میان باغ از سیر و کبر
هر یکی با جنس خود در گرد خود　　از برای پختگی نم می‌خورد
تو که کرد زعفرانی زعفران　　باش و آمیزش مکن با دیگران
آب می‌خور زعفرانا تارسی　　زعفرانی اندر آن حلوا رسی
درمکن درکرد شلغم پوزخویش　　تا نگردد با تو او هم طبع و کیش
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۸۳-۱۰۸۷)

این ابیات حاوی سه اشاره مهم برای اهل معرفت است: نخست به سالک و اصل به مرتبه ایمان و ایقان یادآوری می‌کند که باید بکوشد تا شأن و جایگاه مرتبت خویش را حفظ کند؛ دوم، در مجاهده به مقام زعفران شدن بسنده نکند و پیوستن به حلوا را هدف بالاتر خود قرار دهد؛ سوم از مصاحبت با شغلم صفتان (کنایه از افراد پلید و بددل بپرهیزد (زمانی،۱۳۹۲،۴:۳۲۹)؛ به عبارت دیگر سالک را متذکر می‌سازد که تو زعفران هستی، آن‌قدر آب بخور تا به حلوا برسی؛ زیرا برای لذیذ شدن حلوا زعفران به آن می‌زنند. به همین ترتیب انسان مؤمن باید در مزرعه دنیا آب طاعت و عبادت بخورد تا به لذت معرفت و شهود حق برسد (انقروی، بی‌تا: ۴/ ۴۲۳).

در شروحی که بر مثنوی نوشته شده راجع به زغفران و حلوا، مطلب دقیق‌تری یافت نشد، اما به قرینهٔ ابیات صدر و ذیل بند ۴۳ از دفتر چهارم می‌توان حلوا را استعاره از مرتبه فقر و فنا در ذات لایتناهی دانست که سالک الی الله ابتدا با مجاهده و مراقبه، مقدمات نیل به مراتب عالیه را در خود فراهم می‌آورد، سپس با پیوستن به آن کمال مطلق، اجازه خواهد داشت در عالم چون دم عیسی و عصای موسی افاضه فیض نماید. در اینجا مسئله چشیدن حلاوت حلوا نیست، به آن پیوستن و با آن در آمیختن است و درک مرتبه‌ای که جان ولی حق «عین» آن ذوق الهیست و بهانه‌ای و وسیله‌ای تا سالکان طریق کام جان به وجود وی شیرین کنند. آغاز فرایند آب خوردن زغفران تا رسیدن به حلوا (تبدّل سالک) را مولانا چنین توصیف می‌کند:

همچو مرغ مردشان بگرفته یار　　تا کند او جنس ایشان را شکار
مرغ مرده مضطر اندر وصل بین　　خوانده‌ای: القلب بین إصبعین؟
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۵۵-۱۰۵۶)

در شرح این ابیات ضمن بیان روایتی که مولانا اشاره به آن دارد، آمده: «منظور از دو انگشت صفت جلال و جمال خداوندی است یعنی دل مومن میان دو صفت از صفات متقابله قبض و بسط و فرح و غم و هدایت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

و ضلالت است!» (انقروی، بی‌تا: ۱۰۷۰/۲). لذا شاید وقتی مولانا تذکر می‌دهد: «در نکن در کرد شلغم پوز خویش» (دفتر چهارم، ۱۰۸۷) دلالت بر این خلجانات و نوسان احوال دارد.

از سهل تستری نیز نقل شده: «نخستین مقام در توکل این است که در برابر قدرت الهی، چنان باشی که مرده پیش مرده شوی، تا چنانکه خواهد او را بگرداند و او را هیچ اراده و حرکتی نباشد» (قشیری،۱۳۹۳: ۴۷ – ۲۴۶).

شـهر ما فردا پر از شـــکّر شود شکر ارزان است، ارزانـــتر شود

در این ابیات درواقع مولانا دو عامل کلیدی برای موفقیت سالک معرفی کرده که عبارتند: «ثابت قدم و بی توجه به فراز و فرودهای مسیر حرکت کردن» و دوم «تسلیم محض بودن در محضر پروردگار». شاید این را هم بتوان افزود که هم تجلیات ربوبی در عالم مادی، با وجود این اولیاء الهی رنگ حیات گرفته و در این عالم تجلی می‌یابند و هم اولیاء حق با اتصال به آن سرچشمه فیض شیرین، سمبل مائده آسمانی در ملک سفلی می‌شوند. به علاوه در ابیات بعد به بهانهٔ توصیف سلیمان از واصلان به درگاه پروردگار برای بلقیس می‌خوانیم:

طوف می‌کن بر فلک بی پرّوبال همچوخورشید وچوبدر وچون هلال
چـون روان باشی،روان وپای،نی می‌خوری صـدلوت ولقمه‌خای، نی

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۱۰۵–۱۱۰۶)

این ابیات گر چه در مجموع می‌توانند موید آمیختگی طالب و مطلوب باشند، اما به اتقان برداشت منجر نمی‌شوند و شرح بیشتر اسرار، صاحب سرّ می‌طلبد!

بخش دوم: حلوا سمبل شیرینی نفسانیات

حلوا استعاره از لذایذ دنیاست که زیاده روی در خوردن، طبع را مختل می‌کند

گفتگوی معاویه و ابلیس متضمن یکی از ظریف‌ترین مبانی نظری در عرفان است. در بخشی از داستان آمده ابلیس، معاویه را برای نماز صبح بیدار کرد. وقتی معاویه مطلع شد چه کسی او را بیدار کرده، در صدد آگاهی از دلیل بر آمد. در این گفتگو ابتدا ابلیس، خود را عاشق و ارادتمند به درگاه الهی معرفی می‌کند که بازیگر نقشی است که خدا به وی عطا نموده و در برابر لعن معاویه از خود دفاع می‌کند:

گفت ما اول فرشـــته بوده‌ایم راه طاعت را بجان پیمـــوده‌ایم
سالکان راه را محـــــرم بدیم ساکـنان عرش را همـــدم بدیم

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۲۶۱۸–۲۶۱۹)

ترک سجده از حسد گیرم که بود آن حسد از عشق خیزد نه ازجحود
چونک بر نعطش جزین بازی نبود گفت بازی کن چه دانم در فزود؟
آن یکی بازی که بود من باختـم خویشـــــتن را در بلا انداخـتم

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۲۶۴۳–۲۶۴۷)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

معاویه با شاهد مثال‌هایی قرآنی، دشمنی او را محرز می‌داند و ابلیس معتقد است تنها با قرار دادن علف و استخوان بر سر راه انسان‌ها، شرایط آزمونی را فراهم می‌کند که روشن شود سگ صفت کدام است و آهو رگ کدام. او انسان را متوجه عصیان نفس خود می‌کند و اینکه درواقع با پیروی از خواهش نفس است که مسببات گرفتاری خود در دام دنیا را فراهم آورده است:

تو زمن با حق چه نالی ای سلیم؟ تو بنال از از شرّ آن نفـــس لئیم
تو خـــوری حلوا تو را دمل شود تب بگیرد طبع تو مخـــتل شود
بی گـــنه لعنت کـنی ابلیـس را چون نبینی از خود آن تبلیس را؟
نیست از ابلیس از توست ای غوی که چو روبه سوی دنبه می دوی

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۲۷۱۵-۲۷۲۲)

در واقع این نفس اغواگر انسان است که به شیرینی لذایذ دنیا گرایش دارد و با افراط در بهره‌برداری از تنعمات آن، طبع لطیف روح را مختل می‌گرداند، همان‌گونه که شیرینی بیش از اندازه جسم انسان را متأثر می‌سازد. گر چه در ادامهٔ داستان، مولانا از سرّ بیدار شدن معاویه و دشمنی ابلیس پرده برمی‌دارد، اما آنچه در اینجا مهم است، اینکه زیاده روی در تبعیت نفس و طبیعت حلوا پسند آن، دامی است که انسان را از مسیر سلوک باز داشته و به ورطهٔ هلاکت می‌اندازد.

نمونهٔ دیگر توصیه به حفظ تعادل در بهره بردن از نعمات دنیا، هرچند چون خوردن حلوایی لذیذ باشد، را مولانا در دفتر پنجم تکرار کرده که به همین مفهوم اشاره دارد:

لقمه اندازه خورای مـــرد حریص گـر چه باشد لقمه حلوا و خبیص

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۱۴۰۰)

تشبیه شیرینی گفتن هر سخنی که بیانش برای نفس دلپذیر است، به حلوا و بیان مضرات آن

در داستان «طوطی و بازرگان»، مرد بازرگان عازم سفر هند است و هر کس سوغاتی طلب می‌کند، اما طوطی فقط می‌خواهد که احوال او بر طوطیان آن دیار شرح شود.

چونکه تا اقصای هندستان رسید در بیابان طوطی چـــندی بدید
مـــرکب اسـتانیـــد، پس آواز داد آن سـلام و آن امانـت بـاز داد
طوطیی ز آن طوطیان لرزید بس اوفـتاد و مرد و بگسستش نفس

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۱/ ۱۵۸۷-۱۵۸۹)

خلاصه این که بازرگان از گفتهٔ خویش پشیمان شد. بیان این موضوع فرصتی می‌شود که مولانا به ضرورت حفظ زبان و بازداشتن آن از بیان گزاف بپردازد و از راز مهمی در تربیت نفس پرده بردارد. او کنار رفتن حجاب جان را مایه «مسیح آسا» شدن کلام انسان دانسته و یکی از روش‌های رسیدن به آن را «کنترل زبان» و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

بازداشتن آن از سخن‌هایی می‌داند که برای نفس بیانشان چون حلوا شیرین است، اما این بیان نمودن (تسلیم نفس شدن) راه انسان را دورتر می‌کند:

جان‌ها دراصل خـود عیسی دمست یک دمش زخمست و دیگرمرهمست
گـر حجاب از جان‌ها برخاســـتی گـفت هـر جـانـی مسـیح آساستـی
گرسخن خواهی که گویی چون شکر صبرکن ازحرص و این حلـوا مخـور
صـــبر باشـــد مشتـهای زیرکان هست حـــــلـوا آرزوی کـــودکان
هـرکه صـــبر آورد گردون بر رود هـــر که حلوا خورد، وا پس‌تر شـود

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۱/ ۱۵۹۸-۱۶۰۲)

ضرورت پرهیز از حلوای مدح و تملّق دیگران برای حفظ سلامت روح

در ادامهٔ حکایت طوطی و بازرگان، وقتی مرد تاجر به تصور این که طوطی مرده است آن را از قفس بیرون می‌اندازد، طوطی بر شاخ بلندی پریده و از فراز درخت وی را نصیحت‌هایی می‌کند. در واقع مطایق سیاق مثنوی، اشاراتی است به آفات مسیر سالک و ضرورت پنهان کردن احوالات و داشته‌های خود از دیگران برای در امان ماندن از مدح ایشان.

یک دو پندش داد طوطی پر مذاق بعـد از آن گفت السـلام الفـراق
خـــواجه گفـــتش فی امان الله برو مـــر مرا اکنـــون نمـودی راه نو
خواجه با خود گفت این راه منست راه او گـــیرم، که این راه منـست

(مولوی، ۱۳۷۴:د ۱/ ۱۸۴۶-۱۸۴۸)

همین گفتگو بهانه می‌شود تا مولوی بند ۹۵ را به «مضرت تعظیم خلق و انگشت‌نما شدن» اختصاص داده و به بیان تأثیرات نکوهیدهٔ مدح بر جان آدمی بپردازد. سپس انسان را متوجه این نکته می‌کند که حتی مراقبت و باور نکردن سخن مادحان، نفس را مصون نگه نمی‌دارد:

تو مـــگو آن مدح را من کی خورم از طمـــع می‌گـوید او پی می‌برم
مادحت گر هـجو گـــوید بر مـــلا روزها ســـوزد دلت زان ســـوزها
گر چـه دانی کو ز حرمان گفت آن کان طمع که داشت از تو شد زیان
آن اثـــر مـی مانـدت در انـدرون در مدیح این حالتت هست آزمون
آن اثـــر هـــم روزها باقـی بـــود مایـه کـبر و خـــداع جان شـــود
لیک ننـماید چو شـیرینست مـدح بد نـــماید زانک تلـخ افتاد قـدح
همچو مطبوخست و حب‌کانراخوری تا بدیری شـورش و رنـج اندری
ور خـوری حلوا، بود ذوقـــش دمی این اثر چـون آن نمی‌پاید هـمی
چـــون نمی پاید هـمی پاید نـهان هـر ضـدی را تو بضـــد او بدان

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

چـون شـکر پایـد هـمی تاثیر او　　بعـــد حیـنی دمـل آرد نیش جو
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۱/ ۱۸۵۸-۱۸۶۷)

به این ترتیب توضیح می‌دهد که در معرض مدح دیگران قرار گرفتن مانند خوردن حلوای شیرینی است که اثر طعم آن در دهان چندان نمی‌پاید، اما اثر طبع آن به صورت دمل خود را نشان داده و صورت جان را متأثر خواهد ساخت.

مذمت راضی بودن به غذای این عالم و بازماندن از تغذیه جسم به نور ایمان و ذکر، گرچه آن غذا چون حلوا شیرین به نظر برسد

در دفتر پنجم، مولانا روایتی از پیامبر(ص) نقل می‌کند که فرمود: «الکافر یأکل فی سبعه امعاء و المومن یأکل فی معا واحد»؛ کافر با هفت شکم غذا می‌خورد و مؤمن با یک شکم (فروزانفر،۱۳۶۱: ۱۶۰). نقل شده تنی چند از کافران به مسجد درآمدند و از حضرت درخواست کردند مهمان باشند. ایشان پذیرفتند و هرکدام از صحابه یکی را به منزل برد. فربه‌ترین ایشان که مهمان پیامبر(ص) بود چنان شام خورد که غذایی برای اهل خانه نماند. اتفاقاتی باعث شد او ایمان بیاورد، اما کسی که در شب اول:

معده طبلی خوار همچون طبل کرد　　قسـم هجـده آدمـــی تنـها بخـورد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۸۰)

در شب دوم:

گشت مهمان رسول آن شب عرب　　شیر یک بز نیم خورد و لب ببست
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۲۷)

در اثنای این حکایت، فرصتی فراهم می‌شود برای بیان اینکه نوری که غذای جان است غذای جسم هم می‌تواند بشود، اما انسان‌های دون مایه این را باور ندارند و به آنچه از سفرهٔ دنیا به آنها می‌رسد بسنده می‌کنند و از آن غذای نورانی بی‌بهره می‌مانند، لذا این غذای پست را چون حلوایی می‌پسندند و دنبال چیزی بیش از این نیستند:

أیها المحـــبوس فی رهن الطعام　　ســـوف تنجـــو إن تحمّلت فطام
إنّ فی الجـــوع طـــعاما وافـرا　　إفتـــقده و ارتـــــج یـا نـافـرا
إغـــتذ بالنـــور کن مثل البصر　　وافـــق الامـــلاک یا خیر البشر
چون ملک تسبیح حق را کن غذا　　تا رهـی هـــمچـون ملایک از أذا
حبّذا! خـــوانی نهاده در جـهان　　لیک از چشم خسیسان بس نهان
گر جـهان باغی پر از نعمت شود　　قسم موش و مار هـم خاکی بـود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

قسم او خاک است، گر دی، گربهار　　میر کونی، خاک چون نوشی چو مار؟
در مـــیان چوب گوید کرم چوب　　مر که را باشد چنین حلوای خوب
کرم سـرگین در مـیان آن حدث　　در جـهان نقـلی نـداند جـز خبث
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۹۵-۳۰۴)

بنابراین در اندیشهٔ مولانا بر سالک فرض است به قوتِ چون حلوا لذیذِ این عالم راضی نباشد و رزق الهی خود را با ایمان و تسبیح حضرت حق، از درگاهش طلب کند.

بخش سوم: استفاده از تشبیه به حلوا، فقط بعنوان شیرینی رایج و مطبوع آن زمان

در این بخش، ابیاتی فهرست شده‌اند که در آنها تشبیه به حلوا، فارغ از تعابیر خاص عرفانی به کار رفته است. اهمیت اشاره به این ابیات از دو منظر مهم است: نخست اینکه با توجه به موضوع بحث، به مقاله جامعیت می‌بخشد و دیگر اینکه این ابیات به لحاظ تعلیمی و اخلاقی حائز تشبیه های قابل تأملی هستند.

به علاوه، گرچه نگارنده به تحلیل همان ابیاتی که گذشت بسنده نمود، چه بسا استادان محترم و خوانندگان گرامی این ابیات را نیز ذی مرتبه در تشریح تعابیر عرفانی قلمداد نمایند.

حلوا به‌عنوان شیرینی و پذیرایی مطبوع

شـمع و حلوا با چنان جامه لطیف　　هدیه آورد و بیامد چـون الیف
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۳۳۷۱)

چون رسیدند این سه همره منزلی　　هـدیـه شان آورد حـلوا مقـــبلی
برد حلوا پیش آن هر سه غـریب　　محـسنی از مطـــبخ إنی قـریب
نان گرم و صـحن حلوای عسـل　　بـرد آن که در ثوابـــش بود امل
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۲۳۹۷-۲۳۹۹)

تشبیه نیکی ناآگاهانه به حلوایی که در برابر سخت‌گیری عاقلانه ارزشی ندارد

عقل دشـنامم دهـد من راضـیم　　زان کـــه فیـضی دارد از فیاضیم
نـبـود آن دشـــنام را بی‌فایـــده　　نبـــود آن مهـــمانیش بی‌مـایده
احمـــق ارحـــلوا نهـــد اندر لبـم　　زان کـه فیضی دارد از فیاضـیم
گر تپانـــچه می‌زنم من بر یتـیم　　ور دهـــد حلوا بدستش آن حلیم
این تپانچـه خوشـتر ازحـلوای او　　ور شـود غـرّه به حلـــوا، وای او
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۱۶۶۳-۱۶۶۴)

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

هـین بجه زین مادر و تیـبای او　　سیـــلی بابا بـه از حـــلـــوای او
(دفتر ششم ۱۴۳۵)

تشبیه لذت چیزی که فرد دون پایه درکی از آن مرتبت و شیرینی ندارد، به حلوا در مذاق کودکان

طفل ماهیت نداند طـــــمث را　　جز تو گویی هست چون حلوا تو را
کی بود ماهـــــیت ذوق جماع　　مـــثل ماهیات حـلوا ای مـطاع
لیک نسبت کرد از روی خـوشی　　با تو آن عاقل چو تو کودک وشی
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۳۶۳۸-۳۶۴۰)

نزد گرسنه نان بیات چون حلواست

آن یکی می‌خـــورد نان فخـفره　　گفت سائل چون بدین استت شره؟
گفت: جوع از صبر چون دوتا شود　　نان جـــو در پیش مـن حلوا شود
پس توانم که هـــمه حلوا خورم　　چـون کنم صبری، صبورم لاجرم
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۲۸۳۶-۲۸۳۸)

در دنیا، خیر و شر مطلق بی‌معناست و چه بسا زجر بموقع برای فرد از حلوا خوش‌تر باشد

خیرمطلق نیست زینهار هیچ چیز　　شرّ مطلق نیست زینهار هیچ چیز
نفـع و ضرّ هریکی از موضعست　　علم ازینرو واجبست و نافع است
ای بسا زجری که بر مسکین رود　　در ثواب از نان و حـــلوا به بـود
زان که حلوا بی اوان صفرا کنـد　　سیلیـــش از خبث مســتنقا کند
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۲۶۰۰-۲۶۰۳)

هر چیزی در عالم خلقت نقش و جایگاه خود را دارد

هر یکی را خدمـــــتی داده قضا　　در خـــور آن گوهـرش در ابتلا
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۱۵)

نقل خارستان غذای آتشـــست　　بوی گل قوت دماغ سرخوشست
گر پلیدی پیـش ما رســـوا بود　　خوک و سـگ را شـکر حلوا بود
گر پلیـدان این پلیـــدی‌ها کنند　　آب‌ها بـر پاک کـــردن می‌تنند
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۳۰-۳۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

تشبیه پایین آمدن از جایگاه حقیقی به اینکه فرد شیرینی واقعی را در حلوای این جهان بجوید

خدمتت بر جمله هستی مفترض　　جوهری چون نجده خواهد از عرض؟
علم جویی از کتبـها ای فسوس　　ذوق جــویی تو ز حلوا ای فسـوس!
(مولوی، ۱۳۷۴: د ۵/ ۳۵۷۹-۳۵۸۰)

نتیجه‌گیری

جستجو در مثنوی دربارۀ واژه «حلوا» و تعابیر عرفانی که مولانا از این استعاره ایفاد نموده، ذهن را رهنمون می‌کند به شیرین‌ترین و به عبارتی دقیق‌ترین حالات و تجارب عرفانی نزد او. در بخش اول این متن، دستیابی به علم الهی، رسیدن به طعامی قدسی که دهان سنگ را باز می‌کند، توفیق بهره‌گیری از اقوال و برخورداری از تعالیم اولیاء الهی، رضا به قضای حق تعالی، لذت تأخیر اجابت دعا، زاری به طلب خلعت موهبت الهی و درآمیختن طالب و مطلوب یا فنا فی الله، احوال و مراتبی هستند که در مثنوی، حلاوت‌شان به شیرینی حلوا در مذاق جان مانند شده است.

دربخش دوم زیاده روی در بهره‌برداری از نعمات دنیا، ناسنجیده و بی‌حساب سخن گفتن، آشکار کردن محاسن و در معرض تملق قرار گرفتن و بازماندن از تغذیه جسم به نور ایمان و ذکر نیز دام‌هایی بر سر راه سالک هستند که مولانا شیرینی ظاهری آنها را به طعم حلوا در مذاق نفس تشبیه نموده و نسبت به آنها هشدار داده است.

همچنین ۲۳ مرتبه به کار بردن این واژه در *مثنوی*، در اینجا قید گردید فقط تشبیهاتی به معنای رایج کلمه بوده و کام خوانده را شیرین‌تر کرده‌اند. این تشبیهات؛ عبارتند از حلوا به‌عنوان شیرینی و پذیرایی رایج، شیرینی ظاهری نیکی ناآگاهانه، لذت چیزی که فرد دون پایه درکی از آن شیرینی ندارد، تشبیه نان بیات به حلوا نزد فرد گرسنه، تشبیه ثمره زجر به موقع برای فرد به حلوا، این که هر چیزی جایگاه خود را دارد و چه بسا چیزی دون پایه نزد اهلش چون حلوا باشد و تشبیه پایین آمدن از جایگاه حقیقی به اینکه فرد شیرینی واقعی را در حلوای این جهان بجوید، مواردی هستند که با هدف جامعیت بخشیدن به مباحث در بخش سوم فهرست شده‌اند و اگرچه به از نظر نگارنده متضمن تعابیر عرفانی خاصی نیستند، اما به لحاظ اخلاقی و تربیتی اهمیت خاص خود را دارند.

در مجموع، آنچه با رویکرد عرفانی در اینجا فهرست شده را نه تنها در بیان مولانا، که به طور کلی در آثار سایر عرفای اسلامی نیز می‌توان باشکوه‌ترین تمنّیات سالک و شیرین‌ترین دستاوردهای او دانست و به همین ترتیب، مهالک و دام‌هایی که هشدار داده شده نیز می‌توانند در ردیف اغواگرترین تبلیس‌های نفس باشند، اما نظر دقیق دربارۀ این فهرست منوط به شرایطی است که بتوان این مفهوم را در سایر آثار مولانا نیز بررسی کرد، چرا که به طور مثال در دیوان غزلیات شمس تبریزی واژۀ حلوا قریب به سیصد و پنجاه مرتبه به کار رفته که گرچه رویکرد تربیتی در آن به اندازه مثنوی پررنگ نیست، اما به لحاظ پژوهشی این بررسی ضروری است و می‌طلبد مفاهیم به کار رفته در کنار سمبل حلاوت و ذوق عرفانی در سایر آثار او و در بررسی‌های تطبیقی مورد مطالعه قرار گیرند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۲). مثنوی معنوی. از نسخه نیکلسون، عزیزالله کاسب. چاپ هفتم. تهران: گلی.

ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۳). احادیث مثنوی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

ـ خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۴). شرح فصوص الحکم. نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

ـ انقروی، اسماعیل. (بی‌تا). شرح کبیر انقروی، عصمت ستارزاده. تهران: دهخدا.

ـ نیکلسون، رینولدالین. (۱۳۷۴). شرح مثنوی معنوی، حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.

ـ مهاجر مکی، حاج امدادالله صاحب (بی‌تا). مثنوی مولوی معنوی، کانپور: چاپ سنگی.

ـ زمانی، کریم. (۱۳۹۰). شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ بیست و دوم. تهران: اطلاعات.

ـ سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۲۸۵)هـ ق. شرح اسرار. چاپ سنگی.

ـ قشیری، عبدالکریم بی‌هوازن. (۱۳۹۳). رساله قشیریه. محمدحسن فروزانفر. چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.

ـ غزالی، امام محمد. (۱۳۹۳). احیاء علوم دین. عزیزالله عزیزی. تهران: فردوس.

ـ خوارزمی، کمال‌الدین حسین. (۱۳۸۴). جواهرالاسرار و زواهرالانوار. تصحیح محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

جایگاه و احوال شمس تبریزی در *مناقب‌العارفین* افلاکی

مرضیه ندافی[1]

چکیده

شمس‌الدین تبریزی از عرفای قرن هفتم است. کتاب *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی نیز یکی از مهم‌ترین منابع به عهد مولاناست. با توجه به شخصیت برجستهٔ عرفانی شمس و اهمیت منقبت نامه‌های صوفیه در معرفی احوال و اوصاف صوفیان و عارفان، در این مقاله به روش مطالعهٔ کتابخانه‌ای و به شیوهٔ توصیفی، تحلیلی جایگاه و احوال شمس تبریزی در *مناقب‌العارفین* افلاکی، بررسی شده است.

پس از مطالعه و بررسی *مناقب‌العارفین*، مشخص می‌شود که جایگاه و اندیشه‌های شمس در زمینهٔ مسائل عرفانی؛ چون توحید، ولایت، زهد، فقر، عشق، سماع، کرامت‌ها و حجاب‌های راه حق، چگونه بوده است. همچنین با بررسی احوال شمس می‌توان نحوهٔ برخورد او با معاصرانش، دیدگاهش نسبت به زن، شاهد بازی، ملامتیه و موسیقی را از بین روایت‌های *مناقب‌العارفین* استخراج کرد.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، افلاکی، *مناقب‌العارفین*، مولانا، ولایت.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیرا پزشکی اسپهبان nadafi_88@yahoo.com

مقدمه

خـضـرش بـود شمـس تبـریزی آن که با او اگر درآمیزی
هیچ کس را به یک جوی نخری پرده های ظلام را بدری

(سلطان ولد، ۱۳۱۵: ۵۴)

شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی، یکی از شخصیت‌های بزرگ عرفان و مکتب عشق است. تاریخ دقیق ولادت و وفات او به روشنی مشخص نیست. فروزانفر وی را چنین معرفی کرده است:

> شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد از مردم تبریز بود و خاندان وی هم اهل تبریز بودند. او را پسر خاوند جلال الدین یعنی جلال الدین حسن معروف به نو مسلمان از نژاد بزرگ امید شمرده‌اند. از تاریخ دقیق تولد ایشان سخنی گفته نشده، اما با توجه به برخی نوشته‌های تاریخی، شمس در موقع ورود به قونیه یعنی سنهٔ ۶۴۲ ه.ق. شصت ساله بوده، پس ولادت او باید در سنهٔ ۵۸۲ ه. ق. اتفاق افتاده باشد (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۴۸-۴۹).

تذکره نویسان، شمس را به‌خاطر کمالات معنوی، کامل الحال و به جهت مسافرت‌های بسیارش، شمس پرنده و به خاطر این که از هرکس که می‌رنجید آن فرد مجروح یا کشته می شد، سیف‌الله نامیده‌اند.
در رسالهٔ سپهسالار در معرفی شمس آمده است:

> پادشاهی بود کامل مکمل، صاحب قال و حال، ذوالکشف، قطب همهٔ معشوقان جناب احدی و خاص الخاص بارگاه صمدی، از مستوران حرم قدس و مقبولان خطیره انس. در معارف و حقایق رجوع اهل تحقیق بدو بودی و سالکان قدس را طریق کشف و وصول او نمودی. در تکلم و تقرب مشرب موسی داشت و در تجرد و عزلت، سیرت عیسی علیه السلام (سپهسالار، ۱۳۹۱: ۲۴۸).

از زمان ورود شمس به قونیه و دیدار او با مولانا، انقلابی عظیم و طوفانی وصف ناشدنی در زندگی مولانا آغاز شد. «مولوی در آن زمان مردی به تمام معنی عالم دانشمند جامع شریعت و طریقت شده بود و پس از پیوستگی به شمس، به حق و حقیقت واصل گردید» (همایی، ۱۳۹۴: ۱۰۳۹).

دربارهٔ نسب خانوادگی او به صورت صریح در تذکره‌ها یا مقالات شمس به نکته‌ای اشاره نشده است. شوشتری در مجالس المومنین بدون ذکر مأخذ می‌نویسد: «وی از اولاد جلال‌الدین بوده و پدر در پدر از داعیان اسماعیلیه بوده‌اند. جلال‌الدین از بعضی از عقاید و قبایح افعال آن‌ها تبرا نموده و به اصل مذهب رجوع کرده است» (شوشتری، ۱۳۵۴: ۱۱۰-۱۱۱). شیروانی در ریاض السیاحه، دو نسب برای شمس ذکر کرده است. یکبار وی را از نژاد کیا امید بزرگ و پدرش را اسماعیلی مذهب معرفی کرده است و بار دیگر می‌گوید اصل شمس از خراسان است، ولی خود وی در تبریز متولد شده بود (شیروانی، ۱۳۳۹: ۸۴-۸۵).

شمس در مقالات به اصل و نسب خود اشاره‌ای نکرده است. مولوی و سلطان ولد نیز در این خصوص مطلبی نیاورده‌اند. افلاکی نیز در مناقب‌العارفین دربارهٔ اصل و نسب شمس سخنی نگفته است. تنها اشاره‌ای به زمان کودکی و احوال او از زبان شمس دارد. این که در کودکی طالب عشق و سیرهٔ حضرت محمد(ص) بوده و در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

تب و تاب این عشق، دست از طعام کشیده و آن‌قدر از علم و دانش برخوردار بوده که ادعا می‌کند می‌توانسته به تمامی سؤال‌های مردم در ربع مسکون پاسخ گوید.

> منقول است که روزی حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی فرمود که من در مکتب کودکان بودم. هنوز مراهق نشده بودم. سی چهل روز گذشتی که ازین عشق سیرت محمدی آرزوی طعامم نبودی و اگر سخن طعام گفتندی همچنین کردمی دست و سر باز کشیدمی. همچنین اگر اهل ربع مسکون یکسون باشند و من به سویی همه را جواب گویم که هیچ نگریزم از گفتن و از شاخ به شاخ بجهم (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۴).

دربارهٔ زندگی و احوال و آثار جلال‌الدین مولوی، کتاب‌ها و تحقیق‌های بسیاری نگارش یافته است. در میان آثار متقدمین آنچه بیشتر نزدیک به عهد مولاناست، کتاب *مناقب‌العارفین* تألیف شمس‌الدین احمد افلاکی‌العارفی است.

> این کتاب فارسی منثور را شمس‌الدین احمد افلاکی که هشتاد سال بعد از وفات مولانا یعنی در سال ۷۶۱ه. در گذشته است، گردآوری کرده. تألیف کتاب به امر اولو عارف چلبی در سال ۷۱۸ه. آغاز شده و در سال ۷۵۴ه. به پایان رسیده است. شمس‌الدین احمد به علت انتساب به اولو عارف «عارفی» و به سبب آشنایی با نجوم «افلاکی» تخلص کرده است (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۶۸).

اهمیت این اثر در آن است که مؤلف، جلد دوم کتاب را بر اساس مشاهده‌های خود نوشته و جلد اول را که در شرح احوال مولاناست از کسانی شنیده که با مولانا همنشین و معاصر بوده‌اند. این کتاب علاوه بر اطلاعات مفیدی که دربارهٔ مولانا و طریقهٔ مولویه دارد، مطالب ارزشمندی نیز دربارهٔ شمس تبریزی، ارائه می‌دهد.

هدف اصلی این پژوهش، بررسی جایگاه شمس تبریزی، به استناد *مناقب‌العارفین* افلاکی است. در راستای رسیدن به این هدف، این مقاله به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که جایگاه و احوال شمس در *مناقب‌العارفین* چیست؟ و چهرهٔ شمس در این کتاب چگونه تصویر شده است. اهمیت و ضرورت این پژوهش آن است که با توجه به شخصیت برجستهٔ عرفانی شمس و اهمیت منقبت نامه‌های صوفیه در معرفی بزرگان عرفان، یکی از موضوعات جالب، بررسی دقیق جایگاه و احوال شمس در منقبت نامه‌هاست، که تا کنون پژوهش مستقلی در این زمینه صورت نگرفته است. از این رو این مقاله در صدد آن است تا جایگاه و احوال شمس را در مناقب العارفین افلاکی، بررسی کند. شیوهٔ این پژوهش مبتنی بر روش ابزار کتابخانه‌ای و فیش‌برداری با رویکرد توصیفی، تحلیلی است.

دربارهٔ شمس تبریزی پژوهش‌های ارزشمندی انجام شده که مهم‌ترین آنها عبارتند از: کتاب *شمس تبریزی* از محمد علی موحد (۱۳۷۵) که زندگی و احوال شمس تبریزی را از کودکی تا مرگ او و به همراه شرایط اجتماعی زمانش به تصویر کشیده است. *مشهورتر از خورشید* اثر مختاری(۱۳۸۶) که حالات و سوانح زندگی شمس و اولین دیدار او با مولانا و اصول و تعالیم اندیشه‌های شمس، مطرح شده است. *شعاع شمس* اثر ابراهیمی دینانی و فیضی(۱۳۹۱) که در واقع شرح و تفسیر ۱۲۵ غزل از غزلیات مولاناست. مقاله‌هایی نیز دربارهٔ شمس و احوال او به‌ویژه بر اساس *مقالات* شمس نگارش یافته است؛ از جمله «تصویر شمس در مقالات در مقایسه با سایر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع» از پروانه عروج نیا (۱۳۹۱) که به بررسی شرح احوال و افکار شمس در *مقالات* او پرداخته است. «نگاهی به آراء و اندیشه‌های شمس در مقالات» از مهدی سیدی (۱۳۸۶). «تحلیل و بررسی ویژگی‌های اخلاقی شمس به استناد مقالات» از آیت شوکتی و جعفر راضی‌نیا (۱۳۹۷).

جایگاه شمس در *مناقب‌العارفین*

افلاکی فصل چهارم *مناقب‌العارفین* را به شرح مناقب شمس اختصاص داده و او را چنین معرفی کرده است: «در شرح مناقب سلطان الفقرا، سرُّ الله بَین الوری، کامل الحال و القال مولانا شمس‌الحق و الدین محمدبن‌علی‌بن ملک‌دادالتبریزی قدس الله سره العزیز» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۴). «حضرت مولانا شمس‌الدین را در شهر تبریز پیران طریقت و عارفان حقیقت کامل تبریزی خواندندی و جماعت مسافران صاحب دل او را پرنده گفتندی، جهت طیّ زمینی که داشته است» (همان: ۶۱۵).

«مولانا شمس‌الدین تبریزی را سیف الله می‌گفتند. از آن که از هر که رنجیدی یا کشتی یا مجروح کردی» (همان، ۶۳۴). نویسنده در چند جا از *مناقب‌العارفین*، به مشایخ شمس در آغاز کار اشاره می‌کند که وی در ابتدا مرید شیخ ابوبکر تبریزی سلُه‌باف بوده است، اما به گفتهٔ شمس، شیخ او و دیگر مشایخ به چیزی که در وجودش بوده پی نبرده و او در طلب شیخی کامل راهی سفر و طالب مردان خدا شده است، که سرانجام آن را مولانا در وجودش یافته است. «و گویند در اول حال مرید شیخ ابوبکر تبریزی سلّه‌باف بود. رحمه الله علیه» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۵). «روزی مولانا شمس‌الدین تبریزی با مولانا می‌گفت که مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز و او سلّه بافی می‌کرد و من بسی ولایت‌ها که از او یافتم. اما در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید و هیچ کسی ندیده بود. آن چیز را خداوندگارم مولانا دید» (همان، ۳۰۹).

دیدار شمس و مولانا

بنا به روایت‌های صریح، تاریخ ورود شمس تبریزی به قونیه در بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ ه. ق. بوده است. این تاریخ هم در *مناقب* افلاکی و هم در نسخه‌های کهن *مقالات* شمس، به فارسی و عربی ضبط شده است. عبارت یکی از نسخه‌ها چنین است: «قدوم مولانا شمس‌الدین تبریزی دام برکاته بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الاخر سنه اثنی و اربعین» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۶). افلاکی نیز این تاریخ را زمان ورود شمس به قونیه می‌داند.

> همچنان بعد از طول مدت چون حضرت مولانا شمس‌الدین مقام به مقام به دار الملک قونیه رسید، بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الاخر سنه اثنی و اربعین و ستمایه و در خان شکر ریزان فرود آمد و حضرت مولانا در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود و در چهار مدرسه معتبره مدرسی می کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می رفتند (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۸).

افلاکی در بیان یکی از حالات شمس به اولین دیدار شمس و مولانا در کورهٔ دمشق اشاره می‌کند. زمانی که مولانا به تحصیل علوم مشغول است، اما گویا این دیدار منجر به آشنایی و مصاحبت نمی‌گردد. افلاکی نیز خیلی کوتاه به این مطلب اشاره کرده و از آن گذشته است. وی حتی تاریخی را برای این دیدار ذکر نمی‌کند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۹۸۱۹

«بعد از مدت مدید اول بار به حضرت مولانا در کوره دمشق در میدان شهر مصادف شد و آن زمان مولانا به تحصیل علوم مشغول بود» (همان).

اولین دیدار

افلاکی از بزرگان اصحاب مولانا روایت می‌کند که اولین دیدار و مکالمه شمس و مولانا در خان شکرریزان بوده است. شمس از مولانا می‌پرسد که ابایزید بزرگ‌تر بود یا محمد(ص)؟ پاسخی که مولانا به شمس می‌دهد او را چنان از خود بی‌خود می‌کند که نعره‌ای زده و از پای می‌افتد. بعد از آن است که شمس و مولانا مصاحب و مجالس یکدیگر می‌شوند.

> روزی مولانا با جماعت فضلا از مدرسه پنبه فروشان بیرون آمده بود و از پیش خان شکر ریزان می‌گذشت. حضرت مولانا شمس‌الدین برخاست و پیش آمده عنان مرکب مولانا را بگرفت که یا امام المسلمین ابایزید بزرگ تر بود یا محمد؟ مولانا فرمود که از هیبت آن سؤال گوئیا که هفت آسمان از همدگر جدا شد و بر زمین فرو ریخت و آتش عظیم از باطن من به جمجمه دماغ زد و از آنجا دیدم که دودی تا ساق عرش برآمده (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۹).

ولایت

ولایت در لغت به معنای قرب، نصرت، محبت، تملک، تدبیر، تولی و تصرف است (عزالدین‌کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۳۳-۲۳۵). اهمیت ولایت در این است که مکمل عشق و توحید است و سالک بدون واسطه و با تلاش خود نمی‌تواند به کوی عشق قدم گذارد. ولیّ، که در زبان صوفیان به نام‌های مرشد، مراد، شیخ، غوث، دلیل راه، هادی، مقتدا، خضر و جز آن نامیده می‌شود، عهده دار ولایت و هدایت سالکان طریق است (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۲۰۹).

طلب ولیّ

در احوال شمس آورده‌اند که از ابتدای حال، پیوسته در جست و جوی ولیّ راستین بود و از خداوند طلب می‌کرد که با یکی از اولیای او همصحبت شود.

> مولانا شمس‌الدین فرمود که پیش از این به حضرت حق تعالی تضرع می‌کردم که مرا با اولیای خود اختلاط ده و هم صحبت کن. به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم صحبت کنیم. گفتم: نیک است، کجاست آن ولی؟ شبی دیگر دیدم. باز شبی دیگر دیدم که گفتند: در روم است (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۳).

در نهایت نتیجهٔ این طلب، خواستن و تضرع، یافتن وجود مولانای روم است که او را برای همیشه از دیگران بی‌نیاز می‌کند. شمس در جست و جوی ولیّ‌ای است که حاضر است به خاطر او، سر را نیز فدا کند. افلاکی در جای دیگر از *مناقب*، از قول سلطان‌ولد باز هم به این مطلب اشاره می‌کند.

> حضرت مولانا شمس‌الدین در اوایل حال از حضرت ملک ذوالجلال به انواع تضرع و ابتهال

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

التماس می‌نمود که از مستوران حجاب غیرت خود، یکی را به من بنمای. الهام آمد که چون به خدا الحاح می‌کنی و شغفی داری اکنون شکرانه چه می‌دهی؟ گفت: سر (همان).

اولیای خدا

شمس پس از یافتن مولانا، در چندین نوبت به همگان اظهار می‌دارد که مولانا، ولیّ خداست. در واقع شمس با این سخن می‌خواهد بگوید که مولانا هم ولیّ اوست و هم دیگران باید او را هم چون ولیّ حق بدانند و از مولانا، متابعت کنند. «اکنون من دوست مولانا باشم و مرا یقین است که مولانا ولیّ خداست. اکنون دوستِ دوستِ خدا، ولیّ خدا باشد که این مقرر است، همیشه روی آفتاب به مولاناست» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۳۷).

خضر

در رابطهٔ مرید و مرادی که بین مولانا و شمس برقرار است، مولانا همواره شمس را حضرت عشق و خضر می‌نامد. او شمس را همچون خضر، رهبر و راهنمای خود می‌داند. مولانا نیز در طلب و جست و جوی خضر خجسته پی است که او را از تنگناها و کوره راه‌های عرفان، به سلامت عبور دهد.

> سلطان‌ولد بیان فرمود که چنان‌که موسی با قوت نبوت و عظمت بسالتِ رسالت جویای خضر علیهما السلام گشته بود، حضرت مولانا نیز با وجود چندین فضایل و خصایل و اخلاق حمیده و شمایل و مقامات و کرامات و انوار و اسرار که در دَور و طَور خود بی‌نظیر بود و عدیم المثل، طالب مولانا شمس‌الدین شده بود و خدمت شمس نیز من جمیع الوجوه فدای عشق او گشته و مجموع انبیا و اولیا برین طلب و مصاحبت همدیگر بوده‌اند (همان، ۶۸۷-۶۸۸).

و در جای دیگر، روایت می‌کند که مولانا با دست خط خود بر در سرای شمس نوشته است: مقام معشوق خضر علیه السلام. «از یاران عزیز منقول است که روزی حضرت مولانا بردر حجره مولانا شمس سر نهاده به مرکب سرخ به دست خط مبارکش ثبت فرمود که مقام معشوق خضر علیه السلام» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۷۰۰).

رابطهٔ مرید و مراد

در رابطه و ارتباطی که بین مرید و مراد برقرار می‌شود، از دیدگاه شمس و عرفان یکی از مهم‌ترین مسائل، متابعت امر پیر است. شمس چندین بار مولانا را با این موضوع مورد آزمایش قرار می‌دهد و هر بار مولانا سربلند از آن بیرون می‌آید. افلاکی به نقل از سلطان‌ولد بیان می‌کند که روزی شمس از مولانا طلب شاهد و شراب کرده است. رفتار مولانا در برآورده کردن خواستهٔ شمس، بسیار جالب و خواندنی است.

> روزی مولانا شمس‌الدین به طریق امتحان و ناز عظیم از حضرت والدم، شاهدی التماس کرد. پدرم حرم خود کرا خاتون را که در جمال و کمال جمیله زمان و ساره ثانی بود و در عفت و عصمت مریم عهد خود، دست بگرفته در میان آورد. فرمود که او خواهر جان من است، نمی‌باید. بلکه ناز نازنین شاهد پسری می‌خواهم که به من خدمتی کند. فی‌الحال فرزند خود سلطان‌ولد را که یوسف یوسفان بود پیش آورد و گفت: امید است که به خدمت و کفش گردانی شما لایق

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

باشد. فرمود که او فرزند دلبند من است. حالیا قدری اگر صهبا دست دادی اوقات به جای آب، استعمال می‌کردم که مرا از آن ناگزیر است. همانا که حضرت پدرم به نفسه بیرون آمده، دیدم که سبویی از محلهٔ جهودان پر کرده و بیاورد و در نظر او بنهاد. دیدم که مولانا شمس‌الدین فریادی برآورد و جام‌ها را بر خود چاک زده سر در قدم پدر نهاد و از آن قوت و مطاوعت امر پیر حیرت نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۱-۶۲۲).

پیروی بی‌چون و چرای مولانا از شمس چنان است که وی حاضر است به خاطر خواستهٔ شمس، دست از مطالعهٔ کتاب پدر خود، بهاءولد، بردارد. کتابی که همواره مونس و همراه مولانا بوده و به قول خودش همیشه آن کتاب را در آستین داشته است.

در مبادی حال حضرت مولانا سخنان بهاءولد را به جدّ مطالعه می‌فرمود. از ناگاه مولانا شمس از در درآمد که مخوان، مخوان! تا سه بار. بعد از آن که ینبوع علم لدنی از درون مبارکش فوران کرد، دیگر بدان سخنان نپرداخت (همان، ۶۲۳).

از حضرت مولانا نقل کردند که فرمود: چون خدمت مولانا شمس‌الدین به من رسید و مصاحبت نمود، همانا که آتش عشق در درونم شعله عظیم می‌زد. به تحکّم تمام فرمود که دیگر سخنان پدرت را مخوان. به اشارت او زمانی نخواندم. پس آن گاه فرمود که با کس سخن مگو، مدتی خاموش کرده به سخن گفتن نیز نپرداختم (همان).

همچنین شمس از مولانا می‌خواهد که دیوان متنبی را از آن جهت که به آن نمی‌ارزد، مطالعه نکند. «منقول است که حضرت مولانا در اوایل اتصال به مولانا شمس‌الدین، شب‌ها دیوان متنبی را مطالعه می‌کرد. مولانا شمس‌الدین فرمود که به آن نمی‌ارزد. آن را دیگر مطالعه مکن» (همان، ۶۲۳).

یک نمونهٔ کامل دیگر از پیروی امر شیخ، رفتاری است که حسام الدین چلبی با شمس دارد. شمس برای امتحان چلبی از او می‌خواهد که مالی بدهد تا بتواند بندگی شمس را بکند. شمس می‌خواهد بداند که آیا چلبی مریدی است که حاضر به ترک دنیا و ماسوی الله می‌شود یا خواستهٔ خود را بر خواستهٔ شیخ ترجیح می‌دهد.

منقول است که حضرت چلبی حسام‌الدین قدس الله سره در اوایل جوانی به خدمت مولانا شمس‌الدین تواضع عظیم نمود و تذلل می‌کرد و یاران بینا چون تعلّق و تعظیم آن حضرت را بدو می‌دیدند، به صدق تمام بندگی‌ها می‌کردند. روزی فرمود که شیخ حسام‌الدین به اینها نمی‌شود و الدین عندَ دراهمِ، چیزی بده و بندگی کن تا در ما توانی راه یافتن. همان لحظه برخاست و به سوی خانه رفته هرچه از اثاث خانه داشت از عقار و عروض و نقود تا ماعون البیت و تجمّل اهل حرم را به یکبارگی برگرفت و در نظر مولانا شمس‌الدین نهاد و همچنان مگر در دیه فلیراس باغی داشت که با بوستان فردوس مناظره می‌کرد، فی‌الحال فروخته بهای آن باغ را در کفش مبارکش ریخت و سجدات می‌کرد و می زارید و شکرها می‌کرد که آنچنان پادشاهی از وی چیزی درخواست کرد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۷).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

حسام‌الدین چلبی نیز با این رفتار خود، اطاعت بی‌چون و چرا از مرید را به اثبات می‌رساند. شمس نیز در پاسخ به این رفتار چلبی، او را دعا کرده که به جایی برسد که مغبوط اولیای کامل شود و محبوب و محسود اخوان صفا. شمس می‌گوید که اولین قدم در راه امتحان، ترک دنیا گفتن و مرحلهٔ دوم، ترک ماسوی الله است. او معتقد است هر مریدی که در راه اطاعت از شیخ خود، زر ببازد، سر هم می‌بازد و مرید صدیق است. پس از آن نیز همهٔ اموال را به چلبی بازمی‌گرداند.

> فرمود که حسام‌الدین، اومید به فضل یزدان و همت مردان چنان می‌دارم که بعد الیوم به جایی برسی که مغبوط اولیای کمّل شوی و محبوب و محسود اخوان صفا گردی. اگرچه مردان خدا به هیچ چیزی محتاج و مفتقر نیستند و از کونین منزه‌اند، اما در قدم اول امتحان محبوب محبت محبّ را جز به ترک دنیا نیست و پایه دوم ترک ما سوی الله است و به هیچ نوع مرید مزید طلب به مراد خود راه نیافت الّا به بندگی و ایثار. و هر مریدی و عاشقی که در راه شیخ خود زر بازی تواند کردن، سر بازی هم تواند کردن (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۷-۶۲۸).

کرامات اولیا

کرامت از انواع خوارق عادات است؛ خارق عادت، چیزی است که خلاف سنت و نظم طبیعت صورت گیرد (سجادی، ۱۳۵۷: ۳۲۳). در آثار صوفیه توجه بسیاری به کرامات اولیا شده و همواره بین موافقان و مخالفان، بحث‌های طولانی بر سر این موضوع، در میان بوده است.

افلاکی در چند جا، کرامات شمس تبریزی را ذکر کرده است؛ از آن جمله می‌توان به کرامت شمس در حق فرزند ارزن الروم و آموزش قرآن کریم در یک ماه به او، اشاره کرد.

> منقول است که چون حضرت مولانا شمس به شهر ارزن الروم رسید، به مکتب داری مشغول شد. مگر آن جایگاه ملکی بود معتبر و او را فرزندی در غایت جمال و کمال. اما عظیم گول و کودن بود و تمامت ادبا از بلادت او فرو مانده بودند، تا حدی که در سالی جزوی نتوانست خواندن. ملک ارزن الروم برخاست و به خدمت مولانا شمس‌الدین آمد و از حال فرزند خود اعلام کرد. فرمود که به عنایت حق، من او را به ماهی حافظ قرآن گردانم. همانا که فرزند را به حضرت او بزرگ تسلیم کرده هر روز یک جزو یاد می‌گرفت. در مدت ماهی تمامت قرآن را علی طرف اللسان از بر کرده و ماضی راند و چندین لطایف و ظرایف و فواید دیگر و کتابت حاصل کرد، هم چنان ملک و خاتونش و کافه خدم و حشم و اقربا و اصدقای او مرید و بنده شدند و فرزندش به اخلاص تمام عاشق مولانا شمس‌الدین شدند. چون حضرتش دریافت که او را دریافتند و ولایت او شهرت گرفت همان روز غایب شد و عزم روم کرده در هر مقامی که منزل کردی، صد هزار کرامات و خرق عادات از او صادر شدی (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۹۳-۶۹۴).

تعدادی از کرامت‌هایی که دربارهٔ شمس تبریزی در مناقب ذکر شده است، بیشتر بیان کنندهٔ صفت «سیف الله» است. یعنی در مواردی که شمس توسط فردی مورد آزار و اذیت قرار گرفته، یا از او رنجیده است، در حق او دعایی کرده و آن فرد دچار آسیب یا حتی مرگ شده است؛ مانند رفتاری که مؤذن مسجد شهر اقسرا با

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شمس داشته است.

نقل است که حضرت مولانا شمس‌الدین به یک روز از قیصریه به اقسرا رسیده در مسجدی مسافر شد. بعد از نماز خفتن مؤذن مسجد به جدّ گرفت که از مَزکَت بیرون آی و به جایی مهمان شو. گفت مرد غریبم، معذور دار، طمع چیزی ندارم. بگذار مرا تا بیاسایم. مؤذن بیچاره از غایت بی‌ادبی و چشم بستگی سفاهت عظیم کرده بسی جفا نمود. فرمود که زبانت بیاساماد. فی‌الحال زبانش برآماسید و مولانا شمس‌الدین بیرون آمد و به سوی قونیه روانه شد. امام مسجد در آمد و مؤذن را در حال نزع دید، چون از کیفیت حالش باز پرسید، اشارت کرد که آن درویش مسافر را دریاب که بدین حال مرا او کرد. امام در پی مولانا شمس‌الدین افتاد و در آب قلقل رسیده، سر نهاد و به جدّ عذرها خواستن گرفت. فرمود که قضی‌الامر حکمی رانده شد. اما دعا کنم تا به ایمان رود و عذاب آخرت را نبیند. امام مرد روشن دل بود؛ اخلاص آورده، مرید شد. تا عودت امام، مؤذن وفات یافته بود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۴-۶۲۵).

رنجیده خاطر شدن شمس از خواجه و غلامانی که قصد شنیدن آواز چنگ از سرای آنان را داشت، عاقبتی جز فلج شدن دست غلامان و مرگ خواجه را در پی ندارد.

روزی در بغداد از در سرایی گذر می‌کرد. مگر آواز چنگ به گوشش رسید. درآمد تا یک دمه استماع کند. خواجهٔ سرا که از سرّ سرّاء، محجوب بود، به غلامی اشارت کرد که آن درویش را بزن تا برود. غلام شمشیر کشیده، حمله کرد. فی‌الحال دست او مفلوج شد. به غلامی دیگر فرمود، او را دست هم بر هوا بماند و خشک شد. مولانا شمس‌الدین بیرون آمد و روانه شد. کسی در پی او نتوانست رسیدن. روز دوم خواجه از دنیا به آخرت سفر کرد (همان: ۶۳۱).

یکی دیگر از کرامات شمس آن جایی است که از قطب‌الدین ابراهیم، مرید بهاءولد رنجیده خاطر می‌شود و بر اساس این رنجش هر دو گوش قطب‌الدین کر می‌شود. ولی پس از مدتی وی را بخشیده و گوش‌های او شنوا می‌گردد. روزی در بازار، شمس به حمایت از همین قطب‌الدین که مورد ضرب و شتم شخصی قرار گرفته، چنان نعره‌ای بر سر آن فرد می‌زند که در حال می‌میرد.

حضرت بهاءولد را قدّس الله لطیفته مریدی بود و او را قطب‌الدین ابراهیم گفتندی. مردی بود صاحب دل و روشن ضمیر. مگر روزی حضرت شمس‌الدین از او رنجید و او را راه هر دو گوش بسته شد. چنانک هیچ نمی‌شنید. بعد از مدتی باز عنایت فرموده آن کری از وی زایل شد. اما اثر قبضی در دلش بماند و هیچ نمی‌رفت. روزی مولانا شمس‌الدین فرمود که یارا! بارها از تو عفو کردم و صفا شدم، چرا دلتنگی؟ خوش باش و در خوشی باش. همچنان آن حالت از او نمی‌رفت. از ناگاه در میان بازار مقابل او شد. به صدق تمام سر نهاد و کلمه شهادت بر زبان راند که لا اله الا الله، شمس‌الدین رسول الله. مردم غلو کردند که او را بزنند. مگر شخصی پیش دستی کرده او را بزد. مولانا شمس‌الدین چنان نعره‌ای زد که در حال آن مرد مُرد و مردم بازاری با زاری تمام بیچاره وار سر نهادند و بنده شدند. همانا که دست قطب‌الدین را بگرفت و از میان بازار به کناری بیرون آمد. گفت: آخر نام من محمد است، محمد رسول الله بایستی گفتن که مردم زر را بی‌سکه نمی‌دانند (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۳۲).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

یک نکتهٔ قابل توجه در کودکی شمس وجود دارد و آن این است که می‌گوید در کودکی، خداوند و فرشته‌ها را می‌دیده و عالم غیب را مشاهده می‌کرده است. او گمان می‌کرده که همهٔ مردم این‌چنین هستند، اما شیخ ابوبکر سله باف، او را از گفتن این اسرار باز می‌داشته است. سلطان‌ولد از زبان پدرش و او هم از زبان شمس چنین می‌گوید:

> من کودک بودم. خدا را می‌دیدم، ملک را می‌دیدم و مغیّبات اعلی و اسفل را مشاهده می‌کردم. گمان می‌بردم که جمله مردمان هم چنان می‌بینند. آخر معلوم شد که نمی‌دیده‌اند و شیخ ابوبکر مرا از گفتن آن باز می‌داشت. پدرم فرمود که از آن مولانا شمس‌الدین از ازل بود، نه از روی طاعت و ریاضات (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۰).

بر اساس این روایت، مولانا معتقد است که کرامات شمس، از کودکی و بر اساس جذبه و عشق وجود داشته است نه اینکه شمس، هم‌چون دیگران با انجام طاعت‌ها و ریاضت کشیدن‌های فراوان به این چنین کراماتی دست یافته باشد.

یکی از کرامت‌های شمس آن است که برای یاران در فصل زمستان، دسته‌ای گل فراهم می‌کند و آن را تحفه‌ای از عالم غیب می‌داند. سراج‌الدین تتری از قول مولانا نقل کرده است که:

> روزی مولانا شمس‌الدین با جماعتی همدم، صحبت کرده بود و در کنجی نشسته بودند و قلب زمستان شدید بود. مگر عزیزی از آن جماعت التماس گلدسته کرد. مولانا شمس‌الدین برخاست و بیرون آمد. چون در آمد گلدسته‌ای لطیف در پیش آن عزیز نهاد، همگان سر نهادند. فرمود که کرامت نیست. این از خواست یاران است. حق تعالی برای اجابت ارادت شما از عالم غیب تحفه‌ای پیدا کرد (همان، ۶۲۵).

یکی دیگر از کرامات شمس آنجایی است که با یک نگاه مبارکش بر درویش دل ریش و تبسم بر حال او، باطن درویش را از نور و شور عالم غیب سرشار کرده و او را به کمالی می‌رساند که منتهای همت عارفان است. این ماجرا را سلطان‌ولد از قول پدرش مولانا، روایت کرده است.

> شخصی را دیدم در بغداد که سال‌های بسیار به ریاضت و مجاهدت مشغول گشته بود و با تن لاغر و گردن باریک و چهره‌ای زرد زاری ها می کرد و صاحب درد عظیمش دیدم. تا حدی که بر روی آب شط سجاده می‌انداخت و نماز می‌کرد و با این همه قربت و قدرت از حق تعالی التماس می‌کرد که الها و پادشاها! بهتر از این حالتم و حیرتم ببخش که از این‌ها مرا هیچ سودی نیست. همین لحظه به گوش او گفتم که حضرت مولانا شمس‌الدین ما در دمشق است، گرد هنگامه‌ها می‌گردد و تفرّج خلایق می‌کند. اکنون آن جایگاه رو تا آن پادشاه عشق، تو را بدین حال ببیند و بر این زاری و نزاری تو بخندد تا مطلوبت میسّر شود و از درونت حالتی که جویان آنی، سر زند. همان دم آن درویش دل ریش نصیحت مرا قبول کرده، بی‌توقف روانه شد. چون به دمشق به حضرت مولانا شمس رسید و هیأت آن فقیر نزار به نظر مبارکش خوش آمده، در حال تبسمی بکرد، همان ساعت در باطن او نوری و شوری از عالم غیب سر زد و شوری عظیم پدید آمده در چرخ برین برآمده. به کمالی رسید که غایت نهمت و نهایت همت عارفان کامل است (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۵۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شیخ کامل

از گفتار و احوال شمس مشخص است که پیوسته در جست و جوی شیخی کامل بوده است. وی در سیر و سلوک و سفر خود به شهرهای مختلف، با بزرگانی ملاقات می‌کند تا آن‌ها را بشناسد و بداند که در خور او هستند یا نه. شمس برای همصحبتی و همنشینی خود، شیخی را می‌جوید که کامل باشد و آنی داشته باشد. در یکی از سفرهایش به بغداد با شیخ اوحدالدین کرمانی ملاقات داشته و گفت و گویی بین آنان رد و بدل می‌شود. شمس از شیخ کارهایی را طلب می‌کند که شیخ از برآورده کردن آنها ناتوان است. از این روی شمس به شیخ می‌گوید که صحبت من کار تو نیست و حریف صحبت من نیستی.

> پرسید که در چیستی؟ گفت که ماه را در آب طشت می‌بینم. فرمود که اگر در گردن دمبل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟ اکنون طبیبی به کف کن تا ترا معالجه کند تا در هر چه نظر کنی درو منظور حقیقی را ببینی. شیخ به رغبت تمام گفت: بعد الیوم می‌خواهم که در بندگیت باشم. گفت به صحبت من طاقت نداری. شیخ به جدّ گرفت که البته مرا به خدمت و صحبت خود قبول کن و فرمود به شرطی که علی ملاء الناس در میان بازار بغداد با من نبید نوش کنی. گفت: هیچ نتوانم. گفت: از برای من نبید خاص توانی آوردن؟ گفت: نتوانم. گفت: وقتی که من نوش کنم با من مصاحبت توانی کردن؟ گفت: نی، نتوانم. حضرت مولانا شمس‌الدین بانگی بر وی زد که از پیش مردان دور شو. تو آن نه‌ای که توانی، از بهر آن که ناتوانی. خوش باش که تو را آن قوت نیست و قدرت خاصان حق نداری. پس صحبت من کار تو نیست و حریف صحبت من نه‌ای (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۷).

در پایان این گفت و گو می‌توان نظر شمس را نسبت به مرید حقیقی یافت. وی معتقد است که مرید حقیقی کسی است که خواستهٔ شیخ را بدون چون و چرا انجام داده و دست از تمامی تعلقاتش بشوید و این کار، کار مردان میدان است. شمس در جست و جوی شیخی است که کامل باشد. «باید که جمیع مریدان و همه ناموس دنیا را به پیاله‌ای بفروشی و این کار مردان میدان است و آن او که می‌دانست. تا بدانی که من کسی را مربد نگیرم. من شیخ می‌گیرم آن گاه نه هر شیخ، بل شیخ کامل محقق» (همان).

فقر

فقر یعنی تنگدستی و ناداری. در نظر صوفیه از مقامات مهم و قابل توجه به شمار می‌رود و عبارت است از نیازمندی به باری تعالی و بی‌نیازی از غیر او. در آیهٔ شریفه آمده است: «یا ایها الناسُ انتم الفقراءُ الی اللهِ وَ اللهُ هو الغنیُّ الحمیدُ» (فاطر/ ۱۶). در کتب صوفیه و عرفا، حدیثی از پیامبر اکرم(ص) نقل شده به این ترتیب: «الفقرُ فَخری» و «الفقرُ فَخری وَ بِهِ اَفتَخِرُ» (سجادی، ۱۳۸۵: ۲۳). عارفان همواره مریدان خود را به فقر و دوری از مال دنیا تشویق کرده و آنان را با مال دنیا می‌آزمودند؛ زیرا معتقد بودند گرایش به مال و جاه، از موانع بزرگ راه کمال و رسیدن به خداوند است.

در *مناقب* افلاکی، روایت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد شمس تبریزی علاوه بر این که خود از فقر پیروی می‌کرده و نفس خود را با آن مورد آزمایش قرار می‌داده، مریدان خود از جمله مولانا و چلبی را با مال دنیا آزموده است. که نمونه‌های آن در مبحث رابطهٔ مرید و مراد ذکر شد. دربارهٔ فقر ظاهری و تنگدستی شمس

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

نیز روایت‌هایی در *مناقب‌العارفین*، وجود دارد؛ از جمله اینکه:

> چلبی جلال‌الدین رحمه الله روایت کرد که در نوبت اول چون حضرت مولانا شمس‌الدین به قونیه رسید، اتفاقاً بر سر راه دروازه حلقه به گوش سه درم سلطانی یافت. با خود قرار کرد که وجه نفقه این است. چون آن زمان صد و بیست پول به درمی بود و یکتا گرده‌ای لطیف و سپید به پولی می‌دادند. همچنان هر شبی از یک گرده نیمی را خوردی و نیم دیگر را به مسکینی دادی. علیها چون مدت منقضی شد و وجوه به پوچ آمد، پاپوجی پوشیده عزم شام کرد و روانه شد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۹).

در احوال جوانی شمس گفته‌اند که اغلب در پانزده یا بیست روز روزه بودی و یک افطار می‌کرد یا مکتب داری می‌کرد و به شغل عملگی می‌پرداخت اما پول آن را دریافت نمی‌کرد. «در اوایل شرح الشبابی اغلب در بیست روز یا پانزده روز یا ده روز باری افطار می‌کرد، کم افتادی که در هفت روز یا پنج روز چیزی خوردی» (همان، ۶۲۹).

> و گویند در سالی دیناری خرج او بود. در هفت روز باری نیم گرده را در آب سر ثرید کردی و خوردی. مگر روزی سرپز از حال او اندکی بوی برده، آن روز بر سر ثرید قدری روغن مزید کرد. دیگر به گرد دکان روّاسی نگشت و اغلب اوقات بر سر پا بودی و سیران کردی (همان، ۶۳۰).

این روایت به گونه‌ای دیگر هم بیان شده است و نشانگر این مطلب است که شمس، فقر را به اختیار خود پذیرفته است.

> منقول است که آن زمان که شمس در دمشق می‌بود در هفته‌ای باری از حجره خود بیرون آمدی و به دکان روّاسی رفتی و قطعه‌ای داده از آب سر بستدی و تناول فرمودی. تا مدت سالی درین کار می‌بود. مگر روّاسی معلوم کرد که او از اهل ریاضت است و آن زحمت را به اختیار خود قبول کرده است. از سر رحمت یک روز کاسه را پر ثرید کرده با نان پاکیزه در پیش مولانا شمس نهاد. دانست که معامله او معلوم روّاسی شد، فی‌الحال کاسه را فرو نهاده، بیرون شو کرد و از دمشق عزیمت نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۹).

در روایتی آمده است که گروهی بر سر قدیم و حدیث عالم با یکدیگر مشغول صحبت بودند. پاسخی که شمس به آنان می‌دهد هدایت کننده به فقر الی الله است که مایهٔ اعتقاد آخرت است.

> جماعتی از قِدم عالم دم می‌زدند. فرمود که از قدم عالم تو را چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن که تو قدیمی یا حدیث؟ این قدر عمر که تو را هست جهت تفحص حال خود خرج کن نی در تفحص قِدم عالم. مقصود از عالم آن است که کارهای شایسته آید که هر کار شایسته، سبب جمعیت جان است و جمعیت جان سبب افتقار است الی الله تعالی و سبب اعتقاد است مر آخرت را. اگر چه علم بود صد هزار فنون، چون کار شایسته نبود، افتقار الی الله و اعتقاد آخرت نبود؛ هیچ بود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۶۳).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

روایتی دیگر حاکی از آن است که امیری فقیر نهاد، از شمس می‌خواهد که به کلی در لباس فقر درآید تا بتواند سلوک الی‌الله داشته باشد اما خواستهٔ خداوند چیز دیگری است.

منقول است که روزی مولانا شمس‌الدین در راهی می‌رفت. از ناگاه امیری با خیل و حشم خود به حضرتش ملاقی شد. چون نظر بر همدیگر انداختند آن امیر از اسب فرود آمده، سر نهاد و زمانی توقف کرده همچنان اشک ریزان روان شد. حضرت مولانا شمس‌الدین بر زبان مبارک راند که سبحان من یُعذبُ عِبادَهُ باالنعم وَ خَصَّصَ بالنقم. اصحاب حال از کیفیت آن احوال سؤال کردند. فرمود که این امیر فقیر نهاد از سلک اولیاء الله است و در این لباس ملتبس گشته و مستور ستور نقمت شده. مرا به زبان حال لابها کرد که درین لباس ضبط امور خلق را و عبادت و سلوک راه حق نمی‌توانم جمع داشتن. از خداوند تعالی در خواه تا به کلی در لباس فقر درآیم و به فراغت به خدمت الله مشغول شوم. چون مناجات کردم، اشارت رسید که او را هم در لباس امارت، عبودیت باید کردن که مصلحت عمارت دین و دنیا در آن است و ریاضت و مشقّت نفس در آن جا بیشتر و چون حال را مشاهده کرد نالان روان گشت و تن در مشقت حکومت و قضایا و زحمات خلایق در داد و انقیاد نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۹۰).

شمس و موسیقی

موسیقی و تاثیری که بر روح و روان انسان دارد، محتاج شرح و بیان نیست. سماع نیز که یکی از آداب صوفیه است، از موسیقی خاصی برخوردار است. در احوال شمس آمده که به شنیدن صدای چنگ، رغبت داشته است. چه آن گاه که پشت دیوار خانه‌ای می‌ایستد و به صدای چنگ گوش می‌سپارد و چه آن زمان که در مجلس و در حضور دیگران به آواز چنگ گوش جان می‌سپارد و مورد انتقاد حاضران قرار می‌گیرد. «روزی حضرت مولانا شمس‌الدین در مجلسی به استماع آواز چنگ مشغول شده بود. یکی گفت که مرد درویش و آواز چنگ! فرمود که نبینی و نشنوی» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۷۳). «روزی در بغداد از در سرایی گذر می‌کرد. مگر آواز چنگ به گوشش رسید. درآمد تا یک دمه استماع کند» (همان، ۶۳۱).

سماع

سماع در لغت به معنی شنیدن است. در اصطلاح صوفیه عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل‌انگیز روح‌نواز و به طور مطلق قول و غزل، و آنچه ما امروز از آن به موسیقی تعبیر می‌کنیم که به قصد صفای دل و حضور قلب و توجه به حق شنیده شود (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۲۶۷). گروهی از صوفیان، سماع و آواز خوش را حلال دانسته و به انجام آن می‌پرداختند. شمس تبریزی از جمله صوفیانی است که سماع را انجام می‌داده و در مجالس سماع شرکت می‌کرده است. در *مناقب‌العارفین*، از قول فرزند مولانا، سلطان‌ولد، نقل شده که شمس، نحوه صحیح سماع یا چرخ زدن در سماع را به مولانا آموزش داده است.

سلطان ولد حکایت فرمود که پدرم در جوانی، عظیم زاهد بود و به غایت بارع وارع و اصلا به سماع نیامده بود. حضرت کرای بزرگ که جدّهٔ من بود مادری، پدرم را به سماع ترغیب داد. همچنان

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

در ابتدای سماع پدرم دست افشانی می‌کرد. چون حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی رسید او را چرخ زدن نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۱).

شمس معتقد است که مردان خدا، در سماع، خداوند را می‌بینند و از عالم هستی به در می‌آیند. شمس دربارهٔ سرّ سماع و انواع آن گفته است: «روزی از سرّ سماع سؤال کردند؛ فرمود: که این تجلی و رویت خدا مردان خدا را در سماع بیشتر باشد. ایشان از عالم هستی خود بیرون آمده‌اند. از عالم‌های دیگر بیرون آردشان سماع و به لقای حق پیوندند» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۵۸).

شمس گاهی سماع را حرام می‌داند و زمانی آن را واجب و مباح. وی دربارهٔ انواع سماع و حلال و حرام بودن آن گفته است:

سماعی است که حرام است. او خود بزرگی کرد که حرام گفت. کفر است آن چنان سماع دستی که بی آن حال برآید. البته دست و پایش به دوزخ معذب باشد و دستی که با آن حالت برآید. البته به بهشت رسد و سماعی است که مباح است و آن سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقت آید و سماعی است که فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن فرض عین است چنان که پنج نماز و روزه رمضان و چنان که آب و نان خوردن به وقت ضرورت فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است. اگر اهل سماعی را به مشرق سماعی است، صاحب سماع دیگر را به مغرب سماع باشد و ایشان را از حال همدیگر خبر باشد (همان).

زهد

یکی از مقام‌های تصوف است و نظرات مثبت و منفی دربارهٔ آن وجود دارد. در رسالهٔ قشیریه دربارهٔ زهد آمده است:

گروهی گویند زهد اندر حرام بود، زیرا که حلال مباح است از قِبَل حق. چون ایزد تعالی بر بنده نعمت کند به مال حلال و او به شکر آن قیام نماید، دست بداشتن از آن به اختیار، مقدم ندارند بر نگاهداشتن آن به حق ادب آن؛ گروهی گفته‌اند زهد اندر حرام واجب بود و اندر حلال فضیلت (قشیری، ۱۳۵۹: ۱۷۴).

از احوال و گفتار شمس تبریزی چنین بر می‌آید که وی اهل ریاضت و مجاهده بوده و اعمال شرعی و مذهبی را انجام می‌داده و رعایت می‌کرده است.

نقل کردند که حضرت مولانا شمس‌الدین در شهر حلب چهارده ماه در حجره مدرسه در آمد و به ریاضت و مجاهده به غایتی مشغول شد که اصلاً یک روز از حجره بیرون نخرامید. از دیوار حجره آواز آمد که انَّ لنفسکَ علیکَ حقّا، نفسِ او هم چنان مصور شد که جماد را از این بیش صبر و تحمل نباشد، مرحمت فرموده تبسم کنان ترک اعتکاف کرده به سوی دمشق عزیمت نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۲).

دربارهٔ زهد و ریاضت شمس در *مناقب‌افلاکی* چنین روایت شده که در سالی دیناری خرج او بوده و در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

هفت روز یکبار افطار می‌کرده است. در کودکی هم از خوردن غذا پرهیز می کرده و همواره به طاعت و عبادت مشغول بوده است. وی معتقد بوده که نباید تنها به ظاهر اعمال بسنده کرد، بلکه باید به باطن و سّر درون هر فرد نگریست و او را شناخت.

> در آدمی به غیر اعمال ظاهر و تقوی محض عملی و تقوی مخفی هست که آن حسن جوهر اوست که انا عند حسن ظنّ عبدی بی فَلیَظن بی ما شاءَ ، همهٔ سیئات او با آن حسنات شود. چه نظر بی‌نظران برین اعمال ظاهرست و ما بدان نمی‌نگریم، ما در باطن و سرّ درون مرد نگریم (افلاکی،۱۹۶۱: ۶۷۸).

در جای دیگری از مناقب، به مسئله حضور قلب در نماز توسط شمس اشاره شده است.

> روزی حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی در حضور مولانا و شیخ صلاح‌الدین و کرام حاضر اللهم قَدّس سرّهم، این حدیث را بیان می‌کرد که قال النبی علیه السلام: لا صلاه الّا بالقراءه و قال: لا صلوهَ الّا بحضور القلب (همان، ۷۲۴).

در جای دیگر نیز از او روایت شده که در عبادت درویش نباید روی و ریا باشد و بدون حضور قلب نباید عبادتی صورت گیرد. «مراد از تفکر، حضور درویش صادق است که در آن عبادت هیچ ریایی نباشد، لاجرم آن به باشد از عبادت ظاهر بی‌حضور، نماز را قضا هست، حضور را قضا نیست» (همان، ۶۷۲).

عشق و شمس

مایهٔ اصلی و جوهر حقیقی عرفان، عشق است که ودیعهٔ الهی است و در تعریف و تفسیر آن سخن‌های بسیاری گفته شده است. سهروردی در رسالهٔ مونس العشاق، می‌گوید که هر گاه محبت به غایت خود برسد، آن را عشق خوانند (سجادی، ۱۳۸۵: ۲۸۱).

عشق راهی بی‌پایان و بیکران است که باید در راه آن ثابت قدم بود. رابطهٔ بین مولانا و شمس در طول تاریخ همواره از جالب‌ترین و بحث برانگیزترین مسائلی است که در حوزهٔ عرفان و عشق مطرح شده است. از آن زمان که این دو دلسوخته، یکدیگر را در قونیه ملاقات کردند، رابطه‌ای عمیق و جاندار بین آنان به وجود می‌آید به‌گونه‌ای که مولانا در عشق شمس غرق شده و او را خداوندگار خود می‌داند. مولانا چنان شیفته شمس می‌شود که از همهٔ مریدان و دوستدارانش جدا شده و تنها با شمس به صحبت و راز و نیاز می‌پردازد.

> منقول است که سه ماه تمام در حجره خلوت لیلا و نهارا به صوم وصال چنان نشستند که اصلاً بیرون نیامدند و کسی را زهره و طاقت آن نبود که در خلوت ایشان درآید و به کلی حضرت مولانا از تدریس و تعلیم و تذکیر فارغ گشته به تقدیس اعظم مشغول شد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۰).

مولانا به صراحت، شمس را حضرت عشق و خضرخود می‌خواند و چنان مرید و طالب شمس می‌شود که او را ولیّ خدا می‌داند. شمس نیز مولانا را دوست خود می‌نامد، او را همچون خورشیدی می‌داند که آفتاب جمال و جلالش بر او تابیدن گرفته است. «اکنون من دوست مولانا باشم و مرا یقین است که مولانا ولیّ خداست.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اکنون دوستِ دوستِ خدا ولیّ خدا باشد که این مقرر است، همیشه روی آفتاب به مولاناست؛ زیرا که روی مولانا به آفتاب است» (همان، ۶۳۷).

شاهدبازی

یکی از ویژگی‌های آشکار تصوف عاشقانه، شاهد بازی است. کلمهٔ «شاهد» در اصطلاح به معنای مرد جوان و خوبروی است و شاهدبازی، مهرورزی با مردان جوان و خوبروی و لذا یکی از اقسام عشق انسانی می‌باشد. نوع دیگر آن، عشق مؤمنان است به اولیا یا عشق مریدان است به پیران (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۱۹۶).

در احوال شمس آمده است که در مواردی شاهد بازی را انکار کرده و آن را عملی ناپسند می‌دانسته است. همچون رفتاری که در یکی از سفرهایش با شیخ شاهدباز می‌کند.

> منقول است که روزی در اسفار خود به خدمت شیخی رسید که او را علت شاهد بازی و تفرّج صورت بود. فرمود که هی در چیستی؟ گفت صور خوبان چون آیینه است، حق را در آن آیینه مشاهده می‌کنم. فرمود که ای ابله از آنکه حق را در آیینهٔ آب و گل می‌بینی. چرا در آیینهٔ جان و دل نبینی و خود را نطلبی. درویش در حال سر نهاد و استغفار کرد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۳۰-۶۳۱).

در جای دیگری از مناقب، در احوال شمس آمده که از مولانا طلب شاهد کرده است! هر چند که افلاکی می‌گوید این طلب، از سر ناز و امتحان مولانا بوده است. «روزی مولانا شمس‌الدین به طریق امتحان و ناز عظیم از حضرت والدم، شاهدی التماس کرد» (همان، ۶۲۱). روایت دیگر زمانی است که مولانا، فرزندش سلطان ولد را به همراه جمعی از یاران به سوی دمشق روانه می‌کند تا شمس‌الدین را به روم بازگردانند. مولانا به فرزند می‌گوید که پس از ورود به دمشق به کجا برود و شمس را در چه حالی مشاهده خواهد کرد. «چون به مبارکی به دمشق برسی در جبل صالحیه خانی است مشهور، راسا در آنجا رو همانا که مولانا شمس را ببینی با شاهد پسری فرنگ، نرد می‌بازد به گرو» (همان، ۶۹۵). بنا به گفتهٔ مولانا، پس از آن که شاهد پسر فرنگی در بازی از شمس شکست می‌خورد، سیلی به صورت شمس می‌زند ولی در نهایت پس از شناخت شمس و پی بردن به کمال او، پیرو شمس شده و از یاران او می‌گردد. با مطالعهٔ این دو روایت، این سؤال پیش می‌آید که آیا شمس به شاهدبازی نظری داشته است یا اینکه هم چون رفتاری که با شیخ شاهدباز داشته، این کار را ابلهانه می‌داند!

زن و شمس

روایات، حاکی از آن است که شمس، همسری داشته به نام کیمیا خاتون که بنا به گفتهٔ مولانا، شمس نسبت به او تعلق خاطر عظیمی داشته است. افلاکی تنها دو بار در مناقب از او نام می‌برد: در یک مورد از آن آمده که روزی کیمیا خاتون از دست شمس به خشم آمده و از خانه خارج شده و به طرف باغ‌های مرام می‌رود. مولانا، زنان را در پی او روانه می‌کند.

> مولانا شمس‌الدین تبریزی را زنی بود کیمیا نام. روزی از او خشم گرفت و به طرف باغ‌های مرام رفت. حضرت مولانا به زنان مدرسه اشارت فرمود که بروید و کیمیا خاتون را بیاورید که خاطر مولانا شمس‌الدین را به وی تعلّق عظیم است (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۳۷)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

در جایی دیگر از مناقب آمده که کیمیاخاتون، بدون اجازهٔ شمس از خانه خارج شده و این امر موجب ناراحتی و رنجش شمس شده و بر او خشم گرفته که این خشم و رنجش باعث مرگ کیمیاخاتون شده است.

> منقول است که منکوحه مولانا شمس‌الدین کیمیا خاتون زنی بود جمیله و عفیفه. مگر روزی بی‌اجازت او، زنان او را مصحوب جدّهٔ سلطان‌ولد به رسم تفرّج به باغش بردند. از ناگاه مولانا شمس‌الدین به خانه آمده، مذکوره را طلب داشت. گفتند که جدّه سلطان‌ولد با خواتین او را به تفرّج بردند. عظیم تَولید و به غایت رنجش نمود. چون کیمیا خاتون به خانه آمد، فی‌الحال درد گردن گرفته هم چون چوب خشک بی‌حرکت شد. فریاد کنان بعد از سه روز نقل کرد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۴۲).

با مطالعهٔ این سطرها این سؤال پیش می‌آید که آیا واقعاً بین شمس و خاتون، تعلق خاطری وجود داشته است؟ اگر بوده چرا شمس، خاتون را چنان به خشم آورده که بخواهد از خانه به قهر خارج شود یا وقتی بدون اجازهٔ همسرش با زنان دیگر به تفرّج می‌رود، شمس چنان به خشم آید که یکی از کرامات منفی‌اش را نثار زن بیچاره کند که گردن درد بگیرد و سه روز بعد با درد و عذاب، جان بسپارد. گویا در عالم عشق و عرفان شمس، زنان جایگاهی نداشته‌اند. وی حتی در جایی از زنان بد گویی کرده و آنان را تحقیر می‌کند و زنان را افرادی می‌داند که تنها طالب شهوت هستند.

> روزی حضرت مولانا شمس‌الدین صفت زنان نیک و عفت ایشان می‌کرد. فرمود که با این همه حال اگر زنی را بالای عرش جا دهند و او را از ناگاه نظری به دنیا افتد و در روی زمین قضیبی را برخاسته بیند، دیوانه‌وار خود را پرتاو کند و بر سر قضیب افتد. از آنکه در مذهب ایشان بالاتر از آن چیزی نیست (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۴۱).

شمس و معاصرانش

رفتاری که از شمس با مشایخ زمانش مطرح شده، گاه در رد افکار و اندیشه‌های آنان است و گاه در حمایت و جانبداری از آنان؛ به عنوان نمونه شیخ اسدالدین متکلم که استاد و شیخ اخی محمد دیوانه بود، در شهر سیواس در حضور شمس، در تفسیر «هو معکم» سخن می‌گوید. شمس از او سؤالی می‌پرسد، اما شیخ از پاسخ‌گویی باز می‌ماند. شمس معتقد است که این شیخ، کسی است که نمی‌تواند در حضور حاضران به سؤال‌ها پاسخ گوید و در هم می‌شکند.

> فرمود که با همهٔ فضلش چون بر ملاء از او چیزی پرسیدمی، در هم شکستی. باری پرسیدمش که می‌گویی «و هو معکم» خدا با شماست، چگونه باشد؟ گفت: توریزی، تو را از این سؤال چه غرض است؟ او چندان که در طرف حلم بودی، در خشم هم چنان بودی، هی فرو ریختی (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۷۴).

شمس، از شهاب‌الدین سهروردی که او را شهاب مقتول می‌نامد، حمایت کرده و معتقد است که او به رغم سخن دیگران، کافر نیست. شمس می‌گوید که علم شهاب بر عقلش پیشی گرفته است.

> در دمشق آن شهاب مقتول را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا، آن شهاب کافر چون

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

باشد؟ چون نورانی است، آری، پیش شمس، شهاب کافر باشد. چون درآید به صدق تمام به خدمت شمس، بدر شود، کامل گردد. من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق اما سخت با نخوت و متکبر باشم با دگران. آن شهاب الدین را علمش بر عقلش غالب بود، عقل می باید که بر علم غالب باشد، حاکم باشد (همان، ۶۷۴).

شمس، منصور حلاج را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید هنوز در وجود حلاج، روح تمام جمال ننموده، پس چرا دم از اناالحق می‌زند و اگر منصور در عالم روح غرق بوده، چرا حرف می‌زند و به قول حافظ اسرار را هویدا می‌کند.

آنجا منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نی اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا! این انا چیست؟ این حرف چیست و در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی و نون کی گنجیدی؟ (افلاکی،۱۹۶۱: ۶۷۵).

فخر رازی و ابن‌عربی از جمله افرادی هستند که مورد انتقاد و سرزنش شمس تبریزی قرار گرفته اند. آنجا که شمس، سخن از متابعت صرف و بی‌چون و چرا از حضرت محمد(ص) می‌گوید، معتقد است که باید متابعت محمد را کرد و لاغیر. شمس می‌گوید که فخر رازی کافر گشته و باید توبه کند.

روزی در مدرسه مولانا به حضور حضرتش از ماحضر دل معرفت می فرمود و اکابر عهد حاضر بودند. گفت: فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید. این مرتد وقت نباشد، این کافر مطلق نبود، مگر توبه کند، چرا می‌رنجانند؟ (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۷۶).

دربارهٔ شیخ محمد ابن‌عربی، معتقد است که مردی شگرف است و نیکو مونس و از او فایده‌های بسیاری برده است، اما در متابعت محمد نیست. بندهٔ شرع است اما در متابعت نیست.

شیخ محمد ابن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمد پرده‌دار ماست. گفتم: آنچه در خود می‌بینی در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده‌دار خود است. ابن‌عربی گفت: آنجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست و کن و مکان کجاست؟ گفتم: آخر آن معنی او را بود و این فضیلت دیگر مزید و این انکار که تو می‌کنی و می‌گویی دعوت نباید کردن. نیکو هم درد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت آن خود بود. گفتم: نی، متابعت نمی‌کرد. وقت‌ها شیخ محمد رکوع و سجود کردی و گفتی: بنده اهل شرعم، اما متابعت نداشت. مرا از او فایده بسیار بود (همان، ۶۷۶-۶۷۷).

از دید شمس، این شیخ‌محمد ابن‌عربی هم چون کوهی است، اما گاهی خطاهایی می کند که پسندیده نیست. اهل چلّه و ذکر است ولی در آن متابعت محمد نیست.

در سخن شیخ محمد بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد و آنگاه او را دیدمی خطا کردی، وقت‌ها به او بنمودمی، سر فرو انداختی. همچنین گفتی: فرزند تازیانه قوی می‌زنی یعنی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

قوی می‌رانی. کوهی بود کوهی. مرا در این هیچ غرض نیست. آخر بنگر که آن چلّه و آن ذکر هیچ متابعت محمد نیست (همان، ۶۷۷).

یکی دیگر از کسانی که مورد انتقاد و سرزنش شمس قرار گرفته، بایزید بسطامی است. آن شطح معروفی که از زبان بایزید خارج شد و خود را «سلطان‌السلاطین و سبحانی ما اعظم شأنی» خواند، مورد انتقاد شمس قرار گرفته است. شمس به نکتهٔ بسیار ظریفی اشاره می‌کند و سؤالی که برای او پیش آمده این است که اگر بایزید متابعت حضرت محمد(ص) را می‌کند، پس چرا مانند محمد(ص) به جای سبحانی نمی‌گوید ما عرفناک حق معرفتک؟ این سؤال و پرسش عظیم را در اولین دیدارش با مولانا مطرح می‌سازد.

ابایزید بزرگ‌تر بود یا محمد؟ جواب داد که حضرت محمد رسول الله بزرگ‌ترین عالمیان بود. چه جای بایزید است؟ گفت: پس چه معنی است که او با همه عظمت خود ما عرفناک حق معرفتک می‌فرماید و این ابایزید سبحانی ما اعظم شأنی و انا سلطان السلاطین، می‌گوید. فرمود که ابایزید را تشنگی از جرعه ساکن شد و دم از سیرابی زد و کوزه ادراک او از آن مقدار پر شد و آن نور به قدر روزن خانه او بود، اما حضرت مصطفی را علیه‌السلام استقسای عظیم بود و تشنگی در تشنگی و سینه مبارکش به شرح «الم نشرح لک صدرک» و «أرض الله واسعه» گشته بود. لاجرم دم از تشنگی زد و هر روز در استدعای قربت زیادتی بود و از این دو دعوی، دعوی مصطفی عظیم است. از بهر آن که چون او به حق رسید خود را پر دیدی و بیشتر نظر نکرد، اما مصطفی علیه السلام هر روز بیشتر می‌دید و پیشتر می‌رفت. انوار و عظمت و قدرت و حکمت خلق را یوماً به یوماً و ساعه بعد ساعه زیادت می‌دید. از این روی ما عرفناک حق معرفتک می‌گفت (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۹).

ردّ فلسفه

شمس، فلسفه را قبول ندارد و معتقد است که نمی‌توان با عصای دیگران راه رفت. فلسفه را همچون زینی می‌داند که اسبی در زیر آن قرار ندارد که بتوان در میدان مردان با آن جولان داد. بنا به روایتی روزی در خانقاه نصرالدین وزیر، همهٔ علما و شیوخ و حکما و امرا و اعیان جمع بودند و هر کس در انواع علم و فنون حکمت، سخن می‌گفتند.

شمس در گوشه‌ای نشسته است و از ناگاه برخاست و از سر غیرت بانگی بر ایشان زد که تا کی از این حدثنا می‌نازید؟ و بر زین بی‌اسب سوار گشته در میدان مردان می‌نازید؟ خود یکی در میان شما از حدثنی عن ربی، خبری نگوید؟ و تا کی به عصای دیگران به پا روید؟ و این سخنان که می‌گویید از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد خود به مسند مردی نشسته بودند و از ورود حالات خود، معانی گفتند و چون مردان این عهد شمایید، اسرار و سخنان شما کو؟ (همان، ۶۴۸).

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

توحید

توحید، مهم ترین اصل ادیان ابراهیمی و اصل اصیل دین مقدس اسلام است. از دید عارفان، توحید، تنها یگانه گفتن و یکتا دانستن خدای تعالی نیست که این معنا و مفهومی ساده و جامد است و توحید، امری پویا و کمال یابنده است. در سیر مدارج کمال هر کس فراخور حال و مقام خود، بهره‌ای از توحید دارد (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۱۳۳). روزی جماعتی از شمس سؤال می‌کنند که توحید چیست؟ شمس این چنین زیبا پاسخ می‌گوید:

> توحید آن است که بدانی همه چیزها آنِ خداست و از خداست و به خداست و بازگشت به خداست و اما آنچه آنِ خداست لله مُلک السموات و الارض و ما فیهنَّ و اما آنچه از خداست و ما بکم من نعمه فَمِن الله، قُل کُلّ من عِندالله، و اما آنچه بازگشت به خداست و الی الله تُرجع الامور، و اِلیه یُرجَعُ الامرُ کُلّه، و اِلیه المصیر. هر که خود را شناخت به محدثی، خدای را شناخت به قدیمی. هر که تن خود را شناخت به جفا، خدای خود را شناخت به وفا. هر که تن خود را شناخت به خطا، خدای خود را شناخت به عطا (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۴۵-۶۴۶).

حجاب‌ها

در دیدگاه صوفیان، در راه رسیدن به حق و در مسیر سیر و سلوک، موانع و حجاب‌هایی قرار دارد که سالک را از طی طریق باز می‌دارد. در دیدگاه شمس تبریزی یکی از این حجاب‌ها، علم است. وی معتقد است علمی که تو را مطیع و فرمان‌پذیر نکند، عَنا و زحمت است.

> روزی در مجمع علما، مولانا شمس‌الدین معرفت می‌فرمود. گفت: این همه تحصیل کردن و علوم خواندن آدمی و زحمات کشیدن برای آن است تا نفس حرون او هم چون هرون موسی منقاد و ذلول شود و تذلّل و مسکنت نماید و چون آن علم تو را مطیع و منقاد نتواند کردن، پس آن علم عَنا و زحمت باشد آدمی را (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۵۰).

یکی دیگر از حجاب‌های بنده از خدا در نگاه شمس، تن است. «یکی پرسید که چه کنم که به تو رسم؟ گفت: تن بگذار و بیا، حجاب بنده از خدا تن است. تن چهار چیز است: فرج است و گلو و مال و جاه. حجاب خاص دیدار طاعت و دیدار ثواب و دیدار کرامت است» (همان: ۶۵۴). همان گونه که از کلام شمس بر می‌آید نوعی حجاب خاص هم وجود دارد و آن مغرور و فریفته شدن به انجام طاعت و کرامت و ثواب اعمال است.

شمس و ملامت

ملامتیه که ریشه در سرزنش نفس دارد، یکی از فرقه‌های صوفیه است که در واقع نهضتی است علیه مقدس مآبی برخی از صوفیان که زهد را به آفت ریا آلوده می‌کردند. ملامتیه در طریقه خویش معتقد بودند که عبودیت را باید به خداوند اختصاص داد، از این رو در این مقام باید که سالک نه عمل خود را پیش چشم آورد نه عمل و نظر مخلوق را ملاحظه کند (یوسف‌پور،۱۳۸۰: ۱۰۲). برخی از رفتارها و گفتار شمس، نشان می‌دهد که اندیشه‌های ملامتیه در وی وجود داشته است. وی همواره نفس سرکش را کنترل می‌کرده و در سخن با مریدان نیز این مطلب را گوشزد می کرده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰-۹۸۱۹

«روزهٔ بی‌ترتیب پنج شنبه و دوشنبه می‌دار. ناگاه بر جان نفس می‌نشین که روزه می‌گیرم تا نفس را سخت آید. باشد که از ناگاه مسلمان شود که مسلمان شدنش سخت دور دور است» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۷۰).
در احوال ملامتیه گفته‌اند که در ظاهر کارهایی انجام می‌دادند که مورد طعن و سرزنش قرار گیرند، ولی باطنی پاک و بااخلاص داشته‌اند. در گفتار شمس نیز آمده که نباید به ظاهر افراد توجه کرد بلکه باید باطن و جوهر پاک آنان را دید.«نظر بی‌نظران بر اعمال ظاهر است و ما بدان نمی‌نگریم. ما در باطن و سرّ درون مرد نگریم. اگرچه به ظاهر مفسد و مقصر است، به باطن به سبب آن جوهر پاک و اخلاص پنهانی متقن و مصلح است» (همان: ۶۷۸). در جای دیگر شمس پیروان خود را نصیحت می‌کند که طالب درویشی و خدمت به خلق و حقیر دانستن نفس باشند. «بار خود از مردمان بردار و بار ایشان بکش و طمع از ایشان ببر و آنِ خود پیش ایشان نه. ایشان توانگری می‌خواهند تو درویشی خواه. ایشان عزّ می‌خواهند تو ذلّ خواه» (همان: ۶۵۳).

در احوال شمس آمده که سعی می‌کرده که مردم او را نشناسند و پی به احوال او نبرند. به همین دلیل به محض اینکه در جایی او را می‌شناخته‌اند، از آنجا خارج می‌شده است. این امر حاکی از آن است که شمس همچون ملامتیان، هیچ علاقه‌ای به شناخته شدن و چهره شدن، نداشته است. «چون حضرتش دریافت که او را دریافتند و ولایت او شهرت گرفت، همان روز غایب شد و عزم روم کرده. در هر مقامی که منزل کردی صد هزار کرامات و خرق عادات از او صادر شدی، باز عزیمت فرمودی و رفتی» (افلاکی،۱۹۶۱: ۶۹۴).

مرگ شمس

ماجرای وفات شمس تبریزی هنوز هم در هاله‌ای از ابهام است. بنابر روایات مطرح شده عده‌ای معتقدند که شمس توسط مخالفان و حاسدان به شهادت رسیده و عده‌ای می‌گویند از نظرها پنهان شد و به جایی سفر کرد که کسی او را نشناسد و نیابد. در مناقب افلاکی هر دوی این روایت ها بیان شده است.

> و گویند هفت کس ناکس حسود عنود دست یکدگر کرده بودند و ملحد وار در کمین ایستاده، چون فرصت یافتند کاردی راندند و هم چنان حضرت مولانا شمس‌الدین چنان نعره‌ای بزد که آن جماعت بیهوش گشتند و چون به خود آمدند، غیر از چند قطره خون هیچ ندیدند و از آن روز تا غایت نشانی و اثری از آن سلطان معنی صورت نبست (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۴).

در جای دیگر افلاکی از قول چلبی روایت می‌کند که مادرش فاطمه خاتون نقل کرده که شمس را پس از شهادت، در چاهی انداختند. شمس شبی به خواب سلطان ولد می‌آید و از جایگاه خود اطلاع می‌دهد.

> همچنان بعضی اصحاب متفق اند که چون مولانا شمس از آن جماعت زخم خورد، نا پیدا شد. بعضی روایت کردند که در جنب مولانای بزرگ عظّم الله ذکرها مدفون است و همچنان حضرت شیخ ما سلطان‌العارفین چلبی عارف از حضرت والده خود فاطمه خاتون رضی الله عنهما روایت کرد که چون حضرت مولانا شمس‌الدین به درجه سعادت شهادت مشرّف گشته، آن دونان مُغفّل او را در چاهی انداخته بودند. حضرت سلطان ولد شبی مولانا شمس‌الدین را در خواب دید که من فلان جای خفته‌ام. نیم شب یاران محرم را جمع کرده وجود مبارک او را بیرون کردند و به

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گلاب و مشک و عبیر ممسّک و معطر گردانیدند و در مدرسه مولانا در پهلوی بانی مدرسه امیر بدرالدین گهر تاش دفن کردند و این سرّی است که هر کسی را برین وقوفی نیست رضوان الله علیهم اجمعین (همان، ۷۰۱-۷۰۰).

افلاکی در جایی دیگر روایت می‌کند که گویا یکی از پسران مولانا به نام علاءالدین که با سلطان‌ولد برادر بود، توسط مریدان حسود، فریفته شد و در قتل شمس، مشارکت نمود، از این روی مولانا از او قطع امید کرده و مهرش را از دل بیرون کرد چنان‌که در زمان وفاتش، بر سر جنازه او حاضر نشد و براو نماز نخواند.

علاءالدین فرزند مولانا بود، برادر سلطان‌ولد از یک مادر. از قضای الهی عقوق نمود و حقوق را محافظت نکرد و در قصد مولانا شمس‌الدین تبریزی روّح‌الله روحه، مبارزت نموده، مبادرت کرد. تا هم رنگ مریدان مرید گشت و گویند او را ایشان اغوا کرده بر آن داشته بودند. علیها حضرت مولانا از او رنجیده مهر او را از درون مبارک خود برون انداخته بود و به نظر عنایت والدی جز که ولد را نمی‌پرداخت و در آن روزها که وفات یافته بود، به جنازه او حاضر نشد و بر او نماز نکرد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۷۶۶).

نتیجه‌گیری

منقبت‌نامه‌های صوفیه به معرفی و توصیف احوال و فضیلت‌های بزرگان عرفان اختصاص دارد. در این میان، *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی یکی از نزدیک‌ترین منابع به عهد مولانا است. با مطالعه و بررسی این کتاب می‌توان احوال، رفتار، طرز فکر و اندیشه‌های شخصیت‌های فرقه مولویه را شناخت.

شمس‌الدین تبریزی در کنار حضرت مولانا، یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های این کتاب است. با توجه به هدف این پژوهش و پس از بررسی و تحلیل کتاب *مناقب‌العارفین*، این نتیجه حاصل شد که جایگاه و احوال شمس تبریزی به صورت بارزی در این کتاب منعکس شده است. حالات و رفتار شمس نشانگر آن است که وی در مکتب عرفانی خود، طالب عشق و شور و مستی است.

جایگاه او به عنوان یک شیخ کامل، شناخته شده است. او طالب ولیّ خدا و مرد کامل است و همچون خضر خجسته پی، مرید خود را رهبری و هدایت می‌کند. موسیقی و سماع در نظرش جایگاه ویژه‌ای دارد تا جایی که چرخ زدن در سماع را به مولانا آموزش می‌دهد. اهل زهد و مکتب فقر است. در مورد طرز رفتارش با نفس می‌توان رد پای اندیشه‌های ملامتیه را در او مشاهده نمود. بررسی احوالش نشان می‌دهد که نسبت به زنان دیدگاه مثبتی نداشته است؛ وی زنان را موجوداتی می‌داند که تنها طالب هوی و هوس هستند.

دیدگاه او نسبت به معاصرانش متفاوت است، گاهی مثبت و گاهی منفی. افرادی چون بایزید و ابن عربی را از این جهت که متابعت محمد(ص) ندارند؛ مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و از کسی چون شیخ شهید حمایت می‌کند و او را کافر نمی‌داند. کتاب *مناقب‌العارفین* منبع بسیار خوبی برای مطالعه و شناخت احوال فرقهٔ مولویه است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد.(۱۹۶۱). مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازیجی. ترکیه: چاپخانه انجمن تاریخ ترک.

ـ رجایی بخارایی، احمد علی. (۱۳۶۴). فرهنگ اشعار حافظ. تهران: علمی.

ـ سپهسالار، فریدون. (۱۳۹۱). رساله در مناقب خداوندگار. تصحیح محمد علی و صمد موحد. تهران: کارنامه.

ـ سجادی، سید جعفر. (۱۳۵۷). فرهنگ معارف اسلامی. جلد دوم. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

ـ سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۸۵). مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف. تهران: سمت.

ـ سلطان ولد. (۱۳۱۵). ولد نامه. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: اقبال.

ـ شوشتری، سید نورالله. (۱۳۵۴). مجالس المؤمنین. جلد دوم. تهران: اسلامیه.

ـ شیروانی، زین‌العابدین. (۱۳۳۹). ریاض السیاحه. تصحیح اصغر حامد ربانی. تهران: سعدی.

ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۹۰). مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. چاپ اول. تهران: زوّار.

ـ قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۵۹). رساله قشیریه. چاپ اول. مصر.

ـ کاشانی، عزالدین محمودبن علی. (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: مؤسسه نشر هما.

ـ گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۶۳). مولانا جلال‌الدین. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـ موحد، محمد علی. (۱۳۷۵). شمس تبریزی. چاپ اول. تهران: طرح نو.

ـ همایی، جلال‌الدین. (۱۳۹۴). مولوی نامه، مولوی چه می‌گوید. جلد دوم. تهران. سخن.

ـ یوسف‌پور، محمدکاظم. (۱۳۸۰). نقد صوفی. تهران: روزنه.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

آسیب شناسی کاربرد نظریه‌های روایت‌شناختی در بررسی حکایات تمثیلی با نگاهی به حکایتی از *مقالات* شمس تبریزی

شهناز ولی‌پورهفشجانی[1]

چکیده

در این مقاله T تلاش بر آن بوده است تا ضمن بررسی تفاوت حکایت‌های تمثیلی به عنوان شاخه‌ای از ادبیات تعلیمی با سایر حکایات، آسیب کاربرد جزم اندیشانه و خشک نظریه‌های ساخت‌گرایانه از جمله نظریهٔ تودروف در تحلیل این حکایت‌ها، مورد بررسی قرار گیرد. در این پژوهش T به لحاظ چارچوب نظری از نظریهٔ نقش‌های زبانی یاکوبسن همچنین نظریهٔ تودوروف استفاده شده است. مطابق نظریهٔ یاکوبسن T نقش مسلط زبان، در ادبیات تعلیمی نقش ترغیبی است؛ زیرا تأکید از میان عوامل شش گانهٔ ارتباط بر مخاطب است و جهت‌گیری پیام زبان بیشتر برای هشدار به مخاطب یا ترغیب او به انجام کاری است، بنابراین کاربرد نظریه‌هایی که با تأکید بر نقش ادبی زبان و نه نقش ترغیبی شکل گرفته‌اند، نمی‌تواند به تنهایی در بررسی کارآمد باشد. همچنین با توجه به وجود سه سطح یا لایه در حکایات تمثیلی (سطح زبانی، سطح نمادین و سطح تعلیمی) به نظر می‌رسد، لازم است برای بررسی حکایت تمثیلی در هر یک از این لایه‌ها، از ابزارها و شیوه‌هایی استفاده شود که سنخیت بیشتری با آن سطح یا لایه داشته باشد.

در این مقاله که به روش کتابخانه‌ای و با شیوه‌ای تحلیلی انجام گرفته است، حکایتی تمثیلی از *مقالات* شمس مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که در سطح زبانی حکایت تمثیلی، می‌توان از نظریه‌های روایت شناختی بهره جست؛ مشروط به آنکه بافت کلامی و گفتمانی‌ای که راوی بر اساس آن لایهٔ نمادین حکایت تمثیلی را به موازات لایهٔ زبانی پیش می‌برد نیز در نظر گرفته شود. در سطح تعلیمی نیز کاربرد نقد بلاغی می‌تواند ترفندها و شگردهای کلامی زیبایی را که راوی برای تأثیر گذاری هر چه بیشتر بر مخاطب به کار برده، آشکار کند.

واژگان کلیدی: حکایت تمثیلی، روایت شناختی، یاکوبسن، تودوروف، شمس تبریزی.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان شهرکرد پردیس شهید باهنر. Sh.valipour@cfu.ac.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مقدمه

بی‌تردید روایت شناسی یا تجزیه و تحلیل روایت‌ها بر اساس قواعد زبان، مدیون ساختگرایان است، که تلاش کردند با حرکت از زبان به سمت بوطیقا، قوانین عام و جهانی روایت را آشکار کنند و چارچوب‌هایی کلی برای تحلیل انواع روایت ارائه دهند، اما کاربرد روش‌های ساختگرایانه، خصوصاً زمانی که ادعای شمولیت جهانی داشته باشند، در تجزیه و تحلیل روایت‌های مختلف، خالی از آسیب و اشکالات جدی در نتایج حاصله نیست؛ از جملهٔ این آسیب‌ها نادیده گرفتن روایت‌هایی است که در قالب بوطیقای ارائه شده نمی‌گنجند، همچنین زمانی که این قوانین و چهارچوب‌ها –که عموماً بر ساختارهای ادبی مبتنی است– بر گونه‌هایی تحمیل می‌شود که صرفاً ادبی نیستند و ترکیبی از انواع ادبی و غیرادبی هستند؛ از قبیل ادبیات تعلیمی.

در تعریف اثر ادبی تعلیمی گفته شده «اثری است که دانشی (چه عملی و چه نظری) را برای خواننده تشریح کند یا مسائل اخلاقی و مذهبی و فلسفی را به شکل ادبی عرضه دارد» (شمیسا، ۱۳۹۰: ۲۵۵). بخش عظیمی از ادبیات تعلیمی در ادب فارسی، ادبیات عرفانی است. عرفا خصوصاً برای محسوس کردن مفاهیم دور از دسترس و آن جهانی، از نوع ادبی تمثیل استفادهٔ فراوان کرده‌اند. جدا کردن این تمثیل‌ها از زمینه و بافت خاصی که در آن قرارگرفته‌اند و صرف بررسی ساختاری، فارغ از معانی ثانویه، همچنین نقش‌های متفاوت زبان در گونهٔ تعلیمی، پژوهش را با آسیب مواجه خواهد کرد.

در زمینهٔ بررسی حکایات تعلیمی پژوهش‌های زیادی انجام‌گرفته که در غالب این پژوهش‌ها حکایات در متون مورد نظر بر اساس میزان انطباق با یکی از نظریه‌های ساخت‌گرا بررسی‌شده، اما درزمینهٔ حکایات عرفانی پژوهش‌های کمتری صورت گرفته است؛ ازجمله قافله باشی و بهروز(۱۳۸۶) در پژوهشی بر ریخت‌شناسی *حکایت‌های کشف‌المحجوب* و *تذکره الاولیا*، کنش‌های متفاوت در هر یک از خویش کاری‌ها را بررسی کرده‌اند. جبری و فیاض‌منش(۱۳۹۰) نیز ضمن بررسی عوامل ایجاد انواع تحول در مخاطبان حکایات صوفیانه، یکی از این عوامل را غافلگیری خواننده در اوج این حکایت‌ها دانسته‌اند.

روستا و رضی(۱۳۹۰)، ساختار *حکایت‌های کشف‌المحجوب* را از دیدگاه شباهت با داستان‌های مینی‌مالیستی معاصر بررسی کرده‌اند. مشیری و آزاد(۱۳۹۰) در برخی از روایات *مثنوی معنوی*، الگوی کنشگر گریماس را تحلیل نموده‌اند. محمدی کله‌سر(۱۳۹۴) ضمن لحاظ کردن پاره‌ای از تفاوت‌های میان سایر حکایات با حکایات تعلیمی، الگوی روایی حکایات تعلیمی را موردبررسی قرار داده و نهایتاً پرکاربردترین این الگوها را الگوی سرپیچی کنشگر از قانون و مجازات او و الگوی پایبندی کنشگر به قانون و درنتیجه پاداش گرفتن دانسته است.

همچنین در اثر دیگری با عنوان «سبک‌شناسی روایت الگوی تأویلی خطا – مجازات در حکایت‌های عرفانی»، ضمن مقایسه میان الگوهای ذکرشده در حکایت‌های تعلیمی، تفاوت این الگوها با الگوهای حکایات عرفانی را بررسی کرده منشأ این تفاوت را در تأویل عرفانی دانسته است.

در این پژوهش، تلاش شده سطوح مختلف معنایی در حکایت‌های عرفانی ضمن تحلیل حکایتی نمونه وار از مقالات شمس تبریزی بررسی شود، همچنین برای آشکار کردن برخی از آسیب‌های اکتفای صرف به الگوهای ساختگرایانه، از دو نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن[1] و نظریه ساخت‌گرایی تودوروف[2] نیز استفاده‌شده است. روش پژوهش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر شواهد متنی است.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن

نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن، هرچند بسیار مختصر است، اما اهمیت خاصی در نظریه انواع ادبی یافته است. او در این نظریه، نمودار روند ایجاد ارتباط را دارای شش عامل: فرستنده، گیرنده، مجرای ارتباطی، رمزگان، موضوع و پیام دانسته است. «به باور یاکوبسن توجه به پیام می‌تواند معطوف به هر یک از این شش عامل باشد و در هر مورد یکی از نقش‌های زبان پدید آید» (صفوی، ۱۳۹۳: ۷۳). بر همین اساس، این شش نقش به ترتیب؛ عبارتند از ۱ – نقش عاطفی ۲ – نقش ترغیبی ۳ – نقش همدلی ۴ – نقش فرازبانی ۵ – نقش ارجاعی و ۶ – نقش ادبی.

– نقش عاطفی

زمانی که توجه پیام معطوف به شرایط عاطفی گوینده یا همان فرستنده باشد. در این حالت هدف از ارتباط، بیان احساس خاصی مانند تأسف، تأثر، احساس آرامش و ... در گوینده است. این نقش زبان از آنجا که برای بیان عواطف گوینده یا فرستنده به کار رفته، نقش عاطفی نامیده شده است.

– نقش ترغیبی

در این نقش، جهت‌گیری پیام به‌سوی مخاطب است. ساخت‌های امری و ندایی که قابل صدق و کذب نیستند، دارای این نقش زبانی هستند. در این نوع ارتباط، هدف از تولید پیام، ترغیب گیرنده یا مخاطب به انجام کاری است، لذا این نقش، ترغیبی نامیده می‌شود.

– نقش همدلی

هرگاه توجه پیام معطوف به مجرای ارتباطی باشد؛ یعنی پیام در پی آشکار شدن این مسئله باشد که آیا هنوز ارتباط برقرار است یا خیر؟ جملاتی از قبیل فهمیدی چه گفتم، حواست به من است؟ و همچنین جملاتی که معمولاً برای شروع یا پایان ارتباط به کار می‌روند؛ از قبیل سلام! چطوری؟ یا: خوب، دیگر دیرم شده؛ باید بروم. در این صورت نقش زبان همدلی محسوب می‌شود.

– نقش فرازبانی

زمانی که ما دربارهٔ زبانی صحبت می‌کنیم و جملاتی از این قبیل را به کار می‌بریم که «حسن» در جملهٔ: حسن به مدرسه رفت، فاعل است؛ در این حالت توجه پیام معطوف به رمزگان است. یاکوبسن این نقش زبان را فرازبانی نامیده است.

– نقش ارجاعی

توجه پیام می‌تواند معطوف به موضوع باشد. جمله‌هایی که در روزنامه می‌خوانیم چنین شرایطی دارند در این پیام‌ها فرستنده احساسات خود را بیان نمی‌کند همچنین هدف، ترغیب ما به انجام کاری نیست. فرستنده فقط از پیام استفاده می‌کند تا به واقعیتی در جهان خارج ارجاع بدهد، ازاین‌رو این نقش زبان ارجاعی نامیده می‌شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

- نقش ادبی

اگر توجه پیام معطوف به خود پیام باشد، در این حالت نوع تولید پیام اهمیت پیدا می‌کند؛ جمله‌ای مانند من مسلمانم، قبله‌ام یک گل سرخ، قابل صدق و کذب در جهان خارج نیست. همچنین برای بیان احساس فرستنده یا گوینده به کار نرفته است و هدف از آن ترغیب گیرنده یا مخاطب به انجام کاری نیز نیست. این پیام معطوف به خود پیام است و در این جمله نوع تولید پیام اهمیت دارد. این نقش زبان، نقش ادبی نامیده می‌شود.

هرچند در انواع ادبی مختلف، تمام نقش‌های زبان یا غالب آن‌ها ممکن است به‌کاررفته باشند؛ وجه مسلط، نقشی تعیین کننده در نوع آن اثر ادبی دارد.

نظریه روایت‌شناختی تودروف

تودروف از چهره‌های مشهور ساخت‌گراست، که تلاش کرده دستور زبان جهانی حکایت را تدوین کند. او با استفاده از تقابل بین اسم و صفت در روایت، اسم‌ها را کنشگران روایت (فاعل و مفعول) و صفت‌ها را مسندهایی دانسته که حالتی را توصیف می‌کنند. او همچنین با ایجاد تقابل میان صفت و فعل، صفت را مسندی می‌داند که حالت تعادل یا بی‌تعادلی را توصیف می‌کند، حال آن که فعل، مسندی است که گذر از حالتی به حالت دیگر را توصیف می‌کند.

بر همین اساس، تودروف انواع مسند در حکایت را طبقه‌بندی کرده، نتیجه گرفته که:

> هر پیرنگِ کامل داستانی با وضعیت /موقعیت ثابتی شروع می‌شود که نیرویی آن را برهم می‌زند. حاصل این کار برهم خوردن تعادل است. سپس نیرویی در جهت عکس وارد عمل می‌شود و درنتیجه تعادل بار دیگر برقرار می‌شود. تعادل دوم شبیه تعادل نخست است؛ اما این دو هیچ‌گاه یکسان نیستند (تودروف، ۱۳۹۷: ۷۳).

او مسندهایی را که بیانگر وضعیت/ موقعیت ثابت هستند مسندهای ایستا (صفات) و مسندهایی را که برای بازگرداندن تعادل عمل می‌کنند، مسندهای پویا (فعل) نامیده است. بنابراین میان زبان و دستورزبان روایت شباهت‌های عمیقی وجود دارد؛ زیرا در روایت نیز می‌توان اجزای زبان از قبیل اسم (کنشگر)، صفت (مسندهایی که دلالت بر یک وضعیت یا موقعیت تکراری می‌کنند) و فعل (مسندهایی که یک‌بار اتفاق می‌افتند) را تشخیص داد.

تودروف سپس بر اساس دقت در انواع وجه فعلی، تقسیم‌بندی دیگری از کنش‌های داستانی ارائه می‌دهد «وجه فعلی در عبارت روایی بیانگر رابطه‌ای است که شخصیت با این عبارت برقرار می‌کند» (همان، ۷۶). بر این اساس یا کنشی واقعاً رخداده (وجه اخباری) یا هنوز تحقق‌نیافته (وجه غیر اخباری). وجه غیر اخباری یا به بیان خواسته‌ای ارتباط دارد (وجه خواسته) یا به بیان خواسته ارتباط ندارد (وجه فرضیه). وجه خواسته خود به دودستهٔ وجه اجباری و وجه اختیاری تقسیم می‌شود: وجه اجباری خواسته‌ای مدّون یا غیرمدّون است که حکم قانون را دارد؛ وجه اختیاری کنشی است که شخصیت خواهانِ صورت پذیرفتن آن است.

وجه فرضیه نیز به دو دسته وجه شرطی و وجه پیشگویی تقسیم می‌شود: وجه شرطی زمانی که دو عبارت اسنادی رابطه‌ای لازم و ملزومی پیدا می‌کنند، مانند اینکه از قول پادشاهی نقل شود که اگر قهرمان داستان

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آزمونی را با موفقیت پشت سر بگذارد، او دخترش را به عقد قهرمان درمی‌آورد؛ وجه پیشگویی زمانی است که شخصیتی نتیجه عمل خود را پیش‌بینی می‌کند، مثلاً قهرمان داستان فرضی با خود فکر کند اگر اژدها را شکست دهد، پادشاه، دخترش را به عقد او درمی‌آورد.

این چهار وجه به‌طور ضمنی دربردارنده تقابلِ اراده داشتن یا نداشتن است. در وجه اختیاری و وجه شرطی، گویندهٔ عبارت مختار است کاری را انجام دهد یا ندهد، اما در وجه اجباری و وجه پیشگویی این امکان وجود ندارد؛ زیرا اولی در حکم قانون است و دومی بر اساس روابط علت و معلولی صورت می‌پذیرد. تودروف براساس این دستورزبان، حکایات دکامرون را به دو گونه تقسیم کرده است: داستان‌هایی که مسیر تعادل، بی‌تعادلی و سپس تعادل مجدد را طی می‌کنند و داستان‌هایی که از ابتدا با بی‌تعادلی شروع می‌شوند، اما در پایان، تعادل برقرار می‌شود.

حکایت تمثیلی و سطوح مختلف معنا

«حکایت تمثیلی یا الیگوری روایتی است که در آن عناصر و عوامل و اعمال و لغات و گاهی زمینه اثر نه‌تنها به خاطر خود و در معنی خود، بلکه برای اهداف و معانی ثانوی به کار می‌روند» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۵۷). تمثیل به دلیل داشتن دو لایهٔ متفاوت برای تعلیم و آموزش مفاهیم اخلاقی، دینی و فلسفی به‌کاررفته است.

«حتی برخی قائل به چندلایگی تمثیل هستند و سه سطح معنایی برای آن برشمرده‌اند: «لایه زبانی، لایه مجازی، لایه اخلاقی» (فتوحی،۱۳۸۴: ۱۵۶). تأملی بر حکایات عرفانی چنان‌که در ادامه خواهیم دید نشان می‌دهد در این حکایات نیز، غالباً بیش از دو لایهٔ معنایی وجود دارد که به نظر می‌رسد، بهتر است به‌جای عنوان لایه‌های مجازی و اخلاقی، از عنوان لایه‌های تعلیمی و نمادین استفاده شود، که برای این حکایات مناسب‌تر و وافی‌تر به مقصود هستند.

در سطح زبانی، تمثیل روایتی است که می‌توان آن را بر اساس روش‌ها و چارچوب‌های روایت شناختی مورد بررسی قرار داد، اما صرفِ بررسی روایت‌شناختی و مغفول گذاشتن لایه‌های دیگر در تمثیل موجب تحلیل‌های ناقص و ابتر خواهد شد، ازاین‌رو لازم است دیگر سطوح تمثیل با روش‌ها و چارچوب‌هایی که سنخیت روش‌شناختی با آن لایه‌ها داشته باشد، موردبررسی قرارگیرد.

سطح دیگر تمثیل، لایهٔ تعلیمی است. در این سطح، هدف از تمثیل چنان‌که گفته شد تعلیم و آموزش نکته‌ای است که غالباً اخلاقی یا دینی است؛ در این سطح کل تمثیل قابل تبدیل به جمله‌ای اخباری است که البته صدق و کذب آن صرفاً در جهان روایت و نه در جهان واقع، معنا دارد. همچنین این جملهٔ اخباری معمولاً در یکی از معانی ثانویهٔ امر، نهی، هشدار یا ندا به مخاطب به‌کار می‌رود.

بر اساس نظریهٔ نقش‌های زبانی یاکوبسن اگر جهت‌گیری پیام به‌سوی گیرنده یا مخاطب باشد؛ یعنی هدف، ترغیب گیرنده به انجام کاری باشد، نقش زبان، ترغیبی خواهد بود. پس با توجه به این که، در سطح تعلیمی تمثیل، جهت‌گیری پیام به سمت مخاطب و نه خود پیام است، به نظر می‌رسد کاربرد شیوه‌های روایت شناختی، که در آن تمرکز بر خود پیام است، چندان مناسب نباشد و شاید برای بررسی این سطح لازم است از ابزار مناسب‌تری که با نوع ارتباط سنخیت بیشتری داشته باشد، استفاده شود. روش و شیوه‌ای که به‌جای تأکید بر پیام، بر شناخت مخاطب و شیوه‌های تأثیرگذاری بر او تأکید کند، لذا لازم است در کنار توجه به جنبه‌های

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نحوی و معناشناختی که ساخت‌گرایان غالباً در نظریات خود لحاظ کرده‌اند، جنبه کلامی حکایت تمثیلی نیز در بررسی لحاظ شود.

با توجه به این که موضوع علم بلاغت (معانی، بیان و بدیع) شیوه‌های تأثیرگذاری سخن بر مخاطب و اقناع او برای همسویی با گوینده و تشویق و ترغیب به انجام کاری است، به‌کارگیری آن در این زمینه می‌تواند راهگشا باشد، خصوصاً علم معانی به‌عنوان شاخه‌ای از بلاغت که در آن بیشتر سخن گفتن به‌مقتضای حال مخاطب و شیوه‌های اقناع مخاطب در وضعیت‌های آگاهی یا جهل نسبت به موضوع و پذیرش یا انکار مطلب مورد توجه است.

این دانش در غرب بر اساس آرای ارسطو[۳] در رتوریکا (الخطابه) پایه گرفت و به‌عنوان هنر تشویق و ترغیب کردن و عرضه افکار «به طرزی روشن و مؤثر و برانگیزاننده در قالب عباراتی جذاب و دلنشین» (شمیسا، ۱۳۹۸: ۲۲). در فن سخنوری شناخته می‌شد. علم بلاغت در جهان اسلام نیز هرچند ریشه در آرای ارسطو داشت، اما تغییرات زیادی کرد و با حذف مباحث مربوط به آیین سخنوری، منحصر به قوانین نوشتاری آن‌هم در حد جمله و بیت شد، لذا بازنگری مجدد آن خصوصاً با در نظر گرفتن تفاوت‌ها و امکانات زبان فارسی ضروری به‌نظر می‌رسد.

از میان شاخه‌های مختلف نقد، نقد کاربردی یا نقد خواننده‌مدار[۴] که در آن تأثیر اثر ادبی بر خواننده بررسی می‌شود، با مباحث رتوریک یا بلاغت نزدیکی بیشتری دارد و به همین دلیل نقد بلاغی نیز نامیده می‌شود. «در این نوع نقد، اثر ادبی اثری است که به‌قصد اِعمال تأثیرات خاصی بر خواننده نوشته‌شده است. تأثیرات گوناگونی از قبیل لذت هنری و حظّ زیبایی شناسانه، تعلیم و تربیت، برانگیختن احساسات...» (شمیسا، ۱۳۸۵: ۴۴).

تحلیل سطوح مختلف تمثیل در حکایتی از *مقالات* شمس تبریزی

مقالات شمس تبریزی تنها اثر به‌جا مانده از شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی – از مشایخ بزرگ قرن ششم و هفتم هجری– است که به دلیل تأثیر شگرفی که بر عارف بزرگ قرن هفتم مولانا جلال‌الدین محمد معروف به مولوی داشته، شناخته‌شده و مشهور است. این اثر مجموعه‌ای است از مجالس شمس، همچنین گفتگوها و سؤال و جواب‌هایی که میان او، مولانا، مریدان و منکران بیان‌شده و شاگردان و مریدان این سخنان را تقریباً بدون هیچ نظم و ترتیبی، به‌صورت روزانه یادداشت کرده‌اند.در این مقاله حکایتی تمثیلی از این اثر در سه سطح ذکرشده بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شود.

حکایت[۵]

شاه محمود گوهر را داد بحاجب {و حاجب مقلد وزیر است. خاصه که تحسین و قبله شاه شنید در حق وزیر}. حاجب را می‌گوید: «این گوهر نیکو هست؟» گفت: «چه جای نیکو! هم بی‌ادبی، خوب هست. صد هزار خوب!» {زیادت بتحسین شاه آنهم بی‌ادبی} – : «اکنون بشکن!» –: «چگونه بشکنم؟ که وزیر میگوید که همه ملک شاه ربع گوهر نیرزد. اکنون لایق خزینه است». فرمود که: «احسنت! خلعت!» و بران خلعت، خلعتی دیگر و جامگیش افزود. {اینهم امتحان! تا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کسی اگر هست؛ پیدا شود.} گوهر دست‌بدست می‌آید تا با ایاز. شاه باندرون می‌گوید: «ایاز من!» و بر وی لرزد و می‌گوید: «مباد که او این گوید!» بازمی‌گوید که: «اگر بگوید؛ محبوب است. هرچه خواهد، تا بگوید.» گوهر رسید بدین طرف و این طرف تخته بسته‌اند، تا کسی پهلوی ایاز نباشد. پادشاه دست میکند تا گوهر را بگیرد از بیم که، «نباید که باز همین گوید» ایاز نظر کرد به‌شاه که «چرا می‌لرزی بر من؟ ایاز آن باشد که بر وی بلرزند اندرون او! پرورده دل مکمل او، حقیقت او مودت».

سلطان گفت ایاز را که: «ای سلطان بگیر گوهر را! نه! ای بنده بگیر!» «در زیر آن بنده گفتن، هزار سلطان بیش بود. او را هزار بار خوشتر آید تا مخفی باشد. اگر سلطان گوید، برنجد که: «برو! مرا در من یزید انداختی» گوهر را بگرفت: «خوب هست؟» گفت: «خوب است» {بران هیچ زیادتی نکرد.} -:«لطیف هست؟» -: «لطیف است» {والله بران هیچ زیادت نکرد} گفت: «بشکن!» او خود پیش خواب دیده بود و دو سنگ با خود آورده و در آستین کرده. بزد و خشخاش کرد. غریو و آه برآمد از همه. -گفت: «چه هست؟! چه غریو است؟!» -گفت: «چنین گوهری قیمتی را شکستی؟!» -گفت: «امر شاه باقیمت‌تر است یا این گوهر؟!» سرها فروکشیدند. این بار صد هزارآه از دل بر می‌آرند که چه کرد! شاه سرهنگان جلاد را فرمود که: «از کنار بگیرید تا کنار! این احمقان را پاک‌کنید!» ایاز گفت:ای شاه: شعر

خیالک فی الکری یومـا اتانا　　و من صلصال وصلک قد اتانا
و بات معـانقی لیـلا طویـلا　　فلـما بـــان وجـه الـصبح بانا
کلی بکلک مبذول کلی بکلک مشغول طلب خدا آنگاه سر افزون

(شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۰-۲۹).

تحلیل در سطح زبانی

در سطح زبانی، این حکایت را می‌توان بر اساس الگوی تودروف مورد بررسی قرارداد. هرچند این حکایت از نوع حکایاتی است که دارای سه وضعیت تعادل اولیه، به هم خوردن تعادل اولیه و برقرار شدن تعادل ثانوی است، اما حکایت، مستقیماً از وضعیت دوم یعنی به هم خوردن تعادل اولیه آغازشده؛ زیرا مخاطب نسبت به وضعیت اول پیش‌زمینهٔ ذهنی و آگاهی دارد.

در وضعیت اول، سلطان‌محمود پادشاهی مطاع است و محبوب غلامان و اطرافیان خاص خود. نیروی برهم زننده تعادل اولیه شک و تردید شاه نسبت به کیفیت ارادت و اطاعت درباریان و غلامان نسبت به خود است، لذا آزمونی سخت تدارک می‌بیند و در نهایت تعادل ثانویه با گفتار و رفتار ایاز -که بیانگر ارادت و اطاعت مثال‌زدنی او در قیاس با دیگر خاصگیان شاه است- برقرار می‌شود.

اگر از دید بررسی انواع وجه فعلی، داستان را تجزیه و تحلیل کنیم، تقابل میان وجه اجباری و وجه اختیاری در این داستان نکاتی را برملا می‌کند؛ وجه اجباری چنان‌که گفته شد قانون نوشته‌شده یا نانوشته‌ای است که باید رعایت شود و وجه اختیاری خواسته‌های شخصی است و به کنش‌هایی مربوط می‌شود که می‌توان آن را انجام داد یا نداد.

در این حکایت وجه اجباری، حفاظت از هر چیز گران‌قیمت و باارزش است. درباریان به‌عنوان حامیان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

سلطنت قاعدتاً بایستی از خزانه پادشاه و اموال و اشیای قیمتی که سرمایه و پشتوانه سلطنت محسوب می‌شود نگهداری کنند و در حفظ آن کوشا باشند.

وجه اختیاری داستان، خواستهٔ سلطان محمود است که خواهان اعتماد و تسلیم محض و اطاعت بی‌چون و چرای درباریان از خود است. مجازات شوندگان این داستان نه به سبب شکستن قانون یا وجه اجباری بلکه به دلیل نشکستن آن مجازات شده‌اند. آنچه آنان زیر پا گذاشته‌اند وجه اختیاری یا همان خواستهٔ سلطان محمود است.

بررسی ساختاری حکایت قاعدتاً چنین نتیجه‌گیری را در پی خواهد داشت که امر و فرمان پادشاه حتی اگر غیرمنطقی و غیرعقلانی باشد از هر قانون عقلانی و منطقی دیگری لازم‌الاجراتر است حال سؤال اینجاست که آیا به‌راستی عارف بزرگی چون شمس چنین هدفی را در حکایت دنبال کرده است؟ بررسی در سطح نمادین حکایت به یافتن پاسخ درست و رفع ابهام موجود کمک خواهد کرد.

بررسی حکایت در سطح نمادین

اگر حکایت سلطان‌محمود و ایاز و گوهری را در بافت عرفانی‌ای که ارائه‌شده قرار دهیم، معنای کل حکایت و ساختارهای آن دگرگون می‌شود. چنان‌که دیده شد حکایت با جملهٔ «کلی بکلک مبذول کلی بکلک مشغول طلب خدا آن گاه سر افزون» به پایان رسید. این جملهٔ کلیدی سمت و سوی معنا در حکایت را تعیین می‌کند و آشکار می‌سازد که مقصود واقعی در این حکایت، بیان محبت و ارادت ایاز به سلطان محمود نیست، بلکه این هر دو شخصیت نمادین هستند. سلطان‌محمود نمادی است از پادشاه عالم هستی و ایاز نمادی است از انسان خدا طلب و سالک حقیقی.

سطح نمادین تمثیل که به موازات سطح زبانی در لایه ژرف‌تر و در گفتمان عرفانی معنا می‌یابد، از راه قیاس با سطح اول درک و دریافت می‌شود؛ در این سطح چنان که اشاره شد اسامی خاص به اسامی عام تبدیل می‌شود و زمان دنیوی گذشته و حال که در سطح زبانی داستان وجود داشت به زمان «حالی مداوم» تغییر می‌کند. از این جهت می‌توان حکایت را در سطح نمادین به شعر نزدیک‌تر دانست تا به نثر.

از سوی دیگر، از آنجا که در گفتمان عرفان میان انسان و خدا عشقی دوسویه است و لازمهٔ رسیدن به سلطان هستی و پادشاه عالم آن است که همچون ایاز سراپای وجود و اراده و اختیار عاشق در خواست و ارادهٔ معشوق ازلی نیست و نابود شده باشد، بنابراین می‌توان گفت تفاوت میان شخصیت‌ها نیز در این سطح برداشته شده؛ بنده و سلطان از هم قابل تشخیص نیستند. آن‌گونه که در داستان تمثیلی منطق‌الطیر نیز سیمرغ بعد از رسیدن به بعد از طی هفت وادی و پالوده شدن و رسیدن به بارگاه سیمرغ، خود را از سیمرغ نمی‌توانند تشخیص دهند.

چون نگه کردند این سی مـرغ زود — بی‌شک این سی‌مرغ آن سیمرغ بود
بـود این یک آن و آن یک بود این — در هـمـــه عـالم کسی نشنود ایـن

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۵۸)

در سطح زبانی این تمثیل نیز، سلطان محمود ناخودآگاه ایاز را سلطان خطاب می‌کند و ایاز نیز نه‌تنها بر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آنچه در دل‌وجان سلطان می‌گذرد اشراف دارد که حتی از کل واقعه نیز پیشاپیش در خواب آگاهی یافته است، همچنین قوانین سطح نمادین تمثیل نیز با قوانین این جهانی متفاوت است.

در گفتمان عرفانی دو دسته قانون یا وجه اجباری وجود دارد: قوانین دنیوی یا مجازی و قوانین حقیقی. حفاظت از گوهر در این سطح معنایی از قوانین اعتباری و مجازی است و قانون حقیقی نداشتن هرگونه اراده و اختیار است در مقابل ارادهٔ مطلق معشوق حقیقی.

سالک راستین همچون ایاز از آنجا که خودی و منیت خویش را نابود کرده، قدرت تشخیص مجاز از حقیقت را یافته، ازاین‌رو شایستهٔ عشق و محبت سلطان است و مدعیان از آن جا که هنوز در بند خویشند، تفاوت میان این قوانین را نفهمیده و ازاین‌رو لایق مجازاتند. این حکایت را همچنین از دیدگاه تغییری که عمل ایاز در شناخت درباریان ایجاد می‌کند، می‌توان از انواع حکایات معرفت‌شناختی محسوب کرد؛ زیرا در این حکایت «علاوه بر منطق توالی نوع دیگری از تغییر و تبدیل‌ها به چشم می‌خورد» (تودروف، ۱۳۸۷: ۷۷). تغییر در درک و ایجاد فهمی جدید.

تحلیل حکایت در سطح تعلیمی

چنان‌که گفته شد موضوع علم بلاغت که شامل معانی و بیان و بدیع است، بررسی شیوه‌هایی است، که به‌وسیلهٔ آنها بتوان کلام را هرچه زیباتر و تاثیرگذارتر ادا نمود. از این میان، معانی، خصوصاً به سبب آنکه علم سخن گفتن به اقتضای موقعیت مخاطب است؛ می‌تواند در بررسی وجه ترغیبی زبان درسطح تعلیمی حکایات تمثیلی سودمند باشد.

هرچند قدمای ما در معانی، از مباحث گستردهٔ سخنوری و خطابه فقط مباحثی؛ چون ایجاز و اطناب و تسویه، وصل و فصل، معرفه و نکره آوردن نهاد و تقدیم و یا تأخیر اجزای کلام و معانی ثانویه را آن هم فقط در سطح جملات بررسی کرده‌اند، به نظر می‌رسد لازم است با بازنگری در این مبحث، تلفیق و ترکیبی از نظریات قدیم و جدید با در نظر گرفتن قابلیت ها و تفاوت‌های زبان فارسی صورت گیرد؛ برای مثال از آنجا که شیوهٔ روایت غالب حکایات تمثیلی در ادب فارسی شباهت‌های بسیاری با شیوه های نقالی و اجرای نمایشی دارد، لازم است مؤلفه‌های تأثیرگذاری کلام در این شیوه‌های نقل و روایت نیز لحاظ شود.

پاره‌ای از این مؤلفه‌ها یا ویژگی های نمایشی را تولان[۶] به نقل از ولفسان[۸] چنین برشمرده است: «گفتار مستقیم، گفتار با خود، تکرار، آواهای بیانی، جلوه‌های صوتی، حرکات و ژست‌ها و نهایتاً زمان حال تاریخی: گفتگویی که به تناوب جایگزین زمان گذشته روایی می‌شود» (تولان، ۱۳۸۶: ۲۸۸). که از این میان تناوب میان گفتگوی حال تاریخی و زمان گذشته روایی، شرایط را برای مداخلهٔ گوینده، متمرکز نمودن توجه بر بخش‌های خاصی از روایت و تقسیم کردن جریان کنش به وقایع مجزا فراهم می‌کند.

در حکایت تمثیلی «سلطان‌محمود و ایاز و گوهری»، گوینده به طور مداوم از زمان گذشتهٔ روایت به زمان حال تاریخی (گفتگوی شخصیت‌ها) حرکت می‌کند، همچنین هرجا که لازم بداند جهت افزودن نکته‌ای و بیان دیدگاه و قضاوت خود، با خروج از زمان گذشتهٔ روایت و بازگشت به زمان حال واقعی، به گفتگوی مستقیم با مخاطبان می‌پردازد.

گوینده همچنین از ایجاز، اطناب، معانی ثانویهٔ جملات، تقدیم‌ها و تأخیرها، معرفه یا نکره آوردن نهاد،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

کاربرد شبه جمله و سایر شگردهای تأثیر بر مخاطب به خوبی استفاده کرده است، که در ادامه پاره‌ای از این موارد در بررسی جمله به جملهٔ حکایت تحلیل شده است.

- «شاه‌محمود گوهر را داد به حاجب»

حکایت، با توجه به پیش‌زمینه و آگاهی مخاطب، به شکلی موجز با حذف پیشینهٔ داستان بلافاصله از کنش شاه محمود آغاز شده است همچنین راوی با آوردن حاجب در پایان جمله و مقدم کردن فعل بر آن، بر حاجب تأکید کرده است؛ هم به عنوان نخستین آزمون شونده و هم به عنوان فردی که از محرمان و خاصیگان دربار محسوب می‌شده.

- «و حاجب مقلد وزیر است؛ خاصه که تحسین و قبله شاه شنید در حق وزیر».

«و» در اول جمله برای اتصال جمله توضیحی یا معرفی حاجب به جملهٔ قبلی به کار رفته است. گوینده با خروج از جریان روایت، نکته‌ای ضروری را برای مخاطب آشکار کرده و با کاربرد عبارت حاجب مقلد وزیر است، علاوه بر معرفی این شخصیت، میان حاجب و قهرمان داستان یعنی ایاز، مقایسه‌ای ضمنی ایجاد کرده است.

حاجب اولاً مقلد است، نه محقق (و در گفتارشمس و مولانا بر فرق محقق و مقلد تأکید بسیار شده است) و ثانیاً در قیاس با ایاز او از وزیر تقلید می‌کند و تابع وزیر است، حال آن که اصل سلطان است نه وزیر. در ادامه، گوینده از جملات توضیحی خود به شیوه صنعت التفات، دوباره مخاطب را به کنش داستان برمی‌گرداند و با جمله‌ای خبری زمان گذشتهٔ روایت داستان را به زمان حال تاریخی(گفتگوی شخصیت‌ها) پیوند می‌زند.

- «حاجب را می‌گوید اینگوهر نیکو هست؟».

در این جملهٔ سؤالی، کاربرد صفت اشارهٔ «این» برای معرفه کردن گوهر به قصد تأکید بر آن است همچنین شاه با کاربرد صفت «نیکو» برای گوهر با توجه به اینکه صفت خوب از لحاظ کیفیت در درجه بالاتری قرار دارد، مخاطب را وسوسه می‌کند تا توصیف او را با سادگی و خامی تمام تصحیح کند. نکته‌ای که در اصل هدف سلطان محمود بوده تا بدین وسیله مخاطب را نه فقط در فعل که در گفتار نیز بیازماید.

- گفت: «چه جای نیکو! هم بی‌ادبی، خوب هست. صد هزار خوب!».

در ادامه، راوی مجدداً از زمان حال داستان به گفتگو با مخاطبان روی می‌آورد تا نکته‌ای را تذکر دهد و آن اینکه:

- {زیادت به‌تحسین شاه آن‌هم بی‌ادبی}.

این جملهٔ خبری که در معنای سرزنش و تحقیر به کار رفته، قضاوت راوی در مورد جواب حاجب را در اختیار مخاطب می‌گذارد، تا همچنان او را به سمت نتیجه‌گیری مورد نظر خود هدایت کند. در ادامه، راوی بلافاصله از این قضاوت به گفتگوی شاه و حاجب برمی‌گردد، چنان‌که گویی آن قضاوت بیان شده، گفتگوی درونی شاه با خود بوده است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

- «اکنون بشکن!».

حذف فاعل از این جملهٔ امری و وصل شدن آن به جملهٔ قبل، همچنین آوردن جملهٔ امری کوتاه و قاطع، هرگونه شک و تردید در صحت قضاوت قبلی راوی را منتفی کرده؛ به شیوه‌ای تحقیرآمیز و اغماض گرانه مجدداً حاجب را به بازی گرفته.

- : «چگونه بشکنم؟ که وزیر می‌گوید که همه ملک شاه ربع گوهر نیرزد. اکنون لایق خزینه است».

جملهٔ اول، پرسشی در معنای تحیر و انکار است و مفعول به سبب اهمیت و آشکار بودن حذف شده است. در جملهٔ بعدی حاجب دلیل جواب منفی خود را با نقل قولی از وزیر توجیه می‌کند، اما در واقع مقلد بودن او هرچه بیشتر به نمایش درمی‌آید، خصوصاً که این نقل قول ناشیانه و ساده دلانه بیشتر از آنکه تحسین گوهر باشد؛ خوارداشت ملک پادشاه است.

جملهٔ سوم نتیجه‌گیری حاجب از نقل قول وزیر است «اکنون لایق خزینه است». جمله ای کوتاه و مختصر با حذف نهاد به دلیل اهمیت و آشکار بودن آن، که در واقع معنای ثانویهٔ آن در تقابل با جملهٔ «اکنون بشکن» پادشاه به معنای «اکنون آن را نخواهم شکست!» است و سرپیچی از فرمان شاه.

- فرمود که: «احسنت! خلعت!».

راوی با استفاده از جمله‌ای کوتاه و دو شبه جمله بر سرعت داستان افزوده است. چنان‌که گویی پادشاه منتظر همین پاسخ بوده و پیش از آنکه حاجب بخواهد فکر کند و پاسخی مناسب‌تر بیابد، با پیش‌بردن داستان، این فرصت را از او می‌گیرد و با گفتن احسنت، در اصل حاجب را ریشخند می کند و با پاداش دادن به او ظاهر قضیه را حفظ می‌کند، تا معمای فرمان عجیب او همچنان تا پایان داستان سربسته بماند سپس گوینده به زمان گذشته‌ی روایی برمی‌گردد و کنش داستانی را با جمله‌ای کوتاه پیش می‌برد:

-و بران خلعت، خلعتی دیگر و جامگیش افزود.

در ادامه راوی دوباره با خروج از روایت به گفتگوی مستقیم با مخاطب می‌پردازد:

- {اینهم امتحان! تا کسی اگر هست؛ پیدا شود}.

شبه جمله‌ای در کمال اختصار و با الفاظ اندک؛ که معنا و مفهوم ضمنی بسیاری را با توجه به شرایط و موقعیت حاکم بر داستان انتقال می‌دهد. در جملهٔ دوم جابه‌جایی اجزای جمله و مقدم شدن «کسی» بر «اگر» برای تأکید صورت گرفته و در اصل، معنای جمله انکار است؛ یعنی جز ایاز قطعاً کسی که معرفت به عمق و باطن قضایا داشته باشد در دربار وجود نداشت سپس راوی مجدداً کنش داستان را با جملهٔ: «گوهر دست‌بدست می‌آید تا با ایاز» پیش می‌برد در این جمله نیز جابه‌جایی اجزا و مؤخر شدن ایاز که قهرمان اصلی داستان است، جهت تأکید اتفاق افتاده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

– شاه باندرون می‌گوید: «ایاز من!» و بر وی لرزد و می‌گوید: «مباد که او این گوید!» بازمی‌گوید که: «اگر بگوید؛ محبوب است. هرچه خواهد، تا بگوید.» گوهر رسید بدینطرف و این طرف تخته بسته‌اند، تا کسی پهلوی ایاز نباشد. پادشاه دست می‌کند تا گوهر را بگیرد از بیم که، "نباید که باز همین گوید".

راوی که در جملهٔ قبلی به خط داستانی بازگشته بود و دور نمایی زیبا از صحنه دست‌به‌دست شدن گوهر تا رسیدن آن به ایاز ارائه داده بود، اکنون مجدداً در نقش دانای کل، تجلی نگرانی شاه را در رفتار و تک‌گویی درونی او به زیبایی به تصویر می‌کشد سپس نگاه معناداری که میان ایاز و شاه رد و بدل می‌شود را از همین زاویه به سخن در می‌آورد:

– ایاز نظر کرد به‌شاه که «چرا می‌لرزی بر من؟ ایاز آن باشد که بر وی بلرزند اندرون او! پرورده دل مکمل او، حقیقت او مودت».

در این عبارات در اصل راوی از زبان ایاز برای تعظیم و بزرگداشت او همچنین برای ایجاد معنایی سمبولیک و نمادین، نام ایاز را به جای ضمیر من به کار برده و متناسب با آن فعل را نیز به صورت سوم شخص آورده است. روایت مجدداً با گفتگو میان شخصیت‌های داستان ادامه پیدا می‌کند:

– سلطان گفت ایاز را که: «ای سلطان بگیر گوهر را! نه! ای بنده بگیر!».

راوی با دقتی روان‌شناسانه، مخاطب را با آشکار کردن لغزش زبانی پادشاه به دنیای ناخودآگاه او می‌برد. جایی که در آن عشق و محبت، تفاوت در جایگاه و مقام و منزلت و پایگاه اجتماعی و هر تفاوت دیگری را که در دنیای مجازی معنا و مفهوم دارد، از میان برداشته است.

در ادامهٔ گفت وگو راوی با استفاده از تکنیک «تک‌گویی روایت شده» یا «سبک نامستقیم آزاد» که «آمیزه‌ای غریب از گفتمان مستقیم و نامستقیم» (مارتین، ۱۳۹۵: ۱۰۳) است، مخاطب را از روحیات و احساسات و عواطف شخصیت‌ها و اندیشه‌هایی که ضمن سخن گفتن از ذهن آنان می‌گذرد، آگاه می‌کند.

– «در زیر آن بنده گفتن، هزار سلطان بیش بود. او را هزار بار خوشتر آید تا مخفی باشد. اگر سلطان گوید، برنجد که: « برو! مرا در من یزید انداختی»».

چنان‌که گفته شد تک‌گویی درونی پادشاه، ناگهان در میان گفتگوی مستقیم او با ایاز قرار گرفته و در واقع بیان اندیشه‌ای است که به سرعت برق از ذهن شاه گذشته است. راوی با استفاده از اطناب موجود در این تک‌گویی، از دریچهٔ ذهن شاه علت بنده خواندن ایاز را بیان می‌کند و بعد از این ایضاح، مجدداً به داستان برمی‌گردد و گفت‌وگوی میان شاه و ایاز را با ایجاز (حذف طرفین گفتگو) به تصویر می‌کشد:

– گوهر را بگرفت. –:« خوب هست؟» گفت:«خوب است» {بران هیچ زیادتی نکرد.} –:«لطیف هست؟» –:«لطیف است.» {ولله بران هیچ زیادت نکرد.} گفت: «بشکن!» او خود پیش خواب دیده بود و دو سنگ با خود آورده و در آستین کرده. بزد و خشخاش کرد. غریو و آه برآمد از همه.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در این قسمت از روایت، راوی ابتدا با حرکت مداوم میان گفتگوی داستان و گفتگو با مخاطب، زمان حال تاریخی را به زمان واقعی متصل می‌کند تا بتواند نکاتی را که احتمال می‌دهد مخاطب به دلیل غرق شدن در داستان متوجه نشده باشد، یادآوری کند سپس مخاطب را از زمان حال تاریخی به گذشتهٔ بعید می‌برد تا واقعه‌ای را شرح دهد که اساساً پیش از روایت اتفاق افتاده و آن پیش‌آگاهی ایاز به کل اتفاقات بعدی است و آمادگی او برای مواجه‌شدن با آزمون شاه.

جملاتی که به شرح پیش‌آگاهی ایاز می‌پردازد، به دلیل ارتباط معنایی که با هم دارند، با استفاده از حرف وصل «و» به هم متصل شده‌اند و این اتصال، زمانی که راوی با جمله «بزد و خشخاش کرد» با بازگشت از گذشته بعید به گذشته سادهٔ روایت، به فصل تبدیل شده است.

در دو جملهٔ اخیر، همچنین راوی با استفاده از حذف فاعل و مفعول، ضمن بالا بردن سرعت روایت، با استفاده از آرایهٔ تشبیه به زیبایی تمام، هزار تکه شدن گوهر را به تصویر کشیده است. نهایتاً جمله «غریو و آه برآمد از همه» بدون هرگونه وصلی مانند معلولی که بعد از علت می‌آید، پس از «بزد و خشخاش کرد» آمده و بر سرعت داستان افزوده است.

– گفت: «چه هست؟! چه غریو است؟!».

راوی از قول ایاز پرسش‌هایی مکرر را بیان می‌کند، که در اصل در معنای ثانویهٔ سرزنش حاضران به کار رفته است و زمینه را برای سؤال و جوابی فراهم کرده که نتیجه اخلاقی داستان ضمن آن بیان شده. نتیجه‌گیری که تمام تلاش‌های راوی از ابتدای داستان برای ارائه هرچه موثرتر آن به مخاطبین بوده است.

– گفت: «چنین گوهری قیمتی را شکستی؟!» –گفت: « امر شاه باقیمت‌تر است یا این گوهر؟!».

در این پرسش و پاسخ زیبا، ایاز سؤال حضار را با سؤالی از نوع استفهام انکاری پاسخ داده که معنای ثانویهٔ آن تحقیر و سرزنش حاضران است و تنبّه آنان به این نکته که ملاک‌های ارزش‌گذاری‌شان تا چه حد سطحی، سست و بی‌اعتبار است.

او همچنین در مقابل کاربرد اصطلاح «چنین گوهری قیمتی» از سوی حضار عبارتِ «امر شاه» را قرار داده و ضمن مقایسهٔ این دو، خود از عبارت «این گوهر» استفاده کرده که بار معنایی تحقیرآمیزی یافته است. در ادامه راوی به سرعت، نمای نزدیک سؤال و جواب ایاز را به نمای دور انعکاس پاسخ ایاز و تأثیر آن در درباریان تغییر داده است.

– سرها فروکشیدند. این بار صد هزارآه از دل بر می‌آرند که چه کرد!

و در نهایت داستان با فرمان پادشاه به پایان می‌رسد:

–شاه سرهنگان جلاد را فرمود که: «از کنار بگیرید تا کنار! این احمقان را پاک‌کنید!» ایاز گفت: «ای شاه

شعر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

خیالک فی الکری یـوما اتانا و مـن صلصال وصلک قـد اتانا
و بات معـانقی لیـلا طویـلا فلمـا بـان وجـه الصـبح بـانـا
کلی بکلک مبذول کلی بکلک مشغول طلب خدا آنگاه سر افزون».

راوی با بیان این حکایت، قصد تعلیم و آموزش این نکته را دارد که سالک اگر خداطلب و خداجوست، باید تمام هستی و وجود خود را در این راه فدا کند و امر خواستهٔ خداوند را با ارزش‌تر و قیمتی‌تر از هر چیز دیگری در این دنیا بداند. آن گونه که عاشق واقعی‌ای چون ایاز چنین کرد.

در واقع نکتهٔ قابل‌توجه دیگری که راوی برای تاثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان مد نظر داشته، انتخاب نوع حکایت است. شمس برای این تمثیل، از روایتی با شخصیت‌هایی تاریخی استفاده کرده است؛ شخصیت‌هایی که در جهان واقعی زندگی کرده و روایت‌هایی درباره‌شان بر سر زبان‌ها بوده است و برشی از آن، از نمایی خاص پیش روی مخاطب گذاشته شده.

اعمال این شخصیت‌ها نه فقط در جهان متن که در جهان واقعی تأثیرات واقعی گذاشته. به همین دلیل کیفیت تأثیرگذاری این روایت‌ها بر مخاطب بسیار متفاوت از تأثیرگذاری روایت‌های ساختگی است؛ زیرا گوینده، نمونه‌ای واقعی نه از جنس کلمات، که از جنس مخاطب پیش‌روی او گذاشته. در این نوع حکایات، رابطهٔ میان لایهٔ زبانی تمثیل و لایهٔ نمادین، از طریق تشبیه که مبتنی بر تخیل و ادعای شباهت است، برقرار نمی‌شود، بلکه از طریق هم‌ذات پنداری با انسانی واقعی و الگوبرداری از او انجام می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به چند لایه بودن تمثیل و وجود سطوح زبانی، نمادین و تعلیمی در آن، کاربرد نظریه‌های روایت‌شناختی در صورتی می‌تواند مفید باشد، که در تحلیلی همه جانبه و با درنظرگرفتن سایر لایه‌های تمثیل به کار رود. توجه به این نکته که تمثیل‌ها غالباً در ادبیات تعلیمی و عرفانی کاربرد آموزشی داشته‌اند، نشان می‌دهد که یکی از جنبه‌های مهم تمثیل، لایه تعلیمی آن است. نقش زبان در این لایه، نقش ترغیبی است، لذا در بررسی این سطح باید از شیوه مناسب آن یعنی علوم بلاغی و بخصوص معانی استفاده شود.

در سطح زبانی و نمادین، کاربرد الگوهای روایت‌شناختی در صورتی می‌تواند مفید باشد که همراه با نظریه‌های گفتمانی و بررسی بافت زبانی باشد. اکتفای صرف به سطح زبانی تمثیل‌های عرفانی که غالباً در بررسی‌های خشک و جزم‌اندیشانه صورت می‌گیرد، می‌تواند از سویی نتیجه‌گیری‌های ناقص و بعضاً غلط (خصوصاً در حکایات مستهجن) به همراه داشته باشد و از سوی دیگر موجب نادیده گرفته شدن بخش بزرگی از زیبایی‌ها در لایه تعلیمی تمثیل شود؛ شگردها و فنونی که نویسنده با دقت هرچه تمام برای تاثیرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطب به کار برده است و علم معانی در صورتی که با مباحث جدید غنی‌تر و پربارتر شود می‌تواند این شگردها و زیبایی‌ها را آشکار کند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

پی‌نوشت:

1-Jakobson
2-Todorov
3-Aristotale
4-pragmatic criticism
-۵ نشانه گذاری متن از نویسنده مقاله است.
6- Toolan
7- Wolfson
8- Farhangian University: Shahrekord Shahid Bahonar Teacher Teaching Center.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ تبریزی، شمس. (۱۳۴۹). مقالات. به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ احمد خوشنویس«عماد». تهران: موسسهٔ مطبوعاتی عطایی.

ـ تودوروف، تزوتان. (۱۳۹۷). بوطیقای نثر. ترجمهٔ کتایون شهپرراد. تهران: نیلوفر.

ـ ..... (۱۳۸۷). مفهوم ادبیات و چند جستار دیگر. ترجمهٔ کتایون شهپرراد. تهران: قطره.

ـ تولان، مایکل. (۱۳۸۶). روایت شناسی. ترجمهٔ سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی. تهران: سمت.

ـ جبری، سوسن و فیاض منش، پرند. (۱۳۹۰). «پویایی و تحول در حکایت‌های صوفیانه». نشریهٔ زبان و ادب فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. سال ۵۴. شماره ۲۲۳. ص ۲۱-۱

ـ روستا، سهیلا و رضی، احمد.(۱۳۹۰). «نظام داستان‌پردازی در حکایت‌های کوتاه کشف‌المحجوب». دو فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا. سال دوم. شماره ۴. بهار و تابستان. ص۸۷-۱۱۳

ـ شمیسا، سیروس.(۱۳۹۸). معانی. چاپ پنجم. ویراست دوم. تهران: میترا.

ـ_____ (۱۳۸۵). نقد ادبی. چاپ نخست. ویرایش دوم. تهران: میترا.

ـ_____ (۱۳۹۴). انواع ادبی. تهران: میترا.

ـ صفوی، کوروش. (۱۳۹۳). آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیات. تهران: علمی.

ـ عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. (۱۳۸۵). منطق الطیر. تهران: علمی.

ـ فتوحی، محمود. (۱۳۸۴). «تمثیل، ماهیت، اقسام، کارکرد». مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی. س ۱۲ و ۱۳. شماره ۴۹-۴۷. ص۱۷۷-۱۴۱.

ـ قافله‌باشی، سید اسماعیل و بهروز، سیده زیبا. (۱۳۸۶). «نقد ریخت‌شناسی حکایت‌های کشف‌المحجوب و تذکره‌الاولیا». فصلنامه پژوهش‌های ادبی. سال ۵. شماره ۱۸. ص۱۴۰-۱۱۷.

ـ مارتین، والاس. (۱۳۹۵). نظریه‌های روایت. ترجمهٔ محمد شهبا. تهران: هرمس.

ـ محمدی‌کله‌سر، علیرضا. (۱۳۹۴). «الگوهای روایی در حکایت‌های تعلیمی». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. سال هفتم. شماره بیست و هفتم. ص-۱۹۶.۱۶۹.

ـ_____ (۱۳۹۴). «سبک شناسی روایت الگوی تأویلی خطا - مجازات در حکایت‌های عرفانی». فصلنامه تخصصی نقد ادبی. سال هشتم. شماره ۳۰. ص۵۴-۳۳.

ـ مشیدی، جلیل و راضیه، آزاد. (۱۳۹۰). «الگوی کنشگر در برخی روایت‌های کلامی مثنوی معنوی بر اساس نظریه الگوی کنشگر آلژیرداس گرماس». مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. دوره جدید. سال سوم. شماره ۳. پیاپی ۱۱. ص۴۶-۳۵.

Islamic World Science Citation Center
codes819 - 00505

غزل‌های برگزیده مولانا و ترجمه‌های ترکی آن

نعمت یلدیریم[1]

چکیده

محققان این موضوع را که اکثر اشعار دیوان کبیر مولانا پس از آشنایی او با شمس سروده شده است را تائید می‌کنند. مولانا، به طور معمول در این اشعار تخلص «شمس»، و قبل از شمس نیز در اشعار سروده خود اسم مستعار «خاموش» را استفاده می‌کرده است که مشخص نیست آیا این اسم با شمس ارتباطی دارد یا خیر؟ مولانا مانند مثنوی در دیوان نیز تا آنجایی که امکان داشته از زبان فارسی منطقه خراسان، (فارسی دری معمول در ایران) استفاده کرده است. در شکل و محتوی اشعار او نیز تفکر آزادش حاکم و غالب است.

مولانا تمام دانش دوره را درک کرده، اساطیر هند و ایرانی، یونانی و رومی را می‌شناخته و از آیات و احادیث بهره می‌برده است، و در اشعار مولانا عناصر مردمی جایگاه بسیار خاصی داشته است. هیچ شکی نیست که او تمام ادبیات ایران را با جزئیات می‌دانسته است. در بین تمام اشعار او شعرای مشهور دوره کلاسک ایران مانند، رودکی، منوچهری، ناصرخسرو، خیام، بخصوص سنائی و عطار را به خاطر می‌آید.

اشعار مولانا در دیوان کبیر مولانا، در ادبیات فارسی کلاسیک ایران به عنوان اشعاری با مفاهیم عمیق جایگاه خاصی به خود اختصاص داده است. و بر همین اساس، برخی غزل‌ها را از دیوان کبیر انتخاب کردم تا ضمن ترجمه غزل‌های استاد سخن مولانا به ترکی، پنجره‌ای نیز به دنیای تفکر و اندیشه بتوانم بگشایم.

واژگان کلیدی: دیوان شمس، ترجمه، زبان ترکی.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آتاتورک، دانشکده ادبیات گروه زبان و ادبیات فارسی Yildirim2002@hotmail.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

بعد از فریدالدین عطار (۶۱۸ /۱۲۲۱) شعر عرفانی فارسی به سمت و سوی قله‌ای ناشناخته (در ادبیات) کشیده شد. در این میان در بالاترین مقام تنها مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۷۲ /۱۲۷۳) به آن مقام والا دست یافت. و بعد از او با گذشت قرنها همچنان یک قلهٔ دست نیافتنی باقی ماند. مثنوی بزرگ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که حقیقتا نتیجهٔ تمام معارف و دانش صوفیان اسلامی است صرفاً از نظر کمیّ دو برابر کمدی الهی دانته و یا به اندازه مجموعه ایلیاد و اودیسه یونانی است.

از نظر کیفی در تمام طول تاریخ شعر انسانی در دنیا، بالاترین جایگاه حیرت‌انگیز، چشم‌گیر، بی‌نظیر و روحانی را به خود اختصاص داده است. این شاهکار بی‌نظیر تصوف ادبیات فارسی، نزدیک به ۵۰ سال یا حتی در مدت زمان کمتری به رشته تحریر درآمده است. علاوه بر این، برای درک کامل و بهتر مثنوی، درک شیوه و فلسفه زندگی مولانا است. زیرا بسیاری از اشارات، بیانات نمادین مثنوی، تصریح زندگی مولانا است.

همان گونه که پسرش سلطان ولد می‌گوید و در بسیاری موارد در مورد احوال اولیاء بیان می‌کند مولانا بیشتر به احوال و شخصی خود می‌پردازد. در عین حال مثنوی، حقیقت مسیر تصوف، طرز سلوک و فلسفه زندگی مولانا را آشکار می‌کند.

درکنار همه این‌ها، چون ماجرای anadolu باعث رسیدن او به کمال روحانی است، او البته خراسان و دوستانش در آنجا، تمام ویژگی‌های جذاب بلخ و سمرقند را می‌توانست فراموش کند. اما حرکت او به همراه پدرش از خراسان به anadolu برای او یک جور هجرت و سیاحت روحانی است. این حکایت هجرتش به مثابه یک رویا می‌ماند که آغازش ابهامات و افسانه‌های درهم و تو درتو است. در اینجا یکی از مشکلات مهمی که به چشم می‌خورد این است که پدر مولانا، بهاءولد تا چه اندازه به تصوف رسمی، شیخ‌ها، سلسله و خانقاه مرتبط بوده است. معارفِ بهاءولد، البته به علاقه او به صوفیان و تصوف علمی بحث می‌کند.

اکثر شعرهای داخل دیوان کبیر مولانا بعد از آشنایی او با شمس سروده شده است. در این اشعار او از کلمه شمس استفاده می‌کند در حالی که در شعرهای سروده شده‌اش در دوران قبل از شمس از کلمه خاموش استفاده می‌نموده است. مولانا همانند مثنوی، در دیوان هم از فارسی مردم خراسان بکار برده است. همانند اندیشه‌هایش در شعرهایش هم از منظر ظاهری و باطنی حال و هوای آزادی وجود دارد. او تمامی معارف دوران خود را بررسی کرده است. از وقایع هند ـ ایران، یونان ـ روم آگاه بود. عنصر خلق در شعرهایش جایگاه ویژه‌ای دارد.

بی‌شک به کلِ جزییات ادبیات ایران واقف است. در میان اشعارش از شاعران دوره کلاسیک ایران همچون **رودکی**، **منوچهری**، **ناصرخسرو**، **خیام**، به ویژه **سنایی** و **عطار** یاد کرده است. در اشعار دیوان کبیر به طور کلی تخلص شمس، شمس تبریزی را می‌بینیم، از این بابت دیوان هم به دیوان شمس، دیوان شمس تبریزی معروف شده است.

با ترجمه ترکی غزل‌های منتخب دیوان کبیر مولانا که در میان شعرهای پر معنای ادبیات کلاسیک فارسی جای گرفته است خواستم که از غزل‌های مولانا روزنه‌ای به دنیای اندیشه او باز کنم. در این مقاله ابتدا ترجمه غزل‌ها و سپس به بررسی جزییات تک تک غزل‌ها پرداخته می‌شود.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

غزل‌ها و ترجمه آنها:

بی من مرو

خوش خرامان می‌روی ای جان جان بی‌من مرو
ای حیات دوستان در بوستان بی‌من مرو
ای فلک بی‌من مگرد و ای قمر بی‌من متاب
ای زمین بی‌من مروی و ای زمان بی‌من مرو
این جهان با تو خوش است و آن جهان با تو خوش است
این جهان بی‌من مباش و آن جهان بی‌من مرو
ای عیان بی‌من مدان و ای زبان بی‌من مخوان
ای نظر بی‌من مبین و ای روان بی‌من مرو
شب ز نور ماه روی خویش را بیند سپید
من شبم تو ماه من بر آسمان بی‌من مرو
خار ایمن گشت ز آتش در پناه لطف گل
تو گلی من خار تو در گلستان بی‌من مرو
در خم چوگانت می‌تازم چو چشمت با من است
همچنین در من نگر بی‌من مران بی‌من مرو
چون حریف شاه باشی ای طرب بی‌من منوش
چون به بام شه روی ای پاسبان بی‌من مرو
وای آن کس کو در این ره بی‌نشان تو رود
چو نشان من تویی ای بی‌نشان بی‌من مرو
وای آن کو اندر این ره می‌رود بی‌دانشی
دانش راهم تویی ای راه دان بی‌من مرو
دیگرانت عشق می‌خوانند و من سلطان عشق
ای تو بالاتر ز وهم این و آن بی‌من مرو

GİTME BENSİZ...
Bu ne salınarak gidiş, canımın canı gitme bensiz,
Ey aşıkların canı, bağa, bahçeye gitme bensiz.

Ey felek dönme bensiz, ey ay doğma bensiz,
Ey toprak bitirme bensiz, ey zaman yürüme bensiz.

Bu dünya senle güzel, o dünya da senle güzel,
Bu dünyada olma bensiz, o dünyaya gitme bensiz.

Ey ayan bilme bensiz, Ey dil, okuma bensiz
Ey göz görme bensiz, ey ruh gitme bensiz.

Gece ayın ışıltısıyla aydınlık görür kendini,
Geceyim ben, sen de ayım, gitme göklere bensiz.

Diken güvencede şimdi ateşten; gülün ince gölgesinde,
Gülsün sen, ben de dikenin, gitme gül bağına bensiz.

Vay haline bu yolda sensiz, kılavuzsuz gidenlerin!
Sensin benim kılavuzum, ey kılavuzum, gitme bensiz.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

Vay haline bu yolda bilgisiz gidenlerin!
Yolumun bilgesisin sen, ey yolumun bilgesi gitme bensiz.

Başkaları aşk der sana, ben aşkın sultanı derim,
Ey zandan, sanıdan yüce yar, gitme bensiz.

بی‌تو به سر نمی‌شود

بی همگان به سر شود بی‌تو به سر نمی‌شود — داغ تـو دارد ایـن دلـم جـای دگر نمـی‌شود
دیده عقـل مست تـو چـرخه چرخ پست تو — گوش طرب به دست تو بی‌تو به سر نمی‌شود
جان ز تو جوش می‌کند دل ز تو نوش می‌کند — عقل خـروش می‌کند بی‌تـو به سر نمی‌شود
خمر مـن و خمار مـن باغ مـن و بهار مـن — خواب من و قرار مـن بی‌تو به سر نمـی‌شود
جاه و جلال من تویی ملکت و مال من تویی — آب زلال مـــن تویی بی‌تـو به سر نمی‌شـود
گاه سـوی وفـــا روی گاه سـوی جـفا روی — آن منـی کجـا روی بی‌تـو بـه سر نمی‌شود
دل بنهـند بـرکـنی تـوبـه کـنـند بشکنـی — این همه خود تو می‌کنی بی‌تو به سر نمی‌شود
بی تو اگر به سر شدی زیر جهان زبر شدی — بـاغ ارم سقر شدی بی‌تـو به سر نمـی‌شـود
گر تو سری قدم شوم ور تو کفی علـم شوم — ور بروی عـدم شوم بی‌تـو به سر نمـی‌شود
خـواب مـرا ببسته‌ای نقش مـرا بـشسته‌ای — وز همه‌ام گسسته‌ای بی‌تـو بـه سر نمی‌شود
گر تـو نباشی یار مـن گشت خراب کار من — مونس و غمگسار من بی‌تو به سر نـمی‌شود
بی تو نه زندگی خوشم بی‌تو نه مردگی خوشم — سر ز غم تو چون کشم بی‌تو به سر نمـی‌شود
هر چه بگویم ای سند نیست جدا ز نیک و بد — هم تو بگو به لطف خود بی‌تو به سر نمی‌شود

SENSiZ OLMUYOR…
Başkaları olmadan yaşanıyor, ama sensiz olmuyor,
Sen dağlamışsın çünkü yaramı, bu gönül sensiz olmuyor.

Senin sarhoş aklının gözü, kahpe feleğin durmadan dönüşü,
Eğlencenin, coşkunun efendisi, safa sensiz olmuyor.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

Can seninle coşuyor, gönül seninle içince zevkten uçuyor,
Aklım çılgınca coşup taşıyor, bir türlü sensiz olmuyor.
şarabım sensin, mahmurluğum sen, bağım sensin, baharım sen,
Uykum sensin, kararım da sen, asla sensiz olmuyor.

Makamım sen, celalim sen, saltanatım da mülküm de sen,
içtiğim tertemiz berrak su sen, sensiz olmuyor.

Bazen vefâlı bir dostsun, bazen cefa ediyorsun,
Benimsin sen, nereye gidiyorsun, sensiz olmuyor.

Gönül vereni incitiyor, tövbe edenin tövbesini bozuyorsun,
Bütün bunları sen yapıyorsun, yine de sensiz olmuyor.

Sensiz olsaydı eğer, dünya altüst olurdu,
irem Başı cehenneme dönerdi, sensiz olmuyor.

Sen baş isen, ayak olurum ben, sen avuç olsan, ben alem,
Terk edip gidersen yok olurum, sensiz olmuyor.

Uykularımı çaldın, her şeyimi yok ettin,
Herkesle ilişiğimi kestin, yine de sensiz olmuyor.

Sevgilim olmazsan eğer, olur her işim perişan benim,
Ey can dostum, gam ortağım, sensiz olmuyor.

Sensiz ne yaşamak güzel, sensiz ne ölüm güzel,
Derdinden nasıl kurtulacağım söyle, sensiz olmuyor.

iyi ya da kötü ne dersem diyeyim, bir değeri yok sözümün,
Lütf edip söyler misin, neden sensiz olmuyor?

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

کعبه دل

طواف کـعبه دل کن اگـر دلـی داری — دلست کعبه معنی تـو گل چه پنداری
طواف کعبه صورت حقت بدان فرمود — که تا به واسطه آن دلی به دست آری
هـزار بـار پـیاده طـواف کـعبه کنـی — قبـول حـق نشود گـر دلـی بیـازاری
بده تو ملکت و مال و دلی به دست آور — که دل ضیا دهدت در لحد شب تاری
هـزار بدره زرگر بـری به حضرت حق — حقـت بگویـد دل آر اگـر به مـا آری

که سیم و زر بر ما لاشیست بی‌مقدار / دلست مـطلب مـا گر مـرا طلـبکاری
ز عرش و کرسی و لوح قلم فزون باشد / دل خـراب کـه آن را کـهی بنشماری
مـدار خـوار دلـی را اگر چـه خوار بود / که بس عزیز عزیزست دل در آن خواری
دل خـــراب چـــو منـظرگـه الـه بـود / زهـی سعادت جـانی که کرد معماری
عـمـارت دل بیـچـاره دو صـدپـــاره / ز حـج و عمره به آید به حضرت باری
کـنـوز گـنـج الهـی دل خـراب بـود / که در خـرابه بـود دفـن گنج بسیاری
کمـر به خـدمت دل‌هـا ببند چاکروار / کـه برگشایـد در تـو طریـق اسراری
گـرت سعادت و اقبال گشت مطلوبت / شوی تـو طالب دل‌هـا و کبر بگذاری
چـو همـعنان تـو گـردد عنایت دل‌ها / شـود ینـابع حکمت ز قـلب تو جاری
روان شود ز لسانت چو سیل آب حیات / دمـت بـود چـو مسیـحا دوای بیماری
برای یک دل موجود گشت هر دو جهان / شنـو تـو نکـته لـولاک از لـب قـاری
وگر نه کون و مکان را وجود کی بودی / ز مهر و ماه و ز ارض و سمای زنگاری
خموش وصف دل اندر بیان نمی‌گنجد / اگر به هر سر مویی دو صد زبان داری

GÖNÜL KABESi

Gönül Kabe’sini tavaf et; varsa eğer yüreğin,
Mana Kabe’si gönüldür, sen çamuru ne görürsün?!

Kabe’yi tavaf edersin yalın ayak, yaya bin kez,
Bir gönül incitirsen Hak asla kabul etmez!

Durma! Ver malını, mülkünü de bir gönül kazan;
Mezarın karanlık gecesinde gönül sana aydınlık verecek olan.

Bin kese altın götürsen de sen huzuruna Hak'kın;
“Bize getiriyorsan biricik bir gönül getir” olacaktır cevabı Hak'kın!

Altın da gümüş de bizim katımızda sadece bir leştir;
istediğimiz gönüldür, gönül; eğer bizi istiyorsan sen!

“Arş”tan, “kürsü”den, “levh” ve “kalem”den daha yüce
Yıkık gönül; sakın asla onu küçük görme!

Değersiz görünse de sen aşağı görme bir gönlü asla;
yüceler yücesindedir, gönül en aşağıda da olsa.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

Yıkık gönül nazargahıdır yaratıcının,
Onu onaran cana ne mutlu!

Bağla hizmet kemerini bir köle gibi gönüllere hizmet için ;
Durup direnirsen bu yolda açılır kapılar önünde senin.

Amacın mutluluk ve ikbal olursa senin,
Uzaklaşırsın kibirden, sevgilisi olursun gönüllerin.

Vurunca birlikte seninle gönüller,
Fışkırtır hikmet kaynaklarını yürekler.

Hayat suyu akmaya başlar dilinden sel gibi;
ilaç olur hastalıklara nefesin Mesih gibi.

Sus! Sen gönül vasıflarını anlatıp bitiremezsin!
Her saç telinin üzerinde olsa da iki yüz dilin!

مکن

بشنیده‌ام که عزم سفر می‌کنی مکن
مهر حریف و یار دگر می‌کنی مکن

تو در جهان غریبی غربت چه می‌کنی
قصد کدام خسته جگر می‌کنی مکن

از ما مدزد خویش به بیگانگان مرو
دزدیده سوی غیر نظر می‌کنی مکن

ای مه که چرخ زیر و زبر از برای توست
ما را خراب و زیر و زبر می‌کنی مکن

چه وعده می‌دهی و چه سوگند می‌خوری
سوگند و عشوه را تو سپر می‌کنی مکن

کو عهد و کو وثیقه که با بنده کرده‌ای
از عهد و قول خویش عبر می‌کنی مکن

ای برتر از وجود و عدم بارگاه تو
از خطه وجود گذر می‌کنی مکن

ای دوزخ و بهشت غلامان امر تو
بر ما بهشت را چو سقر می‌کنی مکن

اندر شکرستان تو از زهر ایمنیم
آن زهر را حریف شکر می‌کنی مکن

جانم چو کوره‌ای است پرآتش بست نکرد
روی من از فراق چو زر می‌کنی مکن

چون روی درکشی تو شود مه سیه ز غم
قصد خسوف قرص قمر می‌کنی مکن

ما خشک لب شویم چو تو خشک آوری
چشم مرا به اشک چه تر می‌کنی مکن

چون طاقت عقیله عشاق نیستت
پس عقل را چه خیره نگر می‌کنی مکن

حلوا نمی‌دهی تو به رنجور ز احتما
رنجور خویش را تو بتر می‌کنی مکن

چشم حرام خواره من دزد حسن توست
ای جان سزای دزد بصر می‌کنی مکن

سر درکش ای رفیق که هنگام گفت نیست
در بی‌سری عشق چه سر می‌کنی مکن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۵۰۵

YAPMA
Duydum; sefer hazırlığı yapıyormuşsun, yapma,
Hasmımın sevgilisi olmak istiyormuşsun, yapma.

Garipsin sen dünyada, gurbete neden gidiyorsun?
Hangi hasta gönlü perişan etmek istiyorsun, yapma.

Bizden kaçırma kendini, yabancıların gitme yanına,
Yabancılara dönüp kaçamak bakışlar atıyorsun, yapma.

Ey ay yüzlü, senin yüzünden darmadağın oldu dünya,
Bizi perişan edip, hayatımızı altüst ediyorsun, yapma.

Niçin söz veriyorsun, niçin yemin edip duruyorsun?
Nazı da yemini de kendine siper ediyorsun, yapma.

Kuluna verdiğin sözler, yaptığın antlaşmalar ne oldu?
Sözünden ve yaptığın anlaşmadan dönüyorsun, yapma.

Ey makamı varlık ve yokluk evreninin üstünde olan,
Varlık evreninden geçip öteye gidiyorsun, bunu yapma.

Ey cennet'i de cehennem'i de egemenliğine alabilen,
Cennet'imizi bizim cehenneme çeviriyorsun, yapma.

Senin şeker gibi ülkende yok korkumuz zehirden,
Zehirle şekeri rakabete sokuyorsun, bu rekabeti yapma.

Yüreğim ateşle dolu ocak gibi, yetmedi mi sana da,
Ayrılığınla, yüzümü altın sarısı yapıyorsun, yapma.

Yüzünü göstermediğin zaman, kararır üzüntüden Ay,
Ay'ın tutulması için çalışıyorsun herhalde, bunu yapma.

Su vermezsen eğer, kurur, çatlar dudağımız bizim,
Neden hep ağlatıyorsun bizi, böyle yapma.

Aşıkların akıllı gibi davranmalarına katlanamıyorsun,
Öyleyse akılları niye karıştırıyorsun, fitnecilik yapma.

Hastaya perhiz yaptırıyorsun, ona helva vermiyorsun,

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

Böylelikle aşığını daha çok hasta ediyorsun, yapma.

Benim harama meyleden gözüm, güzelliğini çalıyor,
Ey sevgili, gözümü hırsızlığa alıştırıyorsun, yapma.

Arkadaş, konuşma vakti değil şimdi. Kes artık sesini,
Aşka tutulmuşsun bir kere, kurtulmak için yol yapma.

چه می‌گریزی؟

ای جان و جهان چه می‌گریزی — وی فخر شهان چه می‌گریزی؟
ما را به چه کار می‌فرستی — پنهان پنهان چه می‌گریزی؟
چون تیر روی و بازآیی — این دم ز کمان چه می‌گریزی؟
باری تو هزار گنج داری — زین نیم زیان چه می‌گریزی؟
ای که شکرت کران ندارد — بنشین به میان چه می‌گریزی؟
چون محرم هر شکر دهان است — از پیش دهان چه می‌گریزی؟
ایمن ز امان توست عالم — ای امن امان چه می‌گریزی؟
عالم همه گرگ مردخوار است — ای دل ز شبان چه می‌گریزی؟
خامش که زبان همه زیان است — تو سوی زیان چه می‌گریزی؟

NEDEN KAÇIYORSUN?!
Ey cihanın canı sen neden kaçıyorsun?!
Ey hükümdarlar övüncü sen neden kaçıyorsun?!

Bizi sen ne işlere gönderiyorsun,
Gizli gizli sen neden kaçıyorsun?!

Ok gibi gidiyor, sen geri geliyorsun;
Bu kez yaydan sen neden kaçıyorsun?!

Baksana binlerce hazinen var senin;
Bir yarım ziyandan sen neden kaçıyorsun?!

şekerinin biteceği mi var ki senin,
Otur şurada sen neden kaçıyorsun?!

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

Her şekerin sırdaşı ağız ya,
Ağızdan sen neden kaçıyorsun?!

Senin gölgende güvende bütün evren,
Ey güven! Ey güvence! Sen neden kaçıyorsun?!

Evren hep insan yiyen kurtlarla dolu,
Ey gönül! Çobandan sen neden kaçıyorsun?!

Sus sen sus, konuşmak hep ziyan zaten,
Ziyana doğru sen neden kaçıyorsun?

منابع

۱ – Zerrinkûb, Abdulhuseyn, Costucû Der Tasavvuf–i Îrân, Tahran ۱۳۷۶ hi
۲–Mevlanâ Celaluddîn, Divân–i şems (yay. Bediüzzaman Furuzânfer), Ta

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

Proceedings of the 5th

Shams and Rumi International Scientific Conference

ISC

ATRAK