

۲

# کلامی بی کاف و لام و الف و میم

به کوشش دکتر محمد نجاری



مجموعه مقالات چهارمین همایش بین المللی شمس و مولانا

# کلامی بی کاف و لام و الف و میم

# کلامی بی‌کاف و لام و الف و میم

مجموعه مقالات چهارمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا

به کوشش



مرکز اسناد فرهنگی آسیا  
asian cultural  
documentation center  
for unesco-ichuan





# کلامی بی کاف و لام و الف و میم

مجموعه مقالات چهارمین همایش بین المللی شمس و مولانا

به کوشش



سرشناسه: همایش بین‌المللی شمس و مولانا (چهارمین: ۱۳۹۷: خوی)  
 عنوان و نام پدیدآور: کلامی بی‌کاف و لام و الف و میم؛ مجموعه مقالات چهارمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا/ [برگزارکنندگان] پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی -- [و دیگران]؛ به کوشش محمد نجاری.  
 مشخصات نشر: تهران: آواهی، ۱۳۹۸. مشخصات ظاهری: ۳۰۴ ص. فروست: مجموعه مقالات؛ ۲. شابک: 978-622-958542-9 دوره: 2-1-978-622-95854-1  
 یادداشت: [برگزارکنندگان] پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تولید شمس تبریزی، موسسه فرهنگی هنری سیندار جاودان خرد، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)  
 عنوان دیگر: مجموعه مقالات چهارمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا.  
 موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق. - نقد و تفسیر - کنگره‌ها  
 موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۵۸۲-۶۴۵ ق. - نقد و تفسیر - کنگره‌ها  
 موضوع: Shams Tabrizi, Mohammad ibn Ali -- Criticism and interpretation - Congresses  
 موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۵۸۲-۶۴۵ ق. - تأثیر - مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق.  
 موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ ق. دیوان شمس تبریزی - نقد و تفسیر  
 موضوع: Mowlavi, Jalaloddin Mohammad ibn Mohammad. Dīvān-i Shams-i Tabrīzī -- Criticism, interpretation, etc.  
 موضوع: شعر فارسی - قرن ۷ ق. - تاریخ و نقد  
 موضوع: Persian poetry -- 13-th century -- History and criticism  
 موضوع: شعر عرفانی فارسی - قرن ۷-۸ ق. - تاریخ و نقد  
 موضوع: Sufi poetry, Persian -- 13-14th century -- History and criticism  
 شناسه افزوده: نجاری، محمد، ۱۳۵۹ - گردآورنده شناسه افزوده: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 شناسه افزوده: Institute for Humanities and Cultural Studies رده‌بندی کنگره: PIR۵۳۰۴  
 رده‌بندی دیوبی: ۸۱/۳۲ شماره کتابشناسی ملی: ۶۰۴۰۳۲۶

مقالات این همایش در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) با کد اختصاصی ۱۴۰۴۶-۹۷۱۹۰ ثبت شده است.



کلامی بی‌کاف و لام و الف و میم

مجموعه مقالات چهارمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا

دکتر محمد نجاری

طرح جلد: اشکان (حسین) فازانچایی

چاپ نخست: ۱۳۹۸

صفحه‌آرا: مهدی سلطانی

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

مدیر بازرگانی: مهندس میثم نجاری

بها: ۵۰۰۰۰ تومان

چاپ و صحافی: تفرید

شابک دوره: 978-622-95854-1-2

شابک: 978-622-958542-9

تهران، ابتدای خیابان مرتضوی، کوچه خوش‌مقام، پلاک ۲۵، واحد ۴

رایانامه: avahia.pub@gmail.com

تلفن: ۰۲۱-۶۶۶۷۶۴۰۵؛ ۰۹۱۲۴۸۶۸۳۶۸

در این عالم جهت نظاره آمده بودم و هر سخنی می شنیدم  
بی سین و خا و نون. کلامی بی کاف و لام و الف و میم، و از  
این جانب سخن ها می شنیدم، می گفتم که ای سخن  
بی حرف! اگر تو سخنی، پس این ها چیست؟  
گفت: نزد من بازیچه!

گفتم: پس مرا به بازیچه فرستادی؟  
گفت: نی، تو خواستی. خواست تو، که تو را خانه ای باشد در  
آب و گل، و من ندانم و نبینم.

(شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۰۴)



## فهرست مطالب

- پیشگفتار..... ۹
- ساختار سازمانی همایش..... ۱۳
- ازدواج مقدس در داستان‌های مثنوی (نقد کیمیاوی سه داستان: پادشاه و کنیزک، داستان آن پادشاه‌زاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود و حکایت آن پادشاه و وصیت کردن او سه پسر خود را)..... ۱۵
- مریم حسینی
- سالک مجذوب و مجذوب سالک؛ با تأکید بر رابطه مرادی و مریدی بین مولانا و شمس تبریزی..... ۳۳
- عظیم حمزئیان؛ رودابه خاکپور
- مکتب دعا در مثنوی معنوی مولانا..... ۵۵
- آزاده حیدرپور؛ فریبا شریفیان
- اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا..... ۷۳
- لیلا حیدری
- غزل‌نمایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی..... ۹۵
- ابراهیم خدایار؛ سیدحسین وحید عرب
- روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی بر پایه «تضمین، اقتباس و استشهاد» مؤلفه‌های بینامتنیت ایرانی..... ۱۱۷
- زهره دولتی؛ فرهاد طهماسبی؛ عبدالحسین فرزاد
- قلعه ذات‌الصّور یا دژ هوش‌ربا؛ دگرگونی روایتی عامیانه در مقالات شمس و مثنوی معنوی..... ۱۴۲
- احمد رضایی



۸ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

- ۱۶۱.....تحلیلی بر آموزه اخلاقی تواضع در ساختار معنایی دیوان شمس  
مهدی زاهدی؛ حسن بادنج
- ۱۷۵.....تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس  
۱۷۵.....طیبه سالاری چینه
- ۱۹۷.....تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی  
۱۹۷.....معصومه سالک
- ۲۱۵.....روی آفتاب به مولانا است  
نسرین شریعتی؛ مهدی شریعتی
- ۲۳۵.....شمس و مسأله بازتاب  
ایرج شهبازی
- ۲۵۹.....مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی  
آیت شوکتی؛ فاطمه حاجی قاسملو؛ رقیه سلطان بیگی؛ مریم غرائمی
- تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی با رویکرد روانشناسی کارن  
هورنای  
۲۸۳.....  
مریم شیرکوند؛ مهین پناهی

## پیشگفتار

اگر از تو پرسند که مولانا را چون شناختی؟ بگو از قولش می‌پرسی:  
إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ و اگر از فعلش  
می‌پرسی: كل يوم هو في شأن؛ و اگر از صفتش می‌پرسی: قل هو  
الله أحد؛ و اگر از نامش می‌پرسی: هو الله الذي لا اله إلا هو عالم  
الغيب و الشهادة هو الرحمن الرحيم؛ و اگر از ذاتش می‌پرسی: ليس  
كمثله شيء و هو السميع البصير.  
سؤال کردن از شیخ بدعت است.  
توحید آن است که بدانی همه چیزها آن خداست و از خداست و به  
خداست، و بازگشت به خداست. (مقالات، کلمات قصار، ۷۸۹)

و از آن جا که به تعبیر حضرت شمس، «یادداری معرفت است»، از سال ۱۳۹۴ یاد  
می‌کنیم که مؤسسه تولیت آرامگاه شمس تبریزی «نخستین کنگره شمس تبریزی» را برگزار  
کرد. در سال ۱۳۹۵، جمعی از استادان و همکاران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات  
فرهنگی، به پایمردی دکتر اشرف بروجردی، معاون فرهنگی وقت پژوهشگاه، میهمان  
برگزارکنندگان «دومین همایش شمس تبریزی» شدند. حاصل این آشنایی و پیوند، انعقاد  
تفاهم‌نامه فیما بین دو نهاد، و تشکیل دبیرخانه علمی همایش در پژوهشکده زبان و ادبیات  
پژوهشگاه بود؛ و چنین شد که سومین همایش با عنوان جدید «شمس و مولانا»، در سطح  
بین‌المللی و با دبیری دکتر یوسف محمدنژاد (رییس پژوهشکده زبان و ادبیات) در مهرماه  
۱۳۹۶ برگزار شد.

دبیرخانه «چهارمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا» از نیمه اردیبهشت ۱۳۹۷ با

دیبری دکتر زهرا حیاتی، عضو هیئت علمی گروه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای پژوهشکده زبان و ادبیات، فعالیت خود را آغاز کرد. در این دوره، پژوهش‌های بین‌رشته‌ای به‌عنوان محور اصلی همایش مورد تأکید قرار گرفت. در نخستین گام، طی مکاتبه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با نهادهای دیگر، مقرر شد پایگاه استنادی جهان اسلام، انجمن علمی نقد ادبی ایران، انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی، انجمن علمی ترویج زبان و ادبیات فارسی، اتحادیه انجمن‌های علمی-آموزشی معلمان زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء، مرکز اسناد فرهنگی آسیا و مؤسسه فرهنگی هنری سپندار جاودان‌خرد، در سه زمینه جذب و داوری مقالات، و نیز انتشار مقالات برگزیده همایش، همکاری نمایند.

همگام با تشکیل کمیته علمی همایش، که نام اعضای آن در مقدمه این مجموعه آمده است، سامانه مقالات همایش راه‌اندازی شد و در نهایت بیش از ۱۰۰ مقاله در اختیار دبیرخانه قرار گرفت. پس از جمع‌بندی آرای داوران، مقالات در پنج بخش جای گرفتند:

- ۱- مقالاتی که مورد پذیرش قرار نگرفتند.
  - ۲- مقالاتی که برای چاپ در چکیده مقالات پذیرفته شدند.
  - ۳- مقالاتی که برای چاپ در مجموعه مقالات پذیرفته شدند.
  - ۴- مقالاتی که برای چاپ در مجله علمی-پژوهشی پذیرفته شدند.
  - ۵- مقالاتی که قابل ارائه در همایش بودند و برای انتشار در کتاب یا مجله پذیرفته شدند. درباره زمانی‌ای که به دریافت مقالات اختصاص داده شده بود، پیش‌نشدت همایش با عنوان «شعر مولانا؛ عرصه تقابل‌ها» در ۱۷ تیرماه ۱۳۹۷ در پژوهشگاه علوم انسانی برگزار و پنج سخنرانی ارائه شد.
- مقالاتی که درجه علمی-پژوهشی دریافت کردند در دوفصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال نهم، شماره ۱۷ منتشر شدند، و دبیرخانه همایش سپاسداری خود را از اعضای محترم هیئت تحریریه، به‌ویژه دکتر مهدی نیک‌منش، سردبیر محترم نشریه ابراز می‌دارد.
- سخنرانی‌های همایش نیز در سه بخش به شرح ذیل ارائه شد:

### سخنرانان بخش بین‌الملل

- پروفیسور عیسی علی العاکوب (سوریه): چهره شمس و مولانا در حکایت «گنج‌نامه»  
مقالات و مثنوی

## پیشگفتار ۱۱/

- دکتر محمود ارول قلیچ (ترکیه): شناخت مولانا بدون سهم تأثیر ابن عربی امکان‌پذیر هست یا خیر؟

### سخنرانان بخش ویژه

- دکتر قطب‌الدین صادقی: ویژگی‌های شخصیت‌پردازی دراماتیک در داستان‌های مولوی
- دکتر اردشیر صالح‌پور: شکل‌شناسی دراماتیک در قصه‌های مثنوی
- دکتر علی اصغر شعر دوست: آموزه‌های مولانا، نیاز امروزین بشریت
- دکتر حسینعلی قبادی: درآمدی بر اسطوره‌مانندی غزلیات شمس
- دکتر حمید تنکابنی: روایت نوآورانه و کارکردگرایانه شمس و مولانا از مفهوم «عقل» و «عقلِ عقل»
- دکتر شهرام پازوکی: گمان‌های رایج درباره طریق تفکر مولانا و مثنوی
- دکتر علیرضا نیکویی: طرح‌مندی مثنوی در پرتو نگاه کل‌نگر
- دکتر سید مهدی زرقانی: جنسیت معشوق در غزل مولانا
- محمد جعفرلو: شمس و مولانا، جلوه و رمزی از حقیقت حیات الهی انسان

### سخنرانان نشست‌های علمی

- دکتر فاطمه مدرسی: شخصیت و شخصیت‌پردازی در مقالات شمس
- دکتر ایرج شهبازی: شمس و مسئله بازتاب
- دکتر فرانک جهانگرد: تکرار در غزلیات شمس
- دکتر عیسی امن‌خانی: مولانا و ایدئولوژی‌های معاصر
- دکتر پارسا یعقوبی جنبه‌سرای: منطق حاشیه در مثنوی: سبک ایضاحی و اقتدار مؤلف - راوی
- دکتر احمد رضایی جمکرانی: قلعه ذات‌الصّور یا دژ هوش‌ربا (دگرگونی روایتی عامّه در مقالات شمس تبریزی و مثنوی معنوی)
- دکتر محمدامیر جلالی: مأخذیابی و تحلیل تصرّفات مولانا و شمس در ادبیات عاشقانه عصر اموی
- دکتر محمد نجاری: مهلتی بایست تا خون شیر شد (زایش شمس تبریزی از خون حسین بن منصور حلاج در یک نسخه تعزیه)

## ۱۲/ کلامی بی‌کاف و لام و الف و میم

شایان ذکر است از دستاوردهای مهم این همایش، نمایه‌شدن مقالات برگزیده (مقالات علمی-پژوهشی و مقالات منتشرشده در مجموعه‌مقالات) در پایگاه استنادی جهان اسلام است که برای نخستین بار در ادوار برگزاری همایش‌های شمس و مولانا اتفاق افتاده است. گفتنی است در گردآوری مقالات به آرای داوران که در مدت کوتاهی اخذ و تنها با معیارهای همایش بررسی شده‌اند، اعتماد شده و مسئولیت اصالت علمی مقالات به‌عهده نویسندگان است؛ که به تعبیر حضرت شمس: «عقل تا درگاه ره می‌برد. اما اندرون خانه ره نمی‌برد. آن‌جا عقل حجاب است. دل حجاب است. و سر حجاب».

با آرزوی صلح پایدار در جهان



امرداد ۱۳۹۸- تهران

mohamadnajari59@gmail.com

## ساختار سازمانی همایش

رئیس شورای سیاستگذاری: دکتر حسینعلی قبادی

رئیس همایش: سید فتّاح کبیری

مسئول هماهنگی‌های پژوهشگاه در همایش: دکتر محمّدسالار کسرای

دبیر علمی: دکتر زهرا حیاتی

دبیر اجرایی: رضا جعفرپور

نماینده تفاهم‌نامه فیما بین پژوهشگاه علوم انسانی و تولید شمس تبریزی: افسر الملوک ملکی

کارشناس اجرایی دبیرخانه علمی: حمیده موسوی‌نژاد

امور بین الملل: مرتضی برین

مدیر برگزاری: امیر هنرور

مدیر داخلی: صابر عبّاسی اقدم

دبیرخانه علمی همایش: پژوهشکده زبان و ادبیات پژوهشگاه علوم انسانی

روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو

کمیته برگزاری: دکتر سیدحسین حسن‌زاده، غلامرضا صنعتی، مهدی حضرتی

کمیته اسکان و تشریفات: حسین بهادری

همکاران علمی همایش: پایگاه استنادی جهان اسلام، انجمن علمی نقد ادبی ایران، انجمن

علمی زبان و ادبیات فارسی، انجمن علمی ترویج زبان و ادبیات فارسی، اتّحادیه

انجمن‌های علمی - آموزشی معلّمان زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزّهر، مرکز اسناد

فرهنگی آسیا، مؤسسه فرهنگی هنری سپندار جاودان‌خرد.

### شورای علمی همایش

دکتر تقی پورنامداریان	دکتر شهرام پازوکی
دکتر مریم حسینی	دکتر فرانک جهانگرد
دکتر مریم شریف‌نسب	دکتر ابوالقاسم رادفر
دکتر مریم عاملی رضایی	دکتر علیرضا شعبانلو
دکتر حسینعلی قبادی	دکتر غلامحسین غلامحسین‌زاده
دکتر باقر محسنی	دکتر علی اکبر کمالی‌نهاد
دکتر محبوب مهدویان	دکتر یوسف محمدنژادعالی‌زمینی
دکتر علی اصغر میرباقری فرد	دکتر محمدعلی موحد
دکتر محمد هاتفی	دکتر محمد نجاری

### داوران همایش

دکتر عیسی امن‌خانی؛ دکتر لیلا الهیان؛ دکتر علی بازوند؛ دکتر شهرام پازوکی؛ دکتر پروین جعفری؛ دکتر فرانک جهانگرد؛ دکتر هیوا حسن‌پور؛ دکتر شهریار حسن‌زاده؛ دکتر سیدمحسن حسینی مؤخر؛ دکتر مریم حسینی؛ دکتر زهرا حیاتی؛ دکتر ابراهیم خدایار؛ دکتر محمد دانشگر؛ دکتر حسن ذوالفقاری؛ دکتر ابوالقاسم رادفر؛ دکتر زهرا رجبی؛ دکتر مریم شریف‌نسب؛ دکتر علیرضا شعبانلو؛ دکتر قدرت‌الله طاهری؛ دکتر مریم عاملی رضایی؛ دکتر مونا علی‌مددی؛ دکتر غلامحسین غلامحسین‌زاده؛ دکتر سیدعلی قاسم‌زاده؛ دکتر حسینعلی قبادی؛ دکتر افسون قنبری؛ دکتر علی اکبر کمالی‌نهاد؛ دکتر باقر محسنی؛ دکتر یوسف محمدنژادعالی‌زمینی؛ دکتر فاطمه مدّرسی؛ دکتر محبوب مهدویان؛ دکتر محمدعلی موحد؛ دکتر محمدرضا موحدی؛ دکتر محمد نجاری؛ دکتر محمد هاتفی.

## ازدواج مقدس در داستان‌های مثنوی

(نقد کیمیای سه داستان: پادشاه و کنیزک، داستان آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود و حکایت آن پادشاه و وصیت کردن او سه پسر خود را)

مریم حسینی

استاد دانشگاه الزهرا

### چکیده

در این مقاله با بررسی نقش کهن نمونه‌ای پادشاه و شاهزاده در سه داستان از مثنوی که به صورت طولی در ابتدا، میانه و انتهای این کتاب قرار دارند، درصددیم اثبات کنیم که داستان‌های دیگر مثنوی در عرض این داستان‌ها قرار می‌گیرند و موضوع بیشتر روایت‌های این کتاب، این است که پادشاه جان درصدد رسیدن به خود و خویشتن خویش است و در این مسیر به دیدار با آنیما و راندن سایه و دیدار با پیر دانا نائل می‌شود. در انتهای این داستان‌ها نیز ازدواج جادویی اتفاق می‌افتد که منجر به تفرّد و خویشتن‌یابی می‌شود. داستان پادشاه و کنیزک نخستین داستان مثنوی است، داستان شاهزاده در دفتر چهارم مثنوی آمده است و حکایت پادشاه و وصیت وی به سه پسر خود با عنوان مشهور «دژ هوش‌ربا»، آخرین بخش کتاب را تشکیل می‌دهد که البته حکایتی ناتمام و بی‌سرانجام است. با توجه به این‌که مولوی داستان نخست مثنوی، یعنی داستان پادشاه و کنیزک را نقد حال خود می‌نامد، می‌توان حدس زد که دو داستان دیگر مثنوی درباره پادشاه نیز در ادامه آن ماجرا و جستجوی حقیقت قرار گیرد. در این داستان‌ها پادشاه یا شاهزاده نماد جان و روح است



که درصدد رهایی از فریب زر و زرگر و کمپیر کابلی برمی آید تا بتواند با درهم شکستن سایه خود به دیدار با آنیما (کنیزک عروس و دختر شاه پریان) نائل شود. در این مسیر طیب دانا یا ساحر غیبی ظاهر می‌شوند و راهنمای طریق سالک هستند. هدف از مقاله حاضر، نشان دادن ساختار منسجم کتاب مثنوی است که علی‌رغم وجود داستان‌های پراکنده در آن، از وحدتی اندام‌وار و ساختاری برخوردار است. تحلیل این داستان‌ها براساس سمبول‌های کهن‌الگویی و کیمیاوی داستان‌ها صورت می‌گیرد.

**واژگان کلیدی:** مولوی، مثنوی، نقد کهن‌نمونه‌ای، کیمیاگری، ساختار.

## مقدمه

مثنوی با داستان پادشاهی که دل‌باخته کنیزی می‌شود، آغاز، و با داستان بی‌پایان دژ هوش‌ریا که روایتی از شیفتگی پسران پادشاه به دختر پادشاه چین است پایان می‌یابد. در میانه مثنوی در دفتر چهارم، حکایتی دیگر درباره پادشاه وجود دارد. درونمایه این داستان نیز چون دو حکایت دیگر تلاش پادشاه (شاهزاده) برای وصال زن است که با مانع روبرو می‌شود و داستان در نهایت با ازدواج پایان می‌یابد. این سه حکایت در ابتدا، میانه و انتهای مثنوی در ساختاری متوالی با یکدیگر قرار می‌گیرند و حکایت از درونمایه و موضوع اصلی مثنوی می‌کنند که مولانا در بیتی در ابتدای کتاب به آن اشاره دارد:

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن

(مولوی، ۴: ۱۳۶۲)

در حقیقت ساختار اصلی این سه داستان سفر قهرمان (پادشاه) برای ازدواج و یا اتحاد با آنیما یا زن درون است. پادشاه یا شاهزاده در این مسیر با موانعی روبرو می‌شود، با یاری امدادگری الهی بر موانع پیروز می‌شود و سرانجام داستان ازدواج با دختر است. در داستان‌های سفر، قهرمان همواره نیاز یا کمبودی قهرمان را به سفر کردن وامی‌دارد. در طول سفر با مشکلاتی روبرو می‌شود که با کمک یاریگران بر آن‌ها تفوق می‌یابد و سرانجام با دست یافتن به گنج، یا درمان بیماری، یا رسیدن به پادشاهی و امثال آن به سرزمین خود بازمی‌گردد.

شخصیت اصلی این سه داستان مثنوی، پادشاه است. پادشاه یکی از شخصیت‌های کهن‌نمونه‌ای در جهان داستان است. با توجه به این که مثنوی با یکی از این داستان‌ها آغاز و

## ازدواج مقدّس در داستان‌های مثنوی / ۱۷

با دیگری پایان می‌یابد و داستان سوّم در دفتر چهارم در میانهٔ دفترهای مثنوی قرار گرفته است، می‌توان روایت این پادشاه را از آغاز تا به پایان مثنوی مطالعه کرد و رمز جای‌گذاری آن را افشا نمود. داستان نخست داستان پادشاه و کنیزک از مشهورترین داستان‌های مثنوی است که بر آن نقد و نظرهای بسیار نوشته شده است. همچنین داستان دژ هوش‌ربا از مشهورترین حکایت‌های این اثر است که مورد توجه و مذاقه پژوهشگران بوده است. داستان دوّم کمتر دیده شده و تاکنون جز زرّین‌کوب در کتاب بحر در کوزه که تحلیلی از آن به دست می‌دهد، توجهی به اهمّیت آن در میان داستان‌های مثنوی و ارتباطش با دو داستان دیگر نشده است. در این تحلیل برآنیم تا ارتباط روشنی میان این سه داستان برقرار، و هدف مولانا را از این چینش بیان کنیم.

### خلاصهٔ داستان نخست دفتر اوّل مثنوی

روزی پادشاهی به قصد شکار بیرون آمد، اما خود شکار زیبایی کنیزکی می‌شود. پس از خریداری و برخورداری از او، کنیزک بیمار می‌شود. شاه برای درمان محبوب خویش طبیبانی حاذق گرد می‌آورد. لیکن پزشکان از درد کنیز بی‌خبر و از درمان او عاجزند. پادشاه از سر عجز به مسجد پناه می‌برد و به درگاه حق می‌نالد و از او یاری می‌طلبد. در خواب به او می‌نماید که حکیمی از غیب خواهد آمد و کنیزک را درمان خواهد کرد. روز دیگر، شاه خود به استقبال فرستادهٔ حق می‌رود و او را به بالین بیمار می‌برد. طبیب الهی با گرفتن نبض بیمار در می‌یابد که بیماری کنیزک نه از جسم که ناشی از فراق زرگری در شهر سمرقند است. به دستور حکیم، زرگر را با وعده‌های فریبنده از سمرقند به دربار فرا می‌خوانند و کنیزک را به او می‌سپارند. کنیزک با وصال زرگر، سلامت خود را باز می‌یابد. پس از آن حکیم، با خوراندن شربت‌ی مسموم به زرگر، موجب ضعف، زردی و در نتیجه زشتی او می‌شود. زوال زیبایی زرگر زوال عشق کنیز را در پی دارد. به نحوی که پس از مرگ زرگر، کنیز که از عشق او پاک شده با تمام وجود به پادشاه متعلّق شود.

بیشتر شارحان مثنوی، پادشاه را روح و کنیز را نفس و جان آدمی دانسته‌اند. این مفهوم از زبان خواجه ایوب پارسا چنین است: «روح به منزلهٔ پادشاه خطّهٔ وجود است تعلّقی به نفس دارد که به منزلهٔ خادمه و جاریهٔ اوست. چه، تا نفس نباشد بدن که به منزلهٔ مسکن روح است و مرکب آن، بر پا نمی‌تواند بود. لیکن اندر جاریه خواهش به کمال به دنیای دنی - که مثل

زرگر است- وجود دارد و عاشق اوست. تا تعلق نفس از دنیا منقطع نشود صحبت روح با وی صافی نگردد». (پارسا، ۱۳۷۷: ج ۱/ ۲۵) طبق این نظر رمزگشایی از شخصیت‌های داستان به بیان ساده این گونه خواهد بود: روح (شاه) به نفس (کنیز) دل می‌بندد، اما نفس (کنیز) خود گرفتار دنیا و لذایذ آن (زرگر) است. علمای ظاهری (پزشکان) قادر نیستند این علاقه را از بین ببرند. روح (شاه) از خداوند یاری می‌طلبد و خداوند پیر و مرشد (طیب الهی) را برای شفا دادن نفس (کنیز) می‌فرستد. او ابتدا دنیا (زرگر) را در اختیار نفس (کنیز) قرار می‌دهد تا صحت خود را باز یابد. سپس با نشان دادن زشتی‌های دنیا (زرگر)، عشقِ نفس (کنیز) به دنیا (زرگر) را زایل می‌کند و درد نفس (کنیز) را درمان کند.

### خلاصه داستان دوم در دفتر چهارم

پادشاهی خوابی می‌بیند که او را پریشان می‌کند. پسر جوان پادشاه، در خواب وی می‌میرد و پادشاه از اندوه وی پریشان می‌شود. تصمیم می‌گیرد برای بقای خود و پسر، عروسی برای وی برگزیند تا نسل وی دوام یابد. پس دختر زاهدی را که در زیبایی و پرهیزکاری یگانه است برای پسر انتخاب می‌کند اما تمامی حرم با انتخاب وی مخالفت می‌کنند و دختر زاهد را درخور شاهزاده نمی‌بینند. سرانجام با اصرار پادشاه قرار است مراسم عروسی برگزار شود که شاهزاده گرفتار فریب کمپیر کابلی می‌شود و به جادوی وی شیفته می‌شود و با او معاشقه می‌آغازد. پادشاه بی تاب و سرگردان روی به درگاه الهی می‌آورد و استغاثه می‌جوید.

تا ز یارب یارب و افغان شاه      ساحری استاد پیش آمد ز راه

(مولوی، ۱۳۶۲: ج ۲/ ۴۶۵)

در رؤیا، ساحری الهی به یاری وی می‌آید و راه نجات را بازمی‌گوید. شاه باید به گورستان رود و در گوری سپید بندهایی را باز کند تا پسر از بند کمپیر نجات یابد. هنگام سحر پادشاه به گورستان می‌رود. روی سوی قبله می‌کند و گره‌ها را می‌گشاید. در دم پسر از سحر و جادوی کمپیر رهایی می‌یابد و به سوی تخت شاهی بازمی‌گردد و پادشاه آذین می‌بندد و در مراسمی باشکوه و بی نظیر، عروس را به عقد شاهزاده می‌آورد.

این داستان با عنوان «حکایت آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی رو نمود» در دفتر چهارم مثنوی درج شده است. زرّین کوب در کتاب بحر در کوزه می‌نویسد که داستان پادشاه و پادشاهزاده، از جمله داستان‌های مثنوی است که «نقد حال ما» می‌تواند باشد. قصه

## ازدواج مقدّس در داستان‌های مثنوی / ۱۹

شاهزاده و کمپیر کابلی، ما را به یاد ماجرای کنیزک و زرگر در داستان اوّل مثنوی می‌اندازد. روند این دو داستان متفاوت است اما نتیجه‌ای که گوینده مثنوی در پایان ارائه می‌دهد همسان است. مولانا باز خواننده خود را فرامی‌خواند تا خواننده ضرورت فدا کردن عشقی پست به خاطر عشقی والا را دریابد. در این قصّه هم مانند داستان پادشاه و کنیزک، پادشاهی هست و شاهزاده‌ای که مثل کنیزک به عشقی ناشایست و پست دچار می‌گردد، و همچون قصّه کنیزک، مرد الهی، در شکل ساحر استاد، از غیب برای حلّ مشکل شاهزاده و پادشاه می‌آید و آنچه را که در عشق شاهزاده مانع از رسیدن او به عشقی متعالی است و چیزی جز سحر نیست، که رمزی از تعلق به دنیای سحّاره است، از بین می‌برد و بعد از آن که سحر ساحره کابلی باطل می‌شود، نیل به کمال، که عشقی ناروا مانع از آن شده بود، در درون شاهزاده ایجاد و پادشاه از اندوه شاهزاده فارغ می‌گردد (رزین کوب، ۱۳۶۶: ۴۲۲).

داستان پادشاه و پادشاهزاده از داستان‌های خواندنی و جذّاب دفتر چهارم است که مأخذ این حکایت همان‌طور که در قصص و تمثیلات مثنوی استاد فروزانفر تصریح شده، در هیچ‌جایی یافت نشده است. این داستان همچون بسیاری از حکایات دیگر مولانا به بررسی احوال انسان و مطالعه روانکاوانه در روح او می‌پردازد. مولانا در انتهای داستان از روایت خودرمزگشایی می‌کند و به صراحت بیان می‌دارد که شهزاده نماینده انسان و عجز کابلی هم دنیاست که همواره در پی مسحور کردن بنی آدم است:

ای برادر دان که شه‌زاده توی      در جهان کهنه زاده از نوی  
کابلی جادو این دنیاست کاو      کرد مردان را اسیر رنگ و بو

(مولوی، همان: ۴۶۷)

مقصود از ساحر استاد، راهنمای ربّانی و مرشد الهی است که با دمِ اثربخش خویش، انسانِ دَرَبِنَدِ دنیا را از اسارت می‌رهاند. شهیدی در شرح مثنوی «پادشاه‌زاده» را روح انسان، «عجز کابلی» را رمز دنیا که می‌کوشد او را بفریبد و «دختر درویش» را رمز قناعت و «طیب» را ولیّ خدا می‌داند (شهیدی، ۱۳۸۰، ج ۶: ۴۴۸).

### خلاصه داستان سوم در دفتر ششم

پادشاهی سه پسر داشت و در زمان مرگ به آنان وصیت کرد که چُنین و چُنان کنید اما هرگز به قُلان قلعه که در آن تصاویر بسیاری است نروید. اسم قلعه هوش‌ربا و ذات‌الصّور بود.

سه پسر بر اثر نهی عجیب پدر به راه می‌افتند و به آن قلعه پُر تصویر می‌رسند که پنج در به سوی دریا و پنج در به سوی خشکی داشت. در آن قلعه قصری بود که در آن تصویر دختر پادشاه چین را می‌بینند و هر سه برادر عاشق او می‌شوند. به پیشنهاد برادرِ بزرگ راهی چین می‌شوند اما شاه چین مُنکر داشتن دختر می‌شود و تهدید می‌کند که سخن گفتن از دختر مجازات مرگ دارد. برادرِ بزرگ بی‌محابا به دربار می‌رود و سرانجام ناکام می‌میرد. برادرِ دومی نیز همچون برادرِ نخست از دنیا می‌رود. مثنوی پایان می‌یابد اما سرنوشت پسر سوم روشن نیست. داستان برادرِ کوچکتر داستان جُست و جوست، جُست و جویی که هیچ‌گاه پایانی ندارد. روش مولانا به روش پسامدرنیست‌ها نزدیک است. دنباله داستان را خوانندگان می‌نویسند. در مقالات شمس آمده که برادرِ کوچکتر به هر زحمتی که بود به کمک دایه دختر نشانی از دختر به دست می‌آورد تا شاه از انکار خود دست بردارد (۱۳۸۸: ۲۴۶). در این پژوهش ما این داستان را با پایان‌بندی شمس تبریزی بررسی می‌کنیم.

### نقد و بررسی

در سه داستانی که در بالا از آن سخن گفتیم دو مرحله جدایی و تشرّف از مجموعه مراحل سفر قهرمان وجود دارد. قهرمان که معمولاً شاه یا شاهزاده است برای بازیافتن «خود» حرکت را آغاز می‌کند. او باید خود را بشناسد و بداند که قدرت فراوانی دارد. به قول کمپبل (۱۳۸۹، ۴۷) «قهرمان، سمبول آن تصویر خلاق و رهایی‌بخشی است که درون همه ما پنهان بوده و در انتظار است، تا او را بشناسیم و به عرصه زندگی بیاوریم». یونگ از این مراحل با تعبیر فرایند فردیت یاد می‌کند. «آن‌چه وی در حوزه روانشناسی، فرایند فردیت می‌نامد، حرکتی است روحی-روانی برای دستیابی به نوعی کمال که در طی آن «من» برای دستیابی یا تبدیل به "خود" می‌کوشد در سیر و سلوکی سفرمانند اصلی‌ترین کهن‌الگوهایی را که در اعماق ناخودآگاه جمعی ما مقام دارند به آگاهی درآورد و به آن‌ها چنان تعین ببخشد که به بخشی از وجود بالفعل و آگاهی بدل شوند» (ووگلر، ۱۳۸۷: ۲).

در فرایند فردیت هم دو جنبه به چشم می‌خورد: ۱- جریان پیراستن یا تهی کردن روح از لقایه‌های دروغین که پرسونا نام دارد، و نیز حفظ و حراست آدمی از گزند نیروی وسوسه آمیز تصاویر ازلی. ۲- کمال‌پذیری، یا جریان آگاه ساختن محتویات ناآگاه به کامل‌ترین وجه ممکن و ترکیب آن‌ها با آگاهی از طریق فعل بازشناسی. جهت حصول این هدف می‌بایست از عنصر

## ازدواج مقدّس در داستان‌های مثنوی / ۲۱

شفا بخش جبران یا پاداش، حداکثر بهره ممکن را برد» (مورنو، ۱۳۸۸: ۴۹). در طی این طریق، سالک قهرمان باید با سایه خود دیدار کند و آنیمای خود را بیابد و با پیر دانا ملاقات کند تا به خویشتن خویش دست یابد.

فرایند فردیت یونگ و سفر قهرمان کمپبل را می‌توان با مناسک گذر در آیین‌های قبایل مختلف نیز تطبیق داد. در حقیقت جان آدمی در مرحله بلوغ، لیاقت دریافت هویت خویشتن را می‌یابد و با گذر از برخی موانع و دشواری‌ها به مرحله‌ای تازه که کمال و بلوغ او در آن است راه می‌یابد. در میتراایسم این مراحل هفت مرحله دارد که بی‌شبهت به مراحل صوفیگری نیست. مراحل که تصوّف اسلامی برای کمال فرد متصوّر می‌شود با گذر از طریقی دشوار که طریقت نام دارد امکان پذیر می‌شود. از میان دانش‌های پیشین کیمیاگری بیش از دیگران به مراحل فرایند فردیت و سفر قهرمان نزدیک است. این مراحل در کیمیاگری در سه مرحله اصلی طبقه‌بندی می‌شود:

**۱- عمل سیاه یا نیگردو (Nigredo):** در عمل سیاه انسان خود را از فریب کیهانی می‌رهاند و در اقیانوس کیهانی غوطه می‌خورد، که در کیمیاگری به صورت زنی به آن نظر می‌شود. این مرحله از عملی کیمیایی نوعی مرگ است و "سقوط در دوزخ" آماده کردن جیوه است که ماده لطیف جهان است.

**۲- عمل سفید یا البدو (Albedo):** در عمل سفید، کیمیاگر از جنبه‌های لطیفی که بالقوه در ماده موجود است استفاده می‌کند تا به نور عقل کل برسد. با دریافت جنبه "لطیف" و "کتیف" طبیعت، وی به اصول سه مملکت حیوان و نبات و جماد عارف می‌شود و به فهمیدن زبان مرغان آغاز می‌کند.

**۳- عمل سرخ یا روبدو (Rubedo):** نماینده آخرین حالت تصفیّه نفس است که بر اثر پرتو روح که از درون بر آن تابیده، مبدل به طلا ساخته است. بنابراین عمل سرخ، مرحله ازدواج کیمیایی نهانی است، که در آن گوگرد، جیوه را عقد می‌کند، خورشید با ماه متحد می‌شود، و روح به همسری نفس در می‌آید (نصر، ۱۳۵۹، ۲۴۷-۲۴۸).

هدف هر سه پادشاه یا پادشاهزاده داستان مولوی ازدواج است. «ازدواج نماد وصلت عاشقانه مرد و زن است. در مفهومی عارفانه ازدواج به معنی ازدواج مسیح با کلیسا، خدا با مردم و روح با خداوند بوده است. در تحلیل یونگ در دوره‌های تفرد یا تجمّع شخصیت، ازدواج نماد آشتی آگاهی یا اصل زنانه، با ذات یا اصل مردانه است» (شوالیه، ۱۳۸۸: ج ۱/ ۱۲۲-۱۲۱). ازدواج مقدّس<sup>۱</sup> از

---

1. Magic marriage

اصطلاحات دانش کیمیاگری هم هست. این پیوند، رمز محوری کیمیاگری به شمار می‌آید. در فرایند کیمیاگری همه چیز روی به کمال و وحدت دارد. کیمیاگری به طور عمده عملی نمادین است. کیمیاگری فرایندی درونی است. مراحل پختن و تبدل جان آدمی است تا در این فرایند جان دوباره متولد شود. «کیمیاگری با جان همچون جوهری رفتار می‌کند که باید تصفیه شود و حل گردد و از نو متولد شود» (بورکهارت، ۱۳۸۷: ۹۲).

ازدواج مقدس ازدواجی بین خدا و خدابانوست. اساس رمزگرایی آن هم اتحاد زن و مرد است. یکی کردن و یکی دانستن دو وجه متضاد چون شرق و غرب، زمین و آسمان و... قدیم‌ترین نمونه آیینی آن را داستان سومری ازدواج اینانا با دموزی می‌دانند. اینانا خدای آسمانی، الهه برکت و زاینده‌گی با دموزی که خدای شبانی است ازدواج می‌کند تا باروری و پُرثمری محصول تضمین شود<sup>۱</sup> (الیاده، ج ۶/۳۹۷۴ - ۳۹۸۲).

یونگ معتقد است (۱۳۹۰: ۵۶۶) که آن‌چه وی آن را زَوْنِدِ فردیت نامیده در فرایندهای دگرگون‌کننده شیمیایی منعکس شده است. این روند اسرارآمیز در آزمایشگاه کیمیاگر صورت می‌پذیرد و در حقیقت آرزوی کیمیاگر برای استحصال طلای فلسفی، گوهر شبچراغ یا سنگ معجزه از ماده، با ناخودآگاه آدمی در ارتباط است. در تصویر بطلمیوسی که زمین در مرکز جهان قرار دارد، دو سیاره مریخ و زهره در دو طرف خورشید قرار دارند و به یکدیگر نزدیکند. بورکهارت آن دو را دو دلدادۀ اساطیری نامیده است (همان، ۹۲). زیرا طبیعت مریخ مردانه است و مبارزه و جنگاوری از صفات اوست. در حالی که سیاره زهره را ستاره‌ای زنانه تصور کرده‌اند که سراپا شور و عشق و دلدادگی است. در کیمیاگری ستاره زهره با نشانه ♀ و مریخ با نشانه ♂ مشخص شده‌اند. زهره متعلق به فلز مس است و علامت آن خورشیدی است که صلیبی را در زیر دارد و علامت مریخ که فلز مربوط به آن آهن است، خورشیدی است که صلیبی را در بالا دارد. وقتی این دو ستاره یکی می‌شوند تعادل و کمال به جان بازمی‌گردد. کیمیاگری از آغاز تا انجام دورانش، تنها مقدمه علم شیمی، «دانش تجربی» در مرحله

۱. آیینی که در آن، ازدواج مقدس میان الهه و شاه - که تجسد خدای قربانی شونده است - انجام می‌گیرد و مایه رونق نبات و حیات و پدید آمدن برکت در شهر و کشور است در الواح باستانی بین‌النهرین با اشکال گوناگون وصف می‌گردد (مزدآپور، افسانه‌پری در هزار و یکشب، مندرج در کتاب شناخت هویت زن ایرانی، لاهیجی و کار، ۱۳۸۷: ۲۹۷).

## ازدواج مقدّس در داستان‌های مثنوی / ۲۳

جنینی نبوده، بلکه فتنی روحانی محسوب می‌شده است، زیرا هدف کیمیاگران، پژوهش دربارهٔ ماده نبود، بلکه رهانیدن روح از قید ماده بود. هدف کار، هم نجات روح آدمی است و هم درمان کیهان. مقصود کیمیاگران از «ماده»، در واقع، خودشان بود. «روح جهان» که کیمیاگران آن را با جوهر<sup>۱</sup> برابر می‌کردند، در اسارت «ماده» بود. کیمیاگران بدین سبب، حقیقت «ماده» را باور داشتند، زیرا «ماده» در واقع، زندگانی روانی خود آنان بود؛ و هدف تحقیقاً، رهانیدن این ماده، نجاتش و در یک کلام، به دست آوردن حجر فلسفی، یعنی «جسم جلیل<sup>۲</sup>» بود. (ستاری، ۱۶۳: ۱۳۸۴)

یونگ در آخرین کتابش با عنوان «*Mysteriumconiunctionis*» که به فارسی «راز پیوند» ترجمه شده است می‌نویسد: «کیمیاگران از وحدت طبایع سخن می‌گفتند. یکی شدن آلیاژ آهن و مس، یا سولفور و جیوه، که البته منظورشان نمادین بود. آهن به سیّارهٔ مریخ مربوط بود و مس به ونوس (زهره) و ترکیبشان در عین حال رابطه‌ای عاشقانه محسوب می‌شد. وحدت طبایعی که یکدیگر را در آغوش می‌گیرند جسمانی و عینی نبود، چه آن‌ها طبایع آسمانی بودند که به امر الهی تکثیر می‌شدند» (یونگ، ۱۳۸۱: ۴۲۷). ازدواج جادویی در حقیقت وصلت انسان با روح خود است که منجر به ایجاد موجود نر/ماده<sup>۳</sup> یعنی انسان کامل می‌شود. چنان‌که در کیمیاگری سرب تبدیل به طلا می‌شود. در کیمیاگری غرب این ازدواج را با اتحاد سولفور و مس نشان داده‌اند که یکی شاه و دیگری ملکه است. یونگ می‌گوید این همان وحدت کامل یا اشتهی درونی مرد با روحش در مرحلهٔ کسب فردیت است.

### تفسیر کیمیاوی سه داستان پادشاه در مثنوی

باید گفت که مولانا با اصطلاحات دانش کیمیاگری آشنا بوده و بارها در ابیات مختلف به مناسبت شباهت حال سالک با فلز کیمیاگری به آن اشاره کرده است. او در بیت:

زکیمیا طلبی ما چو مس گدازانیم      تو را که بستر و همخوابه کیمیاست بخشب

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۶۲/غزل ۳۱۴)

با توجه به همین امر، از شمس تبریزی با عنوان کسی که «بستر و همخوابه‌اش»

- 
1. spiritus mercurius
  2. corps glorieux
  3. Androgynous



## ۲۴ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

کیمیاست یاد می کند، و در ضمن خود را در طلب کیمیای وجود شمس، «مس گذرانده» ای می داند و مس در اصطلاح کیمیا از «اجساد گذارنده و آواز دهنده» است. وقتی که نشانه شمس تبریزی به کلمه تأویل می شود و با ذات و حقیقت خورشید (آفتاب) یکسان انگاشته می شود. کیمیاگری او با فعل و تأثیر آفتاب در ایجاد و به کمال رساندن احجار کریمه، مرتبط می شود. همان طور که گفته شد، به اعتقاد قدما بر اثر تابش آفتاب است که لعل و عقیق و یاقوت و زر در دل سنگ به وجود می آید.

جسم خاک از شمس تبریزی چو کلی کیمیاست      تابش آن کیمیا را بر مس ایشان گمار  
(مولوی، ۴۲۲:۱۳۷۶ غزل ۱۰۶۶)

مولانا شمس را کیمیای وجود می داند که تابش نورش مس وجود را به طلای ناب تبدیل می کند. شمس خود درباره وجود کیمیایی خودش چنین می گوید: «وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می افتد همه زر می شود. کمال کیمیا چنین باید» (شمس، ۱۳۸۵، ۱۴۸).

تفسیر کیمیای برای تفسیر و تأویل حکایات، اساطیر و افسانه‌ها به کار می رود. در این امر از نمادهایی که در زبان خاص کیمیا وجود دارد استفاده می شود، این نمادها به عنوان کلیدهایی برای باز کردن مفهوم این حکایات و اسطوره‌ها به کار می رود، و به این ترتیب تغییر و استحاله دائمی روح و سرنوشت بشری تشریح می شود. موضوع این سه داستان نیز روند تکاملی تغییر و کمال روح انسانی است که با ازدواج جادویی ممکن می شود.

دلباختگی شاه به کنیز	بیمار شدن کنیز	حضور طیب الهی	درمان کنیز	ازدواج با کنیز
خواب شاه و خواستگاری برای شاهزاده	بیمار شدن شاهزاده (فریفتگی به زن جادو)	استغاثه به درگاه الهی، رفتن درون گور، حضور ساحر الهی	درمان شاهزاده	ازدواج شاهزاده با دختر زاهد
دلباختگی پسران به تصویر دختر شاه چین	روانه سفر شدن	امتناع پادشاه چین از حضور ایشان و کشته شدن دو برادر	پایان بی انجام داستان	

## ازدواج مقدّس در داستان‌های مثنوی / ۲۵

در سه داستان بالا موضوع محوری وصال و ازدواج است با این تفاوت که در داستان دوّم و سوّم، شاهزادگان آرزوی ازدواج دارند و در داستان نخست، پادشاه. دیگر این که تفاوت داستان سوّم با دو داستان دیگر این است که قسمت آخر روایت نوشته نشده و ذهن هوشیار خواننده فعّال می‌تواند آن را پیش‌بینی کند. در تمامی داستان‌هایی که سه قهرمان داستان وجود دارد، همواره قهرمان سوّم کامیاب می‌شود و از تجربه دو قهرمان پیش از خود بهره می‌برد. گویی مولانا داستان را بی‌انجام می‌گذارد تا به این نکته تصریح کند که این جستجو ادامه دارد و هیچ‌گاه پایان نمی‌یابد. همان‌گونه که جستجوی مولوی برای یافتن شمس جان پایان‌ناپذیر بود.

پیرنگ مرکزی داستان دوّم پادشاه‌زاده مثنوی، مطابق موقعیت کهن‌الگویی تقدّر، و جستجوی خویشتن و تولّد دوباره است. حضور نمادهای کهن‌الگویی چون گور و گورستان و زمان سحر، بر آرکی‌تایپی بودن داستان صحّه می‌گذارد. شخصیت پادشاه و پسر و عروس زیبا و ساحر از منظر روانشناسی ناخودآگاه یونگ قابل مطالعه‌اند. در این داستان پادشاه‌زاده، نماد جان پادشاه است که پادشاه خود، رمز قهرمان آرکی‌تایپی است که درصدد شناخت خود برآمده است. نفس پادشاه در وجود پسر تجسّم یافته است. دختر آنیمای قهرمان، و پادشاه‌زاده قهرمانی است که فرایند فردیت را در پیش دارد. ساحر هم پیر دانای یونگی است که همواره در جهت یاری قهرمان تلاش می‌کند.

مولانا در این سه داستان در پی اثبات اهمّیت جوهر عشق است. عشق مهم‌ترین سرمایه آدمی است که او را به کمال می‌رساند. از نظر یونگ، اتحاد روانی هرگز در عشق معمولی رخ نمی‌نماید. زیرا ولو این که دو دل‌داده خواسته باشند خودشان را کاملاً با هم یکی کنند، اما هرگز نمی‌توانند. این فاصله با ازدواج جادویی و جوهر عشق محقق می‌شود. زیرا فقط در آن صورت است که شخص حاضر می‌شود به هر خطری تن دردهد. بدین ترتیب این عشق برای ملکه سبا فرزند جسمانی نمی‌سازد؛ بلکه یک فرزند روحانی یا خیالی به ارمغان می‌آورد. این ترکیبی از عوامل متضاد در روان هر یک از دو عاشق است و این روند جادویی وصول به فردیت است. این نوعی ازدواج بین من و نفس است که از طریق اتحاد آنیما و آنیموس صورت می‌گیرد (سرانو، ۱۳۸۵: ۱۰۴ - ۱۰۶).<sup>۱</sup>

---

۱. «در کیمیاگری فلسفی، مسأله خواهر اسرار مطرح است که با کیمیاگر هنگامی که مشغول آمیزش مواد در قرع و انبیب است کار می‌کند. این زن در همه مدّت در جریان ترکیب با کیمیاگر است و در پایان، یک ازدواج اسرارآمیز صورت می‌گیرد که منجر به آفرینش موجود نر-ماده می‌شود. این عمل بدون حضور زن نمی‌تواند صورت بگیرد و خلاصه بدون مواجهه روحانی خواهر و کیمیاگر ممکن نیست» (سرانو، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

یونگ مفهوم ازدواج را که ثمره آن آرامش خاطر است، در تمامیت شخصیت فرد متجلی می‌داند. چنان‌که از نظر او ازدواج دو جنس وجودی فرد یعنی خود و آنیما یا آنیموس که خصلت جنس مخالف در وجود اوست، سرانجام با وحدت کامل به فرایند فردیت یافتن شخص می‌انجامد. همچنین در باور او، کهن‌الگوی ازدواج با نمایه عالمگیر خود علاوه بر این‌که تملک مرد نسبت به زن را می‌رساند، مفهوم ژرف‌تری هم دارد و آن کشف بجا و حتی ضروری عنصر زنانه در درون مرد است (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۰۰).

جوزف کمپبل هم به تبع یونگ، ازدواج جادویی روح قهرمان پیروز با خدایانو را خوانِ آخر فرایند خودشناسی می‌داند (کمپبل، ۱۳۸۹: ۱۱۶). از نظر کمپبل «زن در زبان تصویری اسطوره نمایانگر تمامیت آن چیزی است که می‌توان شناخت و قهرمان کسی است که به قصد شناخت پای پیش‌گذار» (همان: ۱۲۳). ملاقات با خدایانو (که در تک‌تک زنان تجلی یافته است) آخرین آزمون قهرمان برای به دست آوردن موهبت عشق است و این موهبت چیزی جز لذت بردن از زندگی به عنوان نمونه‌ای کوچک از جاودانگی نیست. کمپبل ازدواج را چیرگی کامل قهرمان بر زندگی می‌داند و به نوعی پیروزی وی را به همراه دارد (همان: ۱۲۶). وی می‌نویسد: «ازدواج جادویی با خدایانو-ملکه جهان نشان‌دهنده تسلط کامل قهرمان بر زندگی است، چون زن همان زندگی و قهرمان عارف و ارباب آن است و آزمون‌های قهرمان که مقدمه تجربه و علل نهایی بوده، سمبول بحر آن‌هایی است که در راه ادراک حقیقت برایش وجود داشته است» (همان: ۱۲۸). هنگامی که وجود مقدس که درود بر او باد، انسان را خلق کرد او را دوجنسی آفرید. جدا کردن بخش مؤنث و تجلی او در شکلی دیگر، سمبول آغاز هبوط از کمال به دوگانگی است. و این هبوط طبیعتاً کشف دوگانگی خیر و شر را به دنبال داشت (همان: ۱۵۸).

ازدواج جادویی تعادلی بین جانب مردانه و زنانه روح است. «کیمیاگری بر این عقیده مبتنی است که انسان، به سبب از دست دادن حالت اصیل آدمیت خود، در درون خویش دوباره شده است و فقط هنگامی طبیعت کامل خود را بازمی‌یابد که دو نیرویی که سازگاری‌شان او را ناتوان ساخته است، دوباره با هم آشتی کنند. این دوگانگی درونی، و اینک فطری، در طبیعت انسان محصول هبوط از محضر خداست. درست همان‌طور که آدم و حوا فقط بعد از هبوط و رانده شدن به جریان زاد و ولد و مرگ به تضاد خود پی بردند. بالعکس، باز یافتن طبیعت کامل انسان (که کیمیاگری آن‌را با رمز موجود دوجنسی نر- ماده نشان می‌دهد) شرط لازم یگانگی

## ازدواج مقدّس در داستان‌های مثنوی / ۲۷

با خداست» (بورکهارت، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

در این سه داستان نیز سفر و حرکت برای اتّحاد شاه و ملکه است. در هر سه داستان رسیدن به زن غایت آمال شاه است. تمام اضداد بر مبنای تضاد اصلی مذکّر-موثّ شکل می‌گیرد. عمل بزرگ، وحدت عنصر مذکّر، یعنی گوگرد با عنصر موثّ، یعنی جیوه است. تمام مولّفان در سخن از کیمیا زبانی را به وام گرفته‌اند که آن را با ازدواج و تولد و تناسل مقایسه می‌کند (شوالیه، ۱۳۸۵: ج ۴/ ۶۵۹). تمام اصطلاحات کیمیاگری را می‌توان رمزی و استعاره‌ای دانست. شوالیه می‌نویسد که در واقع کیمیا در هیچ‌یک از مراحل خود یک علم ماقبل شیمی نیست، بلکه عملی نمادین است (۱۳۸۵: ج ۴/ ۶۵۵). ازدواج استعاره‌ای از اتّحاد من با خود است. عقل با نفس است. همان دوباره وجود که در آغاز هستی در پیراهن یکتایی بودند و دوباره شدند و چرخه آفرینش هر چیزی را دوباره به سوی اصل آن می‌خواند. طبیعت هستی آدمی نیز نیاز به یکتایی انسان با خداست. همان که از او در ازل جدا شده است. عقل و نفس است. مذکّر با موثّ است. ازدواج جادویی پادشاه و ملکه رمزی از این اتّحاد مبارک است که جان پادشاه را به طلالی سرخ بدل می‌کند. برای رسیدن به این مقام باید از مرحله سیاهی گذشت و سیپیدی را یافت، تا شایسته سرخی ازدواج شد. در این سه داستان پادشاه و شاهزادگان گرفتار درد و رنج ناشی از روبرو شدن با موانع سر راه عشق هستند. از یاریگران زمینی کارسازی بر نمی‌آید. طیب و یا ساحری الهی راهنمای طریق می‌شود تا مس جان پادشاه وجود در کوره آتش درد عشق خالص شود و سیپیدی یابد. شاه باید بر ازدهای نفس پیروز شود و پا بر سر آن نهاد. آن‌گاه درخور ازدواج جادویی می‌شود. تا موجودی دوجنسی خدا/انسان، نر/ماده، عقل/نفس حاصل شود.

بدین ترتیب مولانا نخست تصریح می‌کند که این حکایت، قصّه یا روایتی از یک رخداد نبوده بلکه، حقیقت حال انسان در فرایند تکامل معنوی و شخصیتی اوست. طیب الهی در هیأت پیر کامل بر شاه ظاهر می‌گردد. از نظر یونگ «پیرخردمند، چهره روح و خصوصاً روح معرفت را تجسّم می‌بخشد، یعنی لوگوس (عقل، کلمه الله و غیره) او نیرویی است جادویی که از درون برمی‌خیزد و انسان را در کشمکش‌ها و برخوردهای درونی‌اش راهنمایی می‌کند». بنابراین پیرمرد یا طیب الهی نماد «من» تمامیت یافته و به کمال رسیده آدمی است. نماد آن بخشی از روان است که در پی کمال است (نماد گرایش آسمانی انسان در برابر گرایش زمینی او).

این سه داستان که در ابتدا میانه و انتهای مثنوی جای گرفته‌اند در بردارنده داستان پادشاه

یا شاهزاده‌ای هستند که آرزوی وصال زنی را دارد، از داستان عاشقی پادشاه به کنیزک، ازدواج پادشاهزاده با دختر زاهده و سرانجام آرزوی رسیدن پسران سه‌گانه پادشاه به دختر پادشاه چین. آشکار است که مولانا هنگام سرودن داستان دوم داستان نخست یعنی روایت پادشاه و کنیزک را کاملاً در خاطر داشته است. وجود ابیاتی با تصویرهای مشترک نشانگر این اعتنای وی است. در داستان پادشاه و کنیزک می‌خوانیم:

خار در پا شد چُنین دشواریاب      خار در دل چون بود واده جواب

(مولوی، ۱۳۶۲: ج ۱/۱)

و در داستان شاهزاده و کمپیر جادو:

همچو شهزاده رسی در بار خویش      پس برون آری ز پا تو خار خویش

(مولوی، ۱۳۶۲: ج ۲/۴۶۸)

همچنین در طیّ تعریف داستان سوم، مولانا به داستان پادشاه و کنیزک اشاره دارد:

گفته بودیم از سقام آن کنیز      وز طیبیان و قصور فهم نیز

(همان، ۴۸۲)

در داستان سوم یعنی دژ هوش‌ریا، مولانا این روایت را با داستان آفرینش مقایسه می‌کند و شمس تبریزی نیز بر این مقایسه صحّه می‌گذارد. آن‌جا که می‌گوید:

این سخن پایان ندارد آن فریق      برگرفتند از پی آن دژ طریق

بر درخت گندم منهی زدند      از طویله مخلصان بیرون شدند

(مولوی، ۱۳۶۲: ج ۳/۴۸۴)

پدر سه شاهزاده ایشان را از ورود به قلعه ذات‌الصّور نهی می‌کند و همین ممانعت ایشان را به رفتن بدان‌جا ترغیب می‌کند. شمس می‌گوید: «اگر او این نصیحت‌ها نمی‌کرد، ایشان را هرگز این خارخار و تقاضا نمی‌بود که سوی آن قلعه خود بنگرند. از این وصیّت‌ها ایشان را تقاضایی و خارخاری خاست... (شمس تبریزی، ۱۳۸۸: ۲۴۶). در پایان مثنوی، مولانا داستان شاه و شاهزادگان را در یک کلام جای می‌دهد. داستان همیشگی انسان. آفرینش، هبوط و سپس دوباره واصل شدن به گنج وجود. اگر مطابق نظر سلمان صفوی نگاه‌های کل نگر به داستان‌های مثنوی داشته باشیم (صفوی، ۱۳۸۸: ۳۷) درمی‌یابیم که این سه داستان که به

## ازدواج مقدّس در داستان‌های مثنوی / ۲۹

صورت متوالی در سه بخش مثنوی جای گرفته‌اند بیانگر یک حقیقت واحدند و آن جستجوی دائمی و همیشگی انسان برای بازگشت به خویشتن خویش است. مولانا خود در میان داستان سوّم به این حقیقت اشاره دارد:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست      صد جهت را قصد جز مجراب نیست

(مولوی، ۴۸۲: ۱۳۶۲)

### نتیجه‌گیری

ساختار مثنوی ساختاری حلقوی است. روایت مولانا از همان جایی که آغاز می‌شود پایان می‌یابد. با داستان پادشاه و کنیزک آغاز می‌شود و با داستان شاهزاده و کمپیر کابلی ادامه می‌یابد و با داستان شاهزادگان و عروس دژ هوش‌ریا پایان می‌یابد. هریک از این سه داستان انعکاسی از داستان دیگر است. گویی مولانا با چنین چیدمانی در ساختار مثنوی درصدد بیان این نکته است که داستان اصیل بشر جستجوی دائمی روحی است برای یگانگی با نیمه گمشده خود که هنگام هیبوط از آن جدا شده و همواره همچون نی آغاز مثنوی از جدایی‌ها نالیده است تا سرانجام روزی دوباره به آن دژ هوش‌ریا و قلعه ذات‌الصّور راه یابد و با دختر پادشاه چین که جز نفس و جان گمشده خود نیست دیدار داشته باشد. مولانا در مثنوی سه روایت از پادشاه و شاهزاده می‌آورد و در هر داستان از روایت دیگر نقل می‌آورد. سه‌گانه بودن این داستان‌ها یادآور نوع تریلوژی است. سه داستانی که موضوع و مضمون واحدی دارند و یکدیگر را کامل می‌کنند. موضوع هر سه داستان عشق و ازدواج است. منتهی و واصل شدن به عروس جان است. عروسی که گاه دل در گرو زرگر و دنیا بسته است و گاه شاهزاده را می‌بینیم که گرفتار جادو می‌شود و عروس را نمی‌یابد. در هر دو داستان راهنما و طیب الهی کارگشا است و موجب رهایی کنیز و شاهزاده می‌شود. اما امید هست که عروس سوّم که در دورترین سرزمین‌ها در قلعه حصار است، سرانجام به پایمردی راهنمای الهی به دست آید. داستان دژ هوش‌ریا و قلعه ذات‌الصّور پایان نمی‌یابد. مولانا آن را بی‌انجام می‌گذارد تا بر ادامه بی‌پایان آن یعنی جستجو و طلب همیشگی آدمی برای یافتن عروس قلعه جان، تاکید داشته باشد. این سرنوشت آدمی و زندگی انسان است. نی غریب و تنهایی که به راه پُرخون می‌افتد تا سرانجام روزی به معشوق الهی دست یابد. نقد روانشناسانه و کهن‌الگویی یونگی داستان‌ها و تعبیر کیمیاوی و نجومی آن‌ها همه بر این حقیقت صحّه می‌گذارند. طیب الهی یا همان

کیمیایگر می‌تواند نَفْحَةُ الهی را در طبیعت ماده بدمد و انسان هبوط کرده زمینی را به جانِ حقیقی خود که در صورت عروسی است پیوند دهد. همان‌گونه که کمال طبیعت از ازدواج مریخ و زهره حاصل می‌شود کمال آدمی نیز در گرو ازدواج مقدّس است.

### منابع

- بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۷). کیمیا: علم جهان، علم جان. ترجمه گلناز رعدی آذرخشی و پروین فرامرزی. تهران. حکمت.
- پارسا، خواجه ایوب (۱۳۷۷). اسرار الغیوب. تصحیح محمدجواد شریعت. تهران. اساطیر.
- زّین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). بحر در کوزه. تهران. انتشارات علمی.
- ستّاری، جلال (۱۳۸۴). اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، چاپ دوم. تهران. مرکز. سرانو، میگوئل (۱۳۸۵). با یونگ و هسه. ترجمه سیروس شمیسا. تهران. میترا.
- سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۹). فرهنگ نمادها. ترجمه مهرانگیز اوحدی. تهران. داستان.
- شوالیه، ژان. گابران، آلن (۱۳۷۸). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایی و علیرضا سید احمدیان. تهران. جیحون.
- شمس تبریزی، محمدبن ملک داد (۱۳۶۹). مقالات شمس. تصحیح محمدعلی موحد. تهران. خوارزمی.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۸۰). شرح مثنوی. جلد ششم. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- کمپیل، جوزف (۱۳۸۹). قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد. گل آفتاب.
- کوپر، جی. سی (۱۳۷۹). فرهنگ مصوّر نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران. نشر فرشاد.
- لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار (گردآورندگان) (۱۳۷۱). شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ. تهران. روشنگران.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۸۸). یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. تهران. نشر مرکز.
- مولوی، جلال الدّین محمد (۱۳۶۲). مثنوی. تهران. مولی.
- مولوی، جلال الدّین محمد (۱۳۷۶). کلیّات شمس. چاپ چهارم، تهران. امیرکبیر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۹). علم و تمدن در اسلام. تهران. خوارزمی.
- ووگلر، کریستوفر (۱۳۸۷). سفر نویسنده. ترجمه محمد گذرآبادی. تهران. مینوی خرد.

### ازدواج مقدّس در داستان‌های مثنوی / ۳۱

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷) انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران. جامی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰). روانشناسی و کیمیاگری. ترجمه محمود بهفروزی. تهران. جامی.

Eliadeh, Mircea (2005). *Encyclopedia of Religion*. Lindsey Jones editor in chief, second edition, Tomson and Gale, USA.





# سالک مجذوب و مجذوب سالک

## با تأکید بر رابطه مرادی و مریدی بین مولانا و شمس تبریزی

عظیم حمزئیان

استادیار دانشگاه سمنان

رودابه خاکپور

کارشناس ارشد عرفان اسلامی

### چکیده

سیر باطنی به سوی حق تعالی از طریق جذب و سلوک صورت می گیرد. در طریق سلوک، سالک پس از طی مراحل و منازل به جذب الهی می رسد؛ ولی در طریق جذب، بدون طی مسیر و در اثر لطف و عنایت، راه صدساله را طی کرده و به حق تعالی می رسد. براساس تنوع سیروسلوک، عارفان به چهار نوع دسته بندی می شوند: سالکان مجذوب و مجذوبان سالک دو نوع از آنها هستند که از سلوک و جذب الهی برخوردارند. در این پژوهش سعی بر آن است که به روش توصیفی تحلیلی به بررسی و تحلیل سالک مجذوب و مجذوب سالک، با تأکید بر رابطه مریدی و مرادی بین مولانا و شمس تبریزی پرداخته شود.

**واژگان کلیدی:** سالک مجذوب، مجذوب، مولانا و شمس تبریزی.

### مقدمه

سالک در عرفان کسی است که راه رسیدن به خدا را طی می کند و در اصطلاح صوفیه،

به آن صوفی گفته می‌شود که از خود به جانب حق گام برداشته و طالب تقرب پیشگاه الله بوده و در طی این طریق، از مشکلات باکی ندارد و با نور هدایت پیش می‌رود. همه کسانی که فرایند سیر و سلوک را تجربه می‌کنند به یکسان طی طریق نمی‌کنند، برخی تنوعات که میان عارفان ملاحظه می‌شود، به نحوه سیر و سلوک آن‌ها مربوط است. که بر این اساس سالکان را به مجذوبان، سالکان، سالکان مجذوب و مجذوبان سالک تقسیم‌بندی می‌کنند. برپایه این دسته‌بندی، برخی از همان ابتدا، دچار جذبۀ حق می‌شوند و تا رسیدن به مقصد با همین جذبۀ سیر می‌کنند. برخی ابتدا دچار جذبۀ حق می‌شوند و در اثر آن پای در سلوک می‌گذارند. برخی ابتدا به دواعی و کشش‌های دیگری مثل ترغیب و تشویق دینی یا عقلی به سلوک می‌پردازند و در نهایت دچار جذبۀ حق می‌شوند و برخی سلوک می‌کنند و هرگز جذبۀ حق به آن‌ها نمی‌رسد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۷۸). در این مقاله سعی بر آن است که به بررسی این مقوله پرداخته شود که رابطه بین مولانا و شمس چگونه بوده و آیا بین آن‌ها رابطه مریدی و مرادی وجود داشته است و براین اساس کاربرد مجذوب سالک و سالک مجذوب به صورت مصداقی بیان شود.

## ۱. مفهوم سیر و سلوک و انواع آن در متون عرفانی

از نظر صوفیه و عرفا، سیر باطنی به سوی حق تعالی به دو صورت ممکن است: سلوک و جذبۀ. در این جا ابتدا به بیان مفهوم سلوک و جذبۀ در عرفان و از منظر مولانا و شمس تبریزی پرداخته و سپس به بررسی سالک و انواع آن و موضوع اصلی پژوهش یعنی بررسی و تحلیل مفهوم سالک مجذوب و مجذوب سالک با تاکید بر رابطه مریدی و مرادی بین مولانا و شمس تبریزی می‌پردازیم.

### ۱-۱. سیر و سلوک در لغت و اصطلاح صوفیه

سلوک در لغت عرب، عبارت از رفتن است علی‌الاطلاق، یعنی رونده شاید در عالم ظاهر سیر کند و شاید که در عالم باطن سیر کند. نزد اهل تصوف، سلوک عبارت از رفتن مخصوص است و همان سیر الی‌الله و سیر فی‌الله است. سیر الی‌الله نهایت دارد. اما سیر فی‌الله نهایت ندارد (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۳). اهل تصوف می‌گویند که سیر الی‌الله عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که خدای را بشناسد، چون خدای را شناخت، سیر الی‌الله تمام شد،

## سالکِ مجذوب و مجذوبِ سالک / ۳۵

اکنون ابتدای سیر فی الله باشد، و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک بعد از شناخت خدای چندان دیگر سیر کند که تمام صفات و اسامی و افعال خدای را دریابد و علم و حکمت خدا را بداند (جامی، بی تا: ۲۲۷).

### ۲-۱. جذبه در لغت و اصطلاح صوفیه

جذبه در لغت، به معنی مسافت بعید و کشش و ربایش است (دایرةالمعارف تشیع، ۱۳۸۱). در اصطلاح صوفیه، کشش غیبی که به سبب عنایت خاصّ حق، بر بنده می رسد و او را بی واسطه و بدون طی مراحل مجاهده؛ به معرفت و مشاهده حق می رساند. نزد محققان صوفیه، با آن که مجاهده و کوشش برای وصول به حق لازم است، کافی نیست و بی جذبه و عنایت الهی ثمری از آن حاصل نمی شود، به عقیده این جماعت، چون کوشش و جهد انسان در وصول به حق موثر نیست و کشش غیبی نیز لازم است، در این صورت مانعی ندارد که خداوند کسانی را، بدون طی مراحل سیر و از همان آغاز راه، به عنایت خویش مخصوص بدارد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۷۵).

مولانا درباره تأثیر نافذ «جذبه» حق می گوید:

چو بگیری سخت آن توفیق هوست	در تو هر قوّت که آید جذب اوست
رغبت ما از تقاضای توست	جذبه حَقست هر جا رهروست
گر رسد جذبه خدا آب معین	چاه ناکنده بجوشد از زمین
پس یقین گشتش که جذبه زان سریست	کار حق هر لحظه نادر آوریست

(همان، ۲۵۲۹)  
(همان، دفتر پنجم، ۲۶۸)  
(همان، ۲۰۴۵)  
(همان، دفتر ششم، ۲۴۶۴)

در دیوان شمس تأثیر و اهمّیت جذبه به تعبیرات متعدّدی بیان شده که می توان به موارد زیر اشاره کرد:

به واسطه کشش و جذبه حق بود که روح آدمی، عالم باقی معنوی را ترک گفت و با عبور از منازل متعدّد، قدم به عالم فانی مادی گذاشت.

### ۳۶ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

ما را از شهر روح چُنین جُذبه‌ها کشید در صد هزار منزل تا عالم فنا  
از جُذبهٔ حق با عنوان «جُذبهٔ غالب» یاد شده است که می‌تواند جان را بدون هیچ وسیلهٔ  
مادّی به سوی عالم بالا؛ سوق دهد.

درکش رمیدگان را، محنت رسیدگان را زان جُذبه‌های جانی، ای جُذبهٔ تو غالب  
جُذبهٔ شاخ، آب را از بیخ تا بالا کشد همچنان که جُذبه، جان را بر کشد بی‌نردبان  
جذب او چون آتشی آمد، در افکن خود را در آب دفع هر ضدی به ضدی، دفع ناری، کوثری  
به واسطهٔ کشش و جُذبهٔ اوست که بشر نماز و روزه را اقامه می‌کند.

رحمت اوست کآب و گل، طالب دل همی شود

جُذبهٔ اوست، کز بشر صوم و صلوات می‌رسد

- آفرینش مخلوقات، نیز به واسطهٔ کشش و جُذبهٔ اوست، به عبارت دیگر اگر جُذبهٔ او  
نبود، هرگز عدم؛ لباس وجود به تن نمی‌کرد.

جُذبهٔ او داد، عدم را وجود کرده بدان پیه نظر آشتی

سعادت آدمی در این است که جُذبهٔ حق شامل حال او گردد، انسان به وسیلهٔ کشش و  
جُذبهٔ حق، از تن فناپذیر مادّی بگذرد، از مقام قاب قوسین عبور کند و به مرحلهٔ «او ادنی»  
دست یابد.

ز جان و تن برهیدی به جُذبهٔ جانان

ز قاب و قوسین گذشتی به جذب «او ادنی»

مطرح شدن انسان و سخن گفتن او از خود، به واسطهٔ جُذبهٔ حق است؛ زیرا خداوند،  
بسیار به انسان نزدیک است.

خود گفتن بنده جذب حَقّست کز بنده به بنده اقرب آمد

کوچک‌ترین جُذبه و کشش که از ناحیهٔ حق، شامل حال انسان گردد، به مراتب از صدها  
تلاش و کوشش او موثرتر و بهتر خواهد بود.

که یک جذب حق به ز صد کوشش است نشان‌ها چه باشد بر بی‌نشان

(ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۲۶۸)

### ۳-۱. سالک در لغت و اصطلاح صوفیه

سالک در لغت، به معنای رفتارکننده و طی‌کننده راه است (رجایی، ۱۳۶۶: ۲۴۹). لیکن به هر رونده‌ای اطلاق نمی‌شود، بلکه به کسی گفته می‌شود که راه رسیدن به خدا را طی کند و سیر الی‌الله را ببیند (آریا، ۱۳۷۷: ۱۷). در اصطلاح صوفیه، به آن صوفی اطلاق می‌شود که از خود به جانب حق گام برمی‌دارد. طالب تقرب پیشگاه الله است و در طی این طریق، از مشکلات باکی ندارد و با نور هدایت پیش می‌رود. چنان که حافظ می‌گوید:

سالک از نور هدایت ببرد راه به دوست

که به جایی نرسد گر به ضلالت برود

(دیوان، غزل ۱۵۰)

سالک، ابتدا طالب است و طلب نتیجه احساس نقص و تنبّه و میل به کمال است که پس از یافتن پیری و مرید شدن، در پرتو راهنمایی او، سیر کمالی میسر می‌شود و طالب مرید، سالک جازم و مجذوب می‌گردد. بنابراین، طلب، آغاز سیر به سوی کمال و مبداء نجات و جاذب عنایت حق است که اظهار درد، سبب توجه طیب است (رجایی، ۱۳۶۶: ۲۴۹). در قرآن مجید، ماده سلک با اشکال مختلف لازم و متعدّدی به کار رفته و مطلقاً به معنای داخل شدن و داخل کردن آمده است؛ چنان که در آیات ۵۳ سوره طه و ۲۰۰ سوره شعراء در همین معانی استعمال شده و به معنای دخول نیز آمده و نیز در آیات ۶۹ سوره نحل و ۲۱ سوره زمر و ۱۷ سوره جن اشاره شده است (قرشی، ۱۳۸۶: ۸).

همه کسانی که فرآیند سیر و سلوک را تجربه می‌کنند به یکسان طی طریق نمی‌کنند، برخی تنوعات که میان عارفان ملاحظه می‌شود، به نحوه سیر و سلوک آن‌ها مرتبط است. اما یکی از مهم‌ترین تنوعات عارفان و سالکان به لحاظ نحوه سیر عرفانی، در دسته‌بندی‌های چهارگانه آن‌ها به مجذوبان، مجذوبان سالک، سالکان مجذوب و سالکان منعکس است. برپایه این دسته‌بندی، برخی از همان ابتدا، دچار جذبۀ حق می‌شوند و تا رسیدن به مقصد با همین جذبۀ سیر می‌کنند (مجذوبان)، برخی ابتدا دچار جذبۀ حق می‌شوند و در اثر آن پای در سلوک می‌گذارند (مجذوبان سالک)، برخی ابتدا به دواعی و کشش‌های دیگری مثل ترغیب و تشویق دینی یا عقلی به سلوک می‌پردازند، و در نهایت دچار جذبۀ حق می‌شوند (سالکان مجذوب) و برخی سلوک می‌کنند و هرگز جذبۀ حق به آن‌ها نمی‌رسد (سالکان) (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۷۷).

## ۲. مقایسه سالکِ مجذوب با مجذوبِ سالک در عرفان اسلامی

راهی را که سالکِ مجذوب از خلق به حق پیموده است (سیر از خلق به حق)، مجذوبِ سالک از حق به خلق طی می‌کند (سیر از حق به خلق) (یثربی، ۱۳۷۷: ۵۵). البته باید توجه داشت که در مورد سالکانِ مجذوب هم، عنایت حق و توفیق الهی نقش اساسی را دارد، چه بدون توفیق، هیچ عملی ممکن نیست. اما در محبوبان یعنی مجذوبان، عنایت و جذبۀ اصل است و طیّ مراتب لازم نیست، ولی در محبّان و سالکان، وصول، موقوف است به طیّ مراتب و سیر در مراحل و مقامات، اگرچه خود این سیر و ترقّی باز هم محصول و نتیجۀ عنایت و توفیق الهی است. مجذوب یکباره به مقصد می‌رسد، اما سالک به توفیق از حق قدم برمی‌دارد، با هر قدمی مشمول عنایت و توفیق برتری می‌شود و با هر توفیق گامی به پیش می‌گذارد، همچنان تا آخر. پس در سالک، عنایت، محصول «عمل» و عمل، مولود «عنایت» است. به هر حال در هر دو مورد، کارساز اصلی، جذبۀ و عنایت حق است. از این گروه که مشمول عنایت و جذبۀ حق اند، در لسان قرآن، با عنوان «مخلصین» تعبیر شده‌اند. آنان از اغوای شیطان مصون و محفوظند (یثربی، ۱۳۷۷: ۲۶۱). به عقیده محققان صوفیّه آن که شایسته ارشاد و شیخی و رهبری است «مجزوبِ سالک» است که هم به عنایت الهی اختصاص دارد و هم از راه و رسم منزل‌ها باخبر است. اما بعضی نیز معتقدند که «سالکِ مجذوب» هم صلاحیت شیخی و رهبری را هم دارد (همان، ۱۳۷۷: ۵۵). بنابراین، سالکِ مجذوب از طریق تلاش و کوشش خود به حق می‌رسد، هر چند این تلاش و کوشش سالک نیز نتیجۀ عنایت و موهبت الهی است و اگر عنایت الهی در کار نباشد، مجاهدۀ او به جایی نمی‌رسد. ولی مجذوبِ سالک با عنایت و جذبۀ الهی به حق می‌رسد. این گروه شایستگی ارشاد و رهبری را دارا می‌باشند. در حقیقت می‌توان گفت، برای سالکِ مجذوب، وصولِ آخر کار است، اما برای مجذوبِ سالک، وصول، آغاز کار است.

## ۳. خصوصیات مشترک سالکانِ مجذوب

### ۱-۳. معرفت در سالکِ مجذوب

معرفت در لغت به معنی شناسایی است. عرفا، به علمی می‌گویند که مسبوق به فکر است و قابل شک نیست (میراخوری، ۱۳۸۶: ۱۹). انسان به واسطۀ حواس به شناخت خدا دست نمی‌یابد، چون خداوند ماده نیست و با عقل نمی‌توان او را شناخت و در فهم و وهم نمی‌گنجد.

### سالکِ مجذوب و مجذوبِ سالک / ۳۹

این‌گونه معرفت تنها از طریق اشراق، مکاشفه و الهام به‌دست می‌آید و محلّ این معرفت قلب عارف شوریده و بی‌قرار است. به عبارتی معرفت، دانایی رازگونه و ویژه‌ای است که حاصل فرایند ذهنی و عقلی نیست، بلکه وابسته به اراده و لطف خداوند است و به کسانی که مستعدّ دریافت آن هستند، بخشیده می‌شود. هرچه معرفت، قوی‌تر می‌شود، سالک، به جایی می‌رسد که دنیا و آخرت و هستی‌اش به یک‌بار برمی‌خیزد، روی به خدا می‌آورد و خدا می‌ماند و بس. یعنی از همه چیز می‌گذرد و یک قبله می‌شود و هرچه غیر حق است، همه را فراموش می‌کند. چون یک قبله شد، و هرچه غیر حق است، همه را فراموش کرد، به مرتبه عشق می‌رسد (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۲۶). بنابراین، معرفت یکی از مقدمات اساسی برای سالکانِ مجذوب، محسوب می‌شود.

### ۲-۳. مجاهده و تلاش در آغاز و مراحل سلوک در سالکِ مجذوب

با توجه به بحث معرفت، به این نتیجه می‌رسیم که سالکانِ مجذوب، در اثر معرفت و شناخت است که به حقیقت می‌رسند و برای رسیدن به حقیقت، باید به مجاهده برخیزند و به تلاش و کوشش بپردازند تا بتوانند به آنچه در طلب آن هستند، یعنی حقیقت دست یابند. بنابراین، ایشان در اثر مجاهدت و ریاضت معقول و مشروع جذب تجلیات ربوبی گشته و نفحات انسی و قدسی حقّ مجذوبشان می‌کند و به سوی مطلوب که دیدار با حق تعالی است؛ سوق و سیر می‌دهد. پس کوشش و مجاهده سالک از ضروری‌ترین کارهای آن‌ها است. در مفتاح‌الاسرار در شرح مثنوی، آمده است که «سالکِ مجذوب با تلاش و کوشش سیر می‌کند. سال‌ها به تصفیة دل و تخلیة روح کوشیده و تنقیه تن و تزکیة نفس، حاصل کرده، به شرف تجلّی الهی مشرف گشته‌اند، جرعه‌ای از شراب تجلّی نوشیده و از خود مست و فانی آمده» است (خوارزمی، ۱۳۸۶: ۶۹).

### ۳-۳. لزوم وجود پیر و مراد در طی مراحل سلوک در سالکِ مجذوب

سالک برای این‌که به توحید برسد، باید منازل و مراحل طی کند و در منازل و بین راه، احوالی برای او رخ می‌دهد و وارداتی بر او وارد می‌شود. همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده و از رسم و راه منزل‌ها آگاه است، صورت‌گیرد. اگر همّت انسان کامل، بدرقه راه نباشد، خطر گمراهی است. عرفا از انسان کاملی که ضرورتاً باید همراه نوسفران باشد گاهی به «طایرِ قدس» و گاهی به «خضر»



تعبیر می‌کنند: «انسانِ سالک و متکامل در سیر و سلوکِ کمالی خویش، باید که در پرتو هدایت، عنایت و حمایت‌های ظاهری و باطنی «انسان کامل مکمل» که عین صراط مستقیم و سبیلِ قویم الهی و خلیفه و حجت الهی است به بارگاه توحید ناب دست یابد» (رودگر، ۱۳۸۶: ۳۴۶). بنابراین، باید خضری باشد تا بتواند، راه را ادامه بدهند. با توجه به ویژگی‌های سالکانِ مجذوب، از جمله مولانا که در ادامه خواهد آمد؛ می‌بینیم که همه آنان اهل درس و کتاب بودند و فقه و اصول را در مکتب و مدرسه می‌خواندند، ولی برای این که به حقیقت راه یابند، در محضر یک عارف آشنا به راه طریقت و حقیقت بودند و دست ارادت به ایشان داده، با راهنمایی و هدایت ایشان بود که به حق تعالی می‌رسیدند و به فنای بعد از بقاء دست می‌یافتند. بنابراین، وجود پیر و مُراد برای این گروه از سالکان لازم و ضروری است.

### ۴-۳. منازل و مراحل سلوک در سالکِ مجذوب

عارفان و سالکانِ مجذوب، از ناحیه سلوک به حق نزدیک می‌شوند. بعد از طی درجات و مراتب، به مقام قرب و فنا واصل می‌شوند و سلوک، سبب و علت جذبه او می‌گردد. سیر سالکان و یا طریق وصول به حق، گاهی از طریق علل و اسباب وجودی است که فیض وجود و تجلیات الهی به سالک از طریق اسباب به بنده، می‌رسد و بنده، از عبور از منازل و سائط به حق، واصل می‌شود، در هر مرتبه‌ای به حکم آن مرتبه، متّصف و بعد از عبور از آن مرحله، صفت خاص مرتبه را رها نموده تا به مقصد و سر منزل اصلی برسد و این سیار، بعد از نیل به مقام جمعی و جمع‌الجمعی وجود، به تمام درجات محیط و خود، کامل و تام‌العیار است. در مصباح‌الهدایه، آمده است که «سیر و سلوک محبّان در اطوار مقامات جز بر طریق ترتیب و تدریج نیست. تا اول داد مقام ادنی ندهند، به مقام اعلی نمی‌رسند و بر این اساس از مرتبه اولی به دومی و از دومی به سومی و از سومی به چهارمی، به تدریج و ترتیب، طی می‌کنند تا همه مقامات را علی الترتیب به قدم سیر و سلوک ببینند. در هر مقامی، ظلمت صفتی مخصوص از ایشان زائل شود تا آن‌گاه که زمین نفوس ایشان به نور ربوبیت به کلی اشراق یابد و أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا. مثلاً میل به معصیت، ظلمتی است در نفس که در مقام توبت نصح زائل شود، بر این اساس، در هر مقامی ظلمتی زائل می‌شود تا جمیع ظلمت‌های نفوس به سیر همه مقامات برخیزد و جمال چهره یقین از حجب ظلمانی مکشوف شود» (۱۳۶۷: ۱۱۱). بنابراین، راه سیر و سلوک دارای مراحل و منازل بوده و سالکان مجذوب نیز

## سالک مجذوب و مجذوب سالک / ۴۱

باید، این مراحل و منازل را طی کنند تا بتوانند به طریقت و حقیقت دست یابند.

### ۵-۳. سنین وارستگی در سالکان مجذوب

این گروه از عارفان، چون با کوشش و مجاهده خود، گذشتن از منازل و مراحل و در اثر ریاضت، به سیر و سلوک می پردازند و جذبه در میانه راه یا در نهایت به ایشان می رسد. برای رسیدن به حق، «توحید»، معرفت اصل و اساس سیر و سلوک است، لذا مقام وارستگی و عرفان، در ابتدا برایشان ایجاد نمی شود، بلکه در اثر گذشت زمان و کسب معرفت، در سنین میانی، به آن می رسند.

### ۶-۳. برخورداری از رساله ها و کتاب هایی با درجات عرفانی متفاوت

سالکان مجذوب، کتاب ها و رساله هایی که نوشته اند در یک سطح نیستند. در دوران اولیّه سلوک نظراتی ناپخته داشتند. بیشتر روی مشی نظرات اساتید و عرفا بودند، در واقع شاگردی می کردند، ولی وقتی در سلوک پیشرفت کردند، به دوره پختگی رسیدند، کتاب ها و نظرات آنان عوض می شدند و بر اساس نظرات و رشد دوران پختگی، نوشته می شد. به عبارت دیگر، کتاب هایی مناسب همان حال و مرتبه خود می نوشتند. پس رساله ها و کتاب های آنان گویای حال ذوق و مرتبه کمال و پختگی آنها است.

### ۷-۳. ثبت و ضبط ریاضت های آنان و تأکید بر اذکار خاص

سالکان مجذوب در طی طریق، دارای ریاضت هایی سخت بودند و این ریاضت ها به شکل های مختلف صورت می گرفت. همچنین در اکثر اوقات در حال ذکر و ورد بودند و برخی از ذکرها را دائم تکرار می کردند. بنابراین در سیر و سلوک سالکان مجذوب، ریاضت نقش اساسی و مهمی داشته است و یکی از اعمال ایشان محسوب می شد. با توجه به موارد گفته شده به این نتیجه می رسیم که اساس سیر و سلوک در سالکان مجذوب، معرفت است و همچنین تعداد این گروه، در هر عصری، در مقایسه با مجذوبان سالک، بیشتر است.

## ۴. ویژگی های مشترک مجذوبان سالک

### ۱-۴. جذبه در مجذوبان سالک

جذبه، در اصطلاح صوفیان، تقرب بنده است، به مقتضای عنایت الهی تا هر چه در طی منازل حقیقت، او را بدان احتیاج افتد، بدون زحمت و سعی و کوشش برایش مهیا گردد. در

این موقع، سالک به جایی می‌رسد که: به یک‌بار ترک همه چیز می‌کند، روی به خدای می‌آورد و هرچه غیر حق است همه را فراموش می‌کند و در این حال به مرتبه عشق می‌رسد. در تمهیدات آمده است: «ای عزیز چون جذبه جمال الله دررسد، از دایره‌ها بیرون آمدن سهل باشد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۷۸).

به اعتقاد مولانا، جذبه حق، عنایتی است خاص و ذره‌ای از این عنایت از هزاران کوشش و طاعت مؤثرتر است. حق تعالی هرکس را که خواهد مشمول این عنایت عظیم می‌فرماید.

ذره‌ای جذب عنایت برترست  
از هزاران طاعت کوشش پرست

اما بنده نباید به امید رسیدن این جذبه ترک کار و کوشش کند و از سیر و سلوک بازماند، چه در این راه شرط اساسی و اصلی قابلیت است. همین که آن استعداد به منصفه ظهور رسد، جذبه چون مرغی که از آشیان جهد، سالک را در خواهد یافت. سالک، باید بکوشد تا مورد این عنایت قرارگیرد و همیشه تلاش کند تا استعدادهای خفته او بیدار شود، تا از این طریق مورد عنایت دوست قرارگیرد و شامل جذبه‌ای از جذبات رحمان گردد. بنابراین این گروه از سالکان، از طریق جذبه و عنایت الهی، به وصال می‌رسند و بعد از آن به سیر و سلوک می‌پردازند. پس جذبه، یکی از مقدمات اساسی برای ایشان، محسوب می‌شود.

#### ۲-۴. عشق در مجذوب سالک

با توجه به بحث جذبه به این نتیجه می‌رسیم که مجذوبان سالک، در اثر جذبه و عنایت الهی است که به حقیقت می‌رسند. این جذبه و عنایت الهی، لطف الهی است که شامل حال برگزیدگان خاص الهی می‌شود. این گروه در اثر جذبه از خواب غفلت بیدار می‌شوند. برای این‌که بتوانند در این حال بمانند، باید در اثر براق عشق از هرچه غیر دوست است، دست بردارند و به جز حضور دوست در دل آن‌ها چیزی نباشد. بنابراین، عشق برای مجذوبان سالک اساس راه و طریقت است.

صوفیان «عشق را فرض راه و طریقت می‌دانند، زیرا عشق بنده را به خدا می‌رساند و کار آن است که جز در جستجوی عشق نباشند. چه حیات و ممات سالک عشق است و هر سالکی که بدین درجه نرسد بی‌حاصل است و خودبین و پرکین» (گوهرین، ۱۳۶۸: ج ۸، ۱۳۶). آتش عشق است که سالک را از «تفرقه» و «تلون» بیرون می‌آورد و به «جمع» و «تمکین» می‌رساند. از کثرت و شرک خلاص می‌کند و به توحید و وحدت می‌رساند. هرچه

#### سالکِ مجذوب و مجذوبِ سالک / ۴۳

عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک‌دم آن را بسوزاند. عشق، چون در عقل سالک افتد، همهٔ قبله‌های او و رنگ‌های او را بسوزاند و سالک را یکرنگ و یک‌قبله کند» (رودگر، ۱۳۸۶: ۳۱۲). عشق به خداوند متعال همهٔ زشتی‌های اخلاقی را یک‌جا در مان می‌کند و همهٔ صفات نیکو را یک‌جا به عاشق هدیه می‌دهد. کیمیای عشق، چنان عاشق را جذب معشوق می‌کند که هرگونه پیوند او را با هرکس و هر چیز قطع می‌نماید. عشق و محبت، کیمیای خودسازی و سازندگی است. محبت خدا چنان سالک را به حضرت حق جذب می‌کند که از غیر او منقطع می‌شود و بدین‌سان، آدمی به حقیقت «اخلاص» دست می‌یابد و این‌جاست که سالک، هیچ‌چیز جز خدا را نمی‌خواهد.

#### ۳-۴. مُراد در مجذوبِ سالکان

با توجه به مطالبی که در بالا گفته شد، به این نتیجه می‌رسیم که مجذوب سالک در اثر جذبۀ الهی و یک مرتبه از خواب غفلت بیدار شده و به سیر و سلوک می‌پردازد، بعد از آن برمی‌گردد تا آن مراحل را که بی‌مجاهده و کوشش طی کرده بود، بشناسد. از آنجایی که این گروه از سالکان مراد و مرشدی نداشتند، بلکه یک مرتبه بر اثر جذبۀ بیدار شده‌اند، بنابراین، مرادشان حضرت حق بوده است. پس حالا که به مقام فنای الهی رسیده، به توحید دست یافته‌اند و از غیب آگاه شده‌اند، صلاحیت مُراد بودن و راهنمایی مریدان را دارند و می‌توانند از آن‌ها دستگیری کنند. در نتیجه، از ویژگی‌های اساسی مجذوبانِ سالک، مُراد بودنِ ایشان است.

#### ۴-۴. سنین وارستگی در مجذوبِ سالک

مجدوبانِ سالک چون در اثر جذبۀ الهی و یک مرتبه و بدون مجاهده به سوی حق تعالی سیر و سلوک می‌کنند؛ پس سنّ وارستگی در این گروه از سالکان، همان زمان جذبۀ الهی است. در این سن است که می‌توانند مریدان را ارشاد و راهنمایی کنند. بنابراین، این افراد در سن‌های مختلف به وارستگی می‌رسند؛ شاید برای یکی دورهٔ نوجوانی باشد، شاید برای دیگری دوران پیری، سنّ وارستگی محسوب شود.

#### ۵-۴. وجود اساتید و مرشدان مشخص در سلسلهٔ زهد و طریقت آنان

این گروه از سالکان، استاد یا مُرشد خاصی در طریقت ندارند، این افراد در اثر جذبۀ الهی، راه صد ساله را یک‌شبه طی می‌کنند. مُراد این گروه از سالکان، حضرت

حق تعالی می باشد و در اثر لطف حق به این مقام رسیده اند. بنابراین، مراد و استاد خاصی در طّی طریقت نداشتند.

#### ۶-۴. برخورداری از کتابها و رساله‌هایی با درجات عرفانی متفاوت

مجدوبانِ سالک، چون در ابتدا جذبۀ الهی شامل حالشان شده است، بدون هیچ مجاهده‌ای به مقام فنا رسیده‌اند و بر مَشی عرفا نبوده‌اند؛ بلکه مُرادشان حق تعالی بوده است. دیدگاه و نظراتشان با طّی سلوکی که بعد از جذبۀ می کنند، عوض نمی‌شود، بنابراین دارای رساله‌ها و کتاب‌های متفاوت در اثر گذشت زمان نیستند.

#### ۷-۴. ثبت و ضبط ریاضت‌های آنان و تأکید بر ریاضت‌ها یا اذکار خاص در غالب آنان

مجدوبانِ سالک بعد از جذبۀ، برمی‌گردند تا مقامات و مراحل را که بدون مجاهده گذرانده‌اند، طی کنند. در این موقع دست به ریاضت‌هایی می‌زنند ولی ریاضت‌های این گروه مانند سالکانِ مجذوب، سخت و مشقت‌بار نیست، بلکه درحدّ متعادل است. همچنین دارای بعضی اذکار و وردهایی می‌باشند که با توجه به وضعیّت حال و زمان، هرکدام از مجذوبان سالک فرق می‌کند.

#### ۸-۴. مجذوبانِ سالک، الله تعالی را به خودِ الله تعالی می‌شناسند

از آن جایی که مجذوبانِ سالک بدون مجاهده و در اثر جذبۀ الهی، به حق رسیده‌اند و در واقع کیشش دوست بوده که مجذوب را پیش می‌برد و این یک دعوت خصوصی برای مجذوب سالک است. بنابراین بدون استفاده از راهنمایی و ارشادِ مُرادِی به وسیله خود حضرت به حق تعالی می‌رسند. پس به خودِ حق تعالی نیز حق را می‌شناسند. این همان شیوه صدّیقین است که از خودِ خدا به خدا می‌رسند.

#### ۹-۴. به آیات الهی، با بصیرت آگاهی پیدا می‌کنند

مجدوبانِ سالک، از آن جایی که جذبۀ الهی، باعث سیرشان به سوی حق شده است و در اثر این جذبۀ، از اسرار غیب آگاهی یافته و به کشف و شهود می‌رسند. بنابراین بدون این که قبلاً به شناختی دست یافته باشند، یا در اثر معرفت و مجاهده به وجود آیات و نشانه‌های حق تعالی، شناختی پیدا کرده باشند، در اثر جذبۀ‌ای از اسرار آگاه شده، آگاهی و بصیرت قلبی

پیدا کرده و آیات و نشانه‌های حق را، در اثر این بصیرت قلبی و درونی می‌شناسند.

#### ۱۰۴. بارقه‌های الهی و انقلاب درونی و عشق فطری او را به جوشش می‌آورد

جرقه‌ها و بارقه‌های الهی که در درون و باطن مجذوبین سالک ایجاد می‌شود. این انقلاب و دگرگونی که در درون ایشان، در اثر جذبۀ الهی پیدا شده و همچنان عشق فطری که در سرشت انسان وجود دارد، باعث می‌شود که مجذوب سالک، بعد از جذبۀ، به سیر و سلوک بپردازد و آن منازل و مراحل را که بی‌مجاهده طی کرده است، برگردد و دوباره طی کند.

#### ۵. زندگی، شخصیت و ابعاد روحی و معنوی جلال‌الدین محمد مولوی

##### ۱-۵. زندگی و شخصیت مولانا

۱-۵-۱. تولد و وفات: نام او به اتفاق تذکره‌نویسان، محمد و لقب او جلال‌الدین است. معروف به مولوی یا ملای روم است، و همه مؤرخان او را به این نام و لقب شناخته‌اند و او را جز جلال‌الدین به لقب خداوندگار نیز می‌خوانده‌اند «و خطاب لفظ خداوندگار گفته بهاء‌ولد است» (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۷۳). وی یکی از بزرگ‌ترین عارفان ایرانی و از بزرگ‌ترین شاعران درجه اول ایرانی به شمار می‌رفت، که در سال ۶۰۴ هجری در بلخ ولادت یافت. این روح بیقرار و آسمان‌پوی، که در شعر و رقص و موسیقی، شور و هیجانی ناشناخته، هر روز را بیش از پیش او را بی‌تاب می‌کرد، «با غروب آفتاب یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ به این ندای از غیب برخاسته لبیک گفت» (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۳۴۱).

۱-۵-۲. استادان و مریدان: مولانا در بلخ، بعد از مرگ پدرش، تحت ارشاد محقق ترمذی قرار گرفت (شمیسا، ۱۳۸۹: ۱۸۳). در طریقت، مرید شمس تبریزی بود. شمس، بامداد روز شنبه ۲۶م جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ به قوتیه آمد. شمس تا آن روز که به قوتیه آمد اثری از خود برجای ننهاده بود. لابد اگر به قوتیه نمی‌آمد و خداوندگار را نمی‌دید، بر همین وضع باقی می‌ماند و هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی حاصل نمی‌شد. اما مولانا، نیز اگرچه به شمس نمی‌رسید؛ واعظی بود و مدرسی، چون صدها واعظ و مدرّس دیگر و آن نه این مولانا بود که به دستی دیوان شمس و به دستی دیگر مثنوی را دارد. تأثیر شمس بر مولانا چنان بود که در مدتی کوتاه از فقیهی باتمکین، عاشقی شوریده ساخت. این پیر مرموز گمنام، دل فرزند سلطان‌العلماء را بر درس و بحث و علوم رسمی سرد گردانید، او را از مسند تدریس و منبر وعظ فروکشید و در حلقه رقص و سماع کشانید. چنان که خود گوید:

در دست همیشه مصحفم بود      در عشق گرفته‌ام چغانه  
اندر دهنی که بود تسبیح      شعر است و دوییتی و ترانه

حالا دیگر شیخ علامه، چون طفلی نوآموز در محضر این پیر مرموز، زانو می‌زند (حقیقت، ۱۳۷۵: ۴۸۹). مولانا که تا آن روز خلش بی‌نیاز می‌شمردند؛ نیازمندوار به دامن شمس درآویخت، و باری به خلوت نشست و چنان که در دل بر خیال دوست بسته داشت، در خانه بر آشنا و بیگانه بیست، آتش استغناء در محراب و منبر زد، به ترک مسند تدریس و کرسی وعظ گفت، در خدمت استاد عشق زانو زد و با همه استادی، نوآموز گشت (دهباشی، ۱۳۸۲: ۳۹). با توجه به این مطالب، مولانا، عرفان را از شمس آموخته، پس القائات نبوده است. مولانا مریدان زیادی را تربیت کرد و از مشهورترین آنان می‌توان به صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی اشاره نمود.

**۳-۱-۵. ریاضت‌ها:** سپهسالار که سال‌ها با وی بوده، می‌نویسد: «در مدت چهل سال که این ضعیف ملازم حضرتش بود و پیوسته چون پرگار سر بر نقطه آستان داشتی، ایشان را جامه خواب و بالش ندید و جهت آسایش یک شب ایشان را بر پهلو مشاهده نکرد» (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۲۸).

## ۲-۵. ابعاد روحی و معنوی مولانا

**۱-۲-۵. انس با خلوت و تنهایی:** نام «الله»، که لقای او، هدف سلوک روحانی مولانا و غایت تعلیم تصوّف سلوکی او بود، عنوان ذکر تمام عمر وی نیز بود. انس او به «الله» و شوق او متوجّه «الله» بود، شب‌ها وقتی در اوقات تنهایی در صحن مدرسه «الله» می‌کرد، چنان مستغرق این ذکر می‌شد که بین زمین و آسمان از غلغله صدای «الله» پُرمی‌گشت. «الله» را با عشق احساس می‌کرد و علم و عقل را از درک از شناخت او عاجز می‌یافت» (رزین کوب، ۱۳۷۷: ۲۹۸).

**۲-۲-۵. رعایت ادب:** ادب برای مولانا، سنگ تربیت در سلوک روحانی بود. در نظام تربیتی او، که بیشتر عملی بود تا نظری، ادب در عین حال هم مصلحت محسوب می‌شد و هم ضرورت. وی حتی نظام کیهانی را که در آن هیچ ذره‌ای از حدّ خود مجال تجاوز ندارد؛ متضمّن الزام ادب در سلوک اخلاقی نشان می‌داد. «این ادب عبارت از شناخت حدّ بود. تجاوز از این حدّ، چنان که مولانا خاطر نشان می‌کرد، امت‌های گذشته را بارها مستوجب تنبیه

کرده است» (همان، ۲۷۲).

**۳-۲-۵. بی‌رغبتی به دنیا:** آن‌چه در طلب کمال و در جستجوی لقای حق باید از آن فاصله گرفت؛ کانون خانواده و کسب معاش هر روز نیست، تعلقی است که انسان را به بهانه مال و به خاطر زن و فرزند به ورطه حرص و آز می‌اندازد، به جمع مال و منالی که هیچ حاجت جسمانی و روحانی انسان سالم را بدان محتاج نمی‌نماید؛ وامی‌دارد. مولانا «دنیا را یک خانقاه بزرگ می‌شمرد که شیخ آن حق است و او خود جز خادم این خانقاه نیست» (همان، ۲۸۷). آستین‌هایش را، در مجالس سماع بالا می‌زد، تا همه او را به چشم خادم بنگرند، نه به چشم شیخ.

**۴-۲-۵. توجه به شریعت:** سلوک مولانا، طریقت را از شریعت جدا نمی‌ساخت و بدون التزام شریعت، نیل به حقیقت را که هدف سلوک است، ممکن نمی‌شمرد. «شریعت به اعتقاد وی علم بود، طریقت عمل بود، اما حقیقت جز وصول الی‌الله که متضمن لقای رب است، نبود» (همان، ۲۷۱). به اعتقاد مولانا تا آن‌جا که سلوک روحانی، سیر الی‌الله بود، ضرورت پیروی از شریعت، سالک را از هر گونه بدعت‌گرایی و انحراف‌پذیری باز می‌داشت.

**۵-۲-۵. یادآوری مرگ:** به اعتقاد او، برای آن‌که سیر از تبطل تا فنا، برای طالب سالک، ممکن شود، مرگ پیش از مرگ ضرورت داشت که بدون آن تقید به تعلقات خودی همواره، همچنان باقی می‌ماند (همان، ۲۸۷).

**۶-۲-۵. اندیشه‌های عرفانی:** مولانا هم در مثنوی و هم در دیوان کبیر موسیقی را سخت می‌ستاید و آن‌را والاترین هنرها معرفی می‌کند. این حکیم بزرگ می‌داند که حقیقت در حرف، معنی در کلمه و وزن و قافیه نمی‌گنجد. لذا به موسیقی بیش از شعر علاقه نشان می‌دهد. شاید چیزی بالاتر از موسیقی نمی‌شناسد و دوست ندارد. در غزلی می‌گوید:

هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب      زاشک چشم و از جگرهای کباب  
تُرک و رومی و عرب‌گر عاشق است      همزبان اوست این بانگ صواب

(کلیات شمس، غزل ۳۰۴)

بدین بیان وحدت موجود بین انسان‌ها را مرهون موسیقی می‌داند. به نظر او یک نعره مستانه، بسیار برتر از طرح آن مسأله علمی است که میان انسان‌ها تفرقه اندازد (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۵۵).



## ۶. زندگی و شخصیت عرفانی و ابعاد روحی و معنوی شمس تبریزی

### ۱-۶. زندگی و شخصیت شمس تبریزی

**۱-۱-۶. تولّد و وفات:** شمس الدّین محمّد پسر علی پسر ملک‌داد تبریزی از عارفان مشهور قرن هفتم هجری است که مولانا جلال الدّین بلخی مجذوب او شده و بیشتر غزلیات خود را به نام وی سروده است. از جزییات احوالش اطلاعی در دست نیست. همین قدر پیداست که از پیشوایان بزرگ تصوّف در عصر خود در آذربایجان و آسیای صغیر بوده است (حقیقت، ۱۳۷۵: ۴۸۸). شمس پس از ترک قونیه به کجا رفت و چه بر سرش آمد روشن نیست. نشان تربت او را در جاهای مختلف از جمله در خود قونیه و در خوی و تبریز داده‌اند. هرچه زمان بیشتر می‌گذرد، افسانه‌های تازه‌تری در پیرامون این واقعه غریب بر زبان‌ها می‌افتد. در هر حال، زندگانی شمس تبریزی بسیار تاریک است. این عارف کم‌نظیر ایرانی یکی از آزاداندیشان جهان است که بشریت به وجودش فخر می‌کند.

**۲-۱-۶. آغاز سلوک:** شمس، از همان دوران کودکی دارای رفتار و سلوکی بوده که او را از همسالانش متمایز می‌کرده است. او مانند کودکان کوچک و بازار خودش را به بازی‌های رایج در میان بچه‌های هم محل مشغول و سرگرم نمی‌کرده و اغلب دوست داشته است، به مجالس وعظ و ارشاد رفت و آمد داشته باشد: «هرگز کعب نباختمی، نه به تکلف، الا طبعاً دستم به هیچ‌کار نرفتی. هر جا وعظ بودی آن‌جا رفتی» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۹۶). حالاتی داشته که غیر عادی و غریب می‌نموده و مایه نگرانی پدر و مادر بوده است. این حالات غیر عادی آشنایی او با تصوّف و تجربه عوالم سیر و سلوک را تشدید می‌کرده است. تحوّل روانی که او در معرض آن قرار گرفته بود چنان ژرف و پُرنیرو بود که در تقاضاهای جسمانی و واکنش‌های مزاجی او نیز مؤثر می‌افتاد. در مقالات آمده: «این سخن (عشق حق) بود که به «خردگی» اشتهاى مرا برده بود. سه چهار روز می‌گذرد چیزی نمی‌خورم، نه از سخن خلق، بلکه از سخن حق بی‌چون و بی‌چگون. پدر می‌گفت: وای بر پسر من، گفت که چیزی نمی‌خورم. گفتم: آخر ضعیف نمی‌شوم، قوتم چنان که اگر بخواهی چون مرغ از روزن بیرون بپر (موحد، ۱۳۷۷: ۷۴۰). با خود عهد می‌کند که تا خدا با وی بی‌هیچ واسطه‌ای سخن نگوید خور و خواب را بر خود حرام کند. «حق تعالی را خود بویی است محسوس، به مشام رسد چنان که بوی مشک و عنبر، اما چه ماند به مشک و عنبر! چون تجلی خواهد بود آن بوی مقدّمه بیاید، آدمی مست مست شود... گفتم: مرا چه جای خوردن و خفتن، تا آن خدا که مرا هم‌چنین آفرید، با من سخن نگوید»

## سالک مجذوب و مجذوب سالک / ۴۹

بی هیچ واسطه‌ای .... اکنون هم از خردگی این بود، روی به اصول آوردم. چنان‌که مادری در عالم یک پسرش باشد، و آن پسر خوب و زیبا، دست به آتش سوزان کند، آن مادر چون بجهد، او را چگونه رباید! مرا از آن بر بود بوی حق» (موحد، ۱۳۷۷: ۳۴-۳۵).

**۳-۱-۶. مریدان:** شمس مریدان زیادی داشت. از مشهورترین آن‌ها مولانا است که در اثر ملاقات با شمس، به طریقت روی آورد.

**۴-۱-۶. ریاضت‌ها:** شمس روزگار خود را به ریاضت و جهانگردی می‌گذاشت گاهی در یکی از شهرها به مکتب‌داری می‌پرداخت و زمانی شلواربند می‌یافت و از درآمد آن زندگی می‌کرد (حقیقت، ۱۳۷۵: ۴۸۹).

## ۲-۶. ابعاد روحی و معنوی شمس تبریزی

**۱-۲-۶. ارتباط و انس با ربّ:** یکی از محوری‌ترین ساحت‌های فکری سلوک معنوی شمس، اندیشه‌ورزی در امور قدسی و ربوبی است. شمس به گونه‌ای از «جانب بی‌جانب» و «جنب منزّه» سخن گفته که گویی لحظه‌های ناب و پایان‌ناپذیری را در آن‌ها زیسته است. او با این جنب منزّه از همان دوران «خردگی» رابطه‌ای عاشقانه و انسی دیرینه داشته است. «هرگز کسی او را به گفته خودش انکار نکرد، مگر به دنبال آن هزاران فرشته مقرب به تأییدش برنخاستند، هرگز از کسی اندک جفایی نشنید؛ مگر آن که خدای جلّ جلاله عوض آن دشنام، او را هزار ثنا نگفت و هرگز کسی از او بیگانه و دور نشد، الا خدای تعالی هزار تقرب و لطف نکرد...» (موحد، ۱۳۷۷: ۳۱۷).

**۲-۲-۶. دعوت به کار و کوشش:** آن عارف روشن‌ضمیر، برای خودسازی و گذران زندگی، در کنار دانش و معرفت از محضر بزرگان و درویشان کامل، از کار کردن و فعلگی نیز غافل نبود. «شمس هرگاه که از تعالی تجلیات الهی مست می‌شد... و قوای بشری از تحمل آن مشاهد قاصر می‌ماند، جهت دفع آن حالت خود را به جزئیات کاری مشغول می‌کرد و مخفی نزد مردم به مشاقی (فعلگی) رفته تا شب کار کردی و چون اجرت دادندی، موقوف داشته تعللی کردی و گفتی تا جمع شود که مرا قرض است تا اداء کنم، بیرون شوکرده بعد از مدتی غیبت نمودی» (افلاکی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۶۹۰).

**۳-۲-۶. بی‌توجهی به تأیید و انکار خلق:** یکی از ویژگی‌های روحی و روانشناختی

شمس این است که همواره می‌کوشد، خود را از انظار و چشم‌ها دور و پنهان نگاه دارد و از شناساندن خود به دیگران مانع آید. او همواره از تنعم و عیش و امن و راحت گریزان است. هیچ‌گاه برای کسب نام و شهرت سعی نمی‌کند. حالتی دارد که جایی بند نمی‌شود، روحش حساس است و پایش گریزان. «مرا جای‌ها همچونین پیدا آمد- منالی و راحتی- باز از این نازکی گریختم. به هم برزدم» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۲۶).

**۴-۲-۶. یاد مرگ:** مرگ‌اندیشی یکی از محورهای مهم تاریخ تفکر بشری است، آن‌گونه که ذهن و ضمیر بشر هیچ‌گاه خالی و فارغ از آن نبوده است. اگرچه در جهان شادمانه شمس طبعاً جایی برای مرگ- البته از نوع سیاه آن- وجود ندارد و هرچه هست اثری از شور و شادی و حیات و بشارت و روح و ریحان و رقص و موسیقی دارد، اما مرگ سبز و قفس‌شکن و رهاکننده از مضیق عالم حس چیزی نیست که شمس از آن غفلت بورزد یا تغافل کند. مقالات شمس از این حیث بسیار مغتنم و درخور توجه است «اکنون وصیت این است: روزی در پیش است که آن روز تغابن گویند، که چه کردیم آن سودی ندارد، اما تغابن این ساعت سود دارد» (همان، ۷۰۴).

**۵-۲-۶. ایثار و فداکاری:** شمس هیچ‌گاه مریدان و سالکان رابه کوشش‌ها و ریاضت‌های فوق طاعت و توان فرسا فرامی‌خواند. در عین حال آن‌ها را برای دستیابی به اهداف انسانی و الهی به انجام کارهایی ملزم می‌کند که در طریقت، چاره‌ای از آن‌ها نیست. یکی از روشن‌ترین این‌راه‌ها برای رسیدن به اهداف متعالی و مقامات معنوی که سالک راه حق طالب آن‌هاست، فداکاری و قربانی کردن است. اوج تسلیم سالک و مرید نوپا از دید شمس در ایثار و از خودگذشتگی متجلی و متبلور می‌شود «... اول ایثار مال است، بعد از آن کارها بسیار است» (همان، ۱۱۵). «آن‌چه کمتر چیزها است از ما، هرکه روی به ما آورد از بهر خدا، بایدهش بیزار شدن، اول قدم این است» (همان، ۲۱۸).

**۶-۲-۶. نوسان در میان فقه و فقر:** در هر حال آن‌چه مسلم است شمس به رغم ربودگی در هوای عشق، ارتباط خود را با عالم فقاقت، هیچ‌گاه قطع نکرد و همیشه بین حالت میل و گریز در نوسان بود. گاهی که از بار دعوی و فساد و تزویر و دنیا‌داری شایع در طبقه فقیهان ملول می‌گردید؛ به صحبت درویشان پناه می‌برد. گاهی که از بی‌مایگی و لاف و طامات و بوالفضولی‌های مدعیان درویشی بیزار می‌شد؛ به مصاحبت فقیهان میل می‌کرد: «اول با فقیهان نمی‌نشستم. با درویشان می‌نشستم. می‌گفتم آن‌ها از درویشی بیگانه‌اند. چون دانستم که

## سالک مجذوب و مجذوب سالک / ۵۱

درویشی چیست و ایشان کجاند؛ اکنون رغبت مجالست فقیهان پیش دارم. از این درویشان، زیرا فقیهان باری رنج برده‌اند. این‌ها می‌لافتند که درویشیم. آخر درویشی کو؟» (همان، ۲۴۹).

**۷-۲-۶. اندیشه‌های عرفانی:** مضمون اساسی عرفان یعنی عشق، پایه و اساس اصلی تعالیم و تصوّف شمس تبریزی است. شمس با توجّه به اشارت قرآنی «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده، ۵۴) ضمن این‌که منشأ و سرچشمه جوشان عشق را وجود حضرت باری تعالی می‌داند، این نکته را نیز یادآوری می‌کند که بدون کشش و عنایت خداوند نمی‌توان به او عشق ورزید. از آن‌جا که مبدأ و منشأ عشق، خلق کائنات است، بنابراین گوهر عشق قدیم، حال آن‌که آدمی حادث است؛ اما همین حادث به برکت عشق می‌تواند از آلائش حسی رهایی یابد و موفق به رویت حق شود: «... از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید، که «يَحِبُّونَهُ» تأثیر «يَحِبُّهُمْ» است. از آن قدیم قدیم را بینی و هو یدرک‌الابصار. (موحد، ۱۳۷۷: ۶۹). با آن‌که توصیه به عاشقی و توجّه خاص به عشق از مختصات مهمّ سلوک شمس تبریزی است و برای آسودگی و آرامش باطن تنها در کنار دوست و محبوب فراهم می‌آید. در عین حال این نکته را تذکر می‌دهد که عشق، کار هر خام و هوسبازی نیست. عشق‌ورزی آن‌گاه تمام است که در راه معشوق به ایثار و جانبازی بیانجامد: «...جان‌ها کنده‌اند تا جگرشان پاره پاره شد و از ایشان فروآمد و ایشان همچونین در آن می‌نگریستند، بعد از آن خدا ایشان را از نو حیات بخشید، و بعضی را شکم خون شد و خدا ایشان را بعد از آن‌که به مرگ رسیده بودند؛ حیاتی بخشید، ملک برانداختند و مال و جاه و جان. چنان‌که ابراهیم ادهم، پادشاه شهر مولانا، طالب راه حق بود» (همان، ۸۹).

ربود عشق تو داد تسبیح و داد بیت و سرود

بسی بکردم لاحول و توبه، دل نشنود

با توجّه به مباحث مطرح شده می‌توان به این نتیجه رسید که مجذوبان سالک، با توجّه به ویژگی‌ها و خصوصیات خاصی که دارند؛ شایستگی بیشتری برای مُراد بودن بر دیگران را دارند و با توجّه به مواردی که درباره مولانا و شمس بیان شد، می‌توان بیان که شمس را می‌توانیم به عنوان مجذوب سالک قلمداد کرده و بگوییم که شمس، مُرادی بود که دست مولانا را گرفت و وی را با این‌که منازل سیر و سلوک را گذرانده و علامه دهر شده بود، ولی با آمدن شمس تبریزی جذبۀ الهی در نهایت شامل حالش می‌شود و او را عشق الهی به سبب شمس می‌رباید. پس

مولانا را می‌توانیم با توجه به خصوصیاتِ که دارا بوده و صدق آن‌ها بر خصوصیاتِ سالکِ مجذوب، به عنوانِ سالکِ مجذوب که پس از طی مراحل و منازل در نهایت جذبۀ الهی شامل حالش می‌شود، یاد کرده و بین آن‌ها با توجه به حالاتِ مجذوبانِ سالک و سالکانِ مجذوب، رابطهٔ مُریدی و مُرادى را بیان کنیم که این موضوع با توجه به مفهومِ مجذوبِ سالک در عرفان که نسبت به مُراد بودن به سالکِ مجذوب اولویت دارد؛ قابل ذکر و ادّعا است.

### نتیجه‌گیری

از نظر صوفیّه و عرفا، سیر باطنی به سوی حق تعالی به دو صورت ممکن است: سلوک و جذبۀ. که هر کدام از این طرق، دارای ویژگی‌ها و خصوصیاتِ خاصّی است. در اصطلاح صوفیّه، سالک و طالب به آن صوفی اطلاق می‌شود که از خود به جانب حق گام برمی‌دارد و با نور هدایت پیش می‌رود. همهٔ کسانی که فرآیند سیر و سلوک را تجربه می‌کنند به یکسان طّی طریق نمی‌کنند. برخی تنوّعات که میان عارفان ملاحظه می‌شود، به نحوهٔ سیر و سلوک آن‌ها مرتبط است.

سالکانِ مجذوب از طریق معرفت و شناسایی حق تعالی، سیر و سلوک می‌کنند در اثر معرفت و شناختی که لطف الهی بوده، از خواب غفلت برمی‌خیزند و راه حضرت حق را در پیش می‌گیرند. بنابراین، معرفت یکی از مقدّماتِ اساسی برای ایشان، محسوب می‌شود. این معرفت جز از طریق تلاش و کوشش و مجاهدۀ سالک، امکان‌پذیر نیست. اینان، باید مراحل و مراتبی را طی کنند و منازل را پشت سر گذارند تا بتوانند به مرحلهٔ توحید دست یابند. همهٔ این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل صورت‌گیرد. سالکانِ مجذوب، کتاب‌ها و رساله‌هایی که نوشته‌اند در یک سطح نیستند. به عبارت دیگر، کتاب‌هایی مناسب همان حال و مرتبۀ خود می‌نوشتند. پس رساله‌ها و کتاب‌های آنان گویایِ حالِ ذوق و مرتبۀ کمال و پختگی آن‌ها است. لذا مقام وارستگی و عرفان، در ابتدا برایشان ایجاد نمی‌شود، بلکه در اثر گذشت زمان و کسب معرفت، در سنین میانی، به آن می‌رسند. همچنان در طّی طریق، دارای ریاضت‌هایی سخت بودند. همچنین در اکثر اوقات در حال ذکر و ورد بودند و برخی از ذکرها را دائم تکرار می‌کردند اما مجذوبانِ سالک، از طریق جذبۀ و عنایت الهی، به وصال می‌رسند و بعد از آن به سیر و سلوک می‌پردازند. و برای این که بتوانند در این حال بمانند، باید در اثر بُراقِ عشق از هرچه غیر دوست است، دست بردارند و به جز حضورِ دوست در دل آن‌ها، چیزی نباشد. از

## سالکِ مجذوب و مجذوبِ سالک / ۵۳

آن جایی که این گروه از سالکان، مراد و مرشدی نداشتند، بلکه یک مرتبه بر اثر جذبۀ، بیدار شده‌اند، بنابراین مُرادشان حضرت حق بوده است. پس حالا که به مقام فنای الهی رسیده، به توحید دست یافته‌اند و از غیب آگاه شده‌اند، صلاحیتِ مُراد بودن و راهنمایی مریدان را دارند و می‌توانند آن‌ها را دستگیری کنند. ایشان، راه صد ساله را یک شبه طی می‌کنند. پس سنّ وارستگی در این گروه از سالکان، همان زمان جذبۀ می‌باشد دیدگاه و نظراتشان با طیبی سلوکی که بعد از جذبۀ می‌کنند، عوض نمی‌شود؛ بنابراین دارای رساله‌ها و کتاب‌های متفاوت در اثر گذشت زمان نیستند. ریاضت‌های این گروه مانند سالکانِ مجذوب، سخت و مشقت‌بار نیست، بلکه در حدّ متعادل است. همچنین دارای بعضی اذکار و وردهایی می‌باشند که با توجّه به وضعیت حال و زمان هر کدام از مجذوبانِ سالک فرق می‌کند. پس به خود حق تعالی نیز، حق را می‌شناسند، این همان شیوۀ صدیقین است که از خودِ خدا به خدا می‌رسند. با توجّه به مطالب بیان شده دربارهٔ دو عارف مذکور در این تحقیق، چُنین خصوصیاتِ دربارهٔ ایشان صدق کرده و باتوجّه به این، می‌توان رابطهٔ مریدی و مرادی بین آن‌ها را تبیین نمود و شمس را به عنوان مجذوب و سالک و مولانا را به عنوان سالکِ مجذوب نام برد.

### منابع

قرآن کریم.

آریا، غلامعلی (۱۳۷۷). کلیاتی در مبانی عرفان و تصوّف. چاپ دوّم. تهران. موسسهٔ فرهنگی و انتشاراتی پایا.

ابوالقاسمی، مریم (۱۳۸۳). اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

افلاکی، احمد (۱۳۷۵). مناقب العارفين (ج ۲). مصحح تحسین یازجی. تهران. دنیای کتاب. بلخی‌رومی، جلال‌الدین محمد (بی‌تا). مثنوی معنوی. به اهتمام و تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران. انتشارات مولی.

حافظ شیرازی، محمد (۱۳۸۴). دیوان حافظ شیرازی (از نسخه قاسم غنی و قزوینی). تهران. انتشارات ساحل.

حقیقت، عبدالرّفع (۱۳۷۵). تاریخ عرفان و عارفان ایرانی. چاپ سوّم. تهران. انتشارات کومش.

- خوارزمی، آدینه محمد (۱۳۵۶). مفتاح الاسرار در شرح مثنوی مولوی. تهران. انتشارات سخن.
- رجائی، احمد علی (۱۳۶۶). فرهنگ اشعار حافظ. تهران. انتشارات علمی.
- رودگر، محمد جواد (۱۳۸۶). بستر سلوک: ترجمه و شرح رساله الولاية حکیم متأله میرزا احمد آشتیانی. قم. آیت اشراق.
- زین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). پله پله تا ملاقات خدا: درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال الدین رومی. چاپ شانزدهم. تهران. انتشارات علمی.
- سبحانی، توفیق (۱۳۸۴). زندگی‌نامه مولانا جلال الدین بلخی رومی (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها). تهران. نشر قطره.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۸۵). رساله سپهسالار در منافع حضرت خداوندگار. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد افشین وفايي. تهران. انتشارات سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۹). مولانا و چند داستان مثنوی. تهران. نشر قطره.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۸۶). قاموس قرآن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۶۷). مصباح الهدایة و مفتاح الکفیه. تهران. نشر هما.
- گوهرین، صادق (۱۳۶۸). شرح اصطلاحات تصوّف (ج ۸ و ج ۴). تهران. انتشارات زوّار.
- موحد، محمد علی (۱۳۷۹). شمس تبریزی. چاپ پنجم. تهران. انتشارات طرح نو.
- موحدیان عطّار، علی (۱۳۸۸). مفهوم عرفان. قم. دانشگاه ادیان و مذاهب.
- میرآخوری، قاسم (۱۳۸۶). مجموعه آثار حلاج. تهران. انتشارات شفیعی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). کشف الحقایق. مصحح احمد دامغانی. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- همدانی، عین القضاة (۱۳۷۳). تمهیدات. مصحح عقیف عسیران. تهران. انتشارات منوچهری.
- یثربی، یحیی (۱۳۷۷). فلسفه عرفان؛ تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان. چاپ چهارم. قم. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

## مکتب دعا در مثنوی معنوی مولانا

### آزاده حیدرپور

استادیار پژوهشکده زبان‌شناسی، کتیبه‌ها و متون پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

### فریبا شریفیان

استادیار پژوهشکده زبان‌شناسی، کتیبه‌ها و متون پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

### چکیده

واژه «دعا» یا «دعاء» در فرهنگ لغات به معنی مدح و ثنا گفتن، نیایش کردن، طلب کردن چیزی و حاجتی از خداوند و یاری خواستن از او آمده است. در تعریفی دیگر، می‌توان گفت دعا، ندا کردن خدای تعالی است با گریه و زاری برای آنکه از دعاکننده دفع عذاب کند یا مطلوبش را برآورده سازد. همچنین دعا و نیایش و تکرار و تداوم بر آن، اسباب تزکیه نفس و آرامش روان را برای انسان فراهم می‌کند و به تعبیر مولانا، آدمی با دعا کردن آمادگی آن را پیدا می‌کند که چون نی دم و نفس خالق او، الله، در وی دمیده شود؛ اگر نه خداوند سبحان نیازی به تقدیس، تحمید و تسبیح بندگان خویش ندارد. در این مقاله واژه دعا، شرایط استجاب دعا و علل مستجاب نشدن دعا در مثنوی معنوی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

**واژگان کلیدی:** دعا، نیایش، مولوی، استجاب دعا، حاجت.

### ۱ - مقدمه

واژه «دعا» یا «دعاء» در فرهنگ لغات به معنی مدح و ثنا گفتن، نیایش کردن، طلب



کردن چیزی و حاجتی از خداوند و یاری خواستن از او آمده است. واژه دعا در اصطلاح به معنی خواندن جملات مأثوره از پیامبر و امامان در اوقات معین به جهت برآورده شدن حاجات یا طلب آموزش است (نک. معین، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۰۹۳؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۴: ۳۲۱۳).  
در فرهنگ لغات قرآن درباره دعا آمده است که: «دعا ندا کردن خدای تعالی است با گریه و زاری برای آن که از دعا کننده دفع عذاب کند یا مطلوبش را برآورده سازد» (قریب، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۲۴).

رشیدالدین ابوالفضل میبیدی در کشف الاسرار و عُدَّة الابرار می گوید: «خواندن بنده مَر خدای را سه روی دارد، هر سه را دعا گویند: اول آن که بر وی ثنا گوید و به پاکی بستاید و به یگانگی وی اقرار دهد... دیگر وجه آن است که بنده عفو خواهد و مغفرت و رحمت... سه دیگر وجه آن است که حظّ دنیوی خواهد... این هر سه قسم را دعا گویند که بنده به اول در همه خدا را خواند و گوید: یا الله! یا رحمان! یا رب» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۹۹).

مولانا در مثنوی در باب عارض شدن حس و حال «یا الله» گفتن «یا رحمان» گفتن و «یا رب» گفتن تعابیر، ابیات و حکایاتی را می آورد مبنی بر آن که ظهور حالات دعا در آدمی، نتیجه و بازتاب صفت رحمانیت حق تعالی است و حق تعالی از سر جود و بخشش حال و هوای دعا را به بندگان خویش عطا می فرماید؛ اگر نه بشر خاکی از کجا و عالم بالا و دعا از کجا؟! همچنین دعا و نیایش، و تکرار و تداوم بر آن اسباب و علل تزکیه نفس، تصفیة قلب و آرامش روان را برای آدمی فراهم می کند و به تعبیر مولانا آدمی با دعا کردن، آمادگی آن را پیدا می کند که چون نئی دم و نفس نابی و خالق او، الله، در وی دمیده شود؛ اگر نه خداوند سبحان نیازی به تقدیس و تحمید و تسبیح بندگان خویش ندارد (نک. زمانی، ۱۳۸۲: ۶۹۱-۶۹۲؛ همو، ۱۳۷۳: ۲: ۴۴۴-۴۴۵). از جمله این ابیات، می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

این دعا هم بخشش و تعلیم توست      گرنه در گلخن، گلستان از چه رُست؟

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت: ۲۴۴۹)

این دعا تو امر کردی ز ابتدا      ورنه خاکی را چه زهره‌ی این بُدی

(همان، دفتر ششم، بیت: ۲۳۱۹)

من نکردم امر تا سودی کنم      من نگردم پاک از تسبیحشان

## مکتب دعا در مثنوی معنوی مولانا / ۵۷

بلکه تا بر بندگان جودی کنم      پاک هم ایشان شوند و دُر فشان

(همان، دفتر دُوم، بیت: ۱۷۵۶-۱۷۵۸)

مولانا از همان آغاز دفتر اول مثنوی و در «نی‌نامه» «الله» جویان و «یارب» گویان در جستجوی مبدأ و خاستگاه اصلی خویش است؛ فی‌الواقع، نی‌نمادِ انسانِ کاملِ مولانا یا خودِ مولانا است که در غم دوری از خالقِ خویش، چنان ناله‌ای را سر می‌دهد که از نفیر آن آتش در خرمن خلق افتاده و زن و مرد به ناله در می‌آیند. مولانا از همان آغاز دفتر اول در جستجوی سینه‌ای است که از آتش عشق به الله چنان پر سوز و گداز و شرحه شرحه باشد که بتواند شرح «دردِ اشتیاقِ به وصل» وی را در یابد.

بی‌شک هجده بیت نخستین دفتر اول مثنوی «نی‌نامه» جز در جستجوی الله، جُز با عشق به الله و جُز برای آغاز کردن کار مثنوی با یاد و نام الله سروده نشده است و به تعبیر زّین‌کوب، حتی می‌توان گفت که: «تمام مثنوی از آغاز تا پایان تغزلی مولوی‌وار است با یاد خدا و با نعمه‌عشقی که عارف را در جستجوی او در آتش شوق و درد به ناله و فریاد می‌آورد و نغمه‌ای که با این شور و هیجان از دل عارف بیرون می‌آید نمی‌تواند در قالب الفاظ و عبارات اهل آداب و رسوم مقید مانده باشد» (زّین‌کوب، ۱۳۶۸: ۱۷).

چگونه ممکن است مولانا در مجالس سبّعه معتقد باشد که قطره‌تنها مانده در میان کوهساری یا دهان غاری یا بیابان بی‌زهناری، از آرزوی دریا که معدن اصلی آن قطره است... بی‌پای و پای‌افزار، بی‌دست و دست‌افزار، از شوق دریا، یار بی‌مدد سیل شود... و بیابان را به قدم شوق ببرد... (نک. مولوی، ۱۳۶۵: ۲۵) و آن‌گاه در مثنوی، خود در هر حکایت، در هر بیت و با هر واژه در آرزوی اتصال به حضرت دوست نباشد و با مَرکَبِ شعر و به قدم ذوق به سوی معشوق ابدی و مبدأ و مأمّن اصلی خویش نشتابد.

مولانا بلافاصله پس از «نی‌نامه» حکایتی پُر رمز و رازی را بیان می‌کند که سخت با مضمون دعا از هر سه جنبه آن یعنی مدح و ثنای حق تعالی، طلب عفو و بخشش در دعا و درخواست حاجت و حظّ دنیوی مرتبط است؛ این حکایت سرگذشتِ عاشق شدن پادشاهی است که از مُلک دنیا و مُلک دین بهره گرفته، بر کنیزکی که در مسیر شکارگاه خود می‌بیند. چون شاه عاشق می‌شود و به تعبیر مولانا مرغِ جانِ او در قفسِ تن به تپیدن در می‌آید. پس آن کنیزک را خریده و به وصال او می‌رسد و در این جاست که آن کنیزک از قضا بیمار می‌شود؛ چون پادشاه سخت غرق در عشقِ زمینی است در ابتدای کار از توکل به حق تعالی غافل

می ماند و برای استشفای کنیزک، تنها دست به دامان طبیبان حاذق می شود و آن حکیمان خودبین از سر کبر و غرور، فرمان و مشیت الهی را نادیده گرفته و به جای توکل و توسل بر ذات لایزال الهی تنها از اسباب و علل مادی یاری جستند (نک. مولوی، ۱۳۷۸-۱۳۸۱، ج ۱: ۷۳-۷۴؛ فروزانفر، ۱۳۴۷، جزو نخستین از دفتر اول: ۵۶-۵۷).

«گر خدا خواهد» نگفتند از بَطَر      پس خدا بنمودشان عجزِ بشر  
ترک استننا مرادم قَسَوْتی است      نئی همین گفتن که عارض حالتی است

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول: بیت: ۴۸-۴۹)

مُرَاد و منظور مولانا از ترک «استننا کردن» همان ترک «اِنْ شَاءَ اللهُ» گفتن است؛ یعنی آن حکیمان چنان به بیماری عَجَب و غفلت از یاد خدا گرفتار آمدند که نه تنها «اِنْ شَاءَ اللهُ» را بر زبان نیاوردند که قلباً نیز از توکل به خدا و واگذار کردن احوال و امور شفای کنیزک به حول و قُوَّة الهی غافل ماندند (نک. زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۶؛ مولوی، ۱۳۷۸-۱۳۸۱: ۷۴؛ فروزانفر، همان: ۵۶؛ انوری، ج ۱: ۳۶۴؛ مولوی، ۱۳۷۴، تصحیح نیکلسون، ج ۱: ۳۰).

پس خداوند عجز بشر و نقص علم آن حکیمان را به آنان نشان داد تا آن جا که:

هر چه کردند از علاج و از دوا      گشت رنج افزون و حاجت ناروا  
آن کنیزک از مرض چون موی شد      چَشْم شَه از اشک خون چون جوی شد

(مولوی، ۱۳۷۸-۱۳۸۱ دفتر اول، بیت: ۵۱-۵۲)

آموزنده ترین بخش حکایت از آن جا آغاز می شود که شاه چون عجز آن حکیمان را نظاره می کند پی به غفلت خود و آن حکیمان می برد و متوجه می شود که تا فرمان و مشیت الهی جاری نشود اگر تمام عالم و آدم هم جمع شوند ذرّه ای گشایش و بهبودی در کار آن کنیزک حاصل نخواهد شد؛ پس پابرهنه و سرآسیمه به جانب مسجد می رود و دست دعا به درگاه خداوند می گشاید (نک: مولوی، همان: ۷۵-۷۶) و چنان آداب دعا را تمام و کمال بجا می آورد که خداوند دعای او را مستجاب می کند.

## ۲- آداب و شرایط دعا

از جمله آداب دعا که در کتب عرفانی و دینی به آن اشاره شده است می توان به مواردی چون: حمد و ثنای حق تعالی، ندا کردن خداوند با اسماء حُسنای الهی، گریستن و تضرّع کردن، به

## مکتب دعا در مثنوی معنوی مولانا / ۵۹

آهستگی خدا را خواندن و دوری از اعتدای در دعا، حضور قلب و صفای باطن، اقرار به گناه و توبه از آن و پرهیز از رزق، روزی و لقمه حرام و ... اشاره کرد (نک. غزالی، بی تا، ج ۱: ۳۶۱-۳۶۵).

چون مولانا در ابتدای حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک، از قهرمان حکایت خود با ویژگی و صفت «مُلک دین داشتن» یاد می کند پس طبیعی به نظر می آید از چنین شهریاری که آراسته به گوهر دینداری است توقع آن برود که به تمام آداب و رسوم دعا مقید و پایبند باشد؛ از جمله آن که شاه، حق سپاس و ستایش حق تعالی را به جای آورده و خداوند را با اسمای حسناوی وی ندا می کند:

کای کمینه بخششت مُلک جهان	من چه گویم چون تو می دانی نهان
ای همیشه حاجت ما را پناه	بار دیگر ما غلط کردیم راه
لیک گفتی گرچه می دانم سیرت	زود هم پیدا کنش بر ظاهر

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول، بیت: ۵۸-۶۰)

شاه در خلوت مسجد چنان از احساس عجز و ناتوانی لبریز می شود که دیگر از حس شهریاری و غنای او، حتی به اندازه سرسوزنی نیز باقی نمانده و هرچه هست تنها و احساس فقر، نیاز و بندگی است. بعد از آن، از خود بی خود می شود و حرکت و فعل از زبان و دست و پای او سلب می شود و به قول مولانا چونان غریقی در دریای بیکران الهی غرق می شود و هستی او با هستی الله یکی می شود (نک. فروزانفر، همان، جزو نخستین از دفتر اول: ۶۱؛ مولوی، ۱۳۴۸: ۴۴؛ زمانی، همان، ج ۱: ۷۶؛ کریمی، ۱۳۸۴: ۶۸-۷۰). چون از غرقاب فنا بیرون می آید هوشیاری و حرکت به وی باز می گردند و آن گاه پس از به جای آوردن آداب حمد و ثنای حق تعالی، زبان به اقرار بر گناهان می گشاید و چنان از سر صدق توبه و طلب بخشش می کند که مولانا تعبیر «غلط کردیم» را برای نشان دادن درجه استغفار وی به کار می برد. اکبرآبادی در مورد گناهان پادشاه معتقد است که نخستین غلط شاه عاشق شدن او بر کنیزک است و غلط دوم او توسل صرف به حکیمان، جهت استشفای کنیزک و غفلت از یاد خداست (نک. مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول: ۷۷).

مرحوم فیض کاشانی از حالت گریستن در هنگام دعا به عنوان سید آداب دعا یاد می کند (نک. المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، بی تا: ۳۰۲)؛ شاه در هنگام دعا و توبه از سر دل شکستگی و خلوص نیت تا وادی گریه نیز پیش می رود و چنان اشک می ریزد که

سجده‌گاه از اشک شاه پُر آب می‌شود؛ در پایانِ کار نیز در حالی که از میانِ جانِ خروش برمی‌آورد حاجت خویش یعنی سلامتِ کنیزک را از خداوند طلب می‌کند:

چون برآورد از میانِ جان، خروش	اندر آمد بحرِ بخشایش به جوش
در میانِ گریه خوابش در رُبود	دید در خواب او، که پیری رو نمود
گفت ای شَهْ مژده! حاجاتِ رواست	گر غریبی آیدت فردا، ز ماست
چونکه آید او، حکیمِ حاذق است	صادقش دان کو امین و صادق است

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول، بیت: ۶۱-۶۴)

یکی دیگر از حکایت‌های مثنوی که با مقوله دعا و آداب آن ارتباط تنگاتنگ دارد حکایت پیر چنگی است؛ پیر چنگی حکایت پیرِ رامشگری است که خداوند موهبت آواز و صدای خوش داشتن را به گونه‌ای به وی عطا کرده بود که چون چنگ را برمی‌داشت و نغمه سَرمی داد گویی اسرافیل در صور دمیدن گرفته و مردمان را حیات دوباره می‌بخشد؛ پیر چنگی هفتاد سال از عمر خویش را با غفلت از یاد خدا سپری می‌کند و تنها برای مردمان می‌نوازد و آواز روح‌افزای او تنها زینت‌بخش محافل مختلف است؛ اما چون علایم و نشانه‌های پیری بر او عارض می‌شود و آن آواز خوش و ملکوتی او به ناخوشی می‌گراید و به تعبیر مولانا:

آن نوای رشک زهره آمده      همچو آواز خَر پیری شده

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول، بیت: ۲۰۷۷)

پس دیگر هیچ کس به آواز او اعتنایی نمی‌کند و کسب و کارش چنان کساد می‌شود که محتاج قرص نانی می‌گردد و در اوج احساس فقر و نیاز، چون از همگان نومید می‌شود چنگ خویش را برمی‌دارد و در گوشه گورستان متروکی تنها برای خدا می‌نوازد و تنها از خدا ابریشم‌بها و مُزد خویش را طلب می‌کند.

پیرمرد پس از آن که سپاس و ستایش حق تعالی را به جای می‌آورد و او را به اسمای نیکوی وی صدا می‌زند، زبان به اعتراف گشوده و اقرار می‌کند که حق تعالی عُمری او را آن چنان که سزاوار صفت رحمانیت حق تعالی است در برگرفته نه آن چنان که سزاوار بندگی او بوده است. پیرچنگی پس از آن که از سر دل شکستگی و اضطراب بسیار با خدای خویش راز و نیاز می‌کند گریستن سر می‌دهد و آنگاه با تضرع و به آهستگی از خداوند حاجت خویش را طلب می‌کند. همانا حق تعالی در قرآن کریم آورده است که: «أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ

## مکتب دعا در مثنوی معنوی مولانا ۶۱/

المُعْتَدِينَ» یعنی «پروردگار خویش را با حالت تضرع و زاری و به صدای آهسته بخوانید همانا خدا مُعتدین را دوست نمی‌دارد» (سوره اعراف: ۵۴).

اینک به حکایت پیرچنگی باز گردیم؛ پیرمرد دل شکسته و خسته، در حالی که از همه خلق بریده است با خدا راز و نیاز را آغاز می‌کند.

چنگ را برداشت و شد الله جوی	سوی گورستانِ یثرب آه گوی
گفت: خواهم از حق ابریشم‌بها	کو به نیکویی پذیرد قلب‌ها
چنگ زد بسیار و گریان سز نهاد	چنگ، بالین کرد و بر گوری فُتاد

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول، بیت: ۲۰۸۶-۲۰۸۸)

چنان‌که از ابیات فوق نیز مشهود است، پیر چنگی چنان محکم و با تمام وجود به خدای تعالی توکل نموده و از او طلب یاری کرده است که سخت یقین دارد حق تعالی دعای وی را به نیکویی اجابت خواهد کرد و این خود یکی دیگر از شرایط دعاست که آورده‌اند: «و شرط آن است که به وقت دعا... به اجابت یقین باشد» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۶۹).

در همان اثناپی که پیر چنگی در گوشه گورستان به خواب فرورفته است حق تعالی از طریق الهام در عالم خواب به عُمَر امر می‌کند که حاجت بنده او را برآورده سازد:

بانگ آمد مر عُمَر را کای عُمَر	بنده ما را ز حاجت باز خَز
بنده‌ای داریم خاص و محترم	سوی گورستان تو رنجه کن قدم
ای عُمَر برجه ز بیت‌المال عام	هفتصد دینار در کف نه تمام
پیش او بر، کای تو ما را اختیار	این قدر بستان، کنون معذور دار
این قدر از بهر ابریشم‌بها	خرج کن، چون خرج شد، اینجا بیا

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول، بیت: ۲۱۶۲-۲۱۶۶)

عُمَر در همان زمان به سوی گورستان روانه می‌شود و چون در تمام گورستان کسی جز پیرچنگی را نمی‌یابد شک و تردید بر وی چیره می‌شود:

گفت: حق فرمود: ما را بنده‌ای است صافی و شایسته و فرخنده‌ای است

پیر چنگی کی بود خاصِ خدا؟ حَبَّذا<sup>۱</sup>، ای سِرّ پنهان حَبَّذا  
 عُمَر پس از آن که چندین بار گورستان را جستجو می‌کند یقین حاصل می‌کند که بنده پاک و  
 شایسته حق تعالی کسی نیست مگر همان پیر رامشگر؛ پس به این بینش و اندیشه می‌رسد که «در  
 ظلمت، دل روشن بسی است». نکته اخلاقی مهمی که در این بخش از حکایت مُراد و منظور مولانا  
 بوده نفی صورت‌گرایی و قضاوت دربارهٔ بندگان خداوند بر مبنای ظاهر آنان است؛ چه بسا بندگان  
 خاص و صالحی که در نظر نخست ناصالح و ناشایست جلوه کنند (نک. زمانی، همان، ج ۱: ۶۶۱).  
 چون پیرمرد هراسان از خواب بر می‌خیزد، گمان می‌برد که عُمَر مُحْتَسَبی است که قصد حدّ  
 زدن وی را دارد لیکن عُمَر او را آرام می‌نوازد و بشارت‌های حضرت دوست را بر وی عرضه می‌کند:

چند، یزدان مدحت خوی تو کرد      تا عُمَر را عاشقِ روی تو کرد  
 حق سلامت می‌کند، می‌پرسدت:      چونی از رنج و غمانِ بی‌حدت؟

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول، بیت: ۲۱۸۰-۲۱۸۲)

پیرچنگی چون الطاف الهی را نظاره می‌کند چنان انقلابی در وی رخ می‌دهد که چنگ را بر  
 زمین می‌کوبد و خُرد می‌کند؛ مُراد و منظور مولانا از «شکستن چنگ» از سوی پیرمرد دست  
 شستن او از گناه است و همچنین توصیف این نکته که پیرمرد به آن درجه از بینش و آگاهی  
 می‌رسد که می‌خواهد تمامی تعلقات و حجاب‌های میان خود و معشوق واقعی خویش را از میان  
 بردارد؛ پیر چنگی بر این امر واقف می‌شود که اشتغال به مقامات بیست و چهارگانهٔ موسیقی او را  
 از یاد خدای تعالی و شاهره اصلی زندگی غافل نموده و جاذبه و شیرینی ساز و آواز، تلخی فراق  
 از حضرت دوست را از یاد وی دور ساخته است و دیدگان او را بر حقایق امور بسته است؛ مولانا  
 چون بسیاری از نویسندگان اهل تصوّف، چنگ را به راهزن تشبیه نموده است.

گفت: ای بوده حجابم از اله      ای مرا تو راهزن از شاهره  
 آه کز یادِ ره و پردهٔ عراق      رفت از یادم دم تلخِ فراق  
 وای کز آواز این بیست و چهار      کاروان بگذشت و بیگه شد نهار

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر اول، ابیات: ۲۱۸۷ و ۲۱۹۲ و ۲۱۹۴)

۱. حَبَّذا: کلمه‌ای عربی است که در مورد ستایش و اعجاب به کار می‌رود. در فارسی معنی «چه نیکو»، «چه خوب» و «چه خوش» و «خوشا» (نک. فروزانفر، ۱۳۴۸، جزو سوّم از دفتر اول: ۸۸۵).

### ۳- دعا و مناجات سوخته دلان

یکی از خالصانه‌ترین مناجات‌های مثنوی مناجات شُبانی است که از سر صدق و صمیمیت و بی‌آنکه هیچ حاجت دنیوی را از حق تعالی طلب کند خالقِ خویش را جستجو می‌کند و به ساده‌ترین شکل ممکن به مدح و ثنا و راز و نیاز با او می‌پردازد. او با زبان چوپانی خویش حضرت دوست را جستجو می‌کند تا برایش چاژق بدوزد، جامه بشوید و شیر بدوشد ... و چون موسی فرستاده و پیامبر حق تعالی این راز و نیاز او را یاره‌گویی و سخنانی کفرآمیز می‌نامد پس خداوند او را معروض ملامت و عتاب قرار می‌دهد (نک. زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۹۰-۱۹۱). مگر نه آن که نجوا سخن سِرّی است که با دوست در میان می‌گذارند و در هنگام راز و نیاز آن نجوا را چنان بالا می‌برند که کسی را غیر از دوست به آن دسترسی نباشد (نک. عسکری، ۱۳۵۳ ه.ق: ۲۶).

در این حکایت حق تعالی از طریق وحی به فرستاده خویش الهام می‌کند که بی‌شک تشبیه و تجسیم و راز و نیاز صمیمانه آن چوپانِ اهل دل در درگاه خداوند کمتر از رعایت آداب دعا، تقدیس و تسبیح اهل شریعت که در این حکایت موسی نماد آن بود، نیست (نک. زرین کوب، همان: ۱۹۱). همانا هر یک از بندگان ما برای ندا کردن و گفتگوی با ما خوی و منش، و واژگان و اصطلاحات خاص خود را دارند و آن سخنانی که در شأن و مرتبه رسول و فرستاده ما دم و نکوهش به حساب می‌آید در حق و مرتبه بندگان عامی و آن چوپان، عین مدح و ثناست:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم      هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم  
در حق او مدح و، در حق تو دم      در حق او شَهد و، در حق تو سم

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت: ۱۷۵۳-۱۷۵۴)

نکته ظریفی که در این بخش از حکایت، مُراد و منظور مولانا بوده آن است که شناخت و معرفت هر کس از حق تعالی به میزان شعور علمی، شأن و منزلت اجتماعی او بستگی دارد و ارجمندی و قُرب بندگان به حق تعالی، نه به قیل و قال ظاهری و الفاظ و آداب صوری که به خضوع و خشوع قلبی آنان و صفای باطن و سوز و گداز درونی آنان بستگی دارد.

ناظرِ قلبیم اگر خاشع بُود      گرچه گفت لفظ ناخاضع رُود  
ز آن که دل جوهر بُود، گفتن عَرَض      پس طُفیل آمد عَرَض، جوهر عَرَض  
چند از این الفاظ و اِضمار و مجاز      سوز خواهم سوز، با آن سوز و ساز

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت: ۱۷۶۰-۱۷۶۲)



حاج مَلاهَدی سبزواری در شرح الاسرار معتقد است که هر کس به اندازه ظرفیت وجودی خود از معرفت حق تعالی بهره‌مند می‌شود و در روز محشر حق بر عموم بشر تجلی می‌کند لیکن این تجلی بر حسب درجه قرب بنده به حق تعالی، شدت و ضعف دارد (نک. سبزواری، ۱۲۸۵ ه ق: ۱۱).

باید اذعان داشت که مُراد و منظور مولانا در این حکایت نفی صورت‌گرایی و غرق شدن صرف در صور ظاهری عبادت به آن گونه‌ای است که از حقیقت، جان و روح عبادت غفلت شود و گرنه مولانا در هیچ مرتبه‌ای، آداب عبادت را نفی نمی‌کند؛ مولانا معتقد است که گروهی از بندگان حق تعالی به آداب و ترتیب عبادت و سخن گفتن با او واقف هستند و گروهی دیگر در گفتگوی با خداوند هیچ آداب و رسومی را نمی‌شناسند لیکن با هر نفس خویش در آتش عشق به خدا می‌سوزند و می‌گدازند و به همان صورتی که بر ده ویران و سوخته خراج<sup>۱</sup> و عُشر<sup>۲</sup> تعلق نمی‌گیرد از سوخته جان و روانان نیز توقع آن نمی‌رود که به قالب الفاظ و آداب عبادات مقید باشند؛ توقع مقید ماندن عارف واصل و سوخته دل به صور ظاهری عبادت به همان اندازه بی‌فایده است که یافتن قبله در درون کعبه بر مسلمان مُشرف شده به حج؟! چرا که «در درون کعبه رسم قبله نیست» (زمانی، همان، ج ۲: ۴۴۷؛ مولوی، ۱۳۷۴، تصحیح نیکلسون، دفتر دوم: ۷۷۶).

مولانا معتقد است که توجه به جان نماز و حقیقت عبادت که همانا حالات روانی و صفای باطنی است که بر نمازگزار یا شخص عبادت کننده عارض می‌شود، از اهمیت بیشتری برخوردار است تا توجه صرف به الفاظ و ارکان ظاهری آن؛ چرا که عبادت و دعا و نیایش تنها لقلقه لسان و بر زبان آوردن عبارات خاصی نیست (نک. زَژین کوب، ۱۳۷۷: ۱۹۱). این تأکید مولانا در دفتر سوم مثنوی، در حکایت عیب‌جویی طاعنان و حاسدان خودبین بر نحوه اذان گفتن بلال، بنده صادق و خاص خداوند در زمان رسول اکرم (ص) نمایان و مشهود است؛ رسول خدا (ص) چون ایراد و طعنه آنان را می‌شنود که گمان می‌کنند «هی» گفتن بلال به جای «حی» گفتن در عبارت «حیّ علی الصلوة» کل بنای دین را زایل می‌کند پس بر آنان خشم

۱. خراج: مالیات زمین و هرآنچه که حاکم از حاصل مزروعات زمین گیرد (نک. انوری، ۱۳۱۷-۱۳۱۸،

ج ۲: ۱۲۳۹؛ همان، ج ۴: ۲۷۰۴).

۲. عُشر: به معنی ده یک اموال است (همان، ج ۴: ۲۳۵۷؛ همان، ج ۵: ۵۰۲۱).

می‌گیرد و خطاب به آنان می‌فرماید:

کای خَسَنان، نزد خدا هَی بِلال  
بِهتر از صد حَی و حَی و قیل و قال  
گر نداری تو دَم خوش در دعا  
رو دعا می‌خواه ز اخوانِ صفا

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوم، بیت: ۱۷۷-۱۷۹)

همان‌گونه که از ابیات برمی‌آید، داشتن دَم گرم و نَفَس پاک و ملکوتی، در هنگام دعا و عبادت از چنان اهمیتی برخوردار است که مولانا از زبان رسول خدا (ص) توصیه می‌کند که اگر چُنین دَم و نَفَسی در هنگام دعا نداری از اخوان صفا و بندگان که پاک و روحانی هستند بخواهید که در حقّ شما دعا کنند.

#### ۴- علل اجابت دعا و عدم اجابت آن

مولانا درباره علل اجابت نشدن دعاهاى بندگان معتقد است که گاهی سنگینی بار معاصی بنده‌ای سبب مردود شدن دعاهاى او می‌شود؛ مولانا در دفتر سوم می‌گوید خطاب «دور شوید» و چوب زد سزاوار دعای بندگان گناهکاری است که بوی گناهانی چون حرص و آز و تکبر در هنگام دُعای آنان چونان بوی سیر و پیاز به مشام می‌رسد. قرآن کریم هم می‌فرماید: «قَالَ اِحْسَبُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُون» یعنی «حق تعالی می‌فرماید: دور شوید در دوزخ و با من سخن مگویید». (سوره مومنون، آیه ۱۰۷) همین تعبیر را مولانا نیز آورده است:

اِحْسَبُوا آید جواب آن دعا  
چوب رد باشد جزای هر دغا

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوم، بیت: ۱۷۰)

امام محمد غزالی در کیمیای سعادت می‌گوید: «در بنی اسرائیل قحطی بود، بارها به استسقا بیرون شدند و اجابت نیفتاد، پس وحی آمد به پیغامبر ایشان که ایشان را بگو که بیرون آمده‌اید و دعا می‌کنید با کالدهای پلید و شکم‌های پرحرام و دست‌های به خون ناحق آلوده. بدان بیرون آمدن، خشم من بر شما زیادت گردد و از من دورتر گردید» (غزالی، ۱۳۶۸، ج اول: ۲۶۲).

مولانا دوری از معاصی و تزکیه نَفَس و روان را از ملزومات پذیرفته شدن دعا در درگاه حق تعالی به حساب می‌آورد و از زبان حق تعالی خطاب به فرستاده خود حضرت موسی (ع) می‌فرماید که او را با دهانی به یاری بخواند که با آن دهان مرتکب گناه نشده باشد و چون

## ۶۶ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

موسی (ع) می گوید که او را آن چنان زبان و دهانی نیست؛ حق تعالی می فرماید پس، از دهان دیگران مرا ندا کن؛ چرا که تو با دهان دیگران مرتکب گناهی نشده‌ای و این همان دعا کردن در حق دیگران است که گویند به اجابت نزدیک‌تر باشد.

آن چنان کن که دهان‌ها مر تو را      در شب و در روزها آرد دعا  
از دهانی که نکردستی گناه      و آن دهان غیر باشد عذرخواه  
یا دهان خویشتن را پاک کن      روح خود را چابک و چالاک کن

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوم، بیت: ۱۸۳-۱۸۵)

مولانا در ادامه این حکایت می فرماید که ذکر نام الله سبب از میان رفتن پلیدی‌ها می شود چرا که نام الله و ذکر او پاک است و جاری شدن واژه‌های پاک بر زبان اسباب از میان رفتن ناپاکی را فراهم می کند چرا که اضداد از یکدیگر گریزان هستند چونان که با تابش نور خورشید تاریکی‌ها از میان می روند.

ذکر حق پاک است چون پاکی رسید      رخت بر بندد، برون آید پلید

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوم، بیت: ۱۸۶)

مولانا در باب اجابت نشدن دسته‌ای دیگر از دعا‌های انسان این تلقی را دارد که گاهی آدمی به دلیل محدودیت علم خود و بی‌خبری از عاقبت امور، سود و زیان واقعی خویش را نمی‌شناسد و چه بسا در برخی از موقعیت‌ها، حاجاتی را از حق تعالی برای خود و یا دیگران طلب کند که عین خُسران باشند و خداوند به سبب علم کامل و آگاهی کامل خود و از سرِ حکمت آن دعاها را مستجاب نکند لیکن آدمی متوجه آن مصلحت و صوابی که در اجابت نشدن آن دعا نهفته است، نشود؛ مولانا در دفتر دوم حکایت مارگیری را بیان می‌کند که دزدی، مار او را می‌زباید لیکن آن مارگیر از سر جهل دُعا می‌کند که او را بیابد و مار خود را از او پس بستاند و هنگامی که جسد دزد را می‌بیند که به نیش مارِ او جان داده است پی به حکمت و مصلحتی که در عدم اجابت آن دعا نهفته می‌برد.

شُکرِ حق را، کآن دعا مردود شد      من زیان پنداشتم و آن سود شد  
بس دعاها کآن زبان است و هلاک      وز کرم می‌نَشَنود یزدانِ پاک

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر دوم، بیت: ۱۳۹-۱۴۰)

## مکتب دعا در مثنوی معنوی مولانا / ۶۷

مولانا معتقد است که مجرّد عارض شدن حسّ و حال دعا در عارف سالک عین اجابت آن است چرا که ارتباط عمیق و عاشقانه بنده که عین طلب باشد، طالب را به سیر و سلوک روحانی راه می‌نماید و فی الواقع بروز و ظهور این طلب با اراده و مشیت حق تعالی ممکن می‌شود؛ این اندیشه مولانا در حکایت عارف سالکی که تمام شب را «الله» می‌گوید و به تلقین شیطان مأیوس شده و گمان می‌کند که جواب لَبّیکی از جانب حق تعالی نمی‌آید، مشهود است (نک. زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۸۰-۲۸۱).

تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی	آن یکی الله می‌گفتی شبی
این همه الله را لَبّیک کو؟	گفت شیطان: آخر ای بسیار گو
چند الله می‌زنی با روی سخت؟	می‌نیاید یک جواب از پیش تخت

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوّم، بیت: ۱۸۹-۱۹۱)

مولانا در ادامه حکایت الله گفتن سالک، این بیغام و دیدگاه خود را که صرف الله گفتن بنده عین لَبّیک گفتن حق تعالی بوده و اجابت و پاسخ گفتن خداوند در ذاتِ ندا کردن وی نهفته است، از زبان خِضَر، پیامبر خداوند و در عالم خواب و الهام، منعکس می‌کند. مولانا در ادامه آن ذکر می‌کند که روح و روان بنده جاهل و غافل از نعمت دُعا کردن، گفتگو و راز و نیاز با خداوند بی‌بهره و محروم می‌ماند چرا که مشیت و فرمان حق تعالی بر آن جاری نشده که بندگان ناشایست و بد گوهر او را صدا کنند؛ مگر نه آن که خدای تعالی بنده‌ای چون فرعون را صد گونه ناز و نعمت بخشید تا رو به سوی وی نیاورد و با او سخن نگوید؟! و مگر نه آن که:

درد آمد بهتر از مُلک جهان      تا بخوانی مر خدا را در نهان

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوّم، بیت: ۲۰۳)

جوادی آملی در باب آن که شوق دعا و مناجات را خداوند در بنده خویش به وجود می‌آورد معتقد است که: «اول خدا با دل یک عده سخن می‌گوید و لذت مناجات با خود را در دل‌های آنان القا می‌کند آن‌گاه این‌ها، شوق آن‌را پیدا می‌کنند که با خدا مناجات کنند؛ وقتی مناجات کردند خداوند می‌شود مُستمع و او سمیع الدّعاست» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۲).

مولانا در حکایتی، آن‌گاه که ملائیک از تضرّع و ناله بنده مؤمن و خالصی به گریه در می‌آیند و از حق تعالی علّت اجابت نکردن دعای وی را می‌پرسند، از زبان حق تعالی پاسخ

می دهد که تأخیر در اجابت دعای این دسته از بندگان صالح و شایسته حق تعالی نه به سبب خواری و کوچک شمردن آنان در درگاه الهی است، بل به دلیل قُرب و ارجمندی آنان است، خدای تعالی راز و نیاز خالصانه بندگان مؤمن خویش را دوست می دارد و به جهت تمایل بر تکرار و تداوم آن، اجابت دعای آنان را به تعویق می افکند؛ چرا که اگر حاجت بنده در دم مستجاب شود بعید و ناممکن نیست که از یاد و گفتگوی با خدا غافل بماند.

گرچه می نالد به جان یا مُستجار      دل شکسته، سینه خسته گو بزار  
خوش همی آید مرا آواز او      آن خدایا گفتن و آن راز او  
و آنکه اندر لابه و در ماجرا      می فریباند به هر نوعی مرا

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفترششم، بیت: ۴۲۲۵-۴۲۲۷)

رشیدالدین میبیدی در کشف الاسرار و عُدّة الابرار آورده است که: «بنده چون شرایط دعا به جای آورد مرغ قفسی است که ربّ العالمین آواز وی دوست دارد» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۲۰).  
مولانا نیز همین تعبیر را در ادامه حکایت بالا آورده است:

طوطیان و بلبلان را، از پسند      از خوش آوازی قفص درمی کنند  
زاغ را و جغد را اندر قفس      کی کنند؟ این خود نیامد در قصص

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفترششم، بیت: ۴۲۲۸-۴۲۲۹)

پس به اعتقاد مولانا، نامرادی مؤمنان و تأخیر در پاسخگویی حق تعالی به دعاهای آنان مبنی بر جلب منفعت و دفع مضرت به سبب آن است که خداوند گفتگوی با آنان را دوست دارد.

## ۵- دعا در مکتب اولیای اهل دعا و اولیای اهل رضا

مولانا در دفتر سوّم مثنوی حکایت پُر رمز و راز دقوقی و کرامات وی را بیان می کند؛ دقوقی نماد و تمثیل عارف وارسته ای است که در عالم شهود هفت تن از اولیای خدا را که به مقام رضایت به رضای خدا رسیده اند، می بیند؛ این اولیای خدا از آن جایی که مستغرق در دریای وحدت الهی هستند از اسرار و رموز عالم، و همچنین حکمت و مصلحت امور با خبرند؛ آن گاه که در ساحل دریا و به تقاضای آنان به امامت دقوقی نماز جماعتی برپا می کنند، کشتیی در امواج پُرتلاطم دریا در حال غرق شدن است؛ به ناگاه تمام اهل کشتی به ناله و فغان در می آیند و همگی با گریه و تضرّع به درگاه خدا، نذرهای می کنند و به تعبیر مولانا در آن

## مکتب دعا در مثنوی معنوی مولانا / ۶۹

دَم زاهد و فاسق همه مُتقی می‌شوند و:

دست‌ها در نوحه بر سر می‌زدند      کافر و مُلجِد همه مُخلص شدند

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوّم، بیت: ۲۱۸۳)

چرا که عموم مردم و حتّی گناهکاران در گاه گرفتاری و مصیبت دست به دعا می‌برند و چون رهایی می‌یابند از یاد خدا و دعای به درگاه او غافل می‌شوند. باری چون دقوی حال آن گناهکاران مصیبت زده را نظاره می‌کند که از دعا و آه و زاری آنان تنها دود سیاه و بوی گناه به فلک می‌رسد، رحم او به جوش آمده و دل شکسته و گریان دست دعا به درگاه حق تعالی گشوده و شفاعت آنان می‌کند:

گفت: یارب منگر اندر فعلشان      دستشان گیر ای شه نیکو نشان  
ای کریم و ای رحیم سرمدی      در گذار از بدسگالان این بدی

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوّم، ابیات: ۲۲۰۹ - ۲۲۱۱)

مولانا در ابیات بعدی آورده است که چون دقوی در هنگام دعا چنان از خود رهیده و بی‌خویش شده که از هستی او حتّی به اندازه سرسوزنی باقی نمی‌ماند و در دریای بیکران الهی به مقام فنا می‌رسد و در آن حالت بی‌خودی از خود، فی‌الواقع هم دعای او و هم اجابت دعای او از جانب حق تعالی می‌باشد؛ در مکتب مولانا بالاترین درجه و مرتبه دعا و ثنای خداوند همین مرتبه است که شخص دعا کننده به کلی از میان رفته و به مقام فنا و نیستی برسد و در این حالت کلّ دعا نه از جانب مخلوق، که از جانب خود خالق است.

آن دعا حق می‌کند، چون او فناست      آن دعا و آن اجابت از خداست

(مولوی، ۱۳۷۴-۱۳۸۱، دفتر سوّم، بیت: ۲۲۲۰)

در پایان ذکر این نکته ضروری است که مولانا اولیای خدا را به دو گروه تقسیم می‌کند: الف) اولیایی که اهل دعا هستند؛ آنان، هم به منظور اتّصال به خالق و هم به منظور دفع بلا و جلب منفعت دست دعا به درگاه حق می‌گشایند.

ب) اولیایی که اهل رضا هستند و در احوال امور به مقام راضی بودن به رضای خدا رسیده‌اند و دعا را تنها به صرف اتّصال و تضرّع بنده به درگاه حق تعالی می‌پذیرند و در غیر این صورت، آنرا مداخله در حکم و قضای الهی به حساب می‌آورند؛ فی‌المثل در حکایت دقوی

آن هفت اولیای خدا که در عالم شهود بر دقوی ظاهر می‌شوند دعای دقوی مبنی بر نجات جان کشتی نشستگان را به حساب «بوالفضولی و اعتراض او بر خالق مختار مطلق» می‌گذارند و به این دلیل برای همیشه از نظر دقوی گم می‌شوند (نک. زمانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۹۷-۶۵۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۶۹۹ و ۷۰۱؛ ریاضی، ۱۳۸۳: ۲۲۴ - ۲۳۰).

### نتیجه‌گیری

حق تعالی عروة‌الوثقای دعا را از سر جود و بخشش در آدمی به ودیعه می‌گذارد اگر نه خدای تعالی منزّه و بی‌نیاز از تسبیح و تحمید بندگان است. لیکن بندگان با حمد و ثنا و راز و نیاز کردن با او، قادر به تزکیه نفس و تصفیه روان و تقرّب به درگاه الهی می‌شوند. در بارگاه حق تعالی به جای آوردن آداب دعا و راز و نیاز با وی شرط اول دعاست لیکن اگر بنده در جایگاه و مرتبه‌ای باشد که به دلیل اشراف نداشتن به آداب دعا، قادر نشود که ادب دعا را آن‌گونه که باید به جا آورد اما خاشعانه و از سر دل و مطابق با شعور و معرفت خویش حق تعالی را ندا کند و به یاری بخواند دعای وی مورد پذیرش درگاه الهی است. عدم اجابت دعا ممکن است ناشی از گناهکاری بیش از حدّ بنده باشد؛ پس یکی از مهم‌ترین شرایط پذیرش دعا، دوری کردن از معاصی و تزکیه نفس است. گاهی هم در عدم اجابت دعا حکمت و خیری نهفته است که بنده به دلیل علم محدود خویش، در زمان حال از آن بی‌خبر است. گاهی نیز خدای تعالی به منظور تداوم و تکرار دعای خالصانه بندگان صالح و شایسته خویش، اجابت دعای آنان را به تأخیر می‌افکند و صرف یارب گفتن بنده عین لیبیک گفتن خالق است.

دسته‌ای از اولیای خدا اهل دعا هستند و دسته‌ای دیگر دعا را تنها به منظور تقرّب به حق تعالی قبول دارند و در احوال کارها به مقام راضی بودن به رضای خدا رسیده‌اند. دعا و راز و نیاز با خالق، فی‌الواقع بیان مکنونات قلبی و رازهای درونی با امین‌ترین شنونده و بهترین یاری‌رسان است که این خود اسباب و علل کاهش اضطراب‌ها و تشویش‌های درونی و افزایش آرامش و آسایش روانی را فراهم می‌سازد؛ فی‌المثل پادشاه پس از راز و نیاز کردن با خدای تعالی به آرامش، خلسه و خواب فرو می‌رود و دعا و راز و نیاز بنده با خالق، حسّ اطمینان، یقین و اعتماد به نفس بنده را بالا می‌برد در حکایت پادشاه و پیرچنگی، بعد از مراحل دعا هر دو قهرمان حکایت پس از انجام آداب دعا به یقین منتظر گشایش کار و اجابت دعا هستند.

## منابع

- انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. ج ۴ و ۵. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- بصیرمژده‌ی، سامیه (۱۳۷۹). بر بام‌های آسمان. گزیده‌ای موضوعی از مثنوی. تهران. نشر فرزاد.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). عرفان و حماسه. تهران. مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ریاضی، حشمت‌الله (۱۳۸۳). داستان‌ها و پیام‌های مثنوی. به اهتمام حبیب‌الله پاک‌گوهر. انتشارات حقیقت.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸). سرّ نی. ۲ جلد. انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). پله‌پله تا ملاقات خدا. انتشارات علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۲). میناگر عشق. تهران. نشر نی.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۲۸۵ ه.ق.). شرح الاسرار. چاپ سنگی.
- عسکری، ابوهلال (۱۳۵۳ ه.ق.). افروق اللغویة قاهره. مکتبه القدسی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۸). کیمیای سعادت. ۲ جلد. به کوشش حسین خدیوچم. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی‌تا). احیاء علوم‌الدین. ۵ جلد. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، مولی محسن (بی‌تا). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء. تصحیح علی‌اکبر غفّاری. قم. انتشارات اسلامی.
- قریب، محمد (۱۳۶۶). تبیین اللغات لتبیین الآیات یا فرهنگ لغات قرآن. ج ۱. تهران. انتشارات بنیاد.
- کریمی، سودابه (۱۳۸۴). بانگ آب. نشر شور.
- معین، محمد (۱۳۸۴). فرهنگ فارسی معین. ج ۲ و ۴. تهران: انتشارات نامن.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۴۷-۱۳۴۸). شرح مثنوی شریف. ۳ جلد. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر تهران. انتشارات دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴ - ۱۳۸۱). شرح جامع مثنوی. شش دفتر. تصحیح کریم زمانی. تهران: انتشارات اطلاعات.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۵) مجالس سبعة. با تصحیح و حواشی توفیق ه. سبحانی. تهران. انتشارات کیهان.



## ۷۲ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

مولوی، جلال‌الدین محمد (بی‌تا). *فیه مافیہ*. با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران. انتشارات امیرکبیر.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الاجرار*. به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران. انتشارات امیرکبیر.

نقیسی، علی (۱۳۱۷-۱۳۱۸). *فرهنگ نقیسی*. تهران. چاپ رنگین.

نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴). *شرح مثنوی معنوی مولوی*. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. انتشارات علمی و فرهنگی.

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا

لیلا حیدری

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

### چکیده

شخصیت‌های بزرگ عرفانی ادبی، چون شمس و مولوی با تأثیر ژرفی که بر یکدیگر گذاشتند، موجب تکامل و رشد روحی و سلوکی یکدیگر شدند و از این‌راه شهرت و پذیرش بی‌مانندی یافتند. همچنین با نشر و شرح آثار و افکار همدیگر، به پیشرفت و تکامل و شکوه و شهرت ادبیات و عرفان ایرانی اسلامی افزودند. بسیاری از پژوهشگران به تشابهات و نکات اشتراک ایشان پرداخته‌اند؛ اما در شیوه زندگی و نوع و روش سلوک آن‌ها وجه اشتراک، تفاوت‌ها و حتی تضادهایی دیده می‌شود. این پژوهش برای اثبات بخشی از این ادعا تهیه و تدوین شده است. در این مقاله سعی شده است تا اشتراکات، تضادها و تفاوت‌های شمس و مولوی بررسی شود و شباهت‌ها، تفاوت‌ها یا تضادهای شخصیتی آن دو از جنبه‌های مختلف زندگی و نوع پرورش، گفتار و رفتار بیان شود. در این پژوهش علاوه بر منابع بیرونی و سخنان مناقب‌نویسان و اهل نظر، با استفاده و استنباط از آثار و سخنان مولوی و شمس، به دسته‌بندی و تبیین اشتراک‌ها، تفاوت‌ها و تضادهایشان پرداخته شده است. در این بررسی علل و عوامل اشتراک، تفاوت یا تضادهای فکری و سلوکی شمس و مولانا، از نظر حالات و مقامات و مقالات آشکار می‌گردد و این نتیجه حاصل می‌شود که شمس تبریزی با جلال‌الدین مولوی علی‌رغم شباهت‌ها و

اشتراکات فکری و عقیدتی مشهور و مورد انتظاری که دارند و علی‌رغم تأثیر و تأثر فراوان از یکدیگر، در موارد و مباحث متعددی با یکدیگر اختلاف نظر یا عقیده دارند. از جمله نوع زندگی و معاش، نوع اخلاق و رفتار و گفتار، نوع سلوک و مقام عرفانی، زندگی فردی و اجتماعی، اخلاقی و شخصیتی، سلوکی و عرفانی و اندیشه. این اختلافات گاه آشکار و گاه کمی پوشیده، اما قابل کشف و استنباط و بیان است.

**واژگان کلیدی:** شمس، مولانا، اشتراک، تضاد، تفاوت، سلوک، عرفان.

### مقدمه

شمس تبریزی و جلال‌الدین محمد مولوی علی‌رغم شباهت‌های مختلفی که در فکر و اندیشه و مقصد و مرام و برخورداری از جهان‌بینی عاشقانه داشته‌اند؛ اما از حیث افکار و اندیشه‌ها و آرای شخصی یا از نظر قضاوت‌هایی که دربارهٔ امور مختلف یا افراد معاصر یا گذشتگان خود کرده‌اند، گاه اختلاف نظرهای چشمگیری داشته باشند. اختلافات این دو بزرگ فقط ناشی از اختلافات ژنتیکی و طبیعی مربوط به رفتار، گفتار، شخص و شخصیت، شیوه تربیتی والدین و نگاه و نگرش خانواده به مباحثی چون عرفان و تربیت ریاضتی، محیط پرورشی - تربیتی که در آن رشد و نمو یافتند، جایگاه و مقام ایشان در جامعه و برخورد متفاوت افراد جامعه از هر صنف و طبقه اجتماعی، نوع و نگرش مذهبی و... نمی‌شود؛ بلکه بهره‌مندی یا عدم بهره‌مندی از استادان و مربیان در تعلیم و پرورش و همچنین پیران طریقت، شیوه سلوک، تلقیات، جایگاه و مقام عرفانی و... متفاوت باعث شده است تا در بسیاری از آرا، اندیشه‌ها و داوری‌ها، نحوهٔ فکر و... اختلاف و تضادهایی داشته باشند.

علی‌رغم این اختلاف آرا و عقاید که در تربیت و پرورش و مقام و جایگاه عرفانی و... آن دو ریشه دارد؛ آنچه باعث می‌شود شمس و مولوی دو یار قرین شوند و چنین شور و مستی در عالم جاری و ساری کنند و عرفان عاشقانه را گسترش دهند، همان رعایت آداب مهر و عشق‌ورزی و دوری از هرگونه تعصب است. شمس و مولوی اگرچه نیمهٔ وجودی هم بودند و تأثیر عمیقی بر سرنوشت و اندیشه و زندگی هم داشتند؛ اما شدت این دلدادگی، علی‌رغم اختلاف نظر و اختلاف داوری‌هایی که داشتند، معلوم کرد که انسان‌ها با وجود تفاوت‌های اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و... با یکدیگر می‌توانند تا حدّ دوستی‌ای کامل، همراهی و

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا / ۷۵

موافقت داشته باشند و این امور را دستاویز جنگ و نزاع و نامهربانی قرار ندهند.

### بیان مسئله

عارفان مشهور بسیاری در ادبیات عرفانی ایران وجود دارند که با آثار و اندیشه‌های ارزشمند خود، افزون بر تکامل و پیشرفت عرفان به پیشرفت ادبیات عرفانی نیز یاری رسانده‌اند. از میان این عارفان، شمس و مولوی در مقام مرید و مراد و عاشق و معشوق، عرفانی نو و سلوکی شگرف را پایه گذاشتند. میزان تأثیر و نفوذ ایشان در ادبیات عرفانی، با واسطه یا بی‌واسطه، بسیار شگرف و وسیع است.

تحقیقات بسیاری درباره زندگی و آثار و افکار مولوی و شمس نوشته شده و در آثار متعددی نیز به نحوه و نتایج ملاقات آن دو اشاره شده است. اما در مورد اشتراکات و اختلافات آرا و اندیشه‌های متفاوت آن دو و نیز اشتراک، تفاوت یا تضاد ایشان در داوریهایی که درباره اشخاص گذشته یا معاصر داشته‌اند، جز چند مقاله که غالباً گذرا بوده و در این پژوهش نیز از آن‌ها استفاده شده، اثری مستقل و مهم نوشته نشده است.

### اهمیت و ضرورت پژوهش

زندگی مولانا، پیش از دیدار با شمس، یک زندگی عادی و معمولی بود؛ اما دگرگونی و تولد ثانوی او را باید نتیجه برخورد با شمس بدانیم. ابدیت نام شمس و عمر دوباره او در طول تاریخ نیز نتیجه برخورد با مولانا بوده است و این دو تن، هرکدام متمم وجودی دیگری به شمار می‌رود. ملاقات عجیب این دو، تشابهات بسیار فکری و زندگانی و سرگذشت و باعث شده است تا پیوسته پژوهشگران و ادیبان به آن‌ها توجه کنند. آثار گران قدر مولوی نیز به این توجه دامن می‌زند و روز به روز بر استقبال و توجه پژوهندگان عرصه ادبیات به‌ویژه ادبیات عرفانی افزوده می‌شود. متون بسیاری درباره آثار مولوی نوشته شده است و مقالات فراوانی نیز به دیدار شمس و مولوی و تشابهات ایشان پرداخته‌اند؛ اما درباره اشتراکات و تفاوت‌ها و تضادهای شمس و مولوی جز چند مقاله، اثر گران قدری وجود ندارد. این پژوهش از آن حیث مهم است که به قدر امکان، تفاوت‌ها و تضادهای مربوط به افکار و آرا و عقاید مذهبی شمس و مولوی را بررسی می‌کند؛ تفاوت‌هایی مانند شافعی بودن شمس و حنفی بودن مولوی. برخی از این اشتراکات و تفاوت‌ها کم‌وبیش آشکار است؛ مانند آن که مولوی اهل شعر و شاعری و

فتوا و وعظ بوده است و شمس چُنین ویژگی‌هایی ندارد که البتّه در این پژوهش بحثی مرتبط با آن ارائه نمی‌شود.

### زندگی فردی و اجتماعی

کتاب‌های بسیاری مانند مناقب‌العارفین افلاکی، ولدنامه یا مثنوی ولدی بهاء‌الدین، یا زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی (رساله سپهسالار) و... به زندگی شخصی، انساب، سفرها، پیران و مرشدان مولوی پرداخته‌اند. در این کتاب‌ها کرامت‌سازی‌ها و قدیس‌پروری‌های نادرست فراوانی مشاهده می‌شود؛ امّا این متون از دوره نزدیک به مولوی است و به طور ویژه به زندگی و احوال مولانا توجه دارند؛ این موضوع درگذشته کمتر نصیب عالمان و فرهیختگان می‌شده است؛ به همین سبب از این متون در این پژوهش استفاده می‌شود. به شمس‌الدین تبریزی، معروف به شمس، تا مدّت‌های طولانی توجهی نمی‌شد؛ به‌ویژه زمانی که کتاب مقالات به همت محققانی مانند ریترو و گولپینارلی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸) هنوز کشف نشده بود؛ حتّی گاه حقیقت وجودی‌اش نیز انکار می‌شد؛ به‌گونه‌ای که او را جزو برساخته‌های ذهن خلاق و پویای مولوی می‌دانستند (مولوی‌نژاد، ۱۳۷۸: ۲۹۱). اطلاعاتی که اکنون از زندگی خصوصی شمس در دست است، افزون بر کتاب‌های پیش‌گفته، بیشتر از کتاب مقالات او استخراج شده است. در ادامه به برخی از تفاوت‌ها و اشتراکات فردی و خانوادگی مولانا و شمس اشاره می‌شود.

### خانواده شمس و مولوی

خانواده مولوی نسل در نسل، واعظانی مشهور بودند که به تربیت ریاضتی و سلوکی اهمیت می‌دادند؛ به‌ویژه در رفتار بهاء‌ولد پدر مولوی این پرورش آشکارا دیده می‌شود؛ پدری که محضر نجم‌الدین کبری را درک کرده است: «حضرت سلطان‌العلماء بهاء‌الدین‌الولد در عنفوان شباب، بعد از اکتساب علوم و آداب اولی تلقین ذکر از پدر خویش برگرفته است و بدین واسطه سلسله او متّصل به شیخ احمد غزالی است؛ امّا بعد از این صحبت شیخ‌الشيوخ و قطب‌الاقطاب، ابوالجناب نجم‌الدین کبری دریافته است و از روی ریاضت و مجاهده به اعلی قلل مشاهده شتافته و مقبول و محبوب همه دل‌ها شده» (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۲۰). او برای یاری دین به درس و فتوی اشتغال داشت؛ امّا منبر و وعظ را بر مبالغه ترجیح می‌دهد «در

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا / ۷۷

درون خانه دائم مراقب دل، ناظر به غیب و هم‌نفس ملائک و غیبیان بود این توجّه به عالم درون را با رفتار و کردار خویش، به این کودک روحانی سرشتش آموخته بود» (زرّین کوب، ۱۳۷۵: ۲۱). شمس در خانواده‌ای پرورش می‌یابد که پدر از افکار و نگرانی‌هایش بی‌خبر است و او را به سبب نخوردن غذا سرزنش می‌کند و به فرزندش می‌گوید که تو دیوانه نیستی و تربیت تو، تربیت ریاضتی نیست: «از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجب افتاده بود، کسی از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی، می‌گفت تو اولاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم نه روش داری، تربیت ریاضت هم نیست، و فلان نیست...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۷).

### تحصیلات، مرشدان و استادان شمس و مولوی

اولین پیر و مرشد مولوی پدرش بهاء‌ولد است. وی وعظ و تذکیر را عبادت و برتر از خواندن کتاب و تدریس می‌داند (زرّین کوب، ۱۳۵۸: ۷۲). گولپینارلی آغاز تحصیل مولوی را از بلخ می‌داند، شهری که گرداگرد او را دانشمندان و صوفیان فراگرفته بودند و مولانا بیش از همه می‌کوشید خود را برای چنین محیطی آماده کند (گولپینارلی، ۱۳۸۴: ۹۶). دومین پیر و مرشد مولوی، سید برهان‌الدین محقق ترمذی است. برهان‌الدین افزون بر آن که مرید و شاگرد بهاء‌ولد بود، در کودکی مربی و لالای فرزندش، جلال‌الدین مولوی، هم بود. به همین سبب چون به قوتیه رسید، مولانای جوان خود را تسلیم سید کرد و در هدایت و ارشاد پدران‌اش هرگز تردید نکرد. مولوی برای فراگرفتن علم حال که از پدرش به سید رسیده بود، مدت نه سال در خدمت وی بود تا در همه‌چیز، چه در ظاهر و چه در باطن، وارث پدر گردد (سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۱۹۶). شمس، سومین پیر و مراد مولوی است. البته رابطه شمس و مولوی را باید فراتر از رابطه مرید و مرادی دانست؛ رابطه عاشق و معشوقی بود که فیضان عشق در وجود شمس، مولوی را به دریای وجود او متصل کرد تا دریا شود و به برکت عشق از آن‌چه او را از الله‌اش دور می‌کرد، فاصله گیرد و جز الله نبیند. خوارزمی برای مولوی پیر دیگری هم در نظر می‌گیرد و آن حضرت خضر(ع) است (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۲۶). شمس، مرید شیخ ابوبکر سلّه‌باف تبریزی بود که در کشف‌القلب یگانه روزگار خود بود. البته مقام عرفانی شمس به درجه و مرتبه‌ای رسیده بود که او را نمی‌پسندید و عالی‌تر می‌جست تا از برکت آن والاتر رود. در این طلب، سال‌ها گرد عالم می‌گشت و بدان نام مشهور شد که وی را شمس‌الدین پرنده می‌خواندند. شمس افزون بر مریدی ابوبکر سلّه‌باف، در محضر استادان

دیگری مثل شمس الدین خویی (خونجی) و... بوده است؛ اما آنچه آنچنان که از محتوای مقالات پیداست و خود او درباره ابوبکر سلّه باف و شمس خویی می گوید، هرگز از پیران خود راضی نبوده است و اگر از تبریز بیرون می رود، به امید یافتن شیخ کامل است؛ بنابراین اگر شمس خویی و حتی در ابتدا مولوی را ترک می کند، به این سبب است که ایشان نیز به وی نمی آموزند (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۷۶).

مولوی پیش از دیدار با شمس، طالب علم و دانش است و برای کسب علم به دمشق و حلب و... سفر می کند. سپهسالار می گوید مولوی مدتی را در دمشق نزد شیخ محیی الدین عربی، شیخ سعد الدین حموی، شیخ عثمان رومی، اوحد الدین کرمانی و شیخ صدر الدین قونوی صحبت فرمود و همچنین مدتی در حلب در چند مدرسه تحصیل کرد و به هم صحبتی و شاگردی مولانا کمال الدین بن عدیم پرداخت (خوارزمی، ۱۳۶۶: ۱۳۳). شمس تبریزی سراسر عمرش در سفر بود و لقب شمس پرنده به او داده شد. وی هرگز قصدش آموختن علوم رایج و ظاهری زمانه نیست؛ بلکه در پی شیخی کامل است تا به او بیاموزد؛ به گونه ای که وقتی مولوی را می یابد، کسی که سال ها منتظر همدمی با او بوده است. سفرهای مولوی پس از کسب علم و یافتن شهری در امان از غوغای مغولان، به پایان می رسد و البته این به جایگاه مولوی نیز وابسته بود (موحد، ۱۳۷۵: ۷۵).

### پوشش و معیشت شمس و مولوی

مولوی چنان که مناقب نویسان می نویسند، قبل از دیدار شمس، لباس فقیهان و مفتیان بر تن داشت (فروزانفر، ۱۳۵۴: ۴۶). و بعد از فراق شمس، فرجی و دستار دখانی که نشانه سوگواری بود، بر تن داشت. در مقابل شمس تا حد امکان لباسی می پوشید تا شناخته نشود. وقتی که مولوی برای نخستین بار، با شمس دیدار می کند، لباس او نمدی سیاه است (افلاکی، ۱۳۶۲: ۸۲). هزینه زندگی مولوی از تدریس در مدرسه و وجوه دریافتی از فتوی بود. ولی شمس، وابسته به مدرسه یا خانقاهی نیست که از حق التدریس و نذورات برخوردار شود. او به معلمی و مکتب داری می پردازد و به فعلگی می رود. البته به جز این دو کار، گاه مشافی (گچ کاری و رنگ کاری) و بندبافی (بند شلواربافی) نیز می کرد و از دسترنج خود روزگار می گذرانید. شمس در مقالات آشکارا این نکته را بیان می کند که صوفیان و فقها در آن روزگار کار نمی کردند و از دسترنج خود نمی خوردند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۵۵).

### آشنایی شمس با مولوی

مولوی مفتی و واعظ مشهور شهر قونیه است که بیش از هزاران مرید، از بزرگان و ثروتمندان شهر تا فقیرترین و حتی بی‌نام و نشان‌ترین اشخاص شهر، در مجلس وعظ او حاضر می‌شدند و او را بزرگداشت می‌کردند. شمس همیشه از شناخته شدن می‌گریزد. هر جا که شناخته می‌شود، رخت سفر می‌بندد و می‌رود؛ هر چند شناخت آنان، ظاهری بود (همان: ۲۷۸).

### اعتبار شمس و مولوی در نزد مردم قونیه

مردم قونیه از پیر و جوان، درباری و افراد عادی، ثروتمندان و فقرا و... به مولوی احترام می‌گذاشتند و مولوی در نظرشان از پایگاه و اعتبار خاصی برخوردار بود؛ اما شمس بیگانه‌ای بود که آنان را از فقیه و واعظ محبوبشان جدا کرده بود. از این رو، نه تنها اعتباری نداشت، بلکه او را از شهر و حُجره بیرون کردند و گفتند فقیه این مدرسه نیستی تا در این مکان حجره‌ای داشته باشی. همچنان او را به زندان می‌افکنند و تهدید می‌کنند و ناسزا می‌گویند؛ چنان در آزار و اذیت او می‌کوشند که حتی سلطان‌ولد که برای بازگشت او به دمشق رفته است، بر پای او می‌کوبد (همان: ۳۵۱).

### اخلاق و شخصیت

از سخنان شمس که در معرفی حال و کار خود و مولوی می‌گوید، چنین برمی‌آید که شمس آفتابی است که هیچ چشمی نمی‌تواند به آن نظر کند و از آن بهره جوید؛ اما مولوی مهتابی است که روشنی خود را از آفتاب وجود شمس می‌گیرد و به دیگران می‌رساند. البته مولوی نیز در چندین جا خود را در برابر آفتاب وجود شمس‌الدین به ماه تشبیه می‌کند و شهرت خود را در اثر هم‌جواری با شمس می‌داند:

شمس تبریزی که مشهورتر از خورشید است

من که همسایه شمس چو قمر مشهورم

(لاهوئی، ۱۳۹۰: ۲۵).

مولوی در اثر غلبه معنی لال می‌شود؛ اما شمس را چنین حالتی نیست: «من نون شعر گویم در اثناء سخن، باز شکافم، و معنی سِر آن بگویم. بعضی از غلبه معنی لال شوند، مولانا را لالی نیست الا غلبه معنی، و قومی را قلت معنی، مرا از این هیچ نباشد. مولوی نوشته‌های



شمس را با نوشته‌های دیگران می‌آمیزد، این نکته شمس را می‌آزارد؛ زیرا او نوشته‌های مولوی را حتی با قرآن نمی‌آمیزد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۸). مولوی در کار گفتن و سرودن و نوشتن، به‌ویژه وقتی هوشیار و آگاه است، حال مخاطب و خوشامد یا ناخوشایندی او را در بیشتر اوقات در نظر می‌گیرد و نگران ملال و رنجش مردم یا مریدان است؛ به همین سبب درخور ایشان سخن می‌گوید (مولوی، ۱۳۴۸: ۹۳). شمس بسیار دلسوز و مشفق و مهربان و نیز غمخوار و دعاگوی دیگران است. اما در سخن گفتن پروایی ندارد و اهل سازش و مدارا نیست. او از نگرانی یا رنجش مخاطب ترسی ندارد؛ برخلاف مولوی که اهل مدارا است و دوست ندارد کسی از او برنجد. زمانی که بر مولوی به سبب تکرار سخن خرده می‌گیرند، در جواب می‌گوید که شما سخن اول را نفهمیدید برای همین مجبور به تکرار هستیم. اما شمس آنان را بی‌مایگانی می‌داند که نمی‌توانند سخن او را درک کنند؛ وگرنه سخن شمس نیک و مشکل است و هر بار که گفته می‌شود معنی دیگری فهمیده می‌شود. مولوی، اگر نه سخنش لدنی است، در بند نفع یا ضرر کسی نیست؛ اما شمس از کودکی با سخنش تربیت می‌کند. شمس فعال است؛ اما مولوی تنها قوال است. البته چنان‌که مشهور است شعر و شاعری مولوی از قُرب چهل سالگی، یعنی از آن ایام که به شمس تبریزی پیوسته و مجذوب عشق او شده بود، شروع شده است (همایی، ۱۳۶۶: ۱۰۰۰).

شمس نیز از عارفانی است که فراتر از حد نوشتن هستند؛ او هرگز دست به قلم نبرده است؛ بلکه دیگران، گفتار او را می‌شنیدند و ثبت و ضبط می‌کردند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۵). تربیت مولوی در محیطی پاک و مذهبی عرفانی با مراقبت پدری چون سلطان‌العلما بهاء‌ولد سبب شد تا او از نظر اخلاق و سیرت سرآمد و ستوده‌ء اهل حقیقت و مردم روزگار خود باشد. مولوی بسیار متواضع است و در کوچه و بازار با مردم با شرمروبی و فروتنی رفتار می‌کند و نسب به مریدان خالصانه، مهر و دوستی می‌ورزد. وی می‌کوشد تا هیچ‌کس از او آزرده و رنجیده نشود (مولوی، ۱۳۴۸: ۷۴). شمس آدمی استثنایی بود که خود را و سخن خود را برتر از ابنای زمان می‌دانست. رک‌گوی و تند و ستینهد و بی‌پروا بود. حوصله نداشت با هرکس به گفت‌وگو بنشیند و پیداست که چنین برخوردی با جمعی میان‌مایه و مدعی که خود را اهل صوفی و صفا می‌دانستند گران می‌آمد. البته شمس خود را انسانی صبور می‌داند که حلم او در حد کمال است و اگر جواب کسی را درشت می‌دهد به این سبب است که نمی‌خواهد شادی و خوشی اندرون را از دست دهد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۹).

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا / ۸۱

فروزانفر برای علت نفرت مریدان از شمس نکاتی بیان می‌کند که از آن جمله است: تغییر روش و مسلک مفتی و واعظ شهرشان، پایبند نبودن شمس به ظواهر و عقایدشان، امتحان آنان و گرفتن صلّه برای دیدن مولوی، طعن و سرزنش علما و مردم قونیه در حقّ شمس، طعن و تعریض شمس به عموم مردم و... (فروزانفر، ۱۳۵۴: ۷۳). شمس مردی دیرجوش، تنگ‌حوصله و بی‌اعتنا به همه‌ی موازین حاکم بر عرف و عادت‌های زمانه بوده است... نگاه شمس به مسائل عصر، در حوزه‌ی دین و اخلاق و تصوّف، نگاهی بی‌رحم و تند و بی‌پرواست،... شیوه‌ی گفتارش به‌گونه‌ای بوده است که ناآشنایان حمل بر دعوی می‌کرده‌اند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۸).

عامّه مردم در نظر شمس، منافقانی هستند که از سخن راست خوششان نمی‌آید و بیشتر با آنان باید سخن از دوزخ گفت. جولاهگان و بی‌مایگانی هستند که سخن شمس را نمی‌فهمند و از درک حقیقت سخن او عاجز هستند به همین سبب بر شمس خرده می‌گیرند. آنان شایستگی اقتدا ندارند و وعظ برای این جماعت فایده‌ای ندارد. قومی ناهموار هستند که اگر شمس به داد مولوی نمی‌رسید وی را به زیان می‌بردند: «مرا فرستاده‌اند که آن بنده نازنین ما میان قومی ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴/۲). سازش و مدارای مولانا به واعظی و شیوه‌ی تعلیمی او برمی‌گردد. او معتقد است، تحمّل گستاخی بی‌ادبان، مصداق ادب است و برای فرد صبور فواید سلوکی دارد:

ای مسلمان خود ادب اندر طلب      نیست الا حمل از هر بی‌ادب  
زانک خوش‌خو بود کو در خمول      باشد از بدخوی و بد طبعان حمول

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۷۱)

شمس عارفی تندخوست، گفته‌اند که تندخویی او ناشی از مراعات نکردن موازین ادب نبود... شمس به نیروی معنوی پاره‌ای حقایق را می‌دید اما به علت عظمت درخشش آن‌چه می‌دید یا به علت این که او مانند مولانا به گنجینه سخن‌داری دسترسی نداشت، و یا به هر علتی دیگر، توان تبیین آن‌چه را که می‌دید، نداشت. شمس باوجود زک‌گویی و ستیهندگی، قلبی مهربان داشت و همه را نه در ظاهر، بلکه در اعماق وجودش دوست می‌داشت (طالقانی، ۱۳۷۹: ۱۷۳). شمس وجود خود را کیمیایی می‌داند که برای زر ساختن احتیاجی به ریختن نیست. عجایب اندرون شمس بسیار زیبا و دیدنی‌تر از عجایب عالم برون است. او به

شخصی که مجذوب عالم بیرون است می گوید بیا و اندرون مرا تماشا کن. تواضع مولوی به گونه‌ای است که شمس به تحسین آن زبان می‌گشاید و می‌گوید: « مولانا در این ربع مسکون مثل او نباشد در همه فنون، خواه اصول، خواه فقه، و خواه نحو، و در منطق با ارباب آن به قوت معنی سخن بگوید به از ایشان و با ذوق‌تر از ایشان و خوب‌تر از ایشان، اگرش بیاید و دلش بخواهد و ملالتش مانع نیاید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). مولوی بسیار متواضع است؛ اما کبر و نخوت درویشان و حتی شمس را تبیین می‌کند و می‌گوید اگر در رفتار با آنان ادب را رعایت نکنی، نمی‌توانی از رسالتشان برخوردار شوی:

نخوتی دارند و کبری چون شهان      چاکری خواهند از اهل جهان

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۶۰۸)

### سلوک و عرفان مولوی و شمس

شمس و مولوی از نظر سلوکی و عرفانی نیز اشتراکات و تفاوت‌های آشکاری دارند که اشاره به آن‌ها، برای شناخت بهتر جوانب مختلف زندگی روحی آن دو و نیز فهم و تبیین علل اختلاف‌های فکری آن‌ها مؤثر است.

### کمی سن و شطحیات در کلام شمس و مولوی

در مقالات شمس شطحیاتی از قول شمس وجود دارد؛ اما شطحیات در سخنان مولوی به‌ویژه، آثار تعلیمی مولوی، فیه‌ما‌فیه و مثنوی، اندک است و یا به روشنی سخن شمس نیست. البته مقالات اثری تعلیمی نیست؛ ولی مانند فیه‌ما‌فیه در مجالس و برای مریدان و یا اهل مجلس گفته شده است. نمونه‌های برخی از شطحیات یا شطح‌گونه‌های شمس که بیشتر لحن و شکلی متناقض‌نما و ساختارشکن دارد، در ادامه بیان می‌شود: او خوشی را در الحاد و زندقه می‌داند و می‌گوید کافر کجاست تا او را سجده کنم. وی مسلمانی را بی‌مژه می‌داند و مژه را در کفر می‌چشد و بر این باور است که از مسلمان راه و نشان مسلمانی را نمی‌توان یافت؛ زیرا مسلمان به دین خود فریفته و مغرور است و به‌درستی یا نادرستی رفتار خود شک نمی‌کند؛ اما ملحد، وجودش از هرگونه نخوت و تکبر برخاسته از باور دین‌داری تهی است و چون ظرفی آماده لبریز شدن است. مولوی کفر و ایمان را محکی می‌داند که باعث تمایز و شناخت می‌شود. گاهی شمس در مقالات شطحیاتی دارد که شطحیات بایزید و حلاج را به

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا / ۸۳

خاطر می‌آورد: گفتیم مرا مهاری است که هیچ‌کس را زهره نباشد که آن مهار من بگیرد؛ الا محمد رسول الله، او نیز مهار من به حساب گیرد، آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید، مهار را هرگز نگیرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۵).

### بی‌ادعایی سن یا ادعای کرامات در سخن مولوی و شمس

اگر بپذیریم مطالب مقالات شمس اصل سخنان اوست، باید شمس را از عرفایی بدانیم که از کرامات خود سخن می‌گویند. او هرچند همه اسرار مگو را فاش نمی‌کند، گاه حلاج‌وار سخن می‌گوید. مولوی با آن که مناقب‌نویسان کرامات بسیاری به او نسبت می‌دهند، در هیچ‌کدام از آثارش ادعای کرامات ندارد و سخنی از کرامات (احتمالی) خود به میان نمی‌آورد. شمس معتقد است، اگر مولوی از سر جاه و مقام برخاست و به مسیر عشق گام نهاد، خواست و اراده او بود و تا او نخواست، مولوی نیامد «ای‌والله شیخ و چشم ما بدو باز شد. در حق همه همین بود تا ما نیاوردیمشان نیامدند، تا نخواستیم نشد» (همان: ۲۲۲).

### سالکِ مجذوب و مجذوبِ سالک

مولوی سالکِ مجذوب است؛ زیرا در خانواده‌ای متولد می‌شود که اجدادش واعظ و خطیب بودند. پدرش واعظی است که وعظ را با چاشنی عرفان می‌آمیزد و وعظ کردن را نوعی ذکر و عبادت می‌داند. او نخستین پیر و راهنمای جلال‌الدین است. بعد از پدرش، برهان‌الدین محقق‌ترمذی پیر و مرشد او می‌شود. به قول افلاکی وقتی سید سزدان به مولوی می‌رسد به او می‌گوید که در جمیع علوم از درجه پدر گذشته‌ای؛ اما پدرت هم علم قال و هم علم حال را به کمال داشت و اکنون می‌خواهم که در علم حال که از پدرت به من رسیده است سلوک کنی که آن علم انبیا و اولیاست. شمس پس از سید برهان‌الدین، مرشد و مراد مولوی می‌شود و به هدایت مریدی می‌پردازد که آماده رسیدن به سرمنزل مقصود است. خانواده شمس، تربیت نکردن ریاضتی او در خانه، نداشتن رهبران و مرشدانی مانند مرشدان مولوی که در کودکی در کنارش باشند، از دلایل دیگری است که برای مجذوب سالک بودن شمس می‌توان بیان کرد. علت دیگری که برای مجذوب سالک بودن شمس و همچنین سالک مجذوب بودن مولوی می‌توان بیان کرد، این است که اگر مولوی مجذوب سالک بود قبل از دیدار با شمس می‌بایست مراحل سلوک را تا بالاترین درجه طی کرده باشد؛ اما وی از آن نوابغ کم‌نظیر است که کشف

گوهر درونی آن‌ها بی دلیل راه مقدور نیست؛ وگرنه سی‌وهشت سال از وجود شریف سرشار از علم قال و مخزن احوال خود را در انتظار تقارن دیداری با درشت گفتاری گمنام نمی‌ماند (طالقانی، ۱۳۷۹: ۱۳۵). در همین نسبت است که سلطان‌ولد رابطه مولوی و شمس را رابطه حضرت موسی و حضرت خضر می‌داند و معتقد است همان‌گونه که حضرت موسی با مقام رسالت و نبوت به دنبال خضر راه افتاد تا از درجه کمال به اکملی دست یابد، مولوی هم به دنبال ولی اکملی می‌گشت تا این که شمس را به دست آورد که از مستوران قباب غیرت حق بود و مرید و مطیع وی گشت تا راه دشوار اکملی را به یاری انفاس وی طی کند:

غرضم از کلیم مولانا است      آن که او بی نظیر و بی همتاست

(فروزانفر، ۱۳۵۴: ۶۲).

مولوی ولی مشهور و شمس ولی مستور است؛ زیرا به راستی اگر شمس نبود، مولانا، مولانا نمی‌شد. شیخی از گروه مشایخ و یا صوفی‌ای از صوفیان بی‌شمار می‌شد. این هم محقق است که اگر مولانا با شمس دیدار نمی‌کرد، نامی و نشانی از شمس باقی نمی‌ماند. و اگر مولوی را ولی مشهور می‌دانیم به این سبب است که واسطه میان خلق و شمس قرار می‌گیرد و زبان ترجمان اندیشه‌های شمس می‌شود. افزون بر این، شمس هنگامی ناپدید می‌شود که خضروار، مولوی را از نوامیس و تعلقات جسمانی رها می‌کند و او را بر اسرار و معارف عرفانی و لطایف الهی آگاه می‌کند (مدرسی، ۱۳۷۸: ۸۵۳).

### اندیشه شمس و مولوی

شمس و مولوی به دلایل متعدّد در مباحث و موضوعاتی چون ابلیس، زن، چله‌نشینی و... با هم در برخی نکات اشتراک و در برخی نکات اختلاف نظر و تفاوت دیدگاه دارند.

### سجده نکردن ابلیس و لعنت مولوی

مولوی سجده نکردن ابلیس را ناشی از حسد او می‌داند:

در حقیقت نفع آدم شد همه      لعنت حاسد شده آن دمدمه

(زمانی، ۱۳۹۲: ۲۵۰۹)

و از زبان خود شیطان، حسد فرضی وی را ناشی از غیرت عشق او می‌داند:

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا / ۸۵

تَرک سجده از حسد گیرم که بود      آن حسد از عشق خیزد نه از جحود  
هر حسد از دوستی خیزد یقین      که شود با دوست گیری همنشین

(همان: ۲۶۴۳)

شمس معتقد است که سجده نکردن به سبب عجز و ناتوانی از سجده کردن بوده و در این کار اراده اعجاز حق تعالی دخیل بوده است: چون عاجز شود یا از آن عجز روشنایی پیدا می‌شود یا تاریکی، زیرا که ابلیس از عجز تاریک شد، ملائکه از عجز روشن شدند. معجزه همین کند، آیات حق همچونین باشد. چون عاجز می‌شوند به سجود درمی‌آیند (موحد، ۱۳۶۹: ۸۲). در باور مولوی معنا و یا علت لعنت شدن شیطان، سوزاندن ایمان بندگان خداوند و استاد دزدان بودن اوست:

آتش و نطفی، نسوزی چاره نیست      کیست کز دست تو، جامه‌اش پاره نیست؟  
لعنت این باشد که سوزانت کند      اوستاد جمله دزدانت کند

(زمانی، ۱۳۹۲: ۲۶۵۶)

شمس لعنت را در مفهوم و معنای واژگانی و اصطلاحی در نظر می‌گیرد و برخلاف مولوی به مصادیق و تأویل‌های آن اشاره نمی‌کند: «شیطان شحنه است بر در، برون در، لعنتی دور است، لعنت عبارت از دوری باشد (موحد، ۱۳۶۹: ۸۲).

## زن

مولوی به زن از سه زاویه متفاوت و سه جنبه مختلف می‌نگرد: زن در عین مخلوقی، خالق و آفریننده است، پرتو جمال حق است، خداوند در وجود زن که در اوج لطافت و زیبایی است، تجلی می‌کند:

پرتو حق است آن، معشوق نیست      خالق است آن گویا مخلوق نیست

(زمانی، ۱۳۹۲: ۲۴۳۷)

گاه نیز زن موجودی پست و هم‌رتبه نفس معرفی می‌شود که نباید با او مشورت کرد و اگر با او مشورت شود باید خلاف رأی او عمل کرد و نیز زنان سمبل حرص و طمع و حسدند و اهل مکر (همان: ۱۲۰۸).

مرد و زن استعداد یکسانی دارند و وقتی باهم یکی می‌شوند، سمبل وحدت حق می‌شوند

و حقیقت روح از زن یا مرد بودن مجرّد است، هر دو فریب شیطان را می‌خورند و...

مرد و زن چون یک شود، آن یک تویی      چون که یک‌ها محو شد، آنک تویی

(همان: ۱۷۸۶)

جایی دیده نشده که شمس از زن به نیکی یاد کند، آنچنان که از مردان بزرگ و نام‌آور تاریخ یاد می‌کند یا میان زن و مرد یکسانی قرار دهد تنها یک مورد از رابعه عَدَوِيّه می‌گوید که ظاهراً تمجید شمس از این بانوی عارف است. رابعه عَدَوِيّه را که دل از عالم ظواهر بریده و دلبسته عالم معنی شده، می‌ستاید (عسکراآبادی، ۱۳۹۲: ۳۴۳). مولوی در فیه‌مافیة مردان را از غیرت‌الرجال منع می‌کند و به آنان توصیه می‌کند که زنان را پنهان نکنند درحالی که در رفتار شمس با کیمیا خاتون می‌بینیم که شمس با این استناد که حلال من است به وی حکم می‌کند که نمی‌خواهم جز مولانا کسی روی تو را ببیند (موحد، ۱۳۶۹: ۱۱۱).

### چله‌نشینی

خلوت و چله‌نشینی و ژهبانیت در ادیان مسیحی، یهودی و... رواج داشته است و کم و بیش اکنون نیز طرفدار دارد. مولوی همان‌طور که مسلک و منش اوست هیچ‌چیز را به‌طور کامل رد و قبول نمی‌کند؛ بلکه به شرایط هر یک می‌نگرد. او صحبت را زمانی که اثر و نتیجه آن بهتر از عزلت و خلوت باشد، ترجیح می‌دهد:

صحبتی باشد چو فصل نوبهار      زو عمارتها و دخل بی‌شمار

(زمانی، ۱۳۹۲: ۲۶۶)

و نیز مولانا عقیده دارد آن‌چه انسان در خلوت انجام می‌دهد برای رضای خداوند است و از هرگونه ریا و شرکی به دور است:

ز آن که در خلوت هر آن‌چه این تن کند      نه از برای روی مرد و زن کند

(همان: ۳۸۰۰)

چنان که بودن در جمع را توصیه می‌کند به همان اندازه به پرهیز از یارانی که چون مار و حتی بدتر از مار هستند

مار بد جانی ستاند از سلیم      یار بد آرد سوی نار مقیم

(همان: ۲۶۳۴)

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا / ۸۷

شمس با چله‌نشینی مخالف است و بارها آن را نکوهش می‌کند (موحد، ۱۳۶۹: ۱۷۱). شمس در نقد صریح از رهبانیت و مردم‌گریزی که در نزد مسیحیان رواج داشت، می‌گوید: کسی که در کوه اقامت می‌کند و از صحبت با مردم پرهیز می‌کند او انسان نیست؛ بلکه کوه است اگر انسان بود با مردم بود و با آنان سخن می‌گفت (همان: ۱۲۳).

### تفسیر آیات و احادیث شمس و مولوی آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

(خداوند) بخشنده بر اورنگ (فرمانفرمایی جهان) استیلا دارد (طه / ۵).

مولوی «عرش» را به دل در مفهوم کلی آن تأویل می‌کند و می‌گوید:

تخت دل معمور شد پاک از هوا بر وی الرَّحْمَن، علی العرش استوی

(زمانی، ۱۳۹۲: ۳۶۶۵)

شمس آیه را با آیه یا حدیث دیگری تأویل می‌کند عرش را به‌طور اخص دل پیامبر می‌داند و آیه «له ما فی السموات» را هم در حق رسول می‌داند. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». آن عرش دل محمد است (موحد، ۱۳۶۹: ۵۹).

### آیه «قُلْ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ»

بگو جز این نیست که من هم بشری چون شمایم (جز این‌که) به من وحی می‌شود (کهف / ۱۱۰). مولوی معتقد است اگر پیامبر از جنس انسان‌های دیگر هستند برای این است که جنس، هم‌جنس خود را می‌رباید و اگر پیامبران از جنس مردم نبودند چه بسا در دعوتشان موفق نمی‌شدند:

زان بود جنس بشر پیغمبران تا به جنسیت رهند از ناودان

(زمانی، ۱۳۹۲: ۲۶۷۲)

شمس می‌گوید که حضرت رسول اکرم (ص) در ماه محرم، نه روز مداوم بدون خوردن افطاری روزه گرفتند و حضرت علی (ع) هم به پیروی از ایشان روزه گرفتند تا آثار ضعف در چهره ایشان پدیدار شد و رسول اکرم (ص) به ایشان فرمودند: چرا چنین کردید که من مصداق «لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ وَأَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمَنِي وَيَسْقِينِي» هستم. وقتی پیامبر چنین گفتند این آیه نازل شد که «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ»، تنها تفاوت تو در این یوحی الی است:



محمد - علیه السلام - علی را - رضی الله عنه - گفت: چرا موافقت کردی در روزه وصال با من که چنین ضعیف گشتی؟ (موحد، ۱۳۶۹: ۲۳).

### حدیث «نعم المال الصالح للرجل الصالح»

شایسته است مال حلال و نیک برای انسان صالح (خاتمی، ۱۳۸۶: ۶۳). مولوی نعم المال را از زبان حضرت رسول الله (ص) مالی می داند که در راه خداوند خرج می شود (زمانی، ۱۳۹۲: ۹۸۶). شمس در تأویل این حدیث، دنیا را مانند صاحب جمالی می داند که وقتی بنده مؤمن خداوند را می بیند از شرم، مسلمان وار پیش می آید و برای بنده خوب خدا، بهترین مال می شود (موحد، ۱۳۶۹: ۱۶۹).

### حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

هرکس خود را بشناسد؛ پس به تحقیق پروردگارش را شناخته است (انصاری، بی تا: ۶۲۴). مولوی حدیث من عرف... را در مثنوی و فیه مافیه در همان معنا و مفهوم به کار می برد و تأویل یا تفسیر نمی کند:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت

(زمانی، ۱۳۹۲: ۲۱۱۴)

شمس، بار دیگر این حدیث را در مفهوم نفس مطمئنه به کار برده است: «از آن که خطوه ای می باید که به گنج برسد. خود چه خطوه؟ آن خطوه کدام است «من عرف نفسه فقد عرف ربه» آن که اماره نامش کرده اند او مطمئنه است (موحد، ۱۳۶۹: ۷۶).

### حدیث «لی مع الله وقت»

مولوی بر این باور است که «لی مع الله» زمانی است که عبد با استغراق تمام به نماز می ایستد: «اکنون این نبی که نماز را پیدا کرده است، چنین می گوید که: "لی مع الله وقت...» پس دانستیم که جان این نماز این صورت تنها نیست؛ بلکه استغراقی است...» (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۲). و در مثنوی در معنا و مفهوم خود بیان می کند:

لا یسع فینا نبی مرسل و الملک و الروح ایضاً فاعقلوا

(همان: ۳۹۵۳)

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا / ۸۹

شمس نیز «لی مع الله» را حالی گذرا معرفی می‌کند و می‌گوید دعوت است و هیچ جای ناامیدی نیست (موحد، ۱۳۶۹: ۹۵).

### داوری دربارهٔ عارفان

مولوی غالباً از عارفانی چون حلاج و جنید و ... به نیکی یاد می‌کند و هرگز بر آنان خرده نمی‌گیرد؛ و شمس در مواضع مختلف به انتقاد از آنان می‌پردازد و به شطحیات و سلوک عرفانی آنان می‌تازد و به نقدهایی کوبنده می‌پردازد (همان: ۸۲).

### حلاج

«حلاج مهم‌ترین یا حداقل یکی از مهم‌ترین عرفای تاریخ عرفان در جهان اسلام است که از شخصیت، زندگی و اندیشه‌های پیچیده و بی‌سابقه‌اش، تصویرهای گوناگونی در روایت‌های تاریخی و گزارش‌های ادبی ارایه شده است» (نجاری، ۱۳۹۰: ۶). «طبق اقوال برجای مانده از خود وی، در متون صوفیان و توایخ و همچنان مستندات تاریخی پیرامون وی، عارفی الهی بوده است که دعوی اتحاد با خدا سرداد» (Najjari, 2012: 2233). مولوی، انالحق حلاج را ناشی از نور و رحمت حق می‌داند که از او صادر شده است و معتقد است که انالحق گویی او با انالحق گویی فرعون که از سر انانیت و تکبر ادعای خدایی می‌کرد، تفاوت بسیار دارد. مولوی معتقد است که حلاج به فنا فی الله رسیده و از عوالم روح و ربّانی والاتر رفته است؛ اما شمس معتقد است در انالحق حلاج، نوعی انانیت و خودبینی مشاهده می‌شود و این انانیت ناشی از وارد نشدن به عالم ربّانی است و حلاج، عالم روح را هم کامل درک نکرده است. شمس در این گفته نوعی انانیت می‌بیند و می‌گوید: «اگر از حقیقت حق، در واقع خبر داشتی انالحق 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: انالحق و متابعت رها کرده‌اند و در دهان این‌ها افتاده است. مولوی، «قوس زندگی حلاج را پیموده و با اندیشه عرفانی و اجتماعی او هم‌رای و هم‌صدا و با قشرهای پایین جامعه، مانوس و همدرد شده است. مولانا، حلاج را راهنمای فکری و هنری خود قرار داده است. او دیدگاه حلاج را پذیرفته و آن را اتحاد نور و استغراق خوانده است و این خلاف دیدگاه کسانی است که از آن تعبیر به حلول می‌کنند» (نجاری، احمدنژاد، ۱۳۹۲: ۲۲۸).

### بایزید

مولوی شیفته بایزید است و می گوید: بایزید لقب قطب العارفین را از حق گرفته است؛ اما شمس در مورد بایزید همچون سنایی دو دیدگاه دارد: یک بار او را از کسانی چون فخر رازی و زاهد تبریزی و... برتر می داند و به تقدیر از او می پردازد. شمس از دیدگاه دیگر انتقادهای شدیدی بر بایزید وارد می داند (همان: ۱۸۵).

### جنید

در نظر مولوی جنید چون عارفان دیگر، صوفی و عارفی راستین است (زمانی، ۱۳۹۲: ۱۷۴). شمس در مورد جنید هم دو دیدگاه دارد: وقتی به مقایسه جنید با دیگران می پردازد، جنید را برتر از آنان می داند و زمانی که قصد مقایسه ندارد غالباً نام جنید را همراه با بایزید می آورد و همان نگاهی را که به بایزید دارد به جنید هم دارد و او را کافر می داند.

### سنایی

مولوی در مثنوی سنایی را ستوده و هرگاه نقل قولی از او آورده است با عنوان «حکیم غزنوی» و «حکیم سخن» از او یاد می کند (همان: ۱۹۰۵). شمس دو نگاه متفاوت به سنایی دارد: گاهی او را تعظیم می کند و گاهی انکار می کند (موحد، ۱۳۶۹: ۱۲۶).

### سید برهان الدین

مولوی پس از پدرش، دست پرورده دامن عرفان سیدبرهان الدین است و او را سراسر نور می داند که به مرتبه سلطانی رسیده است و هر کس می خواهد از خودی خود رها شود و سراسر نور گردد، برهان الدین شود. اما شمس معتقد است به سید بوی روح و خوشی روح رسیده است؛ به عبارت دیگر سید آن چنان که باید به حقایق الهی دست نیافته است (همان: ۱۰۲).

### صلاح الدین زرکوب

صلاح الدین یکی از دوستان و همراهان صمیمی مولوی و شمس است و نزد هر دو ارزش و اعتبار خاصی دارد. مولوی، صلاح الدین را شخصی می داند که چشمها را به حقیقت بینا می کند و دل عاشقان حق در دست او چون مومی نرم است. شمس، صلاح الدین را در عاشقی، رسن بازی بی باک و دلیر می داند که از سخنش حیران می شود. اما درجایی دیگر از زرگری اخلاطی نام می برد که تا شیخ شدن راه طولانی در پیش دارد (همان: ۲۴).

### حسام‌الدین

مولوی در آثار و اشعارش بارها از مقامات حسام‌الدین یاد می‌کند و او را سید و سند و روح خود (مقدمه منثور دفتر اول) و مخدوم، راد، استاد استادان صفا، نور حق، صیقل روح، سلطان هدی و... معرفی می‌کند (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۸۸). شمس تنها یک‌بار دربارۀ حسام‌الدین اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: از رفتار او دچار شگفتی می‌شود، دلیل رفتار او را نمی‌داند و از رفتار حسام‌الدین هم ناخرسند است (موحد، ۱۳۶۹: ۳۴۵).

### نتیجه‌گیری

اشتراکات و افتراقات شمس و مولوی بسیار متنوع و گسترده است. شمس و مولوی در دو خانواده متفاوت، با دو فرهنگ و روش تربیتی مختلف پرورش یافتند. نوع نگرش خانواده نسبت به عرفان و تربیت عرفانی، به سفرهای بسیار شمس برای یافتن مرشد و پیری انجامید تا افزون بر درک حالات او، دقایق عرفانی را فراتر و برتر از آنچه می‌داند به او بیاموزد. شرایط مولوی کاملاً متفاوت و متضاد با شمس است. او در خانواده‌ای بزرگ می‌شود که تربیت عرفانی از جایگاه والایی برخوردار است و پدر نخستین پیر و مرشد اوست. این تفاوت در نوع پرورش و تربیت سبب می‌شود تا مولانا و شمس با وجود تشابهات بسیار و عشقی مشترک، تفاوت‌ها و تضادهای بسیاری در نوع رفتار، گفتار و اخلاق و سلوک خود داشته باشند. شمس مجذوبی سالک و ولی‌ای مستور است که در پی ولی مشهوری می‌گردد تا واسطه او و خلق شود و زبان اندیشه‌اش باشد. دریای وجود مولوی در مقام ولی مشهور، آماده پذیرش این مأموریت است. استقلال رأی و اندیشه در شمس و مولوی باعث شده تا علی‌رغم تأثیر و تأثرات و تشابهات بسیار و عشق مشترک در نگرش نسبت به مباحثی چون زن، چله‌نشینی و... تفاوت دیدگاه داشته باشند و آیات و احادیث را متفاوت تأویل و تفسیر کنند و در نگرش و داورى نسبت به مقامات انبیا و اولیا نیز اختلاف نظر داشته باشند. با آن‌که شمس برای مولوی فراتر از یک دوست، پیر و... است؛ اما مولوی همه اندیشه‌ها و باورهای شمس را مطلقاً نمی‌پذیرد و علی‌رغم آن همه شوریدگی و شیدایی، استقلال اندیشه و باورهای خود را همچنان حفظ می‌کند و به تقلید محض از شمس نمی‌پردازد؛ بلکه در بسیاری از موارد، تحت تأثیر علوم ظاهری، تربیت، فرهنگ جامعه و تدریس و وعظ و...، نه تنها بیانگر اندیشه‌های شمس نیست؛ بلکه گاهی اندیشه‌ای متفاوت یا حتی متضاد با باورها و اندیشه‌های او دارد.

با وجود این تفاوت‌ها و تضادها بین شمس و مولوی، آنان توانستند شور و مستی بسیاری در عالم روان کنند و عرفان عاشقانه را بنیانی دوباره نهند؛ شاید علت این موفقیت، دوری از هرگونه تعصب در نگاه و رفتار و گفتار باشد. شمس و مولوی در مذهب، درجات سلوک و حتی خلق و خوی متفاوت بودند؛ اما هدف مشترک آن دو همراه با عشق و یقینی استوار، مانعی بزرگ بر راه تعصبات جاهلانه است و به همین سبب توانستند رشد سلوکی عرفانی خود را فنا سازند و حتی آن را اوج دهند.

### منابع

قرآن کریم.

- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. تهران. دنیای کتاب.
- انصاری، محمدعلی (بی‌تا). غررالحکم و دررالکلم حضرت علی (ع). قم. دارالکتاب.
- خوارزمی، کمال‌الدین (۱۳۶۶). جواهر الاسرار و زواهر الانوار. تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت. اصفهان. مؤسسه انتشاراتی مشعل اصفهان.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۸). سر نی. تهران. انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵). پله‌پله تا ملاقات خدا. تهران. علمی.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۶۸). زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی. با مقدمه سعید نفیسی. تهران. اقبال.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین (۱۳۱۵). مثنوی ولدی (ولدنامه). مقدمه و تصحیح و حاشیه: جلال‌الدین همایی. تهران. اقبال.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شناختی نگاه عرفانی). تهران. سخن.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۱). مقالات. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. تهران. خوارزمی.
- طالقانی، محمدعلی (۱۳۷۹). «شمس تبریزی ذیلی بر مقاله این شمس خود کیست؟». مجله ایرانشناسی. سال دوازدهم. شماره ۴۵. صص ۱۳۸-۱۳۲.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۸). زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. تهران. زوار.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۴). مولانا جلال‌الدین. ترجمه و توضیحات توفیق هاشم‌پور

## اشتراکات و افتراقات در مذهب کلامی و مشرب عرفانی شمس و مولانا / ۹۳

سبحانی. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لاهوئی، حسن (۱۳۹۰). ارغنون مولوی. تهران. نامک.

محسنی، محمدباقر (۱۳۹۱). «مدحی اندر محفل روحانیان (سیمای حسام‌الدین ارموی در آیینۀ مثنوی)». بهارستان سخن (فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات فارسی). سال هشتم. شماره ۲۰، ۱۸۷-۲۰۲.

محمدی عسکری‌آبادی، فاطمه؛ مهدی ملک‌ثابت (۱۳۹۲). «تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلاج». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا). سال هفتم. شماره اول. پیاپی ۲۴، ۱۳۵-۱۵۶.

مدرّسی، فاطمه (۱۳۷۸). «نقد عرفا از دیدگاه شمس تبریزی». گردآورنده وحید آخرت‌دوست. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی. تهران. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

موحد، محمدعلی (۱۳۶۹). مقالات؛ شمس‌الدین محمد تبریزی. تهران. خوارزمی.

موحد، محمدعلی (۱۳۷۵). شمس تبریزی. تهران. طرح نو.

مولوی‌نژاد، صالح (۱۳۷۸). «این شمس خود کیست تا چون مولانایی مرید او گردد». ایرانشناسی. تابستان. شماره ۴۲، ۳۰۰-۲۸۵.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران. امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۴۸). فیه‌ما‌فیه. تهران. امیرکبیر. چاپ دوم.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). فیه‌ما‌فیه. شرح کامل کریم زمانی. تهران. انتشارات معین.  
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۲). مثنوی معنوی. شرح جامع کریم زمانی. تهران. انتشارات اطلاعات.

نجاری، محمد (۱۳۹۰). تجلی سیمای حسین‌بن‌منصور حلاج در آیینۀ ادبیات نمایشی. استاد راهنما: کامل احمدنژاد. دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب.

نجاری، محمد؛ کامل احمدنژاد (۱۳۹۲) «حلاج در آثار مولانا». فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. شماره ۳۲. پاییز ۱۳۹۲. صص ۲۱۹-۲۳۱.  
همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۶). مولوی‌نامه. تهران. هما.

Najjari, Mohammad; Kamel Ahmadnezhad (2012). "Hossein Ibn Mansur Hallaj in the Mirror of the Dramatic Literature", *Life Science Journal*. 2012; 9 (3): pp. 2225-2233.



## غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی

### ابراهیم خدایار

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

### سیدحسین وحید عرب

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

### چکیده

در آفرینش ادبی و شکل‌گیری اشعار نیایشی سه اصل مضامین نیایشی، عواطف و احساسات شاعرانه و شکل هنری مناسب، نقش اصلی را دارند. مولانا در غزل‌های نیایشی خود با جهان‌بینی دینی‌ای که متأثر از ذوق و درک قرآنی است، از چهار گُنج کلامی ارتباطی «ستایش، دعا، مناجات و نیایش» بهره‌گرفته و با ساده‌ترین و صمیمانه‌ترین کلمات، شورانگیزترین نیایش‌ها را در قالب نوع خاصی از غزل با نام «غزل نیایش» به تصویر کشیده است. مؤلفه‌هایی مانند خطاب و ستایش خداوند، بیان احساسات و عواطف شاعرانه، اظهار عجز و نیاز و بندگی شاعر در برابر عظمت الهی و طلب از خداوند، عنصر غالب در این نوع ادبی است. نگارندگان در این جستار «غزل ستایش، غزل دعا و غزل مناجات» را در کنار «غزل نیایش» به مثابه یک نوع ادبی فرعی ذیل «ادب تعلیمی» با ماهیت «غنائی تعلیمی»، در دیوان شمس تبریزی بررسی و تحلیل کرده‌اند. در این پژوهش، ۳۱ غزل نیایش و انواع آن از منظر متغیرهای درون و برون‌متنی محتوا و ساختار / فرم، ماهیت، ویژگی‌ها، تعاریف ژانر ادبی



غزل نیایش و شیوه‌های نیایش مولانا با خدا، ذیل نظام نوع غنایی عرفانی ادبی بررسی شده است.

**واژگان کلیدی:** مولوی، غزل، نیایش، نوع ادبی، تعلیمی.

## ۱. مقدمه

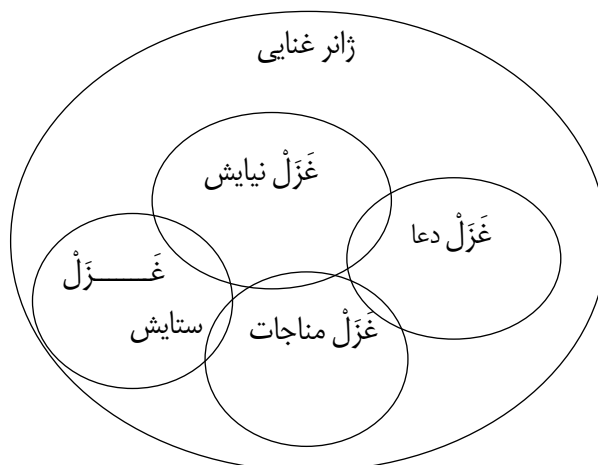
شکل هنری در تلقی قدما برای تقسیم‌بندی میراث ادبی نقشی ممتاز و بلکه یگانه‌ای داشت. پس از آشنایی ایرانیان با میراث نقد ادبی جدید از اواخر سده نوزدهم، و به‌طور مشخص در زمینه میراث ژانر ادبی<sup>(۱)</sup> از حدود دهه چهارم شمسی، شاخص‌های اندیشگانی و محتوایی نقش اصلی را به‌عهده گرفتند.<sup>(۲)</sup> با این همه، هنوز هم تلقی نخست جایگاه خود را در طبقه‌بندی‌های میراث ادبی از دست نداده است. قالب‌های ژانر در یک معنا سیستمی ذهنی و انتزاعی است که در طبقه‌بندی، رده‌بندی، تفسیر و فهم متون کاربرد دارد و در معنای دوم بر «طبقه‌ای از متون» اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌های مشترکی هستند و به حوزه‌های «تاریخی، فرهنگی و نسبی بودن» آثار توجه دارند (زرقانی، قربان‌صباغ، ۱۳۹۵: ۲۹۵). از این منظر و با استفاده از میراث به جا مانده از سنت‌های به جا مانده از دوران پیشین و بهره‌مندی از دانش غنی معاصر می‌توان با تکیه بر شاخص‌های شکلی و محتوایی و با استفاده از برساختن اصطلاحات ادبی جدید، در فهم متون ادبی گام‌های نوینی برداشت و از این راه، در سمت‌دهی به فهم مخاطب از متن مشارکت کرد. مفهوم ژانر<sup>(۳)</sup> از «دوران باستان» تا «ورود به حوزه اسلامی»، سپس «بازگشت به غرب» و «عصر جدید» روند تکوین و تطوّر خود را طی کرد و در دو دهه آخر سده بیستم به شکل نهایی خویش رسید. از دهه هشتاد سده بیستم به بعد، نظریه ژانر از محدوده مطالعات ادبی فراتر رفت و به قلمروهای تازه‌ای گام نهاد که در مجموع می‌توان رویکردهای ژانری را در قالب سه گروه اصلی ادبی، مطالعات فرهنگی و زبان‌شناسانه رده‌بندی کرد.

رویکردهای ادبی - از روزگار باستان تا عصر جدید - در ذیل گونه مکاتب کلاسیک، نئوکلاسیک، رمانتیک و پسارمانتیک، ساختارگرا و واکنش خواننده به طبقه‌بندی آثار و توضیح روابط متون ادبی می‌پردازند. چنان‌که در نظر کلاسیک‌ها قوانین ژانرها اموری ثابت و فرازمانی تلقی می‌شود و تخطی از آن نازوا است. نئوکلاسیک‌ها با «رویکرد نظری» ژانرها را «به طور ذهنی» رده‌بندی و تحلیل می‌کنند. وجه شاخص رمانتیک و پسارمانتیک در انکار

## غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۹۷

قدرت قانون‌گذاری ژانر است. رویکرد تاریخی - ادبی ساختارگرایان ژانرها را سازمان‌دهنده بافت‌ها و شکل‌دهنده متون ادبی می‌داند و رویکرد واکنش خواننده، قدرت اساسی ژانر را به عنوان ابزار «توضیحی - تفسیری در دست خواننده» به رسمیت می‌شناسد (همان ۴۰۰-۴۰۸). نویسندگان این مقاله با بساختن و پیشنهاد اصطلاح «غزل نیایش» با زیرشاخه‌های آن در سه شکل ادبی «غزل دعا، غزل ستایش و غزل مناجات» با متغیرها و مؤلفه‌های درون و برون‌متنی موجود در غزل‌های دیوان شمس تبریزی به ارائه تعاریف و ویژگی‌های آن دست یازیده، نوع خاصی از قالب غزل را از خانواده ژانر غنایی در سنت شعر فارسی معرفی و تحلیل کرده‌اند. شمای کلی این پیوستگی را می‌توان در طرح ذیل دید:

ژانر غنایی، غزل نیایش، زیرشاخه‌های آن



### ۱-۱. مسأله، فرضیه، روش تحقیق و جامعه آماری

یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های مولانا در غزلیات شمس، عطف توجه به نوع تعامل بنده با خدا است. با توجه به فقر ذاتی بنده و استغنائی ذاتی خداوند، نوع ارتباطی که بین آنها برقرار می‌شود، باید از سنخ ارتباطات کلامی معهود متفاوت باشد. مسئله اصلی این پژوهش این است که آیا می‌توان غزل‌های نیایشی مولوی در دیوان شمس را ذیل نام «غزل نیایش»

بررسی و تحلیل کرد؟ پرسش اصلی مقاله این است که مولانا در شکل ادبی غزل چگونه با خداوند ارتباط برقرار می کند و عدم سنخیت و نابرابری طرفین ارتباط، چه تأثیری در کیفیت و ماهیت زبان غزل ایجاد می کند؟ فرضیه پژوهش بر این اساس شکل گرفته است که شاعر نیایشگر، به مدد تجربه های عارفانه و دینی خود، در شکل ادبی غزل به کمک گُنش کلامی ارتباطی ستایش، دعا، مناجات و نیایش، صورت اولیه و ساده دعا و نیایش را به صورت ثانویه هنری تغییر کارکرد می دهد و با ساده ترین و صمیمانه ترین کلمات با خالق خود ارتباط برقرار می کند و «غزل نیایش» را که در سنت شعر فارسی به صورت غزل از سنایی غزنوی (۴۷۳؟-۵۲۵؟ق) آغاز شده بود، به کمال نهایی خود می رساند.

نگارندگان در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و گزینش رویکرد ادبی - زبان شناسانه با استفاده از میراث نظریه مراحل و قواعد تحول ژانر «الستر فاوُلر<sup>۱</sup>» و «تینیانوف<sup>۲</sup>» به مطالعه کلیات دیوان شمس، مطابق نسخه تصحیح شده استاد بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سال ۱۳۷۱، پرداخته و از میان ۳۲۰۰ غزل، غزل هایی که ویژگی غزل نیایشی را داشت، استخراج و بررسی کرده اند (جمعاً ۵۶۸ بیت). در این بررسی ۳۱ غزل نیایشی مستقل و ۱۰۱ بیت پراکنده در دیگر غزل ها احصا شد. ۳۱ غزل نیایشی، تحت عنوان «غزل نیایش» و زیرشاخه های آن، در چهار شکل هنری ذیل سامان یافت:

انواع غزل نیایشی	کارکرد	تعداد غزل	تعداد ابیات
غزل ستایش	در خطاب به خداوند، برای سپاس و ستایش	۵ غزل	۴۷ بیت
غزل دعا	در خطاب به خداوند، برای عرض حال و درخواست	۱۱ غزل	۶۲ بیت
غزل مناجات	در خطاب به خداوند برای راز و نیاز، گفتگو و عرض عبودیت و بندگی با معشوق ازلی	۱۱ غزل	۱۱۵ بیت
غزل نیایش دعا	در خطاب به خداوند، برای ستایش، مناجات و دعا	۴ غزل	۵۰ بیت

1. Alastair Fowler
2. Yury Nikolaevich Tynyanov (1894-1943)

### پیشینه پژوهش

«نیایش» در فارسی به معنی دعا همراه با تضرع و زاری به درگاه خداوند آمده است (انوری، ۱۳۸۸، ذیل «نیایش»). این کلمه از واژه پهلوی «نیایشن/nyayishn» به معنی پرستیدن که خود برگرفته از واژه سانسکریت gayati به معنی آواز خواندن برای نیایش است، گرفته شده است (جوان، ۱۳۷۶: ۱۳۹۶). «غَزَلِ نیایش» واژه‌ای است که از ترکیب اسم با اسم مصدر (غزل + نیایش) ساخته شده است و یک کلمه مستقل از نوع «اسم» به شمار می‌رود. در اصطلاح ادب، نوشته‌ای است منظوم که شاعر نیایشگر در فرم ادبی غزل، با غلبه خصلت‌های عارضی دعا و نیایش که از راه ذوق و درک روحانی از کتب مقدّس دینی و قرآنی برگرفته است، با ساده‌ترین و صمیمانه‌ترین کلمات، عالی‌ترین جلوه بندگی را در درگاه خداوند به تصویر می‌کشد و خواستار انس و نزدیکی، مناجات و وصال با اوست. این اصطلاح برای نخستین بار از سوی نگارندگان این پژوهش، بر ساخته و انواع آن به منظور معرفی نوعی خاص از فرم ادبی غزل ارائه شده است.

نیایش در زبان شعر، سابقه دیرینه‌ای در سنت شعر فارسی دارد، به طوری که از رودکی (ف ۳۲۹ق)، پدر شعر فارسی، تا عصر مولانا، در بیشتر قالب‌های شعری از جمله مثنوی، قصیده، قطعه، ترجیع‌بند، ترکیب‌بند، رباعی و دوبیتی غزل نیایشی سروده شده است. خاستگاه غزل نیایشی که ریشه در آبشخور دینی شاعران نیایشگر دارد، از نیمه دوّم سده پنجم با «شعر ستایشی - تغزلی» سنایی با مطلع:

ملکا ذکر تو گویم که تو پاکی و خدایی  
نروم جز به همان ره که توأم راه نمای

(دیوان: ۶۰۲)

آغاز شد. در سده ششم، پرشور و شوق‌انگیز، با غزل‌های عارفانه عطار نیشابوری به «بیان تجربه عرفانی» تغییر کارکرد داد:

ای بی‌نشان محض نشان از که جویمت  
گم گشت در تو هر دو جهان از که جویمت  
تو گم نه‌ای و گمشده تو منم ولیک  
نایافت یافت می‌توان از که جویمت

(عطار، دیوان، غ/ ۸۰۴)

در سده هفتم، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی با ترکیب آن دو به شیوه تلفیقی، شکل تازه‌ای از خانواده ادب غنایی را آفرید و به اوج خود رساند. چنان که می‌توان او را کامل‌کننده و

نماینده برجسته نوع ادبی «غزل نیایش» در ادبیات فارسی دانست. ابراهیم خدایار در سال ۱۳۷۴ در پایان نامه دوره کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی خود با نام نیایش در مثنوی، موضوع دعا و نیایش را با تکیه بر مثنوی معنوی بررسی کرده است. این تگ‌نگاری در سال ۱۳۸۷ با نام دعا در مثنوی چاپ شد (تهران: نشر علم). بعدتر تک‌نگاری‌هایی در همین زمینه از سوی دانشجویان و پژوهشگران ادب فارسی تدوین شد و برخی روی چاپ دید که با توجه به نوع نگاه سنتی اینان به موضوع دعا و بی‌توجهی به قالب آن، از ذکر فهرست آن‌ها چشم‌پوشی می‌شود؛ اما پایان‌نامه سیدحسین وحید عرب با نام غزل نیایش در دیوان شمس (دانشگاه پیام نور کرج، ۱۳۹۱) به راهنمایی ابراهیم خدایار اعتنای خاص به موضوع غزل نیایش در دیوان غزلیات شمس داشته است.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. قواعد تحوّل ژانر از نظر فاولر و تینیانوف

فاولر انواع تغییراتی را که در طی تحوّل ژانرها اتفاق می‌افتد بر هشت گونه اصلی تقسیم می‌کند. این فرایند تحوّل به ترتیب عبارتند از: «نوآوری موضوعی، ترکیب، تجمیع، تغییر اندازه، تغییر کارکرد، بیان متقابل، اشتغال و اختلاط ژانری» (زرقانی، قربان‌صباغ، ۱۳۹۵: ۳۶۵). در این میان، دو فرایند «نوآوری موضوعی و تغییر کارکرد» که با موضوع مقاله مطابقت بیشتری دارد، به اختصار تبیین می‌شود:

#### الف) «نوآوری موضوعی»

هرگاه موضوع تازه‌ای به مجموعه موضوعات ژانری افزوده شود، ژانر تغییر می‌کند. در شعر فارسی، سنایی غزنوی از شاعرانی است که با وارد کردن «موضوعات تازه» به شعر ستایشی و تغزلی، هم زمینه تحولات ژانری را فراهم نمود و هم در آفرینش ژانر تازه عرفانی نقش اساسی را بازی کرد.

#### ب) «تغییر کارکرد»

تغییر مخاطب یا گوینده می‌تواند خانواده ژانری اثر را تغییر دهد. شبیه این تغییر مخاطب در غزل عاشقانه، عارفانه و نیایشی در سنت شعر فارسی دیده می‌شود. در اشعار مذکور، معشوق زمینی جای خود را به معشوق الهی داد و مکتب دل، جای مکتب عشق را گرفت.

## غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۱۰۱

نمونه دیگر، غزل و غزل‌واره است که از «واگوبه‌های تغزلی و عاطفی» به «بیان تجربه عرفانی» تغییر کارکرد داد و از ترکیب آن دو با خصلت عارضی دعا و نیایش، ژانر جدیدی در ادبیات فارسی و عضوی از خانواده ژانر غنایی با نام «غزل نیایش» پدید آمد. تینیانوف برای تحوّل نظام‌مند ژانر پنج قاعده را برمی‌شمارد که به ذکر دو مورد اکتفا می‌شود:

الف. «ژانرها از بقایای سیستم‌ها و ژانرهای ادبی پیش از خود استفاده می‌کنند و خود نیز پس از مدتی به مواد اولیه سیستم‌ها و ژانرهای بعدی تبدیل می‌شوند. آن‌ها پیوسته در حال زاده شدن، رشدکردن، پیر شدن و تبدیل شدن هستند» (همان، ۳۵۲). چنان‌که «رمان تاریخی» از دل سیستم ژانرهای مثل «سفرنامه، رمانس و تاریخ» زاده شده است، نوع ادبی «غزل نیایش» را نیز می‌توان برآمده از دل ژانرهای «غنایی غزل عارفانه و شعر ستایشی تغزلی» دانست که همواره خود، وامدار میراث کتب مقدّس (قرآن کریم) و سایر متون مذهبی مثل نهج‌البلاغه، صحیفه سجّادیه و دیگر مآثورات عرفانی است.

ب. «قاعده تحوّل فراگیر»: «مجموعه تمهیدات، استراتژی‌های بیانی، بلاغی و سبکی ژانرها پیوسته در حال تغییر هستند. در تحولات درونی ژانرها، ویژگی‌های ثانویه‌شان تغییر می‌کند» (همان، ۲۵۳). در تحوّل اولیه که ماهیت و ویژگی ذاتی ژانر را شکل می‌دهد، پیوسته ثابت مانده است و برخی ویژگی‌های ثانویه آن متناسب با تطوّر فرهنگ و زبان تغییر یافته است؛ مثلاً ویژگی‌های ذاتی غزل در دوره‌های مختلف تحوّل این فرم ادبی ثابت مانده؛ اما خصلت‌های عارضی آن در غزل عاشقانه، عارفانه، نیایشی، اجتماعی و سیاسی تغییر کرده است.

### ۲-۲. غزل نیایش<sup>۱</sup> به مثابه یک نوع ادبی فرعی

غزل نیایش، شعری است در قالب غزل که شاعر نیایشگر با کنش کلامی دعا و نیایش و با ساده‌ترین و صمیمانه‌ترین کلمات، به کمک یکی از شیوه‌های ارتباطی ستایش، دعا، مناجات و نیایش، با انگیزه سپاسگزاری، جلب رضایت و کسب رحمت پروردگار، با خداوند ارتباط برقرار می‌کند و به بیان احساسات و عواطف شخصی نسبت به معبود ازلی می‌پردازد. او در این رابطه عاطفی و صمیمی:

الف. گاه در یک غزل، خداوند را مورد سپاس و ستایش قرار می‌دهد: **غَزَلُ سَتَائِشِ؛**

---

1. Qazal Invocation

ب. گاه در یک غزل، از خداوند برای خود یا دیگران، حاجتی طلب می‌کند: **غَزَلُ دَعَا**؛  
ج. گاه در یک غزل، با خداوند به راز و نیاز، عرض عبودیت و بندگی و گفتگو می‌پردازد:  
**غَزَلُ مَنَاجَاتٍ**؛

د. و گاه شاعر نیایشگر دو یا سه مورد از ویژگی‌های غزل‌های نیایشی (ستایش خداوند، عجز و نیاز بنده نیایشگر و طلب از خدا) را توأمان در یک غزل نسبت به معشوق ازلی بیان می‌کند: **غَزَلُ نِیَایش**.

در سنت ادبی و زمینه پیدایش، ژانر «غزل نیایش» را می‌توان برآمده از دل «غزل عارفانه» دانست که در برخی موارد به غزل عارفانه شباهت دارد و برخی از آن‌ها ویژه خود غزل نیایش، است. شاخص‌های درونی غزل نیایش را می‌توان در موارد زیر برشمرد:

۱. گوینده شاعر نیایشگر و مخاطب معشوق ازلی است؛
۲. لحن سخن، خطاب است و متوجه اسماء و صفات خداوند است؛
۳. ستایش، دعا، مناجات و نیایش، از شیوه‌های مهم و حلقه ارتباط بین بنده و خداست؛
۴. پس از حمد و سپاس خداوند، عجز و ناتوانی بنده در برابر عظمت الهی نشان داده می‌شود؛
۵. نیایش با انگیزه‌هایی چون عشق به خدا، سپاس و ستایش حق، راز و نیاز، گفتگو با معبود و طلب (برای خود یا دیگران) صورت می‌گیرد.

این ویژگی‌ها شامل غزل‌هایی است که از نظر صورت و محتوا، مضمون نیایشی دارند و به‌ندرت می‌توان تمام ویژگی‌ها را در یک غزل نیایشی یافت که هر شاعر نیایشگری، با توجه به سبک و شیوه نیایش خود، از این ویژگی‌ها، برای ارتباط با خدا بهره می‌برد.

در هر دوره‌ای، آثاری آفریده می‌شود که برخلاف نثرهای یک نظام ادبی حرکت می‌کند که در حکم «استثنایی» در سیستم ادبی غالب هستند. هر استثنا در حکم اعتراضی است در مقابل سیستم موجود و واکنشی معکوس است به آنچه غلبه دارد: «قاعده غیر خطی بودن فرایند تحوّل تینیانوف» (همان، ۳۵۲). در شعر فارسی، سنایی غزنوی جزو اولین شاعرانی است که با وارد کردن موضوعات تازه حکمی و ستایشی به شعر تغزلی، زمینه تحوّل ژانر ادبی غزل نیایشی را فراهم نمود. در تحوّل اولیّه این ژانر، فرم ادبی غزل، ثابت ماند؛ اما در تحوّل ثانویه، خصلت‌های درونی با رشد و گسترش اصل سازنده آن در بافت اشعار نیایشی عطار و

## غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۱۰۳

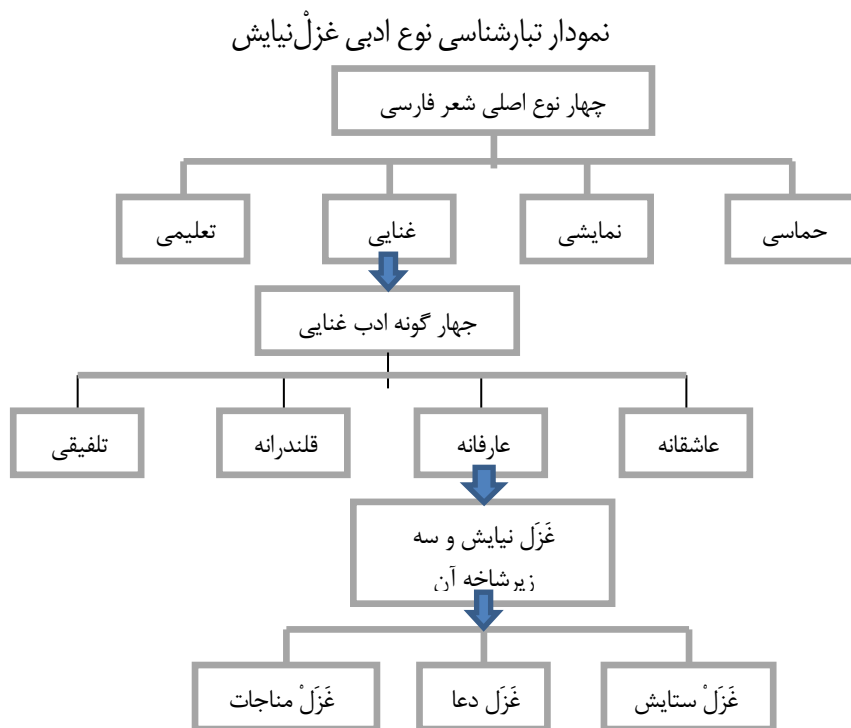
مولانا تغییر کرد و این نهاد ادبی به عنصر غالب تبدیل شد و در مسیر تحوّل فرهنگی و تاریخی خود براساس مقتضیات زمان با تغییر کارکرد مناسب بهتر از ژانرهای دیگر توانست اندیشه‌های اهل جامعه را در نمایش ادبیات معنوی و ستایشی بیان نماید.

### ۲-۱. تحوّل ادبی ژانر غزل نیایش

هر نظام پویایی به‌طور قطع روزگاری گرفتار «خود کاری» شده و «اصل سازنده» مخالف خود را فعال خواهد کرد. می‌توان گفت تحوّل ژانرها همان تحوّل در «اصل سازنده» است.<sup>(۳)</sup> تحوّل ادبی پدیده‌ای مرکب و تدریجی است. در شکل‌گیری اصل سازنده جدید، عوامل گوناگونی تأثیر مستقیم دارند. همان‌گونه که در تغییر «واگویی‌های تغزلی و عاطفی» به «بیان تجربه عرفانی» عواملی مانند «بیان حساسیت‌های عاطفی و تجارب روحی شاعران؛ درون‌مایه‌های عرفانی و تعلیمی در زبان شعر؛ خلاقیت در شکل هنری مناسب مانند غزل و مثنوی» مؤثرند، به همان اندازه نیز در تغییر «بیان تجربه عرفانی» به «غزل نیایشی»، ورود قلمرو معنوی کنش کلامی دعا و نیایش به حوزه غزل عارفانه در به وجود آمدن نوع ادبی «غزل نیایش» نیز مؤثر است.

دعا، نیایش، ستایش و مناجات کنش کلامی است. برای یافتن شکل ادبی و هنری مناسب مانند «غزل نیایش» می‌بایست تغییرات و فرایندهایی مثل «تغییر مخاطب، لحن خطاب، تخصیص دعا و نیایش به عنوان حلقه و شیوه‌های ارتباط، تسلسل موقعیت خطاب، ستایش، گفتگو، اظهار عجز و بندگی و طلب از معبود ازلی» را از سر بگذرانند تا به یک ژانر ادبی اثرگذار در توسعه فرهنگ ادبی تبدیل شود. در گسترش این عنصر غالب و تشخیص بخشیدن به آن، نام شاعران برجسته‌ای چون سنایی، عطار و مولوی بر تارک ادبیات عرفانی نیایشی می‌درخشد که نقش مولانا در تحوّل و تکامل این نوع ادبی در گستره ادبیات فارسی نمود بیشتری دارد. او با جهان‌بینی دینی، وسعت اندیشه، عشق به خدا، عواطف شدید عارفانه و زبان و اندیشه منحصر به فرد خود، دو عنصر «نیایشی و تعلیمی خاص» (ارتباط با خدا، خود و انسان‌های دیگر) را در غنایی عرفانی برجسته کرد و ژانر تلفیقی «غزل نیایش» را با سه زیرشاخه «غزل ستایش، غزل دعا و غزل مناجات» پدید آورد.





## ۲-۲-۲. انواع غزل‌های نیایشی و تعاریف آنها

### الف. غزل ستایش<sup>۱</sup>

بیان شده در قالب شعری غزل در خطاب به خداوند، برای بیان سپاس و ستایش. مولانا برای حمد و ستایش خداوند از هردو طریق «شریعت و طریقت» سود می‌برد تا با معبود ازلی ارتباط برقرار کند. وی در این شیوه، پنج غزل سروده است (یک غزل به زبان شریعت و چهار غزل به زبان طریقت). مولانا در غزل ستایش شماره (۲۹۵۹) با بیان اصول دین (توحید و معاد) به ثنا و ستایش پروردگار پرداخته است:

<p>زخمت برین نشانه آمد کنون تو دانی گر یک جهان نماند چه غم تو صد جهانی در جان چرا نیایی چون جانِ جانِ جانی</p>	<p>ای آن که جمله عالم از توست یک نشانی زخمی بزن دگر تو مرهم نخواهم از تو در شرح در نیایی، چون شرح سِرِّ حقی</p>
--	---

1. Qazal praise

### غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۱۰۵

ماییم چون درختان، صُنع تو بادِ گردان      خود کار باد دارد هر چند شد نهانی  
خواهم که از تو گویم وز جز تو دست شویم      پنهان شوی و ما را در صف همی کشانی

#### ب. غَزْلُ دُعَا

**بیان‌شده در قالب شعری غزل در خطاب به خداوند، برای عرض حال و درخواست.** مولانا به شیوه دعا در بارگاه حق، خواسته‌های مادی، معنوی و عرفانی خود را با خدا مطرح می‌کند. گاه به‌نظر می‌رسد این تقاضاها وسیله ارتباط و بهانه شیرینی است که دعاکننده را به سوی خدا می‌کشاند و با خدای خود سخن می‌گوید. از یازده «غَزْلُ دُعَا»ی مولانا که غالباً درخواست‌ها، بدون حمد و ثنای الهی و بدون عجز و لابه بنده مطرح شده است، یک نمونه (شماره ۲۰۲۰) ذکر می‌شود:

ای خدا این وصل را هجران مکن	سرخوشان عشق را نالان مکن
باغ جان را تازه و سرسبز دار	قصد این مستان و این بستان مکن
چون خزان بر شاخ و برگ دل مزین	خلق را مسکین و سرگردان مکن
گرچه دزدان خصم روز روشن‌اند	آن‌چه می‌خواهد دل ایشان مکن
کعبه اقبال این حلقه‌ست و بس	کعبه امید را ویران مکن
این طناب خیمه را بر هم مزین	خیمه توست آخر ای سلطان مکن
نیست در عالم ز هجران تلخ‌تر	هرچه خواهی کن ولیکن آن مکن

#### ج. غَزْلُ مَنَاجَات

**بیان‌شده در قالب شعری غَزْلُ در خطاب به خداوند برای راز و نیاز، گفتگو و عرض عبودیت و بندگی با معشوق ازلی.** در مناجات، سه شکل ارتباط وجود دارد؛ سخن گفتن بنده نیایشگر با خدا، سخن گفتن خدا با بندگان خاص، گفت‌وگوی دو طرفه بین گوینده و مخاطب. مولانا به اندازه مقام، معرفت و مرتبه‌ای که در درگاه خداوند یافته و با حالاتی و روحیات عظیمی که بر دل و جان او متبلور شده است، در ۱۱ غزل مناجات با معبود و معشوق ازلی به مناجات عارفانه و عاشقانه می‌پردازد. در این نوع ارتباط که اغلب بدون درخواست و

1. Qazal prayer
2. sonnet-incantation

بدون ثنا و ستایش است، شاعر به منظور «گفت‌وگو»، «راز و نیاز عاشقانه و عارفانه» و «اظهار بندگی و ابراز عبودیت به درگاه پروردگار عالم» با خدای خویش نغمه ساز می‌کند.

بنشسته‌ام من بر درت تا بوک بر جوشد وفا	باشد که بگشایی دری گویی که برخیز اندرا
امروز ما مهمان تو مست رخ خندان تو	چون نام رویت می‌برم دل می‌رود والله ز جا
کو بام، غیر بام تو؛ کو نام غیر نام تو	کو جام غیر جام تو، ای ساقی شیرین ادا
جان‌ها چو سیلابی روان تا ساحل دریای جان	از آشنایان منقطع با بحر گشته آشنا
ای آفتابی آمده بر مفلسان ساقی شده	بر بندگان خود را زده، باری کرم باری عطا
حیف است ای شاه مهین هشیار کردن این چنین	والله نگویم بعد از این هشیار شرح ای خدا

#### د. غَزَل نیایش<sup>۱</sup>

بیان شده در قالب شعری غَزَل در خطاب به خداوند، برای ستایش، دعا و مناجات. نیایش، برترین عرصه جلوه بندگی است. شاعر نیایشگر، فراتر از سطح زبان، با زبان دل و جان و گاه با حال طلب، با معبود ازلی ارتباط برقرار می‌کند و پس از حمد و ثنای پروردگار و اظهار عجز و لابه و تضرع به درگاه او، خواهان انس و الفت و وصال با خالق بی‌همتاست (۴ نمونه). شاعر نیایشگر در این غزل ۲۳ بیتی که جنبه تعلیمی غزل بر وجه غنایی آن می‌چربد، بعد از بیان اوصاف الهی، عاجزانه به نیایش خداوند می‌پردازد و خواهان «بینش و معرفت» خداوندی است؛

خسته کردی بندگان را تا تورا زاری کنند	چون خریدار نفیر و لابه و افغان تویی
هم تویی آنکس که می‌گوید تویی والله تویی	گوی و چوگان و نظاره‌گر درین میدان تویی
دست احسان بر سر ما نه ز احسانی که ما	چشم روشن در تو آویزم کان احسان تویی
روح‌ها می‌پروری همچون زر و مس و عقیق	چون مخالف شد جواهر ای عجب چون کان تویی

#### ۲-۳. مؤلفه‌ها و متغیرهای درون و برون متنی غزل‌های نیایشی

رده‌بندی متون ادبی فارسی همان‌گونه که صرفاً براساس شکل ناقص است، براساس محتوا نیز ناتمام خواهد بود و خطر خلط میان «ژانرها» و «قالب‌های» ادبی را به دنبال خواهد

## غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۱۰۷

داشت (زرقانی، قربان صباغ، ۱۳۹۵: ۴۰۹). بر این اساس برای ارائه الگوی درست از ژانر غزل نیایش، دو متغیر «محتوا و ساختار / فرم» غزل‌های نیایشی مولانا به‌منظور شناخت ویژگی‌های درون و برون‌متنی آن بررسی می‌شود.

### ۲-۳-۱. ماهیت ژانر غزل نیایش

آن‌گونه که بیشتر گفته آمد، ژانر غزل نیایش برآمده از دل نوع ادبی «غنایی و تعلیمی» است. بر این اساس، ویژگی‌های درونی این ژانر، در دو جنبه حوزه «غنایی و تعلیمی» قابل بررسی است:

#### الف. جنبه غنایی

شعر حماسی را «سخن گفتن» از احساسات شخصی «در وسیع‌ترین مفاهیم آن» دانسته‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۱۱۲). جنبه آشکار، قوی و غالب غزل‌های نیایشی مولانا در حوزه غنایی است. در شعر غنایی «هر چه احساسات واقعی آدمی را بیان کند و هر ناله‌ای که از دل بلاکشیده و هجران دیده، تراوش کند، خواه از دهان روستایی و چوپان بیابانگرد به شکل ترانه در گوش طنین افکند و خواه زبان حال گوینده‌ای چیره‌دست باشد، شعر غنایی به شمار خواهد آمد» (صورتگر، ۱۳۴۱: ۱۷۶). عارف شاعر و شاعر نیایشگری چون مولانا، در نوع غزل‌های نیایشی، برای بیان احساسات شخصی و عواطف شاعرانه خود در برابر عظمت نامتناهی خداوند بهره‌ها می‌برد و در حالات و روحیات گوناگون، عارفانه و عاشقانه، با معشوق ازلی خود ارتباط برقرار می‌کند.

او با ضرب‌آهنگ واژگان و عبارات شاعرانه، مضامین نیایشی را در ساختار و محتوای غزل‌های نیایشی، چنان همدل و هم‌زبان می‌سازد که گویا قصد دارد، صمیمی‌ترین و عاطفی‌ترین رابطه‌های عاشق و معشوق، و عابد و معبود را به تصویر بکشد؛ اما در عین حال مراتب و آداب دعا و نیایش را در متن نیایش‌های خود مطابق با موضوع نیایش و بافت غزل، رعایت می‌کند و با انواع شگردهای زبانی و ادبی، بی‌آرایش و آرایش، پس از حمد خداوند، به راز و نیاز با معبود، و عرض عبودیت و بندگی به درگاه پروردگار می‌پردازد و خواستار کسب معرفت، جلب رضایت، عفو و رحمت، برآورده‌شدن حاجات و وصال با معشوق ازلی است.

### ب. جنبه تعلیمی

جنبه باطنی و پنهان غزل‌های نیایشی مولانا در حوزه تعلیمی است. شعر تعلیمی که «ماده اصلی آن علم و اخلاق و هنر است (حقیقت نیکی، خیر و زیبایی) و هدف آن آموختن و تعلیم است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۹)، در اشعار دینی نیز آموزش اخلاق و هنر به افراد و سوق دادن انسان به دنیای باطن نمایان‌تر است، به طوری که «شعر دینی، حتی در شکل غنایی آن که ادعیه و مناجات است، رنگ تعلیم دارد. آن چه در این گونه اشعار محرک شاعر است، البته جلب اعجاب و تحسین مخاطب نیست، فکر دینی است و مسئله پناه آوردن انسان به دنیای باطن» (زرّین کوب، ۱۳۷۱: ۱۲۵).

با توجه به جهان‌بینی دینی اخلاقی مولانا و توجه عمیق او به انسان، جنبه باطنی اغلب غزل‌نیایش‌های او رنگ تعلیم و آموزش مفاهیم دینی چون خداشناسی، خودشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی دارد که شاعر نیایشگر سعی دارد به قدر معرفت خود، خدای خویش را بشناسد و به هموعان نیز بشناساند. از آن جا که این قوه آموزش و ارتباط با خدا، خود و دیگران، در غزل‌هایی که با معبود ازلی ارتباط برقرار می‌کند وجود دارد، ماهیت غزل‌های نیایشی مولانا در این حوزه از دیدگاه نوع ادبی «تعلیمی» است؛ بنابراین بایسته است این نوع غزل‌ها را از نوع «غنایی تعلیمی» بدانیم و به عنوان ژانر فرعی غزل‌های عارفانه به‌شمار آوریم؛ با لحاظ این نکته که جنبه غنایی آن، قوی‌تر و آشکارتر از جنبه تعلیمی آن است.

### ۲-۲-۳-۲. ساختار غزل نیایش

غزل‌نیایش‌های مولانا در مقایسه با دیگر غزل‌های او، از نظر شکل ظاهری، ویژگی‌هایی دارند که از سه منظر قابل توجه است:

### الف. طرح خطاب و نقش آن در ایجاد وحدت بین ابیات غزل نیایش

آن چه به ابیات غزل‌نیایش، وحدت معنایی می‌بخشد، طرح خطاب مستقیم و گاه غیرمستقیم به معبود ازلی است. شاعر نیایشگر، با خطاب مستقیم «تو»، ابیات غزل را در یک محور به نظم می‌کشد و صورت و محتوا را در القای روح نیایش، هماهنگ و همسو می‌سازد. برای نمونه، غزل شماره (۲۹۵۹) که با ضمیر خطاب «تو»، تمام ابیات، در یک دایره معنایی به وحدت کشانده شده است:

### غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۱۰۹

ای آن که جمله عالم از توست یک نشانی زخمت بر این نشانه آمد کنون تو دانی  
خواهم که از تو گویم وز جز تو دست شویم پنهان شوی و ما را در صف همی کشانی

#### ب. طول ابیات غزل نیایش

تعداد ابیات غزل که در دیوان‌های شاعران دیگر معمولاً بین ۵ تا ۱۲ بیت است، در برخی غزل‌های نیایشی مولانا، همانند دیگر غزل‌های وی، تا ۲۳ بیت نیز می‌رسد، به طوری که در غزل شماره ۲۷۷۸ با ۲۳ بیت که بیشتر به قصیده می‌ماند، تاغزل، به نیایش پروردگار می‌پردازد.

ای خدایی که مفرّح‌بخش رنجوران توی

در میان لطف و رحمت همچو جان پنهان توی

#### ج. آوردن داستان در متن غزل نیایش، برای پند، تعلیم و ارتباط با خدا

مولانا با آوردن داستانی در متن غزل، در عین ارتباط با خدا، با انسان‌های دیگر نیز ارتباط برقرار می‌کند. او در حین نیایش با پروردگار، در خطاب به آدمیان مسائل اخلاقی عرفانی را چون شیوه اهل منبر و وعظ بیان می‌کند. برای نمونه در غزل نیایش شماره ۲۵۴۳ بعد از آوردن داستان «کردی که شترش را در بیابان گم کرده و پس از جستجوی بسیار، آنرا پیدا می‌کند و از روی شادی، رو به خدا می‌کند و با او به نیایش می‌پردازد»، در این حین از التفات خطاب به غیب، بهره برده و به پند و تعلیم خود و دیگران می‌پردازد:

شب قدر است در جانت، چرا قدرش نمی‌دانی

تو را می‌شورد او هر دم، چرا او را نشورانی

چو او آب است و تو جویی، چرا خود را نمی‌جویی

چو او مُشک است و تو بویی، چرا خود را نیفشانی

#### ۳-۳-۴. گروه موسیقایی غزل نیایش

عوامل و عناصری که به کمک «آهنگ و توازن» سخن عاّذی را به شکل ادبی به منظور «تأثیر کلام و انتقال معانی و مفاهیم به دیگران»، تغییر می‌دهند، گروه موسیقایی نام دارد. از عوامل مهم تشکیل دهنده موسیقی شعر وزن، ردیف و قافیه است که در شورانگیزی، طربناکی، و دلنشین شدن بافت غزل نیایش‌ها نقش مؤثری دارد. در این بخش صرفاً به موسیقی کناری غزل‌ها می‌پردازیم.

ردیف و قافیه، موسیقی کناری غزل‌های نیایشی مولانا را تشکیل می‌دهد و مکمل گروه موسیقایی غزل‌های او است. شاعر با آوردن قافیه‌های مناسب، بر سخن خود تأکید می‌ورزد و با چینش ردیف‌ها، به کلمات، ابیات و موضوع نیایش، وحدت می‌بخشد و با ایجاد نظم، بین صورت و معنی، اتحاد به وجود می‌آورد.

**الف:** از پنج غزل ستایش دیوان شمس، فقط یک غزل دارای ردیف است که به شکل تکواژ تصریفی «ها» نشانه جمع به کار رفته است؛

ای جان و قوام جمله جان‌ها      پر بخش و روان کن روان‌ها

(۱۱۵)

و چهار غزل که دارای قافیه هست، اغلب به یکی از سه شکل هنری زیر آمده است:

۱- قافیه‌ها اغلب به شکل «صفت» آمده است و بر «صفات الهی» تأکید می‌ورزد؛ از قبیل جانی، بی‌نشانی، نهانی، جاودانی، شادمانی.

۲- بعضی از قافیه‌ها به شکل «فعل» به کار رفته است که بر «اوصاف و اراده پروردگار» اشاره دارد؛ مانند: می‌ستانی، می‌رهانی، بخوانی، دانی.

۳- برخی از قافیه‌ها به شکل «اسم» به کار رفته است که باز بر صفات الهی استوار است؛ همانند: جان، جهان، نهان، میان.

گویا این سه شکل قافیه «صفت، فعل، اسم» زنگ پایان و حرف آخر تک تک ابیات غزل‌های نیایشی مولانا است که با خطاب به خداوند، در یک محور به نظم نشسته‌اند و با قدرت موسیقایی بالا به غزل وحدت بخشیده تا صدای نیایشگر عارف را به معبود جاودانی برسانند.

**ب:** از یازده غزل دعای بررسی شده، هر یازده غزل دارای ردیف و قافیه هستند، البته یک غزل ردیف ندارد که با این مطلع آمده است؛ «روزی که مرا ز من ستانی / ضایع مکن از من آنچه دانی» (۲۷۵۴). شکل هنری ردیف و قافیه در این یازده غزل به صورت‌های زیر آمده است؛

۱- آوردن قافیه به شکل «قید حالت» باردیف فعلی «مکن». در این جا ردیف به کمک قافیه آمده تا درخواست نیایشگر با تأکید بیشتری بیان شود و آهنگ نیایش در یک مسیر هماهنگ، به خدا ختم شود:

ای خدا این وصل را هجران مکن      سرخوشان عشق را نالان مکن

(۲۰۲۰)

غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۱۱۱

۲- آوردن قافیه به شکل «صفت» با ردیف فعلی «مکن». در این جا هماهنگی ردیف و قافیه مناسب برای برجسته کردن درخواست معنوی است:

مات خود را صنما، مات مکن      بجز از لطف و مراعات مکن

(۲۰۲۴)

۳- آوردن قافیه به شکل «اسم و صفت» با ردیف فعلی مثبت «گردان/کن».

جانان نخست ما را مرد مدام گردان      وانگه مدام در ده ما را مدام گردان

(۲۰۳۳)

صنما به چشم شوخت که به چشم اشارتی کن

نفسی خراب خود را به نظر عمارتی کن!

(۱۹۸۶)

ج: هر یازده غزل مناجات‌ها، دارای قافیه است. در این قافیه‌ها دو شکل «فعلی و اسمی» بسامد بالایی دارد، به طوری که از ۱۱ قافیه، ۵ نوع فعلی و ۶ نوع اسمی وجود دارد.

در برخی غزل‌ها، حرکت فعل به رفتار و حالات «من» مناجات کننده تأکید می‌ورزد، مانند: «گزینم، نشینم، حزینم و...» یا «بی‌قرارم، می‌سپارم، انتظارم»

من از عالم تو را، تنها گزینم      روا داری که من غمگین نشینم

(۱۵۲۱)

در هوایت بی‌قرارم روز و شب      سر ز پایت برنذارم روز و شب

(۳۰۲)

در بعضی دیگر از غزل‌ها، در مفهوم ضمیر خطاب «تو» به اراده و افعال «خداوند عالم» اشاره شده است:

با این همه مهر و مهربانی      دل می‌دهدت که خشم رانی  
نالان تو و صد هزار رنجور      بی تو نزنند هین تو دانی

(۲۷۲۹)

گاه مولانا با خلاقیت تمام و با برهم زدن ردیف و قافیه، ساختاری نو در موسیقی شعر به وجود می‌آورد؛



بی همگان به سر شود، بی تو به سر نمی شود

داغ تو دارد این دلم، جای دگر نمی شود

(۵۵۳)

چنانکه با آوردن ردیف بلند «بی تو به سر نمی شود» به جای ردیف «نمی شود» و با گنجاندن «قافیه‌های درونی مست، پست و دست و جوش، نوش، خروش» موسیقی غزل را تکمیل می کند:

دیده عقل مست تو، چرخه چرخ پست تو

گوش طرب به دست تو، بی تو به سر نمی شود

جان ز تو جوش می کند، دل ز تو نوش می کند

عقل خروش می کند، بی تو به سر نمی شود

(۵۵۳)

از آن جا که مناجات، گفت‌وگو و راز و نیاز بنده با خداوند است و این ارتباط صمیمانه در تقابل «من و تو» صورت می گیرد، جهت حرکت ردیف‌های پایانی و میانی غزل مناجات‌ها، به سوی معشوق ازلی است. این تکرارهای هنری، موسیقی مناجات را دوچندان می کند و بین صورت و محتوای شعر، هماهنگی و وحدت می آفریند. در این جا به ذکر چند نمونه از این شگردها اکتفا می شود.

۱- آوردن «ردیف پایانی» به شکل ضمیر شخصی منفصل «تو»:

سنگ شکافت می کند در هوس لقای تو

جان پر و بال می زند در طرب هوای تو

جان چیست؟ نیم برگ ز گلزار حسن تو

دل چیست؟ یک شکوفه ز برگ و نوای تو

۲- آوردن «ردیف میانی» «تو» در حکم خطاب:

تو بودی اَوّل و آخِر تو باشی      تو به کن آخِرم از اَوّلینم

(۱۵۲۱)

۳- تقابل و هماهنگی ردیف میانی و پایانی «تو» با ضمیر اَوّل شخص «من»:

غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۱۱۳

من با تو حدیث بی زبان گویم      وز جمله حاضران نهان گویم  
(۱۵۴۷)  
بجز آن چه تو خواهی، من چه خواهم؟      بجز آن چه نمایی، من چه بینم؟  
(۱۵۲۱)

۴- اهمیت و قوت ردیف میانی (ضمایر تو، ت، ی) بر ردیف پایانی:

بنشسته‌ام من بر درت تا بوک بر جوشد وفا  
باشد که بگشایی دری، گویی که برخیز اندرا  
کو بام غیر بام تو، کو نام غیر نام تو  
کو جام غیر جام تو، ای ساقی شیرین ادا  
(۷)

۵: شاعر نیایشگر با جمع دو یا سه مضمون نیایشی در یک غزل، کمال نیایش را در قالب غزل نیایش به نمایش می‌گذارد. در این حالت، آهنگ نیایش به کمک موسیقی بیرونی، شور و حال مضاعفی می‌گیرد؛ آن‌جا که واژگان «سلطان، رحمان، تابان» را در قافیه می‌نشانند، حمد خدا می‌گوید؛ آن‌جا که کلمات «افغان و نالان» را در قفای ردیف، به پناه می‌گیرد، نفیر و لابه بنده را به پیشگاه خداوند عرضه می‌دارد و گاه بدون درخواستی، غرق در معرفت و خداشناسی است.

ای خدایی که مفرح بخش رنجوران تویی  
در میان لطف و رحمت همچو جان پنهان تویی  
ناله‌بخشی خستگان را تا بدان ساکن شوند  
چون حقیقت بنگرم در درد ما نالان تویی  
صد هزاران نقش را تو بنده نقشی کنی  
گویی سلطان است آن دام است خود سلطان توی  
روز تا شب ما چنین برهمدگر رحمت کنیم  
شب همه رحمت رُود سوی تو چون رحمان تویی  
(۲۷۷۸)

### ۳. نتیجه‌گیری

اصطلاح «غزل نیایش» که برساخته نگارندگان مقاله است، از ترکیب قالب غزل و

نوع‌های ادبی «غنائی و تعلیمی» سرچشمه گرفته است. این قالب ادبی در نیمهٔ دوم قرن پنجم با «شعر ستایشی تغزلی» سنایی» از «واگوبه‌های تغزلی و عاطفی» بیرون آمد و با غزل‌های عارفانهٔ عطار نیشابوری به قلمرو معنوی «بیان تجربهٔ عرفانی» وارد شد و در بافت غزل‌های مولانا از ادب تعلیمی به ادب نیایشی تغییر کارکرد داد و باعث تشخیص نوعی ادبی به نام «غزل نیایش» با ماهیت «غنائی تعلیمی» در سنت شعر فارسی شد. در تحوّل اولیهٔ این ژانر، فرم ادبی غزل، ثابت ماند؛ اما در تحوّل ثانویه، خصلت‌های درونی آن با رشد و گسترش اصل سازندهٔ آن تغییر کرد و ویژگی‌های منحصر به فردی به شرح زیر شد:

۱. دارای مضامین نیایشی شامل خطاب، ستایش، ابراز عبودیت و بندگی و درخواست و طلب از خداوند، است.

۲. هماهنگی موسیقی دنواز اوزان ضربی و هیجان‌انگیز با محتوای نیایشی، باعث طربناکی، شورانگیزی و دلنشین شدن غزل نیایش شده است. قدرت ردیف و قافیه - بیشتر در اشکال «صفت، فعل، اسم» - در ایجاد موسیقی کناری، تداعی معانی و وحدت بخشی به غزل نیایش‌ها، نقش بسزایی دارد.

۳. دارای شکل ظاهری خاص مانند طرح خطاب، طول ابیات و آوردن داستان در متن برخی از غزل نیایش‌ها است. «غزل نیایش» با بسامد ۳۱ مورد با سه زیرشاخهٔ «غزل دعا، غزل ستایش و غزل مناجات» در غزلیات شمس، به مثابهٔ یک نوع ادبی فرعی است. نگارندگان این اصطلاح را برای نخستین بار، ابداع و انواع آن‌ها را به‌منظور معرفی نوعی خاص از غزل ارائه کرده‌اند.

### یادداشت‌ها

۱. از حدود دههٔ چهل شمسی بدین سو در ایران، با تلاش برخی از ادیبان آشنا به هر دو سنت اسلامی - ایرانی و فرنگی، از جمله جلال‌الدین همایی و ملک‌الشعرا بهار، تطبیق نظریه‌های شکل گرفته در غرب بر آثار ادبی فارسی، که تقسیم‌بندی در این حوزه فقط براساس سنت ادبی پیشینیان مبتنی بر شکل ظاهری آثار ادبی بوده، شکل گرفته است (زرقانی، ۱۳۸۸: ۸۵، ۸۴).

۲. سیروس شمیسا در بررسی‌های خود نتیجه می‌گیرد: در ادبیات غرب تقسیم‌بندی غربی‌ها که مبتنی بر آرای ارسطو است، بیشتر جنبهٔ معنایی دارد و از این رو آن‌ها در نظریه‌های ادبی عمدتاً از سه طبقهٔ «حماسه، غنا و نمایش» سخن به میان می‌آورند. در ادبیات فارسی با توجه به سابقهٔ انواع ادبی در متون کهن فارسی طبقه‌بندی انواع ادبی در ایران غالباً صوری است و اشعار فارسی در دسته‌های

## غزل نیایش‌های مولوی، به مثابه نوع ادبی فرعی / ۱۱۵

زیرگروه بندی می‌شود؛ غنایی<sup>۱</sup>، حماسی<sup>۲</sup>، هجایی<sup>۳</sup>، روایی<sup>۴</sup> و تعلیمی<sup>۵</sup> (شمیسا، ۱۳۸۶: ۳۸).  
۳. منظور از شاخه اصلی، ژانر<sup>۶</sup>، سه نوع اصلی آثار ادبی شامل حماسی، غنایی و نمایشی<sup>۷</sup> براساس دیدگاه ارسطو است که نوع ادبی تعلیمی نیز پس از ارسطو بدان افزوده شده است (شمیسا، ۱۳۸۶: ۳۸) و منظور از شاخه فرعی، ساب‌ژانر<sup>۸</sup> است که وظیفه آن بررسی گونه‌های فرعی و زیرشاخه‌های انواع اصلی ادبی<sup>۹</sup> است.

### منابع

- انوری، حسن (۱۳۸۳). فرهنگ سخن. دوره ۸ جلدی. تهران. سخن.  
جوان، مریم (۱۳۸۱). «نیایش‌نامه». دانشنامه ادب فارسی (ج ۲: فرهنگنامه ادب فارسی). به سرپرستی حسن انوشه. چ ۲. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.  
خدایار، ابراهیم (۱۳۸۷). دعا در مثنوی. تهران. نشر علم.  
زرقانی، سیدمهدی (۱۳۸۸). «طرحی برای طبقه‌بندی انواع ادبی در دوره کلاسیک». پژوهش‌های ادبی، دانشگاه تربیت مدرس. س ۶. ش ۲۴. صص ۸۱-۱۰۶.  
زرقانی، سیدمهدی و محمودرضا قربان‌صباغ (۱۳۹۵). نظریه ژانر (نوع ادبی). تهران. هرمس.  
زّین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱). شعر بی دروغ، شعر بی نقاب. تهران: علمی.  
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۰). صور خیال در شعر فارسی. تهران: آگاه.  
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۲). «انواع ادبی و شعر فارسی». خرد و کوشش. ش ۱۱ و ۱۲. صص ۹۶-۱۱۹.  
شمیسا، سیروس (۱۳۸۶). انواع ادبی. ویراست ۴. چ ۲. تهران. نشر میترا.  
صورتگر، لطفعلی (۱۳۴۱). سخن‌سنجی. تهران. انتشارات دانشگاه تهران.  
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱). کلیات دیوان شمس. از تصحیح نسخه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات نگاه.

1. lyric
2. Epic
3. Satiric
4. Narrative
5. Didactic
6. genre
7. dramatic
8. subgenres
9. literary genres

۱۱۶ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

وحیدعرب، سیدحسین (۱۳۹۱). غزل نیایش در دیوان شمس. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. به راهنمایی ابراهیم خدایار. دانشگاه پیام نور، واحد کرج.

## روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی بر پایه «تضمین، اقتباس و استشهاد» مؤلفه‌های بینامتنی ایرانی<sup>۱</sup>

### زهرة دولتی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

### فرهاد طهماسبی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

### عبدالحسین فرزاد

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

### چکیده

در دهه گذشته با طرح نظریه بینامتنی در نقد ادبی نو، نگاهی متفاوت به تعاریف و مؤلفه‌های بلاغت در متون ادبی به وجود آمد. در این مقاله، با بررسی روابط بینامتنی میان آیات و احادیث مشترک در مکتوبات مولانا و مقالات شمس، تضمین، اقتباس و استشهاد با عنوان مؤلفه‌های بلاغی بینامتنی ایرانی واکاوی شده‌اند و با تحلیل گفتمان مشترک میان این آیات و احادیث، کاربرد تحکیم، تأیید و تأکید برای تضمین، اقتباس و استشهاد معرفی شده

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان مؤلفه‌های بینامتنی ایرانی، بررسی مؤلفه‌های بینامتنی در آثار برجسته منشور و منظوم قرن ۶ تا ۸، (مطالعه موردی در: بوستان، مثنوی معنوی، غزلیات حافظ، تاریخ جهان‌گشا، گلستان، آثار منشور عبید زاکانی)، در دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب نوشته زهرة دولتی با راهنمایی دکتر فرهاد طهماسبی و مشاوره دکتر عبدالحسین فرزاد است.

است. در نهایت پژوهش حاضر به این نتیجه رسیده است که تکرار تحکّم‌ها، تأییدها و تأکیدها با مؤلفه‌های بلاغی تضمین، اقتباس و استشهاد میان آیات و احادیث، روابط بینامتنی در دو متن مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی را نشان می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** تضمین، اقتباس، استشهاد، روابط بینامتنی، مکتوبات مولانا، مقالات شمس.

## ۱. مقدمه

مؤلفه‌های بلاغی در مبحث معانی، بیان بدیع در متون بلاغی کهن و معاصر تاریخ ادبیات فارسی به صورت تعریف و شاهد مثال باقی مانده‌اند. تعریف این مؤلفه‌ها با توجه به بلاغت مدرن و نقد ادبی نو هیچ تغییری نکرده است. در دهه گذشته با طرح «بینامتنیت»<sup>۱</sup> در نقد ادبی نو و ترجمه کتاب‌ها و مقالات از زبان‌های فرانسوی و انگلیسی به زبان فارسی نگاهی متفاوت به تعریف مؤلفه‌های بلاغت در متون بلاغی فارسی گردید. مقالاتی همچون «بررسی بلاغت سنتی فارسی با رویکرد به نظریه بینامتنیت» از عصمت اسماعیلی و رضا قنبری عبدالملکی، «بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانه بینامتنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریه بلاغت اسلامی» از علی صباغی و «مفهوم بینامتنیت در منابع بلاغت فارسی (ادبیات تطبیقی)» از رضا قنبری عبدالملکی، در چهره‌ای تازه به مقوله تعریف‌های بلاغت فارسی با دیدگاه بینامتنیت در نقد ادبی فارسی گشود.

در این مقاله، با توجه به روابط بینامتنی سازنده مکتوبات و مقالات فرض بر آن است که تضمین، اقتباس و استشهاد به عنوان مؤلفه‌های بینامتنیت در ادبیات فارسی مطرح است. بنابراین، آیات و احادیث مشترک از دو متن مکتوبات و مقالات استخراج شد تا با بررسی تعریف تضمین، اقتباس و استشهاد در متون بلاغی کهن و معاصر، آیات و احادیث مشترک دو متن بررسی و تحلیل گردد. سعی شده است تا با بررسی نمونه‌های استخراج شده، جداول به دست آمده از نمونه‌ها، روابط بینامتنی موجود در مکتوبات و مقالات و تعریف بینامتنیت، تضمین، اقتباس و استشهاد به عنوان سه مؤلفه از مؤلفه‌های بینامتنیت ایرانی معرفی شود.

## ۲. تضمین، اقتباس و استشهاد

علم بلاغت در ایران با چند چالش جدی مواجه است: ۱. بسیاری از این کتب مطابق با متون عربی برای بلاغت فارسی تألیف شده‌اند. ۲. تعاریف مفاهیم بلاغی در سه حوزه معانی، بیان و بدیع از متون بلاغی کهن تا متون بلاغی معاصر سیر تکوینی متناسب با سیر متون فارسی نداشته‌اند. ۳. گاه نویسندگان متون بلاغی به دیگر متون بلاغی که پیش از متن آنان تألیف گردیده، توجه نکرده و نگاه تقادانه به متن پیشین نداشته‌اند. ۴. بسیاری از این نویسندگان یک مفهوم بلاغی را فقط تعریف کرده‌اند و برای آن شاهد مثال آورده‌اند اما به کاربرد آن در متون فارسی نپرداخته‌اند. ۵. در متون بلاغی معاصر نیز همچنان مشکلات مطرح نمایان است. از طرفی، برخی از این متون تعریفی متناسب با بلاغت مدرن از مفاهیم بلاغی نکرده‌اند و همچنان با استشهاد به تعریف‌های موجود در متون بلاغی پیشین تعریف و شاهد مثال برای یک مبحث بلاغی تألیف کرده‌اند، گاه شاهد مثال‌ها نیز تکرار از کتاب‌های بلاغی پیشین است. ۶. در دوره‌های گوناگون تاریخ ادبیات، گاه نویسندگان متون بلاغی برخی از مباحث بلاغت را به دلیل کم‌رنگ شدن در متون ادبی فارسی هم‌زمان با تألیف آن متن بلاغی حذف کرده‌اند. ۷. همچنین بسیاری از این تعریف‌ها در زبان فارسی و عربی یکسان فرض شده است و متناسب با متون ادبی فارسی در تعریف‌ها تغییری رخ نداده است. در تعریف تضمین، اقتباس و استشهاد نیز مسائل و مشکلات مطرح شده در اغلب متون بلاغی کهن و معاصر دیده می‌شود.

### ۱-۲. تضمین

شمس قیس، تضمین را بر دو نوع می‌داند: «نوع اول: آن است که تمام معنی بیت اول به بیت دوم متعلق باشد و بر آن موقوف و آن بیت را مضمن خواند. و به حکم آن که استادان صنعت گفته‌اند که شعر چنان می‌باید که هر بیت به نفس خویش مستقل و جز در ترتیب معانی و تنسیق سخن به یکدیگر محتاج نباشد، بدین جهت تضمین را عیب شمرده‌اند... و نوع دوم: از تضمین آن است که بیتی یا مصرعی از شعر دیگران در شعر خویش درج کنند و این نوع اگر در موضع خویش متمکن باشد و در عذوبت و رونق ماقبل بیفزاید آنرا پسندیده دارند» (رازی، ۱۳۸۸: ۳۱۱-۳۱۵).

از نظر او تضمینی که باعث رونق کلام شود پسندیده و آن که مطلبی تازه به متن نیفزاید را



## ۱۲۰/ کلامی بی کاف و لام و الف و میم

تضمین معیوب می‌داند. جلال‌الدین همایی، تضمین معیوب را نوعی سرقت و انتحال برمی‌شمارد. «اما تضمین به گونه‌ای دیگر که معمول گویندگان قدیم نیز بوده آن است که در ضمن اشعار خود یک مصراع یا یک بیت و دو بیت را بر سیل تمثّل و عاریت از شعرای دیگر بیاورند با ذکر نام آن شاعر یا شهرتی که مستغنی از ذکر نام باشد به‌طوری که بوی سرقت و انتحال ندهد» (همایی، ۱۳۸۰: ۲۱۷).

در تعریف‌های ذکر شده در متون بلاغی در مورد تضمین بیشتر مؤلفان کهن و معاصر، آوردن بیتی، شعری، مصرعی و مثلی را تضمین شمرده‌اند. اما «تضمین منحصر به اشعار نیست و ممکن است از حدیثی مشهور و آیه‌ای از قرآن کریم و یا از امثال مشهور بزرگان باشد» (نشاط، بی‌تا: ۲۶۱).

گاه تضمین با تلمیح اشتباه گرفته شده است، اما تفاوت تضمین با تلمیح آن است که «در تلمیح شاعر فقط اشاره به حدیث یا داستان یا شعر مشهوری یا مضمونی از شاعری می‌نماید، ولی دیگر، عبارات و کلمات آنرا عیناً نقل نمی‌کند بلکه به طریق اشاره و بدون ذکر جزئیات مطلب و بسط کلام از آن می‌گذرد، در حالی که در تضمین، عین عبارت و گفته شاعر سابق را با ذکر نام او در بین شعر خود می‌آورد و شعر برگزیده او را مشارک شعر خویش قرار می‌دهد و بدان استشهاد می‌جوید (همان، ۲۶۲).

برخی از نویسندگان متون بلاغی اعتقاد دارند که آوردن بخشی از بیت، شعر، حدیث و آیه تضمین به شمار می‌رود (کزازی، ۱۳۷۴: ۱۱۴-۱۱۵). آن‌گاه که بیت، شعر، حدیث و آیه به طور کامل در متن نمود پیدا کند، استشهاد است که به آن پرداخته خواهد شد.

## ۲-۲. اقتباس

«بنا به تعریف ابوهلال، اقتباس، گرفتن لفظ یا معنی یا هر دو، از دیگری است» (عسکری، ۱۳۷۲: ۱۵). اقتباس از ریشه «قَبَس» به معنی جستجوی شراره و پاره آتش، برای روشن کردن هیمة خویش است. «آن است که در کلام نظم یا نثر تضمین شود؛ کلامی از قرآن مجید یا از حدیث بر وجهی که مُشعَر بر آن نباشد که از قرآن مجید یا از حدیث است. پس اگر در اثنای کلامی گفته شود: قال الله تعالی کذا یا فی التنزیل کذا یا قال رسول الله کذا یا فی الحدیث کذا، آنرا اقتباس نمی‌گویند» (مازندرانی، ۱۳۷۶: ۳۸۳).

مبحث اقتباس در متون بلاغی کهن و معاصر تقریباً تعریفی یکسان دارد. نگاه نقّادانه در این

## روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۲۱

تعریف‌ها مورد نظر نویسندگان متون بلاغی نبوده، مطابق با نقد مدرن تعریف‌ها تغییر نکرده، همچنین کاربرد آن نیز بیان نشده است. اما به موارد ذیل در تعریف‌ها اشاره شده است: شمس‌العلمای گرگانی در ابداع البدایع اقتباس مردود را تشبیه به خدا و رسول (ص) بیان می‌کند (گرگانی، ۱۳۷۷: ۷۴). جلال‌الدین همایی، حدیث یا آیه‌ای معروف را در متن که معلوم باشد قصد اقتباس است نه سرقت و انتحال اقتباس می‌داند (همایی، ۱۳۸۰: ۳۸۳-۳۸۴). محبتی در بدیع نو می‌نویسد: «تقریباً تمامی هنرمندان بزرگ - در حیطة ادبیات و غیر آن - نمی‌توانند بدون اقتباس از آثار فکری و زبانی گذشتگان هنر خود را به زیبایی و پختگی کامل برسانند چه فرهنگ و ادب، حاصل اقتباسات آرام و نرم و ریز و درشتی است که در درازنای زمان هنرمندان و اندیشه‌وران از یکدیگر می‌نمایند و سپس خود می‌پرورند و برمی‌کشند و به عالم در می‌دهند (محبتی، ۱۳۸۰: ۸۹).

### ۳-۲. استشهاد<sup>۱</sup>

«در لغت یعنی شاهد خواستن و استدلال کردن و در اصطلاح آن است که مطلبی ایراد شود و برای تأکید و صحت و درستی آن کلامی دیگر شاهد آورده شود و این صنعت از بهترین صنایع است» (عسکری، ۱۳۷۲: ۴۷-۴۸).

بسیاری از مباحث و مشکلات پیشتر مطرح شده در مورد علوم بلاغت برای مبحث استشهاد نیز صدق می‌کند. مبحث استشهاد در متون بلاغی تعریفی بسیار محدود و بدون کاربرد دارد. در ضمن آن که تعریف‌ها به یکدیگر نزدیک نیستند. اما در متون ادبی فارسی به خصوص متون عرفانی این صنعت بسیار پرکاربرد است.

«این جنس در کلام قدما و متأخران فراوان و از بهترین جنسی از اجناس است که در صنعت شعر به کار می‌رود و برای تولید معنی به منزله تزیین است به این معنی که کلامی می‌آوری سپس آن را به کلامی دیگر تأکید می‌نمایی که جاری مجرای استشهاد بر جمله اول و حجت بر صحت آن می‌باشد» (همان، ۵۳۹).

با توجه به نمونه‌ها در متن مکتوبات و مقالات و همچنین تعریف‌های موجود از استشهاد در متون بلاغی می‌توان این گونه استشهاد را تعریف کرد:

---

۱. با نام دیگر احتجاج.

استشهاد در لغت به معنی «سخنی را به عنوان گواه و شاهد نقل کردن» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۷۶). آوردن عبارتی کامل از بیتی، مثلی، آیه‌ای، حدیثی و... از متون دیگر، قرآن، ائمه اطهار (ع) و سخنی از بزرگان برای تأکید مطلب، به گونه‌ای که معنا برای مخاطب کامل شود. استشهادها برای مخاطب مشهور و معروف هستند.

### ۳. تضمین، اقتباس و استشهاد از مؤلفه‌های بینامتنیت در متون فارسی

بحث بینامتنیت را منتقدانی همچون رولان بارت، میخائیل باختین، ژولیا کریستوا و ژرار ژنت مطرح کرده‌اند. آنان معتقد بودند که هیچ متنی به خودی خود ساخته نمی‌شود و روابطی بین متون مشاهده می‌شود. از طرفی هر متن از متون پیشین تأثیر گرفته است، همچنین در متون پس از خود تأثیر می‌گذارد. «اثر ادبی دیگر حاصل افکار اصیل یک مؤلف نبوده، دیگر کارکرد ارجاعی نداشته، خود حامل معنا نبوده، بل به عنوان فضایی در نظر گرفته می‌شود که در آن، شمار بالقوه بی‌نهایتی از مناسبات و روابط درهم تنیده می‌شوند» (آلن، ۱۳۸۹: ۲۶). برخی از مفاهیم بلاغی در بلاغت کهن و معاصر فارسی این مناسبات و روابط درهم تنیده در متون را به وجود می‌آورند. بیشتر اشاره شد، یکی از مشکلات علم بلاغت فارسی متناسب بودن تعریف‌ها با علم بلاغت مدرن است که این مسئله در تعریف تضمین، اقتباس و استشهاد نمایان است.

در تعریف تضمین بیان شد شاعر یا نویسنده گوشه‌ای از آیه‌ای، حدیثی، بیتی، مصرعی، مثلی و... را از قرآن، صاحبان حدیث، شاعران و نویسندگان پیشین یا معاصرانشان گرفته و آن را در متن خود وارد کرده‌اند. در تعریف اقتباس، بخشی از آن آیه، حدیث، بیت، مصرع، مثل و... آورده می‌شود. و در بحث استشهاد آیه، حدیث، بیت، مصرع، مثل و... به طور کامل در متن وارد می‌شوند. در تعریف‌های ارائه شده در متون بلاغی، به روابط بینامتنی با مؤلفه‌هایی همچون تضمین، اقتباس و استشهاد اشاره نشده است. البته برخی از نویسندگان به بحث گرفتن معنی و انتقال آن در قالبی برگزیده در متن دوم در متون بلاغی پرداخته‌اند.

«هیچ یک از گویندگان، از گرفتن معانی گویندگان پیش از خود، و ریختن در قالب‌هایی که آنان برگزیده‌اند، بی‌نیاز نیستند ولی برایشان لازم است که وقتی آن معانی را گرفتند، در الفاظی قرار دهند که خودشان انتخاب کرده‌اند و آن را در محل مناسب، از تألیفات خود ابراز نمایند و در الفاظی آراسته، غیر از پیرایش اولیّه‌اش ایراد کنند؛ و در حسن تألیف، و جودت

## روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۲۳

ترکیب، و کمال زیبایی آن بیفزایند، وقتی آن را به کار برند، از گذشتگان، در فنّ نویسندگی، شایسته‌تر و سزاوارترند...» (عسکری، ۱۳۷۲: ۲۸۵).

تضمین، اقتباس و استشهاد کاربردهایی همچون تأیید، تأکید، فصاحت و بلاغت کلام، تکرار و... را در متن دوّم دارند. شاعر یا نویسنده با تکرار آیه، حدیث، بیت و... از شاعر و نویسنده دیگر در متن خود مطالب را تأیید و تأکید می‌کند.

همان‌گونه که اشاره شد، در متون بلاغی کهن و معاصر اگر شاعر یا نویسنده متن دوّم مطلبی را از شاعر یا نویسنده پیشین بیاورد، به گونه‌ای که معلوم نشود آن مطلب از کدام متن گرفته شده است، سرقت ادبی رخ داده است. اما آن‌جا که نام شاعر یا نویسنده متن نخست ذکر شود یا خواننده با توجه به آموخته‌های خویش آن را درک کند، باعث بلیغ‌تر شدن کلام می‌شود. جرجانی اخذ و سرقت دو شاعر را از یک غرض این‌گونه تعریف می‌کند: «... هر گاه دو شاعر در شعری متّفق باشند، این اتّفاق از دو حال خارج نیست یا آن‌که به طور اجمال و عموم در غرض و مقصود متّفق و یکسان باشند و یا آن‌که در طریق دلالت به آن غرض اتّفاق نظر داشته باشند. اشتراک غرض به طور عام مانند این است که آنان ممدوح خود را در دلاوری و شجاعت ... و نظایر آن را توصیف نمایند، اما اتّفاق در طریق دلالت به مقصود این است که چیزی را برای اثبات و استدلال شجاعت و سخاوت ممدوح لازم است بیاورند و این اقسامی دارد. اما هرگاه این امر مورد استفاده گوینده از چیزهایی باشد که گوینده از راه اندیشه و تفکر بدان می‌رسد و یا طلب و اجتهاد بدان دست یافت و مانند اغراض نوع اوّل به آسانی انسان بدان دسترسی ندارد و چنان نیست که مطلبی که با آن روبرو می‌شویم نیازی به کوشش و طلب و مقایسه و مباحثه و استنباط و پژوهش نداشته باشد، ... مانند رگ‌ها و ریشه‌های طلا است که با دیگر چیزها در آمیخته که جز به آرامی و احتیاط روی نمی‌نماید و تنها با کندن خاک و ریختن عرق پیشانی می‌توان بدان رسید.

آری آن‌جا که سخن چُنین موقع و شأنی داشته باشد، جایز است که بر شاعری تقدیم و سبقت قائل شویم و می‌توانیم دو شاعر را به سلف و خلف و بهره‌دهنده و بهره‌گیرنده تقسیم کنیم و به برتری یکی از آن‌ها حکم نماییم و بین آن دو تباینی قائل شده بگوییم که یکی از دیگری کامل‌تر است یا آن‌که دوّمی از اوّلی چیزی کم و زیاد کرده و به غایتی دورتر از شاعر اوّلی دست یافته است، یا به منزلتی فروتر از منزلت او تنزّل یافته است» (جرجانی، ۱۳۸۹: ۲۷۷).

اما در نقد ادبی نو با شکل‌گیری مبحث بینامتنیت، بحثی متفاوت از تعریف تضمین،

اقتباس و استشهاد در متون بلاغی کهن مطرح می‌شود و در رابطه با بحث سرقت ادبی با دیدگاه بینامتنیت در متون فارسی (کهن و معاصر) دیگر تضمین‌ها، اقتباس‌ها و استشهادها تکراری و ملالت‌آور نیستند و از زیبایی متن نمی‌کاهند، بلکه از مؤلفه‌های روابط بینامتنی به شمار می‌روند. «برخی از اصطلاحات بلاغت اسلامی، مانند «تضمین»، «حل»، «درج»، «اقتباس»، «تلمیح» و نیز انواع سرقت‌های ادبی، سلخ، المام، انتحال و ... گونه‌هایی از مناسبات بینامتنی‌اند که به صورت نظام‌مند و منتقدانه مطرح نشده‌اند و در حد تعریف اصطلاح و آوردن شاهد و مثال تکراری باقی مانده‌اند» (صباغی، ۱۳۹۱: ۶۱).

نویسنده یا شاعر دوّم با گفتمان‌های تکراری که با تضمین، اقتباس و استشهاد روابط بینامتنی می‌سازند، می‌تواند بخشی از حدیث، آیه، مطلب شاعر یا نویسنده دیگر را و یا به طور کامل وارد متن خود کند. گاهی این روابط بینامتنی به صورت صریح و آشکار بیان می‌شوند و گاه پنهان می‌ماند.

«در منابع بلاغت اسلامی بینامتنیت پنهان - تعمّدی به سه بهره تقسیم شده است: ۱. سرقت آشکارا، مانند «نسخ و انتحال»، «اغاره و مسخ» و «المام و سلخ»؛ ۲. سرقت پنهان مانند «تشابه»، «نقل»، «اشمل»، «قلب» و «اضافه»؛ ۳. آنچه در پیوند با سرقت است مانند «اقتباس»، «تضمین»، «عقد»، «حل» و «تلمیح» (همان، ۶۵ - ۶۶).

بنابراین، با نظریه بینامتنیت می‌توان نگاهی تازه به تعریف‌های بلاغی کهن در متون بلاغت کرد که برخی از تعریف‌ها بدون تغییر و نگرشی نو در متون بلاغی معاصر نیز دوباره گردآوری شده‌اند. بحث بینامتنیت از سوی منتقدان اروپایی به صورت نظام‌مند مطرح شده است. هر چند که از تدوین این مباحث زیاد نمی‌گذرد؛ «اما این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که سایه روشنی از مباحث مربوط به این نظریه، همواره در میان خالقان آثار ادبی و علمای بلاغت دنیای اسلام، مورد توجه و اهتمام بوده است. هم در ذیل مباحثی که علمای بلاغت درباره اصطلاحاتی نظیر «ترجمه»، «تقلید»، «اقتباس» و «تلمیح» طرح کرده‌اند، می‌توان پاره‌ای از اجزای آنچه به عنوان «گفت‌وگوی متن‌ها» یا «بینامتنیت» شناخته می‌شود، یافت و هم در فصولی از کتب بلاغی که به بحث درباره «سرتقت ادبی» اختصاص یافته است» (قنبری عبدالملکی، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

بنابراین، با تحقیق و بررسی تضمین‌ها، اقتباس‌ها و استشهادهای مشترک میان دو کتاب مکتوبات و مقالات می‌توان تضمین‌ها، اقتباس‌ها و استشهادهای تکراری دو کتاب را از نگاه

#### روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۲۵

روابط بینامتنی جزو مؤلفه‌های بینامتنی ایرانی به شمار آورد.

#### ۴. تضمین، اقتباس و استشهادهای مشترک در مکتوبات مولانا و مقالات شمس

در هر دو کتاب بیت‌های فارسی و عربی، آیه، حدیث، مثل فارسی و عربی از متون پیشین و معاصرشان اخذ شده است. اشتراک‌های موجود در این دو کتاب آیه‌ها، احادیث و مثل مربوط به بحث تضمین، اقتباس و استشهاد است. تضمین، اقتباس و استشهاد مشترک به شعر فارسی و عربی نشده است. در مکتوبات مولانا حدود ۲۵۰ آیه (که برخی از آن‌ها حدود ۱۳۲ بار تکرار شده‌اند، در مجموع ۳۸۲ بار آیه در آن به کار رفته است)، ۱۰۰ حدیث (که برخی از آن‌ها حدود ۴۷ بار تکرار شده‌اند، مجموع احادیث به کار رفته ۱۴۷ بار)، و در مقالات شمس ۸۰ آیه (۱۸ بار تکرار آیه که در مجموع ۹۸ بار) و ۷۴ حدیث (با ۱۶ بار تکرار، در مجموع ۹۰ بار) به کار رفته است.

جدول ۱ فراوانی آیات در دو متن

متن	مکتوبات	مقالات
آیه	۲۵۰ آیه	۸۰ آیه
تکرار آیات	۱۳۲ بار	۱۸ بار
جمع	۳۸۲ بار	۹۸ بار
مجموع دو کتاب	۴۸۰ بار	

جدول ۲ فراوانی احادیث در دو متن

متن	مکتوبات	مقالات
حدیث	۱۰۰ حدیث	۷۴ حدیث
تکرار حدیث	۴۷ بار	۱۶ بار
جمع	۱۴۷	۹۰
مجموع دو کتاب	۲۳۷ بار	

۴-۱. آیات تضمین، اقتباس و استشهاد شده در مکتوبات و مقالات

و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر، ۱۵/۲۹).

رابطه بینامتنی سه عبارت ذیل با گفتمان دمیدن روح و آفرینش انسان ساخته شده است. «باد! بی‌باد [و نفخت فیهِ مِنْ رُوحِي] نمی‌شود؛ و ایزد - جلّ جلاله - در کلّ احوال معین و ناصر و ...» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۶۰). مولوی با استشهاد به آیه ۲۹ سوره حجر نفوذ حکم جلال الدین قره‌طایی را همچون دمیدن روح می‌داند که بدون توجه او امری صورت نمی‌گیرد. «... و صد هزار حکمت از آن روح شریف پیداست و صد هزار تاریکی از این جسم کثیف ظاهر است؛ و از جهت آن فرمود: اِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ [صلصال من حماء مسنون] فاذا سوّيته و نفخت فیهِ مِنْ رُوحِي ففعلوا له ساجدين. تن را به گل تیره نسبت کرد و جان را به نفخه روح خود، تا آن نور و نقطه ربّانی این گل تیره را آلت خود سازد در اصلاح و معدلت و حفظ امانت خواه تا سبب نجات بود و رفعت و درجات، نه چنان که این گل تیره آن چراغ را، به طمع نور نفخت فیهِ مِنْ رُوحِي را آلت خود سازد در غدر و دزدی» (همان، ۱۷۵). در این عبارت، در آغاز نامه، به بحث آفرینش انسان و دمیدن روح می‌پردازد و با استشهاد به آیه فوق دمیدن روح در گل تیره را برای حفظ امانت خداوند می‌داند نه برای غدر و دزدی.

«من ثخن دینه ثخن بلاؤه و من رقی دینه رق بلاؤه. بقدر الله تکسب المعالی، زیرا آن وقت که حجاب نیامده است آن ذوق و نور خود در حرکت می‌آرد، زیرا هر که بیاید تأثیر و نفخت فیهِ مِنْ رُوحِي باشد» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۵۴). شمس در این عبارت، با استشهاد به آیه ۲۹ سوره حجر، حرکت سالک را به سوی معشوق با افتادن حجاب‌ها بیان می‌کند و کنار رفتن حجاب‌ها به وسیله روحی است که در بدن سالک دمیده شده است.

ارجعی الی ربّک راضیة مرضیة (فجر، ۸۹ / ۲۸).

«جعلنا الله و ایاکم علی موائد الخلد خالدین، یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربّک راضیة مرضیة» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲۱۲).

«برخورد لازم می‌دانیم دعوات خیر تا آن طالب عزیز را و آن مسافر با همت را از قطاع الطریق شیاطین انس و جن و از غلول غوایت، در عصمت حق و حمایت رحمان به مستقر عزّ سعادت ابدی، سالم و غانم بازگردد که ارجعی الی ربّک راضیة مرضیة» (همان، ۱۲۴).

«میزبان مائده عام انداخت رحمة للعالمین، اما طعام سخت لطیف برای مهمان لطیف

## روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۲۷

نگه داشت، ارجعی الی ربّک، که تو از آن نیستی که این نواله از تو پنهان شاید کرد» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۹۹).

گفتمان رضایت به بازگشت خداوند و خشنودی از مرگ رابطه بینامتنی هر سه عبارت را می‌سازد. در عبارت نخست و دوم استشهاد به آیه ۲۸ سوره فجر شده است. در عبارت سوم، شمس با اقتباس از آیه، می‌گوید هر کسی این رضایت را نمی‌تواند به دست بیاورد.

### ما خلقکم و الا بعثکم الا کنفس واحدہ (لقمان، ۲۸/۳۱).

گفتمان وحدت وجود با توجه به آیه در چهار عبارت مکتوبات و مقالات مشاهده می‌شود. «... هر که را اندکی بیداری است داند که دعای آن دولت دعای خویشتن است از وجوه از یک وجه و یکی از آن وجوه آن است که در نظر تحقیق ما همه یک نفسیم ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحده...» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶۴). مولانا با استشهاد به آیه ۲۸ سوره لقمان، دعای مجددالدین اتابک را همچون دعای خویش می‌داند، زیرا معتقد است که هر دو از یک نفس هستند.

«قال الله تعالى: ما خلقکم و الا بعثکم الا کنفس واحدہ. بحمدالله تعالی که خاطر همایون وثاق لطایف و اسرار حکمت است و سینه پاکش منبع و منبث رقایق و حقایق «ارنا الاشياء کما هی»، «...» (همان، ۱۶۱).

«و آرزومندی و اشتیاق همچو آرزومندی مقطوع الجوارح الی اعضائه و اجزائه که «المؤمنون کنفس واحده، اذا اشتکی منه عضو تداعی سائر الجسد بالحمی و السهر» ما خلقکم و الا بعثکم الا کنفس واحدہ...» (همان، ۱۷۸). در عبارت دوم و سوم نیز با استشهاد به آیه فوق وجود خود را با وجود معین‌الدین پروانه یکی می‌داند.

«ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحدہ. نظیر این در احادیث کجاست؟ المؤمنون کنفس واحده. پس دعوت انبیا همین است که ای بیگانه به صورت تو جزو منی، از من چرا بی‌خبری؟» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۷۴).

شمس همچونین با استشهاد به آیه فوق به دوری میان عاشق و معشوق می‌پردازد و می‌گوید: مگر صورت عاشق جز صورت معشوق است؟ در این عبارات مولانا به وجهی زمینی و انسانی، و شمس به وجهی آسمانی و الهی وحدت وجود می‌پردازد.



**یَحِبِّهِمْ وَ یَحْبُونَهُ (مائده، ۵۴/۵).**

گفتمان دوست داشتن عاشق معشوق را و معشوق عاشق را، رابطه بینامتنی عبارات ذیل است. «هرکه را دوست دارد حضرت یَحِبِّهِمْ و یَحْبُونَهُ اندک زَلَّتْ او را صد هزار مکافات کند و آن دیگر را به کوهها نگیرد» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶۱). مولانا با استشهاد به آیه ۵۴ سوره مائده می گوید: خداوند هرکه را بیشتر دوست دارد، امتحان بیشتری از او می گیرد. «... آفتاب ربّانی، رحمت آسمانی، دریای جنان نامتناهی، جناب انهار الهی، فهرست یَحِبِّهِمْ و یَحْبُونَهُ...» (همان، ۱۲۵). در این عبارت با استشهاد به آیه «یَحِبِّهِمْ و یَحْبُونَهُ» را از ویژگی های اخلاقی شمس می شمارد.

«... زیرا دوستی با حق و با خلق هرگز از یک جانب نباشد و نبوده است و تصوّر ندارد، آواز از یک دست بالا نگیرد و رقاصی به یک پای راست نیاید. یَحِبِّهِمْ، بی یَحْبُونَهُ نباشد...» (همان، ۱۸۰). در این عبارت، با تضمین از آیه فوق دوست داشتن را یک امر دو طرفه می داند. «مرا به نظر مجنون نگر. محبوب را به نظر محب نگرند که یَحِبِّهِمْ خلل از این است که خدا را به نظر محبت نمی نگرند، به نظر علم می نگرند و به نظر معرفت، و نظر فلسفه! نظر محبت کار دیگر است» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۰۸). شمس با تضمین از آیه و تلمیح به داستان عشق لیلی و مجنون «یَحِبِّهِمْ و یَحْبُونَهُ» را تفسیر می کند. «... و عارفان دل بدهند و محبت بستانند: چنان که قرآن گفت: یَحِبِّهِمْ و یَحْبُونَهُ» (همان، ۲۱۰).

و در عبارت آخر، با استشهاد به آیه، محبت میان عاشق (انسان) و معشوق (خداوند) را بیان می کند. در عبارت های مولانا گفته وجهی زمینی و دوست داشتن دو انسان را دارد اما شمس به وجهی آسمانی و دوست داشتن خداوند در این گفتمان می پردازد.

**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَادًا (کهف، ۱۸ / ۱۰۹).**

در این آیه گفتمان بی انتهای اسرار ازل مطرح شده است. «پس اجتماع خوشه ها شرط نشو و نماست، که همان یک دانه را در همان زمین و در همان هوا بکاری، تنها آن نشو نیابد. و اگر نظایر و شواهد این نبشته آید، در طوامیر ننگجد. قل لو كان البحر مداداً...» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۷). مولوی گفتمان وحدت در جامعه و فواید آن را بیان می کند، او با استشهاد به آیه ۱۰۹ سوره کهف می گوید: برای نوشتن فواید اهمیّت

## روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۲۹

وحدت در جامعه آب دریاها کم است.

«این سخن پایان ندارد [ما نفدت کلمات الله ای الارواح، قوله: اليه يصعد الكلم] اگر بحرهای عالم مداد و حبر گردد و درختان بیشه‌ها جمله قلم گردد و ذرات هوا جمله نویسنده شوند، وصف ملاقات و اتصالات جان‌های پاک ربّانی و عشق بازی‌های ایشان نتوانند نبشتن و در قلم نیاید» (همان، ۱۸۶).

«نیکی که برای خدا بود به از نور آفتاب بود و مهتاب. استخوان در گور رود، اما نور در زیر گور نرود. بیازما: نور آفتاب را در گور کن، باز بر سر آید. این سخن پایان ندارد. قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربّي البحر قبل ان تنفد كلمات ربّي» (همان، ۱۸۸). در عبارت دوم، با تضمین از آیه، بی‌پایانی گفتمان نیکی و در عبارت سوم، با استشهاد به آیه، دوباره گفتمان بی‌پایانی نیکی را در راه خداوند مطرح می‌کند.

«این تیر کدام است؟ این سخن. سخن کدام است؟ عالم حق. کمان کدام است؟ قدرت حق. این تیر را نهایت نیست. قل لو كان البحر مدداً...» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۲۰). شمس با اقتباس از آیه، بی‌پایانی مسائل عرفانی را بازگو می‌کند.

«آن چه گفته‌اند: هفتاد و دو حجاب است از نور، مغلطه است. حجب نور را نهایت نیست. قوله: قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربّي» (همان، ۱۲۳). و در این عبارت، با اقتباس از آیه، افتادن حجاب‌های بسیار در راه سلوک را یاد می‌کند.

### انّما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كُن فيكون (یس، ۳۶ / ۸۲).

«امید از جامع الشتات و منزل البرکات و قاضی الحاجات -جل جلاله- داشته می‌آید که عن قریب غیر بعید، صوارف و موانع را از میان بردارد و چون تخت بلقیس و جسم ادریس آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک، انّما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كُن فيكون» (مولوی، ۱۳۹: ۵۴).

«اگر از تو پرسند که مولانا را چون شناختی؟ بگو از قولش می‌پرسی: انّما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كُن فيكون...» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۲۰۳).

در هر دو عبارت با استشهاد به آیه ۸۲ سوره یس، گفتمان تسلیم محض بودن مطرح شده است. در مکتوبات مولانا با استشهاد به آیه فوق تسلیم محض برای وصال و دیدار فرزند را بیان می‌کند و در مقالات شمس، تسلیم محض بودن را از ویژگی‌های اخلاقی مولانا می‌شمارد.

## ۴-۲. احادیث تضمین، اقتباس و استشهاد شده در مکتوبات و مقالات جُز یا مؤمن فان نورک اطفاء ناری.

«... حق - جلّ جلاله - بهشت و دوزخ را از پرتو قهر و لطف دل هست گراینده است، و حدیث مصطفوی بدین معنی ناطق است «جز یا مؤمن فان نورک اطفاء ناری» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲۳۱).

«در دوزخ ما همه عارفان باشند. دوزخ ما چُنین باشد. آن یکی هست که دوزخ از وی می نالد؛ او می گوید: دوزخ آمد. دوزخ او را می بیند می گوید: دوزخ آمد! دوزخ، آرزومند مؤمن است. می گوید: جُز یا مؤمن فان نورک اطفاء ناری» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۹۷).

استشهاد به حدیث فوق، گفتمان تالّو و نور اطراف مؤمن را در هر دو عبارت از مکتوبات و مقالات بیان می کند.

### من احبّ شیئاً اکثر ذکره.

گفتمان دوستی چیزی و یاد کردن آن با استشهاد به حدیث فوق در عبارات ذیل تکرار شده است.

«من احبّ شیئاً کثر ذکره تشنه ذکر آب بسیار کند؛ خاصه چُنین آب حیات ابدی ازلی باقی جان فزای بی نهایت که از دوستان حق منقطع نیست و کسانی که دست در دامن دوستان حق زنند بدان اقبال برسند» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲۲۸). مولوی برای دوستی با فخرالدین و یاد او استشهاد به حدیث کرده است.

«این مبالغه است در انکار و تعصّب؛ که چون در دیدن غرقی، چون می گویی بنمای تا بینیم؟ و اگر نه چون گمان بریم به موسی محبوب الله و کلیم الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و من احبّ شیئاً اکثر ذکره...» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۸۸).

«یعنی یُبَالغ فی الاستنکار، و اللّتعجب من طلب الرؤیه، و هو مستغرق فی الرؤیه، و الاّ ایش یظنّ بمحبوب الله و کلیم الله، الّذی کثر ذکره فی القرآن، من احبّ شیئاً کثر ذکره...» (همان، ۲۶۱).

اما شمس در عبارتهای دوّم و سوّم استشهاد به حدیث را برای بیان دوستی موسی با خداوند می آورد. گفتمان دوستی و یاد کرد او در متن مولوی زمینی و فردی است اما در متن شمس آسمانی و الهی است.

### من تُخَنَ دینه ثخن بلاؤه و من رَق دینه رق بلاؤه.

«آرنده تَحیت، فرزند مخلص معتقد، ... هرچه دارد همه در وجوه فقر است و آن بر شما پوشیده نیست. مدتی مدید است که واقعه بر واقعه و زیان بر زیان در حَقّ او می‌بود «من تُخَن دینه ثخن بلاؤه و من رق دینه رق بلاؤه» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۷۴).

«... و غم نخوری و نومید نشوی از درازشدن ظلمت، که لیلاً طویلاً، که چون تاریکی دراز آید، بعد از آن روشنی دراز آید. من تُخَن دینه ثخن بلاؤه و من رق دینه رق بلاؤه. بقدر الکدّ تکتسب المعالی، زیرا آن وقت که حجاب نیامده است آن ذوق و نور خود در حرکت می‌آرد...» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۵۴).

گفتمان مقربی و بیشتری جام بلا در دو عبارت با استشهاد به حدیث فوق مطرح می‌شود. در عبارت نخست، مولوی خسارت مالی وارده بر نظام‌الدین (داماد حسام‌الدین چلبی) را به دلیل استواری دین او می‌داند. شمس بالاها و تاریکی راه سالک را به دلیل مقربی او بیان می‌کند.

### اللّهم اهدِ قومی بآنهم لایعلمون.

مولوی و شمس با استشهاد به حدیث در عبارت‌های ذیل، گفتمان هدایت نادان به وسیله خداوند را مطرح می‌کنند.

«اگر غافلان وفا نکنند، بنده خدا این گوید: «اللّهم اهدِ قومی فآنهم لایعلمون» جاوید بر ملک ایمان و ملک ارکان مستدام باد» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۰۳). مولانا برای بیان استحکام دوستی با مهر حق، نه با هوا و هوس به حدیث برای تأکید و تأیید سخن خویش استشهاد می‌کند.

«اگر معنی اللّهم اهدِ قومی فآنهم لایعلمون نبودی، ابوجهل شکنه بر قفای مصطفی نهد دستش خشک شدی و یا برنیاماسیدی. آخر آن که یک سواره است در راه ایشان، او را این هست که کسی به قصد بی‌ادبی کند، بالایی برسد هم در حال» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۷۹). شمس در عبارت دوم، با تلمیح به داستان ابوجهل، حدیث را استشهاد بر تأکید حرف خویش می‌آورد.

«گفت: اگر خار بودند آتش در ایشان می‌بایست زدن. گفتم که متابعت نوح بودی نه متابعت مصطفی. نوح گفت: لا تَدْر علی الارض من الکافرین دیاراً، مصطفی گفت: اللّهم اهدِ قومی فآنهم لایعلمون» (همان، ۱۸۴). همچنین در این عبارت، شمس با استشهاد به قول حضرت رسول اکرم (ص) (حدیث فوق)، هدایت نادان را از خداوند می‌طلبد.

### اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ.

این حدیث ۱۱ بار در مکتوبات و مقالات تکرار شده است. مولانا و شمس با تضمین، استشهاد و اقتباس از این حدیث برای بیان گفتمان مشترک نور الهی درون مؤمن رابطه بینامتنی در متون خود ساخته‌اند.

«عالی همّت، لطیف ادراک، صادق الفِرَاسَةُ «ینظر بنورالله» العُ قتلخ، نادرة الزّمان...» (مولوی، ۱۳۹۵: ۷۴). مولوی با تضمین به ینظر بنورالله نور درون شمس الدّین محمّد را از ویژگی‌های شخصیّتی او می‌داند.

«داعی مخلص می‌خواست که به خودی خود آید در مشافهه به خدمت بگوید؛ لیکن بر فراست ربّانی خاطر اشرف که «المؤمن ینظر بنورالله» اعتماد رفت، ان شاءالله حاجت نیاید زحمت آوردن، ...» (همان، ۸۱). در این عبارت نیز با اقتباس گفتمان خطاب به تاج‌الدّین معتز تکرار شده است.

«انا عند المنکسرة قلوبهم فاطلبونی عندهم». باقی رأی عالی روشن شما نانبسته بخواند «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» تا بر منّت‌های سابق و لطف‌های پیشین منضمّ گردد» (همان، ۸۳). مولانا با استشهاد به حدیث ویژگی نورالهی را از ویژگی‌های شخصیّتی جلال الدّین قره‌طایی یا مستوفی برمی‌شمارد.

«حسام‌الحق والدّین - ادام الله برکته - که به خدمت بعضی از فضایلش شرح کرده‌ام و صُبره‌بی و قطرهمی از آن بحر نموده، و ضمیر مؤیّد و منور مولانا را این تأیید می‌دانم که از ورقی دفتری ضبط فرماید و خود نامه‌ن نوشته بخواند که «المؤمن ینظر بنورالله»... (همان، ۹۴). بار دیگر در این عبارت با اقتباس از حدیث ویژگی نورالهی را به تاج‌الدّین می‌دهد.

«و سخن انبیا تهی نباشد، خاصه از آن مصطفی - علیه السّلام - اگر صدسال ما و امثال ما بیندیشیم، به عقل ریزه‌خویش آن نبینیم که ایشان با آن یک نظر؛ که ینظر بنورالله ببیند. اگر صد هزار چراغ و شمع گرد شوند و فروغ دهند در شبی، آن نکنند که یک آفتاب کند در جهان؛ با آن که آفتاب [نورالله نیست،] مخلوق است و اگر آفتاب نورالله بودی، چون گفتمی که «المؤمن ینظر بنورالله»؟ که در آفتاب کافر و مؤمن مشترک‌اند بل حیوانات در نور آفتاب با ما مشارک‌اند؛ پس بدین چه ستایش باشد مؤمن را که «ینظر بنورالله»؛ «و العاقل یکفیه الاشارة» (همان، ۱۱۵). حدیث در این عبارت سه بار تضمین و اقتباس شده است. نخست با تضمین آگاهی حضرت محمّد (ص) را از امور با نور الهی مطرح می‌کند.

### روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۳۳

دوم با اقتباس برتری نوراللهی درون مؤمن به خورشید و سوم با تضمین و استفهام انکاری برای تأکید نور الهی در وجود مؤمنان و برگزیدگی آنان بر دیگر مخلوقات، گفتمان نوراللهی را بیان کند.

«آرندۀ تحیت، فرزند مخلص، الامام الفاضل المتفتن، ... به خدمت تعریف او حاجت نیست که نظر عالی بر ضمایر بیگانگان مطلع باشد. اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنورالله، خاصه احوال جیب و خلیل و محب و دعاگوی...» (همان، ۲۰۸).

«جاوید فراست خوب دراست ملک الوزرا که مؤید است به تأیید «المؤمن ينظر بنورالله» مدرک حقایق و دقایق و حدایق حکم آسمانی باد، ... (همان، ۲۰۹). در دو عبارت فوق با استشهاد به حدیث و بار دیگر با اقتباس از حدیث، ویژگی نوراللهی را در «تاج المدرّسین مجد الملة والدین» و «مجد الدین» مطرح می‌کند.

«آن‌ها که تمییز الهی دارند که بنظر بنورالله، دانند که آنچه در نظر وی هنر است و دقیق‌بینی است، در نظری که بعد از فنای نظرها باقی ماند، حماقت است و حجاب» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۰۰).

«عاشقان باشند که هر چیز را چنان ببینند که آن چیز است. زیرا که آن‌را به نور حق می‌بینند، که المؤمن بنظر بنورالله، ایشان هرگز خود بر عیب عاشق نشوند، چنان‌که فرمود: للاحب الافلین» (همان، ۱۷۲).

شمس در عبارت هشتم و نهم با تضمین و اقتباس آگاهی مؤمن و عاشق (عارف) را از امور با نوراللهی در مقالات می‌گوید. مولانا نور الهی را ویژگی اخلاقی برای هر انسانی می‌شمارد، اما شمس آن‌را از ویژگی‌های سالک در راه سلوک بیان می‌کند.

#### انا عند المنكسرة قلوبهم فاطلبوني عندهم.

«انا عند المنكسرة قلوبهم فاطلبوني عندهم». باقی رأی عالی روشن شما نانبشته بخواند «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنورالله»، تا بر منت‌های سابق و لطف‌های پیشین منضم گردد» (مولوی، ۱۳۹۵: ۸۳)

«این آینه عین حق است، می‌پندارد که آینه غیر اوست. با این همه چنان‌که او را با آینه میل است، او علی العکس. اگر آینه را بشکنی، مرا شکسته باشی، انا عند المنكسرة» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۷۱).

گفتمان شکسته‌دلی و حضور پروردگار در آن دل و اجابت دعایش را مولانا به صورت استشهاد از ویژگی‌های مثبت شخصیتی جلال‌الدین قره‌طایی یا مستوفی می‌داند که از دل او خبر دارد. اما شمس با تضمین از انا عند المنکسرة و تلمیح به داستان حضرت موسی (ع) خدا را در قلب‌های شکسته می‌بیند و طریق مشاهده حق را کنار رفتن حجاب‌ها بیان می‌کند. مولانا با استشهاد به حدیث مطلوب زمینی را می‌خواهد و شمس با تضمین از آن مطلوب آسمانی را طلب می‌کند.

### الجماعة رحمة و الفرقة عذاب.

با تحلیل گفتمان این حدیث، رحمت در وحدت و عذاب در تفرقه است. «الله الله، زود زود، چون بازار نشمین آشیان و چون تیر از قبضه کمان این دعوات را اجابت کند، بقلب منشرح و عارض منفسح. «الجماعة رحمة». اگر این رحمت مخفی نبودی از آدمی، ذکر آن بی‌فایده بودی. جل المصطفی عن ذلك» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶۲). مولانا با تضمین از «الجماعة رحمة» از مولانا علاء‌الدین چلبی دعوت به بازگشت به شهر می‌کند و در کنار هم زیستن را نشانه رحمت می‌داند.

«الجماعة رحمة و الفرقة عذاب». الله یجمع بیننا و یرفع البعد عن بیننا» (همان، ۱۱۶). «... بدین طرف، به ذات لطیف خویش، که در سبک روحی پیغام سبک‌تر است بلکه در گرم‌روی اندیشه پیغام روان‌تر است، و تشریف فرماید، که «الجماعة رحمة و الفرقة عذاب» و به زودی عزیمت این طرف فرماید که جاذبه تعجیل مراجعت را همراه خود نگرداند...» (همان، ۱۱۷). در عبارت دوّم و سوّم نیز با استشهاد به حدیث تأکید بر با یکدیگر بودن را می‌کند. «از سخن پیشتر آ تا فراخی بینی و عرصه بینی. بنگر که تو دور نزدیکی و یا نزدیک دوری گفت: شما به دانید. گفت: ما را با آن کار نیست، آن چه هستی هستی، الا از روی صورت پیشتر آن که الجماعة رحمة (تبریزی، ۱۳۵۶: ۹۹). شمس در عبارت چهارم با تضمین «الجماعة رحمة» وحدت را در کنار یکدیگر می‌داند نه در صحبت‌هایی که با یکدیگر می‌کنیم.

### حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارَةِ وَ حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ.

«... و هر چند فوت شود از مصالح باغ استیناس و استرواح به خلوت به رعایت اجتماع و معاودت آن همه مجبور شود به اضعاف آن «مَنْ جَعَلَ الهمومَ هَمًّا واحداً كَفَاةً اللهُ سَائِرَ همومة»، ... «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارَةِ وَ حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶۲).

## روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۳۵

«... و طلب آن دولت جاودانی بی‌گرانی ننهاده‌اند «حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارَةِ» عرض می‌رود؛ امیدواری و چشم داشت امیر عالم - وقفه‌الله - که پیوسته در ظلّ عنایت و شفقت و رعایت ملک الامراء و الکبیرا - ادام‌الله علوة - بوده است» (همان، ۹۲).

«آری ره دور است، اما چون می‌روی از غایت خوشی دوری راه نمی‌نماید. چنان است حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارَةِ. گرد بر گرد باغ بهشت خارستان است (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۵۵).

در هر سه عبارت فوق گفتمان سختی‌های راه برای به دست آوردن بهشت بیان شده است. مولانا در عبارت نخست برای دعوت از علاءالدین چلبی به شهر و سختی‌های موجود در راه بازگشت برای تأکید حرف خویش به فوق حدیث استشهاد می‌کند.

در عبارت دوم، بخشی از حدیث را تضمین می‌کند تا سختی به دست آوردن مطلبی نیکو و خوب را بیان کند، اما شمس با تضمین بخشی از حدیث خارستان گرد بهشت را طرح می‌کند.

### الارواح جنودٌ مجندةٌ.

«توقع از وفاداری و برادری و حُسن عهد و مودّتی و رابطه‌یی که به قلم شرح نتوان کرد و نه به زبان در بیان آید و آن مودّت مؤکّد شده به سوابق الفت و جنسیّت «الارواح جنودٌ مجندةٌ» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵۶).

«چنان‌که ارواح آدمیان مقدّم است بر صورت‌های ایشان. الارواحُ جنوده مجنده و قوله: الست برّکم قالوا بلی» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۸۶).

در هر دو عبارت حدیث بیان شده گفتمان یکی بودن عاشق و معشوق را طرح می‌کند. در مکتوبات گفتمان وجهی زمینی و انسانی دارد و در مقالات وجهی آسمانی و الهی دارد. در هر دو متن برای استشهاد و تأکید مطلب با حدیث رابطه بینامتنی ساخته‌اند.

### خير النَّاسِ من يَنفَع النَّاسَ و شرّ النَّاسِ من يَضُرُّ النَّاسَ.

گفتمان خیرخواهی به عنوان ویژگی اخلاقی رابطه بینامتنی شش عبارت ذیل را می‌سازد.

«خير النَّاسِ من يَنفَع النَّاسَ»، «سَيِّد القوم خادمهم»، و اما يَنفَع النَّاسِ فيمكث في الارض، «عدل ساعةٍ خير من عبادة ستين سنةٍ»، ...» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۲۰). مولانا با اقتباس از حدیث، خیرخواهی برای یتیمان را مطرح می‌کند.

«متقدّم در احسان و فقیرنوازی و دل‌داری کردن فقر آن حضرت است و آن درخت است که امروز در این بیابان بی‌پناه سایه افکنده است، که محترقان آفتاب آفات در آن سایه گزیدند



[که ظل الله] است. «خیر النَّاس من ینفع النَّاس و شرَّ النَّاس من یضر النَّاس» (همان، ۱۷۴). در این عبارت با استشهاد به حدیث از معین الدین پروانه می‌خواهد تا به نظام الدین داماد حسام الدین چلبی برای جبران خسارت مالی به او کمک کند.

«خود بیشتر صنعت و کار آن یگانه در بازار جهان درویش‌نوازی است و اشکسته‌بندی توفیق بر توفیق و تأیید بر تأیید افزون باد!» «الخلق عیال الله فافضلهم عندالله انفعهم لعیاله». «خیر النَّاس من ینفع النَّاس» (همان، ۱۷۸). در این عبارت نیز با اقتباس از حدیث، بحث درویش‌نوازی مطرح می‌شود.

«خیر النَّاس من ینفع النَّاس» بر ناصیه اقبال امیر اجل کبیر، عالم عادل مؤید، منصور مجاهد، فلان الدین، ناصرالهدی و الیقین، ...» (همان، ۲۱۳). در مکتوبات از ویژگی‌های سبکی زبانی آوردن القاب بسیار برای مخاطب نامه به فارسی و عربی در آغاز نامه است. مولوی در عبارت چهارم با اقتباس از حدیث، یکی از ویژگی‌های اخلاقی «سوباشی‌بک» را خیر النَّاس من ینفع النَّاس می‌شمارد.

«رنج‌ها گذشت، و کدورت‌ها گذشت، خیر النَّاس من ینفع النَّاس. کسی که نداند که خیر چیست چون خیر کند؟ چون نمی‌دانند که سال چه باشد و عمر چه باشد، یکدیگر را سال عمر چه می‌خواهند؟» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۳۳). شمس با اقتباس از حدیث واژه خیرخواهی را تعریف می‌کند.

«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 آدم، شما خیر النَّاس من ینفع النَّاس اید، وجود شما میان خلق بسیار سال‌ها پاید و باقی باشد» (همان، ۲۴۲). در این عبارت نیز شمس همچون مولانا با اقتباس از حدیث، خیرخواهی را از ویژگی‌های انسانی می‌داند.

### الأثناء یترشَّح بمافیہ

«بر قضیة «الأثناء یترشَّح بمافیہ»، «از کوزه همان برون تراود که در اوست»، عجب نیست مداومت آن یگانه عالم، که رئیس اکارم است در خیرات و امام نیکوکاران، ...» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱۹۰).

«بعضی گفتند که اکابر به معنی می‌خواهد. جنبیدن هر کسی از آن‌جا وی است، الأثناء

### روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۳۷

یترشح بمافیه، اکنون به خدمت آن پیر سؤال نباشد، گویی درخت را جنبانند تا میوه فرو آید، وقتی باشد که به جنبانیدن میوه باز رود و نیاید» (تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۴۴).

مولوی و شمس با استشهاد به مثل «الأناء یترشح بمافیه» در مورد ذات افراد در مکتوبات و مقالات بحث می‌کنند. مولوی با استشهاد به مثل خیر و نیکوکاری فردی که به او نامه نوشته را می‌گوید و شمس برای تأیید و تأکید مطلب استشهاد به مثل کرده است.

مجموع آیات و احادیث مشترک با تکرارها در دو متن مقالات و مکتوبات، آیات مشترک در مکتوبات ۱۴ بار، در مقالات ۸ بار و احادیث مشترک در دو متن در مکتوبات ۲۵ بار و در احادیث ۱۵ بار است.

**جدول ۳ فراوانی آیات و احادیث مشترک در دو متن**

متن آیه و حدیث	آیه‌های مشترک	تکرار آیه‌های مشترک	احادیث مشترک	تکرار احادیث مشترک
مکتوبات	۶	۱۴	۱۰	۲۵
مقالات		۸		۱۵

**جدول ۴ درصد فراوانی آیات و احادیث مشترک در دو متن**

متن آیه و حدیث	درصد آیه‌های مشترک	درصد تکرار آیه‌های مشترک	درصد احادیث مشترک	درصد تکرار احادیث مشترک
مکتوبات	۲/۴%	۳/۶۶%	۱۰%	۱۷%
مقالات	۷/۵%	۸/۱۶%	۱۳/۵%	۱۶/۶۶%

۶ آیه از مجموع ۲۵۰ آیه در مکتوبات با ۲/۴ درصد، ۶ آیه از مجموع ۸۰ آیه در مقالات با ۷/۵ درصد، آیه‌های مشترک دو متن را تشکیل می‌دهند. ۱۴ بار آیه‌های تکراری از مجموع ۳۸۲ آیه و تکرار آن با ۳/۶۶ درصد در مکتوبات، ۸ بار آیه‌های تکراری از مجموع ۹۸ آیه و تکرار آن‌ها با ۸/۱۶ درصد در مقالات، آیه و تکرار آن‌را بیان می‌کند. ۱۰ حدیث از مجموع ۱۰۰ حدیث در مکتوبات با ۱۰ درصد، ۱۰ حدیث از مجموع ۷۴ حدیث در مقالات با ۱۳/۵ درصد، حدیث‌های مشترک در دو متن را تشکیل می‌دهند. ۲۵ بار حدیث‌های تکراری از مجموع ۱۴۷ حدیث و تکرار آن با ۱۷ درصد در مکتوبات، ۱۵ بار حدیث تکراری از مجموع ۹۰

حدیث و تکرار آن‌ها در مقالات با ۱۶/۶۶ درصد حدیث‌ها و تکرار آن‌را مطرح می‌کنند. شش آیه، ده حدیث و یک مثل عربی تضمین‌ها، اقتباس‌ها و استشهادهای مشترک در میان ۴۸۰ بار آیه و ۲۳۷ بار حدیث که با یکدیگر مشترک هستند، در دو متن آورده شده است. هر دو متن از نظر تضمین، اقتباس و استشهاد آیات و احادیث دیگر روابط بینامتنی با متون پیشین یا معاصر و در مکتوبات با آثار دیگر مولانا (مانند مجالس سبعة، مثنوی و...) دارند. «... زیرا هر متن خود یک ابرمتن است که زیرمتن‌های زیادی را در برمی‌گیرد و معنای ابرمتن وابسته به زیرمتن‌ها است و معنای کامل‌تر زیرمتن‌ها نیز وابسته به دیگر زیرمتن‌ها و معنای «گشتالتی» و کلی ابرمتن است» (ساسانی، ۱۳۸۳: ۱۷۷).

از مجموع ۱۴ بار تکرار آیه‌های مشترک در مکتوبات، ۸ بار در مقالات، ۲۵ بار احادیث مشترک در مکتوبات و ۱۵ بار در مقالات و یک مثل مشترک در دو کتاب که ۵۳ مورد را تشکیل می‌دهند می‌توان جدول ذیل را برای تعداد تضمین‌ها، اقتباس‌ها و استشهادهای تکرار شده در دو متن ارائه داد:

**جدول ۵ فراوانی تضمین‌ها، اقتباس‌ها و استشهاد در مکتوبات مولانا و مقالات شمس**

متن	مؤلفه	تضمین	اقتباس	استشهاد
مکتوبات	۸ بار	۷ بار	۲۵ بار	
مقالات	۴ بار	۶ بار	۱۳ بار	

بنا به جداول فوق و تحلیل مثال‌های ارائه شده از متن مکتوبات و مقالات و با توجه به این‌که دو متن که یکی نامه‌های مولانا برای بیان مسائل مختلف به اشخاص گوناگون است و یکی گفتارهای شمس «... به صورت مُشتی یادداشت از هم گسیخته و نامنظم...» (موحد، مقدمه مصحح، ۱۳۵۶: ۱۱)، و ۵۳ بار رابطه بینامتنی و گفتمان‌های مشترک تضمین، اقتباس و استشهاد را می‌توان از مؤلفه‌های بینامتنی ایرانی معرفی کرد.

مکتوبات به دلیل ارسال نامه به اشخاص گوناگون و طرح مسائل مختلف، با آن‌که رگه‌های عرفانی بسیار کم‌رنگی دارد اما متنی زمینی و گاه برای رسیدن به مرحله انسان کامل در زمین است، بنابراین، وجه زمینی آن بیشتر مشهود است. اما در مقالات به دلیل گفتارهای عرفانی شمس به ساختن سالک می‌پردازد و وجه عرفانی و الهی آن پررنگ‌تر است. مولانا و

## روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۳۹

شمس هر دو با به کار بردن تضمین، اقتباس و استشهاد در متن مکتوبات و مقالات برای تحکّم، تأیید و تأکید کلام از آیات و احادیث استفاده کرده‌اند.

هر یک از آیات و احادیث تکراری به کار رفته در دو متن، با توجه به ژرف ساخت در بافت خود، حتی با معنای یکسان تحت اللفظی، معنا و کاربردی متفاوت پیدا کرده‌اند. برخی از آیات و احادیث در هر دو متن اغلب یک کاربرد دارند، در تکرارهای موجود دو متن نیز در ژرف ساخت و بافت همان کتاب نیز با یکدیگر تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود.

«تکامل روحی و تحول فکری مولانا نتیجه آشنایی با شمس تبریزی و تأثیرپذیری از اندیشه، جهان بینی و دیدگاه‌های عرفانی و معرفت شناختی اوست. آن که تمام روح و جسم مولانا را در تصرف اندیشه خود گرفته است، شگفت نیست اگر بن‌مایه‌های فکری و معرفتی مولانا در تمام آثارش برگرفته از نظام فکری او باشد» (واعظ، ۱۳۹۴: ۲۸۱).

با توجه به این که اندیشه شمس در مولانا تأثیرگذار بوده است، اما روابط بینامتنی بین دو متن، روابط سازنده است و تقلید و تکرار مطلق نیست.

### ۵. نتیجه‌گیری

برای مؤلفه‌های بلاغی در کتاب‌های بلاغت کهن و معاصر تنها تعریف و شاهد مثال قید شده است، و گاه این تعریف‌ها و حتی شاهد مثال‌ها تکراری است. با توجه به نقد نو می‌توان تعریفی نو با کارکردی جدید، مطابق با متون ادبی فارسی، برای مؤلفه‌های بلاغی ارائه داد. در بررسی آیات و احادیث مشترک در مکتوبات مولانا و مقالات شمس، ۶ آیه، ۱۰ حدیث و ۱ مثل، در دو متن ۵۳ بار تکرار شده‌اند که شامل ۸ بار تضمین، ۷ بار اقتباس، ۲۵ بار استشهاد در مکتوبات مولانا؛ ۴ بار تضمین، ۶ بار اقتباس و ۱۳ بار استشهاد در مقالات شمس است.

بنابراین، به دلیل تکرار در نمونه‌های یاد شده، می‌توان گفت: از کاربردهای تضمین، اقتباس و استشهاد «تحکّم، تأیید و تأکید کلام» در دو متن است. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت: تضمین، اقتباس و استشهاد از مؤلفه‌های بلاغی در بدیع و مؤلفه‌های بینامتنی ایرانی هستند.

اما با آن که آیات و احادیث مشترک در دو متن به ۵۳ بار می‌رسند، رابطه بینامتنی در مکتوبات و مقالات رابطه‌ای سازنده است و تقلید مطلق در آن به نظر نمی‌رسد.

## منابع

قرآن کریم.

- آن، گراهام (۱۳۸۰). بینامتنیت. ترجمه پیام یزدان‌جو. ویراست ۲. تهران. مرکز. انوری، حسن (۱۳۸۲). فرهنگ بزرگ سخن. ج ۱. چ ۲. تهران. سخن.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۶). مقالات شمس تبریزی. تنقیح، تصحیح، مقدمه و تعلیق محمدعلی موحد. تهران. مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر.
- جرجانی، عبدالقاه. (۱۳۸۹). اسرار البلاغة (با شرح احوال و آثار مؤلف به قلم مترجم). ترجمه جلیل تجلیل. تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رازی، شمس‌الدین محمد بن قیس (۱۳۸۸). المعجم فی معایر اشعار العجم. تهران. علم. ساسانی، فرهاد (۱۳۸۳). «بینامتنیت: پیشینه و پسینه نقد بینامتنی». ماهنامه بیناب. ش ۵-۶. اردیبهشت. صص ۱۷۲-۱۸۵.
- شمس‌العلمای گرگانی، حاج محمدحسین (۱۳۷۷). ابداع‌البدایع (جامع‌ترین کتاب در علم بدیع فارسی). به اهتمام حسین جعفری. با مقدمه جلیل تجلیل. تبریز. احرار.
- صباغی، علی (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانه بینامتنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریه بلاغت اسلامی». فصلنامه پژوهش‌های ادبی. سال ۹. ش ۳۸. زمستان. صص ۵۹-۷۱.
- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل (۱۳۷۲). معیارالبلاغة (مقدمه‌ای در مباحث علوم بلاغت). به انضمام ترجمه کتاب صناعتین (نظم و نثر عربی). ترجمه جواد نصیری. تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- قنبری‌عبدالملکی، رضا (۱۳۹۱). «مفهوم بینامتنیت در منابع بلاغت فارسی». فصلنامه پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. ش ۹. پاییز. صص ۱۶۱-۱۷۹.
- کزّازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۴). بدیع (زیباشناسی سخن پارسی). چ ۳. تهران. نشر مرکز.
- مازندرانی، محمدهادی بن محمد صالح (۱۳۷۶). انوار البلاغة (در فنون معانی بیان و بدیع). به کوشش محمدعلی غلامی‌نژاد. تهران. مرکز فرهنگی نشر قبله.
- محبّتی، مهدی (۱۳۸۰). بدیع نو (هنر ساخت و آرایش سخن). تهران. سخن.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۹۵). مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی. تصحیح

## روابط بینامتنی مکتوبات مولانا و مقالات شمس تبریزی / ۱۴۱

توفیق. ه. سبحانی. ویراست ۲. چ ۲. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.  
نشاط، سید محمود (بی تا). زیبسخن یا علم بدیع پارسی. ج ۲. تهران. انتشارات کتب ایران.  
همایی، جلال الدین (۱۳۸۰). فنون بلاغت و صناعات ادبی. چاپ ۱۹. تهران. هما.  
واعظ، بتول (۱۳۹۴). مطالعه تطبیقی مثنوی، احیاء علوم الدین غزالی، مقالات شمس و معارف بهاءالولد. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.

## قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا دگرگونی روایتی عامیانه در مقالات شمس و مثنوی معنوی

احمد رضایی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم

### چکیده

مثنوی معنوی روایت منظومی از مقالات شمس تبریزی و «شرح رمزی گفتن از انعام» اوست. بسیاری از مطالب و حکایت‌های مثنوی ریشه در مقالات شمس دارد که ذهن خلاق مولوی آن‌را در صورتی دیگر عرضه کرده است. یکی از این حکایت‌ها «قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا» است که متضمن بسیاری از دقایق عرفانی و افکار عالی مولوی است. علاوه بر بررسی این حکایت از چشم‌اندازهای گوناگون، منبع آن‌را مقالات شمس دانسته‌اند؛ حال آن‌که به نظر می‌رسد این روایت سرچشمه دیگری دارد. در این پژوهش ضمن مقایسه حکایت مذکور در مقالات شمس و مثنوی، به بررسی ریشه این حکایت نیز پرداخته‌ایم. گویا این روایت از جمله داستان‌های مشهور در میان توده مردم بوده و می‌توان صورت‌های مختلفی از آن‌را در قالب «پادشاه و سه پسر او» در ادبیات عامیانه ملاحظه کرد؛ اما شمس و سپس مولوی با ذهن وقاد خویش آن‌را به حوزه ادبیات عرفانی منتقل کرده‌اند و با توجه به زمینه متن و دگرگونی یا «جایگشت» روایت، امکان تأویل‌های متعددی از آن‌را فراهم آورده‌اند.

واژگان کلیدی: دژ هوش‌ربا، قلعه ذات‌الصور، مثنوی، مقالات شمس، ادبیات عامیانه.

## مقدمه

بررسی روابط میان متون یا تأثیرپذیری آن‌ها از یکدیگر موضوعی نو و جدید نیست؛ می‌توان گفت متقدمان به دیرینگی نقد ادبی می‌رسد. در گذشته اهتمام منتقدان نشان دادن منابع و مصادر متن یا اثر بود و تلاش آنان بر روشن کردن سرچشمه‌های آن متمرکز می‌شد؛ از این‌رو، موضوع سرقت‌های ادبی، چگونگی و انواع آن را مطرح می‌کردند؛ اما در این‌روزگاران بررسی پیوندهای متون یا تأثیرپذیری آن‌ها از یکدیگر با پشتوانه‌ای نظری با نام "بینامتنیت" مطرح شده و توجه بسیاری از محققان را به خود معطوف کرده است. بینامتنیت تلاش می‌نماید متن را از چارچوب یگانه و تنهای خویش بیرن آورد و میان آن با متن‌های پیشین به عنوان «پیش‌متن» و متون بعدی به عنوان «پسامتن» ارتباط برقرار کند و چگونگی این پیوند را برای ما روشن نماید. به سخنی دیگر، در این چارچوب نظری، هیچ متنی منزوی و جدا از دیگر متون وجود ندارد، لیکن ارتباطات آن‌ها در شکل نازل ردیابی یا نقد منابع و سرچشمه‌ها نیست، بلکه بینامتنیت فراتر از این موضوعات، به پیوندهای وثیق آثار و شیوه‌های آن می‌پردازد. در هر صورت حاقی مطلب در این‌جا بررسی چگونگی دگرگونی‌های یک موضوع یا موتیف در طول روزگاران و در آثار مختلف است.

مثنوی معنوی مولوی از جمله متونی است که گستره عظیمی از روابط بین متنی را در خود جای داده است؛ این اثر علاوه بر تأثیرپذیری از پیشینیان خود مانند سنایی، عطار و... بر بسیاری از آثار بعد از خود، حتی تا روزگار حاضر، تأثیر گذارده است. از جمله متن‌هایی که می‌توان در جای‌جای مثنوی مولوی جای پای آن‌را ملاحظه کرد مقالات شمس تبریزی است. به گفته محمدعلی موحد: «مثنوی در واقع روایت منظوم و مشروحو از سخنان پیر تبریزی است و «شرح رمزی گفتن از انعام او» که با تجربیات روحی خود مولانا درهم آمیخته و از اطلاعات وسیع و تصرفات ساحرائه ذهن وقاد وی مایه گرفته و تصادفی نیست که تمام مطالب مقالات در تشریح دقایق عرفانی و بسیاری از قصه‌ها و حتی بسیاری از تعبیرات آن‌را در مثنوی می‌بینیم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۳۲).

از جمله داستان‌های مثنوی که در مقالات شمس نیز آمده، حکایت «دژ هوش‌ربا یا قلعه



ذات‌الصور» است که در دفتر ششم مثنوی آمده و جلال‌الدین همایی آن را «متضمّن بیشتر دقایق و رموز مسلک تصوّف و عقیده سیر و سلوک روحانی و افکار عالی مولوی است» می‌داند (همایی، ۱۳۷۳: ۶۰). طبق گفته فروزانفر حکایت مذکور برگرفته از مقالات شمس است (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۵۸۴-۵۸۵)؛ اما به نظر می‌رسد ریشه این حکایت را باید در «داستان‌های عامیانه» جستجو کرد. در داستان‌های عامیانه، ایرانی و غیر ایرانی، با نمونه‌هایی مواجه می‌شویم که سه برادر، چه به عنوان فرزندان شاه چه در شکلی غیر از آن، به سفری می‌روند و ماجراهایی برایشان پیش می‌آید که سرانجام، بهره برادر کوچکتر بیش از برادران دیگر است. براین اساس در این پژوهش ضمن بیان پیشینه پژوهش، اشاره کوتاه به بینامتنیت، مقایسه این حکایت در مقالات شمس و مثنوی، ریشه‌های این داستان را بررسی کرده، تا «جایگشت»‌ها و دگرگونی‌های آن را بر اساس ساختار دلالتی جدید در متون عامیانه و عرفانی نشان دهیم.

### ۱) پیشینه پژوهش

در باره حکایت «دژ هوش‌ریا» پژوهش‌هایی متعددی انجام شده که می‌توان به مقالات: «در غیاب متن: تحلیلی بینامتنی از داستان قلعه ذات‌الصور» از محمدعلی غلامی نژاد و داوود عمارتی‌مقدم (۱۳۸۵)، «پایان ناتمام مثنوی مولوی» از تیمور مال میر (۱۳۸۸)، «ریخت‌شناسی قصه قلعه ذات‌الصور در مثنوی، طبق نظریه ولادیمیر پراپ» از مسعود روحانی و سبیکه اسفندیار (۱۳۸۹)، «بررسی مقایسه‌ای دژ هوش‌ریای مولوی و دژ درون ترزا آویلائی» از بخشعلی قنبری (۱۳۹۰)، «بررسی و تحلیل داستان دژ هوش‌ریا بر اساس نظریات یونگ» از سهیلا نمازعلیزاده (۱۳۹۵) و «نقد کهن‌الگویی داستان دژ هوش‌ریا» از جلیل مشیدی و سونیا نوری (۱۳۹۶) اشاره کرد که هر کدام از زاویه‌ای به بررسی این حکایت یا مقایسه آن پرداخته‌اند؛ لیکن در این پژوهش‌ها به زمینه یا سرچشمه این حکایت در ادبیات عامیانه اشاره نشده است.

### ۲) بینامتنیت

«بینامتنیت» با نام ژولیا کریستوا گره خورده است؛ کریستوا با یاری اعضای «تل کل» در تبیین و گسترش این اصطلاح سعی وافری کرد؛ گویا آنان دریافته بودند «مطالعه آثار در دوره ساختارگرایی کلاسیک به گونه‌ای افراطی درون‌متنی شده بود و بر اساس نظریه حاکم در این

## قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا / ۱۴۵

دوره متن پدیده‌ای خودبسنده و بسته فرض می‌شد و اعتقادی به خوانش متن به کمک عناصر و عوامل برون‌متنی وجود نداشت. گذشته از آن، مؤلف و وضعیّت مکانی، زمانی و فرهنگی اهمّیتی نداشت و نیازی احساس نمی‌شد که دنیای درون‌متنی با غیر آن مطالعه شود. با توجه به تحولات دهه ۱۹۷۰ نارسایی‌هایی در نقد و بررسی آثار به چشم می‌آمد. اعضای حلقه «تل کل» به دلایل گوناگون فکری و اجتماعی در جستجوی راه‌های تازه نقد بودند. در چنین اوضاعی بود که بینامتنیّت به عنوان یکی از راه‌حل‌ها ارائه شد» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۲). از این‌رو تلاش کردند با روشن کردن راه‌های پیوند متون با یکدیگر، این حلقه بسته را بشکنند. کریستوا نخست بر جنبه دلالتی بینامتنیّت اشاره کرد و برای تمایز آن از نقد منابع، بینامتنیّت را «گذر از یک نظام نشانه به نظام دیگر» برشمرد: «اصطلاح بینامتنیّت بر جایگشت و انتقال از یک (یا چندین) نظام نشانه‌ها به یک (یا چندین) نظام نشانه‌های دیگر دلالت دارد. اما از آن‌جا که این اصطلاح اغلب در معنای پیش‌یافتاده «بررسی سرچشمه‌ها» فهم می‌شود، ما واژه جایگشت را ترجیح می‌دهیم، چراکه مشخص می‌کند گذر از یک نظام دلالتی به نظام دلالتی دیگر تبیین جدیدی از امر نهاده‌ای - از وضعیّت اظهار و ابراز - مطالبه می‌کند (مک‌آفی، ۱۳۸۵: ۴۹). تودورف معتقد است کریستوا اصطلاح بینامتنی را که شمول بیشتری دارد، در شرح آثار باختمین به جای «منطق گفتگویی» به کار برد. وی ضمن تأکید بر این موضوع که هیچ سخنی از وجه بینامتنی تهی نیست، معتقد است: نه تنها گفتارها با یکدیگر در رابطه‌اند، بلکه کلمات نیز همواره از پیش به کار گرفته شده‌اند و با خود کاربردهای پیشین را حمل می‌کنند، نیز «موضوع‌ها» حداقل در یکی از حالات خود قبلی خود، با سخن‌های دیگری که مواجهه با آن‌ها حتمی است، در تماس قرار گرفته‌اند (تودورف، ۱۳۷۷: ۱۲۱-۱۲۵). بارت نیز با تعریف بینامتن به عنوان «عدم امکان زیستن در بیرون از متن نامحدود» بینامتنیّت را شرط متنیّت می‌داند (یزدانجو، ۱۳۸۱: ۲۸۲). آن‌چه را بینامتنیّت برجسته نمود و بر آن تمرکز کرد، تنها ارتباط متون با هم نیست، بلکه «چگونگی» این پیوند است؛ از این‌رو بینامتنیّت بیش از این‌که نامی برای فهم مناسبات متون با یکدیگر باشد، نشانگر شکل حضور هر اثر در قلمرو فرهنگ است؛ مناسبات بین‌متنی در حکم حلقه‌های رابط اجزا سخن است که به متن امکان می‌دهد تا معنادار باشد (احمدی، ۱۳۷۲: ۲۲۷). چنین نگرشی موجب الغای میراث متن می‌شود، نگرشی که در نقد سنتی منابع متن وجود داشت این بود که حضور یک متن پیش‌زمان را در یک متن پس‌زمان بررسی می‌کردند و

پیوسته در جستجوی چگونگی باز تولید یک اثر به واسطهٔ اثر پسین بودند، در حالی که بینامتنیت بر این باور استوار شده که تمام متن متأثر از متون دیگر است و به همین دلیل یافتن منابع امکان‌پذیر نیست و از طرفی، فاقد ارزش است (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۳۴-۱۳۷). به دیگر سخن، هر متن در پیوند با متون دیگر صاحب هویتی جدید می‌شود، در نتیجه تنها نشان دادن سرچشمه‌های آن چندان راهگشا به نظر نمی‌رسد، البته این سخن به معنای نفی جستجو یا بی‌اهمیت دانستن سرچشمه نیست، بلکه تمرکز بر انسجام و چگونگی هویت‌پذیری متن نو یا متن دوم است از این رو بارت معتقد است: «در واقع، مشخصهٔ معرف متن این است که متن خواهان «یک کتابت تازه» به عنوان بخشی از تجربهٔ خواننده شدن است. آیندهٔ متن، متن جدیدی است که سلفش در آن جذب می‌شود» (پین، ۱۳۸۲: ۱۸). در مجموع می‌توان گفت بررسی نظریات گوناگون دربارهٔ «بینامتنیت» نشان می‌دهد دو معیار کانون توجه پژوهش‌های این حوزه است: الف) چگونگی نظام دلالتی یا شکل جدید: همان‌طور که کریستوا تأکید کرده است باید در چنین موضعی از اصطلاح «جایگشت» استفاده کرد تا بر اساس آن بتوان ساختار دلالتی جدید را توضیح داد. بر این اساس، تمام تلاش بینامتنیت روشنگری دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری دلالت‌های متن پیشین در متن پسین است؛ چنین امری تفاوت ماهوی بینامتنیت و نقد منابع را آشکار می‌کند. ب) بررسی همزمانی متن به جای بررسی در زمانی آن. پژوهش‌های پیشین، «نظریه‌های سنتی همواره حضور یک متن پیش‌زمان را در یک متن پس‌زمان مورد بررسی قرار می‌دادند. زیرا پیوسته در جستجوی چگونگی بازتولید یک اثر به واسطهٔ اثر پسین بودند، اما کریستوا همواره بر رابطهٔ همزمانی و نه در زمانی تأکید می‌کرد» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۳۴).

### ۳) داستان پادشاه و سه پسر

به نظر می‌رسد حکایت «دژ هوش‌ربا» «جایگشتی» از داستان «پادشاه و سه پسر» است که این حکایت در میان مردم شهرت داشته و می‌توان آن را در سلك «قصه‌های عامیانه» به شمار آورد. شاید نخستین نشانهٔ درون‌متنی که این نظر را تقویت می‌کند، خود مقالات شمس باشد. شمس تبریزی هنگام نقل حکایت مذکور تأکید می‌کند: «حکایت معروف است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۴۶)؛ به تعبیری می‌توان گفت شنوندگان این مجلس از کیفیت این روایت آگاهی داشته‌اند و گویا شمس تبریزی با اشاره به همین نکته است که چندان به جزئیات

### قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا / ۱۴۷

آن نمی‌پردازد. همچنان صبحی مهتدی نیز در مجموعه افسانه‌های کهن به این موضوع اشاره کرده: «در بین افسانه‌هایی که از گوشه و کنار برایم فرستاده بودید، به داستان هوش‌ربا برخوردیم و چون دریافتم این همان داستانی است که خداوندگار جلال‌الدین محمد بلخی ... در آخر دفتر ششم مثنوی آورده و به پایان نرسانده است...» (مهتدی، ۱۳۸۶: ۵۱۳). این سخنان هم دلیلی می‌تواند باشد که نقل شفاهی داستان «دژ هوش‌ربا» در روزگاران مختلف در میان مردم به صورت شفاهی جریان داشته است. علاوه بر این موارد نمونه‌های دیگری از این روایت در قصه‌های عامیانه می‌توان یافت که به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

در این جا حکایت مذکور از مقالات شمس، مثنوی و داستان‌های عامیانه نقل می‌شود تا دگرگونی‌های آن آشکار گردد:

#### ۳-۱) پادشاه و سه پسر در مقالات شمس

پادشاهی سه پسر داشت. پسران برای کار مهمی عزم سفر کردند. پدر آنان را بارها سفرش کرد که در فلان جا قلعه‌ای با این ویژگی‌ها است. زنه‌ار! به آن قلعه وارد نشوید. همین نهی پدر باعث شد که فرزندان بر دیدن قلعه حریص شوند. لذا به آن قلعه درآمدند و بر دیوار آن، صورت دختر پادشاه آن‌جا را دیدند و عاشق او شدند؛ دختر را خواستاری کردند، پادشاه گفت بدان خندق روید و ببینید در آن سر بسیار کسان را که خواستاری کردند و نشان نیاوردند. پسر بزرگ دعوی کرد که من نشان بیاورم، نیاورد و او را کشتند، پسر دوم نیز همچنان، پسر کوچک با خود گفت: اگر از حال دیگران عبرت نمی‌گیری، از حال برادران خویش پند بگیر. شرط کرد دست از طلب برندارد. دایه دختر پسر سوم را راهنمایی کرد که گاو زین بسازد و در اندرون آن رُود و به گوشک دختر راه یابد. چنین کرد و به دختر دست یافت و هر شب در کنار او آرام گرفت و البته رویند دختر را که نشان او بود، گرفت. در این مدت مردمان، مرید پسر کوچک شده بودند و می‌گفتند حتی اگر او نشانی نیاورد و پادشاه بخواهد او را بکشد، پادشاه را هلاک می‌کنیم. پسر گفت به این کار نیازی نیست که نشان آوردم. سپس به پادشاه گفت: باید به همراه وزیرخلوتی سازیم تا من نشان را بنمایم چندان که بیهوش شوی و شبهه‌ای نماند.

آن سریند و انگشتی و آن علامت‌های دیگر با او بنمود (شمس تبری، ۱۳۸۶: ۲۴۶-۲۴۷). می‌توان خلاصه داستان را براساس الگوی پراپ در چند خویشکاری نشان داد. بر این اساس باید گفت داستان از دو بخش تشکیل شده است: بخش نخست تا کشته شدن برادر بزرگ و میانی که از هفت خویشکاری تشکیل شده: عزیمت (سفر) + نهی (وارد نشدن به قلعه) +

نقض نهی (ورود به قلعه و دیدن تندیس دختر پادشاه) + جستجو (خواستاری دختر) + آزمون (خواستن نشان) + شکست (دست نیافتن به نشان) + مجازات (کشته شدن).  
 اما بخش دوم این داستان با ورود شخصیت یاریگر (دایه) روند دیگری پیدا می‌کند. و شامل چهار گنش یا خویشکاری می‌شود: یاری + دستیابی به شی جادویی + آزمون + پاداش. دایه کمک کرد تا برادر کوچک شی (جادویی) را به دست آورد (گاو زربین) و با استفاده از آن به دختر رسید و در آزمون (آوردن نشان) موفق شد و پاداش گرفت.  
 کنشگران این روایت عبارتند از: پادشاه ۱ + سه پسر (قهرمانان) + پادشاه ۲ (که می‌تواند در نقش شخصیت مخالف قرار گیرد) + دایه (یاریگر / بخشنده) + دختر پادشاه.

### ۲-۳) مثنوی مولوی

پادشاهی سه پسر صاحب فطنت و صاحب نظر داشت. پسران قصد سفر کردند. پادشاه ساز و برگ سفر آنان را فراهم آورد به آنان گفت:

هرکجاتان دل کشد، عازم شوید      فی امان الله، دست افشان روید  
 غیر آن یک قلعه نامش هُش ربا      تنگ آرد بر کُله داران قبا

که به شقاوتی گرفتار آید. برادران عازم سفر شدند و قصد کردند همه جا را ببینند. ناگاه به یاد آن قلعه و هشدار پدر افتادند! شاید اگر هشدار پدر نبود سودای دیدن این قلعه در جانشان نمی‌افتاد. لیکن منع پدر آنان را بر دیدن قلعه حریص تر کرد. از این رو به آن قلعه مجلل پُر نقش و نگار درآمدند که پنج در به دریا و پنج در به خشکی داشت. در میان نقوش دژ، تندیس را دیدند که هوش از سر می‌ربود. فریفته آن شدند و به جستجوی صاحب آن نقش کو به کو می‌گشتند، اما اثری نمی‌یافتند تا این که پیری روشن بین به آنان گفت این نقش دختر پادشاه چین است اما مشکل این است که شما نمی‌توانید آشکارا سراغ او را بگیرید زیرا پادشاه چین بسیار غیور است و هرکس در این باره پرسشی کند، سر خویشتن به باد خواهد داد و مردمان چین نیز چنین پرورده شده‌اند که منکر ازدواج شاهند تا چه رسد به دختر او!

برادران با رنجی فراوان و ناشناس به چین درآمدند و به جستجوی دختر پرداختند. برادر بزرگ تاب خویش را از دست داد و قصد کرد که نزد شاه رود و خواسته خویش را بگوید. برادران هرچه او را برحذر داشتند، کارگر نیفتاد. شاه که عارفی ربّانی بود و نهان‌ها را درمی‌یافت، او را پذیرفت و مشمول عنایات خویش کرد. سرانجام برادر بزرگ به کام نرسید و

## قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا / ۱۴۹

اجلش رسید. هنگام مرگ او، برادر کوچک بر بستر بیماری بود. از این‌رو فقط برادر میانی بر جنازه برادر بزرگ حاضر شد. شاه برادر دؤم را به یادگار برادر اول، ملازم خویش گردانید و اعزاز بسیار کرد. از انفاس شاه، برادر دؤم به اسراری دست یافت؛ لیکن غرور بر او مسلط شد و با خود گفت من از شاه چه کم دارم؟ زیبا و خوش‌گفتار و دارای حسب و نسبم. شاه ضمیر او را دریافت و از افکار برادر دؤم بسیار اندوهگین شد. کم‌کم احوال برادر دؤم کاستی گرفت و دل‌شکستگی شاه باعث شد برادر دؤم به تیری غیب‌گفتار آید و کشته شود. اما برادر کوچک در راه یافتن صاحب‌صورت هیچ کوششی نکرد. برادر کوچک هم به دختر پادشاه رسید و هم به مقامات معنوی والا.

آن سوم کاهل‌ترین هر سه بود صورت و معنی به کلی او ربود

(مولوی، ۱۳۹۶: ۱۵۰۵-۱۵۷۹)

اگرچه برخی در حکایت قلعه ذات‌الصور ۱۹ خویشکاری بر اساس الگوی پراپ استخراج کرده‌اند (روحانی و اسفندیار، ۱۳۸۹: ۸۰)؛ اما به نظر می‌رسد این خویشکاری‌ها را می‌توان تقلیل داد. حکایت مذکور از دو بخش اصلی تشکیل شده: بخش نخست یا اولیه که شامل این خویشکاری‌هاست: عزیمت (سفر) + نهی (وارد نشدن به دژ) + نقض نهی (ورود به دژ) + جستجو + شکست.

بخش دؤم: در بخش دؤم پیر روشن‌بینی به کمک برادران می‌آید و آنان را به سفر به چین راهنمایی می‌کند. خویشکاری‌های این بخش عبارتند از: انتقال یا جابه‌جایی (رفتن به چین) + جستجو + افشای راز (نزد پادشاه)، یاریگری (پذیرش برادر بزرگ، هدایت او از جانب شاه) + دگرگونی برادر بزرگ + غیبت (مرگ برادر بزرگ)، جایگزینی برادر دؤم + یاریگری شاه، + شرارت برادر دؤم (غرور) + مجازات (گرفتار شدن به تیر غیبی)، رسیدن برادر کوچک به پادشاه بدون هیچ تلاشی.

کنشگران این روایت عبارتند از: پادشاه ۱ + سه پسر (قهرمانان) + پیر روشن‌بین (یاریگر / بخشنده) + پادشاه ۲ (که می‌تواند در نقش شخصیت یاریگر قرار گیرد) + دختر پادشاه.

### ۳-۲-۱) مقایسه حکایت در مقالات شمس و مثنوی

با مقایسه این دو روایت آشکار می‌شود که:

- (۱) خویشکاری‌های عزیمت + نهی + نقض نهی + جستجو در هر دو روایت یکسان است.
- (۲) در روایت مقالات شمس انتقالی دیده نمی‌شود؛ در حالی که در روایت مثنوی برادران به چین می‌روند.
- (۳) در روایت مقالات، برادر بزرگ و دوم از پس آزمون بر نمی‌آیند، به همین دلیل مجازات می‌شوند. در حالی که مرگ این دو در مثنوی به گونه‌ای دیگر رقم می‌خورد.
- (۴) در روایت مقالات شخصیت یاریگر دایه دختر است اما در مثنوی در بخش دوم، پیری روش‌بین و در بخش سوم، خود پادشاه است.
- (۵) در بخش سوم مثنوی گویا رسیدن به دختر پادشاه فراموش شده است و ناگهان در می‌یابیم پسر کوچک به او می‌رسد.
- (۶) در مقالات شخصیت یاریگری به پسر سوم، چگونگی رفتن به نزد دختر را یاد می‌دهد که چنین خویشکاری‌ای در مثنوی دیده نمی‌شود.
- (۷) رسیدن به دختر پادشاه در مقالات پادشاه تلاش پسر کوچک و به گونه‌ای پادشاه اوست که از آزمون موفق بیرون آمده، در صورتی که در مثنوی پسر کوچک آزمونی ندارد. گویا به خاطر همین پایان ناگهانی و رسیدن پسر کوچک به همه چیز (در یک بیت) برخی معتقدند این حکایت، بد به پایان رسیده است؛ در واقع مولانا سرگذشت برادر کوچکین را به فطانت و فراست خواننده وانهاده است (زمانی، ۱۳۷۸: ۹۲۷). البته در کمیته دو روایت، مرگ برادران و برخی جزئیات، تفاوت‌های دیگر در این دو روایت دیده می‌شود (نیز ر.ک. قنبری، ۱۳۹۰: ۱۶۸).

### ۳-۳ ریشه حکایت دژ هوش‌ریا در داستان‌های عامیانه

همان‌طور که پیشتر آمد به نظر می‌رسد ریشه این حکایت را باید در داستان‌های عامیانه جستجو کرد. در این جا برخی از داستان‌های عامیانه با عنوان‌های «دژ هوش‌ریا»، «سه برادر که شاگرد عموشون شدند»، «میراث سه برادر»، «امتحان سه پسر پادشاه در اصفهان» و «داستان سه برادر» بررسی و تحلیل می‌شود.

### ۳-۳-۱ دژ هوش‌ریا در افسانه‌های کهن ایرانی

در کتاب افسانه‌های کهن ایرانی آمده است: پادشاهی سه پسر به نام افروز و شهروز و بهروز داشت که از پدر خواستند دور دنیا بگردند و چیزهای نادیده را ببینند. پدر به آنان گفت: زنه‌ار به شهر «نگارستان» وارد مشوید زیرا هر که به آن جا رفت، بدروزگار شد. بدتر از آن در

## قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا / ۱۵۱

شهر بالای تپه دژی است که نامش دژ هوش‌ربا است. جوانان بسیاری به حرف پیران گوش ندادند و به آن‌جا رفتند و جان خویش از کف دادند. پسران در طول سفر به شهر نگارستان رسیدند و با این‌که سفارش پدر را به یاد داشتند، با این‌حال وارد شهر شدند. دیدند مردم شهر دو دسته‌اند، گروهی شاد و خندان با لباس‌های گران و زیبا و گروهی لخت و بیچاره که بیگاری دیگران را می‌کردند. پس از چند روزی برادران به هم گفتند این‌جا که بد نیست، چرا پدر ما را نهی می‌کرد؟! شاید دژ هوش‌ربا هم، چنین باشد! خلاصه با این‌که مردمان هر یک درباره دژ سخنی می‌گفتند، به طرف دژ رفتند و افروز، برادر بزرگتر، وارد دژ شد. وقتی دیدند از افروز خبری نشد، برادر دوم شهروز به برادر کوچک گفت من به سراغ افروز می‌روم، اگر برگشتیم، تو درون دژ میا. برادر کوچک، بهروز، وقتی از برگشتن برادران نومید شد، درون دژ رفت و دید برادرانش در اتاقی بزرگ مقابل تندیس زیبا از شگفتی انگشت به دهان مانده‌اند. پهلوی تصویر نوشته بود: دختر خاقان چین. برادر بزرگ گفت: هرچه بادا باد، من به دنبال این دختر به چین می‌روم. دو برادر دیگر نیز همراه او شدند. سرانجام به چین رسیدند و برادر بزرگ به هر طریقی بود خود را به خاقان رسانید و وقتی خاقان دریافت او شاهزاده است، باغی و غلامی و کنیزی به او داد. افروز کم‌کم از غلام و کنیز احوال دختر را جویا شد. آن‌ها گفتند: دختر با پدرش قرار کرده خواستگارانش را بسنجد و اگر کسی دانا باشد، هرچند گدا هم باشد او را می‌پذیرد. شهروز و بهروز به دنبال برادرشان رفتند و هنگامی که او را یافتند، برادر بزرگ از دیدن آنان خوشحال نشد.

خلاصه افروز نزد خاقان رفت و خواسته‌اش را گفت. خاقان گفت: دخترم باید دانایی تو را بیازماید. افروز روز دیگر نزد دختر رفت، اما نتوانست به پرسش‌های او پاسخ دهد، در نتیجه از نومییدی جان باخت. همین ماجرا برای پسر دوم، شهروز، هم پیش آمد و او نیز جان سپرد، تا این‌که نوبت به بهروز رسید. او هم به خواستاری رفت و دختر در روز اول از چیزهایی پرسید که بهروز می‌دانست. در روز دوم و سوم هم بهروز از آزمون سرفراز بیرون آمد. با دختر خاقان ازدواج کرد و جانشین خاقان شد و از سوی دیگر، چون پدرش هم پسر دیگری نداشت، پادشاهی او نیز به بهروز رسید. بهروز به شهر نگارستان آمد. همه نقاشی‌ها از جمله دژ هوش‌ربا را ویران کرد و برای مردم خانه ساخت (مهتدی، ۱۳۸۶: ۵۱۳-۵۴۰).

**تحلیل داستان:** مهم‌ترین نکته درخور توجه در این روایت این است که نویسنده (گوینده) این قصه، پس از مرگ برادر بزرگ، با آوردن جمله «بعضی‌ها گفته‌اند» به دو روایت



شفاهی دیگر از داستان مذکور اشاره می‌کند که در یکی پسر کوچک چهل روز مهلت می‌خواهد و به یاری پیری، مَهر سلیمان را به دست می‌آورد و از آزمون دختر خاقان پیروز بیرون می‌آید. در روایت دَوَم ، افروز و شهروز نمی‌میرند، بلکه در سیاه‌چال می‌افتند، پسر سوّم پاسخ پرسش‌ها را از پیرزنی می‌پرسد و پس از موفّق شدن در آزمون دختر خاقان، دیوی را می‌کُشد و برادرانش را آزاد می‌کند و با دختر خاقان ازدواج می‌کند ( همان، ۵۳۳-۵۳۴).

این روایت هم از دو بخش تشکیل شده است:

**بخش اوّل از چهار کنش:** عزیمت + نهی + نقض نهی + یاری خواستن (نوشته زیر عکس) تشکیل شده و بخش دَوَم شامل هشت کنش: انتقال (سفر به چین) جستجو + یاری خواستن (از غلام و کنیز) + افشای راز (خواسته را نزد خاقان بیان می‌کند) + آزمون (پرسش‌های دختر خاقان) + مجازات (مرگ برادر افروز و شهروز) آزمون بهروز (پرسش‌های دختر خاقان) + پاداش (ازدواج با دختر خاقان و رسیدن به پادشاهی) + بازگشت (برگشت به نگارستان و ویران کردن دژ هوش‌ربا) است.

کنشگران این روایت هم عبارتند از: پادشاه ۱ + سه پسر (قهرمانان) + نوشته کنار عکس ( یاریگر\ بخشنده) + خاقان چین (که می‌تواند در نقش شخصیت مخالف قرار گیرد) + غلام و کنیز ( یاریگر) + دختر پادشاه.

تنها کنشگری که در این جا بیش از دو روایت پیشین است، نقش یاریگر غلام و کنیز است که اگر نوشته کنار عکس را به عنوان شخصیت در نظر بگیریم، این داستان از این منظر تفاوتی با حکایت‌های قبلی ندارد. در این جا گذشته از برخی از جزئیات، مانند اسامی برادران، نام شهرنگارستان و... در بسیاری از کنش‌ها به روایت مقالات شمس بسیار نزدیک است و علی‌رغم این که راوی در آغاز می‌گوید این همان روایت دژ هوش‌ربا ی مولوی است، ملاحظه می‌شود تفاوت‌های آشکاری بخصوص در بخش‌های پایانی، با آن دارد. در حالی که در روایت مولوی برادر کوچک ناگهان صاحب همه چیز می‌شود، در این جا، بهروز پس از موفقیت در آزمون‌های سه‌گانه، به ازدواج با دختر پادشاه و جانشینی خاقان نائل می‌شود.

### ۳-۳-۲) امتحان سه پسر پادشاه در اصفهان در ۱۱۰ قصه عامیانه ایرانی

در این اثر داستان مذکور با عنوان «**امتحان سه پسر پادشاه در اصفهان**» آمده است. در این داستان پادشاه می‌خواهد یکی از سه پسرش را به جانشینی خود برگزیند، با وزیر

### قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا / ۱۵۳

مشورت می‌کند. وزیر گفت باید آن‌ها را بیازماییم. به پسر بزرگ پول و اسبی دادند و چهل روز مهلت که برود و کاسی کند و چیزی بر آن بیفزاید. پسر رفت و زُنود شهر به طرق مختلف پولش را گرفتند و سرانجام گرفتار داروغه و زندان شد. پسر دوّم نیز سرنوشتی مشابه پیدا کرد و اسب و پول را از دست داد و به زندان افتاد. سرانجام نوبت به پسر سوّم رسید. او با پولش بزی خرید به او رقص آموخت و در کوی و برزن با آن نمایش می‌داد. خبر به دختر پادشاه رسید، با لباس مبدّل به تماشای این نمایش آمد و پسر سوّم عاشق او شد. دختر او را به خانه دعوت کرد. پادشاه وقتی از ماجرا باخبر شد، می‌خواست او را بکشد که پسر سوّم آمد، خویش را معرفی کرد و انگشتر پدرش را نشان داد. دخترش را به او داد و پسر نزد پدر بازگشت و جانشین او شد (الول ساتن، ۱۳۷۴: ۴۶۶-۴۷۱).

تقریر دیگری از داستان «سه برادر» با عنوان «سه برادر که شاگرد عموشون شدند» در این مجموعه آمده که در این داستان نیز دو برادر با دسیسه عموشان کشته می‌شوند و برادر سوّم یا کوچکتر، نقشه‌های عمو را نقش بر آب می‌کند، با دختر او ازدواج کرده، اموال وی را از آن خود می‌کند (همان، ۳۳۸-۳۴۴).

کنش‌ها یا خویشکاری‌های این روایت نیز بدین شرح است:

عزیمت + آزمون + شکست دو برادر (از دست دادن همه چیز) + مجازات + موفقیت برادر کوچک + پاداش برادر کوچک (ازدواج با دختر پادشاه) + بازگشت.

شخصیت‌های این روایت عبارتند از: پادشاه ۱ + سه پسر (قهرمانان) + زندان (شخصیت‌های مخالف و شرور)، پادشاه ۲ (که می‌تواند در نقش شخصیت یاریگر و هم‌مخالف قرار گیرد) + دختر پادشاه.

در این روایت نیز خویشکاری‌های مشابه با مقالات و روایت صبحی مهتدی بسیار زیاد است و مانند آن دو و برخلاف روایت مولوی، پسر کوچک پس از آزمون، به دختر پادشاه و جانیشینی پدر می‌رسد. شخصیت‌های این داستان هم به گونه‌ای تکراری هستند. می‌توان گفت در این روایت مانند حکایت شمس تبریزی پسر پادشاه برای نجات خودش از نشان (در این‌جا انگشتری) استفاده می‌کند.

### ۳-۳-۳ میراث سه برادر در قصه‌های عامیانه ایرانی

در این مجموعه نیز داستانی با عنوان «میراث سه برادر» آمده که در آن پدری هنگام

مرگ به صورت مبهمی وارث خویش را معین می‌کند: « مالِ من، مالِ یه پسره». چون وارث مشخص نشده بود، شخصی به آنان می‌گوید: اگر علامه دهر را پیدا کند، به شما می‌گوید، میراث پدرتان از آن کیست. پسران برای پیدا کردن علامه دهر سفر کردند، تا به شهر علامه رسیدند و او را پیدا کردند. علامه از آنان پرسش‌هایی کرد. سپس گفت: به دهتان برگردید؛ جنازه پدرتان را از قبر بیرون بیاورید و او را آتش بزنید؛ سپس نزد من بیاید تا وارث واقعی را مشخص کنم. برادران بازگشتند و هنگامی که می‌خواستند قبر پدر را بشکافند، برادر کوچک مانع شد. برادر بزرگ و میانی نزد علامه بازگشتند و ماجرا را گفتند. علامه گفت: پسر کوچک وارث اصلی پدرتان است. شما برای مال دنیا می‌خواستید جنازه پدرتان را آتش بزنید، اما او پدر را بر همه دارایی و ارث او ترجیح داد (الول ساتن، ۱۳۷۴: ۱۹۲-۱۹۴).

خویشکاری‌های این روایت نیز عبارتند از:

عزیمت + جستجو + یاریگری + آزمون + مجازات (برادر بزرگ و میانی) + پاداش (میراث از آن برادر کوچک می‌شود).

شخصیت‌های این داستان عبارتند از: پدر + سه پسر + یاریگر ۱ + یاریگر ۲ (که در این جا نقش کسی را دارد که فرزندان به دنبال او بودند).

در این قصه نیز عمده خویشکاری‌ها و شخصیت‌ها، همان جایگاه داستان‌های پیشین را دارند، البته در این جا پدر در جایگاه پادشاه است و علامه هم می‌تواند نقش یاریگر را داشته باشد و هم چیزی که به دنبال آن بودند.

### ۳-۳-۴) داستان سه برادر در قصه‌های عامیانه کره‌ای

«داستان سه برادر» به گونه‌ای در قصه‌های عامیانه کره‌ای نیز آمده است. در این داستان پیرمردی هنگام مرگ به پسر بزرگش سنگ آسیاب، به پسر میانی کدوی قلیایی و چوب خیزران و به پسر کوچکش طبلی داد و به آنان گفت گرد دنیا بگردید و با استفاده از عقלתان مسیر خویش را بیابید. برادران در میانه راه از هم جدا شدند و قرار گذاشتند هرچه زودتر یکدیگر را ملاقات کنند. برادر بزرگ در مسیرش، هنگام شب، بالای درختی رفت که دزدان در زیر آن ثروت خویش را تقسیم می‌کردند، او سنگ آسیاب را در میانه جمع آنان رها کرد و دزدان از ترس فرار کردند و اموالشان به برادر بزرگ رسید. برادر دوم هم با کمک دیوی، دختر حاکم را علاج کرد و به ثروت فراوانی رسید. برادر کوچک هنگامی که میان جنگل بر

## قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا / ۱۵۵

طبل می‌کوبید، ببری به رقص درآمد. او که از این کار خوشش آمده بود، ببر را از دهی به دهی دیگر می‌برد و نمایش اجرا می‌کرد. وقتی این خبر به گوش پادشاه آن سرزمین رسید، ببر را به قیمت بالایی برای دخترش خرید. به این ترتیب برادر کوچک به ثروتی بیش از دو برادرش دست یافت. آنان هنگامی که یکدیگر را ملاقات کردند، مردان ثروتمند و خوشبختی بودند (فنکل، ۱۳۸۹: ۱۷۳-۱۸۱).

در این روایت هم مانند روایت پیشین، سه برادر، فرزندان پادشاه نیستند، لیکن عازم سفری می‌شوند تا بخت خویش را بیازمایند. از این رو علاوه بر این که در «سه برادر بودن» و «موفقیت برادر کوچک» با روایت‌های پیشین در خویشکاری‌های دیگر نیز همانندند: عزیمت + آزمون + یاریگری + پاداش.

### مقایسه روایت‌ها

با مقایسه روایت‌های مذکور در می‌یابیم:

۱) دژ هوش‌ربا در مقالات شمس، مثنوی و افسانه‌های کهن ایرانی از دو بخش تشکیل شده است. که بخش نخست آن‌ها کاملاً به یکدیگر می‌ماند و شامل خویشکاری‌های: عزیمت + نهی + نقص نهی + جستجو است.

۲) بخش دوم این سه متن با ورود شخصیت یاریگر و راهنمایی او برای رسیدن به دختر پادشاه آغاز می‌شود. در مقالات شمس یاریگر دایه دختر است که پس از مرگ دو برادر، به برادر کوچک کمک می‌کند اما در مثنوی، پیر روشن‌بین و در افسانه‌های ایرانی، نوشته کنار عکس دختر است.

۳) بخش دوم مقالات شمس و افسانه‌های ایرانی بسیار به هم نزدیک است. در این جا علاوه بر حضور شخصیت یاریگر، آزمون برادر کوچک و پاداش او (رسیدن به دختر) که از بخش‌های اصلی داستان‌های عامیانه است دیده می‌شود. هر چند مجازات برادران در هر دو داستان آمده است. بخش دوم روایت مثنوی شامل خویشکاری‌های دیگری است که به نظر برای تبیین اندیشه‌های مولوی، فارغ از چارچوب اصلی داستان است.

۴) در داستان امتحان سه پسر پادشاه، اغلب خویشکاری‌هایی که در مقالات شمس و افسانه‌های کهن ایرانی آمده و چارچوب اصلی یک قصه عامیانه را تشکیل می‌دهد، ملاحظه می‌شود. این خویشکاری‌ها عبارتند از: عزیمت + آزمون + شکست دو برادر (از دست دادن

همه چیز) + مجازات + موفقیت برادر کوچک + پاداش برادر کوچک (ازدواج با دختر پادشاه) + بازگشت. همین موضوع می‌تواند ما را به یکی بودن ریشه همه آن‌ها رهنمون شود.

۵) در داستان میراث سه برادر نیز بسیاری از خویشکاری‌ها با روایت‌های پیشین همسان است: عزیمت + جستجو + یاریگری + آزمون + مجازات (برادر بزرگ و میانی) + پاداش (میراث از آن برادر کوچک می‌شود). کنش‌هایی که شاکله داستان امتحان سه پسر پادشاه، مقالات شمس و افسانه‌های کهن ایرانی را تشکیل می‌دهند؛ آن‌چه در این جا با سایر روایت‌ها تفاوت اساسی دارد عبارت است از این که در این جا برادران به دنبال رسیدن به دختری زیبا نیستند و پاداش برادر کوچک هم ازدواج با دختر پادشاه نیست؛ علاوه بر این که آنان شاهزاده هم نیستند و مجازات دو برادر دیگر نیز مرگ نیست بلکه محرومیت از میراث پدر است. این امر چیزی جز «جایگشت» یا «دیگرگونی» یک روایت نمی‌تواند بود.

۶) تنها در مثنوی معنوی است که شخصیت یاریگر، پیری روشن بین است و گویا همین امر موجب دیگرگونی‌های دیگر روایت در بخش دوم می‌شود. در بخش دوم روایت نیز پادشاه در نقش یاریگر ظاهر می‌شود؛ لیکن یاری‌های او بیشتر جنبه روحی دارد و موجب تحویل درونی شخصیت‌ها می‌گردد. همین امر، تحویل روحی برادر بزرگ و دوم را در پی دارد، البته شرارت برادر دوم هم درونی است که مجازات ناگهانی وی را در پی دارد.

۷) تنها در روایت افسانه‌های کهن ایرانی است که سه برادر دارای نام مشخص هستند و شهری هم که از آن نهی شده اند، نام خاص دارد و گویا روایت بر پایه نام برادر کوچکتر (بهروز) پیش می‌رود و همین نام بهروزی و موفقیت او را به ارمغان می‌آورد.

۸) آن‌چه شاکله همه این روایت‌ها را تشکیل می‌دهد: عزیمت + جستجو + مجازات (برادر بزرگ و میانی) + پاداش (برای برادر کوچک). به سخن دیگر، بنیاد همه این روایت‌ها بر اساس سفر سه برادر برای رسیدن به خواسته‌ای، ناتوانی دو تن از آن‌ها و موفقیت برادر کوچک استوار است.

۹) شخصیت‌ها یا کنشگران همه روایت‌ها بسیار به هم نزدیک هستند: پادشاه ۱ + سه پسر + شخص یاریگر (دایه، غلام) پادشاه ۲ + دختر پادشاه.

البته در دو روایت، پدر جای پادشاه ۱ را می‌گیرد که البته تغییری در روایت به وجود نمی‌آید. در روایت امتحان سه پسر پادشاه، زندان به عنوان شخصیت مخالف یا شرور وارد ماجرا می‌شوند؛ همچنین در داستان مثنوی، پادشاه چین نیز نقش یاریگر دارد.

## قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا / ۱۵۷

۱۰) اگر مانند تودوروف معتقد باشیم روایت «مطلوب» با حالتی پایدار آغاز می‌شود آن‌گاه نیرویی آن‌را مُختل می‌نماید و به عدم تعادل می‌انجامد، سپس وضع نامتعادل با فشار از جانب مخالف تعادل می‌یابد؛ گرچه تعادل دؤم شبیه اولی است، اما این دو به هیچ‌وجه با هم یکسان نیستند (رضایی، ۱۳۹۰: ۸۳)، باید گفت در همه روایت‌های پیش‌گفته، غیر از روایت مثنوی، چنین سیری دیده می‌شود. شاید نبود چنین روندی موجب شده پایان حکایت مثنوی را بد بدانند.

### نتیجه‌گیری

با این تفصیل باید گفت منشأ داستان «دژ هوش‌ربا» قصه‌ای عامیانه بوده است که عناصر اصلی آن سه برادری هستند که برای خواسته‌ای به سفر می‌روند و برادر بزرگ و برادر میانی به دلیل تعجیل، تأمل نکردن، غرور و ... از رسیدن به خواسته مورد نظر بازمی‌مانند و تنها برادر کوچک است که به نیروی عقل و یاری نیروهای دیگر، به مقصود می‌رسد و سزاوار پاداش می‌شود. این داستان با تغییر «جایگشت‌ها» و دگرگونی در برخی خویشکاری‌ها، در مقالات شمس و مثنوی معنوی آمده است. مقایسه متون مذکور نشان می‌دهد کنش‌ها یا خویشکاری‌های اصلی آن‌ها همانند است. همچنین کنشگران یا شخصیت‌های اصلی روایت‌های مذکور نیز تغییر چندانی نکرده‌اند. تغییر اصلی در حوزه معنایی روی داده؛ به گونه‌ای که در مقالات شمس و مثنوی با تغییر زمینه متن<sup>۱</sup> امکان تأویل‌های گوناگون از تمام اجزای داستان یعنی قلعه، پادشاه، سه برادر، پیر روشن‌بین، پادشاه چین و ... فراهم آمده در حالی که در صورت عامیانه آن هیچ تفسیری متصور نیست.

### منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۲). ساختار و تأویل متن. تهران. نشر مرکز.  
الول‌ساتن، ل.پ. (۱۳۷۴). قصه‌های مشدی گلین خانم، ۱۱۰ قصه عامیانه ایرانی. ویرایش اولریش مازرلف، آذر امیرحسینی نیت‌هامر، سید احمد وکیلان. تهران. نشر مرکز.  
الول‌ساتن، ل.پ. (۱۳۸۶). توپوزفلی میرزا، قصه‌های عامیانه ایرانی. به کوشش سید احمد وکیلان و زهره زنگنه، تهران. نشر ثالث.

- پین، مایکل (۱۳۸۳). بارت، فوکو، آلتوسر. ترجمه پیام یزدانجو. تهران. نشر مرکز.
- تودورف، تزوتان (۱۳۷۷). منطق گفتگویی. ترجمه داریوش کریمی. تهران. نشر مرکز.
- رضایی، احمد (۱۳۹۰). «مقایسه ساختار داستان‌های مشترک عامیانه کره‌ای و داستان‌های کلیله و دمنه». فصلنامه پژوهش‌های ادبی. سال هشتم، شماره ۳۳. صص ۷۷-۱۰۲.
- روحانی، مسعود و سبیکه اسفندیار (۱۳۸۹). «ریخت‌شناسی قصه «قلعه ذات‌الصور» در مثنوی، طبق نظریه ولادیمیر پراپ». نشریه زبان و ادب فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. سال ۵۳. شماره مسلسل ۲۲۰، صص ۶۷-۸۳.
- زمانی، کریم (۱۳۷۸). شرح جامع مثنوی معنوی. دفتر ششم. تهران. اطلاعات.
- شمس تبریزی، محمدبن‌علی داد (۱۳۸۵). مقالات شمش. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. تهران. خوارزمی.
- غلامی نژاد، محمدعلی و داوود عمارتی مقدم (۱۳۸۵). «در غیاب متن: تحلیلی بینامتنی از داستان قلعه ذات‌الصور». مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد. دوره ۳۹. شماره ۴ (پی در پی) ۱۵۵. صص ۱۰۷-۱۱۸.
- فرروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱). احادیث و قصص مثنوی. ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داودی. تهران. امیرکبیر.
- فنکل، هینز اینسو (۱۳۸۹). داستان ارواح قصه‌های عامیانه کره. ترجمه احمد رضایی. قم. آیین احمد.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۹۰). «بررسی مقایسه‌ای دژ هوش‌ربای مولوی و دژ درون ترزا آویلایی». فصلنامه مطالعات عرفانی. شماره سیزدهم. صص ۱۶۱-۱۸۴.
- مالمیر، تیمور (۱۳۸۸). «پایان ناتمام مثنوی مولوی». نشریه زبان و ادب فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. سال ۵۲، شماره مسلسل ۲۰۹، صص ۹۹-۱۱۳.
- مشیدی، جلیل و سونیا نوری (۱۳۹۶). «نقد کهن‌الگویی داستان دژ هوش ربا». فصلنامه فنون ادبی. سال ۹. شماره ۱ (پیاپی ۱۸). صص ۱۰۹-۱۱۸.
- مک آفی، نوئل (۱۳۸۵). ژولیا کریستوا. ترجمه مهرداد پارسا. تهران. نشر مرکز.
- مهدی (صبحی)، فضل‌الله (۱۳۸۶). افسانه‌های کهن ایرانی. گردآورنده محمد قاسم‌زاده. تهران. هیرمند.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۶). مثنوی معنوی. تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد.

## قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ربا / ۱۵۹

تهران. هرمس و فرهنگستان زبان و ادب فارسی.  
نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰). درآمدی بر بینامتنیت. تهران. انتشارات سخن.  
نمازعلیزاده، سهیلا (۱۳۹۵). «بررسی و تحلیل داستان دژ هوش‌ربا براساس نظریات یونگ».  
فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال ۱۲. شماره ۴۴. صص ۲۶۷-۲۹۲.  
همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۳). تفسیر مثنوی مولوی. تهران. نشر هما.  
یزدنجو، پیام (۱۳۸۱). ادبیات پسامدرن. ترجمه پیام یزدانجو. تهران. نشر مرکز.





## تحلیلی بر آموزه اخلاقی تواضع در ساختار معنایی دیوان شمس

مهدی زاهدی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارسنجان

حسن بادنج

عضو هیئت علمی دانشگاه ارسنجان

### چکیده

پیوند ساختار و محتوای غزلیات مولانا، از موضوعات بحث‌برانگیزی است که ژرف‌نگری در آن، دریافت پیوند معنایی عمیق ابیات با یکدیگر را در پی دارد؛ بدین معنی که ابیات غزل مولانا گسسته و پاشان به نظر می‌آید؛ ولی از ساختاری منسجم و هسته‌ای مرکزی برخوردار است که سایر ابیات یک غزل با آن پیوند معنایی دارند. این ارتباط، اغلب پیرامون یک آموزه اخلاقی یا عرفانی قرار گرفته است که آن آموزه، هسته مرکزی غزل را تشکیل می‌دهد. «تواضع» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اخلاقی که در احادیث و روایات تأکید فراوانی بر آن شده است و از شروط مهم سیر و سلوک عرفانی به‌شمار می‌آید؛ نقش اساسی در انسجام ساختاری غزلیات مولوی دارد. لذا در پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی این آموزه در غزلیات مولوی می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: مولوی، غزلیات، انسجام، تواضع.

### مقدمه

ساختارگرایی ادبی اگرچه به‌عنوان روشی علمی، پیشینه‌ای طولانی دارد. اما به‌عنوان

نظریه‌ای درباره شکل و ساختار، بیشتر در سده حاضر رواج یافته و به‌ویژه از نیمه دوم این سده گسترش چشمگیر و همه‌جانبه‌ای در رشته‌های گوناگون از جمله مطالعات ادبی پیدا کرده است (اخلاقی، ۱۳۷۶: ۲۰). این نظریه، در آغاز کوششی بود به منظور به کار بستن روش‌ها و دریافت‌های فردینان دو سوسور، بنیانگذار زبان‌شناسی ساختاری نوین در عرصه ادبیات» (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۱۳۲). در ساختارگرایی، شناخت هر پدیده‌ای منوط به بررسی قواعد و الگوهایی است که باعث به وجود آمدن آن پدیده شده است. هر کدام از این قواعد و الگوها می‌توانند یک ساختار محسوب شوند و با بررسی و تجزیه و تحلیل این ساختارها و عناصر سازنده متن می‌توان به شناخت بیشتری از این متون دست یافت. «در ادبیات، ساختارگرایی عبارت است از تحقیق در ساختارهای آثار ادبی و شناخت انواع این آثار. این تحقیق هم درباره ادبیات به عنوان یک کل، و هم یک نوع ادبی و سرانجام یک اثر ادبی می‌تواند باشد. در حقیقت کار ساختارگرایی، تجزیه ادبیات، تفکیک آثار و انواع ادبی از یکدیگر و تجزیه یک اثر ادبی به اجزای متشکله آن است» (فرورنده، ۱۳۸۶: ۶۷). به عبارت دیگر برای به وجود آمدن یک اثر ادبی عوامل گوناگون دخالت‌های خود را مستقیم یا غیرمستقیم می‌گذارند. این عوامل به وجود آورنده باعث می‌گردد که یک اثر ادبی مورد توجه و یا رد مخاطبان خود قرار گیرد و به بیانی دیگر شدت و ضعف یک اثر از عوامل به وجود آورنده آن‌ها نشأت می‌گیرد. ساختاریکی از عوامل مهم در ایجاد اثر ادبی است و باعث می‌گردد که یک اثر از نظر شدت و ضعف جریانات موجود در آن مورد بررسی قرار گیرد. ساختار ارتباط اجزای تشکیل دهنده یک اثر ادبی با هم است که باعث می‌شود یک وحدت موضوعی کل ایجاد شود و در عین جامعیت اثر، اجزای تشکیل دهنده آن استقلال خود را نیز به عنوان مجموعه تشکیل دهنده از دست ندهند. تعاریفی که از ساختار ارائه شده است، نیز تا حدودی مؤید همین مطالب است: «ساختار یا ساخت، حاصل روابط متقابل کلیه عناصری است که اثر را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، ساختار نتیجه ارتباط ضروری میان اجزای یک کل هنری است که موجب یکپارچگی اثر می‌شود» (میرصادقی، ۱۳۸۸: ۱۸۵). این تناسب و ارتباط هر چند ظاهراً آفریده نویسندگان یا مؤلف به صورت آگاهانه باشد ولی معمولاً چندان ربطی به نیت او ندارد (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۷۵).

همزمان با مطرح شدن این نظریه، بیشتر جریانات ادبی امروز، یا در حال شکوفایی بودند یا در اوج خود به سر می‌بردند. می‌توان گفت: نیمه دوم قرن بیستم در تحولات ادبی امروز

## تحلیلی بر آموزه اخلاقی تواضع در ساختار معنایی دیوان شمس / ۱۶۳

بسیار مؤثر است و یکی از درخشان‌ترین مراحل تاریخی در تکوین و شکل‌گیری نظریات ادبی و پژوهش‌های تطبیقی غرب محسوب می‌شود. بدین ترتیب ساختارگرایی نیز شکل گرفت و به تدریج گسترش یافت. منتقدان و پژوهشگران آثار ادبی، از لحاظ تاریخی ساختارگرایی را به دو دوره یا مرحله تقسیم می‌کنند: «نخست جنبش شکل‌گرایان روس در نخستین دهه‌های قرن بیستم که موضوع اصلی پژوهش آن شکل اثر ادبی بود و سپس ساختارگرایی نوین که از نیمه دوم این سده در فرانسه گسترش یافت و بررسی ساختاری متن ادبی از دستاوردهای آن بود» (اخلاقی، ۱۳۷۶: ۲۲).

در ادبیات فارسی، بحث ساختارگرایی اخیراً رواج پیدا کرده است و شاعران بزرگی همچون حافظ، سعدی و مولوی بر پایه این نظریه قابل بررسی است.

### بحث و بررسی

واژه «تواضع» در قرآن مجید نیامده است؛ ولی خداوند با تعبیرهای لطیف مردمان را به این فضیلت فراخوانده است. خداوند متعال خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید:

وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (حجر / ۸۸). بال و پر خود را برای مومنان فرود بیاور. جناح به معنای بال و پر و [خفض] ضد [رفع] است. پرندگان هنگامی که می‌خواهند فرود آیند بال‌های خود را جمع می‌کنند و پایین می‌آورند؛ آن‌گاه که می‌خواهند اوج بگیرند بال‌های خود را باز می‌کنند. در مجموع [خفض جناح] نهایت تواضع و فروتنی از سرِ مهر و محبت می‌رساند. در آیه فوق خداوند به رسول اکرم (ص) که مربی و معلم مومنان است دستور تواضع و فروتنی می‌دهد تا همه کسانی که در مقام رهبری و هدایت مردم قرار گرفته‌اند خود را با این خصلت پایسته بیارایند.

همچنین خداوند درباره تواضع و احترام نسبت به والدین با همین واژه (خفض جناح)، خطاب می‌فرماید: «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ اَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا» (اسرا/ ۲۴) (در برابر پدر و مادر از روی مهربانی و لطف بال‌های خویش را فرود آور و بگو: پروردگارا همان‌گونه که آنان مرا در کوچکی تربیت کردند مشمول رحمتشان قرار بده).

در قرآن کریم، آیه دیگر در توصیف بندگان شایسته خداوند چنین آمده است: «و عِبَادُ الرَّحْمَانِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان/ ۶۳) «بندگان شایسته خدای بخشایشگر کسانی هستند که با آرامش و تواضع بر زمین راه می‌روند و

## ۱۶۴ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

هنگامی که جاهلان آنان را مخاطب می‌سازند به آنان سلام می‌گویند». در مقابل، در قرآن تکبر به شدت مذمت شده است. به عنوان نمونه: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (اسرا/۳۷)». در روی زمین با تکبر و غرور گام برمدار چرا که نمی‌توانی زمین را بشکافی و طول قامتت هرگز به کوه‌ها نمی‌رسد! کوه‌های با آن عظمت در برابر عظمت خدا همچون پر کاهی هستند معلق در هوا که بدون اراده به این سو و آن سو می‌روند. در آیه‌ای دیگر آمده است: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (سوره لقمان، آیه ۱۸).

از کتاب‌هایی که در مورد مولوی نوشته شده است، می‌توان دریافت که مولوی «در ادب و شرم و تواضع، گوی سبقت را از همه اقران ربوده بود، او به هرکس که می‌رسید، به خصوص در برابر فقیران و زبردستان از مرد و زن تواضع می‌کرد» (جهانگرد، ۱۳۸۸: ۳۲). وی علاوه بر تواضع در رفتار، در گفتار نیز تأکید زیادی بر تواضع کرده است. مولوی، برای آمادگی جهت کسب فیوضات و رحمت الهی، انسان را به تواضع فرامی‌خواند.

از بهاران کی شود سرسبز سنگ      خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ  
سال‌ها تو سنگ بودی دلخراش      آزمون را یک زمانی خاکی باش

(مولوی، ۱۳۸۶: ۸۷)

به اعتقاد مولوی آدمیان با کوچک دانستن خود، هستی و حیات را به دست خواهند آورد:

هر کجا دردی دوا آن‌جا بود      هر کجا پستی است آب آن‌جا دود  
آب رحمت بایدت رو پست شو      وانگهان خور خمر رحمت مست شو

(همان: ۲۵۷)

چون خلقناکم شنیدی من تُراب      خاک باشی جست از تو رو متاب

(همان: ۳۵۹)

مولوی نیز تواضع سالک را دلیل نیست انگاشتن خود دانسته و گفته است که انالالحق گفتن حلاج از نهایت تواضع ناشی شده و او که انالالحق گفت خود را عدم پنداشت و گفت که همه اوست (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۸۳) که انالالحق، عظیم تواضع است (نجاری، ۱۳۹۲: ۲۲۳).

تواضع، یکی از هسته‌های مرکزی فضایل اخلاقی در کلیات شمس به شمار می‌آید. مولوی اغلب فضایل اخلاقی را با تواضع در ارتباط دانسته است. تحلیل ساختار غزل‌های وی،

## تحلیلی بر آموزه اخلاقی تواضع در ساختار معنایی دیوان شمس / ۱۶۵

می‌تواند مبین اهمیت این آموزه در نزد مولوی گردد:

چون نظر کردن همه اوصاف خوب اندر دلست از هوا و شهوت ای جان آب و گل می صد شود وین تعلل بهر ترکش دافع صد علتست لیک شرطی کن تو با خود تا که شرطی نشکنی چونک طبعت خو کند با شرط تندش بعد از آن پس تو را آینه گردد این دل آهن چنانک پس تو را مطرب شود در عیش و هم ساقی شود فارغ آیی بعد از آن از شغل و هم از فارغی گر چه حلاوها خوری شیرین نگرده جان تو این طبیعت کور و کر گر نیست پس چون آرمود لیک طبع از اصل رنج و غصه‌ها برسته‌ست در تواضع‌های طبعت سر نخوت را نگر	وین همه اوصاف رسوا معدنش آب و گلست مشکل این ترک هوا و کاشف هر مشکلت چون بشد علت ز تو پس نقل منزل منزلت ور نه علت باقی و درمانت محو و زایلست صد هزاران حاصل جان از درونت حاصلست هر دمی رویی نماید روی آن کو کاهلست آن امانت چونک شد محمول جان را حاملست شهره گردد از تو آن گنجی که آن بس خاملست ذوق آن برقی بود تا در دهان آکلست کاین حجاب و حائل ست آن سوی آن چون مایلست در پی رنج و بلاها عاشق بی‌طایلست و اندر آن کبرش تواضع‌های بی‌حد شاکلست
--	--

(مولوی، ۱۳۸۹: ۸۰)

تمامی اوصاف خوب جایگاهش در دل است و معدن و جایگاه اوصاف زشت، همین جسم و تن گلی است. هوی و شهوت مارهای خوش آب و رنگی است که وجود انسان را به ورطه نابودی می‌کشاند و تنها راه از بین بردن این شهوت و هوی ترک آن است. این‌که شخص در ترک گناه و شهوت تعلل می‌کند همان دلیلی است که شهوت در وجود فرد باقی می‌ماند، پس زمانی که این شهوت از بین برود فرد می‌تواند منزل به منزل برود و طی طریق کند تا به حق نزدیک شود. لیک تو با خودت شرط کن که عهد و پیمانت را با حق نشکنی و گرنه بیماری هوس همچنان باقی است و راه درمان آن محو و نابود است. زمانی که طبع تو با شرطی که با خودش بسته است هم‌پیمان شود و شهوت را ترک کند از درون جانانت هزاران جان حاصل می‌شود و وصول به حق را از درون جان حاصل می‌کند. بعد از آن دل آهنین تو مانند آینه می‌شود و هر لحظه از وجودت باغی از خوبی‌ها از وجودت رخ می‌نماید. روح پاک و علوی تو برای تو هم ساقی می‌شود هم در عیش و نوش باده‌گسار تو می‌شود. آن امانتی که جان آن را حامل می‌شود بعد از پاک‌ی و عشق، عشق جان را حمل می‌کند. بعد از آن از همه چیز فارغ می‌شوی و شهره عشق می‌شوی و گنج عشق نصیب تو می‌شود. تا زمانی که شیرینی وصل تو با

حق در وجودت قرار داشته باشد، هر چند خرمای شیرین بخوری، جان تو شیرین نمی شود. این طبیعت کور و کر نیست و تمام این شیرینی ها را درک می کند و سعی در آوردن حجاب و حائل دارد؛ اما طبع از این غصه ها و رنج ها رسته است و در پی رنج و بلاها عاشقی بی بهره است. در این فروتنی ها و نخوت و پستی را نگاه کن و در آن کبر و تکبری که دارد تواضع آش بی حد شکل گرفته است.

مولوی برای تبیین اهمیت تواضع، با بهره گیری از تلمیح - که در انسجام ساختاری داستان موثر است - به ذکر آسیب های تکبر پرداخته است:

آن شنیدی که خضر تخته کشتی بشکست	تا که کشتی ز کف ظالم جبار برست
خضر وقت تو عشق است که صوفی ز شکست	صافیست و مثل درد به پستی بنشست
لذت فقر چو باده است که پستی جوید	که همه عاشق سجده است و تواضع سرمست
تا بدانی که تکبر همه از بی مزگیست	پس سزای متکبر سر بی ذوق بس است
گریه شمع همه شب نه که از درد سَرست	چون ز سر رست همه نور شد از گریه برست
کف هستی ز سر خم مدمغ برود	چون بگیرد قدح باده جان بر کف دست
ماهیا هر چه تو را کام دل از بحر بجو	طمع خام مگن تا نخلد کام ز شست
هله خامش به خموشیت اسیران برهند	ز خموشانه تو ناطق و خاموش بجست
لب فروبند چو دیدی که لب بسته یار	دست شمشیرزان را به چه تدبیر بیست

(مولوی: ۱۳۸۶: ۴۰۸)

حضرت خضر کشتی که در آن نشسته بود را شکست تا به دست ظالمان نرسد. خضر وجود تو همان عشقی است که در قلب تو قرار دارد و صوفی نما همان ظالمی است که نباید به عشق تو پی ببرد. لذت فقر مثل شرابی است که پستی می جوید و انسان را عاشق می کند و سر به سجده می گذارد و سرمست می شود. تکبر و کبر و سرکشی همه از روی عدم شناختی است که به حق وجود دارد. سزای انسان متکبر همین است که هیچ ذوق و عشقی نسبت به حق در وجودش قرار نداشته باشد. گریه شمع که شبانه روز انجام می دهد از روی درد سر نیست، بلکه به این دلیل اشک می ریزد که سرش را در راه عشق به حق از دست داده است و تمام وجودش به نور تبدیل شده است. زمانی که عاشق باده و جام شراب عشق به حق را بر کف دست می گیرد همه وجود خویش و تمام هستی را فراموش می کند. ای ماهی عاشق هر چه در دل داری از این بحر عشق بجو که

## تحلیلی بر آموزه اخلاقی تواضع در ساختار معنایی دیوان شمس / ۱۶۷

هر آن چه بخواهی خواهی یافت و طمع خام مکن تا آن چه که داری نیز از دست ندهی.  
گر نخسی ز تواضع شبکی جان چه شود      ورنکوبی به درشتی در هجران چه شود  
و به یاری و کریمی شبکی روز آری      از برای دل پُراتش یاران چه شود  
و در دیده به تماشای تو روشن گردد      کوری دیده ناشسته شیطان چه شود  
و بگیرد ز بهاران و ز نوروز رخت      همه عالم گل و اشکوفه و ریحان چه شود  
آب حیوان که نهفته است و در آن تاریکیست      پر شود شهر و کهستان و بیابان چه شود  
و بپوشند و بیابند یکی خلعت نو      این غلامان و ضعیفان ز تو سلطان چه شود  
و سواره تو برانی سوی میدان آیی      تا شود گوشه هر سینه چو میدان چه شود

(همان: ۸۰۰)

اگر یک شب از روی تواضع نسبت به حق نخوابی و به عبادت حق بپرداز، این گونه یقیناً به حق نزدیک تر می شوی. اگر از روی درشتی در هجران را نکوبی و با تواضع در کنار من بمانی هیچ اتفاقی نمی افتد. اگر برای یاری رساندن و کرم و بخشش کردن به معشوق چند روزی مهربان باشی، دل پُراتش یاران را مرهم می نهی و به آنان لطف می کنی. اگر به کوری چشم شیطان دو چشم من به رخ زیبای تو روشن شود باعث خوشحالی من می شود. تمام عالم و حتی بهار زیبایی خود را از تو وام می گیرد. آن آب روشن و زندگی بخش که در تاریکی ها نهفته است اگر به جریان بیفتد و شهر و کوه و بیابان پر از گل و بوستان می شود. اگر غلامان و نوکران تو خلعت تو را بپوشند باعث شادی آنها می شود. اگر تو به سواره دستور بدهی که حرکت کند او به سوی میدان حرکت می کند. گوشه هر سینه میدان جنگ تو می شود. مولوی بر این باور است که تواضع، سودی فراتر از سود دنیوی دارد و انسان را به سعادت و رستگاری می رساند.

دل سبد آمد مکن هر سقطی در سبد	نیک بدست آنک او شد تلف نیک و بد
یابد او هستی باقی بیرون ز حد	آنک تواضع کند نگذرد از حد خویش
کآخر صندوق تو نیست یقین جز لحد	واکن صندوق زر بر سر ایمان فشان
پُر مکنش از مس شهوت و حرص و حسد	تو لحد خویش را پر کن از زر صدق
چون بدهی تو همان دانک شود بر تو رد	هر چه تو را غیر تو آن بدهد رد کنی
ترس ز ویل لکل جمع مالاوعد	قلب میاور بدانک غره کنی مشتری



(همان: ۸۹۳)

هر آن کسی که وجود او دچار نیک و بد شود، تمام خویش را تلف کرده است. دل انسان مانند سبد است نباید در آن هرچیز بی ارزش و کم‌بهایی قرار داد. آن کسی که تواضع می‌کند و نفس خود را می‌شکند، ارزش واقعی خود را می‌داند و هستی و زندگی او بسیار ارزش می‌یابد. صندوق زر را باز کن و بر سر ایمان بیفشان زیرا که این صندوق در آخر همان قبری است که تو درون آن خواهی خوابیدی. تو سنگ قبر خود را از زر صدق و راستی پُر کن. آنرا از مس شهوت و حرص و حسد پُر نکن. هر چه به دیگران می‌دهی، همانند آن به تو بازخواهد گشت، پس به گونه‌ای رفتار کن که هر چه به تو باز می‌گردد خوبی و خیر باشد. سعی کن آن چه می‌آوری قلب و ناخالص نباشد، بترس از آن که آن چه به تو می‌رسد چیزی باشد که نباید همراهت باشد و باعث عذاب تو شود.

ای ز تو مه پای کوبان وز تو زهره دف‌زنان	می‌زنند ای جان مردان عشق ما بر دف‌زنان
نقل هر مجلس شده‌ست این عشق ما و حُسن تو	شهره شهری شده ما کو چنین بد شد چنان
ای به هر هنگامه دام عشق تو هنگامه‌گیر	وی چکیده خون ما بر راه ره‌روان نشان
صد هزاران زخم بر سینه ز زخم تیر عشق	صد شکار خسته و نی تیر پیدانی کمان
روی در دیوار کرده در غم تو مرد و زن	ز آب و نان عشق رفته اشتهای آب و نان
خون عاشق اشک شد وز اشک او سبزه پرست	سبزه‌ها از عکس روی چون گل تو گلستان
ذوق عشقت چون ز حد شد خلق آتش‌خوار شد	همچو اشتر مرغ آتش می‌خورد در عشق جان
هجر سرد چون زمستان راه‌ها را بسته بود	در زمین محبوس بود اشکوفه‌های بوستان
چونک راه ایمن شد از داد بهاران آمدند	سبزه را تیغ برهنه غنچه را در کف سنان
آب و آتش ز آسمانش می‌رسد هر دم مدد	چند روزی کاندر این خاکند ایشان میهمان
گفتم ای بید پیاده چون پیاده رسته‌ای	گفت تا لطف تواضع گیرم از آب روان

(همان: ۸۹۹)

ای که ماه از تو پای کوبان و شاد است و زهره به خاطر تو دف‌زنان است. ای جان، من مردان عشق بر ما دف‌زنانند. عشق من و حُسن تو نقل هر مجلس شده است. من شهره شهری شده‌ام که هر زمان کارهای من و عشق تو نقل می‌شود. عشق تو در هر لحظه و هر جا هنگامه‌گیر و دامن‌گیر من است. خون من بر راه عبور تو ریخته است و در راه تو خونین است. صدها هزار زخم بر سینه من از عشق تو قرار گرفته است. صدها هزاران زخمی در راه عشق تو است و نه تیر

## تحلیلی بر آموزه اخلاقی تواضع در ساختار معنایی دیوان شمس / ۱۶۹

پیدا است و نه کمانی. در غم عشق تو هزار مرد و زن روی در دیوار کرده و گوشه غم گرفته‌اند و اشتباهی آن‌ها از آب و نان از بین رفته است. خون عاشق به اشک تبدیل شد و از اشک او گل و سبزه رویید. این سبزه‌ها از گل روی تو به گلستان تبدیل شده است. عشق تو چون از حد گذشت مردم خود را از عشق تو در آتش کشیدند مانند شتر مرغ که در عشق معشوق آتش می‌خورد. هجران تو مانند سرمای زمستان است که همه را نابود می‌کند و همه شکوفه‌های بوستان در زمین محبوس شده‌اند. از آسمان هر دم مددی می‌رسد، به دلیل میهمانی این شکوفه‌ها. بید پیاده‌ای که در این راه روییده است را گفتم که چگونه در این راه رسته‌ای و روییده‌ای؟ گفت تا لطف تواضع را از این لطف و محبت معشوق بگیرم و از این آب روان بهره ببرم.

شمس از دیدگاه مولوی انسان کاملی است؛ لذا همواره به ستایش او پرداخته است؛ از بارزترین ویژگی‌هایی که مولوی برای شمس برشمرده است، تواضع و فروتنی است.

آه کان سایه خدا گوهردلی پرمایه‌ای	آفتاب او نهشت اندر دو عالم سایه‌ای
عشق و چرخ را چون ذره‌ها برهم زند	وز جمال خود دهدشان نو به نو سرمایه‌ای
عشق و عاشق را چه خوش خندان کنی رقصان کنی	عشق سازی عقل سوزی طرفه‌ای خودرایه‌ای
چشم مرده وام کرده جان ز بهر عشق او	ز آنک در دیده بدیده جان از آن سر پایه‌ای
قهر صد دندان ز لطفش پیر بی‌دندان شده	عقل پابرجا ز عشقش یاوه و هرجایه‌ای
صد هزاران ساله از هست و عدم زان سوتری	وز تواضع مر عدم را هست خوش همسایه‌ای
کوه حلمی شمس تبریزی دو عالم تخت تو	بر نهان و آشکارش می‌نگر از قایه‌ای

(همان: ۲۸۰۶)

سایه خدا بر روی زمین گوهری (شمس) است که وجودی پرمایه دارد و آفتاب وجود او در دو عالم سایه‌ای ندارد. او آفتاب و تمام ذره‌ها را برهم می‌زند و از جمال خود نو به نو به آن‌ها جمال و زیبایی می‌دهد. تو هم عشق را خندان می‌کنی هم عاشق را رقصان. تو عشق را می‌سازی و عقل را می‌سوزی. قهر صددندانی که بسیار پُرنیرو بوده است؛ از لطف او بی‌دندان شده است. عقل نیز از عشق او بیهوده‌گرد و نابود شده است. تو صدها هزار سال از عدم آن سو تر هستی و اگر این تواضع در کنار عدم قرار بگیرد بهترین همنشین هستند. کوه صبر و شکیبایی شمس تبریزی بر نهان و آشکار سایه انداخته است.

مولوی، انسان کامل را آن دنیوی می‌داند و بر این باور است که سکونت آن‌ها در این دنیا

به دلیل تواضع آن هاست؛ لذا باید از این موقعیت بهره گرفته و از محضر آن‌ها آموخت:

هرگز ندانستم که مه آید به صورت بر زمین  
 کی ره برد اندیشه‌ها، کان شیر نر زان بیش‌ها  
 گفتم به دل: «بار دگر رفتی درین خون جگر»  
 از روی گویم یا ز خو، از طره گویم یا ز مو  
 حاصل، گرفتار ویم، مست و خراب آن میم  
 اندر خور روی صنم، کو لوح تا نقشی کنم؟!  
 از درد هجرانش زمین، رو کرده اندر آسمان  
 آید جواب این هردورا، از جانب پنهان سرا  
 بهر تواضع بر خری، بنشست عیسی، ای پدر

آتش زند خوبی و در جمله خوبان چنین  
 بیرون جهد، عشاق را غرقه کند در خون  
 گفتا: «خمش باری بیا یکبار روی او بین»  
 از چشم مستش دم زنم، یا عارض او، یا جبین  
 شب تا سحر یارب زنان، کالمستغاث، ای مسلمین  
 تا آتشی اندر فتد، در دودمان آب و طین  
 وان آسمان گوید که: «من صد چون توم اندر حنین»  
 کای عاشقان و کم زنان، اینک سعادت در کمین  
 ورنی سواری کی کند بر پشت خراباد صبا؟  
 (همان: ۲۳)

هرگز ندیده بودم که ماه بر روی زمین قرار بگیرد و در همه خوبی‌ها و خوب‌ها آتش بزند. هیچ‌زمان به هیچ‌اندیشه و فکری نمی‌رسید که آن شیر نر از آن بیشه بیرون بجهد و تمام عشاق خود را اینچنین در خون غرق کند. به دل گفتم که تو بار دیگر به خون آغشته شدی و گرفتار بازی دل شدی، دل گفتا خمش باش و بیا و یکبار روی عشق را بین. دل عاشق می‌گوید: از عشق به او بگویم یا از طره موهای معشوق از چشمان مستش بگویم یا از روی عارض زیبای او یا از جبین و پیشانی زیبای او. من گرفتار او شدم و خراب عشق و زیبای او شدم. شب تا سحر یا رب گویان و فریاد زنان الغوث می‌گویم و از رب مسلمین یاری می‌طلبم. در برابر خورشید چهره زیبای معشوق لوحی و نقشی نیست تا زیبای او را ترسیم کنم؛ تا آتشی در تمام دودمان آب و خاک بزنم. از درد هجران او زمین رو به آسمان کرده است و صد ناله حزین می‌کند. از آن سو جواب می‌آید که ای عاشقان دل خون اینک سعادت در کمین شماسست و به شما روی خواهد آورد. تواضع کنید و در مقابل معشوق صبور باشید که عیسی که در آن مقام بالا قرار داشت بر خری نشست، آن‌هم از روی تواضع و گرنه باد صبا کی بر پشت خری سوار می‌شود.

علاوه بر غزلیات، مولوی در ترجیعات نیز به تواضع نگرش خاصی داشته است که نمونه آن ذکر می‌شود:

ای آنک ما را از زمین بر چرخ اخضر می‌کشی

## تحلیلی بر آموزه اخلاقی تواضع در ساختار معنایی دیوان شمس / ۱۷۱

زوتر بکش، زوتر بکش، ای جان که خوش برمی کشی  
امروز خوش برخاستم، با شور و با غوغاستم  
امروز و بالاترم، کامروز خوشتر می کشی  
امروز مر هر تشنه را، در حوض و جو می افکنی  
ذوالنون و ابراهیم را در آب و آذر می کشی  
امروز خلقی سوخته، در تو نظرها دوخته  
تا خود کرا پیش از همه امروز در بر می کشی  
ای اصل اصل دلبری، امروز چیز دیگری  
از دل چه خوش دل می بری، وز سر چه خوش سر می کشی  
ترجیع این باشد که تو ما را به بالا می کشی  
آن جا که جان روید ازو، جان را بدان جا می کشی  
عیسی جان را از تری، فوق تریا می کشی  
بی فوق و تحتی هر دمش تا ربّ اعلی می کشی  
مانند موسی چشمها از چشم پیدا می کنی  
موسی دل را هر زمان بر طور سینا می کشی  
این عقل بی آرام را، می بر که نیکو می بری  
وین جان خون آشام را می کش که زیبا می کشی  
نزدیک مریم بی سبب، هنگام آن درد و تعب  
از شاخ خشک بی رطب هر لحظه خرما می کشی  
یوسف میان خاک و خون در پستی چاهی زبون  
از راه پنهان هر دَمَش ای جان به بالا می کشی  
یونس به بحر بی امان محبوس بطن ماهی  
او را چو گوهر سوی خود از قعر دریا می کشی  
در پیش سرمستان دل، در مجلس پنهان دل  
خوان ملایک می نهی، نزل مسیحا می کشی  
ترجیع دیگر این بود، کامروز چون خوان می کشی

فردوس جان را از کرم در پیش مهمان می‌کشی  
دردِ دلِ عشاق را، خوش سوی درمان می‌کشی  
هر تشنه‌ مشتاق را، تا آب حیوان می‌کشی  
خود کی کشی جز شاه را؟ یا خاطر آگاه را  
هرکس که او انسان بود او را تو این سان می‌کشی  
سلطان سلطانان توی، احسان بی‌پایان توی  
در قحط این آخر زمان، نک خوان احسان می‌کشی  
پیش دو سه دل‌ق دنی، چندان تواضع می‌کنی  
گویی کمینه بنده‌ی، خوان پیش سلطان می‌کشی

(همان: ۲۷)

ای آن کسی که ما را از روی زمین خاکی بر آسمان سبز می‌کشی. زودتر بکش که هیچ خوشی برتر از این بالا کشیدن نیست. امروز با شور و غوغا برمی‌خیزم زیرا که امروز خوش‌تر و پیش‌تر بالا می‌کشی. امروز هر تشنه را در حوض و آب می‌کشی. ذوالنون و ابراهیم را در آب و آتش می‌کشی و بر آن‌ها گلستان می‌کنی. امروز خلقی خسته و عاشق و زخمی هستند همه نظر به تو دوخته‌اند تا ببینند تو چه کسی را در بر خود می‌کشی و به وصال خود می‌رسانی. تو با تمام وجود دلبر هستی و از دل من دل می‌بری و از وجود من وجود را می‌بری. عاشقانه‌تر این است که ما را در عشق به بالا بکشی و آن‌جایی که جان دوباره می‌روید، تو جان را به آن‌جا می‌کشانی.

### نتیجه‌گیری

از عوامل انسجام معنایی در غزل‌های مولانا، وجود هسته مرکزی است که ابیات غزل حول آن قرار گرفته‌اند؛ این هسته مرکزی در محور عمودی، باعث انسجام بیشتر و پیوند ابیات غزل با یکدیگر شده است و با یافتن این هسته، می‌توانیم پیوند پوشیده ابیات غزل را که در نگاه اول گسسته و پاشان می‌نمایند، کشف کنیم. از دیگر عوامل انسجام معنایی غزل، وجود تناسب معنایی در میان کلمات و جملات ابیات مختلف یک غزل است؛ به بیانی دیگر، گسترده و پراکندن مصداق و نمونه‌های گوناگون از یک نمود یا موضوع در یک غزل، باعث پیوند معنایی ابیات غزل می‌شود. در کلیات شمس برخی واژه‌های کلیدی وجود دارد که بر ساختار و انسجام معنایی غزل تأثیر گذاشته است. یکی از واژه‌ها، «تواضع» است. مولوی

## تحلیلی بر آموزه اخلاقی تواضع در ساختار معنایی دیوان شمس / ۱۷۳

براین باور است که هم‌نشینی با بزرگان مراتب و آدابی دارد که باید حرمت این آداب، به عنوان یکی از مظاهر اخلاق اجتماعی رعایت شود. هم‌چنین در مصاحبت و محاضرت با بزرگان و مردان الهی، رعایت ادب سخن، لازم است به گونه‌ای که مولوی توصیه می‌کند با شاهان حقیقت، متواضعانه و به صورت سؤال و درخواست نیازمندانه باید سخن گفت.

### منابع

قرآن کریم.

اخلاقی، اکبر (۱۳۷۶). تحلیل ساختاری منطق الطیر عطار. اصفهان. نشر فردا.  
ایگلتن، تتودور (۱۳۸۳). پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی. ترجمه عباس مخبر. چاپ سوم. تهران. نشر مرکز.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۳). نقد ادبی. چاپ چهارم. تهران. انتشارات فردوس.  
فروزنده، محمد (۱۳۸۷). «تحلیل ساختاری طرح داستان ورقه و گلشاه عیوقی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم. شماره ۶۰.  
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴). کلیات. چاپ هفتم. مقدمه، تصحیح و تعلیقات فهرست‌ها از محمد استعلامی. تهران. انتشارات سخن.  
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹). مثنوی شریف. نثر و شرح عبدالباقی گولپینارلی. ترجمه و توضیح توفیق سبحانی. دوره ۶ جلدی، تهران. چاپ سوم. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.  
نجاری، محمد و کامل احمدنژاد (۱۳۹۲). «حلاج در آثار مولانا». فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. شماره ۳۲. صص ۲۱۹-۲۳۱.



## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس

### طیبه سالاری چینه

کارشناس ارشد ادیان تطبیقی، دانشگاه الزهرا

### چکیده

شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی در شهر تبریز زاده شد و به نام شمس تبریزی شهرت یافت. او از کودکی به زهد و پارسایی گرایش داشت و در جوانی در حالی که ریا و ستمگری حکام بر زندگی مردم آن روز سایه افکنده بود و نفاق و بی‌مهری در قلوب مردم روبه‌رشد بود، با روحیه‌ای افشاگر و قلبی مهربان پرورش یافت. پلیدی‌های زمانه از شمس انسانی عزلت‌نشین و مردم‌گریز ساخت. او برای یافتن حقیقت و انسان کاملی که بتواند از طریق او شخصیت خودش را رشد بدهد، سفرهای زیادی کرد. شمس نه تنها در پی رشد معنوی خود بود، بلکه به دنبال راهی برای نجات مردم نیز بود و نوع‌دوستانه برای نجات جامعه تلاش می‌کرد. او از هیچ چیز ترسی نداشت و هر جا که لازم بود، بی‌پروا حقایق را آشکار می‌کرد. زبان انتقادی شمس تلخ و گزنده بود و مردم تحمل افشاگری‌های او را نداشتند. در این پژوهش شکل‌گیری ابعاد مختلف شخصیت شمس با توجه به اوضاع سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن روز بررسی می‌شود. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که چگونه باطن صاف و کمال‌گرای شمس او را از هم‌رنگ شدن با اجتماعی فاسد در امان داشت. همچنین میل به سعادت جمعی باعث شد تا شمس از طریق تربیت مولوی، هم به نجات جامعه کمک کند و هم آتش سوزان درون خود را در جوار مولوی به آبی رونده و تازه مبدل سازد.



واژگان کلیدی: شمس، مولوی، اوضاع سیاسی، فرهنگی، اجتماعی.

مقدمه

به منظور آگاهی از تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی عصر شمس تبریزی بر چگونگی شکل گیری و پرورش شخصیت وی باید سه نظام حاکم بر سرنوشت ایران آن روز، یعنی اسماعیلیان و خوارزمشاهیان و خلافت بغداد به صورت جداگانه بررسی شود.

شمس تبریزی فرزند علی بن ملک داد تبریزی است که در سال ۵۸۲ هجری قمری در شهر تبریز به دنیا آمد. او از کودکی به مجالس وعظ و تذکیر علاقه داشت و علوم زمانه خودش را به خوبی یاد گرفت. شمس قرآن و حدیث آموخت و با فقه و کلام آشنایی کامل داشت او به صحبت صوفیان هم علاقمند بود و به مجالس آنها رفت و آمد می کرد اما پرهیزکاریش او را از هر گونه انحرافی در امان داشت (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۵۰). شمس قرآن را حفظ بود و معلمی می کرد. او علاقه خاصی به فلسفه داشت و به آموزش های سطحی که علما در مدارس و مساجد درس می دادند به دیده تحقیر می نگریست. به نظر شمس آنها خائن بودند چون تعلیم دینی را برای امرار معاش به کار می بردند؛ نه خداطلبی (چیتیک، ۱۳۸۶: ۳۶).

شمس در همنشینی با صوفیان دریافته بود که آنها بر علما برتری ندارند و حتی علما بر ایشان برتری دارند. او با علما هم سر سازگاری نداشت و بارها آنها را به خاطر این که به جای اصلاح خود فقط به نصیحت مردم می پردازند سرزنش کرده بود. (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۴۳) از دیگر نقاط ضعف صوفیه اعتیاد آنها به سبک یا حشیش بود که خوی مردم گریز و طبع ناسازگار شمس او را از آن چه که مایه آلودگی های جوانان همدوره اش بود در امان نگه داشته بود (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۵۰).

شمس اهل ریا و تظاهر نبود و کرامات خودش را به رخ نمی کشید او با آن هایی که ادعای کرامات داشتند و دو روزه می خواستند به مقام بایزید و حلاج برسند، مخالف بود. شمس با خود بایزید و حلاج هم مشکل داشت و «سبحانی» گفتن و «اناالحق» گفتن آنها را نشانه بی کفایتی و شتابزدگی آنها می دانست. او حساب خودش را از ایشان جدا کرده بود و اهل معامله یا عمل بود و فقط به سخن به تنهایی تکیه نمی کرد (مدرس صادقی، ۱۳۷۳: ۱۹).

او هرگز از مشایخ متظاهر زمان خودش خرقه نگرفت و خرقه خودش را منسوب به پیامبر اکرم می دانست که نه کهنه می شود و نه ظاهر است تا با آن کسب شهرت کند. او تظاهر به

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۷۷

زهد و تقدس مآبی را دوست نداشت و هرگز در سفرهایش در مدرسه و خانقاه اقامت نمی‌کرد (زرّین کوب، ۱۳۷۷: ۱۵۱).

مخالفت با شیوخ و زاهدان متظاهر که پول عقاید مردم را به جیب می‌زدند و از این‌راه برای خودشان کسب اعتبار می‌کردند، از شمس انسانی مردم‌گریز و تندخو تربیت کرد که با اهل خانقاه و مدرسه همنشینی نمی‌کرد و در سفرهایش به جای رفتن به خانقاه و استفاده از نذوراتی که مردم برای صوفیه می‌آوردند به کاروانسرا می‌رفت و با کاردستی و کارگری خرج سفرش را درمی‌آورد و از درویشان متظاهر و شکم‌پرست متنفر بود (زرّین کوب، ۱۳۷۷: ۱۵۲). شمس تنها کسانی را که به دنیا دلبستگی نداشتند و از خواب دنیا بیدار شده بودند را قبول داشت و معتقد بود اگر پیشوایان اصلاح شوند پیروان آن‌ها هم اصلاح می‌شوند (زرّین کوب، ۱۳۷۷: ۱۵۲).

شمس در مقالات دربارهٔ مرید گرفتن از میان مردم چنین می‌گوید: «من مرید نگیرم. مرا بسیار در پیچ کردند که «مرید شویم و خرّقه بده» گریختم. در عقبم آمدند منزلی و آنچه آوردند آن‌جا ریختند و فایده نبود و رفتم. من مرید نگیرم من شیخ می‌گیرم. آن‌گاه نه هر شیخ. شیخ کامل» (مدّرس صادقی، ۱۳۷۳: ۴۶).

به عقیدهٔ شمس، یادگیری علم و معرفت باید به منظور یافتن راه خدا که حقیقت مطلق است انجام شود. رهروان باید برای رسیدن به تحقیق تلاش کنند و تحقیق یعنی شناخت بی‌واسطهٔ خداوند و دیدن چیزها همان‌گونه که واقعاً هستند. شمس از کسانی که کارشان حفظ کردن سخن دیگران بود بدون این که خودشان به حقیقت پی‌برند انتقاد می‌کرد. هرچند این نوع تقلید قدم اول در طریق الی‌الله است ولی تا وقتی شخص خودش بدون واسطه به حقیقت نرسیده باشد و خدا را رودررو مشاهده نکرده باشد یادگیری و تعلم تکیه‌گاهی چوبین است. شخص در کشف حقیقت باید به جایی برسد که دیگر به این عصای چوبین نیازی نداشته باشد و بدون آن هم بتواند به حرکت ادامه دهد. البته این به این معنی نیست که علم و معرفت در طریق رسیدن به حقیقت کاربردی ندارد بلکه سالک باید از آن برای کشف حقیقت نهایی کمک بگیرد و حق را در درون خودش پیدا کند. تا وقتی که به این عصای چوبی محتاج باشد هنوز به معرفت الهی نرسیده است (چیتیک، ۱۳۸۶: ۳۶).

برای رسیدن به حقیقت باید از دلبستگی‌ها و لذایذ دنیایی گذشت. مشایخ برای رسیدن به حقیقت باید از بند غرور ایجاد شده به خاطر شهرت و محبوبیت در میان مردم دست

می‌کشیدند و خود را هم‌ردیف با مردم حساب می‌کردند. آن‌ها باید درس و وعظ را رها می‌کردند چون مطالعه کتاب‌های فقهی و غرق شدن در ظاهر این کتب آن‌ها را از توجه به لوح قلب و عالم روح بازمی‌داشت؛ شیوخ به جای ریاضت‌های زاهدانه باید سماع (رقص صوفیانه) می‌کردند تا غرور فقیهانه‌شان درهم بشکند و با عوام احساس نزدیکی کنند. به نظر شمس از طریق رقص صوفیانه و موسیقی می‌شد با عالم روح که سراسر هیجان و ذوق است ارتباط برقرار کرد (زرّین کوب، ۱۳۷۷: ۱۲۱).

درباره سماع و ریشه آن برخی بر این عقیده هستند که خداوند پس از آفرینش انسان از او پرسید «الست برّیکم» و انسان از این سخن به وجد آمد و شیدا شد و در پاسخ گفت: «بلی». گروهی گفته‌اند که اصل سماع از لَدَّت خطاب «گُن» به وجود آمد و این نیکوتر است که خطاب به عالم گفت «باش» پس به وجود آمد و ممکن شد (رجایی، ۱۳۴۹: ۵۳۶).

از بطن این تفکر شمس که سماع را راه بیداری از خواب غفلت دنیا می‌دانست مولانا جلال‌الدین محمد متولد شد. فقیه متشرّع مشهوری که غرور فقیهانه او از رهگذر رقص صوفیانه در وجودش فروکش کرد و با مردم از در دوستی و معاشرت و همدلی درآمد. برخلاف گذشته که خودش را برتر از عوام می‌دانست از آن پس دیگر هیچ کس را فروتر از خودش نمی‌دانست و مخالفانش را تکفیر نمی‌کرد. در نگاه مولوی مردم صورتی از عالم صغیر بودند و عالم صغیر خودش تصویری کوچک شده از عالم کبیر (خداوند) بود (زرّین کوب، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

به طور کلی مشکلاتی که شمس با شیوه مشایخ و حکام و فرقه‌های صوفیه داشت موجب جدایی او از این دسته آدم‌ها شد و او برای تعالی روح و تزکیه وجودی‌اش به گوشه خلوت و انزوا روی آورد و بیشتر اوقاتش را میان عامه مردم بود تا این که به منظور کسب شهرت و اعتبار و محبوبیت خودش را به هر کدام از گروه‌هایی که در بالا ذکر شد بچسباند. او دریافته بود که هرچه از این قبیل گروه‌های بی‌دین، ظالم، دنیاطلب و بی‌رحم دورتر شود، در مقامات روحانی و انسانی پیشرفت بیشتری می‌کند. شمس در تربیت نفس خود تا جایی پیش رفت که کم‌کم احوالات وی در میان مردم شهرت یافت و او برای این که این موضوع وی را از جاده تعالی روح منحرف نکند به صورت ناشناس در میان مردم به زندگی خود ادامه داد. اما این انزوا و گمنامی شمس را از نگرانی درباره مردم و اجتماع آن روز بازداشت. شمس همیشه نگران اوضاعی بود که مردمش در آن به سر می‌بردند بی‌این که بدانند چه بلایی و از کجا دارد به سرشان می‌آید. شمس همواره به دنبال راه‌حلی برای این معضلی بود که جامعه آن‌روز به آن مبتلا شده بود.

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۷۹

سرطانی که مثل خوره وجود انسانی را از درون می‌خورد و انسان را از انسانیت تهی می‌کرد و در عوض پوچی و بدبختی برای آن‌ها به بار می‌آورد. شمس به دنبال احیای ارزش‌های انسانی بود و به زودی دریافت که برای انجام این منظور باید شخصی را پیدا کند که مترجم مفاهیم وی برای مردم باشد و کلام شمس را برای مردم قابل فهم و گویا کند. شمس در پی یافتن چنین کسی، سفرها کرد و عاقبت او را در قونیه یافت. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی. مولوی وجودی صاف و بی‌آلایش بود که با تعالیم شمس صیقل خورده و براق شد چنان‌که شمس تصویر خودش را در آینه وجود مولانا می‌دید و به همین دلیل به او رقص و سماع آموخت تا غرور فقیهانه او را درهم بشکند. شمس به مولوی توصیه کرد که از غرق شدن در کتب فقهی بپرهیزد چون این کتب تکرار مکرراتی بود که نه به درد دنیا می‌خورد و نه به درد آخرت. مولوی پس از مدتی همنشینی با شمس با عالم روح و قلب آشنا شد و مفهوم عشق را یاد گرفت و آن‌را تنها راه نجات انسان از تعلقات دنیایی یافت. او در اشعار خود تعالیم شمس را به زیباترین شکلی به عامه مردم و با زبان خود مردم منتقل کرد تا جویندگان راه حق از آن برای رسیدن به حقیقت غایی و عشق حقیقی استفاده کنند.

### بحث اصلی

فرهنگ عصر شمس، فرهنگی پوچ و از خودبیگانه است. فرهنگی ناتوان از پاسخگویی به مسایل اساسی خود، مثل سیب سرخی که ظاهر آن وسوسه‌انگیز ولی درون آن سیاه و کرم‌خورده است. شکوفایی و پویایی که لازمه رشد یک فرهنگ و تمدن است، در فرهنگ این عصر دیده نمی‌شود و معیارها و ارزش‌های آن بی‌مایه و درون‌تهی است. ارزش‌های آن‌را حاکمان ستمگر به جامعه ارائه می‌کنند. حاکمانی ظالم، خودپرست، زرپرست، شهوت‌پرست، بی‌فرهنگ. قانون آن‌ها قانون جنگل است. هرکس قوی‌تر است با ارزش‌تر است. هدف آن‌ها طولانی کردن عمر حکومتشان به بهای تباه کردن روزگار مردمان است. فرهنگ دروغ و ریا و تظاهر است. حاکمان پشمینه‌پوشی که در زیر پوستین خشن خود جامه‌ای زربفت به تن داشتند و برای فریب عامه در خفا شراب می‌نوشیدند و با همجنسان خود زنا می‌کردند. فرهنگ عصر شمس، پشتوانه ندارد. بی‌کس و تنه‌است و برای پوشاندن ضعف خود پیراهنی چهل‌تکه از تمدن‌های دیگر بر تن دارد تا کسی پی به عریانی او نبرد. فرهنگی بیچاره و بدبخت و زبون، فرهنگی بی‌مادر، بی‌کس (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

به منظور درک این فرهنگ لازم است تا سه نظام حاکم بر سرنوشت ایران آن روز به دقت بررسی شود.

۱. فداییان قلعه الموت

۲. حکومت خوارزمشاهیان

۳. خلافت بغداد

### فداییان الموت یا اسماعیلیان

رهبر اسماعیلیان «حسن صباح» نام داشت (مرگ ۵۱۸-۱۱۲۴ م). او موفق شد از طرفدارانش یک گارد فدایی درست کند. به پیروان «حسن صباح» به خاطر سکونت در قلعه الموت «فداییان الموت» می گفتند. آن‌ها به دلیل مصرف حشیش به «حشاشین» یا «حشیشیون» معروف بودند و مخالفانشان به آن‌ها «ملاحده» یا «خدانشناسان» می گفتند. لقب «حشاشین» به صورت «اساسین» در سفرنامه «مارکوپولو» جهانگرد ایتالیایی به معنی قتل سیاسی و ترور آمده است. فداییان در آغاز با هدف مبارزه با خلافت بغداد شکل گرفتند و از لحاظ عقیده، طرفدار پیرو خلفای فاطمی مصر بودند (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

آن‌ها کم‌کم از اهداف و اصول اولیه عقاید خود فاصله گرفتند و کم‌کم به جانب خلفای بغداد متمایل شدند و در زمان «جلال‌الدین حسن» کاملاً سرسپرده خلافت بغداد شدند. «جلال‌الدین حسن» ششمین رهبر اسماعیلیان و معروف به «نومسلمان» برای بریدن از کیش پدران خود آیین جدیدی برای اسماعیلیه تاسیس کرد و خودش به «نومسلمان» معروف شد. او اصول عقاید پدران را منسوخ اعلام کرد و به جای پیروی از خلفای فاطمی مصر به خلیفه بغداد گروید و جریان اسماعیلی به کلی دگرگون شد. اسماعیلیان عامل ناامنی و وحشت شدند و مخالفان خلفای بغداد را به قتل می‌رساندند. هیچ‌کس جرأت انتقاد از آن‌ها را نداشت. هرگونه اعتراضی با خنجر تیز پاسخ داده می‌شد. حق و عدالت نزد آن‌ها مفهومی نداشت و حق نزد آن‌ها فقط زور و اسلحه بود. دیگر لازم نبود مردم مثل گذشته به آرمان‌های آن‌ها اعتقاد داشته باشند بلکه می‌بایست در برابر آن‌ها سکوت کنند و تسلیم خواسته‌های آن‌ها باشند (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

اسماعیلیان برای ایجاد وحشت در دل مردم از هیچ عمل زشتی فروگذار نمی‌کردند. شمس می‌گوید یکی از ملاحده برای اثبات برتری کفر خود بر دیگر هم‌کیشان سر مادرش را

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۸۱

جلوی فداییان دیگر بُرید و وقتی حقّ مادری را به او یادآوری کردند، پاسخ داد این کار را کردم تا دیگران بدانند که مرا از هیچ چیز پروایی نیست. آن‌ها برای رسیدن به قدرت، پدران، پسران و عزیزان خود را به راحتی قربانی می‌کردند. از این قبیل، جلال‌الدین حسن نومسلمان بود که به دست همسران و خواهرش به قتل رسید (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۷۶).

درباره جلال‌الدین گفته‌اند که زنان او به همراهی خواهرش به وی زهر خوراندند. فرزند جلال‌الدین که پسر خردسالی بود قادر به جانشینی پدر نبود. از این رو وزیر جلال‌الدین قیّم او شد و به بهانه مجازات قاتلان جلال‌الدین عدّه زیادی از نو مسلمانان را کُشت تا دوباره بتواند اهداف فراموش شده اسماعیلیّه را زنده کند. امّا دستگاه رهبری الموت آنچنان فاسد شده بود که دیگر راه برگشتی برایش نمانده بود (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

پسر جلال‌الدین «علاءالدین محمد» وقتی به سنّ قانونی رسید دوباره به کیش نومسلمانی گروید. او به بیماری «پارانویا» یا همه دشمن‌بینی مبتلا بود و به هیچ کس اعتماد نداشت. او در غلامبارگی و شهوترانی و فساد، گوی سبقت را از پدران خود ربوده بود. معشوقه او مردی به نام حسن مازندرانی بود که صورتی خوش داشت. حسن مازندرانی در حمله مغول به ایران، توسط سپاه مغولان به اسارت گرفته شد ولی در بغداد موفق شد از دست آن‌ها فرار کند ولی در عوض به چنگال اسماعیلیان افتاد. (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۸۰)

فسق و فجور علاءالدین به اندازه‌ای آشکار بود که فرزندش «خورشاه» از جانب پدر بر جان خود بیمناک شد و تصمیم گرفت تا برای محافظت از خودش، پدرش را به قتل برساند. خورشاه به کمک حسن مازندرانی شبانه به پدرش و همراهانش که از حالت مستی در طویلّه گوسفندان بیهوش شده بودند حمله کرد و همه آن‌ها را به قتل رساند. او پس از قتل پدرش این موضوع را دست‌آویزی برای کشتن مخالفانش کرد و دوباره تعداد زیادی از جمله، خود حسن مازندرانی و فرزندانش را که در قتل پدرش او را یاری کرده بود به قتل رساند. همسر حسن مازندرانی، خورشاه را به قتل حسن مازندرانی تحریک کرد و خورشاه، حسن را به همراه سه فرزندش در آتش سوزاند (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۸۰).

شمس درباره شهوترانی علاءالدین و رابطه‌اش با حسن مازندرانی می‌گوید: «روزگار بد است و مردم طمع می‌کنند در «پسر» و از خدا نمی‌ترسند» (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۸۴).

حسن مازندرانی، همبستر نرینه پیشوای الموت، به خاطر محبوبیتی که نزد علاءالدین محمد داشت صاحب اختیار بود. هر کس کاری با علاءالدین داشت باید به حسن مازندرانی

رجوع می‌کرد. و حسن واسطهٔ میان علاءالدین و مردم بود و در بسیاری موارد بدون این‌که علاءالدین خبر داشته باشد با دریافت رشوه، خودسرانه مجوز صادر می‌کرد.

حسن از این‌راه ثروت زیادی اندوخته بود و لی آن‌را از علاءالدین پنهان می‌کرد و جرات نداشت با وی در این‌باره گفتگو کند. او حتی نمی‌توانست از آن استفاده کند چون رازش نزد علاءالدین برملا می‌شد. تظاهر به سادگی و زندگی شُبانی علاءالدین جلوی مردم به حسن این اجازه را نمی‌داد تا بهتر از اربابش لباس بپوشد یا زندگی کند. علاءالدین با تظاهر به سادگی و زهد و بی‌پیرایگی مردم را فریب می‌داد تا کسی به باطن زندگی غرقه در فساد او پی نبرد. حسن نیز مجبور بود به پیروی از اربابش جامهٔ زهد و دنیاگریزی بر تن کند (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۸۶).

جوینی مؤرخ معروف و صاحب تاریخ جهانگشا دربارهٔ ناتوانی حسن از کامجویی از ثروت بادآورده‌اش می‌نویسد: «لباس او از جامه صوف و کرباس بود و اکثر اوقات کهنه و پاره بود. همچنان‌که از آن مخدوم او علاءالدین بودی. چه او را در همه مآکل و ملابِس (خوراک و پوشاک) و همه حالات، به علاءالدین مشتبه بایستی زیست و دایماً در پی رم گوسفند پیاده می‌رفتی و اگر لباس بهتر پوشیدی علاءالدین را خیال افتادی که او را مال‌های هست و به ضرب‌های عنیف و مطالبت‌های شدید و شنیع مبتلا گشتی...».

انحطاط همه‌جانبهٔ اسماعیلیان مقارن بود با حملهٔ قوم مغول که نه‌تنها انسان که حتی دام و دَد را از دم تیغ می‌گذراندند و هر جنبنده‌ای را که سر راهشان قرار می‌گرفت از دم تیغ می‌گذراندند (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۸۰).

خورشاه آخرین رهبر اسماعیلی از سال ۶۵۳ تا ۶۵۴ ه. ق ریاست کرد و این مدّت هم مصادف بود با ماموریتِ هلاکو به ایران برای برانداختن اسماعیلیّه و بنی‌عبّاس. عطاملک جوینی می‌نویسد هلاکو در آغاز، ایلی خورشاه را قبول کرد و حاضر شد که اگر او قلاع اسماعیلیّه را خراب کند و به خدمت هلاکو درآید از وی درگذرد. خورشاه نیز این کار را انجام داد ولی بعداً به تحریک اطرافیان و زنان از رفتن به خدمت هلاکو خودداری کرد و این باعث شد تا کارشان به جنگ بیانجامد. امّا در نهایت چون دید از عهدهٔ سپاه مغول بر نمی‌آید تسلیم هلاکو شد. به دستور هلاکو همهٔ قلعه‌های اسماعیلی ویران شد و کتابخانه‌های آن‌ها به آتش کشیده شد. به درخواست عطاملک جوینی که همراه هلاکو بود تنها تعدادی از این کتب از آتش نجات یافت و خود خورشاه و دیگر اسماعیلیان در نزدیک رود جیحون به دست هلاکو

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۸۳

به قتل رسیدند (صفا، ۱۳۸۸: ۳۶).

زهد این دوره زهدی دروغین است. زهدی عوام‌فریب که خان و مان و مردم را به آتش می‌کشد و جان ایشان را از چنگشان بیرون می‌آورد. فقر اسماعیلیه واقعی نیست. تظاهر به فقر و سادگی، سیاه‌نمایی است و همه این‌ها نشان از یک تمدن بیمار دارد. تمدنی که به خفت افتاده است و ریشه‌های آن پوسیده است و ناتوان و بی‌رمق، دیگر توان سرپا نگه داشتن خودش را ندارد. این سخنان شمس، ماهیت اسفناک این دوره را بیشتر و واضح‌تر به رخ می‌کشد: «بر بعضی لباس فسق عاریتی است و بر بعضی لباس صلاح عاریتی است». «فقری است که به حق برد و از غیر حق گریزان کند. فقری است که از حق گریزان کند و به خلق برد». «بر کافر شکر واجب است که منافق نیست» (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۸۶).

فداییان اسماعیلی ناتوان‌تر از آن بودند که بتوانند جلوی لشکر مغول ایستادگی کنند. سرانجام آن‌ها به دست هلاکوخان فرمانده لشکر مغول در سال ۶۵۴ هجری، دو سال پس از سقوط خلافت بغداد، به کلی از روی زمین محو شدند و قلعه الموت به طور کامل از روی زمین محو شد (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۸۷). دیگر نه رهبران اسماعیلی غرور و غیرتی داشتند که از خود دفاع کنند و نه برای هواداران‌شان انگیزه و همتی باقی گذاشته بودند. حسن مازندرانی و امثال حسن از اربابان خود کینه به دل داشتند و از آن‌ها متنفر بودند و تنها از سر ناچاری از آن‌ها اطاعت می‌کردند. آن‌ها واقعاً فداییان رهبران خود نبودند تا هنگام سختی از ایشان حمایت کنند و جان خود را در راهشان فدا کنند. بلکه گوسفندانی بودند که از ترس گرگ صدای خود را بریده بودند و از روی اضطرار فرمان آن‌ها را اطاعت می‌کردند. چه بسا که سرنگونی آن‌ها به دست مغولان نه تنها پیروانشان را نگران نکرد که مایه شادکامی آن‌ها از صمیم قلب هم شد.

از این رو درمی‌یابیم که چگونه دنیای آن‌روز از همه جهت آلوده فساد بود و چرا شمس در این محیط تبدیل به انسانی تندخو و مردم‌گریز شد. با مطالعه دقیق این دوران علت سفرهای مداوم شمس و دلیل بیقراری‌های وی در جستجوی انسان‌های فرهیخته و خالص که بتواند در کنار آن‌ها دمی بیاساید و دلی بیارامد، مشخص می‌شود. در میان این همه خلقت حتی یک صاحب‌دل نبود تا شمس از وجود او بهره‌گیرد و سفر روحانی خودش را در جوار وی تکمیل کند. دریغ از حتی یک انسان کامل و صاحب ذوق. با توجه به این که هنگام حمله مغول شمس در میان‌سالگی خود قرار دارد به این نکته می‌رسیم که اوضاع ایران قبل از حمله مغول



آشفته و نابسامان بوده است و حمله مغول به تنهایی در آشفته‌گی اوضاع سهیم نبوده و حتی از جهاتی هم به این اوضاع نابسامان نظم بخشیده است (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

مختصر این که عصر شمس، عصر انحطاط فرهنگی است؛ عصر گرسنگی، کبر و غرور جاهلانۀ اقوام، عصر خودبرتربینی به خاطر رنگ و نژاد و لهجه، عصر تنگدستی مردم، عصر زراندوزی قدرتمندان، عصر پایمال شدن ارزش‌ها، عصر سقوط انسان‌ها است. شمس مظلومانه، یگه و تنها تلاش می‌کند تا مردمش را از این بیچارگی که گریبان آن‌ها را گرفته نجات بدهد. ولی او تنهاست و یک دست نمی‌تواند این همه مشکل را برطرف کند. او به دنبال یار و یآوری می‌گردد. همدمی، همدلی، صاحب‌دلی، فرهیخته‌ای، آزاده‌ای که هنوز اسیر آلودگی‌های زمان خودش نشده است. اما هر چه بیشتر می‌گردد کمتر می‌یابد و در نهایت گوشه‌انزوا و گمنامی را برای حفظ آرامش و درگیر نشدن با معضلات زمانه در پیش می‌گیرد. هرچند او ناامید نمی‌شود و همچنان به سفرهایش ادامه می‌دهد تا این که بعد از تحمل رنج‌های بسیار عاقبت در قونیه مولانا را می‌یابد. برای آماده کردن مولوی شمس به او رقص و سماع صوفیانه را می‌آموزد تا از این طریق خط بطلانی بکشد بر تمام علایق و دلبستگی‌های او به دنیا که به خاطر محبوبیتی است که مولانا از جهت فقیه بودن و امام جماعت بودن در میان مردم کسب کرده است. او از طریق سماع به مولوی می‌آموزد تا دیگر به مردم به دیده تحقیر نگاه نکند و خودش را از هیچ‌کس برتر نبیند تا بتواند به مردم نزدیک شود و با آن‌ها یکی شود. رقص و سماع مولوی را با گوهر وجودی انسانیت و انسان بودن و انسان‌وار زندگی کردن و توجه به خلق و رعایت حقوق آن‌ها آشنا می‌کند و به او می‌آموزد که برای درک حقیقت مطلق باید خودش را از ظاهر کتب فقهی بیرون بکشد تا با حقیقت عالم معنی روبرو شود.

### خوارزمشاهیان

دولت خوارزمشاهیان برآورده و پرورده سلجوقیان بود. خوارزمشاهیان از فرزندان غلامی به نام انوشترکین غرجه بودند که در سال ۴۹۰ه.ق حاکم خراسان، امیرحجشی، فرزند او قطب‌الدین محمد را به سمت خوارزمشاهی تعیین کرد (شعبانی، ۱۳۸۰: ۴۸۶). و سنجر سلجوقی بعدها آن‌را تثبیت کرد. پس از او پسرش اتسز جانشین وی شد و بعد از اتسز پسرش ایل‌ارسلان. ایل‌ارسلان دو پسر داشت که از میان آنان علاءالدین نکش موفق شد با کمک قراختایان برادرش را شکست داده و جانشین پدر شود (زرّین‌کوب، ۱۳۷۸: ۴۶۹).

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۸۵

سلطنت خوارزم در سال ۵۹۶ بعد از فوت «علاءالدین تکش» بنیانگذار این سلسله به فرزند کوچکترش «علاءالدین محمد» رسید. او پسر کوچکتر سلطان تکش بود ولی چون برادر بزرگ او قبل از فوت پدر از دنیا رفت، جانشینی حکومت خوارزم به سلطان محمد رسید (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۸).

بزرگترین ضعف سلطان محمد، نداشتن اقتدار لازم برای ایجاد یک حکومت مرکزی در ایران بود. دلیل ضعف سلطان محمد به عوامل درونی و بیرونی تقسیم می‌شد. عامل درونی مادرش ترکان خاتون بود. او همه اقوام ترک خودش را وارد دستگاه حکومتی کرده بود و اداره امور مهم دولتی را به این قوم خشن و بی‌رحم سپرده بود. آن‌ها ترکان دشت قباچاق بودند. قومی خونریز و بی‌رحم که مدام در تصمیم‌گیری‌های سلطان محمد دخالت می‌کردند و تمرکز سیاسی را از دست وی خارج کرده بودند. سلطان محمد به آن‌ها اعتماد نداشت و این عدم اعتماد میان شاه و کارگزارانش مانع از ایجاد یک حکومت مرکزی قدرتمند که بتواند جلوی آشفته‌گی‌های داخلی و شورش‌های خارجی را بگیرد (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۳).

خودسری‌های مادر سلطان محمد، دخالت اقوام ترک او در تصمیم‌های حکومتی و عدم اعتماد شاه به سردارانش جملگی حکومت خوارزمشاهی را به ورطه نابودی و هلاکت کشاند و آن‌ها نتوانستند آنچنان که شایسته یک حکومت قدرتمند است در برابر حمله مغولان مقاومت کنند. برخلاف سپاه سلطان محمد سپاه چنگیز مغول یکپارچه و منظم و متحد بود و تحت فرماندهی قدرتمند چنگیز خان شکل گرفته بود. به جای مقاومت در برابر حمله مغول و محافظت از کشور و مردم سپاه سلطان محمد به جایی گریخت و خود سلطان به جایی دیگر و مملکت بدون اندک مقاومتی به دست مغولان افتاد (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۳).

به جز عوامل درونی، عوامل بیرونی هم مزید بر علت شده بودند و بر ضعف حکومت خوارزمشاهی دامن می‌زدند. از جمله آن‌ها خلافت بغداد، حکومت خودخوانده فداییان اسماعیلی و نارضایتی مردم از شاه بود. سلطان محمد از سلطه بغداد بر ایران ناراضی بود و بر آن بود تا مثل سلجوقیان و آل بویه خلفای بغداد را تحت سلطه خودش درآورد. از طرفی "خلیفه ناصر" خلیفه عباسی با فداییان اسماعیلی علیه سلطان محمد متحد شده بود و آن‌ها را علیه سلطان تحریک می‌کرد. کینه سلطان محمد زمانی از خلیفه ناصر بیشتر شد که خلیفه علم و هدایایی را که سلطان محمد برای حجاج فرستاده بود را نپذیرفت و به فرستاده سلطان اهانت کرد و در عوض هدایای "جلال‌الدین حسن نومسلمان" رهبر اسماعیلی را با احترام

پذیرفت. دلیل دیگر رنجش سلطان محمد از خلیفه پیدا کردن احکامی به خط خلیفه ناصر در خزانه شهاب‌الدین غوری هنگام حمله و شکست وی بود. خلیفه ناصر از شهاب‌الدین غوری خواسته بود تا با وی علیه سلطان محمد متحد شود و از خوارزمشاهیان بدگویی کرده بود (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۲).

سلطان محمد برای حمله به خلیفه مسلمین، نیاز به حکم شرعی فقها داشت. حمله به خلیفه عباسی مساوی با خروج بر خلیفه مسلمین بود و بدون گرفتن فتوا از حاکمان شرع امکان نداشت. فقیهان ایرانی به دو دلیل حکم به عزل خلیفه عباسی دادند: یکی نداشتن اقتدار لازم برای ایجاد یک حکومت مقتدر در ممالک اسلامی و دیگر آلودگی به فساد. سلطان محمد با این بهانه که خلافت مسلمین، حق یکی از سادات حسینی است و خلیفه عباسی آن را غصب کرده است بر خلیفه شورید و در سال ۶۱۴ ه.ق به بغداد حمله کرد. اما از اقبال بلند خلیفه در عراق با اتابک سعدزنگی که برای تصرف عراق لشکرکشی کرده بود روبرو شد و بعد از جنگیدن با وی او را شکست داد و با گرفتن برخی امتیازات از خونش درگذشت و اجازه داد تا جان سالم به در ببرد (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۲).

سلطان محمد بعد از پیروزی در عراق عده‌ای از سپاهیان را از طریق همدان به اسدآباد فرستاد ولی به دلیل سرمای شدید زمستان بیشتر سپاهیان خود را در برف و بوران شدید از دست داد و ناگزیر دوباره به عراق برگشت (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۳)

عامل دیگری که بر ضعف سلطان محمد دامن زد نارضایتی مردم از وی به خاطر قتل یکی از بزرگان صوفیه به نام «شیخ مجدالدین بغدادی» بود. کشتن یک صوفی که چهره مقبولی در میان عامه مردم داشت از سلطان چهره‌ای منفور ساخت. مجدالدین جانشین شیخ «نجم‌الدین کبری» بود و در میان مردم مقام بالایی داشت و به کرامات معروف بود. او محبوبیت خاصی به همین دلیل بین مردم به دست آورده بود و کشتن وی به خاطر شایعه داشتن رابطه با مادر سلطان ضربه جبران‌ناپذیری به حکومت خوارزمشاهی وارد کرد (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۳)

قدرت در دستگاه حکومت خوارزمشاهی متمرکز نبود بلکه میان مادر سلطان و اقام ترکش از یک سو و طبقات صوفیه و فداییان اسماعیلی و روحانیون ایرانی که به شاه وفادار نبودند دست به دست می‌شد. روحانیون ایرانی وفادار به خلیفه بغداد شورش شاه علیه خلیفه را خروج شاه بر خلیفه مسلمین می‌خواندند و معتقد بودند شاه مرتکب گناه شده است. چون خلیفه

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۸۷

برسپان ارجح است و اطاعت امر خلیفه برسپان واجب است (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۳). نداشتن پایگاه مردمی و انتظامات اداری و لشکری، عدم اعتماد سلطان به سپاه، اقدامات ترویستی اسماعیلیان و روحانیونی که علی‌رغم ایرانی بودنشان تابع حکومت بغداد بودند، سلطان محمد را در برابر حمله مغول به زانو درآورد و سپاه تازه‌نفس و یکپارچه مغول بدون کمترین زحمتی حکومت خورزمشاهی را از صحنه روزگار محو کرد. سلطان محمد قبل از رسیدن مغول‌ها گریخته بود تا به دست آن‌ها کشته نشود (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۳). این خلاصه‌ای بود از اوضاع و احوال ممالک اسلامی و ایرانی قبل از حمله مغول که زمینه را برای حمله مغول و سلطه آن‌ها فراهم کرد. در شرایطی که ممالک اسلامی از هر طرف مورد تهدید بیگانگان بود یک نفر پادشاه مقتدر و مدبر و آگاه وجود نداشت تا به کمک نیروی خرد و اندیشه یا با زور بازو از پیش آمدن حمله خانمان‌سوز مغول جلوگیری کند. دشمنی‌های شخصی سلطان محمد و خلیفه‌ناصر هم حکومت اسلامی و هم حکومت ایرانی را بر باد داد (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۴).

### خلافت بغداد

بدون مطالعه خلافت بغداد نمی‌توان تصویر کاملی از اوضاع فرهنگی عصر شمس به دست آورد. مطالعه خلافت بغداد از این جهت لازم است که خلیفه بغداد بر همه مسلمین حاکمیت داشته است و مقام وی بر سلطان برتری داشته و سلطان علی‌رغم میل باطنی‌اش موظف به پیروی از خلیفه بوده است.

ایرانی‌ها دچار دوپارگی عقاید شده بودند. آن‌ها از یک سو متأثر از تمدن ایرانی بودند و از سوی دیگر از عقاید مذهبی‌شان تأثیر می‌پذیرفتند و تبعیت از خلیفه مسلمین را بر خود واجب می‌دانستند. این دوپارگی موجب دو قطبی شدن شخصیت ایشان شده بود و بین اطاعت امر خلیفه و سلطان سرگردان شده بودند (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۸۸).

شمس چهل سال از عمر خود را در دوره حکومت عباسیان گذراند. «خلیفه ناصر» یا «الناصرالدین‌الله» خلیفه عباسی وقت مسلمانان بود. مقارن با ۱۶ سالگی شمس، خلیفه‌ناصر با همدستی علاء‌الدین تکش، پدر سلطان محمد خوارزمشاه، حکومت سلجوقیان را شکست داد و به این ترتیب حکومت ایران را تضعیف کرد تا سلطه بیشتری بر سرزمین ایران داشته باشد. از آن‌جا که هدف خلیفه، تنها حذف سلجوقیان نبود، بعد از سلاجقه به خوارزمشاهیان

تاخت و تا آن جا که توانست برای تضعیف خوارزمشاهیان تلاش کرد و در نتیجه این دو دستگی ها و توطئه های دو جانبه از سوی خلیفه و سلطان، عاقبت هر دو حکومت در نهایت ضعف به دست مغولان نابود شدند (صاحب زمانی، ۱۳۶۵: ۱۸۹).

هر چند مورخان در کتب تاریخ، خلیفه ناصر را چهره ای متدین و دوستدار علم و دانش معرفی کرده اند که به آبادانی و تاسیس بناهای جدید از جمله مدارس و مساجد و کاروانسراها علاقه بسیار داشت ولی چهره واقعی خلیفه بسیار متفاوت تر از آن است که در کتاب های تاریخ آمده است.

خلیفه ناصر مردی طمع کار و حریص بود و علاقه شدیدی به زراندوزی داشت. او به انبار کردن سکه های طلا عشق می ورزید و در میانه کاخ حوضی داشت که آن را پُر از طلا کرده بود. او ثروت توانگران را پس از مرگشان به نفع خزانه حکومت ضبط می کرد و پیشیزی به وارثان آن ها نمی داد. نویسنده تاریخ فخری درباره او می نویسد: «ناصر مردی بسیار حریص و بخیل بود. و سکه هایی را که در همه عمرش جمع کرده بود درون حوضی ریخته بود و آرزو داشت این حوض تا قبل از مرگش پر از طلا شود ولی اجل مهلتش نداد» (صاحب زمانی، ۱۳۸۷: ۱۹۱). خلیفه ناصر یک سازمان جاسوسی بزرگ داشت و در همه شهرها و بر سر هر کوی و برزنی جاسوسی گماشته بود. جاسوسان اوضاع بیرون قصر را برای وی رصد می کردند و همه اخبار و اطلاعات بلاد اسلامی را به گوشش می رساندند. مردم به اندازه ای از این سازمان جاسوسی وحشت داشتند که فکر می کردند خلیفه ممکن است در خانه هایشان هم به طرز مخفیانه جاسوسی گماشته باشد (صاحب زمانی، ۱۳۸۷: ۱۹۲). در ظاهر این سازمان برای اطلاع از امور کشوری و به نیت انجام اصلاحات و فراهم کردن آسایش مردم به وجود آمد. ولی نیت واقعی خلیفه از ایجاد آن شناسایی مخالفان و به قتل رساندن آن ها از طریق تشکیلات فداییان اسماعیلی بود. شمس در این باره می گوید: «بر دل ها مهر است... بر زبان ها مهر است... و بر گوش ها مهر است» (همان: ۱۹۳).

یعنی هیچ کس را جرات گفتن حقیقت و اعتراض به خلیفه مسلمین نیست. چرا که می دانستند در صورت اعتراض به چه سرنوشتی دچار خواهند شد.

سازمان جاسوسی خلیفه ناصر علاوه بر رصد کردن اوضاع حکومتی و وظیفه شناسایی زنان و دختران زیبا را نیز بر عهده داشت. آن ها برای معرفی زنان زیبا به خلیفه ناصر و فرستادنشان به حرمسرای سلطان پاداش دریافت می کردند. خلیفه ناصر مردی زنباره بود و در راه کامجویی و اطفای شهوت خویش از ناموس مردم گذشت نمی کرد. داستان عشق او به «خلاطیه»

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۸۹

دختر پادشاه ارسلان بن سلیمان سلجوقی از داستان‌های مشهور احوال ابن خلیفه شهوت‌پرست است (همان: ۱۹۴).

خلاطیه برای ادای فریضه حج واجب به بغداد رفته بود و جاسوسان ناصر او را شناسایی کرده بودند. آن‌ها وصف زیبایی او را به خلیفه رساندند و خلیفه برای شرعی جلوه دادن کارش از خلاطیه خواستگاری کرد تا بی‌درنگ او را همان‌جا بدون اذن پدر به عقد خودش در بیاورد اما خلاطیه برای خلیفه پیغام فرستاد که شوهر دارد و پدرش او را برای مرد دیگری در نظر گرفته است. خلیفه ناصر که اوصاف زیبایی خلاطیه دیوانه‌اش کرده بود، شبانگاه به صورت ناشناس به خوابگاه خلاطیه وارد شد و او را در حال نماز یافت و خلاطیه پس از فارغ شدن از نماز، علت حضور خلیفه را در خوابگاه یک زن نامحرم جويا شد. خلیفه ناصر گفت که من شافعی مذهبیم و حق دارم طبق اجازه مذهبیم، همسر را قبل از ازدواج ببینم. خلاطیه دوباره خواسته خلیفه را رد می‌کند و به او می‌گوید باید صبر کند تا او از سفر مکه برگردد و نزد پدرش برود تا طبق حکم شارع پدرش در مورد این امر تصمیم بگیرد. خلیفه ناصر در برابر خلاطیه تسلیم می‌شود ولی همه توانش را برای آوردن او به دربارش بعد از بازگشت از سفر حج انجام می‌دهد و عاقبت خلاطیه را به چنگ می‌آورد. به گفته موزخان ناصر به اندازه‌ای شیفته خلاطیه بود که حتی پس از مرگ او راضی به دفن کردنش نشد و به شیوه مصریان قدیم، جنازه خلاطیه را مومیایی کرد و در قصر در جوار خودش تا مدت‌ها نگه داشت (همان: ۱۹۵).

فساد خلیفه کم‌کم به مدرسه‌های علمی و دینی هم رسید. استادان و شاگردان مدرسه نظامیه بغداد - بزرگترین مرکز علمی و دینی - بلاد اسلامی آن‌روز به جای پرداختن به امور آموزشی سرگرم شهوترانی و شرب خمر شدند. وقتی این خبر به گوش خلیفه رسید با کمال ناباوری در پوششی ناشناس به مدرسه نظامیه وارد شد تا صحت و سقم خبر بر او آشکار شود. هنوز اندکی نگذشته بود که یکی از شاگردان مدرسه که از روی زیبایی خلیفه خوشش آمده بود به گونه‌ای با خلیفه ناصر سخن گفت که او از درستی خبر مطمئن شد و به اندازه‌ای از این موضوع خشمگین و آشفته شد که دستور داد تا تمامی اساتید و شاگردان را از مدرسه بیرون کنند و در عوض آن‌را با اسبان و خران پُر کنند. تا مدت‌ها مدرسه نظامیه خانه سگان و لگرد بود (همان: ۲۰۲).

شمس در این اوضاع نابسامان به یک نوجوان که برای فراگیری درس به مدرسه آمده است پند می‌دهد که « پدر تو را برای این به تحصیل فرستاد که روزگار بد است و مردم طمع

می‌کنند در پسر و از خدا نمی‌ترسند» (همان). متأسفانه اوضاع آن‌قدر بد است که شمس به کودک می‌گوید فرزندم اگرچه محیط مدرسه هم آنچنان سالم نیست اما محیط بیرون بدتر است و پدرت تو را برای محافظت در برابر ناامنی‌های محیط بیرون از مدرسه است که به مدرسه فرستاده است تا از فساد بیرون هست در امان بمانی (همان).

خلیفهٔ مسلمین، حاکم شرع، جانشین خدا بر روی زمین، ناظر اجرای حدود الهی در جامعهٔ مسلمین، خودش از ریشه گندیده است. به جای آن که نمک باشد و گندزدایی بکند خودش تبدیل به گوشتی فاسد شده و بوی گندش بر جامعهٔ مسلمین اثر گذاشته و مشام ایشان را نیز به بوی فساد عادت داده است. بوی تعفنش به کوچه و بازار و مدرسه و خانقاه هم رسیده است و آن‌جا را هم به گند کشیده است. این است شرایطی که شخصیت شمس در آن درحال رشد کردن و شکل گرفتن است. واقعیت برهنه و زشتی که او را مجبور کرده تا برای هم‌رنگ نشدن با این جماعت خودش را به گوشه خلوتی برساند و در گمنامی زندگی بکند. درون شمس پر از خشم و نفرت از این جماعت است و مثل آتشفشانی است که گاهی از فشار درد فوران می‌کند و گدازه‌هایش صورت این جماعت ریاکار را می‌سوزاند و گاهی نیز از سر ناچاری خاموش می‌شود و فقط نظاره‌گر است. نظاره‌گر نابودی انسانیت در منجلاب فساد و دورنگی و از خدا بی‌خبری و بی‌وجدانی. خلیفه‌ناصر، خلیفهٔ مصلحت اندیش، است. او هر جا که لازم باشد بنابر مصلحت رنگ خود را و حتی مذهب و آیینش را تغییر می‌دهد. او خلیفهٔ زمان است و بنابر اقتضای زمان و برای رسیدن به زین‌مردم، شافعی مذهب می‌شود. برای جلب موافقت صوفیه شربت آب و نمک ناصری میان مردم توزیع می‌کند و از مرشدان فرق مختلف صوفیه خرقه دریافت می‌کند و برای جلب موافقت مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت از سخنان پیامبر جزوه‌ای کپی برداری کرده و آن‌را به رهبران چهار مذهب می‌دهد تا از او بر سر منبرها روایت کنند و از طرفی برخی مورخان نوشته‌اند که آرای او به نظر شیعه دوازده امامی هم نزدیک بوده است. او خلیفه‌ای است که نان به نرخ روز می‌خورد و بیشتر تابع مقتضیات زمان است تا آیین و مسلکش (همان: ۲۰۶).

خلافت عباسی با سرنگونی آخرین خلیفهٔ این سلسله «المستعصم» پایان یافت. المستعصم همهٔ عمرش را در خوشگذرانی و شهوترانی گذراند؛ همچنان که پیشینیان او گذراندند. او برخلاف خلیفه‌ناصر توجهی به امور مملکتی نداشت تا جایی که خواص دربارش همه مشتت ارادل و اوباش بودند. مستعصم برای در امان ماندن از شورش فرزندانش همهٔ آن‌ها را زندانی کرده بود.

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۹۱

«هندوشاه نخبجویی» مورخ قرن هشتم وی را مردی نیکو نفس و نیکو خوی و متدین توصیف می‌کند که تنها ضعفش غفلت و مستی و هزل دایم است (همان). غفلت و سستی در دربار عباسی به حدی بود که وقتی هلاکو نوۀ چنگیز برای فتح بغداد به دربار عباسی رسید و خلیفه مسلمین را به آن حال و روز دید از تعجب انگشت حیرت به دهان گزید و مستعصم را به خاطر این همه سهل انگاری در امور حکومتی سرزنش کرد. هلاکو به مستعصم می‌گوید: «تو دیگر چه چور حاکمی هستی؟ عقل و تدبیر تو کجا رفته؟ نه لشکری داری که همراه تو با بیگانگان بجنگد و نه می‌توانند جلوی ما را بگیرند و نه زر و سیمی داری که با آن جلب دوستان کنی و دفع دشمنان و بعد از آن دستور داد تا خلیفه را در نمدی پیچیدند و آنقدر مالشش دادند تا با جان سپرد (همان: ۲۰۷).

هلاکو وارث خلف چنگیز بود. او با اقدامات جنگی و سیاسی سریع و همه‌جانبه موفق شد بر سراسر ایران تا ایالات شمالی بین‌النهرین یا به عبارتی از هرات تا فرات مسلط شود و حکومت جدیدی در این منطقه به‌وجود آورد (بیانی، ۱۳۷۱: ۳۶۵/۲).

علاوه بر مشکلاتی که در بالا ذکر شد عصر شمس پر است از قحطی، گرسنگی، کودک‌خواری بر اثر شدت گرسنگی در مصر، زلزله‌های سهمگین شام و عربستان و شیوع وبا در بغداد و طغیان ویرانگر رود دجله و برخوردهای خونین شیعیان و سنیان، قتل عام شیعیان در بغداد، تاراج محله کرخ - کوی شیعیان - به دستور پسر مستعصم «ابوبکر»، جنگ و گریز الموتیان و اتابکان آذربایجان و شیراز، حمله مغول و صلیبیان به شام و مصر و... همه روی هم عواملی بودند که موجب تزلزل اجتماعی، روحی و روانی و فرهنگی و سیاسی جامعه ایران عصر شمس شدند (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۲۳۲).

مهمترین بیماری عصر شمس بی‌ضابطه‌گی است. فقدان یک نظام ارزشی واحد و هماهنگ و به عبارتی دیگر آنارشیسم یا هرج و مرج ارزش‌ها و پریشانی رابطه‌ها بوده است (همان: ۲۶۱).

تکیه بر این بی‌ضابطگی‌ها در نظام ارزش‌های عصر شمس از نظر جامعه‌شناسی شکست ایران و ناتوانی مردم آن از مقاومت در برابر مغولان بسیار ضروری است. چون غالباً این‌طور تصور شده است که این مغولان بودند که هرج و مرج را به اخلاق ایرانیان وارد کردند چنان‌که "عظام‌لک جوینی، مورخ معروف قرن هفتم و صاحب تاریخ جهانگشا، ایران قبل از حمله مغول را به گونه‌ای توصیف می‌کند که خواننده گمان می‌کند ایران قبل از مغول سرزمینی با



تمدنی یویا و شکوفا و قانونمند بوده است که با حمله مغول این محسنات در هم شکسته است (همان: ۲۶۱).

عصر شمس عصر گریز از قبول مسئولیت و جستجوی تقصیر در دیگری است. عصر سرگردانی ناشی از بی‌آرمانی عصر نفاق و دورویی است. عصر بی‌اعتنایی به معیارهای مورد ادعا در روابط انسانی و بی‌اعتنایی به هم‌نوع و همبستگی‌های بشری است. عصر بی‌تفاوتی مطلق نسبت به رنجی که دیگران می‌برند عصر دروغ واجب و دروغ مصلحتی است (همان: ۲۶۷ و ۲۶۸). امام محمد غزالی فقیه مشهور این دوره بهشت می‌فروشد و دوزخ می‌خرد. هرچند غزالی دروغ را بنابر سنت پیامبر نفی می‌کند و حتی زنا را بر دروغ گفتن ترجیح می‌دهد ولی دروغ را در جاهایی جایز می‌شمرد و نام آن را دروغ مصلحت‌آمیز می‌گذارد. او دروغ مصلحت‌آمیز را بهتر از راست فتنه‌انگیز می‌داند. از این رو کیمیای سعادت برای مردم را در این می‌داند که هر جا لازم شد دروغ بگویند. او در مقام حجة الاسلام نه تنها دروغ را جایز می‌شمرد بلکه در مواردی آن را واجب می‌داند (همان: ۲۷۱).

عصر شمس عصر ناهنجاری است عصر بی‌قانونی عصر باری به هرجهت و به هر بها زیستن، عصر خاموشی‌های اضطراری است عصر دروغ‌های مصلحت‌آمیز، انسان‌های جدا جدا از هم. از همبستگی‌های بشری جز به ندرت خبری نیست. رابطه‌ها اجباری است، مصلحتی است و جهان، جهان سوء تفاهم‌ها و سوء تعبیرهاست (صاحب‌زمانی، ۱۳۸۷: ۲۹۸). شمس در چنین جهانی زیسته است. ناچار سخنش نیز واکنشی به این جهان است. او گاهی پرخاشگر و تندخو است و گاهی در سنگر سکوت از خودش دفاع می‌کند. او درباره اجبارش در پنهان نمودن حقیقت می‌گوید: «من آن نیستم که بحث توانم کردن. اگر تحت‌اللفظ فهم کنم آن را شاید بحث کردن. و اگر به زبان خود بحث کنم بخندند و تکفیر کنند. من غریبم...».

«سخن با خود توانم گفتن یا هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفت.»

«از برکات مولانا است هر سخنی که از من می‌شنوید.»

«راست نتوانم گفتن که من راستی آغاز کردم مرا بیرون کردند. اگر تمام راست گویمی همه

شهر مرا بیرون کنند.»

شمس در دنیایی زندگی می‌کند که بزرگترین مسئله آن شناخت انسان‌ها و یافتن راهی برای برقراری ارتباط با آنهاست. انسان‌هایی که سخنان شمس را درک نمی‌کنند و یا در به

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۹۳

کرسی نشاندن حق همراهی نمی‌کنند. شمس به دنبال معیارهایی می‌گردد تا بتواند به این جامعه وحشت‌زده پلی بزند به درون انسان‌هایش راهی پیدا کند. سرانجام این مولانا است که پل ارتباطی شمس با مردم می‌شود و اوست که مفاهیم شمس را برای مردم ترجمه می‌کند تا برایشان قابل درک باشد (همان: ۳۰۱).

### نتیجه‌گیری

از روایاتی که گذشت این‌طور فهم می‌شود که شمس در زمانی می‌زیسته که در آن اندیشه واحدی برای ایجاد ایرانی متحد و یکپارچه و قدرتمند در برابر قدرت‌های بیگانه وجود نداشته است. فرهنگ عصر شمس، فرهنگی دوباره است میان ملی‌گرایی و اسلامگرایی. اتحاد میان این دو ممکن نبود چون خلیفه و سلطان باهم متحد نبودند. نه خلیفه خودش را از سلطان کمتر می‌دید و نه سلطان خودش را از خلیفه کوچکتر می‌پنداشت. این دو، دو گزینه جدا از هم، با فرهنگی جدا و اندیشه‌ای جدا از هم بودند و همین دوگانگی و رقابت، باعث ضعف و سستی هر دو طرف مقابل و عدم ایجاد یک حکومت مرکزی واحد می‌شد که به بیگانگان اجازه می‌داد تا در سرزمین ایران و به طور کلی بلاد اسلامی طمع کنند. این دوگانگی، مردم بلامتکلیف و سرگردانی به جامعه تحویل داد که نمی‌دانستند آرمان اصلی آن‌ها چیست و هدف نهایی آن‌ها به کجا ختم می‌شود. آن‌ها نمی‌دانستند باید طرف فرهنگ و تمدنشان را بگیرند یا طرف مذهبشان را؟ و این امر کم‌کم آن‌ها را از هم جدا کرد و اجازه نداد تا گرد یک آرمان مشترک جمع شوند. آن‌ها افرادی بودند که جدا از هم در یک سرزمین مشترک زندگی می‌کردند اما عقیده مشترکی با هم نداشتند. معیارهای هرکس بنا به مقتضیات زمان و منافی که داشت مانند رهبرانشان متفاوت و قابل تغییر بود. اخلاق نسبی بود. مطلقیت وجود نداشت. عصر، عصر منافع فردی بود نه منافع مشترک جمعی. به این دلیل بود که شمس نمی‌توانست با چنین آدم‌هایی رابطه برقرار کند و درست به همین دلیل بود که در گمنامی به سر می‌برد چون اهداف و آرمان‌های شمس به منافع کلی همه مردم می‌پرداخت تا منافع فردی. از این‌رو بود که بزرگان و مشایخ روزگارش را به با انتقاد و ناسزا می‌گرفت و با حکام زمانه سر ناسازگاری داشت. شمس با حکومت و صوفیه و فقهای عصرش نمی‌ساخت. شمس منافع شخصی را در پایمال کردن دین و خدا و وجدان و اخلاق و انسانیت نمی‌دید و از کسانی که دین را دست‌مایه کسب اعتبار و رسیدن به لذایذ دنیا کرده بودند بی‌پروا انتقاد می‌کرد و آبروی منافقان

را در کوچه و بازار بر باد می‌داد. دنیاطلبان از شمس دل خوشی نداشتند و تا آن‌جا که از دستشان برمی‌آمد در کار وی کارشکنی می‌کردند. اما شمس بی‌اعتنا به همه این‌ها به دنبال راه نجاتی برای این قوم از خودبیگانه بود. پس از برخورد با مولانا و یافتن گوهر معرفت در وجود نازنین وی، شمس موفق شد با آموزش رقص و سماع مولوی را از پيله‌ای که به دور خودش تنیده بود و حجابی بین او و مردم شده بود در بیاورد و با گوهر انسانیت و رابطه با خلق آشنا سازد. مولوی متوجه شد که راه رسیدن به حقیقت از جاده شناخت می‌گذرد. شناخت خودش و گوهر انسانی‌اش. شناخت مردم دور و برش و یکی شدن با آن‌ها. شناخت ارزش‌های انسانی و محبت کردن به خلق. شناخت مخالفانش و عدم تکفیر و دادن نسبت‌های ناروا به آن‌ها. عشق ورزیدن به خلق و عاشق ماندن.

تنها مولوی نبود که از این برخورد بهره برد بلکه خود شمس در مقالاتش اعتراف می‌کند که او نیز از این برخورد فایده برده است و دیدار مولوی مرهمی بر آوارگی‌ها و دربدی‌های وی بوده است و مدتی را که با مولوی گذرانده وجودش در جوار او روشن و منور و تازه شده است و از گندیدن و بو گرفتن رهایی یافته است. او وجود خودش را به آبی تشبیه می‌کند که تا قبل از دیدار مولانا بر خود می‌پیچیده و بو می‌گرفته است؛ چرا که نمی‌توانسته با مردم ارتباط برقرار کند؛ اما بعد از ملاقات مولانا این آب روان می‌شود و به برکت وجود مولوی که زبان گویای شمس در میان مردم شده است جریان می‌یابد و دوباره خرم و تازه می‌شود. هنوز که هنوز است بعد از گذشت قرن‌ها سخنان شمس را در میان مردم به برکت وجود مثنوی معنوی مولانا روان می‌بینیم. سخنانی که جان می‌دهد و جان می‌بخشد. باشد که در همه عالم فراگیر شود و همه اجتماعات انسانی را به هم نزدیک کند تا جهان در سایه صلح و آرامش زیر سایه اندیشه‌ای واحد به حیات خویش ادامه دهد.

## منابع

- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۵). تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری. تهران. انتشارات امیرکبیر.
- بیانی (اسلامی ندوشن)، شیرین (۱۳۷۱). دین و دولت در ایران عهد مغول. جلد دوم. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۶). من و مولانا: زندگی شمس تبریزی و ارتباط او با مولانا جلال‌الدین.

## تأثیر اوضاع سیاسی و فرهنگی و اجتماعی در پرورش شخصیت شمس / ۱۹۵

- ترجمه شهاب‌الدین عبّاسی. تهران. نشر مروارید.
- زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). پله‌پله تا ملاقات خدا. تهران. انتشارات علمی.
- زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). روزگاران (تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی). تهران. انتشارات سخن.
- شعبانی، رضا (۱۳۸۰). مروری کوتاه بر تاریخ ایران از آغاز عصر مادها تا پایان دوره قاجار. تهران. انتشارات سخن.
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین (۱۳۸۷). خط سوّم. تهران. انتشارات عطایی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات. تلخیص محمّد ترابی. تهران. نشر فردوس.
- مدّرس صادقی، جعفر (۱۳۷۳). مقالات شمس (شمس‌الدین محمّد تبریزی). تهران. نشر مرکز.



## تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی

معصومه سالک

کارشناس پژوهشی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### چکیده

در پژوهش‌های ادبی معاصر تحلیل محتوایی آثار ادبی، به‌ویژه در زمینه متون عرفانی کمتر به چشم می‌خورد. اگر هم تحلیلی صورت گرفته باشد، بیشتر تمجید است. از مخالفان عرفا نیز نوشته‌ای بر جای نمانده است تا ما بتوانیم از مقایسه متون با یکدیگر، به درستی این مطالب پی ببریم. از ابتدای شکل‌گیری تصوف، عده‌ای از صوفیه عقاید و طرز سلوک برخی از صوفیان دیگر را نقد و ارزیابی می‌کردند؛ ولی به مرور زمان و با ورود تفکرات عوامانه به حلقه‌های صوفیانه، نقد و تحلیل کنار گذاشته شد و موضوع کرامت گسترش یافت. تا بدان‌جا که هر امر محال و خرق عادت به آنان نسبت داده می‌شد. در کتاب مناقب العارفين تألیف شمس‌الدین احمد افلاکی از این داستان‌ها زیاد آمده است. کرامت‌های دور از اخلاق در این کتاب در فصل هشتم که مربوط به شرح حال امیر عارف چلبی نواده مولانا است، به اوج خود می‌رسد. داستان گشتن مخالفان که می‌توان آن‌را «مرگ‌های خاموش» نام نهاد، به وفور دیده می‌شود. در تذکرة الاولیا و نفحات الانس هم به این نوع از کرامات اشاره شده است. در این مقاله با تکیه بر کتاب مناقب العارفين و در مقایسه با تذکرة الاولیا و نفحات الانس، این نوع از کرامت که در نهایت به مرگ مخالفین منجر شده، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: تحلیل محتوایی، مناقب العارفين، نفحات الانس، تذكرة  
الاوليا.

مقدمه

در نقد محتوایی آثار ادبی و عرفانی، بسیاری از اشخاصی که دارای شخصیت‌های فراواقعی و فرازمینی هستند، با نقدی دقیق و موشکافانه بررسی می‌شوند و بسیاری از باورهای غیرواقعی فرو می‌ریزند و حقیقت شخصیت‌هایی که طی قرون و اعصار با اسطوره درآمیخته‌اند به نمایش گذاشته می‌شود.

در تحقیقات و پژوهش‌های ادبی معاصر، تحلیل محتوایی آثار ادبی به‌خصوص در زمینه متون عرفانی کمتر به چشم می‌خورد، آن‌چه که صورت گرفته تمجید و ستایش است و بیشتر بررسی لغوی متون و ویژگی‌های سبکی و شرح آثار. به‌درستی و نادرستی این نوشته‌ها کمتر توجه شده و این‌که وقایعی که با عنوان حوادث خارق‌عادت و کرامت صورت گرفته تا چه حد از نظر اخلاقی، روانی و عقلانی می‌تواند قابل قبول واقع شود مد نظر قرار گرفته است. در بیشتر تراجم و شرح احوال عرفا که توسط خود یا مریدانشان نوشته شده است، از این اعمال و رفتار یا به نیکی یاد شده و یا بدون هیچ اظهارنظری از آن‌ها گذشته‌اند.

به عنوان نمونه ابوسعید ابوالخیر از دیدگاه نوه‌اش محمد بن منور در کتاب اسرار التوحید به تصویر کشیده شده است و تمامی خاندان مولانا از دیدگاه مرید و سرسپرده ایشان یعنی شمس‌الدین احمد افلاکی.

در دوره‌های بعد، نویسندگان از این نوشته‌ها بدون هیچ نقد و بررسی استفاده کرده و همان مطالب را بدون هیچ کم و کاستی در تألیفات خود ذکر کرده‌اند، جالب این‌جاست که از مخالفان این بزرگان در دوره خودشان هم نوشته‌ای که عقاید آنان را بیان کند برجای نمانده است.

البته باید این نکته را هم ذکر کرد که از قرن دوم هجری مشایخ و زاهدان گفتار یکدیگر را نقد می‌کردند و بیشتر مضامین مربوط به تصوّف که توسط بعضی از علما و فقها مورد انتقاد قرار می‌گرفت، در کلام خود صوفیه نیز نقد و بازاندیشی می‌شد. با گسترش افکار صوفیانه و ورود عوام به حلقه‌ها و مجامع صوفیان و بروز انحرافات گوناگون، انتقاد صوفیان از معاصرانشان افزایش یافت.

از جمله قشیری در آغاز رساله قشیریه آشکارا می‌گوید: «بدانید ... که خداوندان حقیقت از

## تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی / ۱۹۹

این طایفه بیشتر برفتند و اندر طریقت فترت پدید آمد» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۳-۲۴). این نقد در کلام صوفیان دیگر از جمله در سخن هجویری مؤلف کشف‌المحجوب، ابوابراهیم مستملی بخاری مؤلف شرح تعریف و تعداد زیادی از مشایخ و قدماى آنها نیز هست و تندروی‌های صوفیان و سخن‌های نامعقول اینگونه مدعیان در کلام مشایخ بزرگ آنها از جنید تا خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد جام نیز مورد اعتراض واقع گشته است. اما ایرادهایی که علمای سنت - خاصه حنابله - در حق صوفیه داشته‌اند می‌توان همچون زبده و خلاصه تمام اعتراضات عمده‌ای تلقی کرد که جامعه اسلامی - قبل از انقراض خلافت بغداد - در باب صوفیه و نقد عقاید آنها، آن‌گونه که در تصوف ایران انعکاس دارد، اظهار کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۹).

ناگفته نماند که بعضی اعمال این صوفیان و اولیا هم که به وسیله مریدان و دلباختگان نشان نوشته شده در اذهان محققان غربی هم ناخوشایند می‌نماید. آنها معتقدند برخی از این صوفیان با سرنوشت کسانی که مورد بی‌مهریشان واقع می‌شدند، بازی‌های خطرناک می‌کردند. مثلاً هنگامی که شاهزاده‌ای به نام سیامک، امیر شروانشاه، عازم اردوی مغولان بود؛ مریدان شیخ‌زاهد را عیب‌جویی و تهدید کرد که هنگام مراجعت، خانقاهشان را نابود ساخته، آتش بزنند. شیخ چون این خبر بشنید، گفت: سیامک سیاه‌مرگ بشود و نفرینش فوراً محقق شد. چون سیامک را؛ که خشم حاکمان مغولان را برانگیخته بود؛ بنا به رسم این قوم وحشی در نمد سیاه پیچیدند و آن قدر لگد زدند تا مُرد. غازان خان، از ایلخانیان مغول، از سوی دیگر، به شیخ احترام بسیار می‌گذاشت، مخصوصاً بعد از این که شیخ‌زاهد توانست افکارش را بخواند. این کار او چنان غازان خان را تحت تأثیر قرار داد که اصرار می‌کرد پاهایش را ببوسد (براون، ۱۳۶۹: ۵۲-۵۳).

بی. مک‌دونالد<sup>۱</sup> در کتاب ارزشمندش به نام گرایش‌های فکری و زندگی در اسلام و کلمان هوارت<sup>۲</sup> در کتاب عرفا و درویشان اهل سماع نشان داده‌اند که این کرامات در ارتباط با تحقیقات و مطالعات روانی مورد توجه قرار گرفته است. کلمان هوارت، پدیده‌های روانی را برحسب کتاب مأخذ خود یعنی مناقب‌العارفین طبقه‌بندی کرده است: رؤیا، پیشگویی، بینش و

---

1. B. Macdonald

2. Cl. Huart



## ۲۰۰ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

کشف اشیای خفیه، انتقال افکار، نورانیت اجسام جاندار یا بی جان، گشودن درهای بسته، حضور در همه جا و در یک زمان، عدم احساس درد و ایمنی در مقابل سموم، اعمال نفوذ کردن روی اشیایی که در فاصله دور قرار دارند، تولید فلزات گران بها، قدرت فوق العاده عضلانی، هضم اشیای غیرقابل خوردن و انبساط بدن، تغییر سیما و دگرگون کردن چهره، احضار روح، روان درمانی، پاسخ دادن به پرسش های مشکل، انتقام اولیا، از خود بیگانگی روحی، عزلت ها، روزه داری های طولانی، غیبت های طولانی، نمونه هایی از همه یا تقریباً همه این پدیده ها را می توان در صفة الصفا یافت (براون، ۱۳۶۹: ۵۲).

در کتاب اسرار التوحید با وجود عظمت و شهرت ابوسعید، کمتر با کرامات عجیب و غریب منسوب به او روبرو هستیم. غالب کرامات منسوب به وی از گونه اشرف بر ضمایر و خواندن فکر اشخاص است که امری ممکن و باور کردنی است. تنها در یک قضیه از ارتباط او با اژدها سخن رفته است. شفیع کدکنی معتقد است که در روزگار ابوسعید، هیچ کرامتی به جز اشرف بر ضمایر برای وی نقل نشده است و کراماتی چون فرمان راندن بر شیر و اژدها برساخته های دیگران است (محمد بن منور، ۱۳۹۳: ۹۹/۱).

همچنین بزرگ نمایی هایی درباره شیوخ و اسطوره ساختن از آن ها پس از مرگ نیز عامل دیگری در گسترش و تعدد کرامات منسوب به ایشان است. این اسطوره سازی و خرق عادت در مناقب العارفین به اوج می رسد تا جایی که کلمان هوارت از این کتاب به عنوان مأخذ استفاده می کند.

## معرفی کتاب مناقب العارفین

مناقب العارفین کتابی است که شمس الدین احمد افلاکی به دستور مراد و استادش جلال الدین عارف چلبی نواده مولانا به رشته تحریر درآورده است. این کتاب با شیوه ای مریدانه و مخلصانه نوشته شده است. از زندگی مؤلف اطلاعات دقیقی در دست نیست. وی در روز دوشنبه رجب سال ۷۶۱ ه. ق درگذشت. جنازه وی نه در درون آرامگاه در کنار قبر سپهسالار، بلکه در زمینی در جوار آرامگاه به خاک سپرده شد. سنگ مزارش که در درون حیاط خانه خواجه توپ باش نامی در نزدیکی های آرامگاه قرار داشت در سال ۱۹۲۹ م. پس از خراب شدن خانه مزبور از سوی مدیریت موزه خریداری و به آرامگاه منتقل شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۷۳). از رساله سپهسالار به دست می آید که وی کیمیاگری می کرده است.

## تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی / ۲۰۱

احتمالاً افلاکی نزد این شخص کیمیا آموخته است. اما افلاکی خود می‌گوید که: سراج‌الدین مثنوی‌خوان، بر وی سمّت استادی داشته و علاء‌الدین آماسیوی از خلفای حسام‌الدین چلبی، همدرس وی بوده است (همان: ۱۷۳).

### مآخذ کتاب مناقب العارفين

مآخذ کتاب افلاکی عبارتند از: ولدنامه، رباب‌نامه، انته‌نامه، معارف سلطان‌ولد فرزند مولانا، معارف سلطان‌العلماء بهاء‌الدین ولد، مقالات شمس‌الدین تبریزی، فیه‌مافیه، مکتوبات مولانا جلال‌الدین، مثنوی و دیوان شمس (احمد افلاکی ۱۳۳۸: مقدمه ص ۱۷). یکی دیگر از منابع افلاکی رساله سپهسالار است. این رساله قدیمی‌ترین سندی است که در احوال و مقامات مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۰۴-۶۷۲) نگاشته شده است. تقریباً سه چهارم مندرجات رساله سپهسالار با تغییراتی مختصر و بدون ذکر مآخذ در مناقب‌العارفین آورده شده است (نفیسی، ۱۳۲۵: ۱۴۳؛ صفا، ۱۳۰۰: ۱۴/۲۵). سبک نگارش این کتاب به استثنای بعضی سرفصل‌ها، القاب و توصیفات، کاملاً زبانی روایی و نمونه‌ای بسیار زیبا و نغز از فارسی مرسل است. اکثر اطلاعاتی که به دست داده، مثلاً روایاتی که درباره بزرگان آناتولی نقل است، از آنجایی که منطبق با سنگ‌مزارهاست چنان ارزشمند است که به استناد آن‌ها می‌توان تاریخ را تصحیح کرد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۷۴).

### محتوای مناقب العارفين

پاره‌ای از مطالب این کتاب کشف و کراماتی است که به مولوی و دیگران نسبت داده شده است و افسانه‌آمیز می‌نماید و قبول آن‌ها با رعایت جانب احتیاط میسر است. این کتاب مشتمل بر ده فصل است که فصل هشتم آن به شرح حال امیرعارف چلبی نوه مولانا اختصاص دارد. شرح حال امیرعارف در یک صد و چهل و نه صفحه نوشته شده است. بنا بر نقل افلاکی امیرعارف در روز یکشنبه قبل‌العصر در هشتم ماه ذی‌القعدة سبعین و ستمائه (۶۷۰ ق) متولد شد. (افلاکی، ۱۹۵۹: ۸۲۷) و روز سه‌شنبه بیست و چهار ذی‌الحجه تسع و عشر سبعمائیه (۷۱۹ ق) از دنیا رفت (احمد افلاکی، ۱۹۵۹: ۹۷۱). بدین ترتیب ۴۹ سال در این جهان زندگی کرد. آرامگاه وی در جانب چپ قسمت فوقانی تربت مولانا، بالای صّفه و پیش از مرقد شیخ کریم‌الدین قرار دارد، بر صندوقه قبر او کتیبه‌ای نیست (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۲۳).

پدر امیرعارف حضرت سلطان‌ولد (فرزند مولانا) و همسرش فاطمه‌خاتون (دختر شیخ صلاح‌الدین زرکوب) مدّت‌ها از ازدواجشان می‌گذشت و صاحب فرزند نشده بودند، عبدالحسین زرّین‌کوب به این موضوع اشاراتی دارد:

«آیا اندک کدورت و سردیی که گویند در اواخر حال یک چند میان صلاح‌الدین و مولانا روی داد و به زودی نیز رفع شد، ناشی از ناخرسندی‌هایی بود که در آن ایام بین سلطان‌ولد و زوجه‌اش فاطمه روی می‌داد؟ بدون شک اشارت به ناسازگاری‌های این زن و شوهر جوان در آن ایام مطرح بود. شاید این که صلاح‌الدین یک بار بر سیل تنبیه به داماد جوان خود خاطر نشان کرد که جز او هیچ‌کس دیگر را به چشم مراد خویش ننگرد، متضمن تهدیدی در حق سلطان‌ولد و اعتراض‌گونه‌ای نیز به بی‌وفایی و ناسازگاری رعونت‌آمیز وی نسبت به دخترش فاطمه‌خاتون بود. در زمان حیات صلاح‌الدین ظاهراً این ناسازگاری مکرّر شد و حتی بعد از وی هم، مولانا یک‌بار لازم دید در این باب پسر خود سلطان‌ولد را به اجتناب از این ماجرا الزام کند. به احتمال قوی، این نکته که تا مدّت‌ها بعد از ازدواج، فاطمه‌خاتون صاحب فرزندی نمی‌شد و علاء‌الدین محمّد که ظاهراً بعد از برادر زن کرده بود و فرزندان بهم رسانیده بود، یک عامل این ناخرسندی‌ها محسوب می‌شد (زرّین‌کوب، ۱۳۷۳: ۱۹۷).

داستان زندگی خصوصی مولوی بیانگر این نکته است که او بهاء‌الدین (سلطان‌ولد) را از علاء‌الدین بیشتر دوست می‌داشت و علتش همسویی فکری بین او و فرزند بزرگترش بود. مولانا در حق بهاء‌الدین‌ولد که هم نام و محبوب سلطان‌العلما بود توجه خاص نشان می‌داد (زرّین‌کوب، ۱۳۷۳: ۶۹۱). ولی بین مولانا و علاء‌الدین فرزند کوچکتر رنجش خاطری وجود داشت که از دو مسأله نشأت می‌گرفت: یکی از تمایل علاء‌الدین به مشرب فقها و رویگردان بودن وی از صوفیان و رسم سماع و دو دیگر این که پدرش با تزویج کیمیا خاتون به شمس تبریزی علاقه قلبی پسر را نسبت به آن پرورده حرم خویش نادیده گرفته بود.

علاء‌الدین صاحب فرزندی شده بود و سلطان‌ولد یعنی بهاء‌الدین صاحب فرزند نمی‌شد و همین مسأله اشتیاق مولانا را به داشتن نوه‌ای از جانب سلطان‌ولد دامن می‌زد (زرّین‌کوب، ۱۳۷۳: ۲۲۳). احمد افلاکی چگونگی تولّد امیرعارف را این‌گونه شرح می‌دهد:

«همچنان چون از شکم مادر پای بر پشت خاک نهاد و جهان را از نور محمّدی منور گردانید و هنوز آن دریای ملاحظت را نمکسود نکرده بودند که حضرت مولانا شتابان چون بدر تابان از در درآمد و مُشتی دینار بر سر فاطمه‌خاتون نثار کرد و فرزند ولید را خواست و از دست قابله قبول

### تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی / ۲۰۳

کرده در میان پیرهن مبارک خود پیچیده و در آستین کرده، قدم از آستان بیرون نهاد و روانه شد و آنچه از شرح صدر و فیض نور و ایثار سرّ حضور و بخشش سرور کردنی بود درو دمیده، در ثلث اوّل شب بازآورد و به دست خاتونان داد و گویند: به خدمت لطیفه‌خاتون، والدۀ کراکا، سپرده و زری چند هم در کنار پیرهن بسته بود و آن جنس دنانیر هرگز صرّافان شهر ندیده بودند و خدمت کراکا آن مجموع را سال‌ها برای تبرّک نگاه می‌داشت و گویند مایهٔ چهارم مطهره‌خاتون و شرف‌خاتون از آن دینارها بود و مجموع آن سی دینار دو مثقالی بود. فی‌الحال حضرت ولد برابر مولانا آمد و سرنهاد؛ اصحاب شادی‌ها کردند و آن روز حضرت خداوندگار شورهای عظیم کرده سه شبانه‌روزی تمام سماع و جمعیت بود و این غزل را آن روز فرمود:

گر باغ ازو واقف بدی از شاخ تر خون آمدی

وز عقل ازو آگه بُدی از چشم جیحون آمدی

(افلاکی، ۱۹۵۹: ۸۲۷/۲-۸۲۸)

و هم‌چنان منقول است که روزی حضرت مولانا فرمود که بهاء‌الدین! نور هفت ولی را درین فرزند می‌بینم و حق تعالی آن انوار را همراه جان او کرده است؛ ولد سرنهاد و گفت: از آن شما نیز؟ گفت: بلی از آن من نیز، یعنی نور بهاء‌ولد و سیّد برهان‌الدین و مولانا شمس‌الدین تبریزی و شیخ صلاح‌الدین و نور چلبی حسام‌الدین و نور من و نور ولد نیز، الحقّ که عارف ما جامع انوار اقطاب است و محبوب ارواح اولوالالباب، اکنون نامش تا فریدون باشد که نام پدر مادر اوست و شما او را امیرعارف خطاب کنید که حضرت بهاء‌ولد مرا خداوندگار می‌خواند و هرگز نام مرا نگفت و نثار معنوی من بر وی لقب من باشد، یعنی که جلال‌الدین امیرعارف نویسند و این غزل را فرمود!

مبارک باد بر ما این فریدون      که گردد پادشاه دین فریدون

(افلاکی، ۱۹۵۹: ۸۲۷-۸۲۹)

سلطان بهاء‌ولد پدر امیرعارف درباره‌اش می‌گوید:

«من به خدمت چندین عزیزان خدا رسیده‌ام و خداد آنان را دیده و از ایشان معارف بی‌حد و معانی بی‌قیاس اقتباس نموده و چندان کرامت و عجایب از ایشان مشاهده کرده‌ام که در قلم آید؟ اما در حالت این عارف حیرانم که این چگونه مرغ است؟ و چه پرواز دارد؟ و همانا که چون او را می‌بینم، حال من دگرگون می‌شود، به روان پاک پدرم که قسم عظیم و اسم اعظم

من است، نیندارم که مثل او مردی در جهان قدم نهاده باشد».

جهان تا جهان آفرید      چو عارف سواری نیامد پدید

و نور آن هفت ولی را که پدرم فرموده بود در سیمای او می‌بینم. حضرت پدرم با آن همه استغراق و بی‌نیازی عارف را عظیم دوست می‌داشت. عارف ما فرزند حال است و دریای نظر است و او را علم حقیقت به غایت خواهد بود و او سلطان ابدالان است (افلاکی، ۱۹۵۹: ۸۹۸/۲-۹۰۱). مادرش این دُرْدانه را می‌ستاید و تولّد وی را ادامه وجودی مولانا می‌داند:

«همچنان روزی حضرت کراکا رضی‌الله‌عنها در شهر توقات به حضرت چلبی از حد بیرون تعظیم می‌کرد و سر می‌نهاد. خواتین کبار مثل گوماج‌خاتون و خواند، زاده دختر معین‌الدین پروانه و دختر شراب لار و مستوفی و غیر هم اعتراض کردند و تشنّیع زدند که مادر را نزیید که به فرزند خود سر نهد و تا این غایت عزّت کند، چه اگر فرزند مقبل به مادر خود عزّت کند و سر نهد و دست‌بوسی کند که در محلّ خود است و جایز داشته‌اند؛ کراکا فرمود که حق‌علیم است وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۱۱۷/۶) که چون عارف را می‌بینم می‌پندارم که حضرت مولاناست و تاب آن حالت بر جان من می‌تابد و مرا تاب نمی‌ماند؛ از این رو او را سر می‌نهم و من او را به جای فرزند نمی‌بینم بلکه او شیخ من است و مرا حضرت خداوندگار بدو حواله کرده است؛ همانا که تمامت خواتین روز جمعه بِجَمِيعِهِمْ به جمعیت سماع جمع آمد. حضرت چلبی تواجد و شورها نموده این رباعی را گفت:

ماجان لطیفیم نظر درناییم      در جای نمایم ولی بی‌جاییم  
از چهره اگر نقاب را بگشاییم      هوش و دل و عقل جمله را برباییم

همچنان شرمسار گشته سر نهادند و استغفار کردند و بسی عذرها خواسته به انواع بندگی‌ها نموده، تحفه‌ها فرستادند (افلاکی، ۱۹۵۹: ۸۹۱/۲-۸۹۲).

معلوم نیست بر اثر کدام حرف و یا عمل عقلانی آن‌ها شرمسار شدند و طلب مغفرت کردند و در پایان تحفه هم فرستادند. داستان‌های مذکور چگونگی تولّد و بزرگ شدنش را شرح داده است. محتوای این داستان‌ها حکایت از به دنیا آمدن موجودی دارد که همه اطرافیان‌ش مشتاقانه و بی‌صبرانه منتظر تولّد وی هستند. توجّه زیاد پدر، مادر، پدر بزرگ و مادر بزرگ، کراخاتون، و عمّه‌اش، ملک‌خاتون، از او شخصیتی متکبر ساخته بود. حسام‌الدین چلبی هم به عارف عنایت عظیمی داشت. چنانکه او را بر گردن می‌گرفت و

## تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی / ۲۰۵

درون خانه می‌برد و بر سر و رویش بوسه‌ها می‌زد و انواع حلواها را به او می‌خورانید و می‌گفت: کاشکی حضرت ولد، عارف را به من می‌سپرد تا با جان و دل، لله‌گی می‌کردم، چون انوار هفت ولی با اوست و عاقبت امام اقطاب خواهد شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۹۳).

او لزومی به تحصیل و آموختن در خود نمی‌دید، در یکی از این داستان‌ها می‌گوید: آن علم‌لُدنی ماست نه علم مدرسه (افلاکی: ۱۹۵۹: ۱۸۹۸/۲-۹۰۱).

امیرعارف چلبی از نظر منش نه شبیه به پدر خود سلطان‌ولد و نه همانند جدش جلال‌الدین بود. او اندکی سلطان‌العلماء و به مقدار زیادی شمس‌الدین تبریزی را به خاطر می‌آورد. بیش از حد حساس و فوق‌العاده تند مزاج و بسیار ناصبور بود. تقریباً هیچ مجلسی نبود که در آن حضور یابد و فتنه‌ای نکند. هیچ‌جایی قدم نگذاشته بود که آن‌جا حادثه‌ای نیافریده باشد. چلبی هرگز با مُحابا سخن نمی‌گفت و با خشم و پُرکنکه صحبت می‌کرد، به خویشتن اطمینان زیادی داشت و مجدّانه به خود متکی بود. (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۰۵-۱۰۶). عارف چلبی که بعد از مرگ پدر به مقام ارشاد مولویان نشست (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۹۶). ماهرانه دریافت که از نفوذ پدر و جدّ خود چگونه بهره‌برداری کند. پدرش عاشقان مولانا را در مرکزی گرد آورد و برای اداره آن مرکز اوقافی دست و پا کرد. به آناتولی و دیگر جاهایی که دوستداران مولانا بودند خلیفگانی فرستاد. از یک‌سو موجب اشاعه طریقت شد و از سوی دیگر به گشایش خانقاه‌های وابسته به مرکز همّت گماشت (همان: ۱۲۵).

در داستان اخی‌پولاد که به دست مزدوران عارف چلبی کُشته شد، آمده است که وی از ولایت اوج برای گرفتن چراغ و اجازت به قونیه آمده بود و قصد آن داشت که بعد از کسب اجازه در ایالت «ولدایدین» مُقام کند و آیین سماع برجای دارد (افلاکی، ۱۹۵۹: ۹۲۱-۹۲۲).

از این داستان چُنین برمی‌آید که برای کسب اجازه، حتّی تا اقامتگاه چلبی هم می‌آمده‌اند. چلبی همانگونه که با حکمرانان مغول روابط خوبی داشت، با امرای محلی هم مربوط بود (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۰۳). در زمانی که قرامانیان در قونیه حکومت داشتند، چلبی از حُکام مغول جانبداری می‌کرد، آنان اعتراض کردند و گفتند: چرا ما را که همسایه شماییم و محبّان مولانا دوست نداری و مغول بیگانه را خواهانی؟ چلبی فرمود که: ما درویشانیم، نظر ما به ارادت حق است تا که را خواهد و مملکت خود به که تقویض کند؟ مابه جانب اوئیم و او را می‌خواهیم و الحالّه هذّه حق تعالی شما را نمی‌خواهد و خواهان لشکر مغول است و مملکت را از سلجوقیان گرفت و به چنگیز خانیان سپرد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۰۴). وی بخش اعظم

حیات خود را با سیاحت سپری کرد (همان: ۹۶). وی همه جای آناتولی را گشته و دامنهٔ مسافرت او تا به عراق و تبریز کشیده شده است. دو بار به سلطنتی مرکز ایلخانیان سفر کرده است. مسافرت او به ارزروم و تبریز در زمان حیات سلطان ولد و مقارن جلوس غازان خان بر تخت سلطنت روی داده است (همان: ۹۷-۹۸). در این مسافرت‌ها با حکمرانان نواحی مختلف ارتباط برقرار می‌کرد و از طریق به نمایش گذاشتن کراماتش، کسب درآمدهای سرشار می‌کرد: یکبار در ارزروم در صحرایی نزول می‌کند، در این بین گروهی دیگر از جانب روم رسیده، در برابر ایشان فرود می‌آیند. سرور آنان را طومان بیگ قلاووز می‌گفتند. او امیر شکارخان و قوشچی‌باشی وی بود. همه قوشچیان زیردست او بودند و وقتی امیرعارف پرندهٔ شکاری را که بر ساعد وی نشسته بود پرواز داد و پرنده ناپدید شد، ولد قلاووز فریاد زد که من به خان چه بگویم؟ در حال چلبی برخاست و سه بار بانگ زد و پرنده از جو هوا نمایان شد و بر سر کلاه چلبی نشست. ولد قلاووز که باور نداشت آن پرنده بار دیگر بازگردد، حیران شد و سه رأس اسب و دو هزار دینار به چلبی تقدیم کرد و تا شهر تبریز همراه حضرت چلبی رفت و در تبریز اجازت خواست و آن پرنده را به پیشکار خان برد. خان سی رأس اسب و شصت هزار دینار انعام کرد، او نیز همه را به حضرت چلبی فرستاد و تا آخر عمر سال هدیه‌ها و ارمغان‌ها به چلبی ارسال می‌داشت (همان: ۹۸). چلبی شراب می‌نوشید، افلاکی به این عادت او اعتراف می‌کند (افلاکی، ۱۹۵۹: ۸۶۹-۸۷۲-۸۸۵). بود و باش او اینچنین بود اما بعد از مرگ، در تذکره‌های بعد از او نه نامی از وی برجا مانده است و نه اثری، افلاکی هر چه سعی می‌کند او را عارفی بزرگ جلوه دهد و برایش کرامت‌بافی کند موفق نمی‌شود. اصولاً اعمال و رفتار این نوهٔ خودپسند مولوی به رفتار و کردار عارفان بزرگ شباهتی ندارد.

درویشان و صوفیان بسیاری در مخالفت با او مُرده‌اند. چند داستان زیر گویای این واقعیت هستند: «همچنان ولیه‌الله فی الارض: کریمه‌خاتون بنت شیخ‌محمد خادم رحمهم‌الله چنان حکایت کرد که شخصی اخی‌پولاد نام از ولایت اوج مسافر حضرت تربت شده بود. می‌خواست که چراغ و اجازت سته در ولایت ولدایدین مقام سازد و آیین سماع پیدا کند، مگر روزی در بندگی حضرت عارف گستاخی کرده بی‌ادبانه سخنی گفت و از او حضرت چلبی رنجیده هیچ نفرمود.

همانا آن شخص علی‌الصباح به حضرت تربت مبارک درآمده، من بیچاره در روضهٔ حضرت چلبی حسام‌الدین مراقب نشسته بودم، دیدم که آن درویش بی‌سر طواف تربت می‌کرد، همچنان بیرون آمده به طرف شهر روانه شد.

## تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی / ۲۰۷

همان ساعت شِحنه شهر بر در سوق الخیل بدو رسیده کشتندش. دیدم که حضرت چلبی به تربت مقدّس درآمده به من می‌گوید: که آن شخص را که صباح بر سر دیده بودی همین دم بی‌سر شد و با من هنوز در حکایت بود که خبر رسید که قربانیان اخی پولاد را گشتند

پیش مردان با ادب باش ای پسر      پا منه گستاخ ور نی رفت سر

اشارت فرمود دفنش کردند (افلاکی، ۱۹۵۹: ۹۲۱/۲-۹۲۲).

داستان دیگری نقل می‌کند که در آن خودخواهی امیرعارف به طرز اغراق آمیزی بیان شده است:

همچنان از کِبار احرار منقول است که چون حضرت چلبی عَظَمَ اللهُ ذِکْرَهُ به شهر توقات رسید، اکابر شهر و خواتین سلاطین و دختر پروانه از حد بیرون خدمات زده، تبجیل عظیم کردند و در آن جا شیخی بود بس معتبر و عالم و ربّانی مشهور، شیخ بهاءالدین جندی گفتندی: چه در جمیع علوم دینی و یقینی و علم مشایخ، شیخ بود و نظیر خود نداشت و در طریقه تقوا و ریاضت و تدبیر ملک مجسم و روح مشخص بود، مگر در خانقاه خواجه‌منیر او را شیخ می‌کردند و کافه علمای دین و شیوخ و امرا و مردم سرور در آن اجلاس جمع آمده بودند و آن خانقاه به دختر پروانه تعلق داشت و او گفته بود که البته شیخ بهاءالدین را بر سر سجاده و صدر تا حضرت چلبی عارف بنشانند که سلطان زاده راستین است و سرّ جان خلیفه رسول الله است و همچنان حضرت چلبی بر عادت معهود در کنجی چون گنجی سر فرو کشیده بود؛ همانا که جماعت صوفیان چون شیخ بهاءالدین را آوردند؛ پیش از آن که دستبوس چلبی را دریابد پیش دستی کرده او را بر صدر نشانند و تکبیری آوردند و آن عزیز نیز تغافل نموده به معارف و کلمات مشغول شد؛ عاقبت چون حفاظ قرآن خواندند و گویندگان به اسرار غزلیات شروع کردند از آن شیوخ هیچ یکی به حرکت درنیامد. بعضی از دهشت و بعضی از سر تکبر و انکار فی الحال حضرت چلبی نعره‌ای بزد و برخاست و در میدان سماع جولان می‌کرد و این بیت را می‌گفت:

طبل عزا کوفتند این دم پیدا شود      جنبش پالانی‌ای از فرس تازی‌ایی

یک دو صوفیان بزرگ را برداشته بر زمین زد و شیخ زاده توقاتی و چندی دگر به تابخانه گریزان شدند و خدمت شیخ بهاءالدین بیچاره‌وار سرها می‌نهاد و می‌گریست که والله خبر نداشتیم و از من نبود الْعَفْوُ اُولَى؛ فرمود که قُضِيَ الْأَمْرُ (۲۱۰/۲) در تدبیر سفر باش و آن



بزرگ آهی بکرد و بی‌خود شد. همانا که حضرت چلبی این رباعی را فرمود و گفت:

با علم خوش‌است رهنمایی کردن      با حلم به خلق آشنایی کردن  
بی‌علم تو پیشوا نگریدی هرگز      کاریست بزرگ پیشوایی کردن

و آن علم لدنی است نه علم مدرسه، همگان سر نهادند و انصاف‌ها دادند؛ همچنان شیخ بهاء‌الدین به قضای الهی رضا داده به صدق تمام مرید و غلام شد و گفت: چون به ناچار می‌روم، باری مرید روم نه مرید؛ چند روزی رنجور گشته بعد از سیزدهم روز نقل کرد الی رحمة‌الله تعالی» (احمد افلاکی، ۱۹۵۹: ۲/۹۵۱-۹۵۳).

داستان گشتن مخالفان که توسط اولیا و صوفیان صورت می‌گرفت در تذکرة الاولیا و نفحات‌الانس هم آمده است: «نقل است که در آخر عمر برای سنت زنی خواست، دختری در وجود آمد، چون سه ساله شد، سمنون را با وی پیوندی پدید آمد. همان شب قیامت را به خواب دید که علمی نصب می‌کردند برای هر قدمی و علمی می‌کردند که نور او عرصات را فرو گرفت سمنون گفت این علم از آن کدام قوم است؟ گفتند از آن قوم که يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ [دوستشان بدار و دوستشان بدارند، مائده: ۵۴] در شأن ایشان است. یعنی علم محبتان است. سمنون خود را در آن میان انداخت. یکی بیامد و او را از میان ایشان برون کرد. سمنون فریاد برآورد که چرا بیرون می‌کنی؟ گفت از آن که این علم محبتان است و تو از ایشان نیستی. گفت: آخر مرا سمنون محب خوانند و حق تعالی از دل من می‌داند. هاتقی آواز داد که: ای سمنون تو از محبتان بودی، اما چون دل تو بدان کودک میل کرد، نام تو را از جریده محبتان محو کردند. سمنون هم در خواب زاری کرد که خداوندا اگر این طفل قاطع راه من خواهد بود او را از راه من بردار، چون از خواب بیدار شد، فریادی برآمد که دختر از بام درافتاد و بمرد» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۵۲۱) درباره شبلی هم آمده است که: «یک روز مجلس می‌گفت، پیرزنی نعره‌ای بزد، شبلی را خوش نیامد. گفت: موتی یا ماوراء السّتر یعنی: (بمیر ای در زیر پرده) گفت: جئت حتّی اُموّت (آمدم تا بمیرم) و یک قدم برگرفت و جان تسلیم کرد. فریاد از مجلسیان برخاست. شبلی برفت تا یکسال از خانه بیرون نیامد و می‌گفت: عجزه‌ای پای بر گردن ما نهاد» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۶۲۴). حمله مغولان در نفحات‌الانس بر اثر نفرین شیخ نجم‌الدین صورت می‌گیرد:

«روزی شیخ مجدالدین با بعضی از درویشان نشسته بود، سگری به وی غالب شد، گفت:

## تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی / ۲۰۹

ما بیضه بط بودیم بر کنار دریا و شیخ نجم‌الدین مرغی بود، بال تربیت بر سر ما فرود آورد تا از بیضه بیرون آمدیم. ما چون بچه بط بودیم در دریا رفتیم و شیخ بر کنار بماند. شیخ نجم‌الدین به نور کرامت آنرا دانست، بر زبان ایشان گذشت که در دریا بمیر و شیخ مجدالدین او را شنید و ترسید. پیش شیخ سعدالدین حموی آمد و تضرع بسیار کرد که روزی که حضرت شیخ را وقت خوش بود مرا خبر کن تا به حضرت آیم و عذر بخواهم. وقتی شیخ را در سماع حال خوش، شیخ سعدالدین، شیخ مجدالدین را خبر کرد، شیخ مجدالدین پای برهنه کرده بیامد و طشتی پر آتش کرد و بر سر نهاد به جای کفشگاه بایستاد، شیخ به وی نظر کرد و فرمود که چون به طریق درویشان عذر سخن پریشان می‌خواهی؛ ایمان و دین به سلامت بردی، اما سرت برود و در دریا بمیری و ما نیز در سر تو شویم و سرهای سرداران و ملک خوارزم در سر تو شود و عالم خراب گردد. شیخ مجدالدین در قدم شیخ افتاد. به اندک فرصتی سخن شیخ به ظهور آمد. شیخ مجدالدین در خوارزم وعظ می‌گفت و مادر سلطان محمد عورتی بود به غایت جمیله، به وعظ شیخ مجدالدین می‌آمد و گاه‌گاه به زیارت او می‌رفت، مدعیان فرصت جستند تا شبی که سلطان محمد به غایت مست بود عرضه داشتند که مادر تو به مذهب ابوحنیفه به نکاح شیخ مجدالدین درآمده است؛ تا سلطان رنجه شد، فرمود که شیخ را در دجله اندازند، انداختند. خبر به شیخ نجم‌الدین رسید. متغیر گشت و گفت انا لله وانا الیه راجعون. فرزندم مجدالدین را در آب انداختند و مُرد.

سپس سر به سجاده نهاد و زمانی نیک در سجده بود، پس سر از سجده برآورد و گفت: از حضرت عزت درخواستم تا خون‌پهای فرزندم از سلطان محمد بازستاند، اجابت فرمود، سلطان را از آن خبر دادند به غایت پشیمان شد. پیاده به حضرت شیخ آمد و مشتت پر زر بیاورد و شمشیر و کفن بر سر آن نهاد و سر برهنه کرد و ایستاد و گفت: اگر دیت می‌باید. اینک زر و اگر قصاص می‌کنید اینک شمشیر و زر. شیخ در جواب فرمود: کانَ ذلِکَ فی الکتَابِ مسطورا. دیت او از جمله ملک تُست و سر تو برود و سر بسی خلق و ما نیز در سر شما شویم. سلطان محمد نومید بازگشت و عنقریب چنگیزخان خروج کرد و رفت آن‌چه رفت» (جامی، بی‌تا: ۴۲۵-۴۲۶).

داستان حسین بن منصور حلاج هم در رابطه با دعا و نفرین‌ها خواندنی است:

وقتی در سرای جنید یزد گفت: کیست؟ گفت: حق. جنید گفت: نه حقی بلکه به حقی ای خشبه تفسدها (کدام چوب و دار است که به تو چرب شود؟) و آنچه وی را افتاد به دعای استاد وی بود، عمرو بن عثمان مکی که جزوکی تصنیف کرده بود در توحید و علم صوفیان،

وی آن‌ها را پنهان برگرفت و آشکار کرد و با خلق نمود، سخن باریک بود درنیافتند، بر وی منکر شدند و مهجور ساختند و وی بر حالّج نفرین کرد و گفت: الهی کس بر وی گمار که دست و پای او ببُرد و چشم بَرکند و بر دار کند و آن به واقع شد به دعای استاد وی» (همان: ۱۵۱). و داستانی دیگر از مولانا نظام‌الدین:

«و هم ایشان فرمودند (خواجه عبیدالله) که خدمت مولانا نظام‌الدین گفتند که: یکی از اکابر سمرقند که نسبت به ما اخلاص و محبت و ارادت بسیار داشت بیمار شد و مُشرف به موت گشت، فرزندان و متعلّقان وی نیازمندی بسیار کردند، مشغولی کردم دیدم که وی امکان بقا و حیات نیست مگر در ضمن، وی را در ضمن گرفتم و صحت یافت. بعد از چندگاه نسبت به ما تهمتی واقع شد که مفضی با اهانت و اذلال ما گشت و آن شخص می‌توانست که در آن باب سعی نماید و آن‌را دفع کند، اما خویشتن‌داری کرد و خود را به آن نیاورد. خاطر ما از وی گرفته شد، وی را از ضمن اخراج کردیم، بیفتاد و بمرد» (جامی، بی‌تا: ۴۳-۴۴). و داستان دیگری در همین مورد:

«ابوالحارث الاولاسی و هم وی گفته که روزی به ابراهیم علوی از کوه لگام می‌آمدم لشکری دراز، گوش زنی را گرفته بود، آن به استغاثه کرد. ابراهیم با آن لشکری سخن گفت، قبول نکرد، دعا کرد، آن لشکری و زن هر دو بیفتادند. بعد از آن زن برخاست و لشکری بمُرد. من گفتم دیگر با تو مصاحبت نمی‌کنم که تو مستجاب‌الدّعوه‌ای، می‌ترسم که از من بی‌ادبی ظاهر شود، بر من دعا کنی، گفت: ایمن نیستی. گفتم: نی. پس وصیت کرد و گفت: تا بتوانی به کمتر چیزی از دنیا قناعت کن (همان: ۴۳-۴۴).

بخشی از این مرگ‌ها در مناقب‌العارفین در ارتباط با زنان صورت می‌گیرد، افلاکی داستان‌هایی از مُرادش نقل می‌کند که: وی بعد از برقراری ارتباط نامشروع با زنانی که سر راهش قرار می‌گیرند، آن‌ها را به کام مرگ می‌کشانند. لازم به ذکر است که امیر عارف چلبی، در زمان حیات پدر ازدواج کرد و دولت خاتون دختر امیرقیصر تبریزی را به زنی گرفت و از این زوجه صاحب دو پسر و یک دختر شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۹۴). قصّه دختر اوریّا از جمله این داستان‌ها است که فقط از دید افلاکی می‌تواند کرامت باشد:

«همچنان نقله اخبار روایت چنان کردند که در شهر قونیه خاتونی بود به غایت جمیله و در جمال و کمال آیت روزگار خود بود و او را مشهور دختر اوریّا گفتندی و یسار بسیار داشت؛ از ناگاه ربوده حضرت عارف گشته لیلاً و نهراً بی‌قرار شد و ترک خانمان کرده ملازم حضرتش

## تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی / ۲۱۱

می‌بود. اوقات چنگ را در چنگ خود گرفتی، جنگ از میان اضداد برخاستی و سوختگان راه را جگر گرم خشک گشتی و هرچه داشت از اجناس و نقود و عقار و ضیاع همه را در هوای آن حضرت درباخته برای هوس وصل او می‌سوخت و مدت مدید در آن حسرت می‌ساخت. مگر روزی از مذکوره حرکتی ناموزون و شیوه‌ای شنیع صادر گشته، درون مبارک چلبی از وی رنجید، همان بود که آن شب از کنار دستار مبارک خود، مقداری چشم‌بندی دریده به وی داد، آن خاتون گفت: چه فرمایی؟ چه کنم؟ فرمود که می‌باید مُردن، لابه‌ها کرد و بسی مسکنت نمود، ممکن نشد، دوّم شب، غلامانش فرصت یافته او را شهید کردند و آن شاش‌پاره را هم‌چنان بر روی او نقاب بسته بودند و بدان دفنش کردند الی رحمة‌الله تعالی و آن روز حضرت چلبی پیروز همین رباعی را گفت:

هرکرته که دست صبر چالاکش کرد      از ماتم او پنجه غم چاکش کرد

دی روی وی آبروی آتش می‌برد      امروز کنون باد اجل خاکش کرد

در واقعه مذکور کار از نفرین و دعا گذشته، رسماً قتل و جنایت صورت می‌گیرد و با افتخار نقل می‌شود.

داستان دیگری که از رابطه‌اش با زن شوهرداری حکایت دارد:

«همچنان قدوة‌الخلفا اخی احمد پایبندی رحمة‌الله که از اکابر زمان و مشهور جهان بود روایت کرد که روزی با جمع یاران در بوستانی صحبت کرده بودیم و دوستانی چند مسافر رسیده از ناگاه دیدم که یک سواره حضرت چلبی عارف رسیده سلام کرده و از اسب زیر آمده زمانی منقبض بنشست و به هیچ کس نپرداخت و زیر لب دم به دم چیزی می‌گفت. اما من فهم نمی‌کردم، من بنده پیش رفتم و سر نهاده به طریق انبساط از آن انقباض استفسار کردم. فرمود که زن کیغاتو؛ پاشاخاتون؛ که محبوبه من بود از او خارج حرکتی دیدم، رنجیدم و به خشم تمام بیرون آمدم و رفتم، و خدمت پاشاخاتون در ارزن‌الزوم می‌بود و از جمله محبان خاندان بوده، حضرت چلبی را عظیم دوست می‌داشت و قبله خاک او را قبله جان خود کرده بود و مدتی مصاحب همدیگر بوده، اجازت نمی‌داد که به قونیه رود و از حضرت سلطان‌ولد دعوت‌نامه‌ها می‌رسید و امکان عودت نبود؛ همانا که حضرت چلبی سه شبانه‌روزی افطار نفرمود، صباحی هریسه درخواست کرده بود، چون به طعام دست نهاد، فرمود که دریغا نازنین پاشاخاتون مُرد و دست از طعام برداشت، گریه عظیم کرد.

ما در این حیرت فرومانده بودیم که همان ساعت قاصدی از در درآمد که نایب خاتون می‌رسد، از اسب فرو آمده سرنهاد و مکتوبی به دست چلبی داد که خدمت پاشاخاتون لایه‌ها نموده، عذرها می‌خواهد و حضرت چلبی را می‌خواند، از حد بیرون رقت‌ها کرده و تالّمی عظیم نموده، فرمود که دریغا یار نازنین، دریغا بانوی روی زمین و این ابیات را گفت:

ای دریغا ای دریغا ای دریغ	کانچنان ماهی نهان شد زیر میغ
مملکت کان می‌نماید جاودان	ای دلت خفته تو آن‌را خواب‌دان
ملک را تو ملک غرب و شرق گیر	چون نمی‌ماند تو آن‌را برق گیر

اخی گفت: من بنده سرنهادم و از سِرّ آن حالت باز پرسیدم. فرمود: که پاشاخاتون ما که مکتوب فرستاد از عالم درگذشت و تابوت او را دیدم که غیبیان می‌بردند، حاضران متحیر و متحسّر گشته، تاریخ وفات مرحومه را نبشتند، همان‌دم سوار گشته، مصحوب نایب خاتون عزیمت نمود و ما در بندگی چلبی به عزا با هم رفتیم. چون به ارزن‌الزوم رسید، روز هفتم مرحومه بود، کافه امرا و خواصّ او برابر آمده فریادها کردند و سر در قدم چلبی نهاده، مدّاحان مرثیه‌ها گفتند و حضرت چلبی به سروقت او درآمد شورهای عظیم کرد و چنان که بر بالای تخت خفته بود به کنار گرفته، زلت او را بجلّ کرد و عفو فرمود (احمد افلاکی، ۱۹۵۹: ۸۸۸/۲-۸۹۰).

در رابطه با مرگ زنان در نفحات‌الانس از قول شیخ ابو‌ازهر اصطخری آمده است که: «ابراهیم جبلی به عم‌زاده خود مبتلا شد، وی را به زنی گرفت و به وی مشغول شد. چنانکه از بی‌قراری در دوستی وی از نزدیک وی برنتوانست خاست. وقتی با خود گفت: این چیست که من در آنم؟ اگر من به این حال به آخرت روم من که باشم؟ پس شب برخاست و غسل کرد و نماز کرد و بزارید و گفت: الهی تو آن اولی که بودی، دل مرا آن حال اول بازده. در ساعت زن را تب گرفت و روز سیّوم برفت. ابراهیم وی را دفن کرد و با سر وقت خود شد و پای برهنه و سر برهنه به بادیه درآمد (جامی، بی‌تا: ۲۱۷).

با مطالعه کتاب مناقب‌العارفین و دو کتاب تذکرة الاولیا و نفحات‌الانس و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، متوجه این نکته می‌شویم که عرفای اولیّه، آنان که در دوره عطار و قبل از آن می‌زیستند، بیشترین اندیشه‌های خود را از متن قرآن و احادیث نبوی به دست آورده بودند، بیشتر به تجربه‌های عملی و تزکیه نفس و تصفیة قلب متوجه بودند. بعضی از آنان پارسایانی بودند که حتی سواد خواندن و نوشتن هم نداشتند، یعنی تعلیمات خود را به طور شفاهی یاد

## تحلیل محتوایی دعا یا نفرین در چند متن عرفانی / ۲۱۳

گرفته بودند. این آموزش‌ها در مجالس وعظ و خطابه صورت می‌گرفت. در دو متن اخیر (تذکره الاولیاء و نفحات الانس) اگر مرگ زنی بر اثر دعا یا نفرین رخ می‌دهد، دلیلش فاصله‌ای است که زن بین عارف و خدا می‌اندازد. برای عارف راستین هر چیز جز حق بی‌ارزش و اعتبار است؛ وقتی دختر زیبای ثروتمندی از مالک دینار تقاضای ازدواج می‌کند در برابر پیشنهادش می‌گوید: من دنیا را سه طلاقه کرده‌ام و زن از جمله نیاست (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۹۴). عبدالله مبارک عشق زمینی را که باعث دوری از حق شود تحقیر می‌کند (همان: ۲۴۲). در داستانی از سمنون آمده است که وقتی زنی خود را به وی عرضه و با واسطه از او تقاضای ازدواج می‌کند، پیشنهاد او را رد می‌کند تا جایی که در مظان تهمت واقع می‌شود (جامی، بی‌تا: ۱۰۱). هنگامی که محمد مرتعش برحسب اتفاق به دامادی یکی از منعمان بغداد درمی‌آید، قبل از وصال بر اثر ندایی غیبی، ثروت و زن را رها می‌کند (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۵۲۴-۵۲۵) [مقایسه شود با قصه امیر عارف چلبی و دختر اوریا]. وقتی امام شافعی می‌خواهد زنی دو روی را ببیند به صد دینار او را عقد می‌کند و بعد از رؤیت او را طلاق می‌دهد (همان: ۲۸۰). نقل است که سی سال بود که حبیب عجمی کنیزکی داشت و روی او تمام ندیده بود، روزی کنیزک خود را گفت: ای مستوره کنیزک ما را آواز ده، گفت: نه من کنیزک توام. گفت: ما را در این سی سال زهره نبوده است که به غیر وی در هیچ چیز نگاه کنم، تو را چگونه توانستم دید (همان: ۱۰۹).

اینان در رابطه با حضرت حق آنچنان پاک و زلالند که به محض احساس دوگانگی، نفسانیات خود را بیرون می‌ریزند و خود را عریان در معرض قضاوت می‌گذارند: وقتی روزبهان بقلی به عشق زنی آوازه‌خوان گرفتار شد، متوجه شد که وجد و صیحه‌هایش دیگر برای خدا نیست به مجلس صوفیه درآمد، خرقة بیرون کرد و حقیقت ماجرا را برای مردم بیان کرد. مردم هم چگونگی واقعه را برای زن آوازه‌خوان بازگو کردند. زن توبه کرد و محبت روزبهان هم به تدریج زایل گشت (جامی، بی‌تا: ۲۵۷). در تذکره الاولیاء عبارات تحقیرآمیز نسبت به زنان بسیار است و این ناشی از باورهای است که مردمان آن روزگار با آن زندگی می‌کردند. آنچه نویسندگان هر دوره‌ای برجای می‌گذارند بازتاب اوضاع و مسائل عصر خودشان است. در برهوت عصر عطار، زنان ناقص‌العقل بودند، قدرت تفکر و تعمق نداشتند، با پندار ضعف جسمانی از اجتماع دور نگه داشته می‌شدند، مورد مشورت قرار نمی‌گرفتند و اگر این اتفاق می‌افتاد براساس احادیث منقول برعکس آن عمل می‌شد. قابلیت تأمین مایحتاج خود را نداشتند و همیشه جیره‌خوار بودند.

## ۲۱۴ / کلامی بی‌کاف و لام و الف و میم

در چُنین جامعه‌ای زنان با کلماتی همچون عجزه، عورت و سرپوشیده تعریف می‌شدند. جملاتی همچون با هر زنی یک دیو است و با هر امردی هژده دیو (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۲۵۶). زن و فرزند از سگ بدترند (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۲۵۶) و زن و فرزند شومند (همان: ۳۰۵) مرتب با تولید می‌شد. ولی در رفتار و کردار عارفان این عصر، بهره‌کشی و سوءاستفاده جنسی آن‌گونه که در مناقب‌العارفین آمده است دیده نمی‌شود. البته ناگفته نماند که در تذکرة الاولیا زنان بزرگی همچون رابعه، عبّاسه طوسی و فاطمه خضرویه بسیار ستایش شده‌اند تا جایی که عطار رابعه را بر مردان ترجیح می‌دهد و می‌گوید تقوا و پرهیزکاری جنسیت نمی‌شناسد. نگاه عطار به اینان حکایتی است گفتنی که نیاز به بیان و شرح مفصل دارد.

### منابع

- احمد افلاکی، شمس‌الدین (۱۹۵۹). مناقب‌العارفین. تصحیح: تحسین یازجی. آنکارا. انجمن تاریخ ترک.
- احمدی، بابک (۱۳۷۶). چهار گزارش از تذکرة الاولیا. تهران. نشر مرکز.
- براون، ادوارد (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات ایران، از صفویه تا عصر حاضر. ترجمه بهرام مقدادی. تهران. مروارید.
- زّین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳). پله‌پله تا ملاقات خدا. تهران. علمی.
- زّین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). دنباله جستجو در تصوّف ایران. تهران. امیرکبیر.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (بی‌تا). نفحات الانس. تصحیح مهدی توحیدی‌پور. بی‌جا.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۲۵). رساله فریدون بن احمد سپهسالار. تصحیح سعید نفیسی. تهران. اقبال.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۴). تذکرة الاولیا. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران. صفی‌علیشاه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۸). مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازجی. تهران. دنیای کتاب.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۹۶). مولویه بعد از مولانا. ترجمه توفیق سبحانی. تهران، کیهان.
- محمد بن منور (۱۳۹۳). اسرار التّوحید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران. آگه.

## روی آفتاب به مولانا است

### نسرین شریعتی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

### مهدی شریعتی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

### چکیده

آنچه را محققان پیش از این مورد مذاقه قرار داده‌اند، چگونگی دگرگونی احوال مولانا پس از رویارویی وی با شمس‌الدین تبریزی است. درحالی‌که به استناد آنچه از پژوهش در گفتار مولانا و شمس برمی‌آید، آن است که مولانا در حقیقت، زبان شاعرانه شمس است که اندیشه‌های وی را با لهجه صریح و شاعرانه خود می‌آمیزد و نیوشندگان حقیقت را از آن بهره‌مند می‌سازد. اگرچه خود شمس نیز چنانکه از «مقالات» وی برمی‌آید، زبان‌آوری است که سخنش بر دل می‌نشیند؛ اما گویی ترجیح می‌دهد که با شنیدن سخنان خویش از زبان مولانا، پیوسته جان خویش را بی‌برد. چنانکه خود نیز اعتراف می‌کند که گفتن، جان‌کندن است و شنیدن، جان‌پروریدن. منتهی مولانا برای آن‌که از زبان وی سخن گوید، باید همچون وی بیندیشد و از این‌روست که خاصه در هنگام پختگی مولانا، شمس باید وی را تحت تعلیمات خویش قرار دهد و سپس صدای ذهن خویش را از زبان شاعرانه وی بشنود؛ تا زان‌پیش که سخن وی چونان برکه‌ای ساکن بماند و بویناک شود، جاری گردد و همچنان تازه و با



طراوت باشد. شمس و مولانا مانند دو آینه‌اند که چون رو در روی هم می‌ایستند، تصویر حقیقت در میانه آن‌ها تا بی‌نهایت تکرار می‌شود. شاید به همین خاطر است که مثنوی معنوی که تجلی حقیقت انعکاس یافته بین شمس و مولانا است، همچنان ناتمام می‌ماند. این مقاله سعی دارد به چگونگی بازتاب حقیقتی که بین شمس و مولانا زد و بدل می‌گردد و همچنان تکرار می‌شود، بپردازد.

**واژگان کلیدی:** مولانا، شمس تبریزی، عشق، مقالات.

### مقدمه

مولانا نه مفسر زبان شمس است و نه مترجم سخنان وی؛ و نه حتی زبان شمس که گویی خودِ دیگر شمس است که بر ما جلوه می‌کند؛ با وجود این، باز پژوهشگر را در شناختن ناتوان می‌سازد؛ چنانکه خود نیز در بی‌نشانی خویش فریاد برمی‌آورد که:

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم	کی ببینم مرا چنانکه منم
گفتی اسرار در میان آور	کو میان اندر این میان که منم...
شمس تبریز را چو دیدم من	نادره بحر و گنج و کان که منم

(مولانا، ۱۳۸۴: ۶۶۳)

می‌گویند در هر سده، یک انسان کامل پای بر عرصه گیتی می‌نهد. اگر چنین باشد، شاید در قرن هفتم هجری قمری خرق عادت شده باشد و دو انسان کامل پای به عرصه جهان نهاده باشند و یا شاید شمس و مولانا نماد یک روح باشند که در دو کالبد دمیده‌اند و یا شاید نسبت آن‌ها مانند نسبت خورشید و ماه باشد که به قول شمس: «این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد؛ آلا به ماه در رسد» (شمس تبریزی، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۱۱۵)؛ و یا مولانا برای شمس چنان نیروی محرکه‌ای است که ذخیره درونی وی را به جنبش می‌اندازد؛ چنانکه خود شمس اشاره می‌کند که: «آبی بودم بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم تا وجود مولانا بر من زد» (همان: ۱۴۲).

جست‌وجو در اقوال کسانی که جذبۀ بین شمس و مولانا را مورد مذاقه قرار داده‌اند، محقق را به پذیرفتن این حقیقت برمی‌انگیزد که مولانا و شمس، هردو، به دنبال هم بودند و

## روی آفتاب به مولانا است / ۲۱۷

هر دو، در آرزوی رسیدن به هم، عمری را سپری کرده بودند. رفتن شمس به قوتیه و دیدارش با مولانا، چه بسا آرزویی دیرینه بود که سال‌ها در قلب مولانا زبانه کشیده و نیمه‌شب‌ها او را از بستر جدا کرده و به زیر آسمان بی‌غل و غش کشانده بود. یادآور این بیت از مثنوی که:

ذره ذره کاندرا این ارض و سماست      جنس خود را هر یکی چون کهرباست

(مولانا، دفتر ششم، ۱۳۸۴: ۱۳۴)

این مولانای به ظاهر بی‌نیاز و مورد نکوداشت پیوسته مریدان - همچنان که شمس نیز بی‌وجود مولانا چونان برکه‌ای ساکن و بویناک بود - نیازمند شمس بود و این درویش آواره کوی و برزن را می‌جست تا «دستار دانشمندان و ردای فراخ‌آستین» را به کناری نهد و در هیبت «مستی پیمانه به دست و عاشقی کف‌زنان و پای‌کوبان» در کوی و برزن ظاهر شود و بخواند که:

زاهد کشوری بدم، واعظ منبری بدم      کرد قضا دل مرا عاشق کف‌زنان تو

(مولانا، ۱۳۸۴: ۸۰۷)

### پیشینه پژوهش

قدیمی‌ترین سندی که در احوال و مقامات مولانا وجود دارد، مثنوی ولدنامه است که بهاء‌الدین محمد، فرزند بزرگ مولانا، در سال ۶۹۰ ق، یعنی ۱۸ سال پس از درگذشت مولانا، زندگانی جسمانی و روحانی پدر خویش را در آن به نظم درآورده است. این کتاب که همچون مثنوی در بحر رمل سروده شده است، از اشعار محکمی برخوردار است و توانایی بهاء‌ولد را در سرودن شعر نشان می‌دهد. شاید اگر آفتابی همچون مثنوی وجود نداشت که دیده‌ها را خیره سازد، درخشش ولدنامه از آن‌چه هست، بیشتر می‌شد؛ و این پارادوکس عجیبی است؛ چراکه ولدنامه نیز خود چنان‌که هست، به نگارش در نمی‌آمد.

کتاب مهم دیگری که در این باره نگاشته شده است، کتابی است از فریدون بن احمد سپهسالار، که به رساله سپهسالار معروف است که تاریخ نگارش آن نامعلوم است؛ شاید حدود بیست سال پس از وفات مولانا به نگارش درآمده باشد. بنا بر تصریح خود مؤلف، وی چهل سال، شبانه‌روز، در حلقه مریدان مولانا بوده است؛ و بالاخره کتاب دیگری که می‌توان به اتکای آن در احوالات مولانا تدبیر و تأمل کرد، مناقب‌العارفین شمس‌الدین احمد

افلاکی‌العارفی است. کتاب‌هایی که پس از آن دربارهٔ مولانا نوشته شده است، همگی بر اساس این سه کتاب بوده است؛ از جمله کتاب مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی تألیف بدیع‌الزمان فروزانفر و کتاب پله‌پله تا ملاقات خدا تألیف عبدالحسین زرین‌کوب.

با مطالعهٔ این کتاب‌ها تا حدودی می‌توان نسبت به شمس تبریزی شناخت پیدا کرد؛ با وجود این، شناخت واقعی شمس مستلزم مراجعه به سخنان خود وی در مقالات اوست که یادداشت‌هایی از سخنان شمس تبریزی است که از ۶۴۲ ق تا اواخر ۶۴۵ ق (فاصله زمانی آمدن به قوتیه و ناپدید شدن شمس) بر زبان وی جاری شده است. سؤال و جواب‌هایی که بین او و مولانا یا مریدان و منکران آن‌ها ردّ و بدل شده است و مریدان مولانا، بدون ترتیب و به صورت نامنظم، اقدام به نگارش آن‌ها کرده‌اند.

به منظور درک بهتر رابطهٔ مولانا و شمس، ابتدا، به طور جداگانه، به زندگانی هرکدام از این عارفان، قبل از آشنایی با هم، پرداخته می‌شود و پس از آن، احوالات آن دو، پس از آشنایی با یکدیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد. امید است که قیاس زندگانی این دو عارف، قبل و بعد از آشناسدن با همدیگر، بتواند چراغی فراروی محقق قرار دهد.

### مولانا پیش از دیدار شمس تبریزی

چنانکه تذکره‌نویسانی همچون افلاکی بر آن اتفاق نظر دارند، سلطان‌العلماء، بهاء‌ولد، پدر مولانا، دو پسر به نام‌های علاء‌الدین محمد و جلال‌الدین محمد داشت و دختری نیز به نام فاطمه‌خاتون. جلال‌الدین همچون اهل‌کام و ناز، به ظاهر خوش‌بخت می‌نمود. دو بار ازدواج کرده بود. بار اول در بیست‌ودوسالگی، در شهر لارنده با گوهرخاتون، دختر خواجه شرف‌الدین سمرقندی، که حاصل این ازدواج نیز دو پسر به نام‌های بهاء‌الدین محمد (سلطان‌ولد) و علاء‌الدین محمد بود؛ و بار دوم، پس از وفات گوهرخاتون. «کراخاتون قونوی، که از شوهر سابق خود، شاه‌محمد، فرزندی به نام شمس‌الدین یحیی نیز داشت، زوجهٔ جدید مولانا بود که در اندک مدّت توانسته [بود] به خانهٔ بی‌رونق خداوندگار، دوباره روشنی و گرمی انس و محبت ببخشد. دختری هم که پروردهٔ او بود، و ظاهراً او را نیز از شوهر سابق داشت، در همین ایام با او به حرم مولانا وارد شد و به زودی علاقهٔ پسر کوچک مولانا، علاء‌الدین محمد، را به خود جلب کرد. این دختر، کیمیاخاتون نام داشت» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۰). حاصل ازدواج مولانا و کراخاتون نیز یک پسر به نام مظفرالدین امیر عالم و یک دختر به نام ملکه‌خاتون بود.

## روی آفتاب به مولانا است / ۲۱۹

مولانا در کودکی از دیدار عطار نیشابوری بهره‌مند شده بود و عطار، کتاب اسرارنامه را به وی، که نوجوانی حدوداً سیزده ساله بود، هدیه کرده و به پدر وی گفته بود: «زود باشد که این پسر تو، آتش در سوختگان عالم زند».

مولانا همیشه و در همه‌جا، همراه پدرش بود. پدری که ملقب به سلطان‌العلماء بود؛ فقیه و واعظ بزرگ و مشهوری که «اهل بلخ، او را عظیم معتقد بودند» و بنا به گفته خودش، لقب سلطان‌العلماء، در خواب از سوی پیامبر اسلام (ص) به او اعطا شده بود.

«از همان اوایل ورود به قونیه، این مولانای بیست و دوساله به هر جا پدرش وارد می‌شد و در هر مجلس که پدرش دوستداران خود را می‌پذیرفت، در کنار پدر می‌نشست و مریدان بهاء‌ولد هم در وی به چشم توقیر و به مثابه عصا و زبان پدر می‌نگریستند و این‌که او در مدرسه‌ای که برای پدرش ساخته شد، مثل پدر و گاه حتی به جای پدر، به وعظ یا تدریس می‌نشست، نزد آن‌ها امری عادی به نظر می‌آمد» (همان: ۶۸).

مولانای بیست و چهارساله، پس از مرگ پدر، بر کرسی استادی نشست و به ارشاد مریدان پرداخت. سپس به توصیه برهان‌الدین محقق ترمذی، برای افزایش معلومات خود، راهی حلب و دمشق شد و در نهایت، روح بی‌قرار خویش را با چله‌نشینی (سه چله)، سکوت و انزوا به بند کشید.

برهان‌الدین در حالی مولانا را ترک کرد که وی، ظاهراً و باطناً، وارث پدرش، بهاء‌ولد، بود. بهاء‌ولد که تمام عمر خویش را به وعظ و تدریس گذرانده بود. بهاء‌ولد که از اول صبح تا بعد از نماز ظهر، خلائق را درس می‌داد و بعد از نماز عصر نیز اصحاب و یاران خویش را با معارف و حقایق آشنا می‌ساخت. مجالس او بسیار پرشور و حال بود و مجلسی نبود که «در آن مجلس، از سوختگان جگرخون و عاشقان جمال بی‌چون جانبازی‌ها نشدی و جنازه‌ها برنداشتندی و گریه و زاری و نغیر از میان خلق برنخاستی» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۹۷).

مولانا، نه تنها جانشین بهاء‌ولد بود که خود او بود؛ در نتیجه، کتاب معارف نیز محبوب وی بود. کتابی که تنها اثر موجود بهاء‌ولد و صورت مجالس و مواعظ وی است.

مولانا به شیوه پدر بر مسند ارشاد و تدریس تکیه زده بود و مردمان را به خداپرستی و تقوا دعوت می‌کرد. «فتوا می‌نوشت و از یجوز و لایجوز سخن می‌راند. او از خود غافل و با عمرو و زید مشغول؛ ولی کارداران غیب، دل در کار وی نهاده بودند و آن گوهر بی‌چون را آلوده چون و چرا نمی‌پسندیدند» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۸۵).

اما این مولانای ۳۸ ساله فقیه و مدرّس که خلقی فریفته زهد و ریاضت و علم ظاهر او بودند، مولانایی که پیشوای دین و ستون شریعت احمدی بود و در علوم اسلامی و تحصیل فنون به کمال رسیده بود، مولانایی که «دستار خود را می‌بیچید... و ردای فراخ‌آستین... می‌پوشید» و حدود چهارصد نفر پای درس وی می‌نشستند، همچنان بی‌قرار بود و در انتظار. در انتظار آفتاب عشقی که وجودش را در برگیرد و شمس حقیقتی که وی را از علوم ظاهر عبور دهد و به علوم باطن برساند. شمسی که با آمدن او، معارف در نظرش بی‌ذوق شود. شمسی که او را به سماع فراخواند و وجودش را لبریز از شعر کند؛ تا آن‌جا که در وصف او گوید:

صبر پرید از دلم، عقل گریخت از سرم      تا به کجا کشد مرا مستی بی‌امان تو

(مولانا، ۱۳۸۴: ۸۰۷)

### شمس تبریزی پیش از دیدار مولانا

شمس اما برخلاف مولانا، همواره، تنها بود. وی از زمانی که خودش را شناخت، می‌دانست که رسالتی بزرگ بر دوش دارد. برای همین هم آرام و قرار نداشت. حرکتی که از وی سر می‌زد، دیگران را به این گمان می‌انداخت که او دیوانه است؛ حتی پدرش نیز با این که بسیار سعی می‌کرد احوالات او را درک کند، در این راه توفیق نمی‌یافت:

«از عهد خردگی، این داعی را واقعه‌ای عجیب افتاده بود. کس از حال داعی واقف نی. پدر من از من واقف نی؛ می‌گفت: تو اولاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری؟ تربیت ریاضت هم نیست؛ و فلان نیست...» (شمس تبریزی، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۷۷).

شمس، خود، می‌دانست که چرا دیگران از احوالات او بی‌خبرند. او خویش را همچون مرغابی می‌دانست که تخم آن‌را به اشتباه در کنار تخم‌های مرغ خانگی نهاده‌اند. مرغ خانگی با جوجه‌هایش، تنها، تا لب آب می‌آمد؛ اما شمس که مرغابی بود، می‌خواست خودش را به آب بزند؛ پس با ممانعت پدر و مادرش مواجه می‌شد:

«گفتم: یک سخن از من بشنو، تو با من چنانی که [تخم] بط را زیر مرغ خانگی نهاده‌اند، پرورد و بط‌بچگان برون آورد... مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می‌رود، امکان آب درآمدن نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مَرگَب من شده است، و ظَنّ و حال من این است. اگر تو از منی یا من از توأم، درآ در این دریا؛ و اگر نه، برو بر مرغان خانگی... گفت: با دوست چُنین کنی، به دشمن چه کنی؟» (همان).

## روی آفتاب به مولانااست / ۲۲۱

پدر شمس، بهرغم آن که مردی مهربان و با عاطفه بود، با عشق میانه‌ای نداشت و این مانع از آن می‌شد که شمس بتواند احوالات درونی خویش را بر وی عیان سازد که: «نیک مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتی، آبش از محاسن فروآمدی. الا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر» (همان: ۱۱۹).

شمس عاشق بود و در بحر الهی مستغرق؛ چندان که وی را پروای خوردن و خفتن نبود: «این سخن بود که به خردگی اشتهاى مرا برده بود. سه چهار روز می‌گذرد چیزی نمی‌خورم، نه از سخن خلق بلکه از سخن حق، بی‌چون و بی‌چگون. پدر می‌گفت: وای ور [بر] پسر من، گفت که چیزی نمی‌خورم. گفتم: آخر ضعیف نمی‌شوم. قوتم چنان که اگر بخواهی چون مرغ از روزن بیرون بپریم. هرچهار روزی اندک نَعاس غالب شدی، یک دم، و رفت. لقمه فرو نمی‌رفت.

- تو را چه شد؟

- مرا هیچ نشد. دیوانه‌ام؟ کسی را جامه دریدم؟ در تو افتادم؟ جامه تو دریدم؟

- چیزی نمی‌خوری؟

- امروز نخورم.

- فردا؟ پس فردا؟ روز دیگر؟

همشهری چه باشد؟ پدر من از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه، دلم ازو می‌رمید. پنداشتمی که بر من خواهد افتاد. به لطف سخن می‌گفت، پنداشتم که مرا می‌زند، از خانه بیرون می‌کند. می‌گفتم: اگر معنی من از معنی او زابید، پس بایستی که این نتیجه آن بودی. بدان انس یافتی و مکمل شدی. [تخم] بط زیر مرغ خانگی؟! آبش از چشم روان شدی» (همان، دفتر دوم، ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۴۳).

شمس به جایی رسید که می‌خواست خداوند با او سخن بگوید: «گفتم مرا چه جای خوردن و خفتن تا آن خدا که مرا همچنین آفرید، با من سخن نگوید بی‌هیچ واسطه‌ای و من از او چیزها نپرسم و نگویم، مرا چه خفتن و خوردن... آنکه بخورم و بخسبم، بدانم که چگونه آمده‌ام و کجا می‌روم» (همان: ۱۳۶-۱۳۷).

وی همچونین می‌خواست تا از روزن بیرون پرد؛ و بالاخره، هنوز به سن بلوغ نرسیده بود که دل از شهر و دیار خویش برکند و پای در راه سفر نهاد. در سفر، با راه و رسم تصوف آشنا شد؛ و به قول خودش: «آخر، فقیه بودم. تنبیه و غیر آن را بسیار خواندم».

تنها، قریحه ذاتی وی، راهبر و راهگشای او بود. با وجود این، زمانی که به مولانا رسید، در زمینه علم تفسیر، حدیث، فقه، کلام و فلسفه اطلاعات کافی داشت و کتاب التنبیه (از کتب پنجگانه مشهور فقه شافعی) را نزد علمای عصر خود آموخته بود. بر ادبیات عرب تسلط داشت و بر تکلم زبان عربی توانا بود؛ چنان که مولانا، با دیدن او کرسی درس و مسند فتوا را ترک کرد و روزها و ماه‌ها با او در خلوت نشست.

### مولانا پس از دیدار شمس تبریزی

ذهن مولانا در تمام آن سال‌هایی که هنوز به شمس نرسیده بود، انباشته از سؤالاتی بود که کسی توانایی وقوف بر آن سؤالات را نداشت؛ چه برسد به این که به آن‌ها پاسخ گوید. در حقیقت، آن چه در دیدار شمس و مولانا عینیت یافت، رویایی بود که پیش از آن اذهان هردو را به خود مشغول می‌داشت.

پیش از آن که شمس به قوتیه درآید، مولانا به طریقه و سیرت پدرش، به درس گفتن و موعظه فرمودن و مجاهده و ریاضت مشغول بود و تنها نماز و روزه و ریاضت را طریقه رسیدن به کمالات معنوی می‌دانست؛ اما پس از آشنایی با شمس تبریزی به سماع روی آورد؛ چرا که به گفته شمس، آنچه وی در پی آن بود، در سماع، بیشتر حاصل می‌شد و این که مولانا، مثنوی را در حالت سماع انشا کرده است، گواه بر این مدعاست و بنابر گفته خود مولانا: «بعد از ما مثنوی شیخی کند و مرشد طالبان گردد و سائق و سابق ایشان باشد» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۷۰).

مولانا از شعر بیزار بود و در نزد وی، از شعر، بدتر کاری نبود: «من تحصیل‌ها کردم در علوم و رنج‌ها بردم تا نزد من فضلا و محققان و زیرکان و نغول اندیشمندان آیند، تا بر ایشان چیزهای غریب و نفیس و دقیق عرضه کنم. حق تعالی خود چنین خواست. آن همه علما را این‌جا جمع کرد و آن رنج‌ها را این‌جا آورد که بدین کار مشغول شوم. چه توانم کردن؟ در ولایت ما و قوم ما از شاعری ننگ‌تر کاری نبود...» (همان).

مولانای «متعبد و شب‌خیز و مولع زهد و پرهیز» را، که قلم در شرح و بسط او بریده‌زبان است، چگونه می‌توان به تصویر کشید؟ در حالی که کسی که بنا به تصریح سخن خویش، مدت چهل سال در خدمت مولانا بوده، از وصف وی عاجز است. «و از صفت کمالات بی‌حد و بی‌پایانش، که بعضی از آن‌را به عین‌الیقین مشاهده کرده و بعضی را به علم‌الیقین دانسته است، کدامین را توانم به قلم بریده‌زبان شرح و بسط کردن؛ زیرا که نه هرچه دانستی است،

## روی آفتاب به مولانا است / ۲۲۳

دیدنی است؛ و نه هرچه دیدنی است، گفتنی است؛ و نه هرچه گفتنی است، نبشتمنی است» (همان: ۲۶).

مولانایی که حتی شمس از شناخت وی قاصر بود: «در این سخن، هیچ نفاق و تکلف نیست و تأویل، که من از شناخت او قاصر. مرا هرروز از حال و افعال او چیزی معلوم می‌شود که دی نبوده است. مولانا را بهترک از این دریابید تا بعد از این خیره نباشید. ذلک یوم التغابن، همین صورت خوب و همین سخن خوب می‌گوید؛ بدین راضی شوید که ورای این چیزی هست، آن را طلید» (شمس تبریزی، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

مولانای زردچهره و باریک‌اندام، که از جسم لاغر خود به غایت خجل بود و به چشم ترخم به جسم خود نظر می‌کرد؛ با چشم‌هایی تند و جذّاب و پرشور، که درخشندگی آن به حدّی بود که دیگران طاقت نگرستن به چشمان او را نداشتند. «از ابتدای حال تا انقراض وقت، روز به روز، ریاضات و مجاهدات را مضاعف می‌فرمود. در مدّت چهل سال، که این ضعیف ملازم حضرتش بود... ایشان را جامه خواب و بالش ندید و جهت آسایش یک شب ایشان را بر پهلو خفته مشاهده نکردم؛ چون خارخار محبت حق تعالی، پیوسته، محرّک وجود ریاضت‌یافته حضرت ایشان شده بود» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۳۳).

تواضع مولانا به حدّی بود که همگان را جدای از موقعیت و منصب ایشان مورد حرمت فروتنانه خویش قرار می‌داد و با آن‌که پادشاهان و امرای روم در حسرت هم‌نشینی با وی بودند، با فقرا و مساکین مجالست می‌کرد. اکثر مریدان وی از طبقات فرودست بودند و در حالی که عزالدین کیکاوس را به حضور خویش نمی‌پذیرفت، با گمنامان و پیشه‌وران هم‌نشینی می‌کرد. تا جایی که گفته می‌شد: «مریدان مولانا عجایب مردمانند. اغلب عامل و محترفه شهرند. مردم فضلا و دانا اصلاً گرد ایشان کمتر می‌گردند. هرکجا خیطای و بزّازی و بقالی که هست، او را به مریدی قبول می‌کند» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۲۱۴).

مولانایی که شرم و حیای بی‌اندازه داشت و نخوت و کبر را از وجود خویش رانده بود. به قدری وفای به عهد در نزد وی ارزشمند بود که به هنگام سوگند یادکردن، عبارت «به حقّ وفای مردان» را بر زبان می‌راند. هرگز مریدان را به ریاضت و مجاهدت‌های سخت وادار نمی‌کرد و چله‌نشینی و نظایر آن را نمی‌پسندید. ترک تعلق به مادیات را مهم می‌شمرد؛ با وجود این، هرگز مریدان خویش را به ترک مادیات ترغیب نمی‌کرد؛ بلکه امور مادی را در رسیدن به تعالی و کمال مهم می‌دانست.



مولانایی که در اظهار عقیده بی پروا بود و یک تنه در برابر ریاکاران می ایستاد و همگان را به وحدت و یگانگی و سازش با همه مذاهب دعوت می کرد؛ مولانایی که به دنبال صلح و سازش با تمام ملل و مذاهب بود و بیهود و ترسا را به یک نظر می دید. مولانایی که با هفتاد و سه مذهب یکی بود. مولانایی که به تمام جهانیان عشق می ورزید؛ عشقی که در اثر بردباری و حلم و بخشندگی وی روز به روز بزرگ و بزرگ تر می شد.

مولانایی که خوبی درونش مانع می شد، دلی از وی آزرده شود؛ به طوری که در هنگام سماع، اگر عده ای بی ادبی کرده، بر وی تنه می زدند و مریدان، آن افراد را دور می کردند، مولانا، ایشان را از این کار منع می کرد و می فرمود: «صدبار گفته ام که برای من کسی را چیزی نگویند. من به آن راضی ام» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۶۹).

مولانا پیش از آمدن شمس، آدمی زمینی بود. «در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالم ملک او شود که نیاساید و آرام نیابد... زیرا آن چه مقصود است، به دست نیامده است» (مولانا، ۱۳۸۹: ۷۹)؛ و معشوق و دلارام خویش را می جست که دل به وی آرام کند و این نور شمس بود که مولانا را از نار تشویشات رهانید.

### شمس تبریزی پس از دیدار مولانا

اگرچه جست و جوی اسرار مولانا از درون وی چندان دشوار می نماید که ناگزیر جوینده را بدان سوی سوق می دهد که به ظنّ و گمان خویش بسنده کند؛ لیکن حاصل همین جست و جوی آلوده به گمان به قدری هست که تشنگی را فرو بنشانند. در مورد احوال درونی شمس نیز همین گفتار صادق است؛ چرا که حتی پاره ای از سخنان گردآمده در مقالات وی نیز چندان رمزگونه است که تفسیر آن ممتاز از گمان نمی تواند باشد.

شمسی که از مستوران حرم قدس و مقبولان حظیره انس بود؛ شمسی که پیوسته در مشاهده سلوک می کرد و در مجاهده روزگار می گذرانید؛ شمسی که در ذهن و در خارج نظیر نداشت؛ شمسی که ذات او در تصور نمی گنجید؛ شمسی که خداوندِ خداوندانِ اسرار، سلطانِ سلطانانِ جان، نور مطلق و جانِ جانِ جان بود؛ شمسی که در شمار مستوران حق بود و «هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود» و پس از مولانا نیز «هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود».

تو آن نوری که با موسی همی گفت      خدایم من، خدایم من، خدایم

(مولانا، ۱۳۸۴: ۵۸۴)

## روی آفتاب به مولاناست / ۲۲۵

و مولانا که خود از اولیا بود، همنشینی با شمس را آرزو کرده و در مناجات‌های خویش، پیوسته، گفته بود: «بارخدا، از آن مستوران خود، یکی را به ما بنما»؛ اما شمس نیز آفریده‌ای از خاصان خداوند را طلبیده بود که تحمّل هم‌صحبتی وی را داشته باشد.

دید آن‌را که هیچ نتوان دید  
هم شنید آن‌چه کس ز کس نشنید  
چون کشید از نیاز بوی ورا  
بی‌حجابی بدید روی ورا

(سلطان ولد، ۱۳۷۸: ۳۴)

شمس نیز همچون مولانا، لاغر و به ظاهر ضعیف می‌نمود؛ با وجود این، چالاک و پُرتاقت بود. «مردی دیرجوش، تنگ‌حوصله و بی‌اعتنا به تمام موازین حاکم بر عُرْف و عادت‌های زمانه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۸)؛ با نگاهی بی‌رحم و تند و بی‌پروا. شمس پیش از رفتن به قونیه و آشنایی با مولانا، در شهرها می‌گشت و به خدمت بزرگان می‌رسید. هزینه سفر و معاش خویش را با عملگی تأمین می‌کرد؛ به کودکان تعلیم می‌داد و با قناعت روزگار می‌گذرانید. در مدرسه اقامت نمی‌کرد. به هر شهری که وارد می‌شد، در کاروانسرای مخصوص تاجربیشگان فرود می‌آمد و حُجره‌ای می‌گرفت و قفل بزرگی بر در حُجره می‌زد که گویا بازرگان معتبری است و کالایی برای فروش دارد. او آزاد بود و آزادانه به هر سوی پر و بال می‌گشود.

«درویشی مجذوب، بی‌سامان، تندخوی و مردم‌گریز، که عشق صوفیانه را تا سرحد شوریدگی و اخلاص عارفانه را تا سرحد ملامت‌گیری رسانده بود» (داکانی، ۱۳۸۷: ۱۶۷). کتاب مقالات، به وضوح، بیانگر اشراف شمس بر آیات و احادیث، علوم زمان خویش و حتی اشعار شاعرانی همچون سنایی است. چنانکه درباره این مصرع از شعر سنایی

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد  
که دارالملک ایمان را مجرّد بیند از غوغا

چنین می‌گوید: «این مرد که این گفته است، عجب مجرّد بوده است خود از خود. کلام او کلام خدا باشد. کلام خدا کامل باشد، تمام باشد... این مرد با این کمال رسیده، غرق است در نور خدا و مست است در لذّت حق، رهبری را نشاید؛ زیرا مست است؛ دیگری را چون هشیار کند؟» (شمس تبریزی، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۱۴۷).

شمس نیز مست عشق الهی بود؛ پس چگونه می‌توانست مستی همچون مولانا را هشیار کند؟ سخنان شمس، همه، بر وجه کبریا بود و به ادّعا می‌ماند. طبق گفته او، مردمان حق

داشتند که با سخن او الفت و مؤانست نداشته باشند (ر.ک همان، دفتر دّوم، ۱۳۸۵: ۱۳۵). سخن وی در حدّ فهم آنان نبود: «مرا از حق تعالی دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگویم، آن اصل را می‌گویم بر ایشان سخت مشکل می‌آید» (همان)؛ حتّی عاقلان نیز از شنیدن سخنان وی دیوانه می‌شدند: «در خانقاه طاق‌من ندارند، در مدرسه از بحث من دیوانه شوند؛ مردمان عاقل را چرا دیوانه باید کرد؟» (همان: ۱۳۹). تنها مولانا بود که چیزی از سخنان شمس بر وی پوشیده نبود: «چون با او مبالغه‌ها کردم، بر او عیان در عیان کی باشد؟» (همان: ۱۳۴).

کسی که همصحبت شمس می‌شد، دیگر از هیچ سخنی لذت نمی‌برد و توان همصحبتی با دیگران را نداشت: «آنکس که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود و تلخ شود، نه چنان سرد شود و همچنین صحبت می‌کند، بلکه چنانکه نتواند با ایشان صحبت کردن...» (همان، دفتر اوّل، ۱۳۸۵: ۳۸).

تنها مولانا بود که به شناخت واقعی شمس نائل آمده بود: «هرکه مرا شناخت، آهنگ من کند؛ و هرکه مرا خواهد، مرا جوید؛ و هرکه مرا جوید، مرا یابد و جز من هیچ نگزیند» (همان، دفتر دّوم، ۱۳۸۵: ۱۹۳).

شمس جواب هر سؤالی را می‌دانست: «اهل این ربع مسکون هر اشکال که گویند، جواب حاضر بیابند از ما، در هرچه ایشان را مشکل است. جواب در جواب، قید در قید باشد سخن من. هریکی سؤال را ده جواب و حجّت، که در هیچ کتابی مسطور نباشد به آن لطف و به آن نمک. چنانکه مولانا می‌فرماید که با تو آشنا شده‌ام، این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده است» (همان، دفتر اوّل، ۱۳۸۵: ۱۸۶). وجود شمس همچون کیمیا بود که اگر در کنار مس قرار گیرد، مس با آن یکی شده، تبدیل به زر می‌شد: «کمال کیمیا چنان باید» (همان: ۱۴۸).

اما شمس که صحبت بی‌خبران و نادانان را همچون طعام حرام، مُضر و حرام می‌دانست، چگونه می‌توانست با سایرین همنشین شود. او، خود، به خوبی، می‌دانست که دیگران توان همصحبتی با او را ندارند و از درک روحیات او عاجزند. «کسی که ما را دید یا مسلمان مسلمان شود یا مُلحد مُلحد؛ زیرا چون بر معنی ما وقوف نیابد، همین ظاهر ما بیند و در این عباداتِ ظاهر، تقصیری بیند و همّت او بلند شده باشد و پندارد که او را این عبادات، حاجت نمانده است و از عبادات که مَخْلَصِ عالمیان است، دور افتد» (همان، دفتر دّوم، ۱۳۸۵: ۱۴۱).

مال و منال دنیا در نظر وی پشیزی نمی‌ارزید: «اگر تو را صد هزار درم و دینار، این قلعه پُر

## روی آفتاب به مولاناست / ۲۲۷

زر باشد، تو به من نثار کنی، من در این پیشانی تو بنگرم، اگر در آن پیشانی نوری نبینم و در سینه او نیازی نبینم، پیش من آن همان باشد و تل سرگین همان» (همان: ۱۳۳).

اما همین شمس - که او را در این جهان پروای هیچ کس نبود و هیچ کس را در خور دوستی نمی دانست و در برابر هیچ بشری سر فرود نمی آورد و مرید و مُراد کسی نمی شد - خود را وقف مولانا کرد؛ چون معتقد بود که: «مرا فرستاده اند که آن بنده نازنین ما میان قوم ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند» (همان: ۲۴)؛ با وجود این، حدود شانزده سال از دور مراقب مولانا بود. «با کسی کم اختلاط می کنم. با چنین صدری که اگر همه عالم را غلبیر کنی، نیابی، شانزده سال بود که سلام علیک بیش نمی کردم، و رفت» (همان: ۲۹۰).

شمس مرید نمی گرفت؛ وی به دنبال شیخ بود؛ آن هم نه هرشیخی. او به دنبال مولانا بود: «من مرید نگیرم... من شیخ می گیرم، آن گاه نه هر شیخ؛ شیخ کامل» (همان، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۲۲۶). شمس، تمام عمر خویش را در جست و جوی شیخ کاملی سپری کرده بود: «من، خود، از شهر خود تا بیرون آمده ام، شیخی ندیده ام. مولانا شیخی را بشاید... الا من به این طلب از شهر خود بیرون آمدم، نیافتم... شیخ خود ندیدم... کسی را تا شیخی صد هزار ساله ره است. این نیز نیافتم؛ الا مولانا را یافتم بدین صفت... الا جهت آن آمدم» (همان، دفتر دوم، ۱۳۸۵: ۱۵۸).

شمس همصحبتی مریدان مولانا با خود را، تنها، از برکات مولانا می دانست: «شما دوست من نیستید که شما از کجا و دوستی من از کجا؟ الا از برکات مولاناست هرکه از من کلمه ای می شنود» (همان: ۱۳۱).

شمس آفتابی بود که همه عالم را روشنی می داد. روشنایی بود که از دهانش فرومی افتاد. نور بود که از گفتارش برون می تراوید. آفتابی که تنها، مهتاب طاقت آن را داشت: «نفاق کنم یا بی نفاق 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» (همان، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۱۱۵).

شمس همچون آبی روشن و منور بود؛ اما این آب، روان نبود. رودی باید بر این آب می زد و آن را جاری می ساخت: «آبی بودم بر خود می جوشیدم و می پیچیدم و بوی می گرفتم تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می رود خوش و تازه و خرم...» (همان: ۱۴۲).

شمس با تمام دانش و درایت خود به این نکته معترف بود که کسی شایستگی آن را ندارد که شیخ و مراد مولانا شود؛ اما در عین حال، خود نیز هرگز مرید کسی نمی شد: «من بر مولانا آمدم، شرط این بود اول که من نمی آیم به شیخی، آن که شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا بر روی زمین نیاورده و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم» (همان، دفتر دوم، ۱۳۸۵: ۱۷۹).

با وجود این، بر مولانا سخت می گرفت و او را می رنجانید؛ و به قول خویش: «هرکه را دوست دارم، جفا پیش آرم، اگر آن را قبول کرد، من خود همچون گلوله از آن او باشم. وفا، خود چیزی است که آن را با بچه پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوست دار شود، الا کار جفا دارد» (همان، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۲۱۹).

با وجود این، چنانکه خود می گوید، مولانا را نمی رنجاند؛ بلکه با چیزی در وجود وی دشمنی می کرد که اگر ذات مولانا از آن ممتاز می شد، به همان رتبه ای می رسید که شمس آن را طلب می کرد. در حقیقت، در وجود مولانا هنوز رسوباتی از اندیشه صلب و سخت مولانایی بود که شمس زدودن آن را رسالت خویش می پنداشت؛ حتی اگر به رنجش مولانا بینجامد و بارقه هایی از اندرون وی را آشکار سازد که چنان در نظرش لطیف می نمود که می ترسید حتی اگر بر پای وی بوسه زند، مژه وی درخلد و پای مولانا را مجروح سازد: «تو اینی که نیاز می نمایی. آن تو نبودی که بی نیازی و بیگانگی می نمودی. آن دشمن تو بود؛ از بهر آنش می رنجانیدم که تو نبودی. آخر من تو را چگونه رنجانم که اگر بر پای تو بوسه دهم، ترسم که مژه من درخلد، پای تو را خسته کند» (همان، ۹۹).

شمس به دنبال کسی از جنس خود بود تا او را قبله خویش سازد؛ اما خود قبله مولانا شد: «کسی می خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم» (همان). در اندرون شمس بشارتی بود که تنها مولانا را شایسته آن بشارت می یافت: «در اندرون من بشارتی هست، عجب می آید از این مردمان که بی آن بشارت شادند» (همان: ۲۳۶).

شمس که عادت به نوشتن نداشت، وجود مولانا را لبریز از کلمات کرده بود تا بر جهانیان فروبارد: «من عادت نباشتن نداشته ام هرگز، سخن را چون نمی نویسم، در من می ماند و هر لحظه مرا روی دگر می دهد» (همان: ۲۲۵).

آیا کسی غیر از مولانا می توانست به شناخت شمس تبریزی نائل آید که حتی نفس شمس تبریزی نیز سخن وی را فهم نمی کرد: «چنانکه آن خطاط سه گونه خط نوشتی، یکی

## روی آفتاب به مولانا است / ۲۲۹

او خواندی لاغیر؛ یکی هم او خواندی هم غیر؛ یکی نه او خواندی نه غیر او؛ آن منم که سخن گویم، نه من دانم، نه غیر من» (همان: ۲۷۲).

مولانا بشارت وجود شمس را دریافته بود و او را بنده نازنینی می‌دید که پیامبر (ص) وعده آن را داده بود. «گفتند: یا رسول الله، اخوان ماییم که آرزو می‌بری؟ گفت: نی، که شما یاران منید. گفتند: اخوان تو انبیانند که گذشته‌اند؟ گفت: از این اخوان ایشان را نمی‌خواهم؛ بندگان نازنین اند که بعد از من برون آیند» (همان: ۱۸۵).

مولانا همچون کودکی دوساله، که در برابر پدر خویش زانو می‌زند، در برابر شمس زانو می‌زد و او را می‌ستود: «مولانا این ساعت در ربع مسکون مثل او نباشد در همه فنون، خواه اصول، خواه فقه، و خواه نحو، و در منطق با ارباب آن به قوت معنی سخن گوید به از ایشان، و باذوق تر از ایشان و خوب تر از ایشان؛ اگرش بیاید و دلش بخواهد و ملالتش مانع نیاید و بی‌مزگی آن که اگر من از سر خرد شوم و صدسال بکوشم، ده یک علم و هنر او حاصل نتوانم کردن؛ آن را نادانسته انگاشته است و چنان می‌پندارد خود را پیش من، وقت استماع که شرم است نمی‌توانم گفتن، که بچه دوساله پیش پدر، یا همچو نومسلمانی که هیچ از مسلمانی نشنیده باشد» (همان، دفتر دوم، ۱۳۸۵: ۱۳۲).

حظ شمس از قرآن، برای یاران مولانا قابل ادراک نبود: «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 آن که با خواص می‌گوید، ذوق دگر» (همان، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۱۸۴).

یاران و مریدان مولانا بر شمس طعنه می‌زدند و سخنان وی را بی‌مایه می‌دانستند؛ چراکه توان ادراک سخنان وی را نداشتند. شمس نیز در پاسخ می‌گفت: «بی‌مایگی شماس است. این سخن من نیک است و مشکل؛ اگر صدبار بگویم، هرباری معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد» (همان: ۱۶۸).

اما یاران و مریدان مولانا از شمس می‌رمیدند و او را دشمن می‌داشتند؛ چراکه سخن برای کسی است که به آن سخن محتاج است و توان ادراک آن را دارد. سخنان حکمت‌آمیز شمس همچون بارانی بود که با این که در معدن خویش بی‌پایان بود، به قدر مصلحت فرومی‌بارید؛ اما این باران بر مولانا سیل‌آسا می‌بارید و همچون تیری که از کمان بجهد، بر وجود مولانا می‌نشست: «و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ تیری که از کمان حق بجهد، هیچ سپری و جوشنی مانع آن نگردد» (مولانا، ۱۳۸۹: ۲۳۵).

با این که یاران مولانا به آزار شمس می پرداختند و به پیشوایی او راضی نمی شدند و تحمّل تسلیم و تمکین مولانا در برابر شمس را نداشتند، شمس شاد بود؛ چرا که باور خویش را چنان به تأکید بیان می کرد که گویی، خود، نظاره گر آن بوده است که چون کسی به انکار وی برخاسته، خدای، جلّ جلاله، صدهزار فرشته مقرب را مقرب وی ساخته؛ و چون کسی وی را هدف دشنام و جفای خویش ساخته، خدای نیز به جبران جفایی که بر وی رفته است، به هزار ثنا، وی را ستوده است و صدهزار جان صدیقان و مقربان را به طوع وی برانگیخته است (ر.ک شمس تبریزی، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۳۱۷).

شمس را با عوام چه کار؟ او انگشت بر رگ بزرگانی چون مولانا نهاده بود: «مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست؛ برای ایشان نیامده ام. این کسانی که ره‌نمای عالم‌اند، بحق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (همان: ۸۲).

مولانا، ولیّ خدا بود و شمس، که دوست مولانا بود، او نیز ولیّ خدا بود؛ چرا که «دوستِ دوستِ خدا، ولیّ خدا باشد» (همان، دفتر دوم، ۱۳۸۵: ۱۸۰).

### مولانا و شمس تبریزی

حکایت افلاکی در مناقب العارفین از مولانای شش ساله که در هنگام بازی تصمیم می‌گیرد به ملکوت سیر کند و در مقابل دوستان خردسالش از نظرها غایب می‌شود و بعد از لحظه‌ای با حالتی رنگ‌پریده ظاهر می‌شود (ر.ک افلاکی، ۱۳۶۲: ۷۴ و ۷۵)؛ و نیز این حکایت که خداوند، حق تعالی، بر مولانای هفت ساله تجلی می‌کند و او از هوش می‌رود (ر.ک همان: ۷۶) و نیز حکایات دیگر افلاکی در مورد کرامات و خرق عادت‌های مولانا، همگی مبین این مطلب است که مولانا از همان ابتدا در زمره اولیای حق و از بندگان شایسته و منتخب خداوند بود که شمس به دنبال چنین شخصی بود و او را نمی‌یافت. «... [شمس] در طلب اکمل از مکملان بود. طالب مردان خدا گشته، اوتاد و اقطاب و ابدال دنیا را ملاقات کرد؛ ولی نظیر عظمت خود نیافت و مطلوب و محبوب خود را جست‌وجو می‌کرد» (همان: ۶۱۵).

شمس بی‌قرارانه به دنبال گمشده خویش بود تا در شبی که از استغراق تجلیات قدسی مست شده بود، به مناجات پرداخت: «خداوندا، می‌خواهم که از محبوبان مستور خود، یکی را به من نمایی». خطاب عزّت در رسید: «شاهد مستور و وجود پرچود مغفور که استدعا می‌کنی، همانا که فرزند دلیند سلطان‌العلماء، بهاء‌ولد بلخی است». گفت: «خدایا، دیدار او را به من

## روی آفتاب به مولانا است / ۲۳۱

نمای)، جواب آمد: «شکرانه چه می‌دهی؟» فرمود: «سر را» (ر.ک همان: ۸۶).  
شمس تبریزی، جان عزیز خویش را بهای رسیدن به مولانا قرار می‌دهد و اینک نوبت مولانا است که تمام وجود خویش را در وجود شمس محو کند.  
شمس، مولانا را می‌یابد؛ اما مولانایی که در آستانه بیست‌وسه سالگی است و به تازگی به دامادی شرف‌الدین سمرقندی درآمده است؛ مولانایی که در همه جا در کنار پدرش، سلطان‌العلماست و حتی به جای پدر به وعظ می‌نشیند؛ و مولانایی که از احترام همگان برخوردار است.  
آیا این مولانای جوان، به آن حد از پختگی رسیده است که دست از همه چیز بکشد و در وجود شمس محو شود؟ شمس تبریزی به ناگزیر، حدود شانزده سال به انتظار می‌نشیند تا «از خمیره وجود زاهد خودبین و واعظ ظاهرپرست، انسان از خود رسته‌ای، که ورای انسان‌های عادی است، [ظهور یابد]» (زّین کوب، ۱۳۷۸: ۱۳).

شمس، خویشتن به مولانا می‌نماید و آتش عشق را در درون وی شعله‌ور می‌سازد و «مولانا از مرحله عرفان زاهدانه و عابدانه، قدم به عرفان عاشقانه می‌گذارد؛ و در حقیقت، آن آتش خاموشی که عطار نشانه‌های آن را در دوران کودکی مولانا در قلب و روح او مشاهده کرده بود، شعله‌ور می‌کند و سراپایش را در این آتش می‌سوزاند» (خوشحال دستجردی، ۱۳۷۸: ۷۴). او مولانا را به جایی می‌رساند که انس با کتاب را از یاد برد و کتاب معارف پدرش را - که آن‌همه در نزدش عزیز بود - به کناری نهد و گوید: «تا با تو آشنا شدم، این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده است» (شمس تبریزی، دفتر اول، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

شمس خاموشی و سکوت را به مولانا می‌آموزد. «آنچه شمس تبریزی بیش از همه به مولوی آموخت و به وسیله آن از بطن مولوی عالم عابد متشّرع، یک مولوی عارف و عاشق به دنیا آورد، خاموشی و سکوت بود» (استاجی، ۱۳۸۹: ۱۷). شاید به همین علت است که تخلص مولوی می‌شود «خاموش».

شمس که در پی این بود که مولانا با شمس درون خویش یکی شود، پس از اتمام تعلیمات خویش به مولانا، وی را برای همیشه ترک می‌کند. شمس، عارف بود و هر عارفی نیز از فرجام کار خویش آگاه است. اگر شمس در قوتیه می‌ماند، دیر یا زود، به دست دشمنان خویش به قتل می‌رسید. از طرفی شمس می‌دانست که چیزی از عمر وی باقی نمانده است و به زودی به معبود و معشوق ازلی خویش می‌پیوندد، پس لازم بود تا شمس درون مولانا برای همیشه جاوید بماند.



## نتیجه‌گیری

ارادت مولانا به شمس، چندان است که در جای‌جای مثنوی وقتی نشانه‌ای، شمس را به گمان او می‌افکند، بی‌اختیار حکایت خویش را رها می‌کند و تا آن‌جا که هنوز غلیان حاصل از این تداعی معانی، او را فرونهاده است. جُز در توصیف شمس سخن نمی‌گوید. با وجود این، جست‌وجو در احوال شمس و مولانا، محقق را به صرافت این اندیشه می‌اندازد که رابطه شمس و مولانا باید چیزی فراتر از رابطه مرید و مرادی باشد که در بین متصوفه، خاصه در زمان مولانا رواج دارد؛ چه در هیچ‌کدام از آن‌ها و حتی در هیچ‌کدام از احوال عارفانی که عطار در تذکرة الاولیا ذکر می‌کند، ارتباط بین مریدان و پیشوایان ایشان چنان نیست که رشک دیگر مریدان را برانگیزد؛ با وجود این، مولانا پیش از آن‌که مرید شمس باشد یا مفسر اندیشه‌های وی باشد و یا حتی در جایگاهی بنشیند که دانش و بینش او، این معلّم یک‌لقبای دوره‌گرد را مرید خود سازد، ترجمان اندیشه اوست؛ لیکن نه ترجمانی که سخن او را بازگرداند و نه حتی مفسر یا تأویل‌گر اندیشه‌های وی؛ بلکه ترجمان کلامی است که متعلق به این جهان نیست و برای درک آن هیچ راهی وجود ندارد جز آن‌که خود نیز چون وی بیندیشد و چون وی به جهان صلب و سخت اطراف خویش بنگرد و چون وی عظمت ملکوت را در برابر این جهان پست دریابد؛ و این ممکن نیست مگر این‌که، اندک‌اندک، ته‌مانده آخرین تعلقات خویش را نسبت به خوشنمایی و شهرت و مقبول طبع فقیهان و پارسایان بودن، از سر بیندازد و تشریف شرک‌آلود چگونه بودن را از تن بدر کند.

مولانا هرچه قرار است از دانش زمان خویش بیاموزد، پیش از ملاقات شمس آموخته است. با وجود این، همین دانش‌ها حتی اگر حجابی در برابر دیدگان او نیاویخته باشد تا چون دانشمندان بر سریر موعظت نشیند و جز خویشتن نبیند، حداقل از شفافیت بینش او کاسته است؛ بنابراین شمس چیزی به مولانا نمی‌آموزد؛ بلکه چیزی در وی می‌افکند و لازمه این افکندن، عریان کردن او از همه چیزهایی است که به آن می‌بالد تا مجرد از غوغایی که اندرون وی را از دریافتن بازمی‌دارد، پرتوهای ساطع شده از روح شمس را دریابد و منعکس سازد. پس از آن مولانا دیگر مولانا نیست که خود دیگر شمس است.

## منابع

قرآن مجید.

## روی آفتاب به مولانا است / ۲۳۳

استاجی، ابراهیم (۱۳۸۹). «سرای سکوت؛ بحثی درباره سکوت و تولد دوباره مولوی در دیدار با شمس تبریزی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب، دوره ۶، شماره ۱۹، صص ۱-۱۳.

افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. با تصحیحات و حواشی و تعلیقات. به کوشش تحسین یازیچی. چاپ ۲. تهران. دنیای کتاب.

خوشحال‌دستجردی، طاهره (۱۳۷۸). «مولانا در بینش شمس». نشریه علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. دوره دوم. شماره شانزده و هفده. صص ۶۷-۸۴.

داکانی، پرویز (۱۳۸۷). شمس من و خدای من. تهران. علمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰). پله‌پله تا ملاقات خدا. تهران. علمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). بحر در کوزه. تهران. علمی.

سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۲۵). رساله فریدون بن احمد سپهسالار در احوال مولانا جلال‌الدین بلخی. تصحیح سعید نفیسی. تهران. کتابخانه و چاپخانه اقبال.

سلطان‌ولد (۱۳۷۸). ولدنامه. تصحیح علامه همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی. تهران. نشر هما.

شمس تبریزی (۱۳۸۵). مقالات شمس تبریزی. تصحیح محمدعلی موحد. تهران. خوارزمی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۵). مولانا جلال‌الدین محمد. تهران. معین.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۴). مثنوی. ۶ مجلد. تصحیح محمد استعلامی. تهران. سخن.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۴). دیوان کبیر شمس. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران. طلابه.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۹). فیه‌ما‌فیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران. نگاه.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۷). غزلیات شمس تبریزی. دو مجلد. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران. سخن.



## شمس و مسأله بازتاب

### ایرج شهبازی

استادیار دانشگاه تهران. موسسه لغت‌نامه دهخدا

### چکیده

مروری سریع بر مقالات شمس تبریزی نشان می‌دهد مسأله بازتاب از مسائلی است که ذهن شمس به شدت به آن معطوف بوده است. بسامد بالای سخنان شمس درباره بازتاب حاکی از اهمیّت فراوان آن در نظر اوست. منظور شمس از بازتاب، «بازتافتن انسان در جهان و انسان» است؛ یعنی از نظر او، ما انسان‌ها غالباً به جای آن که با واقعیّت‌های جهان روبه‌رو شویم، ویژگی‌های شخصیّتی و روانی خود را در جهان بازمی‌یابیم و به جای آن که با واقعیّت‌های وجودی دیگران مواجه شویم، با خودمان در آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنیم. ناگفته پیداست که این کار عملاً باعث قطع ارتباط ما با عالم واقع می‌شود و روابط انسانی‌مان را به بن‌بست می‌کشاند. بعضی از نتایجی که شمس از این اصل مهم استفاده می‌کند، از این قرارند: (۱) برای آن که جهان جای دلنشین و قابل سکونتی شود، لازم است انسان باطن خود را از ردایل پاک و پیراسته کند و در درون خود آرامش داشته باشد. (۲) برای رهایی از «مرگ‌هراسی» باید جانی زیبا و والا داشته باشیم؛ زیرا که در آینه مرگ خود را تماشا می‌کنیم. (۳) برای فهم دقیق قرآن کریم لازم است سخن خود را به آن نسبت ندهیم و با کاستن از فرافکنی‌ها، به افق انتظار آن نزدیک شویم. (۴) ریشه بسیاری از انکارها و مخالفت‌ها در برابر انبیا و اولیا آن است که ما بر پایه احوال شخصی خود درباره آن بزرگان داوری می‌کنیم و

ویژگی‌های خود را به آن‌ها نسبت می‌دهیم. ۵) بسیاری از عیب‌ها و نقص‌هایی که در دیگران می‌بینیم، بازتاب عیب‌ها و نقص‌های خود ما در آن‌ها هستند؛ بنابراین اگر کسی جان بی‌عیب یا کم‌عیبی داشته باشد، به عیب‌های دیگران توجه نمی‌کند. ۶) انسان آینه‌صفت می‌تواند چهره واقعی دیگران را به خودش نشان دهد و چنانچه دو انسان آینه‌صفت با هم روبه‌رو می‌شوند، می‌توانند خود را بسیار دقیق‌تر و درست‌تر بشناسند و به نظر می‌رسد این نکته مهم، یکی از رازهای مهم رابطه شمس و مولانا را بر ما آشکار می‌کند.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، مقالات، بازتاب، فرافکنی، عرفان اسلامی.

### پیشگفتار

مسأله «بازتاب» یعنی «بازتابند اندیشه‌ها و احساسات انسان در دیگر انسان‌ها، یا در پدیده‌های بیرون از خود» یکی از مهم‌ترین مسائل در مثنوی معنوی است و نشانه‌های روشن آن را از نی‌نامه در دفتر اول، تا آخرین ابیات دفتر ششم مثنوی می‌توان دید. مولانا برای طرح بحث بازتاب از اصطلاحات و عباراتی مانند «از ظن خود یار دیگران شدن، کار دیگران را از خود قیاس گرفتن، روزنه داشتن دل‌ها، از چشم خود به دیگری نگریستن، ورق خود را در حق دیگری خواندن» و نظایر آن‌ها استفاده کرده و در پانزده داستان کوتاه و بلند مثنوی به این مسأله اشاره کرده است. وسعت و عمق سخنان مولانا درباره مسأله «بازتاب» چنان است که تردیدی بر جای نمی‌گذارد که این مسأله از مهم‌ترین مسائل در منظومه فکری مولانا است. مولانا بر پایه همین مسأله بازتاب است که برخی از مهم‌ترین نظرات خود را در زمینه خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح می‌کند.

نکته بسیار جالب این است که مروری بر مقالات شمس تبریزی نشان می‌دهد که مولانا مسأله بازتاب را مانند بسیاری از مهم‌ترین مبانی فکری خود وامدار شمس تبریزی است. سخنان شمس تبریزی درباره بازتاب اگرچه به وسعت و عمق سخنان مولانا نیستند، فراوان و متنوع و دقیق‌اند و بی‌گمان فضل تقدّم را برای او محفوظ می‌دارند؛ یعنی در این مسأله هم، مثل بسیاری از مسائل مهم، شمس پیشرو است و مولانا پیرو، اگرچه در موارد زیادی این پیرو بر آن پیشرو پیشی می‌گیرد. خود شمس هم به این نکته اشاره دارد که مولانا از سخنان او معانی و مقاصدی عمیق و مهم استنباط می‌کند که شمس به آن‌ها توجهی نداشته است:

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۳۷

«مرا عجب می‌آید که کسی سخن مرا چگونه نقل می‌کند. به ذات پاک ذوالجلال که مولانا سخن مرا اگر نقل کند، به از این نقل کند و معنی‌های خوب انگیزد به از این، اما آن سخن من نقل نکرده باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۸۵). سخنان مولانا و شمس درباره بازتاب آن، چنان همانندند که تردیدی باقی نمی‌ماند که مولانا این بحث کلیدی و راهگشا را از تأمل در سخنان شمس تبریزی دریافت کرده است.

اهمیت این بحث آن است که گذشته از آن که ما را در شناخت بهتر خودمان و دیگر انسان‌ها و روابطی که با آن‌ها داریم، یاری می‌رساند، فرصتی مناسب برای مقایسه شمس و مولانا، کشف همانندی‌های نظرات آن دو بزرگ و نیز تأثیرپذیری مولانا از شمس فراهم می‌آورد. همان‌گونه که گفتیم، سخنان مولانا درباره بازتاب متنوع‌تر و فراوان‌تر از سخنان شمس‌اند؛ بنابراین برای پرهیز از طولانی شدن مقاله، در نقل سخنان شمس بنا را بر استقصای تام می‌گذاریم، اما از سخنان مولانا نمونه‌هایی بسیار اندک نقل می‌کنیم تا برای خواننده گرامی امکان مقایسه فراهم آید. گذشته از این مولانا درباره بازتاب مسائلی را مطرح کرده است که در سخنان شمس نظیر آن‌ها را نمی‌توان پیدا کرد. در چنین مواردی ترجیح داده‌ایم که مسأله را مسکوت بگذاریم و همت خود را صرف طرح مسائلی کنیم که شمس آن‌ها را مطرح کرده است. ما در این مقاله بحث بازتاب را در پنج ساحت بررسی می‌کنیم: (۱) بازتافتن انسان در مرگ، (۲) بازتافتن انسان در متن، (۳) بازتافتن انسان در جهان بیرون، (۴) بازتافتن انسان‌ها در یکدیگر و (۵) بازتافتن دو انسان آینه‌صفت در هم.

### (۱) بازتافتن انسان در مرگ

از نظر شمس تبریزی، مرگ مانند آینه‌ای است که هر کسی می‌تواند چهره واقعی خود را در آن ببیند. مرگ در واقع گوهر وجود انسان را هویدا می‌کند و هرکس را همان‌گونه که هست، به او نشان می‌دهد؛ از این رو آنان که از مرگ می‌ترسند، از آشکار شدن درون خود می‌هراسند و از روبه‌رو شدن با حقیقت خود بیم دارند. حال که مرگ هرکسی هم‌رنگ خود اوست، روشن است اگر کسی جانی بسیار شیرین و زیبا داشته باشد، مرگ هم برای او بسی شیرین و زیبا می‌شود. اولیای خدا این‌گونه‌اند و مرگ برای آن‌ها بسیار شیرین و بلکه عین زندگی است؛ از این رو در قرآن کریم (سوره جمعه، آیات ۶ و ۷) آرزوی مرگ نشانه صدق ایمان آدمیان دانسته شده است؛ به دیگر سخن، یکی از نشانه‌های یک مؤمن راستین آن است که تمنای مرگ را

دارد و از مرگ لذت می‌برد. شمس تبریزی، با اشاره به آیه بالا، مرگ را آینه‌ای می‌داند که هر کس شرح حال خود را در آن می‌یابد: «اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی، بارک‌الله فیک، مبارکت باد، ما را هم از دعا فراموش مکن و اگر چنین نوری و ذوقی نداری، پس تدارک بکن و بجو و جهد کن؛ که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی، چنین حالت بیایی؛ پس بجوی؛ «فتمنّموا الموت إن کُنتم مؤمنین» ... این آینه‌ای روشن است که شرح حال خود در او بیایی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۸۷).

مولانا نیز در در بیت‌های زیر به این نکته مهم اشاره کرده است که مرگ آینه‌ای است که انسان‌ها در آن به تماشای خود می‌نشینند؛ بنابراین کسی که جانی زیبا و شیرین دارد، مرگ را زیبا و شیرین می‌یابد و آن که جانی تلخ و زشت دارد، مرگ به‌سان یک امر زشت و تلخ بر او پدیدار می‌شود:

مرگ آینه است و حُسنت، در آینه، درآمد

گر مؤمنی و شیرین، هم مؤمن است مرگت

گر یوسفی و خوبی، آینه‌ات چنان است

آینه بر بگوید: خوش منظر است مُردن

ور کافرّی و تلخی، هم کافر است مُردن

ورنه در آن نمایش، هم مضطر است مُردن

(غزل ۱۶۸۸)

## ۲) بازتافتن انسان در متن

یکی دیگر از فروع بحث بازتاب بازتافتن انسان‌ها در متون، به ویژه در متون ادبی و متون دینی است. اگر نیک بنگریم، درمی‌یابیم که ما، در مقام یک خواننده یا شنونده، غالباً متن را آن‌گونه که خود هستیم، درمی‌یابیم، نه آن‌گونه که متن واقعاً هست؛ یعنی انسان‌ها نوعاً ویژگی‌های شخصیتهای، تجربیاتی پیشین، آرزوها و خواسته‌ها و نیز عقده‌ها و سرکوب‌های روانی خود را بر متن فرافکنی می‌کنند و در واقع سخن خود را به دهان متن می‌گذارند. درست از این‌روست که داورهای افراد گوناگون درباره یک متن واحد، غالباً دارای تفاوت‌های بسیار شگفت‌آوری است. عین‌القضات همدانی به رساترین شکل ممکن به این موضوع اشاره کرده است: «جوانمردا! این شعرها را چون آینه دان! آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هرکه در او نکه کند، صورت خود تواند دید. همچنان می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۳۹

نیست، اما هرکسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار بود و کمال کار اوست و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست و دیگران معنی دیگر را وضع می‌کنند از خود، این چنان است که کسی گوید: صورت آینه روی صیقل است که اول آن صورت نمود و این معنی را تحقیق و غموضی هست که اگر در شرح آن درآویزم، از مقصود بازمانم» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۱۶). شمس تبریزی هم به این مسأله اشاره می‌کند که هرکسی سخن او را مطابق فهم و درک خودش می‌فهمد: «سخن مرا چنان گو که من گفته باشم ... این سخن دو روی دارد. چون بازگویی با کسی که او را اندیشه هست، او البته همان یک رو فهم کند که اندیشه او باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۷۶ - ۳۷۵).

متون مقدّس نیز از این موضوع استثنا نیستند و مخاطبان این متون غالباً سخن خود را از زبان متن بیرون می‌کشند. می‌توان متنی مانند قرآن کریم را منبعی مهم برای شناخت افراد در نظر گرفت. این متن مجموعه عظیمی از امکانات را در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد و هر کسی بر اساس ویژگی‌های شخصیتی، آرزوها و امیدها و خواسته‌ها، سرکوب‌ها و عقده‌های روانی و نیز تجربیات و آموخته‌های خود، بخشی از این کتاب را می‌بیند و بر آن انگشت تأکید می‌گذارد و بخش‌هایی را اصلاً نمی‌بیند یا به آسانی از کنار آن‌ها می‌گذرد. به عنوان یک فرضیه می‌توان این نکته را مطرح کرد که افرادی که همواره بر روی آیاتی از قرآن که متضمّن خشم و خشونت‌اند تأکید می‌ورزند و در خداشناسی صفاتی مانند «جبار و قهار و منتقم و مهیمن» و نظایر آن‌ها را مورد توجه قرار می‌دهند، احتمالاً از نظر شخصیتی افرادی فضول، ماجراجو، خشن، بی‌ملاحظه و انعطاف‌ناپذیرند و متقابلاً آن‌ها که همواره به آیات مربوط به رحمت و لطف و بخشایش و مغفرت و مدارا توجه می‌کنند و می‌کوشند تفسیری رحمانی از دین اسلام به دست بدهند و در این راستا آیات مربوط به عذاب و دوزخ و سختگیری را نادیده می‌انگارند، احتمالاً از حیث روانی اشخاصی آرام و مهربان و بخشنده و بزرگواریند و به همین ترتیب می‌بینیم که به تعداد انسان‌ها قرائت و تفسیر و برداشت از قرآن وجود دارد و جالب این‌جاست که همه برداشت خود را سخن خدا می‌دانند و کسی نیست که آن قدر شجاعت داشته باشد که بگوید آنچه می‌گویم سخن من است نه سخن خدا. شمس تبریزی می‌گوید: «ای خواجه هرکسی حال خود می‌گویند و می‌گویند که کلام خدای را معنی می‌گوییم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۸۲ - ۲۸۱) و در جایی دیگر می‌گوید: «تفسیر قرآن هم از حق شنو. از غیر حق تفسیر بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود نه تفسیر قرآن» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۳۶).



از نظر مولانا نیز انسان، بر اساس رأی و اندیشه خود، به داوری در مورد قرآن، به عنوان یک متن، می‌پردازد و چنانچه او از روحی حقیر و بینشی کوتاه برخوردار باشد، همه‌چیز را همان‌طور حقیر و کوچک می‌بیند. او، در تمثیل رکیک «مگس و بول خر»، به این نکته اشاره می‌کند که دریا و کشتی و کشتیبان در نظر یک مگس چیزی بیش از خاشاکی خُرد، بر روی مقداری بول خر، در گودالی کوچک که خود او بر روی آن نشسته است، نیست. خواننده متن نوعاً آنچه را که خود می‌خواهد، در متن می‌بیند و نه آنچه را که نویسنده نوشته است. این نکته را از آیه ۸۲، سوره اسراء نیز می‌توان دریافت: «وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا»؛ یعنی «و ما آنچه را برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است از قرآن نازل می‌کنیم و [لی] ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید»؛ آری اگر کسی با جانی ظلمانی به سراغ قرآن برود، قرآن بر زیان او می‌افزاید و او بهره‌ای از آن بر نمی‌گیرد و در آغاز سوره بقره، شرط بهره‌گیری از قرآن را «تقوا» می‌داند و به نظر می‌رسد که این تقوا، تقوای پیش از روبه‌رو شدن با متن باشد؛ یعنی بدون پیش فرض به سراغ متن رفتن، از تفسیر به رأی پرهیز کردن و به دنبال معنی و مقصود آن بودن؛ از این‌رو مولانا سفارش می‌کند که به جای تأویل متن به تأویل خود پردازیم:

خوبش را تأویل کن نه ذکر را	کرده‌ای تأویل حرف بکر را
پست و کژ شد از تو معنی سنی ...	بر هوا تأویل قرآن می‌کنی
چشم چندین، بحر هم چندینش است	عالمش چندان بُود، کش بینش است
وهم او بول خر و تصویر خس	صاحب تأویل باطل چون مگس
آن مگس را بخت گرداند همای	گر مگس تأویل بگذارد به رای

(دفتر اول، ۱۰۸۰-۱۰۸۹)

برخی از انسان‌های هواپرست که به مقتضای خشونت و خشم خود رفتار می‌کنند و خواهان آزار مردمانند، قرآن را مطابق امیال خود تفسیر می‌کنند تا بتوانند با استناد به آن زمینه‌ای برای ابراز خشم خود پیدا کنند و آن را مقدس نشان دهند:

وز کبر کسان رنجی و اندر تو دوصد چندان	ای نفس چو سگ آخر تا چند زنی دندان
مانند سر بریان گشته که منم خندان	گریانی و پُرزهری با خلق چه باقه‌ری
چون شحنه بُود آن کس کاو باشد در زندان؟	من صوفی باصوفم من آمر معروفم

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۴۱

معذوری خود دیده در خویش ترجیده  
عذر دگران خواهد از باب هنرمندان  
بر دانش و حال خود تاویل کنی قرآن  
وان گاه هم از قرآن در خلق زنی سندان  
(غزل ۱۶۱۷)

### ۳) بازتافتن انسان در جهان بیرون

یکی دیگر از جلوه‌گاه‌های مسأله بازتاب این است که ما غالباً نه با جهان واقعی بلکه با جهانی که ویژگی‌های ما را یافته است، ارتباط برقرار می‌کنیم و جهان بیرون مطابق ویژگی‌های ما به ما پاسخ می‌دهد. این مسأله مهم را در چند بخش می‌توان بررسی کرد:

#### ۳-۱) انسانی کردن جهان

ما نوعاً ویژگی‌های شخصیتی خود را بر روی جهان بیرون فرامی‌افکنیم و شکل و شمایل خود را به آن می‌بخشیم. خانم فاوژ بوتونیه<sup>۱</sup>، استاد روانشناسی بالینی دانشگاه سوربن، می‌گوید: «دنیایی که ما کشف می‌کنیم، همیشه و به گونه‌ای دنیایی است که ما خلق می‌کنیم؛ زیرا هرگز دید ما از جهان خارج تا آن حد عینی نیست که رد پای شخصیت ما روی آن باقی نماند» (بهرامی، ۱۳۸۳: ۶). اگر دستگاه ادراکی و حواس پنج‌گانه ما به گونه دیگری بود، بی‌گمان جهان را به گونه‌ای دیگر ادراک می‌کردیم. نگاه مورچه‌ها و سگ‌ها و فیل‌ها و شترها و سوسک‌ها به جهان با نگاه انسان‌ها تفاوت‌های فراوانی دارد؛ به همین جهت می‌توان گفت ما جهان را به شکلی انسانی می‌فهمیم. گذشته از این در دایره انسان‌ها نیز همه آدمیان جهان بیرون را به یک‌سان و شیوه نمی‌بینند و درک نمی‌کنند. در حقیقت هر انسانی با اظهار نظر درباره جهان بیرون، پرده از روی شخصیت خود برمی‌دارد. کسی که درونی مضطرب و نگران دارد، جهان را سرشار از اندوه و رنج می‌بیند، کسی که سرگردان و حیران است، جهان را مات و سرگردان می‌یابد؛ کسی که به پوچی و بیهودگی رسیده است، جهان را پوچ و بیهوده می‌یابد؛ کسی که مهربان و آسان‌گیر است جهان را زیبا و نیکو می‌بیند. شمس تبریزی درباره خیام که آسمان را سرگردان می‌دانست، می‌گوید: «آری صفت حال خود می‌کند هر گوینده. او [خیام] سرگردان بود برای بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۰۱).

1. Favez Boutonier

چون تو جزوِ عالمی، هر چون بُوی  
گر تو برگردی و برگردد سرت  
ور تو در کشتی روی بر یم روان  
گر تو باشی تنگدل از مَلَحِمِه

کل را بر وَصْفِ خود بینی غوی  
خانه را گردنده بیند مَنظَرَت  
ساحلِ یم را همی بینی دوان  
تنگ بینی جَوِّ دنیا را همه

(دفتر چهارم، ۲۳۶۷-۲۳۷۱)

### ۳-۲) اصل و عکس شادی و لذت

به نظر شمس، همه شادی‌ها و زیبایی‌های عالم بیرون بازتاب شادی‌های درونی ما هستند. در واقع اصل شادی‌ها در درون ماست و آنچه که در بیرون وجود دارد، فقط عکسی از آن اصل است. علت این که دنیا سرای فریب است، این است که در آن فقط با عکس‌ها و خیال‌ها سر و کار داریم. غم‌ها و شادی‌های آن بازتاب غم‌ها و شادی‌های درون ما هستند و کسانی که به این بازتاب‌ها دل می‌بندند فریب‌خوردگانی بیش نیستند. شمس تبریزی می‌گوید: «صوفی را گفتند: «سر برآر اُنظُرِ اِلَى آثارِ رحمةِ اللّٰه!» گفت: «آن آثار آثار است. گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۴). مولوی این سخن شمس را چنین به شعر درآورده است:

آن برون آثارِ آثار است و بس  
باغ‌ها و سبزه‌ها در عینِ جان  
آن خیالِ باغ باشد اندر آب  
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است  
گر نبودی عکسِ آن سَرُو سُرور

گفت: آثارش دل است، ای بُوالهَوس!  
بر برون عکسش چو در آبِ روان  
که کند از لطفِ آب آن اضطراب  
عکسِ لطفِ آن بر این آب و گِل است  
پس نخواندی ایزدش دازا لُغُرور

(دفتر چهارم، ۱۳۶۲-۱۳۶۶)

### ۴) بازتافتن دو انسان در همدیگر

آن‌گونه که در فرهنگ روانشناسی آمده است، کلمه «فرافکنی» در روانشناسی هشت معنای مهم دارد. دومین تعریفی که در فرهنگ روانشناسی برای فرافکنی آمده است، چنین است: «فرایند نسبت دادن ناآگاهانه باورها، ارزش‌ها یا سایر فرایندهای ذهنی خود به دیگران است. این نوع کاربرد ... معنای ضمنی متفاوتی دارد. در این‌جا این فرایند به عنوان جنبه

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۴۳

به‌هنگار رشد روانی تلقی می‌شود و لزوماً بازتاب‌گرایی‌های روان‌رنجورانه نیست» (۷۲۷). فروید در این باره چنین می‌گوید: «با کمی دقت در زندگی اطرافیان خود متوجه می‌شویم که اغلب مردم دیگران را به علت داشتن خصوصیتی مورد انتقاد قرار می‌دهند، در حالی که همان خصوصیات نقطه ضعف‌هایی برای خود آن‌ها هستند و آن‌ها از این حقیقت واقف نیستند که خود می‌توانند آن خصوصیات را داشته باشند» (فروید، ۱۳۸۴: ۸۳).

در فارسی چند ضرب‌المثل داریم که به این معنای فرافکنی اشاره دارند: «کافر همه را به کیش خود پندارد»، «سیر از گرسنه خبر ندارد» و «سوار از پیاده خبر ندارد». این نوع فرافکنی را در صحنه‌های مختلف زندگی، از جمله صحنه‌های مذهبی، سیاسی و اقتصادی می‌توانیم ببینیم؛ برای نمونه کسانی که مذهبی هستند، گمان می‌کنند همه مردم مذهبی‌اند و افراد غیر مذهبی هم دیگران را غیر مذهبی می‌پندارند. کسانی که یک نظام سیاسی را قبول دارند، گمان می‌کنند همه مردم طرفدار آن نظام‌اند و متقابلاً مخالفان آن نظام هم همه مردم را مخالف آن می‌دانند. کسانی که رشوه می‌دهند، گمان می‌کنند همه رشوه می‌دهند و آن‌ها که اهل رشوه نیستند، گمان می‌کنند هیچ‌کس اهل رشوه دادن و رشوه گرفتن نیست. شخص دروغگو همه را دروغگو و شخص راستگو همه را راستگو می‌داند. در مهمانی‌ها نیز می‌توان رد پای فرافکنی را دید. کسی که غذایی خاص را دوست دارد، گمان می‌کند همه مردم هم آن غذا را دوست دارند و به این ترتیب همواره برای مهمان‌های گوناگون خود، با ذوق‌ها و سلیقه‌های گوناگون، همان غذا را درست می‌کند. هزاران نمونه از این‌ها را می‌توان نشان داد. به نظر می‌رسد که حقیقتاً ما در میان اقیانوس فرافکنی‌ها شناوریم.

تعبیری که شمس تبریزی برای بیان این مفهوم فرافکنی از آن بهره گرفته است، تعبیر زیبایی «ورق خود را در حق دیگران خواندن» است: «آن شخص نقصان اندیش ورق خود برخواند، ورق یار بر نمی‌خواند. اگر از ورق یار سطری برخواندی، از این‌ها هیچ نگویی. ورق خود خواند و بس» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۹۸). مولانا هم برای بیان این مفهوم از تعبیر «نامه خود را در حق دیگری خواندن» بهره گرفته است. به نظر مولانا انسان زشت‌کار به همه بدگمان است. در واقع زشت‌کاری وصف حال اوست، اما آن را در مورد دیگران صادق می‌داند:

بدگمان باشد همیشه زشت‌کار      نامه خود خواند اندر حق یار

(دفتر پنجم، ۱۹۱۸)

معنای این دو تعبیر آن است که ما نامه یا کتابی را که شامل شرح حال خود ماست، شرح

حال کسی دیگر می‌دانیم و محتویات آن را در حق او صادق می‌دانیم. کسی که قیاس به نفس می‌کند، بر اساس ویژگی‌های شخصیتی، تجربه‌های پیشین، آرزوها و خواسته‌ها و نیز بر پایه احوال و اندیشه‌ها و احساسات خود درباره همه انسان‌ها داوری می‌کند. از تلخ‌ترین و در عین حال واقعی‌ترین مسائل، در روابط بین انسان‌ها، این است که انسان‌ها غالباً در روابط خود، به جای آن که با واقعیت طرف مقابل ارتباط برقرار کنند، با بازتاب‌های احساسات و ویژگی‌های خود در آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند؛ یعنی «از ظن خود یار دیگران می‌شوند».

از نظر شمس تبریزی، هرکسی خود را در در دیگران می‌بیند، اگر آدمی سراپا قهر و خشم باشد، در دیگران هم تنها قهر و خشم می‌بیند و اگر لطف و مهر باشد، در دیگران هم لطف و مهر می‌بیند: «قهر در لطف می‌نگرد به دیده خود، همه قهر می‌بیند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۹۳)؛ از این رو انسان‌هایی که به انواع رذائل اخلاقی آلوده هستند، همواره در دیگران رذائل اخلاقی را کشف می‌کنند و کسانی که نیکوکار و خیرخواه‌اند، دیگران را هم نیکو و قابل اعتماد می‌دانند. شمس در سخنی که بخشی از آن را در بالا نقل شد، می‌گوید: «آن شخص نقصان اندیش ورق خود برخواند، ورق یار بر نمی‌خواند. اگر از ورق یار سطری برخواندی، از این‌ها هیچ نگویی. ورق خود خواند و بس. در آن ورق او همه خط کز مژ تاریک باطل؛ با خود تصویری کرده و توهمی کرده، چون بتی خود تراشیده و بنده و درمانده آن شده». براساس ضرب‌المثل مشهور «کافر همه را به کیش خود پندارد» (همان، ۹۸). مسأله مهم «بازتافتن انسان‌ها در یکدیگر» را در زیر چند عنوان فرعی بررسی می‌کنیم.

#### ۴-۱) بازتاب و چشم‌انداز

از بحث بالا یک نتیجه مهم به دست می‌آید و آن این است که انسان‌ها به خاطر آن که با هم متفاوتند، درک‌های متفاوتی از پدیده‌های واحد پیدا می‌کنند. شمس تبریزی می‌گوید: «دو کس نشسته‌اند، چشم هر دو روشن، در او سبلی نه، غباری [و] گرهی نه، دردی نه، این یکی می‌بیند، آن دگر هیچ نمی‌بیند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۱۲)؛ بنابراین یک نفر در آن واحد می‌تواند برای کسی عسل و برای دیگری سرکه باشد و این بستگی به چشم‌انداز آن دو نفر دارد. حضرت یوسف برای برادرانش که به چشم حسادت به او می‌نگریستند، زشت و گرگ‌صفت به نظر می‌رسید و برای پدرش که او را دوست داشت، بسیار زیبا بود. از این نکته می‌توان دریافت که با تغییر دادن چشم‌انداز، همه چیز و همه کس در نظر ما تغییر می‌یابد و ما

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۴۵

با تغییر دادن چشم‌اندازهای خود، می‌توانیم کسانی را که نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت یا بدبین هستیم، پذیرفتنی و دوست‌داشتنی بباییم. شمس تبریزی می‌گوید: «با یاری گاهی گرم باشی محبوبت نماید، گویی: «او محبوب شد». این ساعت باز تو دگرگون شوی، گویی: «مبغوض شد». اگر تو هم بر آن حال مستقیم بماندی، پیوسته مطلوب و محبوب بودی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۰۵ - ۲۰۴).

مولوی نیز می‌گوید کسی که دوست صمیمی ماست، بر اثر خشمی که از او پیدا می‌کنیم، در نظر ما زشت و غیرقابل تحمل می‌شود و به محض این‌که آن خشم و خروش فروکش می‌کند، باز او زیبا و پذیرفتنی می‌شود:

تو نمی‌بینی که یارِ بردبار      چون که با او ضد شدی، گردد چو مار  
لَحْمِ او و شَحْمِ او دیگر نشد      او چنان بد جز که از مَنظَر نشد

(دفتر چهارم، ۳۷۸۷-۳۷۸۸)

از مطالبی که درباره چشم‌انداز گفته شد، به نکته دیگری می‌رسیم و آن این است که هر شخصی، در چشم عده‌ای از آدمیان خوش می‌آید و برخی دیگر او را ناخوش می‌دارند:

هر وجودی کز عَدَم بَنمود سَر      بر یکی زهر است و بر دیگر شکر  
دوست شو، وز خوی ناخوش شو بَری!      تا ز خُمَره زهر هم شکر خوری

(دفتر پنجم، ۴۲۳۶-۴۲۳۷)

هر انسانی مجموعه‌ای از ویژگی‌های خوب و بد را دارد و این ماییم که هنگام رویارو شدن با او بر بُعد خاصی از وجودش انگشت می‌گذاریم و آن را فعال می‌کنیم. در وجود بدترین انسان‌ها هم بخشی روشن و قابل اعتماد وجود دارد و در وجود بهترین انسان‌ها هم بخشی تیره و زشت هست و این ماییم که با نوع نگاهمان و شیوه برخوردمان، بخشی خاص از او را استخراج می‌کنیم و به رو می‌آوریم. در میان اطرافیان خود می‌بینیم که کسی با شخصی خاص همواره با خشم و نفرت روبه‌رو می‌شود و با شخصی دیگر از در مهر و محبت درمی‌آید؛ بنابراین هرکسی متناسب با شخصیت و شیوه برخورد خود، بخش‌های خاصی از وجود دیگران را مخاطب قرار می‌دهد و اگر بکوشیم هنگام مواجهه با انسان‌ها، با شیوه درست برخورد کردن، نقاط روشن وجود آن‌ها را برانگیزیم، برخورد آن‌ها با ما نیز تغییر می‌یابد. در داستان نامه بهمنیاری (بهمنیار، ۱۳۸۱: ۴۹۱) مثالی آمده است که به همین نکته اشاره

می‌کند: «مال را دست دزد بسیار و آسوده بخواب». بهمینار در شرح این مثل چنین فرموده است: «دزد و متقلب را امین مال خود قرار بده تا از به باد رفتن و دزدیده شدن آسوده باشی». بهمینار در پاورقی به دو وجه برای تفسیر و تبیین این مثل اشاره کرده: «مال را که به دست دزد سپردی خود او چون مؤتمن شده است، نمی‌برد و از دستبرد سایر دزدان که آن‌ها را می‌شناسد، نیز حفظ می‌کند». از میان دو وجهی که بهمینار آورده، وجه نخست به بحث ما مربوط می‌شود. طبق این تلقی، در وجود یک دزد هم نقطه‌ای قابل اعتماد وجود دارد که می‌توانیم آن را کشف کنیم. به نظر شمس هم اگر می‌خواهیم دیگران را نو بینیم، باید در درون خود تازه شویم: «خود را تازه داری تا مستحق این خطاب نشوی که زُر غباً ... اکنون بیات شدی که من در نظر تو بیات می‌نمایم. مرا به نظر بیاتی مبین! ... مرا تازه و نو بین؛ که من هیچ کهن نشوم. تو کهن مشو. و اگر کهنی در نظرت آمد، رجوع کن که عجب! سبب چه بود؟ با اهل هوا نشستیم؟ چه شد؟ عیب سوی خود نه! ... خود را نو کن که من نوم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۹۵).

#### ۴-۲) بازتاب و ستایش‌ها و نکوهش‌های ما از دیگران

ستایش و نکوهش دیگران، غالباً ستایش و نکوهش خود ماست؛ یعنی آن‌گاه که ما دیگران را به خاطر فضائل و مکارم اخلاقی ستایش می‌کنیم، ناخواسته داریم به وجود آن فضائل و مکارم در خودمان اشاره می‌کنیم و در حقیقت «در ضمن مدح دیگران، خود را می‌ستاییم» و آن‌گاه که دیگران را به خاطر رذائل و بدخوی‌ها نکوهش می‌کنیم، ناخواسته داریم به وجود آن زشتی‌ها در خودمان اعتراف می‌کنیم و خود را نکوهش می‌کنیم. اگر کسی از اخلاق‌های بد دیگران شکایت می‌کند، بداند که آن اخلاق در خود اوست. ابیات بالا یادآور این سخن شمس تبریزی هستند: «مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست، هرکه شکایت کرد، بد اوست، گلوش را بفشار، البته پیدا آید که عیب از اوست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۹۱). شمس در جایی دیگر می‌گوید: «هرکه گوید که تو را فلان ثنا گفت، بگو: «مرا ثنا تو می‌گویی، او را بهانه می‌سازی». هر که گوید که فلان تو را دشنام داد، بگو: «مرا تو دشنام می‌دهی، او را بهانه می‌کنی، این او نگفته باشد، یا به معنی دیگر گفته باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۱۵). مولانا هم دقیقاً به همین موضوع اشاره کرده است:

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۴۷

ای مسلمان! خود ادب اندر طلب  
هرکه را بینی شکایت می‌کند  
این شکایت‌گر، بدان که بدخو است  
ز آن که خوش‌خو آن بُود کاو در حَمُول

نیست إِلَّا حَمَل از هر بی‌ادب  
که فلان کس راست طبع و خوی بد  
که مر آن بدخوی را او بدگو است  
باشد از بدخو و بدطبعان حَمُول

(دفتر چهارم، ۷۷۱-۷۷۴)

به نظر شمس ما با سخنانی که درباره دیگران می‌گوییم، خود را معرفی می‌کنیم: «هر که تو را از یار تو بدی گوید، خواه گوینده درونی و خواه گوینده بیرونی، که یار تو بر تو حسود است، بدان که حسود اوست، از حسد می‌جوشد. آن سُرماری 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؟ اگر گفتی: «جبرئیل کیست؟» گفتمی: «تو» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۱۵-۳۱۴)؛ بنابراین غالباً خوبی‌ها و بدی‌هایی که ما در دیگران می‌بینیم، انعکاس خوبی‌ها و بدی‌های خود ما هستند و هنگامی که ما دیگران را به خاطر فضیلتی می‌ستاییم، یا به سبب رذیلتی می‌نکوهیم، ستایش و نکوهش ما مستقیماً به خودمان بازمی‌گردد؛ از این جهت است که مولوی هم می‌گوید: «اگر کسی در حق کسی نیک گوید، آن خیر و نیکی به وی عاید می‌شود و درحقیقت آن ثنا و حمد به خود می‌گوید» (مولوی، ۱۳۸۱: ۲۰۱).

### ۴-۳) شناختن انسان‌ها از راه فرافکنی‌های آن‌ها

آدمی را از راه قضاوت‌هایش در مورد دیگران می‌توان شناخت؛ کسانی که همیشه در دیگران عیب و نقص می‌بینند، احتمالاً خود نیز جانی آکنده از عیب و نقص دارند و آن‌ها که همواره دیگران را شریف و نیکو می‌بینند، خود نیز از این فضایل بی‌نصیب نیستند؛ بنابراین یکی از بهترین راه‌های خودشناسی این است که به داوری‌های خود در مورد دیگران توجه کنیم. برای این منظور می‌توانیم در طی مدتی طولانی، مثلاً در طول یک‌سال، به دقت، توجه کنیم که به طور «ناخودآگاهانه» چه ویژگی‌هایی را به دیگران نسبت می‌دهیم و آن‌ها را چگونه می‌بینیم. اگر به قضاوت‌های اطرافیان خود درباره دیگران نگاه کنیم، تفاوت‌های معناداری میان آن‌ها می‌یابیم. احتمالاً کسانی را می‌شناسیم که همیشه دیگران را «شریف و مهربان و قابل اعتماد» می‌دانند و از سوی دیگر با کسانی سر و کار داشته‌ایم که همیشه دیگران را «بد و شرور و غیر قابل اعتماد» می‌دانند. تردیدی نکنیم که هرکدام از این‌ها در واقع



درون خود را بر ملا می‌سازد. شمس تبریزی به نمونه‌ای جالب اشاره می‌کند: «در نیشابور پسری را که خواهند راست کنند آن پسر را گویند: «چه گویی در حق فلان پسر؟ با ما خوش برآید؟ خوش طبع هست؟» اگر گوید: «خوش طبع است و کج نیست»، خود این هم رام باشد و اگر نه، گوید: «او دور است از این‌ها»، بگویند: «اکنون تو چگونه‌ای؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۱۵۸ - ۱۵۷).

مولانا از داستان «شیر و نخجیران» نتیجه می‌گیرد که ما مانند آن شیر هستیم؛ گمان می‌کنیم به دشمن مان حمله می‌کنیم، حال آن‌که به خود حمله می‌کنیم و اگر این را بدانیم، خود را می‌شناسیم. استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، در شرح ابیات مربوط به فراق‌کنی، در داستان شیر و نخجیران، به درستی چنین نوشته‌اند: «ادراک و داوری‌های انسان به عقیده مولانا تابع احوال درونی، و دید ظاهر فرع دید باطنی است که آن را «چشم فرع» و این را «چشم اصلی» می‌نامد و از این رو ما در قضاوتی که درباره دیگران می‌کنیم، باید جانب احتیاط را رعایت کنیم و اگر چیزی یا کسی را بد می‌بینیم، ژرف بیندیشیم که شاید ریشه آن زشتی و بدی در خود ما باشد؛ برای آن‌که عیب‌جویی ... به طور کلی و یا به حسب اغلیت، از آن ناشی می‌شود که انسان خواستار چیزی است و از آن محرومیت دارد؛ فی‌المثل خسیس شمردن کسی باعث آن است که عیب‌گیرنده، طمع مساعدت مالی از کسی دارد و آن طمع بر آورده نمی‌شود و یا تکبر شخصی برای آن کس محسوس است که بالانشینی را دوست می‌دارد و در نظرش مهم است و با نظر کلی‌تر، هرگاه وجود و عدم و بود و نبود چیزی برای انسان تفاوت نکند، هرگز بدان توجه نمی‌نماید و از آن می‌گذرد؛ پس وقتی از چیزی یا کسی بد می‌گویند، آن بدگویی نسبت به امری است که مورد علاقه اوست و از آن بی‌نصیب مانده است و به همین دلیل مردمی را می‌توانیم ببینیم که از ظلم و ستم و تعدی به حقوق دیگران می‌نالند و چون خود قدرتی به دست می‌آورند، همان روش ناستوده را به شدت هرچه تمام‌تر معمول می‌دارند؛ مثل این‌که ظلم را می‌پسندند ولی از سوی خود و نه از جانب دیگران، نظایر این حالت را در سائر موارد نیز می‌توان دید؛ بنابراین، مولانا معتقد است که نیک دیدن از نیک بودن [و] بد دیدن از بد بودن است و چون ما بدی در کسی می‌بینیم بهتر است که به درون خود نظر افکنیم و ریشه عیب‌جویی را پیدا کنیم و در اصلاح خود بکوشیم و به داوری‌های ناروای خود اعتماد نداشته باشیم ... و این مساله به وجهی مبتنی است بر این‌که احوال مدرک در نحوه ادراک او موثر است» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ج ۲، ۴۷۲ - ۴۷۰).

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۴۹

آن‌چه که در سخنان استاد فروزانفر مهم است، این است که «دیدن» نتیجه «بودن» است؛ ما جهان را آن‌گونه «می‌بینیم» که «هستیم»؛ لذا بد دیدن، حاصل بد بودن و خوب دیدن، نتیجه خوب بودن است و به این ترتیب می‌توان گفت که ما طریق تحلیل دیده‌های خود می‌توانیم تا حد زیادی دریابیم که ما چگونه انسانی هستیم.

### ۴-۴) بازتاب و انکار مقامات اولیا و انبیا

به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل آنکه ذهن شمس و مولانا عمیقاً و شدیداً درگیر مسأله فرافکنی بوده است، این است که آن دو می‌خواهند ریشه انکارها و مخالفت‌های ما در برابر اولیای حق را به ما بشناسانند. در حقیقت به نظر شمس و مولانا ما مقامات بلند عارفان را انکار می‌کنیم، زیرا که خود به کلی از آن مقامات بی‌بهره‌ایم. برای درک این موضوع لازم است که به یک نکته مقدماتی توجه کنیم.

همان‌گونه که می‌دانیم، انسان به وضعیتی که در آن قرار دارد، عادت می‌کند و به آن خو می‌گیرد. همین عادت کردن که غالباً سبب دل بستن نیز می‌شود، چه بسا موجب توقف و رکود شخص می‌شود و کار او را به انکار هر چیزی که فراتر از امور معتاد او باشد، می‌کشانند و این است ریشه بسیاری از انکارها و مقاومت‌های مردم در برابر مقامات معنوی و عرفانی انسان‌های بزرگ. کسی که جز امور محسوس و مادی چیزی را نمی‌بیند و جز لذات حسی و مادی لذتی را نمی‌شناسد و ارتباطی با عالم غیب ندارد، طبیعتاً نمی‌تواند باور کند که افرادی در این جهان هستند که با عالم غیب در ارتباط هستند و از لذات معنوی و روحی بهره‌مند می‌شوند. اگر کسی خود اهل فسق و فجور باشد، اندک‌اندک شخصیتش دگرگونی می‌یابد و براساس شخصیت خود درباره دیگران قضاوت می‌کند. به نظر شمس انسان‌ها غالباً درباره خود سخن می‌گویند و می‌پندارند که درباره اولیای حق داوری می‌کنند: «اسرار اولیای حق را ندانند، رساله ایشان مطالعه می‌کنند، هرکسی خیالی می‌انگیزند و گوینده آن سخن را متهم می‌کنند. خود را هرگز متهم نکنند و نگویند که این کفر و خطا در آن سخن نیست، در جهل و خیال‌اندیشی ماست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۷۶ - ۲۷۵).

به نظر مولوی، دلیل آن که فرعون حضرت موسی را جادوگر و فریب‌کار می‌دانست، این بود که همین ویژگی‌ها از او بر حضرت موسی بازمی‌تافت و او خود را در حضرت موسی می‌دید و می‌پنداشت که او را می‌بیند. فرعون خودش هدفی جز حکومت بر مردم و ارضای

خواسته‌های نفسانی نداشت و در مورد حضرت موسی نیز همین گمان را می‌برد. در واقع مشکلِ فرعون، در این‌جا، آن است که نمی‌تواند خود را از حضرت موسی تمیز و تشخیص دهد؛ او خود را حضرت موسی می‌پندارد. مولوی در ضمن این داستان از زبان حضرت موسی خطاب به فرعون می‌گوید:

چون تو با پَرِّ هوا بَرمی‌پَری	لاجرَم بر من گمان آن می‌بری
هرکه را افعالِ دام و دَد بُود	بر کریمانش گمانِ بد بُود ...
چون شدی تو پاک، پرده برکتند	جانِ پاکان خویش بر تو می‌زند ...
تو که فرعونی، همه مکرّی و زرق	مر مرا از خود نمی‌دانی تو فرق
مَنگر از خود در من، ای کژباز، تو!	تا یکی تُو را نبینی تو دو تُو
بَنگر اندر من ز من یک ساعتی	تا وراي کون بینی ساختی
وازه‌ی از تنگی و از ننگ و نام	عشق اندر عشق بینی، وَ السَّلام

(دفتر چهارم، ۲۳۶۵-۲۳۹۹)

### ۵) بازتافتن دو انسان آینه‌صفت در هم

در بخش قبل، سخن بر سر این نکته بود که انسان‌ها ناخودآگاه ویژگی‌ها و باورها و ارزش‌های خود را در دیگران بازمی‌یابند و بر پایهٔ شخصیت خود به داوری دربارهٔ آن‌ها می‌پردازند. همان‌گونه که می‌دانیم، این اتفاق به طور طبیعی در میان انسان‌ها رخ می‌دهد و به قابلیتِ خاصی نیاز ندارد. اکنون لازم است به نکتهٔ دیگری اشاره کنیم و آن این است که چنانچه کسی آینهٔ دل خود را صیقل زده و جانی پاک و پیراسته داشته باشد، می‌تواند در هنگام مواجهه با دیگران، آن‌ها را به خودشان نشان بدهد و پرده از نهانی‌های وجود آن‌ها بردارد. اتفاقی که در این‌جا می‌افتد، آن است که آینهٔ دل ما بر اثر زنگارهایی مانند خودبینی، غرور، حرص، طمع، کینه و نظایر آن‌ها «سادگی» خود را از دست می‌دهد و به این ترتیب دیگران نمی‌توانند در این آینه خود را ببینند. رازِ مطلب در «سادگی» به معنای «بی‌نقش و نگار» بودن است؛ این آینهٔ ساده است که می‌تواند نقش و نگارهای دیگران را در خود منعکس کند:

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۵۱

نقش‌های غیب را آینه شد	آن که او بی‌نقش ساده‌سینه شد
ز آن که مؤمن آینه مؤمن بود	سیر ما را بی‌گمان موفق شود
پس یقین را باز داند او ز شک	چون زند او فقر ما را بر محک
پس ببیند قلب را و قلب را	چون شود جانش محک نقدها

(دفتر دوم، ۳۱۴۶-۳۱۵۴)

در مورد این مسأله که آن را «خاصیت آینگی» می‌نامیم، به سه نکته اشاره می‌شود:

### ۵-۱) ارتباط بی‌کلام یا کلام بی‌حرف

ارتباط همواره یکی از مهم‌ترین مسائل زندگی بشر بوده است. به نظر می‌رسد که انسان، بدون ارتباط با دیگران، هیچ بهره‌ای از زندگی ندارد. در این جا قصد نداریم که درباره نفس ارتباط سخن بگوییم. آنچه که در این مقال مورد توجه ماست، «ابزارهای ارتباط» است. طبیعتاً ارتباط دو یا چند انسان از طریق رسانه‌ها و ابزارهایی امکان‌پذیر می‌شود که «زبان» در صدر آن‌ها قرار دارد. هرچند زبان حقیقتاً نقشی بسیار مهم در روابط انسانی دارد، با این حال به هیچ روی نباید پنداشت که زبان تنها ابزار ارتباطی انسان‌هاست. مولوی در مثنوی (دفتر اول، ۱۲۰۸) به صراحت می‌گوید که غیر از سخن گفتن و اشاره کردن و نوشتن هزاران راه دیگر برای بیان کردن احساسات و اندیشه‌ها و خواسته‌ها وجود دارد. ما می‌توانیم از راه زبان عبارت، زبان اشارت، زبان حال، رفتارهای غیرکلامی، بو و نظایر آن‌ها با هم ارتباط برقرار کنیم. به نظر می‌رسد گذشته از راه‌های بالا، انسان‌ها می‌توانند از راه «ذهن با ذهن» با هم ارتباط برقرار کنند. منظور از این ارتباط آن است که دو شخص آینه‌صفت بدون استفاده از زبان عبارت و بی آن که از کلمات و جملات استفاده کنند، از طریق ذهن‌های خود با هم سخن بگویند. برای تبیین بهتر این موضوع به نمونه زیر که شمس تبریزی نقل کرده است، توجه فرمایید:

«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 بازی هم نمی‌بینیم. صفات دیوانگان در او نمی‌بینیم، نصیبه‌جویی عاقلان هم در او نمی‌بینیم». جماعتی دیگر هم صفت او آغاز کردند. سید را رفتی در اندرون درآمد. گفت: «اکنون او را ببینید، سلام من برسانید و بگویید که سید مشتاق دیدار شماست. اما او را مخوانید و به گفت زیادت مرنجانید.»

چون بیامدند، او مجال نداد که سلام کنند. بعد ساعتی مجال داد و التفات کرد. سلام مصطفی علیه‌السلام بدو رسانیدند و اشتیاق رسول. آن ساعت خاموش بود، نیارستند مکرر کردن؛ که وصیّت فرموده بود که بیش از این زحمت مدهید. بعد ساعتی دیدند که او آمد به زیارت مصطفی و لحظه‌ای دیر نشست. رسول خدا خاموش بود و او خاموش. مصطفی برخاست و او را تواضع کرد، هم به وقت آمدن و هم به وقت رفتن و فرمود: «صَبَّ عَلَیْکَ صَبًّا»؛ بر تو ریختند اندر آن ریختنی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۶۴ - ۲۶۳).

اگرچه این ارتباط ذهن با ذهن، بدون استفاده از کلام، بسیار مهم است، با این همه به نظر می‌رسد که شمس و مولوی منظور والاتری از این مسأله دارند. شمس تبریزی در قطعه زیر از «سخن بی‌حرف» سخن می‌گوید: «در این عالم جهت نظاره آمده بودم و هر سخنی می‌شنیدم بی‌سین و خا و نون، کلامی بی‌کاف و لام و الف و میم و از این جانب سخن‌ها می‌شنیدم، می‌گفتم که این سخن بی‌حرف! اگر تو سخنی، پس این‌ها چیست؟ گفت: نزد من بازیچه!» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۰۴). مولوی هم از خدا می‌خواهد که او را به مقام «کلام بی‌حرف» برساند:

ای خدا! جان را تو بنما آن مقام	که در او بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم	سوی عرصه دورپهنای عدم
عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد ز او نوا

(دفتر اول، ۳۰۹۲-۳۰۹۷)

به نظر می‌رسد که منظور شمس و مولوی از «کلام بی‌حرف» ظاهراً این است که آدمی به درجه‌ای از کمال معنوی دست یابد که بتواند فراتر از زمان و مکان و زبان به درک و دریافت حقیقت نائل شود و بی‌واسطه هرگونه امر مادی، سخن در جان او بروید. برای ما که تخته‌بند زندان تن و اسیر قفس ماده‌ایم، این سخن مولانا به کلی غیر قابل فهم است و به هیچ وجه یارای سخن گفتن درباره کلام بی‌حرف را نداریم. شفیعی کدکنی در این باره نوشته: «مولانا گاه به مرحله‌ای می‌رسد که باید آن را بوطیقای خاموشی نامید؛ یعنی آن‌جا که زبان از ادای وظیفه خویش باز می‌ماند ... [افزون‌براین، مولانا] به جستجوی زبان سکوت است؛ زبانی که در آن‌جا مخاطبان نه رومی‌اند و نه ترکی و نه نشابوری و به همین دلیل می‌گوید باید از «حرف و صوت» عبور کرد و به «منطق جان» رسید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

### ۵-۲) مؤمن آینه مؤمن است

با توجه به مطالب بالا می‌توان به یک نتیجه جالب رسید و آن‌هم این است که یکی از بهترین راه‌ها برای خودشناسی، دیدن خود در آینه صورت و جان یک انسان ساده و صادق است. شمس تبریزی تفکری را که طبق حدیث ساعتی از آن برابر شصت سال عبادت است، قرار گرفتن در حضور یک درویش صادق می‌داند: «تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة. مراد از آن تفکر حضور درویش صادق است که در آن عبادت هیچ ربایی نباشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۵۸). از برخی از اشعار مولانا به دست می‌آید که صوفیان در قدیم، روبه‌روی هم می‌نشسته‌اند و به نگاه کردن به چهره هم، افزون بر اینکه رازهای هستی را می‌شناخته‌اند، از طریق دیدن خود در آینه وجود طرف مقابل خود را هم بهتر می‌شناخته‌اند. به همین جهت است که مولوی حضور یاران حقیقی را «دفتری» می‌داند که در آن می‌توان نقش خود را خواند؛ چرا که این دفتر از همه نقش‌های زائد تهی است:

پس مراقب گشت با یارانِ خویش	دفتری باشد حضورِ یارِ بیش
دفترِ صوفی سواد و حرف نیست	جز دلِ اسپید همچون برف نیست

(دفتر دوم، ۱۵۸-۱۵۹)

به نظر مولوی «لوح محفوظ» همانا پیشانی یک یار صادق و خالص است. او در داستان «دوستی موش و چغز» در این باره می‌گوید:

یار را با یار چون بنشسته شد	صد هزاران لوحِ سِر دانسته شد
لوحِ مَحْفُوظِی است پیشانیِ یار	رازِ کَوْنِیَنَش نماید آشکار
هادی راه است یار اندر قُدوم	مُصطفی زین گفت: «أَصْحَابِی نُجُوم».
نَجْم اندر ریگ و دریا رهنماست	چشم اندر نَجْم نِه! کاو مُقتداست
چشم را با روی او می‌دار جُفت!	گَرْد مَنگیزان ز راهِ بَحْث و کُفت!
ز آن که گردد نَجْم پنهان ز آن غُبار	چشم بهتر از زبانِ با عِثار

(دفتر ششم، ۲۶۴۱-۲۶۴۶)

### ۵-۳) آینه در آینه (بازتاب و رابطه عاشقانه)

اکنون لازم است که مسأله خاصیت آینگی را در روابط عاشقانه بررسی کنیم. گفتیم که

چنانچه کسی آینه ضمیر خود را صیقل زده باشد، می تواند دیگران را آن گونه که هستند به خودشان نشان بدهد. اکنون می گوئیم چنانچه دو نفر به مقام آینگی رسیده باشند، هر دو می توانند در هم بازتابند و وجوه مختلف همدیگر را ببینند. هر قدر که انسان ها بتوانند ضمیر خود را ساده و پیراسته کنند و نقش خودی را از آن بزدایند، ارتباطات آن ها انسانی تر می شود؛ از این روست که شمس تبریزی می گوید خلاصه همه سخنان پیامبران این است که آینه ای حاصل کنید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۹۳)؛ یعنی انسانی را بیابید که مانند آینه صاف و ساده باشد و شما بتوانید خود را در او ببینید؛ لذا شمس (همان، ۹۹) می گوید: «سخن با خود توانم گفتن، با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن» و نتیجه همه ریاضت ها را همین تحصیل کردن آینه می داند: «گرسنگی کشیده باشی و صفا یافته و آینه صافی کرده، پیش دوستان بداری، خود را ببینند، اما این را آلوده و زنگ بدو آورده پیش دوست بداری تا چه شود؟» (همان، ۱۹۹). او در جای دیگری از مقالات ناراحتی خود را از رویارویی با کسانی که به مقام آینگی نرسیده اند، ابراز می دارد: «پُر سَری آمد که با من سَری بگو. گفتیم: من با تو سَر نتوانم گفتن. من سَر با آن کس توانم گفتن که او را در او ببینم، خود را در او ببینم، سَر خود را با خود گوئیم، من در تو خود را نمی ببینم، در تو دیگری را می ببینم» (همان، ۱۰۵).

واقع قضیه آن است که خودبینی چنان آینه جان ما را از نقش های کژمژ بیهوده آکنده است که خاصیت آینگی خود را از دست داده است. ما آنچنان از خود پُریم که جایی برای بازتافتن دیگران در ما باقی نمانده است. این پُر بودن از خود باعث شده است که ما فقط خود را ببینیم و بس و به این ترتیب ملاقات های ما غالباً به بن بست کشیده می شوند:

عاجزم من از منی خویشتن	چه نشستی پُر منی تو پیش من؟
بی من و مایی همی جویم به جان	تا شوم من گوی آن خوش صلجان
هر که بی من شد، همه من ها خود اوست	دوست جمله شد، چو خود را نیست دوست
آینه بی نقش شد، یابد یها	ز آن که شد حاکی جمله نقش ها

(دفتر پنجم، ۲۶۶۳-۲۶۶۶)

به نظر مولوی، دوست حقیقی آن است که بر اثر زنگارزدایی از آینه دل، به درجه ای از صفا و پاکی دست یافته باشد که بتوان خود را در او دید؛ از این رو نگاه کردن به چهره او سبب خودشناسی می شود و آنگاه که سالک به چنین دوستی دست یابد، دیگر نیازی به خلوت و

## شمس و مسأله بازتاب / ۲۵۵

عزت ندارد. شمس به صراحت می‌گوید: «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم ... اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم، فهم کند و دریابد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۲۵-۲۲۴). مولوی هم در مثنوی بارها به این نکته اشاره می‌کند که یافتن یاری که بتوانی خود را در او ببینی، بسیار کمال‌آفرین‌تر از ریاضت و سلوک است. مولوی از زبان ابوبکر به پیامبر اسلام می‌گوید:

چون تو را دیدم، بدیدم خویش را    آفرین آن آینه خوش کیش را

(دفتر ششم، ۱۰۸۳)

آرش نراقی درباره «نقش معرفتی عشق» چنین می‌نویسند: «غزالی به ما می‌آموزد که پاره‌ای از ساحات عالم معنا را که از قضا ژرف‌ترین لایه‌های آن اقلیم است، نمی‌توان به تنهایی آزمود. روح تنها از نفوذ به آن ژرفا بازمی‌ماند. او دل آدمی را به یک آینه تشبیه می‌کند و می‌گوید که مشاهده آن ساحات ژرف مانند دیدن پشت سر است با یک آینه: وقتی که آینه را در پیش رو می‌گیری، آینه را می‌بینی، اما عکس پس سرت در آینه باز نمی‌تابد؛ اکنون اگر آینه را پس سر خود بگیری، تصویر پشت سر تو در آینه بازمی‌تابد، اما تو آینه را نمی‌بینی. پس چه باید کرد؟ غزالی به ما می‌گوید که در این‌جا به یک آینه دیگر نیز حاجت است. در بازی میان دو آینه است که آن‌چه پیشتر به چشم نمی‌آمد، خود را آشکار می‌کند. گویی غزالی به ما می‌گوید که برای کشف و تجربه امر نامتناهی به بیش از یک آینه حاجت است. اما آن آینه دوّم چیست؟ مولانا پاسخ این پرسش را به ما می‌دهد: آن آینه دوّم که در بازی با آینه دل من تصویری از روی یار یا جان جهان را به من بازمی‌نمایاند، همان «روی یار» است:

آینه دل نیست الا روی یار    روی آن یاری که باشد ز آن دیار

(دفتر دوّم، ۹۶).

از چشم عارفان ما عاشقی هنر آینه‌بازی است؛ هرکدام از ما آینه کوچکی در سینه داریم و وقتی با دیگری روبه‌رو می‌شویم، می‌کوشیم که آینه او را در آینه خود و آینه خود را در آینه او بازتابانیم. عشق وقتی دست می‌دهد که آینه دل دو فرد کاملاً رویاروی هم قرار گیرد. در آینه‌بازی‌های عاشقانه دو اتفاق مهم رخ می‌دهد: نخست آن‌که روح تو به محض آن‌که به حضور دیگری اعتماد می‌یابد، خجولانه از خفا بیرون می‌آید و زفته‌رفته نقاب‌های خود را فرومی‌نهد و عریان می‌شود. اکنون اگر آینه امین دوست در برابر تو باشد، تو برای نخستین بار



این فرصت یگانه را می‌یابی که خویشتن را آنچنان که به واقع هست، مشاهده کنی. فرد در حریم امن دوست می‌تواند چشم در چشم خود بدوزد؛ از همین‌روست که تجربه عاشقی میدان «خودشناسی» است. دَوم آن‌که در بازی دو آینه موازی و در فاصله میان آن دو است که امر نامتناهی آشکار می‌شود. بهترین جایی که فرد می‌تواند تجربه مستقیم و حسی از امر نامتناهی داشته باشد، در فضای میان دو آینه موازی است. امر مقدس در فاصله میان دو انسان تجلی می‌کند؛ از این‌رو تجربه عاشقی میدان «خودشناسی» نیز هست» (نراقی، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۵).  
ایات زیر از مولانا به خوبی این موضوع مهم را مطرح می‌کنند:

کی بینم روی خود را، ای عجب!	تا چه رنگم، همچو روزم، یا چو شب؟
نقش جانِ خویش می‌جستم بسی	هیچ می‌نمود نقشم از کسی
گفتم: آخر آینه از بهر چیست؟	تا بداند هرکسی کاو چیست و کیست؟
آینه آهن برای پوست‌هاست	آینه سیمای جان سنگی بهاست
آینه جان نیست الا روی یار	روی آن یاری که باشد زان دیار...
دیده تو چون دلم را دیده شد	شد دل نادیده غرق دیده شد
آینه کَلّی تو را دیدم ابد	دیدم اندر چشم تو من نقش خود
گفتم: «آخر خویش را من یافتم	در دو چشمش راه روشن یافتم»
گفت و همم کآن خیال توست، هان	ذات خود را از خیال خود بدان!
نقش من از چشم تو آواز داد	که منم تو، تو منی در اتحاد
کاندر این چشم مُنیر بی‌زوال	از حقایق راه کی یابد خیال؟
در دو چشم غیر من تو نقش خود	گر بینی، آن خیالی دان و زد!
زان‌که سرمه نیستی در می‌کشد	باده از تصویر شیطان می‌چشد
چشمشان خانه خیال است و عدم	نیست‌ها را هست بیند لاجرم
چشم من چون سرمه دید از دُو الْجَلال	خانه هستی است، نه خانه خیال

(دفتر دَوم، ۹۳-۱۰۸)

به نظر می‌رسد که همین نکته یکی از رازهای دیدار شمس و مولانا را بر ما فاش می‌سازد؛ مولانا و شمس، آینه جان هم بودند و در کنار هم، می‌توانستند عمیق‌ترین لایه‌های وجودی یکدیگر را آشکار سازند.

## منابع

قرآن کریم.

بهرامی، هادی (۱۳۸۳). آزمون‌های فرافکنی شخصیت. تهران. دانشگاه علامه طباطبائی.  
بهمنیار، احمد (۱۳۸۱). داستان نامه بهمیناری. تهران. دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریز. تهران. سخن.  
شمس‌الدین تبریزی (۱۳۷۷). مقالات شمس تبریزی. تصحیح محمدعلی موحد. تهران. خوارزمی.

عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضات همدانی. به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران. تهران. اساطیر.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳). شرح مثنوی شریف. تهران. زوار.  
فروید، زیگموند (۱۳۸۴). مکانیسم‌های دفاع روانی. ترجمه حبیب گوهری‌راد. تهران. رادمهر.  
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران. توس (افست).

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۱). فیه‌ما‌فیه. تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران. امیر کبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). کلیات شمس. براساس چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران. هرمس.

نراقی، آرش (۱۳۸۸). آینه جان. تهران. نگاه معاصر.



## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی

### آیت شوکتی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد خوی

### فاطمه حاجی قاسملو

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

### رقیه سلطان بیگی

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی

### مریم غرائمی

مدّرس مؤسسه آموزشی غیرانتفاعی شمس تبریزی خوی

### چکیده

مثنوی روایتی منظوم و شرحی است از سخنان شمس که با تجربیات روحی مولانا عجین شده است. با مطالعه آثار بر جای مانده از مولانا می‌توان این آثار را به دو دوره تقسیم کرد: از زمان آشنایی با شمس تا شنیدن خبر مرگ او و دوره بعد از مرگ شمس. غزلیات حاصل دوره اول و مثنوی نتیجه دوره دوم می‌باشد. در مقابل، مقالات شمس یادگار گرانبهایی است که از شمس، این عارف شوریده، بر جای مانده است که سخنان جسته و گریخته‌ای است که توسط شاگردان شمس و به تأکید بهاء‌ولد جمع‌آوری شده است. با مطالعه این کتاب و سخنرانی‌ها و تطبیق آن با مثنوی، می‌توان به قدرت نفوذ و تأثیر شمس بر مولانا پی برد؛ چراکه مطالب مقالات و بسیاری از داستان‌ها و تعبیرات مثنوی در آن منعکس شده

است. پُر واضح است که مولانا مرید شمس بوده؛ ولی در عین ارادت، گاهی تفکّر این دو مرد بزرگ، جدای از هم است و نظر مولانا و شمس دقیقاً نقطه مقابل هم است. در این مقاله بر آن هستیم تا با بررسی موضوعی مقالات شمس و دفتر اول مثنوی، نقاط اشتراک و افتراق همچون: سماع، نفاق، حجاب، جبر و اختیار، مرگ و... را با شرحی مختصر بیان کنیم.

**واژگان کلیدی:** مولانا، شمس، دفتر اول مثنوی، مقالات، سماع.

## مقدمه

شمس الدّین تبریزی، بی‌شک یکی از عالی‌ترین چهره‌های بشری است که قرن‌ها وجودش بر تفکرات و اندیشه بشر سایه افکنده است و منشأ بزرگترین منظومه عرفانی است. گرچه از او بسیار سخن رفته است اما هیچ‌کس به اعماق زندگی او پی نبرده است. معتبرترین اثری که می‌تواند ما را در شناخت او یاری دهد، در واقع، مقالات اوست که آنرا نیز شاگردانش جمع‌آوری کرده‌اند.

نام او محمّدبن علی 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. چنان‌که افلاکی نیز می‌گوید: «که وی، متولد ۵۸۲ و متوفی پس از ۶۴۵ هجری قمری بوده است. وی از صوفیان مشهور سده هفتم هجری است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۷۲).

از زندگی شمس تبریزی و احوال شخصی او تا آن‌گاه که مقالات شمس کشف شد خبر مهمی در دست نبود. قدیمی‌ترین مدارک درباره شمس تبریزی، ابتدائاً نامه سلطان‌ولد و رساله سپهسالار است که گفته «هیچ آفریده‌ای را بر حال شمس اطلاعی نبوده چون شهرت خود را پنهان می‌داشت و خویش را در پرده اسرار فرو می‌پیچید». شمس مردی دانا، کامل و جهان‌نیده و آگاه در سلوک ظاهر و سیر باطن، مقامی بلند داشت.

کودکی او چنان‌که خود نیز تصریح کرده است با همسالانش متفاوت بوده است و «همچون جوجه بط در کنار مرغان خانگی» در طلب از کودکی وجود او را فراگرفته بود و به همین جهت از خانه و خانواده به زودی برید و رهسپار سرنوشت و یافتن مُراد خود گردید. یک چندی نزد ابوبکر سلّه‌باف از بزرگان تصوف تبریز، شاگردی کرد ولی آنچه را می‌طلبید در وجود استاد خود نیافت. در طی حیات خود با عرفا و متصوّفه بسیاری ملاقات و همنشینی

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۶۱

کرد، از آن جمله محی‌الدین عربی... ولی بر افکار و آرای او نیز معترض بود... مدتی به سخنان شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) دل بسته بود، اما او نیز نتوانسته بود روح تشنه شمس را سیراب کند (زرین کوب، ۱۳۷۱: ۱۹۶).

«شمس‌الحق و الدین، محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی... را در «شهر تبریز»، پیران طریقت... «کامل تبریزی» خواندندی. و جماعت مسافران صاحب‌دل، او را «پرنده» گفتندی، جهت طی زمینی که داشته است» (صاحب الزمانی، ۱۳۸۷: ۲۰).

### ارتباط با مولانا

«شمس به مناسبت رابطه خلاقش با مولوی، نه تنها یکی از شگفت‌انگیزترین شخصیت‌های تاریخ ادب ایران است، بلکه بی‌تردید، از ابر چهره‌های حیرت‌آفرین، در نهضت عرفان جهانی به شمار می‌رود. شاید اگر شمس نمی‌بود، در حیات روانی مولوی، هرگز استحاله و جهشی آنچنانی، که از وی آبرمردی والا و انسانی بی‌نظیر ساخته است، پدیدار نمی‌گشت (همان، ۵۴). «شمس، همواره در سایه شکوهمند مولوی، در پرده ابهام باقی مانده، و پیوسته نقشی جانبی، چهره‌ای فرعی، و شَبَحی اسطوره‌وار را در کنار شخصیت مولوی داشته است» (لوئیس، ۱۳۸۴: ۵۵).

### مقالات شمس

مقالات شمس تبریزی، مجموعه‌ای از سخنان و حکایات نغز و دلپذیر است که در دوران اقامت شمس تبریزی (از سال ۶۴۲ تا ۶۴۳ و پس از غیبتی کوتاه از سال ۶۴۴ تا ۶۴۵ قمری) بر زبان وی جاری شده و پس از او توسط مریدان مولانا به صورت یادداشت‌هایی پراکنده جمع‌آوری گردیده است. از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیداست که این کتاب را شمس‌الدین خود تألیف نکرده بلکه همان یادداشت‌های روزانه مریدان است که با کمال بی‌ترتیبی فراهم نموده‌اند.

مطالب موجود در مقالات شمس را می‌توان به چند بخش تقسیم نمود:

شخصیت و زندگی و خانواده شمس، رابطه شمس با مولانا، قصه‌ها و حکایات، یادکرد بزرگان و آموزه‌ها.

خواننده کتاب‌های مقالات و مثنوی اگر این دو کتاب را به صورت تطبیقی مطالعه کند،

به این مهم بی خواهد برد که در عین تفاوتِ موردی، تشابه زیادی میان روایات شمس در مقالات و اندیشه‌های مولانا در مثنوی وجود دارد. همچنان که پیداست گویا مولوی بسیاری از عباراتِ مقالات شمس را حتی به شکلِ کامل‌تر در حافظه داشته است؛ به طوری که هنگام سرودن اشعار زیبایی مثنوی و طرح مبانی فکری آن، آن‌ها را به صورت ساختارمند و محکم‌تری به رشته نظم کشیده است و این موضوع نمی‌تواند بر حسب تصادف باشد. با مطالعه مثنوی، بعد از خواندن مقالات، تاثیر افکار شمس بر مولوی کاملاً مشهود و واضح خواهد بود. گفتنی است که این بازتاب تنها مربوط به حکایات نمی‌شود؛ هرچند که ما در حکایات می‌توانیم قرینه‌های لغوی خوبی را پیدا کنیم. همچنین تفسیر بسیاری از مضامین مقالات شمس را می‌توان در فیه‌ما فیه نیز، جست. البته موضوعاتی نیز وجود دارد که نظر شمس و مولانا، دقیقاً نقطه مقابل هم قرار دارد و در این جستار طی مطالعه موردی این کتاب، به ذکر آن موارد خواهیم پرداخت.

### لطف و قهر

«لطف و قهر از اوصاف متقابله الهی است. 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، ۱۳۸۴: ۴۲).

گر ندیدی سود او در قهر او	کی شدی آن لطف مطلق، قهر جو
بچه می‌لرزد از آن نیش حجام	مادر مشفق در آن غم، شادکام
نیم‌جان بستاند و صد جان دهد	آن‌که در و همت نیاید، آن دهد

(دفتر اول، ۲۴۵-۲۴۳)

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 شمس الدین را، هم صفت لطف است و هم صفت قهر است. آن فلان گفت که همه خود همچونین اند، و آنکه آمد تاویل می‌کند و عذر می‌خواهد که غرض من رد سخن او بود نه نقصان شما! ای ابله! چون سخن من می‌رفت،

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۶۳

چون تاویل کنی؟ و چه عذر توانی گفتن؟ او مرا موصوف می‌کرد به اوصافِ خدا، که هم قهر دارد و هم لطف، آن سخنِ او نبود و قرآن نبود و احادیث نبود. آن سخنِ من بود که بر زبانِ او می‌رفت. تورا چون رسد که گویی که همه را هست؟ قهر و لُطفی که به من منسوب کنند همه را چون باشد؟» (شمس، ۱۳۶۹: ۷۳).

### سَماع

سَماع به معنی شنوایی و شنیدن است (غیاث). دست فشاندن و پای کوفتن مجاز است (آنندراج). وَّجَد و حَالَتِ مشایخ (غیاث). آوازی است که حالِ شنونده را مُنقلب گرداند و همان صوت بر ترجیح است. در شرح تعرّف گوید متقدّمان، نفس را بسیار قهر کردند و چندان ریاضت دادند که ترسیدند از کار فروماند و برای تقویّتِ نفس، چیزی طلب کردند و دوبیتی سماع می‌کردند. البتّه موافق حال (سجّادی، ۱۳۷۹).

سَماع از نقطه نظر عده‌ای از صوفیان، جایگاهی بلند و گاهی هم‌سنگِ نماز دارد. مولانا یکی از شخصیت‌هایی است که حرص فراوانی به رقص سماع داشته است. به طوری که مردمان در سرِ بازار، عزا، وقت نماز، شاهد سماع او بودند؛ سماعی که گاهی تا یک هفته و یک ماه طول می‌کشید. «صوفیه معتقد بودند که سماع درخورِ هر شخصی نیست و یعنی هرکس به صِرْفِ آن که دست‌افشانی کند و پای‌بکوبد و حَالَتِ وَّجَد نشان دهد معلوم نیست که حقّ سماع را ادا کرده باشد» (زمانی، ۱۳۸۴: ۵۷۲).

مولانا در دفتر اول سماعِ دُرست را از عهده هر کسی خارج می‌بیند.

بر سماعِ راست، هرکس چیره نیست	طعمه هر مرغی، انجیر نیست
خاصه مرغی، مُرده پوسیده‌یی	پُر خیالی اعمی، بی‌دیده‌یی

(دفتر اول، ۲۷۶۳-۲۷۶۲)

پس سماعِ دُرست و مقبولِ حق، از کمتر بنده‌ای از بندگانِ حق سمرمی‌زند و این روزی است که نصیب هرکسی نمی‌شود.

شمس پس از تقسیم سماع به سه نوع حرام، مُباح و فریضه بر این عقیده است که سماع برای اهلِ حالِ فریضه است و حتّی حیات‌بخش نیز می‌باشد. شمس دیدگاهی تندرو درباره سماع دارد چنانکه اظهار می‌کند که سماع مولوی و اشخاصی همچون او آنچنان پُر برکت و سازنده است که اگر مریدانِ مولوی ترکِ 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 هرکس را لایق سماع نمی‌داند و این رقص را برای انسان‌های عادی که به هوای نفس مشغولند حرام می‌دارد.

«فی الجملة سماعی است که حرام است او خود بزرگی کرد که حرام گفت. کفر است آنچه‌ان سماع. دستی که بی‌آن حالت برآید 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، ۱۳۶۹: ۷۳).

شمس در تمثیلی که بیان می‌کند سماع را سبب رفع اشکال بیان می‌کند. «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).

او اغیار را لایق سماع نمی‌داند:

«سماعی بود، مطرب لطیف خوش‌آواز، صوفیان صافی‌دل؛ 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 نهدید. برون نهدند، در حال، سماع درگرفت» (همان: ۱۸۰).

## ادب

ادب واژه‌ای است عربی به معنای خواندن و به همین جهت، عرب به کسی که مردم را برای اطعام دعوت می‌کند «ادب» گوید. ابن‌منظور می‌گوید: «اصل "ادب" دعا و خواندن است، و ادب گفته شده، به خاطر این که مردم را به سوی خوبی‌ها می‌خواند و از بدی‌ها نهی می‌کند. دهخدا در تعریف ادب می‌گوید: «ادب عبارت است از هر ریاضت ستوده که به

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۶۵

واسطه آن انسان به فضیلتی آراسته می‌گردد» (دهخدا، ذیل واژه).  
ادب برای مولوی زمینه تربیت در سلوک روحانی بود. در نظام تربیتی او ادب مصلحت و ضرورت محسوب می‌شد که این ادب عبارت از شناخت حق است و مولانا انسان را به درخواست ادب از خدا راهنمایی می‌کند؛ چراکه بی‌ادب از لطف الهی محروم است و اطرافیان او هیچ‌وقتی به او نمی‌گذارند. چنانکه در دفتر اول می‌گوید:

از خدا جویم توفیق ادب	بی‌ادب محروم شد از لطف رب
بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد	بلکه آتش در همه آفاق زد
هر چه بر تو آید از ظلمات و غم	آن ز بی‌باکی و گستاخی است هم
هر که بی‌باکی کند در راه دوست	رهزن مردان شد و نامرد اوست

(دفتر اول، ۷۵-۷۲)

از دیدگاه شمس نیز یکی از شروط ادب، سخن نگفتن پیش سخندان است. شمس سخن گفتن عامی در محضر عالم را نوعی بی‌ادبی تلقی می‌کند. مگر این‌که آداب سخن گفتن را رعایت کند.

«سخن پیش سخندان گفتن بی‌ادبی است، مگر بر طریق عرضه کردن»  
(شمس، ۱۳۶۹: ۱۶۰).

شمس به صحبت کردن با ادب تأکیدی فراوان داشت چنانچه در جواب کسی که از او گله می‌کند می‌گوید: «با ادب‌تر پرس تا جوابت گویم» (همان: ۲۰۲).

## مرگ

مولانا در دفتر اول مرگ را موهومی ترسناک معرفی می‌کند و در ذکر داستان نخجیران از زبان خرگوش، آنرا اینچنین تصویر می‌کند:

در من آمد آن که دست و پا برَد	رنگ روی و، قوت و سیما برَد
آنکه در هرچه در آید بشکند	هر درخت از بیخ و بُن، او برکند

(دفتر اول، ۱۲۷۵-۱۲۷۳)

از نظر شمس، مرگ برای مومن ترسناک نیست. او معتقد است که روح انسان مومن برای فسحت به این عالم نقل مکان کرده و با مرگ به اصل و مبدا خود باز خواهد گشت؛ و حدیثی

از حضرت ختمی مرتبت نقل می‌کند: «چنانکه مصطفی می‌فرماید صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: المومنون لا يموتون بل ينقلبون»؛ شمس نیز از زبان مفلسفِ فلسفی در تفسیر عذاب قبر می‌گوید: «بعد از مرگ، و بر طریق معقول تفرّی می‌دهد و می‌گوید که جان آمد این جان تا خود را کامل کند، بضاعت کمال خود از این عالم برگیرد. تا چون از این عالم برون آید، حسرتش نباشد» (شمس، ۱۳۶۹: ۸۶).

شمس این حالت را تَقْلِ نَهْمَرِگ می‌نامد و با تمثیلی این موضوع را اتقان می‌بخشد. «اگر تو در خانه‌ای تاریک باشی و تنگ، نتوانی تفرّج کردن روشنایی را در او، و نتوانی که پای دراز کنی، نقل کردی از آن خانه به خانه بزرگ و سرای بزرگ که درو بستان باشد و آب روان، آن را مرگ نگویند» (همان: ۸۶).

شمس، انسان مشتاقِ مرگ را می‌ستاید؛ و از او التماس دعا کرده و به او تبریک و تهنیت می‌گوید. «پس این سخن همچو آینه است روشن، اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی، بارک‌الله فیک مبارکت باد. ما را هم از دعا فراموش مکن». حتی تاکید می‌کند که اگر مشتاق فرارسیدن مرگ نیستی «ندراک بکن و بجو و جهد کن، که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی چنین حالت بیابی» (همان: ۸۷).

البته مشابه همین نظر را را مولانا در دفتر پنجم با شرح و تفصیل بیان می‌کند و مرگ را برای عارفان صافی نعمت می‌شمارد.

### همنشین

«بی‌گمان آدمیان از راه همنشینی، هم بر دیگران اثر می‌گذارند و هم از دیگران اثر می‌پذیرند. و ای بسا شاکله هر فرد از طریق همنشینی‌ها ساخته شود. از این رو در کتب اخلاقی و عرفانی از اهمّیت صحبت یا همنشینی بسیار سخن رفته است. مولانا در مثنوی همنشینی با یاران گزین را از اهمّ شروط سلوک می‌داند. در فیه‌مافیه گوید: «دوستان را در دل رنج‌ها باشد که آن به هیچ دارویی خوش نشود. نه به خفتن، نه به گشتن و نه به خوردن، الا به دیدار دوست که لقاء الخیلِ شفاء العلیل و عارفی گوید: بدان که سالک را هیچ شربتی بعد از توبه، سازگارتر از صحبت پاکان نیست. (زمانی، ۱۳۸۴: ۶۴۳).

پس تو هر جفتی که می‌خواهی برو محو و هم‌شکل و صفات دوست شو

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۶۷

نور خواهی، مستعدِ نور شو      دور خواهی، خویش بین و دور شو  
ور رهی خواهی از این سجنِ خرب      سر مکش از دوست، واسجد و اقترَب  
(دفتر اول، ۳۶۰۵-۳۶۰۷)

مولانا همنشینی با صالحان را سبب رشد و کمال می‌داند. و انسان را به همنشینی و نشانیدنِ مهرِ خوبان در دل ترغیب می‌کند.

گر تو سنگ صخره و مَرَمَر شوی	چون به صاحب‌دل رسی، گوهر شوی
مهرِ پاکان در میانِ جان نشان	دل مده آلا به مهرِ دلخوشان
کوی نومیدی مرو، امیدهاست	سوی تاریکی مرو، امیدهاست
دل تو را در کوی اهل دل کشد	تن تو را در حبس آب و گل کشد
هین غذای دل بده از همدلی	رو بجو اقبال را از مُقبلی

(دفتر اول، ۷۲۲-۷۲۶)

شمس نیز نظری موافق مولانا داشته و می‌گوید که «لا شک با هرچه نشینی و با هرچه باشی خوی او گیری. در گُه نگری در تو پختگی در آید. در سبزه و گل نگری تا زگی در آید. زیرا همنشین، تو را در عالم خویشتن کشد. و از این روست 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، ۱۳۶۹: ۱۰۹). وی همنشینی قرآن را به جهت ذکر یاد انبیا و بزرگی و عظمت آنها توصیه می‌کند.

## 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 سلسلهٔ تسلسل نبوت پیامبران را متذکر می‌شود و در نهایت حضرت محمد را ختم رُسل و بیانگر جمیع مقاصد پیامبران غیر او معرفی می‌کند.

نام احمد، نام جمله انبیاست      چون که صد آمد، نود هم پیش ماست

(دفتر اول، ۱۱۰۶)

شمس نیز طبق آیات شریف قرآن و موافق با مولانا، انبیا را معرّف همدیگر معرفی می‌کند. تمام انبیا یکی پس از دیگری، معرّف نبیّ بعد از خود هستند تا این که شمس، شان نزول حدیث شریف مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ را ذکر می‌کند. «انبیا همه معرّف 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 شناسید. انبیا همه معرّف همدگرند. سخن انبیا شارح و مبین همدگرست. بعد از آن یاران گفتند که یا رسول‌الله! هر نبی معرّف من قبله بود، اکنون تو خاتم‌التیینی، معرّف تو که باشد؟ گفت: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. یعنی: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (شمس: ۱۳۶۹: ۷۵).

### جبر و اختیار

بحث جبر و اختیار از مباحث بسیار عمیق و دقیقی است که از دیرباز ذهن و زبان و قلب و روان انسان‌ها و به‌ویژه خردورزان را به خود مشغول ساخته است. مولانا نیز از جمله کسانی است که در رابطه با این موضوع داد سخن داده است. دفتر اول مثنوی که مورد بحث و بررسی این تحقیق است مشحون از انواع نظراتی است که ایشان درباره جبر و اختیار ایراد کرده است. البته «مولانا از دو منظر بدین مبحث درنگریسته است. یکی از منظر کلامی و دیگر از منظر عرفانی و صوفیانه. مولانا از منظر کلامی، براهینی ساخته و پرداخته در اثبات اختیار آدمی آورده است و آن را با تمثیلاتی دلنشین هموار 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 و مشهور؟ خیر. هم از این‌روست که برای پیشگیری از این آمیختگی و اتباع، دو اصل کلیدی معیت و جباریت را در گفت می‌آورد. و آنان که مولانا را جبری پنداشته‌اند بی‌تأمل و بلا تحقیق ابیاتی را که بدین دو اصل ناظر است حمل بر جبر مصطلح کرده‌اند (زمانی، ۱۳۸۴: ۳۸۳).

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد: ما رَمیتَ اِذْ رَمیتَ
گر پیرانیم تیر، آن نی زماست	ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر، این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است

(دفتر اول، ۶۱۷-۶۱۵)

در این ابیات مولانا معنای جبر را چنین بیان می‌کند و اشاره می‌کند به قسمتی از آیه ۱۷ سوره انفال که: ما رَمیتَ اِذْ رَمیتَ و لکن الله رمی (ای پیامبر هنگامی که ریگ‌ها یا تیرها را

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۶۹

انداختی، تو نینداختی بلکه خدا انداخت).

در این آیه خداوند به پیامبر و مومنان تذکر می‌دهد که گرچه شما در جنگ بدر پیروز شدید اما این پیروزی شما به خواست و اراده خداوند بود، و مولانا این را به معنای جبار بودن خدا تصور می‌کند. ذکر این نکته و اشاره به آیه شریف، از این روست تا ما بندگان متوجه عجز و ناتوانی خود در برابر باری تعالی شویم و نفوذ خواست و اراده او را در امور درک کنیم.

اما جبر در نظر مردان خدا که در دل آن‌ها بصیرت و چشم باطن گشوده است و اسرار غیب را می‌دانند و آینده را می‌بینند. برای آن‌ها ماضی و مستقبل مطرح نیست. علم آن‌ها متصل به علم جاویدان الهی است و محدود به زمان و مکان نمی‌شود. مردان خدا هم ممکن است جبر و اختیار را مطرح کنند اما جبر است و اختیار آن‌ها در مقایسه با جبر و اختیار عوام، مثل مروارید در مقابل قطره آب است. در دل روشن آن‌ها جبر و اختیار، مفهوم عالی الهی می‌یابد، همان طور که به اعتقاد قدما قطره باران در درون صدف به مروارید تبدیل می‌شود. شمس نیز از جمله این مردان الهی است. شمس معتقد است که اگر قایل به جبر باشی، از بسیاری فواید و الطاف بازخواهی ماند. «نامه کردارت متلون است. این تلون از جبر است. نامه متلون منویس. آخر جبر را این طایفه به دانند. اگر تو بدین جبر معامله کنی از بسیار فواید بازمانی. چندانی نیست که بگویی، برویم بخشیم تا خدا چه فرماید. مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست. هر که شکایت کرد، بد اوست، گلوش بشار. 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 دری. جبر را این طایفه دانند ایشان چه دانند جبر را؟ آخر جبر را تحقیقی است، تقلیدی است. آخر در تقلید چرا می‌نگری؟ آخر سوی تحقیق چرا نمی‌نگری؟ تو زیادت کن در خدمت، تا ما زیادت کنیم در دعا، فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ (شمس، ۱۳۶۹: ۹۱).

### حجاب

حجاب در لغت به معنای ستر است؛ از این رو، به هر چیزی که شیئی از شیء دیگر پوشیده و پنهان کند، حجاب و پرده می‌گویند. در اصطلاح عرفانی به معنی هر چیزی است که آدمی را از قرب الهی دور بسازد. بنابراین هر چیزی که مانعی بین خدا و بنده‌اش باشد حجاب محسوب می‌شود. مقوله حجاب و شناخت آن همیشه ذهن عرفا را به خود مشغول کرده است و یکی از مهم‌ترین مسائل در شناخت خداوند و رسیدن به او بوده است. مولانا در

شش دفتر خود از انواع حجاب‌های خودی، حجاب‌های نورانی و حجاب‌های ظلمانی بحث می‌کند. موضوع مورد مطالعه در این تحقیق که در دفتر اول آمده است حجاب واقع شدن اغراض نفسانی است. مولانا بر این باور است که گناهان و نفس انسانی می‌تواند به عنوان حجابی بین انسان و خدا قرار گیرد.

چون غرض آمد، هنر پوشیده شد صد حجاب از دل، به سوی دیده شد

(دفتر اول، ۳۳۴)

در جایی دیگر این موضوع را با ذکر داستانی بیان می‌کند.

دید احمد را ابوجهل و بگفت	زشت نقشی کز بنی‌هاشم شگفت
گفت احمد مر ورا که: راستی	راست گفتمی، گرچه کار افزاستی
دید صدیقش بگفت: ای آفتاب	نی زشرقی، نی زغربی، خوش بتاب
گفت احمد: راست گفتمی ای عزیز!	ای رهیده تو ز دنیای نه چیز
حاضران گفتند: ای صدرالوری	راستگو گفتمی، دو ضد گو را چرا؟
گفت من آینه‌ام، مصقول دست	تُرک و هند در من آن بیند، که هست

(دفتر اول، ۲۳۷۰-۲۳۶۵)

در این دو بیت مولانا به وضوح به مانع و حجاب بودن اشاره می‌کند.

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید	بندِ حس از چشم خود بیرون کنید
پنبهٔ آن گوشِ بَر، گوشِ سَر است	تا نگردد این کر، آن باطن کر است

(دفتر اول، ۵۶۷-۵۶۶)

شمس نیز در این مورد، تابع مولانا بوده و گناه آدمی را حجاب و مانع می‌داند. «همین که صورت شیخ دیگر لون نمودن گرفت و ناخوش نمود، جز نیاز و عمل صالح و نالهٔ نیم‌شب، مخفی از خلق، که ای خدا این حالت از ما دفع گردان، از پیش چشم این پرده را دور گردان (سودی نکنند). آخر آن حالت را دیدی، و آن روشنایی به تو رسید. آخر حجابی بود که آن دگر گون شد.

به نزد عقل هر داننده‌ای هست که با گردنده گرداننده‌ای هست

اکنون چون این پرده آویخته شد، آتش نیازی می‌باید که آن پرده را بسوزد. تا هیچ‌کس از

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۷۱

ما صرفه نبرد به هیچ چیزی، نه دینی و نه دنیاوی، نه حساب و نه کتاب (شمس، ۱۳۶۹: ۸۱).  
مولانا می‌گوید اگر این حجاب‌ها از میان برداشته شوند همگان خواهند کرد آنچه مسیحا  
می‌کرد. رفع حجاب قدرت معنوی انسان را برتری می‌بخشد.

گر حجاب از جان‌ها برخاستی      گفت هر جانی مسیح آساستی

(دفتر اول، ۱۵۹۹)

شمس معتقد است مردان خدا که در عین نزدیکی با خدا هستند، به طوری که دنیا و آفاق  
برای آن‌ها خلق شده است. نیز گاهی دچار حجاب می‌شوند به نظر می‌رسد که مولانا در هیچ  
یک از آثارش اشاره‌ای به این موضوع نداشته است.

«این بزرگان را و کاملان را که عالم جهت ایشان هست کرد، هم حجابی هست. و آن آن  
است که گاهی اسرار می‌گویند با خدا، تا متلاشی نشوند. وقت دیگر نباشد این حجاب»  
(شمس، ۱۳۶۹: ۹۴).

شمس در قسمتی از مقالات انواع حجاب را هفتصد نوع می‌خواند، هفتصد حجاب از نور  
و هفتصد حجاب از ظلمت؛ که در واقع همه حجاب‌ها یک حجاب است و آن حجاب، حجاب  
وجود است. این مورد از مشترکات عقیده بین شمس و مولانا در دفتر دوم است، چرا که مولانا  
نیز به آن اشاره کرده است.

«از عالم معنی الفی بیرون تاخت که هرکه آن الف را فهم کرد همه را فهم کرد، هرکه این  
الف را فهم نکرد. طالبان چون بید می‌لرزاند از برای فهم آن الف. اما برای طالبان سخن دراز  
کردند شرح حجاب‌ها را، که هفتصد حجاب است از نور و هفتصد حجاب از ظلمت، به حقیقت  
رهبری نکردند، رهزنی کردند بر قومی، ایشان را نومید کردند که ما این همه حجاب‌ها را کی  
بگذریم؟ همه حجاب‌ها یک حجاب است، جز آن یکی هیچ حجابی نیست، آن حجاب این  
وجود است» (شمس، ۱۳۶۹: ۹۹).

شمس گاهی عقل، دل و سر را حجاب و مانع رسیدن به حقیقت می‌پندارد و به این موارد  
در دفتر اول اشاره‌ای نشده است.

«عقل تا درگاه ره می‌برد، اما اندرون خانه ره نمی‌برد. آن‌جا عقل حجاب است و دل حجاب  
و سر حجاب» (همان: ۱۸۰).

و گاهی نیز تعلّم را حجابی می‌خواند:



«بدان که تعلّم نیز، حجاب بزرگ است. مردم در آن فرو می‌رود، گویی در چاهی یا در خندقی فر رفت، آن‌گاه به آخرِ پشیمان که داند که او را به کاسه‌لیسی مشغول کردند، تا از لوت باقی ابدی بماندی. آخر حرف و صوت کاسه است.» (همان: ۲۰۲)

از دیدگاه شمس، عالم با همهٔ مظاهرش نیز همچون حجابی مانع نمودار شدن حقیقت می‌شود.

«این همه عالم پرده‌ها و حجاب‌ها است گرد آدمی درآمده. عرش غِلاف او، کرسی غِلاف او، هفت آسمان غِلاف او، کُرّه زمین غِلاف او، قابل او غِلاف او، روح حیوانی غِلاف او، روح قدسی همچونین، غِلاف در غِلاف و حجاب در حجاب» (همان: ۲۰۰).

## نماز

بهترین راه رسیدن انسان به کمال و قرب خدا، نماز است و خداوند نیز تنها بدین منظور نماز را بر آدمی واجب نمود و البته پروردگار جهانیان، بی‌نیاز از نماز آدمیان است. انسان در هر شرایطی بر ادای نماز موظف است، به گونه‌ای که «حتّی کسی که در دریا در حال غرق شدن است، باید در همان حال نماز بخواند و به خداوند، توجّه قلبی داشته باشد. گرچه رو به قبله بودن و دیگر شرایط از او ساقط می‌شود. بدین ترتیب، نماز نقشی اساسی در بالندگی و نیک‌بختی انسان ایفا می‌کند.

نماز، از مهم‌ترین سفارش‌های پیامبران بوده و از آشکارترین نمونه‌ها و نشانه‌های عبادت و بندگی خداست. از این رهگذر، لقمان نیز به فرزندش می‌گوید: «یا بُنّی اَقِمِ الصَّلَاةَ؛ پسرم! نماز را به پا دار» (لقمان: ۱۷).

یکی از شرط‌های اساسی پذیرفته شدن نماز در نزد خدای متعال، مسئلهٔ حضور قلب پیدا کردن است؛ در حین نماز است؛ از این رو آیات و روایات فراوانی در این باره وارد شده که همه بر این مطلب تصریح می‌کنند که میزان قبولی نماز، بستگی به میزان توجّه انسان در نماز دارد.

در ضرورت تحصیل حضور قلب، همین بس که بدانیم: نماز بی حضور قلب، نماز حقیقی نیست و وقتی نماز از حقیقت و باطن خود جدا شد و به صورت یک عمل بی‌روح درآمد، تمام ثمرات و فوایدی که در آیات و روایات، برای نماز آمده، دیگر در چنین نمازی وجود ندارد. گرچه حضور قلب از شرایط صحت نماز نیست؛ یعنی با نبودن حضور قلب نماز باطل نمی‌شود و از لحاظ فقهی اشکالی ندارد ولی چنین نمازی، قالبی و بی‌فضیلت و غیرمقبول است، یعنی بالا

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۷۳

نمی‌رود و اثر معراجی خود را از دست می‌دهد. مولانا و شمس نیز هر دو متفق القول، نمازی را مورد پذیرش خداوند می‌دانند که با حضور دل همراه باشد. حضور قلب در نماز، از موضوعات مورد سفارش شمس، در مقالات و دفتر اول مثنوی است.

بشنو از اخبار آن صدر صدور لا صلوة تمّ الا بالحضور

(دفتر اول، ۳۸۱)

مولانا بار دیگر در دفتر اول با تمثیلی زیبا حضور قلب در نماز را تاکید می‌کند.

گفت پیغمبر به اعرابی ما صلّ انک لم تُصلّ یا فتی  
از برای چاره این خوف‌ها آمد اندر هر نمازی اهدنا  
کین نماز را میامیز ای خدا! با نماز ضالین و اهل ریا

(دفتر اول، ۳۳۹۲-۳۳۹۳)

شمس نیز همچون مولانا، حضور قلب را لازم می‌داند و حتی بر این عقیده است که نماز حضور قلب صرف را بر نمی‌تابد.

«قومی گمان بردند که چون حضور قلب یافتند از صورت نماز مستغنی شدند و گفتند: طلب الوسيلة بعد الحصول المقصود قبیح. بر زعم ایشان، خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود، ولایت و حضور دل؛ با این همه ترک ظاهر نماز، نقصان ایشان است. این کمال حال که تورا حاصل شد رسول را صلّی الله علیه حاصل شد یا نشد؟» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۴۰)

شمس در جایی دیگر می‌فرماید: «نماز را قضا هست حضور را قضا نیست. فقرای محمدی در این کوشند که لا صلوة الا بحضور القلب» (همان: ۲۰۸).

## نفاق

نفاق یا دورویی یا دوزبانی در اصل به معنای مخالفت ظاهر با باطن است؛ مُنَافِق، یا دورو یا دوچهره کسی است که در آشکار دعوی مسلمانی و ایمان کند و در نهان کفر ورزد. «کسی که به زبان اظهار ایمان کند و کفر را در قلب خود نهان دارد. «نفاق در لغت به معنی راه زیرزمینی است و منافق را به جهت داشتن راه‌های مخفیانه به این نام می‌نامند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱۴).

امروزه به خاطر پای‌بند نبودن مردم به ایمان و نبود تقوا نفاق به صفت بسیاری از مردم تبدیل شده است. مولانا نیز در دفتر اول سرانجام اهل نفاق را بد می‌داند.

آن منافق با موافق در نماز	از پی استیزه آید، نی نیاز
در نماز و روزه و حجّ و زکات	با منافق، مومنان در بُرد و مات
مؤمنان را بُرد باشد عاقبت	بر منافق، مات اندر آخرت
گرچه هر دو بر سر یک بازی‌اند	هر دو با هم مروزی و رازی‌اند
هر یکی سوی مُقام خود رود	هر یکی بر وَفقی نام خود رود
مؤمنش خوانند، جانش خوش شود	ور منافق گویی، پُر آتش شود
نام او محجوب از ذاتِ وی است	نام این مبغوض از آفاتِ وی است
میم و واو و میم و نون، تشریف نیست	لفظِ مومن، جز پی تعریف نیست
گر منافق خوانی‌اش این نامِ دون	همچو کژدم می خَلد در اندرون
گرته این نام، اشتقاقِ دوزخ است	پس چرا در وی مذاقِ دوزخ است؟
زشتی آن نام بد، از حرف نیست	تلخی آن آبِ بحر، از ظرف نیست

(دفتر اول، ۲۹۵-۲۸۵)

به عقیده مولانا، منافقان در آتش فراق می‌سوزند.

خام را جز آتش هجر و فراق کی پزد؟ کی وارهند از نفاق؟

(دفتر اول، ۳۰۵۸)

اما شمس در نظری جالب و تقریباً مخالف مولانا، معتقد است که در نهاد بنده خدا، ذاتاً نفاق و دورویی نیست.

«پس آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود، و از نفاق خو واکند، زیرا در نهاد بنده خدا نفاق نیست. می‌خواهد که راستی را بگوید به هر طریق که ممکن شود چنانکه آن خصم تاریک‌اندیش را هیچ پرده تاویل 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، ۱۳۶۹: ۱۳۶).

شمس در جایی دیگر از مقالات نیز در ستایش یکرنگی می‌گوید:

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۷۵

«کافران را دوست می‌دارم از این وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند. می‌گویند: آری کافریم، دشمنیم» (همان: ۲۹۸).

منافق نبودن و بیان کردن واقعیت حتی به ظاهر تلخ، از جمله خواسته‌های درونی شمس است. وی منافق را از کافر بدتر می‌داند.

«آن که مرا دشنام می‌دهد خوشم می‌آید و آن که ثنایم می‌گوید، می‌رنجم. زیرا که ثنا می‌باید چنان باشد که بعد از آن انکار در نیاید و گرنه آن ثنا نفاق باشد. آخر آن که منافق است بتر است از کافر، إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» (همان: ۳۱۹).

### هوای نفسانی

انسان در مسیر رشد خود با دشمنی درونی به نام نَفْسِ اَمَّارَه در ستیز است. به تعبیر قرآن کریم، ویژگی نَفْسِ اَمَّارَه، امرکننده به بدی و زشتی است: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ: به درستی که نَفْسِ (سرکش) بسیار به بدی‌ها امر می‌کند» (یوسف/۵۳).

منظور از نَفْسِ اَمَّارَه دشمن انسان است، «آن دسته از گرایش‌هایی است که مانع ترقی روح انسان و تقرب به سوی خداست» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳: ۱۱۸). پیامبر اسلام (ص) به دشمنی نَفْسِ اَمَّارَه تصریح فرموده است: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ: دشمن‌ترین دشمنانت نَفْسِ توست که میان دو پهلوئی توست» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۶۴).

ایجاد زندگی سالم و پیشروی به سوی کمال، وقتی تحقق می‌پذیرد که انسان توان مقابله با نَفْسِ اَمَّارَه را داشته باشد و در میدان ستیز و مبارزه با او زانو نزند، چون در صورت عدم توان مقابله با دشمن داخلی (نَفْسِ اَمَّارَه) و تبعیت از او، آدمی هویت انسانی خویش را می‌بازد و از سبک انسانیت خارج می‌شود و در مسیر حیوانیت گام می‌نهد، بلکه بدتر از چهارپایان می‌شود: «أَوْلَيْكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ: آن‌ها همچون چهارپایانند، بلکه گمراه‌تر» (الأعراف/۱۶۹).

در واقع میل نفس و خواهش دل به کامرانی و شهوات را هوا و هوس می‌نامند. قوایی چون، شهوت و غضب، تن و جنبه‌های طبیعی انسان را بر عهده دارد. مولانا نیز بعد از این که نوع بشر را به ترک هواهای نفسانی دعوت می‌کند. تن را همچو ابوچهلی، مظهر ضلالت و گمراهی می‌داند.

دست را اندر احد و احمد بزن      ای برادر واژه ای بوجهل تن

(دفتر اول، ۷۸)

شمس نیز رسیدگی به تن و جسم را مورد مذمت قرار داده و گوشزد می‌کند که تو را برای هوای نفس نیافریده‌اند.

آن خوردن به هوا را رها کن، تورا برای هوا نیافریده‌اند (شمس، ۱۳۶۹: ۹۲).

### جود و سخا (صدقہ)

«جود و سخا هر دو به معنی بخشیدن و جوانمردی کردن است. اما در تعابیر رسمی صوفیه، سخا مرتبه‌ای فروتر از جود است. زیرا گفته‌اند که هرکس برخی بدهد و برخی بازگیرد، وی صاحب سخا بود. لیکن مولانا در مثنوی و دیگر آثارش گرچه تعابیر صوفیه را فراوان به کار برده اما ظرف آن تعابیر را از مظهر رسمی و رایجش تهی کرده و مظهری دگر در آن آورده است. مولانا طبق اسلوب ترقی بحث جود و سخا را از بخشش مال به بخشش و فدیہ کردن من‌غریزی و هستی مجازی خود ارتقا می‌بخشد» (زمانی، ۱۳۸۴: ۷۷۱).

البته مولانا بر این باور است که هم‌چنان که فقیر به کمک و بخشندگی نیاز دارد، متقابلاً بخشنده نیز به فقیر نیازمند است.

بانگ می آمد که ای طالب بیا	جود، محتاج‌گدایان چون گدا
جود می‌جوید گدایان و ضعاف	همچو خوبان، کاینه جویند صاف
روی خوبان ز آینه، زیبا شود	روی احسان از گدا پیدا شود
پس از این فرمود حق در والضحی	بانگ کم زن ای محمد بر گدا
چون گدا آینه جود است هان	دم بود بر روی آینه زیان
آن یکی جودش گدا آرد پدید	و آن دگر بخشد گدایان را مزید

(دفتر اول، ۲۷۴۴-۲۷۴۹)

سپس مولانا در تمثیلی بسیار زیبا داستانی در عهد عَمَر را بازگو می‌کند که چگونه بخل و امساک، عرصه را به آتش کشیده بود.

آتشی افتاد در عهد عَمَر	همچو چوب خشک، می‌خورد او حَجَر
درفُتاد اندر بنا و خانه‌ها	تا زد اندر پَر مرغ و لانه‌ها
نیم‌شهر از شعله‌ها آتش گرفت	آب می‌ترسید از آن و می‌شگفت
مَشک‌های آب و سرکه می‌زدند	بر سر آتش کسانِ هوشمند

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۷۷

آتش از استیزه افزون می‌شدی	می‌رسید او را مدد از بی‌حدی
خلق آمد جانبِ عُمر شتاب	کاتش ما می‌نمیرد هیچ از آب
گفت: آن آتش ز آیات خداست	شعله‌ای از آتش بخل شماسست
آب بگذارید و نان قسمت کنید	بُخل بگذارید اگر آلِ منید
خلق گفتندش که: در بگشوده‌ایم	ما سخی و اهل فُتوت بوده‌ایم
گفت نان در رسم و عادت داده‌اید	دست از بهرِ خدا نگشاده‌اید
بهرِ فخر و بهرِ بوش و بهرِ ناز	نه از برای ترس و تقوا و نیاز

(دفتر اول، ۳۷۱۷-۳۷۰۷)

مولانا هم‌چنین می‌گوید: انفاقِ مال، برکت آورده و سبب افزایش روزی می‌شود و همین‌طور امساک و بُخل سبب از دست رفتن روزی می‌شود.

گر بریزد برگ‌های این چنار	برگ بی‌برگیش بخشد کردگار
گر نماند از جود، در دستِ تو مال	کی کند فضل الهت پایمال؟
هر که کارد، گردد انبارش تهی	لیک اندر مزرعه باشد پهی
و آن‌که در انبار ماند و صرفه کرد	اِشپش و موش و حوادث‌هاش خورد
این جهان نَفی است، در اثبات جو	صورتِ صِفر است، در معنیت جو

(دفتر اول، ۲۲۴۱-۲۲۳۷)

شمس نیز بخشش و صدقه دادن را می‌ستاید، اما صدقه واقعی را آن می‌داند که در خفا انجام پذیرد.

«صدقه چنان به که غیر نبیند که تو آن می‌دهی. اقلش آن بود که چون ببیند در حال حسدش آید» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۵۰).

## خُلُق نیکو

حُسن خُلُق آن است که انسان با گشاده‌رویی و چهره شاد و زبان نرم و ملایم با مردم روبرو شود، و در هر جا و با هر کس با خوش‌رویی برخورد کند و این یکی از فضایل اخلاقی است که در روابط اجتماعی فوق‌العاده مؤثر است. نقطه مقابل حُسن خُلُق، خشونت و کج‌خُلُقی و نامهربانی است که اثر مستقیم آن، پراکندگی مردم از دور انسان است. حُسن خلق خمیرمایه

پیوند جوامع انسانی است و کج خلقی عامل پراکندن نفرت است. پیامبر اکرم (ص) غایت بعثت خود را اتمام و اکمال مکارم اخلاقی دانسته است: (بُعِثْتُ لِاتِمَمَ مَكَارِمِ الْاِخْلَاقِ). مولوی نیز خُلق نیک و مدارا با مردم را از ضروریات زندگی بشری می‌داند و خوش خلقی و مهربانی را بهترین صفات معرفی می‌کند و فرو نشانیدن خشم را نشان مردان حقیقی پنداشته، خشم افرادِ فاقدِ معنویت را مقهور می‌کند.

بادِ خشم و بادِ شهوت بادِ آز بُرد او را که نبود اهلِ نماز

(دفتر اول، ۳۷۹۶)

شمس نیز در کتاب مقالات با یادکرد ارزش مهربانی، آن را حتی در برابر دشمن نیز توصیه می‌کند: «تا بتوانی در خصم به مهر خوش 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، چو مهر بیند خوشش آید» (شمس، ۱۳۶۹: ۹۵).

## دنیا

از پیامبر اکرم نقل شده است که: الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ، وَجَنَّةُ الْكَافِرِ (دنیا، زندان مؤمن و بهشت کافر است). علامه مجلسی از راوندی نقل کرده است: «پیامبر اکرم - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - دنیا را به این جهت به زندانی تشبیه کرده است که مؤمن در دنیا مقید به اوامر و نواهی الهی است و دنیا برای او تنگ می‌باشد. همچنان به وسیله عذاب خداوندی ترسانده شده است و با شهوات و آرزوها امتحان می‌شود و مشکلات به او روی می‌آورد، برخلاف کافر». علامه مجلسی برای این حدیث دو معنی ذکر می‌کند: «یک معنی این است که مؤمن در دنیا غالباً در رنج و سختی و خوف به سر می‌برد برخلاف کافر که غالباً در امنیت و رفاه می‌باشد و این منافات با این ندارد که مؤمن گاهی در راحتی به سر برد و کافر در سختی. معنی دوم این است که مؤمن در دنیا نسبت به زندگی آخروی که در انتظار اوست و در مقایسه با نعمت‌هایی که خداوند به او می‌دهد گویا در زندان است، اگرچه نسبت به اهل دنیا از رفاه و آسایش بیشتری بهره‌مند باشد و کافر عکس این است زیرا نعمت‌های او منحصر در دنیاست و در آخرت فقط عذاب شدید خداوندی در انتظار اوست اگرچه در دنیا هم با سختی زندگی کند» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۶۵-۶۷).

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۷۹

مفهوم این حدیث را مولانا در دفتر اول و شمس در مقالات استفاده کرده‌اند:

این جهان خود، حبس جان‌های شماس است      هین روید آن سو که صحرای شماس است  
این جهان، محدود و آن خود، بی حد است      نقش و صورت، پیش آن معنی، سد است  
(دفتر اول، ۵۲۶-۵۲۵)

شمس نیز این حدیث زیبا را به وضوح در داستانی بیان می‌کند. «یکی می‌گریست که برادرم را گشتند تاران. دانشمند بود. گفتم که اگر دانش داری، دانی که تار او را به زخم شمشیر زنده ابد کرد. والا مردگان و واعظان مُرده، آن زندگی را چه دانند؟ بر سر تخت آیند، نوحه آغاز کنند. آخرالدنیا سجن المومن می‌فرماید. یکی از زندان بجست، بر او بباید گریست که دریغ، چرا جست از این زندان؟ زندان را تار سوراخ کردند، یا سبب دیگر او برون جست. نقل کرد من دار الی دار (شمس، ۱۳۶۹: ۲۰۴).  
البته در جایی دیگر نیز ابراز می‌کند که چگونه از این حدیث در عجب است، وی دنیا را زندان نمی‌داند، بلکه از نظر او سرتاسر دنیا عزت و خوشی و دولت است که به نظر می‌رسد از مواردی است که نقطه مقابل نظر مولانا است.

«مرا از این حدیث عجب می‌آید که: الدنیا سجن المومن؛ که من هیچ سجن ندیدم، همه خوشی دیدم، همه عزت دیدم، همه دولت دیدم» (همان: ۳۱۷).  
همچنین مولانا در مذمت دنیا دوستی، دنیا را به گنجی و ماری تشبیه می‌کند و عاقبت کسانی که با مار بازی می‌کنند و در آرزوی گنج هستند را تشریح می‌کند.  
«دنیا گنج است و مار است. قومی با گنج بازی می‌کنند، قومی با مار. آن که با مار بازی کند، بر زخم او دل می‌بباید داد؛ به دم بزند، به سر بزند. چون به دم زند، بیدار نگردی، به سر بزند. و قومی که از این مار برگشتند، و به مهره و مهر او مغرور نشدند و پیر عقل را در پیش کردند- که پیر عقل نظر آن مار را زمرّد است- مار از دهافت چون دید که پیر عقل مقدم کاروان است زبون شد و خوار شد و سست شد» (همان: ۳۱۳).

## زن

کریم زمانی نگاه مولانا به زن را این‌گونه تبیین می‌کند: «در مثنوی پیرامون زن به دو دسته از ابیات برمی‌خوریم. در دسته‌ای از ابیات زن را به دید سبلی می‌نگرد و در دسته‌ای دیگر با نگاه ایجابی بدو نظر می‌کند و مقام وی را به غایت می‌ستاید. اصولاً نگاه عرفی آن روزگار به زن،



نگاهی منفی بوده است. زن در آن عصر و حتی تا سال‌های اخیر، نماد ضعف، بی‌تابی، کم‌خردی و اغواگری به شمار می‌آمده است و مولانا گاه از راه تمثیل و تفهیم مقاصد خود، نگاه فرهنگ زمان خود را دربارهٔ زن، منعکس کرده است. او جدای از عصر خود شخصاً به زن، نگاهی انسانی و محترم داشته است و صریحاً با محصور کردن زنان مخالفت می‌ورزیده است.

مولانا به سبب خوی جوانمردی و مدارا، محبوب همه دل‌ها بود. از جمله در میان زنان مریدانی بسیار داشت. با آن‌که در عصر مولانا تعدد زوجات و داشتن کنیزان و برپایی حرمسراها امری رایج بود، ولی مولانا هرگز به این‌گونه زنیاری‌های به ظاهر شرعی توجهی نداشت و حتی در یک زمان، با دو همسر نزیست. او در طول عمر خود دوبار ازدواج کرد. نخست در هجده سالگی با گوهر خاتون، دختر خواجه‌شرف‌الدین لالای سمرقندی، پیوند زناشویی بست. اما دیری نپایید که گوهرخاتون در گذشت و در حدود سی و پنج سالگی با بیوه‌زنی به نام کراخاتون ازدواج کرد و تا آخر عمر با او به سر برد.

مولانا در مثنوی نگاه مردم روزگار خود را دربارهٔ بسیاری از امور، از جمله زن، منعکس کرده است و این مطلب از نظر جامعه‌شناسی تاریخی دارای اهمیّت است و بنابراین در مواقعی که زن را به دید سبلی توصیف کرده نگاه شخصی خود او نیست؛ چراکه 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 انسان گران‌ترین مکاتب عصر حاضر این‌گونه به زن نگریسته نشده است. بنابراین لازم است که میان این دو دسته ابیات که یکی منعکس کننده دیدگاه عرفی عصر مولاناست و دیگری بازگوکننده نظر شخصی او، تفکیک قائل شویم تا داوریمان براساس روش علمی باشد. در دسته نخستین ابیات تمثیلاتی از این قبیل دیده می‌آید: تشبیه عقل به مرد و نفس به زن، عاقبت‌بین 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 کننده نظر مولاناست نسبت به زن» (زمانی، ۱۳۸۴: ۸۷۶).

مولانا در دفتر اول زن را پرتو انوار الهی و نماد صفت خالقیت خداوند می‌داند. «نظر مولانا در مسئله زن، گاه به نظر ابن‌عربی شباهت دارد. براساس نظر ابن‌عربی مرد فقط جنبه فاعلی دارد. بدان سبب که زن را باردار می‌کند. اما زن، هم جنبه فعل‌پذیری (انفعالی) دارد و هم جنبه فاعلی، از آن‌رو که هم از مرد نطفه می‌پذیرد و هم نطفه را می‌پرورد و آن‌را به انسانی

## مشترکات و مفترقات مقالات شمس تبریزی و دفتر اول مثنوی / ۲۸۱

کامل مبدل می‌کند» (همان: ۸۷۷).

پرتو حق است آن، معشوق نیست      خالق است آن، گویا مخلوق نیست  
(دفتر اول، ۲۴۳۷)

مولانا از نظر روحی، کوچکترین تفاوتی بین زن و مرد نمی‌گذارد.

لیک از تانیث، جان را باک نیست      روح را با مرد و زن، اشراک نیست  
از مونث وز مذکر برتر است      این نه آن جان است کز خشک و تر است  
(دفتر اول، ۱۹۷۵-۱۹۷۶)

از عباراتی 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. شاوروهنّ و خالفوهنّ. یا رسول الله می‌فرمودی که مشورت کنید، خاصّه در کاری که منفعت و مضرت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیایم با او مشورت کنیم؛ آن‌جا زنان باشند چون کنیم؟ می‌فرماید که با ایشان مشورت کنید هر چه گویند ضدّ آن بکنید» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۸۷).

### نتیجه‌گیری

به علت هم‌نشینی مولانا و شمس، تقریباً می‌توان گفت که مولانا تابع و پیرو شمس بوده است؛ هرچند در مواردی نادر اختلاف عقیده با هم دارند. از جمله در مورد مسئله زن، مولانا تحت تاثیر 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 حالی که شمس چنین نیست؛ او دیدگاه منفی خود را با حدیثی متقن‌تر می‌کند. اما سماع، خلق نیکو، مرگ، ادب و... از موضوعاتی هستند که نظر هر دو را جلب کرده و عقیده‌ای تقریباً مشابه هم دارند.

### منابع

قرآن کریم.

افلاکی، شمس‌الدین (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین. چاپ دوم. تهران: انتشارات دنیای کتاب. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۱). لغت‌نامه فارسی. چاپ دانشگاه تهران.

## ۲۸۲ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

- زمانی، کریم (۱۳۸۴). میناگر عشق. چاپ سوّم. تهران. نشر نی.
- دزّین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱). بیزّ نی. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- سجّادی، سیّدجعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ پنجم. تهران. انتشارات طهوری.
- شمس تبریزی (۱۳۶۹). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحد. چاپ چهارم. نشر خوارزمی.
- صاحب الزّمانی، ناصرالدین (۱۳۸۷). خط سوّم. چاپ بیست و یکم. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مطائی.
- لوئیس، فرانکلین دین (۱۳۸۴). مولانا دیروز تا امروز - شرق تا غرب. ترجمه حسن لاهوتی. نشر نامک.
- مجلسی، محمّدباقر (۱۳۸۶ ق.). بحار الأنوار. تهران. نشر مکتبه الاسلامیّة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. جلد ۵. نشر دارالکتب الاسلامیّة.
- مصباح یزدی، محمّدتقی (۱۳۸۳). به سوی او. چاپ سوّم. قم. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- معین، محمّد (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی. ۶ مجلد. چاپ یازدهم. تهران. انتشارات امیرکبیر.

## تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی با رویکرد روانشناسی کارن هورنای

مریم شیرکوند

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

مهین پناهی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

### چکیده

تحلیل روانشناختی شخصیت، یکی از رویکردهای اساسی نقد ادبی معاصر است. روانکاوان بزرگی چون فروید، یونگ و آدلر به بررسی روانشناختی شخصیت نویسنده متن پرداخته‌اند. نظرها و آرای کارن هورنای نیز مبتنی بر اندیشه‌های فروید است. او این مفاهیم را با اندک اختلافی که اندیشه‌های فروید در زمینه زیست‌شناختی دارد، بسط می‌دهد. حکایت‌های مثنوی مولوی به دلیل ظرفیت‌هایی که دارند، می‌توانند قرائت‌های متفاوتی داشته باشند. همچنین بیشتر حکایت‌ها از جمله آثاری هستند که به دلیل پرداختن به توصیف جزئیات و بیان کامل گفتار و اعمال و حالات درونی اشخاص، قابلیت بررسی روانشناختی را دارند. این پژوهش با صرف نظر از ابعاد عرفانی و نمادین حکایت‌ها و شخصیت‌های مطرح در آن‌ها، تنها به شخصیت‌ها از منظر داستانی پرداخته و درصدد است به این سؤال پاسخ دهد که شخصیت‌های داستانی حکایت‌های مثنوی مولوی، با کدام یک از شخصیت‌های روانکاوانه کارن هورنای قابل

انطباق‌اند و کدام تیپ شخصیتی در دفتر اول و دوم در شخصیت‌پردازی حکایت‌های مثنوی به کار رفته است. برای پاسخ به این پرسش، عناصر شخصیتی و روانی شخصیت‌های حکایت‌ها جستجو شد و مؤلفه‌های شخصیت‌های سه‌گانه مهرطلب، برتری‌طلب و عزلت‌طلب کارن هورنای با آن‌ها مقایسه گردید. نتیجه حاصل آن بود که تیپ‌های شخصیتی داستان‌ها اغلب مهرطلب و برتری‌طلب هستند و تعداد عزت‌طلب‌ها اندک است. با توجه به غلبه شخصیت‌های مهرطلب در دفتر اول و دوم مثنوی و تحول شخصیت‌ها به سوی تیپ مهرطلبی، باید گفت این شاعر عارف، خود نیز مهرطلب است.

**واژگان کلیدی:** مثنوی، کارن هورنای، تحلیل روانشناختی، شخصیت.

#### مقدمه

جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق.)، از متفکران بزرگ و اهل تحقیق است. مثنوی او در شش دفتر در بحر رمل سروده شده است. کلام مولوی ساده و به دور از آرایش‌های لفظی است. سخن او با صراحت و روشنی همراه است. مولوی در کاربرد نقل‌ها و حکایت‌ها روش اسلیمی دارد (زرّین کوب، ۱۳۷۷: ۱۴۶).

از ویژگی‌های بارز حکایت‌های وی، وجود شخصیت‌های متعدّد و متنوع است که خصوصیت‌های رفتاری، اجتماعی و اخلاقی و حالات روانی آن‌ها در طول حکایت بیان شده است. وی شخصیت حکایت‌ها را با روش‌های مختلف، شخصیت‌پردازی می‌کند و اشخاص داستان‌ها را از راه گفتگو، توصیف و کنش آنان معرفی می‌کند.

روانکاوی در اوایل قرن بیستم با نظریات فروید آغاز شده و پس از او، شاگردانش چون یونگ، آدلر و هورنای به ارائه نظریات روانکاوی پرداخته‌اند (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۳۷۶).

اندیشه‌های فروید، سرچشمه نقد بسیاری از روانکاوان پس از وی شده است. روانکاوی شیوه‌ای از نقد است که درون و ذهنیات فرد را واکاوی می‌کند و به واسطه آن به لایه‌های عمیق شخص پی می‌برد (شولتز، ۱۳۹۵: ۷۰).

این پژوهش درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که آیا شخصیت‌های اصلی حکایت‌ها در دفتر اول و دوم مثنوی براساس نظریه روانشناختی کارن هورنای قابل بررسی و طبقه‌بندی است؟

## پیشینه پژوهش الف) پایان‌نامه

۱- غیبی، جعفر؛ بررسی مفاهیم روانشناختی در مثنوی مولوی، استاد راهنما: ناصر علیزاده، ۱۳۹۰، دانشگاه تبریز. نگارنده این پژوهش مفاهیم روانشناختی موجود در مثنوی را با یافته‌های روانشناسی نوین مقایسه کرده است. همچنین فصلی از پایان‌نامه درباره بازتاب مفاهیم روانشناسی مکتب انسان‌گرایی در مثنوی است؛ مفاهیم روانشناختی مکتب روانکاوی فروید و مفاهیم مکتب روان تحلیلی یونگ و بازتاب مفاهیم این دو مکتب در مثنوی مورد تحلیل قرار گرفته است.

۲- احمدی، کیانوش؛ مفاهیم اساسی روانشناسی در مثنوی (دفتر چهارم)، استاد راهنما: محمدرضا حسنی جلیلیان، ۱۳۸۹، دانشگاه خراسان شمالی.

نگارنده این پژوهش به کشف و بیان مفاهیم روانشناختی در دفتر چهارم مثنوی مولوی پرداخته است. همچنین مواردی مانند: روان در نظر مولوی، اهمیت روانشناسی در نظر مولوی و دیگران و روانشناسی در مثنوی مورد بحث و بررسی این پژوهش قرار گرفته است.

۳- آذرشین، فاطمه؛ تحلیل روانشناختی در آثار داستانی غزاله علیزاده، استاد راهنما: مهین پناهی، ۱۳۸۹. دانشگاه الزهراء.

نگارنده این پژوهش شخصیت‌های داستانی غزاله علیزاده را براساس تیپ‌های شخصیتی کارن هورنای، مورد تحلیل و بررسی قرار داده است؛ عناصر شخصیتی و روانی شخصیت‌های داستان‌ها را استخراج کرده و مولفه‌های سه‌گانه مهرطلب، برتری‌طلب و عزلت‌طلب کارن هورنای را با آن‌ها مقایسه کرده است.

## ب) مقاله

۱- شاکری، جلیل؛ بهناز بخشی (۱۳۹۴) تحلیل روانشناختی شخصیت‌های سه داستان گدا، خاکسترنشین‌ها و آشغال‌دونی غلامحسین ساعدی بر مبنای نظریه کارن هورنای. مجله علمی پژوهشی متن پژوهی ادبی، شماره ۶۳، صص ۵۵-۸۸

نگارنده در این پژوهش به تحلیل شخصیت‌های گدا در سه داستان براساس نیازهای ده‌گانه کارن هورنای و مکانیسم‌های دفاعی آنان پرداخته است.

۲- ادیم، عبدالله؛ پروین گلی زاده- علی فیروزی (۱۳۹۴). «تحلیل شخصیت شمس و

ارتباط وی با مولوی از دیدگاه روانشناسی با تکیه بر نظریه شخصیت کارن هورنای». مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۲۹، صص ۵۱-۷۰.

این پژوهش، از دیدگاه علم روانشناسی، مراحل شکل‌گیری شخصیت شمس، علت ارتباط وی با مولانا، تحول روانی مولانا، علت غیبت‌های ناگهانی و مکرر شمس، همچنین علت قتل شمس، را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است.

۳- بهنام‌فر، محمد؛ زینب طلایی؛ اکبر شامیان ساروکالایی (۱۳۹۲). «نقد روانشناختی دیگر سیاوشی نموده بر مبنای نظریه کارن هورنای». مجله پژوهش ادبیات معاصر جهان، شماره ۶۹، صص ۲۳-۴۲.

نگارندگان در این پژوهش، مجموعه داستانی دیگر سیاوشی نموده، نوشته اصغر الهی، داستان‌نویس و روانشناس ایرانی، را بر مبنای نظریه روانشناختی کارن هورنای بررسی کرده‌اند.

## تعاریف

### نقد ادبی و انواع آن

در فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد ادبی، نقد، ارزیابی و سنجش یک اثر ادبی تعریف شده است که به منظور روشن کردن حدود یا تناقض‌های آن صورت می‌گیرد (کادن، ۱۰۶: ۱۳۸۰). منتقد علاوه بر سنجش ارزش‌ها و احیاناً عیب‌های اثر هنری یا ادبی، به کشف و توضیح نکته‌های نهفته و ناگفته آن اثر نیز می‌پردازد. نقد ادبی رویکردهای متعددی دارد، مانند رویکرد اخلاقی، جامعه‌شناختی، زیبایی‌شناختی، اسطوره‌شناختی، تاریخی و روانشناختی (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۷۶).

در این جا به تعریفی از نقد روانکاوی اکتفا می‌شود.

### نقد روانکاوی<sup>۱</sup>

نقد روانکاوانه، شکلی از نقد ادبی است که برخی از شیوه‌های روانکاوی را در متون ادبی اعمال می‌کند و تفسیرهایی از این متون به دست می‌دهد. این نوع نقد، که حاصل پیشرفت علم روانشناسی در اوایل سده بیستم میلادی است، تأثیر فعالیت ضمیر ناخودآگاه شاعر و نویسنده را در فرآیند آفرینش ادبی بررسی می‌کند و به چگونگی پیدایش و تکوین اثر ادبی در

---

1. psychoanalysis criticism

## تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی / ۲۸۷

ذهن هنرمند و نیز رابطه آن اثر با شخصیت شاعر و نویسنده می‌پردازد. از پیشگامان این رویکرد می‌توان به فروید<sup>۱</sup> و آدلر<sup>۲</sup> اشاره کرد. در این نوع نقد، منتقد به ارزش‌های زیبایی‌شناختی و ساختاری اثر ادبی اهمیت چندانی نمی‌دهد (انوشه، ۱۳۷۶: ۳۷۶).

### روانکوی و ادبیات

«پیوند میان ادبیات و روان انسان، همواره از کیفیتی متقابل برخوردار است. روان آدمی، ادبیات را می‌سازد و ادبیات، روان آدمی را می‌پروراند. دریافت‌های روانی انسان به جنبه‌هایی از حیات طبیعی و انسانی نظر می‌کند و مایه‌های آفرینش ادبی را فراهم می‌آورد؛ از سویی دیگر، ادبیات هم به حقایق زندگی نظر می‌کند تا روشنگر جنبه‌هایی از روان آدمی باشد. بدین سان است که ادبیات و روانشناسی، علایق و مشترکاتی یکسان، با همدیگر پیدا می‌کنند» (امامی، ۱۳۷۷: ۱۲۹).

### کارن هورنای

هورنای در ۱۶ سپتامبر ۱۸۸۵ میلادی در شهر هامبورگ آلمان متولد شد. در ۴ دسامبر ۱۹۵۲ میلادی در نیویورک درگذشت. وی به‌عنوان یک آلمانی مهاجر به ایالت متحده آمد و نخستین روان‌تحلیلگر زن بود. وی بر نقش جامعه‌پذیری در شروع روان‌رنجوری تأکید می‌کرد و اعتقاد کمی به نقش زیست‌شناسی داشت. به بازنگری در افکار فروید از جمله، نظریه لیبیدو، نظریه رشد روانی جنسی و نظریه روان‌درمانی او پرداخت.

هورنای وارد دانشکده پزشکی دانشگاه برلین شد و درجه دکتری خود را در ۱۹۱۳ دریافت کرد. هورنای ابتدا خود را به‌عنوان شاگرد فروید می‌دانست و اصول اصلی او را پذیرفت؛ اما بخش‌هایی از نظام او با نظریه‌های فروید متفاوت است؛ هورنای معتقد بود که بعضی از فرض‌های اساسی فروید تحت تأثیر زمانی است که او در آن کار می‌کرد. هورنای نظریه‌هایش را در ایالات متحده تدوین کرد؛ نگرش‌های معروف خود را نسبت به مسائل جنسی داشت (شولتز، ۱۳۷۰: ۳۱۹-۳۲۰). فروید اعتقاد داشت آدمی پیوسته تجارب دوران کودکی خود را بی‌آن‌که به صراحت متوجه باشد تکرار می‌کند؛ برای اینکه از رضایت خاطر یا خوشی‌هایی که

---

1. freud

2. Adler



پیش از این درک کرده است باز بهره‌مند گردد. هورنای معتقد بود که درک کامل رفتار بزرگسال، بدون آگاهی از گذشته، غیرممکن است. یعنی اگر توجه ما فقط به جنبه تکوینی شخص باشد و از تاثیر شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی او غافل شویم، این امر نه تنها چیزی را روشن نمی‌کند بلکه بر تاریکی و ابهام مسأله می‌افزاید (سیاسی، ۱۳۵۶: ۱۲۶). قلمرو دیگری که هورنای با آن‌ها مخالفت کرده است، عقاید فروید در مورد روانشناسی زنانه‌گرا، است. او کتابی تحت عنوان روانشناسی زنانه‌گرا نوشت که در این کتاب بعضی از جنجال برانگیزترین نظریه‌های جنسی فروید را در این باره مطرح کرده بود. هورنای بسیاری از عقاید فروید را در مورد مسائل جنسی زنانه مردود و اعلام کرد که وضعیّت و موقعیّت زنان به وسیله فرهنگ جامعه تعیین می‌شود نه به وسیله آناتومی بدن آن‌ها (راس، ۱۳۹۲: ۱۰۷). او مقاله‌های زیادی نوشت که بیشتر آن‌ها درباره مسائل شخصیّت زنان و بیانگر مخالفتش با برخی از نظریه‌های فرویدی بود (شولتز، ۱۳۷۰: ۳۱۸-۳۱۹؛ رایکن، ۱۳۸۷: ۱۴۶-۱۴۷).

### تیپ‌های شخصیّتی روانشناسی کارن هورنای

کارن هورنای سه تیپ شخصیّتی در روانشناسی خود تعریف کرده است که عبارتند از: تیپ‌های شخصیّتی مهرطلب، برتری طلب و عزلت طلب.

## تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی / ۲۸۹

### ویژگی تیپ‌های شخصیتی کارن هورنای



## مه‌رطلب

از روش‌های حلّ تضاد و مشکلات درونی، گرایش به مه‌رطلبی و جلب محبت است. خصوصیات اساسی تیپ مه‌رطلب درست مخالف برتری طلب است. تیپ مه‌رطلب دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است که او را به صورت آدمی سر به راه، تسلیم و تابع دیگران درمی‌آورد. این تیپ آرزوها و خواسته‌هایش را طوری شکل می‌دهد و می‌پروراند که با آرزوها و خواسته‌ها و رفتار دیگران یکسان باشد. میل دارد مطیع و زیردست دیگران باشد. به آن‌ها تکیه کند و به هر وسیله‌ای که ممکن است آن‌ها را راضی و خوشحال نگه دارد. هرگونه احساس غرور و بزرگی را در خود پنهان می‌کند. هیچ حق و ارزشی برای خود قائل نیست. میل برتری، تسلط و خصومت‌ورزیدن را سرکوب می‌کند. در شأن و لیاقت خود نمی‌بیند که به فکر بهبود زندگی و تأمین منافع خود باشد (هورنای، ۱۳۹۴: ۱۹۹). این تیپ احتیاج مبرم دارد به این که از هر لحاظ آدمی دوست‌داشتنی، خواستنی، مورد پسند، و مقبول و محبوب جلوه کند و مورد احترام دیگران باشد؛ رفتار او را بیسندند و تمجید و تأیید کنند. این تیپ دائماً آماده خوش خدمتی، ابراز همدردی، کمک و تمجید و تحسین کردن دیگران است و می‌کوشد تا انتظارات دیگران را برآورده کند (هورنای، ۱۳۸۴: ۳۹-۴۱). احتیاج به خوب بودن، تظاهر به رؤف بودن، تظاهر به دوست داشتن دیگران، گذشت، فروتنی، از خودگذشتگی و شکسته‌نفسی، پرهیز از هرگونه مخاصمت و دشمنی با دیگران از دیگر خصوصیات این تیپ است (همان، ۴۴-۴۵).

تیپ مه‌رطلب بعضی اوقات موفقیت‌های خود را عقلاً تشخیص می‌دهد اما جرأت ندارد به طور مستقیم درباره آن‌ها حرف بزند. برای وقت و پول خود ارزش قائل نیست، تحت عنوان سخاوت پول خرج می‌کند. در هر زمینه مادی، زندگی محدودی برای خود درست می‌کند. باید به کم راضی باشد. گاهی هم مه‌رطلب ممکن است به فکر بهبودی و اصلاح خود بیفتد ولی یک منطق باطنی و روانی نمی‌گذارد خیلی بصیرت و آگاهی نسبت به دنیای تاریک خود پیدا کند. از هرچه رنگ خودخواهی داشته باشد دوری می‌کند. هرگونه لذت و تفریح مجاز و معقول را به تنهایی نوعی خودخواهی و رفتاری غیرانسانی می‌داند (همان، ۲۰۲-۲۰۳). با وجود این که مه‌رطلب از هرگونه رفتار برتری طلبانه عاجز است به برتری طلبان به چشم تحسین و غبطه نگاه می‌کند. تمایلات برتری طلبانه در او وجود دارد اما به خاطر جلوگیری از کشمکش این تمایلات با تمایلات مه‌رطلبی، ناچار است که آن‌ها را پنهان کند و این تمایلات

## تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی / ۲۹۱

زمانی در او خوب حس می‌شود که مدتی خودکاوای کرده و از قدرت و حالت‌های مهرطلبی او کم شده باشد. برای دور کردن رفتارهای برتری‌طلبانه به یاد وضع حقیر آن‌ها می‌افتد. دائماً در هراس و نگرانی به سر می‌برد، همیشه حال یک نفر متهم را دارد. خود را مقصر و گناهکار حس می‌کند. از آن‌جا که مورد محبت واقع شدن برایش ضرورت اجباری و حیاتی دارد، سعی می‌کند به‌طور ظاهری صفات دوست‌داشتنی را در خود رشد دهد. مهرطلب ضعف‌های خود را تبدیل به حُسن می‌نماید و نسبت به آن‌ها احساس غرور پیدا می‌کند. از یک طرف خود را به سادگی مورد ملامت و تحقیر و سرزنش قرار می‌دهد از طرفی به حکم دفاع طبیعی وجود، ناگزیر است وسایل حمایتی را به کارگیرد (همان، ۲۰۵-۲۱۱).

### برتری‌طلب

دومین وسیله دفاعی در مقابل تضاد اساسی که از وجود خودایده‌آلی ناشی می‌شود، کاربرد تمایلات برتری‌طلبانه است. هنگامی که شخص به خودایده‌آلی نزدیک‌تر باشد، خصوصیات شخص برتری‌طلب را پیدا می‌کند. تیپ برتری‌طلب درست نقطه مقابل تیپ مهرطلبانه قرار دارد. تیپ برتری‌طلب فرض می‌کند دنیای اطرافش، دنیای خصم و کینه است و تمام مردم را نیز کینه‌توز و متخاصم فرض می‌کند. به نظر وی زندگی صحنه جدال و مبارزه است و این طرز تفکر در تمام حالات و رفتارش منعکس می‌شود و رفتار وی را تحت تاثیر قرار می‌دهد (هورنای، ۱۳۸۴: ۵۷). «این تیپ هرگاه به خودایده‌آلی نزدیک‌تر باشد سعی می‌کند رفتارش هم مطابق و متناسب با آن باشد. آدمی شود وسعت‌طلب، جاه‌طلب، متجاوز، پُرمدعا و بی‌اعتنا به مردم. از دیگران توقع اطاعت و تحسین پیدا می‌کند و خلاصه شخصیت او تیپ برتری‌طلب را تشکیل می‌دهد» (هورنای، ۱۳۹۵: ۱۷۱).

برتری‌طلب همیشه می‌خواهد که انسان برتر و ممتازتر از دیگران بشود، خواهان تسلط بر همه است. این شخص تا حد زیادی برتری منتقمانه و جاه‌طلبی دارد. این شخص خود را قوی، صریح، درست و واقع‌بین تصور می‌کند، که البته با توجه به اعتقاد او این تصورات صحیح است (هورنای ۱۳۸۴: ۵۷-۵۸). گاهی تحت عنوان حسن‌نیت و علاقه به امور دیگران در کارشان دخالت می‌کند.

در بین افراد تیپ برتری‌طلب، از نظر لذت بردن از زندگی و از نظر داشتن احساسات مثبت نسبت به دیگران، تفاوت‌هایی وجود دارد. از لحاظ پنهان کردن نقص‌های خود نیز هر گروه از

برتری طلب‌ها به روش‌های خاصی متوسل می‌شوند. توقعات، طرزِ موجه ساختن آن‌ها و طریق ابرازشان در هر گروه، فرق می‌کند. تیپ برتری طلب به سه گروه تقسیم می‌شود: تیپ نارسسیم، تیپ کمال طلب و تیپ منتقم پُرمدعا (هورنای، ۱۳۹۵: ۱۷۵).

تیپ **نارسسیم** خود را مطابق خودایده‌آلی‌اش فرض می‌کند و همین امر یک اعتماد به نفس کاذب و ساختگی به او می‌دهد که در سایر تیپ‌های عصبی دیده نمی‌شود. به ظاهر آدمی مصمم، پُرتلاش و بخشنده به نظر می‌رسد. باز همین اعتماد به نفس کاذب مقداری جذابیت نیز به شخصیت او می‌دهد. اما با وجود اعتماد به نفس کاذب، و مقداری صفات و لیاقت‌های ناشی از آن، شخص نارسسیم در ارزش خود عمیقاً تردید دارد. بنابراین برای پوشاندن احساس بی‌ارزشی خود مدام دم از کارهای برجسته و صفات ممتاز خود می‌زند. به نظرش می‌رسد هیچ کاری نیست که نتواند از عهده انجامش برآید. هیچ‌کس نیست که وی نتواند بر او برتری یابد. بایدها و انتظارات عصبی این تیپ نیز مانند سایر عصبی‌ها، انعطاف‌ناپذیر و خودخواهانه است. نقص‌های خود را نادیده می‌گیرد حتی آن‌ها را تبدیل به خوبی می‌کند (هورنای، ۱۳۹۵: ۱۷۵-۱۷۶).

تیپ **کمال طلب**، تپیی است که احتیاج دارد از هر لحاظ کامل و بی‌عیب باشد. خود را مطابق تصویر خودایده‌آلی‌ای که از خودش دارد تصور می‌کند. هم‌اکنون چیزی است که به حکم خودایده‌آلی باید باشد. خود را در زمینه‌های اخلاقی و معنوی کامل و از همه‌کس برتر می‌داند. دیگران را به چشم حقارت و کوچکی می‌نگرد (همان، ۱۷۸). تیپ کمال طلب از ترس این‌که مبدا دیگران او را سرزنش کنند تلاش زیادی می‌کند تا مانند بایدها شود. مثلاً سعی می‌کند هیچ‌گاه به‌طور واضح دروغ نگوید. عطش کمال‌پرستی این تیپ منحصر به یک یا چند مورد به‌خصوص نیست، می‌خواهد در همه مراتب زندگی، افکار، احساسات، رفتارها و اعتقاداتش عالی و بی‌نقص باشد و برای تایید صفات عالی خود نیازمند احترام دیگران است تا تحسین آنان. انتظارات عصبی او از دنیا و مردم دنیا بیشتر بر مبنای انصاف و عدالت است تا براساس احساس بزرگی وی نسبت به خود. زیرا می‌گوید چون من همیشه منصف و درستکار و وظیفه‌شناس هستم دیگران باید قدرم را بدانند و رفتارشان نسبت به من منصفانه باشد. هیچ‌کاری را به خاطر خود آن کار انجام نمی‌دهد. هیچ صفت باارزشی را به خاطر خود آن صفت نمی‌خواهد داشته باشد، بلکه همه این‌ها را می‌خواهد برای این‌که توقعات عصبی خود را متناسب با آن توجیه کند (همان، ۱۷۹).

تیپ **برتری طلب منتقم** خود را مطابق خودایده‌آلی‌اش می‌پندارد. مهم‌ترین انگیزه و

## تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی / ۲۹۳

محرک زندگی این تیپ، پیروزی منتقمانه است. عطش انتقام‌گیری در این تیپ به قدری شدید است که سراسر زندگی و همه هدف‌ها و نقشه‌هایش تحت تاثیر این عطش قرار می‌گیرد. در این تیپ، میل رقابت شدیدی ایجاد می‌شود که به هیچ‌وجه پیروزی دیگران را نمی‌تواند تحمل کند. هیچ‌کس نباید در هیچ زمینه‌ای برتر از او باشد؛ مجبور است رقیبش را شکست بدهد و از جایگاهی که هست پایین‌تر آورد. اگر در زندگی مجبور باشد به حکم مصلحت، رفتار زبردستانه‌ای داشته باشد این کار را انجام می‌دهد. اما مُدام به فکر پیروزی نهایی و انتقام‌گیری در آینده است. بارزترین علامت عطش پیروزی برتری طلب منتقم خشم و غیظ است (همان، ۱۸۱). همیشه دوست دارد بر دیگران حاکمیت و کنترل داشته باشد که به روش‌های مختلفی آن‌را ظاهر می‌سازد. گاهی به صراحت و به‌طور مستقیم بر دیگران تسلط دارد، گاهی نیز به‌منظور حُسنِ نیت و خیرخواهی، این نیت خود را نسبت به دیگران ظاهر می‌سازد (هورنای، ۱۳۸۴: ۵۳). در محروم و سرخورده کردن دیگران تبخّر فوق‌العاده‌ای دارد. می‌کوشد تا امید دیگران را تبدیل به یأس کند. اگر دیگران به همنشینی با او احتیاج داشته باشند دریغ می‌کند. اگر تحسین و توجیه وی برای دیگران با ارزش باشد از این کار خودداری می‌نماید و عکسش را نشان می‌دهد. نسبت به آن‌ها بی‌اعتنایی می‌کند (هورنای، ۱۳۹۵: ۱۸۲). این تیپ غرورهای مختلفی دارد. یکی از آن‌ها غرور به مصوتیت از تنبیه است. چنین غروری که البته ناآگاه است ناشی از این توقع است که وی حق دارد و آزاد است هرطور دلش می‌خواهد با دیگران رفتار کند و دیگران نه حق اعتراض داشته باشند نه حق تلافی، می‌گوید هیچکس نمی‌تواند مرا تنبیه کند آسیبی به من برساند اما من می‌توانم (هورنای، ۱۳۹۵: ۱۸۹).

برتری طلب منتقم به صفاتی مانند صداقت، شرافت، انصاف و عدالت که مقصود خودش است، مغرور است. در واقع صاحب این تیپ نمی‌تواند این صفات را داشته باشد؛ اما وی به گمان خود و براساس احتیاجات روانی که دارد، خود را دارای این صفات و ویژگی‌ها می‌پندارد (همان، ۱۹۱).

برتری طلب ناریسیسم، کمال طلب و منتقم، طالب برتری، پیروزی و تسلط هستند. تنها به این طریق است که بر اضطراب و ترس‌های خود غلبه می‌کنند. ناریسیسم به‌وسیله خودستایی و جذابیّت و فریبندگی سعی می‌کند تا بر دیگران برتری یابد. کمال طلب به‌وسیله ارزش‌ها و صفات عالی اخلاقی که به خود نسبت می‌دهد می‌کوشد تا دنیا و مردم را به اطاعت و پیروزی وادارد. برتری طلب منتقم نیز سعی می‌کند شکست‌ناپذیر گردد و با یک روح منتقمانه بر

دیگران تسلط و برتری یابد (همان، ۱۹۴).

### عزلت‌گزینی

عزلت‌گزینی یکی دیگر از راهکارهایی است که فرد برای دفاع و مقابله با اضطراب در پیش می‌گیرد. این که شخص بخواهد گاهی تنها باشد دلیل عزلت‌گزینی نیست. هرکس خودش و زندگی را جدی بگیرد، لازم است گاه‌گاهی در تنهایی و تفکر به سربرد. فقط وقتی عزلت‌گزینی، روان‌رنجوری تلقی می‌شود که علت آن، ترس از برخورد ارتباط با دیگران باشد (هورنای، ۱۳۸۴: ۶۰).

در این راهکار، شخص می‌کوشد تا از صحنه جنگ و ستیزهای درونی خود را دور نگه دارد و نسبت به جریانات درونی خویش بی‌علاقه و بی‌توجه بماند. حس می‌کند به این طریق نه تنها کمتر گرفتار عذاب‌ها و ناراحتی‌های ناشی از تضادهای درونی خواهد شد، بلکه می‌تواند نوعی آرامش در روح خود ایجاد کند. بنابراین عزلت‌گزینی یا عزلت‌طلبی یا استعفای از زندگی، اصطلاح مناسبی برای این راه‌حل به نظر می‌رسد (هورنای، ۱۳۹۵: ۲۴۳).

هرگاه به اقتضای زندگی مجبور به ادامه رابطه مداوم و نزدیک با کسی گردد همه تلاش خود را به کارگرفته تا لااقل از لحاظ عاطفی و معنوی فاصله نگه دارد. عزلت‌طلب سعی می‌کند خود را مستقل و بی‌نیاز از طرف مقابل سازد. از علامت و خصوصیات دیگر وی، حساسیت نسبت به فشار، اجبار، تحت نفوذ واقع شدن و قید و الزام است. در حقیقت این‌ها از نتایج اجتناب‌ناپذیر نیاز به عزلت‌گزینی است. این تیپ از مبارزه و درگیری دوری می‌کند، عدم رضایت خود را نسبت به قید و فشار معمولاً ظاهر نمی‌سازد، بلکه از درون، حالت دفاع و سرکشی در مقابل این فشارها پیدا می‌کند (همان، ۲۵۱-۲۵۲).

### تحلیل شخصیت‌ها بر اساس تیپ‌های شخصیتی کارن هورنای

از آن‌جا که تحلیل همه شخصیت‌های حکایت‌های دفتر اول و دوم در این مقال نمی‌گنجد، به تحلیل یک حکایت اکتفا شده و نتیجه تحلیل شخصیت‌های حکایت‌های دو دفتر اول و دوم با نمودار نشان داده شده است.

### تحلیل شخصیت‌های داستان پادشاه و کنیزک

#### خلاصه داستان

پادشاهی به قصد شکار همراه خدمتکاران به بیرون شهر رفت. در میانه راه، کنیزکی دید.

## تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی / ۲۹۵

عاشق او شد و تصمیم گرفت او را همراه خود ببرد. کنیزک بیمار شد. شاه طبیبان را از هر طرف خواند تا کنیزک را درمان کنند. طبیبان نتوانستند او را درمان کنند. شاه که از همه جا ناامید بود به درگاه پروردگار روی آورد و شروع به نیایش کرد. به خواب رفت و در خواب دید پیری به او می‌گوید: طیبی حاذق، فردا نزد تو می‌آید. طیب می‌آید و به معالجه کنیزک می‌پردازد و متوجه می‌شود درد کنیزک جسمانی نبوده، بلکه او بیمارِ عشق است. کنیزک عاشق مرد زگری بود. دستور می‌دهند زرگر را از سمرقند بیاورند. شاه طبق دستورِ طیب، کنیزک را به وصال زرگر رساند. بعد از شش ماه کامرانی، پیر روحانی زهری به زرگر می‌دهد که در اثر آن، زیبایی زرگر به زوال گراییده از چشم کنیزک می‌افتد.

### بررسی شخصیت پادشاه براساس نظریه کارن هورنای

پادشاه یکی از شخصیت‌های اصلی حکایت است که در سرتاسر داستان حضور او به چشم می‌خورد. در دنیا فرمانروایی دارد و صاحب مال فراوانی است. عاشق کنیزکی می‌شود و او را برای خود می‌خرد. وقتی کنیزک بیمار می‌شود به خاطر سلامتی او دست به هر کاری می‌زند. پزشکان را از هر طرف جمع‌آوری کرده و به آن‌ها می‌گوید بقای جان من و این کنیزک در دست شماست. حتی می‌گوید جان من در مقابل او ارزشی ندارد. برای درمان کنیزک پیشنهاد گنج فراوانی می‌دهد، به مسجد می‌رود عاجزانه از خدا می‌خواهد که به او کمک کند. از شدت اضطراب و نگرانی حتی پای برهنه به مسجد می‌رود و در خواب پیر روحانی را می‌بیند و متوجه می‌شود که مشکل به دست پیر حل می‌شود. خود را کاملاً به پیر می‌سپارد و می‌گوید تو هدیه حق هستی و کار من به دست تو حل می‌شود. هرچه که پیر می‌گوید با کمال میل می‌پذیرد و کاملاً تسلیم پیر می‌شود. به فرمان او گنج و زر فراوانی به زرگر می‌بخشد. حتی از عشقش نسبت به کنیزک می‌گذرد و او را به زرگر می‌سپارد.

### اطاعت از دیگران

یکی از خصوصیات پادشاه در این داستان دارد، این است که وی تابع اوامر و دستورات دیگران می‌شود؛ اوامر طبیبان و مخصوصاً آن پیر روحانی را بدون چون و چرایی می‌پذیرد. متابعت از آن‌ها برای رسیدن به خواسته اصلی او یعنی محبت به کنیزک است. همان‌طور که در داستان مشاهده می‌شود او تمام نگرانی خود در مورد بیماری کنیزک را به طبیبان می‌سپارد:



## ۲۹۶ / کلامی بی کاف و لام و الف و میم

شہ، طبیبان جمع کرد از چپ و راست  
گفت: جان هر دو در دست شماس  
هر که درمان کرد مر، جان مرا  
بُرد گنج و دُرّ مرجان مرا جان من سهل  
دردمند و خسته ام درمانم اوست  
است، جانِ جانم اوست

(مثنوی، ۱۳۷۲، دفتر اول: ۷۳)

در جایی دیگر از داستان، جایی که آن پیر عرفانی در مورد آوردن زرگر به دربار به پادشاه دستور می دهد، او بی هیچ چون و چرایی سکوت می کند و چیزی نمی گوید و حتی مخزن زر و گنج خود را بنا به دستور آن پیر، به زرگر هدیه می کند و به خاطر دستورات پیر از عشق کنیزک می گذرد.  
پیر به او می گوید:

گفت: تدبیر آن بُود کان مرد را  
حاضر آریم از پی این درد را  
مرد زرگر را بخوان زآن شهر دور  
با زر و خلعت بده او را غرور  
پس حکیمش گفت: ای سلطان مه  
آن کنیزک را بر این خواجه بده

(همان، ۱۰۸-۱۱۰)

و اکنون پاسخ شاه به دستورات پیر:

شاه دید او را، بسی تعظیم کرد  
مخزن زر را بدو تسلیم کرد

(همان، ۱۱۰)

در این جا منظور از او همان زرگر است که شاه به دستور پیر، رسولانی برای آوردن زرگر به دربار فرستاد.

جفت کرد آن هردو صحبت جوی را  
شہ بدو بخشید آن مہروی را

(همان، ۱۱۱)

کنیزک را به زرگر می بخشد و خود از عشق کنیزک می گذرد.  
به طور کلی تیپ مهرطلب دارای خصوصیات و ویژگی هایی است که او را به صورت آدمی سر به راه و تابع دیگران در می آورد؛ میل دارد بیشتر مطیع و زیر دست دیگران باشد و به آن ها تکیه کند.

## فداکاری و دلسوزی

طبق نظریه هورنای یکی از خصوصیات بارز تیپ مهرطلب «آدمی هست فداکار، خدمتگزار و دلسوز دیگران» (هورنای، ۱۳۹۴: ۱۱۴). پادشاه با این که از گروه اشرافی است و دارای مال و

## تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی / ۲۹۷

مُکنت فراوان، اما به راحتی عاشق کنیزکی می‌شود که از طبقه پایین‌تر جامعه است. وقتی کنیزک بیمار می‌شود پادشاه به خاطر نجات او هر کاری می‌کند. آن قدر عاجزانه و دلسوزانه در سجده عبادت اشک می‌ریزد و درمان کنیزک را از خدا می‌خواهد که به خواب فرومی‌رود:

شه چو عجز آن حکیمان را بدید      پابرنه جانب مسجد دوید  
رفت در مسجد سوی محراب شد      سجده‌گاه از اشک شه پُر آب شد

(همان، ۷۵-۷۶)

با دلسوزی و مهربانی تمام با خدا صحبت می‌کند و سلامتی کنیزک را می‌خواهد:

کای کمینه بخششت مُلک جهان      من چه گویم؟ چون تو می‌دانی نهران

(همان، ۷۷)

به‌طورکلی تیپ مهرطلب دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است که او را به صورت آدمی سربه‌راه، تسلیم و تابع دیگران در می‌آورد. میل دارد بیشتر مطیع و زیردست دیگران باشد، به آن‌ها تکیه کند. مهربانی او در مورد پیر روحانی هم به چشم می‌خورد تا جایی که مقام پادشاهی خود را نادیده انگاشته و به استقبال آن پیر می‌رود:

شه به جای حاجبان فاپیش رفت      پیش آن مهمان غیب خویش رفت  
هر دو بحری آشنا آموخته      هر دو جان، بی‌دوختن بردوخته  
گفت معشوقم تو بودستی نه آن      لیک کار از کارخیزد در جهان

(همان، ۸۱ و ۸۲)

### احتیاج به عشق

احتیاج اساسی تیپ مهرطلب عشق و محبت است. بزرگترین هدف پادشاه در زندگی دستیابی به عشق کنیزک است و برای رسیدن به او از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کند. در این داستان پادشاه عاشق کنیزک می‌شود. با ایجاد عشق در درون خود، حیاتی دوباره می‌یابد و احساس خوشبختی می‌کند:

یک کنیزک دید شه، بر شاه‌راه      شد غلام آن کنیزک، جان شاه  
مرغ جاننش در قفس چون می‌تپید      داد مال و آن کنیزک را خرید

(همان، ۷۲)

مهربانی، احتیاج به عشق، دلسوزی، اطاعت از دیگران از خصوصیات افراد مهرطلب است که پادشاه چنین خصوصیتی دارد و در طبقه بندی تیپ‌های شخصیتی هورنای، جزو شخصیت‌های مهرطلب قرار گرفته است.

### بررسی شخصیت کنیزک براساس نظریه کارن هورنای

کنیزک یکی از شخصیت‌های اصلی این حکایت است. به خاطر دوری از معشوق بیمار می‌شود. آن قدر عاشق است که حتی پادشاه و ثروت او هم چشم کنیزک را پُر نمی‌کند. به خاطر جدایی و هجران از مرد زرگر هر روز که می‌گذرد حالش بدتر می‌شود. طبیبان دربار از درمان او عاجز می‌شوند. حکیم الهی تشخیص می‌دهد که بیماری او بیماری‌ای روحی است و به خاطر دوری از معشوق این گونه شده است. اما عشق او کاملاً ظاهری و ناپایدار بود. به خاطر بیماری زرگر، نسبت به او دلسرد می‌شود و به یکباره عشق او را فراموش می‌کند.

### خود کم‌بینی

از ویژگی‌های اخلاقی که تیپ شخصیتی مهرطلب دچار آن است، خود کم‌بینی است، فردی که دارای این خصوصیت است به ارزش‌های واقعی خود پی نمی‌برد و خود را خیلی کوچک‌تر از چیزی که هست می‌پندارد.

چون خرید او را و برخوردار شد      آن کنیزک از قضا بیمار شد  
آن کنیزک از مرض چون موی شد      چشم شه از اشک خون چون جوی شد

(همان، ۷۵)

کنیزک آن قدر خود را کم و سطحی می‌بیند که حتی تاب و توان درگاه پادشاهی را ندارد. او فقط به عشق ناچیز زرگر عادت کرده است و خودش را در حدی نمی‌بیند که شخصی در جایگاه پادشاه عاشق او باشد. بنابراین بیمار می‌شود. اعتماد به نفس او کم است. خود را در هر زمینه‌ای دست کم می‌گیرد. این تصور را دارد که خودش و کارهای او در نظر دیگران اهمیتی و جلوه‌ای ندارد. بر اساس نمونه‌های آورده شده از متن، کنیزک همانند افراد مهرطلب تصورش در مورد خود این است که در نظر دیگران ارزشی ندارد.

### احتیاج به عشق

احتیاج اساسی تیپ مهرطلب عشق و محبت است. بزرگترین هدف کنیزک در زندگی دستیابی به عشق است. احتیاج به عشق و به دنبال آن محبت ناشی از عشق، لازمه زندگی وی است. کنیزک عاشق مرد زرگر می‌شود و دوری از معشوق که در پی آن بی‌بهره ماندن از عشق است او را به زوال و بیماری می‌کشاند.

رنجش از سودا و از صفرا نبود      بوی هر هیزم پدید آید ز دود  
دید از زاریش کو زار دل است      تن خوش است و او گرفتار دل است

(همان، ۹۰)

در مورد کنیزک می‌توان گفت ویژگی‌های عزلت‌طلبی هم در او وجود دارد؛ وی دوستدار تنهایی و انزوا و کناره‌گیری از دیگران است. بیشتر وقتش را تنها در گوشه‌ای سپری می‌کند. این ویژگی از بارزترین خصوصیات وی است. وقتی پادشاه او را می‌خرد او عاشق زرگر است، همین احتیاج شدید او به عشق که پیشتر گفته شد، او را در تیپ شخصیتی مهرطلب قرار می‌دهد و منجر به انزواطلبی او می‌شود؛ در فراق زرگر به عزلت و تنهایی خود پناه می‌برد:

چون خرید او را و برخوردار شد      آن کنیزک از قضا بیمار شد  
بوی هر هیزم پدید آید ز دود      رنجش از سودا و از صفرا نبود

(همان، ۷۲-۹۰)

از ویژگی‌های شخصیتی‌ای که می‌توان گفت، کنیزک عزلت‌طلب نیز است. وی در فراق عشق زرگر به زندگی و اطرافیان بی‌تفاوت می‌شود و همه چیز برای او بیهوده است، با اطرافیان ارتباط برقرار نمی‌کند، آن مدتی که در کاخ پادشاه است، هیچ هدف مشخصی ندارد؛ آن قدر غرق در عشق زرگر است که از دوری او بیمار می‌شود. به‌طورکلی به‌موجب ویژگی‌های شخصیتی چون، احساس کم‌ارزشی، احتیاج به عشق و خودکم‌بینی، کنیزک در طبقه‌بندی تیپ‌های شخصیتی هورنای جزو افراد مهرطلب قرار گرفته است؛ ویژگی‌های عزلت‌طلبی هم در او مشاهده می‌شود.

### بررسی شخصیت زرگر براساس نظریه کارن هورنای

زرگر، معشوق کنیزک است. مغرور و فریفته زر و خلعت پادشاه می‌شود و به درخواست پادشاه

به دربار می‌رود به طوری که با دیدن زر و خلعت فراوان پادشاه حتی خانواده خود را فراموش می‌کند و از آن‌ها جدا می‌شود و همراه فرستادگان به دربار می‌رود. در خیال خود به فکر رسیدن به عزت و جاه و مقام است با پای خود به کام مرگ می‌رود. به دربار می‌رود و به دستور پادشاه با کنیزک خلوت کرده و مدت‌ها در عشق و خوشی با هم به سر می‌برند. به دستور حکیم، دارویی به او خورانده می‌شود و چهره‌اش تغییر می‌کند و عشقشان با کنیزک تمام می‌شود. زرگر فریفته جاه و مقام در دربار شاه می‌شود و حتی به خاطر مال و خلعتی که به او وعده داده شده بود از زندگی خود دل‌کنده و از شهر خود می‌رود.

غره شد از شهر و فرزندان بُرید      مرد، مال و خلعت بسیار دید

(همان، ۱۰۹)

با توجه به این بیت، دریافت می‌شود که زرگر به خاطر برتری طلبی‌ای که در وجود او مشاهده می‌شود، نسبت به زندگی و شهر خود بی‌توجه است و علاقه‌ای هم به آن‌ها ندارد. به خاطر رسیدن به جایگاه برتر و والا از اطرافیان خود دور می‌شود و خانواده‌اش برای او چندان اهمیتی ندارند. یکی از علائم و نشانه‌هایی که به واسطه آن تیپ شخصیتی زرگر، جزو گروه برتری طلب قرار گرفته است، غرور و احساس برتری‌ای است که در وجود خود می‌بیند. با یک درخواست پادشاه چشم طمع به زر و جایگاه در دربار می‌بندد و به همراه رسولان می‌رود. پادشاه می‌داند که او شیفته و مغرور گنج و خلعت می‌شود به فرستادگان می‌گوید:

مرد زرگر را بخوان از شهر دور      با زر و خلعت بده او را غرور

(همان، ۱۰۸)

در مجموع زرگر شخصیتی برتری طلب دارد. به موجب خصوصیات مانده: غرور، فریفته شدن به خاطر جاه و مقام، در طبقه‌بندی تیپ‌های شخصیتی کارن هورنای، جزو افراد برتری طلب قرار گرفته است.

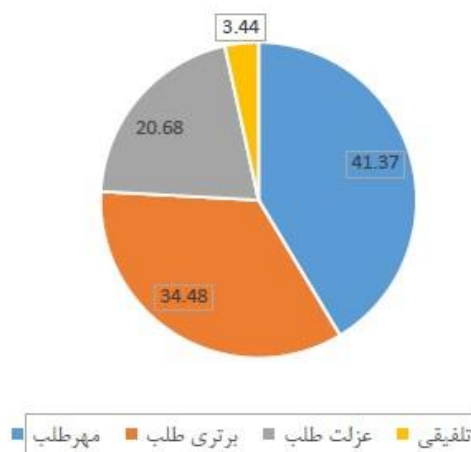
**جدول شخصیت‌های بررسی شده در دو دفتر اول**

پادشاه	مهرطلب
کنیزک	مهرطلب
زرگر	برتری طلب
طوطی	عزت طلب

تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی / ۳۰۱

پادشاه	برتری طلب منتقم
وزیر	برتری طلب منتقم و عزلت طلب
نصرانیان	مهرطلب
پادشاه جهود دیگر	برتری طلب منتقم
نخچیران	عزلت طلب
شیر	برتری طلب منتقم
خرگوش	برتری طلب
رسول روم	تلفیقی از برتری طلب و مهرطلب
بازرگان	مهرطلب
پیرچنگی	مهرطلب
زن اعرابی	مهرطلب
مرد اعرابی	مهرطلب و عزلت طلب
روباه	مهرطلب
شیر	برتری طلب منتقم و نارسیم
نساخ	برتری طلب منتقم و کمال طلب
صوفی	برتری طلب
شیخ احمد	مهرطلب
غلام زشت‌روی	مهرطلب
لقمان	مهرطلب
چوپان	مهرطلب
امیر	مهرطلب
عاقل مجنون‌نما	عزلت طلب
معاویّه	برتری طلب منتقم
مناقان	برتری طلب منتقم
ابراهیم ادهم	عزلت طلب

نمودار شخصیت‌های حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی  
براساس تیپ‌های شخصیتی کارن هورنای



### نتیجه‌گیری

در ابتدا نقد و بررسی روانکاوانه آثار ادبی، به تحلیل روانشناختی نویسنده آن محدود بود. منتقد در این روش به جای تحلیل متون ادبی، به بررسی زندگی شاعران و نویسندگی می‌پرداخت و در نهایت، آثار را از منظر تاریخی تحلیل می‌کرد و یا شخصیت‌ها را بدون دسترسی به منابع و شواهد، مورد تحلیل قرار می‌داد. در این پژوهش، روانکاوی شخصیت‌های اصلی حکایت‌های مولوی مورد تحلیل قرار گرفته است. شخصیت‌های داستان‌ها، براساس نظریه روانشناختی کارن هورنای تحلیل و طبقه‌بندی شده‌اند.

مولانا در آثار خود به ابعاد مختلف شخصیت‌ها توجه کرده است. شخصیت‌های حکایت‌های وی همان انسان‌های معمولی هستند که در اطراف ما زندگی می‌کنند. انسان‌هایی گرفتار روزمرگی و زندگی. نویسنده به طبقات مختلف توجه دارد. شخصیت‌های داستان‌ها به طبقات مختلف اجتماعی تقسیم می‌شوند. مولانا به دو طبقه ضعیف و قوی توجه دارد که حق ضعیف، توسط قوی پایمال می‌شود. مردم رنج‌دیده با سختی، روزگار می‌گذرانند و ناگزیر به تقدیری که برایشان رقم خورده راضی هستند، شخصیت‌های دیگر که در انزوا و عزت فرو

### تحلیل شخصیت‌ها در حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی / ۳۰۳

می‌روند و صوفی‌گری را پیشه خود می‌کنند، در مقابل شخصیت‌هایی که در بین مردم رفت و آمد دارند وقتی ثروتمند محسوب می‌شوند حس برتری نسبت دیگران دارند.

شخصیت‌ها همه به نوعی رنج می‌برند؛ رنجی متقابل و متأثر از یکدیگر! رنجی عاطفی که سایر مشکلات زندگی را به همراه دارد. همه به دنبال محبتی واقعی هستند که آن‌را در انسان‌های اطراف خود جستجو می‌کنند تا به این طریق مقداری از بار اضطراب‌ها و تضادهایشان کاستی گیرد. اضطراب‌های این دسته از شخصیت‌ها به خاطر شرایطی که محیط و خانواده برای آن‌ها فراهم کرده، از گذشته با آن‌ها همراه بوده است و همه در جستجوی آرامش و رفع تضاد و دغدغه‌ها و اضطراب‌های روحی هستند اما تیپ‌های مختلف و شیوه‌های مختلفی را برای رفع آن اضطراب پیش می‌گیرند.

در یک گروه برای رهایی و دوری از تضادهای حاصل از دوران کودکی، تمایلات مهرطلبی در آن‌ها تقویت می‌شود. این افراد چاره را در عشق و محبت جستجو می‌کنند و برای رسیدن به این هدف در برخوردهای خود با دیگران احتیاط پیش می‌گیرند و مطابق خواسته‌های آنان رفتار می‌کنند تا به این طریق توجه آنان را نسبت به خود جلب کنند که شخصیت‌های مهرطلب داستان‌ها را شکل می‌دهند.

شخصیت‌های برتری طلب برای دفاع در برابر کشمکش‌ها و تضادهای درونی خود در برخوردهایشان نسبت به دیگران و خشم و رفتاری به دور از ادب دارند. آنان را تحقیر می‌کنند؛ برای دستیابی به هدفشان که برتری است، تلاش می‌کنند.

گروه دیگر به یاس و پوچی و دل‌مردگی حاصل از زندگی نامناسب مبتلا می‌شوند؛ این دسته از افراد برای مقابله با تعارض‌ها و تضادهای روانی خود به تنهایی گرایش می‌یابند. آنان آسودگی روانی را در عزلت جستجو می‌کنند. افراد عزلت‌طلب در زندگی هدفی ندارند و نسبت به همه چیز بی‌تفاوت هستند.

از بررسی شخصیت‌های حکایت‌های دفتر اول و دوم مثنوی این نتیجه به دست آمد، از بیست و نه شخصیت بررسی شده دوازده شخصیت مهرطلب هستند. تعداد افراد برتری طلب نیز، ده شخصیت است. شش شخصیت، عزلت‌طلب‌ها هستند. یک شخصیت باقی مانده تلفیقی از برتری طلب و مهرطلب است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، تعداد اشخاص برتری طلب و مهرطلب در حکایت‌های مثنوی بیشترین تعداد را دارند. و تقریباً به یک اندازه هستند. خود مولوی که مهرطلب است



بیشتر به این تیپ شخصیتی توجه دارد و تغییر پویایی شخصیت‌ها به سوی مهرطلبی است.

## منابع

- امامی، نصرالله (۱۳۷۷). مبانی و روش‌های نقد ادبی. تهران. جامی.
- انوشه، حسن (۱۳۷۶). فرهنگنامه ادبی فارسی. تهران. سازمان چاپ و انتشارات.
- راس، آلن (۱۳۹۲). روانشناسی شخصیت (نظریه‌ها و فرایندها)، ترجمه سیاوش جمالفر. تهران. روان.
- رایکمن، ریچارد (۱۳۹۱). نظریه‌های شخصیت. ترجمه مهرداد فیروزبخت. چاپ دوم. تهران. ارسباران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). ارزش میراث صوفیه. چاپ هشتم. تهران. امیرکبیر.
- زمانی، کریم (۱۳۷۲). شرح جامع مثنوی (دفتر اول). تهران. اطلاعات.
- سیاسی، علی اکبر (۱۳۵۶). نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روانشناسی. چاپ چهاردهم. تهران. دانشگاه تهران.
- شولتز، دوان و سیدنی الن شولتز (۱۳۹۵). نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. چاپ سی و پنجم. تهران. ویرایش.
- شولتز، دوان (۱۳۷۰). تاریخ روانشناسی نوین. ترجمه علی اکبر سیف. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کادن، جان آنتونی (۱۳۸۰). فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران. شادگان.
- هورنای، کارن (۱۳۸۴). تضادهای درونی ما. ترجمه محمدجعفر مصفا. چاپ یازدهم. تهران. بهجت.
- هورنای، کارن (۱۳۹۴). شخصیت عصبی زمانه ما. ترجمه محمدجعفر مصفا. چاپ نهم. تهران. بهجت.
- هورنای، کارن (۱۳۹۵). عصبیت و رشد آدمی. ترجمه محمدجعفر مصفا. چاپ بیست و سوم. تهران. بهجت.





و از آن جا که به تعبیر حضرت شمس، «یادداری معرفت است»، از سال ۱۳۹۴ یاد می‌کنیم که مؤسسه تولیت شمس تبریزی «نخستین کنگره شمس تبریزی» را برگزار کرد. در سال ۱۳۹۵، جمعی از استادان و همکاران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، میهمان برگزارکنندگان «دومین همایش شمس تبریزی» شدند. حاصل این آشنایی و پیوند، انعقاد تفاهم‌نامه فیما بین دو نهاد، و تشکیل دبیرخانه علمی همایش در پژوهشکده زبان و ادبیات پژوهشگاه بود؛ و چنین شد که سومین همایش با عنوان جدید «شمس و مولانا»، در سطح بین‌المللی در مهرماه ۱۳۹۶ برگزار شد. دبیرخانه «چهارمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا» از نیمه اردیبهشت ۱۳۹۷ فعالیت خود را آغاز کرد. در این دوره، پژوهش‌های بین‌رشته‌ای به‌عنوان محور اصلی همایش مورد تأکید قرار گرفت. در نخستین گام، طی مکاتبه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با نهادهای دیگر، مقرر شد پایگاه استنادی جهان اسلام، انجمن علمی نقد ادبی ایران، انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی، انجمن علمی ترویج زبان و ادبیات فارسی، اتحادیه انجمن‌های علمی آموزشی معلمان زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء، مرکز اسناد فرهنگی آسیا و مؤسسه فرهنگی هنری سپندار جاودان‌خرد، در سه زمینه جذب و داوری مقالات، و نیز انتشار مقالات برگزیده همایش، همکاری نمایند.

ISBN:978-622-95854-2-9

